

Gerard Ronge

ORCID: 0000-0001-6487-117X

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Kartezjusz — Lyotard — Dukaj. *Perfekcyjna niedoskonałość* jako propozycja oświecenia po uznaniu końca paradygmatu wielkich narracji

Słowa kluczowe: Dukaj, oświecenie, wielkie narracje, Kartezjusz, utopia, antyutopia

Keywords: Dukaj, Enlightenment, grand narratives, Descartes, utopia, anti-utopia

„Kim jesteśmy? Dokąd zmierzamy?” — te dwa pytania, które dziś są na wprost parodystycznym nawiązaniem do tytułu słynnego obrazu Paula Gauguina, funkcjonują w powszechnej świadomości jako synonimy, jeśli nie „filozofii”, to przynajmniej „filozofowania”. Chociaż artykułuje się je niemal wyłącznie ironicznie — bądź to dla podkreślenia naiwności filozofów, bądź to dla wykazania jałowości i nieużyteczności samej filozofii, potrzeba znalezienia na nie odpowiedzi, choć w wielu wypadkach nieuświadomiana, odczuwana jest w dobie (rzekomego) końca historii intensywniej niż kiedykolwiek wcześniej. Ta bezprecedensowa sytuacja wynika zdaje się z tego, że o ile dawniej musiano mierzyć się z samą tylko niemożnością znalezienia odpowiedzi na filozoficzne pytania, o tyle dzisiaj do tej nierozstrzygalności dochodzą jeszcze niespotykane nigdy wcześniej ograniczenia swobody w poszukiwaniu dróg, które mogłyby, nawet jeśli wręcz iluzorycznie, przybliżyć nas do rozwiązania ogólnoludzkich dylematów. Obecny w filozofii co najmniej od czasów Kartezjusza epistemologiczny sceptycyzm przemienił się u progu XXI wieku w epistemologiczny katastrofizm.

Mimo dzielących ich różnic koniec historii Fukuyamy i koniec wielkich narracji Lyotarda łączy postulat zawieszenia metody konstruowania pragmatycznych mitów, które w obliczu niemożności pozyskania ostatecznej wiedzy o świecie po-

zwałyby stworzyć sublimującą opowieść o człowieku od zarania dziejów wciąż dążącym do całkowitego poznania, które umożliwi mu przezwyciężenie własnych wad i ograniczeń oraz stworzenie społeczeństwa (świata) idealnego. Taka jest uproszczona struktura każdej spośród wielkich narracji, które między sobą różniły się jedynie metodami dochodzenia do w ten sposób określonych celów i wartościującymi sądami na temat tego, jak ten ostateczny, idealny świat ma wyglądać.

Widać wyraźnie, że każda spośród takich opowieści musi zaproponować odpowiedzi na oba przytoczone pytania, przy czym najczęściej na podstawie odpowiedzi na jedno wnioskuje się o odpowiedzi na drugie. Kierunek takiego wnioskowania uzależniony jest od podstawy, na której osadzona jest dana opowieść. Kiedy wielka narracja wyłania się z dyskursu filozoficznego, na ogół przyjmuje się pewną koncepcję ontologiczną o istocie człowieka i opierając się na niej, spekuluje się na temat przyszłych kierunków jego rozwoju. W tym wypadku na podstawie tego, kim jesteśmy, przewiduje się, dokąd zmierzamy. Natomiast kiedy narracja powstaje z motywacji politycznych (najczęściej, choć nie zawsze, zacierając różnice dzielące ją od ideologii), definiuje ona człowieka poprzez sformułowanie postulatów dotyczących jego dążeń. Zostaje jasno sformułowana odpowiedź na pytanie, dokąd zmierzamy, i uznaje się, że jest ona jednocześnie odpowiedzią na pytanie, kim jesteśmy — tymi, którzy dążą do narzuconego przez narrację celu.

Te dwa naiwne (bo z założenia nierozstrzygalne) pytania są zatem punktami odniesienia wszystkich tych koncepcji filozoficznych, które albo próbują holistycznie opisać istotę człowieka i świata, który go otacza, albo wyrażają wiarę w wewnętrzny porządek i celowość dziejów, albo łączą w sobie oba te działania, konstruując zarazem wielką narrację.

To, co w uproszczonym, zsyntetyzowanym ujęciu sprowadza się do wyartykułowanych tu krótkich pytań, znajduje swoje rozwinięcie i teoretyczną problematyzację w dwóch mitach przytoczonych przez Przemysława Czaplińskiego w jego książce *Resztki nowoczesności: Fausta i Prometeusza*. Przyjmując za punkt wyjścia założenie, że filozofia zdeterminowana jest przez dwa dążenia: do prawdy i do wolności, Czapliński wpisuje koncepcje zmierzające do zdobycia absolutnej wiedzy o świecie w obręb faustycznych, a te, które wyrażają wiarę w postęp, będący drogą do stworzenia społeczeństwa wolnego, równego i szczęśliwego, w obręb prometejskich¹. Koniec historii jest końcem tych dwóch mitów.

Zdiagnozowana po raz pierwszy przez Jeana-François Lyotarda śmierć Fausta wynika bezpośrednio z postępu naukowego i wiąże się nie tylko z upadkiem idei niepodważalnej, obiektywnej wiedzy, ale też z utratą wiary w możliwość holistycznego ogarnięcia nawet tej szczegółowej wiedzy, która jest już dostępna ludzkości. Nie istnieje żadna naukowa metanarracja zdolna powiedzieć wszystko o wszystkim — została ona zastąpiona małymi grammi narracyjnymi, wyjaśniają-

¹ Por. P. Czapliński, *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Kraków 2011, s. 155–163.

cymi zagadnienia powstałe w obrębie szczegółowych dyscyplin². W tym sensie upadek mitu Fausta łączy się z upadkiem mitu człowieka renesansu:

Wyjściu z użycia metanarracyjnych środków uprawomocnienia dokładnie odpowiada kryzys filozofii metafizycznej i kryzys uzależnionej od niej instytucji uniwersytetu. Funkcja narracyjna traci swoje funkcory: wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia, wielkie przedsięwzięcia i wielki cel. Rozpryskuje się na ulotne skupiska językowych elementów narracyjnych, także jednak denotujących, preskryptywnych, opisowych itd. Z których każdy niesie z sobą pragmatyczne wartości *sui generis*. Wszyscy żyjemy na skrzyżowaniu wielu z nich³.

Koniec mitu Prometeusza to zjawisko o charakterze przede wszystkim politycznym. Wszelkie projekty obiecujące stworzenie idealnego społeczeństwa wolnego od dotychczasowych ograniczeń, konfliktów i niesprawiedliwości skompromitowały się. Najpierw doprowadziły ludzi do krwawych rewolucji, które nawet jeśli wpisywały się w narrację o postępie ludzkości i były istotnym krokiem naprzód na drodze jej rozwoju, to pozostawiały po sobie świat rozczarowująco daleki od obiecywanych wcześniej utopii. Następnie zaś, w wieku XX, przybrały formę totalitaryzmów, które nie tylko nie stworzyły lepszego porządku społecznego, ale też w dramatyczny sposób zachwiały podstawami dotychczasowego⁴. Słynny esej Francisa Fukuyamy jest przede wszystkim szerokim sprobematyzowaniem Churchillowskiego stwierdzenia „demokracja jest najgorszą formą rządu, jeśli nie liczyć wszystkich innych form, których próbowano od czasu do czasu”. Wszelkie próby stworzenia ustroju lepszego od demokracji liberalnej zakończyły się fiaskiem, dlatego należy ograniczyć się do korygowania jej niedoskonałości, nie naruszając jednak przy tym jej istoty, to jest podstawowych fundamentów i wartości.

Tym jednak, co jest najistotniejsze w kontekście metod, jakimi dysponuje ludzkość, by opowiadać sobie samą siebie, nie jest pragmatyczna konstatacja, że po wypróbowaniu wszystkich możliwych ustrojów politycznych należy pozostać przy demokracji liberalnej jako ustroju obciążonym najmniejszą liczbą błędów, ale zaszła w XX wieku kompromitacja Prometeusza, która uczyniła tabu ze wszelkich form snucia fantazji o istotowo odmiennym porządku politycznym. Na liderów (obojętnie, czy w znaczeniu politycznym, czy po prostu intelektualnym) próbujących nakładać maski Prometeusza spogląda się odtąd z lękiem, a nie z nadzieją.

Tym sposobem ludzkości zostało odebrane marzenie o możliwości zburzenia istniejącego porządku i na jego gruzach zbudowania świata nowego i lepszego. Jedyne, co pozostało, to korygowanie poszczególnych błędów przez uzupełnianie konstytucji o kolejne ustawy. Zniknęła pewna celowość polityki rozumianej jako praca mozolna, lecz jednak zmierzająca do budowy porządku realizującego wszelkie humanistyczne postulaty dotyczące świata. Rolą dzisiejszej polityki jest jedynie sprawdzanie, czy wszystko działa tak, jak powinno, i szybkie wdrażanie pragma-

² *Ibidem*, s. 157–158.

³ J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migiński, Warszawa 1997, s. 20.

⁴ Por. P. Czaplński, *op. cit.*, s. 158–159.

tycznych rozwiązań wykrytych problemów. Zasadnicza różnica dzieląca społeczeństwa posttotalitarne od dawniejszych polega na tym, że te muszą ograniczyć się do naprawiania odrzutowca, podczas gdy tamte mogły marzyć o Concordzie.

Koniec wielkich narracji nie oznacza jednak końca tęsknot. Gianni Vattimo w eseju *Postnowoczesność i kres historii* przyjrzał się sporowi między Lyotardem a Jürgenem Habermasem, który bronił skupionego wokół idei oświeceniowej projektu modernistycznego, argumentując, że „upadek emancypacyjnych projektów nowoczesności [...] nie unieważnia ich teoretycznego fundamentu”⁵ i nie da się pozbawić ludzkości ideału emancypacyjnego jako nadrzędnego celu dążeń cywilizacyjnych.

Vattimo przyznaje w tym sporze rację Lyotardowi o tyle, że nie da się, jak to czyni Habermas, bagatelizować procesów dwudziestowiecznych i traktować ich jako jedynie przejściowe niepowodzenie we wciąż realizowanym projekcie modernistycznym. Zauważa jednak, że narracje, wobec których od zawsze określały się społeczeństwa i cywilizacje, są zbyt mocnym dziedzictwem, by mogło ono zostać unieważnione nawet przez najbardziej dramatyczne wstrząsy historyczne i intelektualne, tak jak chce tego Lyotard:

Kiedy już raz odkryjemy, że wszystkie systemy wartości nie są niczym innym, jak tylko produkcją ludzką, arcyłudzką, zbyt ludzką, to co nam pozostaje do zrobienia? Zlikwidujemy je jako kłamstwa i błędy? Nie. Zatrzymamy je jako jeszcze droższe, bo są wszystkim, czym dysponujemy na świecie, są samą gęstością, szczelnością i bogactwem naszego doświadczenia, są samym „byciem”⁶.

Koniec wielkich narracji wytworzył zatem lukę domagającą się wypełnienia. Kiedy ludzkości zostały odebrane konstytuujące je opowieści o celowości dziejów, usprawiedliwiającej terazniejsze niedogodności jako konieczny etap na drodze do lepszego jutra, nastąpiła utrata poczucia sensu, która nie mogąc być zaakceptowana, musi zostać czymś zastąpiona.

Jedną z propozycji przedstawia literatura fantastycznonaukowa, która w obliczu poczucia braku nadziei na zmianę świata na lepsze próbuje przynajmniej nakreślić wizję tego, z czym ludzkość będzie musiała mierzyć się w przyszłości. Najpowszechniejszą formą realizacji takiego zamierzenia jest antyutopia. Inaczej niż w narracjach emancypacyjnych postęp technologiczny postrzegany jest tu jako śmiertelne zagrożenie, które, po pierwsze, doprowadzi do stworzenia świata tak skomplikowanego, że będzie on niepojmowalny dla człowieka, który stanie się niewolniczo podporządkowany maszynom, a po drugie — do wytworzenia totalitaryzmu przewyższającego w swojej opresyjności wszystkie dotychczasowe. Literatura ta przeobraża zatem mity o Fauście i Prometeuszu w antymity. Ciągłe powiększanie zasobów wiedzy ludzkości doprowadzi do wyalienowania się tej wiedzy i człowiek będzie musiał się jej podporządkować. Skutkiem zaś dążenia

⁵ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 130.

⁶ *Ibidem*, s. 142.

do realizacji ideału emancypacyjnego będzie jego skrajne przeciwieństwo — totalitaryzm wspierany nieznaną nigdy dotąd technologią.

Zasadniczą wadą takiej literatury w świetle poczynionych tu rozważań jest to, że tworząc zaprzeczenie, niejako negatywną wersję wielkich narracji, paradoksalnie utrzymuje je przy życiu. Opowieść o celowym marszu ludzkości ku ostatecznemu poznaniu i emancypacji zostaje podtrzymana, chociaż skrajnie pesymistyczne stają się przewidywania co do jej zakończenia.

Odmianą propozycją okazuje się w takim ujęciu *Perfekcyjna niedoskonałość* Jacka Dukaja. Powieść ta wydostaje się poza orbitę wielkich narracji w ten sposób, że przedstawiona w niej wizja przyszłości nie zostaje poddana żadnemu wartościowaniu — ani pozytywnemu, ani negatywnemu. Nie ma w niej nic tak pociągającego, by jej oczekiwać, ale też nic, co wywoływałoby przesadne obawy — a to dlatego, że świat XXIX wieku będzie oczywiście odmienny pod względem formy, co jest naturalną konsekwencją rozwoju naukowego, jednak jeśli opiszemy go z perspektywy wewnętrznych relacji sterujących życiem zaludniających go istot, okaże się, że właściwie niewiele różni się od dzisiejszego. To skłoniło Przemysława Czaplińskiego do określenia wizji Dukaja mianem „przyszłej terażniejszości”:

Oto postczłowiek, stojący ewolucyjnie nieskończenie wyżej, nadal pozostaje „tylko człowiekiem” — istotą kierowaną przez proste emocje; co prawda geografia nie stawia oporu, więc znika, jednak kosmos to — po staremu — zbiór przestrzeni do zawłaszczenia; demokrację można przekroczyć, lecz warunek owego przekroczenia, czyli informatyka ontologiczna, okazuje się podstawą najsilniejszych podziałów w dziejach ludzkości⁷.

Perfekcyjna niedoskonałość byłaby zatem próbą przedstawienia przyszłości bez jej mitologizowania. Dukaj wyobraża sobie świat rządzony zupełnie odmiennymi od znanych nam prawami fizyki, z których wynika zupełnie inna podstawa ontologiczna zaludniających świat przyszłości bytów. Jest to jednak świat, w którym historia stoi w miejscu od dziewięciu stuleci i ani nie zostały spełnione marzenia o wolności, równości i braterstwie, ani nie została człowiekowi odebrana jego godność, czego tak obawiał się Fukuyama w katastroficznym tekście, w którym zakwestionował własną tezę o końcu historii, uznając, że nie brała ona pod uwagę problematyki rozwoju technologicznego⁸.

Opisanie rzeczywistości niewyobrażalnej, przy nałożeniu na siebie zakazu mitologizacji, wymaga sprawdzenia, jak bardzo użyteczne byłyby narzędzia, które dotąd służyły opisowi istoty świata i człowieczeństwa, jeśli przyszłoby je zastosować do opisu świata rządzącego się innymi (na płaszczyźnie materialnej, nie politycznej) zasadami niż te, na podstawie których zostały one skonstruowane.

Aby wywiązać się z tego zadania, Dukaj neguje wszystkie te właściwości świata, które przyjęło się powszechnie uważać za pewniki (przynajmniej jeśli nie

⁷ P. Czapliński, *op. cit.*, s. 234.

⁸ Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 183–218.

ogląda się go z perspektywy na przykład fizyki kwantowej). Są to takie zasady, jak linearność czasu, niemożność istnienia w dwóch miejscach jednocześnie czy wreszcie — wyraźna oddzielność tego, co materialne, od tego, co wirtualne.

Duch oświecenia w *Perfekcyjnej niedoskonałości* unaocznia się przede wszystkim w ten sposób, że przedstawiona jest tu rzeczywistość, w której oświeceniowe spekulacje na temat świata i człowieka ostatecznie zyskały swoje naukowe potwierdzenie, ale okazuje się on zupełnie innym światem niż ten znany filozofom nowożytnym. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że jest to świat, w którym trafne okazały się przyrodoznawcze hipotezy oświecenia, ale snuta przez ich autorów opowieść o rozwijającym się w tym świecie człowieku jawi się jako zupełnie chybiona.

Następującą po człowieku formą bytu jest w wizji Dukaja tak zwany phoebe (*post-human being*). Zwykli ludzie, którzy chcieli osiągnąć nieśmiertelność, nie rezygnując przy tym z konstytuujących ich cech biologicznych, musieli zgodzić się na pewien kompromis: mają ciała o stałej charakterystyce genetycznej, zostały one jednak powielone w dużej liczbie kopii, by w razie potrzeby jedne zastępować drugimi. Niezmienna zostaje jedynie ich umysłowość (w powieści zwana frenem), która jest wgrzana do kolejnych korpusów (przyjęte kryteria człowieczeństwa nakazują jednak, by w jednym momencie fren znajdował się tylko w jednym ciele, choć technicznie możliwe jest jego rozproszenie). Phoebe'owie natomiast to jednostki, które nie są przywiązane do żadnych definicji człowieczeństwa i zrezygnowały z jakichkolwiek materialnych konkretyzacji: są czystą informacją, frenem, który może materializować się w dowolny sposób, w dowolnym miejscu i czasie, symultanicznie w nieograniczonej liczbie kopii.

W sposobie, w jaki Dukaj skonstruował hierarchię bytów zaludniających świat jego powieści, kryje się pewna teza ontologiczna, która nie jest może niczym zaskakującym w prozie fantastycznonaukowej, ale stanowi istotne zagadnienie problemu relacji między uniwersum *Perfekcyjnej niedoskonałości* a myślą oświeceniową: natura człowieka nie tylko jest dualistyczna, ale też w obrębie tego dualizmu daje się zaobserwować wyraźna podrzędność jej strony biologicznej względem umysłowej (duchowej). Biologia człowieka została uznana za względną i właściwie opcjonalną — jest ona jedynie pewnym narzędziem służącym do zaspokojenia sentymentalnych tęsknot lub realizacji specyficznych celów politycznych. Jeśli natomiast chodzi o byty postludzkie, nie wiadomo, czy da się tu w ogóle mówić o jakiejś biologii czy też w grę wchodzi tylko jej wirtualne manifestacje.

Pierwsi krytycy oświecenia, broniąc pozycji metafizycznych przed rodzącymi się nurtami materialistycznymi, udowadniali nadrzędność człowieka wobec wszelkich innych form bytu, wspierając się koncepcjami filozoficznymi w dużej mierze zbieżnymi z założeniami augustynizmu czy wcześniejszego neoplatonizmu. Jedną z głównych przyczyn represjonowania francuskich encyklopedystów przez środowiska kościelne było zawarte w oświeceniowych koncepcjach zagro-

żenie unieważnienia dualistycznej koncepcji natury ludzkiej i wynikającego z niej dogmatu o wyjątkowej pozycji człowieka w hierarchii bytów.

W XXIX wieku przekonanie o tym, że istoty człowieka nie można redukowac do ułomnego i wrażliwego ciała, zyskuje obiektywne potwierdzenie — ciała można wymieniać w nieskończoność, ale fren pozostaje ten sam. Można nawet w ogóle zrezygnować z biologicznego „dodatku” do istoty człowieczeństwa i zostać phoebe’em. Jedynym zatem pierwiastkiem tego, co ludzkie, który zachowa się w tym, co postludzkie, jest świadomość. Dla bohaterów Dukaja istnieje tylko jeden obiektywny wyznacznik ludzkiej podmiotowości, który jest niepodważalny i nie będzie mógł zostać zniesiony nawet w obliczu najbardziej niesamowitych przemian świata w przyszłości. Echo słynnych słów Kartezjusza słyhać tu teraz bardzo wyraźnie:

Ale zaraz potem zwróciłem uwagę, iż podczas gdy upieram się przypuszczać, że wszystko jest fałszywe, koniecznym jest, abym ja, który myślę, był czymś; i spostrzegłszy, iż ta prawda: *myślę więc jestem*, jest tak mocna i pewna, [...] osądziłem, iż mogę ją przyjąć bez skrupułu za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem.

Następnie, rozpatrując z uwagą, czym jestem, spostrzegłem, iż o ile mogę sobie przedstawić, że nie mam ciała i że nie ma żadnego świata ani miejsca, gdzie bym był, nie mogę sobie jednakowoż przedstawić, jakobym nie istniał wcale. Przeciwnie, z tegoż właśnie, iż zamierzałem wątpić o prawdzie innych rzeczy, wynikało bardzo jasno i pewnie, że istnieje; natomiast, gdybym tylko przestał myśleć, choćby nawet wszystka reszta tego, co sobie wyobraziłem, była prawdą, nie miałbym żadnej przyczyny mniemać, że istnieje. Poznałem stąd, że jestem substancją, której całą istotą lub przyrodą jest jeno myślenie i która, aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej⁹.

Rozprawa o metodzie traktowana jako główny wykładnik myśli kartezjańskiej jest jednym z najdonioślejszych wydarzeń w historii filozofii nowożytnej w tym sensie, że żaden z wyklarowanych później nurtów filozoficznych nie mógł pozostać względem niej obojętny — każdy z filozofów następujących po Kartezjuszu musiał się w jakiś sposób ustosunkować do jego myśli.

Kartezjusz ukonstytuował siedemnastowieczny model myślenia dedukcyjnego, będący naturalną konsekwencją przyjęcia metody poszukiwania ogólnej zasady, która swoją „jasnością i oczywistością” przekonuje o własnej obiektywności i wyprowadzania w oparciu na niej wniosków szczegółowych. Spadkobiercy szkoły kartezjańskiej, z Nicolasem Malebranche’em na czele, poszli w tym rozumowaniu jeszcze dalej i stwierdzili, że te „pierwsze zasady” nie mogą mieć źródła innego niż transcendentne, dlatego też każde zetknięcie się autonomicznej i obiektywnej, ludzkiej podmiotowości ze światem zewnętrznym jest formą kontaktu z Bogiem¹⁰.

⁹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński (Boy), wstęp K.T. Toeplitz, Warszawa 1980, s. 49–50; kursywa — wyr. oryginalne, rozstrzelanie — wyr. G.R.

¹⁰ Por. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 85–90.

Oświecenie w ogromnym stopniu określiło się poprzez zajęcie stanowiska opozycyjnego względem tego sposobu myślenia. Rozwój nauk przyrodniczych zdominowanych przez paradygmat empirystyczny niejako wymusił odwrócenie kierunku rozumowania przyjętego przez kartezjan. Tym, co jest dane ludzkiemu poznaniu, są jedynie wrażenia zmysłowe i tylko na ich podstawie można wyciągać wnioski na temat otaczającego nas świata, natomiast — jak pisał Immanuel Kant:

w określaniu pochodzenia i prawomocności naszych poznań *Deus ex machina* jest czymś najbardziej niedorzecznym z tego, na co można się zdecydować — oprócz tego, że wprowadza on błędne koło w ich dedukcyjny szereg, to jeszcze ma i tę wadę, że wspiera wszelkie fanaberie lub pobożne czy też medytacyjne urojenia¹¹.

Myśl oświeceniowa będzie zatem dążyć do odrzucenia filozofii spekulatywnej i zastąpienia jej empiryzmem na drodze stopniowego znoszenia różnic między doświadczeniami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Doprowadzi to do powstania szkoły materialistycznej, która w najbardziej radykalnym ujęciu Julienu Offray de La Mettrie’ego uzna za atrybut materii nawet wrażliwość, a co za tym idzie — wszelkie doznania uczuciowe¹².

Oświecenie, nie mogąc zrezygnować z dziedzictwa kartezjańskiego racjonalizmu rozumianego jako metodyczne wątplenie, chciało odrzucić jego metafizykę. Filozofowie osiemnastowieczni widzieli zasadniczą rozbieżność zachodzącą między dążeniem do rozumowego wyjaśnienia natury człowieka i zjawisk zachodzących w przyrodzie a poszukiwaniem przez Kartezjusza owych „jasnych i wyraźnych” aksjomatów, które nawet jeśli czasem niosły z sobą pozory oczywistości, często miały charakter czysto spekulatywny — odwoływały się do tego, co transcendentne, niewyobrażalne, a zatem niepojmowalne.

Filozofowie ci nie mogli również podporządkować się takiej dominacji rozumu, która zakładała negowanie obserwowanych empirycznie zjawisk, jeśli te nie mieściły się w ramach wykreślonych przez przyjęty w danej koncepcji system. Była to jedna z głównych przyczyn, dla których dualistyczna koncepcja natury ludzkiej musiała zostać odrzucona — zbyt łatwo przekreślała związki między materią a duchowością człowieka czy też, by trzymać się ówczesnej terminologii, między substancją rozciągłą a myślącą.

Jeśli zatem w świecie *Perfekcyjnej niedoskonałości* podrzędność biologicznego ciała względem stanowiącego o naturze danego bytu frenu przejawia się w postaci tak radykalnej, że zaczyna przypominać parodię kartezjańskiego dualizmu, jak wyglądają związki tej myślącej substancji ludzi i postludzi z rzeczywistością zewnętrzną? Pytanie to można postawić również inaczej: jeśli biologia i obiektywnie istniejąca materia budująca przestrzeń świata przedstawionego

¹¹ I. Kant, list do Markusa Herza z 21 lutego 1772 roku, [w:] *idem, Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2003, s. 144–145, cyt. za: E. Cassirer, *op. cit.*, s. 89.

¹² J.O. de La Mettrie, *Wrażliwość jako atrybut materii*, przeł. B. Strumiński, [w:] *Filozofia francuskiego oświecenia...*, s. 165–167.

(wszelkie przestrzenne elementy tego świata często bowiem okazują się u Dukaja jedynie projekcjami) zostały unieważnione, co zajęło miejsce substancji rozciągłej? Odpowiedź w oczywisty sposób wpisuje się w ugruntowaną już konwencję twórczości fantastycznonaukowej — komputery i programy.

Bibliografia

Teksty

Dukaj J., *Perfekcyjna niedoskonałość. Pierwsza tercja progresu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

Opracowania

Cassirer E., *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

Czapliński P., *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.

Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński (Boy), wstęp K.T. Toeplitz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980.

Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

Kant I., *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł. A. Banaszekiewicz, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2003.

La Mettrie J.O. de, *Wrażliwość jako atrybut materii*, przeł. B. Strumiński, [w:] *Filozofia francuskiego oświecenia*, wyb. i oprac. B. Baczek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.

Lyotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997.

Lyotard J.F., *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

Vattimo G., *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

Descartes — Lyotard — Dukaj. *Perfekcyjna niedoskonałość [The Perfect Imperfection]* as a proposition of the Enlightenment after acknowledging the end of the paradigm of the grand narratives

Summary

The paper explores the philosophical statements emerging from the plot of Jacek Dukaj's science-fiction novel *Perfekcyjna niedoskonałość [The Perfect Imperfection]*. The argument of the

article states that the Polish novel proposes a complete philosophical model of possible ways of imagining the future which is unique, yet fully coherent with the Enlightenment paradigm.

After recapitulating the most important arguments of the mid-century's discussion about the end of the grand narratives and brief recall of most canonical texts of the period of the Enlightenment, the author analyses ontological presuppositions hidden after the structure of the fictional world created by Dukaj. The novel appears to fully acknowledge the Cartesian dualistic model of the human being (which strongly separates its biological and mental roots) and sets plots in times when all biological limitations have been transgressed. Despite that, both optimistic scenarios of eighteenth-century utopians and catastrophic visions of twentieth-century sci-fi authors have never been fulfilled and the fictional world of the twenty-ninth century appears to be just the same as ours in its core, despite being totally different in terms of its phenomenological appearance.