

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Poza klasztornym „ja”

Umysł uwspólniony a częściowa iluzja indywiduacji

David Graeber

David Graeber
Poza klasztornym „ja”
Umysł uwspólniony a częściowa iluzja indywiduacji

<https://davidgraeber.org/unpublished/letter/>
Przełożone przez Nieporządek.

pl.anarchistlibraries.net

Jedną z rzeczy, które najbardziej podziwiam u Maurice'a Blocha, jest to, że nigdy nie zapomniał, co wzbudziło jego zainteresowanie antropologią. Większość z nas zapomina. Jak wielu z nas przyciąga do tej dyscypliny przede wszystkim ciekawość pytań, na które tylko ona może odpowiedzieć: pytań w rodzaju: czym są ludzie, w jaki sposób są tacy sami, w jaki sposób się różnią? To jedna z osobliwych przewrotności kształcenia absolwentów i specjalistów, że często o tym zapominamy, i jedna z przewrotności tego osobliwie antyteoretycznego momentu, że istnieją wybitne postacie mówiące nam, że powinniśmy o tym zapomnieć. Ponieważ odrzucenie tych pytań z marszu jest nie tylko odrzuceniem samego założenia teorii antropologicznej, ale także odrzuceniem tego, że antropologia jest w stanie zaoferować wyjaśnienie swojego istnienia, że jest w stanie zapytać (by przyjąć sformułowanie Roya Bhaskara, pierwotnie dotyczące eksperymentów) zarówno o to, „co sprawia, że antropologia jest możliwa” – dlaczego w ogóle jesteśmy w stanie zrozumieć kogoś żyjącego na wiejskim Madagaskarze, ale także, jednocześnie, „co sprawia, że antropologia jest konieczna”, dlaczego to zrozumienie jest zazwyczaj nieprzejrzyste, a pod tak wieloma względami wyjątkowo trudne.

Chciałbym się tym zająć poprzez przyjrzenie się temu, co zawsze było podstawową metodą antropologiczną: rozmowie. Właściwie twierdziłbym, że jest to nie tylko nasza podstawowa metoda pracy w terenie, ale także nasza podstawowa metoda wymyślania nowych idei teoretycznych. Dobre pomysły rzadko, jeśli w ogóle, powstają w izolacji. To prawda, że często te teoretyczne dialogi nie są prowadzone twarzą w twarz – ja sam od dziesięcioleci prowadzę serię teoretycznych rozmów z Maurice'em Blochem, choć zaskakująco rzadko siadamy razem w tym samym pokoju i bezpośrednio dyskutujemy. Jednym z naszych osobliwych fetyszystycznych nawyków, jako intelektualistów, jest zacieranie historii większości tych rozmów po ich przeprowadzeniu, a w najlepszym razie rozdrabnianie ich wyników, tak aby sprawić wrażenie, że idee wyłaniają się z odizolowanych Wielkich Myślicieli. W praktyce jednak wszyscy jesteśmy świadomi, że na pewnym poziomie nigdy nie jest to prawdą: nie mam na przykład pojęcia, w jakim stopniu wiele z przypisywanych mi idei jest wytworem moim lub moich przyjaciół ze studiów, z którymi dwadzieścia lat temu spędziłem długie godziny na rozważaniu znaczenia wszechświata i ostatecznie myślę, że to bezsensowne pytanie: idee wyłoniły się z naszej relacji.

Proces zbiorowego, czy też dialogicznego wyłaniania się idei wiąże się z pewnymi technikami, które mają sens jedynie w kontekście większej wy-

zofii starożytnej, przeprowadzić serię ćwiczeń mających na celu ostateczne osiągnięcie stanu pełnej autorefleksji). Innymi słowy, przynajmniej w swojej klasycznej formie, ma on ostatecznie na celu wyzwolenie nas z opisywanej przeze mnie sytuacji w całość, której polityczne implikacje były w najlepszym razie niebezpieczne.

Ale jak wyglądałaby polityka, etyka, nauka, która nie ucieka od tej sytuacji, ale po prostu ją przyjmuje: która wywróciła do góry nogami nasze dotychczasowe rozumienie, a następnie z niego wyszła? Tego pytania nawet nie zaczęliśmy jeszcze zadawać.

jak się zakłada, wiąże ze sobą wszystkie poszczególne elementy przekazu. Jeśli jednak w momencie komunikacji mówca i słuchacz, autor i odbiorca są w rzeczywistości tym samym umysłem, to tym, czego naprawdę jesteśmy świadkami, jest akt tworzenia separacji.

3. Podobnie: choć jesteśmy skłonni zaakceptować fakt, że indywiduacja w dzieciństwie wiąże się ze wspólną konceptualną pracą polegającą na uczeniu dzieci odróżniania się od innych i otaczającego świata, zakładamy, że jest to po prostu rozpoznanie prawdy i że proces kończy się, gdy ta prawda zostaje uświadomiona, to wydaje się, że tak naprawdę tak nie jest. Jest to co najwyżej półprawda i z tego powodu proces indywiduacji tak naprawdę nigdy się nie kończy, iluzja, można powiedzieć, musi być bez końca podtrzymywana. Co więcej, istnieje w tym wszystkim aspekt zdecydowanie polityczny, ponieważ najbardziej podstawową formą wyzysku wydaje się być proces, w którym jeden koniec takiego nexi indywiduuje się kosztem drugiego, sprawiając, że ten drugi znajduje się w dziwnym stanie gdzieś pomiędzy indywiduacją, empatią a nieistnieniem.

4. Wreszcie, istnieje obszerna literatura na temat Innego – wiecie, tego z dużą literą I – która ciągnie się od Heglowskiej dialektyki pan-niewolnik poprzez Kojève, Sartre’a, Fanona i De Beauvoir, aż po jej niekończące się refrakcje w czasach współczesnych. Z jednej strony, tradycja dialektyczna, z której się to wywodzi, może wydawać się rzeczywiście świadoma ostatecznej tożsamości podmiotu i przedmiotu oraz dostarcza narzędzi do zrozumienia tego nieustannego procesu indywiduacji (często opartego na wyzysku); ale tutaj znowu pojawia się różnica między wiedzą o czymś, a tylko myśleniem, że się to wie – ponieważ, jak sama tradycja dialektyczna słynie z podkreślania, wiedza nie jest wiedzą, jeśli nie jest praktykowana. Już sto lat temu Lukács zwracał uwagę na to, że filozofowie muszą nieustannie odkrywać na nowo fakt, że osoby są tak naprawdę relacjami, tak jak rzeczy są tak naprawdę procesami, ponieważ w systemie, w którym dominuje forma towarowa, proste uświadomienie sobie tego faktu jest bez znaczenia, nie przynosi żadnych skutków. Pozostawię więc tylko to. Samo pojęcie dialektyki wywodzi się pierwotnie z metody sokratejskiej, a także z osobiwej formy tak wielu filozofii starożytnych: wykorzystanie formy dialogicznej do stworzenia ideału autorefleksyjnej świadomości, która mogłaby przekroczyć dialog (Rezultatem, jak wszyscy wiemy od Platona, jest osobiwa, jednostronna forma dialogu, którą Hegel, czerpiąc, co ciekawe, z niedualistycznego założenia, że struktura argumentu i struktura nawet zjawiska naturalnego są ostatecznie jednym, subsu-
mował do umysłu kosmicznego Rozumu próbującego, znowu jak student filo-

miany i odpowiedzialności. Jedną z nich jest prowokacja. Prowokacja intelektualna, jak wszyscy wiemy, polega zwykle na stwierdzeniu, które ma sens z pewnej perspektywy teoretycznej, a które tak bardzo zderza się z utartą mądrością, że nieuchronnie wywoła debatę, z której prawdopodobnie wyłonią się nowe, bogatsze rozumienia. Przykładem może być stwierdzenie: poezja jest zubożałą formą wypowiedzi. Maurice, jak wszyscy wiemy, jest w tym mistrzem i jako dyscyplina wiele zyskał na jego wynikach, więc wydaje mi się, że najlepszym sposobem na uhonorowanie go jest próba zrobienia tego samego na swój mały sposób.

Zaproponuję więc jedną prowokację. Można by ją uznać za rozwinięcie niektórych argumentów, które Maurice przedstawił w eseju zatytułowanym „Going in and Out of Each Other’s Bodies”, dotyczącym nieostrości pojęcia „odrębności jednostek życia”, w tym istot ludzkich. Odwołuje się on do odkryć neuronauki, by zauważyć, że obejmuje ono „przenikanie się umysłów”, polegającego na rodzaju czytania w myślach podczas aktów komunikacji, w którym identyczne konfiguracje neuronalne występują w mózgach obu stron, tak że w pewnym – jakkolwiek ograniczonym – sensie mogą być postrzegane jako część jednej konfiguracji, zapośredniczonej przez jakiś rodzaj fizycznego mostu (fal dźwiękowych, ruchów ciała, obrazów, czegokolwiek). Uderza mnie, że prawie nikt nie rozważył w pełni implikacji tego faktu. Bloch popełnia kilka znakomitych uwag na temat poczucia ludzkiej solidarności (co sam określiłem mianem „komunizmu bazowego”) wyłaniającego się częściowo z kumulatywnej świadomości tego rodzaju praktycznego wzajemnego przenikania się oraz faktu, że zbudowana na tym jest sama możliwość ludzkiego życia, ale w tej chwili chcę obrać inny kierunek. Chcę zasugerować, że prawie cała istniejąca teoria społeczna opiera się na nieporozumieniu. Mamy tendencję do wahania się między patrzeniem na jednostki i społeczeństwa, transcendentalne podmioty i znaczące wszechświaty, podczas gdy w rzeczywistości, szczególnie w przypadku kwestii świadomej myśli, mówimy o czymś, co ma miejsce nie w głowie jednej osoby, ale właśnie w ramach tych relacji diadycznych lub, jeśli ktoś woli, „intersubiektywnych”. Mówiąc bardziej dosadnie: myślenie – a w każdym razie świadoma, autorefleksyjna myśl – nie dzieje się głównie w głowie. Nie dzieje się też głównie w naszych relacjach z materialnym otoczeniem, jak proponują ostatnio niektórzy, ani w jakiejś wielkiej abstrakcyjnej świadomości zbiorowej. Świadomość istnieje głównie w konkretnych połączeniach pomiędzy tym, co czasami nazywano „ucieleśnionymi osobowościami”.

Innymi słowy, to nie tylko nasze ludowe teorie dotyczące działania umysłu są błędne. To nasza ludowa teoria na temat tego, czym jest umysł, jest błędna. Oznacza to, że [Tekst urywa się. Przyp. nd]

Zwykłą reakcją na taką tezę jest albo stwierdzenie „to szaleństwo”, albo „ależ oczywiście, już to wiemy” – co, jak wiemy, jest w równym stopniu sposobem wyparcia, ponieważ w rzeczywistości ludzie, którzy to mówią, nie wiedzą tego, tylko myślą, że wiedzą, ponieważ ta „wiedza” nie ma wpływu na nic innego, co mówią lub robią (Rozważmy przypadek dość podobnych idei, które wyłoniły się z rozmów w kręgu Bachtina w Rosji lat 20-tych; ilu uczonych twierdzi, że zgadza się z nimi, że myśl jest dialogiczna, a następnie zachowuje się tak, jakby wszystkie idee, które wyłoniły się z ich dialogów, były wytworem jednego indywidualnego geniusza, Michaiła Bachtina).

Pozwólcie, że zacznę od tematu świadomości. W ostatniej dekadzie nastąpił gwałtowny wzrost liczby publikacji teoretyków społecznych próbujących pogodzić się z odkryciami nauk kognitywnych, które można by podsumować słowami: „świadomość nie jest wcale taka cudowna” – że w dużej części naszej codziennej egzystencji i działań równie dobrze moglibyśmy spać. W dalszej części tekstu zajmę się tylko jednym z nich – ale powinienem podkreślić, że jest to tylko ułatwienie w prezentacji; równie dobrze mógłbym wybrać co najmniej tuzin innych, aby przedstawić tę samą myśl.

W niedawnym eseju geograf Nigel Thrift (2006:285) twierdzi, że w odniesieniu do samego intelektu „badania prowadzone przez wiele lat wykazały, że jest on w najlepszym razie kruchą i tymczasową koalicją, tunelem zawsze na skraju załamania”. Dalej cytuje Merlina Donalda, jednego z wielu współczesnych filozofów, którzy zaangażowali się w ustalenia psychologii poznawczej dotyczące natury tego klasycznego obiektu filozoficznego, jakim jest świadomość:

W ciągu ostatnich czterdziestu lat, w niezliczonych laboratoriach na całym świecie, ludzka świadomość została wzięta pod mikroskop i bezlitośnie obnażona jako rzeczywiście uboga rzecz: przejściowe i ulotne zjawisko. Efemeryczna natura świadomości jest szczególnie widoczna w eksperymentach nad czasowymi minimami pamięci – czyli długością czasu, w którym możemy utrzymać wyraźny zmysłowy obraz czegoś. Nawet w

jednostkę, została w dużej mierze stworzona poprzez dyscyplinarne techniki izolacji i refleksji. Techniki te w pewnym sensie stworzyły również pewne pojęcie kosmosu, całości, wobec której jednostka została postawiona; a po stworzeniu różnicy, ostatnim krokiem było często ponowne jej rozpuszczenie poprzez mistyczne doświadczenie kosmicznej jedności, często rozumianej jako jedność z Bogiem. To pociągnęło za sobą uznanie tego, co w tradycji sanskryckiej stało się znane jako „niedualność”, że atman i brahman, jaźń i kosmos, jakkolwiek było to ujęte w tej konkretnej tradycji, były tym samym. Bhaskar twierdzi tylko, że tak naprawdę nie musisz siedzieć na szczycie góry i biczować się przez dwadzieścia lat, aby przeżyć doznanie mistyczne. W pewnym sensie za każdym razem, gdy rozumiesz, co ktoś inny próbuje ci przekazać, masz bezpośrednie doświadczenie niedualności, jedności między umysłami, która jest bezpośrednim wynikiem fundamentalnej jedności wszystkich procesów fizycznych sprawiających, że neurony lustrzane w naszych mózgach odpalają się w ten sam sposób, z mniej więcej tych samych powodów, które zostały przedstawione powyżej. Nasze istnienie jako istot inteligentnych jest możliwe dzięki nieskończonej ilości drobnych, codziennych doświadczeń mistycznych, które zachodzą pomiędzy „ucieleśnionymi osobowościami” (jego sformułowanie w oryginale), a nie pomiędzy jakimś abstrakcyjnym, sztucznie stworzonym „ja” i kosmosem.

Jeśli ktoś wątpiłby w drugoczące implikacje zastosowania hipotezy rozszerzonego umysłu do świadomości dialogicznej, niech rozważy następujące cztery myśli, które, niestety, można tylko bardzo pobieżnie naszkicować:

1. Jednym z klasycznych problemów w filozofii zachodniej jest tak zwany „problem innych umysłów”. Wychodząc od kartezjańskiego cogito, skąd możemy mieć pewność, że inne umysły istnieją? Właściwie nie możemy zacząć od kartezjańskiego cogito, ponieważ fakt, że myślimy, nie dowodzi, że istniejemy jako autonomiczne umysły oddzielone od innych; prawdziwym problemem jest wspólna relacyjna praca, jaką wykonujemy konstruując sytuacje, w których możemy myśleć o sobie jako o autonomicznych „ja” – praca, której szczególnie ekstremalnym przykładem są monastyczne dyscypliny starożytnych filozofów (wymagające pomocy innych ludzi: zwłaszcza, znowu, niewolników).

2. Albo weźmy pod uwagę hermeneutykę. Przyzwyczailiśmy się zakładać, że interpretacja jest pracą wymaganą ze strony publiczności, odbiorcy komunikatu będącego aktem intencjonalnym, w celu wyobraźniowego utożsamienia się z jego autorem, a tym samym efektywnego stworzenia autora jako wyobraźniowo odtworzonego agenta intencjonalnego, którego wola,

śli ktoś siedzi w głównym pokoju, może dokonać astrologicznych obliczeń, zerkając od paleniska do dzbanka z wodą do tylnych drzwi, itd. Najwyraźniej w takiej sytuacji dom jest częścią naszego rozszerzonego umysłu. To stanowisko wydaje się obecnie w dużej mierze akceptowane w społeczności filozoficznej, ale logika ta jest stosowana niemal wyłącznie w odniesieniu do technologii – zwłaszcza komputerów, jak w najsłynniejszej książce Clarka, *Natural Born Cyborgs*. Czegoś tu oczywiście brakuje. Jeśli myśl, w tym świadoma myśl, jest naprawdę interakcją mózgu, ciała i naszego środowiskowego (i oczywiście kulturowego) „rusztowania poznawczego” – to co z innymi mózgami? W swoim oryginalnym eseju na temat rozszerzonego umysłu Clark i kolega filozof David Chalmers są skłonni przyjąć taką możliwość, choć, jak zwykle, ujmuje ją w sposób, który wydaje się być obliczony na uniknięcie najpoważniejszych implikacji: zauważa, że niektórzy ludzie zapamiętują nazwiska i numery telefonów, niektórzy umieszczają je w małych książeczkach, ale jest pewien trener koszykówki znany z tego, że zawsze polega na swojej żonie. Z pewnością jej pamięć jest częścią jego rusztowania poznawczego, tak jak kelner, który może pamiętać, jaki sos lubię. To prawda, ale w czymto pasywny sposób – tak jak rzymscy senatorowie notorycznie trzymali u swego boku ulubionego niewolnika, którego zadaniem było zapamiętywanie imion, twarzy, urzędów i osobistego lub politycznego znaczenia wszystkich ich przyjaciół i kolegów.

Jeśli zastosujemy to samo spostrzeżenie do bardziej aktywnych form zaangażowania pomiędzy tym, co nazywamy „umysłami”, możemy zauważyć, dlaczego filozoficzne implikacje mogą być niepokojące. Kiedy mówimy o koordynacji procesów neuronalnych między mózgami, czy mówimy po prostu o czymś w rodzaju „czytania w myślach”, jak to ujął Bloch, czy o stworzeniu – przynajmniej w punkcie porozumienia – jednego umysłu? Jeśli umysły są procesami interakcji nieograniczonymi do mózgu, to tak właśnie musi być. A jednak jedynym znanym mi filozofem, który w pełni przyjął ten punkt widzenia, jest filozof nauki Roy Bhaskar, i wydaje się, że udało mu się to jedynie poprzez całkowite porzucenie rygorów filozofii akademickiej i powrót do starszej idei filozofii jako nierozzerwalnie związanej z technikami osiągania wolności i samoświadomości, a nie ich opisywania. Projekt ten oznaczał aktywne zaangażowanie w buddyjskie, taoistyczne i podobne tradycje, które wciąż operują takimi pojęciami, a także bycie spisanym na straty jako zwolennik New Age lub oderwany od rzeczywistości szaleniec, nawet przez wielu jego niegdyś najbardziej zagorzałych uczniów. Argument ten jest jednak fascynujący. Przypomnijmy, że historycznie istota dziś uważana za świadomą siebie

najlepszych okolicznościach nie jesteśmy w stanie zachować w pamięci krótkotrwałej więcej niż kilka sekund doświadczenia percepcyjnego. Tak zdefiniowane okna świadomości mają szerokość zaledwie dziesięciu lub piętnastu sekund. W niektórych warunkach szerokość naszego świadomego okna na świat może być nie większa niż dwie sekundy (Donald 2001: 15).

Pytanie zatem staje się następujące: jak to się dzieje, że dochodzimy do typowego dla filozofii zachodniej przedstawienia podmiotu, który stanowi podstawę wszystkich nauk społecznych, jako zasadniczo świadomego, racjonalnego, celowego, samoświadomego – takiego, który wydaje się nie mieć prawie żadnego podobieństwa do żadnej rzeczywistej żyjącej istoty ludzkiej?

Odpowiedź, jak sądzę, sięga początków samej filozofii. Jedną z niezwykłych rzeczy w ewolucji filozofii jest to, że prawie wszędzie, gdzie po raz pierwszy ją spotykamy, charakteryzuje się ona dwoma cechami, które stopniowo zanikają. Jedną z nich jest to, że jej intelektualne argumenty są zwykle formułowane w ramach dialogów i rozmów. Drugą jest to, że nie uważa się jej za zwykłą kwestię refleksji, ale za formę praktyki: jak już dawno temu zauważył Pierre Hadot (1995, 2002), nie tylko buddyzm, konfucjanizm czy taoizm, ale nawet szkoły grecko-rzymskie, takie jak stoicy i epikurejczycy, propagowały formy medytacji, diety, ćwiczeń fizycznych, praktyk seksualnych czy celibatu, czyli zasadniczo sposoby trenowania umysłu i ciała w celu stworzenia formy w pełni świadomego siebie podmiotu. Innymi słowy, wyizolowany, samowystarczalny, racjonalny, autorefleksyjny intelekt nie był zakładany jako punkt wyjścia; był to raczej telos; idealny punkt końcowy długiego i bolesnego procesu, którego pełnego osiągnięcia nie można było oczekiwać od żadnego zwykłego śmiertelnika.

Co się stało? Być może najlepiej rozważyć to jako przykład tego, co gdzie indziej nazwałem „wyzwoleniem w wyobraźni”. Nierzadko można zaobserwować takie wzorce w życiu intelektualnym. W swoich początkach, na przykład, kulturoznawstwo było postrzegane jako teoretyczne narzędzie dla rewolucjonistów, sposób na ułatwienie oporu klasy robotniczej przeciwko dominującym wartościom. Stopniowo stało się czysto akademickim zajęciem, które wychodziło z założenia, że wszyscy ludzie z klasy robotniczej są już zaangażowani w taką czy inną formę semiotycznego oporu wobec dominujących wartości. Wydaje się, że coś bardzo podobnego stało się z naszą tradycją filozoficzną, kiedy przeniosła się ona z klasztoru na uniwersytet, a tym samym przestała pojmować siebie jako formę praktyki – z wyjątkiem znacznie

większej skali. W rezultacie, nawet po opuszczeniu klasztoru, uczeni zachowali to, co było zasadniczo klasztornym „ja”.

To, co naprawdę chciałbym tu podkreślić, to uwaga pojawiająca się tak naprawdę na marginesie w wywodzie Thrifta: zauważa on, co prawda, że „ten opis [świadomości] jest czymś w rodzaju przesady – wywodzi się z eksperymentów laboratoryjnych i pomija bogactwo wspólnego działania, w którym badani radzą sobie znacznie lepiej” (ib:285). Innymi słowy, nawet jeśli okno świadomości jest zazwyczaj kilkusekundowe gdy jesteśmy sami, to z innymi jest ono znacznie szersze.

Kiedy po raz pierwszy przeczytałem ten fragment myślałem, że odnosi się on przede wszystkim do rozmowy. W końcu, podczas gdy bezmyślne rozmowy z pewnością istnieją, wszyscy jesteśmy również świadomi, że odbyliśmy rozmowy (z bliskimi lub na ekscytujące tematy), w których byliśmy całkiem żywo świadomi przez wiele godzin. Podczas jednej z takich żywych rozmów telefonicznych z moją dziewczyną kilka tygodni temu, zasugerowała ona: „tak – to dlatego mówią, że kiedy prowadzisz samochód i boisz się, że zaśniesz, najlepiej jest porozmawiać z kimś innym. Samo słuchanie radia nic nie da” – co przez przypadek czyni ją jedną z *de facto* współautorek tej pracy. Jeśli rzeczywiście mówimy o różnicach rzędu sekund i godzin, to jasne jest, że zdecydowaną większość naszego w pełni świadomego życia spędzamy na omawianiu spraw z innymi.

Na pewnym poziomie to też powinno być oczywiste. Wystarczy wziąć pod uwagę angielską etymologię terminu *świadomość*, która brzmi *conscience*, co dosłownie oznacza „wspólne poznawanie rzeczy”. Ale mimo to, kiedy wziąłem się następnie za konsultowanie ogromnej literatury na temat świadomości, zaczynając od wielkich kompendiów, takich jak na przykład *The Oxford Companion to Consciousness*, odkryłem, że nie ma tam prawie nic na temat rozmowy. W większości prac na ten temat słowa takie jak „dialog” i „rozmowa” prawie się nie pojawiają. W większości przypadków dyskusja ogranicza się do „mowy wewnętrznej”, wyimaginowanych rozmów prowadzonych w głowie – istnienie tego mogłoby być oczywiście potraktowane jako dramatyczne potwierdzenie stopnia, w jakim świadoma myśl wymaga rozmówców, ale rzadko tak jest. Wielkim wyjątkiem jest tu oczywiście ta – w psychologii bardzo podrzędna – odmiana teorii, która wywodzi się ze Związku Radzieckiego z lat 20: Praca Wygotskiego nad mową egocentryczną

u dzieci, w której wykazał, że myślenie abstrakcyjne jest możliwe dzięki internalizacji werbalnej interakcji ze światem zewnętrznym, i oczywiście prace kręgu Bachtina. Argument Bachtina, że świadomość to głosy innych osób mówiące w twojej głowie, jest być może najbardziej radykalnym stwierdzeniem w tym względzie – ale obecnie uważa się go za wyraźnie marginalny, zdegradowany do małej szkoły studiów bachtinowskich; częściowo z powodu jego przestarzałego założenia, że jedynym możliwym medium dla myśli jest język, ale w dużej mierze, jak podejrzewam, z powodu większej politycznej treści argumentu, ze zderzeniem głosów autorytetu i ich karnawałowej subwersji. Co więcej, przy całej wadze przywiązywanej do dialogu jako istoty ludzkiej myśli, ani szkoła Wygotskiego, ani szkoła Bachtina nie poświęcają wiele czasu na omówienie rzeczywistych rozmów, to znaczy dialogów między dwiema lub więcej dojrzałymi osobami, w przeciwieństwie do wirtualnego dialogu w umyśle lub dziełach literackich.

Podejrzewam, że nikt nie chce się tym zająć, ponieważ konsekwencje grożą zachwianiem wszystkiego – w tym, jak mówię, naszych założeń dotyczących obiektów naszych badań. Podam przykład. Prace nad „poznaniem rozproszonym”, czyli koncepcją, że w wielu okolicznościach myślenie odbywa się poza głową jednostki, sięgają analizy Edwina Hutchinsa na temat tego, w jaki sposób każdy członek załogi statku „odciąża” siebie nawzajem od różnych aspektów nawigacji i jak oni sami, wraz z maszyną statku, tworzą rodzaj większej maszyny poznawczej. Jednak, z kilkoma wyjątkami (głównie tymi, które rozszerzają spostrzeżenia Wygotskiego w dziedzinie edukacji), dziedzina ta koncentruje się coraz bardziej na aspekcie technologicznym: na naszej zależności (a zatem i zaufaniu) do maszyn jako rozszerzeń nas samych, a nie na naszej zależności od siebie nawzajem.

Staje się to uderzająco realne, gdy te idee są podejmowane przez filozofów. Na przykład Andy Clark zasłynął z opracowania tego, co często nazywa się „hipotezą rozszerzonego umysłu” – pytając, dlaczego zakładamy, że nasze umysły są zbieżne z fizycznym materiałem naszych mózgów. Jeśli umysły są dynamicznymi procesami myślenia, to oczywiście tak nie jest. Jeśli jedna osoba potrafi wykonać dzielenie w głowie, a inna musi uciekać się do papieru i ołówka, to komórki mózgowe oraz papier i ołówek odgrywają dokładnie tę samą rolę – upieranie się, że istnieje między nimi zasadnicza różnica, jest zwyczajnie niespójne i arbitralne. Albo weźmy bardziej etnograficzny przykład: tradycyjne malgaskie domy są zorganizowane według tego samego schematu, z 12 astrologicznymi pozycjami wyznaczonymi od północno-wschodniego rogu zgodnie z ruchem wskazówek zegara, tak że je-