

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Antropologia a „darwinizm kosmiczny” : pytania o zmianę paradygmatu

Zeszyty Etnologii Wrocławskiej nr 1 (22), 135-150

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Antropologia a „darwinizm kosmiczny”. Pytania o zmianę paradygmatu

[...] znajdujemy się w osobliwym stanie, który określiłbym jako „pozmaceniowy”, w którym ekumenizm [...] ustępuje miejsca ostrym sporom o słowo, świat i relacje pomiędzy nimi¹.

Tytułem wstępu

Przywołany w tytule termin „darwinizm kosmiczny”, powszechniej znany jako *Universal Darwinism*, wymaga kilku słów wyjaśnienia, bez którego ciąg dalszy tego wywodu, mający doprowadzić do finalnego pytania o wpływ kryjących się za nim treści na możliwość zmiany paradygmatu antropologicznego, chyba nie byłby w pełni uzasadniony.

Zacznijmy zatem od tego, że termin ten w sposób oczywisty odnosi się do teorii ewolucji, celnie i prosto wyartykułowanej przez Karola Darwina w dziele *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt* w 1859 roku. Teoria ta wyjaśniała pojawienie się życia na Ziemi i jego stałe różnicowanie się za pomocą ślepego, biologicznego mechanizmu, opartego na doborze naturalnym, czyli istnieniu presji środowiskowej i przystosowywaniu się organizmów walczących o przetrwanie. Walka taka, w przekonaniu Darwina, musiała zachodzić, czego dowodem była dla niego ciągła obecność niektórych, bardzo starych form życia, jak np. gadów Galapagos, a z drugiej strony nieobecność innych, kiedyś licznych, np. żubrów na Litwie, których zanik tłumaczył badacz ich przegraną w konkurencji z innymi gatunkami, stanowiącymi istotny składnik środowiska². Ewolucjonistyczna

¹ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tł. M. Oziewicz, Kraków 2005, s. 80.

² K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, tł. S. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 2006, s. 123 i n.

argumentacja Darwina zakładała istnienie trzech podstawowych czynników wspomnianego mechanizmu: doboru, zmienności i dziedziczności, przy czym dziedziczność rozumieć tu należy jako biologiczne utrwalanie zmian wspomagających adaptację zapewniającą trwanie gatunku. Dla Darwina jednostką doboru był jeszcze gatunek.

Poprzedzając na poziomie *trivium*, zakładam bowiem, że znakomita większość antropologów dobrze orientuje się w Darwinowskiej teorii, chcę tylko podkreślić, iż pierwotna wersja ewolucjonizmu w wersji samego jej twórcy odnosiła się przede wszystkim do przyrody ożywionej, w tym człowieka jako organizmu biologicznego i, ustalając fundamenty procesów doboru, raczej presuponowała niż głosiła uniwersalizm, choć inspiracje Maltuzjańskie i Spencerskie, a więc preewolucjonistycznej myśli odniesionej do społeczeństwa i ekonomii, a nie przyrody, nie były Darwinowi obce³.

Wkrótce po jej ogłoszeniu, teoria ewolucji znalazła jednak w istocie zastosowanie w badaniach pozabiologicznych – religii, cywilizacji, magii, nauki, a więc wyszła poza przyrodę ożywioną i została odniesiona do świata niematerialnego. Widzimy to w propozycjach takich badaczy, jak Lewis Henry Morgan, Edward Tylor, James Frazer, Fryderyk Engels, Leslie White, Johann Jacob Bachofen, Julian Haynes Steward, John Dewey, William James itd. Są to postaci dobrze znane, gdyż to za ich sprawą konstruowały się podstawy paradygmatu antropologicznego, a przynajmniej te jego rozstrzygnięcia, które Alan Barnard podsumował jako ewolucjonizm unilinearny, uniwersalny i multilinearny⁴.

³ Warto nadmienić, iż preewolucjonistyczne koncepcje natury ludzkiej, kultury i społeczeństwa odnaleźć można wcześniej, m.in. u Bernarda de Mandevilla, Davida Hume'a i Adama Smitha, a więc jeszcze w XVIII stuleciu. Zob. R. Nelson, *Evolutionary Social Science and Universal Darwinism*, http://www.homeworkmarket.com/sites/default/files/q2/18/02/peer_reviewed_article_1_0.pdf (data dostępu: 30.09.2014).

⁴ Zob. A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tł. S. Szymański, Warszawa 2006. We wskazanej pracy znaleźć można również syntetyczne wyjaśnienie zakresu samego pojęcia „paradygmat”, ze wskazaniem na rozstrzygnięcia klasyka filozofii nauki – Thomasa S. Kuhna. Istotną wartością podejścia Barnarda do antropologii jest wyraźne postawienie kwestii paradygmatyczności teorii antropologicznych, których naukowej spójności upatruje on w istnieniu wspólnej ramy teoretycznej, odnoszącej się do „rozumienia rodzaju ludzkiego”, *ibidem*, s. 38. Bez względu na rozstrzygnięcia szczegółowe i kolejne modele wyjaśniające, budowane przez antropologów, paradygmat pozostaje zwarty, dopóki w rozumieniu *anthropos* nie pojawiają się znaczące odstępstwa, zmuszające do zmiany obowiązującej ramy. W takiej sytuacji możemy mówić o „rewolucji” bądź „zmianie paradygmatu”. Darwinowska teoria ewolucji (w tym pochodzenia gatunku ludzkiego) jest właśnie przykładem takiej zmiany obowiązującej wcześniej wizji człowieka.

Tak, można by rzec, szerzyła się i dojrzewała koncepcja ewolucjonizmu antropologicznego, przyjmującego prawdziwość założeń teorii ewolucji w odniesieniu do całego otaczającego nas świata, czy też, jakby powiedział Karl Popper – w odniesieniu do wszystkich trzech światów: „fizycznego świata pierwszego ciał i fizycznych stanów, procesów i sił; psychicznego świata drugiego przeżyć i podświadomych procesów psychicznych i świata trzeciego tworów umysłowych”⁵. Głębokie związki antropologii z darwinizmem doskonale zresztą i szczegółowo omawia nie tylko George W. Stocking Jr.⁶, lecz także inni badacze wpływów ewolucjonizmu na tę dyscyplinę⁷. Na przestrzeni lat wielu innych autorów posłużyło się pojęciem „ewolucji” jako metaforą lub analogią (jest to istotne rozróżnienie) w odniesieniu do zmiany konceptualnej, społecznej lub kulturowej (Donald Campbell, Karl Popper), ale również w odniesieniu do życia i przeobrażania się informacji, a nawet materii nieożywionej (np. Ernst Mach, Theodozjusz Dobzhansky, Vladimir Vernadzki i Pierre Teilhard de Chardin)⁸.

Teoria i metoda ewolucjonistyczna w antropologii, sama podlegając ewolucji wskutek rozstrzygnięć paleoantropologów, archeologów i ekologów, a dalej genetyków, socjobiologów i psychologów ewolucyjnych, zrodziła dzisiaj świetne syntezy, takie jak praca Edgara Morina *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Lindy Stone i Paula Lurquin *Geny, kultura i ewolucja człowieka*, błyskotliwe analizy Marvina Harrisa, Waltera Burketa czy Scotta Atrana⁹. Sprowokowała również prace mniej świetne, m.in. Amerykanina Roya F. Bau-meistera *Zwierzę kulturowe*, które nie stanowią w tym miejscu o istocie rzeczy,

⁵ K. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tł. A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 22.

⁶ G.W. Stocking Jr., *Victorian Anthropology*, New York 1991.

⁷ Zob. np. A. Waligórski, *Antropologiczna teoria człowieka*, Warszawa 1973; Z. Sokolewicz, *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa 1974; P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988; R. Deliege, *Historia antropologii. Szkoły, autorzy, teorie*, tł. K. Marczewska, Warszawa 2011 i in.

⁸ Szerzej na ten temat D. Wężowicz-Ziółkowska, *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Katowice 2008.

⁹ E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tł. R. Zimand, Warszawa 1977; L. Stone, P.F. Lurquin, *Geny, kultura, ewolucja człowieka. Synteza*, tł. W. Branicki, W. Więckowski, Warszawa 2009; M. Harris, *Krowy, świnie, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, tł. K. Szerer, Warszawa 1985; W. Burket, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tł. L. Trzcionkowski, Kraków 2006; S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tł. M. Kolan, Kraków 2013.

choć mogą być interesującym przyczynkiem do współczesnych interpretacji ewolucjonizmu¹⁰.

Patrząc zatem z perspektywy historii nauki, mimo istotnych przesunięć w paradygmacie, wywołanych „kryzysem terenu” (że tak to ujmę), spowodowanym krytyką uniwersalizmu i wzrostem samoświadomości badawczej oraz swoistą zapacją narracji antropologicznej jako wielkiej narracji o Obcym (Clifford Geertz, Paul Rabinow, Carlos Castaneda, James Clifford), antropologia ewolucjonistyczna nadal ma się całkiem dobrze, kwitnąć na polach paleoantropologii i paleoontologii prymatów, ewolucji socjokulturowej, ekologii człowieka, kognitywistyki i neuroantropologii, psychologii ewolucyjnej, genetyki populacyjnej, wszystkie one bowiem uznają Darwinowską teorię adaptacji/presji środowiskowej i dziedziczności nie tylko za teoremat, lecz także dowiedzioną naukowo prawdę biologiczną, odnoszącą się również do gatunku *Homo sapiens sapiens*. Mam nadzieję, iż z powyższych rozważań wynika dość wyraźnie, że w obszar antropologii, w moim przekonaniu, wchodzi zarówno antropologia fizyczna, jak i społeczna oraz kulturowa, które swego czasu uległy rozdzieleniu, co przyczyniło się do zdumiewającego niejednokrotnie „zapomnienia” dwóch ostatnich o biologicznych wymiarach *anthropos* (o które zresztą upomina się już wspomniany wyżej Morin).

Skąd zatem bierze się moje pytanie o zmianę paradygmatu w kontekście *Universal Darwinism*, skoro paradygmat, a przynajmniej ten jego fragment, który wspiera się nadal na teorii ewolucji, zdaje się nie oddawać pola?

Universal Darwinism

Choć, jak wspomniano, *Universal Darwinism* pozostaje w ścisłym związku ze znaną i oswojoną już teorią ewolucji, łącznie z akceptowaną jej aplikacją na obszary pozabiologiczne, jego wizja, zaprezentowana przez Richarda Dawkinsa – znanego autora *Samolubnego genu* i *Boga urojonego*, ale również *Fenotypu rozszerzonego*, *Ślepego zegarmistrza*, *Wspinaczki na szczyt nieprawdopodobieństwa* i in. prac – daleko wykracza poza uznane dotąd domniemania i hipotezy o stosowalności praw Darwina do kultury i społeczeństwa.

¹⁰ Uzasadnienie tej opinii można znaleźć: D. Wężowicz-Ziółkowska, *KISS, KISS* – wersja SSSM 2012*. Recenzja książki R.F. Baumeister, *Zwierzę kulturowe. Między naturą i kulturą*, tł. D. Stefańska-Szewczuk, Warszawa 2011, <http://wolnaksiazka.pl/?p=1147> (data dostępu: 1.10.2014).

Podstawowe założenia darwinizmu kosmicznego jako teorii przyjmującej, iż „wszelkie życie ewoluuje na drodze zróżnicowanej przeżywalności replikujących się bytów”¹¹, Dawkins sprecyzował w książce *The Selfish Gene* (1976), a potem rozwinął w rozprawie *Universal Darwinism*, zamieszczonej w *Evolution from Molecules to Men*¹². Poparło go w tym wielu innych badaczy, m.in. Henry C. Plotkin, Lee Smolin, Daniel Dennett, Gary Cziko¹³, zgadzając się z założeniem, że uogólniona wersja darwinizmu „nie odnosi się tylko do życia ziemskiego, ale do całego życia, jakie może istnieć we wszechświecie”¹⁴. Zgodnie z myślą Dawkinsa, w kategorię ewoluujących bytów, stanowiących podstawę dla doboru darwinowskiego, włączono tym samym systemy naukowe, filozoficzne, ekonomiczne, kulturowe, planetarne, monetarne itp. Ta zmiana wykładni teorii ewolucji, połączona z istotnym poszerzeniem kategorii „życia”, a określona przez Cziko mianem „drugiej rewolucji darwinowskiej”, przyniosła rozwój takich dyscyplin i kierunków, jak etyka ewolucyjna, epistemologia ewolucyjna, muzykologia ewolucyjna, ekonomia ewolucyjna itd. Z mojego punktu widzenia, dla antropologii społecznej i kulturowej najistotniejsza dzisiaj wydaje się zbudowana na podstawie tej zmiany hipoteza ewolucji jednostek przekazu kulturowego, które Dawkins (przez analogię do genów – jednostek dziedziczności biologicznej) nazwał „meme”. W ten sposób powołał on do życia memetykę – teorię dziedziczności i selekcji kulturowej.

Jednostki przekazu kulturowego¹⁵

W myśl rozstrzygnięć jednego ze współczesnych mistrzów biologii ewolucyjnej George’a Ch. Williamsa, iż tym, co trwa i podlega ewolucji jest informacja,

¹¹ R. Dawkins, *Samolubny gen*, tł. M. Skoneczny, Warszawa 1996, s. 266.

¹² R. Dawkins, *Universal Darwinism*, [w:] *Evolution from Molecules to Men*, red. D.S. Bendall, Cambridge 1983, s. 403–425.

¹³ D. Dennett, *Darwin’s Dangerous Idea*, New York 1995; H.C. Plotkin, *Darwin Machines and the Nature of Knowledge*, Cambridge 1997; L. Smolin, *The Life of the Cosmos*, Oxford 1997; G. Cziko, *Without Miracles. Universal Selection Theory and the Second Darwinian Revolution*, Cambridge 1997.

¹⁴ R. Dawkins, *Kapłan diabła. Opowieści o nadziei, kłamstwie, nauce i miłości*, tł. M. Lipa, Gliwice 2014, s. 106.

¹⁵ Przedstawiona w poniższej partii artykułu synteza teorii memetycznej została wykorzystana przeze mnie także w innym miejscu. Zob. D. Wężowicz-Ziółkowska, *Zwrot memetyczny w badaniach kulturowych. Próba syntezy i diagnozy*, [w:] *W krainie meta-*

czy lepiej „pakiet informacji”¹⁶, Dawkins od 1976 r. budował swoją koncepcję ewoluujących pakietów informacji, skupiając się przede wszystkim na genie. Uznał go za podstawową jednostkę dziedziczności biologicznej i dedefiniował jako „odziedziczoną informację będącą pod korzystną lub niekorzystną presją sił doboru”¹⁷. Przyjął także, iż z przyczyn czysto ewolucyjnych jednostka taka, aby zapewnić sobie wygraną w wyścigu ku nieśmiertelności, tj. bycie konkurencyjną i dziedziczną, musi być samolubną (*selfish*). Pomijając w tym miejscu dyskusję, jaką to stwierdzenie rozpętało wśród biologów dowodzących, iż dobór nie widzi genów, ale ich fenotypowe ekspresje, a „samolubność” genów to nedorzeczna antropomorfizacja, trzeba zaznaczyć, że właśnie takie widzenie genu okazało się niezwykle przydatne. Pozwoliło ono na wyjście z wąskiego dotąd, acz niewątpliwie precyzyjniejszego cistronu biologów molekularnych, ku ogólniejszej koncepcji jednostek dziedziczności, zrozumiałej także dla niewtajemniczonych. Sam Dawkins zaś już w *Fenotypie rozszerzonym* (1982) podkreślał, iż zaproponowana przez niego jednostka doboru nie pretenduje do ścisłości terminologicznej. Ba, nawet celowo została ujęta tak ogólnie, aby mogła oznaczać tylko podklasę czegoś jeszcze bardziej ogólnego, co nie musi dotyczyć wyłącznie życia organicznego, ale właściwie powinno odnosić się do **czegokolwiek we wszechświecie**, co podlega kopiowaniu, przejawiając trzy zasadnicze właściwości: długowieczność, płodność i wierność. To „coś” nazwał replikatorem, ewolucyjnie skuteczną informacją, znajdującą swoje reprezentacje w swych licznych kopiach. „Przykładem replikatora – dowodził – jest zarówno cząsteczka DNA, jak i kartka papieru powielana na kserokopiarce”¹⁸. Otwarcie na drugą rewolucję darwinowską zostało zatem dokonane. Nie bez racji też w rok po ukazaniu się *Fenotypu rozszerzonego...* Dawkins pisze *Universal Darwinism* (1983). W istocie było to tylko ukoronowanie idei, która zrodziła się na marginesie *Samolubnego genu* – hipotezy memu, innego niż generatywny (ale podobnie jak gen przed Watsonem i Crickiem), chwilo-wo niedającego się zobaczyć pod mikroskopem drugiego replikatora, którego obecność wynika wręcz z konsekwentnego traktowania darwinizmu.

refleksji. *Księga poświęcona Profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, red. J. Barański, M. Golonka-Czajkowska, A. Niedźwiedz, Kraków 2015.

¹⁶ G. Williams, *Pakiet informacji*, [w:] *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, tł. J. i M. Jannaszowie, Warszawa 1996, s. 55.

¹⁷ R. Dawkins, *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, tł. J. Gliwicz, Warszawa 2003, s. 337.

¹⁸ *Ibidem*, s. 114.

Użyteczność koncepcji replikatora Dawkins argumentował również potrzebą tworzenia modeli epistemologicznych, wyjaśniających, czy też raczej dających podstawy poznania czegoś więcej niż tylko to, co absorbowało dotychczas biologów ewolucyjnych. To model obejmujący całe ewoluujące uniwersum, w którym np. kultura ludzka również może stwarzać warunki, w jakich zachodzi dobór replikatorów, tyle że nieco innych niż generatywne.

Dla naszych rozważań ważne jest, iż postępując tropem pierwszego replikatora – genu, a jednak konsekwentnie trzymając się swoich założeń o uniwersalnym charakterze procesów i praw ewolucji, Dawkins skonstruował hipotezę memetyczną odnoszącą się do kultury – głównego przedmiotu badań antropologii kulturowej. Uznał po prostu, że podobnie jak istnieją jednostki dziedziczności biologicznej – geny, istnieją jednostki dziedziczności kulturowej – memy.

Rozpoznał je jako wszystko, co „przeskakuje z jednego umysłu do drugiego w procesie szeroko rozumianego naśladownictwa”¹⁹ i – zestawiając z genami – konsekwentnie też założył, że (podobnie jak replikatory generatywne) musi cechować je: długowieczność, wierność i płodność. Przyjął także, iż:

- Dobór naturalny (i płciowy) doprowadził do powstania i rozwoju mózgu, a tym samym do powstania „bulionu pierwotnego”, w którym pojawiły się pierwsze jednostki dziedziczności kulturowej – memy.
- Memy, inaczej niż geny, nie budują własnych maszyn przetrwania, ale korzystają z już istniejących zasobów, co upodabnia je do pasożytów i wirusów.
- Nosicielami memów są głównie ludzie (ściślej – ich mózgi), a tempo i zasięg ich szerzenia się zależy od walorów ich nośników (słowo, gest, obraz, pismo, cyfra, Internet).
- Podobnie jak geny, memy podlegają doborowi środowiskowemu – ewoluują.
- Środowiskiem wywierającym presję, tj. selekcyjującym memy są: biologiczne zdolności/ograniczenia mózgu, technologiczne ograniczenia nośników oraz inne memy.
- Memy są samolubne jak geny, co wynika z praw ewolucji i mechanizmów przetrwania opartych na konkurencji o zasoby.
- Memy „chcą” się replikować bez względu na interes swych nosicieli.
- W przypadku memów, od wierności kopiowania ważniejsza jest płodność – liczba kopii memu gwarantująca przetrwanie w osobnikach potomnych.

¹⁹ R. Dawkins, *Samolubny...*, s. 267.

- Moment pojawienia się memów zdolnych do replikacji stanowił istotne sprzężenie zwrotne, w którym wystartowała ich własna ewolucja, niekoniernie uzależniona od biologicznej. To ewolucja kulturowa²⁰.
- Ewolucja kulturowa, podobnie jak ewolucja materii ożywionej, jest autoteliczna.

Po 1976 r., kiedy to po raz pierwszy opublikowano *The Selfish Gene*, a zwłaszcza po ukazaniu się drugiego, rozszerzonego wydania w roku 1989, koncepcja memetyczna uległa znacznemu rozwinięciu wskutek jej krytyki i aplikacji do różnych obszarów badawczych, zwłaszcza zaś w naukach społecznych i psychologii ewolucyjnej. Równolegle, acz początkowo niepostrzeżenie, założenia biologiczne o wirusowości myśli, autonomizacji „noos” i samozwrotności kultury (z efektami emergencji włącznie), poczęły infiltrować też obszar nauk filozoficznych, społecznych, studiów kulturowych i antropologii kulturowej. Z wolna upowszechniał się też termin „meme”, którego zaczyna używać nie tylko biolog Edward O. Wilson, lecz także Paul Marsden – socjolog, John N. Gray – politolog i filozof, Daniel Dennett – filozof, Robert Wright – filozof, Susan Blackmore – psycholog, a nawet genetyk populacyjny – Luigi L. Cavalli-Sforza²¹. Najlepszym tego dowodem jest praca *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, zawierająca głosy m.in.: Daniela Dennetta, Dana Sperbera, Davida Hulla, Roberta Boyda, Susan Blackmore, Henry Plotkina i innych²². Doprowadziło to do rozwinięcia pierwotnych założeń memetycznych.

²⁰ Przy czym, jak pisał: „Nie gwarantuję jednak, że środowisko kulturowe człowieka ma naprawdę te cechy, które są niezbędne, by zachodził w nim dobór darwinowski”. *Ibidem*, s. 434.

²¹ Cavalli-Sforza jest genetykiem zainteresowanym także badaniami kulturowymi. W 1981 r. wydał wraz z Marcusem Feldmanem książkę, która jednak nie spotkała się z zainteresowaniem antropologów kulturowych, mimo iż dotyczyła przekazu kulturowego, por. Luigi L. Cavalli-Sforza, M. Feldman, *Cultural Transmission and Evolution*, Princeton 1981.

²² *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, red. R. Aunger, Cambridge 2001.

Rozwinięcie założeń:

- Ewolucja memetyczna przyspieszyła rozwój ludzkiego mózgu – pierwotnej maszyny kopiującej (Susan Blackmore, Daniel Dennett)²³.
- Człowiek to „maszyna memowa” (Blackmore), obiekt życiowej aktywności memów, zatem wytwór, a nie twórca kultury²⁴.
- Memy to „wirusy umysłu” (Dawkins, Richard Brodie), zasiedlające nasze mózgi dla własnych celów reprodukcyjnych²⁵.
- Memy często powołują do życia memoboty i memoidy (Glenn Grant, Dawkins) – osobniki całkowicie podporządkowane szerzeniu danego zestawu memów (mempleksów), często ze zgubą dla siebie²⁶.
- Czasowa dominacja jakiegos zestawu memów powoduje mody, „gorączki”, paniki, epidemie ideologiczne – faszyzm, komunizm, gorączka złota, werteryzm, millenaryzm (Grant, Marsden)²⁷.
- Memy zależą od swych maszyn przetrwania, muszą więc działać na ich korzyść, co oznacza, że kultura ma charakter adaptacyjny, wspierający trwanie gatunku ludzkiego (Edward O. Wilson)²⁸.
- Memy, chcąc się replikować, prowokują powstanie nośników coraz skuteczniejszych w ich kopiowaniu (od pisma do pamięci zewnętrznych i „sztucznej inteligencji”) (Robert Wright, Georg B. Dyson)²⁹.
- Ewolucja maszyn (technologiczna) przyspiesza i napędza replikację memetyczną, która coraz bardziej uniezależnia się od wyjściowej „maszyny memowej” – człowieka (John Gray, Wright, Dyson, Ed Davis)³⁰.

²³ *Ibidem*.

²⁴ S. Blackmore, *Maszyna memowa*, tł. N. Radomski, Poznań, 2002.

²⁵ R. Dawkins, *Samolubny...*; R. Brodie, *Wirus umysłu*, tł. T. Turski, Łódź, 1997.

²⁶ G. Grant, *Leksykon memetyczny*, „Teksty z Ulicy. Zeszyt Memetyczny” 2005, nr 9.

²⁷ G. Grant, *op. cit.*; P. Marsden, *Memetics and Social Contagion. Two Sides of the Same Coin?*, „Journal of Memetics-Evolutionary Models of Information Transmission, 2. http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/marsden_p.htm (data dostępu: 30.09.2014); R. Wright, *Ewolucja boga*, tł. Z. Łomnicka, Warszawa 2010.

²⁸ O.E. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tł. J. Mikos, Poznań 2002.

²⁹ G.B. Dyson, *Darwin wśród maszyn. Rzecz o ewolucji inteligencji*, tł. R. Piotrowski, Warszawa 2006.

³⁰ E. Davis, *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tł. J. Kierul, Poznań 2002; J.N. Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tł. C. Cieśliński, Warszawa 2003.

- „Niewykluczone, że już rozpoczęła się cyfrowa ewolucja – dobór naturalny wirtualnych organizmów w cyberprzestrzeni”³¹ (Gray).
- „Pozytywne sprzężenia zwrotne mogą wytworzyć siłę, która poprowadzi ewolucję memową w kierunku zupełnie niezależnym, a może nawet niezgodnym z kierunkiem faworyzowanym przez ewolucję genetyczną”³² (Dawkins, Wilson, Blackmore, Gray).

Zbędna hipoteza?

W książce w całości poświęconej krytyce *Boga urojonego* – bulwersującej dla wielu pracy Dawkinsa, w której stawia on tezę o memetycznym charakterze religii³³, Alister McGrath i Joanna Collicutt McGrath piszą:

Mem jest biologiczną odpowiedzią na problem antropologiczny, która po prostu lekceważy i dyskredytuje poważne sukcesy antropologii w dziele tłumaczenia kulturowego rozwoju – który zachodzi bez najmniejszej potrzeby zwracania sobie głowy bezpodstawną koncepcją „memu”. Mem jest koncepcyjnie zbędny³⁴.

Nie podejmując w tym miejscu dyskusji nad zasadnością stwierdzeń Dawkinsa o społecznej szkodliwości religii jako wirusa umysłu³⁵, proponuję skupienie się na samej hipotezie i rozważenie jej wagi właśnie jako „odpowiedzi biologicznej na problem antropologiczny”. Pod tym względem McGrathowie mają bowiem rację: mem jest jakąś odpowiedzią biologii na problem antropologiczny³⁶.

³¹ J. Gray, *op. cit.*, s. 165.

³² R. Dawkins, *Fenotyp rozszerzony...*, s. 149.

³³ R. Dawkins, *Bóg urojony*, tł. P.J. Sz wajcer, Warszawa 2007.

³⁴ A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem*, tł. J. Wolak, Kraków 2007, s. 82.

³⁵ Brak szerszej wiedzy z zakres psychologii i antropologii kulturowej zdecydowanie zawążył na jednostronności opinii tego biologa o religii, niemniej jednak wyrażone przez niego w 2001 r. (po ataku na WTC) przekonanie: „Tylko ci, którzy celowo udają ślepotę, nie widzą, że religia jest siłą sprawczą w większości aktów wrogości (jeśli nie wszystkich) we współczesnym świecie” – stanowiące zaczątek dzieła o *Bogu urojonym*, nie tylko dobrze tłumaczy postawę tego badacza wobec działań terrorystycznych, lecz także w znacznej mierze okazało się trafną diagnozą społeczno-polityczną, wyraźnie znajdującą potwierdzenie dzisiaj, w dobie nowego kalifatu. R. Dawkins, *Kaplan...*, s. 156.

³⁶ Oczywiście, nie jest to **jedyna** odpowiedź biologii, z jaką mamy dzisiaj do czynienia. Być może znacznie istotniejsze okażą się w finale np. badania nad ewolucją epigenetycz-

Pośrednio jest nawet odpowiedzią (czy może raczej istotną dopowiedzią) na problem samej antropologii. Na ile zbędną, na ile przydatną?

Zacznijmy od drugiej z wyłaniających się tu kwestii – antropologii jako nauki zmierzającej do rozumienia rodzaju ludzkiego poprzez badanie jego społecznych i kulturowych wytworów.

W szerokich kręgach badaczy antropologia rozpoznawana bywa dzisiaj jako nauka raczej wytwarzająca „wrażenie prawdziwości” kultury niż dająca jej rzeczywiste poznanie. Jednak taka diagnoza antropologii nie zrodziła się w łonie biologii. Problem ów został dostrzeżony przez licznych przedstawicieli studiów kulturowych, podważających esencjalistyczne podejście do „siebie” i „innego”, za którego sprawą kultura była definiowana jako realnie istniejący, obiektywny świat człowieka. Odejście od pytania „czym jest kultura” na rzecz rozważań, jakiego (czyjego) języka używamy, kiedy o niej mówimy, zdecydowanie dobrze zrobiło z resztą antropologicznej samowiedzy. Dzięki zmianie perspektywy, podejrzewany już przez Michela Foucaulta, a potwierdzany przez Jeana Baudrillarda, Gilles’a Deleuze’a i Bruno Latoura „antropologiczny sen” – dodajmy: zwłaszcza sen białego człowieka – został zdemaskowany. Mało tego, rozpoznano go jako sposób sprawowania władzy legitymizującej się przez system włączeń i wykluczeń, wytwarzających określone praktyki kulturowe z punktu widzenia określonego dyskursu. Tropienie sztuczności kultury jako systemu władzy, krytyczne podejście do podmiotowości, tożsamości, płci, rasy, klasy, człowieczeństwa artykułowane przez Stuarta Halla, Donnę Haraway, Frantza Fanona, Paula Willisa (by wskazać wybiórczo tylko kilka znaczących nazwisk) ujawniło również dynamiczny, zmienny, płynny i adaptacyjny charakter człowieka, eksponując niewłaściwość definiowania jednostki ludzkiej w odosobnieniu od reszty ekosystemu. Przyjąć zatem trzeba, że dyskredytacja, o jaką McGrathowie obwiniają „odповідź biologii”, nie dokonała się na zewnątrz, ale w samej, przeobrażającej się i twórczej antropologii, która samodzielnie poradziła sobie (a w każdym razie radzi sobie) z dawnymi, paradygmatycznymi ograniczeniami. Memetyczną „odповідź” na problemy antropologii można zatem połączyć z obecną już krytyką i rozwinięciem

na i biokomunikacją czy moralnością neuronalną, jakie współcześnie prezentują m.in. Rupert Sheldrake, Bruce Lipton, Patricia Churchland, Francisco Ayala czy nawet Frans de Waal. W tym miejscu skupiam się jednak tylko na odpowiedzi memetycznej, której obecność rejestrujemy już od 40 lat, a która wciąż nie doczekała się w naszej antropologii pełnej krytyki.

pomysłów Dawkinsa przez Davida L. Hulla³⁷, wciąż jeszcze słabo aplikowanych w *Cultural Studies*³⁸. Pozwala ona bowiem np. na wniosek, iż określone kategorie antropologiczne, w tym: „inny”, „dziki”, „cywilizowany”, „tabu”, „natura”, „kultura”, „totemizm”, „pokrewieństwo”, „kobieta”, „mężczyzna” to efekty kolaborujących ze sobą, wzajemnie wspierających się w replikacji i wygrywających w danym momencie zestawów jednostek przekazu, niekoniernie służących ludziom i innym zwierzętom, czego potwierdzenie, nawiasem mówiąc, można znaleźć w pracach badaczy nieposługujących się narzędziami memetyki (Wright, Dennett, Baudrillard, Virillo, Gray, Atran, Boyer, David Sloan Wilson)³⁹. Rejestrowana i przeprowadzana przez studia kulturowe zmiana w antropologii, z tego punktu widzenia, mogłaby zatem z pożytkiem dla historii tej nauki zostać zdiagnozowana jako wynik ewolucji i mutacji memów teorii antropologicznej w postaci płodniejsze niż dotychczasowe, bo skuteczniej odpowiadające na środowiskową presję umysłów uczonych. Jeśli uwzględnimy dokonania Poppera, Campbella czy Hulla dotyczące ewolucji w nauce, takie stanowisko memetyki (wbrew opinii McGrathów) nie wyda się bynajmniej dyskredytacją osiągnięć antropologii, ale po prostu potwierdzeniem szerszych procesów zachodzących w myśli naukowej od początków jej istnienia, a więc przynajmniej od wczesnych teorii greckich filozofów przyrody po dziś dzień. Jak trafnie zauważa John S. Wilkins, historyk i filozof nauki, doniosłość teorii memetycznej polega m.in. na tym, iż przyjmując jej założenia, „koncepty naukowe mogą być poddane pomiarowi zarówno pod kątem ich częstotliwości występowania w pokoleniu naukowców, jak i pod kątem tempa wzrostu/spadku popularności. Dzięki temu, że taka analiza jest możliwa, możemy tworzyć modele zmiany koncepcji naukowych w kategoriach selekcji naturalnej oraz ewolucji”⁴⁰.

³⁷ D.L. Hull, *Science as a Process. An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science*, Chicago 1988.

³⁸ Chociaż w swym podręczniku o takim właśnie tytule Ch. Barker poświęca osobny rozdział memetyce. Zob. Chris Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tł. A. Sadza, Kraków 2005.

³⁹ R. Wright, *op. cit.*; D. Dennett, *op. cit.*; P. Virillo, *Bomba informacyjna*, tł. S. Królak, Warszawa 2006; S. Atran, *Evolution and Cognition*, Oxford 2002; P. Boyer, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001; D.S. Wilson, *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago 2003.

⁴⁰ J.S. Wilkins, *Co kryje mem? Refleksje nad biologią ewolucyjną z perspektywy filozofii i historii*, tł. M. Sośnicka, [w:] *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunika-*

Memetyczne przesunięcie punktu ciężkości z chcących szerzyć idee danej teorii umysłów na „chęć” szerzenia się, mutowania i trwania określonych zespołów replikatorów kulturowych może jednak faktycznie być traktowane jako lekceważenie sukcesów antropologii, szczególnie wszakże wtedy, kiedy przyjmuje się antropocentryczny punkt widzenia, niedopuszczający założeń darwinizmu uniwersalnego, zgodnie z którymi np. kultura samodefiniuje się dla własnych celów bycia zestawem dominującym, a nie jest definiowana przez ludzi dla ludzkich celów.

Antropocentryczne widzenie nauki i kultury kieruje nas z kolei ku pierwszej części zastrzeżeń McGrathów – odpowiedzi biologii na problem antropologiczny, czyli tłumaczenia kulturowego rozwoju, który – ich zdaniem – „zachodzi bez najmniejszej potrzeby zwracania sobie głowy bezpodstawną koncepcją memu”. W istocie rzut oka na przedstawioną wyżej syntezę ustaleń memetyki, zwłaszcza rzut oka antropologa, wystarczy, aby dostrzec, że za jej sprawą (oczywiście hipotezy, a nie syntezy) chwieje się znacząco nie tylko i tak już nadwerżona przez Darwina wizja świata, w którym człowiekowi przysługiwało miejsce centralne i sprawcze, lecz także wizja kultury. Za biologiczną odpowiedzią Dawkinsa kryje się bowiem teza, że człowiek nie tylko ulega wpływom i kaprysom dziedziczności genetycznej (z czym już chyba się pogodziliśmy), lecz także wpływom i kaprysom innego replikatora – memu, budulca kultury. Na dodatek ów drugi replikator jest obojętny na nasze dobro. W ujęciach skrajnych – jesteśmy tylko jego wehikułami, biologiczną maszynierią szerzenia się, replikacji i mutacji jednostek dziedziczności kulturowej. Kultura nie stanowi zatem wyłącznego dzieła człowieka, którego myśl i wola budowały „cywilizacyjne kubki”, jeśli nawet te uległy w końcu rozbiciu⁴¹. W dziele tym mają swój udział siły rządzące się własnymi prawami, a ściślej – uniwersalnymi prawami presji i doboru, wykorzystujące nasze mózgi dla swych ewolucyjnych celów.

Rzeczywiście w tej sytuacji zasadne wydaje się pytanie, po co nam hipoteza stawiająca na głowie wszystkie dotychczasowe założenia i podważająca,

cji. Teorie. Kontrowersje i konteksty, red. D. Wężowicz-Ziółkowska, Katowice 2009, s. 134.

⁴¹ Inna rzecz, że antropologia, jak starano się zasygnalizować wyżej, nie jest już przywiązana do tej wizji. Mało tego, autorka strawestowanego tu zdania o „kubkach”, Ruth Benedict, wyraźnie dostrzegając presję kultury, już w 1934 r., powołując się na pracę W.H.R. Riversa z 1926 r., pisała: „zamiast tłumaczyć vendettę mściwością, trzeba starać się raczej zrozumieć mściwość jako skłonność wynikającą z istnienia zwyczaju vendetty”. R. Benedict, *Wzory kultury*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 320.

co gorsza, antropologiczny fundament kultury – ostatni bastion oddzielający człowieka od innych gatunków zwierzęcych?

Zanim podejmę próbę odpowiedzi na to pytanie – kilka słów wyjaśnienia. Jeśli chodzi o sygnalizowaną tu memetyczną wizję człowieka, musimy pamiętać, że skrajne, redukcjonistyczno-deterministyczne koncepcje człowieka dawno już zostały przez memetykę odrzucone. Albo inaczej – nigdy nie zostały powszechnie przyjęte. Sugestywna metafora człowieka jako „maszyny memowej” (*the meme machine*) Susan Blackmore lotem ptaka obiegała media i umysły, wzbudzając jednak poważną krytykę wśród badaczy koncepcji memetycznych. Zdumiała nawet samego Dawkinsa⁴², który już w *Samolubnym genie* wyraźnie stwierdzał: „Zostaliśmy zbudowani jako maszyny genowe i wychowani jako maszyny memowe, ale dana jest nam siła przeciwstawienia się naszym kreatorom. My, jako jedyni na Ziemi, możemy zbuntować się przeciw tyranii samolubnych replikatorów”⁴³. Dlaczego tak uważał? Ponieważ, przyjmując *Universal Darwinism*, a z nim i memetykę, jesteśmy w stanie uświadomić sobie i odkryć nieobowiązkowość kultury, uchylić pozornie obligatoryjny charakter idei, które wcześniej przyjęliśmy wraz z edukacją, wychowaniem, prawem i religią⁴⁴. A raczej – które nas przejęły, zasiedliły nasze umysły, potrafiące wszakże dokonać przeformatowania wypełniających je skryptów. Nasze mózgi to, co prawda, biologiczne maszyny replikacji memów, ale maszyny myślące, na dodatek już częściowo zapisane⁴⁵, zatem dobrzy selekcyonerzy, o czym zdają się zapominać wszyscy krytycy memetyki, w tym i McGrathowie, którzy w tym szkicu zostali potraktowani jako modelowy przykład negacji tej koncepcji w imię „antropologicznej prawdy”. Umysły ludzkie warunkują i stanowią warunki ekologiczne reprodukcyjnego sukcesu replikatorów kulturowych, ich pierwsze, naturalne środowisko. Dopiero wtórnym są media – obraz, litera, cyfra (cierpliwie i bezwolnie przenoszące kulturowe molekuly). A i tak, replikując się w tej sprzyjającej im postaci, w procesie obiegu kulturowego, memy są ponownie selekcyonowane oraz instruowane. Aby przeżyć, muszą odpowiadać na potrzeby środowiska. Mechanizm ten, ów

⁴² R. Dawkins, *Przedmowa*, [w:] S. Blackmore, *op. cit.*, s. 7–20.

⁴³ R. Dawkins, *Samolubny...*, s. 278.

⁴⁴ Zob. m.in. R. Brodie, *op. cit.*, ale także B. Lipton, *Biologia przekonań*, tł. B. Głowacki, BMG 2010.

⁴⁵ Czego przekonująco dowodzi m.in. Steven Pinker. Zob.: S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tł. A. Nowak, Gdańsk 2005 oraz *idem, Jak działa umysł*, tł. M. Koraszewska, Warszawa 2002.

proces selekcji, Henry Plotkin scharakteryzował jako cykl: generowanie – testowanie – regenerowanie⁴⁶. Jak pisze przywoływany tu już Wilkins, „aby wygrać w procesie doboru, memy muszą wyrazić się w ekologicznym systemie kulturowym w postaci konkretnych zjawisk czy zachowań, same w sobie są jednak bardziej pewną klasą zachowań i zjawisk niż zachowaniem czy zjawiskiem *per se*”⁴⁷. Czy powyższe rozpoznania cyklu życia i sity selekcji memów, z uwzględnieniem roli ludzkiego podmiotu w kulturze, tak daleko odbiegają od antropologicznego postrzegania człowieka i kultury, aby uznawać je za podważanie osiągnięć antropologii? Czy myślenie o kulturze jako skutku i efekcie współdziałności⁴⁸ krążących w świecie idei i selekcyjnych je umysłów ludzkich, na które działa ona zwrotnie, prowokując swoje kolejne powielenia, jest do tego stopnia wrogie antropologii, aby uznać je za „zbędną hipotezę”?

Kilka (niepełnych) wniosków

Memetyka – subbiologiczna dyscyplina naukowa wywiedziona z przekonania badaczy o słuszności teorii darwinizmu kosmicznego, stanowi jedną z wielu odpowiedzi na problemy antropologii. Stawia bowiem pytania i buduje własną teorię człowieka i kultury. W jej ujęciu człowiek jest zarówno maszyną memową – skutecznym wehikułem reprodukcji jednostek pamięci kulturowej, jak i maszyną myślącą, selekcyjną idee, zwyczaje, zachowania, mody i trendy, bez których kultura po prostu nie mogłaby zaistnieć. Postrzega ona kulturę jako interaktywny proces, pole konkurujących ze sobą mempleksów, spośród których niektóre, z racji lepszego przystosowania do zmieniających się warunków środowiskowych, zyskują przewagę nad innymi (czasową bądź długotrwałą). Do najlepiej przystosowanych należą zwłaszcza te, które mają wpływ na trwanie gatunku będącego ich nosicielem, co nie oznacza, iż w szczególnych okolicznościach/warunkach nie mogą one doprowadzić do wyginięcia całych populacji. Proces ten ma charakter emergentny, dlatego jego naukowe badanie nastęrcza licznych trudności. Jedną z nich stanowi wewnątrzsystemowa pozycja samego badacza – obserwatora, wpływająca na przedmiot badania (zasada nieoznaczoności). Inną – wyłanianie się nowych, nieprzewidywalnych jakości,

⁴⁶ H. Plotkin, *op. cit.*

⁴⁷ J.S. Wilkins, *op. cit.*, s. 161.

⁴⁸ Zgodnie z jej rozumieniem, proponowanym przez Iana Stewarta i Jack’a Cohena, por. I. Stewart, J. Cohen, *Wytwory rzeczywistości. Ewolucja umysłu ciekawego*, tł. W. Stępień-Rudzka, Warszawa 2003.

co jest typowe dla systemów otwartych. Przez swoich krytyków, niechętnych nowej (a może i starej) wersji darwinizmu, za to przywiązanych do antropocentrycznej wizji świata, rozpoznawana jest jako „zbędna hipoteza”. W istocie, przełamuje ona stare ramy teorii antropologicznej, uznające kulturowy prymat człowieka nad innymi zwierzętami i podział na naturę i kulturę, przyjmując, że kultura ewoluuje zgodnie z naturalnym (tj. biologicznym) porządkiem rzeczy. Dogłębna analiza hipotezy memetycznej uświadamia nam jednak, że nie tylko daje ona narzędzia analizy wpływu szerzących się w danym czasie i przestrzeni memów (teorii naukowych, prawa, religii, ideologii politycznych, stylów życia itd.), lecz także pozwala na przybliżone rozpoznanie mechanizmów tego szerzenia się. Wydaje się to niezwykle istotne zwłaszcza dzisiaj, kiedy „zagrożona jest standardowa reprodukcja kulturowa”⁴⁹, a w zdeterytorializowanym, kosmopolitycznym świecie, jak postuluje Arjun Appadurai, „etnografia musi się określić na nowo jako praktyka [...] rzucająca światło na władzę sprawowaną przez imaginowane obrazy możliwości życiowych wielkiej skali nad konkretnymi trajektoriami ludzkiego życia”⁵⁰.

Być może tym nowym samookreśleniem się etnografii mogłaby być antropologia memetyczna, rzucająca światło na władzę idei i obrazów? Choćby tylko traktowana jako konkurencyjny wobec innych model epistemologiczny bądź ćwiczenie z historii subwersyjnych idei naukowych.

Summary

Anthropology and Universal Darwinism.

The Question Concerning Change of Paradigm

Memetics is a postbiological discipline of science originating from the ideas of Universal Darwinism, which proposes answers to questions raised by anthropology. Memetics presents its own theory of man and culture. It perceives culture as an interactive process, a field of competing memplexes, and man as their selector and carrier, dependent on their influence. To include into anthropological research the postulates of memetics can change the dominant paradigm by presenting new tools for researching the main subject of cultural anthropology, the ethnoscapas.

⁴⁹ A. Appadurai, *op.cit.*, s. 85.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 86.