

Ewa Łukaszyk

Polityczna

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (11), 9-19

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Polityczna/religijna poprawność jako punkt orientacyjny myślenia: przeszkoda i pokusa

1.

Zasada politycznej poprawności jest dobrze wszystkim znana: polega ona na pilnowaniu, by nikt nikogo nie obrażał. Wszyscy są więc zmuszeni do powstrzymania się od użycia werbalnych i pozawerbalnych środków wyrazu, które mogłyby urazić członków jakiejś mniejszości. Inny musi zostać ostentacyjnie uszanowany i otrzymać swoją okazję do wypowiedzenia się. Kluczowym punktem jest pewien rodzaj przymusowej „uprzejmości” i „otwartości” w odniesieniu do odmiennych form kulturowych. Jak się wydaje, polityczna poprawność opiera się na przeświadczeniu, że różne kultury są zasadniczo możliwe do pogodzenia, a więc oporni słusznie zasługują na napiętnowanie jako zaślepieni przez przesąd.

Powinniśmy jednakże zadać pytanie o wartość, jaką należy przypisać temu domniemanemu szacunkowi dla odmienności, opartemu na prostej eufemizacji zachowań werbalnych i na przyznaniu formalnych praw. „Natychmiast nasuwa się zastrzeżenie” – powiada Norman Fairclough – „że jednomyślność «politycznie poprawnych» (tych, którzy zostali obdarzeni etykietką PC) jest właśnie niczym innym, jak sztuczną jednomyślnością osiągniętą za pomocą naklejania etykietek [...]. Zasadniczym celem jest przemiana kulturowa [...] mająca być zapalnikiem szerszej przemiany społecznej¹.”

Nie chodzi więc o dostarczenie Innemu społecznego czy kulturalnego komfortu, lecz o sprowadzenie go do pewnego sztucznego standardu. Polityczna poprawność jest cudowną metodą, która pozwala społeczeństwu na redukcję zróżnicowania do ortodoksji. Pozwala ona na radzenie sobie z różnicą Innego bez narażania na szwank integralności dominującego systemu wartościowania. Mechanizm obejmuje więc neutralizację różnicy jako takiej, rozkład związanej z nią pozytywnej wartości, polegającej na wprowadzaniu pewnej rzeczywistej, efektywnej, funkcjonalnej alternatywy. Jednym słowem, polityczna poprawność jest niczym innym jak metodą sprowadzania tego, co *różne* do *tego samego*. Jest to program łagodnego, lecz systematycznego wygaszania różnic. A więc jest to w gruncie rzeczy przeciwieństwo rzeczywistego poszanowania odmienności jako takiej, jako czegoś kontrastującego, niesprowadzalnego do wspólnego mianownika, potencjalnie rewolucyjnego.

Odmiennność jest przeciwieństwem z samej natury rzeczy czymś prowokującym, wywołującym reakcję w postaci wewnętrznego sprzeciwu, oporu, niezgody. Tylko pod takim warunkiem odmiennność może być jednym z elementów autentycznego, pro-

wadzącego do realnych konsekwencji wyboru. Nieprzypadkowo tak wiele form oburzenia klóci się z wymogami politycznej poprawności.

W perspektywie politycznej poprawności odmiennosc zostaje zredukowana do pewnego rodzaju krępującej ułomności, o której nie powinno się wspominać w kulturalnej rozmowie. Politycznie poprawny język pociąga za sobą politycznie poprawny modus myślenia; w ten sposób to, co wymyka się nazwaniu, zaczyna także przestawać istnieć. W konsekwencji odmiennosc traci swój status ontologiczny. Inny przestaje być pojmowany jako nieredukowalnie odmienny. Paradoksalnie, dać każdemu prawo do wyrażania siebie może być niczym innym jak maską głębokiego odrzucenia znaczącej, definiującej różnicy; może być zakamuflovanym i wysoce skutecznym sposobem wyciszenia, a tym samym likwidowania różnicy będącej podstawą niewygodnej, obcej tożsamości.

W systemie opartym na postrzeganiu Innego wyłącznie przez pryzmat bliskości, podobieństw i analogii różnica ulatnia się w sposób naturalny i niemal niedostrzegalny. Mimo iż Inny z pozoru cieszy się prawami i przywilejami, zostaje zredukowany do „takie-samości” i wciśnięty w ramy tego, co dominujący system przewiduje i dopuszcza. A wówczas możemy odkryć z niemałym zaskoczeniem, że Inny, pomimo swego teoretycznego prawa do wyrażania siebie, uporczywie milczy. Po drodze stracił bowiem różnicę, którą mógłby chcieć wypowiedzieć.

2.

W Stanach Zjednoczonych polityczna poprawność zyskała popularność na początku lat 80. i zanikła (jak się przypuszcza) z końcem lat 90. Niemniej, jak to podkreślano przy wielu okazjach, historyczne i geograficzne ramy tego fenomenu są o wiele szersze. John K. Wilson i Ruth Perry przytaczają znaczną liczbę wcześniejszych przykładów występowania samego wyrażenia „politycznie poprawny”². Stephanie Suhr i Sally Johnson podkreślają, że Perry’em, że „najbardziej aktualnym kontekstem dla politycznej poprawności był niewątpliwie maoizm i jego centralne znaczenie dla Nowej Lewicy lat 60. Dlatego też wydaje się prawdopodobne, że wyrażenie «politycznie poprawny» jest adaptacją pojęcia «poprawnego myślenia» pojawiającego się w angielskim tłumaczeniu *Czerwonej księżeczki* Mao, chociaż [...] może istnieć także związek z «poprawną linią» będącą w użyciu w Partii Komunistycznej”³.

Zachodnie formy politycznej poprawności przywodzą na myśl wiele wschodnich form tyranii, a nawet „nowomowę” z książki George’a Orwella o totalitaryzmie, 1984. Warto jednakże ujrzeć to zagadnienie w jeszcze szerszym kontekście historycznym i zwrócić uwagę na genetyczny związek łączący znane nam formy politycznej poprawności z myśleniem religijnym.

Momentem historycznym, jaki zasługiwałby tu na podkreślenie, są narodziny humanistycznego mesjanizmu w konsekwencji morskiej ekspansji Europy, jaka rozpoczęła się w XV wieku. Wyszuta przez humanistów utopia jedności rodzaju ludzkiego zostaje pomyślana jako wynik powszechnego nawrócenia całej ludzkości na chrześcijaństwo. Stanowi to rodzaj intelektualnej odpowiedzi na szczególne okoliczności historyczne: z jednej strony, wewnętrzny kryzys w obrębie same-

go chrześcijaństwa, z drugiej – szok „spotkania na plaży”, konfrontacji z Innymi i ich cielesnym, i duchowym dobrym samopoczuciem, a także z wielością obyczajów i sposobów życia.

Odpowiedź humanistów na te okoliczności historyczne zasadzała się na afirmacji i postawie otwartości w odniesieniu do odmiennych form człowieczeństwa, jakie ucieleśniali ludzie spoza Europy. Jednakże natychmiast jako dalsze zadanie stawia się stopniową asymilację i wchłonięcie wszystkich odmienności przez panujący w Starym Świecie porządek. Ostatecznym celem, na jaki się nieustannie wskazuje, jest zjednoczenie rodzaju ludzkiego przez ewangelizację i ustanowienie chrześcijańskiej i europejskiej hegemonii w świecie. Realizacja tej nadrzędnej powinności religijnej ma prowadzić, jak wierzono, do millenarystycznego rozwiązania takich problemów, jak niesprawiedliwość czy wojna. Eschatologiczny „koniec historii” wydawał się bliski.

Naszą współczesną poprawność polityczną można uznać za groteskowe zniekształcenie humanistycznego ideału zjednoczonej ludzkości i zarazem za wynik wewnętrznych sprzeczności tkwiących od początku w tej utopii. Nie kto inny jak właśnie humaniści uznali po raz pierwszy *ius gentis*, zasadę głoszącą, że każda grupa etniczna posiada określone prawa, w tym prawo do przemówienia własnym głosem. Tyle że Europejczycy, przynajmniej na tak wczesnym etapie, nie mieli jasno określonego pojęcia, co też Inny miałby zamiar powiedzieć.

Powody tego stanu rzeczy są dość oczywiste: brakowało najprostszych epistemologicznych narzędzi radzenia sobie z odmiennością, nawet prostej znajomości kodu językowego, jakiego używa Inny. Z tego względu wielu humanistów odczuwało pokusę, by dyskretnie „pomóc” mu w wyrażaniu się, ustanawiając tym samym ten rodzaj dyskursywnego nadużycia, jakie wiele stuleci później Clifford Geertz nazwie zachodnim „brzuchomówstwem”⁴. Humaniści gorąco pragnęli przemówić w imieniu Innego, stanąć w obronie tego, co wedle ich mniemania stanowiło jego najbardziej niezbywalne prawa, ale jednocześnie, co poniekąd rozumiały, kurczowo trzymali się zagrożonej wizji chrześcijańskiej supremacji i ideału religijnej jedności.

W roli przykładu humanistycznego prekursora politycznej poprawności mógłby się pojawić Damiao de Góis, piszący po łacinie Portugalczyk. W swoim liście do papieża, *Fides, Religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Ioannis*, stara się zaświadczyć, że etiopska wersja chrześcijaństwa jest w równym stopniu wierna tradycji apostołskiej, jak najczystszy rzymski katolicyzm⁵. To co różne okazuje się rzekomo zakamuflowaną wersją tego samego, a więc nic nie stoi na przeszkodzie zjednoczeniu obu kościołów. Z wielką zręcznością retoryczną i teologicznymi kompetencjami Góis „poprawia” wszystkie różnice, jakie Portugalczycy mogli zaobserwować w etiopskiej rzeczywistości. Humanista twierdzi, że w tym kraju nie zachodzi nawet potrzeba ewangelizacji, gdyż krajowcy są już nie tylko doskonałymi chrześcijanami, ale nawet doskonałymi katolikami. Oczywiście różnice między ich obyczajami i rzymską liturgią zostają do tego stopnia dyskursywnie zamaskowane, pominięte i zlekceważone, że według opinii Góisa, etiopski Inny nie potrzebuje już ani konwersji, ani nawet katechezy.

Intencje Damião de Góisa i moralne uzasadnienie jego postawy są tak czyste i poza wszelkim podejrzeniem, jak racje współczesnych zwolenników politycznej poprawności. Problem polega na tym, że najlepsze zamiary mogą prowadzić do fałszywej i uproszczonej wizji rzeczywistości. A w tej zniekształconej wizji świata nie ma już miejsca na prawdę Innego. Niewczesna tolerancja, a przynajmniej pewne jej formy, mogą prowadzić do przemocy symbolicznej.

Postawa intelektualna Damião de Góisa jest do tego stopnia nastawiona na poszukiwanie podobieństw, że staje się on całkowicie niezdolny nie tyle nawet do dostrzeżenia rzucającej się w oczy odmienności obyczajów i wierzeń, jakie musiały być dobrze znane Portugalczykom zamieszkanym w lokalną politykę, ile przede wszystkim do uznania tych faktów za realną, ważką, nieredukowalną różnicę między etiopskim i europejskim sposobem życia. Jest zbyt zafascynowany abstrakcyjnym ideałem „jednego Pasterza i jednej Owczarni”, uniwersalnej jedności rodzaju ludzkiego. W najlepszej wierze, z bezgraniczną dobrocią i hojnością w stosunku do Innego, dostarcza nam wczesnego przykładu postawy stanowiącej zupełne przeciwieństwo autentycznego, naznaczonego poszanowaniem uznania różnicy. Jego dzieło jest nieustannym nadużyciem dyskursywnym.

Innego przykładu humanistycznej utopii możemy szukać w oficjalnym liście do króla Portugalii, jaki sporządził Pêro Vaz de Caminha, sekretarz armady Pedra Álvaresa Cabrala⁶. Pretekstem do napisania tego listu było odkrycie Brazylii w 1500 roku. W tekście tym Caminha szkicuje coś na kształt projektu przyszłej obecności portugalskiej na nowo odkrytym obszarze. W ramach tej wizji Inny jest przyjęty z radością, ale jedynie pod warunkiem, że przyjmie określony status, rolę do odegrania w ustalonym z góry kontekście katolickiego porządku: rolę katechumena. Postawa Caminha wobec Indian w gruncie rzeczy nie różni się zbyt od opinii Góisa o Etiopach. Caminha dowodzi, że nowo napotkany człowiek posiada zestaw zalet i cnót, które czynią z niego potencjalnego doskonałego chrześcijanina. Krajowcy nie znają przykazań, ale ich zachowania i postawy czynią z nich istoty moralnie nieskalane. Tubylec zostaje rozpoznany jako Adam, człowiek sprzed grzechu pierworodnego. Zostaje w ten sposób włączony w obręb układu odniesień, zharmonizowany z europejską wizją ludzkości wplątana w historię biegnącą od upadku pierwszych ludzi do końcowego odkupienia. W ten sposób różnica zostaje wchłonięta i przestaje być niebezpieczna jako autentyczna alternatywa, a nawet wprost przeciwnie, spotkanie z Innym przyczynia się do konsolidacji ortodoksji.

Dobrze znana metafora „kanibalizmu” (jedna z masek Innego prefabrykowana przez zachodnią wyobraźnię) odzwierciedla być może pokusę swego rodzaju duchowego wchłonięcia Innego. Montaigne, kolejny humanista, był zafascynowany „kanibalem” jako możliwym modelem, moralnym ideałem, jaki powinien zostać zaprezentowany Europejczykom pochłoniętym ferworem konfliktów religijnych⁷.

Montaigne’owi nie powiodła się apologia kulturowego pluralizmu. Jego „kanibal” nie jest bytem autonomicznym, lecz raczej wyidealizowanym portretem samego Europejczyka. Obraz Innego ulega manipulacji mającej na celu dostarczenie mieszkańcom Zachodu pewnego moralizującego przykładu: nagi człowiek, trosz-

czący się niewiele o dobra materialne, poświęca się całkowicie godnej rywalizacji o prymat w męstwie. Różnica charakteryzująca „kanibala” nie odgrywa roli jako samoistna wartość; jest tylko jednym z członów porównania skonstruowanego po to, by przedstawić Europejczykowi pewien zestaw wartości, który ma sens jedynie w ramach jego własnego, europejskiego układu odniesień. „Kanibal” nie jest sobą; jest jedynie sztucznie skomponowaną ilustracją stoickiego ideału głoszonych przez Montaigne’a.

Utopia jedności w wielości obyczajów, sposobów życia i wierzeń, zakorzeniona w humanistycznej wizji ludzkości, łączy Europę i domniemane pozaeuropejskie cnoty „kanibali”, harmonizując światło i ciemność, cywilizację i dzikość. Te „inne formy” ludzkości pojawiają się na scenie przybrane w szaty rajskiej niewinności: jak powiada Montaigne cytując Senekę, są to *viri a diis recentes* – ludzie bliscy pierwotnemu projektowi bogów. Ten projekt bogów czy Boga jest w oczywisty sposób produktem europejskiego obrazu prapoczątków. Tożsamość Innego zostaje zachowana jedynie na powierzchniowym poziomie. I w gruncie rzeczy pozorny szacunek dla cnót dzikiego jest czynnikiem napędzającym stopniową przemianę kulturową zmierzającą ku ostatecznemu zatarciu wszelkiej różnicy.

3.

Jako typ praktyki dyskursywnej i społecznej, polityczna poprawność może być zdefiniowana jako proces eufemizacji, jako nieustanne poszukiwanie najbezpieczniejszej terminologii. Możemy uznać to za produkt uboczny tego rodzaju metadyskursywnej samozwrotności, jaka cechuje kultury późnej nowoczesności. Można sądzić, że polityczna poprawność prowadzi do nowej formy przemocy tylko ze względu na swój normatywny i przymusowy charakter. Jednakże w szerszym znaczeniu, polityczna/religijna poprawność jest modusem myślenia, który „równając” różnice niszczy cenną i delikatną aparaturę intelektualną – system subtelnych rozróżnień i rozgraniczeń. Rozróżnianie i różnicowanie jest przecież podstawą odpowiedzialnego myślenia i zarazem przeciwieństwem politycznej poprawności zasadzającej się na eufemizujących przybliżeniach.

Polityczna poprawność, jak każde uproszczenie, jest bardzo wygodnym sposobem radzenia sobie z odmiennością, która oznacza zwykle nieporęczną złożoność. Pozwala na uniknięcie przeładowania detalami i nadmiernego wysiłku intelektualnego. W tym sensie wierność poprawności jest pójściem na łatwiznę, które stanowi oczywistą przeszkodę uniemożliwiającą jakąkolwiek formę efektywnej refleksji; jednocześnie jest potężną pokusą: obietnicą ucieczki przed groźną wielością wartości, z którą czasem tak trudno sobie poradzić.

Gdy gubimy się w labiryncie możliwych rozwiązań, pozycji i wartości, zaczynamy potrzebować jakiejś poprawności, która by posłużyła za punkt orientacyjny. Pojawia się potrzeba pojedynczej, absolutnej prawdy. Żadna większa liczba „prawd” nie wchodzi tu w grę, gdyż na nowo powoływałaby do istnienia labirynt. W ten sposób kwestia poprawności zmienia się w ogólniejsze pytanie o intelektualną słabość jednostek, a nawet o słabość całej kultury.

Polityczna/religijna poprawność jest czymś w rodzaju intelektualnego kolapsu, porażki w myśleniu, które zaczyna potrzebować jakiejś zewnętrznej podpory czy protezy. Każda forma „poprawnego myślenia”, nim jeszcze stanie się fenomenem społecznym, zanim stanie się poprawnością polityczną czy religijną ortodoksją jest w pierwszej kolejności pewną indywidualną niemożnością czy porażką. Nim stanie się pewnym problemem etycznym, jest najpierw problemem metodologicznym. Myślmy politycznie poprawnie, gdyż nie umiemy się zdobyć na myślenie w żaden inny, bardziej złożony i bogatszy w niuanse sposób.

Z drugiej strony polityczna/religijna poprawność jako pokusa jest rezultatem intelektualnej próby wzięcia wszystkiego pod uwagę. Oznacza niemożność wyjścia z aporii: dać każdemu (mniejszościom, kobietom...) prawo do wypowiedzi, do przemówienia własnym głosem, do wyrażenia ich różnorodnych form wrażliwości i rozumienia – i jednocześnie zachować *status quo* ortodoksji, dominujący porządek wartościowania, który jawi się jako zbyt ważny, aby można go było poświęcić.

Ta intelektualna próba wzięcia wszystkiego pod uwagę prowadzi do załamania. Przyznanie (teoretycznego) prawa do różnicy w ramach systemu, wobec którego ta różnica jest czymś zewnętrznym i w pewnej mierze wrogim, neutralizuje tę różnicę, neguje jej potencjał diametralności, kontrastowania, wywoływania oburzenia – a właśnie oburzenie w odniesieniu do różnicy jest bardzo mocną, energiczną formą uznania już nie teoretycznego prawa do bycia odmiennym, lecz faktu, że coś *jest* odmienne w sposób zasadniczy i nieredukowalny. I na odwrót, bierne przyjmowanie różnicy sztucznie wtłoczonej w system odniesień może być sposobem redukcji jej do pewnej egzotycznej formy tego-samego.

Pokusa poprawności jest szczególnie silna, gdy myślący odkrywa z przerażeniem, że podążając za rwącym nurtem własnego dyskursu odplynęła za daleko i zapuścił się w mroczne terytoria, które budzą w nim lęk. Nagle próbuje kurczowo się czegoś uchwycić. Każda forma poprawności czy ortodoksji jawi się jako wybawienie. Wszystkie te reakcje zależą oczywiście od intelektualnej i duchowej mocy myślącego podmiotu. O ile przykładów kolapsu refleksji jest mnóstwo, są też i przykłady myślicieli takich jak Montaigne, którzy umieli oszacować swe własne duchowe energie, aby nie złapać się w pułapkę swoich własnych konkluzji i rozpoznać granicę mrocznego terytorium, które skłoniłoby ich do rozpaczliwego zwrotu ku ortodoksji.

W słynnym rozdziale *Prób*, mówiącym o kanibalizmie dzikich i kanibalizmie Europejczyków, Montaigne jest niemal na tej niebezpiecznej granicy heterodoksji. Tuż za rogiem znajduje się myśl o rytualnym kanibalizmie chrześcijan zjadających swojego Boga⁸, a za kolejnym rogiem – jeszcze dalsze i bardziej radykalne konkluzje. Z drugiej strony Montaigne ma jednak jasną świadomość niebezpieczeństw związanych z pokusą bycia poprawnym. Zna swoją własną siłę i własną słabość w obliczu tej pokusy, starając się uniknąć obu niebezpieczeństw przechodząc wąską kładką oryginalnej refleksji nad przepaścią pluralizmu i wykluczających się wartości.

4.

Zachodnia kultura jest w pewnym sensie wciśnięta między dwie skrajności: z jednej strony oświeceniowa wiara w obiektywny rozum jako instancję wyłączną, wrogą w stosunku do każdej innej instancji mogącej stanowić alternatywę. Ta monopolistyczna prawda racjonalna dyktuje idealne rozwiązania wykluczające z góry jakąkolwiek możliwość kompromisu, współistnienia rozwiązań, wielości społecznych realizacji czy praktyk politycznych. Z drugiej strony, antyoświeceniowy, quasi-mistyczny sposób myślenia, historycznie zakorzeniony we wczesnym humanizmie, jest otwarty na nieustanną negocjację z Innym. Ta negocjacja jest jednak tylko czymś pozornym. Jest ona bowiem prowadzona z pozycji założonej z góry pewnością, że sprowadzenie różnicy i wielorakości do jedynej i wyłącznej wizji jest czymś nieuniknionym. Ta wizja oparta jest przecież na niepodważalnych i w perspektywie religijnej nie podlegających dyskusji prawdach objawienia czy prorocstwa. Istnieje więc głębokie przeświadczenie, że tylko i wyłącznie ta wizja wyjdzie zwycięsko z ostatecznego finału historii, zrealizuje się i sprawdzi w apokalipsie.

Ta sama niezachwiana pewność ostatecznego zwycięstwa pojawia się w wielu politycznych surogatach myślenia religijnego. Jednym z nich jest polityczna poprawność, „poprawne myślenie” oparte na przeświadczeniu, że ostateczny triumf ortodoksji jest bliski. Niemal bez różnicy jest tu, czy ta ortodoksja jest akurat liberalizmem i demokracją, czy mesjanistycznym socjalizmem, czy jakąkolwiek inną wiarą polityczną, która gotuje się do wchłonięcia i strawienia wszystkiego, co wobec niej zewnętrzne, wszystkiego, co byłoby zdolne do stanowienia różnicy czy wprowadzania drugiego elementu alternatywy.

Dobrze nam znana polityczna poprawność łączy się z mesjanistyczną utopią demokracji jako ideału do powszechnego wprowadzenia w pewnej finalnej, doskonałej i chwalebnej postaci. Dlatego też oddala się od wszelkiego odpowiedzialnego za rzeczywistość myślenia, gdyż umieszcza nadzieję i wiarę w pewne ostateczne, uniwersalne rozwiązanie w miejscu konsystentnego projektu, a postawę oczekiwania na cud, jaki ma się wydarzyć samoistnie w chwili samego nadejścia demokracji, w próżni konkretnych planów działania, a nawet jako substytut zaangażowanego w rozwiązywanie problemów wysiłku.

Jako rodzaj polityczno-eschatologicznej wiary, poprawność jest ewidentną przeszkodą, ale i nieustanną pokusą. Portugalski pisarz José Saramago, znany nie tylko jako laureat Nagrody Nobla z 1998, ale i jako niestrudzony skandalista, jest dobrym przykładem do naszych rozważań. Z pozoru Saramago zwalcza wszelkie formy politycznej i religijnej poprawności. Ale okazuje się także znakomitym przykładem kogoś nieustannie kuszonego przez powaby pewnych form tejże poprawności. Refleksja Saramaga jest intelektualną walką z trzema problemami, jakie definiują kryzys współczesności. Na te trzy bolączki wskazał Charles Taylor w *Etyce autentyczności*: chodzi mianowicie o problem indywidualizmu, supremację rozumu instrumentalnego oraz ich konsekwencje w życiu politycznym (niebezpieczeństwo „łagodnego” despotyzmu, utrata politycznej kontroli nad naszym własnym życiem, itp.)⁹. W pierwszym momencie Saramago

próbuję odsunąć wszelkie formy poprawności funkcjonujące w jego politycznym i kulturowym kontekście. W ramach projektu odrzucenia wszelkiej religijnej ortodoksji podejmuje się dekonstrukcji podstawowego elementu doświadczenia monoteistycznego, jakim jest obecność dobrego, opiekuńczego i wszechmocnego bóstwa znanego nam z Pawłowego chrześcijaństwa (*Ewangelia według Jezusa Chrystusa*¹⁰). Przechodząc do kwestii politycznych, podaje w wątpliwość nie tylko zasadność włączenia jego kraju do Unii Europejskiej, ale także samą ideę Europy jako historycznej i politycznej całości. Pyta, czy aby ta abstrakcyjna konstrukcja znajduje jakiegokolwiek przełożenie na rzeczywistość, a jeśli tak, to jakie rodzaje nadużycia leżą u jej podstaw (*Kamienna tratwa, Historia oblężenia Lizbony*)¹¹. W jednej z najnowszych książek, *Ensaio sobre a Lucidez*, Saramago kwestionuje nawet samą funkcjonalną zasadę demokracji¹².

Jednocześnie jednak intencje Saramago wydają się podejrzane. Jego wizja wydziela intensywny aromat programowego „poprawnego myślenia”. Pozytywna propozycja zawarta w jego książkach byłaby kolejnym materiałem do studium o „lekkomyślnych intelektualistach” rozpoczętego przez Marka Lillę¹³. W swoich powieściach Saramago szkicuje utopię nomadyzmu przeciwstawionego aktualnemu, osiadłemu światu produkcji i konsumpcji. W powieści *A Caverna* proponuje porzucenie pracowni, i to nie tylko naszych wyrafinowanych laboratoriów, ale nawet najskromniejszego, rzemieślniczego warsztatu, przy którym wytwórca rywalizuje ze Stwórcą (bohater tej powieści jest starcem próbującym zarabiać na życie garncarstwem i lepieniem glinianych figurek)¹⁴. Oznacza to nie cierpiącą kompromisu propozycję całkowitego odejścia od Prometejskiego projektu przekształcenia świata, jaki stanowi podstawę europejskiego podejścia do rzeczywistości.

Dawna mniejszość i alternatywa – nomadzi – ma się stać normą i ustanowić dominujący układ wartości. Ostateczną konkluzją Saramagowskiej wizji jest wyłączenie pewnej prawdy, jedyne dopuszczonego modelu: wiecznej wędrówki. Powrót do nomadyzmu ma uleczyć ludzką kondycję i unormować relację między człowiekiem a okrutnym i nieubłaganym bóstwem. Jeden z bohaterów *Ewangelii według Jezusa Chrystusa* wyraża emblematyczną i proroczą opinię, że w kraju, w którym pojawią się Żydzi, wszyscy inni staną się cudzoziemcami. Oczywiście należy rozumieć to zdanie z dala od nasuwającej się natarczywie antysemickiej interpretacji. Ma ono wyrażać prawdę, że w obecności nomadów świat człowieka osiadłego, jego projekty i wysiłki w nieunikniony sposób tracą prawomocność. Obecność nomady ustanawia „tyranię transcendencji”, o której mówił George Steiner w swoim eseju *W zamku Sinobrodego*¹⁵, poświęconym próbie ponownego zdefiniowania kultury, jakie stało się koniecznością po Holocauście. Wskazując jednocześnie na monoteistyczne objawienie na Synaju, początki chrześcijaństwa i „mesjanistyczny socjalizm”, Steiner mówi o „twardym żądaniu” Absolutu, o „szantażu doskonałości”, o „tyraniu objawienia”, która prowadzi do powstania fatalnego rozdzwięku między doczesną egzystencją a eschatologicznymi wymogami, gdyż wraz z abstrakcyjnym monoteizmem pojawiają się ideały i normy leżące poza zasięgiem zwykłego człowieka. Konsekwencją jest wytrącenie z równowagi całej kultury Zachodu, bo „upór ideału” trwa, niczym „bezustannie

brzmiać w uchu wewnętrznym nuta”, minując indywidualne żywoty i całe systemy społeczne.

Wymagania politycznej/religijnej poprawności mają pewne cechy tego „szantażu doskonałości”, który wyklucza jakąkolwiek indywidualną, autentycznie wolną, a tym samym z konieczności niedoskonałą formę działania i myślenia. Gładka i elegancka polityczna poprawność stanowi przeciwieństwo niezręcznego, niegotowego i nieuprzejmego, lecz autentycznego dialogu z Innym. Na tę aporię składają się z jednej strony rozminięcie się z doskonałością ucieleśnianą przez wyłączną i jedyną poprawną prawdę, a z drugiej autentyczna niedoskonałość, niewystarczalność i niespójność indywidualnej, wolnej, „niepoprawnej” drogi myślenia. Do wyboru mamy albo myśl domową, zgrzebną i prowizoryczną, albo splendor niemożliwej do zaatakowania, dominującej i wyłącznej prawdy. W niektórych wypadkach jedynym możliwym rozwiązaniem wydaje się postawienie tej pierwszej w glorii tej drugiej, ale dostarcza to tylko jeszcze jednego przykładu fiaska, kolapsu refleksji szukającej radykalnych rozwiązań czy sposobów wyjścia z impasu współczesności. Także u Saramago końcowym wynikiem jest nowa poprawność. „Lekkomyślny” – w Lillovskim znaczeniu – pisarz gubi się w gąszczu niemożliwych alternatyw i potrzebuje jakiegoś punktu oparcia, czegoś, czego mógłby się uchwycić i podsunąć to zdezorientowanemu czytelnikowi. W rozpacz szuka jedynej i wyłącznej prawdy lub przynajmniej jakiegoś jej zastępnika, mogącego funkcjonować przynajmniej w świecie fikcji.

5.

Wraz z Saramago zbliżamy się być może do zrozumienia jednego z najbardziej zaskakujących paradoksów kultury współczesnej, jakim jest renesans religii, w tym religijnej ortodoksji, co stanowi przeciwieństwo radykalny zwrot w stosunku do laicyzacyjnych tendencji nowoczesności. Zamiast zapowiadanego zmierzchu religii możemy obserwować – i być może będziemy mogli obserwować na coraz większą skalę – odrodzenie i rozkwit fundamentalizmów. Jest to być może rezultatem dyskomfortu przechodzenia po wąskiej kładce indywidualnych wyborów i indywidualnej odpowiedzialności nad przepaścią wypełnioną pluralizmem wartości, rozwiązań i możliwości. Polityczna, a w jeszcze większej mierze religijna poprawność jest histeryczną reakcją na ciężar wyboru i trudność myślenia o różnicy jako o czymś, co nie powinno być „do-końca-zrozumiałe”. Pozwala ona na zneutralizowanie wielości i różnorodności za pomocą prostego, uniwersalnego środka polegającego na przyznaniu temu, co odmienne, maskującego „prawa do istnienia”. Z tego właśnie względu przyznanie Innemu prawa do wyrażania siebie może być jedynie próbą zneutralizowania szoku, jaki jest autentyczną reakcją na różnicę jako coś, co w naturalny sposób leży poza naszym intelektualnym zasięgiem, jako coś, czego w gruncie rzeczy właśnie *nie należy* sobie przyswajać. Prawdziwy głos Inności jest czymś „nieznośnym do słuchania”, a jej racje czymś „nieznośnym do rozumienia”. Stawiając znak równości między polityczną i religijną poprawnością chcieliśmy wskazać na genetyczny związek pomiędzy oficjalnym dyskursem frakcji politycznych i kościołów. Jest to dyskurs zwrócony

przeciw wszystkiemu, co indywidualne i osobiste, włączając w to wszelkie formy doświadczenia mistycznego, które także oznacza spotkanie z nieredukowalną różnicą Innego w sensie metafizycznym, z wymykającym się rozumieniu bóstwem. Nie tylko polityczna, ale także religijna poprawność dostarcza mediacyjnego *tertium*, buforu chroniącego przed szokiem radykalnego spotkania. Dlatego właśnie pojawia się ona jako podwójna pokusa w późnonowoczesnych społeczeństwach, które pod maską otwartości na wielokulturowość ukrywają głęboki lęk przed spotkaniem z tym, co radykalnie różne.

Kluczowym punktem, na który należy zwrócić uwagę, jest dziwne pokrewieństwo łączące polityczną poprawność w cieszących się domniemaną wolnością społeczeństwach Zachodu i tyranie „nowomowy” w totalitaryzmach. Możliwe wytłumaczenie może wskazywać na powszechność pragnienia ucieczki przed różnorodnością i alternatywą. W wielu kontekstach może ona być narzucona przez władzę, w innych, dobrowolnie przyjęta przez szeroki konsensus społeczny.

Polityczna poprawność jest drogą wyjścia z intelektualnego impasu; oferuje możliwość „obejścia” kryzysu wartości. Ze ściśle jednostkowego punktu widzenia, co złego w politycznej poprawności? Ani to, że jest bezcelowa, ani jej intencje, ani moralne racje. Najważniejszy problem polega na tym, że zarówno polityczna, jak i religijna poprawność oferują jedynie drogi iluzoryczne i na dłuższą metę rozczarowujące. Jednakże ta iluzja jest dość trwała i wygodna, podczas gdy odwaga niezależnego myślenia, intelektualnego zmagania z tym, co „nie do pomyślenia” jest przywilejem nielicznych.

Przypisy:

¹ Norman Fairclough, *Political Correctness: the Politics of Culture and Language*, „Discourse & Society” 2003, 14, s. 17.

² John K. Wilson, *The Myth of Political Correctness: the Conservative Attack on Higher Education*, Durham, NC, Duke University Press 1995; Ruth Perry, *A Short History of the Term Politically Correct*, W: *Beyond PC. Towards a Politics of Understanding*, red. Patricia Aufderheide, St. Paul, MN, Graywolf Press 1992, s. 71–79.

³ Stephanie Suhr, Sally Johnson, *Re-visiting ‘PC’: Introduction to Special Issue on ‘Political Correctness’*, „Discourse & Society” 2003, 14, s. 9.

⁴ Clifford Geertz, *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*, przeł. Ewa Dżurak i Sławomir Sikora, Warszawa, Wydawnictwo KR 2000.

⁵ Damião de Góis, *Fides, Religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Ioannis*, W: *Opúsculos históricos*, red. Câmara Reis and Dias de Carvalho, Porto, Civilização 1945.

⁶ Pêro Vaz de Caminha, *Carta*, red. Jaime Côrtesao, Lisboa, Portugália Editora 1985.

⁷ Michel de Montaigne, *O kanibalach*, W: *Próby*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków, Zielona Sowa 2004, s. 169–177.

⁸ Por. George Hoffmann, *Anatomy of the Mass: Montaigne’s ‘Cannibals’*, „PMLA” 2002, 117, s. 207–221.

⁹ Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. Andrzej Pawelec, Kraków–Warszawa, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego 1996.

¹⁰ José Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*, przeł. Cezary Długosz, Poznań, SAWW 1992.

¹¹ José Saramago, *Kamienna tratwa*, przeł. Wojciech Charchalis, Poznań, Rebis 2003; *Historia oblężenia Lizbony*, przeł. Wojciech Charchalis, Poznań, Rebis 2002.

¹² José Saramago, *Ensaio sobre a Lucidez*, Lisboa, Caminho 2004.

¹³ Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, New York, New York Review Books 2001.

¹⁴ José Saramago, *A Caverna*, Lisboa, Caminho 2002.

¹⁵ George Steiner, *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*, przeł. Ola Kubińska, Gdańsk, Atext 1993, s. 52–55.