

Żuk w mrowisku Arkadija i Borysa Strugackich.

Arbitralne lokacje obcości

RAFAŁ SZCZERBAKIEWICZ *

Wprowadzenie

We wczesnej fazie serii *Historia przyszłości*, w tak zwanym cyklu przedpołudniowym, utopijna wizja komunistycznej przyszłości przesłaniała jakiegokolwiek spekulatywne ambicje literatury *science fiction*. Właściwa, czyli suwerenna, twórczość braci kontynuowała prekognicyjną *Historię przyszłości* w „cyklu południa”. Jest to być może najbardziej interesujący literacko obszar ich twórczości. Rozpoczyna się w 1963 roku, kiedy powstała *Daleka tęcza*, i finalizuje się w 2008 roku – na nieukończonym (i nieprzetłumaczonym na język polski) utworze *Biełyj fierz*. W skład cyklu wchodzi w sumie osiem utworów. Trzy spośród nich (nie licząc ostatniego, niedokończonego) opowiadają o karierze najpierw progresora, a następnie agenta Komkonu 2 – Maksyma Kramera¹. Są to *Przenicowany świat* (1969), *Żuk w mrowisku* (1980), *Fale tłumią wiatr* (1986) – z pewnością kluczowe utwory całego cyklu. Ilustrują nie tylko autorską spe-

* Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie | kontakt: prosp68@gmail.com

¹ Pomijam tutaj historię artystycznej ewolucji tej postaci powodowaną względami politycznymi i cenzuralnymi, szczególnie w powieści *Przenicowany świat*. W interesujący i szczegółowy sposób losy potyczek braci Strugackich z komunistyczną cenzurą i dzieje ich politycznego rewizjonizmu przedstawia Wojciech Kajtoch w monografii *Bracia Strugaccy (zarys twórczości)* (KAJTOCH 1993).

kulację nad przyszłymi wypadkami. Ilustrują też ewolucję społecznych poglądów autorów. Historia przyszłości jest w tym sensie historią braci i historią ich rozczarowania. Inne części cyklu – jak *Trudno być bogiem* (1964) czy *Przyjaciel z piekła* (1969) – zawsze w jakiś sposób łączą się z dziejami Kramera i dopowiadają mniej lub bardziej ważne konteksty. Wstępną konstatacją rozdziału jest uznanie, że w tej historii przyszłości – przyszłość nie jest najważniejsza. O wiele bardziej istotne są procesy alienacyjne i mechanizmy powstawania ksenofobii. Trudno uznać powieści braci Strugackich za utwory psychologizujące, ale jednocześnie trudno nie zauważyć, że ich symptomem jest etyczny, pauliński wymiar ludzkiej odpowiedzialności za odrzucanego Innego. Obcość² zawsze zatem w kontekście swojskości. JA/MY spotykamy w kosmosie indywidualną bądź społeczną formę inteligencji, a jej podobieństwo paradoksalnie zmusza do pytania o różnicę. Być może najgłębiej i zarazem najpiękniej udało się braciom opisać przygody obcości w środkowej części trylogii – w *Żuku w mrowisku*. Zanim jednak będzie można skupić się na tej konkretnej powieści, niezbędne jest zarysowanie ewoluującego motywu, bo tylko w ten sposób można zrozumieć jego skomplikowane uwarunkowania w samym *Żuku*...

Ksenologiczny cykl

Wydaje się, że historia tego typowego dla klasycznej *science fiction* motywu w twórczości Strugackich przechodzi wyjątkową, jak na ten spetryfikowany gatunek, reorientację. Arkadij i Borys nie interesują się ani ontologią obcości, ani Lemowskim impasem *episteme* innych cywilizacji. Dla braci najważniejsza jest ekonomia obcości, jej granice i punkty oddziaływania na ludzkość. W takim sensie, w jakim *oikumene* oznacza znany

² Będę starał się konsekwentnie pisać: Obcy, Bliźni, Inny wielką literą nie tyle nawiązując do Lacanowskiej figury wirtualnego Wielkiego Innego, ile konstatuując pokrewną jego myśl, że spotkanie z Bliźnim/Innym zawsze wytwarza pewien nadmiar naszej niewiedzy, która każe nam pytać nie o jego jednostkowe istnienie, lecz o odmiennność i obcość w ogóle: „Tego innego zapiszemy, jeśli pozwolicie, za pomocą wielkiej litery A. Dlaczego za pomocą wielkiego A? Z przyczyny niewątpliwie urojeniowej, jak za każdym razem, gdy jest się zmuszonym dorzucić dodatkowe znaki do tego, co daje mowa. Ta urojeniowa przyczyna jest następująca. »Ty jesteś moją żoną« – ostatecznie, cóż wy o tym wiecie? »Ty jesteś moim mistrzem« – w sumie, czy jesteście tego aż tak pewni? Tym, co stanowi dokładnie o wartości założycielskiej tych słów, jest właśnie to, co jest namierzone w przekazie – podobnie jak i to, co przejawia się w zmyłce – to, że inny jest tu jako Inny absolutny. Absolutny, co oznacza, że jest on uznawany, ale nie jest znany. Tak samo tym, co ustanawia zmyłkę [udawanie, podstęp – R.Sz.], jest to, że w ostatecznym rozrachunku nie wiecie czy jest to zmyłka [udawanie, podstęp – R.Sz.], czy nie. To zasadniczo ta niewiadoma w inności Innego jest tym, co charakteryzuje stosunek mówienia na poziomie, na którym jest ono mówione do innego” (LACAN 2014: 72).

nam świat ludzi, a wciąż niewyraźne i migotliwe wydają się jego granice – poprzez ekonomię obcości rozumiemy jej kulturowo i społecznie zorientowane mapowanie. A co za tym idzie, oznaczanie jej granic. Istotne okazuje się zarazem i zdefiniowanie, i umiejscowienie Obcości. Na ogół obce cywilizacje w twórczości Strugackich kojarzą nam się z Lemowskim w nastroju i wymowie *Piknikiem na skraju drogi*. Ale specyficznym autorskim i zarazem rosyjskim spojrzeniem na ksenofobiczny dylemat Obcego znajduje twórcze rozwinięcie i spełnienie w trylogii Maksa Kramera właśnie. W *Pikniku...* szczególnie Lemowski jest impas kontaktu, ale – co znaczące – lokacja ziemskiego *oikumene* została ustanowiona w postapokaliptycznym krajobrazie ideologicznego wroga Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich – w Stanach Zjednoczonych. Można się spierać o to, czy motyw Ameryki jest w tej powieści przewrotnym chwytem obliczonym na omińnięcie cenzuralnego ograniczenia i umożliwiającym niezapośredniczone uprawianie dystopijnego rodzaju fantastyki w ziemskich okolicznościach. Faktem jednak pozostaje, że ta determinująca amerykańska lokacja uniemożliwia spotkanie z jednym z koniecznych dialektycznych elementów namysłu nad obcością – ze swojskością, która dla Strugackich oznacza rosyjskość, a w świecie *Pikniku* obcy są nie tylko Obcy, ale i ludzie, a nawet stalkerzy z drugiej strony ideologicznej barykady.

Tymczasem już w pierwszym tomie trylogii, *Przenicowanym świecie*, radykalna obcość lokacji jest umownym znakiem swojskości, niemal mrugnięciem do czytelnika, że znajdujemy się w swoim świecie rosyjskich, północnych miast, błota, śniegu i oczywiście łągów. Słusznie zauważano, że Strugacy w swej rewizjonistycznej wobec komunizmu fazie, w charakterystycznie ezopowej strategii, uprawiali przewrotny gatunek „antyutopii w utopii”³. Utopia, w sensie klasycznego ideału społecznego, była w Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich koniecznością wizji ziemskiej przyszłości. Antyutopijne przecucia i niepokoje musiały zostać więc prewencyjnie dyslokowane w kosmos. Progresor Kramer walczył z systemem totalitarnym na dalekiej planecie, ale łądząco przypominał on ziemskie okoliczności politycznej praktyki sowieckiego imperium. Narastająca w twórczości braci krytyka i kontestacja systemu posługiwała się skomplikowanym układem alegorycznych znaków i zwierciadeł. W przyszłości w całym „cyklu południa” panuje na Ziemi sprawiedliwy i dostatni komunizm

³ Jak pisze o tym Wojciech Kajtoch: „*Przenicowany świat* należy do gatunku »powieść-priedupieżdżenie« stanowiącego jedyną w radzieckiej literaturze dopuszczalną formę utopii negatywnej (to znaczy szczególną «antyutopię w utopii», która ukazuje ewentualne przyszłe społeczne zło jako wyjątek na tle ogólnej i koniecznej przyszłej szczęśliwości” (KAJTOCH 1993: 19)

właśnie po to, by zła inkarnacja komunizmu nędznego i niesprawiedliwego apelowała do politycznej i artystycznej wiedzy odbiorcy.

Nie interesuje nas ta typowa dla literatury parabolicznej gra pomiędzy autorem, cenzorem i czytelnikiem. Ale musimy zauważać, że Obcość u Strugackich w rewizjonistycznym okresie ich twórczości pojawia się jako kostium Swojskości. To nie szczęśliwi komuniści przyszłości są tutaj analogonem ludzkości, ale obce istoty z dalekich totalitarnych planet. To odwrócenie ma daleko idące konsekwencje poznawcze. Może nawet bardziej etyczne konsekwencje, bo właśnie etyka okazuje się ważniejsza od prawdy. Pytania polityczne stają się pytaniami etycznymi. Nawet Lem po tej samej stronie „żelaznej kurtyny” w swej „czystej” odmianie *science fiction* wystrzegał się tak jednoznacznej mielizny politycznej alegorezy. I o ile Stanisława Lema interesuje w jego ksenologicznym cyklu (*Eden*, *Solaris*, *Niezwyknięty*, *Głos Pana* i *Fiasko*) możliwa (bądź nie) ontologia obcego, i – co za tym idzie – teoria (bądź praktyka) kontaktu, o tyle Strugaccy zajmują się etyką relacji z obcym (pytają o bliźniego) i teologią kontaktu (pytają o Innego). Dla Lema moralitet obcego ma Kafkowską proveniencję, dotyczy dramatu samotności. Dla braci wiąże się w oczywisty sposób z dziedzictwem Dostojewskiego, dotyczy dramatu relacji.

Nawet jeżeli *Przenicowany świat* jest nazbyt oczywistą polityczną aluzją, której konsekwencje etyczne rozsadzają samo jądro ksenologicznej problematyki *science fiction*, to warto jeszcze raz podkreślić charakterystyczne przemieszczenie obcości w powieści. W tej pierwszej części trylogii to prosta konstatacja: obcy to my. Żadna to rewelacja, powie ktoś, bo w tej parabolicznej antyutopii nie ma też żadnych Obcych. Alegoria działa tutaj jak w Lemowskim świecie robotów – w którego aluzji nic nie odnosi się do robotów, a wszystko do ludzi. Tyle że kolejne tomy cyklu nie zmieniają już tej wyjściowej sytuacji. Obcość pozostanie zawsze jakimś niepojętym aspektem Swojskości. Nawet gdy Strugaccy każą zastanawiać się czytelnikom nad tajemnicą kosmicznej nadraszy Wędrowców, odnieść można wrażenie Lacanowskiej próby lustra. W ich wspaniałych i nadludzkich artefaktach odbijają się nasze niemożności, słabości i ułomności. I tak w *Żuku w mrowisku* Obcy, poza niedosiężnymi Wędrowcami, jawią się zawsze jako ci, którzy tracą jakiś aspekt człowieczy (inteligentne psy – Głowany) albo zyskują inny aspekt nieludzki (człowiek obcego pochodzenia – Abalkin). Freud nazywał ten budzący lęk aspekt „obiektem częściowym”, który autonomizuje bliźniego i sprawia, iż staje się on radykalnie Obcym, uniemożliwia jego pozytywną (udaną) symbolizację (ŽIŽEK 2010: 87-88). Obcy staje się obcą, a więc niepojętą rzeczą, kiedy kwestionujemy jego bliźni/aczość, odrzucamy pokrewieństwo. Ale tym, co postępujemy

za tą obiektywizacją jako przerażająca konsekwencja jest wstręt. Inny staje się także abiektem, przedmiotem wywołującym obrzydzenie i odrzucenie. Nie zmienia to jednak wstydliviego faktu podobieństwa. Psy są bliskie, a Głowany jeszcze bardziej niepokojąco ludzkie. Abalkin jest nie tylko w swej ludzkiej substancji jak każdy z nas, ale etycznie jawi się lepszym od nas. Stąd możemy powiedzieć, że w drugim tomie trylogii „abiektalni” obcy są pozornie jak my.

Jeszcze bardziej interesująco problem rekonfiguruje się w ostatnim, trzecim tomie, *Fale tłumią wiatr*, w którym kryminalny pozór narracji ukrywa anty-kryminalny paradoks poznawczy. Podobnie jak u Lema w *Śledztwie czy w Katarze*, poznanie jest zawieszane, bo nasze niedoskonałe zmysły i narzędzia uniemożliwiają *episteme*. Dla czytelnika znaczące staje się jednak przede wszystkim radykalne wykluczenie obcości jako tematu narracji. Podążamy po raz ósmy (ósma część „cyklu południa”) za tajemnicą Wędrowców, a więc i pragnieniem, by tego Jedynego właściwego Innego (niemal Levinasowskiego analogonu boskości) wreszcie spotkać, i okazuje się, że nie ma Wędrowców, a tylko kolejny etap ludzkiej ewolucji. I Wędrowcami są po prostu Nadludzie. Ten pomysł, jakby rodem z *Robota* Adama Wiśniewskiego-Snerga, mający już braciom w *Pikniku...* a jeszcze bardziej w *Końcu akcji „Arka”*⁴. Jednak dopiero u kresu przygód i kariery Maksa Kramera przybrał złowrobną powtórzoną formułę: obcy to my. I nie w sensie psychoanalizy Julii Kristevej, ale w sensie historiozoficznym, cywilizacyjnym: obcy to my – tyle, że za chwilę, w procesie, w przyszłości.

Już tylko dlatego, że obcy, którzy początkowo byli polityczną alegorią o nas, kolejno: odrzuconym abiektem, w końcu w *Falach...* na dobre znikają, wykluczamy pierwszy i trzeci tom trylogii z właściwych ksenologicznych rozważań. Ale nie można zapomnieć, że po „psychomachii” testowania obcości w każdym punkcie fabularno-dyskursywnej diegezy *Żuka w mrowisku*, przyszedł ten ostateczny wniosek. Nie ma żadnych Obcych, wszyscy jesteśmy Bliźniami. Ale nie znaczy to, że mechanizmy społeczne nie stwarzają fantomatycznych zagrożeń umożliwiających wzajemne oskarżenia o obcość. A jeśli tak, to zauważmy, że zupełnie nieksenologiczne są takie powieści, jak *Trudno być bogiem*, *Przyjaciel z piekła* i *Przenicowany świat* właśnie, które opowiadają o społecznych alegoriach na dalekich i tylko pozornie obcych światach. Łatwiej „przytulić” Obcego, który jest tylko krzywym zwierciadłem, anamorficznym, lecz symptomatycznym zniekształceniem ludzkości. Natomiast jedyny właściwy Obcy, który „wypączkowuje” jako abiekt z naszych lęków i niepokojów przed Innym, znajduje się na

⁴ Jest to nietrafione tłumaczenie prostego i właściwego tytułu *Małysz*.

Ziemi. Ten najbardziej ewentualny i oczywisty Obcy zamieszkuje jedyną znaną i Re-
 alną lokację Bliźniego. Każdego, co oznacza dosłownie wszystkich Bliźnich. I w związ-
 ku z tym: testem na obcość jest spojrzenie nie tylko moje, ale i tego Trzeciego – który
 jest świadkiem naszej relacji, różnicy. W filozofii dialogu kategoria spotkania z Obcym
 jest co prawda pierwszym stopniem do pomyślnego kontaktu. Nie zawsze jednak pod-
 miot (ja) potrafi przekształcić „ty” w „dialogiczną” kategorię „my”. Spotkanie z obcym
 przedstawicielem nieznaney cywilizacji jest doświadczeniem „obecności twarzy” dru-
 giego, obcego, skrajnie odmiennego człowieka:

TY pojawia się przed MY. Być MY nie znaczy potrącać się w tłumie ani gromadzić się wokół
 wspólnego zadania. Obecność twarzy – nieskończoność Innego – jest ogołoceniem, obecnością
 trzeciego (to znaczy całej ludzkości, która na nas patrzy) i rozkazem, który każe mi rozkazywać.
 Dlatego relacja z innym człowiekiem, (roz)mowa, nie tylko kwestionuje moją wolność, nie tylko
 wzywa mnie przez Innego do odpowiedzialności, nie tylko jest słowem, które sprawia, że wyzby-
 wam się tego, co posiadam, a co zamyka mnie w sobie, które wypowiada świat obiektywny
 i wspólny – ale jest także kazaniem, upominaniem, mową profetyczną (LEVINAS 1998: 253).

Wolność progresorów we wczesnych powieściach Strugackich jest zawsze kwe-
 stionowana przez sprawdzającą, wyższą instancję jakiegoś Trzeciego. To jest doświadc-
 zenie schizofreniczne, bo przebywamy na obcych planetach, sądząc, że tak po prostu
 obdarzamy wolnością. Ale spotkanie Innego odbiera nam naszą suwerenność, stawia
 nas w sytuacji relacji, która domaga się spojrzenia. Rozczarowani romantyczni progre-
 sorzy wracają więc na Ziemię i nagle w samowitym ludzkim świecie zaczynają obsesyj-
 nie szukać Obcych! I tak podobnie w etyce Levinasa z jednej strony, jak i doświadcze-
 niu psychotycznym Lacana z drugiej – odnajdujemy obcość Strugackich w coraz bli-
 zszych kręgach narracyjnych ekspozycji ziemskich punktów widzenia na obcość. Jest
 w tym zawsze zawarte (jako założycielskie) dialogiczne pytanie Ja i Ty o nasz wspólny
 (wspólnotowy) lęk przed Innym. Ten lęk w formule prawa i neutralności wyjaśniają
 nam jednak Inni. Levinas pisze o nich w rozdziale *Inny i inni* swego fundamentalnego
 dzieła. Tam właśnie wyjaśnienie sytuacji etycznej tkwi nie w dialogu, ale w pozycji ob-
 serwatora, który jest zawsze probierzem tego dialogu. Dialog Ja – Ty jest u swego źró-
 dła etyczny, ale to zawsze ten Trzeci uruchamia prawa, sądy, instytucje⁵. I to właśnie

⁵ Czytamy u Levinasa: „W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci – język jest sprawiedliwością [...]. Epifania twarzy jako twarzy otwiera na człowieczeństwo [...]. Biedak, obcy, ukazuje się jako równy. Jego rów-
 ność w tym istotowym ubóstwie polega na odnoszeniu się do »trzeciego«, który w ten sposób obecny jest na
 spotkaniu i któremu mimo całej swej nędzy drugi człowiek już służy. Przyłącza się do mnie” (LEVINAS 1998:
 252-253).

jest pierwotna konstelacja, triada etyczna: Ja – Inny – Trzeci. Pytanie – także dla Strugackich – brzmi, w jaki sposób mój bliźni, z którym stoję teraz twarzą w twarz, w swych działaniach odnosi się do trzeciego? Jest przyjacielem, wrogiem, sędzią, ofiarą? Levinas odwołuje się t do swego ulubionego cytatu z prozy Fiodora Dostojewskiego:

Kiedy zaś pozna, że jest nie tylko gorszy od wszystkich zwykłych ludzi, ale jest wobec wszystkich ludzi za wszystkich i za wszystko winny, za wszystkie grzechy ludzkie, powszechne i pojedyncze, to dopiero wtenczas osiągnięty zostanie cel naszej jedności. Wiedzie bowiem, ojcowie mili, że każdy z nas, każdy z osobna, jest bez wątpienia winny za wszystkich i za wszystko na ziemi, nie tylko z powodu winy powszechnej, ale każdy osobiście ponosi winę za wszystkich ludzi i za każdego poszczególnego człowieka na całej ziemi (DOSTOJEWSKI 2015).

A ja bardziej niż Inni. Ten etyczny maksymalizm budzi uzasadnione wątpliwości. Czy nie ma w tej formule nazbyt narcystycznie podkreślonej perspektywy ofiary?⁶ Dla potrzeb dalszej części tego artykułu warto zauważyć, że Strugaccy zdają się być równie radykalni etycznie jak Dostojewski i Levinas. Asymetria wynikająca z tego trójkąta, w którym zaczynamy sąd zawsze od siebie, jest – wedle Levinasa – warunkiem etyki.

Zanim zobaczymy praktyczne realizacje tych dialogicznych konstelacji w *Żuku...*, dopowiedzmy narracyjną sytuację, w jakiej Ja, Inny i Trzeci znajdują się tutaj na Ziemi, w epicentrum doświadczania Obcości. Jak ziemianie uprawiają niepisaną dziedzinę swej biopolitycznej działalności – ksenologię. Dość zabawne, ale też symptomatyczne, że bracia nie zrezygnowali z komunistycznego ustroju przyszłości także w tych późnych częściach cyklu, które powstawały w latach osiemdziesiątych XX wieku. Czy jest w tym sentyment lewicowy? Zapewne, ale jeszcze mocniej przebija w tej decyzji resentyment wobec sytych społeczeństw konsumpcyjnych. Komunizm na Ziemi jest tylko

⁶ Przykładowa argumentacja przeciwstawiająca wyzwanie Lacanowskiej psychoanalizy „masochizmowi” Levinasa: „Butler zauważa, że »interpretowanie myśli Levinasa jako wzniosłej formy masochizmu jest możliwe – a nawet łatwe«. Jednak taka łatwość postrzegania Levinasa jako masochisty wskazuje, że nie powinniśmy tego robić. [...] Pozwólmy na natychmiastowe doprecyzowanie mego głównego punktu spornego z tym ewentualnym masochizmem: nawet jeśli zgodzimy się z twierdzeniem, że jestem odpowiedzialny za swego prześladowcę, celem Levinasa nie jest przekonanie, że w jakiś sposób spowodowałem to prześladowanie, że skłoniłem prześladowcę do prześladowania mnie, lecz tylko tyle, że moja odpowiedzialność za innych obejmuje też owego prześladowcę – jego sformułowanie prawdopodobnie kładzie nadmierny ciężar na barkach prześladowanych. Levinas zawsze cytuje Dostojewskiego: »Jesteśmy wszyscy winni wszystkiemu i wszystkim, a ja bardziej niż inni«. Jednak nie zawsze jest to tak oczywista prawda. Istnieją okoliczności, w których niektórzy ludzie są znacznie bardziej winni niż pozostali. W konsekwencji, jeśli Ku Klux Klan spali krzyż na moim podwórku, międzynarodowa korporacja zatruje mój zbiornik na wodę lub homofobiczny gang zaatakuję mnie w ciemnej uliczce, moja postawa bezwarunkowej wspinałomyślności wobec prześladowcy stanie się jedynie pożywką dla aparatu represji, który historycznie uczynił życie ludzkie nieznośnym, usprawiedliwiając jednocześnie różne formy społecznej przemocy” (RUTI 2015: 29-30).

pozornie słuszny i tylko pozornie jest antytezą „kolorowych” totalitaryzmów w kosmosie. Być może jest jeszcze gorszy niż aparaty bezpośredniej i ideologicznej przemocy na tych autorytarnych planetach – bo jest nudą. Nudnym światem przesyconej konsumpcją wiedzy i dóbr cywilizacji posthistorycznej. Heideggerowskim światem „bycia ku śmierci”. Postapokalipsą, której odebrano łaskę miary właściwej Apokalipsy. A zatem post-apo *à la* Baudrillard w *Ameryce*, gdy opisuje amerykański dom na przedmieściach: „Na pachnących wzgórzach Santa Barbara wszystkie wille przypominają »funeral homes« [...]. W środku bogactwa i wyzwolenia zawsze powraca stare pytanie: »What are you doing after the orgy?« [...]. Wszystko tu świadczy o tym, że śmierć nareszcie znalazła swój dom” (BAUDRILLARD 1998: 43).

Świadkiem tej ziemskiej sytej obcości jest Kramer, który najpierw jako naiwny, czysty i żarliwy dwudziestolatek w *Przenicowanym świecie* dokonywał swego rodzaju cywilizującej konkwisty na obcej planecie. Jako tak zwany progresor starał się ułatwić przejście od totalitarnego komunizmu Innych do komunizmu obywatelskiego swojego i tego Trzeciego. Tak się w każdym razie początkowo wydawało, bo już w *Żuku...* zmiana zawodu przez Kramera oznacza zmianę jego punktu widzenia, a także negatywną weryfikację profesji progresorskiej. W drugim tomie progresorem staje się Lew Abalkin na planecie Nadzieja. Progresor jest w nowej krytycznej ocenie (sam Abalkin nie znosi swego zajęcia) oczywiście prometejskim totalistą i Strugaccy widzą, że ten niegdysiejszy uczestniczący pośrednik był nie tyle idealistą, co ideologiem, członkiem rasy ludzkiej wierzącej w postęp społeczny. Epifania Innego nie jest automatycznym odkrywaniem Obcości, ale raczej spojrzeniem egocentrycznego kolonializmu, czyli widzeniem w Innym siebie niedojrzałego. Konkwista w *Przenicowanym świecie* była postępową i triumfalistyczną⁷. Ale progresor, który przybywa w drugiej części na planetę Nadzieja, pozostaje niepewny swych ideologicznych umocowań, niepewny prometejskiej nadziei. Świat, a więc i wszechświat, jawi mu się jako polifoniczny, czyli nie jeden i wynikający z ziemskiej (ludzkiej) aksjologii. Istnieje w tym rozumowaniu poważna aporia, aporia, z którą zderzy się on na planecie. Czy rzeczywiście ktoś, kto chce pomóc, ucywilizować – a więc w swym rozumieniu ocalić Innego – jest tym samym, kto chce oznaczyć Innego jako Obcego i symbolicznie bądź dosłownie go zniszczyć? Tzvetan

⁷ Pisze Todorov: „Postawa Kolumba wobec Indian uwarunkowana jest tym, w jaki sposób ich postrzega [...]. Podważona zostaje możliwość istnienia rzeczywistości odmiennej, innej substancji ludzkiej, takiej, która mogłaby stanowić coś więcej niż prosty wariant własnej niedoskonałej postaci. Te dwa podstawowe wyobrażenia związane z doświadczeniem inności wywodzą się z egocentryzmu, z utożsamienia wartości własnych z wartościami w ogóle, swojego ja z wszechświatem, z przekonania, że świat jest jeden” (TODOROV 1996: 51).

Todorov, konstruując typologię postaw wobec problemu Innego, zauważa paradoks dopełniających się postaw Corteza i Las Casasa podczas konkwisty. Bliskość czy zbliżenie do obcości nie determinuje jej pozytywnego bądź negatywnego wartościowania. To są zupełnie różne poziomy dyskursu obcości. Inaczej mówiąc, plan aksjologiczny niewiele ma wspólnego z prakseologicznym⁸. Ta nietożsamość umożliwia łatwe przeniesienie figury etycznej Innego Bliźniego w złowróżbną figurę Innego Obcego. W tym sensie progresor pełnił na obcej planecie do pewnego stopnia podwójną rolę (zależnie od biopolitycznych okoliczności swej działalności): i konkwistadora, i mesjasza. Nie pierwszy to raz u Strugackich, gdyż analogiczną rolę pełnił w *Końcu akcji „Arka”* jej bohater Małysz, tyle że jako niewinne dziecko był zdecydowanie lepiej etycznie umocowany w swym powołaniu mesjańskim. A zatem mesjanizm młodego Kramera w *Przenicowanym świecie* był etycznie ograniczany impasem związanym z niepowodzeniem mediacji cywilizacyjnej. Progresor, jak to zapisuje już klasyczny tytuł powieści *Trudno być bogiem*, był wymiennie mesjaszem i konkwistadorem (opresorem) w zależności od oceny tego, co w kosmicznym Bliźnim jest swoje i postępowe, a co obce i wsteczne. I oczywiście mediacja była zawsze jednokierunkowa przy jedynym możliwym założeniu, że Obce przemieni się w Nasze, nigdy na odwrót. Obcy są o-Swajani.

W *Żuku w mrowisku* Kramer ma około czterdziestu, może pięćdziesięciu lat, żyje na Ziemi i pracuje w Komkonie 2, badając przypadki ryzykownego – tak dla Ziemi, jak dla swojskości (totalizującej tożsamości) – kontaktu z Obcością. Z idealisty przemienił się w sceptyka, klasycznego uczestnika społeczeństwa ryzyka⁹, które jest źródłem jego wzmożonej samodyscyplinującej postawy zachowawczej. Obcy są na Ziemi takim minimalnym – ale wysoce ryzykownym – czynnikiem potencjalnej katastrofy. Liberalna

⁸ Jak wyjaśnia dalej Todorov: „Rzecz w tym, że stosunku do innego nie da się rozpatrywać na jednej tylko płaszczyźnie. Aby zdać sobie sprawę z faktycznych różnic, konieczne jest skupienie się w trakcie rozważań problematyki inności wokół przynajmniej trzech możliwych osi. Po pierwsze, mamy do czynienia z sądem wartościującym (plan aksjologiczny): inny jest dobry lub zły, kocham go lub nie, czy też – jak to raczej wówczas mówiono – jest wobec mnie równy lub w czymś mi ustępuje (ponieważ zwykle jest samo przez się zrozumiałe, że ja jestem dobry i szanuję siebie samego [...]). Po drugie, dochodzi do zbliżenia do innego lub oddalenia od niego (plan prakseologiczny): przejmuję wartości tego drugiego, utożsamiam się z nim albo też dostosowuję go do siebie, projektuję na niego mój własny obraz” (TODOROV 1996: 205).

⁹ Używam terminu Ulricha Becka i Anthony’ego Giddensa, który odnosi się do teorii mówiącej o ambiwalentnym samopoczuciu post-społeczeństwa, które rozumie niski próg możliwych niebezpieczeństw, ale mimo tego (czy właśnie z tego powodu) panicznie obawia się ich potencjalnych ogromnych konsekwencji (apokaliptyczne scenariusze wygenerowane przez probabilistycznie możliwy upadek komety, katastrofę nuklearną, katastrofę ekologiczną – na przykład efekt cieplarniany czy nagłe i bezwzględne wyginięcie pszczoł).

konstrukcja świata nie pozwala likwidować, ale obserwować, inwigilować i ostatecznie izolować. Ofiarą tej segregacji staje się w powieści dawny kolega Kramera, progresor Lew Abałkin. Maksym nie decyduje o obcości tak jak czyni to jego zwierzchnik (Sikorski), ale jest obserwowującym arbitrem, a więc w końcu instancją etycznej oceny i decyzji, tym niezbędnym Trzecim. Obcy są lokalizowani, oznaczani, izolowani.

W ostatnim tomie, w *Falach...* Kramer jest pozbawionym jakiegokolwiek nadziei, przegranym osiemdziesięcioletkiem. Jak każdy osiemdziesięcioletek nie jest już nawet sceptykiem, a raczej katastrofistą. Jego osobista katastrofa egzystencji zmierzającej ku nieuchronnemu końcowi nakłada się na katastrofę ludzkiej historii¹⁰. Pisaliśmy już o tym, że widmo Obcych okazuje się ich wyobraźniowym fantazmatem. Obcy znikają. Okazują się nami na kolejnym stopniu ewolucji inteligencji. Tyle że MY przyszli, czyli w nadludzkiej inkarnacji, z perspektywy naszej dotychczasowej antropologii, to żadni MY, a po prostu Obcy. Kiedy więc uznajemy, że w trzeciej części trylogii obcy utożsamiają się z nami, to musimy też uznać bezwzględne konotacje tej pozornej współtożsamości. Swojskość okazuje się właściwym źródłem Obcości. MY sami jesteśmy/będziemy niesamowitymi Obcymi.

Powtórzmy: w *Przenicowanym świecie* oswajanie obcości to w istocie polityka konkwisty, orientalizmu i kolonializmu. W *Żuku...* ksenofobiczne oznaczanie obcości to w istocie biopolityczne działania separujące, wytwarzające przestrzeń wyjątku i *homo sacer* – istoty wyjątku, które można zabić, bo są Obce (to istota naszych rozważań). W *Falach...* utożsamienie Obcego i Ja to nie tylko odmowa segregacji, rezygnacja z przemocy, ale w ogóle zmierzch porządku symbolicznego. W tym apokaliptycznym procesie zamierania wpraw humanistycznego, a potem totalitarnego imperializmu kultury Zachodu z jej uzurpacjami – punktem dojścia jest ustanie epistemologii w dosłownym sensie. Ustanie poznania i wytwarzania teorii (ideologii) tegoż poznania. Interesujący jednak pozostaje rdzeń obcości ujętej w formuły przemocy instytucjonalnej i symbolicznej w *Żuku...* Wcześniej w kolonialnym wydaniu komunistycznego imperializmu na obcych globach Strugaccy pozornie obserwowali proces cywilizowania dzikusa. Opowiadali o tym, jak Obcy staje się swojskim Bliźnim. Był to oczywiście po-

¹⁰ Swoją drogą, czego zupełnie nie pojmuję, Kajtoch w swej monografii pisze o optymistycznym *happy-endzie* *Żuka w mrowisku*.

zór, zasłaniający rasizm i ksenofobię, co znane jest z ziemskich losów kolonialnej kategorii dzikus¹¹. W tym sensie sceptyczna wymowa *Żuka...* jest zrzuceniem tych idealizujących i racjonalizujących zasłon z procesu ideologicznej manipulacji w istocie segregującej życie. Ludzcy bliźni wytwarzają tam granice wyjątku, w którym Inny Bliźni może okazać się, na nowych zasadach i narzuconych warunkach, groźnym Obcym – oznaczonym, poddanym obserwacji i ostatecznie likwidowanym. Zainteresowanie autora rozdziału drugą powieścią opowiadającą o tym, jak Bliźni, na skutek arbitralnych decyzji, staje się Obcym, jest związane z jej niezwyklej polifonicznością (dokładnie taką, jak u Dostojewskiego) w rysowaniu możliwych scenariuszy i strategii lokowania Obcości wokół nas (czyli wokół tego, co mianowane jest jako swojskie). I to są właśnie te arbitralne lokacje obcości, zawsze w naszym otoczeniu.

Swojska wstydlivość obcości

Zacząć trzeba od binarności powieści, której akcja raz toczy się na Ziemi (jak wskazano, Baudrillardowsko nudnej i równie w tej nudzie wyalienowanej), a drugi raz w retrospekcjach na zacofanej społecznie i postapokaliptycznej w dystopijnym sensie planecie Nadziei. Nadzieja nie burzy naszej koncepcji ziemskiej lokacji obcości. Jak zwykle u braci, daleka planeta jest katastroficzną Ziemią *à rebours*. Nadzieja jest nazwą oksymoronyczną. Człekokształtna rasa pokrewna ludziom popełniła właśnie na planecie militarne i ekologiczne samobójstwo. Nadzieja jest mrocznym zwierciadłem zpaliatyzowanej i depresyjnej Ziemi, jej lękiem i usprawiedliwieniem zarazem. Kramer przygląda się Nadziei z przerażeniem i poczuciem, że tak być mogło na Ziemi. Co więcej, Ziemia na obserwowanym etapie katastrofy nie potrafi być pomocna. Paradoksalnie nadzieją Nadziei pozostają już tylko paradygmatyczni Obcy cyklu – czyli niepojęci Wędrowcy. Trwa zorganizowany *exodus* ostatnich przetrwałych planetariuszy. Wędrowcy otwierają nadprzestrzenne kosmiczne korytarze, którymi wyprowadzają autochtonów w niewiadome. Niewiadome winno być lepsze od Armagedonu planety, ale jest mała alegoryczna wątpliwość.

Uratowani mieszkańcy nie ulatują ze swej Nadziei wertykalnie, czyli w górę, podniebnie. Wręcz przeciwnie – „ratunkowe” korytarze Wędrowców są dosłowne i pro-

¹¹ „«Dobry dzikus» filozofów został jednocześnie potworem i niewolnikiem. Bardzo to istotne złączenie. W nomenklaturze mitycznej Starego Świata jest «potworem», w klasyfikacjach plantatorów Nowego Świata jest, oczywiście, niewolnikiem” (KOTT 1992: 131).

wadzą tłum uchodźców, istnych bezwolnych *homo sacer* w dół pod ziemię. Skojarzenie mitologiczne znacząco zamienia znaki wartości: góry (nieba i kosmosu) oraz dołu (podziemi i Hadesu). Jest w tej wymianie zasygnalizowany jakiś przedustawny lęk przed śmiertelnością chtonicznym światem. Ratują nas Obcy. A może likwidują nas Obcy? Skojarzenie z prowadzeniem bezwolnego stada zwierząt na rzeź (*l'uomoanimale*) kontaminuje się tutaj ze skojarzeniem z nowoczesnymi powidokami Zagłady. Mieszkańcy Nadziei, idąc w dół ku niewiadomemu losowi (rosyjskiej *siudbie*), przypominają Agambenowskich *bando*. Jako uchodźcy z Nadziei wyprowadzani są poza ludzki (zły, ale ludzki) świat. Przestają podlegać ludzkim prawom i ocenom. Inność wyklętej istoty ludzkiej jest tutaj procesem *anomicznej* separacji (przeniesienia jej poza wszelkie ludzkie prawa). I – co z tego wynika – redukcji podmiotu prawa do jego wymiaru „niehumanicznego”, przedmiotowego. Nie wiemy jakie są prawo i moralność zewnętrzne. Poddanie Wędrowcom jest jak poświęcenie bogom w archaicznej rzymskiej formule prawnej *homo sacer*. Stąd paralelny wydaje się tutaj paradoks „muzułmana” – żywego trupa z obozów koncentracyjnych. Absolutny/niemożliwy świadek, jedyny człowiek, który doświadczył istoty biopolitycznego eksperymentu obozu, nie jest już ludzkim świadkiem swego losu i właśnie dlatego nie może dać świadectwa. Zredukowany do czystego bycia, staje się nadmiarem Realnego, który wypiera Symboliczne. Bliźni na poziomie zerowym, z którym nie sposób nawiązać relacji empatycznej, jest pragmatycznym Obcym. Oznaczanie Obcości wykluczonego uchodźcy jest ekonomiczną praktyką biopolityki.

Nie bez powodu określiliśmy ten tłum Nadziej, który widzimy na moment przed opuszczeniem korytarzem ludzkiego świata, stadem *l'uomo animale*. Jest w tej ambiwalencji ich sytuacji – Zagłady/Ocalenia – realny i symetryczny wybór statusu jako *humanitas* bądź zwierzęcia. Humanizacja zwierzęcia w nas samych jest (co za chwilę odsłonimy) pobocznym wątkiem ksenologicznych rozważań *Żuka...* Ale problem tkwi w tym, że biopolityczną praktyką jest też animalizacja człowieczeństwa. W łatwy sposób pomaga to produkować nowe, animalne, lokacje dla obcości¹². W systemie zwierciadeł odbijających „swoje” i „obce” w powieści animalność jest

¹² „Niełatwo powiedzieć czy ludzkość, która powzięła decyzję całościowego zarządzania własną animalnością jest wciąż ludzka, w znaczeniu *humanitas* stworzonego przez antropologiczną maszynę szeregującą nas zawsze między zwierzęciem i człowiekiem; nie jest też jasne, czy kondycja istnienia, którego nie można już postrzegać jako albo ludzkie albo zwierzęce, może być satysfakcjonująca. Z pewnością, taka ludzkość, która z punktu widzenia Heideggera, nie ma już postaci stałego otwarcia na »otwarte-nieukrycie« zwierzęcia paradoksalnie poszukuje otwarcia utrwalając nie-otwarcia w każdej dziedzinie, tym samym zamyka się na własną

także raz oswojona, a za chwilę odrzucana jako dzika i niepoddająca się ludzkim praktykom symbolizacji.

Jedynym przyjacielem Lwa Abałkina w jego progresorskiej, zniechęconej profesji jest przedstawiciel obcej rasy – głowan, inteligentny pies¹³. Głowan jest ziszczeniem Agambenowskiego marzenia o pośredniku, *l'uomo animale*¹⁴. Pies jest przyjacielem człowieka na Ziemi. Mówimy często, że jest jedynym prawdziwym przyjacielem. Ale to dlatego, że posiada emocje, nie posiadając rozumu. Nie spekuluje racji i korzyści, gdyż nie posiada racjonalnej i sceptycznej władzy obliczania praktycznych pożytków. Jest istotą zwierzęcą, a nie polityczną (nie należy do sfery *polis*). Tylko jako władca emocji, niezakłóconych zimną kalkulacją rozumu, pozostaje ulubionym analogonem ludzkich uczuć i doświadczeń. Słowiańska frazeologia jest tutaj przejmującym świadectwem nierozłączności tego, co ludzkie i zwierzęce: psi żywot, psia krew, psia wierność *et cetera*. Czy pies jest naszym bliźnim? A może bardziej tym potwornym, przerażającym bliźnim w jego biedzie i wykluczeniu? W teologii – nie, w posthumanistyce – tak. Pies jest szczególnie symptomatycznym znakiem zarazem ambiwalencji i pokrewieństwa tego, co swojskie i co obce.

Tylko co zrobić z powieściową komplikacją, że psi przyjaciel Abałkina – głowan Szczekn jest psem inteligentnym? Już z tego powodu ich wzajemne relacje są napięte,

otwartość, zapomina swoje humanitas i czyni własne istnienie szczególnym dezinhibitorem. Całkowita humanizacja zwierzęcia zbiega się z całkowitym zezwierzczeniem człowieka" (AGAMBEN 2004: 68)

¹³ Warto na marginesie zaznaczyć tutaj kolejną komplikację. Nieustająca ani na chwilę arbitralność lokowania obcości w tym co pozornie oswojone i bliskie jest w powieści tak rozrośnięta, że nie wszystkie jej aspekty uda się w tym krótkim rozdziale opisać. W przypadku postaci Abałkina, w jego relacji z głowanem arbitralność miesza się z przygodnością jego partykularnego losu. Abałkin ma w obcym głowanie przyjaciela nie tylko jako psa, ale właśnie tego, który jest Obcy – a zatem narażony na ksenofobię. Abałkin, przyjażniąc się ze Szczeknem nie wie jeszcze, że sam jest najgroźniejszym Obcym powieści, bo obcym, który jest niemal lustrzanym odbiciem człowieka.

¹⁴ Szczekn jest pośrednikiem w dwojakim sensie (choć Strugackim jakby zależało na tym, by te sensy się ze sobą zlewały, zamazywały różnice) – pośrednikiem między zwierzęciem i człowiekiem oraz pośrednikiem między Obcym (w sensie obcej cywilizacji) i człowiekiem. Interesujące, że spośród innych mediatorów w narracjach „świata południa” zbliża się do Szczekna wzmiankowany Małysz z *Końca akcji „Arka”*. On też jest pośrednikiem między człowiekiem a Obcymi. Co interesujące, Szczekn może być pośrednikiem poprzez powinowactwo z psem, tradycyjnym przyjacielem człowieka. Małysz natomiast – poprzez fakt, że odosobniony jako osesek na obcej planecie został wychowany przez Obcą – posiada radykalnie nieludzką inteligencję. Ale mimo, wydawałoby się, jednoznacznie ksenologicznej sytuacji chłopca – skojarzenia braci są zdecydowanie animalne i nawiązują do literackiej tradycji kolonialnej literatury. Uczestnicy wyprawy, która odkrywa Małysza, nazywają go bardzo znacząco „kosmicznym Mowglim”.

bo owszem, zwykły pies nie spekuluje i nie waży opłacalności ludzkiej przyjaźni. Głowan ma swój zmysł krytyczny, nie lubi moralnej obłudy ludzkości, jest pierwszym i zawsze celnym krytykiem Abalkina. Pomysł Strugackich jest następujący – Szczekn myślący znajduje się w sferze granicznej, pomiędzy tym, co ludzkie a tym, co wyrzucone z ludzkiego. Jako pies jest medium obcości, ale jako pies mówiący jest też mesjańskim pośrednikiem wśród bliźnich istot. Mowa zaś to nie tylko platforma wspólnotowej nadziei. Równie dobrze jest ona perspektywą separacji, a co za tym idzie – obcości i wręcz wrogości. Krytyczne nastawienie głowanów do ludzi wynika z faktu, że taki pies jak Szczekn jest zbyt mądry. Ten kynologiczny motyw nawiązuje wyraźnie do mitologicznej postaci Cerbera. Grecy nie bali się psa piekielnego. Bali się jego nadmiernego wyobrażenia, uwiecznionego w ceramicznych artefaktach psa trójgłowego. Hiperbolizując popularną sentencję „co trzy głowy, to nie jedna”. Zwrócić trzeba uwagę, że ten zaświatowy pies także jest mediatorem i pośrednikiem między światami. Co więcej, jest pośrednikiem między światem ludzkich porządków na ziemi a pierwotnym światem chtonicznym bóstw natury. Szczekn analogicznie wyczuwa zagrożenie podziemną sferą, boi się korytarzy nadprzestrzennych Wędrowców, których Abalkin nie potrafi w ogóle dostrzec. Człowiek jest zbyt ludzki (Symboliczny), za mało animalny. Szczekn, *l'uomo animale*, widzi przerażający przestwór Realnego.

Pisaliśmy już o tym, że pies brzydzi się podwójnej moralności ludzi. Ale najbardziej porusza pomysł, że Szczekn brzydzi się swych psich nierozumnych współbraci. Swoich Bliźnich. To obrzydzenie wynika z delikatnej relacji łączącej obrzydzenie (mdłości) ze wstydem. Szczekn spotyka na Nadziei przerażoną i pozbawioną wszelkiej godności (wstyd głowana), śmierzdzącą i narzucającą się fizjologiczną (wstręt głowana) sforę dzikich psów – zwykłych, czyli nieinteligentnych. Natychmiast i radykalnie w tej sforze lokuje nie tylko swe negatywne emocje, ale oznacza dzikie psy jako Obcych. Mury świadomości upodobniają go w tym jednym wątku do człowieka, który i obrzydzony, i przerażony jest najgorszym rodzajem obcości – wykluczonymi, pozbawionymi praw (jak uchodźcy) i pozbawionymi języka (jak „muzułman” w obozie) podludzi (dzikusów, Żydów, Cyganów). Ta scena jest paralelna z wcześniejszą, w której Lew Abalkin nie mógł pozbyć się wrażenia, że dzicy mieszkańcy Nadziei są prymitywni, brudni, śmierzdzą. To naprawdę nasi krewni? – zdają się powątpiewać i Lew, i Szczekn. Ale jednocześnie mają świadomość otchłanności swego ciała.

Abiek talny aspekt powieści wiąże się z nieznośną i wstydliwą pamięcią jej bohaterów o cielesnym Innym w odczuwaniu biologicznego nadmiaru samego siebie. Jest mnie za dużo o to wstrętne ciało, które posiadam. „Wstrętne” oznacza ani mniej, ani

więcej a zwierzęce ciało. Sparafrazować tu trzeba myśl Kristevej, że odczuwamy wstręt tylko wtedy, gdy Inny, w jego cielesnym aspekcie, jest niepokojąco podobny do mnie. To nie jest Inny, z którym mogę wzniośle (czyli duchowo) się utożsamić, ale taki Inny, który mnie, jak gdyby, egzystencjalnie/fizjologicznie poprzedza i poprzez tę genologiczność bierze mnie w determinujące, biologiczne posiadanie (KRISTEVA 2007: 15-16). Naoczna obecność mego Innego ciała jest nieodparta i nie może być odroczone na przykład w procesie symbolizacji. Nie możemy skutecznie zatuszować biologicznego statusu naszej egzystencji. „Wizja tego, co wstrętne [wy-miotu] z definicji jest znakiem przed-miotu niemożliwego, granicznego i ograniczonego” (KRISTEVA 2007: 143). A zatem obrzydzeni obcością pokrewnych zwierząt (dzikusa), brzydzimy się niepokojącym poczuciem, że jesteśmy tacy sami. Potworni Bliźni, których na swej drodze na obcej planecie spotykają człowiek i głowan to asymetryczne odbicia nas samych. Ta asymetria wynika z anamorficznego punktu widzenia Innego i siebie, zideologizowanej perspektywy podmiotu. Ale w istocie tkwi tutaj skandal uderzającej symetrii i podobieństwa, bo dostrzegamy biologiczne pokrewieństwa. Obrzydzenie jest podświadomym alarmem, że natykamy się na Realny aspekt biologicznej prawdy o nas samych. To naprawdę my kiedyś? Przed świadomością? Przed oświeceniem? Szczekn i Ałbakin brzydzą się sami sobą albo precyzyjniej – swym niewznieśliwym pochodzeniem. Ale czy tylko na obrzydzeniu kończy się ta lekcja pokory wymierzona przez Nadzieję?

Pomysł psa inteligentnego, samoświadomego implikuje wysokie koszty psychologiczne świadomości. Pies, który się brzydzi swych przodków – jednocześnie się ich wstydzi. Dialektyka tego obrzydzenia i wstydu polega na tym, że istotą tego zewnętrznego celu obu uczuć jest projekcja. „Fenomen wstydu za siebie przed samym sobą [...] jest tożsamy ze zjawiskiem mdłości” (LEVINAS 2007: 31). Szczekn bowiem brzydzi i wstydzi się przede wszystkim samego siebie. Jeśli jest już wstydzającym się bytem dla siebie, to potrafi się wstydzić za siebie. Wstyd jest kluczowym doświadczeniem w badaniach nad obcością. Szczególnie nad obcością w nas samych, bo wstyd jest somatyczny, wiąże się z integralnym doświadczeniem swej wstydlivej cielesności. To demoniczny pomysł Strugackich. Gdy Jean Paul Sartre opisywał odrażający fenomen mdłości, wiązał go słusznie z odrzucaniem siebie w uczuciu wstydu:

Wstydzę się tego, czym jestem. Wstyd potwierdza zatem głęboką, wewnętrzną relację między mną i moim „ja”: poprzez wstyd odkryłem pewien aspekt mojego bytu. [...] Oto przed chwilą wykonałem jakiś niestosowny bądź wulgarny gest; ów gest niejako przykleja się do mnie, zespała ze mną; nie oceniam go ani nie potępiam, lecz po prostu nim żyję, urzeczywistniam go na sposób bytu-dla-siebie (SARTRE 2007: 287).

Jawność naszego bycia (ekstremalna na przykład w nagości) znamy jako swą intymność, ale gdy jest *ekstymnie* uobecniona (tak jak w spotkaniu swych zwierzęcych, fizjologicznych luster na Nadziei), nie umiemy jej wytrzymać i wtedy właśnie budzi nasze mdłości. Tyle że wstyd przecież nie jest w tym eksperymencie czymś negatywnym. Jest „czerwoną lampką”, skutecznym sygnałem alarmowym, że zanadto zbliżamy się do otchłani Realnego. Czy zatem Szczekna i Abałkin doceniają jego związek z obrzydzeniem, które nas ostrzega przed niebezpieczeństwem śmierci, trucizny, wroga? Najlepiej doprecyzował to uczucie Levinas, gdy pisał o mdłościach, że przychodzą od wewnątrz, że razem ze wstydem przynależą do nas:

W mdłościach, które są však niemożnością bycia tym, czym się jest, jednocześnie jest się do samego siebie przykutym, zamkniętym w ciasnym, duszącym kręgu. Jest się tu-oto, nie można z tym już nic zrobić, nic dodać do faktu, że zostaliśmy całkowicie odsłonięci, że wszystko się skończyło: właśnie to jest doświadczenie czystego bycia [...] Doświadczenie czystego bycia jest zarazem doświadczeniem jego wewnętrznego antagonizmu i narzucającej się ucieczki (LEVINAS 2007: 30).

Przy czym taki wstyd nie może być perwersyjną (uwewnętrzną) przyjemnością czerpaną ze świadomości bycia zwierzęciem. To jest dość zasadniczy problem *Žuka w mrowisku*. Nasza animalność, tak dla Szczekna, jak i dla Abałkina, pozostaje utajonym dramatem. Odkrycie w ludzkich i psich Nadziejach swej zwierzęcej cielesności jest rodzajem „utruty twarzy” na skutek odkrycia przez podmiot „wulgarny rzeczywistości ciała”¹⁵. To rodzi wstyd, a zarazem buduje mur obcości wobec tego co animalne – zarówno zewnątrz, jak i we wnętrzu.

Nadzieja jest mrocznym odbiciem Ziemi, lecz na ojczystej planecie ludzi system zwierciadlanych odbić ujawnia równie nieoczekiwane i groźne lokacje Obcości. Lew Abałkin wraca na Ziemię, aby powoli doznać separacji, odrzucenia, własnej alienacji. Nie dzieje się to od razu, lecz aparat państwa stara się zlokalizować i oznaczyć zagrożenie utożsamiane z Abałkinem. Mniejsza o racjonalność tego zagrożenia i dylematy

¹⁵ Píše Žižek: „Czym jest więc wstyd, doświadczenie »utruty twarzy«? W standardowej wersji Sartre’owskiej podmiot w swoim »Dla-Siebie« wstydy się »W-Sobie« głupiej Realności swojej tożsamości cielesnej: czy naprawdę jestem »tym«, tym nieprzyjemnym zapachem ciała, tymi paznokciami, tymi odchodami? W skrócie, »wstyd« odnosi się do faktu bezpośredniego powiązania »ducha« z bezwładną, wulgarną rzeczywistością ciała – dlatego czymś wstydlivym jest załatwianie się w miejscu publicznym. Jednak kontrargument Lacana stwierdza, że wstyd z definicji dotyczy fantazji. Wstyd nie jest po prostu biernością, ale »aktywnie przyjętą biernością«: gdybym został zgwałcony, nie mam się czego wstydić, ale gdybym czerpał z tego przyjemność, wtedy zasługuję na wstyd” (ŽIŽEK 2013: 191-192).

funkcjonariuszy mających obowiązek chronienia ludzkości. Chodzi tutaj o mechanizmy polityczne umożliwiające alienację i wykluczenie. O Strugackich na ogół pisano z socjologizującej, politycznej perspektywy. Pominąć więc wypada nazbyt oczywiste lustro polityczne – „Oni” to władza, która stosuje aparaty przemocy bezpośredniej i aparaty ideologiczne. Tym, co najbardziej uderza w podmiot wyobcowywany, są reakcje tak zwanych zwykłych, bliskich ludzi. Szczególnie wyraźne jest to w sytuacji uciekającego Abałkina – jego nauczyciel, kochanka Maja, agent Kramer, zwierzchnik Komkonu z Sikorski – wszyscy patrzą na niego „z ukosa”, z perspektywy wiedzy o zagrożeniu, które on hipotetycznie niesie ze sobą. Obcy, wykluczony, politycznie i biologicznie niebezpieczny, ze swojej perspektywy również jest otoczony przez obcych. Odkrywa ich w swoich ukochanych, przyjaciółach, wychowawcach. Jednym z powodów, dla których zmuszono go do zawodu progresora była profilaktyczna konieczność by jako potencjalne zagrożenie utrzymywać go jak najdalej Ziemi, na obcych globach. Abałkin konfrontuje się zatem z przygodnością i arbitralnością swej narzuconej przez system tożsamości. Jest jak android z *Blade Runnera* Ridleya Scotta z implantowaną, sfabrykowaną pamięcią. Tyle że podróbką Lwa nie jest implant, ale całościowa umowa wspólnoty, która sfinguje w pełni otaczający go i w całości fikcyjny porządek symboliczny. Odrzucenie tego symbolicznego *fake’u* jest nie tylko ucieczką przed pozornością istnienia, ale i otwarciem na obcość w sobie, na przestwór Realnego aspektu jego somatyczności. Utożsamiając się ze swoim Realnym, uznaje swoją biologię, swoją kosmiczną i animalną naturę. Bo jeśli nie jest człowiekiem, to w każdym razie jest żywą istotą, kosmicznym stworzeniem. Był przecież przyjacielem głowana Szczekna. Utożsamia się, nawet w chwili gdy umiera, z posthumanistyczną perspektywą ulubionego dzieciennego wierszyka, który równocześnie jest mottem całego *Żuka w mrowisku*.

Ptaki, zwierzaki
 pod drzwiami stały
 jak do nich strzelano
 to umierały
 (dziecinna wylicznka)

Czy to oznacza, że wbrew temu, co wcześniej stwierdzono, przyjaciel zwierząt, znający ich mowę Abałkina, afirmuje i przyjmuje swoją animalność? I tak, i nie. Jest w tej ekspresji współtożsamości z nieludzkim istnieniem zgoda na niepojęte. Zgoda na dosłowne, fizyczne istnienie Obcego we mnie. Jest w tym odrzucenie zasad i przemocy

ludzkiego porządku symbolicznego. Ale winniśmy pamiętać, że to ludzie pierwsi odrzucili Abałkina, podejrzewając, że jest gwiazdym dzieckiem, utajonym Wędrowcem. To zastrzeżenie jest fundamentalne, gdy na przykład Agamben rozważa pozycję *l'uomo animale* ucieleśnione w figurze obozowego „muzułmana” (AGAMBEN 2008). Nie przyjmujemy sami naszego minimalnego człowieczeństwa jako uznania siebie za istotę czysto biologiczną. Jesteśmy separowani przez społeczeństwo na pozycję podmiotu przekreślonego, pozbawionego praw¹⁶. Abałkin nie ma innego wyjścia, jak tylko podjąć narzucone mu wyzwanie bycia kosmicznym podrzutkiem. Niedojrzała forma Obcości w nim powoduje, że musi przyjąć na siebie brzemię swej animalności. Tylko ją wyczuwa jako element nieludzki, niespójny z ludzkimi uzurpacjami, a więc obcy. Jest mesjaszem takiej naturalnej Obcości, co oznacza zasadniczo – pośrednikiem Realnego (tak jak wspomniany Małysz w *Końcu akcji „Arka”*). Niemal jednak do końca pozostaje w nim piekący wstyd, że nie uznają go za Bliźniego. Wstydi się sam Abałkin, ale może jeszcze bardziej – podążający jego tropem Kramer. Dawny progressor, obecny agent Komkonu wstydi się za odsłoniętą nagość nieludzkiej tożsamości Abałkina, za siebie, przeczute w sobie podobieństwo do niego, za swój *voyeuryzm*, gdy inwigilował Lwa, za instytucję, którą reprezentuje, za nieufność i zachowawczość całej postępowej ludzkości. Z tych wstydliwych uczuć obydwu bohaterów przeziiera ich wyalienowanie, wynikające z podważenia pewności własnej podmiotowości:

W uczuciu wstydu jedyną treścią podmiotu jest zatem jego własne odpodmiotowienie, staje się on świadkiem własnego rozpadu, własnego samozatrącenia jako podmiotu. Ów podwójny ruch, ruch równoczesnego upodmiotowienia i odpodmiotowienia, nie jest właśnie niczym innym jak wstydem (AGAMBEN 2008: 107-108).

Gdy odjęta jest już podmiotowość, gdy wszelkie porządki usprawiedliwiające istnienie zanikają Abałkin może pozostać tylko wyrzuconym na zewnątrz ludzkiego świata Obcym. I nie odmawia tej roli w poczuciu krzywdy, a zapewne i chęci zemsty.

¹⁶ W kontekście animalnego pokrewieństwa Abałkina z głowanem/psem interesujące są tutaj uwagi i wspomnienia obozowe Levinasa. W sytuacji więźniów żydowskiego komando, kiedy nawet tak zwani zwykli ludzie swoimi spojrzeniami, bezradnymi uśmiechami: „obdzierali nas z naszej ludzkiej skóry. Byliśmy jedynie pół-ludźmi, stadem mała [...] na świecie nas już nie było”. Narzucone bycie w pozycji *homo sacer*, z którym solidaryzuje się tylko pies, i z której to pozycji rozumie się psa: „I oto niemal w środku naszej niewoli – na kilka krótkich tygodni, zanim przepędzili go wartownicy – w nasze życie wszedł przybłąkany pies. Pewnego dnia przyłączył się do gromady powracającej pod silną strażą z pracy. Pędził marne życie w jakimś zapadłym kącie w pobliżu obozu. Nazwaliśmy go Bobby, egzotycznym imieniem, jak przystoi ukochanemu psu. Zjawiał się na porannych zbiórkach i oczekiwał nas przy powrocie, skacząc i wesoło szczekając. Dla niego – nie ulegało to wątpliwości – byliśmy ludźmi” (LEVINAS 1991: 162).

Kresem tej negatywnej narracji jest ofiarny mord, ale bez realnego poświęcenia ofiary, która wyrzucona poza krąg porządku pozostaje negatywnym mesjaszem obcości. Lew tak mocno się wstydzi swej nie-ludzkiej natury (której nie rozpoznaje i to jest najbardziej dla niego przerażające), że w istocie wystawia się, podkłada jako konieczny cel, ofiara biopolitycznych praktyk. Podejmuje narzuconą mu obcość i zaczyna grać według nieswojego scenariusza. Gdy Sikorski zabija Abałkina w chwili, kiedy jego działanie może (tego nie wiemy, tego nie wie nikt) stanowić zagrożenie dla ludzkości; okrutni w swej autorskiej wiedzy (ponownie – jak Dostojewski) Strugaccy oferują odbiorcy efekt repetycji, czytelnik musi poczuć niepokojące *déjà vu*. Sikorski, zasłużony nestor naukowej komisji kontaktu z obcymi cywilizacjami, zabija Obcego, bojąc się konsekwencji jego nieprzeniknionej obcości (potencjalnej wrogości). Na planecie Nadzieja jej dzicy mieszkańcy strzelali wcześniej do Abałkina i Szczekna w analogicznej sytuacji, przerażeni, że ci są Wędrowcami, a więc Realnymi Obcymi. Symetria tych wydarzeń jest upokarzająca dla Sikorskiego i Kramera, funkcjonariuszy *Komkonu*. Jest też dla nich wyjątkowo wstydliva. Nie są lepsi niż ich młodszy kosmiczni bracia w rozumie, biedne dzikusy z Nadziei. Ukrytym paradygmatem polityki ludzkiej cywilizacji jest stan wyjątkowy. Ekonomia wyjątku mieści się w ludzkiej antropologii. Żeby określić podmiot ludzkich praw, trzeba określić warunki dla niepodlegających mu wyjątków. Zgodnie z logiką separacji wyjęcie spod prawa jest gestem umożliwiającym likwidację wyjątku bez konsekwencji. Humanizm jest możliwy dzięki swoim granicom. I dzieje się to też zgodnie z logiką Girardowskiego mechanizmu ofiarniczego. Abałkin staje się kozłem ofiarnym paradoksalnej polityki *Komkonu 2*, ofiarą na ołtarzu niemożliwego kontaktu z Obcością.

Glossa

Czy istnieje w prozie Strugackich instancja, która wyzwala z piekła swojej i Innego obcości? Otóż wydaje się, że istnieje i jest nią siła kobiecości z jej graniczną, a zarazem transgresyjną rolą pomiędzy światem ludzkim (męskim?) i naturalnym. Jej możliwości mediacyjne są niebagatelne, ale zauważmy, że przy pewnych istotnych zastrzeżeniach dotyczących świata powieści Strugackich: społecznych ograniczeniach i przemocy dotyczącej kobiecej płci. Instancja mediacyjna jest w naszym patriarchalnym świecie odrzucana i sama łatwo oznaczana jako obca. Bracia bezwzględnie pokazują te degradujące procesy w powieści. Niemal niemym (czy przez swoją płęć?) świadkiem rażącego niesprawiedliwości procesu izolowania nowo oznaczonego Obcego – Abałkina jest jego była

ukochana Maja Głumowa. Tyle że najpierw odrzucił i oznaczył jako obcą sam kochanek. Lew Abałkin, w typowo męski sposób, rozczarowany, że Maja nie chce być jego wyłączną własnością i nie daje się mu uprzedmiotowić histerycznie okalecza się w proteście przeciwko buntowi kobiety. Kobieta jest tutaj z pewnością kolejną lokacją Obcości, właściwie konieczną i oczywistą, szczególnie z perspektywy męskocentrycznego świata. To intrygujący motyw, bo młody Lew, komunikując się w młodości ze światem zwierząt, podporządkowywał go sobie. Podobnie traktował swoją kobietę. Kiedy po latach wraca na Ziemię, bezwzględnie odrzuca jej miłość i traktuje ją jako reprezentatywną przedstawicielkę z niezrozumiałego powodu wrogiej mu ludzkości.

A przecież Maja Głumowa, kobieta podobna do bohaterki Fiodora Dostojewskiego, jest uczestnikiem trzech ksenologicznych elementów „historii przyszłości” Strugackich. I w kolejnych odsłonach powraca w nieprzypadkowych rolach. W *Końcu akcji „Arka”* to ona jest najczulsza na dziecięcą niewinność kosmicznego Małysza, którego graniczna (mesjańska) natura mediuje w prawdziwym Kontakcie. Ale bez pośrednictwa instynktownych, nieomal matczynych emocji Mai nie byłoby nawet próby kontaktu. W *Żuku...* jest ukochaną nieudanego mesjasza Lwa Abałkina. W ostatniej części cyklu, *Falach...* powraca jako matka Towjo Głumowa, podwładnego Maksyma Kramera w Komkonie, który odkrywa, że jest nadczłowiekiem (czyli Wędrowcem, czyli Obcym). Za każdym razem rola Mai (Marii?) jest ściśle skorelowana z mesjańskim powołaniem jej męskich adwersarzy. I tylko Maja nie widzi pomiędzy ludźmi i wybrańcami separacyjnych murów, granic obcości.

English summary

The chapter *Arkady & Boris Strugatsky's Beetle in the Anthill. Arbitrary locations of strangeness* by Rafał Szczerbakiewicz argues that while it may be difficult to perceive the Strugatsky brothers' works as psychological novels, it is equally hard not to observe that the ethical level of human responsibility for the Other may be depicted as a symptom of such a tendency. *Beetle in the Anthill* belongs to the late xenological phase of the Russian brothers' book series. The Pauline character of the contemplation over the matter of Agape – understood as a challenge for the Other (Lévinas's dialogicality) – in the case of the novel, adds to the monstrosity of the Other while completing it. In science-fiction, the Other is often an alien from space, but to the Strugatsky brothers, however, it is a thoroughly mundane social affliction resulting in the transition of the Fellow Man into the Other (Žižek, Lacan) seems more intriguing. The novel illustrates the numerous and arbitrary locations of such nominal unfamiliarity. Its' discourse inclines towards a political theology of a fellowman portraying strangeness as a biopolitical separation of the excluded. The brothers would not have been faithful students of Lem if they had not noticed the third, most dangerous level of unfamiliarity – “strangeness in us” (Kristeva) – which indeed does decompose human symbolic orders by confronting the characters in the novel with an impasse of humanity: ethical and existential. The strangeness turns out to be the real aspect of existence – a biological condition *l'uomo animale*.

Źródła cytowań

- AGAMBEN GIORGIO (2008), *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek. Homo Sacer III*, przekł. Stanisław Królak, Warszawa: Sic!
- AGAMBEN GIORGIO (2004), *Open: Man and Animal*, przekł. Kevin Attell, Stanford: Stanford University Press.
- BAUDRILLARD JEAN (1998), *Ameryka*, przekł. Renata Lis, Warszawa: Sic!
- DOSTOJEWSKI FIODOR (2015), *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, przekł. Cezary Wodziński, Lublin: Centrum Kultury w Lublinie.
- KAJTOCH WOJCIECH (1993), *Bracia Strugaccy (zarys twórczości)*, Kraków: Universitas.
- KOTT JAN (1992), *Płeć Rozalindy*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- KRISTEVA JULIA (2007), *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przekł. Maciej Falski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- LACAN JACQUES (2014), *Seminarium III. Psychozy*, przekł. Jacek Waga, Warszawa: PWN.
- LEVINAS EMMANUEL (2007), *O uciekaniu*, przekł. Agata Czarnacka i Jacek Migasiński, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- LEVINAS EMMANUEL (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przekł. Małgorzata Kowalska, Warszawa: PWN.
- LEVINAS EMMANUEL (1991), *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przekł. Agnieszka Kuryś, Gdynia: Atext.
- LEVINAS EMMANUEL (2000), *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przekł. Piotr Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- RUTI MARI (2015), *Between Levinas and Lacan: Self, Other, Ethics*, New York: Bloomsbury Academic.
- SARTRE JEAN PAUL (2007), *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przekł. Jan Kielbasa, Piotr Mróz et al., Kraków: Zielona Sowa.
- TODOROV TZVETAN (1996), *Podbój Ameryki. Problem innego*, przekł. Janusz Wojcieszak, Warszawa: Fundacja Aletheia.

ŽIŽEK SLAVOJ (2010), *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przekł. Julian Kutyła, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

ŽIŽEK SLAVOJ (2013), 'Bliźni i inne potwory: w obronie przemocy etycznej', w: Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *Bliźni*, przekł. Ewa Ulińska, Warszawa: PWN.