

IRONIA POSTKOLONIALNA. JĘZYK POLITYCZNEJ POPRAWNOŚCI JAKO TWORZYWO LITERACKIE W POLSKIEJ PROZIE PO 1989 R.¹

EMILIA KLEDZIK²
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Słowa kluczowe: postkolonializm, ironia, poprawność polityczna, mowa nienawiści, polska proza po 1989

Keywords: postcolonial studies, irony, political correctness, hate speech, polish prose after 1989

Abstrakt: Emilia Kledzik, IRONIA POSTKOLONIALNA. JĘZYK POLITYCZNEJ POPRAWNOŚCI JAKO TWORZYWO LITERACKIE W POLSKIEJ PROZIE PO 1989. „PORÓWNANIA”, 15, 2014, T. XV, s. 133–152. ISSN 1733-165X. Artykuł stawia tezę, że literatura polska powstała po transformacji ustrojowej wchłonęła język licznych debat społecznych i obyczajowych, jakie przewijały się przez polską opinię publiczną przez dwadzieścia pięć lat demokracji – w tym nad fenomenem tzw. „politycznej poprawności”. Podstawową figurą retoryczną stosowaną w jej obronie przez troje pisarzy – Mariusza Sieniewicza, Artura Daniela Liskowackiego i Joannę Bator – jest ironiczny cytat mowy nienawiści. Autorka porównuje tę semantyczną woltę do klasycznego zjawiska postkolonialnej figury mimikry. W tym wypadku językiem kolonizatora byłby homogenizujący, etnocentryczny język reżimu komunistycznego. Literatura, której głównym bohaterem jest wykluczający, tworzący podziały język, stanowi dobre studium konstruowanych i demontowanych w nim tożsamości.

Abstract: Emilia Kledzik. POSTCOLONIAL IRONY. THE LANGUAGE OF POLITICAL CORRECTNESS AS A SOURCE OF POLISH LITERARY FICTION AFTER 1989. “PORÓWNANIA”, 15, 2014, Vol. XV, p. 133–152. ISSN 1733-165X. The article argues that Polish post-1989 literature absorbed the language of numerous debates on controversial issues that have been present in the

¹ Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2002–2014” w ramach projektu badawczego numer: NPRH 12H 11 0018 80.

² Correspondence Address: emilia.kledzik@gmail.com.

Polish public opinion for twenty-five years of democracy – including the phenomenon of the so-called “political correctness”. The basic rhetorical figure used in its defense by three writers – Mariusz Sieniewicz, Arthur Daniel Liskowacki and Joanna Bator – is an ironic quotation of hate speech. The author compares this phenomenon to the classic figure of post-colonial mimicry. In this case, the ethnocentric language of the communist regime would constitute the language of the colonizer. Literature, whose main character is the language of exclusion, provides a good study of how it helps constructing and dismantling the identity.

*W cieniu imperium, z kurami w gaciach prastowiańskich,
Naucz się lubić swój wstyd, bo zawsze będzie przy tobie
I nie odstąpi ciebie, choćbyś zmienił kraj i nazwisko
Twój wstyd niewydarzenia. Miękkiej sercowizny.
Skwapliwej uniżności. Zmyślnego udania.
Polnych dróg na równinie. Wyciętych na opał drzew.
W bylejakim mieszkasz domu, aby do wiosny.
Kwiatów nie ma w ogrodzie bo i tak stratują.
Pierogi jesz leniwe, zupę nic na zimno.
I wiecznie upokorzony, nienawidzisz obcych³.*

Postsowieckie badania postkolonialne, choć wciąż dalekie od porzucenia swiostego „toposu skromnościowego”, który każe usprawiedliwiać umieszczenie tego obszaru geograficznego w orbicie metodologicznej zarezerwowanej dla państw Trzeciego Świata, w swoim głównym, tożsamościowym nurcie zajmują się strategiami dyskursywizowania środkowoeuropejskiej inności w dwóch wyrazistych perspektywach. Pierwsza, którą nazwać by można „optymistyczną”, ze sceptycyzmem odnosi się do marksistowskiej podszewki postkolonializmu i krytycznie ocenia treść środkowoeuropejskich mesjanizmów, wskazując na pozytywne tradycje autoidentyfikacji, w tym np. na polski sarmatyzm⁴. Druga, którą nazwałabym „pesymistyczną”, dokonuje diagnozy o przeciwnym wektorze: ponieważ teorie globalizacyjne nie przyznają Europie Środkowej miejsca w Pierwszym Świecie⁵, próby tworzenia wszelkich dlań alternatyw uznać należy za podszyte resentymen-tem. Pisano więc o prześladowającym lokalne dyskursy fantazmacie „próżni”⁶,

³ Cz. Miłosz, *Osobny zeszyt*. W: idem, *Hymn o perle*. Kraków 1983, s. 29.

⁴ Por. E. Thompson, *Sarmatyzm i postkolonializm*, http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/193060,sarma_tyzm-i-postkolonializm.html (data dostępu: 20.04.2014).

⁵ Por. I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*. Przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski. Warszawa 2007.

⁶ B. Ştefănescu, *Postcommunism, Postcolonializm. Siblings of Subalternity*. Bucareşti 2012.

o podmiotowości ukonstytuowanej na braku i syndromie peryferii⁷, o wywołanej asymetrią gospodarczą i kulturową autokolonizacji, będącej w istocie spóźnioną – i nierzadko odczuwaną jako narzuconą – absorbcją nowoczesności⁸. Te rozpoznania znajdowały potwierdzenie w intuicjach lokalnych intelektualistów – o środkowoeuropejskiej „ziemi niczyjej” pisał wielokrotnie np. Witold Gombrowicz, sam rozdarty pomiędzy szlachecką megalomanią a kompleksem prowincjonalności. Fakt, że oba stanowiska – choć wciąż literacko niezwykle produktywne, czego dowodem może stać się przyrastająca liczba powieści typu *historical fiction*⁹, lecz także tych diagnozujących kondycję „cmentarza Europy”¹⁰, często służą mnożeniu literaturoznawczych bytów teoretycznych ponad konieczność, potwierdza proste doświadczenie. Zjawisko „realizmu magicznego”, chętnie czytane w kontekście procesów dekolonizacyjnych jako gest budowania świata alternatywnego wobec uniwersalizującego projektu Zachodu¹¹, na lokalnym gruncie mogłoby znaleźć zastosowanie w analizie twórczości Olgi Tokarczuk czy wczesnych utworów Pawła Huellego. Z drugiej strony dobiegną nas jednak głosy, że twórczość obojga pisarzy opiera się na fascynacji napływającymi z Zachodu estetycznymi impulsami postmodernizmu, jest więc w swej istocie epigońska. Inna jeszcze perspektywa – i z nią wypada się zgodzić – zaproponuje rozwiązanie tego dylematu w kontekście lokalności: zarówno *Prawiek i inne czasy*, jak *Opowiadania na czas przeprowadzki* borykają się z prywatną historią i palimpsestem konkretnego Miejsca, do którego idealnie nie przystają totalizujące klisze – także te metodologiczne.

Innym przykładem na funkcjonowanie tej bipolarnej matrycy w odniesieniu do konkretnych zjawisk literackich/dyskursywnych jest kariera pojęcia „ironii” widzianego w kontekście strategii autoidentyfikacyjnych społeczeństw środkowoeuropejskich. U Claudio Magrisa czytamy:

Tutaj Dunaj jest młody, a Austria jeszcze daleko, ale wyraźnie rzeka jest już pokretnym mistrzem ironii, tej ironii, która zadecydowała o wielkości cywilizacji środkowoeuropejskiej i która była sztuką omijania własnej jałowości i pokonywania słabości, była poczuciem dwoistości rzeczy, a zarazem ich prawdy, ukrytej, lecz jednej. Ironia uczyła szanować pomyłki i sprzeczności życia, niedopasowanie – choć tworzą one jedno – obu stron medalu, czasu i wieczności, języka i rzeczywistości¹².

⁷ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z formą*. Kraków 2012, s. 37 passim.

⁸ A. Kiossev, *The Self-Colonising Metaphor*. W: *Atlas of Transformation*, <http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/s/self-colonization/the-self-colonizing-metaphor-alexander-kiossev.html> (data dostępu: 20.07.2014).

⁹ N. Lemann, *Alternatywna miara wielkości? Postkolonialne uwarunkowania wizji hegemonicznej przeszłości Polski w wybranych historiach alternatywnych*. „Porównania” 2014, nr 14, s. 19–41.

¹⁰ Por. I. Ostachowicz, *Noc żywych Żydów*. Warszawa 2012.

¹¹ Por. C. Şandru, *Worlds apart? A Postcolonial Reading of post-1945 East-Central European Culture*. Newcastle upon Tyne 2012, s. 148 passim; S. Slemon, *Magical Realism as Postcolonial Discourse*. In: *Magic Realism: Theory, History, Community*. Ed. By L. Parkinson Zamora, W. B. Faris. Durham 1995.

¹² C. Magris, *Dunaj*. Przeł. J. Ugniewska, A. Osmólska-Mętrak. Warszawa 2002, s. 52

Powyższy passus, który można nazwać „esencjalizującym”, odbija się echem w twórczości wielu środkowoeuropejczyków, piszących o doświadczeniu postkomunizmu, w tym Andrzeja Stasiuka, Jurija Andruchowycza, Lajosa Grendela, Jaroslava Rudiša, Ingo Schulze. W ich narracjach metodą na istnienie w nieznośnie niewygodnym, kalekim świecie Europy Środkowej, staje się ironiczny dystans, stoicyzm, który w zestawieniu z – równie wymaganą – „ontologiczną stabilnością” Zachodu staje się cechą rozpoznawczą środkowoeuropejskiego *noble savage*, który wprawdzie nie jest zadowolony z miejsca, z którego pochodzi, ale nie wyobraża sobie, jak to jest, pochodzić z jakiegokolwiek innego¹³. Mieczysław Dąbrowski nazywa tę ironię remedium na środkowoeuropejską melancholię¹⁴, kolejny z fantazmatów, odróżniający „nas” od żyjących po lepszej stronie przebiegającej na Łabie granicy cywilizacyjnej „ich”. Tak pojmowana ironia dotykać może wszystkich „wynałazków” zachodniej ontologii: podmiotu, narracji, *mimesis*, które w lustrze twórczości takich wielkich środkowoeuropejskich intelektualistów jak Witold Gombrowicz, Elias Canetti, Czesław Miłosz, Sándor Márai, Günter Grass, Bohumil Hrabal tracą wyrazisty kontur na rzecz form hybrydycznych: autobiograficznych, autotematycznych. Ironia jest w tym ujęciu czymś więcej niż zabiegiem retorycznym – ma moc tożsamościowotwórczą, obiecuje ocalenie i gwarantuje możliwość przemówienia własnym głosem. Inny pogląd na „własność” tego głosu ma wybitny teoretyk postkolonialny, Homi Bhabha, dla którego ironia jest formą mimikry, ambiwalentnej wariacji na temat nieuniknionego rozdwojenia dyskursu kolonialnego:

Mimikra jest [...] znakiem o podwójnej artykulacji, złożoną strategią reformowania, porządkowania i dyscyplinowania, która, wyobrażając sobie władzę, „przywłaszcza” sobie innego. Mimikra jest także znakiem „niewłaściwego” – jednakże różnica, czy też opór, który konsoliduje dominującą rolę strategiczną władzy kolonialnej, wzmacnia nadzór i stanowi nieodłączne zagrożenie, zarówno dla „znormalizowanych rodzajów wiedzy, jak i dla władzy dyscyplinarnej¹⁵.

Bhabha nazywa mimikrę „ironicznym kompromisem”¹⁶, ponieważ – podobnie jak w klasycznej figurze retorycznej – mieści się w niej zarówno teza (konsolidacja władzy, kolonia „idealna”), jak i jej zaprzeczenie (destabilizacja, państwo autochtoniczne). Uznanie środkowoeuropejskiej ironii za odmianę mimikry oznacza odebranie jej statusu oryginalności i autentyczności, a środkowoeuropejskim podmiotom – poczucia sprawczości, bowiem subwersywny potencjał mimikry nie wynika z woli i chęci posługujących się nim skolonizowanych, lecz jest funkcją

¹³ Za tekst fundacyjny można uznać słynny esej Milana Kundery pt. *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*. „Zeszyty Literackie” 1985, nr 4, s. 4–18.

¹⁴ M. Dąbrowski, *Claudio Magris: dialektyka harmonii i rozpadu*. „Porównania” 2013, nr 11, nr s. 60.

¹⁵ H. Bhabha, *Miejsca kultury*. Przeł. T. Dobrogoszcz. Kraków 2010, s. 80.

¹⁶ Ibidem.

samego dyskursu. O ile w interpretacji Magrisa pobrzmiewa echo retorycznej definicji Piotra Łaguny, wedle której ironia zakłada „poczucie wyższości oraz pewnej intelektualnej solidarności podmiotu ironizującego z tymi tylko, którzy potrafią dotrzeć do sedna zręcznie zamaskowanej myśli”¹⁷ (przy założeniu, że „wybrańcami” są tu środkowoeuropejczycy), o tyle z koncepcji Bhabhy przeziera wspomniana powyżej środkowoeuropejska próżnia – redukcja do kopiowania dyskursu kolonizatora, który ufundowany jest na aporii: nieprzekraczalnej różnicy pomiędzy Pierwszym, Drugim i Trzecim Światem.

Studiom postkolonialnym zarzuca się hipokryzję: z jednej strony ich wyrażnym, ideologicznym celem jest „wyrównanie szans” obywateli świata, z drugiej – bazują na esencjalistycznym w swej istocie przekonaniu, że różnica kulturowa jest zjawiskiem niezbywalnym, zinternalizowanym i niepodważalnym dla kultur innych niż zachodnioeuropejska¹⁸. Nietrudno to dostrzec również w powyżej analizowanym przykładzie: czy uznamy ironiczność za cechę pierwotną, czy funkcję dyskursu modernizacyjnego, utkniemy w tym samym, kłopotliwym miejscu: w rozważaniach nad istotą tożsamości i jej potencjalnie determinującego charakteru. Ten paradoks jest zapewne odpowiedzialny za stopniowe oddalanie się studiów postkolonialnych od tematów lokalnych na rzecz zagadnień związanych z globalizacją i badań nad nowoczesnością¹⁹. W niniejszym artykule chciałabym jednak – na przykładzie analizy bardzo szczególnych praktyk tekstualnych – upomnieć się o powrót do literatury, która nader często służy postkolonialistom jako bardzo plastyczny argument dla ideologicznych rozpoznań. Jej funkcję – wbrew romantycznym koncepcjom o duchu narodu, objawiającego się w jego poetyckiej emanacji – postrzegam jako demaskację polifonii języków, jakimi można dziś mówić o tożsamości, inności, autochtoniczności, wspólności. Literatura nie jest więc w tej optyce źródłem „gotowych rozwiązań” i wzorców do naśladowania, a raczej – po Bachtinowsku – probierzem tego, co słyszalne we współczesnym języku i jego estetycznym opracowaniu. W świetle ustaleń George’a Lakoffa i Marka Johnsona fikcjonalność (w znaczeniu: zmetaforyzowanie) kreowanych w języku codziennej komunikacji publicznej podziałów i sojuszy dorównuje fikcjonalności literackich światów²⁰. Dlatego jako przedmiot analizy wybrałam trzy teksty, których autorzy umiejętnie nadstawiają ucha na głosy współczesności, wyostrezając ciekawość na jej aspekt niekiedy zwany „ponowoczesną nowomową” – język politycznej poprawności.

¹⁷ P. Łaguna, *Ironia jako postawa i jako wyraz. Z zagadnień teoretycznych ironii*. Kraków 1984, s. 22.

¹⁸ Por. A. Smith, *Nacjonalizm. Historia, teoria, ideologia*. Przeł. E. Chomicka. Warszawa 2007, s. 156 passim; J. Sowa, op. cit., s. 524.

¹⁹ Por. N. Lazarus, *Kosmopolityzm a lokalność w literaturze światowej*. Przeł. D. Kołodziejczyk. „Porównania” 2014, nr 13, s. 29–46.

²⁰ Por. G. Lakoff, M. Johnson. *Metafory w naszym życiu*. Przeł. T. Krzeszowski. Warszawa 2010.

Anonimowy autor misji wydawnictwa Zero Books, oficyny, w której Agata Pyzik opublikowała opiniotwórczą książkę pt. *Poor but Sexy: Culture Clashes in Europe East and West*, następująco ujmuje problem „nowej cenzury”:

A cretinous antiintellectualism presides, cheered by expensively educated hacks in the pay of multinational corporations, who reassure their bored readers, that there is no need to rouse themselves from their interpassive stupor. The informal censorship internalized and propagated by the cultural workers of late capitalism generates a banal conformity that the propaganda chiefs of Stalinism could only ever have dreamt of imposing²¹.

Trudny do przetłumaczenia, oburzony styl tego manifestu napotkać można w wielu dyskusjach na temat wolności słowa w demokracji; *Conservapedia* – analogiczna do *Wikipedii*, lecz wyraziście definiująca swój profil światopoglądowy encyklopedia internetowa – zawiera hasło „liberalna cenzura”, w którym wyłuszcza przykłady wprowadzania do języka nowych tabu – związanych z mniejszościami seksualnymi, religijnymi, etnicznymi, z imigracją i innymi tematami społecznymi, które nie dotyczą białych, heteroseksualnych chrześcijan płci męskiej²². W Polsce synonimicznie do „politycznej poprawności” funkcjonuje termin „liberalna nowomowa”, oznaczający dyskurs eufemizujący dotychczas istniejące w języku tendencje dyskryminujące, ale również faworyzujący modele gospodarcze nakierowane na ochronę wykluczonych. Symptomatyczne jest pojawiające się w obiegowej opinii porównanie języka poprawności politycznej do socjalistycznej nowomowy. Jego rzecznikami są zarówno tzw. „sieroty po komunizmie”, „ostalgicy” tęskniący za państwem opiekuńczym, jak i zwolennicy „dzikiego kapitalizmu” i radykalni krytycy wszelkich form solidaryzmu społecznego.

Geneza debaty o politycznej poprawności przypada na lata osiemdziesiąte XX wieku, kiedy na amerykańskich uniwersytetach organizowano tzw. *affirmative actions* na rzecz grup powszechnie uważanych za obciążone społecznym wykluczeniem (osób czarnoskórych, niepełnosprawnych, kobiet, przedstawicieli mniejszości seksualnych). Jest nią więc wołanie o równy dostęp do edukacji i odpowiednią reformę studiów wyższych, ale także poststrukturalna rewolucja metodologiczna w humanistyce, kiedy miejsce zdeklasowanych narzędzi anali-

²¹ A. Pyzik, *Poor but Sexy: Culture Clashes in Europe East and West*. London 2014, okładka.

²² http://www.conservapedia.com/Liberal_censorship (data dostępu: 20.07.2014). W ten sposób zwykło się definiować grupę społeczną, która stworzyła strukturę zachodniej dominacji. W 2009 roku falę amerykańskiej krytyki wzbudziła wypowiedź konserwatywnego komentatora politycznego Billa O'Reilly'ego, który w rozmowie z senatorem Johnem McCainem zadeklarował, że lewicowcy, których orężem jest „New York Times”, chcą „zniszczyć strukturę białych chrześcijan”, do której sam się zaliczył. Por. http://www.huffingtonpost.com/2009/02/03/oreilly-declares-war-on-n_n_163542.html (data dostępu: 20.07.2014).

tycznych zajęły takie konstrukty, jak gender, etniczność, orientacja seksualna²³. Sięgnięto wtedy po termin, jakiego używali w latach dwudziestych amerykańscy komuniści na określenie postaw niezgodnych z ich programem ideowym. Jego zawrotna kariera, która znalazła odzwierciedlenie w licznych uniwersyteckich „regulaminach zachowań werbalnych” (*speech codes*)²⁴ miała niewątpliwy związek z promocją idei multikulturalizmu. „Polityczna niepoprawność” w odniesieniu do postaw rasistowskich, seksistowskich i innych aktów werbalnej dyskryminacji ironicznie piętnowała przede wszystkim wypowiedzi konserwatystów, którzy – świadomi ideologicznego dziedzictwa, jakie ciąży nad tym terminem – przejęli je jako określenie sztucznie zaprojektowanego języka, wyidealizowanej, globalnej rzeczywistości, narzędzie multikulturalizmu. Jest więc w samym tym terminie pewna niespójność, potencjał ironiczny: celem jest sprzeciw wobec swoistej językowej „poprawności” – np. tej, która dopuszcza stosowanie w języku polskim czasowników w rodzaju „cyganić” czy „żydzić” albo określeń takich jak „czarnuch”, „żółtek” etc. Andrzej Szahaj, autor książki o kryzysie idei wielokulturowości, jako przyczynę sporu o polityczną poprawność podaje odmienne przesłanki epistemologiczne, z jakich wychodzą zwolennicy i przeciwnicy *political correctness*. Ci pierwsi twierdzą – za tzw. drugim Ludwigiem Wittgensteinem i innymi rzecznikami

\kognitywnego ujęcia języka – że w akt językowy wpisana jest sprawczość. Jeśli stereotypy istotnie mieszkają w języku, walka z nimi powinna rozpocząć się od objęcia cenzurą tych sformułowań, które stanowią powielenie negatywnych klisz. Ci drudzy podzielają mimetyczny pogląd na język – jego relacja wobec rzeczywistości jest wtórna, eufemizowanie nie przynosi pożądanego efektu, a wręcz – wzorem partyjnej nowomowy z czasów „realnie istniejącego” socjalizmu – zakłamuje, zaciera prawdę o świecie. W skrajnej postaci – pisze Szahaj – pragmatyczny pogląd na naturę języka reprezentuje Stanley Fish, rzecznik tezy, że każdemu indywidualnemu światopoglądowi odpowiada osobny język „politycznej poprawności” – co ma związek tyleż z prywatnym odczuwaniem sfery sacrum/tabu, co z retoryczną funkcją każdej wypowiedzi. W tekście pt. *There's no such thing as free speech and it's a good thing, too* Fish przekonuje, że konstrukt „wolności słowa”, często przeciwstawiany przez konserwatystów zwolennikom politycznej poprawności, jest demagogią, poręcznym narzędziem, które zmienia znaczenie w zależności od koniunktury:

„Free speech” is just the name we give to verbal behaviour, that serves the substantive agendas we wish to advance; and we give our preferred verbal behaviours *that* name when we can, when we have the power to do so, because in the rhetoric of American

²³ M. Friedmann, J. Narveson, *Political Correctness. For and against*. Lanham 1995, s. 2.

²⁴ Wprowadziły je – z różnym skutkiem prawnym – Uniwersytet Stanforda, Uniwersytet w Michigan, Uniwersytet w Wisconsin i inne. Część z nich sądy USA uznały za niezgodne z gwarantowanym przez amerykańską konstytucję prawem do wolności słowa. Por. *Ibidem*, s. 3.

life, the label „free speech” is the one you want your favourites to wear. Free speech, in short, is not an independent value, but a political prize, and if that prize has been captured by a politics opposed to yours, it can no longer be invoked in ways that further your purposes, for it’s now an obstacle to those purposes²⁵.

Restrykcja jest, zdaniem Fisha, immanentnym składnikiem każdej wypowiedzi, na takiej samej retorycznej zasadzie, jak ta, wedle której deklaracja wolności opiera się na presupozycji wykluczenia. Kto śledzi bieżące debaty o politycznej poprawności w Polsce/Europie Środkowej, przyzna rację Fishowi, że sukces fantazmatu „wolności słowa” nie jest zwycięstwem demokracji/wolności jednostki, ale partii politycznej, która umie skorzystać z uzusu, w kontekście którego najczęściej mówi się o zagrożeniu²⁶.

Nie ma tu miejsca na szczegółowe rozwinięcie tego tematu, chciałabym jednak zaznaczyć, że uważam za przekonujący wywód Fisha na temat używania argumentów o obronie wolności słowa w kontekście wypowiedzi negujących Holocaust lub innych jaskrawych przypadków dyskryminacji rasowo-etnicznej. Co znamienne, teza o moralnym obowiązku obrony prawdy, nawet jeśli jej status jest w ponowoczesności chwiejny, dyskusyjny i podlegający interpretacji, wychodzi spod pióra wybitnego postmodernisty, który nie jest rzecznikiem relatywizmu – przeciwnie, wskazuje na relatywizm stanowiska jego oponentów. Rozpoznanie o nieuchronnie politycznej naturze każdej wypowiedzi zbiega się z poglądem postkolonialistów na literaturę: jej pozorna niewinność (fikcjonalność, funkcja estetyczna) sankcjonuje kolonialny i postkolonialny *status quo*.

Debata nad językiem „politycznej poprawności” w Europie Środkowej przybrała w ostatnich latach na sile w kontekście sporów światopoglądowych, które po upadku żelaznej kurtyny zaczęły wstrząsać opinią publiczną, sygnalizując, że transformacja ustrojowa, nieskrępowana globalizacja gospodarcza i wiążąca się z nimi rewolucja światopoglądowa, to procesy budzące w państwach postkomunistycznych niezadowolenie, opór i lęk dużej części społeczeństw. W Polsce do najbardziej wyrazistych należy zaliczyć: protesty przeciwko emisji w kinach filmu pt. *Ksiądz* w reżyserii Antonii Bird, którego głównym bohaterem jest ksiądz-homoseksualista (1995), protest Kazimierza Świtonia przeciwko usunięciu krzyża ze zwirowiska w obozie Auschwitz-Birkenau w (1998), sprawę Doroty Nieznalskiej, autorki instalacji pt. *Pasja*, oskarżonej o obrazę uczuć religijnych (2001), protest przeciwko publikacji polskojęzycznej wersji komiksu Arta Spiegelmana pt. *Maus* (2001), spór o Jedwabne i współodpowiedzialność Polaków za Zagładę (2001), protest przeciwko pochówkowi Czesława Miłosza w krakowskim Sanktuarium Męczeństwa św. Stanisława na Skałce (2004), dyskusję wokół kanonu lektur szkolnych i arbitralnego usunięcia z niego przez ultraprawicowego ministra edu-

²⁵ S. Fish, *There is no Such Thing as Free Speech and it is a Good Thing, Too*. New York 1994, s. 102.

²⁶ *Ibidem*, s. 110.

kacji narodowej tekstów Witolda Gombrowicza (2007), protesty przeciwko usunięciu krzyża spod Pałacu Prezydenckiego w Warszawie po katastrofie smoleńskiej (2010), tzw. spór o gender (2013), protesty wokół obozowiska romskiego we Wrocławiu i głośne sprawy eksmisji tzw. czyścicieli kamienic (2014) i wiele innych. Wybitny antropolog Arjun Appadurai w diagnozującym przyczyny nienawiści wobec mniejszości w dobie tzw. późnej globalizacji (latach dziewięćdziesiątych XX wieku) eseju pt. *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, wskazywał trzy punkty zapalne, w których globalizacja ujawnia – jak to nazwał – „poważne patologie uświęconych ideologii narodowościowych”: Europę Wschodnią, Rwanę i Indie²⁷.

Tok rozumowania autora *Nowoczesności bez granic* można streścić następująco: genezą późno globalizacyjnych separatyzmów jest nowy rodzaj niepewności społecznej, wątpliwość „czy dana osoba naprawdę jest tym, kim twierdzi, że jest, wydaje się być lub – historycznie rzecz biorąc – była”²⁸. Niemożność dokonania takiej weryfikacji i związany z nią niepokój rośnie w miarę pogłębiania się – również nowych dla dekolonizowanych/zdesowietyzowanych części świata – nierówności społecznych: „globalizacja podsyca te niepewności i stwarza nowe zachęty do oczyszczenia kulturowego, w miarę jak coraz więcej narodów traci złudzenia, co do suwerenności i dobrostanu narodowej gospodarki”²⁹. Nie można pomijać również przesłanek psychologii tłumu: „przemoc sama w sobie jest jednym ze sposobów wytwarzania mirażu ustalonych i naładowanych emocjonalnie tożsamości”³⁰. Źródłem „społecznej produktywności przemocy” – konkluduje Appadurai jest triada: globalizacja – niepewność (ekonomiczna, tożsamościowa) – niezupełność (nieuchronna konsekwencja demokracji)³¹.

Tezy Appaduraia spotykają się z rozpoznaniem sympatyków teorii postkolonialnej, z uwagą przyglądających się rozwojowi wypadków w krajach, które – używając metafory tak skrytykowanej przez Dipesha Chakrabarty’ego – wciąż znajdują się w „poczekalni historii”. Na pytanie o źródło etnocentrycznego „backlashu” w krajach Europy Środkowej i krajach klasycznie „postkolonialnych” odpowiadają tezą o rozwoju postrasizmu, „rasizmu bez ras”, który, podobnie jak ten dawny, ukształtowany w czasach oświecenia, zamyka jednostkę w sztywnych ramach etniczności:

²⁷ A. Appadurai, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa 2009, s. 11. Prawdziwy szok poznawczy spotyka polskiego czytelnika, który czuje się wyznawcą cnoty tolerancji, kiedy napotyka na ciąg myślowy, w którym Appadurai trzeźwo przekonuje, że „poglądy etnonacjonalistyczne” nie „ograniczają się do mrocznych państw nadbałtyckich, szalonych demagogów afrykańskich lub marginalnych grup nazistowskich w Anglii i Europie Północnej”, s. 14–15.

²⁸ Ibidem, s. 15.

²⁹ Ibidem, s. 16.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 17.

The new racism is a racism of the era of „decolonisation”, of the reversal of population movements between the old colonies and the old metropolises, and the division of humanity within a single political space. Ideologically, current racist [...] fits into a framework of „racism without races” [...]. It is a racism whose dominant theme is not biological heredity but the insurmountability of cultural differences, a racism which, at first sight, does not postulate the superiority of certain groups or peoples in relation to others, but „only” the harmfulness of abolishing frontiers, the incompatibility of lifestyles and traditions; in short, it is what P. A. Taguieff has rightly called a differentialist racism³².

Rasizm kulturowy – pisze Balibar – wynika z faktu, że nieodzownym elementem życia w ponowoczesności jest różnica kulturowa – termin, którego absolutyzowanie zbliża go znaczeniowo do terminu „różnica biologiczna”. Wtórują mu Katherine Verdery i Sharad Chari, zauważając, że dzisiejszy rasizm ma mniejsze umocowanie w teorii ras niż w koncepcji „biopolityki” Michela Foucault, która zakłada, że cielesność jednych ludzi jest cenniejsza od cielesności pozostałych, a kryterium kwalifikacyjne stanowi pozycja w systemie globalnej gospodarki³³. Dzisiejszy rasizm działa za pośrednictwem korporacji, branży turystycznej, technologii, dyskursów, prawa imigracyjnego, kontroli granicznej. Baumanowski podział społeczeństwa na „turystów” i „włóczęgów” jest jego najlepszą egzemplifikacją³⁴. W kontekście wspomnianego powyżej terminu „autokolonizacji” (*self-colonisation*) Antona Kiosseva, problem ten wygląda jednak nieco inaczej. Jego źródła tkwią, oczywiście, częściowo w kryzysie utopii globalizacyjnej i wielokulturowej, w państwach postkomunistycznych są jednak specyficzną formą mimikry dyskursu byłego kolonizatora. Jeśli więc, za Kiossevem, przyjąć, że państwa, które po ustaniu relacji kolonialnej/zależnościowej wciąż dokonują samokolonizowania, przyczyna takiego stanu rzeczy jest następująca:

the birth of these nations is connected with a very specific symbolic economy. It seems that the self-colonizing cultures import alien values and civilizational models by themselves and that they lovingly colonize their own authenticity through these foreign models³⁵.

Koncepcja samokolonizacji w odniesieniu do krajów dawnej strefy wpływów Związku Radzieckiego częściej stosowana jest w kontekście „zapóźnienia cywilizacyjnego” i przyspieszonej modernizacji/westernizacji tego obszaru. Jeśli jednak

³² E. Balibar, *Is There a Neo-Racism?* W: *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. Ed. E. Balibar, I. Wallerstein. London 1991, s. 21; por. też. C. Şandru, op. cit., s. 2.

³³ K. Verdery, Ch. Sharad, *Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism and Ethnography after the Cold War*. „Comparative Studies in Societies and History” 2009, nr 1, s. 26.

³⁴ Z. Bauman, *O turystach i włóczęgach czyli bohaterach i ofiarach ponowoczesności*. W: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa 2000, s. 133–155.

³⁵ A. Kiossev, op. cit.

zestawić ją z komunistyczną awersją do pielęgnowania środkowoeuropejskiej wielokulturowości, ze skrajnie szowinistycznym (z wyłączeniem Jugosławii) stosunkiem do mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych, okaże się, że w istocie mamy tu do czynienia z nostalgią za dawną wymuszoną heterogenicznością, przynajmniej w sferze dyskursu publicznego³⁶. Dodatkowy czynnik niewątpliwie wiąże się z posttotalitarną traumą, która domaga się kompensacji. „Moda na nietolerancję”, którą obserwujemy z różnym natężeniem w krajach Europy Środkowej, jest więc poszukiwaniem kozła ofiarnego, mogącego wynagrodzić upokorzenia z czasów zimnej wojny. Wreszcie – jak pisze rumuński postkolonialista, Bogdan Ștefănescu – społeczeństwa, które od stuleci żyją w kolonialnej mistyfikacji, mają potrzebę potwierdzenia faktów i stworzenia imponderabiliów tożsamości (w innym miejscu z Homim Bhabhą nazwałam je *necessary fictions*³⁷), przemówienia suwerennym, silnym, antykolonialnym głosem, który – dostrzegał to już Franz Fanon – nie jest głosem hybrydyzacji i ambiwalencji.

With no acceptable cure or compensation for their communist trauma, postcommunist societies may be expected to backlash and, in a rather perverse twist of fate, mimic the intolerance of their former oppressor. The ideological wars both in the scholarly disciplines and in society at large are consequently fierce and the opponent is often deemed not just wrong, but unacceptable and not even entitled to the opportunity to voice and exercise his/her options³⁸.

Środkowoeuropejska ironia, od której omówienia rozpoczęłam niniejszy artykuł, jest więc zjawiskiem złożonym i wielopoziomowym. Jako jedna z figur, której Hayden White użył do swojego czteroelementowego modelu metahistorycznego, ma dostateczną pojemność, by zmieścić cały wachlarz postaw, jakimi orientalizowani lub autoorientalizowani bywają środkowoeuropejczycy: od dumnego *noble savage*, po krytyczną diagnozę kulturowego backlashu. Fakt, że wszyscy wspomniani poniżej autorzy oś konstrukcyjną swoich utworów budują na bazie ironii, ma związek nie tylko z wyjątkową estetyczną produktywnością tej figury. Terry Eagleton w tekście poświęconym ironii i nacjonalizmowi słusznie zauważa, że ucieczka w ironię jest jednym z najczęstszych zabiegów, jakie stosują antagoniści

³⁶ Pisze o tym również Arjun Appadurai: „Niemał zupełny upadek choćby fikcji gospodarki narodowej, na której istnienie były pewne dane w czasach silnych państw socjalistycznych i centralnego planowania, sprawia, że obecnie sferą, w której można odgrywać fantazje o czystości, autentyczności, granicach i bezpieczeństwie, jest przede wszystkim pole kulturowe. Nic więc dziwnego, że w postępującym na całym świecie obumieraniu lub implozji wielkich gospodarek narodowych [...] towarzyszyło narastanie rozmaitych nowych fundamentalizmów, majorytanizmów i indygenizmów, często o wyraźnych akcentach ludobójczych. A. Appadurai, op. cit., s. 30.

³⁷ Emilia Kledzik, *Necessary fictions w polskiej prozie po 1989 roku*. „Porównania” 2013, nr 13, s. 127–142.

³⁸ B. Ștefănescu, op. cit., s. 146.

nacjonalistów. Można w zasadzie stwierdzić, że jest to jedyna ich broń retoryczna – przekonuje Eagleton – na przełomie XIX i XX wieku lewica poddała estetykę prawicy: uczucia, wyobraźnia, przywiązanie do miejsca – wszystko stało się domeną prawicowej – w znaczeniu etnocentrycznej – narracji. Lewica została ten sposób podwójnie ubezwłasnowolniona: jeśli stara się rozwinąć własny dyskurs ciała, miejsca, potrzeb zmysłowych, dziedziczenia, zacznie mimikrować dyskurs oponentów, jeśli nie – grzęźnie w racjonalistycznym dyskursie pozbawionym poetyckiej głębi³⁹. W niniejszym tekście podążam tropem Bogdana Ștefănescu, który w takim zastosowaniu ironii widzi coś znacznie istotniejszego niż grę retoryczną, a mianowicie ilustrację dla paradoksalnej sytuacji rozdarcia pomiędzy dyskursami zależności i postzależności, politycznej poprawności i mowy nienawiści. Tylko figura tak polifoniczna i dialogiczna w swojej strukturze⁴⁰, jest zdolna oddać skomplikowanie postaw wobec współczesnego postrastowskiego i ksenofobicznego dyskursu w krajach postkomunistycznych.

* * *

Przedstawiony poniżej wybór utworów, w których poszukuję próby postawienia diagnozy polszczyźnie z pierwszej dekady XXI wieku pod kątem jej absorpcji mechanizmów i idei „politycznej poprawności”, jest rzecz jasna niekompletny i bardzo subiektywny. Gdyby chcieć sięgać do korzeni takiego myślenia o literaturze, za utwory fundacyjne uznać należałoby *Wojnę polsko-ruską pod flagą biało-czerwoną* Doroty Masłowskiej oraz twórczość Janusza Rudnickiego, a w dalszej perspektywie – zapewne literackie projekty Tadeusza Konwickiego i Witolda Gombrowicza. Nie ma tu miejsca na streszczanie obszernych badań, jakimi objęto lingwistyczno-światopoglądowe eksperymenty wymienionych autorów. Poprzestaną na tej kontestacji i przejdę do omówienia trzech utworów, których – o ile mi wiadomo – nie czytano do tej pory w tej perspektywie.

Wydany w 2005 roku, nominowany do nagrody Paszport „Polityki” tom opowiadań Mariusza Sieniewicza pt. *Żydówek nie obsługujemy* został okrzyknięty jednym z najodważniejszych utworów diagnozujących postransformacyjne wykluczenia społeczne. Krytyka doceniała oniryczno-groteskowy styl, w jakim utrzymane są teksty Sieniewicza, zwracała również uwagę na wyrazistą figurę supermarketu, który – choć w swoim założeniu egalitarny i ogólnodostępny – stanowi synekdochę ponowoczesności, ponieważ legitymizuje podział społeczeństwa na klientów i tych „nieobsługiwanych”. Tytułową „Żydówką” – dowiadujemy się z pierwszego rozdziału – „była myśl. Dobrze znana, z pozoru niegroźna, od wie-

³⁹ T. Eagleton, *Nationalism: Irony and Commitment*. W: T. Eagleton, F. Jameson, E. W. Said, *Nationalism, Colonialism, and Literature*. Minneapolis 1990, s. 34.

⁴⁰ B. Ștefănescu, op. cit., s. 183.

ków ta sama. [...] Myśl szukała frajera, który wpuściłby ją do głowy i uznał za swoją. A frajerów, co dziwne, – wielu, co normalne – sami faceci”⁴¹. Już na wstępie perspektywa zostaje więc ustawiona na myśl, która dopada „żałosnych frustratów” [ŻNO, 5], która krąży wyłącznie po „męskich” światach – po „knajpach, szpitalach, frontach wojen” [7], a jej działanie jest śmiercionośne. Głównego bohatera jej ostrze dotyka w zatłoczonym miejskim autobusie, kiedy zarazony nią kłoszard wypowiada pod jego adresem zdanie „Posuń się, posuń, bo ja cię posunę” i natychmiast zaczyna odczuwać skutki tego „przeistoczenia”. Jego ofiarą pada jadąca tym samym autobusem blondynka. Szybko zaczyna odczuwać przyjemność z bycia katem. Mechanizm, który powtórzy się do momentu, w którym wszyscy jadący w autobusie ludzie zostaną „zainfekowani” groźbą, zbliżony jest do psychologii „mowy nienawiści”. Magdalena Tulli i Sergiusz Kowalski w posłowie do *Raportu o mowie nienawiści* zwracają uwagę na schematy fabularne, jakimi posługują się rzecznicy „wyobrażonej polskości” w ultraprawicowych mediach, jednym z nich nazywając mechanizmem „infiltracji”. Zgodnie z nim, Polacy nie stanowią narodowej „jedności”, ponieważ szerzy się wśród nich wirus, przypominający epidemię choroby zakaźnej, a jest nim: „rozwiązłość, pijaństwo, ateizm, deprawacja, libertynizm, euroentuzjazm, wyprzedaż polskiej własności, popularność niekatolickich mediów i sukcesy postkomunistów”⁴². Mariusz Sieniewicz zdaje się odwracać ten mechanizm i opisuje „wirusa nienawiści” rozprzestrzeniającego się po autobusie:

Jestem zdumiony łatwością, z jaką mówię te słowa. Chciałbym je zdusić, przytłumić, lecz nie jestem w stanie, bo menel, autobus, mój kark i nóż! A ta kobieta? Co z nią? Jak sobie radzi z moim syknieniem...? Ach, jak cudownie! – kobieta drętwieje, kurczowo trzyma się plastikowej rączki, aż rzemień trzeszczy. [...] Ma ze czterdzieści lat. Posłuszna kobieta, grzeczna kobieta, boi się idealnie, w sam raz. [...] Teraz mam nóż i mogę sprawić, że zacznie krwawić, choć przecież... menel też gruszek nie zasypia w popiele [ŻNO, 14-15].

Nie ma nas pojedynczo, ani siebie nie czuję, ani blondynki, urzędnika, menela. Jesteśmy czymś wspólnym, wszechpotężnie ludzkim, odświętnym i czystym [ŻNO, 25].

Można zadać pytanie, w jaki sposób konkretyzuje się w tekście narzucone już w tytule „żydowstwo” (a raczej: „żydówkowstwo”). Tulli i Kowalski piszą o polskim dyskursie antysemickim, w którym pojęcie „Żyda” jest umowne, amalgamacyjne, uzależnione od kontekstu:

Żydzi, o których mowa, to z założenia mglisty, na poły realny, na poły zmitologizowany, żyjący własnym życiem wytwór wspólnej wyobraźni [...], wyimaginowany zbior-

⁴¹ M. Sieniewicz, *Żydówek nie obsługujemy*. Warszawa 2005, s. 5, dalej używam skrótu [ŻNO].

⁴² S. Kowalski, M. Tulli, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*. Warszawa 2003, s. 487-488.

rowy przeciwnik, któremu arbitralnie przypisano jakieś cechy, argumenty i roszczenia, a który nie jest niczym innym, jak cieniem nadawcy przekazu⁴³.

Dlatego w kolejnych wyodrębnionych kursywą rozdziałach ofiarami „Żydówki”, czyli złej myśli, która nie pozwala na osiągnięcie błogostanu i natrętnie przypomina o wykluczającym (nie tylko językowym) charakterze świata, stają się: pan młody, który w noc poślubną zastanawia się nad sensem upokarzających rytuałów weselnych, jakie spotkały jego żonę, mężczyzna, który w akcie protestu (przeciwko fast foodom? korporacjom?) popełnia samobójstwo w kuchni McDonald’s, trzydziestoletni chłop o twarzy niemowlęcia, cudownie wyleczony z kontrowersyjnej choroby psychicznej i chłopak, którego prześladują koszmary z osławionym „hende hoch”, ponieważ zakatował swojego psa, by wymienić go na pit bulla.

Kim jest główny bohater? Przedstawia się jako „Szary Kowalski [...] z oczami szarymi, z szarym sercem, ciałem, słowami” [ŻNO, 26], który codziennie jeździ do pracy autobusem, po powrocie do domu zjada ugotowaną przez żonę zupę, który – podobnie jak inni – z problemami próbuje sobie radzić najlepiej jak potrafi, ale wciąż dotyka go ironicznie pojmowana „potrzeba czułości”. Jego autobusowy wybryk jest jednak zapowiedzią bardzo realnych działań: „Bo kiedyś... bo kiedyś, do kurwy nędzy, naprawdę nie wytrzymam! – wyjmę nóż” [ŻNO, 26]. Zainfekowany w autobusie, staje się częścią ulicznej kloszardowej kultury na pokaz, którą tworzą – z jednej strony współczujący „esteci”, a z drugiej – czerpiący dochody z ich pozorowanej empatii „performerzy” żebractwa. Sieniewicz, który w wielu swoich utworach porusza problem ponowoczesnej subalternizacji (kobiet, osób starszych, żyjących w nędzy), podobną sytuację narracyjną szkicuje w ostatnim opowiadaniu. Z *soliloquium* jego narratora dowiadujemy się, że jest niespecjalnie zadowolonym z siebie „fałszywym inteligentem”, który przynosi wstyd „wszystkim, którzy [...] składali pod [jego] nazwiskiem wprawne podpisy na niezliczonych dokumentach, przemieniających [go] w białego, cywilizowanego człowieka” [ŻNO, 187-188]. W hipermarkecie z ust kasjerki pada pod jego adresem zdanie: „- Żydówek nie obsługujemy!” [ŻNO, 190] Raz obwieszczone – jak w mechanizmie mowy nienawiści – staje się społecznym faktem. Główny bohater, choć posiada udokumentowaną tożsamość „białego, cywilizowanego człowieka”, aktem niespodziewanej enuncjacji staje się ucieleśnieniem skrajnego (w polskich warunkach społecznych) wykluczenia i trudno mu się z tą zmianą pogodzić:

No dobra, dobra – żeby chociaż Prusak, Warmiak, Mazur, Niemiec, Białorusin, Ukraińiec, żeby chociaż protestant, brodaty starowiec, jakiś pomyłony sekciarz, to jeszcze by jakoś uszło, jakoś się ułożyło. Chuj z ciosaną polskością, chuj ze szklanym katolicyzmem, ale od razu kobieta, od razu Żydówka, czarnuch historii?! [ŻNO, 193]

⁴³ Ibidem, s. 504.

Rozwścieczony tłum, który zaczyna powtarzać znane populistyczne komunały, już nie tylko dotyczące Żydów („Feministki won od polskich kobiet!” „Pedały do Holandii”, „Chronić życie w łonie!”), napiera na świeżo zdemaskowaną Żydówkę, która dokonuje niespodziewanego odkrycia – wchodzi w rolę subalterna i realizuje część związanego z nią stereotypu – kliszę „pięknej Żydówki”. Jako „człowiek wyrwany facetowi i przywrócony Żydówce” [ŻNO, 197], zaczyna odsłaniać ubezwłasnowolniającą siłę absurdalnych językowych podziałów. „Przestać używać ładnych słów! Przestać używać brzydkich słów!” [ŻNO, 198]. Nie ma od nich ucieczki, a ich bezpośrednią konsekwencją jest reakcja rozwścieczonego tłumu, który wymierza ofierze kolejne ciosy „za Żydów i feministki, za czary i zbrodnie, za pedałów, pedofilów, złodziejstwo, bezrobocie, nędzę” [ŻNO, 199]. Hipermarket staje się areną absurdalnych symbolicznych gestów (rzucanie w Żydówkę chlebem) – obie strony konfliktu uwięzione są w pułapce mnożących się znaczeń, bo choć „jest maj, na świecie pokój, ale nasila się obrazkowa wojna” [ŻNO, 198]. Żydówka wpada w sidła handlarzy tymi, którzy nie mieszczą się w formie patriarchalno-heteroseksualno-ksenofobicznej polskości („geje, feministki, zbankrutowani idealisci, biseksy, kurwy i jędze” [ŻNO, 206]. W groteskowej literackiej wizji ich kontrahentami są członkowie nowego Gestapo (ten sam wątek pojawia się we wspomnianej już powieści *Noc żywych Żydów*, którego areną również staje się przestrzeń handlowa). Na antypodach świata, którym rządzi mowa nienawiści, rysuje się dyskurs bezjęzykowej naturalności – w takim świecie zgwałcona Żydówka szuka ukojenia: „Mrówka i ty, ty i mrówka – prawdziwa więź, jaka przydarzyć się może dwóm istnieniom” [ŻNO, 237]. Inny rodzaj wiedzy – nie ten, jaki znaleźć można w meandrach językowych skojarzeń i podziałów – płynie z cielskości.

Niedoceniona przez krytykę literacką powieść Artura Daniela Liskowackiego pt. *Murzynek B.* z 2011 roku pod wieloma względami przypomina opowiadanie Mariusza Sieniewicza. Jest napisana podobnie trudnym, dygresyjnym językiem – z dwóch powodów: po pierwsze, w obu tekstach narracja personalna wymusza częste zastosowanie mowy pozornie zależnej i stylizacji na oralność (długie, chaotyczne, poszarpane zdania, strumień świadomości, skojarzeniowy tok prowadzenia narracji), po drugie – głównym bohaterem obu tych utworów jest język, który dokonuje autowiwisekcji – więc stawia opór, płacze się w wieloznacznościach, gubi sens w słownych grach i skojarzeniach. Nie jest to więc „rzetelny bildungsroman” – do czego przyznaje się sam autor-narrator [MB, 89]. Autotematyczność – już nie warsztatowa, ale językowa – wywołuje efekt odsłaniania i zasłaniania zapisanego w materii słownej „obrazu świata”. U Sieniewicza główny bohater zmienia się w Żydówkę (jego wykluczenie jest więc podwójne: ze względu na płeć i pochodzenie etniczne), u Liskowackiego tytułowy „Murzynek B” to syn Polki i Nigeryjczyka i wnuk Żyda. Także zamysł artystyczny wydaje się podobny – poczucie obcości, niezależnie od realnych i wyobrażonych różnic, jakie istnieją po-

między ludźmi, jest wpisane w każdy akt komunikacyjny, ponieważ jego medium – język – to palimpsest nakładających się na siebie kalek, od których nie ma łatwej ucieczki. Na pewno nie jest nią próba prostego „oczyszczenia” leksyki z „niepoprawnych politycznie” sformułowań, ponieważ – przekonuje Liskowacki – wszystko, co mówimy i myślimy o „obcości”, to próba werbalnego uchwycenia doświadczenia o ściśle językowej naturze. To Lacanowski „podmiot, który jest mówiony” – destrukcja języka, który go (choćby negatywnie) dookreśla, oznacza destrukcję jego (auto)postrzegania:

Murzyn nigdy nie jest sam, kiedy Murzyn jest sam, to nie ma Murzyna. Ale jego właśnie miało nie być. Ma nie być. Tego Murzyna. W nim. W kim⁴⁴.

Kompozycja książki układa się w takt dwuwersów zaczerpniętych ze znanego polskiego wierszyka dla dzieci – *Murzynka Bambo* Juliana Tuwima – wokół którego w ostatnich latach toczyły się w Polsce intensywne dyskusje⁴⁵. Rozdział pierwszy to rozważania głównego bohatera na temat jego koloru skóry, a jednocześnie traktat na temat konotacji „białości” i „czarność” w polszczyźnie: dowcipów o ciemnym kolorze skóry, skojarzeń z ciemnością-ciemnotą-niebytem przybierających niekiedy charakter wyliczenia („Czarna rozpacz, czarny poniedziałek na giełdzie, czarna owca, czarna polewka, czarna magia, czarny humor” [MB, 32]). Przypominają się metafory anty- i postkolonialistów, sformułowane przeciwko dyskursowi rasistowskiemu: o czarnej skórze i białych maskach Frantza Fanona, kolonizatorska aporia *not quite, not white* Homiego Bhabhy i znana z opowiadania Sieniewicza dotkliwa cielesność, od której – podobnie jak od języka – nie ma ucieczki. Rozdział drugi – rozpoczynający się od fabularyzowanej słynnej kolonialnej opowieści o spotkaniu dwóch anglojęzycznych podróżników nad jeziorem Wiktorii i ich znaczącym powitaniu (– *Dr Livingstone, I assume?*). Jej związek z historią „Murzynka B.” sygnalizują piśmiennicze metafory: „Uzbrojony w bat, karabin i pióro [Stanley] zapisze białą księgę Czarnego Łądu złotymi zgłoskami. [...] I będzie tam czarno na białym, co jest czarne, co białe” [MB, 49]. Pismo, narzędzie dyskursywnej kolonizacji, legitymizuje podbój i podporządkowanie, jest gwarantem trwałości kolonialnych metod opisu i stratyfikacji przestrzeni.

Griot [...] jako znawca i pan słowa ma też swoich własnych panów. Żyje na dworze władcy, a jeśli nie ma władcy ani dworu, to bywa pod władzą ludu, plemienia albo wioski. Albo słowa, od którego nie umie się uwolnić. Jest żywą katarynką, niektórzy królowie trzymali go w klatce, a niektóre słowa trzymają go na uwężni. Trzyma się słów, których już często nie rozumie, lecz nie umie się trzymać czego innego. Bywa też błaznem i żyje w pogardzie. [MB, 55-56]

⁴⁴ A. D. Liskowacki, *Murzynek B.* Warszawa 2011, s. 14. (Dalej używam skrótu [MB])

⁴⁵ Por. T. Piątek, *Podręcznik do klasy pierwszej.* Warszawa 2011. M. Moskalewicz, „Murzynek Bambo – czarny, wesoły...” *Próba postkolonialnej interpretacji tekstu.* „Teksty Drugie” 2005, nr 1/2, s. 259–270.

W kolejnych rozdziałach zaciera się oparta na treści wiersza Tuwima przejrzystość konstrukcyjna, choć mowa w nich o „zabawach” i „ucieczkach” głównego bohatera, Liskowacki przeplata opowieść o „Murzynku B.” dygresjami na temat dyskryminujących incydentów z życia prywatnego i publicznego i coraz to ulega pokusie parafrazy rasistowskiego dyskursu. Jest to zresztą najczęstsza i najłatwiejsza metoda jego ośmieszenia – *reductio ad absurdum*:

Co ty tu robisz w ogóle. Asphalt kładziesz czy cię z zielonymi bananami przywieźli. Tu-tejszy jesteś. A czy to moja wina, że twoja matka czarnym dupy dawała. Wypierdalaj stąd do swojego Burkina Fasola czy innego King Konga, i stąd też, i to zaraz [MB, 203].

Murzynek B. nie jest tylko powieścią o językowej skazie rasizmu – wprowadzany sukcesywnie od początku książki wątek żydowski ujawnia się – początkowo dyskretnie – w przywoływanych metodą skojarzeń metaforach: „u nas w Afryce” zmienia się na „U nas w Auschwitzu”, matka głównego bohatera, rozważając wraz z dyrektorem szkoły zasadność omawiania wierszyka Juliana Tuwima przypomina, że jego autor był Żydem, a kiedy on sam odkrywa swoje żydowskie korzenie, stwierdza z przerażeniem: „Ja nie jestem zwyczajny Mulat. Ja jestem kundel do potęgi. Ja jestem Murzyn i Żyd w jednym. Jestem Mużyd. Jestem Mużydek” [MB, 249]. Liskowacki wielokrotnie powraca do rozważań nad gestem nadawania imienia (jeden z podstawowych gestów kolonizatorskich, którego archetypem jest historia Piętaszka), a ten moment, w którym jego bohater odkrywa w sobie podwójnego subalterna, bezpośrednio poprzedza jego daremne wysiłki, by przypomnieć sobie własne prawdziwe imię oraz samobójczą śmierć. B. jest postacią całkowicie pozbawioną własnego głosu, w sensie, o którym pisała Gayatri Spivak – jedyny język, w którym mógłby wyrazić swoją tożsamość, jego język „ojczysty” (a w zasadzie – „matczyny”), zwrócony jest przeciwko niemu. Gdyby chcieć ująć rzecz po Lacanowsku, faza lustra, w której B. wchodzi w Symboliczne, czyli podejmuje naukę języka, jest początkiem jego autodestrukcji i nieuchronnie prowadzi go do tragicznego końca.

Nagrodzona w 2013 roku Literacką Nagrodą Nike postgotycka powieść Joanny Bator pt. *Ciemno, prawie noc*, również dzieje się w języku, choć stawiana przez nią diagnoza w mniejszym stopniu dotyczy tożsamościowego klinca, w jakim tkwią ofiary wykluczającego języka, co tych, którzy bezrefleksyjnie się nim posługują. W jej historii zło otaczających Alicję Tabor ludzi ma swój początek w złu języka, jakim mówią. Podobną intuicję odnaleźć można w powieści Ignacego Karpowicza pt. *Niehalo*, w której także pojawia się posługujący się nienawistnym językiem tłum katolików-patriotów. Bator wykorzystywała język forum internetowego, na którym anonimowość użytkowników prowokuje do radykalizacji sądów. Również z powodów fabularnych (jedno z zaginionych dzieci, których szuka Alicja Tabor, pochodzi z rodziny romskiej) interesuje ją mowa nienawiści kierowana pod adre-

sem Romów. Choć kontekst powieści i naukowego raportu zasadniczo się od siebie różnią, rozpoznania Bator przypominają komentarz Magdaleny Tulli i Sergiusza Kowalskiego; ucho autorki wyczulone jest na schematy fabularne, metody argumentacji i inne konteksty, w których pojawia się dyskurs antyromski. Znajdziemy tu więc postulaty ekonomiczne („takie coś za moje siano utrzymują”⁴⁶), *urban legends* o kradzieży nieromskich dzieci („Ja znam taka historie babka mi mówiła że u nich na wschodzieraz dziecko zginęło” [CPN, 59]; „Dziś słynne są porwania dzieci w galerii handlowej idzie dziecko siku i poetm „nie ma” dziecka” [CPN, 69]), o wyżebranych rzekomo na chleb pieniądzech, które Romowie wydają na dobra luksusowe, tezy o „wrodzonym” lenistwie, o nieprzebranych bogactwach, o jedzeniu łabędzi. Przeplatają je nieodnoszące się już bezpośrednio do Romów „toposy” (w retorycznym sensie) charakterystyczne dla „rozmów” internetowych: szowinistyczne, antysemityczne, pornograficzne, ksenofobiczne, antymuzułmańskie, niezrozumiałe. Z wyświechtanych frazesów poza pustosłowiem wyziera przemożna potrzeba napiętnowania zniechęconego wroga, który bywa Żydem, „Cyganem”, „żółtkiem”, księdzem, katolikiem, Niemcem, „ruskim”, „pedałem”, feministką, Litwinem, muzułmaninem...

Bator – dzięki ironicznemu efektowi nagromadzenia absurdalnych, bełkotliwych, niepoprawnych językowo wypowiedzi – udaje się osiągnąć efekt, dzięki któremu czytelnik nie ma wątpliwości, że stosowany przez wirtualnych uczestników „rozmowy” język dławi ich, że są niewolnikami stosowanych przez siebie sformułowań, które łamią się i kruszą, nie wytrzymują próby logicznej, stylistycznej – żadnej innej. To język, który sam siebie dekonstruuje i obnaża arbitralność narzucanych świata podziałów („Jak w hiszpani cygani ukradną dzicko to problem się robibo trudno odróżnić” [CPN, 68]). Nieudolność sformułowań („Ostatnio dla przykładu takie dziecko weszło w kontakt z moim” [CPN, 58]), katarunkowy rytm powtórzeń, wulgaryzmy, brak znaków diakrytycznych, internetowy spam, u czytelnika, który próbuje racjonalnie odnieść się do tych postulatów i hipotez, wywołują efekt przesyty i bezradności. Język, którym posługują się użytkownicy parafrazowanego przez Bator forum internetowego, nie służy bowiem rzeczywistej komunikacji, której celem jest wymiana/przekazanie informacji – jedynym pożądanym efektem jest zmanifestowanie poglądów i wyrazistość emocji. W idiomatycznym świecie, w jakim żyją użytkownicy forum, język przestaje być medium, które służy porozumieniu, zmienia się w narzędzie przemocy, którego ofiarą pada zarówno dyskryminowana „inność”, jak i sam użytkownik, niezdolny do osiągnięcia poziomu metajęzykowego. W tym świecie deklaracje „Jestem rasistą”, [CPN, 68] czy „Aż szkoda, że Hitler przegrał wojnę” [CPN, 69], nie są powodem do wstydu, tworzy się dla nich nawet schemat argumentacyjny, korzystający z klisz, o których była mowa powyżej.

⁴⁶ Joanna Bator, *Ciemno, prawie noc*. Warszawa 2013, s. 58. (Dalej używam skrótu [CPN]).

Omówione powyżej powieści posługują się parafrazą jako podstawowym zabiegiem retorycznym, wzmagającym efekt ironiczny. Korzystanie z żywej mowy nienawiści – na prawach cytatu z rzeczywistości – najbardziej wyraziste jest w utworze Joanny Bator, która rezygnuje z jakiegokolwiek komentarza narracyjnego/odautorskiego (jak to się dzieje w tekstach Sieniewicza i Liskowackiego), słusznie zakładając, że w czytelnicznym odbiorze sparafrazowany przez nią język sam się zdekonstruuje. W odniesieniu do początkowych rozważań, dotyczących krytycznego potencjału ironii, na zakończenie należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Jak ekspansywna jest metaforyka mowy nienawiści, wiedzą wszyscy, którzy próbowali naukowo się z nią rozprawić, poczynając od Wiktora Klemperera, poprzez Michała Głowińskiego po wspomnianych powyżej autorów raportu z czasów, kiedy dodawanie komentarzy na forach internetowych nie było jeszcze popularną formą wyrażania poglądów. Autorzy *Raportu o mowie nienawiści*, Magdalena Tulli i Sergiusz Kowalski nierzadko uciekają się do retorycznej ironii, kiedy parafrazują ksenofobiczne, antysemityczne sformułowania. Piszą np.

Żydzi (i inne mniejszości) okazali się niewdzięcznikami, przy każdej nadarzającej się okazji intrygowali przeciwko Polsce, wyzykiwali Polaków i współpracowali z ich wrogami, **kąsali rękę, która ich karmiła**, a mimo to byli traktowani jak najlepiej i w potrzebie **wspomagani z całym poświęceniem**⁴⁷. (podkr. – E.K.)

Sami zresztą podkreślają, że opisane przez nich schematy argumentacyjne nie są tylko cechą analizowanej przez nich „mowy nienawiści”, ale „systemu komunikacyjnego jako takiego”⁴⁸. Ironia postkolonialna jest bardzo skutecznym narzędziem dekonstrukcji „dyskursu kolonizatora”, ale – jak z każdą ironią – wiąże się z nią ryzyko błędu recepcji. Mimikra ksenofobicznej, wykluczającej „mowy nienawiści” może prowadzić do dwóch skutków, zgodnie z regułami retorycznymi. Jeśli retor (artysta) weźmie odpowiedzialność za swój komunikat i publiczność, powstaje tekst subtelnie ironiczny o mocnej wartości perswazyjnej; jeśli nie – musi liczyć się ze szkodliwymi skutkami nieporozumienia. Omówione powyżej przykłady – w należące do tzw. literatury wysokiej – są z oczywistych powodów obarczone mniejszym ryzykiem. Jeśli jednak spojrzymy na przykłady z tzw. kultury popularnej – sprawa zaczyna się komplikować. Co zrobić, gdy grający przaśną, jarmarczną muzykę zespół, odpowiedzialność za rasistowskie okrzyki na ich koncertach przenosi na publiczność, która „nie zrozumiała ironii”⁴⁹? Czy „cenzurować” go za stosowanie mowy nienawiści? Skoro – jak pisze Eliza Grzelakowa –

⁴⁷ S. Kowalski, M. Tulli, op. cit., s. 491.

⁴⁸ Ibidem, s. 503.

⁴⁹ <http://www.krytykapolityczna.pl/felietony/20130517/o-ironio> (data dostępu: 20.07.2014).

„Ironia to relatywizowany kulturowo akt komunikacyjny”⁵⁰, jej odbiór (chybiony lub trafny) zależy od zdolnego/niezdolnego do jej zidentyfikowania adresata. Warto pamiętać, że jeśli przedmiotem ironii staje się język „niepoprawny politycznie”, treścią wypowiedzi pozornie ironicznej pozostaje mowa nienawiści.

⁵⁰ E. Grzelak, *Ograniczenia w zakresie użycia ironii. O kim, kiedy i gdzie nie ironizujemy*. W: *Tabu w języku i kulturze. „Język a kultura”*, t. 21. Red. Anna Dąbrowska. Wrocław 2009, s. 58.