

wychodzi poza refleksję, komunikację, ekspresję. Piszą Deleuze i Guattari: „filozofia nie jest ani kontemplacją, ani refleksją, ani komunikowaniem się”. Może zatem filozofia to doświadczenie? Wtedy zrodziłoby się pytanie, czy arbitralna jest wewnętrzność, intrasubiektywność. Wówczas do filozofii powraca przewartościowy podmiot. Arbitralny?

A co z rozumem? Czy zrywać z pojęciami — w stylu nieprzyjaciół rozumu (mizologów)? Coraz więcej pytań — niczym w dialogowym *Kuzynku mistrza Rameau*, w jego nierozumie rozumu i rozumie nierozumu. Filozofia — w swych najlepszych przypadkach — eksploruje to, co racjonalne, i to, „czego rozum nie złamie”: sen, nieświadomość, poezję, szaleństwo. Plus sublimację. Czy w ten sposób możliwy jest racjonalizm otwarty, pojemny? I Michel Serres, i Julia Kristeva przekonują mnie o „trzeciej drodze”: między tożsamością a różnią, między kon- a dyssensem. I Ateny, i Jeruzalem.

Filozofia znajduje się pomiędzy, *metaxa, inter* — niczym arbiter, który sędziuje między dwiema stronami. Dzięki Bogu, filozofia niczego nie rozstrzyga, ustawia się jedynie między partiami i powiada słowy cadyka „I ty, i ty masz rację, *raison*, rozum; i jeszcze ty, co mówisz, że ja nie mam racji”. Bo filozofia zbliża się do doświadczenia między intra- a intersubiektywnością, otwarcia na ja i na Innego (także we mnie), doświadczenie, które pobudza, dynamizuje, destabilizuje i uwzniośla. Mieści się tu może — żywie nadzieję — to, co tryskające w błysku — przeżycie (*Erlebnis*), jak i to, co staje się poznaniem, cierpliwą wiedzą — doświadczenie (*Erfahrung*). I szuka w nieskończonym *quaerere*.

Mira Montana Czarnawska

Filozofia jako działalność umysłu ludzkiego

Zaproszenie do dyskusji, jakie oferuje książka J. Niżnika, Arbitralność filozofii, ma w sobie coś z uroku zaproszenia na bal arystokratów. Wśród eleganckich salonów, wytwornych dań i gości, możemy zapomnieć o świecie za oknem. Zbieramy się tu, żeby potwierdzić swoje istnienie. Gdybyśmy przestali się zbierać, przestalibyśmy istnieć.

Posługując się pojęciem „arbitralności filozofii” (sądzę, że istnienie drugiego znaczenia tego słowa, „bezzasadny”, w niczym tu nie przeszkadza i nie zakłóca toku myśli), Niżnik przypisuje filozofii potężną w istocie siłę. Oto ma ona moc za pomocą arbitralnych rozstrzygnięć pojęciowych tworzyć świat ludzki. „Odkrycie człowieka, nie zawsze do końca uświadomione, że za pomocą arbitralnych decyzji semantycznych można kreować swój świat, znalazło w filozofii niemal doskonałą realizację” (s. 36-37). Czytamy jednak dalej, że ma to być nie tyle dowolna kreacja świata, co spełnienie pewnej istotnej, acz służebnej roli wobec

świata dziejącego się poza nami — ukazywanie mu jego spójnego sensu: „Obecność filozofii ma się wyrażać w gwarantowaniu spójności ludzkiemu uniwersum symbolicznego” (s. 39). I jedno, i drugie zadanie mieści się w pojęciu arbitralności. Przy pewnym szczególnym rozumieniu można by nawet zadania te uznać za tożsame. Kreujemy świat ludzki w ten sposób, że narzucamy swoim filozoficznym pojęciowaniem spójność w to, co ludzkość czyni i myśli w sposób spontaniczny, a zatem nieuporządkowany. Dowolność naszego filozoficznego ujmowania ograniczona będzie przez charakter zachodzących zmian — który jednakże, w zależności od arbitralnych decyzji semantycznych, można pokazać w taki lub całkowicie odmienny sposób. Mocą filozoficznej decyzji, za każdym razem czynimy więc pewną spójną całość, mając metafizyczną świadomość, że całość ta mogłaby wyglądać całkowicie inaczej przy innych semantycznych rozstrzygnięciach.

Powiedziałam, że można to tak ująć, jednakże z filozoficznego właśnie punktu widzenia jest rzeczą zasadniczo odmienną, czy świat „na zewnątrz” filozofii uznajemy za dany — wówczas filozofia będzie go opisywać, rozumieć, ujmować itd. — czy też jest on zadaniem, które filozofia według swojej zasady arbitralności ma rozwiązać, to znaczy nie tylko z całkowicie amorficznego przepływu myśli i zdarzeń wyznaczać świat ludzki, ale wręcz kreować go wyłącznie z jego możliwości.

Tę właśnie rolę pełniła filozofia na samym początku swojego istnienia. Jej arbitralność miała siłę kreacji. To filozofia ustalała pojęcia ukazujące możliwe kierunki myślenia, wyłaniała nauki, ukazywała sensy. Wówczas była niewątpliwie królową, a i jeszcze długo potem należałoby ją zaliczać do arystokracji ludzkiego myślenia. Ale dziś?

Co miał na myśli Fichte, na którego powołuje się Niżnik, twierdząc, że „filozof dysponuje absolutną wolnością nadawania kierunku swojemu duchowi”?¹ Podkreślenie, że „filozof” dysponuje taką wolnością, zakłada domyślnie, że są inni, którzy nią nie dysponują. Kim są? Być może przedstawicielami nauk — każda nauka ograniczona jest już chociażby przez swój przedmiot badawczy, później zaś ograniczona jest przez swoją metodę — bardziej niż mogłoby mieć to miejsce w wypadku filozofii. W przeciwieństwie do matematyki, fizyki, biologii czy literatury, przedmiotem badawczym filozofii jest „wszystko” — całość, z której wybiera sobie i rozważa dowolne fragmenty, czyniąc je, poprzez zwrócenie na nie uwagi, aktualnym zagadnieniem filozofii. Moja „wolność ducha” jako filozofa polegałaby na tym właśnie, że dowolnie — arbitralnie — wybieram, czym się chcę zająć. Nic, oprócz nieograniczonej swobody mojej myśli, nie wpływa na wybór tak przedmiotu, jak i zasięgu oraz rodzaju moich rozważań. Poszczególne nauki są dalej ograniczone przez metodę dostosowaną do charakteru ich przedmiotu zainteresowań. Ja zaś, jako filozof, dysponuję nieograniczoną wolnością w doborze sposobu zajęcia się wybranym przeze mnie przedmiotem myśli.

¹ J.G. Fichte, *Sonnenklarer Bericht*, w: *Fichtes Werke*, Berlin 1971, vol 2, s. 392; cyt. za: J. Niżnik, dz. cyt., s. 37.

„Wolność” jest wspaniałym, jasnym pojęciem. Jego ładunek emocjonalny jest tak silnie pozytywny, że nie sposób go odrzucić. Każdy pragnie wolności. Znaczący to: „to, co chcę, jak chcę i kiedy chcę”. „Nieograniczona wolność” jeszcze bardziej wznacza ten aspekt. A „nieograniczona wolność ducha” odrywa nas już od ziemi ku nieskończonym możliwościom. Jednakże językowa treść „wolności” jest równa zero. Każdy sam musi nadać temu pojęciu swoją własną, indywidualną treść. Jako pojęcie, „wolność” dopuszcza wszystkie treści — również dążenie ku własnemu ograniczeniu. To właśnie zdarzyło się z wolnością „ducha filozofii”, który świadomie narzucił sobie ograniczenia nauk ścisłych.

Na początku wieku F. de Saussure zapoczątkował ogromną popularność badań językowych uświadamiając ludziom wagę języka. Powstała wielka potrzeba społeczna ujęcia roli języka w rozumieniu świata. Potrzeba ta wyrosła jednak nie z filozofii. Antropologia kulturowa, językoznawstwo porównawcze były tymi dziedzinami, które ukazały istnienie problemu. Wszelakie zajmujące się tym problemem filozofie wyłoniły się później.

Gadamer pisze w swojej książce *Rozum, słowo, dzieje*²: „Semantyka opisuje pole językowe danych jakby z zewnątrz, poddając je zewnętrznej obserwacji; rezultatem takiego podejścia jest klasyfikacja sposobów postępowania ze znakami. [...] Hermeneutyka natomiast zajmuje się wewnętrznym aspektem użycia tego świata znaków, lepiej: wewnętrznym procesem mówienia, który widziany z zewnątrz jest jakby wzięciem-w-użycie jakiegoś świata znaków. Tematem hermeneutyki — podobnie jak semantyki — jest całość językowego dostępu do świata. Obie poszukują tej całości w wielości języków, którymi mówimy”. Gadamer porównuje hermeneutykę z semantyką. A przecież jest ona tylko jedną z trzech wielkich dziedzin innej, bardziej ogólnej teorii — semiotyki. Czy semiotyka, nauka o znakach, dzięki której ujrzelśmy nasze ludzkie uniwersum jako symboliczne, jest filozofią?

Z jednej strony, semiotyka, językoznawstwo, antropologia, z drugiej — gwałtowny rozwój i związany z tym wzrost znaczenia nauk przyrodniczych. Świat „na zewnątrz” bardzo się oddalił od filozofii i niejako „usamodzielił”. Co dzieje się z kreatywną wolnością filozoficznego ducha? Otóż wykorzystuje on swoją wolność po to, by jak najbardziej się ograniczyć i zawęzić. Filozofia języka, Koło Wiedeńskie, filozofia analityczna narzucają myśli coraz bardziej rygorystyczny sposób wysławiania. Analizują coraz mniejsze jednostki językowe i zamykają je w coraz węższych ramach analizy. Wnioski, jakie wypływają z tych analiz, są ograniczone do przedmiotu i wybranej metody. Na ile i jaką rzeczywistość kreują, gdy zaczynają tworzyć sztuczne, „lepsze” od potocznego, języki i analizują ich spójność? Czy obracanie myśli wokół problemu, jakie zdania są sensowne według uznanych przez filozofię kryteriów, a jakie nie, posuwa naprzód nasze rozumienie świata? Czy „zapewnia spójność ludzkiemu uniwersum symbolicznemu”?

² H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, PIW, Warszawa 1979, s. 107.

Na poparcie swojej tezy o arbitralnym charakterze filozofii Niżnik przytacza również słowa Nietzschego, który się żali, że filozofia mumifikuje pojęcia i nie odzwierciedla życia. Rozumiem, że w domyśle tego przytoczenia kryje się stwierdzenie „gdyby chciała..., mogłaby...”. Dlaczego więc „nie chce”? Nietzsche z pewnością miał na myśli stare, „skostniałe” systemy filozoficzne, które pragnęły ująć świat w wyraźnie określonej spójności i nie sprawdziły się ze względu na postępującą dynamikę i złożoność świata. Jeśli jednak tak, to znaczyłoby, że arbitralność filozofii ogranicza się w istocie rzeczy do prób ujęcia i wyjaśnienia tego, co niezależnie od nas, filozofów, samo się poza nami rozwinęło i trwa. Wówczas jednak filozofia musiałaby na zawsze pożegnać się z dawną, realnie sprawowaną funkcją kreacji ludzkiego świata. Nawet jeśli współcześnie próbuje powstać „filozofia budująca”, rodzi to tylko nowe pytania; konieczność oddzielenia jej od ideologii, a nawet religii, konieczność uporania się z racjonalizmem, naczelnym pojęciem dotychczasowej naukowości itd. A więc znowu wolność arbitralnej myśli filozoficznej zostaje mocno ograniczona. Tym razem nie przez siłę i rozwój nauk przyrodniczych, ale przez uprzedzenia i urazy zaistniałej sytuacji społecznej. Wobec „kompromitacji” filozofii jako nauki ideologicznej, pewne postawy stają się niebezpieczne. Nic nie jest już oczywiste. Przeciwnie — wszystko wymaga usprawiedliwienia.

W „gwarantowaniu spójności ludzkiego uniwersum symbolicznego” pragnie Niżnik znaleźć wspólny mianownik, uzasadniający istnienie i ważność filozofii, niezależnie od krańcowych odmienności jej tez i rodzaju społecznego funkcjonowania: „Wydaje się, że status filozofii wiąże się ze sposobami realizowania tej funkcji. Sposobami przesądzanymi nie tyle przez jej «naturę», co przez jej społeczne, kulturowe i intelektualne otoczenie. To dlatego filozofia pozostała filozofią mimo dramatycznych niekiedy zmian jej paradygmatu. Inne czasy wymagały — wydaje się — innych środków filozoficznej ekspresji” (s. 39-40).

Autor powołuje się na medycyną rolę filozofii, która, według Platona, każe w filozofii widzieć mediację między mądrością, niedostępną dla człowieka, a ignorancją, z której chce się wyrwać. Pokazuje, jak w każdym okresie historycznym filozofia spełniała inne funkcje, również ideologiczne. Dochodzi aż do postmodernizmu traktując go z wielką życzliwością: „jako rodzaj konfrontacji z naszym rozpadającym się światem ma wskazać sposób na intelektualne przyswojenie tej szczególnej sytuacji ludzkiego świata, na — w istocie — pogodzenie się z jego końcem” (s. 44). W całej książce widać pragnienie uzasadnienia roli filozofii, usprawiedliwienia jej działania do samego końca.

Gwarantowanie spójności ludzkiego uniwersum to wielkie świadome zadanie („filozofia świadomie korzysta z pojęciowego wyrażania ludzkiej relacji do rzeczywistości”, s. 39), odpowiedzialna i znacząca funkcja filozofii. Tymczasem wolność filozoficznej kreacji coraz bardziej realizuje się w sankcjonowaniu rozpadu i niemożności. Taka jest przecież hermeneutyka, która w istocie sankcjonuje praktyczną niemożliwość rozumienia. Taki jest postmodernizm, który sankcjo-

nuje rozpad podmiotu i w konsekwencji jako „filozoficzne” usprawiedliwia dowolne ciągi pojęciowe słów. Czy ta filozofia świadomą arbitralnością swoich pojęć odzwierciedla rozpadający się świat, czy też konstytuuje go jako rozpadający się — to, z punktu widzenia ludzkiego świata, w końcu na jedno wychodzi. Ale może to w ogóle nie jest tak. Przypomnijmy sobie *Zmierzch bogów* Viscontiego. W okrutny, nieuchronny sposób upada świat arystokracji — tej wspaniałej warstwy, dzięki której powstało tamto społeczeństwo i jego dobrobyt. Wydaje się, że cały świat ginie. Ale on nie ginie. On istnieje nadal, tylko zasadniczo, okrutnie i n n y. Przyznanie, że świat ten nie potrzebuje już naszej pomocy, oznacza faktycznie naszą zagładę — dlatego prawdą jest stwierdzenie, że świat zginął. Tamten, mój, nasz świat. Filozofia, która utraciła swoją czołową rolę, szarpiąca się między super-pseudonaukowością a super-pseudofilozoficznym bełkotem, szukająca wciąż nowych pojęć, żeby jednak uzasadnić rację swojego istnienia, ta filozofia ze swoim nieustannym, zwielokrotnionym, uprawnomoconym przez siebie samą i siebie samą zagłuszającym mówieniem jest upadłą już arystokracją, która musi odejść. Ale to wcale nie znaczy, że świat wokół musi odejść, albo nawet, że się rozpada. Może to również znaczyć coś wręcz przeciwnego.

Spójrzmy jeszcze raz na to, o czym naprawdę mówimy. O „filozofii”. Czym jednak jest to, co nazywamy „filozofią”? W *Arbitralności filozofii* pojawia się kilka nazwisk i kilka pojęć. Platon, Heidegger, Fichte, Nietzsche, Husserl, Popper, Dilthey, ze współczesnych: Motyka, Niznik, Rorty, Marquard, Hempoliński, Habermas i kilku innych. Pojawiają się pojęcia hermeneutyki, postmodernizmu, epistemologii, ontologii, filozoficznej teorii wiedzy. Czy te nazwiska i te pojęcia wyznaczają zakres filozofii? Odpowiedź brzmi: i tak, i nie. Tak, ponieważ Niznik pisząc o arbitralności filozofii miał na myśli „całą filozofię”, „filozofię jako taką” — zdefiniował ją jako tę działalność umysłu ludzkiego, która charakteryzuje się arbitralnością w kreowaniu spójności ludzkiego uniwersum symbolicznego — a dobór użytych nazwisk siłą rzeczy ograniczył do tych, którzy na wybrany przez niego temat i przez prezentowane podejście do tematu, mają istotne rzeczy do powiedzenia. Nie, ponieważ gdyby książkę taką miał pisać inny człowiek, wybór nazwisk i pojęć byłby całkowicie odmienny. Na przykład: Jadacki, Amsterdamski, Quine, Russel, Morris, Pelc, Ajdukiewicz, Ingarden. Albo: Tempczyk, Smolin, Weizsäcker, Kuhn, Bergson, Lorenz, Einstein. I tak dalej. Wspólne dla wielu takich zestawów nazwisk byłyby może pojęcia kategoryzujące rozważania nad światem, znane nam dobrze chociażby z Tatarkiewicza: ontologia, epistemologia, subiektywizm, obiektywizm, racjonalizm, empiryzm, idealizm, sensualizm, determinizm itd. Być może wszyscy dyskutanci zgodziliby się, że „filozofią” należy nazwać taki typ rozważań o świecie, który posługuje się wyżej wymienioną kategoryzacją. O tak rozumianej filozofii, nazwijmy ją dla uproszczenia filozofią kategoryzującą, można by rzeczywiście powiedzieć, że została dot-

knięta pozytywizmem logicznym, hermeneutyką, a w końcu przepowiadającym jej koniec postmodernizmem.

Jednakże gdyby za filozofię przyjąć każdą działalność, która szuka zapewnienia spójności ludzkiego uniwersum symbolicznego, czy nie znaleźlibyśmy jej poza filozofią kategoryzującą? Wydana w 1976 roku książka R. Dawkinsa *The Selfish Gene* zapoczątkowała rozwój nowej teorii, wyjaśniającej wszelakie zjawiska dotyczące „wytworów ludzkiego ducha”. Tak jak nasze ciała są kształtowane przez geny, tak nasze umysły kształtowane są przez memy. Geny są jednostkami informacji biologicznej, memy³ zaś są jednostkami imitacji. Memami jest wszystko to, co przekazywane jest z jednego umysłu do drugiego przez naśladownictwo. Zarówno geny, jak i memy podlegają tym samym prawom ewolucji, a jedynym ich celem jest przetrwanie. Nie ewoluują ze względu na coś, ewoluują wyłącznie ze względu na siebie.

Gdy nadajemy filozofii cechę arbitralności, traktujemy ją jako, być może, najwyższy, w każdym zaś razie świadomy, wytwór niezależnego i dokonującego arbitralnych wyborów umysłu. Jednakże w świetle teorii memetycznej sprawa naszego umysłu przedstawia się zupełnie inaczej. Świadomość, którą zwykliśmy traktować jako nasze wewnętrzne centrum decyzyjne, uznawana jest za konieczny, lecz wtórny produkt ewolucji memetycznej. Nie ma czegoś takiego jak „teatr kartezyjski” we wnętrzu naszego umysłu, twierdzi Denett⁴. Nie ma żadnego centralnego miejsca, z którego wychodziłyby decyzje i który przerabiałby dane przychodzące z zewnątrz. Eksperyment neurochirurga Libeta pokazał coś więcej. Udowodnił on mianowicie, że musi minąć prawie połowa sekundy, zanim nasz umysł uświadomi sobie dokonującą się właśnie czynność⁵. A zatem to nie „świadomość” jest odbiorcą wrażeń i inicjatorem działań. Czym zatem jest nasze „ja”? Wyłącznie maszyną memetyczną, twierdzi Susan Blackmore⁶, podstawowym konstruktorem rozprzestrzeniania się memów, *selfplexem*. Arbitralność dokonywanych przez „świadomość” wyborów postawiona jest pod wielkim znakiem zapytania.

³ Słowo *meme*, zostało wymyślone przez Dawkinsa jako skrót od greckiego *mimēticē* — to, co podlega imitacji. Angielski *meme* czyta się *mi:m* (rymuje się z *cream*); w języku polskim sensowniej jest zostawić nazwę „mem” i czytać ją zgodnie z pisownią, uzyskujemy wówczas analogiczną jak w języku angielskim dźwiękową odpowiedność: *gene* — *meme*, *gen* — *mem*.

⁴ D. Denett, *Consciousness Explained*, Boston, Mass. 1995.

⁵ B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*. „The Behavioral and Brain Sciences”, 8, 1985, s. 529-539. Patrz też komentarze tamże, s. 539-566; tamże, 10, s. 318-321. Eksperyment Libeta był bardzo prosty. Kazał on grupie wolontariuszy podnosić i opuszczać rękę zgodnie z własną wolą i jak najbardziej świadomie. Mierzył przy tym czas podjęcia decyzji, czas przebiegu czynności oraz czas, gdy „potencjał gotowości” w mózgu wskazuje, że rozpoczyna się działanie. Efekty eksperymentu, pokazujące, że działanie trwa już około 300 milisekund zanim jesteśmy tego świadomi, można interpretować w różny sposób. Sam Libet skłonny był przypisywać świadomości rolę postrzymywania działań, gdy te już się rozpoczęły.

⁶ S. Blackmore, *Meme Machine*, Oxford University Press 1999.

Nasze wybory nie zależą w istocie rzeczy od nie istniejącego „ja”, ale od charakteru zorganizowanej jako „ja” maszyny memetycznej i istniejących już w niej kompleksów memów⁷.

Ażeby wyjaśnić, czym z punktu widzenia teorii memetycznej mogłaby być filozofia, należy powiedzieć jeszcze kilka słów o ewolucji memów. Jedynym celem ewolucji memów jest przetrwanie. Nie ewoluują one zatem „ze względu” na to, że są dobre, właściwe czy pożyteczne dla ludzi, ale, tak jak w ewolucji biologicznej, selekcja naturalna każe ewoluować tym memom, które mają większe szanse na przetrwanie. Większe zaś szanse na przetrwanie mają te, które są łatwiejsze do kopiowania⁸. Pojedynczemu memowi trudniej przetrwać niż całemu ich kompleksowi. Tak więc memy będą się łączyć w kompleksy w różny sposób zabezpieczając swoje przetrwanie. Do takich memplexów należeć będą religie, systemy polityczne, ideologie, teorie naukowe, a wśród nich również i filozofia⁹.

Z tego punktu widzenia filozofia nie byłaby niczym innym jak memplexem pełniącym rolę podobną do tej, jaką pełniła idea wielości potomstwa w religii katolickiej. Zapewnia kontynuację i przetrwanie memu w umysłach ludzkich. W czasach nie dość jeszcze rozwiniętej technologii, a zatem słabego przekazu informacji, umysł drugiego człowieka był najpewniejszym replikatorem. Memplex filozoficzny długi czas był zbiorem memów sterujących i kontrolujących rozwój memów

⁷ Według teorii ewolucji memetycznej rzecz ma się następująco: geny na drodze ewolucji utworzyły nasze ciała, a wraz z nimi umysły zdolne do naśladownictwa. Umysły te stały się siedliskiem memów, które na takiej samej drodze ewolucyjnej wytworzyły pojęcie „świadomości” wyłącznie dla swojego zabezpieczenia. Memy zorganizowane w „ja” miały bowiem większą szansę przetrwania niż memy niezorganizowane. Umysły ludzkie długi czas były jedynymi replikatorami memów.

⁸ Należy się więc liczyć z tym, że pewne pożyteczne i dobre dla ludzi memy nie będą się rozprzestrzeniały, a pewne złe czy nieprzydatne będą, ponieważ są łatwiejsze do kopiowania.

⁹ Znakomicie zabezpieczającym się i samoreplikującym memplexem jest, pisze Dawkins, religia katolicka. Przede wszystkim dzięki temu, że reprezentowane w niej memy nie podlegają falsyfikacji, nie mogą więc zostać odrzucone na drodze rozumowej. Od stuleci ludzie przekazują sobie idee wszechmocnego, dobrego boga, narodzin z dziewicy, świętej trójcy itd. Są organizowani w grupy powtarzające rytualnie te same słowa i śpiewające te same pieśni. Są angażowani w budowę licznych katedr i kościołów. Są nieustępliwie karani za odejście od powielania memu; zarówno w ramach wewnętrznego systemu zabezpieczenia — po śmierci (kara ta również nie podlega falsyfikacji!), jak i za życia, piętnowani jako „heretycy” — odstępcy od powielania wzorca. Takie idee, jak wchodzenie w związku z katolikiem, posiadanie dużej liczby dzieci (które staną się potem przekazicielami memu), konieczność bezwzględnej wiary (rozumianej jako przeciwieństwo refleksyjnego podejścia) również służą powielaniu się memu. Marka Twaina *Listy z ziemi*, wydane dopiero ponad 50 lat po jego śmierci, dowcipnie pokazują niemożliwe, zdawałoby się, do pogodzenia sprzeczności między wzorcem memetycznym a potrzebami, etyką i rozsądkiem człowieka, a nawet między wzorcem memetycznym a słowami Biblii. Podobnie funkcjonują memplexy ideologii politycznych. Z jednej strony rozbudowują system samozabezpieczających się memów (wzorce postępowania, rytuały, nakazy i zakazy itd.), z drugiej rozbudowują silny system kar za odstępstwa od powielania wzorca.

wszelakich innych teorii naukowych. Swoje przetrwanie zabezpieczał poprzez organizowanie się w systemy filozoficzne i wiele lat trwające szkoły filozoficzne. Dziś mempleksy poszczególnych teorii naukowych nie wymagają już kontroli. Mają własne systemy przetrwania i na równi z innymi memplexami podlegają prawu selekcji. Ponadto, gdy rolę najlepszego przenosiiciela memów przejął komputer, filozofia straciła swoją zasadniczą funkcję. Nic więc dziwnego, że podlega rozpadowi. Spójrzmy na nią jak na rozpadającą się maszynę memetyczną, a usłyszymy rozpaczliwy głos zanikających funkcji. „Chcę rozumieć, trzeba zrozumieć” — woła hermeneutyka, dodając: „każdy rozumie inaczej, każdy rozumie co innego”. Zaraz potem następuje — całkiem słuszne z punktu widzenia teorii memetycznych — wołanie postmodernizmu: „nie ma nic, nie ma podmiotu, wszystko się rozpadło, nie ma żadnego «ja»” — i nie pozostaje nic innego jak zamilknąć.

Oczywiście, możemy potraktować teorie ewolucji memetycznej z przymrużeniem oka i powróciwszy do poprzednich pytań i wątpliwości nadal obracać się w minionych dystynkcjach pojęciowych. Filozofia czyni to przecież już od jakiegoś czasu. Rzecz jednak w tym, że nie znajdziemy żadnego wyjścia. Współczesny memplex filozofii jest już bowiem pusty — nie oferuje żadnych memów do powielenia.

Możemy jednak (my, pragnący przetrwania filozofowie) zrobić jeszcze jeden *trick*. Możemy mianowicie porzucić filozofię kategoryzującą i wchłonąć pod swój szyld chociażby teorię ewolucji memetycznej. Jakby tak na nią spojrzeć z bliska, to chyba spełnia ona wymogi Niżnika „wyjaśniania całości ludzkiego uniwersum symbolicznego”?

Marek Hetmański

Filozofia a globalność

Zanalizować i opisać fenomen kulturowy, jakim jest filozofia, to zupełnie co innego niż zdefiniować i podać przykłady tego, czym jest nauka, sztuka, religia czy polityka. Na treść pojęcia filozofii, poza faktami z jej dziejów (jednymi z najstarszych w kulturze), w stopniu chyba jeszcze większym składają się wyobrażenia samych filozofów o tym, czym ich dyscyplina powinna być. O ile o treści definicji nauki decydują poszczególne jej stadia historyczne, zachowujące względną ciągłość, o tyle w filozofii jest zasadniczo inaczej — różnorodność problemów, odmiennosc metod ich rozstrzygania oraz brak zgody na jedną jej definicję przeważają nad ciągłością czy jednorodnością zagadnień. Mimo to filozofię wyróżnia nieustanne zmaganie się z najżywotniejszymi problemami jednostkowego i zbior-