



Giovanni SALMERI*

PRZYSZŁOŚĆ ŚWIADOMOŚCI Julian Jaynes na nowo odczytany

Można utrzymywać, że właśnie epoka, w której problem świadomości wkracza bardziej zdecydowanie do rejestru kwestii filozoficznych, to epoka, w której zanika refleksja nad życiem; zaledwie problem świadomości został jasno postawiony, pozbawiono go elementu kluczowego dla jego rozwiązania i uczyniono zagadką. Pożyteczne może okazać się w tym przypadku ogromne uproszczenie, zgodnie z którym początków tego procesu należy szukać w filozofii Kartezjusza: między res cognitans a res extensa nie istnieje żadna res vivens.

HIPOTEZA ŚWIADOMOŚCI

Niewątpliwie tematyka świadomości jest współcześnie jednym z najważniejszych i najtrudniejszych obszarów refleksji filozoficznej. Artykuł poświęcony świadomości w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* rozpoczyna się w kategorycznym tonie: „Być może żaden aspekt umysłu nie jest lepiej nam znany i zarazem bardziej zagadkowy niż świadomość oraz nasze świadome doświadczenie siebie i świata. W bieżącej refleksji teoretycznej na temat umysłu problem świadomości stanowi najprawdopodobniej kwestię centralną. Pomimo że nie ma jednej teorii, co do której panowałaby zgoda, istnieje szeroki, chociaż nie powszechny konsensus, że właściwe ujęcie umysłu wymaga jasnego zrozumienia świadomości i jej miejsca w przyrodzie”¹.

* Prof. Giovanni Salmeri – Dipartimento di studi letterari, filosofici e di storia dell’arte, Università degli Studi di Roma Tor Vergata, e-mail: giovanni.salmeri@uniroma2.it [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ R. V a n G u l i c k, hasło „Consciousness”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consciousness/> (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – P.M.). Z oczywistych względów problem samoświadomości trudno jest oddzielić od problemu świadomości (zob. J. S m i t h, hasło „Self-Consciousness”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness/>; J.L. B e r m ú d e z, hasło „Self-Consciousness”, w: *Open Encyclopedia of Cognitive Science*, <https://oecs.mit.edu/pub/qk3nm299/release/1?readingCollection=9dd2a47d>. W tym ostatnim źródle, które powstało w roku 2014 i wciąż jest poszerzane, znajduje się wiele artykułów związanych z tematem,

Z pewnością poznanie jest jedną z najważniejszych aktywności człowieka – tą, która (przynajmniej na pierwszy rzut oka) wyróżnia go spośród innych gatunków istot żywych. Wśród wielu możliwych przedmiotów poznania znajduje się również rzeczywistość, jaką jest on sam. Co to jednak znaczy: poznać samego siebie? Można też zapytać bardziej radykalnie: kim jest – bądź czym jest – podmiot, który siebie poznaje? Co w kontekście poznania oznacza zaimiek „ja”? Co oznacza nasza świadomość siebie jako centrum poznania? I wreszcie: w jaki sposób owo „ja” jest podmiotem nie tylko poznania, lecz także wszystkich innych czynności (nawet tych nieświadomych) tej samej żywej istoty? Oczywiście, obok tych pytań pojawia się jeszcze kwestia jedności owych problemów: czy chodzi o różne sposoby stawiania tego samego pytania, czy raczej bez uzasadnienia połączono radykalnie różne pytania, a trudność, która się wskutek tego pojawiła, wyraża się tym, że żądamy niemożliwej jednej odpowiedzi? Te i wiele podobnych pytań (które zostały tu zaledwie zarysowane) należy do najczęściej stawianych we współczesnych debatach – po części w konsekwencji pojawienia się nowych kontekstów i narzędzi, a po części pod wpływem niekończących się dyskusji filozoficznych, niezwykle bogatych i interesujących. A jednak za tymi problemami, niejako w półcieniu, kryje się kolejny, nie mniej ważny i trudny: dlaczego tematyce świadomości tak trudno znaleźć sobie miejsce w ludzkiej kulturze, a zwłaszcza w tej szczególnej formie jej ekspresji, jaką stanowi filozofia? Czy istnieje tylko historia refleksji nad świadomością, czy również historia świadomości jako takiej?

Ta druga możliwość jest oczywiście bardziej odległa od postawy filozoficznej, skłaniającej się, mniej lub bardziej, ku badaniu istoty rzeczy – dlatego też możliwość ta jest dla nas bardziej interesująca jako przedmiot rozważań. Koncepcję bodaj najbardziej radykalną i w tym zakresie najważniejszą zaproponował psycholog Julian Jaynes w swojej (jedynej) książce *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*².

który podejmujemy. Zauważmy, że nazwisko Juliana Jaynesa, którego idee najbardziej nas tutaj zajmują, nie zostało tam dotąd wymienione).

² Zob. J. J a y n e s, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, Boston – New York 1976; zob. też wydanie drugie z posłowiem: t e n z e, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, Boston – New York 1990. Zauważmy od razu, że akademicka dyskusja nad tym dziełem była ograniczona, pomimo dużego oddźwięku w debacie publicznej oraz niepodważalnych kompetencji naukowych autora. Najbardziej oczywiste powody tego stanu rzeczy to wyraźna interdyscyplinarność wyводу, przeciwna tendencjom panującym obecnie w świecie akademickim, oraz – jak zobaczymy – niepokojący, radykalny charakter niektórych tez. Ten drugi aspekt został opisany z pewną dozą ironii przez Davida C. Stove’a: „Waga oryginalnej myśli zawartej [w książce – G.S.] jest tak wielka, że martwię się o kondycję autora: umysł ludzki nie został stworzony, by nosić takie ciężary. Nie chciałbym być Julianem Jaynesem, nawet gdyby mi płacono tysiąc dolarów za godzinę” (D.C. S t o v e, *The Oracles and Their Cessation*, „Encounter” 1989, nr 72, s. 30). Z jednej strony, co może zaskakiwać, Jaynes nie

W „Posłowie”³ dodanym niemal piętnaście lat po publikacji pierwszego wydania Jaynes ponownie jasno wypowiada cztery niezależne od siebie tezy, które podtrzymuje w swoim dziele. W pierwszej z nich stwierdza, że świadomość oparta jest na języku (choć się do niego nie sprowadza, a także, co ważne, nie jest jego nieuniknionym wytworem). Dla świadomości istotny jest werbalny opis zdarzeń psychicznych dokonywany za pomocą metafor przestrzennych – jak gdyby nasz umysł stanowił dostępne dla nas miejsce, w którym rozgrywają się te wydarzenia. To, co na tej wewnętrznej scenie odpowiada lokalizacji przestrzennej naszego ciała w świecie, nazywane jest „ja”. Owo „ja” stanowi podmiot narracji: ono właśnie jest jądrem naszej świadomości. Oznacza to oczywiście, że praktycznie wszystkie inne władze umysłu mogą działać również bez świadomości – i zazwyczaj tak właśnie jest; na przykład uczenie się nie wymaga opisanie siebie jako uczącego się.

Druga teza głosi, że przed pojawieniem się świadomości kluczową rolę w umyśle człowieka odgrywały halucynacje werbalne, których źródło stanowiła odrębna „część” umysłu; to, co współcześnie określa się jako odmienne stany świadomości (doświadczane zwłaszcza w schizofrenii), dawniej opisywano jako zjawiska normalne: na przykład słyszenie głosu, który interpretowano jako komunikat od bóstwa i któremu należało być posłusznym. Jedna „część” mózgu wydaje polecenia, druga zawsze podporządkowuje się im i je wykonuje – ten właśnie mechanizm stanowił alternatywę dla świadomości w sytuacjach, gdy zachowania automatyczne okazywały się niewystarczające i gdy trzeba było skonfrontować się z czymś nowym. Ponieważ nie było (jeszcze) świadomości, która stanowiłaby przestrzeń umożliwiającą ocenę i deliberację, pojawiał się boski głos udzielający wskazówek.

Teza czwarta (którą podajemy z wyprzedzeniem, aby tezę najbardziej zaskakującą zostawić na koniec) lokuje źródło halucynacji głosowych, stano-

został nawet wspomniany w *The Oxford Companion to Consciousness* (zob. *The Oxford Companion to Consciousness*, red. T. Bayne, A. Cleermans, P. Wilken, Oxford University Press, Oxford 2009), z drugiej – istnieje niewielka grupa badaczy, którzy w różnych aspektach starali się rozwinąć idee Jaynesa. W tym kontekście reprezentatywne są dwie publikacje zbiorowe pod redakcją Marcela Kuijstena (zob. *Reflections on the Dawn of Consciousness: Julian Jaynes's Bicameral Mind Theory Revisited*, red. M. Kuijsten, Julian Jaynes Society, Henderson, Nevada, 2006; *Gods, Voices, and the Bicameral Mind: The Theories of Julian Jaynes*, Julian Jaynes Society, Henderson, Nevada, 2016). W połowie drogi między przemilczaniem a rozwijaniem idei Jaynesa znajdują się nieliczni, którzy podejmują nad nimi refleksję krytyczną (zob. np. I. M c G i l c h r i s t, *The Master and His Emissary*, Yale University Press, New Haven 2009). Bardzo obszerna (choć oczywiście stronicza) dokumentacja dyskusji znajduje się na stronie Julian Jaynes Society (Julian Jaynes Society, <https://www.julianjaynes.org/>).

³ Zob. J. J a y n e s, „Afterword”, w: tenże, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, Boston – New York 2000, s. 447-469. Wszystkie cytaty z głównego dzieła Jaynesa przytoczone w niniejszym artykule pochodzą z wydania z 2000 roku, w którym zamieszczono posłowie z roku 1990.

wiących zasadniczy element umysłu dwudzielnego, w prawej półkuli mózgu: w ten sposób wyjaśniona zostałaby pierwotna funkcja części mózgu obecnie mało przez ludzkość wykorzystywanej.

A teraz teza trzecia. Głosi ona, że zanik umysłu dwudzielnego i będące jego konsekwencją trudne narodziny świadomości dokonały się około roku 1000 przed naszą erą – a zatem bardzo niedawno. Zdaniem Jaynesa liczne tego dowody można znaleźć w relacjach historycznych i literackich. Najprostszym – dla tych, którzy znają tradycję klasyczną – będzie różnica między *Iliadą* a nieco młodszą *Odyseją*: w pierwszym z tych utworów (kilka passusów, które zresztą ze względów filologicznych uważane są za późniejsze, stanowi wyjątek) widzimy niemal nieustannie działanie umysłu dwudzielnego; w drugim pojawiła się już wyraźnie świadomość narracyjna. Wrażenie obcości i specyficznego chłodu narracji *Iliady* wynika stąd, że przedstawia ona działania istot ludzkich, które całkowicie panują nad swoimi władzami, są właśnie w pełni ludzkie, lecz pozbawione przejawów posiadania świadomości, nigdy w żaden sposób nie opisują własnych stanów mentalnych, nie opowiadają o swoim poznawaniu i odczuwaniu, nie wychylają się ku wyobrażonej przyszłości – nie czynią nic, co należy do repertuaru środków, za pomocą których człowiek współczesny rozmyśla nad swoim działaniem – a kluczowe decyzje podejmują za nich „bogowie”.

Biblia hebrajska również ukazuje tego rodzaju zmianę – w podobnym okresie dziejów. Ma ona miejsce w epoce proroków, stanowiącej czas wyraźnego pojawienia się świadomości – wciąż jednak żyją ludzie (prorocy właśnie), którzy słyszą w sobie głos Boga, a następnie autorytatywnie ogłaszają go ze wewnętrznemu światu. W księgach mądrościowych natomiast działanie umysłu dwudzielnego jest już nieobecne, zastąpiły je refleksja i introspekcja.

Należy podkreślić kluczowy punkt tych hipotez: umysł dwudzielny jest doskonale funkcjonalny, zdolny do uczenia się, do bardzo wyrafinowanego poznania – i oczywiście do percepcji, emocji, uczuć, miłości; wszystko to można zresztą zaobserwować również u zwierząt, które nie dysponując językiem, oczywiście nie mają również świadomości. Jaynes zwraca na przykład uwagę, że normalny proces uczenia się człowieka nawet dzisiaj nie wymaga świadomości – wystarczy nabywanie automatyzmów. Brak świadomości nie oznacza zatem braku człowieczeństwa. Świadomość jednak może zapoczątkować procesy, które wywołują niezwykle rozwój ludzkich możliwości. Fragment, w którym wyłożono tę koncepcję, zasługuje na przytoczenie w całości: „Świadomości towarzyszy wzrost znaczenia spacylizacji czasu i związane z nią nowe słowa, takie jak «chronos». Opis taki jest jednak zbyt łagodny. Chodzi bowiem o kognitywną eksplozję, w której – wskutek interakcji świadomości i pozostałych elementów poznania – wytwarzane są nowe zdolności. Istoty ludzkie o umysłach dwudzielnych rozumiały następstwo wydarzeń i wiedziały,

gdzie się znajdują oraz, jak wszystkie ssaki, były zdolne do spełniania oczekiwań behawioralnych i różnicowania sensorycznego; gdy stały się świadome, uzyskały zdolność «spoglądania» w wyobrażoną przyszłość, z całym jej potencjałem przerażenia, radości, nadziei czy pragnień, tak, jak gdyby była ona już realna, a także w przeszłość – smucąc się na myśl o tym, co mogłoby się było zdarzyć lub rozkoszując się tym, co się zdarzyło – która odsłaniała się przed nimi poprzez metaforę przestrzeni; przeszłość, wśród której długich cieni możemy się teraz poruszać, angażując się w nowy, magiczny proces, zwany przypominaniem sobie lub wspomnianiem. Pamięć zdarzeń (czy pamięć epizodyczna, jak się ją niekiedy nazywa), w przeciwieństwie do utrzymywania nawyków (czy pamięci semantycznej), jest czymś nowym w świecie, w którym pojawiła się świadomość. A ponieważ do przestrzeni fizycznej w świecie zawsze można powrócić, odczuwamy jakąś irracjonalną pewność, pewność niemożliwą, że powinniśmy moc powrócić do niezamkniętej relacji, jakiejś sceny z dzieciństwa bądź wybuchu miłości czy złości, którego żałujemy, lub też cofnąć jakiś tragiczny przypadkowy postęp w wyobrażonej, nieistniejącej przestrzeni przeszłości. Tak więc przeżywamy nasze życie świadomie i potrafimy spoglądać przez mroki jutra ku naszemu umieraniu”⁴.

SFORMUŁOWANIE PROBLEMU

Zatrzymaliśmy się (pomijając jednak wiele szczegółowych aspektów) nad Jaynesa propozycją interpretacji świadomości jako „przedmiotu” o swoistej historii nie dlatego, że jest to propozycja interesująca (choć niewątpliwie taka jest), ani nie po to, by dyskutować, w jakim stopniu można zaakceptować różne jej aspekty. Przedstawiliśmy ją przede wszystkim dlatego, że ze względu na swój ambitny i multidyscyplinarny charakter pozwala ona, niejako przez odzwierciedlenie, wyraźniej zobaczyć pewne problematyczne aspekty filozoficznej refleksji nad świadomością. Chcemy przede wszystkim wydobyć te elementy teorii Jaynesa, które rzucają światło na realne punkty sporne mogące pozostać niezauważone wśród (uzasadnionych zresztą) hipotez interpretacyjnych obecnych w myśli współczesnej.

Pojawia się przede wszystkim ewidentna kwestia dookreślenia przedmiotu dyskusji. Prawdą jest, że refleksja filozoficzna w znacznej części polega na poszukiwaniu definicji (co oznacza również, oczywiście, osiągnięcie zrozumienia): zadanie to jednak zakłada, że wyodrębnione zostały, mniej lub bardziej wyraźnie, zjawiska, których zrozumienia poszukujemy. Wystarczająco

⁴ J a y n e s, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Boston – New York 2000, s. 457.

jasne jest, jakimi zjawiskami chce się zajmować Jaynes. Z pewnością można utrzymywać, że zamiast umieszczać je pod szyldem „świadomość”, lepiej byłoby sklasyfikować je jako „introspekcję narracyjną”, i że problematyka filozoficzna wiązana zwykle z terminem „świadomość” odpowiada tej, którą łączy on z czymś, co nazywa „«ja» analogicznym”⁵ (do tej kwestii powrócimy). Jakichkolwiek jednak wyborów terminologicznych dokonamy, analizy, które staraliśmy się syntetycznie przedstawić, stanowią zaproszenie do jasnego rozróżniania rzeczy i zachęcają, by nie czynić problemu nierozwiązywalnym po prostu dlatego, że poszukuje się jednej odpowiedzi na wiele różnorodnych pytań, które zostały w nim połączone. Dobrze jest na przykład podążyć za Jaynesa zachętą do przyjrzenia się różnicy między koncepcjami świadomości obecnymi w historii filozofii (ta część jego refleksji, choć schematyczna, stanowi przyczynek do dziejów filozofii). Descartes napisał: „myślę, więc jestem”⁶, nie mógłby jednak nigdy stwierdzić: „widzę, więc jestem”. Sformułowanie Descartesa, wyrażające sposób myślenia obecny zresztą w filozofii współczesnej, zdaniem Jaynesa wprowadza w błąd. Jest tak dlatego – mogliśmy dopowiedzieć od siebie – że łączy ono co najmniej dwa odrębne wątki (istnienia podmiotu, któremu przypisujemy akty, i zdolności opowiadania o własnym „wnętrzu”).

Możliwe skutki takiego dookreślenia pojęcia świadomości stają się widoczne w sposobie, w jaki Jaynes odpowiada na pytanie o możliwość przypisania świadomości komputerowi. Zagadnienia tego nie podjął on w swojej książce, stanowi ono natomiast punkt wyjścia wypowiedzi opublikowanej w roku 1995⁷. Jaynes udziela krótkiej odpowiedzi przeczącej. Przede wszystkim komputer nie przebył dziejowej drogi ludzkości, nie jest zatem możliwe przypisanie mu zdolności, które definiuje się wyłącznie przez odniesienie do pewnej historii. Poza tym, chociaż Jaynes przyznaje, że w przyszłości komputery mogą mieć porównywalną historię, to jednak stwierdza, że nie dysponują one ruchliwością, która pozwoliłaby im wytworzyć „ja” analogiczne. Wreszcie, jeśli weźmiemy pod uwagę uczucia *s w i a d o m e*, komputer jest w stanie co najwyżej stworzyć wrażenie, *j a k o b y* istniały odpowiadające im naturalne afekty (na przykład może wytworzyć przejawy poczucia winy, jak gdyby odczuwał wstyd), nie będzie mógł jednak ich w sobie wzbudzić.

Z pewnego punktu widzenia odpowiedź Jaynesa może wydać się bardzo naiwna. Można by bowiem odpowiedzieć, że stopniowo elementy składające się na świadomą opowieść będą mogły zostać odtworzone czy też sztucznie

⁵ Tamże, s. 62.

⁶ R. D e s c a r t e s, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 30.

⁷ Zob. J. J a y n e s, *The Diachronicity of Consciousness*, w: *Consciousness: Distinction and Reflection*, red. G. Trautteur Bibliopolis, Napoli 1995, s. 176-197. Publikacja ta w znacznej części wykorzystuje wcześniej wydane teksty (zob. np. t e n ż e, *Consciousness and the Voices of the Mind*, „Psychologie canadienne” 27(1986) nr 2, s. 128-148).

zasymulowane: humanoidalny robot z łatwością „obejdzie” wskazane przez filozofa ograniczenia. Opinia Jaynesa o niemożliwości stworzenia sztucznej świadomości została wypowiedziana chronologicznie niedawno, lecz z punktu widzenia ewolucji technologii informacyjnych miało to miejsce w innej epoce. Jego pospieszna odpowiedź, pomimo stanowczego tonu, nie różni się od wielu jej podobnych, wyrażających naiwną wiarę, że można ustalić a priori i intuicyjnie, co będzie dla technologii możliwe, a co nie. Tego rodzaju osady należy traktować z dużym sceptycyzmem: lektura wykładów Georga W.F. Hegla z filozofii przyrody⁸ wystarczy, by zrozumieć ryzyko, jakie się ponosi, próbując oprzeć stwierdzenia filozoficzne na prowizorycznych, niewystarczających danych.

Z innego punktu widzenia jednak odpowiedź Jaynesa – jeśli przyjmiemy jego założenia – wydaje się niemal oczywista. A przynajmniej oczywistość ta ukazuje się, jeśli uwzględnimy pewne ważne rozróżnienie. Zauważyliśmy już, że sens, który nadaje on terminowi „świadomość”, jest bogatszy i bardziej zniuansowany niż znaczenia zwykle mu przypisywane: nie obejmuje on bowiem jedynie m o ż l i w o ś c i odnoszenia aktów umysłu do jakiegoś duchowego centrum, lecz f a k t y c z n e opowiadanie o swoich stanach mentalnych za pomocą metafor przestrzennych, zaczerpniętych z własnego doświadczenia cielesnego. Zgódźmy się nawet, że podobne procesy są możliwe do satysfakcjonującego odtworzenia – przedmiotem ich nie będzie jednak nigdy życie istoty ludzkiej, która rozumie, że się urodziła, albo że ma ostateczne przeznaczenie; tym bardziej nie będzie to życie stanowiące dziedzictwo pewnej ewolucji historycznej (fizjologicznej i kulturowej), lecz jedynie takie, w którym działanie świadomości mogło przybrać jakąś formę. Oczywiście, wszystkie te aspekty mogą zostać „podrobione” i to w sposób ogromnie wiarygodny. Prawdą pozostaje jednak to, co odpowiada ChatGPT na pytanie: „kiedy umrzesz?”: „Jako sztuczna inteligencja nie żyję ani nie umieram w ludzkim sensie tych słów. Nie starzeję się ani nie żyję przez określony czas. Mogę zostać zaktualizowana, ulepszona lub zastąpiona przez przyszłe wersje, lecz nie «umrę» jak żywa istota”.

Aby stwierdzić tę niemożliwość, nie jest (jeszcze) konieczne uznanie wyższości istot ludzkich nad resztą przyrody ani wykazanie, że człowiek ma wymiar duchowy, niesprowadzalny do fizjologii: wystarczy zauważyć, że kiedy wypowiadamy słowa „istota ludzka”, mówimy zarazem o określonej historii istoty żywej.

W tym właśnie miejscu jeden z najbardziej interesujących aspektów propozycji Jaynesa ukazuje swoją użyteczność – jak powiedzieliśmy ważne

⁸ Zob. G.W.F. H e g e l, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), cz. 2, *Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

jest przede wszystkim rozróżnianie i precyzowanie problemów. Zauważyliśmy również, że jego sposób definiowania zjawisk „świadomych” może się wydawać niezwykle. Jest jednak prawdą, że kiedy pamiętamy o wstępnym rozróżnieniu, pytanie o możliwość istnienia sztucznej świadomości zostaje w znacznej mierze pozbawione swojego tajemniczego charakteru. Gdybyśmy zdefiniowali świadomość jako po prostu „zdolność kontrolowania swoich stanów wewnętrznych i wyrażania ich na zewnątrz”, wówczas oczywiście nawet pralka ze swoimi świecącymi wskaźnikami obdarzona byłaby świadomością. Jeśli taki rodzaj świadomości wydaje się nam mało interesujący wobec, powiedzmy, *Wyznań*⁹ św. Augustyna, jest tak nie tyle z powodu przyjętej definicji świadomości, ile dlatego, że przypadku pralki „stany wewnętrzne” to stany jej silnika, a „komunikacja” ogranicza się do błysków kolorowych lampek. Różnica leży zatem w tak ogólnej definicji podmiotu świadomości: podmiot „ubogi” może spełniać jedynie rudymen tarne akty „świadomości”. Na przeciwnym biegunie – jak widzieliśmy, w koncepcji Jaynesa i dokonanej przez nas jej interpretacji jego koncepcji – można usytuować przejawy „świadomości” rozumianej w sposób dużo bardziej wymagający, aż po zdefiniowanie świadomości za pomocą własności typowo ludzkich. W tym jednak przypadku stwierdzenie, że „jedynie istoty ludzkie obdarzone są świadomością” byłoby tautologiczne, a więc nieużyteczne: sprawą decydującą jest właśnie natura człowieka. Można zatem sensownie postawić hipotezę, że temat świadomości, jakkolwiek ją zdefiniujemy, jest mniej istotny niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać – i jak z pewnością wydawało się znacznej części filozofów współczesnych. W najlepszym przypadku temat ten stanowi, wyodrębnioną mniej lub bardziej arbitralnie, część problemu dużo szerszego i bardziej złożonego, jakim jest rozumienie istot zdolnych do analizowania samych siebie.

ŚWIADOMOŚĆ A ŻYCIE

Najbardziej oczywisty aspekt refleksji Jaynesa stanowi jednak przypisywanie świadomości charakteru historycznego oraz znacznego stopnia niezależności od innych ludzkich zdolności (w tym, o czym warto pamiętać, również zdolności myślenia). Kiedy doprecyzuje się – w przybliżeniu, w sposób, w jaki uczyniliśmy to powyżej – ideę świadomości, również odpowiadająca jej koncepcja chronologii okazuje się dużo mniej ekstrawagancka niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Nie sugeruje ona (co mogłoby mieć miejsce w przypadku współczesnych koncepcji „świadomości”), że przed rokiem 1000 naszej ery istoty ludzkie nie wiedziały, że istnieją, lecz głosi, że w tym

⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982.

właśnie czasie ludzie zaczęli podejmować refleksję nad sobą, myśleć o sobie za pomocą metafor przestrzennych, wyobrażając sobie swój umysł jako miejsce, które można obserwować, zaczęli opowiadać o sobie, wyobrażać sobie siebie w jakiejś możliwej przyszłości¹⁰. Lecz nawet jeśli wskazane przez Jaynesa ramy czasowe byłyby całkowicie błędne (i nawet jeśli ich związek z zanikiem rzekomego „umysłu dwudzielnego” należałoby odrzucić), pozostaje nam do przemyślenia rozsądna hipoteza, że owa introspekcja narracyjna nie jest faktem oczywistym i pierwotnym, lecz raczej czymś nabytym czy wręcz zdobyczą dla k a ż d e j istoty ludzkiej. Wskazanie języka jako jednego z warunków powstania takiej narracyjności oznacza w istocie równoczesne przypisanie centralnej roli kontekstowi, w jakim człowiek przychodzi na świat: języka nauczyliśmy się tylko dlatego, że został on nam przekazany przez innych, i to samo jest również w dużej mierze prawdą w odniesieniu do różnych z a s t o s o w a ń języka – słowa świadomości (w sensie proponowa-

¹⁰ Jaynes poświęca tylko krótką wzmiankę Bruno Snellowi i jego słynnej książce *Odkrycie ducha* (zob. B. S n e l l, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymow, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009). Przyznaje szczerze, że nie znał jej jeszcze, gdy opracowywał swoje idee, oraz że jego wnioski różnią się znacznie od wniosków Snella. W istocie wydaje się, że różnica ta wiąże się z bardziej ogólnym kontekstem analiz, oczywiście bardzo odmiennym w przypadku każdego z tych myślicieli, niż z treścią ich spostrzeżeń. Również Snell znakomicie opisał wylanianie się podmiotowości w literaturze greckiej, obierając za punkt wyjścia *Iliadę*, w której nie występują żadne sformułowania wskazujące na jedność człowieka – ani w sensie cielesnym, ani duchowym. Wydaje się zatem, że Jaynes nie skorzystał z okazji rozważenia słynnych analiz Snella jako poparcia ważnego aspektu swojej hipotezy. Oczywiście prawdą jest, że Snell mówi o odkryciu, a nawet narodzinach ducha, a tę hipotezę Jaynes rozważa wprost i odrzuca (nie dlatego, że została sfalsyfikowana, lecz dlatego, że jej falsyfikacja jest niemożliwa). Co osobliwe (choć może nie tak bardzo, jeśli weźmiemy pod uwagę perspektywę wyłącznie neurobiologiczną), aspekt ten został przez niektórych badaczy uznany za najważniejszy w spuściźnie Jaynesa (por. A.E. C a v a n n a, M. T r e m b l e, F. C i n t i, F. M o n a c o, *The 'Bicameral Mind' 30 Years On: A Critical reappraisal of Julian Jaynes's Hypothesis*, „Functional Neurology” 22(2007) nr 1, s. 15). Zważywszy na skąpe nawiązania filozoficzne w pracy Jaynesa, nie dziwi także brak w niej odniesienia do Karla Jaspersa teorii czasu osiowego – ujęcia, w którym być może bardziej niż w jakiejkolwiek innej koncepcji starano się wyodrębnić w dziejach człowieka moment radykalnego zwrotu w rozumieniu samego siebie: (por. K. J a s p e r s, *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 17-34); w posłowiu do wydania z roku 1990 znajduje się tylko krótka wzmianka o „historykach” (J a y n e s, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Boston – New York 1990, s. 468). Wydaje się, że jedyną pracą poświęconą temu związkowi jest nieopublikowane jeszcze w ostatecznej postaci studium Briana J. McVeigha (zob. B.J. M c V e i g h, *Solving the Axial Age Enigma: The Invention of Religion and the Jaynes-Jasper (sic!) Thesis*, Academia.edu, https://www.academia.edu/14049810/Solving_the_Axial_Age_Enigma_The_Invention_of_Religion_and_the_Jaynes_Jasper_Thesis). Wzmianka o tej kwestii pojawia się także w pracy McGilchrista (por. M c G i l c h r i s t, dz. cyt., s. 24). Inne potencjalnie interesujące podobieństwo zostało dostrzeżone przez Jamesa E. Morrissa, który zauważa, że już Ernst Cassirer głosił tezę o stosunkowo późnych narodzinach pojęcia „ja” i ich zależności od rozwoju języka (por. J.E. M o r r i s s, *Reflections on Julian Jaynes's The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind: An Essay Review*, „ETC: A Review of General Semantics” 35(1978) nr 3, s. 319).

nym przez Jaynesa) są przede wszystkim słowami słyszаныmi i powtarzаныmi. Odniesienie metafory przestrzeni do własnego umysłu stanowi najprawdopodobniej naśladowanie podobnego zastosowania tej metafory zaobserwowane u innych. To, że człowiek ujawnia swoją podmiotowość, m ó w i ą c, nie jest zatem kwestią komunikacji, lecz przede wszystkim kwestią konstytucji, w którym to procesie w ciągu kilku lat życia osoby następuje w pewnym sensie przyswojenie kulturowej historii stuleci¹¹.

Zrozumiałe jest, że idei tej, również w jej wariacie indywidualnym, który naszkicowaliśmy, trudno znaleźć miejsce w ramach refleksji filozoficznej. Powód tego nie leży wyłącznie (jak wcześniej wspomnieliśmy) w nastawieniu filozoficznym, które poszukuje beczasowej istoty rzeczy; powód ten w sposób radykalny związany jest z niemal całkowitą nieobecnością w filozofii współczesnej tematu człowieka jako istoty ż y w e j. Można nawet utrzymywać, że właśnie epoka, w której problem świadomości wkracza bardziej zdecydowanie do rejestru kwestii filozoficznych, to epoka, w której zanika refleksja nad życiem; zaledwie problem świadomości został jasno postawiony, pozbawiono go elementu kluczowego dla jego rozwiązania i uczyniono zagadką. Pożyteczne może okazać się w tym przypadku ogromne uproszczenie, zgodnie z którym początków tego procesu należy szukać w filozofii Kartezjusza: między res

¹¹ Temat ten, w niewielkim stopniu obecny w pismach Jaynesa, podjęty został przez Billa Rowe'a (zob. B. R o w e, *Retrospective: Julian Jaynes and "The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind"*, „American Journal of Psychology” 125(2012) nr 1, s. 95-124; t e n ż e, *Retrospective: Julian Jaynes and "The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind"*, „American Journal of Psychology” 125(2012) nr 2, s. 237-265; t e n ż e, *Retrospective: Julian Jaynes and "The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind"*, „American Journal of Psychology” 125(2012) nr 3, s. 369-381; t e n ż e, *Retrospective: Julian Jaynes and "The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind"*, „American Journal of Psychology” 125(2012) nr 4, s. 501-515). Części pierwsza i czwarta tego obszernego, czteroczęściowego omówienia przedstawiają szczegółowo rozwój „teorii umysłu” dziecka, uznając ogromną rolę, jaką odgrywa w tym procesie kontekst społeczny. Co więcej, zdaniem Rowe'a właśnie ten punkt widzenia czyni hipotezę Jaynesa dużo mniej dziwną, niż może się ona wydawać. Jeśli przyjmiemy, że przed siódmym rokiem życia dziecko nie ma świadomości w sensie Jaynesa, chociaż dysponuje różnymi funkcjami wykonawczymi (dodajmy: które pozwalają mu uczyć się czytać i pisać w wieku czterech lat), hipoteza, że nikt takiej świadomości nie miał do czasów powstania *Iliady*, nie jest absurdalna. „Świadomość ma dwa początki, jeden w historii, drugi w dzieciństwie. Pierwszy trudno jest uchwycić, pojawienie się drugiego możemy zaobserwować. Są one skorelowane. Im lepiej zrozumiemy drugi, tym lepszą teorię pierwszego możemy zbudować. Być może spojrzenie na teorię Juliana Jaynesa przez pryzmat rozwoju dziecka może pomóc uczynić ją mniej odległą, przybliżyć ją większej liczbie osób. Ostatecznie, jeśli Jaynes ma rację, wszystkie drogi rozwoju prowadzą do jakiejś postaci subiektywnej świadomości ludzkiej” (t e n ż e, *Retrospective: Julian Jaynes and "The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind"*, „American Journal of Psychology” 125(2012) nr 4, s. 507). Kilka lat wcześniej podobną ideę przedstawił Gary Williams, określając świadomość w sensie Jaynesa jako „konstrukt socjo-lingwistyczny przyswajany w dzieciństwie” (G. W i l l i a m s, *What Is It Like to Be Nonconscious? A Defense of Julian Jaynes*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 10(2010) nr 2, s. 217).

cognitans a res extensa nie istnieje żadna res vivens¹². Poza umysłem (i Bogiem, oczywiście) wszystko jest jedynie mechanizmem, a zwierzęta to tylko niezwykle skomplikowane automaty. Wykluczenie życia nie oznacza jednak wyłącznie błędnego rozumienia ogromnej części zjawisk przyrodniczych – oznacza również pozostawienie w cieniu faktu, że istoty ludzkie rodzą się, rozwijają i umierają, i że jest to ściśle związane ze wszystkimi ich władzami, w tym również władzami intelektualnymi. Krótko mówiąc, oznacza to (co nas tutaj interesuje) odebranie sobie możliwości refleksji nad historią myśli, nad jej stopniowym pojawianiem się, nad uzyskiwaniem zdolności snucia narracji również o nas samych – paradoksalnie takiej właśnie narracji, jaką Descartes prowadzi w swoich *Medytacjach o filozofii pierwszej*¹³, które – od początku, z tytułem włącznie – zamierzył on jako ćwiczenie świadomości. Ponieważ jednak wykluczył ze swojej filozofii dzieje myślenia, nie pozostało mu nic innego, jak tylko dokonać skoku teologicznego: „ja” myślące rozumie siebie jako stworzone przez Boga. Zabieg ten – nawet jeśli zasadniczo zgadzamy się z głębokim sensem takiego samorozumienia – pozostawia jednak bez żadnego wyjaśnienia przyczyny drugiego rzędu, które pozwalają na ukształtowanie się świadomości, co z kolei sprawia, że całkowitą tajemnicą pozostaje fakt, iż podmiot tożsamości narracyjnej, opartej na świadomości, stanowi „ja”, które postrzega siebie jako „założenie” owych dziejów, nie zaś jako ich wytwór. Umysł, o którym mówi Kartezjusz, pozostaje zatem – niezależnie od obecnych w nim treści refleksyjnych, a także afektywnych – kompletnie abstrakcyjny i aczasowy: stworzył go Bóg, oczywiście, to jednak, co wydarzyło się między „momentem” stworzenia a chwilą obecną, w której dokonywana jest medytacja, okrywa mrok niewiedzy.

Zasadne wydaje się więc również zadawanie sobie pytania, czy przyznanie centralnego miejsca aczasowej świadomości w refleksji filozoficznej jest przyczyną, a wyłączenie z niej „poza nawias” życia skutkiem, czy też odwrotnie. Faktem jest, że świadomość, która wybiera sama siebie jako punkt wyjścia,

¹² Niewielu opisało to ograniczenie filozofii Kartezjusza z taką mocą, jak Hans Jonas: „Kartezjanizm po raz pierwszy wytworzył sytuację, w której teoria została świadomie przeciwstawiona doświadczeniu; ponieważ zaś sytuacja ta wymagała od teorii nowego typu pomysłowości, aby je «pogodzić», umożliwiła też nowy, szczególnie twardy despotyzm w dyktowaniu własnych warunków (kombinacja to charakterystyczna dla myśli Spinozy i Leibniza): teoria mogła pozwolić sobie na nieznaną dotąd radykalizm. Twardość ową nazwano «racjonalizmem» i ta okoliczność historyczna przesłoniła despotyczno-nakazowy charakter owej sytuacji. Filozofia ma wszelkie powody, by podejrzewać tu stosowanie despotycznych sposobów tworzenia teorii i to z jeszcze innych racji niż te, o których mówili Hume i Kant: chodzi o pytanie, czy intelekt posłuszny jest rzeczywistości, czy ją determinuje” (H. J o n a s, *O granismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, tłum. A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999, s. 79, przyp. 5).

¹³ Zob. R. D e s c a r t e s, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2024.

zderza się natychmiast z niemożliwością poznania swojego początku. Jaynes trafnie dokonuje ścisłego połączenia tożsamości narracyjnej, której istnienie umożliwia świadomość, z pamięcią. Pamięć jednak ma swoje ograniczenia i stanowi być może jedyną ludzką zdolność, co do której uważa się powszechnie za oczywiste, że jest nieprecyzyjna, epizodyczna, ograniczona. Najpoważniejsze jej ograniczenie polega jednak na tym, że nie jest ona w stanie osiągnąć początku swojej tożsamości. Może jedynie (i to ze znacznym wysiłkiem i z niepewnością) zarejestrować najstarsze w swoim życiu wspomnienie, które pozostaje jednak odległe od początku jej istnienia (czy od początku jej świadomego istnienia, jakkolwiek by je definiować). Własny początek możemy poznać, jedynie pozwalając innym nam o nim opowiedzieć. Czyż nie czyni to świadomości ludzkiej dużo słabszą niż to sobie wyobrażamy?

KONIEC ŚWIADOMOŚCI?

Hipoteza ta wydaje się nieuchronna. Jak widzieliśmy, kluczową rolę w koncepcji Jaynesa odgrywa twierdzenie, że podmiotem narracji o świadomości (która prowadzona jest za pomocą metafor przestrzennych) jest „ja”, które nie pokrywa się z podmiotem stwierdzeń dotyczących ciała (na przykład: „ja idę”), lecz nie jest także metaforą. W terminologii Jaynesa mówi się o „ja” analogicznym – takim, któremu można przypisać refleksję nad własnym życiem: na przykład wspomnienia, fantazje na temat możliwych wariantów przyszłości, oczekiwania, nadzieje. W tym właśnie miejscu psychologiczna koncepcja Jaynesa rodzi wyraźny problem filozoficzny: Co da się powiedzieć o tym „ja”? Raczej niewiele: można powiedzieć, jaką spełnia funkcję, nie ma ono jednak treści. Krótko mówiąc, nie należy go mylić z jaźnią (ang. *self*), pojęciem zwykle odnoszonym do podmiotowości, która stała się już przedmiotem namysłu i opisu, a zatem takiej, która już ma treść. W tym właśnie kontekście (w posłowie dodanym do książki w roku 1990) Jaynes czyni ważne, chociaż krótkie odniesienie do Immanuela Kanta; pisze, że jego zdaniem „ja” analogiczne „wiąże się z Kantowskim «ja» transcendentalnym”¹⁴. To istotna wzmianka. W przypadku obu tych stanowisk, kluczowe jest przekonanie, że „ja” stanowi czysty punkt odniesienia, który zapewnia świadomości jedność, lecz nie może stać się przedmiotem poznania. Jak wiemy, zdaniem Kanta nie można poznać tego, co w rzeczywistości odpowiada owej jedności; podobnie

¹⁴ Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Boston – New York 2000, s. 450.

jest w przypadku Jaynesa¹⁵. Oczywiście w myśli Jaynesa miejsce tego, co „transcendentalne” (nigdy nie używa on tego terminu), zajmuje coś innego: „ja” analogiczne można by uznać za transcendentalne tylko w przypadku istoty ludzkiej, która już rozwinęła w sobie świadomość. Przed tym niedawnym stadium ewolucji rodzaju ludzkiego „ja” analogiczne po prostu się nie pojawia; występuje „ja” cielesne (nie znamy ani jednego języka, w którym nie ma zaimka w pierwszej osobie liczby pojedynczej), „ja”, które pozwala człowiekowi opisać swoje ruchy, czynności fizyczne, lecz brak „ja”, które byłoby podmiotem historii wewnętrznej. To ostatnie jest zatem warunkiem myśli refleksyjnej dlatego, że stanowi wynik historycznego rozwarstwienia, w którego kontekście żyją dzisiaj istoty ludzkie. Taka reinterpretacja transcendentalności nie wpływa jednak na możliwość odpowiedzi na pytanie o r e a l n o ś ć owego „ja”: granica, którą napotykamy, próbując takiej odpowiedzi udzielić, jest natury logicznej – podobnie jak w przypadku Kantowskiego „ja” transcendentalnego. Istnieje nieprzekraczalna granica samopoznania, którą wyznacza nieuchwytność jego początków, jakkolwiek je interpretujemy¹⁶.

Wydaje się jednak, że ten historyczny zwrot pozwala postawić pytanie, którego sformułowanie w kontekście myśli Kanta (w każdym razie myśli, którą znamy z *Krytyki czystego rozumu*¹⁷) byłoby niemożliwe: Czy historia, która dała początek świadomości, może pewnego dnia ogłosić również jej

¹⁵ W przypadku Kanta całościowy kontekst jest znacznie bardziej złożony niż ten, który można zrekonstruować tylko na podstawie lektury *Krytyki czystego rozumu*. Na przykład w *Metafizycznych podstawach przyrodoznawstwa* stworzenie „metafizyki” duszy zostaje wykluczone tylko przez odwołanie się do niemożliwości zastosowania kategorii przestrzeni do doświadczenia wewnętrznego (por. I. K a n t, *Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa*, tłum. T. Kupś, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 226-228.). Ważna jest też oczywiście *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, w której Kant przyjmuje empiryczny punkt widzenia w poznaniu człowieka (zob. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005. Antropologią Kanta zainteresował się w *Introduction à l'anthropologie* Michel Foucault, uznając ją za „negatyw *Krytyki*” (M. F o u c a u l t, *Introduction à l'anthropologie*, Vrin, Paris 2008, s. 41).

¹⁶ Pomimo odmiennego kontekstu historycznego, wydaje mi się, że chrześcijańska teza teologiczna, iż dusza została stworzona bezpośrednio przez Boga, wyraża częściowo tę samą myśl, lecz sytuuje ją na płaszczyźnie wiary. Chodzi o spostrzeżenie, że istota ludzka pojawia się zbyt późno, by móc poznać fundamenty swojej egzystencji. Pytanie, które Bóg kieruje do Hioba: „Gdzie byłeś, gdy zakładałem podstawy ziemi?” (Hi 38,4), ma jeszcze bardziej radykalny wydźwięk, gdy odnieśliśmy je do konstytuowania się jaźni. Postawienie teologicznej tezy o stworzeniu oznacza właśnie stwierdzenie, że przed duszą, a zatem tym bardziej przed należącym do duszy „ja”, na płaszczyźnie empirycznej nie ma nic (*creatio ex nihilo*) – nic, co mogłoby zostać poznane i z czego można by wyprowadzić jako skutek istnienie „ja”. Jedynie radykalne *scire per causas* duszy stanowi przeskok na inny poziom poznania, gdyż nie ma w naturze nic, co mogłoby całkowicie wyjaśnić, skąd bierze się możliwość powiedzenia: „ja”.

¹⁷ Zob. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

koniec? Jaynes nie formułuje problemu za pomocą takiej terminologii, która zresztą byłaby z jego punktu widzenia czysto spekulatywna. Czyni on jednak coś podobnego: ukazuje wysiłek, jaki podejmuje dzisiaj ludzka świadomość – ów wytwór historii, jego zdaniem tak skomplikowanej. Zadanie to podejmuje w ostatniej części swojego studium. Gdy pokonamy zakłopotanie jego próbą zamknięcia na kilku stronicach dziejów ludzkości – próbą, której towarzyszą ogromne uproszczenia i dyskusyjne interpretacje – dostrzeżemy, że warto prze-myśleć jego linię argumentacji. Główna myśl jego wywodu jest następująca: wprawdzie nauka współczesna jest wroga „Kościołowi”, jest tak jednak po prostu dlatego, że i ona stanowi religię, czyli zasadniczo próbę odzyskania tych niosących otuchę „boskich głosów”, które prowadziły istoty ludzkie przez długi etap umysłu dwudzielnego, który stopniowo zanikał wskutek pojawiania się świadomości, przyjmując najpierw postać zjawiska uogólnionego, następnie ograniczonych manifestacji (jak wypowiedzi proroków), w końcu autorytatywnego zapisu takich wypowiedzi (tradycji religijnych, obecnie coraz słabszych). O ile religijna forma boskich głosów tak dzisiaj osłabła, o tyle mocy nabrała inna postać poszukiwania wiarygodnych i kojących wskazań życiowych: właśnie badania naukowe, które są dla wielu źródłem przekonań o charakterze absolutnym – jak wiara religijna. Nauka (dodajmy – przynajmniej w oczach opinii publicznej, lecz niekoniecznie wśród tych, których naucza się filozofii nauki w aulach uniwersyteckich) jawi się jako prawda nie mniej totalna niż religia, gotowa również pomijać fakty, które jej zaprzeczają.

Niewątpliwie – powtórzmy – rekonstrukcja dokonana przez Jaynesa może irytować ogólnikowością, nawet w swej oryginalnej postaci, oczywiście bardziej szczegółowej niż te kilka uwag. Można z niej jednak wyodrębnić pewien rdzeń, który pozostaje w dużej mierze niezależny od interpretacji historycznej: świadomość ludzka, czyli wypowiadanie się w języku narracji o sobie, tworzenie sobie wspomnień, wymyślanie możliwych wariantów przyszłości, posiadanie oczekiwań, planów, nadziei, z jednej strony niezmiennie wzbogaca egzystencję, z drugiej – czyni ją we wszystkich aspektach trudniejszą. Nawet jeśli uznamy teorię umysłu dwudzielnego za błędną lub przesadzoną, pozostaje prawdą, że myśl refleksyjna stanowi zdobycz ludzkości, oznaczającą również utratę egzystencjalnej spontaniczności („niewinności”¹⁸, jak mówi Jaynes). Spontaniczność z pewnością nie eliminuje z życia cierpienia zewnętrznego, kruchości egzystencji, nieustannie poddanej zagrożeniom płynącym ze świata, oszczędza jednak bardzo wiele cierpienia w e w n ę t r z n e g o świadomości. Życie bez myślenia o sobie jest łatwiejsze: również w tym przypadku prawdą okazuje się, że „kto pomnaża wiedzę – pomnaża cierpienie” (Koh 1,18).

¹⁸ J a y n e s, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Boston – New York 2000, s. 444.

Jeśli opiszemy sytuację za pomocą takich ogólniejszych kategorii, również nieufność wobec nauki wydaje się bardziej rozsądna: z pewnością nauka jest czymś więcej niż po prostu skutkiem podążania za naturalną ciekawością, pozostaje w niej jednak zawsze moment niewinnej i spontanicznej radości. Co więcej, wśród istotnych elementów nauki współczesnej znajduje się dążenie do zgodności z rzeczywistością, które nawet w najmniej sprzyjających warunkach kulturowych utrzymuje przy życiu pewien sens słowa „prawda”. Czy jednak można zaprzeczyć, że nauka to pewne „urządzenie” społeczne, a t a k ż e strategia znieczulania świadomego cierpienia? Podkreślmy, że chodzi właśnie o aparat społeczny, dyskurs publiczny, w którym rzekoma autorytatywna wypowiedź nauki – to, co Jaynes nazywa prowokacyjnie „wyrocznią” (ang. *augury*)¹⁹ – miałyby zwalniać od wysiłku refleksji i przyswajania, słowem: od trudu wprowadzenia czynów, decyzji, planów do rozsądnej narracji o nas samych. Z tego punktu widzenia sytuacja panująca we współczesnym świecie zachodnim jest niezwykła: nauka nie tylko zdobyła prestiżowe społecznie miejsce, które dawniej w przybliżeniu zajmowało poznanie religijne, lecz korzysta z gęstej sieci przekazu i komunikacji, jak i często zawiera niepodlegające dyskusji przymierze z polityką.

STAWKA W GRZE

Wydaje się jednak, że istnieje inny punkt widzenia, który nie pojawia się w refleksji Jaynesa, lecz który pozwala wykazać, że perspektywa zaniku świadomości nie jest niemożliwa: chodzi o perspektywę edukacji²⁰. Fakt, że to język umożliwił powstanie świadomości (to jedno z podstawowych stwierdzeń, które przyjęliśmy jako hipotezę) oznacza, że jest ona dłużniczką tradycji językowych, układów znaczących i znaczonych. Słowa nie są jedynie „etykietami” wycinków istniejącej już rzeczywistości, lecz z chwilą, gdy ustanawiają granice, powołują do istnienia coś, czego wcześniej nie było: zjawisko – coś, co ma szczególne znaczenie dla wyrażania ludzkiego wnętrza. Zdroworozsądkowe stwierdzenie, że znajomość tradycji literackiej odgrywa ważną rolę w uczeniu się słów, które pozwalają wyrażać uczucia, pragnienia czy nadzieje, wydaje się mówić zbyt mało. Włączenie się w jakąś tradycję słowa nie

¹⁹ Tamże, s. 446; por. tamże, s. 242-244.

²⁰ Jaynes odnosi się krótko do tematu edukacji w wywiadzie udzielonym w roku 1988, gdzie po prostu przyznaje, że nie ma jasnych poglądów w tej sprawie, którą uważa jednak za interesującą. Pytanie, które mu postawiono, nie dotyczyło wszakże zaniku świadomości – od tego prowokacyjnego punktu chcemy rozpocząć (por. *The Julian Jaynes Collection*, red. M. Kuijsten, Julian Jaynes Society, Henderson, Nevada, 2019, s. 600 (rozdz. 37, „The Consequences of Consciousness: Emory University Discussion”).

oznacza tylko uzyskania narzędzi do wyrażania czegoś, co było już obecne w sposób, by tak rzec, niemy, lecz także uzyskanie możliwości kształtowania podmiotowości, która w innym przypadku by nie zaistniała. Świadomość nie jest po prostu p r z e k a z y w a n a za pomocą słów – jest ona ukonstituowana przez słowa. Nie dziwi zatem, że edukacja literacka odegrała istotną rolę w historii cywilizacji, również tych jej form, które wydają się mało przydatne praktycznie. Co się jednak dzieje, gdy model kształcenia, w którym studiowanie s ł ó w uważane było za istotne, jest stopniowo porzucany?

W niewielu tekstach współczesny problem edukacji został postawiony równie dobitnie jak w *Kryzysie edukacji*²¹ Hanny Arendt. Aspektem, który najwyraźniej wyłania się z jej analiz, jest upadek autorytetu tradycji we współczesnej formie życia (oczywiście w przypadku Arendt współczesność to połowa lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku; cytowany tekst ukazał się po raz pierwszy w roku 1958). Edukacja możliwa jest jednak wyłącznie jako działanie podjęte przez kogoś, kto dysponuje władzą wprowadzania młodszych w świat, który już istnieje, a zatem w świat już „stary”. Taka idea edukacji znajduje się w wyraźnej opozycji do innych. Nie jest na przykład edukacją nauczanie „robienia” czegoś ani nie jest nią tworzenie sztucznego dziecięcego świata i zdanie się wyłącznie na spontaniczność dzieci. Z jednej strony odgradzano by je w ten sposób od świata, z drugiej – nie traktowano by wystarczająco poważnie faktu, że edukacja spełnia swoją funkcję, właśnie gdy pośredniczy między dziećmi a istniejącym już światem. Oczywiście, kiedy Hannah Arendt mówi o „dawnym” świecie, nie ma na myśli epok geologicznych, lecz raczej dzieje ludzkości, które ją ukształtowały. Dzieje te ukazują, że celem edukacji jest rozwój cech osobowych i talentów, a zatem tego wszystkiego, co pozwoli uczynić n o w y m ten świat, który sam w sobie przedstawia się zawsze jako stary. Troska o nieustanną nowość świata zamyka również jej esej: „Wychowanie jest dziedziną, w której decydujemy, czy dostatecznie kochamy świat, by przyjąć zań odpowiedzialność, a tym samym uchronić go przed zniszczeniem, które bez odnawiania, bez przybywania nowych i młodych, byłoby nieuniknione. decydujemy tu również, czy kochamy nasze dzieci na tyle, by nie wypędzać ich z naszego świata i nie zdawać na własne siły – by nie wytrącać im z rąk

²¹ Zob. H. A r e n d t, *Kryzys edukacji*, w: też, *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 209-232. Angielski termin „education” jest zwykle stosowany na oznaczenie formalnego nauczania w instytucjach takich, jak szkoły czy uniwersytety. Dla Arendt jednak kryzys edukacji wskazuje na szerszy problem kształtowania nowych pokoleń i wprowadzania ich w świat życia (zob. też: t a ż, *The Crisis of Education*, tłum. D. Lindley, w: też, *Between Past and Future*, The Viking Press, New York 1961, s. 173-196).

szansy przedsięwzięcia czegoś nowego, czegoś przez na nieprzewidzianego, lecz przygotować zawnazu do zadania odnowy współczesnego świata”²².

Perspektywa nowości ludzkiego istnienia jest dobrze znana z pracy Arendt *Kondycja ludzka*²³, opublikowanej w tym samym roku. Takie podejście do nowości byłoby jednak niezrozumiałe, gdyby w jego tle nie toczyło się „życie umysłu” (które Arendt będzie analizować w swoim niedokończonym dziele²⁴). Życie to stanowi zarówno rzeczywistość, jak i zadanie: każda nowa istota ludzka, gdy tylko zda sobie sprawę, że znajduje się między przeszłością a przyszłością, powinna zrekonstruować drogę, jaką przebyła w uniwersum myśli. Istotną składową tego uniwersum jest jednak „samotność”, w której człowiek sam sobie dotrzymuje towarzystwa, podejmując dialegesthai, dialog duszy z samą sobą; dzieje się to właśnie w świecie wspomnień, nadziei i planów, które stanowią o specyficznie ludzkiej formie świadomości. Powróćmy zatem do głównego wątku naszego wywodu: kryzys edukacji jest p r z e d e w s z y s t k i m kryzysem możliwości świadomości²⁵.

Na początku dostrzegliśmy, w jaki sposób nieuchwytny charakter świadomości przyciąga naszą uwagę: z jednej strony jest to temat centralny i w znacznej części enigmatyczny, z drugiej – jego w pełni rozwinięta wersja późno pojawiła się w historii filozofii. W istocie filozofia (zarówno w postaci zorganizowanej i akademickiej, jak i, może jeszcze bardziej, w formie spontanicznej i uniwersalnej) stanowi par excellence wynik działania świadomości. W pewnym sensie trudno ją dostrzec, nie dlatego, że jest jej zbyt mało, lecz dlatego, że jest n a d m i e r n i e obecna, podjęcie tego tematu wymaga nieustannego

²² T a ż, *Kryzys edukacji*, s. 232.

²³ Por. t a ż, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020, s. 25-40.

²⁴ Zob. t a ż, *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016.

²⁵ Jeśli przyjmiemy ten punkt widzenia, nie dziwi, że kryzys edukacji był często interpretowany jako regres wykształcenia humanistycznego czy też zaprzestanie (w imię pluralizmu wartości) przekazywania pewnego obrazu świata. Na przykład Anthony T. Kronman uzasadniał konieczność przywrócenia w instytucjach akademickich nacisku na cel wychowawczy: jego zdaniem utrzymywanie, że najważniejsze są badania, oznaczałoby fatalne w skutkach pominięcie zadania, jakim jest przekazywanie określonej wizji sensu życia (zob. A.T. K r o n m a n, *Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up the Meaning of Life*, Yale University Press, New Haven 2007). Rzadziej spotyka się refleksję nad humanistycznym charakterem wszelkiego poznania, także naukowego. Idea ta odegrała ważną rolę w filozofii dziewiętnastego wieku, lecz rzadko prowadziła do powstania jakiegos projektu edukacyjnego. Wypowiedziane przez Husserla ostrzeżenie przed wiedzą, która nie ma związku z sensem ludzkiego życia (por. E. H u s s e r l, *Kryzys nauk europejskich a transcendentna fenomenologia. Wprowadzenie do fenomenologicznej filozofii*, tłum. A. Chrudzimski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2024, s. 5n.) wydaje się dzisiaj równie trafne jak przed stuleciem. Prowadzi to nas z powrotem – inną drogą – do postawy dystansu wobec nauki, postawy, jaką przyjmował Jaynes.

wydobywania na jaw tej nieusuwalnej osnowy każdej czynności refleksyjnej. Do zasług Jaynesa dodajmy sposób, na wpół lekki, na wpół dramatyczny, w jaki na końcu swojej książki zauważa, że i ona nie jest niczym innym, jak tylko próbą odnalezienia dawnej pierwotnej niewinności, a zatem należy do skomplikowanych i burzliwych dziejów ludzkiej świadomości. To jednak, co stanowi podstawę czynności refleksyjnych, nie jest obecnie oczywistym, powszechnie zrozumiałym faktem. Istota ludzka, którą zajmuje się filozofia, to byt, który obserwujemy już **n a k o ń c u** procesu kształtowania się, jakim jest jego osobista historia, i który znajduje się również na końcu historii kolektywnej, w której przez pokolenia ludzka wewnętrzność wzbogacana była przez **s ł o w o**, przekazywane spontanicznie w dialogu, poprzez który człowiek włącza się we wspólnotę uczuć, myśli, znaczących gestów, bądź w sposób zorganizowany poprzez proces formalnej edukacji. Można konwencjonalnie uznać, że ta podwójna historia nie stanowi przedmiotu filozofii: nie można jednak zapominać, że historia ta istnieje i że dzisiaj jawi się nam ona jako bardziej naznaczona słabością i niepewną niż wydawała się niegdyś.

Problem edukacji ma jednak jeszcze inny ważny aspekt, związany z technologiami komunikacyjnymi, zwłaszcza w ich współczesnej postaci, jaką umożliwił rozwój informatyki. Stanowią one dzisiaj system znacznie lepiej zorganizowany i wywierający większy wpływ niż formalne systemy nauczania. Jak już powiedzieliśmy, Jaynes bardzo pobieżnie odniósł się do pytania, czy możliwa jest sztuczna świadomość i udzielił na nie odpowiedzi negatywnej – co zrozumiałe, zważywszy na dane, jakimi dysponował, oraz na przyjęte przez siebie założenia. Tutaj jego wywód się kończy, co zbytnio nie dziwi w przypadku tekstu napisanego w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku (krótkie posłowie z lat dziewięćdziesiątych zawiera jedynie kilka wyjaśnień i nie dodaje nic nowego). To jednak, co się w międzyczasie wydarzyło, skłania do odsunięcia tego pytania. Prawdą jest, że podjęcie kwestii sztucznej inteligencji stało się w pewnym sensie obowiązkowe: nie należy zapominać, że możliwość odtworzenia ludzkiego myślenia stanowi jeden z motywów inspirujących rozwój informatyki od jej początków, być może nawet motyw główny. Z drugiej strony jednak kwestia ta może przesłonić inną, na pierwszy rzut oka dużo ważniejszą – kwestię **w p ł y w u** współczesnej technologii na ludzką świadomość. Między tymi dwoma pytaniami występuje pewien związek, są to jednak różne pytania.

Dokładnie w tym czasie, kiedy Jaynes opublikował swoją książkę, w roku 1976, ukazała się inna, po raz pierwszy skupiająca uwagę na po części nowej kategorii problemów, a mianowicie książka Josepha Weizenbauma *Computer Power and Human Reason*²⁶. Nazwisko tego autora jest dobrze znane z dziejów

²⁶ Zob. J. W e i z e n b a u m, *Computer Power and Human Reason: From Judgement to Calculation*, W. H. Freeman and Company, San Francisco 1976.

rodzącej się informatyki: przez poprzednie dziesięć lat programował pierwszy system, ELIZA, którego celem była symulacja ludzkiej rozmowy. Mówiąc dokładniej, program miał imitować wypowiedzi psychologa ze szkoły rogeriańskiej podczas sesji terapeutycznej, która odbywała się na piśmie, przed terminalem (wybrano taką rozmowę oczywiście dlatego, że wydawała się ona stosunkowo łatwa do naśladowania, bo nie wymagała prawdziwych odpowiedzi, lecz raczej zachęt inspirowanych słowami kluczowymi, jakimi posługiwał się rozmówca). Tym, co najbardziej zaskoczyło Weizenbauma, była łatwość z jaką wiele osób poddawało się złudzeniu, że mają do czynienia z istotą ludzką: potrafiły one obstawać przy swoim przekonaniu nawet wtedy, gdy ujawniono im czysto mechaniczną naturę rzekomego dialogu. W książce z roku 1976 Weizenbaum nie zajmuje się jednak tylko tą sprawą, lecz podejmuje obronę wyjątkowości człowieka oraz odsłania ryzyko związane z podejściem niejako odwrotnym – podejściem do umysłu ludzkiego jako do mechanizmu. Zdaniem Weizenbauma oznaczałoby ono absolutyzację roli rozumu instrumentalnego – zagrożenie, które dostrzegał zwłaszcza w kontekście nauczania informatyki (czyli w terminologii amerykańskiej: computer science). Książkę kończy zatem apel o nadanie nauczaniu właśnie ludzkiej głębi i odwoływanie się do wnętrza istot ludzkich: „Jeśli nauczyciel (bo kto inny?) ma być dla innych przykładem osoby jako całości, musi on najpierw starać się być taką osobą. Bez odwagi skonfrontowania się ze swoim wewnętrznym światem, a także ze światem zewnętrznym, nie sposób osiągnąć takiej spójności. Rozum instrumentalny sam do niej nie doprowadzi. I w tym właśnie leży zasadnicza różnica między człowiekiem a maszyną: człowiek, aby stał się całością, musi zawsze pozostawać badaczem swojej rzeczywistości, zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Jego życie pełne jest ryzyka, ale ma on odwagę ryzyko to zaakceptować, ponieważ jako badacz uczy się ufać swojej zdolności wytrwania, przewycięzania. Co mogłoby znaczyć ryzyko, odwaga, ufność i przewycięzanie trudności, gdybyśmy mówili o maszynach?”²⁷.

W tym samym roku, w którym Jaynes wydał swoje dzieło, a Wizenbaum opublikował powyższe słowa, socjolożka Sherry Turkle rozpoczęła pracę nad książką, której ukończenie zajęło sześć lat: *The Second Self: Computers and the Human Spirit*²⁸. I w tym przypadku kompetencje autorki były niepodważalne, współpracuje ona na stałe z Massachusetts Institute of Technology. Tło rozważań stanowią dla niej idee Weizenbauma, lecz jej refleksja jest w wielu aspektach bardziej aktualna i głębsza. Tematem, który podejmuje, jest sposób, w jaki komputery stały się pierwszą „maszyną psychologiczną” w historii

²⁷ Tamże, s. 280.

²⁸ Zob. S. Turkle, *The Second Self: Computers and the Human Spirit*, Schuster & Schuster, New York 1984.

ludzkości, lustrem, do którego ludzie coraz częściej się zwracają, by walczyć z niepewnością co do własnej tożsamości i szukać potwierdzenia: nie racjonalnego, jak na pierwszy rzut oka można by przypuszczać, lecz emocjonalnego. Warte uwagi jest bowiem nie tyle to, czego komputery potrafią dokonać, ile miejsce, jakie zajmują w ludzkim życiu. Ich rola rodzi problemy całkowicie nowe, a jednocześnie przypomina o wadze problemu umysłu: „Jedno jest pewne: rozwiązanie zagadki umysłu, długo będące tematem rozważań filozofów, stało się na nowo pilne. Pod presją rozwoju komputerów kwestia relacji umysłu do maszyny staje się w naszej kulturze najważniejszym przedmiotem zainteresowania. Staje się dla nas tym, czym seks był dla wiktorian: zagrożeniem i obsesją, tabu i obiektem fascynacji”²⁹.

Wśród elementów, które zdaniem Jaynesa przyczyniły się do ustabilizowania rozwoju świadomości, znajduje się posługiwanie się pismem, pismo bowiem zastępuje żywy głos bogów, w inny sposób utrwalając porządek społeczny. Jednakże (czego Jaynes nie mówi wprost) pismo jest także giętkim narzędziem w ręku człowieka, pozwalającym na wszelkiego rodzaju twórczość, stanowiącą dla nowej świadomości obszar projekcji siebie: może ona w niej obserwować samą siebie i swoją przeszłość, pozostawiać trwałe ślady i powierzać jej przyszłość – ślad ten może zostać odczytany i doceniony lub poddany krytyce³⁰. Jak gdyby pismo było w istocie – częściowo symbolicznie, częściowo realnie – wielkim lustrem dla nowej epoki świadomości. Co się jednak wydarzy, gdy lustro to powoli ustąpi czemuś całkowicie nowemu, gdy niezwykła przygoda naśladowania ludzkiej myśli przez technologię doprowadzi do pojawienia się nowego głosu, który będzie się stawać coraz bardziej autonomiczny, autorytatywny, obdarzony podmiotowością i władzą? Z pewnością wielki problem stanowić będzie wówczas przywrócenie znaczenia świadomości człowieka, a przede wszystkim zadanie sobie pytania, czy i w jaki sposób krucha ludzka świadomość jest zagrożona.

²⁹ Tamże, s. 313. Po tym pionierskim stadium Sherry Turkle w wielu innych ważnych pracach rozwijała swoje spostrzeżenia dotyczące wpływu technologii na współczesne społeczeństwo.

³⁰ Por. J a y n e s, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Boston – New York 1990, s. 176, 208, 218, 221. Znaczące jest, że kilka lat później Walter J. Ong wysunął hipotezę, że Jaynesa opis przejścia od dwudzielnego umysłu do świadomości faktycznie dotyczył przejścia od przekazu ustnego do pisma: „Niezależnie od naszej postawy wobec teorii Jaynesa nie możemy nie zauważyć podobieństw między cechami psychiki wczesnej czy «dwudzielnej», której wedle Jaynesa brak: introspekcji, sprawności analitycznej, zainteresowania wolą jako taką i wreszcie poczucia różnicy między przeszłością a przyszłością – a cechami psychiki oralnej, nie tylko dawnej, lecz również dzisiejszej. Przejawy oralnych stanów świadomości są dla umysłu piśmiennego dziwaczne, co może być zachętą do skomplikowanych wyjaśnień, które okażą się niepotrzebne. Dwuelementowość może po prostu oznaczać oralność” (W. J. O n g, *Oralność i piśmienność: Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 54).

Śledząc jej historię (na której dwa najważniejsze etapy rzuciliśmy krótko okiem), trudno nie dostrzec, jak duże opóźnienie, być może zawinione, powstało w tej dziedzinie w kulturze zachodniej, w tym w kulturze filozoficznej. Temat możliwego wpływu aplikacji informatycznych na świadomość był całkowicie jasno dostrzegany w latach, które z punktu widzenia rozwoju technologii dziś wydają się należeć do innej epoki. Teraz jednak problem nie dotyczy jedynie niektórych grup ludzi, lecz co najmniej wszystkich dzieci, które w decydujących latach rozwoju, kształtowania się myślenia i uczuć, włączone są w system komunikacji, który pasożytuje na najniezwyklejszych technologiach w dziejach ludzkości. System ten kształtuje całkiem nowe horyzonty i wrażliwość: w aspekcie czasu, przestrzeni, relacji z innymi, realnymi bądź wyobrażonymi, a także (i ostatecznie to jest najważniejsze) relacji do siebie samych. Właśnie ta relacja (jak głosi hipoteza, którą badaliśmy) pozwoliła na rozkwit ludzkości, przynajmniej w ostatnich trzech tysiącleciach.

Jak to wszystko interpretować? Być może jest to przypadek *par excellence*, w którym myśl filozoficzna nie może zadowolić się interpretacją niebędącą jednocześnie hipotezą konieczności zmiany. Bycie świadomym oznacza również wyobrażanie sobie możliwych wariantów przyszłości i wybieranie pożądanych, nie zaś pozwalanie, by systemy komunikacji zajmowały miejsce pogańskich wyroczni. Należałoby przynajmniej uprzytomnić sobie jasno, że stawką w grze jest to, czy technologia będzie wyrażać człowieczeństwo, czy też trzeba się będzie fatalistycznie pogodzić z jej dominacją – czyli, by sparafrazować tytuł dzieła Jaynesa, z przyszłym zanikiem świadomego umysłu.

Tłum. z jęz. włoskiego *Patrycja Mikulska*

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. "The Crisis in Education." Translated by Denver Lindley. In Arendt, *Between Past and Future*. New York: The Viking Press, 1961.
- Arendt, Hannah. *Kondycja ludzka*. Translated by Anna Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2020.
- Arendt, Hannah. "Kryzys edukacji." In Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym: Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Translated by Mieczysław Godyń and Wojciech Madej. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1994.
- Arendt, Hannah. *Życie umysłu*. Translated by Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, and Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2016.
- Augustyn. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1982.

- Bayne, Tim, Axel Cleermans, and Patrick Wilken, eds. *The Oxford Companion to Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Cavana, Andrea Eugenio, Michael Tremble, Federico Cinti, and Francesco Monaco. "The 'Bicameral Mind' 30 Years On: A Critical Reappraisal of Julian Jaynes's Hypothesis." *Functional Neurology* 22, no. 1 (2007): 11–15.
- Descartes, René. *Medytacje o filozofii pierwszej*. Translated by Jan Hartman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2024.
- Descartes, René. *Zasady filozofii*. Translated by Izydora Dąmbska. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- Foucault, Michel. *Introduction à l'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008.
- Hegel, Georg W. F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Part 2. *Die Naturphilosophie: Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Jaspers, Karl. *O źródle i celu historii*. Translated by Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006.
- Jaynes, Julian. "Consciousness and the Voices of the Mind." *Psychologie canadienne* 27, no. 2 (1986): 128–48.
- Jaynes, Julian. "The Diachronicity of Consciousness." In *Consciousness: Distinction and Reflection*. Edited by Giuseppe Trautteur. Napoli: Bibliopolis, 1995.
- Jaynes, Julian. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*. Boston and New York: Houghton Mifflin, 1976.
- Jaynes, Julian. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*. Boston and New York: Houghton Mifflin, 1990.
- Jaynes, Julian. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*. Boston and New York: Houghton Mifflin, 2000.
- Jonas, Hans. *Ogranismo e libertà: Verso una biologia filosofica*. Translated by Anna Patrucco Becchi. Torino: Einaudi, 1999.
- Jullian Jaynes Society. <https://www.julianjaynes.org/>.
- Kant, Immanuel. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. Translated by Ewa Drzazgowska and Paulina Sosnowska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2005.
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Translated by Mirosław Żelazny. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013.
- Kant, Immanuel. "Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa." Translated by Tomasz Kupś. In Kant, *Dzieła*. Vol. 3. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2012.
- Kronman, Anthony T. *Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up the Meaning of Life*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Kuijsten, Marcel, ed. *Gods, Voices, and the Bicameral Mind: The Theories of Julian Jaynes*. Henderson, Nevada: Julian Jaynes Society, 2016.
- Kuijsten, Marcel, ed. *The Julian Jaynes Collection*. Henderson, Nevada: Julian Jaynes Society, 2019.
- Kuijsten, Marcel, ed. *Reflections on the Dawn of Consciousness: Julian Jaynes's Bicameral Mind Theory Revisited*. Henderson, Nevada: Julian Jaynes Society, 2006.

- McGilchrist, Iain. *The Master and His Emissary*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- McVeigh, Brian J. *Solving the Axial Age Enigma: The Invention of Religion and the Jaynes-Jaspers Thesis*. Academia.edu. https://www.academia.edu/14049810/Solving_the_Axial_Age_Enigma_The_Invention_of_Religion_and_the_Jaynes_Jasper_Thesis.
- Morriss, James E. "Reflections on Julian Jaynes's *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*: An Essay Review." *ETC: A Review of General Semantics* 35, no. 3 (1978): 314–27.
- Ong, Walter J. *Oralność i piśmienność: Słowo poddane technologii*. Translated by Józef Japola. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1992.
- Open Encyclopedia of Cognitive Science*, s.v. "Self-Consciousness" (by José Luis Bermúdez). Open Encyclopedia of Cognitive Science, <https://oecs.mit.edu/pub/qk3nm299/release/1?readingCollection=9dd2a47d>.
- Rowe, Bill. "Retrospective: Julian Jaynes and 'The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind.'" *American Journal of Psychology* 125, no. 1 (2012): 95–124.
- Rowe, Bill. "Retrospective: Julian Jaynes and 'The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind.'" *American Journal of Psychology* 125, no. 2 (2012): 237–65.
- Rowe, Bill. "Retrospective: Julian Jaynes and 'The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind.'" *American Journal of Psychology* 125, no. 3 (2012): 369–81.
- Rowe, Bill. "Retrospective: Julian Jaynes and 'The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind.'" *American Journal of Psychology* 125, no. 4 (2012): 501–15.
- Snell, Bruno. *Odkrycie ducha: Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*. Translated by Agna Onysymow. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2022 Edition, s.v. "Consciousness" (by Robert Van Gulick). Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consciousness/>.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2024 Edition, s.v. "Self-Consciousness" (by Joel Smith). Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness/>.
- Stove, David C. "The Oracles and Their Cessation." *Encounter*, no. 72 (1989): 30–38.
- Turkle, Sherry. *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. New York: Schuster & Schuster, 1984.
- Weizenbaum, Joseph. *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*. New York and San Francisco, Freeman and Co., 1976.
- Williams, Gary. "What Is It Like to Be Nonconscious? A Defense of Julian Jaynes." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 10, no. 2 (2010): 217–39.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Giovanni SALMERI – *Przyszłość świadomości*. Julian Jaynes na nowo odczytany
DOI 10.12887/38-2025-3-151-06

Interpretowana pół wieku po jej sformułowaniu Juliana Jaynesa hipoteza o powstaniu świadomości pozwala lepiej dostrzec niektóre problematyczne aspekty refleksji filozoficznej na ten temat. Po pierwsze, hipoteza ta pomaga przenieść uwagę z mniej istotnego problemu definicji świadomości na ważniejszy problem rozumienia człowieczeństwa. Po drugie, dokonanie historycznej interpretacji pochodzenia świadomości pozwala na nowo spojrzeć na człowieka jako na istotę żywą. Przede wszystkim jednak refleksja nad teorią Jaynesa zmusza do postawienia pytania, którego on sam nie formułuje – pytania o możliwy koniec świadomości w historii ludzkości.

Słowa kluczowe: świadomość, język, edukacja, podmiotowość

Kontakt: Dipartimento di studi letterari, filosofici e di storia dell'arte, Università degli Studi di Roma Tor Vergata, Via Cracovia 50, 00133 Roma, Italia
E-mail: giovanni.salmeri@uniroma2.it
<https://mondodomani.org/filosofiatorvergata/chisiamo/docenti/salmeri/#navigation-tree>

Giovanni SALMERI, *The Future of Consciousness: Julian Jaynes Revisited*
DOI 10.12887/38-2025-3-151-06

Interpreted half a century after its formulation, Julian Jaynes's hypothesis on the origin of consciousness allows a clearer appreciation of some problematic aspects of philosophical reflection on this topic. First, the hypothesis helps shift attention from a less important problem of defining consciousness to a more important one: that of understanding humanness. Second, a historical interpretation of the origin of consciousness enables taking a new perspective on human beings as living creatures. Above all, however, reflection on Jaynes's theory makes us ask a question he himself did not pose: the question of the possible end of consciousness in the history of humankind.

Keywords: consciousness, language, education, subjectivity

Contact: Department of Literary, Philosophical, and Art History Studies, Tor Vergata University, Via Cracovia 50, 00133 Rome, Italy
E-mail: giovanni.salmeri@uniroma2.it
<https://mondodomani.org/filosofiatorvergata/chisiamo/docenti/salmeri/#navigation-tree>