

Vilniaus universitetas
Filosofijos fakultetas
Filosofijos institutas

Rokas Vaičiulis

Filosofijos studijų programa
Bakalauro darbas

**Transcendentalumo problematika Quentin Meillassoux ir
Catherine Malabou filosofijoje**

Darbo vadovas: prof. K. Sabolius

Vilnius
2021

Turinys

Santrauka	3
Summary.....	4
Įvadas.....	5
1. Quentin Meillassoux: transcendentalumo kaip koreliacijos anuliavimo problema.....	14
1.1. Koreliacionizmas ir jo silpnasis ir stiprusis variantai.....	14
1.2. Paneigiant transcendentalizmą ir jo atitikmenis: apie archifosilijas ir kontingencijos absoliutumą.....	19
2. Imanuelio Kanto transcendentalinė racionalumo samprata.....	28
2.1. Transcendentalinio idealizmo ištakos ir prielaidos	28
2.2. Objektyvaus pažinimo sąlygos transcendentalinėje estetikoje ir logikoje	33
3. Catherine Malabou: transcendentalumo išsaugojimo ir įveikos įtampos epigenezės ir racionalumo sampratose	36
3.1. Plastiškumo koncepcijos prielaidos.....	36
3.2. Epigenezės sampratos ištakos ir prielaidos Kanto filosofijos kontekste	39
3.3. Malabou transcendentalumo interpretacija Quentino Meillassoux spekuliatyvaus realizmo ir neurobiologijos mokslo kontekste.....	44
Išvados	51
Literatūra	52

Santrauka

Šiame darbe siekiama ištirti transcendentalumo sampratą trimis rakursais: du iš jų yra polemniai (Q. Meillassoux, C. Malabou), vienas iš jų yra rekonstruktyvus ir paremtas pirminiu šaltiniu (I. Kantas) – tokiu būdu išryškinant tiek transcendentalumo konceptualinę sampratą, tiek jos recepcijos įvairovės probleminį lauką; išskiriant sąsajų ir prieštaravimų momentus tiek tarp dviejų poleminių pozicijų, tiek tarp vienos ar kitos pozicijos ir pirminio šaltinio; detalizuojant tiek pirminio šaltinio, tiek probleminių pozicijų prielaidas ir kontekstą. Teigiama, jog Meillassoux kritika Kanto atžvilgiu suteikia pagrindą persvarstyti transcendentalumo statusą, atskeldžiant jame Malabou identifikuojamą epigenetinį pobūdį kaip nekoreliacionistinės filosofijos perspektyvą.

Pagrindiniai terminai: *transcendentalumas, koreliacionizmas, kontingencija, epigenezė.*

Summary

This work examines the notion of the transcendental in a threefold manner: two of them are polemical (Q. Meillassoux, C. Malabou), one of them is reconstructive and is based on the primary sources (I. Kant) – consequently underscoring both the conceptual details of the transcendental and the diversity of its problematical reception; by emphasizing the similarities and differences between each polemical position and between the polemical position and the primary source; analyzing the premises and context of both the primary source and the critical positions. It is stated that Meillassoux's critique of Kant gives the philosophical basis to reconsider the status of the transcendental and enables for Malabou to identify the epigenetic nature of the non-correlated perspective.

Key words: *transcendental, correlationism, contingency, epigenesis.*

Ivadas

Immanuelis Kantas (1724-1804 m.) – mąstytojas, kuris įveda transcendentalumo terminą, išdėsto jo filosofinę prasmę ir vartoseną savo architektonio veikalo „Grynojo proto kritikos“ (1781/1787 m.) rėmuose. Šiame darbe remiamasi 1982 m. Romano Plečkaičio vertimu į lietuvių kalbą.

Filosofijos istorijoje Kanto plėtojamas kritinis metodas išsiskiria savo motyvais ir prielaidomis racionalizmo-empirizmo ginčo kontekste, kuriame nesutariama dėl epistemologijos ir metafizikos sampratų pažinimo teorijos klausimui. Tokios figūros kaip Descartes, Leibniz, Spinoza ar Wolff (racionalizmas) kaip bazinę pažinimo gebą identifikuoja protą ir argumentuoja, jog protu pažįstama ne tik juslinių patirčių įvairovė, bet ir dėsnius, taisykles, principus, kurie funkcionuoja nepriklausomai nuo juslinio patyrimo, ir kurie suprantami kaip esantys inherentiškai kiekvienam mąstančiui subjektui (pvz., pakankamo pagrindo principas, Dievas kaip pirminė priežastis, sielos nemirtingumas, dorovinės normos). Tuo tarpu tokie mąstytojai kaip Locke, Hume ar Berkeley kaip pamatinę pažinimo instanciją apriboja tik jusliniu patyrimą, kuriuo pažįstamos tik juslinės impresijos, kaip pirminis pažinimas, o protas aiškinamas kaip antrinė pažinimo sfera, kuri reikalinga sensorinio patyrimo duomenų kaupimui ir apdorojimui į sąvokas, todėl dėsniai, taisyklės ar principai išvedami ir priklausomi nuo patyrimo moduso. Šios kontroversijos kontekste Kantas propaguoja „trečiąjį kelią“ (kuris dažnai filosofijos istorijoje vadinamas „kritiniu posūkiu“), kuriame jis viena vertus harmonizuoja abiejų doktrinų prielaidas, kita vertus – vienas ar kitas prielaidas atmeta arba demarkuoja kaip nelegitimas pažinimo teorijai ir kognicijos aparatui.

Tokiu būdu Kantas siekia išspręsti minimą ginčą ir savo metafizine ir epistemologine pertvarkoje išvesti universalaus ir idealaus pažinimo kriterijų apibrėžimus kaip sisteminius reikalavimus – transcendentalinio idealizmo doktriną. Kaip išvada to, šia transcendentalinio idealizmo sistema ir argumentacija Kantas siekia pagrįsti mokslinio pažinimo galimybės sąlygas kaip „grynojo proto“ architektonikai priklausantį sandą ir tvirtina, jog be šios demarkacinės konceptualizacijos nebūtų galima nei metafizika, nei mokslas, kuriuo būtų įrodomas dėsnių ir principų visuotinis galimumas ir galiojimas (Kant 1977: 65). Iš šios Kanto sistemos plauktų atsakymai šiuos tris klausimus: „1. Ką aš galiu žinoti? 2. Ką aš privalau daryti? 3. Ko aš galiu tikėtis?“ (Kant 1982: 551). Pagrindinė Kanto transcendentalinio idealizmo specifika yra teiginių ir pažinimo fakultetų (Vermögen) kompartmentalizacija, klasifikacija, organizacija:

1. Kantas išskiria tris pažinimo registrus: juslinį patyrimą (Sinnlichkeit), intelektą (Verstand) ir protą (Vernunft).

2. Teiginių rūšis Kantas skirsto į a priori / a posteriori ir analitinius / sintetinius. A priori teiginių kilmę Kantas pažymi kaip nepriklausomą nuo patyrimo, o a posteriori teiginių kilmę – priklausančią nuo patyrimo; analitiniai teiginiai nurodo į subjekto viduje esantį predikatą, o sintetiniai teiginiai nurodo į predikatą, susijusi su subjektu.

Fundamentalus klausimas, į kurį atsakius filosofiniu metodu būtų laiduojamas mokslinis – universalus ir būtinas – pažinimas yra šis: „kaip galimi aprioriniai sintetiniai teiginiai?“ (Kant 1982: 66). Kantas apriorinį sintetinį teiginį įrodinėja transcendentaliai, tai reiškia – nurodant teiginio dvejopą kilmę: (a) nurodant teiginio nepriklausomumą nuo patyrimo, (b) nurodant teiginio susietumą su bet kuriuo patyrimu. Transcendentalinis įrodymas, vadinasi, išveda tai, kas kartu yra būtina patyrimui a priori, ir kas kartu yra paties patyrimo galimybių sąlygos. Ši suvokimo tvarka galiotų „grynujų“ disciplinų – tokių kaip matematika ar fizika – dėsniams, sąvokoms, teorems ir formulėms. Transcendentalinė kritika yra Kanto bandymas išspręsti Hume'o hipotezę, kurioje manoma, jog moksliniai dėsniai yra įgauti habitualiai ir aposterioriškai – per įprotį ar kultūrą. Kanto atsakas į Hume'o skepticizmą yra būtent aprioriniai sintetiniai sprendiniai (objektyvi reprezentacija), kurie užtikrina pažinimą būtinybe ir dėsniu, nes transcendentaliniu būdu suvokiamas priežastingumas: aprioriniuose sintetiniuose teiginiuose suvienijami, medijuojami ir schematizuojami juslinio patyrimo turiniai su intelektinėmis sąvokomis. Kitaip tariant, Kantas apie patyrimą, priešingai nei racionalistai ar empiristai, siekia aiškinti tiek empirinį patyrimą, tiek intelektinį pažinimą ne atskirai ar betarpiškai, o vienovėje ir tarpininkavime – transcendentalinėje sintezėje, – kurioje simultaniškai konstituoja patyrimo objektas ir pažįstantysis subjektas; išvedami patyrimo reguliaciniai principai. Tokioje konstitutyvioje ir reguliatyvioje perspektyvoje Kantas pagrindžia prielaidą, jog pamatinės patyrimo struktūros sutampa su pamatinėmis patyrimo objektų galimybių sąlygomis, jog gamtos dėsniai gali būti suvokiami kaip intelektiniai dėsniai – jog intelektinės sąvokos būtinai atitinka patyrimo objektus.

Transcendentalinę pažinimo sąrangą Kantas išskleidžia aptardamas kelis medialumo aspektus, pavyzdžiui, apriorines juslumo formas/intuicijas (*Anschauung*) ar transcendentalines kategorijas (*Categorie*). Apriorinių juslumo formų – transcendentalinės estetikos – kontekste Kantas siūlo suprasti juslinį patyrimą kaip priklausančią intelekto taisyklės ir kaip galimą būtent dėl intelekto taisyklių, nes bet kuris galimas subjektas stebi objektą ne kaip daiktą savaime („noumeną“), o kaip reiškinių, esančių erdvės ir laiko dimensijose („fenomeną“). Taigi, be erdvės ir laiko apriorinių intuicijų bet kuris patyrimo aktas nėra validus – transcendentalinis subjektas objektyvią reprezentaciją konstruoja ir medijuoja erdvėje ir laike (Kant 1982: 88). Tuo tarpu transcendentalinės logikos kontekste, kategorijos, kaip „grynosios sąvokos“, įgalina suvokti bet kurią galimą reprezentaciją kaip turinčią priežastį – reiškinių įvairovėje išskirti sintetinius tapatybės ryšius, šiuo būdu dedukuojant reprezentacijos (t. y. reiškinių, o ne daikto savaime) būtinumą ir universalumą (Kant 1982: 115). Transcendentalumas, vadinasi, Kantui yra objektyvios žinojimo kriterijus ir galimybės sąlyga.

Quentino Meillassoux (gimė 1967 m.) interpretacijoje, kurią jis pateikia savo įtakingoje esė „Po baigtinybės“ (*Après la finitude*, 2006; remiamasi Ray Brassier vertimu į anglų kalbą *After Finitude*,

2008), transcendentalinis suvokimo aparatas, kuriame tuo pačiu momentu konstituojamas patyrimo objektas ir pažįstantis subjektas, seka iš koreliatyvaus mąstymo tvarkos. Koreliatyvus mąstymas („koreliacionizmas“), Meillassoux pastebi, yra plėtojamas ne tik Kanto, bet ir po jo einančiose pozicijose, kurios nepriklausomai nuo to, ar jos kritiškai vertina paties Kanto filosofiją ar ją pratęsia, jos visgi pasiremia tuo pačiu koreliatyvaus mąstymo tvarkos principu. Šios Meillassoux konceptualinė diagnozės intencija yra ne neutraliai nužymėti koreliacijos principą, kuris perduodamas iš vienos filosofinės tradicijos į kitą, o veikiau šį mąstymo principą išaiškinti negatyviu būdu taip išryškinant jo ydingumą ir nepakankamą šiuolaikinės filosofijos ir mokslinių tyrimų sandūros kontekste. Taigi, Meillassoux mąstyme koreliacionizmas traktuojamas kaip tai, kas turi būti įveikta ir peržengta. Šio autoriaus projekto tikslas: išdėstyti kantiškos ir pokantiškos filosofijos „koreliacionistinę“ specifiką ir pasiūlyti jai pozityvią alternatyvą.

Koreliacionizmo sąvokos poleminės konceptualizacijos ir Meillassoux inicijuotame diskurse prognozuojamas naujas posūkis šiuolaikinės kontinentinės filosofijos diskusijose; šiomis aplinkybėmis susiklosto vadinamoji „spekuliatyvaus realizmo“ filosofija. Bendriausiais bruožais tai yra tokia kontinentinės tradicijos filosofija, kurios principinė motyvacija yra gaivinti metafizinę mintį bei pasiūlyti filosofiją su realistinėmis tendencijomis kaip alternatyvą vyraujančioms fenomenologinėms, dekonstrukcinėms ar poststruktūralistinėms diskursyvioms ortodoksijoms, kurios savo bendriausiu pobūdžiu turi antirealistines ir antimetafazines tendencijas (Mackay 2007; Fisher 2009; Sabolius 2014). Pasak Iaino Hamiltono Grant, spekuliatyvus realizmas yra veikiau ne komprehensyvi teorija ar doktrina, o filosofinė praktika (Grant 2010). Su šiuo filosofiniu prospektu tipiškai dar įtraukiami tokie mąstytojai kaip Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman (bei kiti, kurių numanomas bendras vardiklis ir yra polemintis koreliacinio samprotavimo vertinimas).

Viena kertinių šios filosofinės praktikos charakteristika – Meillassoux išdėstyta transcendentalumą kaip koreliacionistinę filosofemą problematizuojanti pozicija – inspiravo atsirasti filosofinių, tarpdisciplininių ir meno teorijų debatų bei leidinių spektrui: pradedant 2007 m. vykusia konferencija Londone esančiame Goldsmiths koledže, kur Ray Brassier įžvalgos dėka užfiksuojamas „spekuliatyvaus realizmo“ terminas apskritai, ir prieinant iki tokių grupinių ar vardinių publikacijų kaip „Collapse II“ (Mackay 2007), „The Speculative Turn“ (Bryant, Srnicek, Harman 2011), „Speculative Aesthetics“ (Mackay, Pendrell, Trafford 2014), „Speculative Realism“ (Gratton 2014; Harman 2018), „Realism, Materialism, Art“ (Cox, Jaskey, Malik 2015).

Verta paminėti, kad iki šiol nesama konsensuso dėl pačios „spekuliatyvaus realizmo“ kaip doktrininio termino prasmės. Tokie autoriai kaip Brassier ar Pete Wolfendale’as, kurie, nors ir yra dažnai asocijuojami su spekuliatyvaus realizmo judėjimu, vis dėlto patys kvestionuoja šio termino prasmę. Brassier, pratęsdamas Wolfendale’o pastabas, komentuoja ir lygina „spekuliatyvaus realizmo“ retrospektyvią ir dabartinę prasmes ir tvirtina, jog dabartiniame akademiname ar para-

akademiniame diskurse vartojamas terminas yra generalizuojamas ir ekstrapoliuojamas nepaisant Meillassoux filosofinio konteksto, iš kurio jis kilo. Brassier pamini, jog prie šios prasminės kaitos daug prisidėjo Grahamas Harmanas, ir pabrėžia, jog Harmano traktuotėje stinga kompleksinio krūvio, kuris adresuotų ne tik koreliacionizmo principą ir jo kritiką, bet ir Meillassoux pozityvią trajektoriją, kurioje siekiama integraliai svarstyti filosofiją su mokslinėmis teorijomis ir praktikomis, rehabilituoti pozityvios mokslinės pažinimo teorijos dimensiją kontinentinės filosofijos diskurse (Brassier 2014). Kaip vieną šio ginčo ašių pažymėčiau būtent transcendentalumo perspektyvą, kurią Brassier siekia iškeisti į tokią, kuri turėtų empirinį/mokslinį pagrindą, o tuo tarpu Harmanas nėra linkęs skirti tokio prioriteto mokslinei argumentacijai, kiek jai skiria Brassier.

Transcendentalumo aspektu svarbiausia Meillassoux nuostata ta, jog jis kvestionuoja Kanto grynojo proto architektonikoje siūlomą objektyvios reprezentacijos koncepciją. Meillassoux asocijuoja Kanto transcendentalumą su „koreliacionizmu“, nes Kanto pažinimo teorijoje tvirtinama neperžengiama transcendentalinė riba anapus subjekto ir objekto abipusio susietumo: „[n]e vien pasidaro būtina primygtinai teigti, jog mums niekada nėra apčiuopiamas objektas „savaime“, esantis izoliacijoje nuo savo santykio su subjektu, bet kartu darosi būtina tvirtinti tai, jog mes niekada nesuvokiame subjekto, kuris ne visada būtų jau santykyje su objektu“ (Meillassoux 2008: 5). (Meillassoux šią filosofinę tendenciją, kurioje abipusiai steigiami subjektas ir objektas pažymi ir tokių autorių, kaip Husserlis, Heideggeris ar Wittgensteinas, mąstyme; tendenciją Meillassoux susiskirsto į „silpnąjį“ ir „stiprųjį koreliacionizmą“.) Lyginant Meillassoux prielaidas tik su Kanto nuostatomis, Meillassoux polemizuoja su Kanto cirkurliarioje argumentacinėje tvarkoje pateikiama universalumo orientacija, teigdamas, jog koreliatyvaus universalumo perspektyva nėra pakankama paaiškinti tokius mokslinius faktus kaip Žemės akrecijos reiškinys, kurio metu žmonija (taigi ir transcendentalinis subjektas) dar neegzistavo („ancestralinio laiko“ atvejis) – tokiu būdu problemizuodamas kantiškos objektyvios reprezentacijos objektyvumą. Meillassoux teigimu, pažinimo teorija ar ontologija visuomet išliks ydinga, jeigu ji nebus pajėgi racionaliū būdu paaiškinti pasaulio, egzistuojančio nepriklausomai nuo transcendentalinio subjekto (ar jo koreliatyvių substitūtų).

Kaip alternatyvą koreliacionistinei filosofijai Meillassoux pateikia matematiškai orientuotą, racionalistinę filosofiją („spekulytyvųjų realizmą“; kartais dar vadinama „spekulytyvuoju materializmu“), kurios bazinis tyrimo objektas yra nekoreliuotos tikrovės koordinatės; tikrovės/įvykio egzistavimą, esantį ankstesnį už žmonijos egzistavimą (Meillassoux 2008: 10). Reikšmingos sąvokos Meillassoux filosofijos sampratoje yra šios: pirminių-antrinių savybių dichotomija, nepagrindiškumo ir faktualumo principai, kontingencijos būtinybė, Hiper-Chaosas. Kaip aiškina Meillassoux, šios koncepcijos paneigia būtino atitikimo tarp intelektinių sąvokų ir patyrimo objektų būtinumą.

Pirmines savybes – priešingai nei antrines savybes, kurios teikia subjektyvuotą (taigi, koreliuotą) pažinimą – Meillassoux išveda matematinio metodo būdu: „[t]ai [...] daikto savaime savybės. [...] visi objekto aspektai, kurie gali būti suformuluoti matematinėmis sąvokomis, gali būti prasmingai suvokiami kaip objekto savaime savybės“ (ibid., 2-3). Daiktu savaime Meillassoux laiko tokią tikrovę, kurią galima pažinti per pirmines savybes, taip paneigdamas Kanto principinę nuostatą, jog daiktas savaime nepažinus.

Toliau Meillassoux argumentaciją tęsia dėstydamas, jog matematiškai grįstoje ontologijoje įmanomas įrodymas, jog įmanomas racionalus paaiškinimas, kodėl pasaulio egzistavimas neturi būtinos priežasties (bepagrindiškumo principas), taip paneigiant pakankamo pagrindo koncepciją: „bepagrindiškumo principas aiškina, jog [pakankamo] pagrindo principas yra absoliučiai klaidingas, ir kad neprieštaravimo principas – absoliučiai teisingas“ (ibid., 71).

Vietoje pakankamo pagrindo principo siūlo mąstyti egzistavimą kaip faktą, kuris bet kada gali be priežasties pasikeisti (faktualumo principas): „nėra jokios priežasties, kam nors būti taip, kaip yra; viskas privalo be priežasties galėti nebūti ir/ar galėti būti kitaip negu yra“ (ibid., 60).

Priežasties nebuvimo būvį Meillassoux taip pat sieja su absoliučios kontingencijos sąvoka ir vėliau pereina prie Hiper-Chaoso koncepcijos, kuri nurodo į tikrovę, egzistuojančią absoliučiai nepriklausomą nuo suvokimo koreliato, kuri egzistuoja kaip fundamentalus atsitiktinumas ir atsirado ex nihilo ir lygiai taip pat gali nustoti egzistuoti ex nihilo: Hiper-Chaoso „kontingencija tokia radikali, kad netgi tapsmas, netvarka ar nenuspėjamumas gali būti jo sunaikintas ir pakeistas tvarka, determinizmu ir fiksuotumu. Dalykai tokie kontingentiški Hiper-Chaose, kad laikas geba sunaikinti net ir visa ko tapsmą. [...] Hiper-Chaosas yra idėja tokio laiko, kuris yra tiek išlaisvintas nuo metafizinės būtinybės, kad niekada jo nebevaržo: tai nei tapsmas, nei substratas (Meillassoux 2014: 25-27).

Catherine'os Malabou (g. 1959) filosofijos korpusą sudaro du pagrindiniai sandai: modernios ir postmodernios kontinentinės filosofijos interpretacijos ir mokslinių tyrimų filosofinė refleksija. Iš filosofijos interpretacijų pusės Malabou interesų lauke svarbiausios figūros yra Kantas, Hegelis, Heideggeris ir Derrida, o iš mokslinių tyrimų pusės reikšmingiausios disciplinos yra neuromokslas ir epigenetika. Taigi, į filosofinę perspektyvą yra intergruojami ir simboliškumo, ir biologiško dėmenys.

Pagrindinis Malabou filosofijos akstinas yra plastiškumo koncepcija. Tai motyvas, kuris savo ruožtu galioja tiek smegenų ir genetikos tyrimuose, tiek negatyvumą pozityviai traktuojančioje filosofijoje – dialektikoje ar dekonstrukcijoje. Plastiškumo koncepciją Malabou plėtoja semantine, figūratyvia ir metodologine prasme. Ši autorės prielaida pirmą kartą aprašoma disertacijos darbe, kurios vadovas buvo Jacques Derrida, „Hegelio ateitis“ (L'Avenir de Hegel, 1996; anglų k. vertimas The Future of Hegel, 2005), ir po to parašytais veikalais, tokiais kaip „Ką daryti su mūsų

smegenimis?“ (Que faire de notre cerveau?; 2004 anglų k. vertimas What Should We Do With Our Brain?, 2008), „Plastiškumas rašymo sutemose“ (La Plasticité au soir de l'écriture, 2004; anglų k. vertimas Plasticity at the Dusk of Writing, 2010).

Visgi tokia kūrinyje kaip „Prieš rytojų. Epigenezė ir racionalumas“ (Avant demain. Épigenèse et rationalité, 2014; remiamasi Carolyn Shread anglišku vertimu – Before Tomorrow. Epigenesis and Rationality, 2016)¹ Malabou preferuoja vartoti epigenetiškumo, o ne plastiškumo terminą. Nors šios sąvokos savo semantinė, figūratyvia ar metodologine prasme turi nemažai paralelių, vis dėlto epigenetiškumo tyrimas modifikuoja autorės tyrimo lauką ir tokiu būdu Malabou šalia plastiškumo motyvų (galimybė įgauti formą / formuoti(s) / sprogti) įveda epigenetinį „paviršiaus efekto“ aspektą ir jį pritaiko Kanto interpretacijoje, kurioje aprašoma „Kanto kartografijos ir diagnozės recepcija šiandien“ (Malabou 2016: 55).

Knygoje „Prieš rytojų“ Malabou adresuoja transcendentalumo klausimą Meillassoux kritikos (bei neurobiologijos mokslo) šviesoje: „[t]ai pirmas kartas, kai Kanto autoritetas – kontinentinės filosofijos tapatybės laiduotojo, jei ne pradininko – yra tai aiškiai ginčijamas iš pačios filosofinės tradicijos vidaus“ (Malabou 2016: 26), „[t]okiu metu, kada sąmonė, psichika, organizmas save atranda fundamentaliai naujai apibrėžtą ir išplėtotą, kaip filosofija gali išlikti abejinga revoliucijai, kuri būtent yra filosofinė[s prigimties]?“ (Henricus 2019; Malabou interviu). Šių filosofinių ir mokslinių iššūkių Kanto transcendentalumui kontekste Malabou atsižvelgia į Kanto „Grynojo proto kritikos“ 27 paragrafą, kuriame Kantas remiasi analogija „tarsi grynojo proto epigenezės sistema“ (Kant 1982: 153).

Malabou interpretacijoje Kanto vartojamas „epigenezės“ terminas „prasideda kaip analogija, galiausiai pavirsta į intymų santykį, esantį pačioje kritinio projekto šerdyje“ (Malabou 2016: 54). Malabou, iškėlusį šią hipotezę, bando aiškinti, jog Kanto pasitelkiama analogija būtino atitikimo tarp intelektinių kategorijų ir patyrimo objekto yra simptomas, jog jo kritinėje filosofijoje yra numatoma transcendentalumo galimybė („embrionas“) būti „epigenetišką“ („transcendentalinė epigenezė“ ir „transcendentalumo epigenezė“), kuri lemtų ne vien transcendentalumo struktūruotumą, bet ir galimybę transformuotis, esant sąveikoje su netranscendentalumo / gyvybės dimensija, taip ne tik įteisinant tokią transcendentalumo sampratą, kurioje gali keistis ne tik mąstymo formos, bet ir pati mąstymo formos logika (Dalton 2019).

Darbo tikslas ir uždaviniai: šiame darbe siekiama ištirti transcendentalumo sampratą trimis rakursais: du iš jų yra polemniai (Q. Meillassoux, C. Malabou), vienas iš jų yra rekonstruktyvus ir paremtas pirminiu šaltiniu (I. Kantas) – tokiu būdu išryškinant tiek transcendentalumo konceptualinę sampratą, tiek jos recepcijos įvairovės probleminį lauką; išskiriant sąsajų ir prieštaravimų momentus tiek tarp dviejų poleminių pozicijų, tiek tarp vienos ar kitos pozicijos ir

¹ Pastaba: referuojami „Before Tomorrow“ puslapiai ne iš fizinės knygos, o iš EPUB failo. Skiriasi puslapių numeracija.

priminio šaltinio; detalizuojant tiek pirminio šaltinio, tiek probleminių pozicijų prielaidas ir kontekstą. Šiam tikslui pasiekti keliami tokie uždaviniai:

1) iširti Quentino Meillassoux spekulatyvaus realizmo sampratą ir pademonstruoti Meillassoux sampratos problemišką santykį su Kanto objektyvios reprezentacijos idėja ir transcendentaliniu modeliu apskritai, kurį Meillassoux ima traktuoti kaip koreliatyvaus mąstymo („koreliacionizmo“) formą;

2) išnagrinėti Meillassoux teikiamos alternatyvos transcendentalumo koncepcijai prielaidas, terminiją, principus, išskiriant tokias sąvokas kaip archifosilija, absoliuti kontingencija, Hiper-Chaosas;

3) rekonstruoti Imanuelio Kanto kritinę filosofiją, į kurią referuoja Meillassoux, nurodant jos įtampas filosofijos istorijos kontekste, Kanto kritinio metodo prielaidas, bazines nuostatas objektyvios/universalios reprezentacijos idėjai, siejant su „Grynojo proto kritikos“ dalimis apie transcendentalinę estetiką (apriorinių jauslumo formų idėja) ir transcendentalinę logiką (grynųjų sąvokų ir transcendentalinių kategorijų sampratos);

4) išanalizuoti Catherine Malabou plastiškumo filosofijos diskursą ir metodologiją, nužymėti plastiškumo koncepcijos aktualumą ir panašumą su Malabou pastaraisiais tyrimais apie epigenezę ir epigenetiką, išnagrinėti mokslo ir filosofijos santykio reikšmę Malabou samprotavime, artikuliuoti Malabou Kanto „Grynojo proto kritikos“ interpretacijos prielaidas;

5) detalizuoti įtampas tarp Malabou ir Meillassoux transcendentalumo sąvokos recepcijos, palyginti panašumus ir aprašyti skirtumus, nurodyti mąstytojų filosofinių išvadų specifiką Kanto interpretacijų tradicijoje.

Darbo metodologija ir eiga:

1. Pirmoje darbo dalyje nagrinėsiu tikslus ir užduotis, iškeltas pirmame ir antrame darbo tikslų ir uždavinių punktuose, klausdamas, kodėl Meillassoux filosofijoje svarbi realistišinė prieiga ir kuo ji skiriasi nuo anti-realistinių prieigų transcendentalumo idėjos kontekste. Pirmo punkto problemą nagrinėsiu 1.1. poskyryje, kuriame lyginsiu du skirtingus koreliacionizmo tipus, nužymėdamas jų ypatumus ir klausdamas, kokia prielaida Meillassoux motyvuoja koreliacionizmo tipų skirstymą ir koks yra šių tipų santykis su transcendentalumo statusu. Antro punkto klausimą analizuosiu 1.2. poskyryje, aprašydamas Meillassoux pagrindines koncepcijas, kuriomis Meillassoux siekia paneigti transcendentalumo problemą ir jų vietoje pasiūlyti netranscendentalines sąvokas ir principus, kurie būtų išvedami racionali būdu, aiškinsiu, kaip ši argumentacija siejasi su realistinio pobūdžio ontologija.

2. Trečią punktą nagrinėsiu antroje darbo dalyje, kurioje išskleisiu transcendentalumo sąvokos ištakas Kanto filosofijoje, kelsiu klausimą, kodėl Kantui reikalingas transcendentalumo apibrėžimas juslinio patyrimo, intelekto ir objektyvaus žinojimo aspektais: 2.1. poskyryje nagrinėsiu Kanto

kritinės filosofijos reikšmę filosofijos istorijoje, lyginsiu Kanto transcendentalumo sampratą su racionalistinėmis, empiristinėmis ir skepticistinėmis pozicijomis; 2.2. poskyryje nurodysiu detalesnę argumentacijos eigą, artikuliuodamas transcendentalinės estetikos ir transcendentalinės logikos reikšmę transcendentalumo medialumo sampratai, į kurią referuoja tiek Meillassoux, tiek Malabou.

3. Ketvirtą ir penktą darbo tikslus ir užduotis analizuosiu trečioje darbo dalyje. Ketvirtą punktą paliesiu 3.1. ir 3.2. poskyriuose. 3.1. poskyryje ištirsiu Malabou filosofijoje vartojamą plastiškumo terminą ir apibrėšiu jo konceptualines, figūratyvias ir metodologines implikacijas, kurias Malabou pritaiko savo filosofiniuose tyrinėjimuose, ištirsiu Malabou plastiškumo sąvokoje esantį mokslo ir filosofijos derinimo motyvą. 3.2. poskyryje nagrinsiu Malabou pasitelkiamą epigenezės terminą, kurio skirtumus ir panašumus palyginsiu su plastiškumo sąvoka, analogiškai plastiškumui, aprašysiu epigenezės sąvokoje esantį mokslo ir filosofijos derinimo motyvą, ištirsiu, kaip ši koncepcija sąveikauja su Malabou interpretuojama transcendentalumo idėja. Galiausiai, 3.3. poskyryje detalizuosiu Malabou transcendentalumo interpretacijos panašumą ir skirtumą su Meillassoux transcendentalumo interpretacija, ištirsiu, kaip Malabou išvados apie transcendentalumo ryšį su epigenezės procesu siejasi su Malabou intencija derinti filosofiją su mokslinėmis perspektyvomis.

Tyrimo objektas ir problema: tyrimo objektas yra transcendentalumo samprata ir jos probleminis statusas šiuolaikinės kontinentinės filosofijos diskurse (Q. Meillassoux ir C. Malabou interpretacijose). Tarp Meillassoux ir Malabou esama nesutarimų Kanto filosofijos recepcijos aspektu ir iki šiol prirašyti Meillassoux ir Malabou tekstai viena vertus turi panašumų, nes abiejuose atvejuose Kanto filosofija aiškinama nekonvencionaliomis aplinkybėmis ir priemonėmis. Vis dėlto Meillassoux ir Malabou turi ir reikšmingų skirtumų, kurie kol kas nėra jų tarpusavyje išspręsti ar nuodugnai aptarti. Viena vertus ginčas tarp Meillassoux ir Malabou yra dėl transcendentalumo sąvokos traktuotės ir jos filosofinės reikšmės statuso, antra vertus šio ginčo aplinkybė yra metodologinė, nes Meillassoux ir Malabou transcendentalumą suvokia skirtingų mokslinių teorijų konsteliacijoje.

Šiame darbe transcendentalumo koncepcijos prielaidos bus nagrinėjamos šiais probleminiais aspektais: (1) transcendentalumas ir realistinė filosofija, (2) transcendentalumas ir fizikos mokslai, (3) transcendentalumas ir matematika, (4) transcendentalumas ir filosofijos istorija, (5) transcendentalumas ir gyvybės mokslai, (6) transcendentalumas biologinių ir simbolinių terpių sandūroje.

Temos ištirtumas: Lietuvos akademiniam lauke yra svarstoma Meillassoux filosofija. Kristupas Sabolius yra parašęs straipsnį apie Meillassoux filosofijos santykį su menu žurnalo Problemos 85

leidime – „Quentin Meillassoux ir radikali meno (ne)galimybė“ (Sabolius 2014). Taip pat šiemet išleistas Kristupo Saboliaus sudarytas leidinys „Apie tikrovę“ (2021a), kuris skirtas pristatyti tikrovės filosofinių sampratų, kurių dauguma remiasi ar ginčija spekuliatyvaus realizmo problematiką, įvairovę. Šio leidinio kontekste reikia paminėti Ruslaną Baranovą ir Dainą Habdankaite, kurie leidinyje „Apie tikrovę“ irgi paliečia Meillassoux idėjas (žr. Sabolius 2021a). Santykį tarp Meillassoux ir Harmano filosofijos analizuoja Mindaugas Šulskus savo baigiamajame magistro darbe „Quentin Meillassoux ir Grahamas Harmanas: posūkis į realybę spekuliatyviajame realizme“ (Šulskus 2016b) ir žurnalo Žmogaus ir žodis straipsnyje „Nekoreliuotos realybės problema Quentino Meillassoux ir Grahamo Harmano spekuliatyviajame realizme“ (Šulskus 2016a). Lietuvos kultūros tyrimų instituto publikuojamame žurnale Athena 10 leidime (sudarė Danutė Bacevičiūtė) išverstas Grahamo Harmano interviu su Meillassoux ir atskirai Harmano straipsnis apie „objektų nuvertinimą“ (Bacevičiūtė 2015). Harmano interviu su Meillassoux pirmą kartą anglų kalba pasirodo Harmano knygoje apie Meillassoux – „Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making“ (Harman 2011). Meillassoux ir Brassier spekuliatyvaus realizmą nihilizmo aspektu nagrinėja Rita Šerpytė žurnalo Problemos straipsnyje „Nihilizmas ir tikrovė: spekuliatyvusis realizmas – nihilizmo banalizavimas?“ (Šerpytė 2012).

Malabou filosofija ar filosofinės prielaidos Lietuvos akademinėje arenoje svarstomos rečiau nei Meillassoux. Malabou plastiškumo sampratą Problemos žurnale komentuoja Rita Šerpytė savo straipsnyje „Ontologijos transformacijos: forma ir negatyvumas“ (Šerpytė 2015). Leidinyje „Apie tikrovę“ išverstas Kristupo Saboliaus interviu su Malabou (Malabou 2021).

Eksplacitiškai tokie tyrimai, kurie būtų dedikuoti santykio tarp Meillassoux ir Malabou, ar Meillassoux / Malabou santykio su Kantu analizei nėra plačiai svarstomi Lietuvos akademiniam lauke ar nėra svarstoma apskritai, todėl šiuo tyrimu siekiama iširti minimus atitinkamos konceptualinius santykius tarp Meillassoux, Malabou, Kanto.

Ginamoji tezė: Meillassoux kritika Kanto atžvilgiu suteikia pagrindą persvarstyti transcendentalumo statusą, atskeldžiant jame Malabou identifikuojamą epigenetinį pobūdį kaip nekoreliacionistinės filosofijos perspektyvą. Siekiant pagrįsti šią tezę, taip pat ginami šie teiginiai:

- 1) Meillassoux filosofijoje pagrindžiama nekoreliacionistinės filosofijos galimybė;
- 2) į filosofinį mąstymą lygiagrečiai integravus mokslines teorijas transcendentalumo universalumo statusas tampa nevienareikšmis;
- 3) Malabou interpretacijoje Kanto „epigenezės“ terminas suvokiamas ne tik kaip biologinio mokslo analogija, bet ir kaip kritikos projekto galimybės sąlyga.

1. Quentin Meillassoux: transcendentalumo kaip koreliacijos anuliavimo problema

1.1. Koreliacionizmas ir jo silpnasis ir stiprusis variantai

Ką reiškia konstatuoti kritinę filosofiją kaip koreliacionistinę? Kokia prasmė apskritai eksplikuoti šitokią filosofijos ypatybę? Ar mes staiga turėtume išsižadėti šitokio kanoninio nuopelno ir paskelbti jį kaip ydingą? Kas Meillassoux svarstymuose nutinka su Kanto transcendentalinės filosofijos statusu, aprioriniu suvokimo aparatu, intelektinėmis kategorijomis?

Meillassoux rašo apie koreliaciją:

„Koreliacija“ vadiname idėją, kuria remdamiesi teturime prieigą prie mąstymo ir būties koreliacijos ir niekada prie kurio nors pavieniui (Meillassoux 2008: 5).

Taigi, koreliacijos praktika arba koreliacionizmas reiškia mąstymo anapus abipusės žmogaus (subjektyvumo) ir pasaulio (objektyvumo) sąveikos diskvalifikavimą:

[...] koreliacionizmu vadinsime kiekvieną dabartinį mąstymą, tvirtinantį neperžengiamą šitaip apibrėžtos koreliacijos pobūdį. [...] Ne vien pasidaro būtina primygtinai teigti, jog mums niekada nėra apčiuopiamas objektas „savai“, esantis izoliacijoje nuo savo santykio su subjektu, bet kartu darosi būtina tvirtinti tai, jog mes niekada nesuvokiame subjekto, kuris nevisad būtų jau santykyje su objektu“ (ibid.)

Vadinasi, koreliacionistinės minties prigimtis, apie kurią kalba Meillassoux, yra įtvirtinama kaip pirmapradiška (Harman 2011: 2), nes antraip mintys būtų be turinio – tuščios, o stebiniai be sąvokų – akli (Kantas 1982: 99). Todėl „koreliacionizmo“ termine esantį priešdėlį „ko-“ turėtume suprasti kaip pati bendriausią bruožą nuo kritinio posūkio įsivyravusiame mąstyme, kuriame iš anksto presuponuojama abipusės subjekto-objekto konstitucijos prielaida; „koreliuota“ realybė yra „ko-realybė“. Tokiame intelektualiniame kontekste žmogiškos ar diskursyvosios žiūros determinuojamos ir subordinuojamos tikrovės samprata pasimato ne kas kita kaip nuskurdinta tikrovė, atsieta nuo neišsemiamos kitybės, kuri tarpsta absoliučiai autonomiško pasaulio esatyje (Sabolius 2021b). Todėl Meillassoux ir jo šalininkams antropologiniais atskaitos matais persunkta koreliacijos filosofema yra prielaida, iš kurios ydingo rato reikia ištrūkti.

Bet visgi galėtume paklausti, kodėl gi kritinį posūkį Meillassoux linksta vadinti „koreliacionizmu“. Kodėl tai, tarkime, ne idealizmas, ne materializmas, ne onto-teologija? Meillassoux, pasirodo, mėgina pateikti tokią diagnozę, kuri prieš tai nebuvo išryškinama net ir tų mąstytojų, kurie polemizavo su transcendentalinėmis koncepcijomis. Taip yra todėl, nes Meillassoux savo filosofinį įsipareigojimą skiria realybės problemai – tai, kas ypač kontinentinės

filosofijos kryptyje iki pastarojo meto buvo laikoma trivialia ar dogmatine atgyvena arba naivia fikcija. Tačiau Meillassoux atveju realistinė prielaida (tikrovė egzistuoja anapus sąmonės) yra reikalinga fiksuoti minimalų slenkstį, kuris atsiribotų nuo koreliacionizmui pirmapradiško anti-realizmo, kuris iš principo suskliaudžia tokią tikrovės sampratą.

Bet visgi ar „koreliacionizmas“ ne per platus terminas? Kodėl mes norėtume sutalpinti tokią plačią terminologinę ir skirtingų sąvokinių branduolių įvairovę ir ją aprėpti kaip „koreliacionizmą“? Juk jeigu mus domina realios, ontologiškai nepriklausomos ir skirtingos nuo minties pasaulio struktūros, kodėl gi to nepriešpastačius priešais idealizmą, kuris preziumuoja, jog realios pasaulio struktūros yra vienaip ar kitaip identiškos ir ontologiškai priklausomos nuo minties struktūrų? Iš pirmo žvilgsnio akivaizdus ir amžinas ginčas tarp idealistų ir realistų Meillassoux nedomina. Meillassoux prerogatyva yra veikiau ne aiškintis identiškumo ar skirtumo bruožus tarp mąstymo ir pasaulio, o akcentuoti mąstymo ir pasaulio abipusio ryšio santykio sampratą kaip cirkuliarią argumentacinę formą (Meillassoux 2008: 7), kuri „gali būti transcendentaliai „garantuojama“, „užtikrinama“ arba grynosios sąmonės, intersubjektyvaus konsensuso, arba racionaliai veikiančiųjų bendruomenės“ (Šerpytė 2012). Sekant kantiška terminologija, tikrovė yra būtinumo ryšiu susaistyta su sąmone, nepaisant šio akto spontaniškumo – grynojoje apearcepcijoje arba sintetiniame apearcepcijos viename bet kurį vaizdinį akompanuoja „Aš mąstau“, nes „priešingu atveju aš įsivaizduočiau kažką, ko visai nebūtų galima mąstyti, kitaip tariant, vaizdinys būtų arba negalimas, arba bent man neegzistuočių“ (Kantas 1982: 133).

Žodžiu – Kantas šioje perspektyvoje pasirodo kaip koreliacionistinio mąstymo pradininkas. „Grynosios proto kritikos“ palikimas, taigi, yra vien tik pažinimo teorijos revizija, bet ir transcendentalinės argumentacijos struktūra: „negali būti X be X duoties ir [negali būti] jokios teorijos apie X be X postulavimo“ (Meillassoux 2014: 11). Transcendentalinės filosofijos diskurse bet kokie bandyti samprotauti kitaip reikštų performatyvų prieštaravimą:

Šios tezės argumentą tiek pat lengva suformuluoti, kiek ir sudėtinga jį paneigti: jis gali būti pavadintas „rato argumentu“, kurį konstituoja žymėjimas bet kurios prieštaros prieš koreliacionizmą kaip prieštarą, sukurtą tavo paties mąstymo, taigi priklausomo nuo jo. Kada oponuojama prieš koreliaciją, pamirštama, jog oponuojama koreliacijai, taigi tavosios žiūros taškui, esančiame tavo sąmonėje, kultūroje, epochoje ir t. t. (Meillassoux 2014: 11).

Taigi, koreliacionizmą sąlygojanti anti-realistinė formuluotė neapsiriboja tik idealistine krypties filosofija (kurios sąvoka be kita ko yra daugialypė – platoniškas idealizmas nelygus Berkeley'lio idealizmui, kaip kad ir Kanto idealizmas nelygus Hegelio ar Husserlio idealizmams). Realybė, kaip ją supranta koreliacionistas, pirmiausia yra grindžiama vienu ar kitu galimybių sąlygų visuma (Sabolius 2021b). Kita vertus, netgi idealizmui priešinga pozicija – materializmas, kuriuo teigiama,

jog viskas, kas egzistuoja, tėra materija, materialios jėgos ir fizikiniai procesai – papuola po koreliacionizmo skliautu, nes jo laukas brėžiamas ne determinuojamas transcendentaliai, o ne realiai. Taigi Meillassoux priskiria konreliacionizmui tokius XX a. teorinius ar filosofinius projektus kaip Heideggerio onto-teologijos kritiką, hermeneutiką, vėlyvąją Wittgensteino kalbos filosofiją, pragmatizmą, analitinį anti-realizmą, egzistencializmą, fenomenologiją, dekonstrukciją, mokslo filosofiją, moralės ar politinę filosofiją – visam šiam intelektualiniam aglomeratui vienintelė galima ir būtina filosofijos forma ar pozicija yra priklausoma nuo sąlygos, jog samprotaujama apie pasaulį, esantį „ko-realybėje“, ne tokį pasaulį, kuris būtų nuo sąmonės nepriklausomas (Sabolius 2021b; Cox, Jaskey, Malik 2015: 17). Vadinasi, kad ir kiek skirtingi būtų šie teoriniai ar filosofiniai požiūrio taškai, bet kuriuo atveju tai reikštų, jog „nėra objektų, įvykių, dėsnių, esinių, kurie niekada nebūtų koreliuoti su žiūros tašku, su subjektyvia prieiga“; visi jie, tarsi būdami Kanto pasekėjai (nors kai kurie ir yra jo kritika), atsiriboja nuo tikrovės savaime ir reflektuoja savo žiūros taško apriorines galimybių sąlygas – ar tai būtų kategorijos, apriorinės juslumo formos, ar tai būtų epocha, ar tai būtų kultūra ar kalba ir jos kontekstiniai žaidimai (Meillassoux 2014: 9). Koreliuotame pažinime žmogus pažįsta tik tai, ką gali pažinti: pasaulį für-sich, o ne an-sich (Wolfendale 2010).

Pažvelgime į koreliacionizmo sąvoką epistemologijos ir ontologijos sankabos kontekste., Kritinėje ir pokritinėje filosofijoje yra suliejamos ribos tarp to, kas pažįstama, ir to, kas egzistuoja, nes baigtinis racionalus subjektas ir objektyvus pasaulis yra abipusiai konstitutyvūs – tačiau kad ir kokio pobūdžio tai bebūtų anti-realizmas, jis visgi nepaneigia ontologijos kaip mąstymo galimybės, nors ir nuo jos aprioriškai diverguoja:

Sakyti, jog negalima mūsų išpainioti nuo koreliacijos horizonto nereiškia sakyti, kad koreliacija galėtų egzistuoti savaime, nepriklausomai nuo jos įsikūnijimo individuose. Mes nežinome, ar kuri nors koreliacija, kuri būtų duota kur kitur nei žmogiškose būtybėse, ir mes nesame įgalūs ištrūkti iš mūsų pačių kailio tam, kad atskleistume, ar manymas, jog koreliacija gali būti iškūnyta, yra teisingas (Meillassoux 2008: 11).

Radikali epistemologinė divergencija („ką mes galime žinoti?“) eina pirma ontologinės konvergencijos („kas egzistuoja?“) (Wolfendale 2014: 203). O tai reiškia, jog koreliacija yra visgi ontologinė duotybė. Bet kad ir kaip bebūtų – pasak paties Meillassoux, būtent šitokia kritinio samprotavimo eiliškumo tvarka yra kažkas panašaus į „katastrofą“, nes ji iš principo neleidžia atsiskleisti tikrovei savaime, nepriklausomai nuo žmogiškųjų motyvacijų, kaip „absoliučiai išorybei“ – The Great Outdoors. Tai toks tikrovės „eksterjeras“, kuris „nėra mums reliatyvus, ir kurio duotumas yra tai, kas yra egzistuoja nepriklausomai nuo to, ar mes galvojame apie tai ar ne; ta

išorybė, kurią mąstymas galėjo tyrinėti su pagrįstu jausmu, jog esame svetimoje teritorijoje – esant kažkur visiškai kitur“ (Meillassoux 2008: 7). Taigi, didysis kritinės ir pokritinės filosofijos nuopuolis yra tas, jog mūsų sąmonė visuomet yra apribota galimybių sąlygų apynasriu: mes esame ištirpę sąmonėje ar kalboje tarsi „permatome narve“; viskas yra išorėje, nors ir neįmanoma išeiti į anapus (ibid., 6; Wolff 1997: 11-12).

Kitaip tariant – Meillassoux koreliacionizmo diagnozė kaip principinę kliūtį pažyimi tai, jog koreliacionizmas visų pirma yra ne ontologinė, o epistemologinė pozicija – arba tai, ką turėtume formuluoti grynai epistemologinėmis sąvokomis. Tačiau Meillassoux šioje epistemologijoje identifikuoja nereflektuotą prielaidą. Kuomet mes tai pradedame išvelgti, mes nebegalime tvirtinti, jog objektyvaus pažinimo galimybių sąlygų teorijos yra tik pažinimo teorijos – tokiu atveju mums reikalinga registruoti koreliacionistinėje mintyje iškiepytą paradoksą ir jį apibrėžti eksplacitiškai, kaip ontologinę prielaidą (Wolfendale 2014: 36; Meillassoux 2007b).

Na, o ši ontologinė pozicija turi du variantus, kuriuos Meillassoux pavadina silpnuoju koreliacionizmu ir stipriuoju koreliacionizmu. Trumpai apžvelkime šių variacijų ypatybes ir tuomet pereikime prie Meillassoux siūlomos ontologinės alternatyvos.

1. Silpnasis koreliacionizmas turi bent jau vieną pranašumą Meillassoux akiratyje – tai, jog jis apsisaugo nuo dogmatinių gudarvimų, apie kurias anksčiau būdavo galima nekritiškai argumentuoti. Kitaip sakant, silpnasis koreliacionizmas reiškia metafizinių absoliutų suspendavimą, idant intelektas galėtų transcendentaliai apsibrėžti savo ribas. Silpnasis koreliacionizmas yra kantiško intelekto koperniškos revoliucijos padarinys. Taigi, transcendentalinis koreliacionizmas (a) viena vertus yra garantija universalioms, visuotinai galiojančioms subjektyvaus reiškinių pažinimo formoms, nes mūsų apriorinės juslumo formos yra receptyviai formuojamos išorėje egzistuojančio daikto savaime, (b) antra vertus tai veikia kaip sankcija postuluojuant efektyvų daikto savaime egzistavimą anapus intelekto – kas reiškia, jog daiktas savaime egzistuoja a priori, tačiau jis negali pasireiškėti erdvėlaikiškai, kaip ideali reprezentacija. Žodžiu, daiktas savaime yra, mes jį galime pamąstyti – tačiau mes jo nepažįstame; transcendentalinė koreliacija neužblokuoja visų reliacinių santykių tarp minties ir absoliuto (Meillassoux 2014: 11; 2008: 35).

2. Tuo tarpu stiprusis koreliacionizmas eksploatuoja prielaidą, jog mąstyti daiktus savaime reiškia juos paversti grynaisiais mąstymo objektais, arba kitaip: tokio dalyko kaip daiktas savaime, kuris būtų absoliučiai nepriklausomas nuo sąmonės, nėra. Ne tik kad nėra legitimu teigti, jog mes galime pažinti išorišką daiktą savaime, bet ir tai, jog nėra legitimu tvirtinti, jog mes jį galime pamąstyti iš esmės. Ši prieiga matoma Hegelio ir vokiečių idealizmo kontekste (arba bent jau konvencionalios Hegelio interpretacijos kontekste), kai perskyratarp pasaulio, kuris reiškiasi mums, ir pasaulio, kuris esąs savaime, ištirpdoma ir nebepalieka substantyvių perskyrų tarp subjekto ar objekto, sąmonės ar pasaulio, nes visas pasaulis traktuojamas kaip protingas, visi

empiriniai mokslai, lingvistinės tarpasmeninės komunikacijos sąlygos ar suvokimo sąlygos yra Absoliučiosios Dvasios manifestacijos (Hegelis 1997). Meillassoux žodžiais, pokritinė mintis „absoliutizuoja koreliaciją“: absoliutas yra nebe koks nors viršjušlinis daiktas savaime, esantis anapus mūsų intelekto, ne, absoliutas yra mūsų mąstymo ir būties koreliacijos sąlyga (Meillassoux 2008: 35). Stipriojo koreliacionizmo absoliutaus idealizmo atveju bet kokia pozityvi mintis apie mąstymui eksternalią tikrovę tampa fundamentaliai neleistina (ibid., 37-38).

Visgi stiprusis koreliacionizmas neužsibaigia ties hėgelišku absoliučiuoju idealizmu ir Meillassoux teigia, jog esti dar radikalesnės, poststruktūralistinės ar fenomenologinės stipriojo koreliacionizmo atmainos, kurias vienija anti-absoliutizmo tezė. Susumavus tai galima suprasti kaip mąstymo de-absoliutizaciją ir de-universalizaciją: nėra galima pamąstyti, jog nemąstomybė gali būti įmanoma, kaip ir nėra galima pamąstyti, kad koreliacija turėtų universalų pobūdį. Taigi, kas Kantui atrodė kaip universalios, visuotinai galiojančios ir būtinos pažinimo galimybės sąlygos, tokių mąstytojų kaip Heideggeris, Foucault, Derrida, ar Wittgensteinas imamos traktuoti kaip reliatyvios sąlygos, nes universalumas yra tik dar vienas „mistifikuotinas reliktas“, kuris trukdo apibrėžti baigtinio žmogiško patyrimo situaciją kaip baigtinę situaciją savaime (ibid., 41-43).

Bendrai žvelgiant – tiek universalistinių ar anti-universalistinių stiprųjų koreliacionizmą vienija klausimas: „kas yra tikroji koreliacija?“ (ibid., 5). Atsakymų į šį klausimą sąrašas yra išties platus: tai ne vien tik kantiškas mąstymo-būties ar subjekto-objekto duetas, bet ir tokios visumą pretenduojančios aprėpti dichotomijos kaip istorija-pasaulis, sąmonė-kultūra, subjektas-ideologija, galia-diskursas, kalba-pasaulis, kalba-referentas, taisyklės-kalbos žaidimai ar noesis-noema (Bryant 2009b; Wark 2015). Nepaisant to, kad šiose pozicijose atitrūkstama nuo Kanto pirminės minties, stipriojo koreliacionizmo nuostatos pripažįsta realybę kaip esant medijuojamą ar netgi įsteigiamą vienokio ar kitokio diskurso ar situacijos.

Grahamas Harmanas savo knygoje apie Meillassoux išskiria penkis įvairių filosofinių pozicijų tipus, kurioms oponuoja Meillassoux svarstymas:

1. Dogmatinis/naivus realizmas: daiktai savaime egzistuoja ir jie yra pažinūs.
2. Silpnas koreliacionizmas: daiktai savaime egzistuoja. Jie nėra pažinūs, tačiau jie pamąstomi.
- 3/4. Stiprus ar labai stiprus koreliacionizmas: daiktai savaime nėra pažinūs ir jų neįmanoma pamąstyti. Žodžiu, jie yra beprasmingi. Tačiau tai nepaneigia jų egzistavimo statuso.
5. Absoliutus idealizmas: daiktai savaime yra nepažinūs ir nepamąstomi. Žodžiu, jie beprasmingi. Ir tai reiškia, jog jų egzistavimas yra neįmanomas (Harman 2011: 23).

Kokia gi tuomet yra Meillassoux siūloma alternatyva dogmatizmui ar išvardintiems koreliacionizmams? Akivaizdu, jog Meillassoux išėitis nėra nukreipta į sugrįžimą atgal į „auksinį“

dogmatinės metafizikos ar iki-kritinio skepticizmo amžių: „mes negalime būti kuo nors kitu kaip tik Kanto įpėdiniais“ (Meillassoux 2008: 29). Meillassoux nori išlikti racionalistu, bet juk išlaikyti tokią orientaciją XX a. ir šiuolaikiniame filosofiniame areale nėra taip jau ir paprasta.

Atsakymas į šį klausimą pasiūlomas jau pačiame Meillassoux reikšmingas diskusijas sukėlusios knygos pavadinime – „Po baigtinybės“. Baigtinybė tai gali būti ir (a) universalus pobūdžio žmogiškojo pažinimo sąlygų prasme --kai refleksija erdvės, laiko ar dvylikos intelektinių kategorijų kontekste, ir (b) anti-universalinė, singuliari, baigtinė situacija: istorinė epocha, kultūra, kalbos žaidimai ir t. t. Vienintelis racionalus portalas, vedantis anapus baigtinybės vingių, yra nedogmatinė absoliuto samprata.

Atsakymas yra absoliuto koncepcijoje, nes paieška naujos transcendentalinės struktūros substitucijos šio lūkesčio nepateisins. Tam reikalinga niuansuota intervencija: „koreliacija tarp mąstymo ir pasaulio turi būti radikalizuota iš vidaus“ (Harman 2011: 3). Šią „infiltraciją“ turėtume suprasti kaip rekonfiguraciją nepriklausomybės/duoties ir subordinacijos statusų aspektu. Absoliutaus žinojimo atveju duotis yra veikiau ne transcendentalumas/koreliacija, o tikrovė savaime.

Visgi, didžiausias iššūkis įrodyti absoliutaus žinojimo alternatyvą yra de-absoliutizuoto ir de-universalizuoto mąstymo atveju, nes šitoks mąstymas „uždarą pats save iš vidaus“ (the closure of thought upon itself) ir mes praradame racionalios minties autoritetą apskirtai, kuris mums leistų racionaliai samprotauti apie daiktą savaime. Nėra įmanoma pamąstyti to, kas yra nepamąstyta, nes tiek besireiškiantis pasaulis išsprūsta pro kalbą, mokslinius modelius ar logines propozicijas (Wittgenstein 1958), tiek Dasein būtis savo paties egzistencijos faktą, jog ji yra duotis, yra anapus racionalios, mokslinės prieigos (Heidegger 1962) – kas reiškia, jog tokia diskurse bet kokie pasvarstymai apie absoliutą yra paliekami nebent „fanatikų“ ar fideistų argumentams.

Meillassoux užmojis, taigi, yra postuluoti racionalų, savipakankamą absoliutą, kuris ne vien tik eitų pirma transcendentalinių/koreliuotų mąstymo struktūrų, bet ir implicitiškai oponuotų anti-absolutistinei, mizologinei pozicijai.

1.2. Paneigiant transcendentalizmą ir jo atitikmenis: apie archifosilijas ir kontingencijos absoliutumą

Meillassoux nori pateikti racionaliai argumentuotą, nedogmatinį įrodymą, jog egzistuoja tikrovė, esanti anapus transcendentalinio subjekto ar jam substitutyvaus dėmenio. Arba, kitaip sakant, Meillassoux nori suformuluoti realistinę tezę apie tokį pasaulį, kuriame neegzistuoja žmogus – nekoreliuota tikrovė, „kuri gali subsistuoti be [koreliuotos] duoties“ (Meillassoux 2008: 28). Taigi, kokia gi tai turėtų būti konceptualinė strategija ir racionali procedūra, kuriai būtų leistina prieiti prie šios nekoreliuotos tikrovės teritorijos, absoliučios ir nebylios išorybės? Ką mes galime pozityvaus pasakyti apie tokios tikrovės ypatybes ir jų prigimtį? Meillassoux įvardina kelis etapus, kuriais jis

grindžia savo samprotavimą, apeliuojantį į absoliutą: Meillassoux vartoja tokias sąvokas kaip archeofosilijos, pirminės ir antrinės savybės, bepagrindiškumo ir faktualumo principai, kontingencijos būtinybė.

Meillassoux svarstymai apie absoliučiai su mąstymu nesusaitytą tikrovę prasideda aiškinant archeofosilijos arba ancestralinio laiko fenomeną. Archi fosilija paprasčiausiai yra empirinis mokslinis įrodymas, menantis apie pasaulį, kuris neturi jokių asociacijų su žmonių rūšiniu ar organinių gyvybės formų egzistavimu apskritai – iki-žmogiškas, iki-animalistinis, iki-terrestrialinis pasaulis.

„Ancestraline“ vadinsiu bet kurią tikrovę, kuri yra ankstesnė už žmonių rūšies atsiradimą – ar netgi ankstesnė už bet kurią atpažįstamą Žemės gyvybės formą [...] „Archeofosilija“ vadinsiu [...] medžiagas, žyminčias ancestralinės realybės ar įvykio egzistavimą; tokio, kuris ankstesnis už žemišką gyvybę (Meillassoux 2008: 10).

Kodėl Meillassoux reikalingas toks kitoniškas, geologinis pavyzdys tam, kad pagrįstų absoliučiai nekoreliuotos tikrovės atvejį? Tai yra ypatingos temporalinės sąlygos, kurios, pasak Meillassoux, yra anterioriškos bet kokioms transcendentalinėms/koreliuotoms mąstymo struktūroms – tai absoliuti tikrovė, kurią grubiai galėtume pavadinti žmonija ir aprioriškumą pergyvenančiu daiktu savai. Meillassoux tęsia:

Mus dominantis klausimas yra toks: *kas tai*, apie ką būtent astrofizikai, geologai ar paleontologai kalba, kuomet jie aptarinėja mūsų visatos senumą, Žemės akrecijos datą, iki-žmogiškų rūšių pasirodymo datą ar pačios žmonijos atsiradimo datą? Kaip mums suvokti mokslinių teiginių *prasmę*, [kurie] *ankstesni už bet kurią žmogaus santykio su pasauliu formą*? Arba tiksliau: kaip mes turėtume suprasti diskurso prasmę, kuris aiškina santykį tarp pasaulio ir mąstymo/gyvavimo kaip faktą, [...] įrašytą veiksmų sekoje, kurioje tai yra suprantama tik kaip etapas, o ne kilmė? (Meillassoux 2008: 9-10)

Mokslas dabar gali išvesti teiginius (pavadinkime juos „ancestraliniais teiginiais“), nusakančiais ancestralinę tikrovę, radioaktyvių izotopų dėka, kurių nykimo rodikliai suteikia indeksą akmenų mėginių senumui, ir žvaigždžių šviesio dėka, kurio liuminescencija suteikia indeksą tolimų žvaigždžių senumui. Mokslas gali tokiu būdu išvesti tokius teiginius kaip, pavyzdžiui: visata yra apytiksliai 14 milijardų metų senumo, Žemė susiformavo apytiksliai prieš 4,5 milijardus metų. Mano klausimas tiesmukas: kokios yra ancestralinių teiginių galimybės sąlygos? Tai klausimas, suformuluotas transcendentaliniame stiliuje [...], tačiau mano mintis ta, jog Kritinei filosofijai šio klausimo neįmanoma atsakyti (Meillassoux 2014: 13).

Šioje vietoje lygiai taip pat tiesmukai galime ir paklausti: kaip gi yra su Žemės akrecijos faktu, ar tai įvyko – taip ar ne? Žinoma, kritinė filosofija atsakytų tvirtindama „taip“: taip, nes ancestraliniai teiginiai yra teisingi, jeigu intersubjektyvi mokslininkų bendruomenė prieina bendrą išvadą, paremtą eksperimentais ir stebėjimais. Visgi čia turėtume įdėmiau atsižvelgti į teiginio objektyvumo sampratą, kuria kritinė filosofija operuoja: „[s]ulig Kantu, objektyvumas nebėra apibrėžiamas nurodant į objektą savaime (teiginio atitikimo ar panašumo, į tai, kas nurodoma, požiūriu), o nurodant į galimą objektyvaus teiginio universalumą“ (Meillassoux 2008: 15). Taigi, ancestraliniai teiginiai yra validūs kritinei filosofijai tik tiek, kiek jais galima prasmingai vadovautis tam, kad būtų įsteigiamas intersubjektyvus konsensusas apie teiginių universalumą ir objektyvumą, tačiau pats teiginio referentas pagal šią logiką nėra pamąstomas, nes jis mūsų sąmonei nesireiškia. Todėl kritinis filosofas į *paties temporalinio reiškinių* pažinimo klausimą anapus vieningo intersubjektyvaus nutarimo rėmų atsakytų greičiausiai „ne“: ne, nes mes turime reikalą su tokiu laiku, kuris neturi liudininkų, kuris nėra socialus ir nėra įsisąmoninamas apioriškų jauslumo formų. Tokia teiginių objektyvumo pagrindimo sandara yra būdinga ne vien tik Kanto kritinei filosofijai, bet ir analogiška fenomenologijoje, kuri lygiai taip pat atsispiria į intersubjektyvumo dimensiją.

„Kaip pamatyti spalvą neturint akių?“, „Kaip išgirsti garsą neturint ausų?“, „Kaip patirti laiką ar erdvę be intencionalios nuovokos?“, „Kaip galime pažinti tai, kas niekada nėra turėjęs liudininkų?“ – kaip į tokius klausimus atsakyti fenomenologiniais terminais? Fenomenologija yra linkusi manyti, jog sąmonė yra pirmapradiškai koreliuota pasauliui, tačiau koreliuota tokiu būdu, kuris, sakoma, yra atviras pasauliui, nes fenomenologija siekia „grįžti atgal prie daiktų savaime“ ir aprašinėti daiktų aktualias, tematizuotas duotis (Husserl 2001: 168). Fenomenologinė prasmnio horizonto koncepcija aktualiai duotam profiliui yra leidžiama turėti plyšius (*Abschattung*), nes aktuali duotis niekada nepasirodo visuotinai. Tai jau yra žinoma nuo Husserlio kubo pavyzdžio analizės: mes niekada negalime matyti visų duotų kubo profilių vienu metu, taigi, kubas visada išlaiko tam tikrą ne-duotybės laipsnį mūsų sąmonėje. Fenomenologinėje žiūroje, Meillassoux rašo, yra įmanoma svarstyti kontra-faktinius turinius, kurie nėra turėję nei vieno liudininko – nepriklausomai nuo profilio aktualumo, mes galime transcendentaliai preziumuoti, jog šis reiškinys bus suvokiamas pagal atitinkamą intencionalumo struktūrą. Remdamiesi dabartinėmis patyrimo struktūromis galime anticipuoti būsimus duoties profilius lygiai taip pat, kaip ir galime retrogresijos būdu aprašyti praėjusius įvykius (Meillassoux 2008: 19-20).

Tačiau Meillassoux tokia argumentacija yra triviali, „lakūniška“. Nes tai, kas yra ancestraliniame laiko nuotolyje nuo mūsų sąmonės yra ne *paslėpta/anticipuojama* duotis, o pačios duoties kaip tokios *nebuvimas*: nors fenomenologijai „argumentas be [liudininkų]“ yra nereikšmingas ir nekelia jokios grėsmės“, anaiptol tai yra ne vien tik be galo senas įvykis kurio nė vienas žmogus nepatyrė. Vietoje to ancestralinis įvykis žymi tokį įvykį, kuris yra „ankstesnis žemiškai gyvybei, taigi, ankstesnis už pačią duotį savaime [...] archeofosilija nurodo ne tik į nepaliudytą reiškinį, bet ir į

reiškinį be duoties“. Todėl Meillassoux problema išlieka: kaip suvokti laiką, kuriame duotis kaip tokia pradeda egzistuoti ir būti diferencijuojama? (Meillassoux 2008: 20-21).

Pasirodo, fenomenologinė prieiga nėra pajėgi išsemti šį klausimą, nes ancestralinis laikas yra ne tik retrospektyvus mirażas – galėtume analogiškai klausti, kaip atrodytų gamta be žmonių, *Dasein* ar kalbos; kas liktų, jei mes nustotume egzistuoti. Ancestralinis laikas yra tai, kas temporaliai eina priešakyje kalbos, transcendentalinio subjekto egzistencijos ar save jau pasaulyje *Dasein*. Ancestralinis laikas yra laikas, kuriame transcendentalinis subjektas, kalbinė kognicija ar *Dasein* tėra tik raidos etapas, o ne kilmės šaltinis. Eksterioriškumas, kurį svarsto koreliacionizmas, yra „iš esmės reliatyvus: reliatyvus sąmonei, kalbai, *Dasein* ir t. t.“ (Meillassoux 2014: 14). Moksliskai išmatuotas ancestralinis įvykis nurodo į temporalinį trūkį tarp mąstymo ir egzistavimo: ancestralinis teiginio referentas yra empiriškai chronologinis, o ne koreliatyviai loginis laikas; ancestralinis teiginys yra diachroniškas, o ne sinchroniškas (Meillassoux 2008: 16; 112). Šių atributų painiojimas koreliacionistiniame akiratyje, pasak Meillassoux, neišvengiamai veda prie aporijos:

Konfrontavus [archefosilijos faktą], bet kurio tipo idealizmas susilieja ir tampa vienodai išimtinis – bet kuris koreliacionizmo variantas atskleidžiamas kaip kraštutinis idealizmas (Meillassoux 2008: 18).

Demonstruodamas koreliatyvios logikos aporiją, Meillassoux sugestijuoja, jog iš principo racionalus kompromisas tarp archefosilijos argumento ir koreliatyvaus samprotavimo yra neįmanomas, todėl turime diskvalifikuoti arba empirinius mokslus, arba koreliacionizmą. Meillassoux, žinoma, preferuoja racionalų absoliučios tikrovės įsipareigojimą, kurios perspektyvoje nebegalioja koreliatyvios sankcijos noumeno plotmei.

Vadinasi, Meillassoux absoliučios tikrovės atveju nepriklausomo nuo sąmonės referento prielaida pasidaro koherentiška. Kuo yra ypatingas ancestralinis teiginys yra jo mokslinė pažodinė specifika: „ancestralinis teiginys turi realistinę prasmę arba neturi jokios prasmės apskritai.“ (Meillassoux 2014: 15) – kas reiškia, jog moksliniame diskurse (ir Meillassoux spekuliatyviame materializme) tikrovė eina pirmiau nei bet kokia koreliacijos galimybių sąlyga, nepriklausomai nuo jų.

Kitaip tariant, kad sugrąžintume „objektyvios tikrovės“ sąvoką į filosofinius tyrinėjimus, mums reikalinga atlikti ne tik ontologinę, bet ir episteminę reviziją. Meillassoux šiuo ruožtu rehabilituoja pirminių ir antrinių savybių klausimą ir kartu įsiveda tokias koncepcijas kaip faktualumas, kontingencijos būtinybė, Hiper-chaosas.

Kaip pastebi Meillassoux, modernioje filosofijoje tiesos samprata pereina reikšmingas transformacijas: tiesa kaip adekvacijos principas yra iškeičiamas į legalumą (Kantas),

intersubjektyvumą (Husserlis) ar interpretaciją (hermeneutika), idant mokslo filosofinis pagrindas būtų apsaugotas nuo skepticizmo – tačiau ancestralinių teiginių atveju atsparumas adekvacijos modeliui (t. y. pažodiniam moksliniam diskursui) pasidaro kontra-produktyvus ancestralinių teiginių atveju, nes čia mes norime traktuoti mokslines teorijas tiesos korespondencijos, o ne figūratyvumo, tematizuotos prasmės ar universalių galimybių sąlygų aspektu.

Šiame kontekste Meillassoux atsigręžia į pirminių ir antrinių savybių teoriją, kurią kritinė filosofija buvo suvaržiusi. Ši teorija yra išplėtojama Locke'o, tačiau jos distinkcijų užuomazgas galime rasti ir pas Dekartą. Meillassoux pradeda dėstyti nuo antrinių savybių specifikacijos:

Kai nusideginu nuo žvakės, aš spontaniškai prisiimu degimo pojūtį, esantį mano bevardyje piršte, o ne žvakėje. Aš neprieliečiu skausmo, kuris būtų liepsnoje kaip jos savybė: degdama žvakė pati savęs nenudegina. [...] Žodžiu, niekas jusliško – ar tai afektyvi ar perceptyvi savybė – negali egzistuoti daikte savaime, taip, kaip yra duota man, kai nėra susiję su manimi ar kita gyva būtybe. [...] nėra prasmės sakyti, kad raudonumas ar karštis gali egzistuoti kaip savybės be manęs, taip, kaip jos egzistuoja su manimi: be raudonumo pojūčio nėra raudonumo; be karščio pojūčio nėra karščio. [...] jusliškumas egzistuoja kaip santykis: santykis tarp pasaulio ir manęs, gyvos būtybės (Meillassoux 2008: 1-2).

Taigi, antrinės savybės yra subjektyvuoti, reliatyvūs atributai, kuriuos generalizuotai galėtume prilyginti kaip analogiją sąmonei koreliuotus turinius, kaip *für-sich*.

Tuo tarpu pirminės savybės yra kontraste antrinėms savybėms – tai nesubjektyvuoti ir nesantykiniai atributai, kurie egzistuoja objektyviai ir nepriklausomai nuo jausmo, kaip *an-sich*:

„Pirminėmis savybėmis“ yra suvokiamos savybės, kurios turėtų būti neatsietinos nuo objekto, savybės, kurios yra priimamos kaip priklausančios daiktui net ir tada, kada jis nėra mano aprehensijoje. Tai [...] daikto savaime savybės. [...] Descartes'ui tai tokios savybės, kurios priklauso ekstensyvumui ir kurios yra geometriškai įrodomos: ilgis, plotis, judėjimas, gylis, figūra, dydis. [...] Kad reaktyvuotume kartezinę tezę šiuolaikiniais terminais [...], mes vadovausimės štai kuo: visi objekto aspektai, kurie gali būti suformuluoti matematinėmis sąvokomis, gali būti prasmingai suvokiami kaip objekto savaime savybės (*ibid.*, 2-3).

Bendrai tariant – semantinis skirtumas tarp pirminių ir antrinių savybių yra apibrėžiamas duoties aspektu. Harmanas pirminių savybių sąvokoje išvelgia du charakteringus požymius: „(a) pirminės savybės yra atsitiktinės, kaip ir visa kita, nes jos nepriklauso kokiam nors ypatingai amžinai plotmei anapus duoties, tačiau (b) jos sykiu yra absoliučios, nes jos gali egzistuoti už žmogaus minčių, net jei ir atsitiktinėje, o ne būtinoje formoje“ (Harman 2011: 52).

Vadinasi, pirminės savybės yra nepriklausomos nuo kalbos, tematizuotų fenomenalių duočių ar visuotinai galiojančių galimybės sąlygų – pirminės savybės yra nesantykiniai, sąmonei nekoreliuoti atributai, apie kuriuos mes visgi galime turėti absoliučiai racionali, koherentiškas mintis ir neįsivelti į jokių prieštaravimus. Kitaip tariant – pirminės savybės mes galime aprašyti ir pažinti matematizuotu būdu, kuris yra logiškai autonomiškas nuo transcendentalinių jauslumo formų ar intersubjektyvaus konsensuso. Arba dar kitaip – matematika yra pažodinis diskursas, kuris yra absoliučiai racionališkai pažinus formalioje kalboje: „filosofijos užduotis yra re-absoliutizuoti matematikos sritį“. Todėl filosofijos fundamentalus klausimas turėtų būti ne „kaip galimi aprioriniai sintetiniai teiginiai?“, o „kaip galimas matematizuotas gamtos mokslas?“ (Meillassoux 2008: 126).

Transcendentalumas, vadinasi, turėtų būti apleistas, anihiliuotas, kuomet jis yra priešpastatomas prieš mokslinį absoliutą, kuris yra aprašo nuo subjektyvaus intelekto neprištus, kvantifikuotos ontologinės tikrovės parametras.

Tačiau šioje vietoje slypi kontra-intuityvus momentas Meillassoux mintyje: kaip mums, racionališkai mąstančioms būtybėms, įmanoma pamąstyti pasaulį, kuriame racionalus mąstymas neegzistuoja, kuris nėra paveiktas racionalaus mąstymo? Arba trumpai: kaip pamąstyti tokį turinį, kuris yra anapus mūsų mąstymo? Ir kas apskritai apsaugo mus nuo absoliučios nemąstomybės asimiliacijos ir konversijos į dar vieną grynai mąstomą turinį?

Iš dalies šie galvosūkių yra išsprendžiami tuomet, kada mes jau įmame domėn Meillassoux tezę apie pirmines savybes: „mąstymas pasidarė gebantis mąstyti pasaulį, kuris gali išsiversti be mąstymo, pasaulis, kuris yra iš esmės nepaveikiamas nuo to, ar jį kas nors pamąsto ar ne“ (Meillassoux 2008: 116). Visgi, tam, kad Meillassoux prieitų šią išvadą savo argumentacijoje, yra įterpiami papildomomi epizodai, kuriuos mums reikėtų trumpai detalizuoti.

Meillassoux į šiuolaikinės filosofijos areną sugrąžina svarstymus apie ontologijos racionalių pagrindus. Tiksliau tariant, Meillassoux reaktyvuoja diskusiją apie pakankamo pagrindo principą ir neprieštaravimo principą, kurie pirmą kartą pasirodo Leibniz'o traktate apie monadologinę metafiziką, 31 ir 32 punktuose (Leibniz 2014) – tačiau Meillassoux šį ėjimą įvykdo tik tam, kad perimtų neprieštaravimo principą, o pakankamo pagrindo principą – suformuluotų išvirkščiai.

Leibnizo neprieštaravimo principas reiškia, jog propozicija A ir ne-A vienu metu yra negalima, o pakankamo pagrindo principas deklaruoja, jog yra protingas pagrindas, kodėl viskas egzistuoja, o ne neegzistuoja. Meillassoux šioje vietoje priešgyniauja pakankamo pagrindo principui: „[n]ėra nieko gelmėse ar anapus besąlygiškos duoties manifestacijos – nieko, išskyrus beribę ir beteisę destrukcijos, atsiradimo ar tęstinumo galią“ (Meillassoux 2008: 63).

[...] turėtume sutikti, jog *racionaliame pasaulyje viskas neturėtų jokios priežasties būti taip, kaip yra*. [...] Leibnizo terminais tai būtų pasaulis, *emancipuotas nuo pakankamo pagrindo principo* [...]: pasaulis, kuriame neprieštaravimo loginė egzistencija išliktų, bet ne metafizinė tęstinumo egzistencija. [...] Pakankamo pagrindo atmetimas nėra protingumo atsisakymas, o atskleidimas chaoso, kuris slepia fundamentalų principą (neprieštaravimą) [...] (Meillassoux 2007a).

Meillassoux atsisako ekstrapoliuoti leibnicišką pakankamo pagrindo principą, nes, jau kaip Kantas įžvelgė, tai mus veda prie metafizinio dogmatizmo. Tvirtinimai, jog yra pagrindas vienam ar kitam esiniui ar reiškiniui, galiausiai mūsų pareikalauja, jog privalo būti visa ko galutinė, onto-teologinė priežastis – tai apie ką daugiau nebegalima pamąstyti: Aristotelio pirminis judintojas/Dievas, Platono amžinosios Idėjos ar bet kuri kita tobula loginė *causa sui* priežastis. Dėl šių sumetimų stiprusis koreliacionizmas atmeta bet kokią aspiraciją į absoliutumo kriterijų, tam, kad pilnai atsiribotų nuo dogmatinio pakankamo pagrindo principo; o tuo tarpu Meillassoux siekia įsteigti pakankamo pagrindo nebuvimą ar bepagrindiškumo principą – „po-kritinį absoliutą, [kuris] įrodytų būtinų esąčių neįmanomybę“ (Wolfendale 2015). „Dažnai yra manoma, kad metafizikos pabaiga kartu reiškia ir absoliuto pabaigą,“ rašo Harmanas. Tačiau „Meillassoux metafizikos pabaiga paprasčiausiai reiškia kurio nors įsitikinimo apie būtiną esinį pabaigą“ (Harman 2011: 52-53). Trumpai: „bepagrindiškumo principas aiškina, jog [pakankamo] pagrindo principas yra absoliučiai klaidingas, ir kad neprieštaravimo principas – absoliučiai teisingas“ (Meillassoux 2008: 71).

Egzistencijos ar inteligibilumo būtino pagrindo paneigimą Meillassoux išskleidžia kaip faktualumo principą; bepagrindiškumo principas yra negatyvus faktualumo principo apibrėžimas, o faktualumo principas yra pozityvi šio principo formuluotė. Faktualumo principas reiškia tai, jog viskas, kas egzistuoja yra atsitiktina.

Mums reikia išversti faktiškumą į realią savybę, kur viskas [...] yra be priežasties, taigi, galintis *aktualiai pasikeisti be priežasties* (Meillassoux 2008: 53).

Tačiau šioje citatoje Meillassoux vartoja terminą „faktiškumas“, o ne „faktualumas“. Faktiškumo principu Meillassoux identifikuoja išankstinę transcendentalinio mąstymo prielaidą: Kanto kritikos faktiškas aspektas yra suprantamas ta prasme, jog, nors ir apriorinės juslumo formos ir kategorijos yra transcendentaliai dedukuojamos, visgi yra aksiomatiškai postuluojuama apie daikto savaime nepažinumą, buvimą anapus intelekto ribų, arba kitaip tariant – kantiška daikto savaime charakteristika yra aprašoma faktiškai: mes liekame su niekuo daugiau kaip faktiškumu, „kuris yra mūsų baigtinybės žymuo“ (*ibid.*, 40).

Sekant toliau, absoliutaus idealizmo atveju teigiama, jog viskas, kas absoliučiai egzistuoja ir pamąstoma, yra pati koreliacija (koreliacijos absoliutizacija), o stiprusis koreliacionizmas,

atmesdamas absoliutistinę tezę, koreliacijos absoliutumą veikiau iškeičia į gryną faktiškumą: faktiškumas yra ne faktas, jis gali būti tik aprašytas (*ibid.*, 39). Tačiau stipriojo koreliacionizmo atveju tai tereiškia, jog faktiškumas yra „galimybė, jog mąstymas gali nustoti egzistuoti, kuri garantuoja [mąstymo] distinktyvumą nuo pasaulio, kurį ji apmąsto“. O tuo tarpu Meillassoux siekia radikalizuoti šį argumentą, tvirtindamas, jog „argumentas, reikalaujantis, kad mąstymo neegzistenciškumas būtų ne tik epistemiškai galimas mums, bet ir aleatoriškai galimas savaime, vadinasi, absoliutizuojant faktiškumą“ (Wolfendale 2015).

Tokiu strateginiu žingsniu Meillassoux ne vien tik polemizuoja su stipriuoju koreliacionizmu, bet ir užklausia transcendentalinį postulatą apie daiktą savaime: „vietoje sakymo, jog [daiktas] savaime gali būtų bet kas niekam to nežinant, mes tvirtiname, kad [daiktas] savaime gali būti aktualiai bet kas, ir mes tai žinome“ (Meillassoux 2008: 65).

Jeigu mes absoliučiai žinome apie daikto savaime faktualumą, tuomet nebegalime teigti, jog tai yra kažkas „mano“, t. y. *für-sich*; jeigu tai ir būtų kažkas „mano“, tuomet tai nebūtų absoliutas. Arba, kitaip tariant, – žinodami, kad koreliacija nėra absoliuti, o vietoje to absoliutus yra faktualumas, galime daryti išvadą, kad tai, kas yra absoliutu, yra *absoliuti galimybė, absoliuti kontingencija*: „Absoliutas yra ne tai, kas yra, o tai, kas galėtų būti“ (Brassier 2014).

[...] stipriajame koreliacionizme buvo manoma, kad faktiškumas yra įsišaknijęs baigtinybėje, tiksliau, negalimybėje mąstyti [daiktą] savaime, [o] Meillassoux modifikuoja [baigtinybės] funkciją kaip absoliučią [daikto] savaime savybę. [...] Vadinasi, ne tik koreliatas yra absoliučiai kontingentiškas, bet ir racionalus mąstymas gali žengti toliau ir sužinoti, kas tikrovė yra savaime, absoliučiai kontingentiška. Faktualumo principas, taigi, evakuoja būtinybę iš absoliučiai visko, kas egzistuoja, ir paradoksaliu būdu tik kontingencija savaime yra absoliučiai būtina (Jackson 2015).

Arba, tariant pačiais Meillassoux žodžiais:

[...] būtina, kad būtų kažkas, o ne niekas, nes būtinai kontingentiška, kad būtų kažkas, o ne kas kita. Esinio kontingencijos būtinybė įsteigia kontingentiško esini būtiną egzistavimą. [...] [pakankamo] pagrindo trūkumas yra ir tik gali būti galutinė esinio savybė (Meillassoux 2008: 53-76).

[...] nėra jokios priežasties, kam nors būti taip, kaip yra; viskas privalo be priežasties galėti nebūti ir/ar galėti būti kitaip negu yra (*ibid.*, 60).

Iš to plaukia tokios išvados: (a) apie daiktus savaime galime išvesti absoliučiai racionalias ir nedogmatines tiesas per matematizuotas propozicijas, (b) nors tiesos yra absoliučiai racionalios, tai

neriškia, kad jos savaime turi *racionalų pagrindą*, ir (c) daiktai savaime yra absoliučiai kontingentiški, o ne būtini, ir todėl jie gali bet kada pasikeisti bet mūsų sąmoningos aprehensijos, taigi, (d) vienintelė būtinybė yra *kontingencijos būtinybė* (= *kontingencijos kontingencija*) arba *absoluti galimybė*, kuri egzistuoja nepriklausomai nuo transcendentalinio subjekto ar jo atitikmenų. Harmanas pasiūlo šios minties apibendrinimą „pasaulio beprasmiškas mąstymas anapus mąstymo nereiškia, kad pasaulis anapus mąstymo yra neįmanomas“, taigi, daiktas savaime nėra „paslėptas [...] kantiška ar heidegeriška prasme, o kažkas, kas yra iš principo duota mąstymui [faktaliai], vietoje [faktiškai] nepasiekiamo noumeno, slypinčio anapus iškraipytų sąmonės prieigų [...] daiktas savaime egzistuoja, bet tai nereiškia, kad [jis] yra kas nors noumenalaus [...], o paprasčiausiai kažkas „yra“ (Harman 2011: 29-36).

Plėtodamas kontingencijos absoliuto svarstymą, Meillassoux įsiveda Hiper-Chaoso sąvoką, kuri apima tiek kontingencijos būtinybės, tiek bepagrindiškumo (faktualumo) principo, tiek pirminių savybių sampratą.

Šioje vietoje galėtų kelti gluminti toks terminologinis pasirinkimas: kodėl tokiam racionalistui kaip Meillassoux reikalinga chaotiška tvarka, kuri nusakytų visuotinį ontologinį principą? Taip yra todėl, kad chaosas, toks, kokį dėsto Meillassoux, yra racionalus chaosas (arba „absolūtus laikas“), todėl tai yra ne neigiamas, o pozityvus terminas.

Hiper-Chaoso samprata yra tokia absoliuto koncepcija, kuri neprieštaringai paneigia jokios būtinybės negalimybę ir kuri įsteigia tokią *ex nihilo* pirmapradišką galią, kuri yra chaotiškesnė už bet kurį chaosą, kuri yra bet kurio įmanomo chaoso sąlyga – fundamentalus atsitiktinumas:

Chaosu dažniausiai įsivaizduojame netvarką, nenuspėjamumą, amžiną viską ko tapsmą. Tačiau šio savybės yra ne Hiper-Chaoso savybės: jo kontingencija yra tokia radikali, kad netgi tapsmas, netvarka ar nenuspėjamumas gali būti jo sunaikintas ir pakeistas tvarka, determinizmu ir fiksuotumu. Dalykai yra tokie kontingentiški Hiper-Chaose, kad laikas geba sunaikinti net ir visą ko tapsmą. Kuomet faktiškumas yra absoliutus, kontingencija nebereiška destruktijos ar netvarkos būtinybę, o veikia lygiavertę kontingenciją tarp tvarkos ir netvarkos, tapsmo ir sempiternalumo. [...] Hiper-Chaosas yra idėja tokio laiko, kuris yra tiek išlaisvintas nuo metafizinės būtinybės, kad niekada jo nebevaržo: tai nei tapsmas, nei substratas. [...] Štai kodėl aš manau, kad galiausiai filosofijos motyvas yra ne būtis ar tapsmas, reprezentacija ar tikrovė, o labai ypatinga galimybė, kuri yra ne formali galimybė, o reali ir neskaidri galimybė, kurią aš vadinu „galima-būtimi“ (Meillassoux 2014: 25-27).

Vadinasi, net jeigu ir norime kalbėti apie transcendentalinį subjektą ar jam substituojamą elementą, mes turėtume turėti omenyje, kad tai, kaip aiškina Meillassoux, nėra pirmapradiškas ar absoliuti

perspektyva, kuri yra kategoriškai būtina. Ne – ko gero, tai tik atsitiktinis mentalinis modelis, kaip ir pats pasaulis, kuriam modelis koreliuoja; kaip ir daiktai savaime, taip ir transcendentalinis subjektas yra instancijuoti (bet ne egzemplifikuoti) Hiper-Chaoso (Meillassoux 2008: 25), ir tai turėtume traktuoti kaip nedogmatinį, spekuliatyvų materialistinį atsakymą į klausimą, kodėl būtis yra, o ne nėra.

Kantiškais terminais, šitokia Meillassoux argumentacija išlaiko būtinybės kategoriją, tačiau tik tam, kad būtų pagrįstas jos absoliutus atsitiktinumas; apriorinės juslumo formos ar transcendentalinė logika nėra sugriaunama iš vidaus, o veikia pateikiama aprioriška aprioriškumo sąlyga, kas eina pirma kritinio aprioriškumo – tai bepagrindiškumo principas, absoliuti kontingencija. Galėtume netgi teigti, kad Hume'o habitualus *a priori* eina priešakyje Kanto transcendentalinio *a priori*: „ta pati priežastis gali aktualiai lemti [...] šimtą skirtingų įvykių (ar net dar daugiau)“ (*ibid.*, 90).

Meillassoux absoliučios galimybės ontologija ar radikalus būtinybės atmetimas išties kelia daug asociacijų su Davidu Hume'u. Tačiau, žinoma, Meillassoux nėra lygus Hume'ui, nes jo atveju teiginys „gamtos dėsniai gali kitą dieną pasikeisti“ nebūtų pakankamai radikalus. Kaip matėme Meillassoux citatoje apie Hiper-Chaosą, esami gamtos dėsniai gali keistis lygiai tiek pat, kiek jie gali išlikti – tačiau dėl to, kad šie dėsniai yra instancijuoti Hiper-Chaose reiškia, jog vieną dieną jie pasikeisti bet *jokios priežasties*. Toks samprotavimas, Meillassoux manymu, yra racionalus, o ne skeptinis – nes tikrovėje, esančioje taip, kaip ji yra, nėra jokios realiai galutinės, onto-teologinės priežasties; yra tik matematinės galimybės: „tikėti protu kartu yra išvalyti tikrovę [...] nuo kauzalinės būtinybės. [...] akauzalinė visata yra lygiai tiek pat pastovi, kiek ja ir apibūdina aktuali kauzalinės visatos patirtis“ (*ibid.*, 91-92).

2. Imanuelio Kanto transcendentalinė racionalumo samprata

Meillassoux koreliacionizmo kritika verčia revizituoti Kanto projekto specifiką. Šiame skyriuje bus siekiama iširti Kanto kritinės filosofijos istorinį kontekstą, filosofines ištakas, prielaidas, bazines sąvokas ir atsakyti į klausimą, kaip Kanto transcendentalinėje perspektyvoje suvokiamas objektyvumo klausimas.

2.1. Transcendentalinio idealizmo ištakos ir prielaidos

Pirmojoje kritikos projekto dalyje – „Grynojo proto kritikoje“ – Kantas plėtoja transcendentalinio idealizmo doktriną, kurioje atliekama pažinimo teorijos revizija tam, kad mokslinėms teorijoms ir praktikoms būtų suteiktas sisteminis filosofinis pagrindas.

Visgi kodėl apskritai yra reikalinga atlikti visuotinę pažinimo teorijos reviziją? Kantas savo projektą išskleidžia dviejų tuo metu dominuojančių doktrinų – empirizmo ir racionalizmo – kontekste. Viena vertus, Kantas bando apjungti šių paradigmų prielaidas, antra vertus, yra

įsivedamos naujos prielaidos, kurios ginčija abiejų paradigimų metafizinius ir epistemologinius pagrindus.

Vienos pagrindinių to meto empiristinės filosofijos pamatinių nuostatų yra tokios: (a) visas žinojimas yra išgaunamas iš juslinio patyrimo, o (b) sąmonėje nėra jokių įgimtų idėjų, sąmonė yra tuščias, *tabula rasa* rezervuaras, kuris neturi jokių išankstinių mentalinių turinių, vadinasi (c) sąmonė yra iš principo pasyvi ir jos funkcija yra organizuotai surūšiuoti juslines impresijas, kurias ji pirma turi išgauti per pojūčius. Taigi, tokiems mąstytojams kaip Locke'as ar Hume'as, pažįstantysis subjektas į pasaulį įsitraukia neturėdamas jokių mentalinių struktūrų ir jos yra įgaunamos per juslinio patyrimo recepcijos aktus. (Pareliai empirizmui galėtume įtraukti ir Newton'o fizikalizmą, kuriame skiriamas prioritetas fizikiniams metodams, ir jiems atitinkamai yra subordinuojama metafizika.)

Negana to, Hume'o empiristinėje programoje yra eksplikuojama tezė, jog juslinės gebos ir sąmonė egzistuoja per atotrūkį vieną kitos – viskas, ką mes pažįstame yra juslinės impresijos, taigi, tai vienintelė evidentiška tiesa, kurią mes galime pažinti. Tai yra skeptinis argumentas, kuris iš esmės kvestionuoja racionalių gebėjimų pagrindus, tokius kaip leibiniciškas pakankamo pagrindo principas, kuris laiduoja viską ko protingą egzistavimą. Skepticizmo atveju yra komplikuojama dėsningo pasaulio prielaida: jeigu sąmonė tėra pasyvus kognityvinis organas, tuomet ar iš tiesų mes galime teigti, kad mes *suvoikiame*, kokie yra *tikri* ryšiai tarp juslinių impresijų? Ar tai, kad vienas biliardo kamuoliukas atsimuša į kitą ir jį pastumėja viena ar kita kryptimi, arba tai, kad kasdien saulė pakyla ir nusileidžia yra neabejotini faktai, kuriems galioja kauzaliniai ryšiai? Hume'as šioje vietoje abejoja, chaotišką juslinių impresijų pluoštą prilygindamas teatrui, kuriame viena po kitos priešliejamos patirtys sukuria dramatinį efektą, jog jos neva yra viena su kita susijusios kauzaliniais ir tapatybės (Hume 1995: 47). Iš tiesų tai tėra habitualus santykis, kuris įpročio ar kultūros pagrindu sukuria įsivaizdavimą ar „prietarą“, jog vienokie ar kitokie pojūčiai būtinai kyla iš vienokio ar kitokio mūsų santykio su objektu. „Teiginys, kad saulė *rytoj nepatekės*, yra toks pat suprantamas ir ne daugiau prieštaringas negu teiginys, kad *ji patekės*“ (*ibid.*, 53).

Tuo tarpu racionalizmas pasuka priešinga aiškinimo kryptimi ir teigia, jog žinojimas yra išgaunamas ne iš juslinių turinių, o per protą. Tokie mąstytojai kaip jau minėtasis Leibnizas bei Spinoza ir Descartes'as ar Wolff'as remiasi požiūriu, jog (a) racionali sąmonė pažįsta ne tik tai, kas yra empirinėse impresijose, bet ir tai, kas yra anapus empirinių reiškinių sferos, todėl (b) mes galime pažinti ne tik reiškinius, bet ir objektus savaime, jų prigimtį – kuri yra nepriklausoma nuo patyrimo, vadinasi (c) sąmonė gali pažinti absoliučius gamtos ar būties principus, tokius kaip pirminė priežastis (Dievas) ar amžinybė (sielos nemirtingumas). Taigi, racionalistinėje argumentacijoje tvirtinama, jog prote esame tiesioginės prieigos prie metafizinio žinojimo, kuris yra anapus patyrimo.

Tokioje teorijoje kaip Leibnico išankstinė harmonija ar pakankamo pagrindo principo tezeje remiamasi požiūriu, jog kauzalumas efektyviai galioja visiems esiniams, nes jie yra tos pačios, save veikiančios „substancijos“ komponentai – tiek kūnas, tiek sąmonė yra jos integralios, išvestinės dalys. Žodžiu, egzistuoja išankstinė programa („Dievo planas“, pakankamas pagrindas), kuri užtikrina universumo darną, tobulumą ir priežastingumą.

Bendrai tariant, pagrindinė empirizmo ir racionalizmo mįslė yra epistemologinė: kuris yra tikras modelis, kuris mums leistų pažinti tikrovę, tokią, kokia ji yra? Ar apskritai įmanoma pažinti tikrovę? Ar mūsų pažinimas yra įmanomas, nes mūsų gebos ją pažinti yra įgimtos, taigi, inherentiškos mūsų protui (racionalizmas)? Ar priešingai: pažinimas yra įmanomas, nes jis yra generuojamas ir išvedamas iš mūsų patyrimo – sensorinių turinių ir impresijų (empirizmas)? O galbūt pažinimas nėra įmanomas anapus patyrimo, taigi, mes negalime žinoti jokių fundamentalių dėsnių tarp priežasties ir pasekmės (priežastingumas, būtinybė, tapatybė), nes būtent jie yra anapus sensorinių turinių (skepticiškas)?

Aprašytomis aplinkybėmis Kantas „pabunda iš dogmatinio snaudulio“ ir išdėsto savo transcendentalinę filosofiją. Iš ko ji susideda? Kokie yra jos programiniai uždaviniai? Galėtume sakyti, kad išvardinti klausimai, kuriais nurodoma į viena su kita tarpusavyje konkuruojančias empirizmo ir racionalizmo pozicijas slypi užuomina į paties Kanto prieigą būtent klausimų formuluotės aspektu: ar vienas ar kitas pažinimo/reprezentacijos modelis yra galimas ir visuotinai galiojantis? Kitaip tariant – Kanto kritinės filosofijos principinė procedūra yra klausimas apie galimybės sąlygas. Kaip pavyzdžiui: kaip galimas objektyvus žinojimo pagrindas, kaip galima gryninti matematiką, kaip galimas grynasis gamtos mokslas, kaip galima metafizika. Visų pirma turime ne priimti vienokias ar kitokias patyrimo sąlygas, o savi-refleksyviai (tai yra – transcendentaliai) išanalizuoti jų legitimumą, reikalingumą, būtinumą.

Kad būtų paprasčiau orientuotis tarp empiristinių ir racionalistinių pozicijų, paminėkime „Grynojo proto kritikos“ įvadą (Kant 1982: 55-72), kuriame Kantas aprašo bendrąjį proto uždavinį: „kaip galimi aprioriniai sintetiniai teiginiai?“. Šitokia formuluote Kantas atsišakoja nuo vadinamų „naivių“ metafizinių aiškinimų, nes kritikos imperatyvas yra pateikti diferencijuotą (apribotą, organizuotą) teiginių apibrėžimą. Taigi, Kantas pateikia keturis teiginių atributus, kur kiekvienas jų identifikuoja skirtingą pažinimo kilmę: *a priori* nuostatos yra išankstinės ir intelektinės, todėl jos nepriklausomos nuo patyrimo; *a posteriori* duomenys yra empiriniai ir registruojami j uslume, todėl tai žinojimas, priklausomas nuo patyrimo; analitiniai teiginiai nurodo į predikatus, kurie yra subjekto/sąmonės viduje; sintetiniai teiginiai nurodo į predikatus, kurie nėra subjekto viduje, tačiau yra su subjektu susiję.

Turint šias teiginių specifikacijas įmanomos keturios kombinacijos: aprioriniai analitiniai teiginiai (loginiai teiginiai), aposterioriniai analitiniai teiginiai (hipotetiniai, eksperimentiniai

teiginiai), aposterioriniai sintetiniai teiginiai (empiriniai teiginiai) ir aprioriniai sintetiniai teiginiai (transcendentaliniai teiginiai).

Taigi, kantiškais terminais galėtume sakyti, kad empiristų pozicija siekė įrodyti pažinimo teisingumą aposterioriniu būdu, per jįslumą ir atsitiktinumą, o racionalistai – aprioriniu būdu, per protą ir būtinumą. Kanto požiūriu, abi doktrinos turi savų privalumų, tačiau abi jos sykiu yra fundamentaliai naivios ir nepakankamos. Empiristų atveju Kantas pritaria nuostatai, jog yra reikalinga fiksuoti ir delimituoti patyrimo ribas, tačiau prieštarauja Hume'o priežasties nebuvimo skeptinei prielaidai. Racionalistų atveju Kantas patvirtina, jog grynasis protas turi prieigą prie metafizinio žinojimo, tačiau yra atmetama prielaida, jog mūsų pažinimo pagrindas yra prote (antraip mes papuolame į grynojo proto antinomijas).

Viena vertus, empirizmas ir racionalizmas yra priešaringi požiūriai vien dėl to, nes jie painioja apriorinius teiginius su aposterioriniais, analitinius su sintetiniais ir atvirkščiai. Kita vertus, empiristinė ar racionalistinė pozicija nėra pakankama, nes nei viena iš jų nekelia transcendentalinio klausimo apie episteminių reprezentacijų legitimumą ar kaip yra galimas objektyvus žinojimo pagrindas, ar kaip yra galimi sintetiniai aprioriniai teiginiai, ar *kodėl* apskritai yra reikalingas empirinis mokslas ar grynasis protas, ar kuo skiriasi mokslas nuo metafizikos. Keldamas šiuos principinius klausimus Kantas viena vertus demonstruoja, jog transcendentalinis idealizmas yra įmanomas tik tuomet, kada mes apibrėžiame pažintinių gebų specifiką (jįslumas, intelektas, grynasis protas), ir antra vertus jog tai, kas yra pažinu, yra ne daiktas savaime („noumenas“), o natūralus, besireiškiantis pasaulis („fenomenas“). Todėl mes galime ir turime kelti klausimus, kaip galimas pažinimas empiriniu ir idealiu pagrindu, tačiau spekuliatyvių metafizinių klausimų atveju yra įvedama sankcija, nes metafizika yra anapus pažinimo ribų. Vadinasi, klausimai „kaip mes pažįstame X?“ visuomet yra iš anksto filtruojami ir determinuojami klausimo „kokios yra galimos pažinimo ribos?“. Tai yra – grynasis protas turi suprasti pats save, savo kilmę, apimtį, ribas.

Kanto apriorinių sintetinių teiginių atvejis pasirodo kaip perimami teiginių atributai tiek iš empirizmo, tiek iš racionalizmo: tai tokie būtini ir visuotinai galiojantys teiginiai, kurie yra nepriklausomi nuo patyrimo, tačiau jie yra susiję su patirtimi – jie yra bet kurio galimo patyrimo sąlygos. Ką tai reiškia ir kaip tai yra įmanoma apskritai? Aprioriniai sintetiniai teiginiai yra tokie teiginiai, kurie suvienija jįslinius duomenis su intelektinėmis sąvokomis, taigi, konstituoja bet kurią galimą pažinimą kaip medijaciją ar schematizaciją. Mūsų stebėjime ir pažinime universaliai galioja ir būtinai taikomi dėsniai, sąvokos, teoremos, formulės – tai, kas viena vertus yra postuluojuama kaip nepriklausomai nuo partikuliaraus patyrimo, nes tai yra visuotiniai principai, ir kas antra vertus yra integralu ir bendra bet kuriam partikuliariam patyrimui.

Tarkime, apriorinio sintetinio teiginio pavyzdys būtų Newtono teorija, jog visi Žemėje egzistuojantys fizikiniai kūnai yra veikiami gravitacijos dėsnio – kas reikštų, jog mes objektyviai žinome, kad nepriklausomai nuo fizikinio kūno ypatybių, nepriklausomai nuo tų ypatybių patyrimo,

tas kūnas yra būtinai subsumuotas gravitacinėms jėgoms. Šalia grynojo gamtos teiginio galime analogiškai pateikti ir gryniosios matematikos teiginį, tokį kaip lygybę „ $5+7=12$ “. Skaičius 7 ar 5 nėra skaičiaus 12 predikatai – jie veikia yra sintetiniai skaičiaus 12 komponentai, kurių suvienijimas yra įmanomas tik grynojo intelekto priemonėmis. Ši intelektinė sintezė yra nepriklausoma nuo patyrimo, taigi, apioriška: nepriklausomai nuo to, ar mes bandysime pridėti septynis obuolius su kitais penkiais obuoliais, ar mes bandysime sudėti septynis juoduosius serbentus su kitais penkiais juodaisiais serbentais – bet kuriuo atveju mes būtinai – apriorinės sintezės būdu – suskaičiuosime dvylika vienetų.

Taigi, Kanto apriorinių sintetinių sprendinių galimybės principas yra taktika, kuri yra taikoma bandant įrodyti priešingai Hume'o skepticizmui – jog mokslinis, kauzalinis pažinimas paremtas ne tikimybe ar įpročiu, o būtinybe ir dėsniu.

Juk tezė, jog bet kuris reiškinys turi priežastį, yra įrodoma ne aposteriškai (kaip tai įkūnytu Hume'o tuščio teatro metafora), o apriorinės sintezės principu – intelektas apioriškai gali apibrėžti patyrimo objektus ir jų predikatus. Pasaulio patyrimas ar reprezentacija, vadinasi, paklūsta intelektu esantiems organizaciniams aprioriniams principams, kurie sistemiškai struktūruoja reprezentacijas. Šis argumentas yra įrodomas transcendentaliai, tai yra – artikuliuojant būtiną žinojimo struktūrą.

Jeigu aprioriniai sintetiniai teiginiai yra įmanomi, vadinasi, yra paneigiama empiristinė prielaida, tvirtinanti, kad intelektas yra juslinių turinių išvestinė talpykla, ir kad visas galimas pažinimo šaltinis yra sensibiliame patyrimo. Kanto atveju yra akcentuojamas intelekto aktyvus ir konstruktyvus vaidmuo. Žodžiu – tai, kas daro patyrimą galimu, yra ne empiriniai pojūčiai savaime, o intelekto struktūruotumas, kognityvinės gebos; objektyvus patyrimas (ar reprezentacija) yra apioriškai medijuojamas intelektinės aprehensijos.

Jeigu objektų patyrimo esama aktyvaus intelektinio sando, o ne vien empirinio joslumo, tuomet taip paaiškinama, kodėl intelektinės struktūros yra privalomos bet kuriam patyrimo aktui, kodėl bet kuris patyrimas turi priežastį. Arba performulavus: intelektas nėra pasyvus ir grynai receptyvus domainas, kurį galėtume vadinti joslumo išvestimi. Taigi, mūsų patyrimas niekada nėra betarpiškas, o priešingai, visuomet medijuotas, apribotas patyriminio/reprezentacinio modelio; juslinis patyrimas yra galimas tik ir tik apriorinio intelekto aparato dėka.

Taigi, šios Kanto konstatacijos rėmuose yra išdėstomos prielaidos, kodėl stebėjimas niekuomet nėra betarpiškas, kodėl ne stebėjimas prisitaiko prie objekto, o priešingai, o objektai prisitaiko prie stebėjimo: „[j]ei stebėjimas turėtų prisiderinti prie objektų savybių, tai aš nesuprantu, kaip apie jas būtų galima ką nors a priori žinoti; tačiau jei objektas (kaip jutimų objektas) prisiderina prie mūsų sugebėjimo stebėti savybės, tai aš visai gerai galiu įsivaizduoti apriorinio pažinimo galimybę“ (Kant 1982: 40).

Šį pažinimo modelio perorientavimą Kantas pavadina „koperniškos revoliucijos“ metafora: taip, kaip Kopernikas išsiaiškino, kad negalime paaiškinti, kodėl žvaigždės ir planetos sukasi aplink stebėtoją, jeigu manome save esant visatos centru, analogiškai pats Kantas teigia, kad mums neįmanoma paaiškinti, kodėl viskas turi priežastį (t. y. kodėl intelektas medijuoja patyrimą), tol, kol neperkonfigūruojame santykio tarp subjekto ir objekto.

Taigi, „koperniškos revoliucijos“ padarinys toks, jog pažinimo teorijoje mes svarstome ne patiriamus objektus savaime, o veikiau diferencijuotus objektų patyrimo modusus, būdus: ne daiktą savaime/noumeną, o reiškinių/fenomeną; juslinis patyrimas negalimas be intelekto. Apibendrinant: keldami klausimą „kaip galimas objektyvus žinojimas?“ mes klausime, kaip galimas ne pažinimas *an-sich*, o *für-sich*; mes *pažįstame* tikrovę tik taip, kaip mes ją *galime pažinti*.

2.2. Objektyvaus pažinimo sąlygos transcendentalinėje estetikoje ir logikoje

Jeigu subjektas patiria objektą sąmonėje jį sudarydamas, o ne atitikdamas, vadinasi subjektas, stebėdamas objektą, jam suteikia inteligibilią formą, efektyviai konvertuodamas objektą į iš anksto determinuojamas prigimtines pažintinių gebų sąlygas, o ne imliai atitikdamas paties daikto savaime savybes. Transcendentalumas – kaip pažinimą formaliai struktūruojantis principas – Kanto teorijoje turi kelis aspektus, tokius kaip apriorinės joslumo formos (erdvė ir laikas), transcendentalinės sąvokos ir schemos, transcendentalinės kategorijos. Šios pažinimą įforminančios ir registruojančios procedūros konstituoja pažinimo medialinę prigimtį.

Skyriuje apie transcendentalinę estetiką Kantas dėsto, kaip aprioriniai sintetiniai teiginiai yra įmanomi joslumo plotmėje: jeigu patyrimo objektai susideda ne vien tik iš aposterinių intuicijų, bet ir iš apriorinių intuicijų, jeigu patyrimo objektus konstruoja apriorinės joslumo sąlygos, vadinasi tos sąlygos yra grynoji erdvė ir grynasis laikas. Šiuo požiūriu, jei patyrimo objektai nebūtų erdvėje, transcendentalinis subjektas nesugebėtų atskirti objekto vieno nuo kito, priskirti objektui specifinius atributus. O jei patyrimo objektai nebūtų laike, tuomet objektai nebūtų prieinami apriorinei intuicijai apskritai, nes transcendentaliniui subjektui nebūtų įmanoma fiksuoti objektų kismo ar tapatybės statusų, nebūtų įmanoma suvokti objekto vientisumo. Kitaip tariant, anot Kanto, nėra jokio empirinio patyrimo be apriorinių erdvės ir laiko intuicijų – subjektas universaliai patiria objektą erdvėje ir laike, nors erdvė ir laikas savaime nėra patiriami. Arba dar kitaip sakant, erdvė ir laikas yra ne daikto savaime parametrai, o subjektui prieinamos arba medijuojamos objektyvios tikrovės reprezentacijos.

Taigi mes norėjome pasakyti, kad kiekvienas mūsų stebėjimas yra tik reiškinio įsivaizdavimas, kad daiktai, kuriuos mes stebime, patys savaime nėra tokie, kokiais juos laikome stebėdami, ir kad jų santykiai patys savaime nėra tokie, kokie jie mums reiškiasi; ir jei mes pašalintume save

kaip subjektą arba tik jutimų apskritai subjektyvią savybę, tai išnyktų visos objektų savybės, visi jų santykiai erdvėje ir laike, netgi pati erdvė ir laikas: kaip reiškiniai jie gali egzistuoti ne patys savaime, bet tik mumyse. Kokie daiktai galėtų būti patys savaime ir nepriklausomai nuo bet kokio mūsų jauslumo imlumo – tai mums lieka visiškai nežinoma (Kant 1982: 88).

Tačiau subjektyvuotų apriorinių erdvės ir laiko formų apibrėžimas nėra pakankamas kriterijus objektyvios reprezentacijos vertinime. Bendrai žvelgiant, skyriuje apie transcendentalinę logiką Kantas demonstruoja, kaip universalumo kriterijaus įsteigimui yra būtinos gryniosios intelektinės sąvokos, kurios identifikuotų, kas yra bendra skirtingose reprezentacijų/intuicijų apraiškose. Vadinasi, objektyvios reprezentacijos transcendentalinis pamatas yra grindžiamas aktyviame ir konstruktyviame grynojo intelekto sande, o ne pasyviame ir receptyviame empiriniame jauslume. Tačiau, nors ir žinojimo kredibilumas yra apsprendžiamas tik grynajame intelekto, visgi šie sprendiniai turi būti būtinai projektuoti į patyrimo objektą:

Jei [...] sugebėjimą įgyti vaizdinius [...] mes vadinsime jauslumu, tai intelektas, priešingai, yra sugebėjimas savarankiškai sudaryti vaizdinius, arba pažinimo spontaniškumas. [...] Nė vienai iš šių savybių negalima teikti pirmenybės kitos atžvilgiu. Be jauslumo mums nebūtų duotas joks objektas, o be intelekto nė vieno objekto nebūtų galima mąstyti. Mintys be turinio – tuščios, stebimai be sąvokų – akli. [...] Tik iš jų junginio gali kilti pažinimas. Tačiau negalima suplakti kiekvieno iš jų dalies pažinime; yra svarus pagrindas jas rūpestingai vieną nuo kitos izoliuoti ir atskirti. Todėl mokslą apie jauslumo apskritai taisykles, t. y. estetiką, mes skiriame nuo mokslo apie intelekto apskritai taisykles, t. y. logikos (Kant 1982: 98-99).

Taigi, transcendentalinėje logikoje Kantas izoliuoja intelektą, kaip analogiškai transcendentalinėje estetikoje buvo izoliuotas jauslumas. Kitaip tariant, transcendentalinė logika nėra bendroji logika, kurioje yra abstrahuojamasi nuo pažinimo, o veikia tokia logika, kurioje transcendentalinės estetikos priemonėmis išgauta jauslumo įvairovė yra spontaniškai konvertuojama ir suvokiama kaip intelektinės sąvokos, kurios turi apriorinę sintetinę prigimtį (Kant 1982: 115).

Transcendentalinė logika remiasi keliomis prielaidomis: (a) yra įmanoma atskirti objektyvų žinojimų nuo subjektyvaus žinojimo, (b) yra įmanoma atskirti eksternalius reiškinius nuo internalių reiškinių, kurie vyksta tik subjekto sąmonėje. Šios nuostatos yra transcendentalinės, nes jos neprideda jokio substantyvaus turinio į patį patyrimą (jos nėra tiesioginio patyrimo komponentai), o veikia jį formalizuoja; laiduoja empirinių sąvokų ir sprendinių galimumą; kas konstituoją ne reiškinių jauslumą, o inteligibilumą.

Kaip pavyzdžiui, savo jusliniu turiniu ir intelektine forma skiriasi sprendinys apie tai, jog kiekvienas fizikinis kūnas yra veikiamas gravitacijos dėsnio nuo teiginio, jog mėlyna yra graži

spalva. Transcendentalinėje perspektyvoje yra įmanoma diferenciacija tarp objektyvių ir subjektyvių reprezentacijų ir tai yra įmanoma dėl to, kad objektyvioms reprezentacijoms yra pritaikomos intelektinės sąvokos. Arba kitaip – partikulierių reprezentacijų sintezė yra nuskaidrinama iki pačių bendriausių bruožų (dėsnių, teoremų, priešasčių), išryškinant, kas reprezentacijai yra būtina, taip ją paverčiant grynąja sintetinė sąvoka.

Pačios bendriausios sąvokos Kanto filosofijoje yra vadinamos „grynosiomis intelekto sąvokomis“ arba „kategorijomis“. Transcendentalinės kategorijos, anot Kanto, leidžia suvokti objektyvius ir būtinus ryšius tarp patiriamų reprezentacijų įvairovės – reprezentacijų sintetinį vienumą (ibid., 115).

Kategorijos, Kanto galva, transcendentaliai subsumuoja bet kurį galimą objektą, jeigu jį norima patirti kaip erdvinį ir temporalų reiškinį, kaip empirinę sąvoką ir, galiausiai, suvokti kaip inteligibilų sprendinį, taigi, pasiekti objektyvų žinojimą apie empirinius objektus. Kantas iš viso išvardina keturias kategorijų rūšis (kiekybė, kokybė, santykis, modalumas), kurias sudaro atitinkamos trys subkategorijos, taip sumoje sudarant dvyliką kategorijų (ibid., 117).

Pavyzdžiui, priežastingumo kategorijos atveju kantiškas aiškinimas būtų toks: (1) obuolys nukrito ant žemės, vadinasi (2) obuolio kritimo reiškinys įvyko erdvėje ir laike, o tai reiškia, jog (3) obuolys priklauso fizikinio kūno empirinei sąvokai, vadinasi (4) bet kuriai fizikinio kūno sąvokai yra bendra priežasties kategorija, taigi (5) obuolys efektyviai nukrito ant žemės, nes jis buvo kauzaliai veikiamas gravitacijos dėsnio priežasties. Apibendrinant: partikuliarus erdvėje ir laike krentančio obuolio stebinyš yra transcendentaliai konvertuojamas į kauzaliniam santykiui subordinuotą bendrąją sąvoką – todėl ši išvada yra priežastingas ir objektyvus, o ne asociatyvus ir subjektyvus sprendinys/žinojimas.

Taigi, analogiškai prielaidai, jog erdvės ir laiko patyrimas yra apioriškai sąlygojamas intelekto, kategorinės taisyklės, kurias Kantas išveda pagal transcendentalinę dedukciją, yra lygiai taip pat intelektinės prigimties: bet kurio juslinio stebėjimo sąlygos yra galimos tik ir tik transcendentalinių kategorijų pagrindu, kaip sąlygos, kuriomis stebinių įvairovė gali jungtis vienoje sąmonėje (Kant 1982: 139). Vadinasi, Kantui dėsninga empirinio pasaulio tvarka, reiškinų pastovumas ir reguliarumas yra fundamentaliai intelektinės konstrukcijos, kurios galioja bet kuriam galimam patyrimui ir kurias kaip bendras vardiklis lydi sintetinio apreceptinio vienumo bendroji išraiška „Aš mėštau“ (ibid., 131-137).

Todėl galime sakyti, kad objektyvaus žinojimo principinis matas Kanto teorijoje yra ne eksternalus, o internalus transcendentaliniui subjektui, jo išraiškai „Aš mėštau“, kuri viena vertus sintezuoja juslinio patyrimo įvairovę ir jo formalius elementus (erdvę ir laiką), ir kuri antra vertus lygiai taip pat sintezuoja intelektines sąvokas, jų spontaniškumą (vaizduotę) bei jų formalius elementus (kategorijas). Sintetinis apreceptinis vienumas, pasak Kanto, nors jis yra bet kurio galimo patyrimo ir inteligibilaus akto sąlyga, jis nesudaro jokio patyrimo ar inteligibilumo turinio

savaime; jis suorganizuoja patyrimo heterogeniškumą ir intelekto spontaniškumą į tapatų ir sinchronišką mentalinį aktą, kuris yra būtinas, o ne atsitiktinis. Tai yra – intelektinės mintys nėra vien konstruojamos, o jauslumas patiriamas – jie yra vieningai ir būtinai priklausantys transcendentalinio subjekto sąmonei:

[...] kadangi mūsų pagrindą a priori sudaro tam tikra juslinio stebėjimo forma, pagrįsta sugebėjimo įgyti vaizdinius (jyslumo) imlumu, tai intelektas, kaip spontaniškumas, vidinį jutimą gali apibrėžti duotų vaizdinių įvairove pagal apercepcijos sintetinį vienumą ir šitaip a priori mąstyti juslinio stebėjimo įvairovės apercepcijos sintetinį vienumą kaip sąlygą, kuriai būtinai turi paklusti visi mūsų (žmogiškojo) stebėjimo objektai. Juk šitaip kategorijos, kaip vien tik minties formos, įgyja objektyvų realumą, t. y. taikomos objektams, kurie mums gali būti duoti stebėjimu, bet tik objektams kaip reiškiniams, nes mes sugebame a priori stebėti tik reiškinius (Kant 1982: 143-144).

Apibendrinant: minėtos transcendentalinės jyslumo ir intelekto taisyklės, Kanto teigimu, yra universalios, nes objekto patyrimo sąlygos yra izomorfiškos patyrimo galimybių sąlygoms apskritai. Todėl, Kanto manymu, transcendentalinėje filosofijoje yra apsaugoma nuo skeptinių samprotavimų, nes bet kuris galimas patyrimo objektas apskritai yra pavaldus ne atsitiktinėms ir subjektyvioms, o būtinoms ir objektyvios pažinimo galimybių sąlygoms. Kitaip tariant, tai, kas yra žymima kaip „objektyvu“, yra ne pats daiktas savaime, o reprezentacija ar patyrimo objektas, kuris yra galimas medialus kognityvinio modelio priemonėmis (reguliacinis principas).

3. Catherine Malabou: transcendentalumo išsaugojimo ir įveikos įtampos epigenezės ir racionalumo sampratose

3.1. Plastiškumo koncepcijos prielaidos

Malabou filosofijoje plastiškumo koncepcija yra, viena vertus, plėtojama kaip post-dekonstrukcinio mąstymo galimybė, antra vertus, kaip mokslinio diskurso dalis. Tačiau ką bendro turi filosofinė plastiškumo samprata su neurobiologiniu plastiškumu? Kodėl pasirinktas „plastiškumo“ terminas, o ne kas nors kita?

Filosofinėje perspektyvoje Malabou apmąsto plastiškumą kaip post-dekonstrukcinį, nes -- priešingai nei Derrida dekonstrukcija, kuri orientuojasi į rašto pėdsako ar skirsmo, jos prieiga mėgina plastiškumą interpretuoti kaip generatyvinį principą, kuris išlaiko tam tikrus ardomuosius ar dekonstruktyvius momentus. O neuromokslo atžvilgiu plastiškumas suvokiamas kaip „neuroplastiškumas“, tai yra – smegenų gebėjimas keisti ir perstruktūruoti savo sinaptines formas gyvenimo eigoje, transformuoti taip, kad būtų inkorporuojamos asmeninės patirtys arba būtų

regeneruotos ląstelės po traumos ar sužalojimų. Trumpai – plastiškumas nėra tik motyvas, kurį Malabou išvelgia tik filosofijos istorijoje, jis lygiai taip pat koegzistuoja ir moksliniuose tyrimuose.

Žodis „plastiškumas“ turi daugiareikšmę etimologinę kilmę. Graikiškai *plassein* nurodoma į formavimą, modeliavimą, todėl plastiškumas turi konotaciją su skulptūros, figūratyvumo, artistiško ar plastinės operacijos terminais. Tačiau prancūziškame variante *plasticité* nurodo ir į dar vieną reikšmę – į sprogstamumą (*plastiquage*). Iš viso galime išskirti tris skirtingus „plastiškumo sampratos“ aspektus: (a) receptyvus formos įgavimas (tarsi molio minkymas; priklausomybė nuo aplinkinių, lokalizuotų, kontekstualizuotų faktorių), (b) produktyvus formos suteikimas (priešinimasis receptyviai formavimui ar deformavimui; savęs formavimas; arba tarsi regeneracija organizmo gijimo metu), (c) formos destruktivumas, deformacija (prieštarumas, sprogstamumas) (Malabou 2010: 87; Shread 2010; Šerpytė 2015).

Taigi, plastiškumą galėtume suprasti kaip dinaminį terminą ar indeksą, kuriuo viena vertus žymimas tapatumas, tįsumas, substitutyvumas, produktyvumas (pozityvi transformacija, sinchronija) ir antra vertus netapatumas, destruktivumas (negatyvi transformacija, diachronija). Todėl, bendrai žvelgiant, plastiškumą galima suprasti tiek kaip kaitą ar metamorfozę, kuri išsaugo, tiek kaip pertrūkį, kuris (su)ardo tapatumo statusą.

Vis dėlto plastiškumo semantika nėra sinonimiška lankstumui ar elastingumui. Lankstumo savybė yra veikiau deterministinė, nurodanti į prisitaikymą ir nesaviformuotumą, kuomet plastiškumas nėra deterministinė savybė, nes plastiškumas yra ne tik įforminamas išorinių faktorių, bet ir saviformatyvus. Lygiai taip pat, Carolyn Shread pastebi, būtų klaidinga prilyginti elastingumą plastiškumui, nes elastingumas neturi pirminio pavidalo; elastingumas yra iš principo aformiškas, kuris negali sugrįžti į ankstesnę būklės tašką, kuomet plastiškumas išsaugo savo raidos žymes/istoriją (Shread 2010). Žodžiu, plastiškumas nėra nei lankstumas, nei elastingumas, nes plastiškumui būdinga dinamika tarp prisitaikymo ir pasipriešinimo, bei potenciali mutabilumo galimybė. Taigi, Malabou požiūryje „plastiškumas nėra lygus begaliniam metamorfiniam pajėgumui. [...] Plastiškumas nėra takumas. Plastiškumas nėra adaptacija. Plastiškumas nėra polimorfiškumas“ (Dalton 2017).

Pozityviai priėmus minimas tris plastiškumo charakteristikas, tiek negatyviai atmetus tai, kuo plastiškumas nėra, Malabou paradoksaliai prisipažįsta, jog ji pati negali pateikti tokio apibrėžimo, kuris turėtų griežtesnes gaires (Malabou, Sabolius 2021). Šią prielaidą galėtume traktuoti kaip aplinkybę atsisakyti uždaram ir ribotam formos suvokimui – nėra visa vienijančio plastiškumo koncepto, galimos nebent skirtingos plastiškumo variacijos/mutacijos, kuriose fragmentai spontaniškai (savi)organizuojami.

Plastiškumo sampratos ištakos Malabou susiejamos su filosofine plastiškumo sąvoka Hegelio dialektikos filosofijoje. Šiame kontekste Malabou plastiškumą aiškina kaip laiko formos

plastiškumą, referuodama Hegelį: „[p]lastiška pavyktų būti/taptų tik tokiai filosofinei/ė ekspozicijai/a, kuri griežtai atsisakytų įprastinio santykio tarp propozicijos dalių“ (Hegel 1997: 73). Pačios Malabou žodžiais: „sakyti, jog laikas nėra visada tai, kas jis yra, sykiu reiškia, kad jis laikiškai pats save atskiria (diferencijuoja) nuo savęs paties“ (Malabou 2005: 194).

Kaip pastebi Šerpytytė, Malabou interpretuodama Hegelį bando suteikti sąvokai formą, sąvoką nukreipiant į plastiškumo sąvoką, tačiau tai atliekama tik tam, kad būtų patikrinimas pačios plastiškumo sąvokos plastiškumas (t. y. apjungiant formos suteikimą su formos įgavimo momentu): „Malabou nuoroda į (plastiškumo) sąvokos formą signalizuoja du dalykus – tai, kad plastiškumas yra formuojantis aktas, pati forma, tačiau, kita vertus, – tai, kad plastiškumas, kuris ją domina, yra sąvokos plastiškumas. [...] šis Hegelio teksto fragmentas nukreipia ir į epistemologinę problemą – tai, kas „plastiška“, t. y. filosofinė ekspozicija, reiškia tai, kas „objektyvu“ (Šerpytytė 2015).

Taigi, Malabou akyse, Hegelio dialektika tarp plastiškumo sąvokos ir sąvokos plastiškumo suvokiama kaip plastiškumas, kuris pats sau yra plastiškas, kaip nuolat kryptis keičiantis „auto-plastiškumas“ arba kitaip sakant – savi-determinacijos ir savi-transformacijos galimybė.

Plastiškumo sąvoką plėtodama tiek Hegelio interpretacijoje, tiek anapus jos, Malabou tuomet plastiškumą pristatinėja kaip tai, kas „nenumatyta“, nes „padaryti“ ar „sukurti“ (travailler) sąvoką reiškia „varijuoti ir jos išplėtimo, ir jos suprantamumu“, nes „reikia suteikti formos / formavimo funkciją terminui, kuris pats, pirmine reikšme, aprašo arba žymi formos suteikimo aktą“ (Šerpytytė 2015);

Šitoks formos „suteikimas“ ar „padarymas“ nurodo į tai, ką galėtume pavadinti pačios formos formavimu. Taigi, plastiškumo krūvis gali būti matuojamas tiek, kiek įmanomas pokytis, mutacija ar evoliucija. Dėl tokios priežasties plastiškumo kilmė yra pokytyje ir atsitiktinume, o ne fiksuotume ir stabilume: „plastiškumas man nuo pat pradžių tapo bendru filosofijos kismo judėjimu, nes pati filosofija, kaip tradicija, visuomet yra daugialypė, joje lieka kažkas represuota. Plastiškumą suvokiau ir kaip bendrą kaitos principą, ir kaip sąvoką, priklausančią pačiam šiam judėjimui. Taigi ir kaip visumą, ir kaip dalį“ (Malabou, Sabolius 2021).

Negana to, formos formavimui galioja dialektinė priešprieša – galimybė formos formą anihiliuoti. Šerpytytės požiūriu, „svarbu pabrėžti, kad ši galia anihiliuoti formą yra ne kas kita, kaip pačios formos galia [...] – būtent [ji] įgalina bet kokį pasikeitimą ar transformaciją. Taigi, Malabou forma nėra „žalia“ materialinė substancija, kuri gali būti „padaroma“ ir „perdaroma“, sugriaunama ar suardoma, t. y. sunaikinama kieno nors kito, pačios formos atžvilgiu transcendentinės jėgos. Pati forma save įgalina, tai yra – suteikia sau gebėjimą išsipavidalinti, įgyti ir prarasti formas“ (Šerpytytė 2015).

Galime daryti išvadą, jog šių plastiškumo „neapibrėžties“ daugiaprasmingumo aiškinimo kontekste yra varijuojama tarp lankstumo ir rigidiškumo ar elastingumo ir patvarumo, ar tapatybės ir kismo (Malabou 2008: 38-39). O be to, ši „neapibrėžtis“ turi dekonstrukcinį ar post-

dekonstrukcinį pobūdį, nes, kaip interviu su Malabou įvade pabrėžia Benjaminas Daltonas, nedeterminuotumą ar savideterminuotumą Malabou atveria ne naujuose konceptuose, o kaip santykį su jau esamomis konceptualinėmis ar materialiomis/gyvybės formomis, kurios iš pradžių buvo traktuojamos kaip fiksuotos ir iš esmės rigidiškos, tačiau pasirodo esą „plastiškos“, „linkusios nuolat mutuoti ir transformuotis“ (Dalton 2019). Taigi, dedant pastangas suprasti plastiškumą, reikėtų pačias šias pastangas suvokti plastiškumą kaip plastiškas: „[p]lastiškumas presupponuoja ne statinę struktūrą, o sugeneruoja struktūrą kaip rezultatą“ (Crockett 2010).

Bendrą teorinę tendenciją atverti plastiškumo potencialą savo darbuose Malabou vadina „motorine schema“. Motorinė schema, tai tokia schema, kuri „istoriškai [...] nyksta gausybe figūratyvių būdų, kuriais sau apie save – tiek mąstymo grynume, tiek kultūros materialume – paskelbia būtis ir prasmė. [...] Tai racionalios vaizduotės sukurtas motyvas, įgalinantis ją atverti duris tam tikrai epochai ir atrasti jos teikiamas egzogenines perspektyvas. Mąstyti visada reiškia schematizuoti, pereiti nuo sąvokos prie egzistavimo, išvystant transformuotą sąvoką į egzistavimą“ (Malabou 2010: 13-15). Kaip pastebi Šerpytytė, akcentuodama Malabou vartojamo termino „schema“ kantiškas ištakas: „Malabou ne tik aktualizuoja mąstymo schematizmo nuostatą, sakytume, ji patį schematizavimo judesį iškelia iki epochinės idėjos formavimo judesio rango“ (Šerpytytė 2015).

Šia prielaida, galėtume sakyti, Malabou viena vertus priartėja prie Derrida dekonstrukcijos metodologijos, ir, antra vertus, peržengia dekonstrukciją. Mat Malabou teigimu, šiuolaikinę tikrovę įkūnija ne „rašymas / raštas“ (Derrida dekonstrukcijos atvejis), o būtent „plastiškumas“ (postdekonstrukcinis atvejis) (Malabou 2010: 15). Taip plastiškumu, kaip dabarties „motorinės schemos“ koncepcija, Malabou apibrėžia naują ir kompleksinę transformacijos sampratą (Shread 2010). Ir ypač kuomet vis daugiau atliekama neuromokslinių, kognityvinių ar epigenetinių tyrimų, „[p]lastiškumas yra labai tinkamas [...] mūsų laikmečiui nei rašymas. [...] Plastinės žymės nėra kieno nors kito žymenys, o formos formacijoje, tame tarpe esama formos transformacijos ir anihilacijos savaime“ (Crockett 2018).

3.2. Epigenezės sampratos ištakos ir prielaidos Kanto filosofijos kontekste

Tačiau, net ir priėmus minėtąsią išvalgą apie plastiškumą, jų nepakanka norint pakankama išskleisti transcendentalinės pozicijos reviziją, kurią Malabou plėtoja knygos „Prieš rytojū. Epigenezė ir racionalumas“ („Before Tomorrow. Epigenesis and Rationality“) kontekste. Įdomu, kad šioje knygoje retai pasitaiko „plastiškumo“ terminas apskritai. Malabou koncentruojasi ties keliais tematiniais skerspjūviais: (i) Kanto transcendentaline filosofija, po jo sekančia kontinentine filosofija, kuri siekia iki Quentino Meillassoux, (ii) XVII-XVIII a. biologijos mokslu ir šiuolaikine neurobiologija, (iii) europietiškos kontinentinės filosofijos ateitimi. Visgi panašumas su

plastiškumo perspektyva išlieka, nes paraleliai svarstomi klausimai apie teorinį santykį tarp filosofijos ir biologinių mokslų. Malabou šį santykį pratęsia tyrinédama filosofijos ir mokslų santykio kantiškas ištakas ir iš jų kylantį vieną nuo kito besiskiriančių Kanto perskaitymų spektrą.

Taip, kaip Malabou apmąstė plastiškumą -- kaip bendrą „motorinį“ vardiklį tarp smegenų neurobiologinio funkcionavimo ypatybių ir Hegelio/Heideggerio/Derrida interpretacijų -- lygiai taip pat Malabou disponuoja vienas kitam lygiaverčiais epigenetinio mokslo ir Kanto (ir jo interpretacijų) poliais savo epigenezės ir racionalumo klausimų filosofinėje aptartyje. Taigi, knygos „Prieš rytojų“ perspektyvoje plastiškumo aspektą siūlyčiau suprasti kaip Malabou implikuojamą minties eigos trajektoriją, metodologinę gairę; paradigimą, kurioje operuoja Malabou, siekdama revizituoti Kanto racionalumo/transcendentalinės filosofijos/transcendentalinio subjekto prielaidas ir keliamus tikslus, transcendentalinės filosofijos interpretacijų arealą, jų metamorfinį (ar destruktivų) potencialą ir santykį su istorinėmis bei šiuolaikinėmis mokslinėmis teorijomis apie kogniciją, smegenis ir gyvybę.

Taigi, kas yra „epigenezė“ ir jos mokslas – „epigenetika“? Kodėl jo prireikia Malabou „Prieš rytojų“ tekste interpretuojant Kanto racionalumą steigiančio transcendentalumo sampratą? Knygos įvadiniame skyriuje Malabou užsimena apie žodžio „epigenezė“ etimologiją. Graikų kalboje priešdėlis *epi-* reiškia „aukščiau“, o *genesis* reiškia „genezė“, tai yra – „konstituciją“ (kompozicijos / organizacijos / teisėtumo sukūrimą), „kilmę“, „ištakas“. Malabou epigenezės terminą apibendrina kaip „embrioninės raidos režimą, kuriame viena po kitos einančios dalys kyla viena iš kitos“ (Malabou 2016: 51).

Malabou kaip pirmą rašytinę „epigenezės“ vartoseną identifikuoja Aristotelio veikaluose apie gyvų būtybių atsiradimą ir susiformavimą, o į modernią, mokslinę apyvartą XVII a. „epigenezės“ terminą įveda Williamas Harvey. Mokslinę „epigenezės“ prasmę plėtoja tokie XVIII a. autoriai kaip Maupertuis ar Buffon, kurie epigenezės teoriją priešina preformacionistinei teorijai, „kurioje teigiama, kad embrionas yra pilnai konstituota būtis, individo miniatiūra, kurios augimas yra tik kiekybinis, susidedantis iš organų išsiskleidimo ir jau iš anksto susiformavusių dalių“ (*ibid.*).

„Epigenezėje“ esantis priešdėlis *epi-* taip pat atskiria šią sąvoką nuo „genezės“ bei „genetikos“. Šį santykį Malabou aptarinėja knygos „Prieš rytojų“ trečiame skyriuje, kuriame ji pirmiausia išryškina faktą, jog „epigenezė“ reiškia tai, kas yra „virš“ originalios kompozicijos, jos morfologinių ištakų – „genezės“. Komentuojama, jog „virš genezės“ galima būtų suprasti kaip loginę ir ontologinę temporalinę sąrangą, kurioje gyvybės embrionas bręsta kaip „antroji genezė“ po „pirmosios genezės“, po sėklos atsiradimo. Taip pat Malabou atsižvelgia į priešdėlio *epi-* geologinę konotaciją, kuri nurodo ne į tai, kas yra „virš“, o kas yra *paviršiaus efekto* dalis. Pasirodo, paviršiaus dimensija būtent ir sudaro šiuolaikinės epigenetikos tyrimo objektą: „šiuolaikinė epigenetika [...] tiria kaitos mechanizmus, veikiančius DNR molekulių paviršiaus transkripcijoje“,

taigi, epigenezė vyksta ne pirmą kartą genės gelmėje ar pačių DNR molekulių branduoliuose, o „ten, kur *ji nutinka*, [...] kontaktiniame taške [...]. Mums reikalinga lokalizuoti epicentrą ir išlikti poveikio taške“ (Malabou 2016: 95).

Taigi, trumpai tariant, genės teorija nuo epigenezės teorijos skiriasi tyrimo objektu, objekto prigimties prielaida: genės objektas yra „giluminė“, originalioji kilmė, o epigenezės objektas yra „paviršius“, sąlyčio taškas tarp vidinio ir išorinio elemento.

Taip pat egzistuoja skirtumas tarp „genetikos“ ir „epigenezės / epigenetiškumo“ – juo Malabou išskiria takoskyrą tarp determinizmo ir nedeterminuotumo ar savideterminuotumo, tarp rigidiškumo ir transformatyvaus imlumo ar mutabilumo. Šį kontrastą galime suprasti tiek objekto formalios specifikos, tiek metodologijos prasme. Kaip aiškina Clayton‘as Crockett‘as, genetika susideda iš duomenų apie ląsteles ir organizmus, o epigenetinių modifikacijų atveju įtraukiamas variacijų, priklausančių nuo aplinkos faktorių, auklėjimo ir patyrimo, matmuo; tačiau epigenetika yra ne genetikos substitutas, o atskiras metodas specifikuoti lokalius ir kontekstualių ryšius, kurie lemia individualumą; genetika nukreipia įselekciją ir paveldimumą, o epigenetika žymi individualios selekcijos raidos eigą, kaip paveldimumas realizuojasi (Crockett 2018).

Taigi, epigenezės ar epigenetikos atveju, priešingai nei teigtų determinuoto genofondo samprata, specifiniai paveldėti genai aktyvuojasi, deaktivuoja ar reaktivuoja ir tokiu būdu lemia epigenetinę individuaciją, kuri turi polinkį į metaformiškumą, o ne garantuotą biologinį palikimą. Atsižvelgus į tai, galima daryti išvadą, jog epigenetinė racionalumo samprata numano tokią transformaciją, kurioje ne tik keičiasi mąstymo formos, bet ir pati mąstymo formos logika (Dalton 2019).

Tačiau kodėl Malabou apskritai pasitelkia būtent „epigenezės“ terminą tam, kad perskaitytų Kanto filosofiją? Taip yra todėl, nes jau pats Kantas „Grynojo proto kritikos“ 27 paragrafe, aiškindamas transcendentalinę objektyvumo koncepciją (atitikimą tarp kategorijų ir patyrimo objektų) remiasi „epigenezės“ analogija:

[...] nors [...] pažinimas apribotas tik patyrimo objektais, vis dėlto ne visa paimta iš patyrimo: tiek grynieji stebimai, tiek grynosios intelektinės sąvokos yra pažinimo elementai, a priori esantys mūmuse. Yra tik du keliai, kuriais einant galima mąstyti patyrimo ir jo objektų sąvokų būtiną atitikimą: arba patyrimas šias sąvokas daro galimas, arba šios sąvokos daro galimą patyrimą. Dėl kategorijų [...], tai joms pirmojo kelio nėra, nes kategorijos yra apriorinės sąvokos, taigi nepriklausančios nuo patyrimo (tvirtinti jų empirinę kilmę būtų savotiškas *generatio aequivoca*). Vadinasi, lieka tik antrasis kelias (tarsi grynojo proto epigenezės sistema), būtent kad kategorijose iš intelekto pusės glūdi kiekvieno patyrimo apskritai galimybės pagrindai (Kant 1982: 153).

Malabou svarsto, kodėl Kantui apskritai reikalinga būtent tokia analogija tam, kad aprašytų būtiną atitikimą (*Übereinstimmung*) tarp patyrimo objektų ir intelektinių kategorijų. Malabou kelia hipotezę, jog genezės koncepcija šiuo atveju būtų ydinga, nes ji nurodytų į metafizinę kilmę, kurios negalima pažinti jusliniu patyrimu bei intelektu, todėl genezės alternatyva, kuri būtų legali grynojo proto architektonikoje ir transcendentalinėje dedukcijoje, yra *epigenezė*. Malabou komentuoja:

„Grynojo proto kritikos“ 27 paragrafas atsako į [...] specifinį iššūkį ir išryškina abipusę priklausomybę tarp dviejų pirminių struktūrų: pirma, a priori grynujų intelekto sąvokų kilmė; antra: a priori santykis tarp sąvokų ir patyrimo objektų. Epigenezės analogija Kantui leidžia įrodyti ir išaiškinti, kad kategorijos, kurios yra bet kurio patyrimo galimybių sąlygos apskritai, yra taikomos reiškiniams a priori, susitinka su jais ir yra jų [...] tikroji forma (Malabou 2016: 65).

Vadinasi, tai, ką Kantas bando pagrįsti ir išdėstyti kaip analogiją į būtiną atitikimą tarp patyrimo objektų ir kategorinių sąvokų, yra būtent tai, ką Malabou savo interpretacijoje aiškina kaip sąlytį ir interakciją – paviršinį susikirtimo tašką tarp dviejų skirtingos kilmės sferų (a priori ir a posteriori), kuris kantiškoje terminijoje reiškia objektyvią reprezentaciją: „Kantas tvirtina, jog šis sąlytis gali atsirasti tik iš generatyvinės produkcijos, intelekto spontaniškumo veiklos. Racionalios sistemos visumos validumas priklauso nuo šio santykio vientisumo ir prigimties. Tai negali būti nei įgimta, nei [išoriškai, empiriškai] sukonstruota“ (Malabou 2016: 66).

Vadinasi, Malabou pastebi, Kantas epigenezės analogiją pateikia kaip kontrastą tarp citatoje minimos ekvivokalių generacijų („*generatio aequivoca*“) ir citatoje neminimos, tačiau XVII-XVIII a. moksliniame diskurse žinomos, preformacionizmo teorijos. Šios teorijos yra biologinės teorijos, tačiau Malabou jų prielaidas aprašo transcendentaliniu stiliumi, išskirdama jų sąlygas ir lygindama su Kanto transcendentalumo samprata.

Panašumas tarp transcendentalinės konstitucijos ir tarp ekvivokalių generacijų, bei preformacionizmo pozicijos aiškina santykio tarp patyrimo objektų ir intelektinių kategorijų santykio prigimtį. Tačiau tiek ekvivokali generacija, tiek preformacionizmas, anot Malabou, nėra pakankamos Kanto transcendentalinio pažinimo teorijos rėmuose, būtent dėl to, nes jos savęs neįgrindžia transcendentaliai.

Pirmoji – ekvivokalių generacijų – pozicija reikštų, jog būtinas „atitikimas tarp kategorijų ir patyrimo objektų atsirastų *ex nihilo*“, tačiau toks argumentas Kantui negali būti transcendentaliai laiduojamas, nes „intelekto spontaniškumas nėra to paties spontaniškumo tipas kaip [empirinė] generacija“ (Malabou 2016: 44). Kanto atveju juslinis patyrimas – generuojamas jis ar ne – visų pirma turėtų būti determinuojamas apriorinių jausmų formų ir kategorijų.

Antroji – preformacionizmo – laikysena implikuotų, jog būtinas atitikimas tarp kategorijų ir patyrimo objektų arba „įgimtos loginės tendencijos, kurias įtalpino Dievas ir sutvarkė taip, kad jų vartojimas būtinai atitinka jų [patyrimo] objektus. [...] Pavyzdžiui, gamtos dėsniai, kaip ir priešastingumo dėsnis, būtų priskirti mūsų suvokimui arbitraliai“ (*ibid.*). Nors išankstinės dieviškos harmonijos argumentą ir galėtume asocijuoti su Leibnizo racionalizmu, vis dėlto Malabou šią poziciją vertina kaip kartu ir atitinkančią Hume'o empirizmą, nes būtino atitikimo tarp patyrimo objektų ir sąvokų kriterijus pasirodo esantis inteligibiliai ir transcendentaliai nepagrindžiamas, taigi, arbitralus: „preformatyvaus atitikimo tezė sugriauna visą kategorijų objektyvų būtinumą. Sekti šiuo keliu yra lygu pripažinimui, jog jungtis tarp priešasties ir pasekmės [lieka tik subjektyviai būtina] [...] grynai kontingentiška. [...] Jeigu atitikimas yra predeterminuotas, tada suvokimas tai gali pripažinti tik kaip faktą“ (*ibid.*).

Taigi, abu – ekvivokalios generacijos ir preformacionizmo – požiūriai anuliuoja intelekto spontaniškumo prielaidą ir šiuo ėjimu paremia skepticistinį argumentą, kurį Kantas norėjo įveikti. Kitaip tariant, šiose pozicijose racionalumas traktuojamas ne transcendentaliai, o empiriškai ar idealistiškai. Malabou, tęsdama savo interpretaciją, tvirtina, jog vienintelis tinkamas būdas šiame istoriniame ir teoriniame fone perskaityti Kanto transcendentaliai dedukuojamas patyrimo galimybių sąlygas yra epigenezės analogija.

[...] atitikimas turi būti maštomas kaip analogiškas save vystančiam embrionui, laipsniškoje ląstelinėje diferenciacijoje ir kompleksifikacijoje. Epigenezė išstato dvilypę naudą esiniui prieštarauti „išankstinės“ harmonijos idėjai, nes ji veikia autonominėje raidoje, ir kartu bet kuriai empirinės derivacijos idėjai, nes raida bet kuriuo atveju turi prisitaikyti prie apybraižos, kuri suteikiama iš anksto (a priori) (Malabou 2016: 72).

Todėl, Malabou teigimu, Kanto išskirtinė inovacija yra subjektyvumo modelis, kuris yra transcendentalinis, savi-organizacinis ir savi-diferenciacinis, o ne empiriškai amorfiškas, grynai receptyvus. Kanto auto-determinacinė koncepcija, autorė pabrėžia, yra toliau vystoma tokiose XVIII a. teorijose kaip Casparo Friedricho Wolffo *Theoria generationis* bei Blumenbacho „formatyvios varos“ (*Bildungstrieb*) sampratoje (Malabou 2016: 128-153).

Kitaip tariant, šioje minties eigoje Malabou plėtoja tezę, jog transcendentalume, kuriame viena iš kitos įsteigiami a priori ir galimybės sąlygų poliai turėtų būti suvokiami ne kaip genezės, o epigenezės procesas. Tokiu būdu Malabou pagrįstą prielaidą, jog transcendentalumo prigimtis yra ne determinuota ir statinė (genetinė), o orientuota ir dinaminė (epigenetinė). Orientuotumo ir dinamizmo ypatybės lemtų transcendentalumo „realų morfologinį išradingumą“, kuriame būtent viena po kitos einančios dalys kyla viena iš kitos (Malabou 2016: 217). Kitaip tariant, a priori ir galimybės sąlygos, pasak Malabou, kyla iš viena kitos sąlyčio arba „epicentro“, taigi, esančio *epi-*,

„paviršiaus efekto“ dimensijoje, o ne kylančią iš „branduolio“ gelmės, preformacionistinės „genetinės programos“:

[...] šioje vietoje genetinis įsipareigojimas pasikeičia. Jeigu neįmanoma įsigilinti į židinį, iš kurio epigenezė kyla, jeigu kiekvieną kartą tyrimas susiduria su nepasiekiamą šaknies prigimtimi, tada galbūt pats šis nepasiekiamumas turėtų būti suvokiamas kaip šaknis, galbūt šis prado nebuvimas ir yra pradas ir galbūt nuo čia reikėtų pradėti kaip židinio. [...] Kitaip sakant, tarp nepažinios pirmaprados organizacijos principo prigimties [...] ir savi-organizacijos savaime driekiasi spraga, iš kurios kyla epigenezė su savo specifiniu temporalumu [...], apibrėžiant epigenezę kaip „improvizaciją [...], kuri generuoja tvarką“. Temporalinę tvarką, kuri „orientuojama, bet ne determinuojama“ (Malabou 2016: 215).

Šiomis aplinkybėmis Malabou ne tik paaiškina, kaip intelekto dėsniai sutampa su gamtos dėsniais, bet ir kaip „Grynojo proto kritikos“ architektonikai priklausantis transcendentalumas „auga“ ir „perauga“ į kitas kritikos formas („Praktinio proto kritiką“, „Sprendimo galios kritiką“). Arba Miroschnichenko žodžiais, Malabou epigenezę Kanto darbuose „artikuliuoja kaip susikirtimo tašką tarp proto [...], praktinio subjekto autonomijos ir gyvybės kūrybingumo. [...] epigenezė kaip sąvoka prasideda sampnyoje tarp žinojimo, laisvės ir gyvenimo ir atskleidžia istorinio tapsmo procesą“ (Miroschnichenko 2018). Taigi, Malabou galva, kas „prasideda kaip analogija, galiausiai pavirsta į intymų santykį, esantį pačioje kritinio projekto šerdyje“ – nors visgi Malabou svarsto, kaip tokiu atveju išsaugomas transcendentalumo „grynumas“: „ar tai [...] Kanto perskaitymas prieš jį patį? Galbūt, tačiau tai mano būdas parodyti, kad mes to negalima daryti be jo“ (Malabou 2016: 48).

3.3. Malabou transcendentalumo interpretacija Quentino Meillassoux spekulatyvaus realizmo ir neurobiologijos mokslo kontekste

Šioje vietoje galėtume paklausti, kodėl Malabou rašo, jog jos epigenezės interpretacija galimai reiškia „Kanto perskaitymą prieš jį patį“? Taip Malabou rašo reaguodama į šiuolaikinės kontinentinės filosofijos diskurse populiarėjančią koreliacionizmo kritikos nuostatą bei neuromokslinių atradimų indėlių metakognityvinių funkcijų tyrimams – abi pozicijos yra linkusios anuliuoti ar „apleisti“ (*reliquish*) transcendentalumą, taigi, ignoruoti Kanto filosofines prielaidas: „[t]ai pirmas kartas, kai Kanto autoritetas – kontinentinės filosofijos tapatybės laiduotojo, jei ne pradininko – yra tai aiškiai ginčijamas iš pačios filosofinės tradicijos vidaus“ (Malabou 2016: 26), „[t]okiu metu, kada sąmonė, psichika, organizmas save atranda fundamentaliai naujai apibrėžtą ir išplėtotą, kaip filosofija gali išlikti abejinga revoliucijai, kuri būtent yra filosofinė[s prigimties]?“ (Henricus 2019; Malabou interviu).

Malabou teorinių pozicijų apžvalgos spektre subjektyvumo klausimu vienas daugiausiai iššūkių keliantis požiūris yra Quentino Meillassoux spekuliatyvusis realizmas, kurio nuostatos išdėstomos knygoje „Po baigtinybės“: Meillassoux koreliacionizmo įveikos polemika, Malabou pastebi, kantiškoje perspektyvoje taikosi būtent į objektyvios reprezentacijos sampratos – kategorijų taikymo patyrimui legitimacijos – paneigimą. Meillassoux pasiūlo eksplicitinį filosofinį reikalavimą, kuriame subjektyvumas ir objektyvumas būtų svarstomi ne sinchroniškai, abipusėje konstitucijoje, o diachroniškai ir izoliuotai vienas nuo kito, taigi, anapus apriorinės sintezės: „neįmanoma išvesti intelekto formų principo ar sistemos, kuri galėtų [formoms] suteikti absoliučią būtinybę. Šios formos sudaro „pirmąpradį faktą“, kuris imlus tik aprašymui, o ne dedukcijai [...]. Ir jei daikto savaime plotmė gali būti atskirta nuo fenomeno, taip yra būtent dėl šių formų faktiškumo, fakto, kad jos gali būti tik aprašytos, nes jei jos būtų dedukuojamos [...], tada egzistuotų besąlygiška būtinybė, kuri panaikintų daikto savaime, kuris nuo jos skirtųsi galimybe“ (Meillassoux 2008: 38).

Šį pasąžą Malabou komentuoja taip: „transcendentalumo apleidimas, vadinasi, reiškia atsiskyrimą nuo a priori, nuo galimybės sąlygų idėjos, taip pat ir jų cirkuliarumo. [...] problema, kaip matėme, yra ta, kad būtinybė ne dedukuojama, o greičiau aprašoma. [...] Kodėl mums reikėtų leisti į tokį atsitraukimą? Nes, kaip Meillassoux tvirtina, šis cirkuliarumas niekada nesugebėjo nuslėpti ar paslėpti savo pagrindo nebuvimo. [...] dėl jo negalėjimo būtinai įrodyti priešastingumą, transcendentalinis idealizmas negatyviai atskleidžia egzistavimo to, ko jis išsižada. Jo dedukcija yra jo destrukcija“ (Malabou 2014).

Nors, kaip Malabou pastebi, Meillassoux bandymas paneigti transcendentalumą yra ne pirmas kartas, kada iš kontinentinės filosofijos vidaus yra atliekamas toks negatyvus judesys: šios intencijos taip pat galiojo ir Derrida, ir Foucault, ir Heideggeriui, ir Hegeliui – žodžiu, bandymas paneigti transcendentalumą turi savo tradiciją savaime. Bet vis dėlto, kas gi tokiu atveju yra išskirtinio ir radikalaus Meillassoux negatyvioje prieigoje? „Aš manau, kad Meillassoux palietė svarbią vietą, kuri iki dabar [...] išlaikė atskirtį tarp filosofijos ir mokslo, ignoravo ar neapkentė mokslinių transcendentalumo dekonstravimų ir išlaikė transcendentalumą jo poetizacijoje. Aš manau, kad šis skilimas tarp filosofijos ir mokslo neatidėliotinai užsibaigė“ (*ibid.*).

Kitaip tariant, Meillassoux akiratyje, suvienijus filosofinę perspektyvą su mokslinėmis teorijomis ir praktikomis, būtinas atitikimas tarp intelektinių sąvokų ir patyrimo objekto nėra įmanomas iš principo, kategoriškai, o ne „poetizuotai“ ar „figūratyviai“, kas buvo būdinga praeitoms pozicijoms, paremtoms vienokia ar kitokia anti-realistine teze. Meillassoux filosofinis interesas yra svarstyti tikrovę tokią, kokia ji yra iš tiesų, nepriklausomai nuo sąmonės/racionalumo – ši realistinė prielaida yra implikuojama iš esmės visose mokslinėse metodologijose. Meillassoux atsiribojimas nuo transcendentalumo yra radikalesnis už praeitus bandymus, nes jo perspektyvoje „[t]ai atitikimo principas, kuris yra problematiškas, o ne jo modalumai“ (Malabou 2016: 267).

Taigi, tokioje perspektyvoje kaip Meillassoux, kurioje vienintelė būtinybė yra tik pačios būtinybės kontingentiškumas, svarstomas klausimas apie absoliučios tiesos kilmę veda prie nuostatos, kurioje teigiamas matematinės tikrovės pradai (ar Hiper-Chaosas ar absoliutus laikas), kuris egzistuoja autonomiškai ir indiferentiškai bet kokiai žmogiškai egzistencijai ar transcendentalinei sintezei, ar po jos sekančioms koreliatyvioms mąstymo struktūroms. Todėl, pasak Malabou, spekuliatyvios tikrovės hipotezė veda prie bandymo radikaliai paneigti racionalų kategorijų ir gamtos dėsnio sinchroniškumo galimybę, jos visiškos anihiliacijos (*ibid.*; Malabou 2021). Arba paties Meillassoux žodžiais: indiferentiškoje tikrovėje veikiantis absoliutus laikas „nėra tik laikas, galintis sunaikinti viską, kas yra dėsnų funkcijose, o yra toks laikas, kuris geba nedėsningai sunaikinti bet kurį fizikinį dėsnį. [...] tik toks laikas, kuris išsaugo galimybę sunaikinti bet kurią determinuotą tikrovę, kol yra nepriklausomas nuo jokio determinuoto dėsnio [...] gali būti mąstomas kaip absoliutus“ (Meillassoux 2008: 62). Meillassoux samprotavime pakankamo pagrindo principas paneigimas ir vietoje jo teigiamas pagrindo nebuvimo (bepragrindiškumo) principas.

Bendrai žvelgiant, po Meillassoux filosofijos skliautu pasidaro nevaisinga svarstyti pažįstančiojo kritinio subjekto dilemas apie apriorinių formų struktūruotumą ar galimybės sąlygas, juo labiau šalia to dar kelti klausimus apie jų prigimties genetiškumą ar epigenetiškumą, nes ši problematika painioja sinchronišką ir koreliatyvų objektyvumą su diachronišku ir absoliučiu, matematinium objektyvumu. Taigi, kokios tuomet yra Malabou prielaidos ir kokia yra autorės konceptualinė strategija, kurioje būtų išsaugomas pažįstančiojo subjekto modusas ir koks būtų šio konceptualinio įsipareigojimo pranašumas lyginant su Meillassoux hipotezėmis?

Visų pirma, Malabou kvestionuoja Meillassoux teiginį, jog radikaliai nebyli tikrovė (Hiper-Chaosas, absoliutus laikas) gali būti suprasta kaip bepragrindiški ir kintantys dėsniai: „[k]eista, būtent šiame kertiniame taške Meillassoux samprotavimai nepasiekia savo tikslo. Išties, nepaisant visų lūkesčių, visiškos kitybės argumentas pasidaro paradoksali apologija ginti pasaulio stabilumą. Galų gale niekas nepasikeičia. [...] Jei chaosas būtų absoliutizuotas [...], tada jis taptų būtinu ir nustotų būti chaosu. [...] Argi nėra taip, kad atsakant galimybių [sąlygų] visumos, atsisakoma pati galimybės idėja?“ (Malabou 2016: 310).

Antra, Malabou viena vertus nepritardama Meillassoux išvadoms apie absoliučią tikrovę, esančią iki gyvybės atsiradimo, bendrai teigiamai vertina jo intelektualinę pastangą suderinti mokslines teorijas su filosofija (pvz., archi-fosilijos idėja), vis dėlto antra vertus Malabou teigia Meillassoux pastangos nepakankamumą, nes, kalbėdamas apie fizikinių dėsnų atsitiktinumą remiasi kontra-intuityviais matematiniais argumentais, o tuo tarpu empirinių mokslų pagrindu „vien biologija geba aprūpinti patikima kontingentiškų gamtos dėsnų sąvoka“ (*ibid.*).

Problema, į kurią Malabou nori nukreipti šiais dviem samprotavimo punktais, yra dichotomija tarp mobilumo ir imobilumo, tarp mechanizmo ir organizmo. Biologijos moksle (ypač jo šiuolaikiniuose atradimuose ir tyrimuose apie smegenis ar paveldimumą, kaip pavyzdžiui),

[...] gamtos dėsnių variacijos ar kaitos galimybės sąvoka nėra išvedama per matematiką, atsietai nuo fenomenalių įrodymų, o vietoje to remiantis biologine paveldimumo teorija – tiek ontogenetine, tiek filogenetine. Verta pabrėžti, kad šiame požiūryje kontingencija išvedama ne iš aksiomos – kurios kilmė, žinoma, visada yra a priori, – bet vietoje to iš idėjos, kurioje a priori konstituoja patyrimo ir adaptacijoje savaime (*ibid.*).

Arba kitais žodžiais: „vidinis transcendentalinės sintezės vientisumas negali būti atvaizduotas matematiniais ar mechaniniais modeliais. Kantui, Malabou siūlo, transcendentalinė sintezė gali būti apibrėžiama pasitelkiant organinį modelį, gebantį laipsniškai transformuotis“ (Miroshnichenko 2018).

Malabou taip pat pažymi XX a. epigenetikos teorijas, tokias kaip Jean-Pierre'o Changeux mentalinį neo-darvinizmą, kur „epigenezė“ pasitelkiama smegenų evoliucijai ir kitiems molekulinės biologijos procesams apibūdinti. Vis dėlto epigenetika – taip, kaip ji suprantama mokslinė prasme – kaip ir Meillassoux spekuliatyvusis realizmas prieštarauja transcendentalinei perspektyvai, nes a priori imamas suvokti ne savo „grynoje“ kilmėje, kurią laiduoja transcendentalinė logika, o kaip „žinojimą, kuris yra [...] ilgos evoliucijos rezultatas“ (Ruda, Hamza 2018). Čia vėlgi Malabou sugrįžta prie tos pačios dilemos, kurią ji palietė preformacionizmo ir ekvivokalių generacijos istorinėje ir konceptualinėje problematikoje, joje išryškindama empirinės aplinkos aspektą. Aiškinama, kaip kognityvistinė argumentacija, teigianti apie sąmonės, kurioje suvienijami patyrimo objektai ir intelekto sąvokos, radikaliai empirinę prigimtį ir absoliučią redukciją į psichofiziologinę realybę, yra analogiška dar XVIII a. vystytoms teorijoms, teigiančioms, jog a priori buvo įgautas a posteriori, „asimiliuotas [...] ir įvaldytas“ (*ibid.*). (Šiuo būdu paneigimas transcendentalumas kaip absoliučiai biologinė funkcija, todėl būtino atitikimo principas pasidaro nelegitimus.)

Šioje vietoje galime konstatuoti pora pastebėjimų ties Meillassoux filosofija ir epigenetikos mokslu. Viena vertus biologijos mokslo diskurse konceptualizuojant kontingenciją kaip ne mechaninę, o organinę (taigi galinčią evoliucionuoti ar mutuoti) išsaugomas būtino atitikimo tarp kategorijų ir patyrimo objektų dimensijos legitimumas ir reikalingumas. Visgi, antra vertus Malabou samprotavimas šioje vietoje išlieka ambivalentiškas ar net paradoksalus: kaip ir ar galimas suderinimas tarp biologinės epigenezės ir Kanto transcendentalinės epigenezės? Jeigu Malabou siekia derinti transcendentalumą su neuroniniu funkcionavimu, jo evoliucine raida ir tokiu būdu lokalizuoti transcendentalumą smegenyse (kaip smegenų veiklos ir biologinės epigenezės raidos

komponentą), tai kaip tokiu atveju Malabou supranta transcendentalumo organinį kontingentiškumą? Ar transcendentalumo kontingentiškumas – ar būtų jis mechaninis, ar būtų organinis – nereiškia, jog kompromituojamas pats transcendentalumas kaip būtinumo struktūra ar aktyvi konstitucija?

Malabou kelia klausimą kitaip: kur yra ta riba, kuri priklauso tik mąstymui ir negali būti išvesta iš evoliucinės raidos? (Malabou 2016: 178-204) „Šis susitikimas yra ne apie takoskyrą tarp transcendentalumo ir empiriškumo; vietoje to, tai konfrontacija tarp transcendentalumo ir to, kas jį organizuoja be jo pagalbos“ (Malabou 2014).

Taip pat reiktų paminėti, jog nors Malabou ir ginčija Changeux išvadą, jog būtiną atitikimą galima radikaliai suvesti į psichofiziologinį procesą, ji visgi pritaria jo metodologinei prielaidai, jog mąstymas apie būtino atitikimo sandūrą turi sekti ne genetiniu, o epigenetiniu metodu: „[b]e evoliucijos, be galimybės formuotis ir transformuotis tai yra fiksuota – tarsi gryniesi intelekto elementai ir suvokimas atsirado išankstinai sukomplektuotoje (*ready-packaged*) sąmonėje. Tam, kad suprastume Changeux samprotavimą, svarbu pastebėti, kad jam a priori loginis antcedavimas yra genetinio determinizmo biologijoje atitikmuo filosofijoje“ (*ibid.*, 41).

Taigi, tokioje situacijoje galbūt būtų galima aiškinti kritiką kaip formalią racionalumo prielaidą, kuri implikuoja kritiką kaip racionalumo struktūrą, kuri yra ne determinuota ir stabili, o *stabilizuota* ir keičianti savo determinacijos trajektorijas ar determinacijos logiką apskritai. Todėl galbūt galime pritarti Malabou, jog transcendentalinė kritika nėra pakankama paaiškinti smegenyse talpinamo proto genezės/evoliucijos, o veikia aiškina tik tai, kas įvyko po evoliucijos, kurioje a posteriori išsiugdė a priori intelektualinė geba. Tokiu atveju transcendentalinę kritiką, kurią Malabou bando derinti su neurobiologine raida, greičiausiai reiktų aiškinti kaip kartu ir smegenų epigenezės stadiją, ir galimybės sąlygą. Tokiu būdu kritika identifikuotų kontaktiniame taško (epicentre) esantį procesą tarp aktyvaus protinio mąstymo (transcendentalumo) akto kaip tokio ir empirinio smegenų neuroninio funkcionavimo (empiriškumo). Pati Malabou svarsto, jog jeigu Kantas būtų gyvas šiandien, jis greičiausiai nediskredituotų neurobiologinių racionalumo aiškinimų, o vietoje to jis parašytų knygą apie neurobiologinio proto kritiką:

[...] problema nėra ta, kaip taip dažnai manoma, kad kultūra redukuojama į biologiskumą, o greičiau santykis tarp neuroninio subjekto su pačiu savimi, būdas, kuriuo jis regi pats save, suvokia save ar yra auto-afektuojamas – tai problema, kuri niekada nebuvo svarstoma kaip pati sau pakankama. Kritika, suvokta kaip smegenų mąstymas (*thinking the brain*), vis dėlto yra būtina. Užduotis plėtoti neurobiologinio proto kritika išlieka neatidėliotina. Tai vienas fundamentaliausių iššūkių, iškilusių šiuolaikinei filosofijai (Malabou 2016: 323).

Kitaip tariant, kaip viename interviu komentuodama epigenezę Malabou tvirtina: kritikoje svarstoma „[t]iesa priklauso ne vienam ar kitam, filosofijai ar mokslui, o kyla iš jų sąveikos ir konfliktų“ (Ruda, Hamza 2018). Savo poziciją Malabou motyvuoja būtent referuodama į Kanto „Grynojo proto kritikos“ 27 paragrafą: „norėjau parodyti, kad šis grynojo suvokimo, grynosios logikos elementas yra nebūtinai fiksuotas ir nekintantis ir aš kaip šio parodymo akstinu pasirėmiau tuo, ką Kantas sako pirmosios kritikos 27 paragrafe, kada aiškinama kategorijų dedukcija. Kategorijos nėra įgimtos, kaip ir jos nėra išvestos iš patyrimo, jos produkuojamos epigenezėje“ (*ibid.*)

Šitokioje Malabou Kanto interpretacijoje transcendentalinė sintezė pasirodo kitokiu rakursu nei pas Meillassoux: ji „neturi nieko bendra su „koreliacija“, intencionali atitikimu tarp sąvokos ir objekto, o veikia su klausimu, kaip patyrimas ar kognicija *taip, kaip jie pasireiškia filosofinėje refleksijoje* gali būti sutaisyti su faktais apie mūsų kognityvines ekologijas, kaip yra mokslinėse ataskaitose. Problema, kitaip tariant, yra *metakognicijos biologija*“ (Bakker 2018).

Šiuo ruožtu, galėtume bendrai tarti, jog tokiuose rėmuose, kur transcendentalumas imamas traktuoti kaip laipsniškai besikeičiantis, evoliucionuojantis ar mutuojantis, Malabou ne tik išsiskiria nuo Meillassoux savo interpretacijos turiniu bei filosofinėmis prielaidomis apie transcendentalinę sintezę, bet ir savo metodologiniu rakursu, kuriuo apskritai leidžiamasi į santykį su interpretacija (kaip interpretuojama). Priešingai nei Meillassoux Kanto kritikos rekonstrukcija, Malabou, kaip ji išsireiškia, savo interpretacijoje „*derasi su Kantu apie jo paties apleidimą su juo, o ne prieš jį*“ (Malabou 2016: 48).

Vadinasi, pagrindinė metodologinė įtampa tarp Meillassoux ir Malabou yra įtampa tarp genetinės ir epigenetinės interpretacijos: transcendentalumas, konvencionaliai (įskaitant Meillassoux) suprantamas tik kaip architektoniškai stabili objektyvios reprezentacijos forma, Malabou akiratyje yra veikia gyvenančio ir savi-determinatyvaus subjekto augimo ir raidos stabilizuota forma, kuriame viena po kitos einančios aprioriškumo ir galimybių sąlygų dalys kyla viena iš kitos, nes šis objektyvumą garantuojantis ryšys kyla iš santykio tarp „transcendentalumo ir to, kas jį organizuoja be jo pagalbos“, tarp transcendentalinio subjekto ir gyvo subjekto. Būtent dėl šios prielaidos, kurią Malabou priima pirmosios Kanto kritikos interpretacijoje, ji gali daryti tolimesnes ir bendresnes išvadas apie Kanto kritikos projektą apskritai:

Trijų kritikų trajektorija sutampa su pačiu radikaliausiu transcendentalumo sunaikinimo atskleidimu. Kada Kantas svarsto gyvą būtį antroje „Sprendimo galios kritikos“ dalyje, jis svarsto netranscendentalumą, kuris atsisako būti sprendžiamas, arba mąstymas, kuriam stinga determinacijos. Jis tada prieina išvadą, kad yra du būtinybės tipai, mechanistinis ir teleologinis. Kantiška transcendentalumo dekonstrukcija priklauso šiai būtinybės pliuralizacijai. Kokį poveikį gyvybė turi mąstymui? „Yra tiek daug universalių transcendentalinių gamtinių sąvokų modifikacijų,

kurios lieka nedeterminuotos duotojo a priori dėsnių,“ rašo Kantas trečios kritikos įvade. Gyvybė yra tai, kas modifikuoja transcendentalumą, kas jį apleidžia, priversdama jį patį transformuotis (Malabou 2014).

Šitokia tįsi, dekonstruktyvi, genezės „paviršiuje“ ar „epicentre“ operuojanti transcendentalinė struktūra, anot Malabou, geba išlaikyti atsparumą prieš tokias tezes kaip koreliacionizmo kritika, nes Meillassoux išankstinė prielaida apie transcendentalumą yra nukreipta į jo tariamai „genetinę“ kilmę („aprioriškumą“), o ne į „epigenetinį“ sąveikos tašką, kuriame jis veikia tarp mechanizmo ir gyvybės teleologijos: tik genetinėje Kanto transcendentalumo traktuotėje jis gali būti anuluotas nestabilių gamtos dėsnių ar faktualumo principo (Malabou 2016: 94-101; 335-373).

Tokios minties eigoje kontingencijos samprata, suprasta organiškai, o ne mechaniškai, nurodo nebe į radikalią tikrovės kitybę (Meillassoux ancestralinis laikas, absoliutus laikas, Hiper-Chaosas), o veikiau į gyvybės kitybę, kuri integrali paties organizmo augimo ir vystymosi procesui: „nes būtent mūsų sąmonė yra kontingentiška, todėl ji ir gali svarstyti kontingentiškumo klausimą. [...] Nėra abejonės: kontingencija ir būtinumas yra mūsų santykio su reiškiniais kategorijos“ (Malabou 2016: 378).

Apibendrinama Kanto „Grynojo proto kritikos“ 27 paragrafo interpretaciją Malabou dėsto, jog pačia bendriausia prasme jos minties plėtotės tikslas buvo aprašyti transcendentalumą kaip „susilieji“ momentų ar „epicentrų“ įvairovę, kuriuose pasidaro įmanomas sutapimas tarp biologinės ir simbolinės plotmės, šios visumos potenciali būti ir stabilizuotai (stebimai) ir transformatyviai bei individuotai (gyvai). Biologiškumas ir simboliškumas svarstomi ne kaip nebendramačiai (genetinė Kanto interpretacija), o kaip vienas kitam integralūs ir natūralizuoti vardikliai (epigenetinė Kanto interpretacija):

Protas ne tik stebi save gyvos būtybės veidrodyje, jis taip pat mato savo paties gyvybę: jis mato save gyvenant. Dabar, labiau nei bet kada, šiai vizijai reikalingi biologinio sprendimo galios kritikos ištekliai. [...] mąstymo buvimas paprasčiausiai šaukiasi būti ne tik stebimas, o greičiau konceptualiai plėtojamas. Išties, faktas, jog protas mato save gyvenantį, turi poveikį protui, taigi skatina mąstymą, šaukiasi kritikos ir niekada nesibaigia stebėjimu (Malabou 2016, žr. 14 skyrių).

Lygindami Malabou ir Meillassoux pozicijas transcendentalumo ir tikrovės požiūriu galime pastebėti tai, jog kas yra laikoma baziniu kintamuoju (ir kartu struktūruotumu) Malabou mintyje yra transcendentalumo kaip organinės kontingentiškos tikrovės dimensija – taip transcendentalumas yra išsaugomas, nors jis ir yra nuolat pertvarkomas gyvų faktorių; tuo tarpu Meillassoux mintyje baziniu kintamuoju laikoma pati tikrovė arba faktualumo principas, kuris postuluoja radikalią

mechaninės kontingencijos būvį – taip anuliuojama transcendentalumo perspektyva. Arba kaip Malabou išsireiškia duodama interviu: „mano manymu, transcendentalumas, kuris Kantui yra fundamentali racionalumo struktūra, ne įveda apribojimą pasaulio plastiškumui, o priešingai, daro priėjimą prie jo galimu“ (Henricus 2019).

Išvados

1. Meillassoux spekuliatyvioje realistinėje filosofijoje Kanto transcendentalumas paneigiamas matematinės analizės, mokslinių tyrimų ir teorijų pagrindu. Visgi šiuo argumentu Meillassoux ne sugrįžta į iki-kritinį mąstymo registrą, o į kantiškoms prielaidomis dėmesingą būtinybės kategorijos atsitiktinumo sampratą.
2. Meillassoux ir Kanto pažinimo teorijos skiriasi metafiziniu ir epistemologiniu požiūriu. Kanto filosofija turi anti-realistinį pobūdį, nes joje formuluojama pažinimo teorija per abipusę priklausomybę tarp subjekto ir objekto, svarstant objektyvų pažinimą kaip transcendentalinę sintezę, kurioje sinchroniškai išvedami gamtos dėsniai ir intelekto dėsniai. Meillassoux filosofija yra realistinė, nes joje formuluojama pažinimo teorija per vienas nuo kitu atsaistus objektyvumo ir subjektyvumo dėmenis, todėl Meillassoux požiūris yra diachroniškas.
3. Malabou materialistinėje filosofijoje Kanto transcendentalumas, taip, kaip jis traktuojamas konvencionalia prasme, paneigiamas neurobiologinių teorijų prielaidomis. Vis dėlto Malabou savo filosofijoje rezervuoja galimybę transcendentalumo modusui tam, kad būtų išlaikytas kritinis santykis su neurobiologijos mokslu kaip loginis slenkstis. Malabou išeitis yra „neurobiologinio proto kritika“.
4. Malabou interpretacijoje Kanto vartojamas terminas „epigenezė“ suvokiamas ne tik analoginiu, bet ir sisteminiu požiūriu. Malabou šią prielaidą grindžia metodologija, kuria Kanto filosofija aiškinama ne genetiniu, o epigenetiniu būdu – būtino atitikimo tarp intelektinių sąvokų ir patyrimo objektų „epigenezė“ galiausia yra ne vien analogija, o galimybės sąlyga. Pasiremama epigenetine metodologija, kurioje viena dalis kyla iš kitos, skleidžiasi per abipusę interakciją, Malabou išdėsto Kanto kritinio projekto transformacijų logiką.
5. Malabou transcendentalumo recepcija skiriasi nuo Meillassoux dėl metodologinių prielaidų: Meillassoux Kantą interpretuoja genetiniu būdu, kuriame transcendentalumas suvokiamas kaip determinuota ir stabili struktūra, tuo tarpu Malabou Kantą aiškina epigenetiniu būdu, taip ne paneigiant, o modifikuojant transcendentalumo formas ir jų formų logiką, identifikuojant jų mutabilumą galimybę būti santykyje su nekoreliuotomis struktūromis.

6. Malabou ir Meillassoux filosofinės prieigos turi panašumų, nes abi jos identifikuoja kontingentiškumo faktorius transcendentalumo kontekste. Malabou ir Meillassoux integraliai svarsto transcendentalumą ne vien filosofinėje, bet ir kartu mokslinėje perspektyvoje. Vis dėlto Malabou išsiskiria nuo Meillassoux tuo, jog ji remiasi ne mechanistinėmis fizikinėmis ar matematinėmis teorijomis, o organinėmis gyvybės mokslų teorijomis, kuriose kontingentiškumas nagrinėjimas ne diachroniškai, atsiejant subjekto nuo objekto, o sinchroniškai, kaip gyvybei suvokiant pačią save.

Literatūra

Bacevičiūtė, D. (sud.), 2015. *Athena: filosofijos studijos* 10. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.

Bakker, R. S., 2018. After Yesterday: Review and Commentary of Catherine Malabou's Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality. *Three Pound Brain*, April 7. [Žiūrėta 2021 birželio 5 d.] Prieiga per internetą: <https://rsbakker.wordpress.com/2018/04/07/after-yesterday-review-and-commentary-of-catherine-malabous-before-tomorrow-epigenesis-and-reality/>

Brassier, R., 2014. Postscript: Speculative Autopsy. In: Wolfendale, P., *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Falmouth: Urbanomic, pp. 407-421.

Bryant, L., 2009. Meillassoux II: Correlationism and the Problem of Ancestrality. *Larval Subjects*, April 3. [Žiūrėta 2021 gegužės 26 d.] Prieiga per internetą: <https://larvalsubjects.wordpress.com/2009/04/03/meillassoux-ii-correlationism-and-the-problem-of-ancestrality/>

Bryant, L., Srnicek, N., Harman, G. (eds.), 2011. *The Speculative Turn*. Melbourne: re.press.

Cox, C., Jaskey, J., Malik, S. (eds.), 2015. *Realism, Materialism, Art*. London: Sternberg Press.

Crockett, C., 2010. Foreword. In: Malabou, C., 2010. *Plasticity at the Dusk of Writing. Dialectic, Destruction, Deconstruction*. Tr. C. Shread. New York: Columbia University Press, pp. xi-xxv.

Crockett, C., 2018. Deconstructive Plasticity: Malabou's Biological Materialism. In: *Derrida after the End of Writing: Political Theology and New Materialism*. New York: Fordham University Press, pp. 109-120.

- Derrida, J., 2006. *Apie gramatologiją*. Vertė N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.
- Dalton, B., 2017. What plasticity? Which plasticities? *Narrating Plasticity*, June 1. [Žiūrėta 2021 birželio 1 d.] Prieiga per internetą: <https://narratingplasticity.wordpress.com/2017/06/01/what-is-plasticity/>
- Dalton, B., 2019. What Should We Do with Plasticity? An Interview with Catherine Malabou. In: *Paragraph* 42 (2), pp. 238-254.
- Fisher, M., 2009. Speculative Realism. *Frieze*. [Žiūrėta 2021 gegužės 20 d.] Prieiga per internetą: <https://www.frieze.com/article/speculative-realism>
- Grant, I. H., 2010. Speculative realism. In: *The Philosophers Magazine* 50 (3), pp. 58-59.
- Gratton, P., 2014. *Speculative Realism*. London; New York: Bloomsbury.
- Harman, G., 2011. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Harman, G., 2018. *Speculative Realism: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Hegel, G. W. F., 1997. *Dvasios fenomenologija*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Pradai.
- Heidegger, M., 1962. *Being and Time*. Tr. J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford; Cambridge: Blackwell.
- Henricus, S., 2019. Tomorrow's Imperative: An Interview with Catherine Malabou. In: *Global Performance Studies*, 2 (2), <https://doi.org/10.33303/gpsv2n2a8>
- Hume, D., 1995. *Žmogaus proto tyrinėjimas*. Vertė K. Rastenis. Vilnius: ALK pradai.
- Husserl, E., 2001. *Logical Investigations*. Ed. Dermot Moran. London: Routledge.
- Kant, I., 1982. *Grynojo proto kritika*. Vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Mintis.

- Kant, I., 1977. *Prolegomena: To Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. Tr. P. Carus, rev. J. W. Ellington. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Jackson, R., 2015. Factuality. In: Gratton, P., Ennis, P. J. (eds.), *The Meillassoux Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 69-70.
- Leibniz, G. W., 2014. The Monadology. In: Strickland, L., *Leibniz 's Monadology: A New Translation and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 14-33.
- Mackay, R. (ed.), 2007. *Collapse II: Speculative Realism. Journal of Philosophical Research and Development*. Oxford: Urbanomic.
- Mackay, R., Pendrell, L., Trafford, J. (eds.), 2014. *Speculative Aesthetics*. Falmouth: Urbanomic.
- Malabou, C., 2016. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Tr. Caroline Shread. Cambridge; Malden: Polity Press. EPUB file.
- Malabou, C., 2014. Can We Relinquish the Transcendental? In: *The Journal of Speculative Philosophy* 28 (3), pp. 242-255.
- Malabou, C., 2005. *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*. Tr. L. During. London and New York: Routledge.
- Malabou, C., 2008. *What Should We Do With Our Brain?* Tr. S. Randt. New York: Fordham University Press.
- Malabou, C., 2010. *Plasticity at the Dusk of Writing. Dialectic, Destruction, Deconstruction*. Tr. C. Shread. New York: Columbia University Press.
- Malabou, C., 2012. *Ontology of the Accident. An Essay on Destructive Plasticity*. Tr. C. Shread. Cambridge: Polity Press.
- Malabou, C., 2021. Ten, kur nėra formos, yra norma [interviu]. In: Sabolius, K. (sud.), *Apie tikovę*. Vilnius: Leidykla LAPAS, p. 206-225.

- Meillassoux, Q., 2008. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Tr. R. Brassier. London: Bloomsbury.
- Meillassoux, Q., 2007a. Potentiality & Virtuality. In: *Collapse II: Speculative Realism. Journal of Philosophical Research and Development*, Oxford: Urbanomic, pp. 55-81.
- Meillassoux, Q., 2007b. Speculative Realism. In: *Collapse III: Unknown Deleuze (+Speculative Realism). Journal of Philosophical Research and Development*, conversation with Peter Hallward. Oxford: Urbanomic, pp. 408-449.
- Meillassoux, Q., 2014. *Time without Becoming*. Ed. A. Longo. Sesto San Giovanni: Mimesis International.
- Miroschnichenko, M., 2018. Enacting the Contingency. In: *Horizon 7 (2)*, pp. 597-607.
- Ruda, F., Hamza, A., 2018. An Interview with Catherine Malabou: Toward Epigenetic Philosophy. In: *Crisis & Critique 5 (1)*, pp. 434-447.
- Sabolius, K. (sud.), 2021a. *Apie tikrovę*. Vilnius: Leidykla LAPAS.
- Sabolius, K., 2021b. Išlaisvinta tikrovė. In: *Apie tikrovę*. Vilnius: Leidykla LAPAS, p. 226-259.
- Sabolius, K., 2014. Quentinas Meillassoux ir radikali meno (ne)galimybė. in: *Problemos 85*, p. 153-166.
- Shread, C., 2010. Translator's Introduction. In: Malabou, C., *Plasticity at the Dusk of Writing. Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press, pp. xxvii-xxx.
- Šerpytytė, R., 2012. Nihilizmas ir tikrovė: spekuliatyvusis realizmas – nihilizmo banalizavimas? In: *Problemos*, 81, p. 7-16.
- Šerpytytė, R., 2015. Ontologijos transformacijos: forma ir negatyvumas. In: *Problemos 87*, p. 7-18.
- Šulskus, M., 2016a. Nekoreliuotos realybės problema Quentino Meillassoux ir Grahamo Harmano spekuliatyviajame realizme. In: *Žmogus ir žodis 18 (4)*, p. 6-21.

Šulskus, M., 2016b. *Quentin Meillassoux ir Grahamas Harmanas: posūkis į realybę spekuliatyviajame realizme* [Baigiamasis magistro darbas]. Vilnius: Lietuvos edukologijos universitetas.

Wark, M., 2015. Absolute Spectacle. In: Cox, C., Jaskey, J., Malik, S. (eds.) *Realism, Materialism, Art*. London: Sternberg Press, pp. 151-159.

Wittgenstein, L., 1958. *Philosophical Investigations*. Tr. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

Wolfendale, P., 2010. Hijacking Correlationism. *Deontologistics*, June 15. [Žiūrėta 2021 gegužės 26 d.] Prieiga per internetą: <https://deontologistics.co/2010/06/15/hijacking-correlationism/#more-235>

Wolfendale, P., 2014. *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Falmouth: Urbanomic.

Wolfendale, P., 2015. Necessity of Contingency. In: Gratton, P., Ennis, P. J. (eds.), *The Meillassoux Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 121-124.

Wolff, F., 1997. *Dire le monde*. Paris: PUF.