



BŁAŻEJ BASZCZAK

UNIWERSYTET ZIELONOGÓRSKI

E-MAIL: BLAZEJBASZCZAK@GMAIL.COM

ORCID: 0009-0001-2101-0270

Transcendencja i mózg: Malabou, Kant i epigeneza

To, co transcendentalne, pojmowane w ciągłej renegocjacji z samym sobą, umożliwia filozofii Kanta ponowne odkrycie płynności, którą skamieniało zbyt wiele dychotomicznych odczytań¹.

Opisując epigenezę jako paradygmat racjonalności, nigdy nie zapominam jej naukowego znaczenia i opowiadam się za wymiennością dwóch jej wymiarów: biologicznego i filozoficznego².

Abstract: Malabou's goal is to attempt to develop a new paradigm of critical rationality through the interpretation of Kant's philosophy. This idea is focused around the "epigenesis of pure reason", a phrase that appears in paragraph 27 of the *Cri-*

¹ Catherine Malabou, *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*, przeł. Carolyn Shread (Cambridge: Polity Press, 2016), 319.

² Tamże, 320.

tique of Pure Reason. In other words, Malabou asks whether it is possible to abandon transcendental and perspective thinking outside of Kant's philosophy. And citing his contemporary critique, he discusses a new outline of critical rationality at the intersection of transcendental philosophy and the epigenetic turn in neurobiology. In this sense, the discussion of the foundations of Kant's transcendental philosophy is a starting point for examining the entire status of critical rationality, humanities, and philosophical discourse. Therefore, Malabou's proposal, in a broader sense, is an attempt to develop a new paradigm of rationality, with an emphasis on the possible interaction between philosophical and neurobiological discourse.

Keywords: transcendence, brain, epigenesis, Malabou, Kant

Najbardziej znana z wpływowych interpretacji Hegla i Heideggera, twórczej kontynuacji dekonstrukcji Derridy i materialistycznej koncepcji plastyczności, Catherine Malabou w książce *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality* (*Avant demain. Épigenèse et rationalité*) podjęła śmiałą próbę interpretacji myśli Kanta. Być może jest to jedno z jej najbardziej ambitnych przedsięwzięć, bogate w różnorodne konteksty, odważnie mierzące się zarówno z klasycznymi interpretacjami *Krytyki czystego rozumu*, jak i ze współczesną krytyką filozofii transcendentalnej. Celem Malabou jest bowiem wypracowanie nowego paradygmatu krytycznej racjonalności poprzez interpretację filozofii Kanta. Idea ta zogniskowana jest wokół „epigenezy czystego rozumu”, która to fraza pojawia się w paragrafie 27 *Krytyki czystego rozumu*. Jednakże myśl Kanta jest badana nie tyle pod kątem jej historycznej egzegezy, ile po to, by zakwestionować próbę przewyżnienia filozofii transcendentalnej, jaka została zaproponowana z jednej strony przez tzw. realizm spekulatywny, a z drugiej przez współczesną kognitywistykę. Innymi słowy, Malabou pyta, czy jest możliwa rezygnacja z transcendentalnego i perspektywy myślenia poza filozofią Kanta. Przytaczając jego współczesną krytykę, analizuje nowy zarys krytycznej racjonalności na styku filozofii transcendentalnej i zwrotu epigenetycznego w neurobiologii. W tym sensie omówienie podstaw filozofii transcendentalnej Kanta jest punktem wyjścia do zbadania całego statusu krytycznej racjonalności, humanistyki i dyskursu filozoficznego, ponieważ – jak pokazuje Malabou – status tego, co transcendentalne, odnosi się do autonomii, nieredukowalności i tożsamości krytycznego my-

ślenia. Dlatego propozycja Malabou w szerszym ujęciu jest próbą wypracowania nowego paradygmatu racjonalności, z naciskiem na możliwą interakcję między dyskursem filozoficznym i neurobiologicznym. Najpierw jednak należy przedstawić kontekst książki, analizując znaczenie wymiaru transcendentnego dla filozofii kontynentalnej, następnie spekulatywno-realistyczną krytykę kantowskiej racjonalności, by przejść do omówienia propozycji Malabou, czyli „zderzenia” transcendencji i epigenezy.

Skoro filozofia Kanta jest zakotwiczona w pytaniu o fundament filozoficzny, to opisuje podstawy wiedzy i jednocześnie jej ograniczenia, czyli granice ludzkiego doświadczenia. Tym samym, z jednej strony, szkicuje zakres tego, co możemy wiedzieć, ale i określa, z drugiej strony, granice ludzkiej wiedzy. To napięcie między ograniczeniem a trwałym fundamentem wiedzy jest znamienne dla recepcji filozofii kantowskiej. Aspekt konstrukcyjny w postkantowskich interpretacjach podjął niemiecki idealizm, najbardziej wybitnie wyrażony w systemach filozoficznych Johanna Gottlieba Fichtego, Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga, a szczególnie Georga Wilhelma Friedricha Hegla, w XIX wieku zaś tę perspektywę interpretacyjną kontynuował neokantyzm (szczególnie Hermann Cohen i Heinrich Rickert). Z kolei aspekt destrukcyjny, krytyczny, agnostyczny (czy antyfundamentalistyczny, jeśli chodzi o wymiar poznawczy) podjęli m.in. młodohegliści (Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karol Marks), a przede wszystkim Fryderyk Nietzsche³. W XX stuleciu tę destrukcyjną tendencję przyjął m.in. Martin Heidegger w dziele *Kant a problem metafizyki*, a po nim liczni francuscy autorzy, jak choćby Gérard Granel⁴, Jacques Derrida⁵ czy Geoffrey Bennington⁶, a także Jean-Luc Nancy w dziele *Le Discours de la syncope: Logodaedalus*⁷.

Według powszechnej interpretacji Kant zamierzał wydobyć i wyjaśnić niezmiennie podstawy poznania. Starał się przeanalizować warunki możliwo-

³ Zob. Andrzej Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007).

⁴ Zob. Gérard Granel, *L'Équivoque ontologique de la pensée kantienne* (Paris: Gallimard, 1970).

⁵ Zob. Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990).

⁶ Zob. Geoffrey Bennington, *Frontières kantiennes* (Paris: Galilée, 2000).

⁷ Zob. Jean-Luc Nancy, *Le Discours de la syncope: Logodaedalus* (Paris: Aubier-Flammarion, 1976).

ści doświadczenia, aby ustanowić fundament wiedzy pewnej. Filozofia krytyczna dążyła do opisu czystej istoty wiedzy, która czyni doświadczenie zmysłowego świata możliwym i która ma swoje źródła w strukturalnych zasadach *a priori*. Przez *a priori* Kant rozumiał takie struktury, które nie są oderwane od ludzkiego doświadczenia, ale istnieją wcześniej od niego jako uniwersalne i konieczne warunki umożliwiające owo doświadczenie, czyli mają wymiar transcendentálny⁸. W ten sposób pojawiła się koncepcja zwana *idealizmem transcendentálnym*, którą Kant wołał określać mianem *idealizmu krytycznego*. Innymi słowy, Kant był zainteresowany demonstracją tego, jak wiedza, która jest możliwa, musi być ukonstytuowana na zmysłowej intuicji (fenomenie) z jednej strony i na pojęciu z drugiej strony, a dokładniej – na zjednoczeniu zmysłowej intuicji z idealnym pojęciem. W *Krytyce czystego rozumu* pisał tak:

Poznanie nasze wypływa z dwóch głównych źródeł umysłu, z których pierwsze to zdolność przyjmowania przedstawięń (odbiorczość wrażeń), drugie zaś to zdolność poznawania przedmiotu przez te przedstawienia (samorzutność pojęć); przez pierwsze przedmiot jest nam dany, przez drugie jest on pomysłany w stosunku do owego przedstawienia (jako samego tylko określenia umysłu). Naoczność więc i pojęcie stanowią składniki wszelkiego naszego poznania, tak że ani pojęcia bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności, ani naoczność bez pojęć nie może dostarczyć poznania⁹.

Dlatego jeśli „estetyka transcendentálna” oferuje zasady zmysłowej intuicji, to „logika transcendentálna” dostarcza zasad pojęciowego rozumienia i racjonalnego wnioskowania. Istotą tego procesu jest sposób, w jaki formalno-logiczne struktury są syntezowane ze zmysłowym pojęciem. W tym miejscu pojawia się transcendentálna synteza wyobraźni, pełniąca funkcję kluczową dla

⁸ Warto pamiętać, że Kant rozróżnia *a priori* w słabym i mocnym sensie. To pierwsze to sądy analityczne *a priori*, które są uniwersalne i konieczne, ale nie poszerzają wiedzy. W sensie mocnym zaś są to sądy syntetyczne *a priori*, które są uniwersalne i konieczne, a jednocześnie poszerzają wiedzę, ponieważ wykraczają poza samą treść pojęć. Sens mocny jest kluczowy dla Kanta, ponieważ takie sądy syntetyczne *a priori* jak te w matematyce, fizyce i metafizyce umożliwiają prawdziwe poznanie świata.

⁹ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 98.

zrozumienia procesu, dzięki któremu intuicja (naoczność) i pojęcie są zjednoczone. Dokonuje tego proces wyobraźni, czyli schematyzm, w którym intuicja zmysłowa i zasady pojęciowe lub kategoryczne są połączone, co czyni doświadczenie i wiedzę o przedmiotach w świecie możliwymi, a zarazem ujednoczonymi w ludzkim procesie poznawczym. Tym samym podmiot filozofii w idealizmie transcendentnym (owo *ja myślę*, kojarzone z kartezjańskim *ego cogito*) jest wytworzony wraz z doświadczeniem świata, zmysłowych przedmiotów na bazie form *a priori* intuicji zmysłowej oraz pojęć i zasad kategorycznych, połączonych w możliwości ich syntezy w schematyzmie. Podmiot poznania jest w pewien sposób wytworem kantowskiego systemu. Transcendentalny idealizm to system koniecznych „struktur” umysłu, połączonych z tym, co Kant uważał za obiektywne, niezmiennie w procesie poznawczym.

Dla Kanta jedno z fundamentalnych pytań brzmiało: jak możliwe jest to, by na podstawie przedstawień, które mamy w umysłach, wiedzieć cokolwiek o rzeczach poza nami? Dane są nam bowiem tylko przedstawienia, a my mamy ambicje wypowiadać się o rzeczach. Czyli: jak możliwe jest przejście od podmiotu do przedmiotu? I te właśnie analizy Kant nazwał transcendentnymi, ponieważ miały badać sądy, które przekraczają granice podmiotu i stosują się do przedmiotów. Jak wiadomo, Kant przeprowadził podział sądów. Po pierwsze, odróżnił te, które uzyskujemy na podstawie doświadczenia (nazwane *a posteriori*), od tych, które są od niego niezależne (*a priori*). Po drugie, podzielił sądy na analityczne i syntetyczne, powiązane z samą swoją strukturą. Sądy analityczne wypowiadają w orzeczeniu tylko to, co jest już zawarte w podmiocie zdania, syntetyczne zaś to, czego nie da się wyprowadzić z definicji podmiotu. Czyli pierwsze objaśniają wiedzę już posiadaną, poprzez pojęcia będące podmiotem sądu, drugie zaś poszerzają wiedzę, dodając do pojęcia nowe cechy. Połączenie tych dwóch zestawień zrodziło kluczowe pytanie Kanta: jak możliwe są sądy syntetyczne *a priori*? Innymi słowy: jak możliwe jest to, by wypowiadać o przedmiocie coś, co ani nie jest zawarte w jego pojęciu, ani zaczerpnięte z doświadczenia? A przysługuje im jego zdaniem konieczność i powszechność. Tym zajmuje się właśnie metoda transcendentna, która bada przedstawienia i sądy poprzez analizę wytworów umysłu. Polega na wykazaniu związku między powszechnymi treściami wytworów umysłu a podmiotem, który owe treści ustanawia.

„To, co transcendentalne” w filozofii Kanta to zatem system pojęć odnoszących się nie do rzeczy, ale do naszego poznania rzeczy *a priori*. To, co transcendentalne, wspiera rozum swoimi autonomicznymi kryteriami, które ograniczają możliwą wiedzę i uzasadniają krytykę metafizyki dogmatycznej. Co więcej, transcendentalność warunkuje nasz poznawczy dostęp do świata, to, że nasza percepcja i kategorie myślenia odnoszą się odpowiednio do przedmiotów. Zgodność kategorii i przedmiotów, której nie można dogmatycznie założyć, jest dla Kanta *a priori* warunkiem możliwego poznania. Z faktu jego istnienia możemy wyprowadzić warunek możliwości naszego poznania. Jak pisał Paweł Korzeb:

To, co transcendentalne, ugruntowuje tożsamość filozofii kontynentalnej, w przeciwieństwie do tradycji analitycznej. Jak zauważa Malabou, nawet jeśli filozofowie kontynentalni dystansują się od Kanta, szereg pojęć, takich jak gry językowe, doświadczenie fenomenologiczne czy warunki społeczne, posiada funkcję quasi-transcendentalną jako nieredukowalny wymiar warunkujący każdy poszczególny dyskurs¹⁰.

Dlatego też porzucenie tego, co transcendentalne, nie pozostaje bez konsekwencji dla krytycznego wymiaru racjonalności. Jeśli zrezygnujemy z transcendentalnego, co będzie warunkowało nasz poznawczy dostęp do świata i natury? Jaka pozostanie autonomia racjonalności? Według Malabou zarówno realizm spekulatywny, jak i paradygmat neurobiologiczny powiązany z filozofią analityczną próbują przezwyciężyć cały paradygmat transcendentalizmu w imię nowej krytycznej racjonalności. Z kolei odpowiedź Malabou rozwijana w *Before Tomorrow* skonstruowana jest wokół odpowiedzi samego Kanta na swoją przypuszczalną krytykę:

Skonstruowałam tę odpowiedź wokół epigenety – pisze Malabou – figury, którą Kant przywołuje w *Krytyce czystego rozumu* w odniesieniu do powstających kategorii. W biologii epigenetyza oznacza wzrost zarodka poprzez stopniowe różnicowanie się komórek, w przeciwieństwie do preformacji, która zakłada, że zarodek

¹⁰ Paweł Korzeb, „Epigenetic Paradigm of Critical Rationality in *Before Tomorrow* by Catherine Malabou”, *Przegląd Kulturoznawczy* 2 (2020): 2–3.

jest w pełni ukonstytuowany od samego początku. Rozwijam tezę, że epigeneza nie jest zwykłą sztuczką retoryczną, ale odnosi się do tego, co transcendentalne. Ono rośnie, rozwija się, przekształca i ewoluuje. Ewolucja ta obejmuje stulecia oddzielające epigenetyzm XVIII wieku od epigenetyki współczesnej. W ten sposób życie transcendentalne zaczyna się od nowa. Po *Przyszłości Hegla* nadszedł czas, aby napisać o przyszłości Kanta¹¹.

Malabou wdraża nowe, biologiczne paradygmaty do czytania Kanta, dowodząc, że transcendentalna epigeneza jest epigenezą samego wymiaru transcendentalnego.

Quentin Meillassoux i krytyka korelacyjizmu

Realizm spekulatywny, kojarzony z nazwiskami Quentina Meillassoux, Raya Brassiera, Iaina Hamiltona Granta i Grahama Harmana, próbuje rehabilitować rozum i formułować racjonalność postkrytyczną poprzez konfrontację humanistyki z „zewnętrzem”, rzeczywistością niezależną od poznania, zdystansowaną wobec ideologii, kultury i wartości etycznych. Ta obiektywna rzeczywistość wymaga wypracowania nowego stosunku do świata, natury i dyskursu naukowego. Realiści spekulatywni uznają, że znaczna część filozofii kontynentalnej XX wieku jest pod wpływem transcendentalnego idealizmu Kanta, zwłaszcza jego twierdzenia, że nie mamy dostępu do „rzeczy samych w sobie”, a jedynie do sposobu, w jaki one nam się jawią.

W swojej słynnej książce *Po skończoności* Quentin Meillassoux dowodził, że symptomatyczne dla postkantowskiej filozofii kontynentalnej jest to, że podmiot i świat są z konieczności ze sobą skorelowane. Ujmując to w uproszczeniu: nie ma podmiotowości bez świata na zewnątrz, jak i nie ma świata bez doświadczenia podmiotu. Różne orientacje filozofii krytycznej podziela ją przekonanie, że obiektywna rzeczywistość jest transcendentalnie gwarantowana przez taką pierwotną korelację między świadomością a światem, językiem a światem czy myśleniem a bytem. Zdaniem Meillassoux:

¹¹ Malabou, *Before Tomorrow*, 4-5.

głównym pojęciem filozofii nowożytniej od czasu Kanta stało się, jak się wydaje, pojęcie korelacji. Przez „korelację” rozumiemy ideę, zgodnie z którą dostęp jedynie do korelacji myśli i bytu, nigdy do któregoś z tych członów wziętych osobno. Będziemy odtąd nazywać korelacionizmem każdy nurt myślowy opowiadający się za nieprzekraczalnym charakterem tak rozumianej korelacji. [...] Korelacionizm polega na dyskwalifikacji wszelkiego roszczenia do rozpatrywania sfer podmiotowości i przedmiotowości jako niezależnych jedna od drugiej. Trzeba stwierdzić nie tylko, że nigdy nie uchwycimy przedmiotu „w sobie”, oddzielonego od swej relacji do podmiotu, który nie byłby zawsze-już w relacji do podmiotu; trzeba również uznać, że nigdy nie uchwycimy podmiotu, który nie byłby zawsze-już w relacji z jakimś przedmiotem¹².

Według Meillassoux korelacja myśli i bytu jest czymś fundującym dla filozofii od czasu Kanta. I to właśnie wtedy filozofia kontynentalna zaczęła poszukiwać coraz to nowszej zasady korelacji łączącej podmiot z przedmiotem, język z obiektem referencji, świadomość noetyczną z noematem, reprezentację poznawczą z odniesieniem przedmiotowym. Nie znaczy to jednak, że korelacionizm zakłada, iż nie istnieje nic prócz myśli, lecz kwestionuje wiedzę, która jest niezależna od relacji między myślą a bytem/przedmiotem. Jak podsumował to Szymon Wróbel we wprowadzeniu do książki Grahama Harmana:

Dla realisty spekulatywnego myśl może myśleć byt, który jest od niej niezależny. Jest tak, bowiem korelacje pomiędzy bytem a myślą postulowane przez korelacionistów nie mogą być pomyślane jako prosty korelat myślenia. Przygodność korelacji między bytem a myślą może być pomyślana tylko jako przygodność tego, co istnieje koniecznie i już zostało ustanowione. Oto istota realizmu spekulatywnego: byt jest wypowiediany przez myśl, która nie boi się wejść w konflikt ze zdrowym rozsądkiem doświadczenia potocznego (stąd nazwa spekulatywny), ale w myśleniu wymyka się myśli. Realizm spekulatywny to realizm, który nie jest już realizmem naiwnym: rzeczy nie istnieją w tej postaci, w jakiej się nam jawią w doświadczeniu potocznym, zmysłowym, ale realizmem doświadczają-

¹² Quentin Meillassoux, *Po skończoności*, przeł. Piotr Herbich (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015), 16–17.

cym procesu stawania się bytu, tj. wyłaniania się aktualności z przestrzeni wirtualności¹³.

W myśl tego założenia Meillassoux stara się zrehabilitować pojęcie rzeczywistości niezależnej od umysłu, która nie jest uwarunkowana żadnym poziomem transcendentnym lub quasitranscendentnym. Innymi słowy, zapytuje, o czym mówią astrofizycy, geolodzy czy paleontolodzy, gdy dyskutują o wieku Wszechświata, momencie wyłonienia się gatunków żyjących wcześniej od pojawienia się człowieka czy dacie ukształtowania się człowieka. Czyli: jaki jest sens twierdzeń naukowych wcześniejszych od wszystkich ludzkich form relacji wobec świata?

Aby dowieść, do jakiej niedorzeczności może prowadzić korelacionizm, zagnieżdżony we wszystkich nurtach filozofii przez ponad dwa wieki, Meillassoux posługuje się przykładem zdania „ancenstralnego”, czyli konstatacji naukowej potwierdzającej zachodzenie zdarzeń w świecie, w którym nie tylko nie istniał żaden obserwator, ale nie istniała nawet świadomość. Główny zarzut wobec korelacionizmu dotyczy jego niezdolności do pomyślenia przygodności korelacji, tego, że korelacja między podmiotem a przedmiotem jest tylko jednym z wydarzeń w historii naturalnej. Jednym z argumentów wspierających tę tezę jest podanie przykładów obiektów odwołujących się do rzeczywistości, o których nie można w sposób spójny domniemywać, że są skorelowane z możliwym doświadczeniem. Meillassoux przyjmuje termin „praskamieniałości”, aby zdefiniować przedmioty czy zdarzenia wcześniejsze od ziemskiego życia, „oznacza na przykład izotop, którego szybkość rozpadu promieniotwórczego jest nam znana, czy też światło emitowane przez gwiazdę, które może dostarczyć wiadomości o wieku jej powstania”¹⁴. Jest to dowód na istnienie materialnego śladu z odległej przeszłości, odnoszącego się do rzeczywistości, w której nie istniała żadna świadomość, podmiotowość, w której nie istniało nawet życie, czyli do czasu poprzedzającego pojawienie się jakiegokolwiek możliwej korelacji między podmiotem a światem. Zdarze-

¹³ Szymon Wróbel, „Przedmowa do polskiego wydania: Otchłań przedmiotu. O filozofii, która nie jest już strażniczką bytu”, w: Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, przeł. Marcin Rychter (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013), XVII.

¹⁴ Meillassoux, *Po skończoności*, 24.

nia z odległej przeszłości muszą pozostać tajemnicze dla korelacji, ponieważ nie mogą być rozumiane jako pozory możliwego doświadczenia ze względu na sam fakt ich występowania, zanim w historii naturalnej pojawiły się myśl, podmiotowość czy życie.

Skoro bowiem odrzucamy hipostazę korelacji – pisze Meillassoux – trzeba powiedzieć, że fizyczny wszechświat nie mógłby rzeczywiście poprzedzać istnienia człowieka czy przynajmniej istnienia istot żywych. Świat ma sens tylko jako dany-istocie-żywej, względnie myślącej. Tymczasem mówiąc o „emergencji życia”, sugerujemy emergencję przejawiania się wewnątrz świata, który miałby istnieć już wcześniej¹⁵.

Nauka zaś, napędzana dyskursem matematyki, doskonale potrafi wypowiadać twierdzenia o świecie, zanim pojawił się w nim jakikolwiek człowiek, i nie sprowadza ich przy tym do pozorów wiedzy. W konsekwencji dla koreljonisty twierdzenia te muszą być zdefiniowane jako niemożliwe lub przynajmniej „nie do końca realne” (ponieważ „prawdziwą rzeczywistość” można skorelować tylko z podmiotem). Dlatego Meillassoux pyta, pod jakimi warunkami można uznać ancestralne twierdzenia nowożytnej nauki za uprawnione. I odpowiada:

Jest to pytanie w stylu transcendentálním, za cechę szczególną ma jednak to, że jego pierwszym warunkiem jest porzucenie transcendentálności. Pytanie to wymaga od nas zachowania równego dystansu do realizmu naiwnego i do koreljonistycznych subtelności – czyli dwóch sposobów na to, by w ancestralności nie widzieć problemu. [...] Praskamieniałość zaprasza nas, byśmy tropili myśl; namawia nas do odkrycia „ukrytego przejścia”, z którego myśl skorzystała, by osiągnąć to, o czym filozofia nowożytna od dwóch stuleci uczy nas jako o niemożliwości samej; by wyjść z siebie, zawładnąć tym, co w sobie, poznać to, co jest, choćby nas nie było¹⁶.

Wszystkie te komplikacje przekonują Meillassoux do porzucenia kantowskiego paradygmatu filozofii, ponieważ, całkiem paradoksalnie, przypisując

¹⁵ Tamże, 31.

¹⁶ Tamże, 47.

jej zadanie ugruntowania nauki, myśl Kanta nie jest w stanie pojąć możliwości pewnych twierdzeń naukowych i nie może już być przewodnikiem dla krytycznej racjonalności.

Abby przezwyciężyć filozofię kantowską opartą na regule korelacji, Meillassoux wzywa do wyrzeczenia się tego, co transcendentalne. Takie twierdzenie jest dominującym tematem podjętym w książce *Before Tomorrow*, w której Malabou stawia pytanie, czy filozofia kontynentalna może porzucić koncepcje transcendentalne bez podważania samej siebie. Według Kanta transcendentalność ugruntowuje relację między podmiotem a światem. To zgodność subiektywnych kategorii i przedmiotów jest podstawowym warunkiem możliwego poznania, łączącym prawa natury z naszym rozumieniem. Jeśli zrezygnujemy z transcendentalnego, to – jak twierdzi Meillassoux – w prawach natury nie będzie konieczności, a jedynie ich przygodność. Jego dowód przebiega następująco:

Przygodność może być pomyślana tylko jako przygodność czegoś, co istnieje (to pierwsza Figura Faktualności: dowiedzenie, że musi być raczej coś niż nic). Z konieczności istnieją więc rzeczy przygodne, obojętnie czy istnieją i o nich myślę, czy też nie. Istnienie rzeczy przygodnych jest wieczną koniecznością, natomiast myśl, jak wszystko, cokolwiek istnieje, jest przygodna. Możemy zniknąć jako gatunek, podobnie jak całe życie na ziemi; w dalszym ciągu będą jakieś przygodne byty, obojętnie czy my będziemy istnieli, czy też nie. W ten sposób dochodzimy do pierwszego postulatu każdego materializmu (ale już w formie dowiedzonej, a nie jedynie postulowanej): niezależnie od myślenia istnieje byt. Na tym opieramy drugi, racjonalistyczny i niesceptyczny postulat wszelkiego materializmu: myśl może myśleć byt, który jest niezależny od myśli¹⁷.

Innymi słowy, Meillassoux proponuje inną racjonalność – opartą na myśleniu spekulatywnym z uprzywilejowaną rolą matematyki i nauk przyrodniczych oraz na koncepcji koniecznej przygodności.

Takie tezy prowadzą Meillassoux do nowej koncepcji natury, która jednak według Malabou nie jest już domem dla żadnego podmiotu, ale raczej dla

¹⁷ Quentin Meillassoux, „O nadprzygodności, wirtualności i sprawiedliwości. Quentin Meillassoux w rozmowie z Grahamem Harmanem”, przeł. Piotr Herbrich, *Kronos* 1 (2012): 23. Cytat nieco zmodyfikowany.

„wywłaszczonego, obcego, obojętnego świata”¹⁸. Ponieważ świat zaczął się na długo przed pojawieniem się człowieka, mógł faktycznie być całkowicie obojętny na „nas”, na „nasze” struktury poznania i myślenia. Podobnie mógłby być obojętny na swoją własną konieczność i dlatego może okazać się absolutnie przypadkowy. Według Meillassoux, jeśli przygodność polega na świadomości, że doczesne rzeczy mogą istnieć zupełnie inaczej, to faktyczność polega po prostu na tym, że nie wiemy, dlaczego struktura korelacji musi być taka, a nie inna. Zdaniem Malabou na gruncie koncepcji przygodności Meillassoux zupełnie nie wiemy, dlaczego zmiana miałaby być niemożliwa ani dlaczego rzeczywistość całkowicie inna niż ta, która jest nam dana, powinna być *a priori* zakazana. „Zatem filozofia transcendentalna – twierdzi Malabou – która powinna myśleć o faktyczności i otwarciu się na nową koncepcję przygodności *a priori*, zakładającej przekształcalność zarówno praw natury, jak i zasad rozumowania, ostatecznie zamyka się na ten wynik i wspiera stabilność form bez dowodu”¹⁹. Jak z kolei dowodzi Korzeb:

Chociaż krytyka filozofii transcendentальной przez Meillassoux wydaje się przekonująca, Malabou wątpi, czy realizm spekulatywny może być dla niej realną alternatywą. Meillassoux twierdzi, że prawa natury są przygodne, ale jednocześnie nie potrafi wyjaśnić ich empirycznej stabilności, prostego faktu, że świat nie zmienia się dramatycznie. Malabou wyraża zarzut, że absolutna przygodność nie wydaje się poparta żadnymi empirycznymi zjawiskami. Co więcej, przygodność właściwie niczego nie zmienia, ponieważ nie ma znaczenia dla świata pojmowanego jako nieokreślony przez nasze kategorie poznania, z wyjątkiem samego stwierdzenia jego niestabilności²⁰.

Co więcej, w neurobiologii – jak twierdzi Malabou – można znaleźć o wiele bardziej interesujące pojęcie przygodności poprzez „epigenetyczną strukturę rzeczywistości”, w której kategorie podmiotowości są rozumiane jako wynik przygodnej, ewolucyjnej historii mózgu. Jeśli współczesny rozwój neuronauki jest – jak utrzymuje Malabou – jednym z najważniejszych wy-

¹⁸ Korzeb, „Epigenetic Paradigm of Critical Rationality”: 5.

¹⁹ Malabou, *Before Tomorrow*, 15.

²⁰ Korzeb, „Epigenetic Paradigm of Critical Rationality”: 8.

zwań dla współczesnej racjonalności, Meillassoux nie może zaproponować „kolejnej” racjonalności, ponieważ – jak twierdzi – dzieli z filozoficzną tradycją milczenie i obojętność na współczesną neurobiologię.

Być może istnieje jednak więcej podobieństw między koncepcjami Meillassoux i Malabou, niż ta ostatnia zakłada. Szczególnie mam tu na myśli paradygmat materializmu, bardzo zakotwiczony w kontynentalnej filozofii, co jednak wymagałoby osobnego studium. Poprzestaśmy więc w tym miejscu na obronie Kanta przez Malabou wobec krytyki filozofa zawartej w książce *Po skończoności*.

Neurobiologia i epigenetyka czystego rozumu

Realizm spekulatywny, szczególnie w wydaniu Meillassoux, był dla Malabou tylko krytycznym punktem odniesienia, i to właściwie jedynie z powodu jego ataku na to, co transcendentalne. W *Before Tomorrow* autorka wzywa wręcz do zbudowania nowego paradygmatu racjonalności nie przeciwko Kantowi, ale poprzez dialog z jego filozofią:

Mówię, że wyrzeczenie się Kanta musi być negocjowane z nim, a nie przeciwko niemu. Rzeczywiście, jak spróbuję pokazać, u samego Kanta znajdujemy w sercu *Krytyki* orkiestrację spotkania transcendentalnego z tym, co mu się sprzeciwia. W tym spotkaniu nie chodzi o podział na transcendentalne i empiryczne; zamiast tego jest konfrontacją tego, co transcendentalne, i tego, co organizuje się bez niego [...]. Po raz kolejny nie mamy innego wyboru, jak tylko uznać, że ani fundamentalna ontologia, ani biologiczny redukcjonizm, ani realizm spekulatywny nie są w stanie skutecznie odpowiedzieć na aktualne żądanie rygorystycznej postkrytycznej racjonalności filozoficznej. Ten postkrytyczny kryzys rozumu trzeba zatem sprowadzić na nowo do dialogu z Kantem, a w zamian zmusić myśl kantowską do mówienia o własnej słuszności założycielskiej, do mierzenia jej siły „przed” w kategoriach żądań jej jutra²¹.

²¹ Malabou, *Before Tomorrow*, 15.

Punkt wyjścia i zamierzenie Malabou są zatem dużo ambitniejsze niż tylko krytyczne, mianowicie zmierza ona do ponownego odczytania filozofii Kanta, uznając za kluczową kategorię epigenezy czystego rozumu zawartą we frazie, która jej zdaniem zupełnie nieprzypadkowo pojawia się w paragrafie 27 *Krytyki czystego rozumu*. Epigeneza staje się dla niej również kategorią, dzięki której możliwe jest przełamanie między tym, co wrodzone, a tym, co nabyte. Między traktowaniem procesów poznawczych jako wrodzonych struktur umysłu (co filozofia kontynentalna określa jako to, co transcendentalne u Kanta) a tezami neurobiologów, którzy twierdzą, że procesy poznawcze są nabyte i rozwijają się oraz pojawiają w wyniku ciągłego współdziałania człowieka ze środowiskiem zewnętrznym.

Próbując zmusić Kanta do wypowiedzenia się za siebie po ponad dwustu latach, Malabou analizuje historyczną dyskusję paragrafu 27 *Krytyki czystego rozumu*, gdzie pojęcie epigenezy czystego rozumu zostało wprowadzone przez Kanta w celu wyjaśnienia pochodzenia relacji między kategoriami a przedmiotami. Ten kluczowy fragment brzmi tak:

Nie możemy sobie myśleć żadnego przedmiotu inaczej, jak tylko przez kategorie. Żadnego pomyślanego przedmiotu nie możemy inaczej poznać, jak przez dane naoczne, które owym pojęciom odpowiadają. Wszystkie zaś nasze dane naoczne są zmysłowe, a poznanie, o ile przedmiot jego jest dany, jest empiryczne. Lecz empiryczne poznanie to doświadczenie. Nie jest więc dla nas możliwe żadne poznanie *a priori*, jak tylko poznanie dotyczące przedmiotów możliwego doświadczenia. Lecz to poznanie ograniczone wyłącznie do przedmiotów doświadczenia nie jest przez to jeszcze całe zaczerpnięte z doświadczenia, lecz zarówno czyste dane naoczne, jak i czyste pojęcia intelektu są składnikami poznania, które w nas *a priori* znajdujemy. Otóż istnieją tylko dwie drogi, na których można pomyśleć, że zachodzi konieczna zgodność doświadczenia z pojęciami jego przedmiotów: albo doświadczenie umożliwia te pojęcia, albo pojęcia umożliwiają doświadczenie. Pierwsze nie zachodzi z uwagi na kategorie (a także na czysto zmysłową naoczność), albowiem są one pojęciami *a priori*, a więc są całkowicie niezależne od doświadczenia [...]. Pozostaje więc tylko to drugie [wyjście] (jakby system epigenezy czystego rozumu), mianowicie to, że ze strony intelektu kategorie zawierają podstawy możliwości wszelkiego doświadczenia w ogóle²².

²² Kant, *Krytyka czystego rozumu*, 175–176.

„Epigeneza” to pojęcie użyte przez Kanta w celu zasugerowania, że rozum ze swoimi kategoriami *a priori* i zgodnością kategorii z przedmiotami nie jest ani w całości wrodzony, ani zupełnie nabyty poprzez doświadczenie, lecz raczej rozwija się niczym żywy organizm. Innymi słowy, czysty rozum nie rozwija się tylko przez doświadczenie, ale też nie ma spełnionych, ścisłych, koniecznych granic, z którymi każdy człowiek się rodzi. Jedno i drugie kształtuje jego strukturę. W tym miejscu Kant odwołuje się do analogii, do biologicznego procesu epigenety. Twierdzi, że przy prawidłowym zrozumieniu zgoda między kategoriami *a priori* a doświadczeniem otwiera coś, co sprowadza się jakby do „systemu epigenety czystego rozumu”. Epigeneza odnosi się do sposobu rozwoju organizmu poprzez kolejne dodawanie części, które rodzą się z siebie nawzajem. Jak przypomina Malabou, nowożytnie użycie tego terminu rozpoczyna się w 1650 roku od Williama Harveya – w swojej książce *Generation of Animals* przedstawia on epigenety jako charakterystyczną cechę organizmu, w którym wszystkie części nie są formowane jednocześnie, ale pojawiają się we właściwej kolejności, zgodnej z rozwojem całego organizmu. Później, na początku XVIII wieku:

Maupertuis i Buffon argumentowali za wyższością epigenetyzmu nad preformacjonizmem, wywołując w ten sposób konflikt, który stał się centralny dla połowy wieku. Teoria wzrostu poprzez epigenety – formacja embrionalna poprzez stopniowe stawanie się coraz bardziej złożoną – przeciwstawia się teorii preformacjonizmu, która głosi, że zarodek jest istotą w pełni ukonstytuowaną, miniaturową jednostką, której wzrost, tylko ilościowy, polega wyłącznie na odsłonięciu organów i już uformowanych części²³.

Kant nawiązuje do tego konfliktu w paragrafie 27, opowiadając się po stronie epigenetycznej koncepcji i twierdząc, że relacja kategorii do przedmiotów rozwija się poprzez samoróżnicowanie, podobnie jak rozwijają się wszystkie embriony. Epigeneza, koncepcja, która ostatecznie zyskała powszechną przychylność pod koniec XVIII wieku, staje się wówczas uprzywilejowaną biologiczną postacią ujmowania spontaniczności rozumienia. Jednakże – jak

²³ Malabou, *Before Tomorrow*, 20.

stwierdza Malabou – paragraf 27 nie rozwiązuje trudności, o których mowa wcześniej w odniesieniu do kwestii pochodzenia kategorii.

Oto alternatywy: albo epigeneza *a priori* jest niczym innym jak pewnym rodzajem preformacji, która wymaga powrotu do wrodzonych predyspozycji – ale znowu, jak możemy myśleć o czystym rozwoju bez unieważnienia samej idei rozwoju? – albo epigeneza nie jest czysta i zawiera w swoim procesie doświadczenie, czyli przygodę i zaskoczenie²⁴.

Dlatego według Malabou idea czystego rozwoju na pierwszy rzut oka wydaje się sprzeczna. Jeśli *a priori* jest wytworem dynamicznej, twórczej i samokształtującej się relacji, to jak może być czysta, konieczna i nie wynikać z doświadczenia? Dla Kanta ta opozycja staje się niezadowolająca, rodzi impas, z którego ucieczką staje się zakotwiczona biologicznie kategoria epigenezy. Jak podkreśla Korzeb, aby:

obronić konieczność i autonomię tego, co transcendentalne, kategorie rozumu muszą być przedstawiane jako wrodzone (przynajmniej częściowo). Aby twierdzić, że rozum rozwija się jako istota żywa, konieczne jest zastąpienie tego, co transcendentalne, przygodną, ewolucyjną zgodnością kategorii i przedmiotów, ich „stopniową harmonizacją” w procesie ewolucji biologicznej. W wielu fragmentach książki Malabou przypomina, że pierwsza możliwość jest wyraźnie odrzucana przez Kanta, ponieważ traktowanie kategorii rozumu jako wrodzonych pozbawia rozum spontaniczności rozumienia. Od „epigenezy czystego rozumu” należy wybierać między twórczym, epigenetycznym rozwojem rozumu rozumianego jako mózg a czystym, autonomicznym rozumem z jego wrodzonymi kategoriami *a priori*, chyba że, jak pokazuje Malabou, Kanta interpretuje się poprzez retroaktywne działanie, które *Krytyka władzy sądenia* ma wobec *Krytyki czystego rozumu*²⁵.

To właśnie w połączonym ujęciu interpretacyjnym między pierwszą a trzecią kantowską *Krytyką* Malabou widzi zatem możliwość nowego, epigenetycznego paradygmatu racjonalności, w którym autonomia tego, co

²⁴ Tamże, 21.

²⁵ Korzeb, „Epigenetic Paradigm of Critical Rationality”: 135.

transcendentalne, spotyka się z przygodnością i faktycznością życia. Na tym opiera się jej zdaniem subtelna zawilść idei epigenezy – powiązania życia biologicznego i transcendentalnego – która ostatecznie staje się intymną relacją w sercu krytycznego projektu. Epigeneza transcendentalna jest epigenezą samego transcendentalnego.

Na czym opierałby się ten projekt? Według Malabou na uwzględnieniu w interpretacji kantowskiej kategorii epigenezy też pochodzących nie tylko z *Krytyki czystego rozumu*, lecz także z jego *Krytyki władzy sądenia*, którą Malabou interpretuje jako spotkanie między rozumem a żywą istotą, między transcendentalnością a naturą.

Obecna w formie embrionalnej w pierwszej *Krytyce* idea transformowalności i transformacji transcendentalnego urzeczywistnia się w ostatniej *Krytyce*. Ten proces dopełniania jednocześnie modyfikuje punkt wyjścia i retrospektywnie nadaje całemu krytycznemu przedsięwzięciu jego ostateczną formę i znaczenie. Dopełniacz w wyrażeniu „system epigenezy czystego rozumu” musi zatem być rozumiany definitywnie jako dopełniacz subiektywny: epigeneza samego rozumu²⁶.

Na tym polega logika epigenezy z tym, co wydaje się zupełnie zewnętrzne wobec tego, co transcendentalne, a co jednocześnie definiuje sam rdzeń racjonalności jako środek między konstytucją a wyrzeczeniem się siebie. Tym, co godzi to, co biologiczne, z tym, co transcendentalne, nie przyznając żadnemu z nich nadrzędnej roli, a zarazem określa, zdaniem Malabou, cały kantowski system, jest życie. Jak to mieści się w systemie Kanta? Wszak pojęcie istoty żywej lub – mówiąc językiem Kanta – zorganizowanego bytu, organizmu nie jest ani pojęciem apriorycznym, ani metafizycznym, ani w końcu transcendentalnym. Jak pisze Malabou:

Rozwiązanie tej heterogeniczności między tym, co transcendentalne, a życiem jest dokładnie tym, co wraz z kategoriami i ich obiektywnym odniesieniem podlega również epigenezie. Rzeczywiście, struktura relacji między tym, co transcendentalne, a życiem ewoluuje, staje się bardziej złożona i przekształca się od pierwszej do ostatniej *Krytyki*. Znaczenie epigenezy dla filozofii krytycznej i sa-

²⁶ Malabou, *Before Tomorrow*, 269.

mej filozofii krytycznej wywodzi się z długiego, racjonalnego dojrzewania relacji między tym, co transcendentalne, a tym, co zdaje się bez niego obyć, aby mu się oprzeć: żywym organizmem, który samoformuje się i nie potrzebuje kategorii. [...] Na długo przed swymi XXI-wiecznymi czytelnikami Kant całkowicie odślonił to, co transcendentalne, na rzeczywistość życia. Z tego kontaktu wynikał szereg kategorycznych modyfikacji – modyfikacje epigenetyczne, których możliwość wydawała się wykluczona w pierwszej *Krytyce*: określenie przyczynowości za pośrednictwem celowości; ukonstytuowanie celowości jako pojęcia autonomicznego; a przede wszystkim w wyniku tego wszystkiego przekształcenie kategorii konieczności²⁷.

Problem czystego rozumu z formującym się życiem polega na tym, że nie można go rozumieć po prostu jako przedmiotu możliwego doświadczenia. Dlatego też aby zintegrować fenomen życia ze swoim krytycznym przedsięwzięciem, Kant zmuszony jest wprowadzić „celowość” jako nową zasadę transcendentalną, która pociąga za sobą modyfikację dwóch kategorii systemu – przyczynowości i konieczności.

Aby natura i życie jako takie mogły podlegać prawom rozumu, musi istnieć możliwość myślenia o nich tak, jakby również podlegały zasadzie celowości, czyli stanowiły racjonalny, teleologiczny system – oto rozumowanie Kanta. I to życie żywych organizmów stanowi swój własny cel, gdyż cechuje je samoprzyczynowość – są swoją własną przyczyną i celem. W *Krytyce władzy sądzienia* Kant tak definiuje celowość wpisaną w istotę żywego organizmu:

Do tego, by jakaś rzecz była celem naturalnym, wymagane jest, po pierwsze, by jej części (zarówno co do swego istnienia, jak formy) były możliwe tylko dzięki ich odnoszeniu się do całości. Sama rzecz bowiem jest celem i tym samym podpada pod pewne pojęcie lub ideę, która *a priori* musi określać wszystko, co w rzeczy tej ma być zawarte. Jeśli jednak rzecz zostaje pomyślana jako tylko w ten sposób możliwa, jest ona jedynie dziełem sztuki, tj. wytworem jakiejś różnej od jej materii (jej części) przyczyny rozumnej, której przyczynowość (w dobieraniu i łączeniu części) zostaje określona przez jej ideę jakiejś możliwej dzięki temu całości (a zatem nie przez przyrodę poza nią). Jeśli jednak rzecz jako wytwór przyrody ma mimo to zawierać w sobie i w swej wewnętrznej możliwości pewne odnosze-

²⁷ Tamże, 271–272.

nie się do celu, tzn. jeśli ma być możliwa tylko jako cel naturalny i bez przyczynowości istot rozumnych poza nią, to potrzebne jest do tego, po drugie, by części jej łączyły się w jedność całości dzięki temu, że są w stosunku do siebie nawzajem przyczyną i skutkiem swej formy²⁸.

Dalej zaś dodaje:

W takim wytworze przyrody każda część, podobnie jak istnieje tylko dzięki wszystkim pozostałym częściom, zostaje pomyślana także jako istniejąca gwoli innych i gwoli całości, tzn. jako narząd (organ). Jest to jednak niewystarczające [...], musi więc [być pomyślana] jako organ *wytwarzający* inne części (a zatem w ten sposób, że każda wytwarza wzajemnie drugą). Tego rodzaju organ nie może być narzędziem stworzonym przez sztukę, lecz tylko organem stworzonym przez przyrodę [...] i tylko wtedy i dlatego wytwór taki jako istota uorganizowana i organizująca samą siebie może być nazwany celem naturalnym²⁹.

Kant wyraźnie odróżnia celową i przyczynową organizację sztuki i szerzej wytworów ludzkich od celowości i przyczynowości charakterystycznej dla żywych organizmów. Dla tych pierwszych przyczynowość pojmowana jest w sposób ściśle mechanistyczny, jako łańcuch przyczyn, w którym jedna rzecz powoduje drugą. Istota żywa natomiast nie może być rozumiana jako mechanizm, ponieważ sama formuje się i utrzymuje swoją egzystencję, nie ma zewnętrznego wytwórcy, lecz sama dla siebie jest twórcą i tworem, przyczyną i skutkiem. W pierwszym znaczeniu Kant podaje przykład zegarka, którego powstanie nie jest spowodowane konkretnymi częściami, lecz ideą całego zegarka. Jedna zębatka w zegarze nie wytwarza innej, a jej brak sam się nie naprawia. Inaczej jest z żywymi organizmami. W tym przypadku pojęcie przedmiotu należy rozumieć jako jego przyczynę. Z tego powodu Kant utożsamia celowość z przyczynowością pojęcia. Żywą istotę od artefaktu odróżnia to, że części są skorelowane z całością we wzajemnej relacji, a jednocześnie determinują się nawzajem. Kant podaje przykład drzewa, aby pokazać, że w wielu swoich funkcjach jego istnienie jest zarówno przyczyną, jak

²⁸ Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. Jerzy Gałeccki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004), 331–332.

²⁹ Tamże, 332–333.

i skutkiem samego siebie. Innymi słowy, drzewo jako całość zależy od wzrostu swoich części, ale jednocześnie wszystkie części wzajemnie się utrzymują, warunkują, a idea całości organizuje wzrost nowych części i rozmnażanie się. Taką samoprzyczynowość można pomyśleć jako połączenie części w jedność w taki sposób, że istnieje współzależność przyczynowa między częściami a całością organizmu. Jak Kant to jednoznacznie określa: „uorganizowanym tworem przyrody jest ten, w którym wszystko jest wzajemnie celem i środkiem”³⁰. W ten właśnie sposób przyczyna celowa jest siłą kształtującą samego organizmu, formuje żywy organizm i nadaje mu jedność.

I właśnie w tym aspekcie, konstruując swoją koncepcję żywego organizmu, Kant stworzył pole teoretyczne nawiązujące do biologicznej teorii epigenety, która – jak zaznacza Tomasz Załuski – pierwotnie została sformułowana przez Johanna Friedricha Blumenbacha w wydanym w 1781 roku traktacie *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*. Jak twierdzi Załuski:

teoria Blumenbacha również odróżniała żywy organizm od sztucznej maszyny, a także ujmowała organiczne życie jako dynamiczny proces samogeneracji i samoformowania. Blumenbach odszedł od teorii preformacjonistycznych, które wciąż implikowały ideę boskiego stwórcy natury, odpowiadającego za umieszczonej w zarodku formę organizmu. W odróżnieniu od teorii hylozoistycznych nie zakładał też istnienia „życia” jako szczególnej, niematerialnej cechy materii organicznej. W zamian przyjął, że żywe ciało organiczne jest kompleksową strukturą, która sama się tworzy i organizuje za sprawą *Bildungstrieb*, wewnętrznego „popędu kształtowania”: aktywnej i efektywnej siły, która spontanicznie, z wnętrza organizmu, narzuca jego materii określoną formę, zachowuje ją i w miarę możliwości regeneruje. Pojęcie to tłumaczyło dające się empirycznie obserwować cechy organizmów, przede wszystkim zaś samą cechę „życia” – zamiast być uprzednim źródłem procesów samoorganizacji, życie miało być ich spontanicznym efektem. Kant cenił teorię Blumenbacha, gdyż uważał, że pozwalała ona myśleć o przyrodzie jako „samodzielnie twórczej” i tłumaczyła organizmy żywe, wychodząc od „materii uorganizowanej”, wyposażonej w „popęd kształtowania”³¹.

³⁰ Tamże, 336.

³¹ Tomasz Załuski, „Biologia polityczna Kanta”, w: *Demokracja, tolerancja, oświecenie*, red. Bogdan Banasiak, Andrzej Kucner, Piotr Wasyluk (Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2012), 131.

Dla Kanta historycznym i teoretycznym tłem jest spór preformacjonistów i epigenetystów w ówczesnej biologii. Ci pierwsi twierdzili, że w momencie poczęcia embrion ma formę, która ściśle determinuje cały proces jego rozwoju. Ci drudzy zaś byli zwolennikami epigenety, która zakłada spontaniczne różnicowanie się komórek pod wpływem czynników środowiskowych oraz wewnętrznej siły życiowej. Dlatego też Kant, nazywając swoją koncepcję „epigenetyą czystego rozumu”, starał się niejako uznać transcendentalne, a właściwie Ja transcendentalne, za podatne na epigenetyczne procesy. Idąc tym tropem interpretacyjnym, Tomasz Korbak pisze, że w takim ujęciu dla Kanta:

celem apercepcji transcendentalnej jest regulowanie rozwoju czystego rozumu pod wpływem doświadczenia, tzn. teleologicznie zorientowane rozwijanie i różnicowanie apriorycznego uposażenia; stanowi ona korelat procesu syntezy zwrotnie sprzęgający materię zmysłową z prawidłami, wedle których materia jest syntezowana. Wydaje się bowiem, że tylko obustronne sprzężenie zmysłowości z Ja transcendentalnym pozwala uznać czysty rozum za organiczną całość³².

Kant nie posługuje się więc przypadkowo terminem „epigenetyza” w paragrafie 27 *Krytyki czystego rozumu*. To użycie, zdaniem Malabou, nie może nie wywołać pytania o ścisły związek między rozumem a żywym organizmem, który rozwija się w całym krytycznym przedsięwzięciu. U Kanta organizm jest nie tylko przedmiotem myśli, lecz także odwołuje się w myśli do własnego obrotu. Życie jest „jak gdyby” myśli, podczas gdy myśl jest „jak gdyby” życia³³. Dlatego to biologia jest najbardziej odpowiednią dziedziną wspierającą badanie tożsamości rozumu. Nie możemy nie być pod wrażeniem – twierdzi Malabou – w jaki sposób filozofia Kanta, jak się wydaje, przewidziała zwrot ku epigenetyce we współczesnej biologii. Pomimo upływu wieków w jego opisie organizacji żywej istoty, w której wszystko jest celem i zarazem środkiem, można dostrzec zapowiedź sposobu formowania się fenotypu przez różnicowanie komórkowe, możliwe dzięki mechanizmom epigenetycznym, czym między innymi zajmuje się współczesna neurobiologia. Malabou pyta:

³² Tomasz Korbak, „Apercepcja transcendentalna w kantowskim modelu epigenety czystego rozumu”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 3 (2015): 134.

³³ Malabou, *Before Tomorrow*, 179.

Co zatem rozum widzi w żywej rzeczywistości? Zasugerowałam, że widzi w nim siebie. Chciałabym zrobić kolejny krok w tym kierunku, argumentując, że to, co neurobiologia umożliwia dziś dzięki coraz bardziej wyrafinowanym opisom mechanizmów mózgowych i stosowaniu coraz skuteczniejszych technik obrazowania, to faktyczne uwzględnienie własnego życia. Rozum nie tylko widzi siebie w lustrze żywej istoty, widzi także swoje życie: widzi siebie żyjącego³⁴.

Tym samym Kant całkowicie odsłonił to, co transcendentalne, na fakty życia, ponieważ jego zdaniem rozum może odkryć sam siebie jako fakt w naturze. Interpretacja Malabou opiera się na przekonaniu, że kantowska „epigeneza czystego rozumu” koresponduje z rozwojem epigenetyki. Zarówno Kant, jak i paradygmat epigenetyczny rozumieją żywą istotę jako jednocześnie formującą i formowaną, wymykającą się pojęciu organizmu jako ściśle określonego mechanizmu. Co więcej, według Malabou to Kant pozwala nam zrozumieć rewolucję epigenetyki. Przypisując jej „moc kształtującą” poprzez przyczynowość kołową – w ramach której nie tylko części determinują całość, lecz także całość określa swoje części w żywym organizmie – Kant konstruuje pojęcie życia, będące jednocześnie własną przyczyną i skutkiem³⁵. Nie oznacza to bynajmniej redukcji rozumu do jego neurobiologicznej aktywności, ale też nie prowadzi do rozróżnienia między dwoma odrębnymi poziomami rozumu, które są od siebie niezależne: transcendentalnym i neurobiologicznym. Chodzi raczej o biologizację tego, co transcendentalne, czyli w jaki sposób życie wywiera wpływ na myślenie poprzez to, jak autonomiczna, transcendentalna struktura Ja wchodzi w interakcję z obrazem siebie jako żywej istoty. Ponadto, wprowadzając kołową formę czasu, epigeneza opisuje rozwój samej struktury transcendentalnej. Epigeneza „ma miejsce w ruchomym punkcie styku między początkiem a obecnym stanem rzeczy, dopóki ich różnica nie zniknie w ich kontakcie – napięte pochodzenie, retrospektywna terażniejszość, przyszłość w tworzeniu”³⁶. To, co transcendentalne, będące apriorycznym warunkiem doświadczenia, może rozwijać się poprzez myślenie zgodnie z doświadczeniem, które ono warunkuje. Ta transcendentalna

³⁴ Tamże, 180.

³⁵ Korzeb, „Epigenetic Paradigm of Critical Rationality”: 137.

³⁶ Malabou, *Before Tomorrow*, 157.

cykliczność czasu – twierdzi Korzeb – jest tym, co Malabou próbuje wydobyć z rozwoju systemu kantowskiego³⁷.

Oznaczałoby to, że rozum kantowski łączy autonomię myślenia gwarantowaną przez transcendentalność i ideę twórczego, można by powiedzieć – neuronalnego rozwoju, co obecnie da się zaobserwować w paradygmacie neurobiologicznym. Według francuskiej filozofki zawiera się w tym określony postulat. Z jednej strony, neurobiolodzy powinni wyjaśnić indywidualny rozwój mózgu poprzez uwzględnienie wpływu czynników pozagenetycznych, takich jak doświadczenie i uczenie się. Z drugiej strony, chodzi o wpisanie tego procesu w szersze ramy zrewidowanej teorii ewolucji, która przyjmuje obecnie pogląd, że dziedziczność zależy nie tylko od czynników genetycznych, lecz także od czynników epigenetycznych. W tym się wyraża początkowy postulat Malabou, by Kanta interpretować nim samym, a w ten sposób odkryć nowy paradygmat racjonalności, który odrzuca zarówno zupełną transcendentalną autonomię myślenia, jak i neurobiologiczny redukcjonizm. Chodzi raczej o epigenetykę samej racjonalności, czyli uznanie myślenia za biologiczny, materialny proces zachowujący swoją autonomię. Jak podsumowuje Korzeb:

Myślenie o umyśle jako o własnej przyczynie i skutku pozwala wyobrazić sobie ewolucję konkretnego mózgu, a nawet historyczną ewolucję mózgu w kategoriach twórczych, przygodnych procesów, w których indywidualne doświadczenie nie jest bez znaczenia. Zamiast pojmować naturę jako pozbawioną podmiotowości, jak w realizmie spekulatywnym, Malabou proponuje wykorzystanie kantowskich form sądów teleologicznych do pojmowania podmiotowości jako części natury³⁸.

Dlatego też nie dąży ona do rezygnacji z wymiaru transcendentalnego, lecz uwzględnienia jego epigenetyki, która otwiera myślenie zarówno na aspekty neurobiologiczne, jak i społeczne, historyczne, ideologiczne... Owo „ju-tro” zawarte w tytule książki Malabou ma dowieść, że przyszłość Kanta dopiero nadchodzi. Epigenetyka czystego rozumu oznacza, że jesteśmy przyczynami i skutkami samych siebie, jednocześnie formowanymi i kształtującymi, zde-

³⁷ Korzeb, „Epigenetic Paradigm of Critical Rationality”: 137.

³⁸ Tamże: 137–138.

terminowanymi przez nasze mózgi i zmieniającymi ich strukturę poprzez sposób, w jaki ich używamy. Jesteśmy swoją plastycznością.

Humanistyka i plastyczność

Idea budowania nowego paradygmatu krytycznej racjonalności ma dla Malabou również szerszy, niejako wręcz instytucjonalny wymiar – zderzenia ze sobą obszarów, które pozornie wydają się zupełnie niekoherentne, jak klasyczna filozofia kontynentalna i nauka w sensie *science*. Jej interpretacja kantowskiej filozofii poprzez kategorię epigenezy jest właśnie tego przykładem. „Opisując epigenezę jako paradygmat racjonalności, nigdy nie zapominam jej naukowego znaczenia i opowiadam się za wymiennością dwóch jej wymiarów: biologicznego i filozoficznego”³⁹ – zaznaczała. Jej zdaniem zupełnie odkrywcze i twórcze może być łączenie tego, co empiryczne i transcendentalne, *stricte* naukowe i klasycznie humanistyczne.

Swoje metodologiczne *credo* Malabou jednoznacznie zawarła w tekście *O przyszłości humanistyki*, choć cała jej praktyka filozoficzna jest wyraźnie przesiąknięta tym postulatami:

Formułuję go następująco: trzeba na nowo zarysować granice między humanistyką a nauką w sensie *science*. Konieczność ta wypływa z faktu, że najbardziej precyzyjne pojęcie granicy powstaje i wyrażane jest dziś w obrębie nauki i nie należy już do obszaru dyscyplin, które stanowią humanistykę. Nauki ściśle stopniowo stają się dyskursem na temat pogranicza, dyskursem na temat granic, i zaczynają w ten sposób odbierać dyscyplinom humanistycznym właściwą im treść oraz ich zadanie, którym jest właśnie refleksja nad pograniczem i granicami. Nie chcę też wypowiadać się o nauce ogólnie i chociaż namysł nad nowym ujęciem pogranicza i granicy niewątpliwie wspólny jest współczesnej matematyce, fizyce czy naukom medycznym, to polem, na którym można go najlepiej dostrzec i gdzie ujawnia się on jako najbardziej spektakularny, pozostaje biologia, a w szczególności neurobiologia⁴⁰.

³⁹ Malabou, *Before Tomorrow*, 320.

⁴⁰ Catherine Malabou, „O przyszłości humanistyki”, przeł. Dorota Chabrajska, *Ethos* 1 (2015): 269.

Zdaniem Malabou przyszłość wszelkiego dyskursu jest pochodną plastyczności jej pogranicza, czyli zarazem podatności na przybieranie nowych form pochodzących spoza jego domeny, a także nadawania nowych form innym dyskursom. Taka dyskursywna plastyczność, ożywcza i inspirująca, przestaje być znamieną dla humanistyki, a w szczególności filozofii kontynentalnej. Czy możliwy jest rzeczywisty dialog – pyta – „który odbywałby się w postawie wzajemnego szacunku, a jednocześnie prowadził do nakreślenia na nowo pogranicza tych dziedzin oraz ich granic? Czy możliwa jest neuroplastyczność humanistyki, która z jednej strony wprowadziłaby pewną plastyczność do niej samej, a z drugiej nieco teorii krytycznej do neurobiologii?”⁴¹. Aby zarysować pewną odpowiedź na to pytanie, Malabou zestawia ze sobą dwa teksty. Jeden to esej Michela Foucaulta *Czym jest Oświecenie*, drugi zaś to książka Jacques’a Derridy *Uniwersytet bezwarunkowy*.

Obaj francuscy filozofowie utożsamiają nauki humanistyczne z postawą krytyczną jako taką, z krytycznymi dyskusjami, z dekonstrukcyjnym oporem, czyli z obszarem, który właśnie Kant wytyczył jako pole krytyki będące refleksją na temat granic i pogranicza. Dlatego też obaj dzielą przekonanie (przyjmowane również przez Malabou), że dyscypliny humanistyczne w swej istocie nie zajmują się jakimiś konkretnymi treściami, lecz właśnie skupiają się na kwestii swoich granic i na sensie granicy jako takiej. Jak pisze Derrida:

Dotykamy tu [...] samej granicy pomiędzy zewnątrz a wewnątrz [...]. Albowiem właśnie w Naukach Humanistycznych myślimy o nieredukowalności ich zewnątrz i ich przyszłości. To w Naukach Humanistycznych myślimy o tym, że nie możemy i nie powinniśmy pozwolić się zamknąć wewnątrz Nauk Humanistycznych. Jednakże myślenie to, aby mogło stać się odważnym, a zarazem konsekwentnym, wymaga Nauk Humanistycznych⁴².

Z takim statusem humanistyki zgadza się Malabou, twierdząc, że nie istnieje jakieś jasno określone wewnątrz ani zewnątrz humanistyki, „ponieważ humanistyka stanowi w istocie ciąg granic między swoim wewnątrz a zewnątrz

⁴¹ Tamże: 270.

⁴² Jacques Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, przeł. Kajetan Maria Jaksender (Kraków: Wydawnictwo Esperon, 2014), 97.

trzem, których konkretny status jest rezultatem wyłącznie owej ruchomej i plastycznej operacji, w rezultacie której przedmiot nauk humanistycznych każdorazowo umiejscowiony zostaje jako pogranicze oraz na pograniczu”⁴³. Z kolei zarówno dla Foucaulta, jak i dla Derridy to, co „zewnętrzne” wobec humanistyki, jest dość mało precyzyjnie określane jako nauka, której zadaniem jest normalizacja, regulacja czy kontrola. Dlatego Derrida opisywał uniwersytet jako przestrzeń oporu, Foucault zaś tropił powiązania między wiedzą naukową, władzą polityczną a tworzeniem sankcji etycznych. Jest to szczególnie widoczne w jego analizach dyskursów medycznych, psychiatrycznych, a przede wszystkim tych, które badają historię seksualności. Jak bowiem jednoznacznie twierdził, świat „seksualności jest światem pełnym zakazów. Wydaje mi się jednak, że w społeczeństwach zachodnich zakazom tym towarzyszy bardzo intensywna i szeroka produkcja dyskursu – dyskursu naukowego, instytucjonalnego – a równocześnie pewnej troski, prawdziwej obsesji seksualności, która widoczna jest wyraźnie w moralności chrześcijańskiej XVI i XVII w., w okresie Reformacji i Kontrreformacji – obsesji, która trwa po dziś dzień”⁴⁴. Tym samym jednak, zdaniem Malabou, obaj – i Foucault, i Derrida – określają to, co poza humanistyką, jako przestrzeń wroga, co w konsekwencji powoduje, że to, co wobec niej zewnętrzne, a z tego powodu jej wnętrze, staje się coraz bardziej skostniałe. Granica zaczyna się coraz mocniej uszczelniać, zatrzymując dyfuzję między dyskursami. A to zupełnie przeczy plastyczności owej granicy, kluczowej we wzajemnie się inspirujących dziedzinach humanistyki i nauki.

Malabou pyta zatem, jak przywrócić plastyczność tej granicy, a w konsekwencji zapewnić przyszłość naukom humanistycznym. Jej strategia zbliżona jest do analizy kategorii epigenezy w systemie Kanta, i to w podwójnym sensie. Chodzi przede wszystkim o pewne założenie interpretacyjne polegające na tym, że u niego samego znajduje rozwiązanie, i to nawet jeśli sam Kant tego wprost nie opisuje (jak wyjaśnianie epigenezy czystego rozumu w *Krytyce władzy sądenia*). Drugie podobieństwo, które nazwałbym metodologicz-

⁴³ Malabou, „O przyszłości humanistyki”: 270–271.

⁴⁴ Michel Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, przeł. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 218.

nym, opiera się na próbie pogodzenia tego, co transcendentne, z tym, co empiryczne. Malabou za Foucaultem znajduje ją w klasycznym tekście Kanta *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*. W 1784 roku niemiecka gazeta „Berlinische Monatsschrift” takie właśnie pytanie zadała swoim czytelnikom. W swej odpowiedzi Kant przywołał horacjańską formułę *Sapere aude* – „odważ się posługiwać własnym rozumem” – którą uznał za przewodnią maksymę epoki. W jego ujęciu oświecenie jest kwestią „zdecydowania i odwagi, aby swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych”⁴⁵. Jest to zatem kwestia autonomii człowieka jako istoty i rozumnej, i wolnej zarazem. Miej odwagę być wolnym – wzywał niejako Kant. A tym samym miej tyle w sobie zdecydowania, aby ją praktykować w realnym działaniu, jako że dopiero wtedy wolność zostanie urzeczywistniona i doświadczona jako fakt w świecie zmysłowym. Jak twierdzi Foucault:

refleksja Kanta jest również sposobem filozofowania, którego roli w trakcie ostatnich dwóch stuleci nie sposób przeceniać. Krytycznej ontologii nas samych nie należy z pewnością traktować jako teorii, doktryny, ani też jako stałego zbioru gromadzonej wiedzy; należy pojmować ją jako postawę, *ethos*, filozoficzne życie, gdzie krytyka tego, czym jesteśmy, jest zarazem historyczną analizą narzuconych nam granic i próbą ich przekroczenia⁴⁶.

To kantowskie *credo* wydobyte przez Foucaulta jest podkreśleniem zdolności do kształtowania samych siebie, czyli kreowania siebie. Oświecenie zbiega się właśnie z tą świadomością naszej plastyczności, czyli wolności. I taki też charakter nadaje naukom humanistycznym, które, zdaniem Malabou, jeśli „muszą znajdować się na pograniczu, to sytuują się tam w takim stopniu, w jakim muszą nieustannie na nowo kreować swoje własne istnienie i swój sens w odpowiedzi na plastyczność tego, co ludzkie. Przekształcanie nie oznacza tu transformacji czegoś, co istniało wcześniej, lecz samą emergencją tego, co ma zostać przekształcone. Plastyczność krytyki wskazuje na istnienie pierwszeństwa kształtowania przed istnieniem, pierwszeństwa transformacji przed tym,

⁴⁵ Immanuel Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. Tomasz Kupś (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005), 44.

⁴⁶ Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka*, 293.

co ma zostać przekształcone⁴⁷. Plastyczność humanistyki jest konsekwencją plastyczności samego człowieka, tego, że posiada zdolność kształtowania, kreowania oraz przekształcania siebie i jest tym właśnie procesem. Nauki humanistyczne zatem wyznaczają warunki możliwości transcendentalnej kreacji tego, co ludzkie. Jest to zbieżne z tezami Derridy, który jako zadanie humanistyki wyznacza dekonstrukcję tego, co właściwe człowiekowi czy humanizmowi. W ten sposób humanistyka powinna otworzyć przestrzeń dla różnorodnych technik transformacji „ja”, dla dekonstrukcji tradycyjnie pojmowanej podmiotowości, dla przesuwania swoich granic, czyli przekraczania i kreowania tego, co transcendentalne.

Malabou pyta jednak, co pozwoliło na poddanie tego, co transcendentalne, eksperymentowi, co sprawiło, że to, co transcendentalne, stało się materiałem plastycznym. Dzięki czemu granice stały się kontyngentne i całkowicie plastyczne? Jaki to rodzaj transformacji? Jej zdaniem kwestia ta:

nie pojawia się wyraźnie ani w dyskursie Foucaulta, ani w dyskursie Derridy. Obaj mówią o historycznych transformacjach krytyki, lecz ich nie konkretyzują. Sądzę, że tym, co umożliwiło tę plastyczną zmianę plastyczności, była w znacznej mierze plastyczność, która dopiero od niedawna uważana jest za obserwowalną i oczywistą, a o której do połowy dwudziestego wieku jeszcze nie słyszano. Myślę o plastyczności mózgu, o której można by powiedzieć, że w pewnym sensie działała za plecami filozofii kontynentalnej. Transformacja tego, co transcendentalne, w materiał plastyczny nie przyszła z wnętrza nauk humanistycznych. Pochodzi ona natomiast z ich zewnątrz i łączy się z pojęciem plastyczności neuronów. Nie twierdzę jednak, że plastyczność tego wszystkiego, co ludzkie, należy redukować do serii wzorców neuronalnych ani że przyszłość nauk humanistycznych polegać będzie na tym, że staną się one naukami ścisłymi, jeśli nawet neuronauka dąży obecnie do opanowania nauk o człowieku [...]. Mówię jedynie, że w obecnym momencie nauki humanistyczne nie biorą pod uwagę faktu, iż mózg jest jedynym organem, który wytwarza nowe połączenia, rozwija się i konserwuje dzięki temu, że się zmienia, że nieustannie przekształca swoją strukturę i swój kształt⁴⁸.

⁴⁷ Malabou, „O przyszłości humanistyki”: 273.

⁴⁸ Tamże: 276.

Neuroplastyczność mózgu, modyfikowalność jego obwodów neuronalnych, dowodzi jej zdaniem, że sama granica między tym, co transcendentalne, a tym, co empiryczne, jest plastyczna, czyli ulega nieustannej transformacji. Ponieważ mózg jest *stricte* biologicznym organem, ale zarazem „ma naturę transcendentalną, dającą się udoskonalać, będącą nośnikiem sensu, samoorganizującą się, otwartą na przyszłość”⁴⁹. Tak jak epigenetyka czystego rozumu jest formą biologizacji tego, co transcendentalne, tak też sama organizacja struktury mózgu umiejscowiona jest na plastycznej granicy empirii i transcendencji. Owa neuroplastyczność mózgu na nowo jest w stanie określić zewnątrz i wewnątrz nauk humanistycznych. Zewnątrz przestaje być zagrożeniem, staje się inspiracją, materialnym podłożem, a wewnątrz humanistyki zostaje odnowione ową kategorią plastyczności, która staje się częścią nauk o człowieku. Derrida, snując refleksję, czym mogą się stać w przyszłości nauki humanistyczne, opisuje to jako wydarzenie, które jest w stanie zakłócić nasz horyzont oczekiwań: „Jeśli coś, co się wydarza, należy do horyzontu tego, co możliwe [...] to nie wydarza się ono w pełnym znaczeniu tego słowa. A zatem, jak często próbowałem to wykazać, wydarzyć się może tylko to, co niemożliwe”⁵⁰. Plastyczna przyszłość humanistyki oparta na neuroplastyczności mózgu jest dla Malabou takim właśnie wydarzeniem.

Bibliografia

- Bennington Geoffrey. 2000. *Frontières kantienne*. Paris: Galilée.
- Derrida Jacques. 1990. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- Derrida Jacques. 2014. *Uniwersytet bezwarunkowy*, przeł. Kajetan Maria Jaksender. Kraków: Wydawnictwo Esperon.
- Foucault Michel. 2000. *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, przeł. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Granel Gérard. 1970. *L'Équivoque ontologique de la pensée kantienne*. Paris: Gallimard.
- Kant Immanuel. 2001. *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, 92.

- Kant Immanuel. 2004. *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. Jerzy Gałęcki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant Immanuel. 2005. *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. Tomasz Kupś. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Korbak Tomasz. 2015. „Apercepcja transcendentarna w kantowskim modelu epigenezy czystego rozumu”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 3: 117–134.
- Korzeb Paweł. 2020. „Epigenetic Paradigm of Critical Rationality in *Before Tomorrow* by Catherine Malabou”. *Przegląd Kulturoznawczy* 2: 85–101.
- Malabou Catherine. 2015. „O przyszłości humanistyki”, przeł. Dorota Chabrajska. *Ethos* 1: 45–58.
- Malabou Catherine. 2016. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*, przeł. Carolyn Shread. Cambridge: Polity Press.
- Meillassoux Quentin. 2012. „O nadprzygodności, wirtualności i sprawiedliwości. Quentin Meillassoux w rozmowie z Grahamem Harmanem”, przeł. Piotr Herbrich. *Kronos* 1: 63–79.
- Meillassoux Quentin. 2015. *Po skończoności*, przeł. Piotr Herbrich. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nancy Jean-Luc. 1976. *Le Discours de la syncope: Logodaedalus*. Paris: Aubier-Flammarion.
- Noras Andrzej. 2007. *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wróbel Szymon. 2013. „Przedmowa do polskiego wydania: Otchłań przedmiotu. O filozofii, która nie jest już strażniczką bytu”. W: Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, przeł. Marcin Rychter, 7–18. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żałuski Tomasz. 2012. „Biologia polityczna Kanta”. W: *Demokracja, tolerancja, oświecenie*, red. Bogdan Banasiak, Andrzej Kucner, Piotr Wasyluk, 233–248. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.