

## „Król jest w ciąży”. Androgyniczność a męska norma w literackim eksperymencie Ursuli K. Le Guin

**Marzena Adamiak**

Instytut Filozofii i Socjologii  
Polskiej Akademii Nauk  
madamiak@ifispan.waw.pl

Przyjęto: 8 stycznia; zaakceptowano: 22 luty.

### Abstrakt

*Lewa ręka ciemności* jest jedną z najsylniejszych powieści amerykańskiej autorki *science fiction* i *fantasy* Ursuli K. Le Guin nie tylko ze względu na jej walory literackie, ale również z uwagi na podjęcie w niej pewnego eksperymentu myślowego – przedstawienia społeczności hermafrodytów. Z perspektywy filozofii płci i feministycznych idei, migrujących na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci pomiędzy równością a różnicą, pomysł wcielenia istoty ludzkiej w koncept androgyne i zbudowania na tej podstawie alternatywnej wizji społeczeństwa oraz intymnych relacji wydaje się warty zainteresowania. Zwłaszcza, że wnioski płynące z tego literackiego eksperymentu nie są jednoznaczne, a nawet – jak pokazują niektóre krytyczki pisarstwa Le Guin – feministycznie rozczarowujące. Jak stara się to zobrazować Le Guin, przynależność do płci silnie wpływa na całość ludzkiej egzystencji, bezmiar konotacji związanych z takim eksperymentem wydaje się zatem zarówno otwierający, jak i przytłaczający. Pomimo więc, że zamierzenie Le Guin jest z gruntu feministyczne, to jego implementacja potyka się o utrwalone kulturowo wzorce definiowania obu płci, a w szczególności o pułapki językowe związane z uprzywilejowaniem męskich form gramatycznych poprzez ich utożsamienie z sensem uniwersalnym. Męskość ponownie okazuje się normą myślenia o człowieku *tout court*, uprzywilejowaną na subtelny, językowym poziomie, nawet przy próbie wypowiedzenia androgyniczności. Na przykładzie podjętego przez Le Guin projektu zastanawiam się nad genderowym uwikłaniem kategorii androgyne i możliwością jej nieuprzedzonego wypowiedzenia, a także nad rolą literatury *science fiction* w tego typu przedsięwzięciach.

**Słowa kluczowe:** dualizm; feminizm; *science fiction*; fantasy; androgynia; neutralność; Ursula K. Le Guin

*Chyba najważniejszą rzeczą, najbardziej znaczącym czynnikiem w życiu człowieka jest to, czy rodzi się mężczyzną, czy kobietą.*

(Genly Ai, Pierwszy Mobil na Gethen)

W bibliotece oregońskiego uniwersytetu w Eugene, na zachodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych, mieści się pokaźne archiwum feministycznej twórczości *science fiction*. Można tam znaleźć nie tylko manuskrypty, ale też listy czy zdjęcia i inne materialne fragmenty biografii wielu mniej lub bardziej znanych autorek, jak Suzette Haden Elgin, Joanna Russ czy Kate Wilhelm. Jednak niekwestionowaną gwiazdą archiwum jest Ursula K. Le Guin, do niedawna jeszcze mieszkająca w Portland<sup>1</sup>, niecałe dwieście kilometrów od Eugene. We współpracy z archiwum uniwersyteckie Center for the Study of Women in Society przydziela co roku stypendium imienia Le Guin z zakresu feministycznej *science fiction* (Le Guin Feminist Science Fiction Fellowship).

To sława zasłużona, Le Guin jest autorką znaną na całym świecie, tłumaczoną na wiele języków, podejmującą w swojej twórczości skomplikowane tematy społeczne, polityczne i psychologiczne. Można nawet powiedzieć, że elementy *science* odgrywają tutaj rolę raczej służebną i słabo wyeksponowaną w stosunku do refleksji o naturze filozoficznej. Bohaterowie jej książek to postaci usiłujące wyrwać się z wykreowanych przez ich światy wzorców postępowania, ludzie i nie-ludzie zmagający się z różnymi uwikłaniami, szukający odpowiedzi na trudne, egzystencjalne pytania, próbujący „zmierzyć odległość między Ziemią a Bogiem” (Le Guin, 1980d, s. 65).

Niewątpliwie również kwestia płci i seksualności jest jednym z istotniejszych dla Le Guin tematów. Trzy z jej prac – chociaż literackie wariacje na temat ludzkiej seksualności pojawiają się także w innych tekstach autorki – zostały uhonorowane nagrodą Jamesa Tiptree Jr.<sup>2</sup>, przyznawaną za utwór *science fiction* lub *fantasy*, który w sposób oryginalny podejmuje tematykę płci. Były to dwa opowiadania ze zbioru *Urodziny świata: Kwestia Seggri* w 1994 roku oraz

---

<sup>1</sup> Niestety, w trakcie mojej pracy nad tym artykułem, 22 stycznia 2018 roku, Ursula K. Le Guin zmarła po długiej chorobie w swoim domu w Portland w wieku 88 lat.

<sup>2</sup> James Tiptree Jr. to pseudonim literacki amerykańskiej pisarki *science fiction* Alice Bradley Sheldon (1915-1987), będący feministycznym projektem społecznym. Jej prawdziwa tożsamość była przez długie lata ściśle tajemnicą, pisarka nie ujawniała się, nie odbierała osobiście nagród i powszechnie uważana była za mężczyznę. Niestety w Polsce ta interesująca – zarówno literacko, jak i biograficznie – pisarka jest stosunkowo mało znana szerokiej publiczności, zostały wydane jedynie dwie pozycje jej autorstwa: powieść *Jasność sphywa z powietrza* (1998) oraz zbiór *Houston, Houston, czy mnie słyszysz i inne opowiadania* (2001).

*Górskie ścieżki* w 1996 (Le Guin, 2003). Pierwsza edycja nagrody miała miejsce w 1991 roku, więc książka *Lewa ręka ciemności*, wydana w 1969 roku, otrzymała ją retrospektywnie.

W swoim tekście skupiam się na *Lewej ręce ciemności* i jej teoretycznych implikacjach, ponieważ eksploruje ona niezwykle ciekawy wątek seksualności androgynicznej. Z perspektywy filozofii płci i feministycznych idei, migrujących na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci pomiędzy równością a różnicą, pomysł wcielenia istoty ludzkiej w koncept androgynę i zbudowania na tej podstawie alternatywnej wizji społeczeństwa oraz intymnych relacji wydaje się warty uwagi. Zwłaszcza, że wnioski płynące z tego literackiego eksperymentu nie są jednoznaczne, a nawet – jak pokazują niektóre krytyczki pisarstwa Le Guin – feministycznie rozczarowujące.

### **Spółeczeństwo Gethen a idea równości**

W *Lewej ręce ciemności* Le Guin umieściła kilka wątków, które nawiązują do historii współczesnego świata. Mamy więc Ekumenę – ligę osiemdziesięciu trzech planet, związanych wzajemną współpracą i interesami, nie ustającą w cierpliwych i pokojowych staraniach przyłączenia niezrzeszonych jeszcze światów. Trudno nie dopatrzeć się w tym analogii do europejskich procesów integracyjnych zainicjowanych po drugiej wojnie światowej, zwłaszcza że korzenie idei kosmicznej wspólnoty zanurzone są również w historii kolonizacji. W zamierzchłej przeszłości rasa Haińska zajęła dziesiątki nadających się do zamieszkania planet, przeprowadzając następnie na ich mieszkańcach genetyczne eksperymenty. Androgyniczna ludność na planecie Gethen, nazywanej przez przybyszów z Ekumeny „Zimą” ze względu na panujące tam surowe warunki atmosferyczne, jest efektem jednego z takich przedsięwzięć.

Akcja książki umieszczona jest w czasie, w którym tak zwane „światy centralne” usiłują ponownie nawiązać kontakt z własnymi porzuconymi na milenia tworami, przywracając je na łono cywilizacji, tym razem bez przemocy, niosąc jedynie ofertę wymiany wiedzy. Le Guin jest w jakiejś mierze wrażliwa na związane z takim podejściem dylematy, rozwijane dzisiaj w krytycznych teoriach postkolonialnych, co znajduje swój wyraz w wahaniach głównego bohatera, wysłannika Ekumeny na Gethen. Refleksje o moralności w kontekście przedkładania wizji kosmicznej wspólnoty nad potrzebę patriotyzmu, związanego z narodem, władzą czy tradycją są jednym z leitmotivów opowieści.

W książce znajdziemy także uproszczone odzwierciedlenie układu zimnowojennego, z nawiązującą do Związku Radzieckiego Wielką Wspólnotą Orgoreynu, rozwiniętą cywilizacyjnie, ale też przesadnie biurokratyzowaną, kontrolującą swoich obywateli na wszelkie sposoby, gdzie w razie ucieczki „lepiej być gołym niż nie mieć papierów” (Le Guin, 1995, s. 115), oraz przedstawione na wzór staroeuropejski królestwo Karhidu, chaotyczne, konserwatywne

i okrutne, lecz zarazem pozostawiające swoim mieszkańcom jednostkową swobodę. Genly Ai – wysłannik Ekumeny – lokuje ostatecznie swoją sympatię po stronie Karhidu, choć jego refleksje na temat obu systemów społecznych nie są ani jednoznaczne, ani oczywiste. Jednak wszystkie te znane z historii zagadnienia i procesy przenika w powieści Le Guin wspomniany już wątek, powodujący, że cały projekt nie jest po prostu ekstrapolacją, ale raczej eksperymentem myślowym, to znaczy stworzeniem alternatywnego „tu i teraz”<sup>3</sup>. Jest to zarówno literacki eksperyment autorki powieści, jak i genetyczny eksperyment w świecie przedstawionym, który polega na tym, że obie wymienione wyżej społeczności – jak i reszta ludności całej planety – są androgyniczne.

Na czym polega obupłciowość mieszkańców Gethen? W skrócie, przez większość czasu w ciągu miesięcznego cyklu płciowego pozostają w stanie „somer”, to znaczy „seksualnie nieczynni, uśpieni”, nie odczuwają wówczas żadnego pożądania seksualnego. Jednak na kilka dni w miesiącu wkraczą w „kemmer”, rują, i w tym czasie popęd płciowy przejmuje kontrolę nad wszystkimi innymi instynktami. W początkowej fazie kemmeru pozostają w pełni androgyniczni, a ich potencjał płciowy – męski lub żeński – ustala się dopiero w wyniku kontaktu z innymi osobami, również przechodzącymi kemmer w tym samym czasie. W kolejnej fazie anatomia dostosowuje się do sytuacji hormonalnej i genitalia odpowiednio nabrzmiwiają lub kurczą się, umożliwiając przyjęcie roli męskiej lub żeńskiej. Poszczególne osobniki nie ma w tej kwestii wyboru, nie wie, czy będzie mężczyzną, czy kobietą, chociaż w postępowym Orgoreynie stosuje się środki hormonalne do wywołania pożądanej płci. Po przebyciu kemmeru, osobnik męski wraca do fazy somer, natomiast żeński – jeśli doszło do zapłodnienia – pozostaje kobietą na czas ciąży i laktacji. „Po zakończeniu laktacji kobieta wraca do fazy somer i staje się na powrót idealnym hermafrodytą<sup>4</sup>. Nie następuje fizjologiczny nawyk i matka kilkorga dzieci może zostać ojcem jeszcze kilkorga” (1995, s. 97).

Ten przedstawiony przez Le Guin pomysł na androgyniczną istotę ludzką, osadzoną w świecie skomplikowanych relacji intymnych i społecznych, zachęca

---

<sup>3</sup> Le Guin pisze o tym we wstępie do cytowanego tutaj wydania *Lewej ręki ciemności*: „Ekstrapolacja jest zbyt racjonalistyczna i upraszczająca, żeby móc zaspokoić wyobraźnię zarówno autora, jak i czytelnika. [...] Ta powieść nie jest ekstrapolacją. Jeżeli chcecie, możecie ją czytać, podobnie jak bardzo wiele *science fiction*, jako eksperyment myślowy” (1995, s. 6).

<sup>4</sup> W oryginale nie występuje słowo *hermafrodite*, Le Guin pisze tutaj o swoich bohaterach „completely androgynous” i konsekwentnie w całej książce trzyma się określenia „androgynne”. Podejrzewam, że decyzja tłumacza podyktowana była biologicznym charakterem obupłciowości bohaterów, ponieważ w literaturze przedmiotu ukuło się odmienne rozumienie obu pojęć: hermafrodytyzmu jako obojactwa na poziomie biologicznym czy cielesnym, a androgyniczności jako skłonności bardziej psychicznej, kulturowej czy też mistycznej (Rudaś-Grodzka i in., 2014, s. 34-35). W swoim tekście – poza cytatami tłumaczenia Jęczyńka – używam, jak mi się wydaje zgodnie z intencją Le Guin, określenia „androgynne”. Uzasadnieniem jest fakt, że Le Guin wprowadziła swoich bohaterów biologicznymi obojnakami (hermafrodytyzm), niemniej snuje na tej podstawie refleksje o kulturowych, a także filozoficznych konsekwencjach istnienia obupłciowego (androgynia).

niewątpliwie do postawienia wielu pytań wiążących się z problematyką płci. Przede wszystkim, co zmienia w społeczeństwie fakt, że jego członkowie/członkinie są androgyniczni? Jak stara się pokazać Le Guin, płeć to czynnik determinujący wszystkie obszary życia społecznego: „struktura ich społeczeństw, organizacja przemysłu, rolnictwa, handlu, rozmiary ich osiedli, tematy ich ustnej literatury, wszystko jest dopasowane do cyklu somer-kemmer” (1995, s. 98). Ideą, która w tym kontekście przychodzi na myśl – zwłaszcza z feministycznego punktu widzenia – jest równość. Oto społeczeństwo, w którym każdy ma szansę doświadczyć obu płci: urodzić dziecko czy zostać ojcem. Społeczeństwo, w którym „nie istnieje podział ludzkości na silną i słabą połowę, obrońców i wymagających obrony, dominujących i podporządkowanych, właścicieli i sługi, czynnych i biernych. Właściwie cała skłonność do dualizmu, którą przepojone jest ludzkie myślenie, może się okazać [...] osłabiona lub zmieniona” (Le Guin, 1995, s. 99). Jak wówczas wygląda miłość i właściwe jej zachowania albo przyjaźń – ponoć niemożliwa między mężczyznami i kobietami? „Kto jest przyjacielem na świecie, gdzie każdy przyjaciel może po zmianie księżycy stać się kochankiem?” (Le Guin, 1995, s. 206).

Bezmiar konotacji związanych z takim eksperymentem myślowym wydaje się zarówno otwierający, jak i przytłaczający. Ponadto, jak pokazują analizy przeprowadzane w obrębie teorii feministycznych posługujących się kategorią płci społeczno-kulturowej (*gender*), nierówność i dyskryminacja płciowa nie są po prostu konsekwencją biologicznego faktu rozdzielności płci, ale jego kulturowych interpretacji (Butler, 2008). Pomimo więc, że zamierzenie Le Guin, by pokazać, jak silnie biologiczna przynależność do płci determinuje całość egzystencji człowieka, wynika z intencji o charakterze feministycznym, to jego implementacja potyka się o utrwalone kulturowo wzorce definiowania obu płci, a w szczególności o pułapki językowe związane z uprzywilejowaniem męskich form gramatycznych poprzez ich utożsamienie z sensem uniwersalnym.

### Androgyniczny Adam

Jak konstatuje Sarah Lefanu, powołując się na pracę Joanny Russ traktującą o obrazie kobiety w *science fiction*: „w tej książce [*Lewej ręce ciemności* – przyp. M.A.] nie ma kobiet, nawet jeśli król jest w ciąży” (Lefanu, 2010, s. 137). Brak obecności kobiet nie byłby jednak jeszcze zarzutem wobec konceptu bohaterów androgynicznych, gdyby nie to, że obecni są tam mężczyźni. Męski rodzaj słowa „król” (*king*) w powiązaniu z możliwością rodzenia dzieci wywoływać może wrażenie przejęcia raczej przez płeć męską kobiecych potencjałów niż „autentycznej” androgyniczności, która u Le Guin byłaby tym samym jedynie deklaratywna, a *de facto* przypisana do męskiej społeczności. Męskość okazywałaby się tym samym normą myślenia o człowieku, uprzywilejowaną na subtelny, językowym poziomie, a ujęta w ten sposób androgyniczność jedynie

potwierdzałyby ów przywilej, stając się kolejną okazją do wypowiedzenia męskości ontologicznie samowystarczalnej.

Nie jest to zresztą podejście obce w samej tradycji pojęcia androgyne, w której akcentuje się – choć w sposób najczęściej niesproblematyzowany – jego męski element. Jako przykład posłużyć może opis funkcjonowania mitu androgyne w historii religii autorstwa Mircei Eliadego. Eliade przedstawia androgyne – z jednej strony – jako cud ucieleśnienia seksualności poza podziałem na płęć, z drugiej – w ramach egzemplifikacji przywołuje postać biblijnego Adama, a zatem mężczyzny<sup>5</sup>. Pisze:

[w religiach archaicznych] Istoty najwyższe były androgynami, były zarazem tym, co męskie, i tym, co kobiece. Niebem i Ziemią [...] Androgynia jest archaicznym i uniwersalnym określeniem całkowitości, zbieżności przeciwieństw, *coincidentia oppositorum*. Bardziej niż sytuacja pełni i autarkii seksualnej, androgynia symbolizuje doskonałość stanu pierwotnego, nieuwarunkowanego. [...]. Na przykład Adama uważano za Androgyna. (1999, s. 214)

Natomiast Emmanuel Lévinas – co ciekawe w tym kontekście – przytacza postać hermafrodytycznego Adama jako alternatywę dla generującego nierówność pomiędzy płciami biblijnego opisu stworzenia człowieka, to znaczy powszechnie znanej wersji z żebrem. W eseju *Judaizm a kobiecość* pisze: „Czy żebro to nie było raczej bokiem Adama, stworzonego jako jedna istota o dwóch obliczach, a którą rozdzielił Bóg, gdy Adam, będący jeszcze hermafrodytą, był zagrożony we śnie? (1991, s. 37). Według interpretacji Lévinasa szkodliwy mit o stworzeniu kobiety z żebra Adama nie tylko odzwierciedla kulturową nierówność pomiędzy płciami, gdzie męskość jest już pierwotnie uprzywilejowana, ale też stanowi motywację dla feminizmu. Walka kobiet o równość jest bowiem, jego zdaniem, potrzebna jedynie w świecie, w którym tej równości źródłowo nie ma. Tymczasem przyjmując wersję, w której kobieta i mężczyzna stanowią pewne emanacje pierwotnego hermafrodytycznego Adama, mielibyśmy szansę pozbycia się wyobrażenia generującego nierówność.

„Ciało z mego ciała i kość z mych kości” oznacza więc tożsamość natury kobiety i mężczyzny, tożsamość przeznaczenia i godności, a także podporządkowanie życia seksualnego związkowi osobowemu, który sam w sobie jest równością.

Są to idee dawniejsze niż zasady, w imię których współczesna kobieta walczy o emancypację, lecz prawda wszystkich tych zasad tkwi na płaszczyźnie, na której utrzymuje się także teza przeciwstawiająca się obrazowi pierwotnego hermafrodyty i wiążąca się z ludowym przekonaniem co do żebra. Zachowuje ona niewątpliwie pierwszeństwo męskości. Męskość pozostaje pierwowzorem człowieka i określa eschatologię, w odniesieniu do której jest opisywane nawet

---

<sup>5</sup> Z jakiegoś powodu owej pierwotnej figury nie nazywa się „androgyńniczną Ewą”.

macierzyństwo: zbawienie ludzkości. [...] W czasach mesjanistycznych zacierają się różnice między męskością a kobiecością”. (Lévinas, 1991, s. 37-38)

Jednak właśnie te „dawniejsze zasady” – odwołujące do prajedni, źródła wszelkich podziałów – które miałyby regulować nie tylko relacje pomiędzy płciami, lecz również zapewniać równość i sprawiedliwość w porządku społecznym, czynić feminizm niepotrzebnym, Rosi Braidotti nazywa „jedną z najbardziej trwałych fantazji patriarchy”. Fantazja ta poprzez niwelowanie różnicy seksualnej, sytuowanie pożądanej ludzkiej podmiotowości ponad płcią czy poza płcią, „może prowadzić do usankcjonowania kobiet w męskim wzorcu”, a techniki – również feministyczne – którymi się posługuje, mogą prowadzić do „przywłaszczenia, likwidacji lub homologacji elementu kobiecego” (2009, s. 87-88). Zdaniem Braidotti platońska wizja uzupełniających się płci prowadzi do fałszywej symetrii i nieadekwatnego porównania cielesnych aspektów kobiecości i męskości, a zwłaszcza ich zaangażowania w reprodukcję. Pisze:

W czasach rozwiniętego kapitalizmu, kiedy społeczne manifestowanie różnicy seksualnej zakłóca nowa androgynia, kiedy rewolucja w technologii rozmnażania daje mężczyznom narzędzia do zrealizowania ich pradawnego marzenia o rodzeniu dzieci przez siebie i dla siebie, wydaje mi się, że męska zazdrość o macicę osiąga szczyt paroksyzmu. (2009, s. 173).

Odczytując więc – za Braidotti – postać androgynicznego Adama jako wyraz kolejnego poziomu realizacji męskiej normy w budowaniu koncepcji ludzkiego podmiotu, wypada zadać pytanie, czy w ogóle da się wypowiedzieć jakąś autentyczną androgyniczność. Jest to z pewnością pytanie o możliwości języka, do czego jeszcze wrócę, ale również o ciało. Dzięki przywołanym wyżej interpretacjom postaci androgyne daje się zauważyć pewne niedopowiedzenie czy też dwuznaczność. Mianowicie, czy androgyne jest bytem subtelny, anielskim, pozbawionym płci (Braidotti, 2009, s. 87), czy też figurą interseksualną, ucieleśniającą pełnię możliwych wariacji seksualnych? A także, czy obie wersje stanowiąby kontynuację męskiego procesu podmiotowego, o którym pisze Braidotti, a tym samym zagrożenie dla formowania się kobiecej podmiotowości?

Mircea Eliade uważa, że w drugiej połowie XIX wieku doszło do całkowitego zatracenia metafizycznego sensu pojęcia „człowieka doskonałego”, za jakiego uważany był wcześniej androgyne. Jego zdaniem przyczynił się do tego francuski i angielski dekadentyzm.

Pisarze dekadencji pojmują androgyne wyłącznie jako hermafrodytę, u którego dwie płcie współistnieją ze sobą anatomicznie i fizjologicznie. Już im nie chodzi o pełnię powstałą na skutek połączenia obu płci, lecz o nadmiar możliwości erotycznych. Już im nie chodzi o pojawienie się nowego typu człowieczeństwa, w którym złączenie obu płci doprowadziłoby do powstania nowej, nie spolaryzowanej świadomości, lecz o tak zwaną sprawność seksualną, będącą następstwem czynnej obecności obu płci. (Eliade, 1994, s. 102-103)

Eliade ubolewa więc nad degradacją symbolu androgyne, nad pomieszaniem poziomów symbolicznego *sacrum* i fizjologicznego *profanum*, składając je na karb duchowego kryzysu Europy w dobie *fin de siècle*, zaznaczając, że jeszcze dla romantyków niemieckich androgyn był wzorem doskonałego człowieka przyszłości. Tymczasem, patrząc na to z perspektywy krytyki feministycznej, można postrzegać ową dekadencją wersję figury androgyne jako alternatywę wobec patriarchalnego, aspirującego do uniwersalizmu symbolu, a nawet jako zwiastun teorii queer. Dychotomia androgyne/hermafrodyta, rozróżnienie pomiędzy wzniosłym ideałem doskonałego człowieka a fizjologiczną patologią, jawi się bowiem jako teoretyczne nadużycie właściwe dla perspektywy uniwersalistycznej. W dodatku na potwierdzenie archetypicznego sensu takiego rozróżnienia Eliade opowiada historię, w której starożytni Grecy, kultywujący mit androgyne uśmiercali każde dziecko o hermafrodytycznych cechach.

Cielesność bohaterów *Lewej ręki ciemności* zdecydowanie jest upłciowiona, co tym samym oddala ich od figury androgynicznego Adama. Rzeczywistość Getheńczyków wypełniona jest wrażeniami, uczuciami, myślami, spostrzeżeniami, które wyrastają z nieskrępowanego korzystania z obupłciowości, a jednak coś sprawia, że są nadal zakładnikami męskiej normy, mianowicie – język.

### **Androgyniczny Estraven**

Większość krytyki feministycznej dotyczy używania przez Le Guin męskiego zaimka osobowego (angielskiego *he*) w odniesieniu do androgynicznych mieszkańców Gethen (Russ, 1972, s. 90; White, 1999, s. 47), niemniej androcentrycznych śladów jest w samym tekście *Lewej ręki ciemności* więcej, jak choćby wspomniany wcześniej ciężarny król (*king*).

Odwołania do getheńskiej fizjologii i socjologii płci oraz refleksje wysłannika Ekumeny na ten temat rozsiane są po całej książce, jednak Le Guin poświęca sprawie również osobny rozdział zatytułowany *Kwestia płci*. Jest on tym bardziej ciekawy, że poza komplementarnym wyjaśnieniem genezy i implikacji wiążących się z androgynizmem Getheńczyków stanowi relację kobiety, zwiadowczynie Ekumeny w czasach poprzedzających wydarzenia tworzące fabułę. Ong Tot Oppong przedstawia samą siebie jako „kobietę z pokojowego świata Cziffewar”, która nie jest „specjalistką od uroków agresywności i od spraw wojny” (Le Guin, 1995, s. 102), sugerując, że tego rodzaju kwestie będzie musiał przemyśleć ktoś inny. Tym kimś jest Genly Ai, mężczyzna z Terry, stanowiącej literacki odpowiednik Ziemi. To jego hipotezy na temat relacji pomiędzy płcią a skłonnością do wojny, ale też postępu czy rozwoju cywilizacyjnego, budują filozoficzne podłoże narracji.

W relacjach Ai spotykamy sporo określeń o charakterze dyskryminującym kobiecość, a wręcz mizoginicznych. Denerwuje go „babskie (*effeminate*) intryganctwo Karhidyczyków” (1995, s. 21, 26), ich „miękką, elastyczną kobiecość”



budzi w nim antypatię i podejrzliwość (1995, s. 24), niezdolnych do wojennej mobilizacji Getheńczyków przyrównuje do zwierząt i kobiet (1995, s. 57). Nie potrafi również w zdecydowany sposób odpowiedzieć na pytanie Karhidyjczyka Estravena, czy ziemskie kobiety umyślowo ustępują mężczyznom (1995, s. 227), a o ciężarnym królu mówi, iż jest szalony i śmieje się „piskliwie jak wściekła kobieta udająca rozbawienie”, jednakże spodziewając się syna (*king-son*) (1995, s. 42, 105). Natomiast będąc więźniem w Orgoreynie Genly Ai tak opisuje swoich współtowarzyszy:

Byli raczej flegmatyczni, niechlujni, ociężali i jak na moje oko zbabiali (*effeminate*), nie w sensie delikatności i tak dalej, ale wprost przeciwnie, w sensie jakiejś krowiej ospałości i bezmyślności. Również wśród swoich współwięźniów po raz pierwszy na Zimie poczułem się mężczyzną między kobietami lub między eunuchami. Więźniów charakteryzowała ta sama gnuśność i pospolitość. (1995, s. 173)

Podane przykłady nie wyczerpują całego zbioru mizoginicznych refleksji wysłannika Ekumeny, tym bardziej dziwi, kiedy w pewnym momencie mówi o sobie, że nie rozumie zasad zachowania panujących na Gethen, bo został „wychowany w otwartym, pozbawionym barier społeczeństwie Ziemi” (1995, s. 29). Może zatem uczynienie Ai mizoginem było celowym zabiegiem Le Guin, by podkreślić nasze kulturowe uwarunkowania i nawyki względem odmiennej płci oraz zakpić z naszego przekonania o własnej otwartości? Wówczas jednak można by się spodziewać, że zupełnie inne podejście reprezentować będzie mieszkaniec Gethen. O ile Genly Ai ma problemy z tym, by nie wartościować męskiej i żeńskiej strony oraz by przetłumaczyć androgyniczną rzeczywistość na dualistyczny język, o tyle nie powinno to dotyczyć rozdziałów, w których narratorem jest Estraven, karhidyjski polityk. Tymczasem język się nie zmienia. Swoje rodzeństwo Estraven nazywa „braćmi”, dzieci „synami”<sup>6</sup>, o otaczających go ludziach mówi „on” (1995, s. 81). Joanna Russ podsumowuje, że nawet jeśli nie biologicznie (*sex*), to kulturowo (*gender*) Estraven jest po prostu mężczyzną (1972, s. 90).

Sarah Lefanu w swojej książce poświęconej feministycznej perspektywie w *science fiction* zastanawia się, dlaczego bohaterowie opowieści Le Guin są zazwyczaj mężczyznami. Genly Ai, Szevek czy czarnoksiężnik Ged to autonomiczne, refleksyjne postaci reprezentujące pewien rodzaj liberalnego indywidualizmu, podczas gdy postaci kobiece, jak na przykład Tenar (*Grobowce Atuanu*), wymagają zazwyczaj męskiej asysty (2010, s. 136-137). We wstępie do angielskiego wydania *Planety wygnania* Le Guin tłumaczy się z „nieświadomości feministycznej” w swoich wczesnych pracach, ale też irytuje się, pytając: „Dlaczego na Boga kobieta powinna pisać wyłącznie o kobietach?” (1980b,

<sup>6</sup> Lech Jęczyk tłumaczy wypowiedź Estravena jako „mieliśmy dwoje dzieci”, jednak w oryginale użyte jest słowo *sons*.

s. 140)<sup>7</sup>, co wskazuje na pewne niezrozumienie problemu, którego dotyczy zarzut Lefanu. Chodziłoby o to, że w przeświadczeniu autorki *Lewej ręki ciemności* cechy takie jak niezależność, zdecydowanie, odwaga, aktywność etc. powiązane są z męskością. Z tego powodu, mający być wcieleniem ludzkiej pełni androgyne przedstawiony jest poprzez męskie kategorie.

Retrospektywnie Le Guin przyznaje, że podczas pisania *Lewej ręki ciemności* nie miała kontaktu z pracami teoretyczek drugiej fali feminizmu, nie czytała jeszcze wówczas *Drugiej płci* Simone de Beauvoir czy *Mistyki kobiecości* Betty Friedan. Silny wpływ na jej pisarstwo wywarła natomiast Virginia Woolf, której powieść o androgynicznej postaci Orlanda (Woolf, 2006) czytała jeszcze w młodości. Można zatem dopatrywać się inspiracji i analogii zarówno w fakcie wyboru wątku androgyne w kontekście mierzenia się z tematem płci, jak i w pewnych konkretnych rozstrzygnięciach (Liquori, 2012, s. 179-181). Tłumaczy to w jakiejś mierze niepowodzenie projektu, ponieważ powieść Woolf, mimo iż subtelnością ujęcia tematu z pewnością wyprzedziła swoje czasy, to jednak była książką z 1928 roku.

Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że Le Guin – jako pisarka aktywnie angażująca się w publiczną dyskusję na temat własnej twórczości poprzez autokrytyczne felietony, polemiczną korespondencję czy wypowiedzi na konferencjach – podeszła do zarzutów feministycznych badaczek bardzo poważnie i jej twórczość charakteryzuje zdecydowany rozwój wrażliwości na niuanse związane z pułapkami patriarchy (Freedman, 2008, s. 99-100). I tak, trzy pierwsze tomy Ziemiomorza (1968-1974) rzeczywiście prezentują podejście opisane przez Lefanu, ale już w trzech kolejnych (1990-2001), po upływie kilkunastu lat, rola postaci kobiecych zdecydowanie się zmienia (Uzdański, 2018). Tenar, którą spotykamy w *Tehanu* (1990) i *Innym wietrze* (2001) nie jest już tą samą Tenar z *Grobowców Atuanu* (1971).

Zastanawiając się nad feministyczną krytyką *Lewej ręki ciemności* Le Guin wyraziła również żal, że pisząc tę powieść nie znała lepiej Junga i jego teorii animy i animusa (1980c, s. 167-168). Według Junga anima u mężczyzny i animus u kobiety są kompensującymi przedstawieniami płci przeciwnej, które w sobie nosimy (1981, s. 75-76). Tym samym byłibyśmy androgyniczni w samej swojej istocie, psychicznie czy symbolicznie, jeśli nie biologicznie. Niestety koncepcja Junga również nie przechodzi pomyślnie testu feministycznego, ponieważ przedstawione przez twórcę psychologii głębi opisy obu pierwiastków nie ukazują ich w sposób równorzędny, a to, co w teoriach krytycznych zwykło się nazywać stereotypem, Jung podnosi do rangi archetypu – niezmiennego kulturowo, dziedzicznego, ponadjednostkowego wzorca. Mimo że Jungowska idea całkowitego człowieka jest w pewien romantyczny sposób inspirująca, to wy-

---

<sup>7</sup> Tłumaczenie własne, org: „Why on earth should a woman have to write only about women?”.

nika z niej bezwzględny determinizm, sztywne przypisanie kobiecości i męskości określonego zestawu cech, syndromów i możliwości. Zdaniem Junga myślenie czy logika to funkcje właściwe dla animusa, kobiecie natomiast przypisane są emocje i intuicja. Wedle tej koncepcji, kiedy kobieta posługuje się logicznym myśleniem, to kieruje się animusem, co oznacza, że porusza się po cudzym terenie, gdzie jej obecność jest nieadekwatna. Zdradza również swoją kobiecość na rzecz pseudo-męskości. „Pseudo”, ponieważ męskość tego rodzaju stanowi jedynie wypaczone odbicie mężczyzny. Jak pisze Jung: „u kobiety eros jest wyrazem jej prawdziwej natury, podczas gdy logos nierzadko bywa jedynie żalonym epizodem” (1981, s. 77). Można zatem podejrzewać, że wbrew nadziejom Ursuli Le Guin, teoria Junga nie byłaby dobrym gruntem dla rozwijania tematu androgyne, o ile nie chce się powielać utrwalonego patriarchalnego mitu o hermafrodytycznym Adamie.

### Gynoandryczna Sov

Ten brak konsekwencji w myśleniu androgyniczności, która byłaby oparta na rzeczywistej równości obu płciowych pierwiastków, związany jest z generalną trudnością uzyskania neutralnej perspektywy opisu. Dotyczy to zresztą nie tylko tematu androgyne, zarzut o pozorną neutralność znaczących kategorii filozoficznych, a także samego języka, w jakim są one wypowiedzane, jest jednym z najczęściej podnoszonych argumentów filozofii feministycznej, która kładzie nacisk na kwestię płci jako istotną zarówno ontologicznie, jak i epistemologicznie czy etycznie. Neutralność okazała się podejrzana jako pozorna i niemożliwa. Pozorna, ponieważ kategorie takie jak *cogito* czy ja transcendentalne mogą w istocie reprezentować męski punkt widzenia swoich twórców, a ich deklarowana uniwersalność jest wynikiem opresyjnej redukcji. Niemożliwa, ponieważ *de facto* nie docieramy do takiego bytu jak „człowiek”, a jedynie do bytów płciowo zróżnicowanych (Irigaray, 1997, s. 184). Oznaczałoby to taką perspektywę teoretyczną, która jest już apriorycznie płciowo uwarunkowana, a wizja podmiotowości ponad płcią byłaby jedynie iluzją na służbie jednej uprzywilejowanej płci – męskiej.

Zdaniem Irigaray u podłoża tej sytuacji leżą przed wszystkim problemy z językiem i jego ewidentnie męską predylekcją, rozpoznawaną w większości języków europejskich. „Innymi słowy – pisze – wypowiedzenie rzeczywistości mojej płci w dyskursie, z racji jego struktury, z racji zatem ejdetycznej, jest niemożliwe” (2010, s. 125), „nie ma bowiem innego dyskursu niż męski” (2010, s. 118). Dlatego wyjście poza utrwalone sposoby tematyzowania, wyrażania podmiotowości upłciowionej, podmiotowości kobiecej, męskiej czy androgynicznej wymagają przezwyciężenia obowiązujących mechanizmów dyskursywnych, co też stało się *idée fixe* myśli feministycznej, a zwłaszcza nurtów związanych z podkreśleniem wagi różnicy seksualnej.

Przykłady praktyk dyskursywnych nawiązujących do owej idei pojawiają się zarówno w teorii, jak i literaturze, wystarczy wskazać choćby na nurt *écriture féminine*. Uważam jednak, że literatura *fantasy* i *science fiction* odgrywa w tym wszystkim szczególną rolę, ponieważ daje przestrzeń do swobodnej gry wieloma alternatywnymi wizjami funkcjonowania w różnych wymiarach: jednostkowym, relacyjnym, kulturowym, społecznym, etycznym czy gospodarczym, pozwalając tym samym na rozmontowywanie tradycyjnych, utrwalonych wzorców kulturowych, również tych dotyczących płci i seksualności. Jak ujęła to Pamela Annas, „*Science fiction* [...] jest konstrukcyjnie przystosowana do roli literatury rewolucyjnej” (1978, s. 144). Nie dziwi więc, że *Lewa ręka ciemności* stała się tak szeroko dyskutowaną, ale też dogłębnie analizowaną i krytykowaną książką. W recenzji Stanisława Lema jest ona wręcz „straconą szansą”, ponieważ przyznając męski charakter deklarowanej neutralności, zaprzepaszcza potencjał emancypacyjny zawarty w idei androgynicznej ludzkości. Jak twierdzi Lem, w Gethenńskiej rzeczywistości społecznej androgynia pozostaje triumfem męskości nad kobiecością (1971, s. 24).

Słowa Lema o „straconej szansie” są jednak nieco niesprawiedliwe – a także zaskakujące, wzięwszy pod uwagę mizoginiczne aspekty jego własnej twórczości (Parker, 1992, s. 95, 97) – ponieważ *Lewa ręka ciemności* pozostaje projektem niezwykle ciekawym i odważnym z uwagi na to, jak karkołomne było to przedsięwzięcie. Ponadto Le Guin – po przemyśleniu krytyki ze strony feministek – w 1995 roku, opublikowała opowiadanie, zatytułowane *Dojrzewanie w Karhidzie*, w którym powraca na Gethen z zamierzeniem kolejnego podejścia do problemu wyrażenia androgynii. W *Słowie wstępnym* zapowiada:

Pisząc pierwsze opowiadanie z tego zbioru, „Dojrzewanie w Karhidzie”, powróciłam na Gethen po dwudziestu pięciu, może trzydziestu latach. Tym razem nie towarzyszył mi oszołomiony Terranin, mącący mój wzrok. Mogłam wysłuchać otwartego Gethenczyka, który w odróżnieniu od Estravena nie miał nic do ukrycia. Tym razem nie ograniczała mnie akcja. Mogłam zadawać pytania. Przekonać się, jak wygląda tamtejszy seks. W końcu mogłam odwiedzić dom kemmeru. I naprawdę się zabawić. (2016, s. 609)

Narrator(ka)<sup>8</sup> jest więc Sov Thade Tage Em Ereby, mieszkanka Karhidu, opowiadająca historię swojego życia. Tym razem w tekście pojawiają się słowa takie jak „matka”, „ciotka” czy neutralne „dziecko” (*child*) zamiast „syn” na określenie bliskich osób, a ponadto Le Guin używa teraz zaimka osobowego „ona” (*she*). Zabieg zastosowany przez Le Guin przywodzi na myśl strategię pisarsko-

---

<sup>8</sup> Język polski dostarcza tutaj dodatkowej trudności, nie tylko z uwagi na użycie rodzajowych końcówek w przypadku rzeczowników, ale również czasowników. Tłumacz zdecydował się na zastosowanie męskich końcówek („napisał Sov”, „kiedy miałem czternaście lat” etc.) w czasie, kiedy bohater(ka) znajduje się w fazie *somer*, nieaktywnej seksualnie, czyli *de facto* androgynicznej, i końcówki żeńskie, kiedy Sov przechodzi kemmer jako kobieta. Zabieg ten moim zdaniem utrwała opisany tutaj problem utożsamienia perspektywy męskiej z uniwersalną. W innej natomiast sytuacji tłumacz zaskakująco przekłada neutralne słowo „wombchild” na „córkę z łona”, również, jak uważam, mijając się z intencjami autorki (Le Guin, 2016, s. 614).

teoretyczne Luce Irigaray, których celem było naśladowanie i przepisywanie na nowo istotnych symbolicznie kodów kulturowych wydobywając ich kobiecy aspekt, dotychczas zmarginalizowany. „Oresteja, opowiedziana przez Luce Irigaray, to nie historia Agamemnona, ale raczej tragedia Klitajmestry” (Nasiłowska, 1995, s. 134). Podobnie w opowiadaniu Le Guin zrehabilitowany zostaje pierwiastek kobiecy i czytelnik/czytelniczka może doświadczyć ciekawego przełożenia żeńskich form gramatycznych na sens uniwersalny, skoro osoby, do których formy owe się odnoszą, są androgyniczne lub – trawestując – gynoandryczne. Przy czym, inaczej niż Irigaray, Le Guin przepisyuje na nowo własne dzieło, które miało być feministyczne, ale wyrastało z nie dość jeszcze docieklawie rozpoznanych patriarchalnych wzorców.

Mimo tego, *Dojrzewanie w Karhidzie* – chociaż jest ciekawą próbą odzyskiwania kobiecego podmiotu, kobiecej sprawczości i roli w relacjach intymnych – nie czyni bardziej wiarygodną androgyniczności ludności Gethen. Być może jednak nie świadczy to o problemie z pisarstwem Ursuli Le Guin, ale o problemie z samą ideą androgyne.

### Wypowiedzieć Tao

Pozostawiając zatem krytykę podejścia Ursuli Le Guin do kwestii androgyniczności i płci *tout court* z pozycji feministycznych, chciałabym w ramach podsumowania poświęcić chwilę refleksji na temat możliwości wypowiedzenia kategorii androgyne w ogóle. Ponieważ, jak starałam się pokazać, projekt Le Guin – nawet jeśli mógłby zostać zrealizowany z większą podejrzliwością do utrwalonych kulturowo rozstrzygnięć – rozbija się o głębiej położone rafa.

Dążenie do Początku, Źródła, do Jedni, które poprzedzają różnicę jest jednym z najsilniejszych dążeń ludzkiej myśli, zarówno w jej wschodnim, jak i zachodnim wydaniu. Połączenie tego, co rozdzielone, *coincidentia oppositorum*, powrót do utraconego raju Całkowitości i Pełni to silnie kulturowane marzenie mistyków, filozofów czy artystów. Jak widać wyraźnie, Le Guin również je podziela. Motywem przewodnim wykreowanego przez nią androgynicznego świata są wersy brzmiące niczym z traktatu taoistycznego (Le Guin, 1995, s. 225):

Światło jest lewą ręką ciemności,  
a ciemność jest prawą ręką światła.  
Dwoje są jednym, życie i śmierć złączone  
jak kochankowie w kemmerze,  
jak dłonie splecione,  
jak droga i cel.

Taoistyczna zasada całości, będącej płynnym złożeniem przeciwieństw, jest więc dla Le Guin podstawą myślenia o androgyniczności w *Lewej ręce ciemności*<sup>9</sup>. Problem polega jednak na tym, że – w myśl zasady: „światło jest lewą ręką ciemności, a ciemność jest prawą ręką światła” – to samo dążenie, które wyraża ludzką tęsknotę za pełnią i jednością, odpowiada również za przemoc związaną z redukcją różnic, z wykluczeniem i dyskryminacją. Zamierzeniem Le Guin było osłabienie skłonności do dualistycznego myślenia (Le Guin, 1955, s. 99), ale okazało się, że w języku, którym dysponuje nie można wypowiedzieć nie tylko androgyne, ale też Jedni czy Tao. Nie udaje się bowiem osiągnąć wymiaru „sprzed” podziału, sklejając to, co już podzielone, uwikłane w hierarchię. Nie udaje się z „andro” i „gyne” zrobić człowieka sytuującego się ponad relacjami władzy związanej z płcią. Na pewno nie udaje się tego zrobić również w oparciu o mity wyrastające z niesproblematyzowanej patriarchalnej kultury, kultywowane przez Lévinasa, Junga czy Eliadego.

W moim przekonaniu perypetie Ursuli Le Guin z wypowiedzeniem androgyniczności uświadamiają, że tym, co może być pomocne w pokonaniu dualizmu, nie jest powrót do mitycznej Jedni czy równego bogom Człowieka Doskonałego, ale sukcesywne uwalnianie elementów dychotomii ze skostniałego binaryzmu i hierarchii przywilejów.

### Bibliografia

- Annas, P. J. (1978). *New Worlds, New Words: Androgyny in Feminist Science Fiction*. *Science Fiction Studies*, 5 (2), 143-156.
- Braidotti, R. (2009). *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. A. Derra (tłum.), Warszawa: WAIIP.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć*. K. Krasuska (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Eliade, M. (1994). *Mefistofeles i androgyn*. B. Kupis (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade, M. (1999). *Mity, sny, misteria*. K. Kocjan (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freedman, C., (red.). (2008). *Conversations with Ursula K. Le Guin*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Irigaray, L. (1997). *Être deux*. Paris: Grasset.
- Irigaray, L. (2010). *Ta płęć (jedną) płcią niebędącą*. S. Królak (tłum.), Kraków: Wydawnictwo UJ.

---

<sup>9</sup> Nawiązania do taoizmu często ukazują się między wierszami tekstów Le Guin. Jako córka antropologa Alfreda L. Kroebera już jako dziecko zetknęła się z Tao Te King, kanonicznym tekstem taoizmu, którego napisała przez siebie „na nowo” wersję, będącą nie tłumaczeniem, ale pewnego rodzaju intuicyjną interpretacją (Le Guin nie zna chińskiego) opublikowała w 1997 roku (Lao-Tsy, 2010).

- Jung, C. G. (1981). *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. J. Prokopiuk (tłum.). Warszawa: Czytelnik.
- Lao-Tsy. (2010). *Tao Te King, czyli księga drogi. Napisała na nowo Ursula K. Le Guin*. B. Jarząbska-Ziewiec (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Le Guin, U. K. (1972). Re: Lost Opportunities. *SF Commentary*, 26, 90-93.
- Le Guin, U. K. (1980a). A Citizen of Mondath. W: S. Wood (ed.), *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction* (pp. 25-30). New York: G.P. Putnam's Sons.
- Le Guin, U. K. (1980b). Introduction to Planet of Exile. W: S. Wood (ed.), *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction* (pp. 139-144). New York: G. P. Putnam's Sons.
- Le Guin, U. K. (1980c). Is Gender Necessary? W: S. Wood (ed.), *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction* (pp. 161-170). New York: G.P. Putnam's Sons.
- Le Guin, U. K. (1980d). *Wszystkie strony świata*. L. Jęczmyk, Z. Uhrynowska-Hanasz (tłum.), Warszawa: Iskry.
- Le Guin, U. K. (1995). *Lewa ręka ciemności*. L. Jęczmyk (tłum.), Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Le Guin, U. K. (2003). *Urodziny świata*. P. Braiter-Ziemkiewicz (tłum.), Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Le Guin, U. K. (2016). Słowo wstępne. P. Braiter (tłum.), *Dojrzewanie w Karhidzie*. L.O. (tłum.), W: *Rybak znad Morza Wewnętrznego* (ss. 607-629). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Le Guin, U. K. (2013). *Ziemiomorze. Grobowce Atuanu*. S. Barańczak (tłum.), Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Lefanu, S. (2010). *In the Chinks of the World Machine. Feminism and Science Fiction*. London: The Women's Press.
- Lem, S. (1971). Lost Opportunities. *SF Commentary*, 24, 22-24.
- Lévinas, E. (1991). Judaizm a kobiecość. W: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie* (ss. 32-40). A. Kuryś (tłum. przy współpracy J. Migasińskiego). Gdynia: Wydawnictwo „Atext”.
- Liquori, C. (2012). Wolf, Le Guin, and Winterson: Androgyny as a Literary Strategy in Twentieth-Century Women's Writing. W: Paludi M. E. (ed.), *The Psychology of Love. Volume 1* (pp. 175-195). Santa Barbara, CA: Praeger/ABC-CLIO.
- Nasiłowska, A. (1995). Feminizm i psychoanaliza – ucieczka od opozycji. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 3/4 (33/34), 132-141.
- Parker, J. A. (1992). (U/od)pląciwienie maszyny: "Maska" Stanisława Lema. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 3 (15), 93-108.
- Rudaś-Grodzka, M. i in., (red.). (2014). *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Russ, J. (1972). The Image of Women in Science Fiction. W: S. Koppelman Cornillon (red.), *Images of Women in Fiction: Feminist Perspectives* (pp. 79-94). Ohio: Bowling Green University Popular Press.

- Tiptree Jr., J. (1998). *Jasność spływa z powietrza*. M. Krygier (tłum.), Poznań: Zysk i S-ka.
- Tiptree Jr., J. (2001). *Houston, Houston, czy mnie słyszysz i inne opowiadania*. W. Sedeńko (red.), Poznań: Zysk i S-ka.
- Uzdański, G. (2018). Pani z Ziemiomorza. Źródło: <http://www.dwutygodnik.com/artykul/7633-pani-z-ziemiomorza.html> (06.02.2018).
- White, D. R. (1999). *Dancing with Dragons: Ursula K. Le Guin and the Critics*. Colombia: Camden House.
- Woolf, V. (2006). *Orlando*. T. Bieroń (tłum.), Kraków: Znak.

**“The king was pregnant”: Androgyny and the masculine norm  
in the literary experiment of Ursula K. Le Guin**

**Abstract**

*The Left Hand of Darkness* is one of the most famous novels by an American science fiction and fantasy author Ursula K. Le Guin, not only due to its literary qualities but also because it engages in a certain mental experiment – it introduces an androgynous community. From the perspective of gender philosophy and feminist ideas migrating over the last decades between equality and difference, the idea of incorporating a human being into the concept of androgyne and building on it an alternative vision of society and intimate relations seems worth our attention, especially since the conclusions drawn from this literary experiment are not unequivocal, and even – as some of the female critics of Le Guin demonstrate – are feministically disappointing. As Le Guin tries to illustrate, the fact of gender belonging strongly affects the whole of human existence; thus the abundance of connotations associated with such an experiment seems to be both opening and overwhelming. Despite the fact that Le Guin’s intention is fundamentally feminist, its implementation stumbles on culturally established patterns of defining both sexes, and in particular on language traps associated with privileging male grammatical forms by identifying them with a universal sense. Masculinity once again proves to be the norm of thinking about human beings in general, privileged at a subtle, linguistic level, even when attempting to speak of androgyny. On the example of the project taken up by Le Guin, I reflect on the gender involvement of the androgyne category and the possibility of its unprejudiced expression, as well as the role of *science fiction* literature in such undertakings.

**Keywords:** dualism; feminism; science fiction; fantasy; androgyny; neutrality; Ursula K. Le Guin