



Łukasz Remisiewicz

Uniwersytet Gdański

lukremisiewicz@gmail.com

Mechanizmy dystrybucji idei w społeczeństwie – porównanie koncepcji Dana Sperbera, Richarda Brodiego oraz Randalla Collinsa

„Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny” 2017, nr 18

Streszczenie

W artykule porównuję trzy koncepcje dotyczące dystrybuowania idei – memetyczną, autorstwa Richarda Brodiego; antropologiczną, stworzoną przez Dana Sperbera i socjologiczną, rozwijaną przez Randalla Collinsa. Moim celem jest wskazanie podobieństw i różnic w wyjaśnianiu funkcjonowania dystrybucji idei w kilku wyróżnionych aspektach. Porównanie to będzie pomocne w ocenie nośności każdej z koncepcji, w zakresie analizy procesu kolektywnego zapamiętywania i zapominania oraz przechodzenie idei zarówno pomiędzy członkami społeczeństwa, jak i w sferze transferu międzypokoleniowego.

Słowa kluczowe

memetyka, memy jako wirusy, antropologia kognitywna, łańcuchy rytuałów interakcyjnych, epidemiologia reprezentacji

The Mechanisms of Distribution of Ideas. A Comparison of Dan Sperber's, Richard Brodie's and Randall Collins's Theories

Summary

In this article, I compare three concepts concerning the distribution of ideas - memetic, by Richard Brodie; anthropological, created by Dan Sperber and sociological, developed by Randall Collins. My goal is to point out the similarities and differences in explaining the distribution of ideas in several distinct aspects. This comparison will be helpful in assessing the viability of each concept, in the analysis of the process of collective memory and forgetting, and the transition of ideas between members of society as well as in the sphere of intergenerational transfer.

Keywords

memetics, meme-as-germ, cognitive anthropology, interaction ritual chains, epidemiology of representations

*Stąd wynika, że myśl społeczna jest zasadniczo pamięcią,
i że cała jej zawartość składa się ze wspomnień zbiorowych*

Maurice Halbwachs¹

Dystrybuowanie idei w społeczeństwie ma przynajmniej dwie cechy wspólne z pamięcią ludzką. Po pierwsze, idee, aby były społecznie „żywe” i trwałe, muszą podlegać przechowywaniu oraz replikowaniu. Gdy nie cyrkulują, stają się martwe, nieistotne – gasną. Podobnie jest w przypadku pamięci człowieka – wspomnienia albo pomysły stale przywoływane są jasne i żywe, natomiast te, które były rzadko procedowane lub okazały się nieistotne, z czasem nawet trudno przywołać. Ponadto, idee dystrybuowane społecznie mogą dotyczyć rzeczy minionych, aktualnych, albo przyszłych. Podobnie z pamięcią indywidualną – nawet żeby zrealizować plany, trzeba sobie o nich przypominać. Dystrybuowanie idei wydawałoby się więc niczym innym jak pracą aktualizującą pamięć zbiorową. W tym miejscu pojawia się jednak pewien problem terminologiczny, ponieważ socjologowie i filozofowie rezerwują zazwyczaj pojęcie pamięci społecznej lub zbiorowej do dystrybuowania idei dotyczących wyłącznie przeszłości.

Pamięć społeczna, zbiorowa czy kulturowa jest definiowana jako konstruowana społecznie „wiedza” o historii grupy, a w tym sensie bliska jest pojęciu tradycji². W takim kontekście jest dziś najczęściej przywoływana, gdy mówi się o potrzebie pamięci o pogromach, ludobójstwach, przesiedleniach, gdy bada się ewolucję pamięci dotyczącej określonych wydarzeń. Wytwarzanie tak rozumianej pamięci społecznej jest procesem skomplikowanym, nie jest bowiem zwykłym przywoływaniem faktów, ale kreowaniem określonych narracji, symboli grupowych, pojęć³. Trudno się więc dziwić, że jedno wydarzenie może zapisać się w pamięci dwóch grup na dwa zupełnie różne sposoby. W swoim klasycznym studium, Maurice Halbwachs kreśli teorię społecznych ram pamięci, czyli społecznych kontekstów, w jakich osadzone są obrazy i wspomnienia⁴. Podkreśla przy tym, co wyjaśnia poniekąd myśl zawartą w motto, że idee przyswajane aktualnie, zawsze przechodzą przez rodzaj filtru owej pamięci i ostatecznie do niej trafiają czy, jak można byłoby powiedzieć, rozplývają się w niej.

Teorie, które chciałbym tu porównać, podchodzą do tematu transferu idei nieco inaczej. Ich podstawowym założeniem jest atomizm, wedle którego to, co nazywa się ogólnie

¹ M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, Warszawa 2008, s. 432.

² M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009, s. 36.

³ M. Halbwachs, *Społeczne ramy...*, s. 431.

⁴ Tamże.

pamięcią społeczną, da się rozłożyć na poszczególne części składowe. W przypadku przyjmowania kolejnych elementów, nie mówilibyśmy już o rozplywaniu się, ale o dopasowywaniu, modyfikowaniu czy wbudowywaniu.

Przechowywanie, przetwarzanie i procedowanie idei ma swoje konsekwencje na wielu płaszczyznach. W perspektywie makro, gdy pewne idee są procedowane w całym społeczeństwie, możliwy staje się międzypokoleniowy transfer kultury. W perspektywie mikro, ciągłe przywoływanie idei pozwala z jednej strony na ich zapamiętanie, a gdy są one podzielane, możliwa jest identyfikacja z nimi, traktowanie ich „jak swoje”, co ma przełożenie na konstytuowanie się kaskadowo kolejnych segmentów tożsamości – jednostkowej, rodzinnej, środowiskowej, narodowej, kulturowej itd.

Istnienie tego typu pamięci zbiorowej jest właściwie niezbędne dla funkcjonowania kultury, ponieważ gwarantuje ona pewne wspólne podstawy rozumienia i interpretacji zjawisk obecnych i minionych oraz umożliwia płynną komunikację. W sensie socjologicznym pamięć zbiorowa może być rozumiana jako rozproszenie tych samych części elementarnych informacji zwanych przez różnych myślicieli społecznych reprezentacjami, memami lub symbolami, w różnych indywidualnych umysłach. Dystrybucja określonych idei bardzo często wyznacza granice kultur, środowisk, wspólnot światopoglądowych, które dalej można różnicować na kręgi w oparciu o zbiory i podzbiory podzielanych symboli. Jednostki z jednej strony należą do środowisk, z którymi dzielą jak największą liczbę symboli, ale zarówno jednostki jak i całe środowiska mają także możliwość wpływania na dystrybuowanie swoich symboli, a więc przekonywania do nich innych jednostek. Posługując się metaforą Brodiego – zawirusowania umysłów własnymi memami⁵.

Wydaje się, że nie można przecenić wpływu zaistnienia pamięci zbiorowej na zdolność formowania własnej kultury oraz wytwarzania kategorii poznawczych dotyczących opisu świata. Człowiek ma w tej sferze zdolności daleko wykraczające poza zdolności innych zwierząt. Za sprawą języka może bowiem bez trudu kategoryzować, opisywać pod różnymi względami rzeczy, z którymi się styka, również biorąc pod uwagę ich relacje z innymi rzeczami (co prowadzi do tworzenia proto-teorii dotyczących funkcjonowania świata). Te mechanizmy kategoryzacji mogą być dalej dystrybuowane w społeczeństwie, co prowadzi do różnicowania się kultur pod względem poznawczym, a jest także udokumentowaniem wpływu kultury na rozwój mózgu⁶.

Psychologiczne badania nad pamięcią mają jednak pewne wady. Polegają one częstokroć na badaniach eksperymentalnych prowadzonych w laboratoriach, co z jednej strony umożliwia ograniczenie wpływu czynników zewnętrznych na przebieg badanego procesu. Z drugiej jednak strony ta właśnie cecha ma również komponent negatywny.

⁵R. Brodie, *Wirus umysłu*, przeł. P. Turski, Łódź 1997, s. 51.

⁶W.D. TenHouten, *Cerebral lateralization theory and the sociology of knowledge*, w: *The Dual Brain. Hemispheric specialization in humans*, ed. F. Benson, E. Zaidel. New York 1985; W.D. TenHouten, *Right Hemisphericity of Australian Aboriginal Children: D Effects of Culture, Sex, and Age on Performances of Closure and Similarities Tests*, „Int J Neurosci” 1985, nr 28 (1–2), s. 125–145.

Pamięć traktowana jest jako zależna niemal wyłącznie od kognitywnego wyposażenia jednostki. Zapamiętywanie natomiast jako zależne od aktualnych uwarunkowań dotyczących motywacji czy emocji. Tak rozumiana pamięć wyabstrahowania jest ze społecznego kontekstu w jakim jednostki na co dzień funkcjonują. Dynamika przypominania sobie, zapamiętywania oraz pamiętania jest spontaniczna, uwarunkowana wieloma społecznymi czynnikami, nad którymi jednostki nie mają świadomej kontroli.

1. Podstawy porównania

Trzy teorie, które chciałbym porównać, mają wspólne walory. Po pierwsze, są dostatecznie ogólne, by uchwycić dystrybucję wszelkich idei i mają ambicję, aby to zrobić. Dan Sperber zaznacza na przykład, że jego teoria bierze pod uwagę wszystkie typy reprezentacji: środowiskowe, fikcjonalne, metareprezentacje itd⁷. Richard Brodie wskazuje, że memetyka jest nowym spojrzeniem na całą kulturę, zmienia perspektywę i pozwala lepiej wyjaśnić jej działanie⁸. Z kolei Randall Collins twierdzi, że zadaniem jakie stawia przed swoją teorią jest wyjaśnić i przewidzieć, jak i dlaczego w danych okolicznościach zachowywać się będą grupy, a nawet co pomyślą sobie wówczas jednostki⁹.

Po drugie, są one na tyle bogate, by opisywały zjawisko dystrybucji idei na różnych poziomach – makrostrukturalnego rozproszenia, procesu interakcyjnego dystrybuowania oraz przyswajania i egzystencji idei na poziomie umysłu. Po trzecie, każda z nich respektuje stan wiedzy innych nauk, toteż możliwe są one do powiązania z neurobiologią, psychologią i innymi naukami, które mogłyby wnieść wkład eksplanacyjny przy opisie pewnego konkretnego aspektu omawianego tu zjawiska. Wszystkie trzy teorie posiadają podobne intuicje dotyczące dystrybuowania idei, wszystkie trzy ujmują kulturę jako zbiór replikowalnych elementów i wszystkie trzy biorą pod uwagę rozliczne przyczyny aberracji podczas procesu replikacji. Jest to tym ciekawsze, że ich autorzy wywodzą się z różnych tradycji. Memetyka jest silnie związana z genetyką i przejmuje od niej wiele struktur teoretycznych oraz modeli eksplanacyjnych, a jej ojcem założycielem jest biolog Richard Dawkins¹⁰. Epidemiologia reprezentacji to teoria autorstwa antropologa kognitywnego Dana Sperbera. Wreszcie teoria łańcuchów rytuałów interakcyjnych to eklektyczna teoria socjologa Randalla Collinsa. Wśród głównych inspiracji wymienia się teorię solidarności grupowej Durkheima¹¹, koncepcję rytuału interakcyjnego Goffmana¹² oraz interakcjonizm symboliczny, w szczególności w rozumieniu George H. Meada¹³.

⁷ D. Sperber, *Anthropology and Psychology. Towards an Epidemiology of Representations*, „Man” 1985, nr 20 (1), s. 73.

⁸ R. Brodie, *Wirus umysłu...*, s. 58.

⁹ R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, przeł. K. Suwada, Kraków 2011.

¹⁰ R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996.

¹¹ É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Warszawa 1999.

¹² E. Goffman, *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006.

¹³ G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa 1975.

Teoria Richarda Brodiego okaże się z pewnością najlepiej znana czytelnikom tego czasopisma, toteż powinna ona służyć jako wygodna matryca dla porównania dwóch pozostałych teorii, prawdopodobnie nie rozpoznanych pod kątem konceptualnym aż tak dobrze¹⁴.

O ile Dan Sperber zdawał sobie sprawę z pewnych podobieństw swojej koncepcji do memetyki, a gdzie indziej poddano te podobieństwa pewnym porównaniom¹⁵ (choć w zupełnie innym kontekście niż czynię to niżej), o tyle nie znalazłem żadnych powiązań pomiędzy obiema koncepcjami (tj. teorią memetyczną i antropologiczną) a teorią Collinsa – zarówno w pracach jego samego, jak i jego komentatorów.

Porównując wybrane teorie, uwzględnię cztery aspekty, które można ująć w formie pytań:

1. **Aspekt konceptualno-ontologiczny.** Jak definiuje się podstawowe jednostki informacji, gdzie one egzystują i jaką mają naturę?
2. **Aspekt genetyczny.** Jak wytwarzane są jednostki informacji?
3. **Aspekt epidemiologiczny.** Jakie są mechanizmy ich dystrybucji?
4. **Aspekt ewolucjonistyczny.** Dlaczego niektóre jednostki informacji są bardziej stabilne od innych? Dlaczego niektóre łatwiej rozprzestrzeniają się od innych?

Poszukując odpowiedzi, będę koncentrował się wyłącznie na tym, co można znaleźć w tekstach wybranych przez mnie autorów. Głównym celem jest bowiem konfrontacja gotowych teorii, w żaden sposób nie reprezentatywnych dla, kolejno, memetyki, antropologii i socjologii. Każde z tych pytań posiada we wszystkich tych naukach szeroki wachlarz odpowiedzi¹⁶.

Jak trafnie zauważa Csaba Pléh¹⁷, to co nazywamy wiedzą, oraz poszczególne składniki wiedzy każdego osobnika, są dość różnorodne. Rozróżnia on cztery ich typy: wiedza szczegółowa (np. znajomość głosu Elvise Presleya), wiedza kategorialna (cytryny są kwaśne), umiejętności proceduralne (umiejętność zrobienia omletu), preskrypcje/instrukcje (nie kradnij!). Każda z nich pełni inną funkcję, angażuje inny rodzaj umiejętności kognitywnych, a przez to ma inną naturę. Nietrudno więc założyć, że choć replikacja idei każdego typu jest możliwa, to przebiegać będzie ona inaczej w zależności od przypadku. Należy także zwrócić uwagę, że niektóre idee mogą mieć kilka wymiarów i być replikowane na różnorodne sposoby.

¹⁴ Na przykład teoria Collinsa jest w socjologii szeroko stosowana, ale zdaniem niektórych brakuje dokładniejszych omówień dotyczących jej podstaw filozoficznych i metasocjologicznych. Por. D. Boyns and S. Luery, *Negative Emotional Energy. A Theory of the "Dark-Side" of Interaction Ritual Chains*, "Social Sciences" 2015, nr 4 (1), s. 148–170.

¹⁵ C. Pléh, *Thoughts on the Distribution of Thoughts. Memes or Epidemics*, "Journal of Cultural and Evolutionary Psychology" 2003, nr 1 (1), s. 21–51.

¹⁶ W kwestii konceptualizowania memów por. L. Shifman, *Memes in a Digital World. Reconciling with a Conceptual Troublemaker*, "J Comput-Mediat Comm" 2013, nr 18 (3), s. 362–377. W kwestii pochodzenia memów por. D. Wężowicz-Ziółkowska, *Skąd się biorą memy?*, "Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny" 2005, nr 9, s. 7–24.

¹⁷ C. Pléh, *Thoughts on the Distribution...*, s. 21–51.

Wyobraźmy sobie osobę, która rozpoczyna grę na gitarze i próbuje złapać chwyt F. Uczeń może wiedzieć, jakie dźwięki wchodzi w skład chwytu F i jak poprawnie brzmi chwyt F (wiedza szczegółowa), potrafić sklasyfikować chwyt F (np. wskazując, że jest w skali durowej), może również powtórzyć za nauczycielem, co należy zrobić, aby złapać chwyt F (wiedza instruktywna), ale może nie dysponować odpowiednimi umiejętnościami, aby poprawnie wykonać to zadanie (brakuje więc umiejętności proceduralnych). Gdy mówimy o procesie transmisji wiedzy, uczeń ten może dystrybuować wiedzę w następujący sposób: może nauczyć kogoś rozpoznawać chwyt F, replikować własną wiedzę deklaratywną oraz poinstruować o tym, jak należy go złapać.

Z drugiej strony, z antropologii muzyki znane są przykłady szamanów, którzy uczyli utworów przy pomocy naśladownictwa – niektórym uczniom śpiewając wprost do ust, albo wystukując im rytm na plecach¹⁸. Angażowano tu wyłącznie umiejętności niekognitywne, mimetyczne, z zupełnym pominięciem wszelkiej wiedzy deklaratywnej szczegółowej i instruktywnej z zakresu teorii muzyki. Należy jasno więc odróżnić transmisję wiedzy deklaratywnej (werbalnej), umiejętności robienia x, instrukcji dotyczącej robienia x oraz rozpoznawania x (to znaczy kategoryzowania x jako x). Porównując wszystkie koncepcje, będę również zwracał uwagę, czy dana koncepcja obejmuje wszystkie aspekty transmisji wiedzy, a jeśli nie – które z nich wyróżnia.

2. Teoria Richarda Brodiego – memetyka wirusowa

2.1. Ogólny opis koncepcji

Memetyka powstała jako kulturowe „przedłużenie” koncepcji samolubnego genu Richarda Dawkinsa, zakładającej że jednostką doboru naturalnego nie jest organizm czy grupa, ale sam gen. Toteż perspektywa memetyki jest dość specyficzna: traktuje ona memy jako możliwe przynajmniej teoretycznie do wyodrębnienia byty, których istnienie warunkowane jest poprzez prawa doboru naturalnego. Nie ma jednak zgody co do tego, czy gen powinien być rzeczywiście uważany za podstawę analogii. Niektórzy, i w gronie tym znajduje się Richard Brodie, proponują raczej analogię memu jako wirusa umysłu. Nie znaczy to jednak, że wątki obozów *meme-as-gene* i *meme-as-germ*¹⁹ nie przeplatają się ze sobą.

Podłożem dla istnienia memów jest umysł. Umysłów jest jednak mniej niż memów, które mogłyby w nich egzystować, toteż toczą one „walkę” o dostęp do swojego „środowiska”. Ponadto przyswajanie memu wiąże się z nakierowaniem nań uwagi, a mechanizmy zarządzania uwagą nie pozwalają na jej nieskończoną kontrolę. Ponieważ zwolennicy teorii samolubnego genu widzą organizmy jako „maszyny przetrwania” dla genów, również i w memetyce pojawia się pytanie, jakie są mechanizmy przetrwania memów.

¹⁸ A.P. Merriam, *The anthropology of music*, 2. paperback print, Evanston, Ill. 1987.

¹⁹ Por. K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji religii*, Poznań 2013.

Postulowane są tu mempleksy, czyli zbiory powiązanych memów, które są często replikowane razem. Takimi mempleksami byłyby na przykład religie czy ideologie.

I choć, oczywiście, powyżej nakreślone aspekty są świetnie znane wszystkim, którzy zajmują się memetyką, warto o tym wspomnieć w tym artykule z jednego powodu. Memetyka jako jedyna w centrum stawia same idee, natomiast umysł traktuje jako maszyny służące do ich powielania. Tej perspektywy nie znajdziemy ani u Sperbera, ani u Collinsa.

2.2. Aspekt konceptualno-ontologiczny

Rozważając ten aspekt dystrybucji idei, powinniśmy zapytać: czym są memy? Definicja biologiczna, Dawkinsowska, którą przytacza Brodie, mówi, co następuje:

“Wszystko, co nazywamy „kulturą”, składa się z memów niczym materia z atomów. Konkurencyjne ze sobą memy przenoszą się od jednego umysłu do drugiego tak samo, jak geny przekazywane są do jaj i plemników. To właśnie zwycięskie memy - te, które przeniknęły do największej liczby umysłów - są odpowiedzialne za kształt dzisiejszej kultury”²⁰. Definicja ta nie zadowala jednak autora i proponuje on własną, roboczą: “Mem jest zawartą w umyśle jednostką informacji, która wpływając na przebieg określonych wydarzeń, przyczynia się do powstawania swoich kopii w innych umysłach”²¹.

Wyróżnia kilka rodzajów memów. Pierwszym rodzajem są memy-kategorie. Są to pojęcia, za pomocą których opisuje się świat. Zdaniem Brodiego, „ziemia, atmosfera, przestrzeń” są to memy wymyślone do opisu świata. Perspektywa ta, jak się wydaje, jasno wskazuje proveniencję z konstruktywizmem poznawczym. Wszystkie kategorie są według Brodiego jedynie konstruktami, które teoretycznie mogłyby być zupełnie inne, a nie naturalnie wyabstrahowanymi ramami poznawczymi.

Kolejną kategorią są memy-skojarzenia, czyli – jak można byłoby powiedzieć – „memy wiążące”. Memy-skojarzenia najłatwiej wskazać w reklamach, które łączą pewien produkt lub markę z pewnymi wrażeniami, uczuciami. Jeśli użytkownik będzie przez dłuższy czas bombardowany takimi bodźcami asocjacyjnymi, w końcu zacznie traktować je jako własne i jeden mem natychmiast przywoływać będzie określone wrażenie lub uczucie.

Trzecią kategorią są memy-strategie, czyli takie sposoby zachowywania się w danej sytuacji, które w założeniu posiadającego te memy, powinny przynieść określony skutek. Brodie wskazuje tu przykład kierowania samochodem oraz kierowcę, który podejmuje decyzje (na przykład zatrzymuje się przed przejściem dla pieszych, ustępuje innym samochodom będąc na drodze podporządkowanej). Efektywność jego działań zależy nie tylko od tego, jak dobrze zinternalizowane są jego memy-strategie dotyczące kierowania pojazdem, ale również tego, czy inni kierowcy również posiadają te same.

Warto w tym miejscu poczynić uwagę krytyczną. Co to znaczy „posiadać mem”? Ktoś może dobrze znać zasady ruchu drogowego, ale świadomie się do nich nie stosować

²⁰ R. Brodie, *Wirus umysłu...*, s. 25.

²¹ Tamże.

w pewnych sytuacjach²². Oczywiście, w tym przypadku memetyk mógłby stwierdzić, że mem-strategia wymuszająca zawsze jazdę najwyżej 50 km/h w terenie zabudowanym, jest wygaszany przez inny mem-strategię. Na przykład: czasami warto złamać reguły, trzeba się spieszyć do domu, a jeśli nie widzi tego policja, to można jechać szybciej itd. Ale załamuje się w tym miejscu analogia s u b s t a n c j i memu. Okazywałoby się bowiem, że memy mogą istnieć bez żadnego widocznego zachowania, werbalnego lub niewerbalnego. Koncepcja ta stawałaby się bardzo spekulatywna i jeżeli chcielibyśmy wyjaśnić zachowanie określonej osoby przez odwołanie się do zasobu jej memów, moglibyśmy uczynić to wyłącznie *ex post*.

Jednym z podstawowych problemów memetyki był zawsze problem ustalenia tego, co jest rzeczywiście memem, co zaś nim nie jest – w odniesieniu do realnego świata, a nie tylko teorii. Memetycy zgadzają się, że jakiś charakterystyczny sposób ubioru, albo powiedzonko lub przysłowie będzie memem. Akcentowanie takich właśnie przykładów może mieć walor dydaktyczny. Po prostu bardzo łatwo jest pokazać mechanizmy dystrybucji określonych powiedzeń (szczególnie w dobie internetu i narzędzi do analizy serwisów społecznościowych), zasięg czy warunki ich replikacji. Przysłowie jest zdaniem, które z jednej strony łatwo powielić, a z drugiej, nawet jeśli zrobi się to niedokładnie, łatwo wskazać, które ze słów zostało zmienione, czyli w którym momencie doszło do „mutacji”.

Zupełnie inaczej jednak będzie w przypadku dłuższych historii – tym, co dziecko zapamiętuje z bajki opowiedzianej przez babcię będzie raczej ogólna narracja i tylko niektóre fakty szczegółowe. Na pewno nie zapamięta ono tej historii słowo w słowo. Pojawia się więc duży problem operacjonalizacji. Jeśli memem miałyby być narracja – jak to zmierzyć? Dawkins, na przykład, podając w *Samolubnym genie* przykłady memów, koncentruje się na takich aspektach, jak modne stroje, tradycje kulinarne, ceremonie i zwyczaje, sztuka i architektura, inżynieria i technologia²³, z drugiej strony pisze jednak o takich memach, jak melodie, idee, obiegowe zwroty, fasony ubrań, sposoby lepienia garnków lub budowania luków²⁴. Zwróćmy uwagę, że za wyjątkiem idei, wszystkie z wymienionych przykładów mają swoje dość jasno określone publiczne egzemplifikacje.

Jednak jeśli memem miałyby być na przykład idea demokracji, co by to znaczyło? Jaki byłby nośnik dla idei demokracji? Wydaje się, że jeśli mielibyśmy na myśli rozproszenie idei demokracji jako wiedzy szczegółowej, wystarczyłoby sprawdzić rozproszenie znajomości definicji demokracji, procedur demokratycznych, znajomości poglądów klasyków polityki, odwołujących się do demokracji itd. Jeśli jednak chodziłoby nam o rozproszenie idei demokracji jako wiedzy ucieleśnionej, należałoby ją rozdzielić na różne, wzajemnie powiązane idee mniejszego zasięgu, sądy, przekonania i normy, których przyswojenie powodowałoby możliwość skoordynowanego działania wedle określonych reguł. Na

²² Jest też możliwe, że ktoś inny może niezbyt dobrze pamiętać ich treść, ale w pewnych okolicznościach jeździć dobrze, na przykład naśladowując inne osoby.

²³ R. Dawkins, *Samolubny gen...*, s. 266.

²⁴ Tamże.

przykład uczestniczenie (czynne i bierne) w wyborach, respektowanie ich wyników, przekonywanie do poparcia określonych kandydatów (w ramach pewnych wypracowanych reguł). Chodziłoby tu o współdziałanie pewnej wiedzy (niekoniecznie encyklopedycznej) oraz pewnych samoregulujących się zachowań zbiorowych.

2.3. Aspekt genetyczny

Memy można tworzyć intencjonalnie lub bezwiednie. Ponieważ definicja przyjęta przez Brodiego jest bardzo szeroka, memem może stać się właściwie cokolwiek – każde słowo, zdanie, zachowanie, okrzyk, jeśli tylko możliwe jest do skopiowania.

Brodie przedstawia rozmaite sytuacje, w trakcie których tworzone są memy. Memami powstałymi w sposób intencjonalny są na przykład reklamy, które z jednej strony są pewnymi kopiowalnymi informacjami, z drugiej zaś strony przyczyniają się do wytwarzania memów-skojarzeń za zasadzie warunkowania.

Zakłada także, choć nie rozwija tej koncepcji, że umysł jest zdolny do tworzenia memów *ad hoc* jako reakcji na dysonans poznawczy lub kłopotliwą sytuację²⁵. Memy tego typu są racjonalizacjami, ale powtarzane mogą wejść w nawyk i być wyzwalane w sposób bezwiedny.

2.4. Aspekt epidemiologiczny

Kluczową koncepcją memetyczną jest konkurencyjność, a zatem walka memów o dostęp do skończonych zasobów umysłowych. Memy są replikatorami, to znaczy czymś, co podlega kopiowaniu. Replikatory są „dobre” i „przystosowane” jeśli są kopiowane częściej niż inne. Im lepszy replikator, tym częściej bywa rozpowszechniany²⁶. Zgodnie z wirusową koncepcją Richarda Brodiego, istnieje kilka mechanizmów epidemiologicznych. Pierwszym i najbardziej oczywistym jest powtarzanie – konieczna jest długotrwała ekspozycja na konkretny mem, aby zagnieździł się on w umyśle. Drugim mechanizmem jest aplikowanie memów-skojarzeń, które odpowiednio zaszczerpione kojarzą dwa memy, wyzwalając jeden przy odtworzeniu drugiego. Innym mechanizmem jest warunkowanie sprawcze, a więc stworzenie odpowiednich warunków, które doprowadzą do samodzielnego rozpoznania pewnego właściwego (bo na przykład nagradzanego) zachowania.

2.5. Aspekt ewolucjonistyczny

Brodie dokładnie wskazuje, które memy są jego zdaniem „najważniejsze” i które mają największą siłę przetrwania. Są to te memy, które odwołują się do „czułych punktów” ludzkiego umysłu, a ściślej – ewolucyjnie istotnych wyposażań, to znaczy podstawowych emocji (gniew, strach) oraz uczuć (głód oraz pożądanie), gwarantujących jednostce przetrwanie i rozród. Dodatkowo, według Brodiego, mamy również czułe punkty drugiego rzędu,

²⁵ Tamże, s. 131.

²⁶ R. Brodie, *Wirus umysłu...*

z których niektóre, jak chęć przynależności, wyróżnienia się, troski, chęci przypodobania się czy posłuszeństwa wobec autorytetu posiadają także istotny wymiar adaptacyjny.

3. Teoria Dana Sperbera – epidemiologia reprezentacji

3.1. Ogólny opis koncepcji

Swoją koncepcję epidemiologiczną rozwijał Sperber w duchu polemicznym z innymi koncepcjami, toteż wiele z poniższych uwag, prezentujących ją, będzie skierowanych głównie przeciw memetyce, bo takie też było stanowisko samego badacza.

Jego zdaniem zjawiska kulturowe są „ekologicznymi wzorcami zjawisk psychologicznych”²⁷. W tym znaczeniu sprzeciwia się on zarówno redukowaniu zjawisk kultury do zjawisk psychicznych, ale także traktowaniu ich niezależnie od psychiki. Można to potraktować jako zarzut pod adresem memetyki, dla której, zdaniem Sperbera, zjawiska kulturowe mają pewną dozę „autonomii” i „walczą o przetrwanie” w umysłach.

Pośród zjawisk kulturowych Sperber mieści „rytuały pogrzebowe, mity, wyroby garncarskie, klasyfikacje kolorów”²⁸. Jak wskazuje, tym, co charakteryzuje epidemiologię reprezentacji jako analogon epidemiologii w tradycyjnym sensie jest ogólne podejście do dystrybucji zjawisk, pewne konkretne pytania, które oczekują na odpowiedź oraz niezbyt rozległe cele teoretyczne²⁹. Chodzi o to, by opisać, dlaczego jedne reprezentacje są dystrybuowane szerzej niż inne. W tym znaczeniu, choć celem teoretycznym jest odpowiedź na jedno pytanie (wydaje się więc wąski), to jednak odpowiedź musi być maksymalnie szeroka i szczegółowa. Zgodnie z oczekiwaniami Sperbera powinna uchwycić wszystkie typy postrzeżeń, dotyczących m.in. środowiska, bytów fikcyjnych, działań, meta-postrzeżeń itd.³⁰

Antropolog ten uważa, że uznanie kultury za zbiór kopiowalnych memów jest stanowczo zbyt uproszczone – w tym względzie stawia zarzut całej memetyce, a w szczególności jej wirusowej odmianie. Jak podkreśla, idee religijne, na przykład dotyczące piekła i nieba w niczym nie przypominają łańcuszków szczęścia³¹ – nie są więc wprost przenoszone w niezmiennalnej formie. Można oczywiście zastanawiać się na ile ten zarzut jest trafny – czy memetyka rzeczywiście coś takiego postuluje? Brodie wskazuje, jako siłę reprodukcją religię, między innymi memy-strategie (tradycja, nawracanie), które w terminologii Sperbera nazwalibyśmy raczej inferencjami. Nawracanie jest memem, który w jednym kontekście będzie wyglądał inaczej niż w innym, mimo że reguła, którą można go opisać będzie taka sama (np. „próbuj przekonywać innowierców, że twoja wiara jest słuszna”).

²⁷ D. Sperber, *Anthropology and Psychology. Towards an Epidemiology of Representations*, "Man" 1985, nr 20 (1), s. 73.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ D. Sperber, *An objection to the memetic approach to culture*, w: *Darwinizing culture. The status of memetics as a science*, ed. R. Anger, Reprint, Oxford 2003, s. 163–173.

Pomimo tego, że wiele z aspektów świata nie jest *par excellence* replikowanych na zasadzie mimetyzmu, Sperber zgadza się jednak z faktem, że naśladownictwo odgrywa w nich pewną rolę. Przykładowo, gdy dziecko uczy się słów, może je naśladować, ponieważ wypowiedzi osób z którymi ma kontakt, są reprezentacjami publicznymi. Nie może ono jednak przez naśladownictwo nabyć reprezentacji gramatyki. Gramatykę musi samodzielnie wywnioskować za pomocą specyficznych umiejętności dostępnych jego umysłowi. Podobnie, gdy dziecko naśladuje dorosłych wypowiadając określone słowo, tym co jest rzeczywiście imitowane, jest forma fonologiczna. Dziecko nie może jednak replikować znaczenia – znaczenia musi się domyślić³². I często, jak można dodać, jest to proces długotrwały – gdy poznaje ono określone słowo, często dekoduje jedynie część znaczenia, próbuje używać go w niewłaściwych kontekstach, co kwitowane jest przez dorosłych na przykład pobłażliwym uśmiechem, a więc korygowane aż do momentu dotarcia do kulturowo ustalonego sensu danego leksemu. W związku z tym, ze skończonego zbioru przykładów wypowiedzi (reprezentacji publicznych), dziecko za pomocą licznych prób i błędów inferuje w końcu pewną reprezentację mentalną gramatyki.

W tym kontekście można byłoby stworzyć kontinuum, w którym na jednym krańcu umieścilibyśmy dziedziny wymagające w przeważającej mierze kopiowania zachowań, natomiast na drugim – inferowania reguł. Przykładowo, stepowanie wymaga, zdaniem Sperbera, więcej umiejętności naśladowczych niż nauka chodzenia.

Jeden z najpoważniejszych argumentów przemawiających, zdaniem Sperbera, za koncepcją mimetyzm-inferencja, polegał na odniesieniu się do eksperymentu, polegającego na przedstawieniu dwóch rysunków – abstrakcyjnych linii oraz pięcioramiennej gwiazdy. Gdybyśmy chcieli poprosić kogoś o zreplikowanie obu obrazków, w obu przypadkach sposób byłby inny. W pierwszym mielibyśmy do czynienia z czystym mimetyzmem – osoba odtwarzająca musiałaby jak najdokładniej zapamiętać układ linii i spróbować je narysować. W drugim przypadku tak nie jest – wystarczy, że osoba odtwarzająca zapamięta motyw pięcioramiennej gwiazdy. Pozwoli jej to na odtworzenie obrazka bez późniejszego dostępu do pierwowzoru.

Z perspektywy memetyki sytuacja, zdaniem Sperbera, wydaje się być skomplikowana. W pierwszym przypadku reprodukowany „genotyp” i „fenotyp” jest tym samym. Inaczej mówiąc, treść pamięci powinna dokładnie (najlepiej fotorealistycznie) odpowiadać układowi linii. Wówczas tego typu mem układu linii może być dalej replikowany. W przypadku drugim, kolejne obrazki pięcioramiennych gwiazd będą jedynie tokenami („fenotypami”) ogólniejszego wzoru czy reguły rysowania pięcioramiennych gwiazd („genotypu”). Pamięć nie musi być angażowana fotorealistycznym odzwierciedleniem układu linii tworzących pięcioramienną gwiazdę, ale raczej instrukcjami dotyczącymi tego, jak ją narysować. W pierwszym przypadku więc tym co rzeczywiście jest replikowane, jest sam układ linii, w drugim natomiast jest i d e a pięcioramiennej gwiazdy oraz sposób, reguła

³² Tamże.

rysowania pięcioramiennych gwiazd. Zdaniem Sperbera, problem memetyki polega na tym, że drugiego przypadku nie da się wyjaśnić mechanizmem imitacji – osoba rysująca figurę nie imituje, ale działa na podstawie przyswojonej reguły.

Wydaje się jednak, że również w tym miejscu należy przywołać koncepcję memu-strategii, która mogłaby dobrze tłumaczyć tego typu mechanizm.

3.2. Aspekt konceptualno-ontologiczny

Sperber dokonuje kilku rozróżnień. Pierwszym z nich jest odróżnienie reprezentacji publicznych od mentalnych. Reprezentacje publiczne to wszelkiego typu intencjonalnie stworzone komunikaty, w tym w szczególności wypowiedzi pisemne i mówione. Reprezentacje publiczne mają więc intersubiektywne tworzywo. Reprezentacje mentalne są to natomiast reprezentacje pozostające w umyśle jednostki. Są one zarówno filtrem dla przyjmowanych (interpretowanych) reprezentacji publicznych, jak i przyczyną ich wytwarzania/replikowania.

Jak zauważa badacz, przepis na sos Mornay, zamieszczony w książce kucharskiej, jest reprezentacją publiczną, ale gdy ktoś go przeczyta, stanie się przyczyną reprezentacji mentalnej, która dalej może być powielana, zmieniana, zapomniana oraz może stać się przyczyną zachowań. Podobnie jest z opowieścią o Czerwonym Kapturku, którą matka przekazuje swojej córce; ona również może być przyczyną formowania reprezentacji mentalnych oraz ich zmieniania. Zatem pierwszym etapem replikacji jakiegokolwiek idei jest transformacja reprezentacji publicznej w reprezentację prywatną, umysłową, mentalną. Reprezentacje publiczne są bowiem w pewnym sensie stałe. Przepis w książce kucharskiej, wykonanie koncertu fortepianowego czy konkretna forma opowieści, wypowiedziana w danym momencie jest faktem, czymś co zaszło, czymś niezmiennym. Dopiero wprowadzenie tych danych do umysłu pozwala na przeprowadzenie operacji, które upublicznione w formie pisemnej lub w formie wypowiedzi, a często również eksponowane pod postacią określonego zachowania, ponownie stają się reprezentacjami publicznymi.

Zatem epidemiologia reprezentacji zajmuje się, jak ujmuje to Sperber, łańcuchami przyczynowymi pomiędzy tymi dwoma typami reprezentacji³³. Aby jakakolwiek idea rozprzestrzeniła się w społeczeństwie musi angażować umysły indywidualnych aktorów w trakcie cykli kolejnych interakcji, w których byłaby powielana. Wydaje się to pozornie truizmem, lecz jak wskazuje Sperber, wielu socjologów i antropologów pomijało ten aspekt. Marksisci postulowali na przykład zależność religii od bazy ekonomicznej. Kompletnie pomijali jednak, w jaki sposób zmienione warunki ekonomiczne mogłyby wpływać na kształtowanie reprezentacji mentalnych dotyczących zjawisk religijnych.

Zdaniem Sperbera epidemiologia reprezentacji może okazać się wystarczającą (a na pewno jest niezbędna) dla przyczynowego wyjaśnienia zachodzenia zjawisk kulturowych. Umysł ludzki jest oczywiście efektem działania doboru naturalnego. Sperber dzieli cechy

³³D. Sperber, *Anthropology and Psychology...*, s. 73.

wytworzone ewolucyjnie na dwie kategorie: dyspozycje (*dispositions*) oraz skłonności (*susceptibilities*). Siły ewolucyjne działające pod wpływem pewnych konkretnych czynników środowiskowych mogą doprowadzić do ukształtowania organizmu z dyspozycjami dobrze odpowiadającymi temu środowisku. Dyspozycje mogą jednak również posiadać efekt uboczny pod postacią skłonności do określonych zachowań. Ten drugi czynnik sam może oczywiście wpływać na zdolności adaptacyjne organizmu, mimo że nie był czynnikiem działania doboru naturalnego, a powstał jedynie przypadkiem.

Sperber podaje tu klasyczny przykład dyspozycji do poszukiwania i jedzenia słodkich pokarmów (co posiadało swoje uzasadnienie na terenach afrykańskiej sawanny, w której składników tych brakowało). Dziś jednak, mimo że ewolucyjna potrzeba zanikła, dyspozycja przetrwała się w skłonność do jedzenia słodczy, co nie ma już żadnego uzasadnienia.

3.3. Aspekt genetyczny. Jak wytwarzane są reprezentacje?

Zwolennicy analizy komponentalnej w antropologii przyjmują, że nowe koncepcje są połączeniem innych, wcześniej dostępnych idei. Gdy dziecko posiada reprezentację kobiety i rodzica, może również utworzyć koncepcję matki. Jednak jak wskazuje Sperber, w przypadku wielu reprezentacji taki pogląd byłby trudny do zastosowania – niełatwo wyobrazić sobie z jakich składników moglibyśmy utworzyć takie pojęcia jak elektryczność czy złoto. Nawet w przypadku przywołanego wcześniej przykładu dziecka, wątpliwe, by proces tworzenia koncepcji matki przebiegał w sposób założony przez komponentalistów. Jest raczej tak, że dziecko najpierw zapoznaje się z koncepcją matki i ojca, i po czasie tworzy koncepcję rodzica.

Sperber zwraca uwagę na fakt, że przekazywane reprezentacje zawsze są umieszczane w kontekście. Gdy ktoś wskazuje pewien obiekt latający, druga osoba może ujrzeć ptaka, kruka, zwierzę, obiekt materialny, czarną rzecz, obiekt na drzewie. Akt ostensji uruchamia wiedzę kontekstową. Antropolog ten zauważa, że ludzie mają naturalną skłonność do rozwijania pojęć, choćby za sprawą uogólniania. Obserwacja przykładów, egzemplarzy zwierząt latających prowadzi do utworzenia kategorii ptaka, która jest następnie dalej przekazywana.

Specjalnym typem reprezentacji są metareprezentacje. Posiadanie reprezentacji własnych reprezentacji umożliwia ustosunkowanie się do nich – wątplenie lub niewiarę³⁴. Metareprezentacje pozwalają także na to, by interpretować informacje nie do końca zrozumiałe. Jest to szczególnie istotne w przypadku dzieci, które posiadają ograniczony słownik oraz zasoby koncepcyjne, i właśnie tworzenie metareprezentacji pozwala na jego poszerzenie.

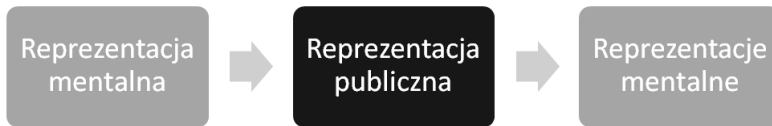
Sperber trafnie zauważa, że wytwarzanie reprezentacji w wielu przypadkach ma charakter indywidualnego aktu, co bodaj najbardziej odróżnia jego koncepcję od memetyki. Podczas gdy memetycy uważają umysły jedynie za przechowalnię, nośniki memów, które mogą być wyłącznie lepiej lub gorzej kopiowane, Sperber zwraca uwagę na umiejętność

³⁴Tamże.

wytwarzania własnych. Na przykład całościowy kształt opinii jednej osoby dotyczącej znanego polityka nie jest po prostu kopią czyichś innych opinii. Jest raczej tak, że dana osoba posiada pewne, kształtowane przez lata preferencje i przekonania, które następnie są filtrem dla informacji, które zdobyła o znanym polityku. Za pomocą tych procesów kognitywnych osiąga ona pewną opinię.

3.4. Aspekt epidemiologiczny

Na poziomie mikro, mechanizm epidemiologiczny u Sperbera opisywany jest przez



Rys. 1. Mikromechanizm dystrybucji idei (opr. własne)

Reprezentacja mentalna musi przybrać formę publiczną – to znaczy zostać wypowiedziana lub napisana, co uruchamia dalej efekt w postaci wytworzenia się reprezentacji mentalnych u tych, którzy zapoznali się z reprezentacją publiczną. W związku z tym, jak łatwo zauważyć, reprezentacje mają charakter łańcuchowy i są powiązane przyczynowo. Łańcuchy te mają pewną specyficzną cechę. Mianowicie reprezentacje mentalne i publiczne funkcjonują naprzemiennie – co druga z nich jest mentalna, co druga publiczna. W związku z tym, kopiowane mogą być wyłącznie reprezentacje publiczne, natomiast do reprezentacji mentalnych poza osobami je posiadającymi, nikt inny nie ma dostępu.

Podczas gdy memetyka zakłada model binarny, w którym dostępne są wyłącznie dwie opcje, to znaczy replikacja lub brak replikacji idei (co po raz kolejny podkreśla analogię do genów), to epidemiologia reprezentacji może posługiwać się modelem wpływu. Jeśli dwóch nauczycieli będzie miało w przyszłości grono uczniów, wpływ na przyszłe pokolenie może być niezerowy w przypadku ich obu, ale jeden z nauczycieli może być znacznie bardziej wpływowy niż drugi³⁵.

3.5. Aspekt ewolucjonistyczny

O tym, dlaczego jedne idee rozprzestrzeniają się lepiej od innych decyduje według Sperbera „organizacja ludzkich zdolności umysłowych”. Rozprzestrzenianie się jednej idei nie może być wyjaśnione na przykład przez jej mniejszą złożoność czy odwołanie się do innych, technicznych przyczyn. Na przykład liczba składająca się z 200 cyfr jest znacznie trudniej zapamiętywalna, choć jest o wiele mniej złożona niż historia o Czerwonym Kapturku, którą umysł potrafi reprezentować pod postacią historii, narracji³⁶.

³⁵D. Sperber, *Explaining culture. A naturalistic approach...*

³⁶Tenże, *Anthropology and Psychology...*, s. 73.

4. Teoria Randalla Collinsa – łańcuchy rytuałów interakcyjnych

4.1. Ogólny opis koncepcji

Koncepcja Collinsa ma zupełnie inne źródła niż dwie wcześniej omawiane. Choć, jak wspominałem wcześniej, amerykański socjolog inspirował się wieloma klasycznymi teoriami, to wśród nich próżno szukać jakichkolwiek odniesień do darwinizmu.

Całe życie społeczne składa się, według Collinsa, z poszczególnych rytuałów interakcyjnych. Są to sytuacje, w których (1) uczestniczą co najmniej dwie jednostki, oddziałując na siebie wzajemnie w sposób werbalny i niewerbalny, (2) istnieją granice przestrzenne lub symboliczne, które pozwalają rozróżnić, kto uczestniczy w danym rytuale, a kto nie (3) uczestnicy rytuału skupiają się na określonym symbolu lub działalności i są tego wzajemnie świadomi, (4) dzielą swoje emocjonalne doświadczenia³⁷. Udany rytuał powoduje cztery konsekwencje, a są nimi (a) wzrost solidarności grupowej, (b) wzrost energii emocjonalnej (EE) u jednostki, (c) poczucie szacunku dla symboli będących przedmiotem skupienia rytualnego, (d) poczucia moralności, dumy z przynależności do grupy³⁸.

Teoria Collinsa jednoznacznie zakłada prymat sytuacji nad jednostką. Jednostki w sensie społecznym (bo, rzecz jasna, nie fizycznym) istnieją wówczas, gdy uczestniczą w rytuałach interakcyjnych. Cała biografia od narodzin do śmierci składa się z łańcuchów rytuałów interakcyjnych, przez które miała szczęście lub nieszczęście przejść osoba. To w ramach interakcji napełnia swój umysł symbolami, które następnie dalej transferuje, przeobraża lub w społecznym akcie odrzuca. Jednostki więc zawsze są uwikłane w relacje społeczne, i w oparciu o te relacje podejmują decyzje na rynku interakcyjnym.

4.2. Aspekt konceptualno-ontologiczny

Randall Collins w żadnym miejscu swojej książki wprost nie definiuje pojęcia symbolu. W podstawowej definicji rytuału interakcyjnego pisze o nich następująco: są to rezultaty rytuału

które reprezentują grupę; [mogą składać się ze] znaków albo innych reprezentacji (ikon wizualnych, słów, gestów), które członkowie uznają za zbiorowo z nimi związane; [...] Osoby przepełnione poczuciem solidarności grupowej traktują symbole z wielkim szacunkiem i chronią je przed brakiem szacunku ze strony osób spoza grupy, a nawet wewnątrzgrupowych renegeatów³⁹

Symbole więc pozwalają na identyfikację wewnątrzgrupową oraz stanowią chroniony obiekt, który jest „otaczany czcią” przez członków grupy. Symbolem jest więc wszystko to, co stanowi przedmiot wzmożonej, kolektywnej uwagi. Collins powiedziałaby, że symbolem jest to, co staje się dla grupy obiektem świętym.

Według Collinsa symbole egzystują w trzech sferach. Pierwszą jest sfera interakcji, podczas których są one wytwarzane. Drugą jest sfera interakcji konwersacyjnych, w których

³⁷ R. Collins, *Łańcuchy...*, s. 65–66.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 65.

są one podtrzymywane, nasycane i wzmacniane w przepływach energii emocjonalnej. Sferą trzecią jest sfera myśli jednostki, w której symbole cyrkulują w zależności od rodzaju interakcji, w jakie wcześniej była zaangażowana jednostka.

Nie należy mylić symbolu z emblematem. Emblemat jest znakiem grupy, czymś co pozwala rozpoznawać członków grupy. Musi więc być dostępny publicznie, może posiadać formę graficzną (np. herb klubu), dźwiękową (hymn, okrzyk), językową (wyrażenie, słowo). Emblematy mogą być nośnikami symboli, ale niekoniecznie muszą nimi być.

Symbole, i tutaj przechodzimy do analogii z memetyką i epidemiologią reprezentacji, są przenoszone w ramach interakcji przez jednostki. Collins pisze, że proces ten można byłoby sobie wyobrazić jako fotografię poklatkową, gdzie dystrybuowany symbol zagnieżdża się w umysłach jednostek, a następnie jak smuga ciągnięty jest przez nie do kolejnych interakcji.

Jednostka, by zarażać własnymi symbolami, musi mieć pewne zasoby tego, co Collins nazywa energią emocjonalną. Ten termin opisuje długotrwałą emocję, która pozwala jednostce działać z pewnością siebie i – w sensie psychologicznym – może odpowiadać terminowi „samoskuteczność”⁴⁰. Energia emocjonalna jest w miarę trwałym zasobem, proces fluktuacji EE to znaczy „nabywanie” i „odsysanie” jej w ramach kolejnych rytuałów interakcyjnych, jest powolny i trwa właściwie przez całe życie jednostek. Nasycanie energią emocjonalną następuje w toku udanych rytuałów interakcyjnych, w szczególności wchodząc w sprzężenie rytualne z osobami już obdarzonymi tą właściwością. Gdy jednostka w swojej biografii ma szczęście przejść przez korzystne dla siebie rytuały, zdobyć wysoką pozycję społeczną, jej poziom energii emocjonalnej będzie bardzo wysoki, i jedynie sytuacyjnie może być nieco niwelowany. Energia emocjonalna ma korelaty behawioralne – odznacza się zachowaniem z dużą pewnością siebie, czy też dominacją w spektrum głosu poniżej pięciuset Herzów⁴¹.

4.3. Aspekt genetyczny

Najbardziej podstawowym mechanizmem wytwarzania symboli jest uczestnictwo w danym rytuale interakcyjnym, w którym uwaga uczestników skupiona jest na pewnym konkretnym obiekcie, który prowokuje uczestników do wytworzenia wspólnych znaczeń dotyczących tego obiektu oraz wywołania podzielanych grupowo emocji. Tak jest w przypadku symboli, które wytwarzane są niejako „na bieżąco” w pewnej konkretnej chwili wspólnego uniesienia. Jednak w przypadku idei, jest zwykle inaczej, są one przenoszone przez jednostki obdarzone znaczącymi pokładami energii emocjonalnej:

⁴⁰ M. Schwalbe, *Émile Durkheim and Erving Goffman Meet Dr. Magneto*, "Contemporary Sociology: A Journal of Reviews" 2007, nr 36 (3), s. 211–214; R. Collins, *Reply to Erickson and Schwalbe*, "Contemporary Sociology: A Journal of Reviews" 2007, nr 36 (3), s. 215–218.

⁴¹ S.W. Gregory, *A Quantitative Analysis of Temporal Symmetry in Microsocial Relations*, "American Sociological Review" 1983, nr 48 (1), s. 129–135; S.W. Gregory, S. Webster, *A Nonverbal Signal in Voices of Interview Partners Effectively Predicts Communication Accommodation and Social Status Perceptions*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1996, nr 70 (6), s. 1231–1240.

Kontakt z wywołującym wrażenie nauczycielem jest RI⁴² o wysokim poziomie intensywności. Wykłady albo inne spotkania skupiają uwagę na słowach, pojęciach i technikach myślenia, które stają się obiektami świętymi, wskazującymi na przynależność do centrum społeczności intelektualnej. Te symbole stają się zinternalizowane w umysłach słuchaczy, rodzajem [...] pogłosowej rozmowy. Twórczość zachodzi wewnątrz umysłu jednostki, jako ponowne połączenie albo rozwinięcie tych idei i technik⁴³.

Twórczość angażuje zarówno samych twórców, ich środowisko, jak i publiczność. Procedowanie symboli jest kwestią działalności umysłowej, podsyconej przez interakcje (krytykę, polemikę, dyskusje, odbieranie pochwał) ze środowiskiem. Nie mniej ważny jest jednak również odbiór publiczności. Zdaniem Collinsa możliwości w zakresie skupienia uwagi publiczności są ograniczone, co ma wpływ na dystrybucję idei: „Głównym mechanizmem wytwarzającym nowe idee jest ponowne łączenie fragmentów starych idei w różnych układach, i z różnymi akcentami. Dzięki obecności wcześniejszych sieci intelektualnych, istnieje wiele składników, które można ponownie połączyć w nowe idee. To nie brak składników ogranicza możliwości formułowania nowych idei. Kreatywność dokonuje się również poprzez zwracanie uwagi na wrażliwość publiczności. Takie wtórne łączenie idei może odnieść sukces przy co najwyżej sześciu stanowiskach”⁴⁴. Collins szerzej pisze o tym w swojej pracy dotyczącej filozofowania⁴⁵. Przy jednym dominującym stanowisku nie ma kreatywności, ponieważ nauczyciele obdarzeni wysokim poziomem EE mogą produkować wyłącznie swoich lojalnych uczniów. Gdy istnieją dwa lub trzy dominujące stanowiska, zapal polemiczny i krytyczny zachęca do produkcji kolejnych argumentów i zarzutów, uwaga natomiast wciąż może pozostać skupiona na przepływie myśli. Powyżej sześciu stanowisk uwaga jest zbyt mocno rozproszona. Ponadto, jak twierdzi Collins, reguły sporu stają się zbyt słabo zarysowane, by można je było jasno opisać. Może to powodować tworzenie się kolejnych podgrup zgodnych co do pewnego szerokiego zbioru symboli, ale posiadających kość niezgody⁴⁶.

4.4. Aspekt epidemiologiczny

Tym, co sprzyja dystrybucji symboli przez jednostki w kolejnych interakcjach jest to, na ile dany symbol jest emocjonalnie naładowany i doładowywany w trakcie przechodzenia w ramach konkretnych łańcuchów rytuałów interakcyjnych. W tym sensie można mówić o cyrkulacji symboli, które przenoszone są od sytuacji do sytuacji. W zależności od zadzierzgnięcia się kolejnych emocjonalnych sprzężeń może on być podsycony lub stopniowo gasnąć.

⁴²Tj. rytuałem interakcyjnym.

⁴³R. Collins, *Łańcuchy...*

⁴⁴Tamże.

⁴⁵R. Collins, *Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge 1998.

⁴⁶Na przykład polemiki młodo- i staroheglistów będą przykładem walki wewnątrz podgrupy symbolicznej, względem walki heglistów z schopenhauerystami.

Niekiedy przekazywanie symboli jest wymuszone mechanizmami formalnymi. Wyobraźmy sobie nudną lekcję, w której pozbawiony EE nauczyciel próbuje uczyć niezbyt interesującego przedmiotu uczniów o niskich zasobach symbolicznych. Można przypuszczać, że symbole te nie staną się częścią ich dalszego myślenia i wkrótce o nich zapomną.

4.5. Aspekt ewolucjonistyczny

Symbole są stabilne wówczas, gdy są powtarzane, to znaczy gdy są przenoszone w stabilnych wzorcach interakcji pomiędzy różnymi rytuałami interakcyjnymi. Na wszystkich etapach trwania łańcuchów rytuałów interakcyjnych, które przewodzą konkretne symbole, muszą występować określone kognitywno-emocjonalne markery, które je transferują.

5. Problemy

5.1. Problem formy

Idee przybierają określoną postać, ale same nie są tą postacią. Innymi słowy, możemy wyobrazić sobie tę samą ideę wyrażoną różnymi słowami. Podobnie te same słowa, wypowiedziane w różnym kontekście, albo różnym tonem głosu, oznaczać mogą coś innego. W związku z tym replikowanie słów nie zawsze oznaczać będzie replikowanie idei, w których pierwotnie była wyrażana.

Memetyka, jak się wydaje, ma szczególny problem z rozróżnieniem pomiędzy formą idei oraz samą ideą oraz nie ma pomysłu na to, w jaki sposób poprowadzić różnicę pomiędzy obiema aspektami. Wydaje się to pociągać za sobą duże problemy w zakresie operacjonalizacji memów-idei w trakcie ewentualnych badań. Nie zawsze bowiem rozproszenie określonych deklaracji będzie wiązało się z przyjęciem określonej postawy.

Sperber rozwiązuje problem formy poprzez odróżnienie dwóch typów reprezentacji – publicznej i mentalnej. Tym, co jest dostępne intersubiektywnie, są wyłącznie reprezentacje publiczne, które wpływają na wytwarzanie reprezentacji mentalnych.

Collins twierdzi jeszcze inaczej – symbole mogą przybrać formę publiczną. Przyjęcie symbolu nie jest wyabstrahowane z emocjonalnego czy nawet fizjologicznego kontekstu dopasowania interakcyjnego.

5.2. Problem genezy. Czy pojęcia główne są do siebie sprowadzalne?

Symbole w rozumieniu Randalla Collinsa posiadają zarówno komponent kognitywny, jak i emocjonalny – oba decydują o tym, czy i które symbole będą transferowane dalej w łańcuchach interakcji. Sperber nie odnosi się do emocjonalnych aspektów transferu wiedzy, jego pojęcie reprezentacji jest więc węższe niż Collinsa pojęcie symbolu.

Pojęcie memu jest w tym kontekście dość trudne do porównania chociażby z racji rozumienia genezy – Collins i Sperber, choć ujmują ten proces inaczej, ujmują reprezentacje

mentalne (*resp.* symbole) jako przynajmniej w pewnym sensie konstruowane w świadomości lub w ramach rytuału, mem natomiast miałby być jedynie kopiowany.

6. Wniosek

Wszystkie z przytoczonych koncepcji wydają się mieć zalety i wady. Memetyka oparta na koncepcji Brodiego bardzo dobrze oddaje aspekt epidemiologiczny, wskazuje bowiem mechanizmy epidemiologii, ale w ograniczonym zakresie. Dobrze konceptualizuje bowiem memy publicznie dostępne. Niestety, gdy mowa o memach-ideach, koncepcja ta grzęźnie w mnogości problemów⁴⁷. Sperber bardzo wnikliwie przeanalizował mechanizmy wytwarzania reprezentacji, w szczególności zwrócił uwagę na aspekt inferowania reprezentacji, czyli wytwarzania własnych reprezentacji z publicznie dostępnych. Dość słabo jednak zarysował sam mechanizm dystrybucji, nie wyjaśnił też dogłębnie, dlaczego niektóre reprezentacje stają się bardziej atrakcyjne niż inne, a w każdym razie nie wyszedł w tym wyjaśnieniu poza pewne ogólniki. Wreszcie, Collins bardzo dokładnie przeanalizował emocjonalne aspekty wytwarzania symboli, zbudował także model ich przenoszenia przez sytuację (jest on na tyle dokładny, że w tak krótkiej pracy byłem zmuszony do licznych uproszczeń). Wydaje się jednak, że dość słabo zarysował aspekt czysto kognitywny, który z kolei szczegółowo opisał Sperber.

W przytaczanym przez Pleha rozróżnieniu wiedzy na szczegółową, kategorialną, umiejętności proceduralne i preskrypcje/instrukcje, żadna z trzech koncepcji nie wydaje się w pełni adekwatna do analizy wszystkich typów. Teoria memetyczna najlepiej nadaje się do analizy umiejętności proceduralnych, szczególnie wówczas, gdy ich transfer zachodzi na zasadzie imitacji. Teoria Sperbera bardzo dobrze ujmowałaby charakter transferu wiedzy szczegółowej oraz kategorialnej, ponieważ tłumaczyłaby ich mechanizmy inferencyjne. Teoria Collinsa najlepiej tłumaczyłaby zaś transfer preskrypcji/instrukcji, ponieważ tego rodzaju wiedza jest najczęściej rytualizowana i otoczona czcią. Wydaje się, że można byłoby pokusić się również o wyjaśnienie w ten sposób transferu wiedzy szczegółowej.

Bibliografia

- Boyns D., Luery S., *Negative Emotional Energy. A Theory of the "Dark-Side" of Interaction Ritual Chains*, "Social Sciences" 2015, nr 4, s. 148–170.
- Brodie R., *Wirus umysłu*, przeł. P. Turski, Łódź 1997.
- Collins R., *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, przeł. K. Suwada, Kraków 2011.
- Collins R., *Reply to Erickson and Schwalbe*, "Contemporary Sociology: A Journal of Reviews" 2007, nr 36 (3), s. 215–218.

⁴⁷ Zob. D. Wężowicz-Ziółkowska, *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Katowice 2008.

- Collins R., *Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge 1998.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996.
- Durkheim É., *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Warszawa 1999.
- Goffman E., *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006.
- Golka M., *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009.
- Gregory S.W., *A Quantitative Analysis of Temporal Symmetry in Microsocial Relations*, "American Sociological Review" 1983, nr 48 (1), s. 129–135.
- Gregory S.W., Webster S., *A Nonverbal Signal in Voices of Interview Partners Effectively Predicts Communication Accommodation and Social Status Perceptions*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1996, nr 70 (6), s. 1231–1240.
- Halbwachs M., *Spoleczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, Warszawa 2008.
- Kaczmarek K.M., *Mechanizmy ewolucji religii*, Poznań 2013.
- Mead G.H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa 1975.
- Merriam A.P., *The anthropology of music*, 2. paperback print, Evanston, Ill. 1987.
- Pléh C., *Thoughts on the Distribution of Thoughts. Memes or Epidemics*, "Journal of Cultural and Evolutionary Psychology" 2003, nr 1, s. 21–51.
- Schwalbe M., *Émile Durkheim and Erving Goffman Meet Dr. Magneto*, "Contemporary Sociology: A Journal of Reviews" 2007, nr 36, s. 211–214.
- Shifman L., *Memes in a Digital World. Reconciling with a Conceptual Troublemaker*, "J Comput-Mediat Comm" 2013, nr 18, s. 362–377.
- Sperber D., *An objection to the memetic approach to culture*, w: *Darwinizing culture. The status of memetics as a science*, ed. R. Anunger, Reprint, Oxford 2003.
- Sperber D., *Anthropology and Psychology. Towards an Epidemiology of Representations*, "Man" 1985, nr 20.
- Sperber D., *Explaining culture. A naturalistic approach*, 2. Aufl., Oxford 1998.
- TenHouten W.D., *Cerebral lateralization theory and the sociology of knowledge*, w: *The Dual Brain. Hemispheric specialization in humans*, ed. D.F. Benson, E. Zaidel, New York 1985.
- TenHouten W.D., *Right Hemisphericity of Australian Aboriginal Children: Effects of Culture, Sex, and Age on Performances of Closure and Similarities Tests*, "Int J Neurosci" 1985, nr 28, s. 125–145.
- Wężowicz-Ziółkowska D., *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Katowice 2008.
- Wężowicz-Ziółkowska D., *Skąd się biorą memy?*, „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny” 2005, nr 9, s. 7–24.

Nota o autorze

Łukasz Remisiewicz – uczestnik Socjologicznych Studiów Doktoranckich na Uniwersytecie Gdańskim. Autor kilkunastu prac naukowych, niedawno opublikował książkę *Egzamin w perspektywie*

socjologicznej (Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2016). Jego zainteresowania naukowe obejmują w szczególności socjologię edukacji oraz uczenia się, biologię życia społecznego, filozofię nauki oraz teorię socjologiczną.

About the author

Łukasz Remisiewicz - PhD candidate at University of Gdansk (Sociological Doctoral Studies). He is an author of about dozens scientific papers including book *Egzamin w perspektywie socjologicznej* [*Examination in Sociological Perspective*] (The University of Gdansk Press, 2016). His work focuses on sociology of education and learning, biosociology, philosophy of science and sociological theory.

