

**JANUSZ BOHDZIEWICZ**

Uniwersytet Pomorski w Słupsku

<https://orcid.org/0000-0002-5148-3706>

## Gra w życie. Pięć etiud z antropologii komunikacji

### The Game of Life or Approval of Indirectness

#### Abstract

The purpose of this text is to determine several ambiguities and tensions within the domain of reflections about man. The point of departure involves indicating the contradiction concealed in the very premise of the Gospel of St. Luke: between the intention of writing down the entire story of Jesus and the establishment of the certainty of His teachings and the faith propagated by Jesus Himself as the suitable attitude towards oneself and one's message. The ambivalence of knowledge and faith is affiliated with the incomparability of writing and speech, whose different conceptualisations in the past are demonstrated in the second part of the text. The third part considers the polarisation between becoming acquainted with the laws of Nature, stemming from literacy, and the human awareness of possessing free will. The fourth part deals with the difference between advanced knowledge about the activity of the brain and the mind, and the experiencing of awareness that cannot be reduced to a scientific description. Part five is a summary of previous parts within the context of a debate about artificial intelligence, indicating the conflict between a popular conviction about the correctness of its popularization and the actual challenges of our world demanding a dialogue involving concrete persons – comprehended not only as an exchange of information but as a realignment of emotions.

**Keywords:** autospeech; script; artificial intelligence; consciousness; faith; knowledge

#### Abstrakt

Celem tego szkicu jest oznaczenie kilku istotnych niejednoznaczności i napięć w obszarach myślenia o człowieku. Punktem wyjścia jest tu wskazanie na sprzeczność ukrytą w samym założeniu Ewangelii Łukasza: między zamiarem spisania pełnej historii Jezusa i ugruntowania pewności Jego nauk a wiarą, którą sam Jezus propagował jako właściwą postawę wobec siebie i swego orędzia. Ambiwalecja wiedzy i wiary jest spokrewniona z niewspółmiernością pisma i mowy, którą różne w dziejach konceptualizacje ukazują drugą część tekstu. W trzeciej rozważana jest polaryzacja między wynikającym z piśmienności poznaniem praw natury a ludzkim poczuciem posiadania wolnej woli. W czwartej z kolei różnica między zaawansowaną wiedzą na temat działania mózgu i umysłu a niesprowadzalnym do naukowego opisu doświadczeniem świadomości. Piąta część stanowi podsumowanie poprzednich w kontekście debaty o sztucznej inteligencji, wskazując konflikt między popularnym przekonaniem o słuszności jej upowszechniania a realnymi wyzwaniem naszego świata domagającymi się raczej humanistycznego dialogu między konkretnymi osobami – dialogu rozumianego nie tylko jako wymiana informacji, ale zestrzeganie emocji

**Słowa kluczowe:** mowa; pismo; sztuczna inteligencja; świadomość; wiara; wiedza

#### O autorze

**Janusz Bohdziewicz** – dr nauk humanistycznych, literaturoznawca, teoretyk mediów i kultury, adiunkt na Uniwersytecie Pomorskim w Słupsku. Autor książek: *Piękno aktualności. Telewizja bycia u progu czasu* (2024), wydanej na bazie rozprawy wyróżnionej Nagrodą Dyrektora Narodowego Centrum Kultury w X konkursie na najlepszą pracę doktorską w zakresie nauk o kulturze, oraz zbioru esejów *Osiem pochwał. Szkice z antropologii myślenia* (2021). Publikował w „Images”, „Kontekstach”, „Kulturze Współczesnej”, „Kwartalniku Filmowym”, „Przeglądzie Kulturoznawczym” oraz w licznych tomach zbiorowych. Naukowo interesuje się przede wszystkim wpływem elektryczności na różne obszary kultury, antropologią widzenia, hermeneutyką filozoficzną oraz myślą postsekularną.

## Gra w życie. Pięć etiud z antropologii komunikacji

Język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie;  
Myśl z duszy leci bystro, nim się w słowach złamie,  
A słowa myśl pochłoną i tak drżą nad myślą,  
Jak ziemia nad połkniętą, niewidzialną rzeką.  
Z drżenia ziemi czyż ludzie głab nurtów docieką,  
Gdzie pędzi, czy się domyślą?  
Adam Mickiewicz

### 1. Wiedza a wiara

Wielu już starało się ułożyć opowiadanie o zdarzeniach, które się dokonały pośród nas, tak jak nam je przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa. Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu, abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono (Łk 1, 1–4)<sup>1</sup>.

Tymi słowami, uzasadniającymi zamysł autora, rozpoczyna się Ewangelia Łukasza – pierwsza część dwudzielnego tekstu obejmującego nie tylko historię narodzin i publicznego wystąpienia Jezusa Nazarejczyka, ale także opowieść o losach Jego pierwszych wyznawców zawartą w Dziejach Apostolskich. Większość współczesnych przekładów cytowanych zdań z greckiego oryginału na polski jest do siebie podobna, różniąc się nieco w konstrukcji wypowiedzi – jedyną znaczącą alternatywą w translacjach zdaje się wymienne stosowanie „całkowitej pewności” i „prawdziwości” w czwartym wersecie tego wstępu<sup>2</sup>. To właśnie miejsce niejednomysłności tłumaczy wobec zaskakującego sformułowania – o czym za chwilę – jest źródłem namysłu spisanego w niniejszym szkicu.

Ciekawe, że w tym prologu nie ma mowy o samym Jezusie, natomiast zaakcentowane są nieokreślone tu jeszcze wydarzenia, które się dokonały pośród pewnej grupy ludzi. Autor tekstu zwraca jednak uwagę, że choć zdarzenia te wydają się wewnętrzną sprawą całej wspólnoty, do której zdaje się należeć zarówno on sam, jak i adresat tej wypowiedzi, Teofil, to naocznymi świadkami tych zjść od początku byli tylko niektórzy – najpewniej ci sami, którzy jako „słudzy słowa” przekazywali wieść o nich pozostałym. Łukasz wspomina także bezimiennych wielu, którzy

ten przekaz – zapewne pierwotnie ustny – starali się ująć w formę opowiadania – najprawdopodobniej na piśmie. A jednak mimo żywej tradycji i licznie spisanych narracji autor postanowił dołączyć do sporego już grona sprawozdawców i samemu zbadać wszystko od zarania, a więc cofając się od faktów ostatecznie najważniejszych do najdawniejszych momentów uznanych za źródłowe i istotne dla opowieści, by opisać bieg wypadków chronologicznie, a zatem w porządku pozwalającym ujrzeć wszystkie epizody w powiązaniu ze sobą i przez to lepiej je zrozumieć. Już sam ten wstęp świadczy o przemyślanym zamiarze i pisarskiej, a nawet historiograficznej samoświadomości ewangelisty, a obcowanie z językiem i stylem całości jedynie utwierdza w przekonaniu, że dwuczęściowe dzieło Łukasza ma charakter wybitnie literacki.

Nie wchodząc tu w interesujące studia nad tym niezwykłym tekstem kultury, warto dostrzec napięcie między wyrażoną intencją badawczą, mającą prowadzić do uzyskania całkowitej pewności, a wiarą, którą umieszczony po owym wprowadzeniu tekst Ewangelii w wielu miejscach i na różne sposoby promuje jako najistotniejszą bodaj cnotę (por. np. Łk 7, 1–10; 8, 22–25; 18, 42). W oryginalnym dla utworu języku greckim jest to napięcie między rzeczownikiem *ἀσφάλεια*n (tłumaczonym jako całkowita pewność lub prawdziwość), oznaczającym w ścisłym sensie niezachwianie lub nie-upadkowość, a pojęciem *πίστις* (tłumaczonym zwykle jako wiara), które w istocie określa wierność komuś, bycie przekonanym (przez coś / kogoś), a na niwie biblijnej: zaufanie obietnicom (Boga)<sup>3</sup>. W języku polskim napięcie to wybrzmiewa między etymologicznie powiązаныmi ze sobą pewnością i zaufaniem, które w dzisiejszej polszczyźnie zdają się określać biegunowo odmienne postawy. Pewność bowiem to wewnętrzne, podmiotowe, niemal kartezjańskie przekonanie o jakiejś prawdzie na mocy jej oczywistości, empirycznych lub racjonalnych dowodów, oraz wynikające z tego poczucie stabilności wiedzy o świecie i samego świata – ufność zaś to raczej zdolność do podjęcia jakiegoś ruchu czy działania dzięki wsparciu zewnętrznemu, najczęściej ze strony jakiejś osoby, której prawdziwości lub nawet tylko życzliwości się wierzy. Być może unaoczniany tu kontrast między znaczeniami pewności i wiary w pismach Łukasza wynika z odczytywania ich w kontekście współczesnych sporów między nauką a religią, jednak nie sposób – właśnie z perspektywy dwóch tysięcy lat od czasów formowania się Nowego Testamentu – nie podjąć tu narzucającego się pytania o to, jaki właściwie stosunek do orędzia Jezusa jest przez Ewangelię propagowany.

Jeden ma wynikać z lektury historii czytelnie opowiedzianej przez narratora – począwszy od narodzin Bohatera aż do Jego śmierci, a nawet obejmującej późniejsze losy Jego uczniów – z którą możemy zapoznawać się w dowolnej kolejności i rozważać ją kompetentnie w rozmaitych kontekstach, samotnie lub w grupie skupionej wokół zamkniętego w całość tekstu. Rzecz jednak w tym, że wiodącą treścią tej opowieści są przede wszystkim epizodyczne spotkania

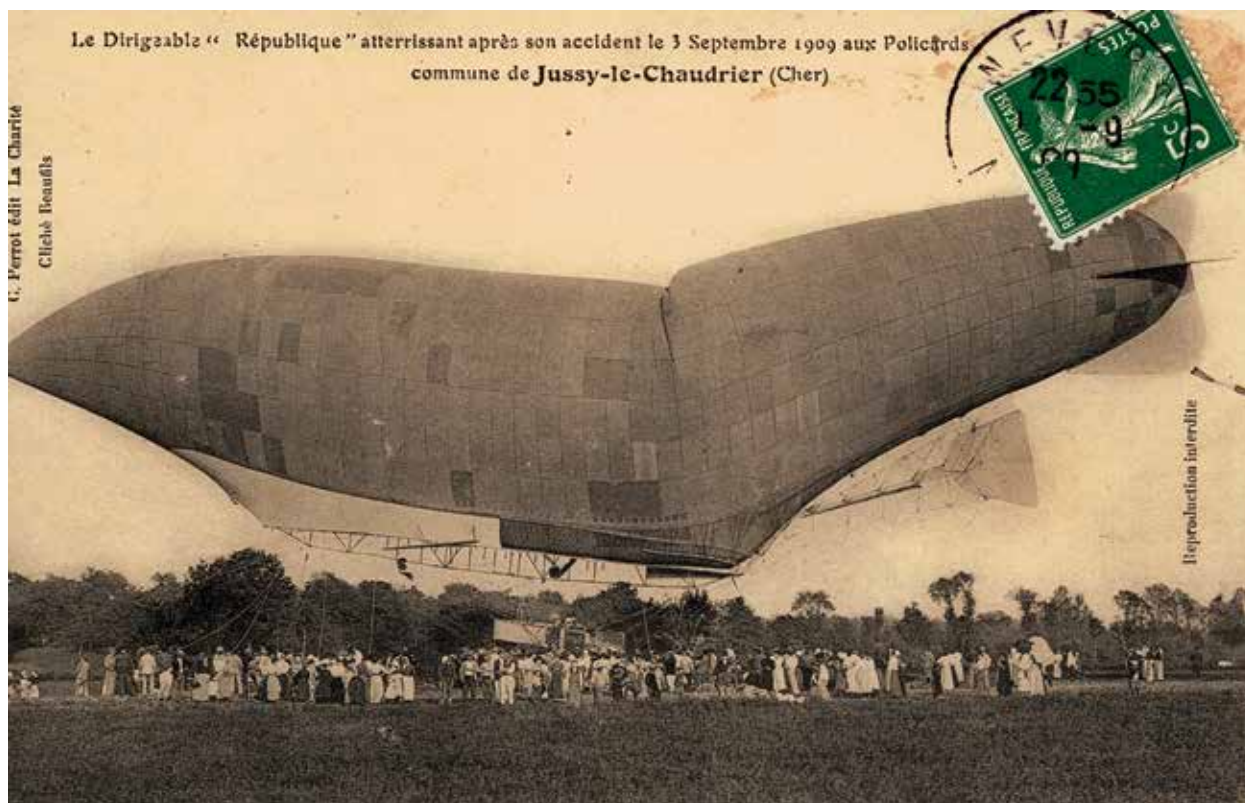
niezwykłego Nauczyciela z bardzo różnymi ludźmi, krótkie dialogi i wezwania do zmiany życia – z czego można wysnuć wnioski o drugim sposobie obcowania z przekazem Naza-rejczyka, który nie polega na dogłębnym poznaniu wszy-stkich nauk, ale raczej na poddaniu się innemu sposobowi myślenia, który obecny jest w każdej z wypowiedzi Jezusa i płynie od Niego nawet wtedy, gdy On sam głosi przypo-wieści. Przepowiadanie Jezusa zdaje się głosem końca historii, rozpuszczaniem wici jakiegoś niepospolitego ru-szenia, podczas gdy tekst Ewangelii historię tworzy, układa zdarzenia w kolej rzeczy, umieszczając je zarazem na zawsze w archiwum dziejów świata. Tworzenie pism – jak widać to już na etapie kształtowania się kanonu Nowego Testa-mentu (szczególnie wyraźnie u Pawła z Tarsu) – rozpoczyna proces formowania się intersubiektywnej lub wręcz obiek-tywizującej, uspołniającej i bezpiecznej doktryny, wiedzy o Bogu, podczas gdy ukazany w Ewangelii Jezus zdaje się wzywać do wyjścia z wszelkiej osobistej lub wspólnotowej, zagwarantowanej pewności bytu w stronę wiary w Niego i obiecywanej przez Niego możliwości zupełnie nowego ży-cia, które nie jest tak pewne jak śmierć. Ujawnia się tu klu-czowa dla chrześcijaństwa polaryzacja między duchowością a doktryną, ryzykiem wiary a religijnym ubezpieczeniem, wyzwalającą prawdą a prawdą mającą niemal obezwładniać – być może nawet to ślad szerzej funkcjonujących różró-żeń między istnością (*ἀλήθεια*) a prawdą, między przeja-wiającą się oczywistością (*evidence*) a niejasnością, która domaga się dowodu (*proof*)<sup>4</sup>.

Podsumowując, rzecz można, że Ewangelia Łukasza jest wewnątrznie sprzeczna: propaguje szczęście i sprawczą moc wiary w Jezusa / Boga, ale chce ją ugruntować jako

wiedzę przekonującą niezależnie od relacji międzyosobo-wych. Oczywiście, w tej ekspozycji nie chodzi o dyskredy-towanie (czyli w ścisłym sensie podważanie zaufania do) wiedzy – nawet nie o krytykę lub odrzucenie teologii – ale o wyraźne odróżnienie dogmatu od nadziei, sądu od łą-skawej otwartości, prawa od spotkania osób. W nieco in-nym kontekście i posługując się nieco innym słownikiem, pisał o tym Bruno Latour, ukazując, jak wiedza i wiara rozchodzą się z miejsca współczesnego panowania łatwo dostępnych (zwłaszcza w internecie) wiadomości i zdro-wego rozsądku – i to rozchodzą w zupełnie przeciwnych kierunkach! Istotą wiary (Latour pisze raczej o szerzej poj-mowanej religii, mając na myśli jedynie chrześcijań-stwo) nie jest przekazywanie informacji o jakichś tajem-nicznych i odległych (ontycznie i historycznie) „faktach”, ale wywoływanie transformacji ludzi – wiara to płynąca przez wieki i nieustannie aktualizowana deklaracja mi-łości i wizja otwierająca przyszłość na wciąż nowe możli-wości bycia. Wiedza zaś (Latour chętniej pisze o nauce) ukazuje całkiem nieintuicyjny i stale uzupełniany obraz bytu w skalach zwyczajnie niedostępnych człowiekowi i dalekich od jego codziennego doświadczenia, możliwy do przyjęcia tylko za pośrednictwem złożonego systemu procedur i teoretycznych przedstawień<sup>5</sup>.

## 2. Pismo a mowa

Opozycja między wiarą i wiedzą przypomina, a także w pewnej mierze związana jest z ambiwalentnymi rela-cjami między mową (oralnością) i pismem (piśmienno-ścią). Ewangeliczny Jezus nie pisze, ale raczej głosi swoją naukę, czy wręcz wygłasza jedynie różne prowokujące do



Ilustrowana karta pocztowa – Francja, początek XX wieku.

myślenia formuły i przypowieści powiązane z konkretnymi działaniami, z których część można dziś nawet określić mianem performance'ów – a dzieje się to często w sporze z uczonymi w Piśmie, których Nazarejczyk krytykuje za powierzchowną znajomość Prawa i hipokryzję (por. np. Łk 11, 45–52; 20, 45–47)<sup>6</sup>. Można tu przypomnieć, że jeszcze wyraźniej krytykuje Pismo / Prawo Paweł z Tarsu, choćby w słowach o tym, że litera zabija, ożywia zaś Duch (2 Kor 3, 6). Z drugiej strony, Jezus zna Pismo, nie neguje Prawa, lecz odwołuje się do niego, ucząc interpretacji rozumianej jako zaangażowane, wewnętrzne rozważanie prowadzące niejako do przeprogramowania umysłu i wcielenia dobrze w ten sposób zrozumianych zasad w życie. W arcyliterackiej anegdotce o spotkaniu w drodze do Emaus (Łk 24, 13–35), która umieszczona jest pod koniec Ewangelii Łukasza, Jezus pojawia się jako wykładowca znaczenia pism, ale rozpoznać Go można dopiero w momencie działania zgodnego z ich sensem<sup>7</sup>.

Złożoność napiętych relacji między mową a pismem w bardzo wyraźny i charakterystyczny sposób dostrzegalna jest nie tylko w Nowym Testamencie – gdzie jest skutkiem zawitych procesów wyłaniania się kanonu pism z różnorodnych przekazów oralnych<sup>8</sup> – ale również, z podobnych powodów, w innych tekstach antycznych. Najbardziej egzemplaryczna jest chyba krytyka wynalazku pisma przedstawiona w Platońskim *Fajdosie*, a włożona w usta Sokratesa opowiadającego przypowieść o wynalazcy liter i cyfr Teucie i osądzającym te innowacje Tamuzie, której przesłaniem jest odróżnienie pamięci i wiedzy prawdziwej od ich pozorów wynikających z posługiwania się zewnętrznym narzędziem pamiętania, jakim są zapisy<sup>9</sup>. Sokrates, podobnie jak później Jezus, nie pozostawił po sobie żadnych pism, a jego niechęć do pisma była w istocie, podobnie jak u Jezusa, niechęcią do jego użytkowników chcących raczej uchodzić za mędrców, niż być naprawdę mądrymi. Z drugiej strony, tylko dzięki pismom Platona i Ksenofonta dowiadujemy się o działalności Sokratesa, nawet jeśli brak nam pewności co do konkretnych czynów i nauk filozofa – zupełnie podobnie jak tylko dzięki ewangelistom mamy niepewny może, ale wiarygodny dostęp do działalności i nawoływań Jezusa. W odróżnianiu mowy od pisma nie powinno więc chodzić o waloryzację i ewentualną negację oralności bądź piśmienności, ale pożyteczne jest dostrzeganie odmienności uwarunkowań pozornie bliskich sobie sposobów komunikacji.

Współcześnie problem relacji pisma i mowy nagłośnił – zwłaszcza w kręgach filozofów i literaturoznawców – Jacques Derrida, identyfikując pod pojęciem logocentryzmu źródłowe ponoć dla myśli Zachodu podporządkowanie pisma żywej mowie. U autora *O gramatologii* – a właściwie u autorów interpretowanych w tym dziele – pismo zdaje się jedynie wtórnym i niedoskonałym nośnikiem myśli kształtowanej w żywym słowie, formowanej w głosie, a rodzącej się w duszy w odniesieniu do stale obecnego sensu (λόγος)<sup>10</sup>. Francuski myśliciel zaproponował odwrócenie lub po prostu zniesienie tej hierarchii, by odkryć pismo

jako żywioł przedjęzykowy, przekraczający nakładane nań z zewnątrz wyobrażenia o istnieniu stałych znaczeń lub o możliwości powstawania scalających sens książek – inspirując swych amerykańskich zwłaszcza uczniów, Marka C. Taylora i Gregory'ego L. Ulmera, do przepowiadania epoki pisma elektronicznego, wyzwolonego z kieratu drukowanych publikacji<sup>11</sup>. Błyskotliwe rozważania autora *Głosu i fenomenu*, oparte na lekturach wybranych arbitralnie intelektualistów – na przykład Lévi-Straussa czy Rousseau – nie odpowiadają jednak opisowi mediów, który na podstawie badań kulturowych zaproponowali antropologowie i znawcy komunikacji<sup>12</sup>. Wydaje się, że Derrida podtrzymał zwyczaj rzutowania na mowę cech istotowo związanych z pismem (a nawet trwałymi nośnikami pisma, jakimi były kamień i papier), podczas gdy już Platon, niezdecydowany w wartościowaniu różnych przekazników, zwracał uwagę w swojej przypowieści o jaskini, że poznanie idei wymaga mozolnego odrywania się od zakorzenionych w uwięzionej (w oralności) duszy mniemań (a wzorcem tego procesu najpewniej było czytanie i pisanie)<sup>13</sup>.

Wielu już starało się ułożyć opowiadanie o właściwościach mowy, pisma i innych mediów, by wspomnieć tu tylko Erica A. Havelocka, Waltera J. Onga czy Viléma Flussera<sup>14</sup>. Streszczając wnioski z ich prac, można powiedzieć, że mowa jest ekspresją woli (wołania, wołaczy), cielesno-emocjonalnego zaangażowania w międzyludzki spór o definiowanie (arbitralne naznaczanie / zaklinanie) otaczającego świata (rzeczy-wistości) tu i teraz, w której ujawniają się nie tylko kompetencje poznawcze, ale i fikcyjno-twórcze. To właśnie w żywych słowach ludzie są po-różnieni, mówiąc różnymi językami i dialektami, tyleż dzieląc się odmiennymi sposobami widzenia świata, co próbując wymóc na innych realizację swych kapryśnych życzeń i roszczeń – zarazem zawsze zależni od wspólnych kodu, relacji i umów. Z kolei pismo jest wsparciem zdystansowanego wobec ciała i aktualnej sytuacji poznawania ogólnych praw, inspiracją do poszukiwania ich abstrakcyjnych ujęć i pojęć (rzeczowników – słów jako rzeczy: materialnych i widzialnych zapisów) ukierunkowanego na odnajdywanie bezosobowej i niezmiennej jak kamienne tablice prawdy. W toku pisania i czytania, wymuszających samodzielną refleksję, formuje się indywidualna i mono-logiczna podmiotowość, która w pewnym momencie dziejów stała się bazą pewności.

Wszystko jest oczywiście bardziej skomplikowane i niejednoznaczne – nie tylko nie można sprowadzać pisma do mowy, mowy do języka, ale warto też odróżniać mówienie od słuchania, pisanie od czytania, dyktowanie od pisania, pisanie ze względu na publikację od notowania na własny użytek, słuchanie mowy od słuchania odczytów, czytanie na głos od czytania po cichu, mnożąc rozróżnienia rozmaitych trybów komunikacji i sposobów informowania w celu rozpoznania wpływu praktyk medialnych na ludzkie postrzeganie, myślenie, odczuwanie i działanie. W codziennym życiu natomiast wszystkie te

rejstry się mieszają – na przykład zamiast konkretnego wyrazu zadowolenia z tego, że „to był miły wieczór” (oralność), ktoś próbuje od razu wyznaczyć abstrakcyjne „kocham Cię na zawsze” (piśmienność) albo zamiast przemyślanej i uargumentowanego wywodu (piśmienność) ktoś inny z tytułem naukowym postuluje w jakimś serwisie społecznościowym dosadnie i okraszane emotikonami opinie (na temat często niezwiązany z polem jego badań – oralność). Być może istotną rozbieżność jest jeszcze gdzie indziej – nie tyle między mową a pismem, ile między słowami a symbolami matematycznymi, między ekspresją ludzkich przekonań a poznawaniem nie-ludzkiego porządku natury. Komunikacja werbalna byłaby w tym ujęciu przestrzenią polityczną, niekończącą się przepychanką słowną o to, kogo nazywać terrorystą, a kogo wojownikiem, kto jest prawdziwą kobietą, a kto nie, albo które sposoby życia są naturalne, a które naturę niszczą – a przy tym o to, kto ma prawo do mówienia innym, jak żyć, przemawiania publicznie i dostępu do szerokich zasięgów oddziaływania. Tymczasem w namyśle nad pismem matematycznym – zrazu nawet niezależnie od eksperymentów, jak to kiedyś na łamach „Kontekstów” znakomicie wyłożył wybitny fizyk, Krzysztof A. Meissner<sup>15</sup> – ujawniają się w przedziwny sposób jasno i wyraźnie sformułowane, a przy tym trwalsze od wszelkich nośników prawa rządzące Wszechświatem.

### 3. Determinacja a wolność

Próba rozplatania zagmatwanych więzi między wiarą a wiedzą, mową a pismem, językiem werbalnym a symbolicznym kodem matematycznym prowadzi w końcu do kwestii ludzkiej wolności oraz wolności, bądź losowości, w ogóle. Sukces nauk ścisłych i wynikających z nich technologii utrwała wizję świata zdeterminowanego, co nie znaczy, że w pełni poznawalnego i przewidywalnego – a na pewno nie w pełni jeszcze poznanego i zrozumiałego w ramach ludzkich wyobrażeń tego, co prawdo-podobne. Czy to jednak znaczy, na przykład, że istnienie różnych religii, opowieści o objawieniach, jak również świadectwa prześladowań z powodów światopoglądowych, wojny i zagłady są wpisane w jakąś metafizyczną konieczność istnienia i wprost wynikają z możliwych do odkrycia równań – ludzie są predestynowani, a rozwój dziejów cywilizacji przesądzony?<sup>16</sup> Brzmi absurdalnie – i w rzeczy samej odsłania się tu absurd bytu w ścisłym sensie tego słowa, rozumianego jako *obs ordine* (poza porządkiem). Świat wydaje się nie mieć sensu, ale tylko dlatego, że posiadamy miarę tego sensu – bez wątpienia podlega on oczywistym regułom i rozpoznawalnym prawom, niekiedy wyrażanym nadzwyczaj eleganckimi formułami, ale nad wyraz widoczne są w nim także zdarzenia nie do pogodzenia z ludzkim wyobrażeniem rozumnego ładu i zadziwiającym u ludzi roszczeniem do jego poznania.

Zadziwiającym, bo przecież nikt z nas nie zdecydował o miejscu i chwili swoich narodzin, o predyspozycjach swojego ciała i umysłu, o środowisku, w którym był wychowywany, języku, w którym uczył się mówić „ja”, oraz

wszystkich zmiennych okolicznościach losu, w których przeżywa swoje życie. Nikt z nas nie decyduje o momencie, gdy budzi się wyspany ze snu – a zwłaszcza, gdy budzi się we śnie wstrząśnięty jakimś narzucającym się koszmarem – nikt nie ma pełnej wiedzy o tym, jak funkcjonuje jego organizm ani władzy bezpośredniego wpływu na dziejące się w nim, nie tylko w czasie snu, procesy życiowe. Podobnie nie możemy przewidzieć swoich myśli, które odnajdujemy w naszych umysłach jak odpowiedzi jakiejś może nie sztucznej, ale i nie naszej inteligencji. Możemy co najwyżej zauważyć, że coś nam przyszło do głowy, zidentyfikować się z jakąś olśniewającą intuicją lub odrzucić nasuwającą się pokusę. Słyszymy w sobie różne głosy – a w trakcie marzeń sennych jesteśmy tylko wypreparowanymi i niemal bezwonnymi aktorami uwikłanymi w złożone inscenizacje kreowane przez mózg – ale zdaje się nam, że nie musimy tych głosów słuchać, jeśli się w nich nie rozpoznajemy.

Kwestia wolności wobec napływających impulsów jest jednak dyskusyjna, zwłaszcza w kontekście przekonania o determinacji całej natury, i na różne sposoby próbowano ją poddać testom naukowym. Najbardziej znany jest chyba eksperyment przeprowadzony u progu lat 80. przez Benjamina Libeta, który wykazał, że na kilkaset milisekund przed raportowaniem przez obserwowanych laboratoryjnie ochotników określonej woli, w ich mózgach pojawiał się charakterystyczny sygnał, mający według badacza świadczyć o tym, że decyzja powstała w ich umysłach niezależnie od ich przekonania o własnym wyborze<sup>17</sup>. Jakkolwiek współczesna technologia korzysta z możliwości śledzenia w mózgu symptomów intencji w konstruowaniu interfejsów mózg-komputer (aparatów pozwalających na sterowanie urządzeniem wprost za pomocą myśli), to neurobiolodzy problematyzują zagadnienie wolnej woli w znacznie bardziej wyrafinowany sposób i nazbyt proste interpretacje doświadczeń Libeta nie są już właściwie poważane<sup>18</sup>. Istotne jest, że ludzie mają subiektywne poczucie wolnej woli oraz zdolności przyjmowania lub odrzucania uprzytamnianych pobudek, a nawet identyfikowania się z nimi lub tłumaczenia swoich zachowań po fakcie także wtedy, gdy z pewnością nie mogli świadomie decydować o ich nastąpieniu. Innymi słowy, jeśli nawet wątpliwe jest istnienie wolnej woli, to niewątpliwe jest doświadczenie woli własnej.

Niepokojący rezonans, jaki wywołuje pytanie o suwerenność ludzkich decyzji, pochodzi być może z uprzednich, utrwalonych w kulturze wyobrażeń i siatek pojęciowych. Wyobrażenie wolnej woli zdaje się traktować ją, jakby była narzędziem zewnętrznym wobec podmiotu, który w pewnych sytuacjach może po nie swobodnie sięgnąć, choć nie dotyczy to większości codziennych czynności – na przykład oddychania, poruszania się po ulicach miasta, a nawet zwyczajowych pogawędek, w czasie których mało kto zastanawia się nad doбором słów ani orientuje się w zmienności tematów. Z kolei sama koncepcja wolnej woli wydaje się pomysłem nowoczesnym – może

nawet wynikającym z wpływu na myślenie piśmiennosci, a nieoczywistym dla ludzi przedpiśmiennych, którzy bywali przekonani o działaniu pod wpływem natchnień i muz, podszeptów dobrych lub złych duchów<sup>19</sup>. Dziś można by porzucić zbędne rozróżnienie i stwierdzić w każdym indywidualnym wypadku, że wola to ja – wola, podjęte działania są nieodróżnialne od swojości. Z kolei wszystko, co się nam przydarza i wobec czego musimy (?) się określić: całe nasze życie to ani wybór, ani konieczność.

Wolno nawet zaryzykować formułę jeszcze bardziej radykalną: to ludzie są zdeterminowani, a natura wolna. Ludzie są zdeterminowani, ponieważ każdy w swoim działaniu chce dobrze podług subiektywnego rozumienia dobra (pisał już o tym bodaj Gombrowicz), chociaż rozumienie to, jak w wypadku złoczyńców, jest pewnie fałszywe, a dobra absolutnego nikt jeszcze nie pojął. Z kolei natura w tym znaczeniu jest wolna, że jest nieprzewidywalna w całej swojej konkretnej złożoności – być może nawet losowa u źródeł. Z ludzkiego punktu widzenia osobowa świadomość dowolnie wykształconego człowieka skorelowana jest zatem z niewiedzą – świadomość zdaje się zawsze świadomością nie-świadomości (czegoś) i może tylko dlatego się w nas budzi, że niemożliwe jest życie automatyczne. A wolność ujawnia się najwidoczniej w relacjach międzyludzkich, na styku różnych losów i różnie „zdeterminowanych” osobowości, które spierają się o sposób życia w bezwiednie przyjmowanym świecie, w który zostały rzucone.

#### 4. Materia a duch

Zamiast myśleć o Wszczęświecie absurdalnym, co zwykle rodzi przygnębienie i może prowadzić do egzystencjalnej bierności, lepiej spojrzeć na niego jak na grę. Z jednej strony, ruchy cząstek i planet odbywają się podług określonych praw, a z nich wynikają dalej wszystkie złożone, lecz uchwytne na wyższych poziomach niż fizyka reguły życia, ewolucji, ludzkich zachowań – umożliwiając rozmaite strategie działania w świecie. Z drugiej zaś strony, istnienie, ilość i rozmieszczenie cząstek nigdy nie były znane, fenomen życia jawi się niemal jako przypadkowy, a najbardziej nawet racjonalne taktyki rozgrywania egzystencji zależą od zdarzeń losowych. Wyłaniające się z tego obrazu świata pytanie nie dotyczy już tego, po której stronie – prawa czy przypadku (a to właściwie dwie strony tej samej monety, której podrzucanie wydaje się igrzać z losem...) – sytuuje się człowiek, ale tego, jak możliwa jest taka obserwacja. Kwestią jest przynależność umysłu do materialnego pola gry bądź niezależność świadomości i zagadka jej relacji z bytem.

W celu rozjaśnienia tego zagadnienia warto sobie wyobrazić niemożliwą jeszcze w pełni sytuację, w której ktoś może obserwować na ekranie bardzo dokładny obraz swojego mózgu monitorowanego przez najlepsze dostępne urządzenia w trakcie tej zapośredniczonej technologicznie samo-observacji. Otóż badany w ten sposób człowiek zobaczyłby na wyświetlaczu najpierw rozpoznawalny z książek i filmów kształt podczaskowego

organu, mógłby oglądać w zbliżeniu różne obszary jego elektrycznej aktywności, a może nawet ujrzałby przepływy ładunków przez pojedyncze neurony i synapsy – choć wobec miliardów komórek nerwowych, z których każda ma tysiące połączeń z innymi, nie jest to, przy najlepszych nawet środkach technicznych, możliwe do uważnego śledzenia. Z pomocą asystującego neurobiologa mógłby ów obserwator dostrzec pewne wzorce czynności mózgu uważane przez naukowców za neuronalne korelaty świadomości, która właśnie zajęta jest oglądaniem tych schematów – być może nawet dałby się przekonać o tym, że można te wzorce w jakiś sposób modulować z zewnątrz, doświadczając zmian w percepcji spowodowanych przez zawiadującego tym pokazem i owymi ingerencjami w mózg badacza. Z pewnością jednak uczestnik tego eksperymentu nie zobaczy na monitorze tego, że widzi. Różnica między subiektywnie, immanentnie odczuwanym widzeniem a widzianym obrazem neuronalnych korelatów (własnego) widzenia na ekranie jest istotą świadomości – najprostszym też przykładem tego, na czym polega sformułowany przez Davida J. Chalmersa trudny jej problem<sup>20</sup>.

Tak rozumiana, a raczej odczuwana indywidualnie i intymnie, świadomość zawsze ma podłoże materialne (innej nie znamy!) – jak dowodzą liczne obserwacje i testy, zmienia się pod wpływem uszkodzeń fizycznych, wpływów chemicznych, zależna jest od genów, podatna na różne rodzaje ingerencji technologicznych. Doświadczanie świadomości (i wyniki jej obserwowania z zewnątrz) zmienia się także pod wpływem informacji, które w formie rozmaitych postrzeżeń środowiska naturalnego lub wy-preparowanych komunikatów symbolicznych wpływają nie tylko na ludzkie zachowania, ale przeżywane emocje i myśli (komplement bywa równie skuteczny jak drink). Innymi słowy, świadomość jako subiektywnie odczuwalny aspekt materii żywego mózgu zależna jest zarówno od procesów czysto fizycznych, jak i fizycznego sposobu przetwarzania informacji<sup>21</sup>. Co więcej, nie jest wykluczone, że kiedyś uda się wytworzyć świadomość podobną do ludzkiej w systemach sztucznej inteligencji, w robotach czy w androidach – nie da się jednak wykreować duplikatu konkretnej osoby, zdublować w czasie rzeczywistym osobistego rozpoznania siebie w sobie. Jakkolwiek zatem rozwijać się będą nauka o świadomości (i mózgu) oraz technologie komputerowe i transhumanistyczne, idiomatyczne poczucie bycia-w-świecie – oczywiście w zdrowym ciele i naturalnej dyspozycji czuwania – pozostanie poza zasięgiem wiedzy, a na zawsze tylko w gestii wiary, że w drugim ciele, tuż za czarnymi źrenicami, kryje się ktoś przytomny, kto nas może zobaczyć.

W dyskusjach o świadomości wciąż jednak wraca pytanie o jej sens – dlaczego różnym procesom życiowym, także w mózgu, towarzyszą świadome przeżycia; czy nie jest możliwe do wyobrażenia istnienie ludzi jako zombie, którzy zachowywaliby się dokładnie tak samo, ale nie byłiby przytomni, wykonując wyroki ślepo rządzących kosmo-

sem praw?<sup>22</sup> Podobnie jak kwestia wolnej woli zagadnienie to uwikłane jest w mnóstwo nieporozumień, wynikających z istotowo oralnych różnic w rozumieniu pojęcia świadomości w rozmaitych językach i żargonach różnych grup uczonych, ukrytych założeń dotyczących przyczynowości i działania natury, tudzież bezkrytycznych ewokacji wyobrażeń. Nieokreślone są jeszcze horyzonty toczącej się debaty na ten temat, ale dziś już wiemy przynajmniej tyle, że świadomość nie jest po prostu bieżącym podglądem jakiejś obiektywnej rzeczywistości, ale subiektywną emocjonalną wizją świata z punktu widzenia, czucia i intencji określonego podmiotu, zbudowaną nie tylko w zakresie jego wrażliwości zmysłowej, ale na bazie osobniczej pamięci i antycypacji – co poniekąd potwierdza dawne filozoficzne rozpoznania, poczynszy od Augustyna, a skończywszy na Heideggerze. A zatem świadomość nie służy tylko obserwacji świata, jaki jest, nie tylko jest dostępem do zakładanej zdroworozsądkowo rzeczywistości, ale okazuje się zupełnie nowym światem, który w nadprodukcji rozmaitych symulacji jest podłożem osobowego rozwoju, egzystencji przekraczającej uwarunkowania tu i teraz. Jeśli nawet główną, ewolucyjnie ukształtowaną funkcją mózgu jest ochrona przed niespodziankami, to główną funkcją świadomości zdaje się umożliwienie twórczości.

Można nawet dopuścić hipotezę, że świadomość służy czemuś więcej niż (gloryfikowane w dzisiejszych czasach) bycie sobą – jej głównym celem nie jest zachowywanie życia jednostki. Czym bowiem jest otwartość umysłu na wiedzę przekraczającą zdolność jej rozumienia i wykorzystania; czym chęć poznawania i fascynacja obiektami matematycznymi, prawami fizyki opisującymi niewyobrażalne w istocie dzieje kosmosu, ekscytacja dziełami sztuki, tudzież adoracja u kresu dostępnej na razie wizji bytu? Większość rewelacyjnych odkryć formujących współczesny obraz świata pochodzi z mijającego stulecia lub dwóch, a cała (nie)możliwa do podziwiania mądrość cywilizacji jest wynikiem nieprzerwanej przez wieki i pokolenia komunikacji śródłudzkiej. Świadomość, przeżywana zawsze we własnym ciele i jednostkowo, bez wątplenia bardzo ograniczona, zdaje się przynajmniej chwilami kierować ku innym ludziom i poza ludzkość, a nawet poza istniejący świat. Czy znaczy to może, że najdalej sięgającym aktem (ludzkiej) świadomości – nie tyle intencjonalnością, ile atencjonalnością (mówiąc za Nancym<sup>23</sup>) – najbardziej osobliwą jej treścią i (bez)celem uwagi jest nicność?<sup>24</sup>

## 5. AI a JA

Wygląda na to, że w tym rozważaniu powraca zagadnienie wiary – kwestia otwartości i zaufania wobec tego, czego (jeszcze) nie ma, co dopiero może się stać, za czym znów odsłoni się jakaś nowa perspektywa bycia. Refleksja ta jednak mija się z dominującymi nastrojami naszych czasów, kiedy upowszechnia się raczej zwątpienie w przyszłość, żywiące się rozczarowaniem dotychczas przewidywanymi ideami, porażone brakiem nowych wizji i skutkujące przepowiadaniem raczej kataklizmów niż nadziei.

Być może dlatego – z poczucia kryzysu dotychczasowych wartości i lęku przed nieznanym jutrem, wymagającym może ich zmiany – szerzy się współcześnie niemal bezkrytyczna ufność w sztuczną inteligencję z jej prorokowanym potencjałem przewidywania tego, co powinno wypełnić wszelką lukę ludzkiego myślenia. A jednak, jak pisał lata temu Jean Baudrillard:

kiedy ludzie fantazjują na temat maszyn inteligentnych, a nawet je konstruują, czynią tak dlatego, iż w istocie powątpiewają we własną inteligencję bądź załamują się pod ciężarem inteligencji straszliwej i bezsensownej: w ten sposób wzbudzają ową inteligencję w maszynach po to, by móc się z nią bawić i móc się z tego naigrawać [...] Kiedy – wbrew rozsądkowi – ludzie śnią o genialnych, twórczych maszynach, to dlatego, że przestali wierzyć we własną energię twórczą bądź chcą się jej pozbawić, by dopiero zapośredniczoną przez maszyny uczynić ją sobie przydatną<sup>25</sup>.

Aktualna debata wokół sztucznej inteligencji objawia zatem, niczym Ewangelia Łukasza, zaskakujący splot wiary z wiedzą. Jeśli jednak chodzi o wiedzę, którą ma ucieleśniać promowana technologia, to jest ona źródłowo, przynajmniej wedle utrwalonych standardów, niepewna: nie wszystko w świecie da się zmierzyć i matematycznie opisać, zdataizować, nie wszystko jest idealnie algorytmizowalne, a najznakomitsi projektanci wyabstrahowanych ze środowiskowych kontekstów sieci neuronowych nie rozumieją w pełni ich działania i być może nigdy nie zrozumieją, choćby same wyniki ogłaszane przez coraz to doskonalsze urządzenia sprawdzały się w realnym świecie<sup>26</sup>. Warto natomiast zwrócić uwagę na to, że prace nad tymi innowacyjnymi systemami prowadzone są obecnie tylko przez najsilniejsze organizacje świata i to: po pierwsze, w tajemnicy; po drugie, przy użyciu nieporównywalnej z użytkowaną przez mózgi zwykłych ludzi ilością energii, której nadmierna eksploatacja zagraża trwaniu cywilizacji; oraz, po trzecie, przy wykorzystaniu całej dotychczasowej wiedzy psychologicznej po to, by traktować żywą kulturę jako wydobywcze złożo, które można zmonetyzować<sup>27</sup>. Wiara w AI (angielski skrót zapisywany wielkimi literami brzmi prawie jak imię nowego boga) wydaje się zatem dość naiwnym zaufaniem w złudne doktryny i strzeżone przez swoistych kapłanów instytucje zarządzające nowoczesnymi wyroczniami. Istnieje taki punkt widzenia, z którego bieżący postęp okazuje się jednocześnie parodią religii i parodią nauki – w pewnym sensie unaczyniając problematykę niewłaściwego rozumienia wiary i wiedzy, na które zwracał uwagę wspomniany już w tym eseju Latour<sup>28</sup>. W wyrażonych tu opiniach – nie jest to przecież badawczy wgląd w zagadnienie myślenia maszynowego, ale w tym miejscu ledwie kolejny głos w uruchomionej dyskusji na jego temat – nie chodzi o zwykły opór wobec nieuchronnej (zdeterminowanej?) rewolucji technologicznej i kulturowej, ale o nieporzucanie wiary

w myślenie naturalne i woli rozwijania świadomości zgodnie z coraz szerszymi, choćby chmurnymi horyzontami poznania. Czy wiedza nie jest atrakcyjna jedynie wtedy, gdy pobudza do namysłu, a więc nie jest ostatecznie wyłożona i nie oznacza całkowitej pewności, która byłaby wówczas zabójcza dla wolności – czy nie jest tak, że upragnione przez wielu niezachwianie (*ἀσφάλειαν*) najlepiej osiągnąć, idąc po prostu o własnych siłach do przodu? Z kolei, czy wiara (*πίστις*) nie tym różni się od wiedzy, że wymaga wzajemności – choćby wzajemności myślenia – nie tylko zaufania komuś lub czemuś, ale i wierności, cierpliwego zaangażowania, postawy ukierunkowanej zgodnie z podjętą inwestycją w to, czego nie ma, a co dopiero być może? Największe problemy współczesności wynikające z napięć i przemian kulturowych, związanych z rozwojem technologii i destrukcją środowiska wydają się wyzwaniem przede wszystkim dla humanistyki, którą zarazem gardzą dość powszechnie zarówno naukowcy, jak i religijnie motywowani politycy – być może dlatego, że sami humaniści odzęgnują się powoli od humanizmu i nie wierzą w (przyszłość) człowieka. Tymczasem *In Consciousness We Trust* (w świadomość ufamy), jak głosi tytuł jednej z ważniejszych ostatnio książek na temat ludzkiego mózgu<sup>29</sup> – w istocie wyznaje wiary, nawiązujące do zapomnianej dewizy widniejącej na amerykańskich dolarach, które warto podjąć w opozycji do prób modelowania umysłów na obraz i podobieństwo mediów myślenia. Łatwiej wszak niekiedy uwierzyć w Boga albo AI niż w człowieka – a to właśnie, mimo wszelkiej wiedzy o ludzkim złu lub zwyczajnej ułomności osobników naszego gatunku, jest niepewnym gruntem humanistyki rozumianej bardziej jako komunikacja niż przetwarzanie informacji. Jej celem nie jest bowiem poszukiwanie idei, uniwersalnej i wyabstrahowanej wiedzy o człowieku i świecie – roszczenia takie, czy to w wielkiej skali pomysłów na urządzenie społeczeństwa, czy w małej skali absolutyzowanych koncepcji uczonych, zawsze dotąd prowadziły do ideologii i różnych form przemocy. Nie chodzi też o większe zaangażowanie w politykę rozumianą jako walka o realną i symboliczną władzę nad innymi – ani tym bardziej w ekonomiczną rywalizację, mającą służyć bogaceniu się uniwersytetów i państw. Sensem uprawiania humanistyki jest między-ludzki dizajn – nie tyle głoszenie wiecznych i odgórnych prawd, ile przemyślane nawiązywanie relacji między różnymi śmiertelnikami, ich osobistymi poglądami i całymi kulturami; nie tyle (statystyczne) rozpoznawanie ogólnych analogii, ile spekulatywne kreowanie dia-logii między konkretnymi ludźmi w określonych i zmiennych kontekstach życia. Między wiarą a wiedzą, mową a pismem, wolnością a determinizmem, świadomością a materią odślania się tu jeszcze jedna biegunowa niejednoznaczność: między monologiem (także współ-monologiczną gadaniną i sporem na forach społecznościowych) a dialogiem, który jako jedyny ma moc wybudzenia ze śpiączki we własnym tylko, symulowanym przez jednostkowy mózg świecie (bańce)<sup>30</sup>.

Wbrew pozorom ten tekst nie zmierza do końca<sup>31</sup> – w tym właśnie miejscu, zgodnie z powyższą konkluzją, uwalnia uwagę czytelników i oddaje wam „głos”. W dobie elektralności (ale też w obliczu bibliotek wypełnionych bezbrzeżnie opublikowanymi książkami i artykułami oraz wobec niekończących się debat publicznych i paneli) oczywiste jest, że nie istnieją zamknięte teksty, doskonałe teorie i skończone historie, ale tylko nieskończone przebiegi myśli, lektury i interpretacje, koncepcje i percepcje nachodzące na siebie w kreatywnych polilogach, zdolne pobudzać lub wygaszać ludzkie energie i czyny, w ten sposób formując świat. Otóż to: nie chodzi właśnie tylko o zapisy, słowa, informacje, a nawet czystą świadomość, identyfikowaną niemal z rozumem, ale zestrzajanie emocji i ciał oraz harmonizację przepływów życia przez ludzkie serca – jak pisał Ulmer: „piśmienność wzmocniła doświadczenie idei (myślenie); elektralność rozszerza doświadczenie afektu (emocje)”<sup>32</sup>. Najpierw trzeba się jednak uwolnić od traktowania nas jak biomasy, której zachowaniami można zarządzać i kreować jej przyszłość za pomocą algorytmów, co w ciągu kilku ledwie lat doprowadziło do emocjonalnej polaryzacji świata<sup>33</sup>. W końcu zaś warto wytrzymać czujnie i z nadzieją w prawdziwej otwartości ja na Innego – open I.

#### Przypisy

- <sup>1</sup> Cytat za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Pallotinum, Poznań–Warszawa 1990.
- <sup>2</sup> Por. np. *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, przeł. Zespół pod redakcją Michała Petera, Mariana Wolniewicza, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2003.
- <sup>3</sup> Korzystam tu z tłumaczeń i wykładni językowych oraz licznych komentarzy do tego ustępu dostępnych na stronie: <https://biblehub.com> oraz wybranych haseł w: *Encyklopedia Biblijna*, red. Paul J. Achtemeier, przeł. Grzegorz Berny, Adam, Vocatio, Warszawa 1999.
- <sup>4</sup> Eugen Drewermann, *Kler. Psychogram ideału*, przeł. Robert Stiller, Norbert Niewiadomski, Uraeus, Gdynia 2002, s. 115 nn.; por. Tomasz Polak, *System kościelny, czyli przewagi pana K.*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań 2020; szersza dyskusja na temat istności i prawdy, zob. np.: Łukasz Kołoczek, *Być czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*, Universitas, Kraków 2016, s. 269 nn.
- <sup>5</sup> Bruno Latour, „Thou Shall Not Freeze-Frame” or How Not to Misunderstand the Science and Religion Debate, [w:] *Science, Religion, and the Human Experience*, red. James D. Proctor, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 27–48.
- <sup>6</sup> Na temat powiązania hipokryzji z upowszechnieniem pisma zob. Derrick de Kerckhove, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, przeł. Witold Sikorski, Piotr Nowakowski, Mikom, Warszawa 2001, s. 114.



- <sup>7</sup> O złożonej konstrukcji tego tekstu i jej wielopoziomowym przekazie teologiczno-pastoralnym zob. T. Polak, *System kościelny*, dz. cyt., s. 70; o niezwykłym wymiarze literackim tego tekstu – stylizacji na *Odyseję* i nawiązaniach do Księgi *Rodzaju* zob. Bruce Loudon, *Luke 24 and Homer. Odyssey 3, Iliad 24, and postponed recognition*, [w:] tegoż, *Greek Myth and the Bible*, Routledge, Abington, New York 2019, s. 144–162.
- <sup>8</sup> Zob. np.: *Jesus in Memory. Traditions in Oral and Scribal Perspectives*, red. Werner H. Kelber, Samuel Byrskog, Baylor University Press, Waco 2018.
- <sup>9</sup> Platon, *Fajdros*, [w:] tegoż, *Dialogi: Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritias*, przeł. Władysław Witwicki, Verum, Warszawa 1993, s. 64.
- <sup>10</sup> Jacques Derrida, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- <sup>11</sup> Mark C. Taylor, Esa Saarinen, *Imagologies. Media Philosophy*, Routledge, London–New York 1996; Gregory L. Ulmer, *Teletheory*, Antropos, New York–Hamburg 2004.
- <sup>12</sup> Krytyka Derridy pojawia się m.in. w różnych miejscach kluczowej dla badań mediów książki: Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge, New York 2002, zob. też: Eric A. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. Paweł Majewski, Wydawnictwo UW, Warszawa 2006.
- <sup>13</sup> Por. krytykę myśli Derridy w: W.J. Ong, *Orality and Literacy*, dz. cyt., s. 164.
- <sup>14</sup> Vilém Flusser, *Kultura pisma. Z filozofii słowa i obrazu*, przeł. Przemysław Wiatr, Aletheia, Warszawa 2018; E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, dz. cyt.; tenże, *Muza uczy się pisać*, dz. cyt.; W.J. Ong, *Orality and Literacy*, dz. cyt.; oczywiście spisane w tym akapicie wnioski wypływają z rozleglejszych studiów nad kulturą i mediami oraz lektur takich uczonych jak Ernst Cassirer, Jack Goody, Derrick de Kerckhove, Paul Levinson, Albert B. Lord, Marshall McLuhan i wielu innych.
- <sup>15</sup> Krzysztof A. Meissner, *Język praw fizyki a obserwacje rzeczywistości*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2014, nr 1, s. 11–12.
- <sup>16</sup> Interesujące rozważania na temat przygodności świata, zob. Quentin Meillassoux, *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. Piotr Herbich, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.
- <sup>17</sup> Zob. np. Michael S. Gazzaniga, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?*, przeł. Agnieszka Nowak, Smak Słowa, Sopot 2013, s. 111–112; Anil Seth, *Being You. A New Science of Consciousness*, Faber & Faber, London, 2021 (zwłaszcza rozdział 11).
- <sup>18</sup> Tamże.
- <sup>19</sup> Zob. Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Mariner Books, Boston–New York 2000.
- <sup>20</sup> David J. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. Marcin Miłkowski, PWN, Warszawa 2010.
- <sup>21</sup> Nie ma w tym eseju miejsca, by podjąć wielki temat tego, czym jest informacja i jaki jest jej związek z energią.
- <sup>22</sup> Zob. D.J. Chalmers, *Świadomy umysł*, dz. cyt. Problem, w różnych wersjach i z użyciem różnych określeń, jest niemal wiodącym zagadnieniem filozofii umysłu.
- <sup>23</sup> Por. Jean-Luc Nancy, *Adoration: The Deconstruction of Christianity II*, przeł. J. McKeane, Fordham University Press, New York 2013.
- <sup>24</sup> Por. Joseph LeDoux, *Historia naszej świadomości. Jak po czterech miliardach lat ewolucji powstał świadomy mózg*, przeł. Anna Binder, Marek Binder, Copernicus Center Press, Kraków 2023, s. 452.
- <sup>25</sup> Jean Baudrillard, *Świat wideo i podmiot fraktalny*, przeł. Andrzej Gwóźdź, [w:] *Po kinie?... Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, red. Andrzej Gwóźdź, Universitas, Kraków 1994, s. 255.
- <sup>26</sup> Na temat możliwości osiągnięcia przez komputery poprawnych i praktycznie sprawdzalnych rozwiązań ważnych problemów naukowych, ale zarazem bez możliwości dostępu do dowodów intersubiektywnie weryfikowalnych przez ludzi mówił wybitny specjalista od informatyki kwantowej Artur Ekert w trakcie wykładu otwartego na Copernicus Festival w maju 2022 roku, zob. <https://www.youtube.com/watch?v=ISpyOvrMYuQ>, dostęp: 23.03.2024.
- <sup>27</sup> Zob. Kate Crawford, *Atlas of AI. Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, Yale University Press, New Haven–London 2021.
- <sup>28</sup> Zob. B. Latour, „*Thou Shall Not Freeze-Frame*”, dz. cyt.
- <sup>29</sup> Hakwan Lu, *In Consciousness We Trust. The Cognitive Neuroscience of Subjective Experience*, Oxford University Press, Oxford 2022.
- <sup>30</sup> Por. Ferdynand Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. Krzysztof Skorulski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 14.
- <sup>31</sup> Artykuł ten nawiązuje zresztą do moich wcześniejszych wypowiedzi, powraca do pewnych eksperymentów myślowych, które proponowałem wcześniej, a jednak umieszcza je w nowej perspektywie i inaczej je komentuje, zgodnie z rozwojem wiedzy, której zresztą nie sposób tu w pełni zasygnalizować, por. zwłaszcza Janusz Bohdziewicz, *Pochwała nie-swojności*, [w:] tegoż, *Osiem pochwał. Szkice z antropologii myślenia*, Pasaże, Kraków 2021, s.79–103.
- <sup>32</sup> Gregory L. Ulmer, *Avatar Emergency*, Parlor Press, Anderson 2012, s. XXII.
- <sup>33</sup> Zob. Shoshana Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, przeł. Alicja Unterschuetz, Zysk i S-ka, Poznań 2020; Max Fisher, *W trybach chaosu. Jak media społecznościowe przeprogramowały nasze umysły i nasz świat*, przeł. Mateusz Borowski, Otwarte, Kraków 2023.