

Marek Pąckiński

## Ciało, płęć i wstyd komunisty (na marginesie fantastycznonaukowych powieści utopijnych Stanisława Lema z lat pięćdziesiątych XX w.)

Pisarstwo Stanisława Lema jest dziełem niezwykle złożonym zarówno pod względem przenikających jego twórczość inspiracji, jak i pisarskiej praktyki. Można powiedzieć, że inspiracja intelektualna, szeroko pojęta „ideologia” jego twórczości wywodzi się zasadniczo z oświeceniowego empiryzmu i racjonalizmu. Zupełnie inaczej sprawa przedstawia się natomiast z czymś, co można określić mianem „matrycy pisarskiej wyobraźni” Lema, przy czym interpretacje rzeczywistości, które wynikają ze stworzonych przez niego, artystycznych ujęć istotnych problemów człowieka i cywilizacji doby nowoczesności, są odmienne i często sprzeczne z rozstrzygnięciami zawartymi w jego tekstach dyskursywnych bądź w deklaratywnej warstwie utworów literackich.

Autor *Obłoku Magellana* jako człowiek piszący tekst, a nawet — by zradykalizować to stwierdzenie — jako ciało zanurzone w Kosmosie i operujące piórem w celu sformułowania interpretacji tegoż Kosmosu istnienia i funkcjonowania, jest bowiem kimś innym od Lema–intelektualisty, „Lema–ideologa”, bądź też pisarza zredukowanego do „czystego intelektu”, beznamiętnie i obiektywnie analizującego problemy cywilizacji. Ten pierwszy, w odróżnieniu od tego ostatniego, zajmuje się nie tyle ideami racjonalistyczno–scjentyistycznej, „po–kartezjańskiej” mentalności i cywilizacyjnej praktyki, co raczej jej tłem: wyobraźnią, która ukształtowała nowoczesność i która nieustannie jej towarzyszy, najbardziej zewnętrznymi w stosunku do świata przedstawienia ramami percepcji, metaforami bądź retorycznymi figurami, które nieustannie podtrzymują uczłowieczony świat w jego czasowej egzystencji. Co więcej, penetrując te zagadkowe obszary cywilizacyjnych „fundamentów” czy też „rusztowań”, pisarz, nieustannie sam

siebie zaskakując, odkrywa ich arbitralny, akcydentalny, w gruntownym sensie „niekonieczny” charakter.

Zastanawiając się nad genezą owej różnicy, obecnej w twórczości Lema i być może stanowiącej jedną z jej ukrytych inspiracji, powinniśmy pamiętać, że autor *Próżni doskonałej* był osobowością — zarówno w sensie psychologicznym, co twórczym — bardzo starannie zacierając emocjonalno-psychologiczne źródła swoich pasji lub obsesji. Pisarz ten, mimo iż przez większość życia tworzył w warunkach totalitaryzmu (a może właśnie z tego powodu?), starał się zachować wewnętrzną klarowność, zgodność intencji z wytworami swojej aktywności, precyzję wyrażania tego, co bezpośrednio dane w umyśle, bez obszarów dwuznaczności, półcienia, zagadek wynikających ze złożoności autorskiej *psyche*, nie zaś z immanentnych sprzeczności poznającego świat podmiotu<sup>1</sup>. Dlatego też poszukując źródła konfliktu perspektyw pozostającego poza pisarską intencją Lema i poza jego dążeniem do spójności należy, w moim przekonaniu, odwoływać się do tego, co pisarz mówił sam o sobie, ufając, iż w tym przypadku intencje zgadzają się z efektami, zaś w dostępnych autobiografiach autora *Astronautów* brak maskowania się lub autokreacji<sup>2</sup>.

Poszukując takich źródeł niekontrolowanej dwuznaczności (czyli literackiego kwestionowania przez Lema własnych racjonalnych założeń) można sięgnąć na przykład do znanego fragmentu książki *Świat na krawędzi. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Tomasz Fiałkowski*, w której autor *Edenu* następująco opowiada o tym, jak przedzierał się przez rodzinny Lwów w czasach II wojny światowej:

W miarę jak się zagłębiałem w miasto, spotykałem coraz mniej ludzi. [...] Szedłem jednak dalej — i nagle usłyszałem charakterystyczny silnik „Pantery”, grzechot gąsienic po bruku. Odwróciłem się — i rzeczywiście zobaczyłem [...] jadącą ku mnie niemiecką „Panterę”. Nie wiedziałem oczywiście, że w wielkiej kępie krzaków po mojej lewej stronie ukryto sowieckie działo przeciwpancerne [...]. Chciałem uciec do jakiejś bramy, ale wszystkie były zamknięte. Mogłem się tylko wtulić we wnękę i czekać, co będzie dalej. Przed czołgiem nie uciekniesz. Nagle Rosjanie strzelili i trafili czołg dokładnie w miejsce między wieżyczką a korpusem; wie-

<sup>1</sup> Pisał o tym m. in. Mariusz M. Leś w książce *Stanisław Lem wobec utopii* (Białystok 1998). Jego zdaniem, pisarstwo autora *Astronautów* to najlepszy „przykład odpowiedzialności za słowo, za myśl — zaprzęgnięte w żmudne usiłowania zgłębienia tajemnicy świata. Wszelka fantasmagoryczność, eskapizm, ucieczka od realnych problemów nie ma u Lema szans akceptacji. Pisarstwo jest wyrazem aktywnej postawy wobec rzeczywistości” (M. Leś, *op. cit.*, s. 33–34). Mariusz Leś (w wyraźnej opozycji wobec Małgorzaty Szpakowskiej) jest również rzecznikiem alternatywnego czytania tekstów dyskursywnych i literackich Lema, ponieważ te pierwsze pozwalają jedynie na częściową interpretację jego powieści i opowiadań, tworząc klucz interpretacyjny z pozoru właściwy, ale powierzchowny (*ibidem*, s. 52).

<sup>2</sup> Chodzi tu oczywiście o zgodność nie za pośrednictwem przez myślenie dyskursywne.

życzka tak została skoszona, że zablokowała wyjście. Słyszałem straszne krzyki ludzi płonących wewnątrz, pamiętam też zdumiewającą siłę podmuchu, kiedy pocisk obok mnie przelatywał. [...] Kiedy wróciłem po kilku dniach, traktor odciągał właśnie tę „Panterę”, tak spaloną, że nawet kółka, po których biegną gąsienice, przestały się poruszać. Z ciekawości wlałem na górę żelastwa, zajrzałem do środka — i zobaczyłem osmalone czaszki Niemców. Także i ten obraz do dziś pamiętam<sup>3</sup>.

W powyższym obrazie odnaleźć można bez trudu figurę wielu późniejszych narracji Lema, jak choćby opowieść o tytanicznych zmaganiach automatycznego czołgu o nazwie Cyklop z chmarami mechanicznych, samosterownych owadów z powieści *Niezwyciężony*, czy też scenę katastrofy i śmierci ludzi w trafionym przez rój meteorów statku z opowiadania *Terminus*. Lem bowiem — wykorzystując inspiracje pochodzące z własnej biografii — nie tylko wielorako je przekształca i prezentuje ten sam motyw w wielu skrajnie różniących się wariantach, lecz także ignoruje emocjonalne konotacje takich „zdarzeń-figur”, przeszłych doświadczeń stanowiących „matrycę” jego skierowanego w przyszłość pisarstwa. Prawda jest bowiem taka, że o ile Niemcy (i ich sojusznicy, należący np. do ukraińskich formacji SS) stanowili wówczas dla Lema i jego bliskich śmiertelne zagrożenie, to Rosjanie (czy też szerzej „sowieci”) takiej bezpośredniej groźby nie stwarzali. Uczucie mściwej satysfakcji jest jednak pisarzowi obce, nie z tego względu, by odczuwał wobec ginących wrogów coś w rodzaju chrześcijańskiej empatii, lecz z tego powodu, że podporządkowuje on nieustannie swoją narrację (nawet autobiograficzną) imperatywowi racjonalnego uogólnienia, swego rodzaju obowiązkowi myślenia, który nakazuje mu ignorować subiektywne motywacje.

Rzecz jednak w tym, że właśnie ów obowiązek podtrzymania racjonalności prowadził Lema do wniosków, które — w artystycznym już kształcie, czyli po literackiej „obróbce” — tę samą racjonalność podważają, podkopują niejako u podstaw. Abstrahowanie od emocjonalnych gradientów opisu bitewnych zmagania sugeruje bowiem interpretację, zgodnie z którą II wojna światowa — mimo sugestywnych, symbolicznych języków, w jakich wyrażała się sprzeczność obu walczących ze sobą totalitaryzmów, a nawet samego totalitaryzmu i demokracji — była wojną nie ludzi, lecz maszyn. Czym bowiem mogłaby stać się zacytowana powyżej scena, nieustannie obecna w „teatrze pamięci” autora *Solaris*, jeśli nie dowodem paradoksu, który głosi, że zasadnicza sprzeczność, generująca wojnę, biegnie tu nie zgodnie ze wskazaniem ideologii, zakorzenionych w mózgu operatorów mechanicznych urządzeń, lecz wzdłuż samej linii podziału „mechaniczne — organiczne”; że (uogólniając jeszcze bardziej) w nowoczesności i w perspektywie jej totalizujących ideologii to maszyna wykorzystuje człowieka

<sup>3</sup> *Świat na krawędzi. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Tomasz Fiałkowski*, Kraków 2000, s. 46–47.

(lub organiczną tkankę) by ewoluować, poddawać się selekcji zgodnej z zasadą walki o byt, ignorując swoich ludzkich użytkowników jako nierелеwantnych.

Jednak Lem był pisarzem i myślicielem zbyt subtelnym, by dać się zwieść nastrojom fobii przed mechanizmem, wyrażanej w literaturze (w tym także w fantastyce) już od XIX wieku<sup>4</sup>. Bardziej w duchu Hegla, niż Arystotelesa lub Kartezjusza, pisarz zdaje się uważać, że to nie przyczyna wyjaśnia efekt, lecz przeciwnie — efekt wyraża istotę przyczyny. To mechaniczność, *automaton* Arystotelesa stanowi ukryty rdzeń organiczności, nieustannie „przeskakującej” nad traumą śmierci („bez-czasu” i „nie-miejsca”) dzięki perseweracji tego samego gestu. A zatem mechaniczność — o tyle, o ile realizuje się poprzez „antropomorficzne” narzędzie, czyli właśnie stworzoną cywilizacyjnie maszynę — ukazuje pozorny charakter życia, nieustanne utrzymywanie się w fikcji oddzielenia od „martwej” materialności, stanowiące warunek jego kontynuacji. Źródłowa fikcja — „narracja o życiu”, poprzedzająca pojawienie się na Ziemi najprostszych nawet biologicznych organizmów stwarza jego „czas” (czas życia), bez którego oparta na skokach nad nieruchomą nicością ciągłość istnienia *bios* nie byłaby możliwa<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Jednym z „klasycznych” przykładów modernistycznego konserwatyzmu o wymiarze prawicowo-radykalnym, który wyrastał na gruncie lęku przed „mechanicznym” aspektem techniki, jest ważna książka *Perfektion der Technik* (1946; została ona przetłumaczona na angielski pod tytułem *The Failure of Technology* [‘błąd technologii’ — przekł. M. P.] Friedricha Georga Jüngera, młodszego brata znanego pisarza Ernsta Jüngera. Friedrich Georg, który podobnie jak Ernst, wziął udział w I wojnie światowej, został ciężko ranny w ataku na Langemarck, co, jak się zdaje, w istotny sposób uwarunkowało jego postrzeganie techniki (której „żywiol genetyczny” to jego zdaniem wojna, i która *de facto* nie wykracza nigdy poza wojnę z Naturą, reprezentując stronę „Tytanów” w nieustannych zmaganiach tych pierwszych z „bogami Olimpu”, trwających od stuleci w podłożu kultury chrześcijańskiej). Eksplicacji „tytanicznego” („demonicznego”) aspektu techniki służy u Jüngera między innymi opis tzw. „bitwy materiałowej” (to termin z zakresu strategii) z I wojny światowej, prowadzącej do całkowitego wyniszczenia krajobrazu i przekształcenia go w wymarły, „wulkaniczny” (eksponujący pierwiastki chtoniczne) krajobraz „księżycowy” (przeciwstawiony oczywiście zarówno „solarnemu” aspektowi rządów bogów Olimpu, jak i harmonii Natury, która utrzymuje te mroczne moce w głębi ziemi). U Jüngera znajdziemy również ważne dla naszych rozważań skojarzenie techniki z epicką narracją (zob. F. G. Jünger, *The Failure of Technology*, tłum. F. D. Wieck, wstęp F. D. Wilhelmssen, Hinsdale 1949). Warto w tym miejscu pamiętać o wielokrotnie i w wielu miejscach powtarzanym twierdzeniu Derridy — z którym całkowicie zgadzał się np. Jürgen — że sprzeciw wobec mechaniczności łączy się z „totalizującym”, autorytarnym aspektem kultury nowoczesnej co najmniej w równej mierze, jak sama technika czy też „technokracja”.

<sup>5</sup> Ten elementarny związek życia z narracją nie jest oczywiście odkryciem humanistyki ponowoczesnej; przeciwnie, przeświadczenie o jego istnieniu legło u podstaw nowoczesności, zjawiając się na przykład w romantycznej wersji niemieckiej filozofii idealistycznej. Jak pisze Katarzyna Filutowska w książce *System i opowieść. Filozofia narracyjna Schellinga w latach 1800–1811* (Wrocław 2007): „Kosmiczna narracja rozpoczyna się [u Schellinga — M. P.] dzięki boskiej decyzji, za sprawą zstąpienia w mrok podstawy, natury albo materii [...]. Tworzywem [...] dziejowego eposu jest dla Schellinga w *Systemie idealizmu transcendentalnego* mityczna treść, zawarta w tzw. powszechnym oceanie poezji, z którego wyłoniły się i do którego mają ostatecznie powrócić wszelkie dyskursy. [...] W związku z tym także naj-

Pesymistyczna prawda tekstów Lema — uchwytana w takiej interpretacyjnej perspektywie — polegałaby więc na tym, że zyskane w ten sposób życie jest w jakimś sensie „życiem pozornym”, że nie daje się ono ująć jako przeciwieństwo „martwoty” (jako materia żywa, przeciwstawiona martwej) na zasadzie uniwersalnej logicznej opozycji, lecz stanowi raczej coś w rodzaju sztucznej (groteskowej) „animacji”, domenę aktorstwa, „odgrywania” życia w środowisku zmieszonym *de facto* z pierwiastków życia i śmierci. To odkrycie nie jest rzecz jasna dziełem autora *Niezwykłego*; przeciwnie, należy ono do klasycznych toposów filozoficzno-religijnych, ponownie ożywionych w XIX wieku przez zjawisko nihilizmu. Jak pisze Slavoj Žižek w książce *Niepodzielna resztki. O Schellingu i sprawach z nim związanych*:

Schelling w dialogu *Klara* (1810) wskazał (poprzez zaproponowanie ruchu „od ducha do świata duchów”) na „nihilistyczny” wymiar pojęcia duchowości, a zarazem jałowość oficjalnego „lustrzanego” obrazu dualizmu pojęć w takich opozycjach jak: Wnętrze — Zewnątrz, Duch — Ciało, elementu idealnego i realnego współtworzącego „żywą totalność Organizmu” poprzez wskazanie „podwojonej nadwyżki”, która „wystaje” z tych pojęciowych przeciwieństw. Z jednej strony jest to bowiem spirytualny element „duchowej cielesności”: istnienie w samej materii elementu niematerialnego, a zarazem fizycznego, relatywnie niezależnego od czasu i przestrzeni, który stanowi materialną bazę wolnej woli (np. zwierzęcy magnetyzm etc.); z drugiej zaś — to „cielesno-duchowy” element duchowości „jako takiej”: materializacje „tego, co duchowe” w pewien typ „pseudo — substancji [*pseudo-stuff*]”, realność nie-substancjalnych zjaw w świecie realnym (upiory, „żywe trupy”)<sup>6</sup>.

Gdzie indziej zaś słoweński filozof (także postępując w ślad za Lacanem lub twórczo go rozwijając) określa sugestywnie ów stan zawieszenia pomiędzy śmiercią a życiem, a raczej pomiędzy stanem materii martwej i żywej:

W [...] zwodniczo poetyckim opisie [...] mitycznego stworzenia nazwanego przez Lacana „lamellą” (co można prowizorycznie przetłumaczyć jak „człomlet” [*manlet*], połączenie „człowieka” i „omletu”), organu ucieleśniającego *libido*, każde słowo ma swoją wagę. Lacan wyobraża sobie ową

---

wyższa dająca się pojąć prawda będzie miała charakter symboliczny i mitologiczny, to znaczy właśnie fikcyjny z punktu widzenia tego, co empiryczne” (zob. K. Filutowska, *op. cit.*, s. 36 i 38).

<sup>6</sup> Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: on Schelling and Related Matters*, Londyn–Nowy Jork 2007, s. 4 (ten i wszystkie kolejne cytaty z tej książki w moim przekładzie — M. P.).

lamellę jako odmianę tego, co Freud nazywał „obiektem częściowym”: chodzi o dziwny organ, który ulega magicznej autonomizacji, przeżywa pozbawiony ciała, do którego powinien przynależeć [...]. Lamella jest samą powierzchnią, czymś [...] nieskończenie plastycznym — może bez końca zmieniać swoje formy, a nawet przeskakiwać z jednego medium na drugie [...]. Lamella jest niepodzielna, niezniszczalna i nieśmiertelna — mówiąc ściśle, jest niemartwa [*undead*], w sensie znanym z horrorów: nie chodzi o wzniosłą nieśmiertelność ducha, ale o obsceniczną nieśmiertelność „żywych trupów”, które każdorazowo po unicestwieniu znowu wstają i idą dalej [...]. Chodzi o sposób, w jaki w psychoanalizie pojawia się nieśmiertelność: niesamowity [*uncanny*] nadmiar życia, o „nie martwy” impuls [*urges*], który trwa poza (biologicznym) cyklem życia i śmierci, kreacji i niszczenia<sup>7</sup>.

To dostrzeżenie w cywilizacji technicznej nie tyle spełnienia postulatów oświeconego rozumu, lecz raczej historycznego wyeksponowania podłoża ludzkiej aktywności: obscenicznego przedłużenia „nie-martwego” impulsu *libido*/tanatosa jest właśnie dziełem „Lema-artysty”, nie zaś „Lema-racjonalisty” lub „ideologa”<sup>8</sup>. Zakorzeniona w popędzie śmierci powtarzalność, persewercja jednego tylko gestu, stanowiąca rdzeń struktur „ludzkiego świata” staje się niejako wywiedziona z głębin przedmiotów i zreifikowanej materii (w której to perspektywie np. „Matkę-Ziemię” zwiemy „planetą”, „taką jak inne”, jedynie topicznie odróżniającą się od milionów swoich potencjalnych, różnorodnych replik, rozsianych po całym Kosmosie), groteskową parodią człowieczeństwa.

Oświeceniowa klęska metanarracji „mitycznej” sytuuje utopię — prezentowaną jako program polityczny w kategoriach społecznej pragmatyki — w miejscu, które niegdyś zajmowały generujące sens personifikacje życia jako powtórzenia, Dionizyjskiej gry i spektaklu, maskujące bezpośredni związek *bios* i martwej materii. W utopii uspołecznionej — takiej, jak należąca do komunistycznej ideologii utopia społeczeństwa epoki

<sup>7</sup> *Idem, Lacan: Przewodnik Krytyki Politycznej*, przekł. i wstęp J. Kutyla, Warszawa 2008, s. 78–79

<sup>8</sup> Co ciekawe i znamienne, Žižek, pisząc o Lacanowskim symbolu (czy też raczej *quasi*-miecie) *lamelli*, łączącym w sobie problematykę mechaniczności *libido*, popędu śmierci oraz „pozornego” charakteru życia, odwołuje się — swoim zwyczajem — do kultury popularnej, mianowicie do filmu *Obcy* Ridleya Scotta i do znanej z tego obrazu, „zależkowej” wersji tytułowego Obcego, która wczepiała się niezwykle silnie w ludzką twarz, równocześnie (za pomocą organicznej sondy) rozwijając się jako embriion w żołądku swej ofiary (zob. S. Žižek, *op. cit.*, s. 79–80). We fragmencie *Obłoku Magellana* Lema, w którym bohater uczestniczy w olimpijskim biegu maratońskim, stanowiącym dlań doświadczenie inicjacyjne, czyniące zeń nawet nie tyle dojrzałego mężczyznę, co „nadczołowieka” na miarę przyszłościowej, komunistycznej utopii, bohater ów eliminuje ostatniego ze swych konkurentów do zwycięstwa, znakomitego biegacza Mehilla, ukazując mu niechcący właśnie swoją... twarz, potwornie zmienioną przez mechaniczny wysiłek biegu (zob. S. Lem, *Obłok Magellana*, Kraków 2005, s. 26–27).

„dojrzałego komunizmu” — wzniosłość zostaje ocalona przed groteską właśnie przez utożsamienie ciała cierpiącego i umierającego, lecz wciąż odradzającego się Dionizosa ze społeczeństwem, pojętym jako ogół uczłowieczonej materii („zasoby ludzkie”) oraz środków produkcji, którymi dysponuje zbiorowość („potencjał wytwórczy”)⁹. Komunizm jako ideologia tworzy więc własną „teologię” i „scholastykę”, odpowiadającą tej mitycznej perspektywie. W tak pojętej strukturze myślenia ludzkie ciało, jako „atom” Dionizyjskiego ciała społecznego, musi odgrywać istotną rolę, zaś animalna wspólnota odczuwania rekonstruowana jest poprzez nieustanną presję opartej na resentymentach ideologii.

Trudno się dziwić zatem, że Lem jako pisarz nie tyle realizujący w literackiej praktyce marksistowsko-leninowską teorię, co ukształtowany mentalnie przez te same, po-oświeceniowe schematy mitologizacji zdarzeń, które uformowały również komunizm, myśli o ludzkiej seksualności nie w perspektywie nieredukowalnej różnicy żeńskiej — męskiej, lecz w perspektywie ciała, zjawiska mechaniczności oraz fragmentaryzacji (źródłowego „podzielenia” tego, co doskonale może być jedynie jako „całość”). Niczym w Platońskim micie Arystofanesa, różnica seksualna staje się tu symptomem nieokreślonej różnicy ontologicznej, która uległa w tym przejściu (od idei do konkretnego) stabilizacji i materializacji, zaś sama jej nieokreśloność (względnie wykraczanie poza system języka) znalazła wyraz w wypartej z kultury mechaniczności *coitus*, a z drugiej strony — w cywilizacji technicznej, wraz z jej pozornie tylko służącymi człowiekowi urządzeniami. Tak ujęta cywilizacja techniczna przestaje być osiągnięciem *homo sapiens*, a staje się symptomem jego złożonej niczym labirynt, a w dodatku w jakimś sensie gruntownie „chorej” kondycji.

Różnica nieokreślona, różnica będąca błędem bądź brakiem, usytuowanym w samym centrum człowieczeństwa, nie tyle wyrażająca się w mechanicznym ruchu, co raczej będąca symptomem mechaniczności jako takiej — to jedna z wypartych, wstydlivych prawd narracji utopijnych doby komunizmu. Jednak właściwe zdefiniowanie relacji pomiędzy nowoczesną kulturą, techniką a utopijną narracją w takiej wersji, w jakiej przejawiała się ona w powieściach fantastycznonaukowych epoki komunizmu lub „realnego socjalizmu”: *Astronaucci* (1951), *Obłok Magellana* (1955) Lema, czy, przywołanej tu w roli porównawczego kontekstu, znanej powieści Iwana Jefremowa *Mgławica Andromedy*

⁹ Pisał o tym Mariusz M. Leś w cytowanej już książce (*Stanisław Lem wobec utopii*, op. cit. s. 116): „Rozum zawsze wspomagany jest przez intuicję i każde jego twierdzenie wspomagane jest przez jakieś poczucie niewyczerpywalne rozumowo. Z chwilą gdy twierdzenia odziera się z ich egzystencjalnej otoczki i buduje na ich podstawie system dedukcyjny — pojawia się nieprzewidywalne [...]”. Jednak u Lema tego typu „mityczne” zaplecze przeświadczeń rozumowych może ujawniać się jedynie poprzez złożoną formę literacką, dzięki jej niejednoznaczności. Jak stwierdza Leś: „[...] Lem nie wypowiada się ostatecznie co do prawdziwości mistycznych, pozaracjonalnych aktów poznawczych. [...] Równałoby się to włączeniu ich w porządek rozumowy i zniszczeniu swoistości. Aby zachowały swój ładunek, muszą pozostać tajemnicą” (*ibidem*, s. 141).

(1957) wymaga, z jednej strony, poszerzonego rozumienia źródeł utopijności komunistycznej ideologii (czyli potraktowania ujawniającego się w nich idealizmu właśnie jako idealizmu, np. w kontekście Fichteańskich, Schellingańskich i Heglowskich uwarunkowań marksizmu–leninizmu), z drugiej zaś — dostrzeżenia w nich przede wszystkim symptomu dylematów mentalności nowoczesnej<sup>10</sup>. Prowokuje do takiej refleksji głównie pytanie o interpretację dość przecież zagadkowego stosunku tej totalitarnej doktryny do ludzkiej cielesności, seksualności, a tym samym także — kulturowego fenomenu wstydu, zakorzenionego głęboko w ludzkim doświadczeniu ciała. Wydaje się bowiem, że swoisty „purytanizm” instytucjonalnego dyskursu komunizmu (jako ideologii i jako metanarracji) był jego elementem w znacznej mierze niekoniecznym, sprzecznym z jego zasadniczo ateistycznym czy też relatywizującym tradycyjne wartości wymiarem<sup>11</sup>.

Zdefiniowane w ten sposób pole problemowe pozwala na potraktowanie utopijnych powieści SF jako cennego materiału badawczego z tego względu, że ich forma literacka pozwala na bardziej otwarte wyrażenie tego, co skryte w podtekście ideologii. Nie negując oczywistego wpływu cenzury (czy też — w większej jeszcze mierze — autorskiej autocenzury) na ostateczny kształt tych powieści, można przyjąć założenie, że ich metaforyczny i symboliczny język umożliwiał spontaniczne ujawnianie się treści, których ideologiczny status pozostawał nieokreślony, a tym samym mogły one wyrażać pewien kontekst typowo nowoczesnych, autorytarnych wyobrażeń, ich — by posłużyć się sformułowaniem Lacana — „fundamentalną fantazję”. Warto również zwrócić uwagę na związek genezy gatunku fantastyki naukowej z nowoczesnością, była to bowiem jedyna właściwie odmiana literatury, która powstała bezpośrednio na skutek inspiracji żywiołowym rozwojem techniki w wieku XIX. Dylematy mentalności nowoczesnej — w odniesieniu do fundamentalnych ludzkich problemów, takich jak cielesność i wstyd — powinny być tu zatem widoczne „jak na dłoni”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Jak stwierdza Chris Shilling w książce *Socjologia ciała* (tłum. M. Skowrońska, Warszawa 2010), rozpoznanie różnicy „żywe — martwe” jako kluczowej dla nowoczesnego doświadczenia ciała, podkreślane było wielokrotnie przez socjologa Anthony’ego Giddensa: „nowoczesne jednostki stały się coraz bardziej świadome, że żyją w warunkach «sprzecznosci egzystencjalnej», która polega na tym, że należymy do nieożywionego świata, ale mu się przeciwstawiamy” (zob. Ch. Shilling, *op. cit.*, s. 196).

<sup>11</sup> Podjęcie takiej refleksji wymagałoby oczywiście wyjścia poza proste stwierdzenie, że autorytarna kontrola cielesności i seksualności wymaga także (czy może przede wszystkim) władzy nad ciałem i jego potencjami. Twierdzenie to — którego bezpośredniej oczywistości nie sposób zanegować — ma bowiem walor prawdy zaledwie zdroworoządkowej, jest uproszczonym jedynie zastosowaniem teorii formacji dyskursywnych Foucaulta do interpretacji tego problemu. Zresztą z takim ujęciem zagadnienia ideologicznego „purytanizmu” kłóci się wyraźnie ambiwalentny stosunek komunizmu do cielesności i seksualności — np. względna akceptacja promiskuityzmu przez ten dyskurs (powszechność rozwodów, brak zakazu stosowania środków antykoncepcyjnych czy też powszechna dostępność aborcji w Związku Radzieckim i krajach „satelickich”).

<sup>12</sup> Na ten szczególnie charakter fantastyki naukowej zwraca uwagę Joanna Russ w książce *To write like a woman: essays in feminism and science fiction* (Bloomington 1995). Stwierdza ona, że podstawową figurą



Na użytek niniejszej interpretacji przyjąć można, jak sądzę, najogólniejszą, a zarazem najprostszą definicję wstydu, zgodnie z którą jest to silnie związane z ciałem odczucie, towarzyszące mimowolnemu lub zamierzonemu ujawnieniu tego, co ukryte, przy czym, oczywiście, samo to odczucie nigdy nie jest „chciane” przez podmiot<sup>13</sup>. Socjologdy i antropologdy łączą ponadto wstyd z przerwaniem komunikacji społecznej wskutek niekontrolowanego zjawienia się cielesnej rzeczywistości, pochodzącej niejako z innego poziomu znaczeń, niż poziom logosu. Jak pisze Chris Shilling w książce *Socjologia ciała*:

Istnieje [...] społeczny ekwiwalent [...] bolesnego lub emocjonalnego dys-zjawienia się ciała, a dotyczy to świadomości ciała, która może pojawić się na skutek zakłócenia interakcji społecznej. Goffman [...] jest tu szczególnie przenikliwy i zauważa, że kiedy uporządkowany tok interakcji załamuje się na skutek niewłaściwych gestów lub mimiki, winowajca w dotkliwy sposób staje się świadomy własnego ciała. [...] Jednostki stają się dotkliwie świadome dys-zjawienia się ciała, ponieważ wzajemne dostrajanie się ludzi zostaje przerwane, a spotkanie zredukowane do dwóch, wyizolowanych, dziwnych ciał<sup>14</sup>.

Shilling — za Norbertem Eliasem — wiąże ponadto wyeksponowanie roli tak pojmowanego wstydu z kulturowymi źródłami nowoczesności (pojętej jako cywilizacyjny proces), a konkretnie z renesansowym społeczeństwem dworskim jako modelem

---

SF jest „dyslokacja” świata przedstawionego, polegająca przede wszystkim na tym, iż SF traktuje o tym „co się [faktycznie — M. P.] nie zdarzyło” (co nie oznacza oczywiście, że nie mogłoby się zdarzyć — zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości). Ta swoboda SF w stosunku do porządku faktów pozwala, zdaniem autorki, na określenie jej statusu jako nowoczesnego mitu czy też mitologii nowoczesności, a w szczególności — nowoczesnej cywilizacji technicznej. Funkcją SF jest, zdaniem Russ, dostarczanie „nowych mitów” do interpretacji aktualnego ludzkiego doświadczenia (zob. J. Russ, *op. cit.*, s. 7–8, 92).

<sup>13</sup> Znakomita deskrypcja wstydu w postaci „źródłowej” znajduje się w późniejszym tekście Lema, mianowicie w opowiadaniu *Maska* (1974), które wydaje się rozwijać szczególnie ważny dla autora *Astronautów* problem związku doświadczenia cielesności i wstydu z topiką mechanizmu, a zarazem z kulturowym obrazem kobiety — problem, dodajmy, wyraźnie zasugerowany już w *Obłoku Magellana*. Podmiot kobiecy (kobieta-maszyna) tak relacjonuje tam swoje kluczowe doświadczenie Lacanowskiego „spotkania z Realnym”, polegające na odkryciu „mechaniczności” skrytej w „organizmie” własnego ciała: „Otwarte cięciem powłoki rozeszły się, białoskóre, i zobaczyłam w lustrze srebrny stulony kształt jak ogromnego płodu, jakby lśniącej we mnie ukrytej poczwarki. [...] Nie z lęku, już tylko z okropnego wstydu [wyróżn. moje — M. P.] zgniatającego krtań obu rękami usiłowałam na powrót ukryć w sobie srebrną obłoc, zbyt była jednak wielka, a ja nazbyt otwarta nożem, by się udało.” (Cyt. za: W. Michera, *Piękna jako bestia. Przyczynek do antropologii obrazu*, Warszawa 2010, s. 394–395. Książka Michery zawiera tekst opowiadania Lema *in extenso*).

<sup>14</sup> Ch. Shilling, *op. cit.*, s. 223.

kształtowania się nowoczesnych relacji społecznych<sup>15</sup>. W utopiach fantastycznonaukowych okresu komunizmu powinny być zatem obecne symptomy tej wstydlivej, czy też niechcianej obecności ciała w relacjach interpersonalnych, a ponadto winny być one tym wyraźniejsze, im bardziej idealny model społeczeństwa pisarze chcą w nich zaprezentować.

W *Obłoku Magellana* Lema obecność cielesności bohaterów jest wyrazista, zaś sposób przejawiania się i prezentacji problematyki ludzkiej materialności i seksualności wydaje się wyraźnie skorelowany z zagadnieniem komunikacji społecznej jako takiej. Ustanawiany jest on także jako związek indywidualnego ciała z ciałem zbiorowym (substancjalnym, Hegłowskim pojęciem „człowieka”) przedstawianym tu za pośrednictwem figury amplifikacji lub uwznioślenia:

Lecz oto człowiek w swojej drodze już jest pomiędzy gwiazdami, poznał przestrzeń i czas, i gwiazdy same, które go wydały. Nic nie może się mu oprzeć. Tym staje się większy, im większe napotyka przeszkody. W nim jest wszystko: wielkość i słabość, miłość i okrucieństwo, to, co ograniczone, i to, co nie ma granic. Bo nawet gwiazdy starzeją się i gasną, a my pozostaniemy<sup>16</sup>.

Rzec można zatem, że wstyd bohaterów książki Lema może wynikać co najmniej z dwóch przyczyn: z „niechcianej” zjawienia się rzeczywistości cielesnej, o którym pisze Shilling, lub z poczucia własnej niedoskonałości, jakby nienadążania za ideałem człowieka (wzg. „człowieka komunistycznego”), który jest równocześnie spojonym organiczną więzią społeczną „ciałem zbiorowym”<sup>17</sup>. Zarówno dla Lema (jako autora *Astronautów* i *Obłoku Magellana*), jak i dla Jefremowa ciało ludzkie jest ukształtowanym przez biologiczną ewolucję instrumentem, który powinien być przede wszystkim społecznie użyteczny (użyteczny — dodajmy z pewną dozą sarkazmu — w walce z tą

<sup>15</sup> Shilling stwierdza: „dążenie do dystynkcji pozostaje główną siłą napędową manipulowania wrażeniami we współczesnym społeczeństwie i [...] może być postrzegane jako element prowadzący do o wiele wyższego niż w poprzednich epokach historycznych zauważania siebie nawzajem. Temu procesowi towarzyszyło obniżenie progu wstydu i zakłopotania [...]” (zob. Ch. Shilling, *op. cit.*, s. 172–173).

<sup>16</sup> S. Lem, *Obłok Magellana*, *op. cit.*, s. 4.

<sup>17</sup> Zgodnie z deklaracją, pochodzącą z „programowego” przemówienia jednej z bohaterek utopii Jefremowa: „Wychowanie nowego człowieka to bardzo precyzyjna praca. [...] Niepowrotnie przeminął czas, kiedy społeczeństwo zadawało się byle jak i przypadkowo wychowanymi ludźmi, których wady usprawiedliwiano wrodzonymi skłonnościami. Obecnie każdy źle wychowany człowiek to wyrzut dla całego społeczeństwa, ciężki błąd całego kolektywu ludzkiego. [...] Ludzkość stanęła wobec alternatywy: albo się podporządkować dyscyplinie społecznej, podejmując trud długiego wychowania i nauki, albo zginąć. Innych dróg życia na naszej planecie, mimo że jej przyroda jest dostatecznie hojna, nie ma!” (zob. I. Jefremow, *Mgławica Andromedy*, tłum. L. Kaltenbergh, Warszawa 1965, s. 174–175).

samą naturą, która go ukształtowała!). Równocześnie jednak od początku autorom tych utopii towarzyszy niepokojąca niepewność, dotycząca odgraniczenia organicznego kolektywu (względnie ludzkiego ciała w jego indywidualnym wymiarze) od pierwiastka mechanicznego, który atakuje człowieka niejako z dwóch stron: jako nieuchronny komponent cywilizacji technicznej oraz jako ukryte zagrożenie ze strony niekontrolowanych popędów<sup>18</sup>.

Dwoista obecność wstydu jako figury ludzkiego losu ujawnia się w utopijnych powieściach SF doby komunizmu poprzez swoiście pojmowaną relację „kobiece–męskie”, a także przez „niechciane” przejawy aktywności żywiołów materii jako elementarnej siły chaosu generującej katastrofę, bądź też — przeciwnie — jako pustki, bezmiernej próżni, wchodzącej w negatywny rezonans z ludzką podmiotowością. Z jednej strony kierowanie ludzkimi społecznościami („kolektywami”) jest tu bez wątpienia trudną sztuką opanowania przez człowieka „przyrody w sobie samym”<sup>19</sup>, z drugiej zaś antropologiczny wymiar cywilizacji technicznej i jej psychologicznych konsekwencji zostaje w *Obłoku Magellana* sformułowany w postaci alegorycznego obrazu bezmiernej przestrzeni i ciszy, zakłócaney jedynie rytmicznym stukotem maszyn:

Nie do zniesienia stała się atmosfera wypełniająca statek od szczytowych pokładów po najodleglejsze zakamarki. Na naszych zmysłach kładł się jakby niewidzialny ciężar. Sny, jeśli nadchodziły, niosły koszmary. [...] Nie sposób było schronić się przed owymi zmorami na jawie, gdyż czekała w niej gorsza jeszcze, wielka cisza. Można się w nią było wsłuchać w każdym niemal zakątku okrętu; wciskała się między słowa rozmowy,

<sup>18</sup> Bohater *Obłoku Magellana*, relacjonując swoje wspomnienia z dzieciństwa, stwierdza na przykład: „Jak w każdym domu, i u nas było wiele automatów; do sprzątanía, kuchennych, wytwórczych i ogrodowych. Te ostatnie, pielęgnujące kwiaty i drzewa, nazywały się Monotami. Monot Pierwszy był u nas jeszcze od czasów dziadka. Nieraz nosił mnie na barana, czego bardzo nie lubił nasz wilczur, Pluton; psy na ogół nie cierpią automatów. Babka mówiła mi, że w ogóle wszystkie niższe stworzenia boją się automatów, bo nie rozumieją, jak to może być, żeby poruszało się coś, co nie żyje” (zob. S. Lem, *op. cit.*, s. 8). Widać w tym fragmencie wysiłek oswojenia „niesamowitego” niby-życia człekokształtnych mechanizmów poprzez wplecenie ich w „ciepłe” i zwykłe relacje rodzinne. Jednak już wkrótce, z ust jednego z mentorów głównego bohatera, dowiemy się, że: „człowiekowi nie przystoi wykonywanie pracy, którą może spełniać automat. Wiesz przecie, że to niegodne” (*ibidem*, s. 14). Automaty pełnią tu wyraźnie taką samą rolę, jak niewolnicy w społeczeństwach antyku. Rzecz można, iż zgodnie ze znaną Hegłowską eksplikacją dialektyki Pana i Niewolnika, ich emancypacja w tekstach Lema (w *Bajkach robotów* i *Cyberiadzie*) została przygotowana przez sam fakt proklamowanej tu, „niewolniczej” podległości maszyn i przez ich związek z „niegodnym” aspektem mechanicznej pracy.

<sup>19</sup> Jak mówi patetycznie jeden z „rzeczników” komunistycznej utopii (Przewodniczący Komisji Tłumaczy) w *Astronautach*: „Od z górą ośmiu tysięcy lat żyje na Ziemi gatunek ludzki. W czasie pełnej trudów i cierpień drogi pokoleń poznał on nie tylko sposoby opanowania sił przyrody, ale nauczył się także kierowania siłami społecznymi, które przez całe wieki udaremniały postęp, zwracając się przeciw człowiekowi” (S. Lem, *Astronauta: powieść fantastyczno–naukowa*, Warszawa 1970, s. 21).

rwiała myśli, w ułamku sekundy roztrącała ludzi na bieguny ciemnego, nieskończonego milczenia. Podejmowaliśmy z nią walkę. Tak na przykład w laboratoriach i pracowniach umyślnie wyłączano pochłaniacze dźwięków. Wówczas łoskot machin doświadczalnych niósł się daleko po całym statku, ale w jego monotonii kryło się jakby szyderstwo z naszych usiłowań i tym wyraźniej odczuwaliśmy ułudność podobnych prób, że jedynostajny dźwięk był niby cienką jak papier powierzchnią czarnej ciszy<sup>20</sup>.

W tej sytuacji jedynym ratunkiem przed kosmiczną próżnią (odzwierciedlającą, chciałoby się rzec, pustkę nowoczesnej podmiotowości, która zerwała ze swoją wcześniejszą, „substancjalną” treścią<sup>21</sup>) okazują się być nawiązywane pośpiesznie, pokątnie i wstydliwie, relacje erotyczne, graniczące z seksualnym promiskuityzmem:

Na pokład Gei przybyło z Ziemi wiele kobiet i mężczyzn, dojrzałych już do miłości, lecz wciąż jeszcze szukających, i należało się spodziewać, że długi czas podróży złączy wiele par. [...] W drugim roku podróży zdarzało się, że pary powstawały przelotnie i rozłączały się jak gdyby przypadkowo, a ten nawrót zamierzchłej, barbarzyńskiej obyczajowości zdawała się otaczać jakaś zmowa powszechnego milczenia. [...] Było to owo wielkie spustoszenie, jakie nie przygotowanym na bezmierny trud podróży wyządza próżnia.

[...] Stąd próby schronienia w ramionach kobiet, zaprzepaszczenia się w spazmie rozkoszy. Wiedzieliśmy, że nie złączy nas trwale ani współ-

<sup>20</sup> Zob. S. Lem, *Obłok Magellana*, *op. cit.*, s. 138.

<sup>21</sup> Narodziny „pustego” podmiotu (ambivalenlnie, lecz bezpośrednio związanego z wolnością i z nicością) jako geście fundacyjnym nowoczesności pisze obszernie Slavoj Žižek w cytowanej książce *The Indivisible Remainder: on Schelling and Related Matters*, powołując się zarówno na Hegla, jak i Lacana. Ten ruch wyzbycia się przez podmiot substancjalności (w sensie: konkretnej i zobowiązującej tradycji kulturowej, warunkującej podmiot i nadającej mu wymiar lokalny) postrzega następująco: „Nowoczesny podmiot jest ściśle skorelowany z wymiarem egzystencji «poza drugą śmiercią»: pierwszą śmiercią jest ofiarowanie naszej szczególnej, «patologicznej» substancji na ołtarzu uniwersalnej Przyczyny; drugą śmiercią jest poświęcenie, «zdrada» samej tej Przyczyny, na skutek czego wszystkim, co pozostaje jest próżnia tożsama z [Lacanowskim — M. P.] S, «ogłocony» podmiot [...] który wylania się w efekcie tej podwójnej, autoreferencjalnej ofiary [...]» (zob. S. Žižek, *op. cit.*, s. 121). Istotnym momentem, podkreślanym nieustannie Žižka, jest Schellingiańska tożsamość tego gestu z fundacyjnym aktem Absolutu, który ustanawia Kosmos w „otchłani czystej Wolności” poprzez wyodrębnienie z siebie „własnego Innego”, a następnie odrzucenie go (przy czym Žižek używa do opisu tego fundacyjnego gestu wprowadzonego przez Julię Kristevą pojęcie „abiektu” (czyli, jak chce polski tłumacz Kristevej, „wymiotu”); w tej sprawie por. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia: esej o ustręciu*, tłum. M. Falski, Kraków 2007; por. także S. Žižek, *op. cit.*, s. 11; nowatorską cechą tego Schellingiańskiego ujęcia byłoby skojarzenie ludzkiego odpowiednika stwórczej aktywności Absolutu nie tyle z działalnością intelektualną — jak u Hegla — co raczej ze swoistym fantazmatem „przemiany materii” w ludzkim ciele).

na litość, ani rozpacz, ani chęć zrzucenia odpowiedzialności za wybrany świadomie los, że nie uczyni tego nic oprócz miłości, a jednak mężczyźni szukali kobiet, a one oddawały im się w skupionym, milczącym porozumieniu. Były to próby ratunku groźne i daremne. Nadchodzący odpływ porzucał przypadkowych kochanków, wyprutych z myśli i bezbronnych, i kiedy nad ich głowami rozlegał się w mroku głuchy świst powtarzającego się z nocy w noc ostrzeżenia, nie mieli odwagi spojrzeć sobie w oczy, bo była w nich pustka, od której chcieli uciec, a porzucony na chwilę ciężar wracał i tak leżeli obok siebie samotni, w zrozumieniu własnej klęski<sup>22</sup>.

Proklamowana tu daremność relacji seksualnych wobec zewnętrznej pustki, skorelowanej ściśle z „pustą” podmiotowością wydaje się również przynależeć do porządku alegorii: na tym poziomie nie dotyczy ona w istocie ani konkretnej sytuacji kosmicznej podróży, ani relacji międzyludzkich w utopii, ani nawet społeczeństwa „realnego socjalizmu”. W kontekście tego, co zostało powiedziane wcześniej na temat szczególnej inklinacji Lema do narracyjnej analizy zewnętrznych uwarunkowań świata nowoczesności, opartych na Kartezjańskiej relacji między pustym podmiotem a wewnętrznie podzielonym przedmiotem, udostępniającym się percepcji i technicznej manipulacji, należałoby uznać, że jest to określenie miejsca relacji seksualnych w tak zdefiniowanym świecie. Nie wystarczy bowiem stwierdzić, że relacje te są „wyalienowane”; tworzą one także pewien paradygmat praktyk człowieka nowoczesnego wobec własnego ciała, związanego z nim wstydu, a także sfery emocjonalnej życia, zaś ich „klęska” wydaje się zapowiadać agonię nowoczesności jako takiej<sup>23</sup>.

Oczywiście literackie opisy komunistycznych utopii wsparte na rudymencie marksistowskiej ideologii nie rezygnują bynajmniej z ambicji uregulowania sfery emocjonalnej życia ludzkiego, seksualności i wszelkiego typu niekontrolowanych, związanych z ciałem odruchów. Patrząc na nie z tego punktu widzenia, powiedzieć można, że mieszczą się one doskonale w ramach opisanych wyczerpująco przez Foucaulta

<sup>22</sup> S. Lem, *Obłok Magellana*, *op. cit.*, s. 122.

<sup>23</sup> O ograniczeniach alegorycznej interpretacji SF, podejmowanej okazjonalnie przez tradycyjną krytykę literacką pisze Joanna Russ w cytowanej książce *To write like a woman...* Stwierdza ona, że tradycyjne motywy i toposy nie mogą stanowić klucza do lektury tekstów SF właśnie ze względu na ich nowatorski, a zarazem „para-mitologiczny” charakter. Zainteresowania SF lokują się bowiem, zdaniem Russ, w sferze epistemologicznej, zaś cała ta literatura jest percepcyjnym eksperymentem poznawczym. Z tego właśnie względu nie należy czytać utworów SF jako tekstów „alegorycznych”: jeśli w SF kryje się jakaś alegoria, to jest to alegoria cywilizacji technicznej jako takiej. Ten tryb radykalnego, alegorycznego uogólnienia możliwy jest w SF dlatego, że, z racji swego silnego związku z kulturą postindustrialną, zyskuje ona niezbędny dystans zarówno wobec nowoczesności, jak i techniki (a także kapitalizmu jako skorelowanej z nimi formacji społeczno-politycznej) — zob. J. Russ, *op. cit.*, s. 7–12.

praktyk dyskursywnych „instytucjonalnej regulacji” ludzkiego ciała i implikowanej w nim nieokreśloności. Komunizm jako ideologia — a przynajmniej ta jego wersja, która wynika z lektury literackich utopii — tym jednak różnił się od metodyki instytucjonalnego osvajania seksualności w społeczeństwach kapitalistycznych, że wydawał się znacznie bardziej wrażliwy na wyłaniającą się z mrocznej, seksualno–popędowej sfery „niepodzielną resztkę”, ciemne *residuum*, nie poddające się ani werbalizacji, ani symbolizacji<sup>24</sup>. Z racji uwikłania marksizmu–leninizmu w dialektyczny aspekt filozofii idealizmu niemieckiego, próby ukazania tego problemu w obrębie ideologicznej konwencji przedstawiania rzeczywistości, którą przyjmują analizowane tu powieści fantastycznonaukowe, mają również charakter dialektyczny — odwołują się do Marksowskiego pojęcia praktyki i jego Hegłowskiego zaplecza.

Dla Marksa — jeśli wierzyć tezom przywołującej go Judith Butler — przedmiot był przede wszystkim „ślądem” działania, a zatem działanie, *praxis*, okazuje się konstytutywne dla samej materialności i jej sposobu ukazywania się wobec poznającego podmiotu<sup>25</sup>. Potraktowanie zarówno materialności świata zewnętrznego, jak i niekontrolowanych impulsów emotywnych w człowieku, jako przejawów *praxis*, pozwala (podobnie jak w przypadku analizy Judith Butler w jej tekście *Ciała, które znaczą*) na pewnego typu „upolitycznienie” niepodzielnej resztki realności, na ingerencję ideologicznego logosu w ludzką sferę popędową. Ten właśnie gest „upolitycznienia” *libido* jest, jak sądzę, niezwykle ważny zarówno dla zrozumienia stosunku komuni-

<sup>24</sup> Sformułowanie pojęcia (metafory?) „niepodzielnej resztki” (do której odwołuje się wielu humanistów ponowoczesnych — obok Žižka choćby Giorgio Agamben) jest zasługą F. W. J. Schellinga. Jak pisze Katarzyna Filutowska w cytowanej książce *System i opowieść*: „zdaniem Habermasa Schelling zastępuje Hegłowską negację kategorią kontrakcji. «Kontrakcja jest z twardszego materiału niż negacja, jest niejako wyposażona w nadwyżkę moralnej energii, niemieszczącą się w kategorii logicznej». Jest to zatem owa nieredukowalna i niepodzielna resztką, która jest nieodłącznie związana z tym, co faktycznie istnieje i stanowi nieomylny znak, jako odróżnia fikcję od rzeczywistości.” (zob. K. Filutowska, *op. cit.*, s. 189). Dla Žižka (powołującego się na Lacana) tą „niepodzielną resztką” jest przede wszystkim „nie–martwy” impuls *libido*, który chroni pusty, nowoczesny podmiot przed przyjęciem prawdy stwierdzenia: „ożywia mnie jedynie pragnienie Innego”. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że w przeciwieństwie do klasycznego, Freudowskiego pojęcia Nieświadomości, zlokalizowanej przede wszystkim w człowieku, „niepodzielna resztką” trwa i przejawia się zarówno w istocie ludzkiej, jak i w percypowanym przez nią świecie (ma charakter „metafizyczny” w sensie fundamentalnego udziału w świecie przedmiotowym) — zob. np. Žižek, *op. cit.*, s. 75: „To, co bezzasadne [*ruleless* — M. P.] wciąż spoczywa w gruncie, tak, jakby mogło się ponownie uzewnętrznić [...]. Jest to właśnie niezrozumiała zasada realności wszystkich rzeczy, niepodzielna resztką, która w przeważającej mierze nie może zostać rozumnie pojęta, a raczej wiecznie już pozostanie w gruncie. Z tego nie–zrozumienia wyłania się zatem wszelkie zrozumienie.”

<sup>25</sup> Jak pisze Butler, interpretując Marksowskie *Tęzy o Feuerbachu*: „Jeśli materializm wzięłby pod uwagę praktykę jako konstytuującą samą materię obiektów i jeśli praktyka byłaby rozumiana jako działalność wprowadzająca społeczne zmiany, to taka aktywność rozumiana byłaby jako konstytutywna dla samej materialności.” (zob. J. Butler, *Ciała, które znaczą*, tłum. M. Rogowska–Stangret, w: „Przegląd Filozoficzno–Literacki” nr 4 (32), Warszawa 2011, s. 18).

zmu do seksualności i jej represji, jak i ogółu praktyk w tej sferze, podjętych przez nowoczesność.

Tendencja do upolitycznienia wstydu jako „niechcianego zjawienia się ciała” (Goffman) rządzi bez wątpienia zarówno pisarską wyobraźnią Lema, jak i sposobem opisu sfery cielesnej lub różnicy seksualnej w *Galaktyce Andromedy* Jefremowa. Jeśli bowiem przymus ideologiczny pisania pod dyktando władzy i cenzura prewencyjna (ujednolicająca społeczny przekaz medialny) zastępują w autorytarnym komunizmie performatywną moc przekazu religijnego, to wrogość wobec burżuazji, kapitalizmu czy imperializmu zastępuje w nim, charakterystyczny dla większości religii, wstręt wobec tego, co „ziemskie, światowe i materialne”. O tyle, o ile w przekazie religijnym materia lub immanencja stanowi uogólniony synonim Hegłowskiego „zatrzymywania się Ducha przy negatywności”, to analogiczną rolę w literackich realizacjach komunistycznej utopii odgrywałby kapitalizm, będący *sensu stricto* obrazem „piekła na ziemi”. Ta swoista „para-mitologia” komunizmu, będąca rewersem jego Marksowsko-Leninowskiej scholastyki musi jakoś uobecniać się w literackich przedstawieniach epoki „dojrzałego” komunizmu. Przyjrzyjmy się zatem temu, jak owo wyparte w niebyt (typowo oświeceniowym przecież gestem) podłoże utopii spełnienia istoty człowieka w społecznej immanencji ujawnia się w tekście Lema. Sprowadzałoby się to do pytania: co jest w owym podłożu dla Lema najstraszniejsze?

Tym, co napotyka w *Obłoku Magellana* utopijna społeczność, ukazana „w drodze do gwiazd”, okazuje się nie tyle Inny Rozum (który niewątpliwie musiałby potwierdzić uniwersalną ważność społecznych praw rozwoju dialektycznego i ich ukoronowania w postaci komunizmu<sup>26</sup>), co „jego własne Inne”. Jest to mianowicie niezwykle sugestywny obraz stacji kosmicznej Amerykanów (obecnych w tekście powieści pod znaczącym kryptonimem Atlantydwów<sup>27</sup>), której pierwotnym przeznaczeniem było krą-

<sup>26</sup> Dzieje się tak w *Galaktyce Andromedy*, w której — sportretowana w dalekiej przyszłości — cywilizacja ludzka jest elementem „Wielkiego Kręgu” galaktycznych cywilizacji pozaziemskich, zaś stopień ich rozwoju nie pozostawia żadnych wątpliwości, że powszechnie akceptują one komunizm. Jednak również tak szeroko zakreślony krąg Porządku Uniwersalnego ma Zewnętrzny Inny: są nim nie tylko archaiczne, agresywne formy życia z planety Ciemnej Gwiazdy, z którymi przyjdzie się zmierzyć członkom wyprawy pod wodzą Erga Noora, ale i tajemniczy „statek Obcych”, który przed wiekami przybył tam z innego układu gwiazdowego: Galaktyki Andromedy, pokonując niewyobrażalną odległość (około 1,5 miliona lat świetlnych), by ulec zagładzie w konfrontacji z pierwotnymi siłami Mroku.

<sup>27</sup> Jest to oczywista aluzja zarówno do Paktu Północnoatlantyckiego (NATO), jak i do *Timajosa* Platona. „Wpisanie” Stanów Zjednoczonych w Platoński kontekst służy tu, z jednej strony, swoistej „archaizacji” kapitalizmu (jest on tak „pierwotny”, że implikowane w nim „barbarzyństwo” usytuować można w sferze mitu), z drugiej zaś — zaakcentowaniu nieuchronności klęski Amerykanów i ich sojuszników (jest ona „zawsze-już” przepowiedziana, niczym katastrofa wyspy Atlantydy) oraz jej naturalności (gdyż wynika z ostatecznie rozpoznanych przez marksizm-leninizm praw rozwoju zarówno przyrody, jak i społeczeństw). Specyficzny *modus* istnienia czasu w ideologii („już, lecz jeszcze-nie”)

żenie wokół ziemi w celu obrony resztek obszaru „wolnego świata” przed zagrażającym mu zewsząd oceanem (powszechnie już na Ziemi afirmowanym) komunizmu za pomocą środków masowej zagłady. Ludobójczy zamiar „Atlantydów” został niejako osądzony i ukarany przez tę samą irracjonalną siłę (przypadek, ciemną moc „błędu”), z której się wyłonił: na skutek pomyłki w nawigacji stacja kosmiczna opuściła ziemską orbitę i dryfując bezładnie w przestrzeni, po wielu stuleciach dotarła w pobliże gwiazdy Proxima Centauri, niosąc na swoim pokładzie już tylko zamrożone trupy załogi oraz relikwiny wcielającej fundamentalny chaos, „strasznej” przeszłości rodzaju ludzkiego: bomby nuklearne oraz broń biologiczną (spreparowane w laboratoriach wojskowych kultury zabójczych bakterii i wirusów).

Interesujące wydaje się to, że ów szczególny modus zjawienia się relikwiny w „teraźniejszości” utopii łączy w sobie elementy doświadczenia bardzo traumatycznego (jest to dla załogi Gei, a zwłaszcza głównego bohatera, niemal „spotkanie z Realnym”), uobecnienia fundamentów ideologicznego zaangażowania uczestników wyprawy (jest to jakby odnowienie Žižkowskiego gestu „identyfikacji z samym gestem identyfikacji”, stanowiącego fundament nowoczesnej „zideologizowanej” podmiotowości<sup>28</sup>) oraz epifanii wstydu, związanego z cielesnością i jej popędami. Ponadto obraz ten obfituje w znaczące szczegóły, pozwalające na interpretowanie go w porządku alegorii, przede wszystkim w sensie, który nadaje realizującej się w SF alegorezie Joanna Russ<sup>29</sup>.

Okazuje się bowiem, że to nie martwi astronauta (żołnierze?) są tym, co na kolistej stacji kosmicznej jawi się głównemu bohaterowi i jego towarzyszom jako obraz najbardziej traumatyzujący:

Tuż u stóp Grotriana, obutych w srebrny metal, leżało coś skurczonego, jak na wpół opróżniony worek z zielonkawego brezentu. [...] To był człowiek. [...] Był martwy od wieków. [...] Czy to on tak przeraził Grotriana? Astrogator spoglądał nie na leżącego, lecz na przeciwległą ścianę. Patrzyła

---

jest powracającym tematem wielu książek Žižka (a także Giorgio Agambena i Alaina Badiou). Jak pisze Žižek w *Indivisible Remainder*, w tym przypadku niewielka jedynie różnica dzieli „rewolucyjny mesjanizm” od najsłabszych form „religijnego fanatyzmu”: „To wynik walki o wolność określi znaczenie samej jej przeszłości: dopiero w tej przyszłości zdecyduje się, czym przeszłe rzeczy i zdarzenia «były naprawdę» [...] przeszłość jako taka nie jest określona, ona «zdarzy się jako dokonana» — oznacza to, że poprzez narodziny, które mają się zdarzyć, stanie się ona tym, czym zawsze — już była. [podkr. Slavoja Žižka — M.P.]” (zob. S. Žižek, *op. cit.*, s. 67).

<sup>28</sup> Dzieje się tak oczywiście dlatego, że członkowie wyprawy — stający się, z powodu codziennej rutyny i obcowania z bezmiernym Kosmosem, w dużej mierze „już tylko ludźmi” — na „stacji Atlantydy” ponownie stają się „komunistami”, widząc bezpośrednio to groźne „coś”, z czym walka ukształtowała przed wiekami ideologiczny porządek Logosu, w którym żyją.

<sup>29</sup> Czyli zgodnie z twierdzeniem, że cały świat przedstawiony w SF jako gatunku jest alegorią nowoczesnej cywilizacji technicznej (por. przypis 21).



stamtąd naga kobieta. Siedząc na grzbiecie dużego żółwia, z nogą założoną na nogę, trzymanym kwiatem dotykała obnażonej piersi i uśmiechała się. Na stopach miała dziwne trzewiczki z obcasem w kształcie ostrego dzioba. Paznokcie palców były zakrwawione. Czerwone były też usta, rozszerzone w uśmiechu, ukazujące bardzo białe zęby. W uśmiechu tym było coś nieporównanie ohydneho. [...]

Większość przedmiotów, wydobywanych z mroku światłem lamp, była mi nie znana. W ich bezładnym pomieszaniu [...] leżały, kłęczały, siedziały mumie, po dwie, po trzy, splecione kurczowo rękami, z przyciśniętymi do podłogi lub w tył odrzuconymi twarzami, o oczach zmienionych w grudki mętnego lodu, [...] przyprószone śnieżnym kurzem [...] a jednak to były ludzkie szczątki [...].

Ale wizerunki na ścianach? Te nagie kobiety o białych, cienkich palcach, zakończonych skrwawionymi paznokciami w kształcie spiczastych kropeł, zezujące ku nam zawzięcie z kątów zmrużonych powiek, znieruchomiałe w pozach lżących wszystko, co jest bezbronną tajemnicą i milczeniem nagości — czy to też byli ludzie?<sup>30</sup>

Mamy tu do czynienia z kluczową dla powieści epifanią elementarnego wstydu, zjawiającą się w znaczącym kontekście, kojarzącym wyalienowaną („mechaniczną”) seksualność (czy też jej przedmiotowy korelat w postaci serii pornograficznych zdjęć) bezpośrednio ze śmiercią, a konkretnie — z niesamowitą obecnością trupów, które przetrwały w warunkach strasznego, kosmicznego chłodu<sup>31</sup>. Stacja Atlantydwów ma formę kolistego walca, kręgu, a zatem nawiedzające percepcję i świadomość bohatera obrazy będą powracać, niczym w koszmarnym śnie:

<sup>30</sup> S. Lem, *op. cit.*, s. 178.

<sup>31</sup> Jest to obraz tym bardziej znaczący, że został poprzedzony przez dyskusję o śmierci pomiędzy bohaterami: protagonistą a pilotem Ametą (który wkrótce sam zginie i zostanie mu w powieści nadany status „męczennika w imię nowej jakości społecznego porządku”, ponieważ to jego śmierć umożliwi komunikację ludzi z inną rozumną cywilizacją z planety gwiazdy Alfa Centauri; ponadto będzie to śmierć bezpośrednio związana z obecnością „mrocznego reliktu” ludzkiej historii — stacji kosmicznej Atlantydwów — w tym właśnie rejonie Kosmosu). W dyskusji tej fakt osobniczej śmierci łączy się ze wstydem i jego przezwyciężeniem: „Mówił Ameta: — Co to jest śmierć? Koszmarne przypomnienie nicości? Obraz tego wstydliwego prochu [wyróżn. M. P.], w który się obrócimy? [...] Tak. Ale zarazem jest to źródło bezcennej wartości każdej chwili, każdego tchu, nakaz wyłączenia najlepszych naszych sił po to, abyśmy zdążyli dokonać i przekazać nadchodzącym jak najwięcej, przypomnienie niewzruszonej odpowiedzialności za każdy czyn, bo nic z tego, co uczynione, nie daje się odwrócić ani zapomnieć w czasie tak małym jak życie człowieka. A przez to wszystko śmierć uczy nas kochać życie, a najbardziej innych ludzi, tak samo śmiertelnych, tak samo pełnych odwagi i lęku, tak samo wychylających się tęsknotą poza granice fizycznego istnienia i budujących z miłością tę przyszłość, której nie będzie dane im oglądać. [...] powiadam wam: ja — nie dam sobie odebrać śmierci” (zob. S. Lem, *Obłok Magellana*, *op. cit.*, s. 168).

Kiedy tak kroczyłem raz już przebytą drogą, powróciło wrażenie, że jestem w głębi koszmarnego snu, płynące z nie uświadomionego dotąd przekonania, iż rzeczywistość nie może być tak okrutna. Szedłem, pogrążony w myślach, gdy znienacka serce ścisnęła mi trwoga; stanąłem, wsłuchany w bezdenną ciszę; wydało mi się, że jestem sam. Nie obawiałem się trupów; gorsze było sąsiedztwo owych jaskrawych obrazów, z których ponad oszronionymi gazem mumiami uśmiechały się przez próżnię nagie kobiety<sup>32</sup>.

W opisie nieświadomych, mrocznych źródeł rzeczywistości, dokonany przez Schellinga w traktacie *Epoki świata* (którego pierwsza wersja pochodzi z 1811 roku i którego filozof nigdy ostatecznie nie ukończył) sam moment kreacji Kosmosu ukazany jest w postaci figury wyłonienia się Absolutu jako Podmiotu w akcji zdystansowania się wobec chaotycznego „koła popędów” (potencji). Jak pisze Žižek, w przeciwieństwie do opisu Początku w *Ewangeliu Św. Jana*, u którego — jak wiemy — „na początku było Słowo”, poprzedzone przez „próżnię boskiej wieczności”, w *Epokach świata* Schellinga:

„wieczność” nie jest czymś nieopisywalnym, gdyż dzieje się w niej wiele. Przed wypowiedzeniem Słowa istnieje bowiem chaotyczno-psychotyczne uniwersum ślepych popędów, ich kolisty ruch, nieodróżniane pulsowanie; Początek zjawia się, gdy zostaje wypowiedziane Słowo, które „wypiera”, odrzuca w wieczną Przeszłość zamknięte w samym sobie, błędne koło sfery popędowej. [...] Początek jest przejściem od „zamkniętego” kolistego ruchu do „otwartego” postępu, od popędu do pragnienia — czy też, używając terminologii Lacana, od Realnego do Symbolicznego<sup>33</sup>.

Pojawienie się w tym kontekście problematyki teologicznej w postaci spekulacji na temat Absolutu nie jest przypadkowe. Jeśli bowiem prawdą jest twierdzenie Žižka, że filozoficzna twórczość Schellinga pełni funkcję „zanikającego pośrednika” pomiędzy przednowoczesną wizją uniwersum „teologicznej”, a zarazem „useksualnionej” (*sexualized*) kosmogonii a nowoczesną wizją postępu i odpowiadającą jej „pustą” podmiotowością, oznaczałoby to, iż jedynie u niego (zwłaszcza w *Epokach świata*, które Žižek uznaje za jedno z „kluczowych dzieł myśli materialistycznej” obok *De rerum natura* Lukrecjusza, *Kapitału* Marksa i dzieła Lacana<sup>34</sup>) odnaleźć możemy unikalne odzwierciedlenie kształtującego nowoczesność ruchu wyobraźni (Lacanańskiego porządku Wyobrażonego), towarzyszącego tym przemianom.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 181.

<sup>33</sup> Slavoj Žižek, *op. cit.*, s. 13.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 6.

Proklamowany przez Lema w *Obłoku Magellana* sojusz wiecznej śmierci i wyalienowanej seksualności kojarzy się nieodparcie ze stosunkiem do sfery korporalnej i popędowej, charakterystycznym dla wczesnego chrześcijaństwa, a zwłaszcza jego gnostyckich odmian<sup>35</sup>. Rzeczywiście, brakujący element roznawanego przed czytelnikami przez Lema obrazu „piekła kapitalizmu” — w postaci jego „teologicznego” wymiaru — także pojawia się pod koniec rozdziału powieści, zatytułowanego *United States Interstellar Force* (to napis na powierzchni amerykańskiej stacji kosmicznej, zupełnie niezrozumiały dla członków wyprawy Gei, co dodatkowo wzmacnia efekt mrocznej tajemnicy):

Był to duży, pusty pokój. Naprzeciw drzwi znajdowała się wysoka, łukiem sklepiona nisza. Wisiał na niej drewniany krzyż, bardzo czarny na białym tle. Nagle spostrzegłem, że pod niszą klęczy trup przyciśnięty do podłogi; ostry kręgosłup unosił czarną, okrywającą go tkaninę. Mumia ta, podobna do zbrylonej grudy ziemi, rzuciła na białą ścianę bezkształtny cień. Poszedłem wzrokiem w drugą stronę, szukając źródła światła. W głębi pokoju stał Piotr z Ganimeda. Jego naramienna lampa oświetlała mocno krzyż, a on, smukły, ogromny w srebrnym skafandrze, z rękami skrzyżowanymi na piersi, długo patrzył na ten znak wiary daremnej<sup>36</sup>.

Piotr z Ganimeda — to jeden ze szczególnych, w jakimś sensie wyróżnionych bohaterów drugoplanowych powieści Lema: młodzieniec, który pierwotnie nie miał brać udziału w wyprawie, a znalazł się na Gei dlatego, że uległ ciężkiemu, niemal śmiertelnemu wypadkowi w Kosmosie, zaś lekarze z międzygwiazdowego statku kosmicznego

<sup>35</sup> Pisze o tym Peter Brown w swojej książce *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie* (tłum. I. Kania, Kraków 2006). Jego zdaniem, charakterystyczną cechą kształtujących się w ścisłym związku z chrześcijaństwem przekonań, takich, jak poglądy Marcjona, Tacjana, enkratytów, czy też Walentyna i innych gnostyków, była wiara w możliwość odzyskania przez człowieka panowania nad własnym ciałem (sprzed momentu „Kosmicznego Upadku”) poprzez represję sfery popędowej, której energia powróciłaby do „boskiej” sfery kosmicznych potencji. Jak pisze Brown: „«Obecny czas» mógł być rozległą maszyną, zbyt wielką, by ją objąć wzrokiem. Jego bezosobowa energia była zbyt niebezpiecznie nieuchwytna, jego tyrania zaś — zbyt pogmatwana, by wysledzić wszystkie jej odgałęzienia. Ale przynajmniej jedną część tego potężnego nurtu można było skondensować w popędzie seksualnym i jego wiecznych następstwach — powtarzającym się bez końca cyklu narodzin i śmierci. W świecie pozornie poddanym nieugiętej władzy przymusów ludzkie ciało mogło zająć pozycję wyraźnie odrębną — jako miejsce wolnego wyboru. Rezygnacja ze stosunku płciowego oznaczała przekroczenie wyłącznika umieszczonego w człowieku, skutkiem czego — tak uważano — będzie można odciąć prąd zasilający złowrogie *perpetuum mobile* życia w «obecnym czasie»” (P. Brown. *op. cit.*, s. 102–103). W interakcji z powieścią Lema ciekawy wydaje się fakt, że przekształcone w ten sposób popędy — dekonstruując społeczne podłoże rzeczywistości przedmiotowej — miałyby się, wedle gnostyków, przekształcić w swoisty „wehikul” Zbawienia, umożliwiając „wniebowstąpienie” duszy.

<sup>36</sup> S. Lem, *Obłok Magellana*, *op. cit.*, s. 181.

(między innymi główny bohater — protagonista i narrator powieści) przyjęli go na pokład i cudem wydarli śmierci. Pozbawiony niemal pamięci na skutek uszkodzenia mózgu, jest kimś, kto „urodził się na nowo” — ze wszelkimi możliwymi, symbolicznymi konotacjami, jakie związane są z tym faktem jego powieściowej biografii. Jako jedyny reprezentant załogi statku, jest kimś *de facto* przekształconym, człowiekiem „odnowionym”, co budzi liczne skojarzenia w kontekście obfitości pojawiających się tu (podobnie zresztą, jak w *Astronautach* Lema i *Mgławicy Andromedy* Jefremowa) motywów, związanych z ludzką transsubstancją, która wymaga „przejścia” przez doświadczenie śmierci<sup>37</sup>.

O tyle, o ile omówiony powyżej motyw „stacji kosmicznej Atlantydy” można skojarzyć z psychoanalitycznym pojęciem skrytej w nieświadomości „krypty”, oznaczającym miejsce przechowywania tych treści psychicznych, które absolutnie nie mogą zostać ujawnione, gdyż grozi to rozpadem spójności podmiotu<sup>38</sup>, można zadać w tym miejscu pytanie, co ukrywa ów alegoryczny obraz? Otóż bez wątpienia w „podświadomości” systemu (czy też jego wykreowanego przez Lema, utopijnego fantazmatu) spoczywa tu prawda „nieśmiertelności” struktur życia popędowego (wraz ze wszelkimi ich konsekwencjami: egoizmem, agresją itd.), do których nigdy nie dotrze „światło” ideologicznego Logosu. Reliktem „ślepej mechaniki” popędów — która zawsze budzi niemożliwe do zatarcia, subiektywne poczucie wstydu — jest także cywilizacja techniczna, a zatem korzystanie z jej urządzeń nie będzie nigdy bezgrzeszne<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Te motywy i aluzje dotyczą oczywiście przekształcenia człowieka w sensie stworzenia istoty na miarę przyszłościowej, komunistycznej utopii. Natomiast w cytowanej powyżej scenie Piotr z Ganimeda — niczym sekularny Mesjasz — wydaje się celebrować opisaną przez Žižka ceremonię „samoofiariowania” nowoczesnego podmiotu na ołtarzu „pustej transcendencji” (zob. przypis 19).

<sup>38</sup> W sprawie pojęcia „krypty”, sformułowanego przez dwoje francuskich psychoanalityków pochodzenia węgierskiego: Nicolasa Abrahama i Marię Torok w książce *Cryptonimie. Le verbiere de l'homme aux loupes* (Paryż, 1976) zob. W. Michera, *Piękna jako bestia. Przyczynek do teorii obrazu, op. cit.*, s. 223–235. Dla naszej interpretacji — podobnie zresztą jak dla interpretacji opowiadania Lema *Maska*, rozwijanej przez Wojciecha Michere — szczególnie ważne wydaje się to, iż, jak pisze Derrida: „Mieszkaniec krypty jest zawsze żywym trupem, zmarłym, którego chce się zachować przy życiu, ale jako zmarłego; którego chce się zachować nawet zmarłego, ale pod warunkiem zachowania, a zatem, całego, nietkniętego, w zdrowiu [sauf], a zatem żywego.” (cyt. za: W. Michera, *op. cit.*, s. 230]). W oczywisty sposób ten status „mieszkańca krypty” można skojarzyć zarówno z „nie-martwym” stanem „niepodzielnej reszty” zarówno idealistycznej, jak i materialistycznej ideologii (o którym, nawiązując do Schellinga, pisze Žižek), jak i z „zawartością” stacji kosmicznej Atlantydy, symbolizującą powtarzalny impuls *libido*/tanatosa (a także z Lacanowską *lamellą*, której „repliki” z filmu *Obcy* Ridleya Scotta również spoczywały w „krypcie” rozbitego statku kosmicznego).

<sup>39</sup> Konsekwencją tej refleksji będą późniejsze utwory Lema, w których figura „emancypacji *automation*” przybierze konkretny kształt „świata bezludnego” (bezpodmiotowego?). Mimo to nieodzownym aspektem stylistycznym tych utworów (np. *Cyberiad*) będzie groteska, co świadczy w moim przekonaniu o tym, że wyemancypowani „niewolnicy” odziedziczą, zdaniem Lema, podstawowy grzech „panów” (lub — używając terminologii Lacana — ich „fundamentalną fantazję”), zaś ich panowanie nie będzie Schellingańska „paruzją Logosu w mrokach Gruntu”.

Cóż jeszcze kryje się w „krypcie” tekstu Lema? Niewątpliwie jest w niej „kobieta”, jej związek z występłą męską *praxis* (seksualności, ale też wojny), którego nie może usunąć żadna ideologiczna interpretacja<sup>40</sup>. Kobieta nie tylko jako „lustro”, w którym przegląda się męski podmiot, lecz także źródło podmiotowości, czy też podmiot *sensu stricto*. Jak pisze Žižek:

[...] patriarchalny porządek symboliczny wylania się po to, by «uszlachetnić» skandal, związany z twierdzeniem «Kobieta nie istnieje», by ograniczyć kobiecy podmiot do rozmiarów określonego miejsca, które zajmuje w porządku symbolicznym. [...] status podmiotu jest kobiecy [wyróżn. M. P.], jest on tym, co wymyka się próbom logicznej konstrukcji, przeszkodą niemożliwości, w której obliczu moc symbolicznej struktury zawodzi, jest właśnie podmiotem jako *S*, konstytutywnym brakiem w łańcuchu znaczących<sup>41</sup>.

Właśnie dlatego spojrzenie kobiety — nawet reprezentowanej na zdjęciu, zmarłej już przed wieloma stuleciami — jest tak niebezpieczne (przypomnijmy cytowany już fragment *Obłoku Magellana*: „Te nagie kobiety o białych, cienkich palcach [...], zezujące ku nam zawzięcie z kątów zmrużonych powiek [...]”); jej „niezuppełność” bowiem: „uzmysławia fakt, że może ona «przejrzeć na wskroś» fascynującą obecność Fallusa, że jest w stanie rozpoznać w nim jedynie «wypełnienie» niespójności wielkiego Innego”<sup>42</sup>.

Dla męskiego podmiotu nie istnieje jedna kobieta, jest ich zawsze wiele — to kolejna wstydliva prawda, którą Lem mógł ulokować jedynie w „krypcie”, na dnie utopijnego obrazu komunistycznej społeczności. Skoro podmiot jako „konstytutywny brak” uruchamia „dynamikę nieustannego przemieszczania” pomiędzy „wielorakimi figurami substancjalnej jedności”<sup>43</sup>, oznacza to, że pragnienie — jako proces odpo-

<sup>40</sup> Do podobnych — choć sformułowanych z nieco innej perspektywy — wniosków dochodzi Judith Butler w cytowanym tekście *Ciała, które znaczą*. Uznaje ona mianowicie, rozwijając interpretację *Timajosa* pióra Luce Irigaray, że fundacyjnym gestem kultury patriarchalnej i implikowanej w niej koncepcji materii (uformowanej „na wzór męskiego obrazu kobiety”) jest gwałt jako model „podmiotowego działania” (w domyśle: męskiego podmiotu), dokonany na ciele kobiety (jako substancji niezorganizowanej i reaktywnej, którą Platon określał mianem *Chory*). (Por. J. Butler, *op. cit.*, s. 43). Wydaje się, że interpretacja tekstu Lema — który również w tym przypadku okazał się pisarzem prawdomównym, mimo swego uwikłania w ideologię — całkowicie potwierdza te wnioski, choć, jak już wspomniałem, z innej perspektywy; niezależnie od swoich moralnych i prawnych aspektów gwałt jest bowiem (używając terminologii Hegla) pewną „modalnością” *coitus*.

<sup>41</sup> S. Žižek, *op. cit.*, s. 165.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 157.

<sup>43</sup> Zob. *ibidem*, s. 128; zarysowany tu proces stanowi definicję Althusserowskiego „procesu bezpodmiotowego”, a zatem tego kształtu uwarunkowań nowoczesnego obrazu świata, którego alegorie — to m. in. *Cyberiada* i *Bajki robotów* Lema. Modyfikacja koncepcji Althussera, dokonana tu przez Žižka,

wiadający oczyszczonemu z pozytywnej treści podmiotowi nowoczesnemu — zachowuje inskrypcję popędu w postaci dążenia do wielu obiektów, a ruch ten, który decyduje o sukcesie cywilizacji technicznej, przesądzi również o klęsce jej moralnych konsekwencji. W „krypcie” jest zatem także zła wiadomość dla komunizmu: podobnie jak nie istnieje „nowoczesna miłość idealna” poza miłością do wielu kobiet, tak też niemożliwe jest uwikłanie nowoczesnego podmiotu w miłość do Logosu jednej ideologii. Inaczej mówiąc: to samo indywiduum jest w nowoczesności „niepodzielna resztką”, która wymyka się symbolizacji, zaś nieuchronnym w tej sytuacji rozwiązaniem jest pozostawienie każdej poszczególnej jednostce możliwości wyboru „własnego Logosu”<sup>44</sup>.

Rzecz można, że wszystkie zagubione elementy utopijnej rzeczywistości, o których nie pozwolił pisać autorowi *Obłoku Magellana* „urzędowy” purytanizm (w tym nagie ciała kobiet — towarzyszek lotu z pokładu Gei, nigdzie przez Lema nie przedstawione, poza ogólnym zarysem postaci, opisem ubioru lub sukni) „odnajdują się” niejako na stacji kosmicznej Atlantydwów. Jest tam cała nędza, małość, zbrodniczość i ślepa, bezsensowna wiara człowieka żyjącego „za pan brat” ze swoim własnym wstydem, w bliskim sąsiedztwie chaosu popędów, w którym egzystował wedle bohaterów Lema świat kapitalistyczny. Jednak w dalszej perspektywie okazuje się, że ów traumatyczny relikw nie daje się zatrzeć — akt zniszczenia wstydlivej przeszłości okaże się w konsekwencji skierowanym (nieświadomie) do Obcych znakiem złych intencji ludzkości<sup>45</sup>. Takie rozwiązanie fabuły zapewne bardzo spodobałoby się psychoanalitykom — jak powszechnie wiadomo Freud stwierdził, że to właśnie „wyparcie” jakiegoś wspomnienia z pamięci jest oznaką szczególnie silnego „pamiętania” go na poziomie nieświadomym.

---

polega na wprowadzeniu „pustego” podmiotu jako „zanikającego pośrednika” pomiędzy różnymi „substancjalnymi” (ideologicznymi) porządkami.

<sup>44</sup> Žižek w swoich książkach wielokrotnie podkreślał fakt, iż wskutek fundacyjnego gestu nowoczesności — polegającego na zdystansowaniu się podmiotu wobec własnego życia popędowego i odrzuceniu go na zewnątrz niczym „abiektu” Julii Kristevej — każdy Logos (ustanawiający przedtem harmonijnie, lecz nie bezkonfliktowo, spójność „zamkniętego” Kosmosu sensu) ujawnia się od tej pory niejako „przez pryzmat” perspektywy egotycznego indywiduum, ma nieuchronnie charakter „autorytarny” lub „totalitarny”, nawet jeśli posługuje się najbardziej wzniosłą, wspólnotową retoryką. Jak pisze autor *Wzniesłego obiektu ideologii*: „«Zło» nie jest jednostkowością samą w sobie, lecz błędnym, «zniesztalonym» zjednoczeniem z Uniwersalnym: nie «egotyzmem» jako takim, lecz «egotyzmem» w przebraniu własnego przeciwieństwa.” W ten sposób wymiar Uniwersalny zostaje zdegradowany „do zakresu mojej własnej partykularnej woli” (zob. S. Žižek, *op. cit.*, s. 64–65).

<sup>45</sup> Obcy — mieszkańcy Białej Planety obiegającej Alfę Centauri — zinterpretują błysk, towarzyszący destrukcji stacji (którą już wcześniej odwiedzili i pozostawili w spokoju, niczym niezrozumiałe dla nich „mauzoleum zła”) jako oznakę zbliżającej się ku ich planecie „bratobójczej” wojny, wszczętej przez inne istoty inteligentne. Dlatego, w akcie samoobrony, zniszczą pierwsze rakiety z Gei, które wyruszą na powierzchnię ich świata w celu nawiązania kontaktu. (Wówczas to właśnie „męczeńską śmiercią” zginie między innymi pilot Ameta).

Pozostaje na koniec postawić pytanie, czy Lem i Jefremow znaleźli jakiś lepszy sposób obcowania z kobiecością, ciałem i wstydem i czy zaproponowali go swoim utopijnym bohaterom jako „receptę” na dylematy nowoczesnej podmiotowości? Jak pisze Peter Brown w swojej książce *Ciało i społeczeństwo*, gnostycy z pierwszych wieków naszej ery (w szczególności — Walentyn i jego uczniowie) uznawali „brak wiedzy o świecie boskim i o przeznaczeniu duszy” za „źródło wstydu i silnego niepokoju”<sup>46</sup>. Proponowali zatem swoim wyznawcom wiedzę duchową, *gnosis*, mającą także prowadzić do przekształcenia ciała (uformowania „ciała zbawionego”) jako uniwersalne lekarstwo na materialność i żądze. Inny odłam gnostyków, enkratyci („wstrzemięźliwi”) oddzielali wyraźnie różnicę seksualną od aktu seksualnego, twierdząc, że:

[...] Adam i Ewa porzucili swe małżeństwo z Duchem Boga i wskutek śmiertelności musieli wejść w stosunek wzajemny, w sposób nie przewidziany dla nich przez Boga. Czyniąc tak, odsunęli Ducha jeszcze dalej i zatarli ostrą granicę pomiędzy ich własną, ludzką kategorią, a odrębną od nich kategorią zwierząt<sup>47</sup>.

Można stwierdzić, że rozwiązania problemu ludzkiej cielesności i seksualności, stosowane przez utopijne społeczności Lema i Jefremowa, stanowią, w najogólniejszym zarysie, odległą kontynuację poszukiwań gnostyckich z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Tu właśnie obaj autorzy znaleźli możliwość wypełnienia luki, która wylaniała się w Marksowsko — Leninowskiej doktrynie, rozwijając twórczo implikowany w ideologii (ale też w nowoczesności w ogóle) „neognostycyzm”, polegający przede wszystkim na syntezie materializmu z idealizmem, ukazywanym przez nich jakby w ochronnej otoczce Marksowskiej dialektyki. Delikatne przemieszczenie doktryny polega w *Astronautach*, *Obloku Magellana* i *Mgławicy Andromedy* przede wszystkim na wprowadzeniu w miejsce ideologii (jako głównej siły, spajającej przedstawiane tu społeczności) ogólnie pojmowanej nauki, czy też wiedzy („kolektywu naukowego”, będącego, jak sądzę, dalekim echem kręgu wybranych wyznawców *gnosis*) jako gwarancji właściwej ekonomii życia afektywnego<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Zob. Peter Brown, *op. cit.*, s. 125.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>48</sup> Podobny pomysł, wedle Žižka, powstał także w kręgu następców Lacana: „Inne rozwiązanie [niż powszechna akceptacja postawy cynicznej lub ironicznej w ponowoczesności wskutek a–substancjalnej pustki podmiotu — M. P.] proponowane przez niektórych Lacanistów polega na próbie określenia dwóch różnych modalności wielkiego Innego: analitycy formują kolektyw wiedzy [*collective of knowledge*; wyróżn. Slavoj Žižka — M. P.], spajany przez zbiorowe odniesienie do własnej Przyczyny, [...] w opozycji wobec zwykłej zbiorowości wiary [...]” (wyróżn. Žižka; zob. Slavoj Žižek, *op. cit.*, s. 181).

W rezultacie z powieści tych wylania się światopogląd, zgodnie z którym konstytutywna dla ludzkiego podmiotu różnica oddziela nie tyle „ten” świat od „innego”, czy też „żeńskość” od „męskości”, lecz biegnie w poprzek tych podziałów<sup>49</sup>. O tyle, o ile ideologia jest w stanie te podziały zinterpretować i zażegnać (na przykład: składając wszelkie możliwe niedoskonałości i błędy na karb kapitalistycznego „reliktu”, obecnego wciąż jeszcze w ludzkiej psychice i życiu społecznym; nazwa tego reliktu — to oczywiście „egoizm”), stwarza ona szansę na swoistą transsubstancjację podświadomych potencji zbiorowego ciała–kolektywu: przekształcenie wielu popędów w jeden, aktywnie wspierany przez wszystkich „postęp”. Mówiąc inaczej: komunistyczna utopia — na sposób gnostyckich wspólnot wczesnego chrześcijaństwa — żywi się wiarą w możliwość (by użyć terminu Derridy) „zluzowania” podstawowych, antropologicznych opozycji, którego skutkiem miałyby być „wyzwolenie” zarówno kobiet jak i mężczyzn jako aktywnych podmiotów–obiektów ideologii.

Ta kreacja „zbiorowego ciała” wymaga jednak istotnych, fundamentalnych „cięć” i innych działań, podejmowanych przez wspólnotę w sferze korporalnej należących do kolektywu jednostek. Służą temu właśnie liczne „ceremonie inicjacyjne”, a także wspólnotowe święta, w których uczestniczą reprezentanci utopijnych społeczeństw<sup>50</sup>. U Lema jest to przede wszystkim obowiązujący w *Obłoku Magellana* „niepisany” zakaz prezentacji kobiecej cielesności z wyłączeniem twarzy. Uderzające wydaje się to, że opisy nawet najbardziej intymnych spotkań między bohaterami tej powieści ignorują ich cielesność poza twarzą jako należącą do Logosu, widzialną reprezentacją *psyche*<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Ten dystans jest, jak się zdaje, relacją pomiędzy aktywną, pracującą jednostką (której ciało istnieje o tyle, o ile jest użyteczne) a wyznaczonym przez społeczeństwo „obszarem” jej działania. Pokrywałby się on zatem z proponowanym przez Nietzschego, źródłowym podziałem sił na aktywne i reaktywne.

<sup>50</sup> W *Mgławicy Andromedy* Jefremow pisze o nich następująco: „Święto Płonących Czas było wiosennym dniem kobiet. Co roku [...] najpiękniejsze kobiety Ziemi brały udział w tańcach, w śpiewie i ćwiczeniach gimnastycznych. [...] Niemniej piękny był dzień jesiennego święta mężczyzn, poświęconego pamięci Herkulesa.

[...] Osiągający dojrzałość młodzieńcy zdawali tu sprawę z dokonanych przez siebie czynów. Później weszło w zwyczaj urządzenie przeglądu całorocznych osiągnięć wobec szerokich mas ludności. Święto obchodzono wspólnie. Dzielilo się ono na dni Pięknego Pożytku, Wyższej Sztuki, Śmiałości Naukowej i Fantazji” (zob. I. Jefremow, *op. cit.*, s. 155–156). Uwadze intepretatora nie powinien ująć zarówno estetyzujący, typowo „Schellingiański” kontekst tych wyobraźniowych kreacji, jak i ich — charakterystyczny przecież także dla postmodernizmu — synkretyzm kulturowy.

<sup>51</sup> Oto przykład takiego opisu „bezcielej intymności”: „Była to wielka, dziwna uroda. Owalna twarz, niskie łuki brwi, ciemne oczy i niezmacone, pogodne, wypukłe czoło, a wszystko to jeszcze jakby nie ustalone, niczym świt letniego dnia. Skończzone, sformowane, chciałyby się powiedzieć: ostateczne, były tylko jej usta, jak gdyby znacznie dojrzałe od twarzy. W wyrazie ich było coś takiego, co budziło zarazem radość i niedosyt. Coś bardzo śpiewnego, lekkiego, a przecież tak ziemskiego. Udzielała swego piękna wszystkimu, do czego się zbliżała. Gdy doszła do początku schodów, położyła białą dłoń na chropawym złomie wulkanitu i wydawało się, że ten martwy glaz ożył na mgnicie. [...] Ciężkie, wpółrozpuszczone włosy mieniły się wszystkimi odcieniami brązu, który pod światło



Chwilami można odnieść wrażenie, że twarz kobiety — której opis przekracza granice alegorii — staje się swoistą gwarancją ukrytej harmonii natury (odnosząc tę konstatację do pojęć filozofii Schellinga, moglibyśmy powiedzieć, że reprezentuje ona Mądrość, kobiecy pierwiastek Boga, obecny w przyrodzie jako *natura naturans* i mediujący pomiędzy wolnością Absolutu, a „ciemnym wirem” życia popędogo):

Podeszła do szklanego muru tak blisko, że jej twarz wypełniła przejrzyste okienko. Byłem pewny, że mnie zobaczy. [...] Jej wielkie, nieruchome źrenice powoli rosły, jak gdyby piły mrok. Nie dostrzegala ani mnie, ani nic w ogóle. Wzrok jej na nic nie czekał, nie spodziewała się żadnego obrazu, żadnego światła ani nawet ciemności<sup>52</sup>.

Szczególna ostrożność wykazywana zarówno przez Lema, jak i Jefremowa w prezentacji kobiecych ciał i sylwetek wydaje się wynikać nie tyle z przyswojonych przez nich nakazów cenzury lub autocenzury, co z tego właśnie, ukrytego związku pomiędzy kobietą a twórczym aspektem natury, z którym społeczność utopijną komunizmu miałyby łączyć szczególnie intymna relacja<sup>53</sup>. Twarz jest tu epifanią kobiecej podmiotowości, *natura naturans* jako wersji Logosu czy też dialektyki materii w jej „stawaniu się”. Bez wątplenia o takiej właśnie, estetycznej utopii aktywnej natury pisał Schelling w *Epokach świata*:

Jest to olej, którym nasycona jest zielen roślin, eliksir życia, w którym zdrowie ma swoje źródła; jest on rozpoznawalny w przeświecaniu ciała i oczu, w owej niepodważalnej fizycznej emanacji [...] [poprzez nią — M. P.] oddziałuje na nas rzeczywistość tego, co czyste, zdrowe, powabne; jest to zatem to samo w duchowej istocie, co w najwyższym przemienieniu ludzkiego ciała promieniuje jako wdzięk<sup>54</sup>.

Ceną, jaką Lem płaci w *Obłoku Magellana* za warunkowe podtrzymanie tej utopii, jest selektywny sposób prezentacji rzeczywistości, polegający — w przypadku obrazu

---

błyskał złotem. [...] policzki miała gładkie, ścisłe, z lekka trójkątne, podbródek z dziecinnym dołkiem. Mijając mnie, spojrzala mi w oczy i wtedy ścięgną jej szyi wystąpiły jak struny delikatnego instrumentu” (S. Lem, *Obłok Magellana*, *op. cit.*, s. 48).

<sup>52</sup> *Ibidem.*, s. 98.

<sup>53</sup> W *Mgławicy Andromedy* jest to nie tyle „spacjalne” ograniczenie opisu do twarzy (bo znajdziemy tam nawet wzmianki o kształcie piersi bohaterki!), co prezentacja kobiety w niezwykle silnie estetyzowanym kontekście: w tańcu lub na tle bardzo „naturalnego”, pełnego aktywnych żywiołów krajobrazu, a także (co jest swoją drogą ciekawe i wymaga dalszych badań) jako reprezentantki pewnej określonej ludzkiej „rasy” (!) lub „międzyzrasowego dialogu”.

<sup>54</sup> F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 254, cyt. za: K. Filutowska, *op. cit.*, s. 64 (tłum. K. Filutowska).

kobiety — w istocie na fragmentaryzacji jej ciała nie mniej brutalnej, niż stymulowana przez *libido*, pornograficzna multiplikacja. Przestrzeń ludzkiego wstydu rozciąga się bowiem pomiędzy „straszonym” obrazem kobiecej twarzy jako „nie-martwej” *lamelli* (na „stacji kosmicznej Atlantydwów”; przypomnijmy: „Czerwone [...] usta, rozszerzone w uśmiechu, ukazujące bardzo białe zęby. W uśmiechu tym było coś nieporównanie ohydneho.”<sup>55</sup>) a eteryczną wizją celu — „wzniosłym obiektem ideologii” (którym jest, wedle Žižka, sam podmiot w egzystencjalnym *modus* nieobecności), czyli tytułowym, bezmiernie odległym Obłokiem Magellana. I nic nie wskazuje na to, aby autorom powieści utopijnych doby komunizmu udało się ów dystans zredukować, a tym samym przekonać czytelników, że człowiek przyszłości stanie się kiedyś zjednoczoną z Logosem natury istotą bez-wstydną.

### Marek Pąckiński

#### The body, gender, and communist’s shame (on the margins of the utopian science fiction novels by Stanisław Lem from the 1950s)

This article is an attempt to answer the question: what causes prompted the authors of utopian science fiction novels, that appeared during the communist period (mainly in the fifties of the twentieth century) in Poland and the Soviet Union, to adopt a particular convention of presenting the human body, and especially — the woman’s body? The analysis of these works (*The Astronauts* [*Astronauci*] and *Obłok Magellana* novels by Stanisław Lem and Yvan Yefremov’s *Andromeda: A Space-Age Tale*) is carried out in a dialogue with the concepts of Jacques Lacan and Slavoj Žižek, as well as Judith Butler or contemporary sociologists (Chris Shilling), regarding body image and an idealistic element contained in the Marxist–Leninist ideology, which is the theoretical basis of the utopian vision of a society of the future. Psychoanalytic and deconstructive reading of Lem’s and Yefremov’s texts lead the author of this article to the conclusion that the image of the female body (and therefore, of inseparable from human sexuality of shame) undergoes here a sort of “politicization” in relation to a vision of capitalism as a “dark vortex” of life governed by drives, mediated falsely by logos. However, the image of femininity and sexuality, included in the novels, refer to the early Gnostic version of Christianity (among others to opinions by Marcion, Valentinus, the Syrian’s “enkratites”), raising hope to transform body by eliminating areas of drives, but the place of the Gnostic “salvation of the soul” in the communist utopias is occupied by the progress, understood as an increase in knowledge and an achievement of the ideal of the ultimate end of human history through a union with nature.

<sup>55</sup> „Groza” implikowana w takim obrazie twarzy jako *lamelli* polegałaby, jak się zdaje, na tym, iż jest ona maską nałożoną „bezpośrednio” na ślepy wir popędów. Sygnalizowałaby ona zatem upodmiotowienie sił Gruntu, które jedynie imitują Logos, „podają się” za niego.