

**Jakub Momro**

Uniwersytet Jagielloński

## Aleatoryzm kontrolowany

Abstract

### Controlled Aleatorism

The article is an attempt to rethink the relationship between chance and necessity in the work of Stanisław Lem. The author of the article uses both the expository and literary philosophy of the writer himself as well as Lacanian psychoanalysis (especially the topological view of the unconsciousness of desire) and Michel Foucault's archaeology of knowledge (especially the problem of the limits of representation and analogy as an alternative to dialectics). The two main theses of the article are: 1. classical philosophy (Kant, Hegel) provides Lem with such fundamental categories as critical imagination or abolition of genesis, and is treated as parallel (not secondary or supplementary) to biotechnological theory; 2. the writer approaches the problem of Otherness from the anti-dualist perspective.

**Słowa kluczowe:** Inność, wyobraźnia, krytyka, dialektyczność topologii, pragnienie, racjonalność

**Keywords:** Otherness, imagination, criticism, dialectics of topology, desire, rationality

Przypadkowe jest to, co nie jest konieczne. Możliwe jest to, co nie musi istnieć z konieczności. Niemożliwe jest to, co nie jest możliwe.

G.W. Leibniz

Aleatorycznymi nazywamy te zdarzenia, których przebieg jest z grubsza ustalony, ale w szczegółach zależy od przypadku.

W. Meyer-Eppler

Działanie eksperymentalne to działanie, którego wyniku nie da się przewidzieć. Będąc nieprzewidywalnym, nie zabiega o swoje usprawiedliwienie.

J. Cage

Nie da się ukryć, że twórczość – beletrystyczną, eseistyczną, filozoficzną – Stanisława Lema przenika na wskroś obsesja przypadku i przypadkowości. Nie chodzi wyłącznie o książki, w których kwestia ta występuje niemal ostantacyjnie (np. w *Filozofii przypadku* pisarz raczej krąży wokół tego tematu, niż próbuje się z nim zmierzyć), lecz o rodzaj pojęciowej struny, którą Lem raz po raz naciąga. Z tej perspektywy jego dzieło stanowi wręcz olśniewający przykład modernistycznego epistemologicznego etosu, ale zarazem właśnie z tego powodu należy je pozycjonować nie tylko w kontekście przemian cywilizacyjnych, technologicznych czy naukowych i politycznych, co wydaje się i nieodzowne, i oczywiste, lecz także w rzeczywistości przemian filozoficzno-estetycznych. Ten ostatni kontekst, podobnie jak problematyka ściśle historyczna, a nie wyłącznie historiozoficzna<sup>1</sup>, już wcale oczywisty nie jest.

## „Inna nauka” i wyobrażenia

Przypadek nie jest jedynie elementem „nauki czystej” lub składową ewolucji organicznej, lecz stanowi punkt, wokół którego pisarz organizuje własny dyskurs estetyczny i filozoficzny. Przypadek można kontrolować na dwa sposoby. W pierwszym ujęciu Lem autor to – jak wielu w jego stuleciu – mistagog autokomentarza, mistrz ostatniego słowa, wieńczący nowoczesne marzenie o „języku bez końca”<sup>2</sup>, fantazję, zgodnie z którą każda interpretacja nie tylko ma swoje spełnienie w jednoznacznej wykładni, ale także i w odrzuceniu egzegezy jako takiej. Wydaje się, że to już właśnie na tym poziomie presupozycji,

<sup>1</sup> Por. przełomowe studium na ten temat: A. Gajewska, *Zagłada i gwiazdy. Przeszłość w prozie Stanisława Lema*, Poznań 2016.

<sup>2</sup> Por. M. Foucault, *Język bez końca*, przeł. M.P. Markowski [w:] *idem, Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak i in., wybór i oprac. T. Komendant, posłowie M.P. Markowski, Warszawa 1999.

z czasem coraz częściej i chętniej ujawnianych w trybie polemicznym wobec awangardowych nurtów w literaturze i estetyce, literatura stopniowo w myśleniu Lema traci uprzywilejowane miejsce. Gdyby prześledzić dzieło Lema od samych początków, czyli *Astronautów* lub *Obłoku Magellana*, po ostatnie mikroeseistyczne wypowiedzi, rozmowy i rozliczne komentarze do innych tekstów, apokryfy i metaliterackie inkluzje w samych powieściach, okazałoby się, że Lem nie jest jednak pod tym względem wyjątkowy. Przynależy, na dobre i złe, do pewnej formacji estetycznej, której w większej mierze szczerze nie znosił, a której dylematy przecież tak doskonale opisywał, aż – ostatecznie – stały się jego własnymi, intelektualnymi i artystycznymi, dylematami. Lem to pisarz w nowoczesnym sensie, który nie tylko pragnie zaanektować jak największe obszary wiedzy i stworzyć rodzaj wiedzy niemożliwej lub probabilistycznej, odrzucanej przez paradygmaty scjentyistyczne, w dużej mierze oparte na empirycznym czy eksperymentalnym paradygmacie. Ważniejszy od tego paradygmatu jest jednak inny scenariusz poznawczy i innego rodzaju intelektualna fantazja. Przede wszystkim Lem chce stworzyć holistyczny system dyskursywny. Nie oznacza to wcale, że jego teoretyczne czy filozoficzne wypowiedzi i prace więcej znaczą niż fabuły i opowieści albo że jedna modalność wypowiedzi da się łatwo uzgodnić z drugą. Nie chodzi bowiem o jakąś mniej lub bardziej odpowiednią formę prezentacji idei czy uproszczenia złożonych prawd nauki na potrzeby powieściowych historii, ani też o uznanie za prawdziwościowe twierdzenia o nieredukowalnie narracyjnym charakterze egzystencji<sup>3</sup>, dla której nie ma lepszego sposobu artykulacji i przeobrażeń niż struktury i języki, dostarczane przez instytucję literatury. A zatem ani doskonałe gatunkowe bruchomówstwo, jak to się dzieje np. w przypadku ożywienia bajki filozoficznej (*Cyberjada*), czy parodii kryminału (*Śledztwo, Katar*), ani mimikra scjentyistycznego stylu i technologicznej wyobraźni (np. w *Kongresie futurologicznym*) nie stanowią osi projektu Lema.

Drugi sposób kontrolowania przypadkowości jest mniej oczywisty i skutecznie zakryty pozorną jednolitością Lemowego dzieła. A jednak przy całej różnorodności jego tekstów i pomysłów, która wszelako nie stanowi jakiejś dystynktywnej siły, pisarz wykonuje i powtarza, naśladuje i wyprzedza wszystkie te gesty nowoczesności estetycznej i naukowej, które dają się opisać jako ciągłe wahanie czy, jak kto woli, ciągły spór dwóch fundamentalnych dla nowoczesności stanowisk: dialektycznego (symbolizowanego przez Georga Hegla) i krytycznego (przez Immanuela Kanta). Na pierwszy rzut oka wydawać się to może dość ekscentryczne: umieszczać autora i jego teksty w rejestrze klasycznej filozofii, podczas gdy on sam głosi przywiązanie do idei przynależących do świata, mniej lub ściślej, pojmowanej ko-

---

<sup>3</sup> Por. J. Jarzębski, *Kosmogonia i konsolacja* [w:] *idem, Wszechświat Lema*, Kraków 2002.

herencji systematycznej i terminologicznej, deklarowanej przynajmniej ściśłości decydującej o wizji postępu, eliminującego to, co wtórne i archaiczne (w myśl „logiki odkrycia naukowego”)<sup>4</sup>.

Niezależnie od tego, jak przenikliwa była myśl Lema, to uznawany za kościół jego pomysłów namysł biotechnologiczny i futurologiczny zawężał się właśnie do z pozoru bardzo tradycyjnego rozumienia wyobraźni. W sensie, w jakim wyobraźni używał pisarz, nie odnosiła się ona ani do naiwnej fikcyjno-twórczej fantazji jako pewnej dyspozycji do budowania symboli i obrazów, ani nie ograniczała się do równie mało przekonującej wizji, w której dostęp do prawdy przypisywało się geniuszom i absolutnym odkrywcom. Równie fałszywa jest, rzecz jasna, mityczna odwrotność tego samego fantazmatu naukowej bezpośredniości, wobec której żadna forma obrazowej reprezentacji, żadna językowa figura, żadna refleksja nad dystansem między słowem a światem nie może zostać usprawiedliwiona przed trybunałem Rozumu<sup>5</sup>. Jeśli chodzi o stosunek do wyobraźni, Lem pozostaje filozofem krytycznym w stopniu niemal wzorcowym, nie tyle, jako się rzekło, pod względem deklaracji, ile w doniesieniu do struktury dyskursu i pojęć<sup>6</sup>. Jak głosił Kant, wyobraźnia to najważniejsza dyspozycja ludzkiej podmiotowości oraz siła, łącząca w sobie wielość i jedność. To dzięki wyobraźni rysują się przed nami czas i przestrzeń jako ontologiczne jakości, a także jako granice i struktury wszelkiego pojmowania, jako „schemat schematów”, a więc coś, co już nie podlega dalszej rozumowej procedurze (argumentacyjnej, dedukcyjnej itd.). Paradoks, na który natrafia Kant, staje się w tym miejscu również jedną z naczelných aporii Lema, dla którego owa transcendentalna pozycja wyobraźni legitymizuje pozycję rozumu we wszelkich jego aspektach: poznawczym, estetycznym, wraz z towarzyszącym mu sądem subiektywnym, roszcującym sobie prawo do uniwersalności, wreszcie: w aspekcie etycznym, który – niczym w słynnym obrazie *Krytyki praktycznego rozumu* – separuje podmiot od świata gwiazd<sup>7</sup>. Oczywiście, nie chodzi w tym wypadku o ścisłą, ortodoksyjną wierność Lema literze Kantowskich pism, ale o rodzaj twórczego przechwycenia i umieszczenia krytycznych intuicji w teoriopoznawczym świecie późnej nowoczesności.

<sup>4</sup> Dlatego do pewnego stopnia filozofię Lema można, pod względem ugruntowania metodologicznego, potraktować jako wariacje na temat dwóch rozdziałów z legendarnej książki Karla Poppera o „logice nauki”. Por. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002 (rozdz. VI *Stopnie sprawdzalności* oraz rozdz. VII *Prostota*).

<sup>5</sup> Znakomite opracowanie tego wątku: M. Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*, Wrocław 2006.

<sup>6</sup> Pod tym względem widać podobieństwo Lema i Wernera Heisenberga i reprezentowanego przezeń paradygmatu nauki jako eksperymentu krytycznego myślenia. Por. W. Heisenberg, *Fizyka i filozofia*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1965, s. 80–83.

<sup>7</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 97–136, 197–219; *idem, Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2012 (*Księga druga*).

Tak rozumiana wyobraźnia pełni więc u Lema funkcję elementu określonej *episteme*, w ramach której poszczególne tryby i gatunki pisania nie podlegają ograniczonej hipotezie spójności ekspresji i znaczenia. Dla autora *Solaris* wyobraźnia to nie źródło fantazmatów, stanowiących substytuty realnego świata, lecz transcendentalne miejsce w obrębie rozumu, w którym rozpoczyna się praca myślenia przywracająca zasadę rzeczywistości. Wyobraźnia w sensie krytycznym pozwala ująć różne strategie refleksji i tworzenia oraz różnorodność ich rezultatów jako sieć symptomów. Trzeba być w tym miejscu ostrożnym i uważnym: nie chodzi o symptom jako objaw (a więc o dyskurs kliniczno-psychoanalityczny) ani jako fantazmat (dyskurs psychoanalityczno-polityczny), lecz o symptom jako strukturę, a więc o takie zjawisko, takie pojęcie, taki rodzaj pisania, które ujawniają pewną nieciągłość życia, poznania, relacji i doświadczenia estetycznego. Z tego punktu widzenia wyobraźnia krytyczna pozwala przekroczyć nie tylko dyskursywne gatunki, ale także pokazać linię poznawczych pragnień, które mogą zawierać w sobie zarówno wywrotową moc fantazji czy ideologiczną opresję, kryjącą się za fantazmatami, jak i pojęcia, w których osadza się, przynajmniej do pewnego stopnia, jakaś część racjonalności. Wyobraźnia nie produkuje więc fantazmatycznych scenariuszy, lecz pozwala w ich gęstej sieci dostrzec punkty przesilenia i kryzysu, w których fantazja, pozornie dająca podmiotom wolność, przejawia się w swej własnej dezaktywacji<sup>8</sup>. Tym krytycznym symptomem, wyłaniającym się dzięki aktywnej wyobraźni, jest właśnie przypadek.

## Owad na wstędze

Druga przywołana tradycja, czyli dialektyka wywodzi się, rzecz jasna, z systematycznej myśli Hegla i – szerzej – idealizmu niemieckiego, ale należy traktować ją znacznie szerzej. Dialektyka, czy raczej: dialektyczność to nie tylko pewien określony historycznie i kulturowo typ filozofowania, ani wyłącznie zręczny zabieg pojęciowy, który tyleż demistyfikuje uroszczenia absolutnego rozumu, co pokazuje niebezpieczny w skutkach (naukowych i społecznych) fałsz tkwiący w założeniach totalnego myślenia. Takie stereotypowe ujęcia dialektyki zamazują dość wyraźne przecież kontury pewnego ruchu myśli, definiującego nowoczesność jako taką poprzez myślenie w kategoriach sprzeczności czy antynomii, a w skrajnych przypadkach aporii. Gdyby zatem spróbować odzyskać ten paradygmatyczny dla modernistycznej formacji charakter dialektyki, należałoby wskazać na zagadnienie, które sytu-

<sup>8</sup> Por. w tym względzie intrygujące zestawienie porządku fantazmatycznego z wirtualnością oraz realnością symptomu: S. Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, London–New York 1992; *idem, Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2002.

uje się również w samym centrum wyobraźni Lema. Hegłowski gest zerwania z problemem genezy zjawisk i rodzących się z nich sieci znaczeń i relacji przekłada się u Lema na wiele pytań o naukową „pierwszą przyczynę”, której istnienie albo się zakłada, albo unicestwia na poziomie wstępnych rozstrzygnięć<sup>9</sup>. Można powiedzieć zatem, że pierwotny i rewolucyjny ruch dialektyki polega na tym, że nie ma nic, co było przed czasem i przestrzenią, nie mamy dostępu – niezależnie od tego, w jak złożone narzędzia poznawcze jesteśmy wyposażeni – do absolutnej *genesis*. Nasze pojęcia okazują się bowiem – „od zawsze już” – uwikłane w ontologiczne relacje i epistemiczne korelacje pozycjonujące różne od człowieka byty. Należałoby więc uznać, że dialektyka nie jest jakąś „zewnątrzną” metodą i abstrakcyjną spekulacją, lecz to sama rzeczywistość, w swej wielości i swych przejawach, „staje się” dialektyczna. W ten sposób klasyczne pytania metafizyczne o istotę i pozór, o przedmiot czy rzecz oraz widmo czy fantom u Lema zostają nie tyle uchylone czy unieważnione, ile uznane za „moment” w ruchu myślenia, znoszącym opozycje i hierarchię w imię możliwości ustanowienia prawdy. To ona bowiem, zarówno u Hegła, jak i u Lema, jest stawką teoretycznego, filozoficznego czy naukowego wysiłku, graniczącego niekiedy z szaleństwem; to w jej imię niesie nas nie tylko język dziwnych przygód zawartych w futurystycznych opowieściach, ale także epopeja ducha z Hegłowskiej *Fenomenologii*.

Na nieco innym poziomie ta dialektyczność rzeczywistości i procesu krytycznej refleksji, maskowana przez Lema scjentyistycznym językiem, pozwala uchwycić jeden z naczelných tematów czy fetyszy, tworzących „inną naukę”, jaką jest dzieło autora *Dzienników gwiazdowych*. Do pewnego stopnia niemal wszystkie jego utwory prozatorskie i wszystkie eseje są wariacjami na temat fundamentalnej niemożności – to apokryfy o daremnych próbach rozpoznania świata, ustanawianego przez enigmatyczne zasady i radykalnie różnego, niezależnego już od języka ludzkiej filozofii i nauki. Sama literatura świadczy o tej podwójnej niemożności omownie, pseudonimując i mistyfikując elementarne oddzielenie człowieka od inności. I choć wydaje się, że temat ten u samego Lema i w komentarzach do jego twórczości został doskonale opracowany, to bodaj tylko kilkoro autorek i autorów zwróciło uwagę na to, że Inność według Lema nie jest innością etyczną, substancjalną lub widmową, lecz stanowi wyłącznie poznawcze wyzwanie<sup>10</sup>. Zamach na inność, który w zamierzeniu miałby ją oswoić, jest u autora *Fiaska* najczęściej głupi i nieporadny lub – co wychodzi na jedno – pozornie perfekcyjny technicznie. Te dwa

<sup>9</sup> To węzłowy problem całej struktury metadialektycznej Hegła. Por. zwłaszcza G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 2011, s. 65–81.

<sup>10</sup> Por. w tym względzie stare, ale nieprzedawnione studium: M. Geier, *Fantastyczny ocean Stanisława Lema. Przyczynek do semantycznej interpretacji powieści science fiction „Solaris”*, przeł. R. Wojnarowski [w:] *Lem w oczach krytyki światowej*, wybór i oprac. J. Jarzębski, Kraków 1989.

sposoby potwierdzają jedynie ludzką tendencję do mitologizowania rozumu, a nie pozwalają nawet postawić sensownego pytania o inność. Nie chodzi jednak o epistemologiczny pesymizm<sup>11</sup>, czy nawet teoriopoznawczy nihilizm, lecz raczej o niezwykłą przenikliwość, dzięki której Lem zbiera w tym jednym pojęciu wiązkę różnych aktualizacji tego, co różnorodne i odmienne. Umysławia tym samym, że inność, nie będąc ontologicznym stanem czy przedmiotem, to funkcja relacji, w których jesteśmy, w które wchodzimy, o których czytamy i z którymi eksperymentujemy. W tym sensie Lem, niejako u zarania każdej książki czy każdego eseju, wychodzi od porażki czy nawet katastrofy poznawczej i ontologicznej, ale po to tylko, żeby stworzyć pole wiedzy i tym samym pozbyć się zjawy materializującej się inności. Podobnie jak u Hegla nie tylko nieistotne staje się miejsce, w którym zaczynamy (myśleć i pisać, widzieć i rozumieć samo to widzenie itd.), ale i sama inność przestaje pełnić funkcję fetysza, wokół którego krąży, w nieujawniony i złożony sposób, myślenie. Czy zatem sama ta inność niknie w wielowymiarowych opowieściach i teoretycznych fantazjach, czy może – przeciwnie – staje się tylko pustym efektem, który bierzemy za twarde prawo życia i rzeczywistości, a więc ową słynną „chytrością rozumu”? Odpowiedzi chyba należałoby szukać w fascynacji Lema tym, co nienormatywne, chaotyczne i implodujące – fascynacji, lecz nie jednoznacznej akceptacji. Lem uwielbia rozpoznawać szczególne chwile przesilenia czy kryzysu, kiedy żaden ze sposobów porządkowania rzeczywistości i refleksji już nie działa, lecz traci swą pozorną spoistość i domniemaną ścisłość; kiedy tworzące kulturę porządki symboliczne oraz systemy filozoficzne, ustanawiają zarazem schematy poznawcze doprowadzone na sam skraj ich krytycznych czy choćby deskryptywnych możliwości.

Te sytuacje odsłaniają przed Lemem, jego bohaterami i czytelnikami otchłań, w której – niczym w chłodnym i bezwzględnym zarówno logicznie, jak i egzystencjalnie równaniu Hegla – „nic” miesza się z „czymś”. To według tego quasi-prawa bezkresnej tranzytywności obecność czegokolwiek i jakakolwiek okazuje się tak samo możliwa jak nieobecność, a biologiczna i morfologiczna forma życia w ruchu ewolucyjnej autonomii może zastąpić najsztelniejsze mechanizmy świadomościowe i kognitywne<sup>12</sup>. Dość w tym kontekście rozpatrzyć dwie powieści, na pozór całkiem różne nie tylko narracyjnie, ale także epistemicznie: *Solaris* i *Pamiętnik znaleziony w wannie*. Przy całym mistrzostwie pierwszej z wymienionych książek to w drugiej, o wiele mniej dopracowanej pod względem artystycznym, ciekawiej i ostrzej stawia Lem kwestię tej ontologicznej przechodniości. Rwana, niescalona narracja niczym wir wchłania wszelką możliwą inność, czyniąc z niej miraż rozumu i fikcję absolutnej racjonalności. Ale wobec tej przechodniości upada także ulubiona przez Lema

<sup>11</sup> Por. P. Czaplinski, *Lem. Spirala pesymizmu* [w:] *idem, Ruchome marginesy. Szkice o literaturze lat 90.*, Kraków 2002.

<sup>12</sup> Por. fundamentalne studium: M. Serres, *Hermès IV: La Distribution*, Paris 1997.

reguła, która głosi, że kultura istnieje o tyle, o ile przeciwdziała entropii, a zatem jeśli uczestnicy kulturowej gry potrafią opanować inność przez ustanowienie granicy i radykalną od niej separację. Futurologia Lema znosi to prawo tożsamości i inności (skądinąd tak znakomicie pokazane w *Solaris*) i niejako eksperymentuje z entropią, którą traktuje w myśl logiki nieograniczonego namnażania się natury i rozsiewania znaczeń. Dzięki tej fascynacji nieokielznanym i chaotycznym wzrostem jako mechanizmem deregulującym kulturę Lemowi udaje się wyraźniej postawić problem odwrotny: redukcji, znów: tyleż jako mechanizmu doboru naturalnego, co dyspozycji świadomości<sup>13</sup>.

Inność tylko pozornie funkcjonuje jako temat i jedynie wydaje się ważnym składnikiem futurologii Lema; staje się istotna dopiero wtedy, gdy odsłania korelacyjność i funkcjonalność ludzkiego poznania i względność ludzkich form życia. Czyż *Pamiętnik* nie jest właśnie opowieścią o tym, jak inność mieści się w nas samych? Nie chodzi jednak w tym wypadku o rozpoznanie konstytuującej podmiot różnicy, refleksu odmiennego „ja”, powstałego z optycznego mechanizmu lustrzanego odbicia, za którym stoi wszechwładna zasada świadomości jako zdolności do tworzenia reprezentacji. Wydaje się, że Lem zmierza w przeciwnym kierunku, to znaczy pokazuje, w jaki sposób wyjściowo stabilne modele racjonalności tracą swą intersubiektywną ważność. Dlatego też inność dochodzi do głosu w impasach, kiedy podmiotowość okazuje się wynikiem działania przypadkowych sił, na jakie natrafiamy wtedy, gdy myśl i pojęcie, które napotkały opór rzeczy, zostają wywrócone na nice.

Kim jest zatem ów opowiadacz z *Pamiętnika*, który nie potrafi zrekonstruować ważnego epizodu swego życia? Zupełnie inaczej niż u Alfonsa van Wordena w arcydziele Jana Potockiego, nie znajduje on w gmatwaniu opowieści, choćby i momentalnej symbolicznej spójności, a tekst, niemal dosłownie, to resztki z prehistorycznego kodu lub kosmiczna powłoka przykrywająca całą rzeczywistość. Co znaczy finał powieści, gdzie bohater powraca w to samo miejsce, od którego zaczęła się jego wędrówka po labiryntach spełnionego snu neurotyka, jakim okazuje się doskonała biurokracja „Gmachu”? Być może podpowiedzią jest tu drobne przesunięcie w układzie powieściowych rekwizytów: narrator ostatecznie natrafia na niedające się rozpoznać szczątki z różnych czasów, a w samej wannie widzi nie świadectwo, piśmienny i zakodowany dokument, tylko krew: zapowiedź śmierci, oznaki bólu i czyjąś wrogą obecność. Toteż błądzimy wraz z nim, ale bez fascynacji, jaka wynika z narracyjnej gry i śledzenia uwodzącej intrygi. W *Pamiętniku* Lem niemal całkowicie rezygnuje z tego fabularnego naddatku, ale dzięki

---

<sup>13</sup> Interesująco wyglądają poglądy Lema w zestawieniu z radykalnymi odłamami kognitywnego naturalizmu czy z perspektywy teorii „biologii systemów”. Por. J. Fodor, M. Platelli-Palmarini, *Błąd Darwina*, przeł. M. Gokiel, Warszawa 2018; L. Konieczny, I. Roterman, P. Spólnik, *Biologia systemów. Strategia działania organizmu żywego*, Warszawa 2017.



temu dociera do czegoś, co, jak sędzę, przekracza fundamentalną dla *Solaris* opozycję samowiednej jednostkowości i nieludzko racjonalnej inności. Wraz z anonimową siłą, która celowo nieudolnie popycha narrację do przodu, doświadczamy klęski samej tej narracji, która rozbija się o bezwzględną władzę archiwum<sup>14</sup>. Tak jak na początku powieści:

Z rury pneumatycznej poczty wypadł plik papierów z moją nominacją, podpisaną znakiem komenderała. Jedna z urzędniczek przybiła na nich kolejno pieczęć ściśle tajne i przekazała je drugiej, która wciągnęła cały fascykuł do kartoteki, po czym kartoteka została zaszyfrowana na podręcznej maszynie, klucz szyfru komisyjnie zniszczony, wszystkie oryginały zaś spalone; popiół po przesianiu i zarejestrowaniu, zamknięto w zalakowanej kopercie z moją cyfrą. Przesłano ją wyciągiem do podziemnego skarbcza<sup>15</sup>.

Fragmentaryczność ciał i ślepe uliczki myślenia, mowa jako mimikra, niemożność chwilowego choćby ustanowienia czasu i przestrzeni odsłaniają w *Pamiętniku* rodzaj potwornej neutralizacji życia, niekoniecznie dystopijnej i sytuującej się nie tylko w polu społecznych urządzeń. Na najbardziej podstawowym poziomie to opowieść o klęsce pragnienia, tym większej, im bardziej anonimowy narrator brnie na oślepie, szukając obiektu, który stałby się rękojmnią jego egzystencji, pragnienia zbyt różnorodnego, by można je było zredukować do jakiejś organicznej czy intelektualnej funkcji, a zarazem zbyt prostego, by mogła stać się instancją sensu czy dyskursu. Inaczej niż w fantomatyce<sup>16</sup> nasycającej najmniejszy obraz w *Solaris* i w konsekwencji tworzącej swoisty trójkąt rodzinny między Kelvinem, jego ukochaną a oceanem, pragnienie nie jest w ogóle żadnym tematem czy projekcją, ale życiem samym, które na wskroś przecina podziały na to, co organiczne i nieożywione, świadomościowe i materialne, indywidualne i zbiorowe. Rozpoznanie Lema jawi się w tym miejscu jako olśniewające i zupełnie wyjątkowe na tle XX-wiecznych antropologii: pragnienie nie bierze się z braku, a także nie daje się sprowadzić do „maszynowego” pytania o funkcję, lecz tworzy się na podstawie logicznych niezgodności i wyłania z obsceniczności rozumu, żywiącego się seriami przekroczeń. Obydwie te składowe, antynomiczna i transgresyjna, pokazują, że nowoczesne pragnienie (czy będzie się odnosiło do robota czy realnej osoby) nie może się obyć bez teoretycznego wsparcia, które nie musi być, i zazwyczaj nie jest, fantazmatem ciała, lecz tworzy się w wyniku niekończącego się łańcucha zapośredniczeń. To właśnie te mediacje zarówno umożliwiają

<sup>14</sup> O tej przemocy jako fundamencie archiwum najpełniej pisał Jacques Derrida w książce *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*, przeł. J. Momro, Warszawa 2016.

<sup>15</sup> S. Lem, *Pamiętnik znaleziony w wannie*, Kraków 2017, s. 33.

<sup>16</sup> Por. *idem*, *Fantomatyka* [w:] *idem*, *Moloch. Tajemnica chińskiego pokoju. Bomba megabitowa. Dziela*, t. XXX, Warszawa 2010.

pragnienie, czyli podobnie jak u Hegla budują konieczny dystans do obiektu, jak i – Lem pozostaje bezwzględny w swej diagnozie – napędzają dyskursy, trawiące nie tylko każdy element językowy czy pojęciowy, ale także afektywny, wrażeniowy czy emocjonalny. W *Pamiętniku*, najbardziej przenikliwym i najbardziej „niehumanym” studium upadku pragnienia, wszystko zostało za pośrednictwem we wszystkim, ale nic nie jest już tożsame ze sobą. I, trzeba dodać, to właśnie problem tożsamości okazuje się tu owym logicznym rozstrojeniem, pojęciową inkongruencją, beczasowym wirusem, zaszpunktowanym w ludzkim ciele i umyśle. Lema interesują konsekwencje tego rozpadu, rozpadu stałego i rytmicznego, choć o różnych stopniach intensywności. Tworzą one, niczym punkty zapikowania, tkaninę tekstowych zdarzeń i uwikłanych w nie podmiotów, z trudem wyłaniających się na powierzchnię tekstu. Na początku powieści owe punkty zbiegu informacji, narracji i obiektów pragnienia ujawniają się tylko do pewnego stopnia – narracja bardzo szybko rozwidła się na wszystkie możliwe strony, a subiektywna opowieść, a wraz z nią narrator powracają do siebie i ponownie gubią drogę.

Co zatem zostaje z tych nakładających się na siebie serii mediatyzacji? Właśnie prawda pragnienia, która wydaje się ważniejsze niż odkrycie zasady Tekstu czy spełnienie warunków perfekcyjnej racjonalności. Można powiedzieć więc, że Lem dialektycznie pokazuje rozpad wszelkiej dialektyki rozumianej jako pożądanie prawdy i – ostatecznie – pewnej wiedzy, zamyka człowieka w obrazie bytu pragnącego, ale nie tyle konkretnego przedmiotu czy osoby, lecz samego pragnienia, którego dostarcza Inny i uznania tego pragnienia za coś nieredukowalnego dla procesu upodmiotowienia. *Pamiętnik* jest w tym sensie ekspozycją całkowicie wyalienowanego podmiotu, który nie tylko nie wie, czego chce, i nie wie, czego chcą od niego inni (niczym w słynnym pytaniu Jacques’a Lacana: „Che vuoi?”), ale który przede wszystkim utracił swoją subiektywną, sekretną część<sup>17</sup>. Bohater w sensie dosłownym traci kontakt z rzeczywistością, ale to tylko wtórny efekt pierwotnej – radykalnej i obszerniejszej – kastracji symbolicznej. Jak często u Lema jest ona rezultatem działania autonomicznego bytu o niejasnym ontologicznym statusie, który właśnie poprzez swą nieoznaczoność spina cały świat przedstawiony. „Gmach” to synonim przemocy realnej i symbolicznej, to zarazem teoria i praktyka opresji, całkowicie arbitralnej i pozbawionej źródła. To właśnie na tej przerażającej i potęgującej wyobcowanie scenie pierwotnej pragnienia, którą jest sam początek powieści, a więc wejście do świata niejawnego kontroli i niedorzecznych spisków, rozgrywa się konflikt Inności. Jeśli zatem pragnienie zasadza się na tych dwóch stałych elementach, czyli właśnie na Innym oraz braku, to u Lema pragnienie zależy już tylko od antynomicznej obec-

---

<sup>17</sup> Najpełniejszą analizę tej kwestii znaleźć można w pismach Jacques’a Derridy. Por. J. Derrida, *Donner la mort*, Paris 1999.

ności, czyli strukturalnej pustki, w którą przemienia się pozornie racjonalna i uniwersalna podmiotowość lub podlega ono – jako się rzekło – potęgującemu się chaosowi wynikłemu z namnażających się zdarzeń, faktów i absurdów.

Oczywiście, to że w *Pamiętniku* nie istnieje żadne pole odniesienia dla domniemań i nonsensownej doksy, tworzy także wyrwę w obiegu komunikacji i informacji na poziomie globalnym. Upowszechniony system kodów i znaków rządzi się parodią idei regulatywnej, to znaczy mocą proliferacji i metastazy: niekontrolowanego wzrostu, który zajmuje miejsce stawania się (a więc procesu upodmiotowienia) oraz nieodwracalnej dekompozycji na poziomie biologicznym, anatomicznym i fizjologicznym, rakotwórczych zmian, pojawiających się w miejsce zdrowych tkanek organizmu. Inność u Lema nie tylko, co oczywiste, nie jest metafizyczna, ale nie wydaje się również futurologiczna, lecz pozostaje immanentna<sup>18</sup>. Niezależnie, o jakiej formie tej immanencji pomyślimy (ciało, informacja, tekst, mózg, myślenie), rozrywa ona porządek hierarchiczny i czasowy dlatego, że to właśnie immanencja działa przez konfigurację zmiennych temporalnych i przestrzennych, czyli to ona sama w rezultacie staje się czasem i przestrzenią. Nie mamy tu więc do czynienia z jedną relacją między podmiotem a obiektem, lecz z wielokierunkowym pragnieniem, mniejszej lub większej, intensywności, a także z pragnieniem pewnej aktualnej formy łączącej pojęcie i ciało, język i wrażenie. Wtedy, gdy urzeczywistnia się ta aktualność, gdy działa owa dziwna i migotliwa logika „tu i teraz”, której nie sposób już zredukować, wyłania się nowy kształt pragnienia, a więc i nowa forma życia. W tej jednej chwili, ustanawiającej nowy porządek rzeczywistości, odsłania się jego „inna strona”, przestrzeń i miejsce uzgadnia się z czasowością, by po chwili rozpaść się i odejść w niebyt. W tym sensie myślenie Lema to fascynacja równoczesną siłą i bezwładnością przypadku, który pochodzi ze świata kosmosu czy natury i ukazuje „świadomość nieszczęśliwą”, objawiającą się w jej nawracającej i powtarzalnej dekonstrukcji oraz uporczywym trwaniu przy sprzecznościach i aporiach. Tak chyba należałoby odczytywać predylekcję Lema do wszelkich form nierozstrzygalności, czy to w postaci idealizacji czy inherentnego logicznego fałszu; tym są permutacje i rekurencje, ciągi Fibonacciego, a więc te idealizacje i matematyczne rachunki, które bodaj najpełniej wybrzmiewają w ekscentrycznych pomysłach apokryficznych.

Relacyjność i materializm myśli Lema prowadzi w jeszcze innym kierunku<sup>19</sup>. Choć mogłoby się wydawać, że w świecie autora *Solaris* każdy obraz i każda projekcja zostały podporządkowane prawu intersubiektywnej ważności oraz zasadzie falsyfikacji teorii, to projektowi nowoczesności jako prawdy zawartej

<sup>18</sup> Znakomitą interpretację bezpośredniego związku z immanencją i powstawaniem nowych form życia dał Gilles Deleuze w swym ostatnim tekście, *Immanencja. Życie*, przeł. K.M. Jaksender, Kraków 2017.

<sup>19</sup> Por. P. Okołowski, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010.

w złożonych mechanizmach stochastyki, statystyki i matematyki oraz biotechnologii towarzyszy niemal od początku, czyli od końca lat 50., przekonanie, że nie ma takich epistemologii, które można by uznać za celowe i definitywnie prawomocne<sup>20</sup>. W związku z tym u Lema raz po raz pojawia się klasyczna aporia sceptyka, który w krytycznej pracy negatywności, mającej odsłonić otchłanną niemożliwość prawdy, poszukuje jej niewzruszonego fundamentu. To logiczne, pojęciowe i lingwistyczne *mise en abyme*, zasysające każdą cząstkową prawdę, jest też krytyką progresywnego modelu nowoczesności. Język sceptyka, głoszący nie tylko paradoks subiektywnego samoodniesienia, lecz przede wszystkim jego niemożliwość, musi się stać językiem sztucznym, całkowicie technicznym czy numerycznym lub złożonym z wielu socjolektów, zlepionym z neologizmów, tyleż zabawnych, co nieuchronnych<sup>21</sup>. Z tej perspektywy opowieści i eseje Lema to nie tylko spełnianie zasad nieistniejących nauk, jak fantomatyka, to także historie o koniecznej, ponieważ w strukturalnej niemożności metajęzyka – nie istnieje nic, co byłoby absolutnym zewnątrzem, co legitymizowałoby ludzką *praxis* oraz funkcjonowałoby jako ostateczna instancja dla procedur poznawczych. W tej spirali, w której fikcja lustrzanych powtórzeń unieważnia, podobnie jak ulubiona przez Lema zasada rekurencji, epistemiczny sąd, wszystko krąży między koniecznością i przypadkiem. Żadne z nich nie ma jednak u tego pisarza jakiegś przypisanej wartości, nawet matematycznej czy logicznej, żadne z nich bowiem nie podlega ludzkim systemom oceny – jako ahistoryczne uniwersalne reguły stają się hipostazami umysłu, poszukującego substancjalnej prawdy. W najniezwyklejszych fragmentach swego dzieła (w *Głosie pana*, *Solaris*, *Masce*, czy wspomnianym *Pamiętniku znalezionym w wannie*) przyszłość przejawia się nie w futurologicznych fantazjach, lecz w momentalnej współobecności mechanizmów deterministycznych i przypadkowych, a nie-ludzkość tych procedur zawiera się nie w obrazowej monstrialności<sup>22</sup>, lecz polega na tym, że – nie dając się od siebie oddzielić – ustanawiają one zasadę „fizyki nieskończoności”.

Oznacza to, że Lem, odrzucając lub, mówiąc ostrożniej, nieustannie kwestionując metajęzyk i możliwość zaistnienia zewnątrz, rezygnuje również z fantazmatu „innej sceny”. W jego tekstach widać zarazem powidoki tego marzenia o jakiegś niedosiężnej instancji, gwarantującej ład, który, co prawda, nie jest dostępny ludziom, ale gwarantuje prawdziwość ich poczynań, i pozwala traktować myślenie i pisanie jako strategię negacji „metafizyki skończoności”.

<sup>20</sup> Pod tym względem Lem pozostaje krytycznym naturalistą, a jego dzieło wyłamuje się z dwóch głównych strategii wytwarzania wiedzy, czyli puryfikacji i hybrydyzacji. Skutecznie wymyka się temu podziałowi, bowiem problem związku podmiotu z przedmiotem nie jest dla niego konstytutywny. Por. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011.

<sup>21</sup> Por. L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2014: „663. Mam prawo powiedzieć »Nie mogę się tu mylić«, nawet gdy jestem w błędzie”.

<sup>22</sup> Na temat monstrialności prymarnego obrazu wyobraźni u Kanta i we współczesności por. J.-L. Nancy, *Image et violence* [w:] *idem, Au fond des images*, Paris 2003.

Jak jednak rozumieć różnicę między fizyką, metafizyką a skończonością i nieskończonością? Metafizyka zakłada teologiczny czy postteologiczny co do zasady determinizm ludzkich form życia, a więc konieczność usprawiedliwienia pojedynczego i zbiorowego istnienia przez radykalnie odseparowaną inność. Może ona, choć, rzecz jasna, nie musi przybrać wymiar pojęciowej, jakościowej czy osobowo-dogmatycznej nieskończoności. Fizyka zaś wskazuje nie tyle na samą skończoność jako zdeterminowaną dyspozycję ludzkiej subiektywności, lecz pokazuje, że sama ta skończoność, w całym jej przygodnym i materialnym wymiarze, nie jest scalona i pełna, lecz rozbita, ambiwalentna i fragmentaryczna. Różnica między tymi dwiema modalnościami ontologicznymi wydaje się aż nadto widoczna. Ludzka skończoność w świetle metafizyki jest czysto przypadkowa, zależy bowiem w sposób hierarchiczny od fantazmatu pełnej obecności czy absolutnej Inności – nie sposób jej ani przedstawić, ani poddać dialektycznej pracy zniesienia, ale właśnie dzięki niej to, co obce, staje się najgłębiej uwewnętrznionym elementem ludzkiego doświadczenia. Fizyka pokazuje ludzką skończoność jako niezeterminowaną grę człowieka z nieskończoną metamorfozą myśli i materii. Stawką tej gry jest proces (a nie statyczna i refleksyjna subiektywność) upodmiotowienia, a metodą dialektyczna mediacja między językiem, pojęciami, wyobraźnią i światem. Mediacja ta raz po raz odsłania podszewkę pozornie stabilnych i oczywistych relacji człowieka do niego samego oraz do tego, co zaprzecza jego istnieniu, co go wewnątrznie różnicuje.

Najpełniej widać te złożone mechanizmy w *Masce*, w której kwestia tradycyjnego napięcia między subiektywnością i złączoną z nią materialnością a obiektywnością wpisuje się niejako w sam akt artykulacji, uruchamiający cały system językowy i pojęciowy, naukę i jej zmienne funkcje oraz schematy poznawcze. Monolog kobiecego podmiotu nie zamienia się jednak w lamentację, nawet wtedy, gdy narracja dociera i w pewien sposób dotyka rany i miejsca bólu. To doświadczenie, inkubowane od początku historii, na koniec okazuje się bólem fantomowym, fingującym spoistość subiektywnego afektu, ale i – co dojmujące – bólem, który nie ma absolutnie nic wspólnego z ciałem i ze zmysłowym doznaniem. Wydaje się zatem, że tytułowa maska nic nie skrywa, a sama opowieść to dramatyczny monolog życia zredukowanego do popędu, który ogranicza życie najpierw do głosu, a następnie do pustej tożsamościowej tautologii. Figurze głosu towarzyszą coraz bardziej enigmatyczne frazy, a sam głos wraz z rosnącą intensywnością narracji staje się autonomicznym obiektem, wokół którego, by tak rzec, oplata się pozornie bezładny popęd, zaś tożsamość przeobraża się w neurotyczną repetycję wyjściowej sytuacji, oznajmiającej organiczną i świadomościową destrukcję.

W opowiadaniu Lema nakładają się więc dwie właściwości egzystencjalne. Z jednej strony początek narracji to zarazem narodziny mówiącego bytu, który rodzi się przez kontaminację sprzecznych porządków, cielesnego i pojęciowego, a kończy śmiercią jako absolutną heteronomią, w której fundamen-

talne pytanie o nadawcę wypowiedzi przeobraża się w powtórkę z bezosobowej, czysto popędowej i organicznej genezy. Z drugiej strony finał tej historii to zwińczenie pragnienia kobiecego podmiotu, by „umrzeć inaczej”. Podobnie jak we Freudowskiej spekulacji na temat zasady rzeczywistości „przycimiona świadomość” z opowiadania, która rozpoznaje znaki zewnętrznego świata niczym symptomy własnej regresji, zostaje rozjaśniona w ostatniej artykulacji, w przedśmiertnym oddechu, a więc w śmierci nadającej istnieniu najpełniejszą formę obecności<sup>23</sup>. Ta śmierć na własnych, pojedynczych prawach, kontrapunktująca rozproszoną, a niekiedy szaleńczą mowę podmiotu, oczyszcza pragnienie, które krystalizuje się w niezwyklej ostatnim obrazie:

Lecz nie otworzył przytomnych oczu i kiedy świat wszedł między nas kłębami drobno roziskrzonego śniegu od okien, którymi w zadymce górskiej wył cały dom, zajączał raz jeszcze i przestał oddychać, a wtedy, już uspokojona, układałam się przy nim szczelnie, owinęłam go i wzięłam w objęcia, i leżałam tak w świetle i w mroku przez dwa dni śnieżycy, która okrywała nas nietającą pościelą. A w trzecim dniu weszło słońce<sup>24</sup>.

Ten mechanizm przechodzenia materii w świat nieskończoności dobrze pokazuje specyficzna interpretacja, bliskiej skądinąd Lemowi, topologii matematycznej, a ściślej mówiąc, wstęgi Möbiusa. Jak wiadomo, jest to taki rodzaj figury przestrzennej, w której dwie strony materii budują jedną powierzchnię i na odwrót: zagięta płaszczyzna sugeruje, że mamy do czynienia z dwiema odrębnymi powierzchniami (a więc z dwoma obiektami ontologicznymi), podczas gdy jest to tylko efekt zakrzywienia samej tej płaszczyzny. Ten rodzaj intuicji topologicznej wykorzystał Jacques Lacan, w którego teorii, skądinąd serdecznie znienawidzonej przez Lema, widać wyraźnie tendencję do wypracowania modelu materialnej nieświadomości. W seminarium poświęconym lękowi Lacan za pomocą schematu wstęgi próbował pokazać topologię jako zasadę relacji podmiotu ze światem, to znaczy starał się wykazać zasadę łączącą jednostkowość podmiotu z jego własną innością<sup>25</sup>. W tym kontekście warto wziąć za dobrą monetę słynny psychologiczny eksperyment, w którym po wstędze porusza się mucha, która wraz z zakrzywieniem płaszczyzny odkrywa, że jej przejście na „drugą stronę”, jest tylko odwróceniem tej samej powierzchni. Mucha to metafora podmiotu, z różną częstotliwością odkrywającego, że nie ma innej powierzchni, nie ma innego świata, do którego można się przedostać, że istnieje jedynie immanentna relacja podmiotu do świata, którego obecność sprowadza się do tego, co abso-

<sup>23</sup> Por. S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2005.

<sup>24</sup> S. Lem, *Maska* [w:] *idem, Maska. Opowiadania. Dzieła*, t. XXIX, Warszawa 2010, s. 297–298.

<sup>25</sup> J. Lacan, *Le Séminaire X. L'angoisse*, Paris 2004, s. 101–117.

lutnie jednostkowe i w konsekwencji całkowicie przygodne. Innymi słowy, fizyka subiektywności spotyka się z przypadkowością materialnej rzeczywistości, przez co trudno już mówić o relacji wnętrza i zewnątrz, podmiotowości i tego, co przedmiotowe.

Można jednak powiedzieć więcej: chwila zawieszenia, w której percepcja podpowiada nam, że jesteśmy w innej rzeczywistości, uwolnieni od konieczności poruszania się w nieskończoność po liniach, to moment krytycznego odczarowania. Rozpoznajemy w nim naddatek krystalizujący się w fikcji, której wymaganiom nie potrafimy sprostać. To bodaj najważniejszy element wynikający z analizy wstęgi: złudzenie „innej sceny”, odległej i obcej wobec nas, wyposażonej, jak u Lema, w odmienny język, odbiera – na tę jedną chwilę – moc systemowi symbolicznemu. Ten mechanizm ma również stronę, rzekłbym, emancypacyjną, a więc taką, w której podmioty rozpoznają własne wyobcowanie w języku, wyobraźni i relacjach, ale dzięki temu deziluzyjnemu wglądowi uzyskują dostęp do tego, co wskazuje nieciągłość w samej materii. Dlatego właśnie ludzie, podobnie jak mucha z eksperymentu, zatrzymują się, i wytrąceni z poznawczej rutyny dostrzegają nieskończoność ruchu w obrębie dialektyki jednego (pojedynczej i zamkniętej we wstędze powierzchni) i podwójnego (fikcji dwóch stron), a zatem totalności pojęcia i ambiwalencji relacji podmiotu do jego prawdy, która w tym pojęciu miałyby się zmieścić.

Czy nie o tym właśnie jest *Maska*? To przecież narracja o wirujących i cyrkulujących fragmentach pragnień wydobywania się z mocnego uścisku dwóch równych determinizmów: nieokreślonego przypadku i strukturalnej konieczności. Tytułowa postać to, jako się rzekło, resztkę ciała i szczątkowy, eliptyczny głos, który raz inkantacyjnie, raz precyzyjnie określa własną pozycję na ścieżce dwuznacznego pragnienia, a także głos rozpolowiony i ostatecznie znikliwy, swoiste puste miejsce, które podtrzymuje efekt wzajemnie uzupełniających się momentów obecności i nieobecności. Toteż w konsekwencji w opowiadaniu Lema zostają uchylone metafizyczne pytania o istotę i pozór, głębię i powierzchnię, maskę i kryjącą się za nią prawdą. Prawda bowiem wydarza się poprzez nieustanne zerwania narracji, za którymi idzie naruszenie owej fikcji jednoczącej heterogeniczne elementy, składające się na zarazem ludzkie i nieludzkie życie, tak jak ludzka i nieludzka jest *Maska*. Opowiadanie niemal wciela te mechanizmy odczarowania i efekty obcości, dzięki którym świadomość spotyka się z tym, co nieświadomie. Jeśli w przypadku muchy spotkanie z drugą stroną tej samej powierzchni kończy się wtedy, gdy owad przemieszcza się dalej po wstędze, to u Lema ten rodzaj konfrontacji z niespójnością własnego pragnienia pozostaje niezwykle skondensowany. Można dostrzec, jak dalece *Maska* to właśnie figura niespójności jako takiej, w której nie ma nic poza fizyką pragnienia i popędu, ostatecznie zamykanego w mowie ucieleśniającej tę przypadkowość. Prowadzi to jeszcze w inne miejsce,

które bodaj najpełniej pozwala dostrzec materialność form nowoczesnego życia u Lema. Widać to właśnie wtedy, gdy jednostka, jako egzemplarz gatunku oraz miejsce biotycznej i technologicznej ewolucji i jako podmiotowość, walczy o własną suwerenność. A także wtedy, gdy droga pragnienia prowadzi do nieprzezwyciężalnego impasu, a pojedyncza wypowiedź spotyka się z rozszczeniem do jej uniwersalnego obowiązywania. Nie chodzi jednak po prostu o to, że *Maska* to opowieść o przejściu od zapisu indywidualnych projekcji i fantazji do powszechności alegorii czy paraboli. Instancja mówiąca w *Masce* jest jednocześnie jedna i ambiwalentna, zarazem pojedyncza, poprzez miejsce, z którego mówi, oraz uniwersalna, ponieważ opowiada czy rekonstruuje pełną luk i nieciągłości historię własnego pragnienia, z którym każdy mógłby się utożsamić.

Na to samo zwracał uwagę Lacan, glosując w tym miejscu Hegła, kiedy stwierdzał, że upodmiotowienie realizuje się poprzez „konkretną uniwersalność”. Ale dodawał coś jeszcze, coś, co wydaje się istotniejsze. Moment deziluzji, wpisany w taką topologię podmiotu, prowadzi nie tylko do artykulacji i zaburzenia przemocy wielkiego Innego, do którego w tym wypadku sprowadza się system symboliczny, ale także do nieświadomości, która u Lema, inaczej niż u Lacana, okazuje się tym, co pozajęzykowe i co urzeczywistnia się poprzez niemy metaboliczny i metamorficzny obieg materii. Niczym w najśmielszych marzeniach Georges’a Bataille’a i Michela Leirisa<sup>26</sup> w niemal wszystkich dojrzałych utworach Lema królują obrazy bezformności: najróżniejsze odmiany plazmy, krystalizujące się ciecze, rozciągliwe ludzkie i zwierzęce ciała, multiplikujące się cyborgowe zjawy, ludzkie podobieństwem do bytów organicznych, bezosobowe siły i znaki, które jak implanty zostają umieszczone w świecie ożywionym, minerały, drobiny i resztki materii, odpady nieznanego pochodzenia, układające się w przedziwne konfiguracje symulujące futurystyczną biotechniczną rzeczywistość. I choć na pozór w tym obrazie widać typową dla Lema oscylację między fascynacją utopiami, głównie technologiczno-naukowymi, i katastrofizmem światów przyszłych, to wзира z za niego problem o wiele bardziej znaczący, czyli właśnie przypadek. Nie tylko zmienia on ludzi w bezwładne elementy materii, poruszane przez siły, których co do zasady nie potrafimy sobie objaśnić, ale także daje przedziwną potencjalność stawania się w dialektycznym odwróceniu oświeceniowych nadziei na stabilną antropologię. Ta „druga strona” nie wyczerpuje się w krytycznej diagnozie kondycji ludzkiej, głoszącej nieodwołalną skończoność egzystencji, lecz otwiera możliwość nieantropologicznej praktyki życia i tworzenia nowych jego form. Tak właśnie powstaje, co oczywiste, epistemologia oparta na przypadku

---

<sup>26</sup> Por. G. Bataille, *Le gros orteil* [w:] *idem, Œuvres complètes*, t. I, Paris 1971, a także G. Didi-Huberman, *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris 1995.



oraz, co wydaje się już mniej oczywiste, etyka „konkretnej uniwersalności”, według której normatywność jest tylko nieodłącznym elementem przygodności życia. Ani porządek, ani egzystencjalna przygodność nie są punktami absolutnymi. To, co najważniejsze, mieści się między nimi – tam rodzi się myślenie, tam także rodzi się pisanie.

## Ślady na piasku

W słynnej i pięknej analizie *Las Meninas* Diego Velázquez’a Michel Foucault pokazuje, na czym polega nowoczesne spojrzenie, to znaczy, w którą stronę i na jaki przedmiot zostało skierowane<sup>27</sup>. Drobiazgowo odczytanie linii wzroku poszczególnych postaci z malowidła, odszyfrowanie figuralnych znaczeń i rozpoznanie przesunięć wizualnych prowadzi filozofa do zasadniczego rozpoznania, że ani obserwator nie widzi tego, co wydaje mu się, że postrzega, jego spojrzenie bowiem zostaje pochwycone w gęstą sieć zwierciadlanej gry iluzjami, ani postaci nie są reprezentacją faktycznego aktu widzenia, ponieważ – ostatecznie – patrzą w pusty, nieobecny punkt.

To początek *Słów i rzeczy*, w których Foucault stara się wypracować inną niż dialektyczna, krytyczna i pozytywna strategię badań humanistycznych. Zaproponowana przez niego metoda archeologiczna każe poważnie traktować wszelkie szczątki, które tkwią gdzieś na marginesach centralnych dyskursów naukowych lub zabezpieczone przez archiwalne urządzenia władzy-wiedzy pozostają niedostępne. Ale inicjalna ekfrazą podpowiada coś innego. Wydaje się bowiem, że *Słowa i rzeczy*, ta intrygująca opowieść o nieudanym romansie mowy i świata, kondensuje się w ostatnich zdaniach studium, w którym autor traktuje „człowieka” jako pewien dyskursywny wynalazek o określonym miejscu w historii materialnej, zdarzeniowej i pojęciowej. To właśnie w przestrzeni pośmiertnej, w której człowiek okazuje się śladem na piasku, znikającym po nadejściu morskiej fali, powstaje miejsce na „inną wiedzę”, której nie da się sprowadzić do wrywkowej, empirycznej bądź czysto normatywnej antropologii. Foucault nie pyta zatem, kim jest człowiek, ale stara się dostrzec, jakie mechanizmy ustanawiają i ograniczają poznanie, a jakie pozwalają stworzyć podmiotom relacje ze światem lub rozpoznać te, w których od dawna już istnieją. Ten ruch w stronę relacyjności prowadzi do centralnej kategorii w tej książce, czyli Ładu. Ład to jednak nie tylko rzeczywistość mikrofizyki władzy, w której każdy element systemu poznawczego kształtuje życie społeczne, lecz także do pewnego stopnia twórcza gra w obrębie filozofii reprezentacji. To właśnie możliwość bądź niemożliwość reprezentacji jako obrazowego

<sup>27</sup> Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, A. Tatariewicz, T. Swoboda, Gdańsk 2006, s. 17–28.

podwojenia bytu, duplikacji bądź jego odwzorowania, ustanawia, według Foucaulta, granice przedstawialności i poznawalności, ale również – dzięki temu – granice nowoczesności jako formacji cywilizacyjnej opartej na nauce i wiedzy. Ich figurą jest kratownica, przez której otwory patrzymy na świat, choć spojrzenie to, restrykcyjnie ograniczane do pewnej struktury epistemologicznej wyobraźni, nigdy nie może się stać wolne, albo, mówiąc inaczej, jest o tyle wolne, o ile zostaje najpierw strukturalnie uporządkowane. Tak wygląda ta figura w ściślejszym i bodaj najważniejszym fragmencie rozważań o reprezentacji i ładzie:

Poprzez dziedzinę źródłowości, wypowiadającą ludzkie doświadczenia w czasie natury i życia, w historii, w nawarstwiającej się przeszłości kultur, myśl współczesna stara się dotrzeć do tożsamości człowieka – do tej pełni lub nicości, którą jest człowiek – do historii i czasu, które czynią niemożliwym powtarzanie, choć zmuszają do jego myślenia, wreszcie do takiego, jakie jest, bycia.

I tym samym w nieskończonym zadaniu myślenia źródła jak najbliżej i jak najdalej siebie myśl odkrywa, że człowiek nie jest współczesny temu, co mu pozwala być – bądź temu, dzięki czemu jest. Został bowiem ujęty w moce, które może go rozpraszać, odłączając od źródła i choć przyrzekają mu jego bliskość, być może pozostanie ono skryte przed nim na zawsze. Te moce nie są mu obce, nie mieszczą się w spokoju odwiecznych i ustawicznie odnawianych początków, jako że wówczas źródło byłoby rzeczywiście dane – to moce jego własnego bycia. Czas – czas ludzki – oddala go od poranku narodzin, jak również od tego, co mu pisano na końcu. Widzimy zatem, że czas fundamentalny – dzięki któremu czas może być dany doświadczeniu – różni się od funkcjonującego niegdyś w filozofii przedstawieniowej: wtedy czas rozpraszał reprezentacje, ponieważ narzucał im formę następstwa linearnego, ale reprezentacja była w stanie restytuować je w wyobraźni, a tym samym dokonać doskonałego podwojenia i opanować czas; obraz pozwalał go całkowicie odzyskać, zawładnąć tym, co zrazu oddano następstwu, i zbudować wiedzę równie prawdziwą jak wiedza Odwiecznej Inteligencji. W doświadczeniu współczesnym – przeciwnie – odwrót źródła jest bardziej istotny niż wszelkie doświadczenie, ponieważ to w nim doświadczenie rozbłyskuje i ujawnia swą pozytywność; dlatego człowiek nie jest współczesny swemu byciu, podczas gdy rzeczy są przedstawiane we właściwym im czasie. I tak wyłania się znów wyjściowy temat skończoności. Ale ta skończoność – tam ukazana w przerastaniu człowieka przez życie, historię i język – teraz pojawia się na bardziej fundamentalnym poziomie: jest nieredukowalnym stosunkiem bycia człowieka do czasu<sup>28</sup>.

Z tego, co pisze Foucault, wynika wyraźnie, że wiedza zależy nie tylko od władzy i działania politycznych urządzeń, lecz także od opanowania czasu, a dalej historii, która nie przybiera kształtu linearnej czy cyrkularnej opowieści, ponieważ nie jest opowieścią w ogóle – historia człowieka i natury to rozciągnięta w czasie znaczeniowa i pojęciowa nieciągłość, to niespójność

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 300–301.

historii i doświadczenia, wreszcie: to zdarzeniowość, unieważniająca zasadę reprezentacji. W tym sensie w *Słowach i rzeczach* tkwi wywrotowa koncepcja temporalności. W odróżnieniu od różnych odmian nowoczesnej dialektyki (od Georga Hegla do Theodora Adorna) Foucault wychodzi poza zasadę negacji określonej, w której żadna relacja między podmiotem a przedmiotem nie może stać się elementem „pozytywności” wiedzy i nauki, ponieważ w czasie dialektycznym przeszłość i przyszłość koncentruje się w jednym momencie zapośredniczenia. Foucault w miejsce mediacji podstawia analogię, a zamiast identyczności i zasady ekwiwalencji – różnicę, które lepiej – jego zdaniem – niż zmienny historycznie stosunek podmiotu do przedmiotu opisują epistemologiczny problem nowoczesności. Analogia jest temporalnym skrótem, zestawieniem wielości porządków wyobraźni, języka i poznania, które rozsądza scenę dialektyki po to, by ów czas uwolnić dla nowych, jeszcze nierozpoznanych do końca form życia i wiedzy.

W tym samym miejscu, to znaczy na epistemologicznym progu, znajduje się myśl późnego Lema, której najpełniejszą realizacją jest *Golem XIV*, krótka, ale niezwykle gęsta proza naukowa. Na poły apokryficzna, na poły wykładowa formuła książki pozwala na pokazanie głównego problemu „późnego” Lema, czyli bezosobowości wiedzy, jej entropii i krańcowej nieoznaczoności. Fantazja o bycie, który przekracza ludzkie kategorie absolutnej samoświadomości, o nieludzkim (w każdym sensie tego słowa) mózgu-komputerze, ironicznie nazwanym Golemem, to opowieść o przypadkowości, która jako paradoksalna własność kosmosu wchłania albo pomija egzystencjalną przygodność. To jednak nie tylko fantazmatyczna projekcja ostatecznej instancji racjonalności, lecz także prawo wyjątku, przypadkowości absolutnej, wobec której kapituluje nawet najdoskonalsza teoria prawdopodobieństwa.

Toteż przypadek od samego początku *Golema XIV* należy do kategorii *mathesis*, rozumianej szeroko, zarówno jako matematyczny model poznania, jak i jako rachunek wyższego rzędu, to znaczy pozadoświadczalny i poza-pojęciowy porządek. Z tego początkowego rozstrzygnięcia wywodzi się również odwrócony sposób pytania o pierwszą przyczynę, który unieważnia nie tylko ruch myślenia filozoficznego, ale także podkopuje probabilistykę scjentyistycznych rojeń o „ogólnej teorii wszystkiego”. Rozum staje się dla Golema miejscem w sieci ludzkiej i kosmicznej ewolucji, a dopiero na koniec w systemach symbolicznych. Kiedy Lem ustami swego odczłowieczonego sobowtóra (Go-Lem) wskazuje na kontraocność jako zasadę działania Rozumu, to nie dlatego, że dokonuje rewizji pewnych własności ludzkiego bytu, lecz po to, by pokazać całkowitą inwersję, jaka zachodzi w obrębie takiej formy racjonalności, z której zmysłowość i materialność w zasadzie została wykluczona.

Przypomina to, dość upiorną trzeba przyznać, wizję odwróconego programu filozofii krytycznej Kanta zredukowanego do jednego wymiaru, czyli do pełnej racjonalności. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć zakończenie *Krytyki czystego rozumu*, w którym projekt myślenia opiera się na dwóch

filarach: na pojęciach i doświadczeniu. Można zatem powiedzieć, że projekt ten krystalizuje się w elementarnej zależności dwóch elementów, wedle której doświadczenie bez pojęć jest ślepe, ale pojęcia bez doświadczenia są puste. Czy może zatem dziwić fakt, że Golem jest właśnie taką figuracją otchłannej i dziwnej materialności kosmosu, w którym, niczym twory koloidowe, zanurzają się poszczególne byty? W ostatecznym rachunku nie chodzi jednak o czysty, autonomiczny rozum, wcielający się w konkretne pojęcia i praktyki natury, lecz o absolut, który pozostaje od niczego niezależny, ponieważ w każdej chwili i w każdym miejscu potrafi zakwestionować własne reguły. To opanowanie przypadku posiada także stronę logicznego koszmaru. Sam Golem nie jest bowiem w stanie ustalić, czy istnieje lub raczej: czy może istnieć metarozum, który panowałby nad całą przypadkowością świata, to znaczy uwzględniałby w swych rachubach każdy wyjątek i nie domagałby się dalszych dociekań nad granicami myśli, gdyż ostatecznie uzasadniłby wagę ludzkiej przygodności. Ten pozornie klasyczny paradoks samoodniesienia jest dla Lema w istocie czymś innym. Wydaje się, że pisarz obstaje przy przekonaniu, że problem ten może rozwiązać całkowicie nieludzka logika, która w *Golemie XIV* przybiera, tak często opracowywaną przez pisarza, postać maszyny. Tym razem mechanizmu bez żadnych właściwości, to znaczy bez wyjściowego programu, czystej pustki, którą automatycznie i inercyjnie wypełniają fałdy języka, bez końca multiplikujące systemy symboliczne w całej ich wielości. Tej ostatniej nie można mierzyć miarą ludzkich języków naturalnych, z przynależną im semantyką i znakową hierarchią, lecz według systemu informacji, którego nie da się przełożyć na żaden inny język i zdekodować<sup>29</sup>. Powstaje on niczym system replikacji materiału ścięsnionego w kodzie genetycznym, bez genealogii i syntezy, dla którego jedyną racją istnienia jest chaos, „rozsupełający wszelki porządek”<sup>30</sup>.

W tym miejscu, w którym chaos i porządek, przypadek i konieczność są relatywne na sposób absolutny, przekraczający ludzką wyobraźnię, Golem prowadzi nas w inną stronę, gdzie nie ma już żadnej kratownicy, naiwnie porządkującej nasze myśli i doznania. Zamiast niej pojawia się technologia, która wykracza poza filozofię dawnego typu. Jeśli skazą antropologii nowoczesnej było niedostateczne przemyślenie kwestii techniki, to – podpowiada Lem ustami maszyny – dlatego, że wciąż mniej lub bardziej krytycznie refleksja nad nią pozostawała zależna od antycznej definicji *techné*, jako dopełnienia natury, czyli suplementu urzeczywistniającego to, czego natura sama z siebie nie potrafi spełnić. Ale także i filozofia „nowych mediów” jest zbyt czuła na zmiany antropologiczne i w ten sposób zbyt mocna zależna od reaktywnych mechanizmów adaptacyjnych człowieka, mierzącego technikę według stopnia jej

<sup>29</sup> Ani, rzecz jasna, przedstawić. Na temat redukcyjnych „wizualizacji epistemicznych” por. H.-J. Rheinberger, *Epistemologia historyczna*, przeł. J. Surman, Warszawa 2015.

<sup>30</sup> Por. C. Malabou, *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, Paris 2014.

użyteczności jako protezy, podtrzymującej więź człowieka ze światem. Projekt Golema zakłada rodzaj czystego zapośredniczenia, syntetyzującego się niczym surowe dane w białkach, a więc w określonej porcji informacji, której nie sposób sprowadzić do reguł sensu za pomocą jakiegokolwiek hermeneutyki. Tak rozumiany system informacyjny nie tyle wpisuje się w podtrzymywany od wieków mit języka doskonałego, ile stanowi jego przeciwieństwo<sup>31</sup>. Mit doskonałości rządzi się prawem semantycznej perfekcji i pełni, tymczasem w wizji Golema informacja jest co prawda nieskończenie wirtualna, ale zarazem to realny obszar artykulacyjny. Różnicy między wizją Golema a antropogenezą nie da się wszelako sprowadzić do krańcowo różnych formuł kodowania i szyfrowania informacji i języka. Ta fundamentalna odmienność Golema XIV wynika z faktu, że nie musi on już radzić sobie z aporiami czy antynomiami racjonalności. W tym sensie rozsnuwana przez niego wizja mieści się też poza granicami ludzkiej uniwersalności i wewnętrznego sensu, poza zasadami prawomocnej referencji, czy symbolicznej mediacji odczuć, doświadczeń, a także formujących się w umyśle pojęć. Dla Golema nie ma problemu istoty i pozoru, rzeczy samej w sobie i fenomenów, prawdy i iluzji, słowa i rzeczy, kobiety i mężczyzny – istnieje tylko pytanie o to, czy w samym procesie myślenia można pomyśleć jednocześnie jego granice.

Być może są one najpełniej widoczne nie wtedy, kiedy Golem, zadając pytanie o to, czy natura w ogóle istnieje, rozprawia się z antropocenem, wykorzystując techniki krytyki ideologii i historii globalnej, lecz wtedy, gdy krytykuje go z perspektywy całości procesów ewolucyjnych, także wykraczających poza pole wiedzy dostępnej człowiekowi. W fantazji Lema nie ma Autora ewolucji, nie ma żadnej jednej przyczyny, ani jednego punktu, z którego w takiej czy innej formie rozładowania energii wyłania się wszechświat. Pojawia się za to inna figura, to znaczy Wydawca, a więc ten, kto uruchamia i podtrzymuje obieg konkretnych egzemplarzy. Znika więc także klasyczna ontologia, dla Golema bowiem w ogóle nie jest istotny problem bytu jako takiego. Co pojawia się zamiast takiej refleksji? Wszechświatem według Golema rządzi błąd, rozpowszechniony i – jako jedyny w tym scenariuszu – beczasowy, uprzedzający cały złożony system ewolucyjny, zarówno galaktyk, jak i kamieni, zwierząt i maszyn<sup>32</sup>. „Błądzący błąd”, którego trajektorii nie sposób namierzyć, to przeciwna synteza antynomii, w której spojone ze sobą zostały konieczność i mutacja. Oczywiście, Lem wychodzi tu od dość klasycznego pytania biologów i kosmologów o granice ewolucji, a tym samym życia. Nadkomputer uchyla jednak pytanie o życie czy istnienie w szerokim sensie i wskazuje, że w procesie ewolucji mutację powinno się

<sup>31</sup> Por. przekrojowe omówienie tego problemu: U. Eco, *W poszukiwaniu języka doskonałego*, przeł. W. Soliński, Warszawa 2002.

<sup>32</sup> Por. P. Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*, Wrocław 2007.

pojmować zarówno jako zmianę, jak i jako wszechzasadę rzeczywistości. Jeśli informacja istnieje o tyle, o ile zawiera w sobie błąd, strukturalną zmianę, to również i sama zasada replikacji odsłania uniwersalną pustkę powielanego kodu, którego strzeże Wydawca.

Wnioski z tego przesunięcia są i zaskakujące, i – zwłaszcza z dzisiejszej perspektywy – równie aktualne, jak wtedy, gdy Lem obmyślał swoje studium prozą. Porzucając tożsamościową koncepcję antropologii, autor *Solaris* pokazuje – z jednej strony – słabość teoretyczną tak rozumianych nauk o człowieku, z drugiej zaś – ustanawia przypadek jako centralną regułę i stawkę myślenia. Dlatego odwrócenie nowoczesnego fetyszu świadomości, zyskującej realność jedynie w konfrontacji ze śmiercią, u Lema wygląda zupełnie inaczej: świadomość jednostkowa jest ważna poznawczo właśnie dlatego, że śmierć jest konieczną „korektą życia”, w którym zachodzą ewolucyjne procesy podtrzymujące organiczne lub materialne życie. Stąd też sarkazm i kpina Golema wobec ludzkiego wyobrażenia na temat ewolucji. Przedmiotem tej drwiny staje się proste rozumienie przypadku, który niejako automatycznie i na zasadzie koniecznego przeciwieństwa zostaje zestawiony z biologicznym determinizmem, który rzekomo miałby być ostateczną siłą natury. Zgryźliwe słowa Golema świadczą o tym dobitnie: „[Ewolucja – dop. J.M.] to przypadek złapany przez konieczność i konieczność na przypadku jadąca, człowiek powstał przypadkowo i mogło go równie dobrze nie być”<sup>33</sup>. Z tej perspektywy prosty dualizm życia utożsamianego z koniecznością natury jako czegoś pozaludzkiego i przypadku, z którym za pomocą ogólności pojęć radzi sobie Rozum, wydaje się nie tyle aberracyjny, ile po prostu niemożliwy.

Ten tryb potencjalności wybrzmiewa szczególnie mocno wtedy, gdy Golem, odrzucając antropogenetyczną eksplikację problemu świadomości i racjonalności, wskazuje na osobliwość, jako ten element ontologii, który przekracza zarówno uniwersalizowany przypadek, jak i egzystencjalną przystępność, czyli osobliwość. Rzecz jasna, pojęcie to uzyskuje u Lema przede wszystkim znaczenie fizykalne czy kosmologiczne, ale w przedziwny sposób dotyka także owej fiksacji pisarza na figurach „otchłannej” materialności, z którą nie może sobie poradzić żaden system symboliczny, a żaden język nie może wyrazić i zakomunikować tego rodzaju fizycznej intensywności. Osobliwość, a więc, innymi słowy, syngularność to zatem czasoprzestrzenny punkt, w którym działa zasada retrakcji i kontrakcji, wycofania się materii i jej rozszerzenia. To w tym miejscu i momencie prawa fizyki osiągną swój kres, a z tego zagęszczenia materii i czasu może cokolwiek się wyłonić, coś, co można w ogóle pomyśleć<sup>34</sup>. Stąd, być może, tak obsesyjnie powracający

<sup>33</sup> S. Lem, *Golem XIV*, Kraków 1999, s. 39–40.

<sup>34</sup> Por. P. Cassou-Noguès, *Le Bord de l'expérience. Essai de cosmologie*, Paris 2010.

w wywodach Golema motyw redukcji, która nie kończy się, jak chciałaby logika, na błędzie polegającym na regresji do nieskończoności, lecz każdorazowo rozpoczyna nie tylko proces myślenia, ale i życia.

Ten spłot pojęcia i ewolucji widać wyraźnie, kiedy Golem dokonuje fundamentalnego odwrócenia prawa ewolucyjnego rozwoju. Nie chodzi, oczywiście, o prostą odwrotność w postaci inwolucji, lecz o negację rozumu instrumentalnego i proceduralnego. Skoro dobór naturalny pozostaje kwestią precyzji w replikacji kodu, to nie może odnaleźć uzasadnienia w ludzkim myśleniu. Innymi słowy, ludzkość jako gatunek jest tyleż wynikiem redundancji, co przyczyną tego pojęciowego i bytowego nadmiaru, który służy – ostatecznie – rozkładowi. Toteż refleksja *more geometrico* nie jest doskonalszą formą racjonalności, lecz jej największym złudzeniem. Rozumność nie staje się coraz doskonalsza, dlatego że spełnia coraz więcej funkcji i wytwarza coraz więcej pojęć, przeciwnie: z tych właśnie powodów staje się coraz mniej skuteczna ewolucyjnie. W tym inwersyjnym znaczeniu najprymitywniejsze formy organiczne są ewolucyjnie doskonalsze właśnie przez prostotę formy życia, na której wszelako nie może się oprzeć życie samowiedne. Imperatyw redukcji okazuje się więc nieludzki w tym znaczeniu, że pozostaje zasadą zachowania życia doskonałego, nie służy zaś ani za metodę epistemologii, ani nie działa jako mechanizm przystosowawczy organizmów. Toteż Golem problem skończoności ostatecznie rozpoznaje w ramach fałszywej alternatywy ontologicznej. Nie chodzi więc o ludzką skończoność przeciwstawioną nieskończoności wszechświata, lecz o prawo osobliwości, oparte na systemie numerycznym, który unieważnia przyjęcie zewnętrznego układu odniesienia.

Można spojrzeć na te wysoce spekulatywne dylematy od jeszcze innej strony, to znaczy wziąć za dobrą monetę fantazję na temat Golema i potraktować jego postać nie jako figurę wewnątrznie sprzecznej irracjonalnej racjonalności czy też metarozumności, lecz jako samą opisywaną przez niego osobliwość. Co by to mogło oznaczać? Wbrew pesymistycznej antropologii, jaka wyłania się z książki Lema, oraz wbrew, nadmiernej być może, podatności pisarza na uniwersalną teorię katastrof, chodziłoby o takie ujęcie entropii, które nie szukałoby dla niej przeciwwagi w kulturze, lecz właśnie w niedostępnej ludzom ontologii. Ale owej „nieludzkości” nie należy już traktować zgodnie z futurologiczną projekcją, lecz w myśl wyjątkowego miejsca-zdarzenia w wielości systemów symbolicznych i organicznych, w których przyszło i przyjdzie nam żyć. Być może zatem najrozmaitsze formy egzystencjalne, organiczne, maszynowe i hipotetyczne to w istocie wcielenia nas samych, naszych projekcji, marzeń i fantazji o tym, że możemy opanować przypadek i dzięki temu zrozumieć reguły rządzące wszechświatem. Być może głosy docierające do nas z „innej strony” to w istocie ledwie słyszalny szum bioinformacyjny, to natrętny, lecz niezrozumiały szmer natury rzeczy, zakłócający spokój naszych epistemologicznych iluzji, to pasożyt, o którym pięknie przed laty pisał Michel Serres jako o nieustannym zakłóceniu, które ustanawia pra-

wo asymetrii między nami a światem – dzięki temu poznanie staje się w ogóle możliwe, ale też przez to jeszcze bardziej zostaje obarczone błędem<sup>35</sup>. Ten błąd z kolei można potraktować jako inicjalny i życiodajny ruch przypadku. Doskonale ujął to Gilles Deleuze, który, wykorzystując inspirację strukturalistyczną, usiłował naszkicować schemat tej nowej ontologii, skierowanej przeciwko entropii, to znaczy dającej szansę na życie jako tworzenie sensów:

Wystarczy, że się trochę rozproszymy, wychyniemy na powierzchnię, nauczymy się napinać nasze skóry jak membrany bębnow, a zacznie się „wielka polityka”. Pusta przegródka, która nie nadaje się ani dla człowieka, ani dla Boga, osobliwości, które nie są ani ogólne, ani jednostkowe, ani osobowe, ani uniwersalne – a wszystko stanie się krążeniem, echem, wydarzeniami, które wnoszą więcej sensu i rzeczywistej wolności niż się kiedykolwiek śniło człowiekowi i których sam Bóg by nie wymyślił. Wprawiać w krążenie pustą przegródkę i pozwalać, by przemówiły poprzedzające indywiduację i nieosobowe osobliwości, słowem: produkować sens – oto nasze aktualne zadanie<sup>36</sup>.

## Bibliografia

- Bataille G., *Le gros orteil* [w:] *idem, Œuvres complètes*, t. 1, Paris 1971.
- Cassou-Noguès P., *Le Bord de l'expérience. Essai de cosmologie*, Paris 2010.
- Czapliński P., *Lem. Spirala pesymizmu* [w:] *idem, Ruchome marginesy. Szkice o literaturze lat 90.*, Kraków 2002.
- Deleuze G., *Immanencja. Życie*, przeł. K.M. Jaksender, Kraków 2017.
- Deleuze G., *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Warszawa 2011.
- Derrida J., *Donner la mort*, Paris 1999.
- Derrida J., *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*, przeł. J. Momro, Warszawa 2016.
- Didi-Huberman G., *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris 1995.
- Eco U., *W poszukiwaniu języka doskonałego*, przeł. W. Soliński, Warszawa 2002.
- Fodor J., Platelli-Palmarini M., *Błąd Darwina*, przeł. M. Gokiel, Warszawa 2018.
- Foucault M., *Język bez końca*, przeł. M.P. Markowski [w:] *idem, Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak i in., wybór i oprac. T. Komendant, posłowie M.P. Markowski, Warszawa 1999.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, T. Swoboda, Gdańsk 2006.
- Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2005.
- Gajewska A., *Zagłada i gwiazdy. Przeszłość w prozie Stanisława Lema*, Poznań 2016.

<sup>35</sup> Por. M. Serres, *Le Parasite*, Paris 1980.

<sup>36</sup> G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Warszawa 2011, s. 109–110.



- Geier M., *Fantastyczny ocean Stanisława Lema. Przyczynek do semantycznej interpretacji powieści science fiction „Solaris”*, przeł. R. Wojnarowski [w:] *Lem w oczach krytyki światowej*, wybór. i oprac. J. Jarzębski, Kraków 1989.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 2011.
- Heisenberg W., *Fizyka i filozofia*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1965.
- Jarzębski J., *Kosmogonia i konsolacja* [w:] *idem, Wszechświat Lema*, Kraków 2002.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2012.
- Konieczny L., Roterman I., Spólnik P., *Biologia systemów. Strategia działania organizmu żywego*, Warszawa 2017.
- Lacan J., *Le Séminaire X. L'angoisse*, Paris 2004.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011.
- Lem S., *Fantomatyka* [w:] *idem, Dzieła*, t. XXX: *Moloch. Tajemnica chińskiego pokoju. Bomba megabitowa*, Warszawa 2010.
- Lem S., *Golem XIV*, Kraków 1999.
- Lem S., *Maska* [w:] *idem, Dzieła*, t. XXIX: *Maska. Opowiadania*, Warszawa 2010.
- Lem S., *Pamiętnik znaleziony w wannie*, Kraków 2017.
- Majewski P., *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*, Wrocław 2007.
- Malabou C., *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, Paris 2014.
- Nancy J.-L., *Image et violence* [w:] *idem, Au fond des images*, Paris 2003.
- Okołowski P., *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010.
- Płaza M., *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*, Wrocław 2006.
- Popper K.R., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002.
- Rheinberger H.-J., *Epistemologia historyczna*, przeł. J. Surman, Warszawa 2015.
- Serres M., *Hermès IV: La Distribution*, Paris 1997.
- Serres M., *Le Parasite*, Paris 1980.
- Wittgenstein L., *O pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2014.
- Žižek S., *Enjoy Your Symptom!*, London–New York 1992.
- Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2002.