

Catherine MALABOU

O PRZYSZŁOŚCI HUMANISTYKI*

To, co ludzkie, jest plastyczne. Oznacza to, że samo nadaje sobie formę, że potrafi się przekształcać, kreować i kształtować i że jest tym właśnie procesem kreowania siebie i nie może być niczym innym poza nim. Jeśli zaś dyscypliny humanistyczne muszą znajdować się na pograniczu, to sytuują się tam w takim stopniu, w jakim muszą nieustannie na nowo kreować swoje własne istnienie i swój sens w odpowiedzi na plastyczność tego, co ludzkie.

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

Przyszłość wszelkiego dyskursu czy też praktyki dyskursywnej bez względu na to, czy ma ona charakter filozoficzny, literacki czy naukowy, jest pochodną plastyczności jej pogranicza oraz jej granic, czyli jej podatności na przyjmowanie nowych form pochodzących z zewnątrz (a zatem jej elastyczności i formowalności), jak również jej zdolności do nadawania nowych form innym dyskursom. Termin „plastyczność” oznacza więc otrzymywanie formy (w tym sensie plastyczny jest na przykład marmur), ale także jej nadawanie (z czym mamy do czynienia w sztuce czy choćby w przypadku operacji plastycznej).

* Copyright © 2014 Transeuropéennes. Niniejszy artykuł, pod tytułem *The Future of Humanities*, ukazał się w czasopiśmie „Transeuropéennes. International Journal of Critical Thought”. Redakcja kwartalnika „Ethos” wyraża podziękowanie autorce artykułu za udzielenie zgody na opublikowanie jego polskiego przekładu.

Wydaje się, że humanistyka, a w szczególności filozofia kontynentalna, zatraciła zdolność precyzyjnego myślenia o swojej własnej plastyczności, a w związku z tym zasadniczego znaczenia nabiera dialog nauk humanistycznych z neurobiologią, w której pojęcie to pojawia się pod nazwą neuroplastyczności. Dialog ten jest niezbędny, aby dyscypliny humanistyczne mogły przeciwstawić się niebezpieczeństwu, w którym się znalazły, a mianowicie dążeniom do określenia ich jako bezużytecznych czy też bezproduktywnych, i aby nie zostały wchłonięte, wręcz „zjedzone żywcem” przez nauki ścisłe, nie będąc nawet tego świadome. W jaki sposób zatem toczyć rzeczywisty dialog, który odbywałby się w postawie wzajemnego szacunku, a jednocześnie prowadził do nakreślenia na nowo pogranicza tych dziedzin oraz ich granic? Czy możliwa jest neuroplastyczność humanistyki, która z jednej strony wprowadziłaby pewną plastyczność do niej samej, a z drugiej nieco teorii krytycznej do neurobiologii?

Aby sformułować wstępną odpowiedź na to pytanie, zestawię ze sobą dwa teksty filozoficzne poświęcone tematowi przyszłości nauk humanistycznych. Pierwszy z nich to esej Michela Foucaulta zatytułowany *Czym jest Oświecenie?*¹, drugim zaś jest książka Jacques’a Derridy *Uniwersytet bezwarunkowy*². Zarówno Foucault, jak i Derrida stawiają znak równości między humanistyką a krytyką czy też postawą krytyczną jako taką. Według Foucaulta, skoro nauki humanistyczne całkowicie pokrywają się z obszarem, który Kant wytyczył jako obszar krytyki bądź postawy krytycznej, trzeba widzieć w nich przyszłość krytyki. Derrida zgadza się z Foucaultem i twierdzi, że niezależnie od tego, czy nowe nauki humanistyczne obejmowałyby dyskusje krytyczne, czy dekonstrukcyjne³, powinny pozostać „ostatecznym miejscem krytycznego oporu (l’ultime lieu de résistance critique)”⁴.

Włączenie humanistyki w obszar krytyki czy postawy krytycznej spowodowane jest faktem, że krytyka, w sensie Kantowskim, jest właśnie dyskursem na temat granic i pograniczy. „Krytyka – zdaniem Foucaulta – polega w istocie na analizie i refleksji dotyczącej granic”⁵. Tak w przekonaniu Foucaulta, jak i Derridy, dyscypliny humanistyczne nie zajmują się jakimiś konkretnymi treściami, lecz skupiają się na kwestii swoich własnych granic i na sensie granicy jako takiej. Nie istnieje zatem właściwie jakieś wewnątrz ani zewnątrz humanistyki, ponieważ humanistyka stanowi w istocie ciąg granic między swoim

¹ Zob. M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, w: tenże, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 276-293.

² Zob. J. Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, tłum. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Libron–Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2014.

³ Por. tamże, s. 16.

⁴ Tamże, s. 17.

⁵ Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, s. 289.

wnętrzem a zewnętrzem, których konkretny status jest rezultatem wyłącznie owej ruchomej i plastycznej operacji, w rezultacie której przedmiot nauk humanistycznych każdorazowo umiejscowiony zostaje jako p o g r a n i c z e oraz n a p o g r a n i c z u. Foucault podkreśla: „Trzeba umknąć alternatywie wewnątrz-zewnątrz i znaleźć się na granicach”⁶. Podobnie pisze Derrida: „Dotykamy tu [...] samej granicy pomiędzy zewnętrzem a wewnętrzem [...]. Albowiem właśnie w Naukach Humanistycznych myślimy o nieredukowalności ich zewnątrz i ich przyszłości. To w Naukach Humanistycznych myślimy o tym, że nie możemy i nie powinniśmy pozwolić się zamknąć wewnątrz Nauk Humanistycznych. Jednakże myślenie to, aby mogło stać się odważnym, a zarazem konsekwentnym, wymaga Nauk Humanistycznych”⁷.

Odwołując się również do opinii Kanta, Derrida wyprowadza wniosek, że przyszłość nauk humanistycznych zależy od tego, jak określimy samą granicę między ich wnętrzem a zewnętrzem i w jaki sposób będziemy prowadzić nad nią namysł: „Na tej właśnie granicy [uniwersytet] musi zatem negocjować i organizować swój opór”⁸. Jeśli zgodzimy się z Foucaultem, że nauki humanistyczne dotyczą trzech głównych rodzajów relacji: „relacji kontroli nad rzeczami, relacji oddziaływania na innych oraz relacji z samym sobą”⁹, to trzeba uznać, że „przedmiot” tych nauk wytyczony zostaje przez trzy rodzaje granic, a mianowicie przez granice wiedzy, granice władzy politycznej i granice etyki.

Pierwszą rzeczą, którą chcę zauważyć, jest to, że zarówno według Foucaulta, jak i według Derridy pojęcie „zewnątrz” humanistyki stanowi pochodną dość mętnego pojęcia nauki, które zbiega się w ich opinii z zadaniem normalizacji, regulacji oraz kontroli. Obaj twierdzą, że trzeba skupić uwagę na kwestii granicy, ale trudno nie zauważyć, że jedna z przestrzeni wyznaczonych przez tę granicę, a mianowicie „zewnątrz”, zbieżna jest z „przestrzenią wroga”, czyli nauką. Musimy zatem postawić sobie pytanie: jakiego rodzaju granica przesądza o tym, że sens zewnątrz staje się skostniały, a konsekwentnie taki też okazuje się sens wnętrza? Foucault podaje kilka przykładów czegoś, co mogłoby owo „wnętrze” konstituować – do humanistyki należą więc „nasze sposoby bycia i myślenia, stosunki władzy, stosunki między płciami, sposoby postrzegania szaleństwa i choroby”¹⁰.

Trzy rodzaje relacji, które przywołałam, będące odpowiednikami trzech osi: wiedzy, władzy i etyki, wydają się sytuować na pograniczu dwóch możliwych sensów – wolności cechującej wewnątrz i determinizmu natury stano-

⁶ Tamże.

⁷ D e r r i d a, dz. cyt., s. 97.

⁸ Tamże, s. 98.

⁹ F o u c a u l t, *Czym jest Oświecenie?*, s. 291n.

¹⁰ Tamże, s. 290.

wiącego o zewnątrz bądź też spontanicznych działań, które charakteryzują wewnątrz, i wymuszonej pracy będącej jakością zewnątrz.

Plastyczność tej granicy zostaje jednak już od razu podważona w rezultacie stałego i trwale określonego charakteru przestrzeni, które ma ona rozdzielać w elastyczny i giętki sposób. Problematyka ta pojawia się bardzo wyraźnie także w nowej koncepcji nauk humanistycznych, o której pisze Derrida: „Nowa koncepcja Nauk Humanistycznych [...] powinna włączyć prawo [...] następnie zaś to, co w kulturze anglosaskiej – której jest pierwotnym wytworem – określa się mianem *theory* (źródłowe znaczenie teorii literackiej, filozofii, lingwistyki, antropologii, psychoanalizy *etc.*)”¹¹.

Niejasne jednak pozostaje, w jaki sposób te nowe skrzyżowania, jeśli pojawiają się tylko w obszarze nauk humanistycznych, mogą umożliwić powstanie autentycznych skrzyżowań, autentycznych formacji plastycznych granic między wewnątrz a zewnątrz. Ponadto, chociaż Derrida przypuszcza, że „wydziały genetyki, nauk biologicznych, medycyny, a nawet matematyki” potraktują te kwestie „całkiem poważnie”¹², nie podaje on żadnych konkretnych oznak takiego zainteresowania. Jak zatem wyjaśnić tę niedostateczną definicję zewnątrz, a także przyszłości nauk humanistycznych, ów brak plastyczności u ich granic?

Paradoksalnie brak ten jest wynikiem obstawania przy samym pojęciu plastyczności. Foucault pisze: „O ile jednak Kant pytał o to, z przekraczania jakich granic poznania powinniśmy zrezygnować, wydaje mi się, że dzisiejsze pytanie krytyczne powinno obrócić się w pytanie pozytywne: jaką część tego, co dane jest nam jako uniwersalne, konieczne, obowiązujące, stanowi to, co pojedyncze, przygodne, arbitralnie ograniczone”¹³.

Innymi słowy Foucault pyta: W jaki sposób możemy siebie kreować? W jaki sposób możemy siebie przekształcać? Pytania te, które wyraźnie podkreślają plastyczność nas samych, czyli plastyczność człowieka i plastyczność nauk humanistycznych, wyrażają przekonanie do tego stopnia pozytywne, że implikuje ono transgresję granic, które Kant określił jako nieprzekraczalne. To, co ludzkie, musi się formować. Przeanalizujmy teraz ową plastyczność człowieka, którą wydobywa tutaj Foucault. Chociaż upiera się on przy radykalizacji jej zakresu, to jednak pieczołowicie tłumaczy, że sama jej możliwość została faktycznie odkryta przez Kanta. W roku 1784 niemiecka gazeta „*Berlinische Monatsschrift*” zaprosiła swoich czytelników do udzielenia odpowiedzi na pytanie „Czym jest Oświecenie?”. W odpowiedzi Kanta – jedynej odpowiedzi, która została faktycznie opublikowana, myśl filozoficzna po raz pierwszy sta-

¹¹ Derrida, dz. cyt., s. 27n.

¹² Tamże, s. 82.

¹³ Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, s. 289.

nęła wobec konieczności dokonania refleksji nad swoim własnym momentem terażniejszym i podjęcia pytania: Jaką różnicę wprowadza „dzisiaj” w stosunku do „wczoraj”? Foucault pisze: „Nowatorstwo tego tekstu wydaje się polegać na tym, że stanowi on refleksję nad «dzisiaj» jako różnicą w historii i jako motywem szczególnego filozoficznego zadania. Spoglądając nań z takiej perspektywy, można dopatrzeć się, moim zdaniem, punktu wyjścia: zarysu czegoś, co możemy nazwać postawą nowoczesności”¹⁴.

Foucault porównuje Kanta z Baudelaire’em, który w *De l’héroïsme de la vie moderne* oświadczył: „Nie macie prawa gardzić terażniejszością”¹⁵. Jeśli istnieje coś takiego, jak terażniejszość w przypadku filozofii, a zatem również w przypadku nauk humanistycznych i krytyki, to ów moment terażniejszy nie może być dedukcją, lecz jest kreacją: „Człowiek nowoczesny nie dąży do odkrycia samego siebie, swych sekretów i ukrytej prawdy; to człowiek, który próbuje siebie wykreować. Owa nowoczesność nie wyzwala człowieka od właściwego mu istnienia, lecz zmusza, by podjął wyzwanie kształtowania samego siebie”¹⁶.

To, co ludzkie, jest plastyczne. Oznacza to, że samo nadaje sobie formę, że potrafi się przekształcać, kreować i kształtować i że jest tym właśnie procesem kreowania siebie i nie może być niczym innym poza nim. Jeśli zaś – jak powiedzieliśmy na początku – dyscypliny humanistyczne muszą znajdować się na pograniczu, to sytuują się tam w takim stopniu, w jakim muszą nieustannie na nowo kreować swoje własne istnienie i swój sens w odpowiedzi na plastyczność tego, co ludzkie. Przekształcanie nie oznacza tu transformacji czegoś, co istniało wcześniej, lecz samą emergencją tego, co ma zostać przekształcone. Plastyczność krytyki wskazuje na istnienie pierwszeństwa kształtowania przed istnieniem, pierwszeństwa transformacji przed tym, co ma zostać przekształcone. Oświecenie zbiega się z tą właśnie świadomością naszej plastyczności, czyli naszej wolności. Jak widzieliśmy, zdaniem Kanta plastyczność ta nie może jednak przekroczyć pewnych granic, swoich własnych granic. Plastyczność nie może stać się dogmatyczną metafizyką ani nauką. Aby pozostać plastyczna, musi respektować transcendentálny zakaz: żaden element krytyki czy też postawy krytycznej nie może stać się naukowy. Krytyka musi zachować krytyczność. To, co transcendentálne, jest zatem nieprzekraczalne, nieusuwalne. Nie może być jakiegokolwiek nauki ani jakiegokolwiek dogmatu na temat plastyczności. Nauki humanistyczne można by w takim razie zdefiniować jako dyscypliny, które wyznaczają warunki możliwości tego, co niemetafizyczne

¹⁴ Tamże, s. 282.

¹⁵ Ch. B a u d e l a i r e, *De l’héroïsme de la vie moderne*, w: tenże, *Oeuvre complètes*, t. 2, Gallimard, Paris 1976, s. 494 (cyt. za: Foucault, dz. cyt., s. 284).

¹⁶ T e n ż e, *La peintre de la vie moderne*, w: tenże, *Oeuvre complètes*, t. 2, Gallimard, Paris 1976, s. 694 (cyt. za: Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, s. 285).

i nienaukowe, to znaczy transcendentalnej, plastycznej kreacji tego, co ludzkie. Wiedzy, władzy politycznej, etyki.

Foucault zgadza się z Kantem we wszystkich punktach z wyjątkiem jednego, a mianowicie kwestionuje ideę transcendentalnych nieprzekraczalnych granic. Pyta: Jaka byłaby dziś adekwatna odpowiedź na pytanie „Czym jest Oświecenie?”, gdyby pytanie to zostało ponownie do nas skierowane? Co byśmy odpowiedzieli? I udziela owej zagadkowej i trudnej odpowiedzi: w przeciwieństwie do tego, co mówił w swoich czasach Kant, musimy przekraczać to, co transcendentalne, przesuwając granice i konsekwentnie radykalizować ludzką plastyczność. Czy oznacza to jednak, że nauki humanistyczne muszą otworzyć się na swoje zewnątrz, czyli na nauki ścisłe? Absolutnie nie: „Krytyka nie będzie dalej miała na celu znalezienia formalnych struktur o wartości uniwersalnej, ale raczej historyczne poszukiwanie zdarzeń, które doprowadziły nas do ustanowienia siebie i do rozpoznania siebie jako podmiotów tego, co robimy, mówimy, myślimy”¹⁷. Możliwość przekroczenia tego, co transcendentalne, zbiega się z samym jego pojęciem jako struktury formalnej. Dla Kanta wolność jest strukturą uniwersalną; stanowi ona transcendentalną możliwość plastyczności. Dla Foucaulta definicja ta jest ciągle jeszcze zbyt dogmatyczna, nazbyt normalizująca, pozostaje zakorzeniona w tej samej regule co nauka, czyli w uniwersalizmie. W przeciwieństwie do tego, co mówi Kant, wolność jest historyczna i przygodna. Kreowanie siebie to proces przygodny. W tym sensie – i to stanowiłoby zdaniem Foucaulta przyszłość humanistyki – trzeba by opierać się na krytyce, która nie byłaby transcendentalna. „Krytyka nie jest transcendentalna”¹⁸ – formuła ta może wydawać się nad wyraz szokująca, niemniej jednak otwiera pole nowej ontologii, „historycznej ontologii nas samych”¹⁹, która musi odwrócić się od wszelkich projektów roszczących sobie prawo do globalności i radykalizmu²⁰. Raz jeszcze powróćmy do tego bardzo ważnego fragmentu: „W tym znaczeniu krytyka nie jest transcendentalna, jej celem zaś nie jest czynienie możliwą metafizyki: jej cel jest genealogiczny, a metoda archeologiczna. Archeologiczna – a nie transcendentalna – w tym sensie, że nie będzie starała się poszukiwać uniwersalnych struktur wszelkiego poznania bądź wszystkich możliwych działań moralnych, lecz spróbuje traktować dyskursy artykułujące to, co myślimy, mówimy i robimy, jako zdarzenia historyczne. Krytyka ta będzie zaś analogiczna w tym sensie, że [...] spróbuje doszukiwać się w przygodności, która uczyniła nas tym, czym jesteśmy, możliwości tego, że kiedyś nie będziemy żyć, działać czy myśleć

¹⁷ Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, s. 289.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 290.

tak, jak żyjemy, działamy czy myślimy obecnie. Nie jest to próba umożliwienia metafizyki, która ostatecznie stanie się nauką, lecz próba nadania nowego impetu, tak silnego i dalekosiężnego, jak to tylko możliwe, nieskończonemu dziełu wolności²¹.

Analiza ta przystaje do tego, co Derrida w *Uniwersytecie bezwarunkowym* określa jako zadanie humanistyki: dekonstrukcji tego, co jest właściwe człowiekowi czy humanizmowi²². Transgresja tego, co transcendentalne, zakłada, że samo pojęcie granicy czy pogranicza wypływa z przygodnej, to jest historycznej, podlegającej przeobrażeniom, zmiennej dekonstrukcji granicy tego, co „właściwe”.

Przedstawię teraz ostatni komentarz do Foucaultowskiego projektu, nawiązując do jego konkluzji. Dekonstrukcja czy też przekraczanie tego, co transcendentalne, oznacza e k s p e r y m e n t o w a n i e na tym czymś: „Owa postawa historyczno-krytyczna musi być [...] postawą eksperymentalną. [...] Dlatego też filozoficzny *êthos* właściwy krytycznej ontologii nas samych określiłbym jako historyczno-praktyczny sprawdzian granic, jakie możemy przekroczyć, a zatem jako pracę, której możemy dokonać na sobie jako wolne istoty²³. Tu Foucault wskazuje na „bardziej konkretne transformacje [...] w kilku obszarach, dotyczących naszych sposobów bycia i myślenia, stosunków władzy, stosunków między płciami, sposobów postrzegania szaleństwa i choroby²⁴. Humanistyka powinna zatem otworzyć drogę dla różnorodnych myśli i technik transformacji „ja”, kreowania tego, co transcendentalne, przesuwania granic. W ostatniej części swojej książki Derrida dochodzi do tego samego wniosku: powinniśmy nadać humanistyce wymiar eksperymentalny, wykorzystując wszystkie pola, które implikują krytykę tradycyjnie rozumianej podmiotowości²⁵.

Problem polega na tym, że pojęcie doświadczenia jako takie nie jest badane ze względu na samo siebie. Rzucenie wyzwania temu, co transcendentalne, z konieczności równoznaczne jest z rzuceniem wyzwania temu, co empiryczne – bez tego, co empiryczne, nie ma bowiem tego, co transcendentalne. Foucault wyraźnie utożsamia empirię z historią i przygodnością, Derrida zaś z praktykami dekonstrukcyjnymi.

Obaj jednak milczą na temat przejścia od Kantowskiego rozumienia transformacji „ja” do jej pojmowania dekonstrukcyjnego bądź archeologicznego czy też genealogicznego, na temat przejścia od tego, co transcendentalne, do tego, co przygodne. Co takiego umożliwiło to przejście, co pozwoliło na pod-

²¹ Tamże, s. 289.

²² Por. D e r r i d a, dz. cyt., s. 81-85.

²³ F o u c a u l t, *Czym jest Oświecenie?*, s. 290.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. D e r r i d a, dz. cyt., s. 83-89.

danie tego, co transcendentalne, eksperymentowi, co sprawiło, że to, co transcendentalne, stało się materiałem plastycznym? Dzięki czemu granice stały się kontyngentne i całkowicie plastyczne? Jaki to rodzaj transformacji?

Kwestia ta nie pojawia się wyraźnie ani w dyskursie Foucaulta, ani w dyskursie Derridy. Obaj mówią o historycznych transformacjach krytyki, lecz ich nie konkretyzują. Sądzę, że tym, co umożliwiło tę plastyczną zmianę plastyczności, była w znacznej mierze plastyczność, która dopiero od niedawna uważana jest za obserwowalną i oczywistą, a o której do połowy dwudziestego wieku jeszcze nie słyszano. Myślę o plastyczności mózgu, o której można by powiedzieć, że w pewnym sensie działała za plecami filozofii kontynentalnej. Transformacja tego, co transcendentalne, w materiał plastyczny nie przyszła z wnętrza nauk humanistycznych. Pochodzi ona natomiast z ich zewnątrz i łączy się z pojęciem plastyczności neuronów. Nie twierdzę jednak, że plastyczność tego wszystkiego, co ludzkie, należy redukować do serii wzorców neuronalnych ani że przyszłość nauk humanistycznych polegać będzie na tym, że staną się one naukami ścisłymi, jeśli nawet neuronauka dąży obecnie do opanowania nauk o człowieku (myślę o neurolingwistyce, neuropsychoanalizie, neuroestetyce czy neurofilozofii). Mówię jedynie, że w obecnym momencie nauki humanistyczne nie biorą pod uwagę faktu, iż mózg jest jedynym organem, który wytwarza nowe połączenia, rozwija się i konserwuje dzięki temu, że się zmienia, że nieustannie przekształca swoją strukturę i swój kształt. Można w tym miejscu przywołać książkę Normana Doidge'a *The Brain That Changes Itself*²⁶. Doidge wykazuje, że ów zmieniający się, samokształtujący się organ zmusza nas do opracowywania nowych paradygmatów transformacji.

Modyfikowalność obwodów i połączeń neuronalnych wskazuje, że istnienie stałej granicy między tym, co transcendentalne, a tym, co empiryczne, jest nieprawdopodobne. Neuroplastyczność to fakt empiryczny, mózg zaś – jak pisze Antonio Damasio – jest organem zapewniającym „reprezentację świata zewnętrznego w kategoriach modyfikacji, które powoduje on w ciele właściwym”²⁷. Biologia zajmuje się materialnością i surowymi faktami. Jednocześnie jednak, ponieważ sens naszego biologicznego istnienia polega na jego nieokreśloności, a zatem wolności, można powiedzieć, że budulec mózgu ma naturę transcendentalną, dającą się udoskonalać, będącą nośnikiem sensu, samoorganizującą się, otwartą na przyszłość. Na organizację mózgu ma wpływ doświadczenie, a zatem mózg wymaga ćwiczeń, eksperymentowania, a z powodu takiej właśnie jego natury obwody mózgu nieustannie się zmieniają i przeorganizowują. Jasne się zatem staje, że nie możemy już myśleć

²⁶ Zob. N. D o i d g e, *The Brain That Changes Itself*, Penguin, New York 2007.

²⁷ A. R. D a m a s i o, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999, s. 258.

o naszych relacjach kontroli nad rzeczami, o naszych relacjach oddziaływania na innych czy o naszych relacjach z samym sobą, nie stawiając pytań dotyczących owej zdolnej do samodzielnego przekształcania się podstawy naszej podmiotowości.

Nie zrozumiemy, jak to, co transcendentalne, staje się empiryczne, nie zgłębiwszy przestrzeni, którą otwiera przed nami neuroplastyczność. Oznacza to jednak, że „zewnątrze” nauk humanistycznych traci swój charakter zagrożenia i staje się zewnętrzem materialnym, bez którego krytyka pozostanie zredukowana do relatywizmu i polimorfizmu studiów nad kulturą. I odwrotnie, „wnętrze” nauk humanistycznych może przyczynić się do odnowienia starej koncepcji plastyczności wszystkich pograniczy.

W *Uniwersytecie bezwarunkowym* Derrida, przechodząc do definicji, czym mogą być nowe nauki humanistyczne, stwierdza: przyszłości humanistyki przewidzieć się nie da, a jeśli stanie się coś nowego, jeśli zaistnieje prawdziwe wydarzenie, zakłóci ono cały horyzont oczekiwań: „Jeśli coś, co się wydarza, należy do horyzontu tego, co możliwe [...] to nie wydarza się ono w pełnym znaczeniu tego słowa. A zatem, jak często próbowałem to wykazać, wydarzyć się może tylko to, co niemożliwe”²⁸. Przyszłość humanistyki można zatem pomyśleć jedynie jako nieprawdopodobne nadejście absolutnego „przychodzącego”²⁹. Czy jesteśmy w takim razie skazani na oczekiwanie, że przyszłość humanistyki wypełni się w jakimś czasie mesjańskim, który równie dobrze może nie nadejść? I czy jest to mesjanizm, którego pragniemy?

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

²⁸ D e r r i d a, dz. cyt., s. 92.

²⁹ Tamże, s. 91.