

Ślad teologii politycznej w *Pamiętniku znalezionym w wannie Stanisława Lema*

Żydowski postsekularyzm

Racjonalistyczny światopogląd nigdy nie stanowił dla Stanisława Lema przeszkody, aby podejmować tematy teologiczne. Rozdźwięk pomiędzy zadeklarowanym ateizmem i oświeceniową orientacją¹ a gnębiącą niepewnością zauważał sam autor, pisząc w liście do Michaela Kandla – swojego amerykańskiego tłumacza i wieloletniego przyjaciela – o trapiącym go „głodzie Absolutu”². Kolejne teksty będą stanowić obsesyjnie ponawiane przez pisarza próby zaspokojenia tego skierowanego wertykalnie apetytu. Rozbieżność między deklarowanymi poglądami a problematyką kolejnych tekstów tylko pozornie będzie się jednak powiększać, samo zainteresowanie problemami metafizyki nie osłabi także krytycznego stosunku Lema do kwestii intencjonalnego stworzenia czy chrześcijańskiej teodycei „opiumicznie” objaśniającej nadobecność zła. Podobnie jak Schulz i Gombrowicz, dwóch innych wielkich teologów polskiej literatury współczesnej, również Lem trafnie rozpoznawał niemożność podtrzymywania dotychczasowej formuły teologii i konieczność jej postsekularnej redefinicji. Taka sekularyzacja teologii starająca się odnaleźć boskość w immanencji stwarza szczególną szansę właśnie dla literatury, ustawianej wobec pustego lub co najmniej niepewnego odniesienia, w wyniku czego staje się ona „regionem, gdzie objawienie może w najlepszym wypadku funkcjonować jako pogłoska o samym sobie”³, gdzie jednak minimalna obecność boskości wzywa do formułowania nowych odpowiedzi na znikomość jej wciąż przeczuwanego objawienia.

Wielokrotnie powracając w swoich „postsekularnych” próbach literackich do problemów metafizyki, Lem nie wyręczał się rozwiązaniami właściwymi dla teologii chrześcijańskich. W futurystycznych światach znajduje on miejsce dla uruchamiania nawet najbardziej nieortodoksyjnych wariantów teologii i form kontaktu człowieka z Absolutem. Do swojej fantastyki wprowadza choćby liczne demiurgiczne figury, z naukową precyzją i rzetelnością wyposażane w boskie atrybuty, mimo że ostatecznie okazują się zazwyczaj kalekie i niedoskonałe, a z pewnością pozostają odległe od ich chrześcijańskich wyobrażeń. Skoro zaś, jak pisze Jerzy Jarzębski, „Pan Bóg religii chrześcijańskiej jest dla Lema nie do przyjęcia po prostu dlatego, że jest istotą wewnątrznie sprzeczną, niepoddającą się prawom logiki”, skoro Lem w kwestii Boga „odrzuca jego istnienie w formie przyjętej

¹ Zob. M. Kandel, *Lem jako oświecony*, tłum. J. Piątkowska [w:] *Lem w oczach krytyki światowej*, pod red. J. Jarzębskiego, Kraków 1989.

² S. Lem, *Sława i Fortuna. Listy do Michaela Kandla 1972–1987*, wstęp J. Jarzębski, przypisy M. Urbanowski, tłum. fragmentów z języka angielskiego T. Lem, Kraków 2013, s. 14.

³ A. Lipszyc, *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, Kraków – Budapeszt 2015, s. 16.

przez religię chrześcijańską”⁴, to być może warto byłoby poszukać innej teologicznej ramy zdolnej objaśnić metafizyczne intuicje autora *Cyberiady*. Wydaje się, że jakkolwiek teologia chrześcijańska, rozwiewająca epistemiczne wątpliwości za cenę skoku wiary i przejścia na pozycje nieracjonalistyczne, była dla pisarza nie do zaakceptowania, to teologia judaistyczna, wychylająca się w stronę sekularyzacji i zachowująca potencjał niepewności, pozwala się pogodzić w daleko większym stopniu z racjonalistycznym ateizmem Lema. Pod tym względem, wciąż jako postoświeceniowy pisarz i filozof, brałby on udział w prężnie rozwijającym się w XX wieku antynomistycznym nurcie tradycji żydowskiej, sekularyzującym jej wiodące teologiczne kategorie i dokonującym ich translacji na język literatury i filozofii. Przez taką postsekularną teologię należy rozumieć nie tyle powrót do wiary w wyższe istnienie, ile wyraz przekonania o niewystarczalności immanencji otwierającej się w swoim ontologicznym niedopełnieniu na byt doskonały. Operująca w rejestrze ciągłej niepewności teologia żydowska umożliwiałaby pogodzenie domknięcia immanentnej rzeczywistości z jej rozszczelnianiem przez śladową obecność transcencji, połączenie ich w aporii wzajemnego znoszenia, o której więcej za moment.

Wskazywanie związków Lema z judaizmem okazuje się tyleż uprawomocnione, co problematyczne, zwłaszcza w świetle niedawno opublikowanej książki Agnieszki Gajewskiej⁵. Narażony w powojennej Polsce na antysemickie prześladowania, Lem pilnie strzegł swojej żydowskiej tożsamości, nie komentując nawet marcowych nagonek i nasilającej się wówczas antysyjonistycznej rządowej propagandy, podobnie jak nie wypowiedział się publicznie na temat doświadczonej w rodzinnym Lwowie Zagłady. Mimo prześlępiania czy eskamotowania przez pisarza własnej żydowskiej tożsamości i doświadczeń wojennych Gajewska stara się odsłonić w jego powieściach realistycznych (trylogia *Czas nieutracony*) pisanych tuż po wojnie, ale również w późniejszej fantastyce naukowej traumatyczne jądro, które miałyby wyznaczać „żydowskie doświadczenie”⁶. Kwestia tożsamości żydowskiej Lema wciąż jednak pozostaje nieoczywista i prowokuje pytania. Jako syn cenionego laryngologa, wywodzący się ze zlaicyzowanej i zasymilowanej lwowskiej inteligencji, Lem nie identyfikował się z kulturą jidysz (choć jeszcze jako licealista uczęszczał na zajęcia z religii mojżeszowej, której nauczyciel zasiadał w jego komisji maturalnej⁷). Jak przyznawał w prywatnej korespondencji, dopiero podczas wojny pod wpływem nazistowskiego ustawodawstwa uświadomił sobie własne pochodzenie i jego polityczne konsekwencje⁸. Według poznańskiej badaczki to pamięć o Lwowie, gdzie podczas okupacji śmierć poniosła większość bliskich pisarza, miałaby stanowić ukrytą płaszczyznę jego twórczości nadpisywaną przez kolejne, nawet zrywające z poetyką realistyczną powieści. Trauma wojenna ujawniałaby się tu nie w formach skonwencjonalizowanej biografistyki, ale poprzez szereg zacierających ją i tłumiących jej impet strategii literackich,

⁴ J. Jarzębski, *Bóg ateistów*. Schulz, Gombrowicz, Lem, „Znak” 1997, nr 2, s. 25.

⁵ A. Gajewska, *Zagłada i gwiazdy. Przeszłość w prozie Stanisława Lema*, Poznań 2016.

⁶ Ibidem, s. 78.

⁷ Ibidem.

⁸ S. Lem, *Sława i Fortuna...*, op. cit., s. 138.

takich jak wielopoziomowe zapośredniczenia, niejasne aluzje, załamania fabularne. Re-spektując obwieszony po wojnie pamiętny zakaz przedstawiania Zagłady, a przy tym szukając najstosowniejszego języka umożliwiającego artykulację jej pamięci, Lem zdaje się odnajdywać go w konwencjach fantastyki i groteski, przez swoją nieadekwatność zdolnych zapośredniczyć to niewypowiadalne doświadczenie. Być może więc tak jak żydowska tożsamość i pamięć lwowskiej okupacji miałyby być zaszyfrowane w powieściach Lema, tak również tradycja judaistyczna – z którą się nigdy wprost nie utożsamiał i z której zdarzało mu się nawet sporadycznie kpić – skrycie ramuje tę teologizującą twórczość.

Żydowska tożsamość to oczywiście kryterium niewystarczające, by włączyć Lema do kręgu sekularnych kontynuatorów judaistycznej teologii. Niemniej jej centralne kategorie, takie jak stworzenie, objawienie i zbawienie⁹, wydają się lepiej przystawać do „quasi-teologicznych rozważań”¹⁰ pisarza niż konkurencyjne i diametralnie odmienne definiowane pojęcia chrześcijańskie. Różnica wiąże się z tym, że o ile chrześcijańskie rozumienie stworzenia zakłada hierarchiczną strukturę bytu i regresję boskiej obecności od transcendentnego maksimum do immanentnego minimum, o tyle w judaizmie Bóg pozostaje ściśle odseparowany od tego, co stworzone. Świat człowieka zamyka się w immanencji, jest skazany na odcięcie od Stworzyciela. Wynika stąd choćby usunięcie z chrześcijańskiej wersji dekalogu zakaz sporządzania boskich wizerunków, niezdolnych do reprezentacji czy odwzorowania boskiej obecności w podniebnym świecie. Jak wspominałem wcześniej, fundacyjna dla teologii żydowskiej kontrakcja boskości ze świata nie kłóci się z jego sekularyzującym odczarowaniem¹¹, a przez to zdaje się możliwa do pogodzenia również z ateistycznym racjonalizmem Lema. Teologia judaistyczna ze swoim zakazem przedstawienia i dogmatem nieobecności Boga w świecie (choć przy założeniu jego istnienia poza upadłością immanencji) mogłaby się więc okazać miejscem połączenia Lemowskiego „głodu Absolutu” z jego racjonalistycznym sceptycyzmem.

Z kategorią stworzenia łączy się inna kategoria teologii żydowskiej – objawienie. Oba kluczowe dla judaizmu pojęcia pozostają ze sobą w nieredukowalnym napięciu. Jeżeli bowiem w żydowski projekt stworzenia została wpisana zasada separacji Boga od stworzenia, to możliwość objawienia powinna być w tym odbóstrwionym świecie całkowicie zablokowana. A jednak w judaizmie pewna ograniczona forma objawienia okazuje się dopuszczalna. Chodzi tu nie tyle o unieważnienie zasady separacji i nieobecności Boga w świecie, ile o minimalne nadwątlenie wynikającego z niej zakazu. Żydowska teologia jest bowiem ufundowana na aporii jednoczesnej dostępności i niedostępności objawienia, na dialektyce jego pełnej obecności i radykalnego przestąpienia. To wzajemne warunkowanie się kategorii stworzenia i objawienia sprawia, że objawienie wytrącające się w tej paradoksalnej strefie „pomiędzy” jest możliwe wyłącznie w szczątkowej postaci – takiej, która osłabiając rygor zakazu przedstawienia, podtrzymuje zarazem jego

⁹ Te podstawowe pojęcia teologii żydowskiej rekonstruuje za: A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009, s. 11–21.

¹⁰ W. Orlński, *Co to są sepulki? Wszystko o Lemie*, Kraków 2007, s. 117.

¹¹ A. Lipszyc, *Ślad judaizmu...*, op. cit., s. 17.

obowiązywanie. Trzeba przy tym zaznaczyć, że przyjmowane w judaizmie objawienie gruntownie różni się od jego chrześcijańskiego rozumienia, łączącego je z aktem epifanii bądź z cudowną ingerencją boskości w świat. W tradycji żydowskiej objawienie funkcjonuje przede wszystkim w wymiarze normatywnym, wskazując reguły sprawiedliwego postępowania, mesjańską etykę działania w odbóstrwionym świecie. Jeżeli jednak, idąc śladem nieortodoksyjnych, zapładniających myśl postsekularną interpretacji, wyposażyć je w moment poznawczy, taki model będzie epistemicznie związany z Prawdą, która poznaniu nieustannie się wymyka. Takie warunkowe objawienie, możliwie jedynie w rejestrze języka, w jego referencjalnych zacięciach, redukuje je do granicznej postaci. Z napięcia pomiędzy stworzeniem a objawieniem to drugie wytrąca się w ten sposób jako naznaczona własną nieobecnością resztką, zatarta pozostałość po boskiej obecności.

Problem poznania wyznacza również horyzont kryptoteologicznych powieści Lema¹². W kolejnych tekstach pisarz uparcie kreuje sytuację poznawczej niepewności. Fantastyka ta wielokrotnie staje się w rezultacie miejscem fabularyzacji kondycji człowieka borykającego się z nierozwiązywalną zagadką bytu. Problem warunków i możliwości poznania pojawia się od najwcześniejszych opowiadań, których bohaterowie zostają skonfrontowani z przyjmującą różne postaci Tajemnicą. U Lema powraca wciąż ten sam fabularny schemat: w znany i sielski świat wkracza coś rażąco obcego, niepojmowalnego, demontującego swoją obecnością wiodące dotąd struktury orientacyjne i naukowe paradygmaty. Podejmowane przez powieściowych robinsonów próby nawiązania kontaktu z tą radykalną obcością kończą się, jak w tytule ostatniej książki Lema, epistemicznym fiaskiem. Czy będzie to wysiłek skomunikowania się z odległą cywilizacją (przygody Ijona Tichego z cyklu *Dzienników gwiazdowych*), czy zetknięcie z oceaniczną plazmą (*Solaris*), czy też odczytanie gwiazdowego szumu upozorowanego na intencjonalny sygnał z kosmosu (*Głos Pana*¹³), znalezienie odpowiedzi, przejrzenie tajemnicy zawsze pozostaje niespełnione. „Lem nie tyle więc opisuje kosmitów, co przenikające wszystkie nasze władze poznawcze stan alertu, który pojawia się w zetknięciu z Nieznanym”¹⁴. Wikła się tym samym w charakterystyczny dla teologii żydowskiej poznawczy paradoks powracający w kolejnych powieściach, w których próby przekroczenia tego, co poznawalne, są zawsze naznaczone własną niemożliwością i skazane z góry na klęskę. Poznawcze porażki

¹² Zob. poświęconą temu zagadnieniu obszerną monografię: M. Plaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*, Wrocław 2006.

¹³ Warto zauważyć, że w *Głosie Pana* próby rozwiązania zagadki sygnału z kosmosu zostają rozpisane na motywach żydowskiej teologii. Nie chodzi przy tym wyłącznie o tytuł sugerujący intencjonalność przychodzącego z nieba sygnału – Hogarth, narrator powieści, a skądinąd także tuba rzeczywistych poglądów autora, uznaje w pewnym momencie sygnał za możliwą postać objawienia, bo w końcu „Pismo Święte nie musi być wydrukowane na papierze i oprawione w płótno ze złotymi tłoczeniami. Może być też bryłą plazmatyczną...” (S. Lem, *Głos Pana*, Kraków 1984, s. 123). Daleko dyskretniej zakamuflowany zostaje jednak żydowski kontekst tej prowokacyjnej hipotezy, jak bowiem dowiadujemy się z powieści, sygnał tego „objawienia” dochodzi z gwiazdozbioru Małego Psa (Księżą Małego Psa członkowie projektu nazywają także protokoły postępów badań) czyli Balaka, który w żydowskiej kabale uchodzi za anagram Mesjasza. Być może dochodzący z kosmosu „życio-sprawczy impuls”, wspierający przebieg biologicznych procesów, dostał się na karty powieści jako prawdziwie witalistyczna, mesjańska iskra objawienia.

¹⁴ J. Jarzębski, *Przygody Rycerzy św. Kontakt* [w:] idem, *Wszczęświat Lema*, Kraków 2002, s. 226.

bohaterów próbujących rozwiązać boską zagadkę ukazywałyby, że takie „kalekie” objawienie jest możliwe wyłącznie w trybie jego niepoznawalności.

Podjęmowany w konwencji *science fiction* namysł nad metafizyką łączy się jednak w prozie Lema przede wszystkim z problematyką władzy i polityczności. Zaczynający jako twórca przygodowej fantastyki dla młodzieży, a zarazem autor schlebający socrealistycznym gustom, Lem dość szybko obrat dla swojej twórczości inny kurs. Z pisarza tworzącego aprobowaną przez władzę poczytną literaturę, jeszcze przed Październikiem stał się uważnym diagnostą i inteligentnym krytykiem totalitarnej rzeczywistości. Już pisane w latach 50. przygody Ijona Tichego starają się ominąć ograniczenia cenzury, bezlitośnie kpiąc z systemowych absurdów stalinizmu umieszczanego w odległych światach nieznanych planet. Te łatwe dzisiaj do rozszyfrowania aluzje polityczne w dojrzalszych utworach pisarza przetasowują się jednak z problematyką metafizyczną, tworząc interesujący teologiczno-polityczny melanz. Innymi słowy, wykpiwająca komunizm satyra polityczna zamienia się z czasem u autora *Solaris* w trafną diagnozę mechanizmów nowoczesnej polityki. Antyamerykańska retoryka jego wczesnej prozy, pisanej początkowo zgodnie z oczekiwaniami peerełowskich władz, zyskuje tym samym dodatkowe znaczenie i zachęca, żeby widzieć w niej nie tylko zastonę dymną dla krytyki ustroju, lecz także aktualny szczególnie dzisiaj namysł nad liberalnymi demokracjami zarządzanymi zgodnie z paratotalitarną biopolityczną logiką o teologicznej strukturze. Jednym z wczesnych utworów, w których ten splót teologii i polityki został przenikliwie rozpoznany, jest *Pamiętnik znaleziony w wannie* i to tej krótkiej powieści chciałbym poświęcić uwagę w niniejszym artykule.

Kafka

„Jesteśmy tu znów gdzieś blisko teologii, ale widzianej od innej strony”¹⁵, pisze w świetnym posłowie do wspomnianej powieści Jarzębski. Warto podążać tym tropem, zwłaszcza że objawiając tę „inną” teologiczność i dokonując przy jej asyście rozbiórki totalitaryzmu, Lem sięga po chyba najadekwatniejszy dla takiego przedsięwzięcia wzorzec literacki, jakim jest dzieło Franza Kafki. Twórczość praskiego pisarza w opinii jej wnikliwych komentatorów, takich jak Walter Benjamin, Jacques Derrida czy Giorgio Agamben, nie tylko uczyniła literaturę schronieniem dla tradycyjnych żydowskich motywów, takich jak wina, kara, proces, sprawiedliwość czy prawo, lecz także włączyła je do namysłu nad krytyką politycznych struktur opresji. Pisarstwo Kafki stanowi wytrawną dekonstrukcję teologicznych figur władzy i w takich kontekstach było już wielokrotnie pasjonująco komentowane¹⁶. Lemowski gest zapożyczenia się u produktywnie reinterpretującego judaistyczną tradycję pisarza wydaje się pod tym względem jak najbardziej zrozumiały. Kafka dostarczył polskiemu pisarzowi fabularny wzorzec i motyw zakrzywiającego geometrię euklidesową totalitarnego urzędu¹⁷, w którego poplątanych korytarzach gubi się

¹⁵ J. Jarzębski, *Podróż do kresu znaczenia* [w:] S. Lem, *Pamiętnik znaleziony w wannie*, Kraków 2017, s. 334.

¹⁶ Zob. *Nienasycenie. Filozofowie o Kafce*, pod red. Ł. Musiało, A. Żychlińskiego, Kraków 2011.

¹⁷ M. Wołk, *Człowiek i Gmach. O „Pamiętniku znalezionym w wannie” Stanisława Lema* [w:] idem, *Głosy labiryntu. Od „Śmierci w Wenecji” do „Manizy Clavier”*, Toruń 2009, s. 106.

główny, również pozbawiony imienia bohater. Także zlecona powieściowemu szpiegowi Misja przypomina enigmatyczne wezwanie sądowe z *Procesu*. Te rozpoznane już przez pierwszych czytelników podobieństwa fabularne i konstrukcyjne nie wyczerpują jednak kafkowskiego charakteru *Pamiętnika*, korespondującego z twórczością czeskiego pisarza przede wszystkim pod względem równie trafnego uchwycenia teologicznej technologii nowoczesnej władzy.

Mimo że wśród mnogości intertekstualnych odniesień¹⁸ Kafka zajmuje wyróżnione miejsce w komentarzach Lema do powieści, stosunek polskiego pisarza do wielkiego poprzednika pozostaje mocno problematyczny. Nie ma mowy o bezkrytycznym podziwie (Kafka miał tworzyć książki, „które szanujemy, ale których nie lubimy”¹⁹) ani o podjęcie za inspirację, ponieważ powieść „nie odwołuje się do żadnego Kafki, lecz wcześniej i najpierw do mojego osobistego doświadczenia”²⁰. Być może jednak to głębokość założeń u „mocnego” prekursora zdecydowała o Bloomowskim *clinamenie*, cechującym odchylającą się od wpływu poprzednika Lemowską lekturę jego dzieła. Wskazując kafkowski adres jako najtrafniejszy („To jest oczywiście Kafka, ale przepuszczony przez Gombrowicza”²¹), Lem jednocześnie kwestionuje przenikliwość Kafki w opisie rzeczywistości politycznej, zwłaszcza nieadekwatność jego hagadycznej prozy w opisie totalitarnego porządku i w przewidywaniu stopnia radykalizacji politycznej władzy. Kafkowski bohater miałby zdaniem Lema dysponować jeszcze komfortem wewnętrznej swobody, kiedy we współczesnych systemach politycznych przedmiotem rządzenia są żywi, ich nagie ciała, w radykalnym stopniu podporządkowane suwerennej władzy rozpostartej nawet nad intymnością ludzkiego wnętrza. „Wyjście poza Kafkę”, o którym Lem pisze w korespondencji, oznaczałoby więc dla niego uchwycenie tej nowej formuły nowoczesnej władzy, nieufundowanej wyłącznie na wybuchach instytucjonalnej przemocy i aparacie represji, ale na przemocy, by tak powiedzieć, trzymanej w rezerwie potencjalności.

Krytykując przypowieściowy charakter prozy Kafki, Lem jednocześnie przeocza, w jak zdumiewającym stopniu jego krytyka tej nowej polityczności pokrywa się z dużo wcześniejszymi, niemniej jednak przenikliwymi intuicjami autora *Procesu*. U obu dochodzi do głosu przekonanie o mitycznym rodowodzie nowoczesnych praktyk rządzenia, które przyjmując postać zeświecczonego fatum, jeszcze mocniej tłamszą ludzkie życie. Jeżeli w świecie mitu i antycznej tragedii wina nie łączy się z zawinieniem, lecz obarcza nią bohatera samo jego zaistnienie w ich przestrzeni, to podobną strukturę potrzasku daje się odnaleźć we współczesnych systemach prawa, gdzie spłot winy i kary zostaje w analogiczny sposób poluzowany. Źródłem winy staje się tutaj nie tyle złamanie prawa, ile samo mu podleganie. Zatarcie granicy między prawem a bezprawiem, utrzymywanie prawa w stanie dojmującej nieokreśloności sprawia, że nie sposób go nie przekroczyć

¹⁸ Zob. *ibidem*.

¹⁹ S. Lem, *Słowa i Fortuna...*, op. cit., s. 340.

²⁰ *Ibidem*, s. 262.

²¹ *Ibidem*, s. 41. W późniejszym liście podobny komentarz: „Jest ona gdzieś między Kafką a Gombrowiczem” [s. 140].

i nie stać się winnym. Wina okazuje się czymś nieznosnie nieuchronnym, potencjalnie obarczającym wszystkich, którzy prawu podlegają. Ta obosieczność prawa zapewniającego porządek społeczny za cenę skrajnego podporządkowania miałaby być przejawem zreteologizowania czy umitycznienia rządu wytwarzającego swój nowy przedmiot – życie zredukowane do granicznej postaci „nagiego życia”²². Jest ono tym, co utożsamiane z samą winą, staje się potencjalnym przedmiotem kary. W figurze życia wrzuconego na próg prawa ujawnia się w pełni dwuznaczność nowoczesnej władzy. Z jednej strony rozciąga ona nad życiem parasol prawnej ochrony i skwapliwie je zabezpiecza, by jednocześnie utrzymywać je w stanie przytłaczającego zawinienia i całkowitej podległości wobec siebie. W liminalnej sytuacji Niobe z eseju Benjamina, której ocalenie przed zemstą olimpijskich bogów przemienia ją w skrajnie podległe ich władzy istnienie, znajdują się istnienia w analogiczny sposób ochronnie „uświęcone” przez nowoczesną władzę.

Zanim ta progowość prawa jako właściwego miejsca biopolitycznego rządu stała się refrenem socjologicznych i filozoficznych analiz, polem jej diagnozy okazała się oczywiście literatura. Spośród portretowanych przez Kafkę „świętych ludzi” los najszlachetniejszego – K. – zdaje się dzielić Lemowski bohater. I on zostaje bowiem zamknięty w kręgu mitycznych repetycji. Jak w komentarzu do *Pamiętnika* Lem pouczał amerykańskiego rozmówcę: „Porażenie wiarą, proszę Pana, mitem”²³. Ten „Mit Absolutny”²⁴ podporządkowujący swojemu fatalizmowi bohatera powieści nie przypomina jednak mitycznej przemocy z wczesnej rozprawy Benjamina poświęconej jej krytyce. Lem razem z Kafką doskonale rozumieli, że nowoczesna opresyjność teologii władzy nie jest związana z epifaniami przemocy, lecz skutecznia się w bardziej dyskretnej, a przez to wielokrotnie niebezpieczniejszej postaci. Za sprawą absurdu i satyry politycznej, na pierwszy rzut oka natrząsającej się jedynie z pracy komunistycznej administracji, Lemowi udaje się uchwycić mityzację biurokratycznych procedur i ich przedzierzgnięcie się we właściwe raczej dla komedii niż tragedii archaiczne fatum. Przenikliwość i czujność pisarza zamiast na jawne okrucieństwa totalitaryzmu kierują jego wzrok na urzędniczą błazenadę i totalny harmider. Ten krzywy obraz urzędu i szyderczy ton, w jakim zostaje on sportretowany, wydobywają jednak nową jakość systemów władzy pozorujących wyłącznie swoją dezaktywację i umacniających swoje urządzenie przez wyrzucanie życia na próg prawa.

Lem rejestrowałby tym samym nowoczesną, złowieszczą dyskretną formę zdeterminowania rzeczywistości politycznej, zainfekowania zlaicyzowanego świata niejawną przemocą instytucji. Aby uchwycić tę niepozorność mitycznego domknięcia, Lem na wzór Kafki lokuje swojego bohatera w sytuacji absurda: w ciągnących się korytarzach tajemniczego Gmachu, które uporczywie musi przemierzać, próbując zdeszyfrować zleconą przez przełożonego tajną Misję. W *Pamiętniku* zaaranżowana zostaje sytuacja dobrze znana z „epistemicznych” tekstów prozatorskich Lema, gdy bohater rozpaczliwie,

²² Zob. W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, tłum. A. Lipszyc [w:] idem, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, wstęp A. Lipszyc, Kraków 2012.

²³ S. Lem, *Sława i Fortuna...*, op. cit., s. 57.

²⁴ Ibidem, s. 55.

lecz zawsze daremnie usiłuje rozwiązać piętrzące się zagadki. W przeciwieństwie do innych antytotalitarnych satyr w rodzaju Orwellowskiego *Roku 1984* Lem daleko subtelniej pokazuje, że chaos urzędniczych procedur i organizacyjny bałagan mogą się stać źródłem opresji i podstawowym narzędziem tłamszenia życia. Dzieje się tak za sprawą rozpuszczenia w biurokratycznych przestrzeniach nieskończonej sieci znaczeń, uniemożliwiającej stabilizację jakiegokolwiek sensu:

„Rozłamany szyfr jest dalej szyfrem. Pod okiem fachowca złuszczy z siebie osłonę po osłonie. Jest niewyczerpalny. Nie ma kresu ani dna. Można zagłębiać się w jego warstwach coraz trudniej dostępnych, coraz głębszych, ale to wędrówka nieskończona” [s. 112]²⁵.

Problem nie polega na tym, że bohater nie napotyka na tropy poszukiwanej instrukcji, lecz że grzęźnie w mnogości tych tropów, nie potrafiąc odróżnić intencjonalnych posunięć władzy od czystego przypadku. W konsekwencji, jak prowadzący hermeneutyczne śledztwo bohaterowie Gombrowiczowskiego *Kosmosu*, wszędzie odnajduje on pleniące się znaczenia i tworzy z nich kolejne konstelacje. Starając się wywieść sens z rozspanych naklejanek podebranych z szafy śpiącego przełożonego, szaleńczo wykreśla między nimi nonsensowne połączenia:

„Przyjrzałem im się, w kucki, między jednym a drugim świśnięciem starca. Zwierzęta: osioł, zebra, bawół, pawian, hiena i jakieś jajeczko. Cóż to – osioł? Że... osłe? Nie może być... No – a słoń? Niezgrabny, gruboskórny. Hiena? Hiena żeruje, padlina, trup, niedoszły trup, pustynia, starców zwłoki – możliweż to? A pawian? Pawian – małpa, małpa udaje, błazeńsko małpuje, naturalnie! A więc i tego... i tego oczekiwali? I wiedząc, że nie zważając, wedrę się – podłożyli. Ale jajko? Co oznaczało jajko?” [s. 166–167].

Płatanina Gmachu staje się przestrzenią nieskończonej semiozy: wszystko tu znaczy, zarazem nie znacząc niczego, jest bowiem przyczyną semantycznej tragedii protagonisty zagubionego w natłoku znaczeń. W tej semiotycznej nadwyżce nie sposób dłużej rozróżnić, za którymi znakami stoi intencja władzy inwigilującej bohatera, które zaś pozostają wyłącznie w gestii przypadku. Tak oto biurokratyczny rozgardiasz przybiera postać mitycznej konieczności, sprawiającej, że nawet „zdrada staje się próżna, kiedy prawda obraca się w jedną z masek kłamstwa” [s. 298]. Każdy trop może mieścić się w horyzoncie władzy, każda błahostka może okazać się jej prowokacją, a wobec tego „chaotyczna bylejąkość”²⁶ okazuje się podstawowym modusem sfingowanej w ten sposób mitycznej konieczności.

To urzędniczy język, nie zaś przejawy instytucjonalnej przemocy, będzie w świecie Lema stanowił o mitycznym domknięciu. Pisząc o biurokratyczności w prozie Kafki, Benjamin wycofał się z wcześniejszych ustaleń z *Przyczynku* i mówił już nie tyle o mitycznej przemocy, ile o poprzedzającym ją i przewyższającym w opresyjności „przedświecie”. Jak znaczenie tego przed-mitu objaśnia Adam Lipszyc:

²⁵ Numery stron w nawiasach kwadratowych podaję za wydaniem: S. Lem, *Pamiętnik znaleziony w wannie*, post. J. Jarzębski, Kraków 2017.

²⁶ S. Lem, *Sława i Fortuna...*, op. cit., s. 54.

„Przedświatowe fatum jest mniej sprawne, a zarazem bardziej przerażające, przedświat to coś poprzedzającego mit pod względem stopnia organizacji, a zarazem coś, co sprawia wrażenie mitu znużonego, złachanego, rozlazłego”²⁷.

Aby oddać w powieści to zelzenie mitu, osłabienie jego jawnej przemocowości, Lem obficie korzysta z estetyki groteski. Portrety przewijających się przez książkę postaci składają się na katalog parodystycznych szkiców fizjologicznych. Szyderczo zaprezentowani zostają nie tylko szeregowi, maskujący swoją tożsamość szpiedzy i urzędnicy, lecz także komicznie stetryczali dowódcy w rodzaju admiradiera. Świat Gmachu to miejsce bezgranicznej maskarady. Starość jest pozorowana na młodość, młodość zaś na starość. Gmach opanowuje aura obcości stająca się jego złowieszczą dominantą. Tym bardziej ponura to groteska, im bardziej kontrastuje z przemycną do powieści normą w postaci sekretarek popijających herbatę i wyznaczających uderzeniami łyżek brutalną regularność pracy urzędu. Absurd biurokratycznych struktur w pewnym momencie łączy się głównemu bohaterowi z obezwładniającą logiką snu. Lem zbiera w powieści kolejne symptomy Kafkowskiego przedświata przypominającego dotkliwie przetrąconą rzeczywistość, przestaniającą własną przemocową istotę niepozornymi figurami deformacji. Konwencja satyry pomaga wyostrzyć banalizację zła jako dojmującą swoją tandetą formę jego nowoczesnej radykalizacji²⁸.

Biopolityczna kabalistyka

Upadłość świata Gmachu przypomina jego opuszczenie przez Boga, całkowite od niego odseparowanie i totalne zeświecczenie. Uchwycona przez Lema dziwność i obcość wyrażałyby w tym sensie kontrakcję boskości, jej wycofanie z nieświętego świata. Tak też o dziele Kafki pisał Benjamin, zrzucając jego groteskowość na karb zapomnienia Tory i opuszczenia przez Boga, który nie uobecnia się nawet w granicznej, najbardziej negatywnej postaci – jako nicość objawienia. Idąc tym teologicznym tropem, można by zauważyć, że podobnie zdeformowana, wykrzywiona wskutek boskiej nieobecności wydaje się rzeczywistość Gmachu z *Pamiętnika*. Podobnie jak słynny *Proces*, również tę książkę czytać można kluczem przypowieści o warunkach poznania i fasku interpretacji, utracanej ze względu na niemożność dotarcia do boskiego sedna i ciągle odraczany moment objawienia. Motywy tradycji żydowskiej, a przede wszystkim te dotyczące problematyki poznawczej, są przez Lema równie ochoczo uruchamiane. Jeśli nitka łącząca podniebny świat immanencji z boskością została przerwana, przemieniając rajski świat w jego upadły poblask, to mesjańskie, zbawcze działania bohatera powieści zmierzają być do odnowienia tego kontaktu, złamania niejasnego i wciąż wymykającego się

²⁷ A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków 2012, s. 401.

²⁸ W listach do Kandla Lem wyraża podobne uwagi na temat zilustrowanej w *Pamiętniku* banalności zła, podpierając się przy tym autorytetem *Dziennika Gombrowicza*: „(...) Zło, jeśli jest Złem, to nie może być BARDZO DOBRE, tj. bardzo DOSKONAŁE, lecz powinno być troszkę złe w rozumieniu – kiepskie, marne, durne” (S. Lem, *Sława i Fortuna...*, op. cit., s. 79). Nieco wcześniej Lem dystansuje się od twórców dystopii pokroju Orwella, „ponieważ oni zjawiskowy świat wykładnią diaboliczną uwnioślają, stawiają na koturnach niejako umyślnego zła, zadawanego dla ściąnięcia metafizycznych pobudek. Tymczasem owo zło ma tandetny charakter, wyzbyty sankcji pozaświatowych” (ibidem, s. 73).

rozumieniu kodu boskiego objawienia. Powieść aranżuje właściwy dla judaistycznego paradoksu objawienia epistemiczny klincz, sprawiając, że interpretacyjny mózół bohatera już na starcie jest skazany na fiasko. Ten teologiczny problem, gdy objawienie udostępnia się poprzez swoją niedostępność, powołując jednocześnie do niemożliwego i żmudnego pojmowania siebie, staje się dla bohatera powieści nową, a zarazem bardziej upiorną formą spętania przez władzę. Ta nie ma instytucjonalnej struktury, lecz okazuje się samym pozbawionym źródła wezwaniem do interpretacji, jego wydobywającym się znikąd donośnym i niewolącym głosem. Taka „władza” może znajdować się jedynie w atopicznym rozproszeniu, maskując swoją nicość iluzją wszechobecności. Brakuje tu centrum, lecz w świecie powieści przesłania się je szeregiem pokracznych reprezentantów, wydających rozkazy w imię czegoś, co pozostaje odległym i niedostępnym abstraktem – to „Ogół! Dobro!” [s. 31] zlecać mają ustami komenderała oślawioną Misję.

Taka teologiczna struktura zdaje się sugerować, że powierzona bohaterowi Misja nie jest czymś, co należy dopiero odczytać, ale że zaczyna się ona już w momencie jej powierzenia i dotyczy samej praktyki nieskończonego rozgryzania jej tajemniczego sensu. Jeśli tak rozumieć to zlecenie, to wydaje się ono zaskakująco bliskie zadaniu wyznaczonemu przez prężny nurt tradycji żydowskiej – kabałę. Odzyskanie zapoznanych imion ukrytych w języku, w którym objawienie w swojej szczątkowej postaci jest jeszcze możliwe, trapi bowiem na równi kabalistów, co bohatera *Pamiętnika*. Nieznane jest mu już imię bezpośredniego przełożonego, który miałby znać Prawdę, dysponować wiedzą na temat Misji, a zatem być kimś skontaktowanym z transcendencją i reprezentującym ją w upadłym świecie. Jego imię będące śladem boskiej obecności zostaje jednak starannie zatarte („Ładnie mnie urządził ten... ten – jakże się ten znowu nazywał?!” [s. 45]). Zastępuje je mnogość anagramów: Blanderdash, Kashlerblad, Alderklarsh, Dalderblarl, Baldaklash. W immanencji Gmachu nie może być prawdziwego imienia dowódcy („Ha ha, piękna by to była historia – jawne nazwisko głównodowodzącego, dajmy na to!” [s. 66]), tak jak nie może istnieć jakakolwiek ścieżka wyprowadzająca poza jego hermetyczne zamknięcie.

Czy jednak możliwe byłoby pogodzenie nieobecności Boga / treści Misji z bogactwem prowadzących do nich tropów, obsesyjnie odkrywanych przez głównego bohatera? Być może należałoby odwrócić dotychczasowe teologiczne rozpoznanie i przyjąć, że w powieściowym świecie dochodzi nie tyle do radykalnej kontrakcji boskości, wykaszowania jej obecności z upadłego świata, ile do jej pełnego uobecnienia w atrybucie surowego prawa/obezwładniającej semiozy. Bóg nie wycofał się ze świata, lecz własną nadobecnością „dotyka” i przepychem swych przejawów poraża głównego bohatera. Jego dramat nie wynika w końcu ze ślepoty na znaki boskiej obecności, ale z ich dotkliwego, bo niepoddającego się rozumieniu nadmiaru. Trzeba przy tym zaznaczyć, że jego los dzielą również pozostali pracownicy Gmachu – wszystkich na równi trapi nadmiar boskości, na wszystkich zostaje nałożone to samo uciążliwe jarzmo niemożliwości zrozumienia boskiego objawienia (co znamienne, każdy nosi tu zawieszony na szyi deszyfrator), nikt nie może stać się depozytariuszem Prawdy. Wojskowe stopnie i urzędnicze

hierarchie wytwarzają jedynie pozór istnienia najwyższej instancji, podczas gdy głównie dowodzący, do którego bohater ostatecznie dociera z nadzieją wydarcia upragnionych informacji, okazuje się sklerotycznym i zniedołężniałym starcem. Wertykalność gmachowych struktur ukrywa jedynie ich nieprzekraczalną i wszechobecną horyzontalność. W rzeczywistości nie sposób dotrzeć do granicy, za którą miałyby ukrywać się transcendencja. Sednem objawienia byłoby zatem to, że okazuje się ono jeszcze radykalniejszą formą przesłonięcia, jeszcze szerszą izolacją boskości – objawieniem przyjmującym aporetyczną postać zakrycia²⁹. Rzekome ślady boskości odsyłają jedynie do innych śladów, tworzących w rezultacie nieskończone łańcuchy konotacji. Takie objawienie zmusza do łamania „kabalistycznego” kodu, a jednocześnie zamyka możliwość zwieńczonej sukcesem deszyfracji. Gest rozumienia, który okazuje się treścią władczego powołania, staje się podstawowym modusem teologicznego potrzasku, który rygluje immanencję świata – krępującą swobodę bohatera – inflacją boskiej obecności.

Warto przy tym zauważyć, że to pochwycenie przez przedświatową immanencję tyleż łączący się z żydowskim paradoksem objawienia, ile z rzeczywistymi, chyłkiem przeniesionymi do powieści doświadczeniami pisarza. Jak podkreślał autor, zarysowana tam sytuacja nawiązuje „najpierw do mego osobistego doświadczenia”³⁰. Istotnie, skrajne zaszczucie i permanentna inwigilacja wydają się naznaczone atmosferą nieodległej wojny i przeżytej we Lwowie okupacji, gdy Lem znalazł się w sytuacji przypominającej tę, w której sytuuje bohatera swojej prozy. Gajewska zwraca w tym kontekście uwagę na zalegającą pod paranoiczną fabułą powieści traumę Zagłady³¹. Zwłaszcza odwiedzane przez bohatera podziemne magazyny wypełnione resztkami ludzkich ciał, pozostałościami po zlikwidowanych szpiegach budzą ponure skojarzenia ze składowiskami z obozów śmierci:

„za szklanymi płytami spoczywały, poręcznie oświetlone, na aksamitnej wyściółce, sztuczne uszy, mostki, nosy, imitacje paznokci, brodawek, rzęs, fałszywe flaksje i garby, niektóre ukazane pogłęboko w przekroju, aby widoczna była ich wewnętrzna struktura; spotykało się nadymane, dominował wszakże włosień. Cofając się, potrąciłem skrzynię z perłami i zadrzałem. To były zęby – rosochate i małe jak perełki, łopatkowate, z dziurką i bez, mleczne, trzonowe, mądrości” [s. 36].

Wydaje się przy tym, że podejmująca problematykę totalitarności władzy powieść Lema nie zawęża się wyłącznie do doraźnej krytyki stalinizmu, ale w figurze „świętego człowieka”, której progowość pisarz odczuł na własnej skórze i w której lokuje również swoje powieściowe *alter ego*, usiłuje zarejestrować fundacyjną dla logiki nowoczesnej władzy samą redukcję życia do jego podlegającej rządzeniu formy.

Tę redukcję sygnalizuje już przejście przez narrację imienia i nazwiska głównego bohatera. Nie jest tak, że nie posiada on personaliów, ale zostają mu one wyraźnie odebrane. Ich miejsce zajmuje rażąca elipsa: „Jak się pan nazywa? – spytał mnie tym samym twardym tonem oficer w okularach. (...) Wymieniłem moje nazwisko” [s. 31].

²⁹ Zob. A. Lipszyc, *Franz Kafka: Rewizja procesu Józefiny K.* [w:] idem, *Rewizja procesu Józefiny K. i inne lektury od zera*, Warszawa 2011, s. 26.

³⁰ S. Lem, *Sława i Fortuna...*, op. cit., s. 261–262.

³¹ Zob. A. Gajewska, op. cit., s. 185–197.

Przechwycenie imienia i nazwiska wytwarza nowy przedmiot rządzenia – amorficzne, beżyakościowe, niechronione nawet inicjałem istnienie. Z anonimatu, gdzie bohater nie dysponuje jakkolwiek poręką prawa (dosłownie brakuje mu osobowości prawnej), wydobyć go może jedynie skierowane bezpośrednio do niego wezwanie władzy. Kluczowe jest, że to wyłącznie ona wydobywa go z bezimienności. Ogołocenie bohatera z sygnatury, tej pierwszej gwarancji jego pojedynczości, zaciska tym samym pęta władzy, trzyma go w ryzach zleconej właśnie jemu (jak w słynnej paraboli Kafki: „to wejście było przeznaczone tylko dla ciebie!”³²) misji deszyfracji objawienia.

Bezimiennosc Lemowskiego protagonisty jest równoznaczna z jego głębokim podporządkowaniem, związaniem jego życia z zadaniem nieskończonego odczytywania objawienia. Ze stanu porzucenia, w którym władza (jak objawienie) pozostaje dla bezimiennego nieobecna, mimo że razi go swoją obecnością, będzie się on jednak uporczywie starał wywikłać. Nawet za cenę przekroczenia prawa: „Wciąż byłem letni. Żadnych zasług, a i przewiny nikłe, nieledwie cię jakiś, ach, zwrócić na siebie uwagę, wzbic się wysoko lub okropnie spaść, zwyciężyć klęską, występkiem strasznym, nie do wiary...” [s. 165]. Skoro władza pozostaje wciąż niedostępna, skoro mieści się ona na progu obecności i nieobecności, to wysiłki głównego bohatera wycelowane będą w ontologizację jej atopiczności, złapanie jej na gorącym uczynku ostentacyjnej „wykonywalności”. Rozpaczliwie stara się on więc sprowokować władzę do jawnego działania choćby przez złamanie prawa, wymuszenie jego wyegzekwowania i uruchomienia procedury karnej. Pytanie jednak, jak w dojmującej nieokreśloności, gdy prawo zostaje zawieszone, by jeszcze surowiej obowiązywać i pętać wyrzucone na swój skraj istnienia, wskazać normę, której złamanie uczyniłoby z bohatera podsądnego, a dzięki temu przywróciłoby mu osobowość prawną i włączyło na powrót do systemu („jąłem zatem u admiraiera fabrykować z siebie zdrajcę, lepić go na podobieństwo własnych wyobrażeń, dorabiać okoliczności obciążające, ryjąc po szufladach – i jeszcze raz uderzyłem w próżnię!” [s. 195]). W końcu nawet najbardziej kaleka proteza statusu prawnego jest lepsza od prawnej bezimienności. W tym celu bohater spowiada się napotkanym urzędnikom, domniemanym „porucznikom” transcendencji, ze swojego (rzekomego) sabotowania pracy Gmachu i składa na każdym kroku samokrytyki. I choć „majestat skazańca” [s. 120], o który desperacko się tu zabiega, jest formą życia paradoksalnie bardziej pożądaną od nieokreśloności usytuowania na granicy prawa³³, nawet taka deliktowa strategia ucieczki z tego

³² F. Kafka, *Przed prawem*, tłum. J. Kydryński [w:] idem, *Opowieści i przypowieści*, tłum. L. Czyżewski, R. Karst, A. Kowalkowski, J. Kydryński, E. Ptaszyńska-Sadowska, A. Wołkowicz, J. Ziolkowski, post. K. Sauerland, Warszawa 2016, s. 223.

³³ W *Korzeniach totalitaryzmu*, książce Lemowi znanej i chwalonej przez niego za sposób opisu totalitarnych mechanizmów, Hannah Arendt rozważa nad produkcją ludzi wyjętych spod prawa, by móc nimi bezprawnie zarządzać, odnosi przede wszystkim do kondycji bezpieczeństwa: „Najlepszym kryterium, na podstawie którego można stwierdzić, czy ktoś został zmuszony do znalezienia się poza prawem, jest pytanie, czy odniósłby korzyść przez popełnienie przestępstwa. (...) Tylko jako ktoś łamiący prawo może zyskać jego ochronę. Dopóki trwa jego proces i dopóki odbywa karę, dopóty będzie zabezpieczony przed samowolnymi rządami policyjnymi, przeciw którym nic nie działają prawnicy ani odwołania. Ten sam człowiek, który wczoraj był w więzieniu tylko dlatego, że istnieje w świecie, (...) dzięki drobnej kradzieży może się stać pełnoprawnym obywatelem”. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, s. 349.

teologiczno-politycznego więzienia okazuje się niewykonalna. Jak powiada bowiem zrezygnowany bohater, „nawet łaydakiem nie mogę stać się wbrew Gmachowi” [s. 320].

W nagiej, bezimiennej postaci krystalizują się ambiwalencje wpisane w figurę *hominis sacris*: uwielbienie i pogarda³⁴: „Dlatego właśnie, nie dając mi ani instrukcji, ani aktu oskarżenia, odmawiając wyróżnień i zguby, całym majestatem swego ogromu, golgotami korytarzy i armiami biurów wręczając mi nic – chciał Gmach dopiąć swego...” [s. 202]. Pochwycenie w biurokratyczne kleszcze na progu prawa przyjmuje dwie analogiczne formy. Z jednej strony jest to zaszczytowanie bohatera powierzeniem mu Misji, z drugiej – uczynienie go winnym czy też przymuszenie go do obarczania winą samego siebie. Protagonista łączy te dwa bieguny „świętości”, jako że jest on zarówno lojalnym wobec władzy służbistą pilnie wypełniającym zleconą Misję, jak i sabotażystą nieudolnie starającym się wywrócić na nice urzędowe procedury. „Świtało mi już, że to rzekome wywyższenie jest poniżeniem” [s. 195] czy raczej – by doprecyzować słowa pamiętnikarza – wywyższenie i poniżenie stanowią dwa komplementarne, zajmowane przez niego stanowiska. Bohater roi sobie, że istnieje połączenie między nim a władzą – jakiegokolwiek: albo wywyższenie zaszczytem, albo poniżenie lekceważeniem. Bez względu jednak na to, czy usiłuje on wypełnić zalecenia władzy, czy stawiać jej czynny opór, łądzi się, że jest z nią połączony trwałą i stabilną relacją, czym prześlepia podporządkowujące go suwerennej władzy „włóczące wyłoczenie”, określające jego rzeczywistą pozycję.

Resztki mesjańskiej nadziei

Presja winy w świecie powieści, a przede wszystkim niemożność jej odpokutowania i wyswobodzenia się spod jej brzemia, jest jednak bardziej problematyczna. Do utworu powraca podejmowany już przez Kafkę żydowski motyw mimowiednego zawinienia, które nie wynika ze złamania prawa (przywracające osobowość prawną próby deliktu, jak wiadomo, notorycznie nie dochodzą do skutku), ale jest nieodłączne od pozostawiania w jego ryzach. Przypominają się w tym kontekście rozważania Benjamina nad mityczną przemocą i zsekularyzowanym losem, przyjmującymi w nowoczesnym państwie z pozoru neutralną i czysto normatywną postać systemu prawa, które w rzeczywistości obarcza winą samą relację podległości wobec siebie. W świecie Gmachu wina również wydaje się sparowana z byciem-w-Gmachu, z przebywaniem w jego strukturach. Lemowski pamiętnikarz nie łamie prawa, winą obarcza go samo powierzenie mu Misji, której kod mimo desperackich prób jego złamania pozostaje niedeszyfrowalny. To fiasko jest jednak w nią wpisane i to właśnie ono stanowi niemożliwy do dezaktywacji generator winy. Ma ona tym samym wyraźny rys tragiczny: jej potrzask zaciska się wraz z ponawianymi próbami deszyfracji, już na starcie skazanymi na klęskę. Komentarz Lipszyca do *Procesu*: „Transcendencja wdiera się w nasz świat ze swoim objawionym prawem, a nasza wina polega na tym, że go nie rozumiemy, choć jesteśmy do rozumienia wezwani”³⁵,

³⁴ Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagi życie*, tłum. M. Salwa, postowie P. Nowak, Warszawa 2008, s. 103–153.

³⁵ A. Lipszyc, *Rewizja procesu...*, op. cit., s. 28.

wyduje się trafny także w odniesieniu do *Pamiętnika*. Tutaj również zlecenie Misji (misja to skądinąd także głoszenie Słowa Bożego, bycie megafonem boskiego przestania) bezpośrednio bohaterowi z góry obarcza go winą, której niemożliwość odpokutowania stanowi odpowiednik niemożliwości odczytania objawienia. Palącym problemem okazywałaby się nieskończenie nikła możliwość wywikłania z tego teopolitycznego usidlenia – uwolnienie się z zakłętego kręgu winy i naglącego imperatywu winnogennej interpretacji. Tą skromną nadzieją zajmę się w ostatniej części tekstu, sięgając po trzecią zasygnalizowaną wcześniej kategorię teologii żydowskiej – zbawienie.

Nie jest to łatwe zadanie, zważywszy na złośliwości Lema kierowane pod adresem przedstawicieli sekularnego mesjanizmu, takich jak Theodor Adorno i Ernst Bloch, których próby reinterpretacji judaizmu i przeszczepienia go na pole świeckiej teorii polski pisarz opatrywał ciętym porównaniem: „jakby ktoś życie i niemały rozum poświęcił pisanu o słomie”³⁶. Zadanie jest tym trudniejsze, że powieść Lema zdaje się sceptyczna wobec możliwości wydostania się z przedświatowego urzędu bez ratunku przybywającego spoza niego. Stąd kończące utwór domniemane samobójstwo głównego bohatera, nagle przerywającego swoją opowieść (pesymistyczny finał sugeruje też wstęp mówiący o znalezionych w wannie dwóch szkieletach). Nadzieję zdaje się pokładać on jedynie w katastroficznym rozwiązaniu. Według fikcyjnego wstępu pisanego po „Wielkim Rozpadzie” z odległej, postapokaliptycznej przyszłości mury ukrytego w amerykańskich górach Gmachu zburzyły ruchy tektoniczne, sam zaś język, którego nośnikiem był papier, został obrócony w ruinę wskutek plagi fantastycznej papyrolizy³⁷. Dopiero katastroficzna ingerencja zewnątrz miałyby obalić językową hegemonię Gmachu. To głęboko pesymistyczne zakończenie, gdy bohater decyduje się popełnić samobójstwo, prowokowało lemologów, by dróg wyjścia z totalności Gmachu szukać gdzie indziej, w potencjałach zarysowanych, lecz niewykorzystanych przez główną postać. Jarzębski przeblysku możliwości wysuptykania się z tego zamkniętego przestworu szukał w zawiązaniu spisku z księdzem Orfinim³⁸. Ostentacyjna jawność miałyby ocalać jego autentyczność, a przez to również jego subwersywną moc. I mimo że spisek zgodnie z oczekiwaniami spala na panewce i nie przynosi dywersyjnych rezultatów, w przekonaniu Jarzębskiego samo „przyzwolenie w sercu swoim”, samo otwarcie się na spiskującego innego miałyby dysponować destrukcyjnym wobec Gmachu ładunkiem. Trudno jednak zgodzić się na to, by wobec zaanektowania przez władzę prywatności i intymności, wobec „pastoralnego” kształtowania sumienia i modelowania podmiotowości, taka forma zinternalizowanego sabotażu mogła wykruszyć się z tego przedświatowego pochwycenia i stać się pierwszą chroniącą przed nim barykadą. Upadłość świata tłumiącego nawet takie wewnętrzne,

³⁶ S. Lem, *Sława i Fortuna...*, op. cit., s. 293.

³⁷ Adam Mazurkiewicz, zwracając uwagę na organizację przestrzeni w powieści Lema, zauważa, że uruchomiony przez pisarza wątek katastroficzny sprzyja przede wszystkim aranżowaniu sytuacji szczelnego zamknięcia. A. Mazurkiewicz, *Przestrzeń jako obraz świadomości w powieści Stanisława Lema „Pamiętnik znaleziony w wannie”*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2013, nr 4 (22), s. 176.

³⁸ J. Jarzębski, *Science fiction a polityka – wersja Stanisława Lema* [w:] idem, *Wszczęświat Lema...*, op. cit., s. 33.

intymne gesty subwersji wymaga przedsięwzięcia jeszcze drastyczniejszych, tj. wielokrotnie drobniejszych, środków. Mimo to zarysowana tu próba zakłócenia pracy domkniętego języka oksymoronem *jawnej niejawności* spisku wydaje się podsuwać strategię zdolną być może podważyć lub choćby osłabić tą „drobną poprawką” językową hegemonię Gmachu.

Jego immanencja zdaje się pękać w miejscu „legendą owianej” [s. 323] Bramy. To wątek jakby żywcem wyjęty z prozy Kafki. Uchylona Brama zaprasza do wyjścia z Gmachu („Szparo! Szparo, pełna białego światła!!” [s. 324]). Jej udostępnionego otwarcia zdaje się nie blokować nawet warujący strażnik („Patrzył przeze mnie w przestrzeń, o nic nie pytając, jakby mnie nie widział – jakby mnie w ogóle nie było!” [s. 324]). Postaci strażników, co znamienne, pojawiają się w powieści dwukrotnie; oprócz tego, który opieszale stróżuje przy Bramie, kolejny pojawia się nieco wcześniej przy zwłokach urzędnika-samobójcy. Te lokalizacje wydają się nieprzypadkowe, jeśli bowiem strażnik pojawia się tam, gdzie otwierałoby się wyjście z Gmachu, to taką furtkę byłaby także sfiguratyzowana w zwłokach śmierć. Zatrzymajmy się na moment przy tym wątku, który swoją kontynuację znajduje w samobójczej śmierci napotkanego przez powieściowego pamiętnikarza tajemniczego szpiega. Samobójstwo ma być dowodem szczerości jego intencji: „Tylko tak mógł mi ukazać, że niczego ode mnie nie chce ani się nie domaga, że niczym mi nie groził i nie kłamał – tylko ustając, dowodził, że tak jest, i to było wszystko, co mógł dla mnie zrobić” [s. 237]. Próbując swoją śmiercią zatrzymać mechanizm nieskończonej semiozy, szpieg chce wytworzyć znak niezawłaszczony przez Gmach, o pustej referencji, twardy grunt asemantyczności ocalony przed sekwencjami konotacji. Nadzieja na zatrzymanie w śmierci produkcji znaczeń okazuje się jednak płonna, bo nawet martwe ciało rychło przemienia się w znak odsyłający do innych znaków. Także śmierć, która miała stanowić Realną wyrwę w porządku symbolicznym, zostaje włączona w już istniejące i stale się rozrastające konotacje. Ta rozpaczliwa próba ocalenia autoreferencjalności znaku i zatrzymania językowego *automatonu* władzy prowadzi więc jedynie do dalszego obsesyjnego gonienia za sensem: „Dlaczego oczy pełne miał fałszywych łez? Dlaczego nie leżał byle jak, lecz spoczywał dokładny, posągowy?” [s. 328]. Jeżeli samobójstwo miało być ratunkiem, to wyłącznie dla tego, kto się zabija, nie zaś dla upadłego świata trwale spisanego na straty.

Semantyczne fiasko tej samobójczej śmierci ukazuje jednak, o co rozbijają się kolejne próby wydostania się z gmachowego przedświata oraz jaką muszą obrać trajektorię, aby zakończyć się – wciąż: połowicznym i naznaczonym porażką, ale jednak – sukcesem. Stawką jest tu odstępienie od wypełniania Misji, do której powołanie, skierowane imieniem do bohatera, staje się, jak usiłowałem przekonać, teologiczno-polityczną formą potrzasku. Jeżeli bowiem władza przyjmuje formę interpelacji obligującej do rozszyfrowania „boskiej” enigmy, to gestem radykalnego sprzeciwu wobec jej językowego dyktatu byłoby wycofanie się z deszyfracji. Jak jednak możliwe miało być takie wyzwalamace wycofanie, krok ku nie-interpretacji, jeśli wszystko w tym upadłym świecie stanowi jej przedmiot, wszystko jest jej potencjalną prądnicą. W tym miejscu warto powrócić do tajemniczego

wątku Bramy. Jej otwarcie sugeruje możliwość opuszczenia murów immanencji i stanięcia wreszcie w świetle Prawdy. Nieoczekiwanie jednak zamiast uchylić Bramę, Lemowski bohater odwraca się na pięcie, a sam wątek, lekceważony na ogół przez komentatorów powieści, zostaje w okamgnieniu zarzucony. Wieloznaczność gestu odwrótu od bijącego światłem otwarcia wydaje się odpowiadać wieloznaczności żywo komentowanej Kafkowskiej przypowieści *Przed prawem*. Może być oczywiście tak, że wyraża on jedynie rozpacz bohatera i jego dojmujące rozpoznanie, że Gmachu nie da się rozbroić ani nie da się dotrzeć do granicy, za którą udostępniać miałaby się transcendencja. Wobec tego, że kordon immanencji jest nienaruszalny i wszelkie obietnice jego sforsowania okazują się bez pokrycia, pamiętnikarzowi pozostaje jedynie nagłe ucięcie swojej opowieści przekroczeniem ostatniej „granicy” – śmierci.

Wątek ten można zrozumieć jednak inaczej, bo jak poucza Kafkowska przypowieść, więźcy wieśniaka próg prawa stanowi nie tylko miejsce maksymalnej opresji i skrajnego ujarzmięcia życia, lecz także punkt minimalnej nadziei na wyswobodzenie się spod kurateli wzywającego do interpretacji objawienia. Odwrót od Bramy nie musi być wyrazem rozpaczliwej prowadzącej wyłącznie do samobójstwa, ale odkryciem innego modelu interpretacji i stosunku do Misji. Gdy Kafka uświadomił sobie porażkę komentarza, to – jak powiada Benjamin – wszystko poszło mu jak z płatka. Również zatrzymanie się Lemowskiego bohatera na progu Bramy i uprzytomnienie sobie faktu, że nic się za nią nie kryje, a więc również tego, że interpretacja nie prowadzi do transcendentnej prawdy, ale pogłębia jedynie uwikłanie w immanencję, może się paradoksalnie stać źródłem nowej nadziei. Jej wyrazem byłby właśnie tajemniczy wątek Bramy, której dopiero nieprzekroczenie, zatrzymanie się na progu może ocalić jej tranzytywność i możliwość wyprowadzania z potrzasku Gmachu. Tylko jako znak ochroniony przed wezwaniem do interpretacji artykułującej władczę pochwylenie może zachować minimalnie subwersywną moc. To wyjście z Gmachu przez wrota nie-wyjścia dyskretnie sygnalizuje inny model praktyki działania w siłach immanencji, który w powieści zostaje ostatecznie przesłonięty tanatycznie pesymistycznym zakończeniem. Nie oznacza to jednak, że rozpoznanie niemożliwości odczytania objawienia/zgłębienia treści Misji i jej owocnego wypełnienia nie może zainicjować innego, witalistycznego rozwiązania polegającego na otwarciu interpretacji na jej własną niemożliwość. Zainfekowanie powołania do rozumienia tą nieskończenie drobną poprawką, zaaprobowanie braku Prawdy, która odtąd nie wyznaczałaby już kierunku lektury i interpretacji, wydaje się tym samym ledwie otwartą furtką, może nie wyprowadzającą z immanencji Gmachu, ale w swoim uchyleniu odślaniającą inną możliwość przebywania w jej odrobinę mniej upiornym wnętrzu.

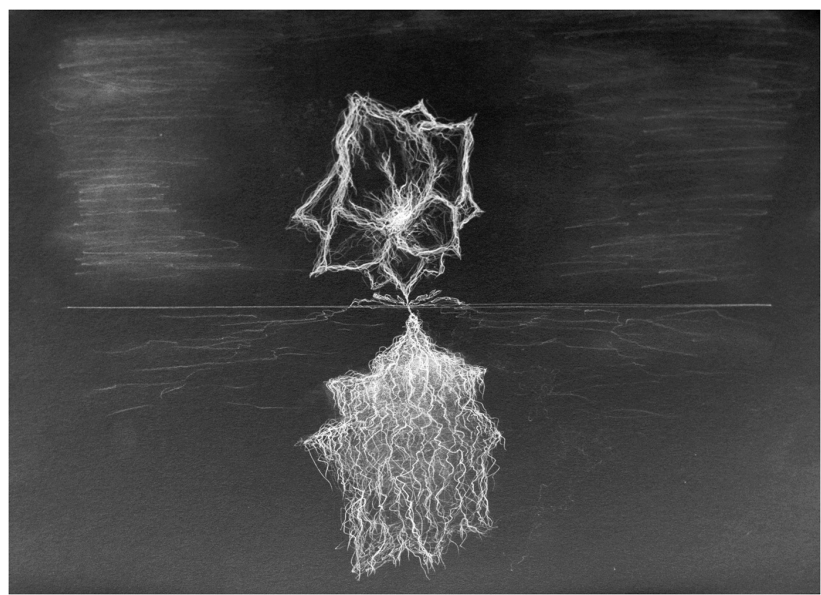
Summary

The Trace of Political Theology in Stanisław Lem's *Memoirs Found in a Bathtub*

The article focuses on Stanisław Lem's novel *Memoirs Found in a Bathtub* which is discussed in the postsecular contexts of the Jewish theology and its political implications. The interpretation is supported by the latest biographical research on Lem's life which implies that his Jewish identity, concealed by the author in the communist reality, and experience of the Holocaust have been ignored or at least insufficiently articulated in Lem criticism. The article analyzes Lem's novel as an attempt to rethink the main categories of Jewish theology, such as creation, revelation and salvation, as a theoretical frame of this Kafkaesque anti-totalitarian satire. In this work, the writer not only identifies the theological axis of a modern politics, but also tries to point to a possible – unobtrusively subversive – line of flight by adumbrating the “Messianic” strategy of escaping from the Mythical closure of the biopolitical necessity.

Keywords: Jewish theology, *homo sacer*, messianism, Holocaust, biopolitics

Słowa kluczowe: teologia żydowska, *homo sacer*, mesjanizm, Zagłada, biopolityka



Grafika, Agnieszka Muszyńska



Grafika, Agnieszka Muszyńska