

## Redukcja rzeczywistości u Ursuli Le Guin. O narodzinach narracji utopijnej

*Fredric Jameson*

### World Reduction in Le Guin: The Emergence of Utopian Narrative

A part of the fascination of *Left Hand of Darkness*—as well as the ambiguity of its ultimate message—derives from the reductive and subterranean drive within it toward a utopian „rest,” toward some ultimate „no-place” of a collectivity untormented by sex or history. The attempt, in the portrayal of feudal Karhide, to imagine something like a West that has never known capitalism is of a piece, structurally and in spirit, with Le Guin’s attempt, in the portrayal of the ambisexuality of the Gethenians, to imagine biology without desire. Le Guin’s underlying identification between sex as a well-nigh gratuitous complication of existence and capitalism as a disease of change and meaningless evolutionary momentum is powerfully conveyed by the technique of world-reduction: in world reduction, omission functions as utopian exclusion. Karhide is not, of course, a utopia, but it is now clear that *The Left Hand of Darkness* served as a proving ground for *The Dispossessed*. The Odonian civilization of barren Annares becomes the most through-going application of the world reduction technique at the same time that it constitutes a timely rebuke to present attempts to parlay American abundance and consumerism into some ultimate vision of the „great society”.

Fredric Jameson — profesor komparatystyki na amerykańskim Duke University, jeden z najwybitniejszych teoretyków literatury, fantastyki i narracji utopijnych, najbardziej znany z książek *The Political Unconscious* (1981), *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu* (1990) oraz *Archeologie przyszłości: pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe* (2005); laureat Nagrody Holberga (2008) i MLA Lifetime Achievement Award (2011). Kontakt: [jameson@duke.edu](mailto:jameson@duke.edu)

*Creatio Fantastica* nr 2 (59) 2018, ss. 25–38, DOI: 10.5281/zenodo.3311610

The following article has originally appeared in „Science Fiction Studies” (1975, vol. 2, no. 3, pp. 221–230). Polish translation is published by kind permission of Artur B. Evans (DePauw University).

SKULONE POSTACI OPATULONE FUTREM, ZBITY ŚNIEG I SPOTNIAŁE TWARZE, POCHODNIE TŁĄCZĄ się za dnia, murarz z kielnią i cebrzykiem...<sup>1</sup> tak oto wkraczamy do innego świata *Lewej ręki ciemności*. Świata, który – jak wiele wyobrażonych – budzi nieodparte skojarzenia z rzeczywistym, tu być może w mniejszym stopniu moskiewskim okresie Eisensteina aniżeli eskimoskim doby późnego średniowiecza. Ta powierzchniowa egzotyka skrywa jednak szereg swego rodzaju „niespójności gatunkowych (*generic discontinuities*)”<sup>2</sup>, ujawniających w konstrukcji powieści niejednorodne grupy trybów narracji (*narrative modes*), artystycznie nałożone na siebie i splecione ze sobą tak, by stworzyć wyobrażeniową antologię różnego rodzaju wątków narracyjnych. I tak, napotykamy tutaj wymieszane ze sobą: narrację o podróży (niepobawioną informacją antropologiczną), pastisz mitu, powieść polityczną (w ścisłym sensie nadwornej intrygi dramatycznej), prototypową fantastykę naukową (kolonizacja hainńska, statek kosmiczny orbitujący wokół słońca Gethen), Orwelłowską dystopię (osadzenie w Ochotniczym Gospodarstwie Agencji Przesiedleńczej), narrację przygodową (lot nad lodowcem) i wreszcie, być może, coś w rodzaju wielorasowej historii miłosnej (dramat dialogu dwóch kultur i gatunków).

Podobne niespójności strukturalne, choć przesądzające o narracyjnej skuteczności *Lewej ręki ciemności* na tle innych powieści, zbudowanych najwyżej z jednego lub dwu podobnych komponentów, momentalnie skłaniają do refleksji nad powieściową jednorodnością. Niniejsze rozważania dołączają w tym sensie do dyskusji nad spójnością tematyczną – która jednakże ma niewiele wspólnego z fabułą jako taką, za to rzuca już nieco więcej światła na rozumienie procesów światotwórczych towarzyszących w ogólności narracjom fikcyjnym. Pod względem tematycznym możemy rozróżnić cztery różne składniki powieści, z najbardziej uderzającym i oczywistym w postaci hermafrodytycznej seksualności mieszkańców Gethen na czele. „Oficjalne” przesłanie książki wydaje się jednak zdecydowanie odmienne, orbitując wokół historyczno-społecznych rozważań nad instytucjami Karhidu i zdolnością w równej mierze tej, jak i jakiegokolwiek innej cywilizacji do prowadzenia działań wojennych na wielką skalę. Z pewnością należałoby również wspomnieć o szczególnej koncepcji ekologii – która nie tylko narzuca określony styl życia, lecz także czyni z *Lewej ręki ciemności* swego rodzaju *anty-Diunę* – i wreszcie o mitach i praktykach religijnych planety, które nadały powieści jej tytuł<sup>3</sup>.

Powstaje pytanie, czy moglibyśmy odnaleźć wspólną płaszczyznę dla wszystkich przytoczonych tu wątków – lub raczej wyizolować istotne strukturalne homologie występujące między nimi. Rozpocznijmy od klimatu planety Gethen (znanej Ekumenie pod nazwą Zimy), który pierwsi Zwiadowcy opatrzyli załączkową interpretacją w odniesieniu do jej trudnych warunków rodem z epoki lodowcowej, niesprzyjających rozwojowi ludzkiego życia:

Pogoda na Zimie jest tak bezlitosna, tak bliska granic ludzkiej wytrzymałości, nawet przy całym ich przystosowaniu do chłodu, że, co możliwe, zużywają całego ducha bojowego w walce z zimnem. Ludy marginalne, rasy egzystujące na granicy przetrwania, rzadko bywają wojownikami. I wreszcie, dominującym czynnikiem w życiu Gethenczyków nie jest seks ani żadna inna rzecz związana z człowiekiem. Jest nim ich otoczenie, ich mroźny świat. Człowiek ma tutaj okrutniejszego wroga niż on sam<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Tak w oryginale i polskim przekładzie *Lewej ręki ciemności*. Por. Ursula K. Le Guin, *Lewa ręka ciemności*, przekł. Lech Jęczynek, w: tejsze, *Sześć światów Hain*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2015, s. 375.

<sup>2</sup> Zob. Fredric Jameson, *Generic Discontinuities in SF: Brian Aldiss' „Starship”*, „Science Fiction Studies” 1973, nr 1, ss. 57–68.

<sup>3</sup> Uzasadnienie dla pominięcia w tym wyliczeniu problemu komunikacji (telepatii i przepowiadania przyszłości) w ważnym tekście Iana Watsona: *Le Guin's „Lath of Heaven” and the Role of Dick*, „Science Fiction Studies” 1975, nr 2, ss. 67–75.

<sup>4</sup> U. K. Le Guin, dz. cyt., s. 437

Nie jest to wszelako jedyna konotacja, jaką może mieć przenikliwy mróz. Trop ten skrywa inne, głębsze, zamaskowane znaczenie, którego ilustrację może najlepiej byłoby odszukać w pokrewnej symbolice fantastyki naukowej współczesnej Ursuli Le Guin, a zwłaszcza w prozie Jamesa Grahama Ballarda. Upał u Ballarda odsyła do obrazu ciała rozpuszczającego się w rzeczywistości, nieoddzielonego już tak sterylnie od odzienia czy zewnętrznych przedmiotów, lecz tracącego autonomię i swobodę ruchu na rzecz narastającego ryzyka zanieczyszczenia czy zakażenia w kontakcie fizycznego organizmu z tym, z czym się ono styka – kąpiąc się w mokrym powietrzu, drząc przed chłostą szorstkich liści. Jest więc tak, że to sama dżungla, z całą swą kontr- czy anty-Wordsworthowską przyrodą, wydaje się jakimś rozległym, obcym organizmem – w kontakcie z którym naszym ciałom grozi pochłonięcie. Przejmującym wyrazem tego lęku była owa straszliwa scena z ósmego rozdziału *W dół, do ziemi* Roberta Silverberga, w którym to protagonista odkrywa ludzką parę, okazującą się nosicielami nieznannej, pasożytującej larwy, drążącej ich pólzywe ciała niby monsturalny płód.

Utrata fizycznej autonomii – udratyzowana w całościowej wizji ekosystemu dżungli, w której rozpuszcza się to, co europejskie – staje się w następstwie figurą załamywania konstytucji psychicznej, konwencjonalnie oddawanej w narracjach o tropikach obrazami powszechnej degrengolady, kolonialnego sączenia whisky czy ogólnej rozwiązłości bohatera. Dla niniejszych rozważań jeszcze istotniejsza byłaby relacja łącząca ekstremalne temperatury z lękami o podłożu seksualnym, wyraźnie widoczna w innych niż fantastycznonaukowe realizacjach podobnych tropów (jak choćby w katolickich powieściach Grahama Greene'a czy François Mauriac, u których identyfikacja upału z burzą seksualną wieku dojrzewania w znaczącym stopniu motywuje późniejsze doświadczenie deseksualizacji u protagonistów).

Dzieła Ballarda zdradzają sugestywność w sposobie translacji fizycznej i moralnej rozwiązłości na wielki ideologiczny mit entropii, w którym historyczny kolaps Imperium Brytyjskiego kulminuje w wizję kosmicznego spowolnienia rozrostu tak wszechświata, jak i tworzących go molekuł. Tego rodzaju ideologiczna wymowa utrudnia próby zatarcia wrażenia zachodniej i etnocentrycznej proveniencji analizowanej symboliki upalności. Niech zaświadczy o tym – jeśli poszukujemy dowodów – *Kocia kołyska* Kurta Vonneguta, w której akcja przenosi nas z północnej części stanu nowojorskiego i świata zdehumanizowanych amerykańskich naukowców na Karaiby, tętniące radością religijnych praktyk sceptycznego bokononizmu. Przemieszczenie to podskórnie sugeruje przemyślenie napięcia między amerykańskim ośrodkiem władzy a Trzecim Światem, między więc uciskiem i scjentyzmem kapitalizmu a prymitywistyczną ewokacją bardziej autentycznych ludzkich predyspozycji w starszej i prostszej kulturze. Fiksacja na punkcie upału i strach przed potem jako czymś, co rozkłada nasze jestestwo, byłaby więc odpowiednikiem nieświadomego lęku przed tropikalną pracą w polu (podobną symbolikę kulturową można wszak wytropić w historycznych echach prac w niebieskich dżinsach i T-shirtach na terenie północnych fabryk naszego zamożnego społeczeństwa). Koszmar tropików, wyrażający zawalowany strach przed niepojmowalnym i niewyraźnym zagrożeniem ze strony mas Trzeciego Świata dla naszych przywilejów i majątków, sugeruje zatem nową i nieoczekiwaną ramę poznawczą dla interpretacji lodowatego klimatu LeGuinowskiej Gethen.

W proponowanym odczytaniu mroźną pogodę Zimy należałoby jednak rozumieć nie tyle jako manifestację surowego środowiska, nieprzyjaznego dla ludzkiego życia, ile jako symboliczną afirmację autonomii organizmu, połączoną z fantastycznym wyobrażeniem

scesji ciała z jego otoczenia czy ekosystemu. Zimno izoluje, a ziąb Gethen uświadamia bohaterom (i czytelnikowi) ich fizyczną rozłąkę, niezależną, osobniczą izolację jako jednostek, gęsią skórę czyniącą ze skóry jakąś zewnętrzną powłokę – a przez srogię, spadające poniżej zera temperatury wymusza na ich organizmach odwrót do własnych zasobów i przekucie ich w samowystarczalne wielkie piece. Gethen wyróżnia się w efekcie jako próba wyobrażenia sobie takiego eksperymentalnego krajobrazu, w którym nasze bycie-w-świecie jest uproszczone do maksimum i w którym poznawcze łąca z różnorodnymi i zmiennymi polami percepcji dokoła stają się tak radykalnie wyabstrahowane, że – być może – mogą zapewnić nowe wejście w ostateczną naturę ludzkiej rzeczywistości.

Unaoczenie tej poznawczej i eksperymentalnej funkcji narracji Le Guin wydaje się tu o tyle ważne, iż wyróżnia ją ona na tle innych, bardziej mrocznych reprezentacji odcięcia świadomości od zewnętrznego świata – jak choćby „połowicznego rozpadu” umarłych w *Ubiku* Philipa K. Dicka. Jedną z najbardziej kluczowych dyspozycji fantastyki naukowej jest wszakże ów potencjał do swoistego eksperymentowania z różnymi wersjami naszego empirycznego wszechświata. Sama Le Guin opisała swą koncepcję getheńskiej seksualności jako właśnie czegoś w rodzaju „eksperymentu myślowego”, kontynuującego tradycje wielkich fizyków – „Einstein wystrzeliwuje promień świetlny z poruszającej się windy, Schrödinger umieszcza kota w pudełku. Nie ma windy, nie ma kota, nie ma pudełka. To w umyśle przeprowadza się eksperyment i zadaje pytania”<sup>5</sup>. Ktoś mógłby jednak chcieć odnotować, że i „literatura wysoka” wyznaczała sobie podobne cele. Niezależnie od tego, za jak staroświeckie uznamy poglądy Emila Zoli na dziedzicność, a fascynację notatkami z doświadczeń Claude’a Bernarda – za naiwną, jego naturalistyczna koncepcja powieści eksperymentalnej sprowadziła się do podobnego rozeznania poznawczej funkcji literatury już w przededniu modernizmu. To, że twierdzenia Zoli trudne są dziś do utrzymania oznacza jedynie, że nasze własne środowisko, z całym systemem późnego kapitału monopolistycznego i społeczeństwa konsumpcyjnego, odbieramy za tak naturalne, a jego ukonstytuowanie się – za tak niezbite i przytłaczające, że żaden aspirujący artysta nie czuje się w swobodzie majstrować przy nim czy projektować na jego kanwie rozmaite eksperymentalne wariacje<sup>6</sup>. „Niepoważny” czy pulpowy charakter prozy fantastycznonaukowej jest tymczasem nieodzownym warunkiem tak charakterystycznego dla niej potencjału do rozszczelniania tyranii „zasady rzeczywistości”, cenzurującej i paraliżującej sztukę wysoką. To właśnie dzięki niemu formy „paraliterackie” mogą dziedziczyć powołanie do przedstawiania nam alternatywnych wersji świata, który w innych okolicznościach zdawał się stawiać opór nawet wobec w y o b r a z o n e j przemiany. Świadectwem przejścia tej jednej z najistotniejszych funkcji tradycyjnej literatury do fantastyki naukowej mogłyby być zwyżkujące wysiłki współczesnych twórców „prozy wysokoartystycznej” – przykładowo Thomasa Pynchona – do ponownego włączenia tych formalnych dyspozycji do powieści realistycznej.

Główne techniki narracyjnego eksperymentatorstwa – w ramach systemowych inwariantów, w obrębie fantastyki naukowej czy na styku świata empirycznego i historycznego – zostały dogodnie skategoryzowane pod bliźniaczymi określeniami analogii i ekstrapolacji<sup>7</sup>. Proponowana lektura eksperymentalnej ekologii Le Guin sugerowałaby jednak

<sup>5</sup> U. K. Le Guin, *Is Gender Necessary?*, w: *Aurora: Beyond Equality*, red. Susan J. Anderson, Vonda McIntyre, Greenwich: Fawcett 1976, s. 132.

<sup>6</sup> O podobnej redukcji możliwości pisalem w *Marksizmie i formie* w odniesieniu do powieści historycznej. Por. F. Jameson, *Marxism and Form*, Princeton: Princeton University Press 1971, s. 248–252.

<sup>7</sup> Darko Suvin, *O poetyce gatunku science fiction*, przekł. Krzysztof M. Maj, „Creatio Fantastica” 2018, nr 2 (59), ss. 9–24; tegoż,

funkcjonowanie jeszcze trzeciego i dość wyróżniającego się zabiegu wariacji (*technique of variation*), którego opisowi poświęcona zostanie reszta niniejszej analizy. Na klimat Gethen z pewnością moglibyśmy spojrzeć jako na ekstrapolację jednej z czterech pór roku na Ziemi, postępującą w zgodzie ze swą wewnętrzną logiką aż do końcowego rozstrzygnięcia. Działo się tak, gdy Frederik Pohl i Cyril M. Kornbluth w *Handlarzach kosmosem* dokonali projekcji rodzącego się w społeczeństwie konsumenckim w 1952 roku trendu sprzedaży bezpośredniej na skalę planetarną albo gdy John Brunner w *Ślepych stadzie* gwałtownie przyspieszył trwające już wtedy procesy zanieczyszczania środowiska. Podobna interpretacja wydaje mi się jednak najmniej interesująca w odniesieniu do eksperymentu Le Guin. Ten bowiem oparty jest raczej na zasadzie systemowego wykluczenia, swego rodzaju chirurgicznego usunięcia empirycznej rzeczywistości w ramach procesu zwinięcia ontologicznego, w którym czysta, nieprzebrana różnorodność istnienia tego, co nazywamy rzeczywistym, zostaje świadomie przetrzebiona i wyizolowana na drodze abstrahowania i upraszczania, które odtąd nazywać będziemy r e d u k c j ą r z e c z y w i s t o ś c i (*world-reduction*). I gdy tylko uchwycimy sedno tej techniki, trudno będzie nie dostrzegać jej wpływu w pozostałych obszarach tematycznych powieści, jak ma to choćby miejsce w wypadku rzucającej się w oczy nieobecności innych gatunków zwierząt na Gethen. Pominięcie całej sieci ewoluujących typów organizmów można oczywiście wyjaśnić hipotezą, zgodnie z którą kolonizacja Gethen i nienormatywne praktyki seksualne jego mieszkańców byłyby rezultatem jakiegoś zapomnianego biologicznego eksperymentu oryginalnej cywilizacji haińskiej. Nie zmienia to jednak naszego zaniepokojenia tym, iż:

Na Ziemi nie ma owadów społecznych. Gethenicy w odróżnieniu od Ziemian nie dzielą swojej planety z tymi starszymi społeczeństwami, z niezliczonymi miastami małych bezpłciowych robotników mających tylko jeden instynkt – posłuszeństwa grupie, całości<sup>8</sup>.

To dopiero w późniejszej powieści Le Guin, *Wydzieńczonych*, rzeczone założenie zostaje doprowadzone do krańcowych konsekwencji. Oto bowiem na planecie Anarres ludzkie życie może rozwijać się całkowicie bez udziału partnerów biologicznych:

Bardzo dziwna sytuacja z biologicznego punktu widzenia. My, Anarresyjczycy, żyjemy w nienaturalnej izolacji. W Starym Świecie masz osiemnaście typów zwierząt lądowych. Istnieją gromady, choćby takie, jak owady, składające się z ogromnej liczby gatunków, a niektóre z tych gatunków liczą miliardy osobników. Tylko pomyśl: gdziekolwiek spojrzysz – zwierzęta, czyli inne stworzenia dzielące z tobą ziemię i powietrze. Wśród nich człowiek odczuwałby jeszcze wyraźniej, że jest tylko cząstką...<sup>9</sup>.

Stąd i zdumienie Szeveka, obserwowanego od czasu przybycia na Urras przez twarz „nieprzypominającą żadnej ludzkiej twarzy”, „długą jak jego ramię, widmowo białą”, z której „otworów, będących zapewne nozdrzami, buchały kłęby pary, nie sposób też było wątpić, że to, co na niego lypnęło, było okiem”<sup>10</sup>. Nieobecność dużych zwierząt, jak choćby osłów, na Anarres, która tak zdumiała Szeveka, jest jednak tylko negatywną stroną znacznie bardziej pozytywnej redukcji, która dotknęła sam Darwinowski cykl życia, z całym systemem drapieżców i ofiar. Znak to, że ludziom, pozostawionym tam samym sobie, udało się przezwyciężyć historyczny determinizm i wziąć przeznaczenie w swoje ręce. W *Wydzieńczo-*

*Science Fiction and the Geological Jungle*, „Genre” 1973, nr 6, ss. 251–273.

<sup>8</sup> U. K. Le Guin, *Lewa ręka...*, dz. cyt., s. 490.

<sup>9</sup> Tejże, *Wydzieńczenia*, przekł. Łukasz Nicpan, w: dz. cyt., s. 801.

<sup>10</sup> Tamże, s. 684.

nych zatem zasada redukcji rzeczywistości stała się narzędziem świadomego opracowywania utopii. Na Gethen jednakże konsekwencje tego okazały się o wiele bardziej tragiczne. Eksperyment hainijczyków doprowadził bowiem raczej do nieświadomej ewolucji obiektów doświadczalnych, aniżeli do powstania jakiegoś wielkiego i samoświadomego laboratorium rewolucji społecznej i kolektywistycznego samostanowienia. Czytamy:

Wy jesteście przerażająco osamotnieni w swoim świecie. Żadnego innego gatunku ssaków. Żadnego innego gatunku obojnaczego. Żadnego zwierzęcia wystarczająco inteligentnego, żeby je trzymać w domu dla towarzystwa. Ta wyjątkowość musi jakoś wpływać na wasze myślenie. [...] tacy osamotnieni w takim nieprzyjaznym świecie. To musi wpływać na wasz światopogląd<sup>11</sup>.

Skala wykorzystywania tego rodzaju szczegółów i funkcjonującej w ich obrębie zasady konstrukcyjnej staje się klarowniejsza dopiero po dostrzeżeniu analogicznych wzorców w innych obszarach tematycznych powieści – na przykład w getheńskim systemie religijnym. W zgodzie z antytetyczną kompozycją *Lewej ręki ciemności* dwóm głównym narodom, Karhidu i Orgoreynu, przypisane są odpowiednio rozłączne kultury religijne. Jomeszta praktykują bowiem coś w rodzaju herezji czy odgałęzienia oryginalnej karhidyjskiej handdary, przypominając tym samym relację późniejszego chrześcijaństwa względem judaizmu. Kult wiedzy totalnej Meszego odzwierciedla mistyczne doświadczenie, od którego wziął swój początek i w którym cały czas i historia współlistniały w swej niesamowitości. Nacisk na wiedzę obnaża jednak tendencje pozytywistyczne, adekwatne do skomercjalizowanego społeczeństwa Orgoreynu w stopniu – jak się wydaje – zbliżonym względem roli, jaką spełnił protestantyzm dla rodzącego się kapitalizmu zachodniej Europy. To dopiero druga religia, Karhidu, okazuje się lepiej odpowiadać naszej tezie. Oto bowiem handdara, w odróżnieniu od swej późniejszej sekty, jest mistycznym kultem ciemności i niewiedzy, odpowiadającym drastycznemu redukcjonizmowi w przedstawieniu klimatu Gethen. Celem głoszonej w jej ramach praktyki duchowej jest odarcie umysłu z nierozstrzygalników i redukcja jego funkcjonalności do immanentnej prostoty:

[...] handdarska praktyka obecności [...] jest rodzajem transu (handdarata, wyznawcy handdary, lubujący się w przeczeniach, nazywają to nietransem) prowadzącym do zatraty poczucia własnego ja (do odnalezienia prawdziwego ja?) przez skrajne wyostrenie zmysłów i świadomości. Chociaż technika ta stanowi dokładne przeciwieństwo większości technik mistycznych, jest zapewne dyscypliną mistyczną, zmierzającą do doświadczenia immanencji<sup>12</sup>.

Z tego też względu głównym celem rytualnych przepowiedni – udratyzowanych w jednym z najbardziej wyjątkowych rozdziałów powieści – staje się rozstrzygnięcie rozstrzygalnych pytań o przyszłość, tak aby „wykazać całkowitą bezużyteczność odpowiedzi na niewłaściwe pytania”<sup>13</sup> i, w konsekwencji, poddać w wątpliwość sens pytania o cokolwiek. Później spróbujemy zastanowić się nad tym, co tak właściwie mogłoby znaczyć zadawanie niewłaściwego czy nierozstrzygalnego pytania – niemniej jednak owo uduchowione dowartościowanie ignorancji niewątpliwie wyróżnia się na tle krzykliwej, komercyjnej ciekawości, którą Wysłannik jest tak przyjemnie zaskoczony po przybyciu do Orgoreynu.

<sup>11</sup> Tamże, s. 525–526.

<sup>12</sup> U. K. Le Guin, *Lewa ręka...*, dz. cyt., s. 411.

<sup>13</sup> Tamże, s. 419.

Musimy poddać teraz próbie nasze założenia w zakresie podstawowej zasady konstrukcyjnej *Lewej ręki ciemności* i zastanowić się nad owym uderzającym i oryginalnym zarazem obrazem obojnaczych gatunków – a właściwie: obojnaczego społeczeństwa. Związana z nim oczywista defamiliaryzacja, z którą zmuszony jest zmierzyć się *lecteur moyen sensuel*<sup>14</sup>, nie wiąże się przy tym z permissywną, kontrfaktualną tradycją męskiego piśmiennictwa fantastycznonaukowego, jak u Philipa José Farmera czy Theodore’a Sturgeona. Powieść Le Guin w większym stopniu ujawnia swój wymiar feministyczny, demistyfikujący same role seksualne, aniżeli inkluzywny, opowiadający się za większą tolerancją względem wszystkich rodzajów zachowań seksualnych. Getheńska seksualność nie dominuje życia w żaden sposób. Wyraża się raczej w tym, że jest ujarzmiona i zneutralizowana, zredukowana do krótkiego okresu w comiesięcznym cyklu, w którym – niczym znane nam zwierzęta – Getheńcy przeżywają odpowiednik estrus czy rui, określanej tu mianem „kemmeru”. Wysłany przez Ekumenę Zwiadowca podkreśla ten pierwotny „efekt wyobcowania”, który wywierają Getheńcy na „normatywnych” seksualnie osobnikach:

Pierwszy mobil, jeżeli zostanie tu przysłany, musi być ostrzeżony, że jeżeli nie jest bardzo pewny siebie albo bardzo stary, jego duma będzie narażona na szwank. Mężczyzna pragnie szacunku dla swojej męskości, kobieta pragnie, by jej kobiecość była doceniona, niezależnie od tego, jak pośrednie lub subtelne byłyby te oznaki szacunku i doceniania. Na Zimie tego nie będzie. Tu jest się ocenianym i szanowanym wyłącznie jako istota ludzka. Jest to zaskakujące przeżycie<sup>15</sup>.

Do problematyczności w reprezentacji takiego zjawiska (m.in. w nieuniknionych schematach desygnacji narzucanych przez angielskie zaimki) szczerze przyznaje się sama Le Guin w przywoływanym już artykule *Is Gender Necessary?*<sup>16</sup>. Trudno jednak obarczać ją winą za błędy popełniane przez czytelników. Zadawniona już skłonność studentów do opisywania getheńczyków jako „bezpłciowych” wiele mówi o ograniczeniach narzucanych przez stereotypy genderowe na ich własne wyobrażenia. Getheńska biologia w istocie rzeczy jest jak najdalsza od redukcji płciowości – i ogranicza raczej procesy jej tłumienia:

Pociąg płciowy Getheńczyków jest tak ściśle określony i ograniczony przez przyrodę, że społeczeństwo prawie już w te sprawy nie ingeruje. Zaobserwowałem tu mniej zasad, mniej sublimacji i tłumienia seksu niż w jakimkolwiek znanym mi społeczeństwie heteroseksualnym. Powściągliwość jest całkowicie dobrowolna, rozwiązołość w pełni akceptowana. Lęki i frustracje na tle seksualnym są niezwykle rzadkie<sup>17</sup>.

Le Guin bardzo starała się tu powstrzymać przed *n a z w a n i e m* opisywanych ludzi eunuchami – by w zamian *p o k a z a ć*, w owym przerażającym rozdziale o stosowaniu środków przeciwkemmerowych w kolonii karnej, jak w tym społeczeństwie mogliby oni funkcjonować.

Wizja kemmerowych domów publicznych (zwłaszcza wzięwszy pod uwagę seksualny wymiar utopii w *Wydzieńczonych*) zaskarbiłaby sobie względy najbardziej zagorzałych fourierystów czy seksualnych libertynów. Jeśli tak się nie dzieje, to tylko dlatego, że kryje się tu jeszcze inna, odmienna wykładnia, na którą moi studenci nieprzypadkowo zare-

<sup>14</sup> Czytelnik o przeciętnej wrażliwości (przyp. tłum.).

<sup>15</sup> U. K. Le Guin, *Lewa ręka...*, dz. cyt., s. 435–436.

<sup>16</sup> Na niektóre problemy, których Le Guin w ogóle nie dostrzega – np. synchronizacja kemmeru i ciągłości ról seksualnych u partnerów – wskazał nieustępliwie logiczny Stanisław Lem. Zob. tegoż, *Lost Opportunities*, „SF Commentary” 1971, nr 24, ss. 22–24.

<sup>17</sup> U. K. Le Guin, *Lewa ręka...*, dz. cyt., s. 489.

agowali tak, jak zareagowali – i w której napotyamy raz jeszcze zjawisko redukcji rzeczywistości. Jakkolwiek bowiem LeGuinowska Gethen nie wyzbywa się seksualności, tak można już sądzić, że pozbywa się wszystkiego tego, co jest problematyczne w seksualności. Getheńska fizjologia w istocie rzeczy rozwiązuje problem seksualności – a to jest z pewnością coś, czemu żadna znana nam istota ludzka nie była w stanie podolać (głównie dzięki niebiologicznemu wymiarowi ludzkiego pożądania, różniącego się od „naturalnej” czy instynktownej żądzy zwierząt). Pożądanie niezmiennie odbiera się jako coś skandalicznego, ponieważ nie przedstawia ono żadnego „rozwiązania”: jest trudne do zniesienia zarówno w wypadku promiskuityzmu, jak i tłumienia popędu czy wiązania się w pary. Problem ten w zasadzie można byłoby wyeliminować tylko na modłę getheńską: ograniczając mianowicie występowanie pożądania do kilkudniowego, comiesięcznego cyklu. Oznacza to, że mogłoby być ono całkowicie wykluczone ze spektrum ludzkich aktywności – zapewniając nam ich bardziej zasadniczy, niezmacony ogląd. W opisie tej szczególnej projekcji pożądania, z którą wiąże się obojnactwo Getheńczyków, znów zatem odnajdujemy pewne strukturalne analogie względem opisanego wyżej procesu redukcji rzeczywistości czy zwinięcia ontologicznego. To eksperymentalne wytwarzanie wyobrazonego przez wycięcie realnego, przez radykalne stłumienie cech ludzkiej seksualności, które same z siebie nie mogą dostarczać intensywnej inwestycji poznawczej w to, co fantastyczne. Marzenie o trudno wyobrażalnym uwolnieniu się od seksualności jest w istocie rzeczy jedną z najstarszych ludzkich fantazji, równie potężną, co absolutne zaspokojenie pragnień seksualnych. Jednak to, jak bardzo symboliczne znaczenie przybiera to w *Lewej ręce ciemności*, odkryjemy dopiero rozważywszy jego związek z innym ważnym tematem powieści – a mianowicie specyfiką getheńskich systemów społecznych, w tym zwłaszcza ich potencjału wojennego.

Na pierwszy rzut oka zbieżności wydają się oczywiste. To mianowicie, co określiliśmy mianem redukcji rzeczywistości, może mieć zastosowanie do samej instytucji prowadzenia wojny, która w feudalnym systemie Karhidu nawet jeszcze nie miała okazji się rozwinąć. Proza Le Guin ma w ogólności przesłanie zdecydowanie pacyfistyczne, a jej mikropowieść *Słowo las znaczy świat* pozostaje – obok *Mrocznych lat świetlnych* Briana W. Aldissa – jednym z głównych głosów potępienia ze strony fantastyki naukowej wobec amerykańskiego ludobójstwa w Wietnamie. Niemniej jednak, wciąż mamy tutaj do czynienia z etyczną raczej, aniżeli społeczno-ekonomiczną, wizją imperializmu. Koda utworu, ukazującego tryumf walki narodowowyzwoleńczej, ostatecznie potępią nawet i taki wymiar przemocy: „Może kiedy umrę, ludzie będą tacy, jak przed moim urodzeniem i waszym przybyciem. Może...”<sup>18</sup>. Wobec upadku idei wojny sprawiedliwej, popołudniowe słońce zmierzchającej Ziemi oświetlać będzie tylko kolejną z tych uciążliwych dystopii, których nastanie zawsze wieszczyli twórcy fantastyki naukowej.

To zdecydowanie bardziej liberalne niż radykalne stanowisko Le Guin zdaje się mieć pewne podwaliny w jej skłonności do portretowania kwietystycznych bohaterów<sup>19</sup> i dowartościowywania postaw antypolitycznych i antyaktywistycznych – już to w religii Karhidu w *Lewej ręce ciemności*, już to w pokojowych tradycjach stworzątek w *Słowo las*

<sup>18</sup> U. K. Le Guin, *Słowo las znaczy świat*, przekł. Agnieszka Sylwanowicz, w: dz. cyt., s. 665.

<sup>19</sup> Kwietyzm był jednym z nurtów katolickiego mistycyzmu, rozwijającym się głównie w XVII stuleciu we Francji, Włoszech i Hiszpanii (przyp. tłumacza).



znaczy świat, już to w refleksyjnym temperamencie Szeveka z *Wydzieńczonych*. Dzieła Le Guin odrzucają jednak w większym stopniu przemoc zinstytucjonalizowaną niż jako taką, co sprawia, że jej światopogląd staje się jeszcze bardziej niejednoznaczny i interesujący. W *Wydzieńczonych* prawdopodobnie trudno o bardziej szokującą scenę niż ta, w której Szevek zostaje pobity do nieprzytomności przez Szeweta, rozsierzonego podobieństwem w brzmieniu ich imion:

— Jesteś jednym z tych lalusiów, co to chodzą do szkoły, żeby sobie rączek nie pobrudzić — warknął Szewet. — Zawsze mnie korciło, żeby któremuś z was dokopać.

— Nie nazywaj mnie lalusem — ostrzegł Szevek. Nie czekał go jednak słowny pojedynek, ale całkiem dosłowny.

Szewet dwa razy powalił go na ziemię. Sam też parę razy solidnie oberwał, Szevek miał bowiem długie ręce i był waleczniejszy, niż jego przeciwnik przypuszczał, mimo to został pokonany. Niektórzy przystawali, by przyrzeć się walce, stwierdziwszy jednak, że była honorowa, lecz mało ciekawa, ruszyli swoją drogą. Naga przemoc ani ich nie odpychała, ani nie pociągała. Szevek nie wzywał pomocy, więc była to ich prywatna sprawa. Kiedy oprzytomniał, leżał na plecach na gołej ziemi między dwoma namiotami<sup>20</sup>.

Utopia więc będzie, innymi słowy, nie tyle miejscem, w którym społeczeństwo zostaje uwolnione od przemocy, lecz takim, w którym może się ono wyzbyć uzależnienia od wielu historycznych determinizmów (ekonomicznych, politycznych, społecznych) i, tym samym, przepracować zbiorowy fatalizm swej starożytnej przeszłości w celu uzyskania prawa do swobodnego gospodarowania relacjami interpersonalnymi – czy to na użytek przemocy, miłości, nienawiści, seksu, czy czegokolwiek innego. Wszystko to zaświadcza o autentyczności wizji Le Guin w wyższym i surowszym stopniu niż którakolwiek z wykładni ekonomicznej i społecznej organizacji w *Wydzieńczonych*. Wizji, która wyraża się raczej w powrocie do spraw zasadniczych, aniżeli w jakiejś apologii życiowego dobrostanu.

Wszystko to, co u Le Guin przywodzi na myśl tradycyjny liberalizm (i zasługuje oczywiście na ideologiczną podejrzliwość do tego samego stopnia, do którego ów liberalizm przypomina), wykorzystuje więc w rzeczywistości tradycję myślową Thomasa Jeffersona i Henry'ego Davida Thoreau do krytyki tych kluczowych aspektów polityki imperialistycznego liberalizmu, które legły u ideologicznych podstaw dzisiejszych Stanów Zjednoczonych – co znajduje zresztą swój obraz w jednej z jej późniejszych powieści, *Jesteśmy snem*. Z pewnością do tego właśnie odsyła światopoglądowy kontrast taoistycznej bierności George'a Orra z obsesją dr. Williama Habera na punkcie wszelkiego rodzaju idei pozornie reformatorskich i transformacyjnych:

Żądza władzy nie istnieje bez wzrostu. Osiągnięcie celu anuluje ją. Aby istnieć, żądza władzy musi wzrastać przy każdym spełnieniu, czyniąc z niego jedynie stopień do kolejnego spełnienia. Im większa jest uzyskana władza, tym bardziej rośnie apetyt na nią. A ponieważ nie istniała widzialna granica władzy, jaką dzierżył Haber za pośrednictwem snów Orra, jego pragnienie naprawy świata było nieograniczone<sup>21</sup>.

Pacyfistyczne inklinacje *Lewej ręki ciemności* są zatem częścią ogólnego sprzeciwu wobec dynamiki władzy w dzisiejszym liberalizmie amerykańskim, zafiksowanej na rozwoju nawet tam, gdzie zależności łączące instytucjonalizację dyrektyw wojennych, centralizację i agresję psychiczną mogą wydawać się ufundowane na przesłankach czysto wolnościowych. Wydaje mi się jednak, że gdzieś pod powierzchnią owej wojennej tematyki kryją się tropy sugerujące

<sup>20</sup> U. K. Le Guin, *Wydzieńczeni*, dz. cyt., s. 705.

<sup>21</sup> Teżte, *Jesteśmy snem*, przekł. Agnieszka Sylwanowicz, Gdańsk: Phantom Press International 1991, s. 161.

obecność bardziej zasadniczego podejścia do wyobraźniowego przepracowywania historii. Czyż któregośkolwiek czytelnika nie uderzyłyby – być może nawet nieświadomie – opisy w rodzaju tego, który otwiera ceremonię położenia kamienia węgielnego:

Budowniczo wie puścili w ruch elektryczną windę i podczas gdy król wchodzi coraz wyżej, ostatni, zwornikowy blok łuku wjeżdża na górę i zostaje ułożony na swoim miejscu prawie bezgłośnie, choć waży koło tony, i zapelnia lukę między dwiema kolumnami, tworząc z nich jeden luk<sup>22</sup>

albo tego o wyruszeniu pierwszej wiosennej karawany ku północnym ostępom:

Przejechawszy pod Łukiem skręciły na wschód, dwadzieścia wielkich, cichych pojazdów przypominających barki na gąsienicach posuwało się jeden za drugim głębokimi ulicami Erhenrangu w porannym półmroku<sup>23</sup>.

Oczywiście pojęcie ekstrapolacji w fantastyce naukowej na niewiele by się zdało, gdyby nie służyło do opisu właśnie takich sytuacji, w których niejednorodne lub sprzeczne zjawiska świata empirycznego spotykają się ze sobą, by tworzyć frapujące kolaże. Tu jest nim założenie, zgodnie z którym feudalna czy średniowieczna kultura panuje nad elektrycznością i technologią budowy maszyn. Nie oznacza to jednak, jakoby owe maszyny miały pełnić funkcje analogiczne do tych znanych z naszej rzeczywistości. Ostatecznie:

Era mechaniczno-przemysłowej wynalazczości trwa tu co najmniej od trzech tysięcy lat i w czasie tych trzydziestu stuleci Karhidyjczycy stworzyli znakomite i ekonomiczne systemy centralnego ogrzewania wykorzystując parę, elektryczność i inne źródła, ale nigdy nie zakładają ich w swoich domach<sup>24</sup>.

O różnicy między tym rodzajem ekstrapolacji a zwykłymi odmianami podobnych projekcji stanowi według mnie skala czasowa rozwoju pradawnej karhidyjskiej nauki i technologii, która uświadamia nie tyle to, co dzieje się, gdy łączymy ze sobą różne etapy w historii naszej ziemskiej cywilizacji, ile właśnie to, co się nie dzieje. To właśnie sprawia, że przykład Karhidu jest tak istotny. Tu bowiem w wyniku wprowadzenia energii elektrycznej – ku naszemu zdziwieniu i dezorientacji – faktycznie nic się nie dzieje, tak jakby nie zaburzyło to w żaden sposób odwiecznego porządku społecznego i nie rozwinęło owej statycznej, ahistorycznej cywilizacji.

W ten oto sposób w naszych rozważaniach zrobiła się przestrzeń do zastanowienia się nad rolą nauki i technologii w kształtowaniu się tak zwanego Zachodu (czyli zespołu kapitalistycznych krajów zachodniej Europy i Ameryki Północnej). W lekturze marksistowskiej nauka rozwinęła się w odpowiedzi na zapotrzebowania technologiczne i myślenie ilościowe właściwe wylaniającemu się systemowi rynkowemu. Antymarksistowska historiografia tymczasem uwydatnia istotną rolę technologii i wynalazczości w obrębie nie tyle kapitalizmu, ile – jak to się teraz strategicznie określa – rewolucji przemysłowej. Podobny spór nie miałby sensu, gdyby technologia i kapitalizm nie były w naszej historii tak ściśle ze sobą powiązane. Tymczasem Le Guin w swej wizji Karhidu rozdziela obydwa zjawiska w sposób apodyktyczny i radykalny:

Cztery tysiące lat temu zastałbym ich przodków mieszkających w tym samym miejscu, w podobnym domu. W ciągu tych czterech tysięcy wynaleziono elektryczność, zaczęto używać radia, mechanicznych warsz-

<sup>22</sup> Tejże, *Lewa ręka...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>23</sup> Tamże, s. 405.

<sup>24</sup> Tamże, s. 391.

tatów tkackich, pojazdów i maszyn rolniczych. Wiek techniki nadszedł stopniowo, bez rewolucji technicznej ani żadnej innej<sup>25</sup>.

Czyż mówi nam to o Karhidzie coś innego niż to, że jest on próbą wyobrażenia sobie Zachodu, który nigdy nie doświadczył kapitalizmu? Funkcjonowanie nowoczesnej technologii w obrębie czysto feudalnego systemu świadczyłaby na korzyść podobnej interpretacji, będąc zarazem probierzem akuratności całego zabiegu światotwórczego. Cudowna obecność owej cichej, kojąco szumiącej technologii pośród wszystkich tych futer i feudalnego *szifgrethoru*<sup>26</sup>, dowodzi, że mamy tu do czynienia nie tyle z kolejnym przykładem sfeudalizowanej fantastyki naukowej, ile z alternatywną wersją naszego świata, w której to – jakimże dziwnym zrządzeniem losu? – nigdy nie nastąpił kapitalizm.

Trudno w tym momencie powstrzymać się od spointowania, że LeGuinowska próba pomyślenia historii Zachodu bez kapitalizmu współgra – strukturalnie i w ogólnym zamierzeniu – z przeanalizowanym wcześniej staraniem pisarki o wyeliminowanie z ludzkiej biologiczności pożądania. W istocie to bowiem wewnętrzna dynamika systemu rynkowego wprowadza w swego rodzaju kronikarski, sezonowy i cykliczny dukt społeczeństw przedkapitalistycznych gorączkę i ferment, związane z czymś, na co zarezerwowaliśmy sobie określenie *p o s t ę p u*. Zależność między seksualnością – jako trudną do zniesienia, nieomal zbyt dużą komplikacją ludzkiego bytu – a kapitalizmem – jako chorobliwą obsesją zmiany i bezsensownego pędu ewolucyjnego – uwydatnia się tym samym właśnie dzięki strategii redukcji rzeczywistości, zasadzającej się na utopijnym pragnieniu uwolnienia się od obydwu tych zjawisk.

Karhid nie jest, oczywiście, żadną utopią, a *Lewa ręka ciemności* nie staje się w tym sensie typową narracją utopijną. Poprzedzająca *Wydzieńczonych* powieść ewidentnie służyła jako swoisty poligon doświadczalny dla technik narracyjnych, które dopiero później miały być wykorzystane do stworzenia pełnoprawnej utopii. To właśnie w kolejnej części cyklu haińskiego zabieg redukcji rzeczywistości przekształcił się w społeczno-polityczne założenie o nierozdzielności utopii i niedostatku. Odońska kolonizacja wyjałowionego Anarres jest najdojrzalszym przykładem literackiego wykorzystania tej techniki, równocześnie dostarczając aktualnych i skutecznych narzędzi w krytyce zapędów do identyfikowania amerykańskiego dostatku i obfitości dóbr konsumenckich z jakąś radykalną wizją „wielkiego społeczeństwa”<sup>27</sup>.

Daleki jestem wszelako od sugerowania, jakoby wszystkie wielkie utopie historyczne były ufundowane na wyobrażeniowym chwycie nazywanym tu redukcją rzeczywistości. Niemniej jest możliwe, że to właśnie charakterystyczne dla późnego kapitalizmu środowisko produkcji towarów na skalę masową odpowiada za rzeczony skojarzenie, przekładając się w następstwie na zajęcie określonego stanowiska politycznego. Przypomnijmy sobie, z jakim zdumieniem bohater *Wieści znikąd* Williama Morrisa – przybyły z dziewiętnasto-

<sup>25</sup> Tamże, s. 438.

<sup>26</sup> Niepisany kodeks honorowy i społeczny Karhidu (przyp. tłumacza).

<sup>27</sup> Jakkolwiek powieść *Wydzieńczonych*, dostarczająca najważniejszej wizji utopii po *Walden Two* Burrhusa Skinera, niewątpliwie gra istotną rolę w zakresie refleksji politycznej Le Guin, wypadaloby się nie zgodzić z jej interpretacją Anarres jako utopii „anarchistycznej”. Pisarka chciała przez to z pewnością odróżnić zdecentralizowaną organizację Anarres od klasycznego modelu radzieckiego – nie biorąc wszakże pod uwagę istotnej tezy o „obumieraniu państwa” w marksizmie, która powraca dziś nie tylko w ramach rewolucji kulturalnej, lecz także w odniesieniu do eksperymentalnych komun społecznych w Chinach czy też różnorodnych typów robotniczej samorządności w innych miejscach świata.

wiecznego świata do odległej przyszłości – obserwuje, jak przyroda odznacza się nieśmiałyymi zarysami pod blaknącą inskrypcją ponurej industrialnej metropolii, jak stare rzeczne nazwy odrzucają nudny slang miejski na rzecz ewokacji łąkowego krajobrazu, i jak zbocza, tak długo więzione pod chodnikami prowadzącymi do kamienic czynszowych, czy rzeki, skierowane niegdyś do kanałów ściekowych, wyłaniają się naraz w blasku dnia:

Londyn, o którym czytałem jako o nowoczesnym Babilonie cywilizacji, zniknął bodaj z powierzchni ziemi [...]. Co się tyczy ogromnych, uroczych miejsc, które, jak wiemy, były ongi środowiskami przemysłu, to te podobnie jak wapienno-ceglana puszcza londyńska, zniknęły z powierzchni ziemi; tylko ponieważ nie były niczem innym, jak centrami przemysłu i nie miały innego celu, jak tylko służyć za centra oszustw, przeto zostawiły mniej śladów swego istnienia niż Londyn. [...] Przeciwnie, tam nie wiele usuwano, jakkolwiek wiele przebudowywano. Przedmieścia, jeżeli były gdziekolwiek, zwały się istotnie z otaczającą wsią, a w środkach zyskano dużo wolnego miejsca; ale miasta same istnieją do dziś [sic] z ulicami, skwerami i rynkami; tylko więc przy pomocy tych mniejszych miast my współcześni możemy nabrać wyobrażenia o tem, jak wyglądały miasta dawnego świata – to jest ich najlepsze strony, chciałem powiedzieć<sup>28</sup>.

Utopia Morrisa jest zatem prototypem estetycznie i libidinalnie ukierunkowanej wizji społecznej, w odróżnieniu choćby od stechnicyzowanej inżynierii społecznej z powieści *W wieku XXI* Edwarda Bellamy'ego<sup>29</sup>. Wizji opowiadającej się raczej po stronie Fouriera niż Saint Simona i wizji proroczej w większym stopniu wobec wartości Nowej Lewicy niż radzieckiego centralizmu, i wizji ziszczającej się w oczyszczeniu rozległego krajobrazu kapitalizmu z odpadków i śmieci, a także w tryumfie rzemieślniczej pracy w systematycznym usuwaniu budynków z zatłoczonej tkanki miejskiej. Czy podobne wyobrażenia zakładają jednak lub wspierają wojownicze postawy polityczne? Z pewnością tak było w wypadku Morrisa, jednak w naszych czasach owa wojowniczość przejawiałaby się głównie w obrębie polityki ekologicznej. Skłaniałbym się więc ku tezie, że podobne „nie-miejsca” oferują niewiele więcej ponad chwilę wytchnienia czy krótkotrwałej ulgi od przytłaczającej obecności późnego kapitalizmu. Ich idylliczna, a przy tym elegijna słodycz, pastelowy koloryt i niepozabawiony pewnego patosu odwrót od posępnych światów wiktoriańskich, zostały bodaj najcelniej uchwycone przez Morrisa w podtytule cytowanej książki, brzmiącym wszakże *Epoka spoczynku (An Epoch of Rest)*. To zupełnie tak, jakbyśmy – po wielkim trudzie uwolnienia siebie (nawet wyobrazeniowego) od wszechobecnego kapitalizmu konsumenckiego, infekującego nasze umysły, wartości i przyzwyczajenia, i po wyłonieniu się nagle i nieoczekiwanie w radykalnie innej przestrzeni narracyjnej, nieskażonej dawnym życiem i dawnymi nawykami – mogli jedynie leżeć w bezruchu, ledwo łapiąc oddech w świeżej ciszy, zbyt słabi, z b y t n o w i, by uczynić coś więcej, niż tylko wpatrywać się bezbarwnym wzrokiem w odmieniony świat.

Fascynacja *Lewą ręką ciemności*, jak również niejednoznacznym przesłaniem powieści, z pewnością ma swoje źródło w podskórnym pragnieniu takiego właśnie utopijnego spoczynku, jakiegoś ostatecznego „nie-miejsca” nienaznaczonego historią, seksualnością, kulturalnym zbytkiem i światem przedmiotów irrelewantnym dla ludzkiego życia. Nie oznacza to jednak równocześnie, co należy podkreślić, że nie odnajdziemy w powieści

<sup>28</sup> William Morris, *Wieści znikąd, czyli epoka spoczynku. Kilka rozdziałów utopijnego romansu*, przekł. Wojciech Szukiewicz, Lwów: Nakładem Księgarni H. Altenberga 1902, ss. 109, 114, 115–116. Ortografii i interpunkcji nie uwspółcześniono celowo (przyp. redakcji).

<sup>29</sup> Choć rzadko się to odnotowuje, słynne *Looking Backward, 2000-1887* Bellamy'ego było tłumaczone na język polski pod tym właśnie parafrazującym oryginalnym tytułem – i ukazało się u nas jeszcze w 1890 roku (przyp. tłumacza).

krytycznego spojrzenia także i na tę jej wykładnię. Projekt Karhidu, jako porządku społecznego funkcjonującego poza zasadą postępowości, rozwijanego od samego początku narracji, jak również fakt, że ukazana w jego ramach historia, ledwie uległszy rozproszeniu, scala się tragicznie od nowa – wszystko to jest hołdem dla rygoru, z jakim opracowana została cała koncepcja świata. Byłby to według mnie ostateczny sens wzmiankowanego wyżej motywu w właściwych i niewłaściwych pytań, podjętego przez Le Guin w rozdziale *Monologi w Misznory*: „Zrozumieć, na jakie pytania nie ma odpowiedzi, i nie odpowiadać na nie – oto umiejętność najpotrzebniejsza w czasach napięć i ciemności”<sup>30</sup>. Nie jest rzeczą przypadku, że fraza ta pada raptownie tuż po o wiele przyziemniejszej dyskusji wokół problemów politycznych i historycznych:

Rzeczywiście, jeżeli człowiek stanie plecami do Misznory i zacznie się od niego oddalać, nadal będzie na drodze do Misznory. [...] Trzeba pójść w inną stronę, trzeba znaleźć inny cel, wówczas można iść inną drogą. Yegey dzisiaj w Izbie Trzydziestu Trzech: „Jestem niezmiennie przeciwny blokadzie eksportu zboża do Karbidu i duchowi rywalizacji, który jest jej przyczyną”. Słusznie, ale idąc w tę stronę nigdy nie zejdziesz z drogi do Misznory. Musi zaproponować jakąś alternatywę. Orgoreyn i Karbid muszą zejść z drogi, którą się posuwają, wszystko jedno w jakim kierunku; muszą pójść gdzie indziej i przerwać krąg<sup>31</sup>.

Prawdziwa alternatywa dla tego dylematu, i zarazem jedyny możliwy sposób na wyrwanie się z błędnego koła wyboru między feudalizmem a kapitalizmem, różni się jednak, oczywiście, od proponowanego przez pisarkę i jej bohaterów „rozwiązania” liberalnego – czyli Ekumeny jako galaktycznej odmiany Organizacji Narodów Zjednoczonych. Można by się pokusić o zastanowienie nad tym, czy strategia niedawna pytań (ludzkość, powiada Marks, „zawsze podejmuje się rozwiązywania takich problemów, jakie rozwiązywać potrafi”<sup>32</sup>) nie jest aby sposobem utopijnej wyobraźni na ochronę przed zgubnym powrotem tych wszystkich historycznych sprzeczności, od których ma ona zapewniać wytchnienie. W takim wypadku najgłębszym sensem *Lewej ręki ciemności* Ursuli Le Guin będzie nie tyle sama utopia, ile raczej nasza własna ułomność w zakresie jej wyobrażenia. Także i w tym wymiarze pozostaje to więc poligon doświadczalny dla *Wydzieńczonych*.

Przełożył Krzysztof M. Maj

<sup>30</sup> U. K. Le Guin, *Lewa ręka...*, dz. cyt., s. 474.

<sup>31</sup> Tamże, 473.

<sup>32</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, red. Lewis S. Feuer, New York: Anchors Books 1959, s. 44.

**Źródła cytowań**

- Jameson Fredric, *Generic Discontinuities in SF: Brian Aldiss' „Starship”*, „Science Fiction Studies” 1973, nr 1, ss. 57–68.
- Jameson Fredric, *In Retrospect*, „Science Fiction Studies” 1974, nr 1, ss. 272–276.
- Jameson Fredric, *Marxism and Form*, Princeton 1971.
- Karl Marx, Friedrich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, red. Lewis S. Feuer New York: Anchors Books 1959.
- Le Guin Ursula K., *Is Gender Necessary?*, w: *Aurora: Beyond Equality*, red. Susan J. Anderson, Vonda McIntyre, Greenwich: Fawcett 1976.
- Le Guin Ursula K., *Jesteśmy snem*, przekł. Agnieszka Sylwanowicz, Gdańsk: Phantom Press International 1991.
- Le Guin Ursula K., *Lewa ręka ciemności*, przekł. Lech Jęczmyk, w: tejże, *Sześć światów Hain*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2015, ss. 363–569.
- Le Guin Ursula K., *Słowo las znaczy świat*, przekł. Agnieszka Sylwanowicz, w: tejże, *Sześć światów Hain*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2015, ss. 571–665.
- Le Guin Ursula K., *Wydzieńczeni*, przekł. Łukasz Nicpan, w: tejże, *Sześć światów Hain*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2015, ss. 667–942.
- Lem Stanisław, *Lost Opportunities*, „SF Commentary” 1971, nr 24, ss. 22–24.
- Morris William, *Więści znikąd, czyli epoka spoczynku. Kilka rozdziałów utopijnego romansu*, przekł. Wojciech Szukiewicz, Lwów: Nakładem Księgarni H. Altenberga 1902.
- Suvin Darko, *O poetyce gatunku science fiction*, przekł. Krzysztof M. Maj, „Creatio Fantastica” 2018, nr 2 (59), ss. 9–24.
- Suvin Darko, *Science Fiction and the Genological Jungle*, „Genre” 1973, nr 6, ss. 251–273.
- Watson Ian, *Le Guin's „Lathe of Heaven” and the Role of Dick*, „Science Fiction Studies” 1975, nr 2, ss. 67–75.