

MAGDALENA NOWICKA
Uniwersytet Łódzki

GŁOS Z ZEWNĄTRZ W DYSKURSIE PUBLICZNYM PRZYPADEK ORIANY FALLACI*

Chociaż minęło ćwierćwiecze od śmierci Michela Foucaulta, jego koncepcja dyskursu wciąż stanowi bodaj najżywszą inspirację dla współczesnej analizy dyskursu. Wiele refleksji tego myśliciela zdaje się wyprzedzać swój czas i dziś stają się zaczynem nowych interpretacji.

Foucaultowskie ujęcie dyskursu jest niemal nieodłącznie kojarzone z hasłem „śmierci autora”, ujmowaniem funkcji autora jako jednej z procedur władzy dyskursywnej. Jednakże obecnie coraz wyraźniej zarysowują się polemiki z tym podejściem, co więcej — następuje odrodzenie zainteresowania autorem jako podmiotem działającym i współkonstruującym, w ramach procedur kontroli dyskursu, swoją reprezentację w przestrzeni publicznej. Mówi się wręcz o zwrocie biograficznym w naukach społecznych, trzeba jednak pamiętać, że źródeł współczesnych prób połączenia ujęć strukturalnych i poststrukturalnych z tymi, które kładą nacisk na działania jednostek (*agency*) jako konstytuujące doświadczanie rzeczywistości społecznej, należy szukać chociażby w tradycji szkoły chicagowskiej (zob. m.in. Park, Burgess, McKenzie 1970) czy w metodzie biograficznej (zob. m.in. Schütze 1981). Także w analizie dyskursu refleksja nad tym, kim jest autor, otwiera przestrzeń badawczą, w której przedmiot analizy można poddać dwuwektorowemu oglądowi biograficznemu. Z jednej strony autor dyskursu forsuje pewną konstrukcję swojej tożsamości i życiorysu, z drugiej strony reguły dyskursu, których strażnikami są między

Adres do korespondencji: Instytut Socjologii UŁ, Zakład Badań Komunikacji Społecznej, ul. Rewolucji 1905 r. nr 41, 90-214 Łódź

* Artykuł został oparty na pracy magisterskiej pt. „Oriana Fallaci — głos z zewnątrz w dyskursie publicznym w Polsce”, napisanej pod kierunkiem prof. Marka Czyżewskiego i obronionej w 2008 r. w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego.

innymi dziennikarze, politycy, elity symboliczne, procesualnie kreują postać autora.

Powróćmy do Foucaulta i jego ujęcia porządku dyskursu. Wskazuje on na współustanawiające ów porządek wewnętrzne procedury kontroli (określa je ogólnym mianem rozrzedzenia dyskursu [*rarefaction d'un discours*]) — czyli autokontrolę ze strony dyskursu — wśród których wymienia: zasadę komentarza (który przesuwa pierwsze znaczenie wypowiedzi, tak aby jej odczytanie nie było przypadkowe i dowolne, lecz właściwe dla danego dyskursu) oraz, najważniejszą dla niniejszej analizy, zasadę autora, która „ogranicza tę samą przypadkowość [podobnie jak komentarz — M.N.] poprzez grę tożsamości, która przybiera formę indywidualności oraz «ja»” (Foucault 2002, s. 22)¹. „Autor” jest tu rozumiany jako funkcja dyskursywna — ogniskuje sensy zawarte w przypisywanej mu wypowiedzi, uspójnia je i uwiarygodnia swoim „ja” uczonego lub „ja” filozofa, „ja” pisarza itd. Zasada autora stanowi rodzaj „indeksu prawdy” dla wchodzącego w porządek dyskursu przekazu.

Obok rozrzedzenia dyskursu jako wewnętrznych procedur jego kontroli Foucault sytuuje kolejną grupę procedur, tym razem działających na granicy dyskursu: „Chodzi o określenie warunków, na których wchodzi [dyskursy] do gry, o narzucenie niosącym je jednostkom pewnej liczby reguł, aby — w tym właśnie miejscu — nie pozwolić, żeby wszyscy mieli do nich dostęp. Tym razem następuje rozrzedzenie podmiotów mówiących; nikt nie wejdzie w porządek dyskursu, jeśli nie sprostą pewnym wymaganiom lub jeśli nie jest, od początku gry, uprawniony, by to czynić” (Foucault 2002, s. 27). Rozrzedzenie podmiotów mówiących odsyła do takich warunków stawianych wypowiadającemu się podmiotowi, które poprzedzają nadanie mu bądź odmowę nadania w dyskursie funkcji autora. Ponadto te obostrzenia i wymagane od podmiotu kwalifikacje (rodzaj wiedzy, gesty, zachowania oraz okoliczności, w jakich podmiot i jego wypowiedź się pojawiają) różnią się w zależności od obszaru (*région*) dyskursu. Foucault rozważa w tym kontekście przede wszystkim dyskursy prawne, religijne, terapeutyczne, polityczne i ekonomiczne pozostające w relacjach z dyskursem nauki. W tej analizie podjęto próbę odniesienia uwag Foucaulta do kontroli podmiotów mówiących zachodzącej na granicach i w ramach dyskursu publicystyki.

Wśród komentatorów Foucaulta nie brak zwolenników stanowiska, że sam myśliciel, głosząc rozpad koncepcji indywidualnego autora, do tego stopnia przepelniał swoje własne prace funkcją autora i retrospektywnie estetyzował siebie-podmiot mówiący, aby dzieło nie mogło „żyć własnym życiem” i aby jego znaczenie stało się niejako „zagwarantowane” (zob. Bouchard 2003). „[R]ozrzedzenie jest sposobem Foucaulta na opisanie oddzielenia [*detachment*]

¹ Zasadzie komentarza i zasadzie autora Foucault przeciwstawia organizację dyscyplin naukowych, a więc szereg anonimowo realizowanych procedur organizujących pewien zbiór wypowiedzi w wiedzę, oddzielających wypowiedź od autora i eliminujących znaczenie autorstwa.

jednostki dyskursywnej — na przykład tekstu pewnego autora — od głównej kategoriyczności; używa tekstowi rozrzedzonej postaci indywidualnej egzystencji, mimo licznych warunków, które determinują jego przynależność do korpusu [pewnego dyskursu]” — uważa Edward W. Said (1972, s. 12), wiążąc kategorię rozrzedzenia raczej z podmiotem, który już zyskał w dyskursie pozycję autora i w tejże pozycji może jednocześnie podlegać dyskursywnej kontroli i pełnić funkcję kontrolującego wypowiedź „indeksu prawdy”. Zatem wydaje się, że rozrzedzenie podmiotu mówiącego — „autora” — mogłoby przyjąć jeszcze drugą formułę, którą za Saidem można nazwać samorozrzedzeniem (*self-rarefaction*) (Said 1972, s. 13). Świadomość osoby przyjmującej funkcję autora, że istnieje mechanizm stawiania autorowi warunków dopuszczenia do dyskursu, pozwalałaby jednostce wyjść tej swoistej cenzurze naprzeciw. Podmiot mówiący może zdobyć częściową kontrolę nad swoim przekazem, nim puści go w publiczny obieg. Sztuką okazuje się wprowadzenie w tekst takiego wycinka własnej tożsamości, który zostałby przepuszczony przez filtr procedur kontroli dyskursu, a jednocześnie nie umniejszał siły perswazyjnej tekstu.

W prezentowanej niżej koncepcji głosu z zewnątrz rozrzedzenie podmiotu mówiącego oraz samorozrzedzenie są analizowane w kontekście dopuszczania do dyskursu wypowiedzi kontrowersyjnych lub sprzecznych z dyskursem dominującym. Wchodzący w funkcję autora podmiot może uciec się do samorozrzedzenia, polegającego na przykład na akcentowaniu marginalności albo nieradykalności własnego głosu. Analogiczny zabieg uszczuplenia² identyfikacji autora inicjuje dyskurs, do którego podmiot mówiący wnika. W rezultacie podmiot-autor jest rozrzedzany podwójnie: przez procedury kontroli chroniące dyskurs oraz przez samego siebie.

GŁOS Z ZEWNĄTRZ — MIĘDZY OBCYM A SWOJSKIM

Proponuję postawić hipotezę, że możliwe i zasadne jest wskazanie szczególnej kategorii autorów dyskursu publicznego, których nazywam głosami z zewnątrz. Są to reprezentanci innego dyskursu niż dominujący w społeczeństwie, do którego głosy się zwracają, ale mającego z dyskursem dominującym pewien wspólny obszar wyznaczony wzajemnie negocjowanym uniwersum symbolicznym. Odrębność dyskursu głosu z zewnątrz jest mierzona niematerialnymi, konstruowanymi społecznie dystansami — na przykład kulturowym, narodowym, prestiżu, kompetencji. Twórcy i odbiorcy dyskursu dominującego nadają przekazowi głosu z zewnątrz ważność i na jej podstawie dopuszczają go do dyskursu publicznego własnej społeczności oraz poddają dyskusji. Głos z zewnątrz ma formułę personalną, odnosi się nie do całokształtu dyskursu odrębnego, ale do reprezentacji konkretnych osób i ich wypowiedzi, będących

² Określenie „uszczuplanie” nawiązuje do niemieckiego przekładu pojęcia rozrzedzenia u Foucaulta — *Verknappung*.

społecznymi nośnikami tego dyskursu. Co za tym idzie, na proces konstruowania statusu głosu z zewnątrz wpływa biografia i wszelkie upublicznione cechy osoby-autora.

Sytuująca się w perspektywie społecznego konstrukcjonizmu (zob. Czyżewski, Dunin, Piotrowski 1991; Czyżewski, Kowalski, Piotrowski 1997) koncepcja głosu z zewnątrz sięga także — obok Foucaultowskich ujęć dyskursu — do fenomenologii społecznej, a zwłaszcza do responsywnej fenomenologii obcego Bernharda Waldenfelsa (który odwołuje się do teorii dyskursu Foucaulta; zob. Waldenfels 2002, 2009). Waldenfels rozumie obcego przede wszystkim jako wyzwanie rzucone swojskości (*Eigenheit*). Konstytuujące rzeczywistość społeczną doświadczenie obcego budzi sprzeczne uczucia — strach i zarazem gotowość do bycia uwodzonego przez to, co nie-własne. Doświadczenie obcego przybiera postać procesu, w którym przeżywanie obcości dopiero się krystalizuje, a jego specyfika jest efektem selekcji ze zbioru nieograniczonych wariantów.

Podważenie całkowitej dowolności doświadczenia obcości uprawnia do szukania kryteriów, na podstawie których nadawany jest status obcego. Waldenfels wymienia trzy najogólniejsze: miejsce, posiadanie i rodzaj. Szczególny nacisk kładzie na aspekt miejsca: „Obce nie znajduje się po prostu gdzie indziej od tego, co w danym przypadku własne, oddziela je pewien próg” (Waldenfels 2002, s. 16–17). Nie utożsamia aspektu miejsca z geografią, lecz z dystansem między swojskimi a obcymi sposobami przeżywania rzeczywistości oraz z miejscem w dyskursie, które przez samo uobecnianie obcego zapewnia mu moc obowiązującą. Ponieważ miejsce może być intersubiektywnie przesuwane lub odsuwane, należy je oraz kryjącą się za nim obcość postrzegać jako historycznie zmienne, ale niedające się wyeliminować.

Powołując się na Foucaulta, Waldenfels oznajmia: „Ile porządków, tyle obcości”. Porządki dyskursów, stawiając bariery dostępu do siebie samych, wyznaczają rozdział między własnym a obcym. Nie oznacza to jednak, że obce równe jest niedostępnemu; przeciwnie — wymykający się porządkowi obcy jawi się uczestnikom dyskursu jako nad-zwyczajny (*das Ausser-ordentliche*). Nad-zwyczajny rzuca porządkowi rękawicę — przychodzi z roszczeniem odpowiedzi na swoje pojawienie się. Podobnie głos z zewnątrz, zwracając się ku nie-własnemu dyskursowi, domaga się nadania sobie ważności. Metodą przepracowania wypowiedzi nad-zwyczajnego jest przyswojenie. Ten zabieg nie ma wiele wspólnego z poznaniem tego, co obce, nie prowadzi też nigdy do pełnej inkluzji obcego. Proces przyswojenia nie jest jednokierunkowy. Sprowadza się do nieprzerwanej żonglerki momentami przyswojenia oraz od-swajania. Przyjmuje formę „przenikania”, „splenia” lub „skrzyżowania” własnego i obcego bez rysowania między nimi wyraźnej granicy.

Brakującym ogniwem między swojskim a obcym byłby pewien obszar wspólny, który umożliwiłby dostrzeżenie przekazu głosu z zewnątrz jako ważnego i potencjalnie możliwego do przyswojenia. Można tu odnieść się

do pojęć uniwersum symbolicznego oraz uprawomocnienia (rozumianego jako uzasadnianie wartości poznawczej, a więc przyznanie ważności) wypracowanych przez Petera Bergera i Thomasa Luckmanna. Jednostka wkraczająca w świat instytucjonalnej obiektywizacji musi pokonać kilka progów „subiektywnego uznania”. Jednym z nich jest nadanie swojej biografii „subiektywnej wiarygodności”.

Kolejną zasadą tak ujmowanego uprawomocnienia są uniwersa symboliczne. Po pierwsze, „są to kompleksy tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość”. Po drugie, mają charakter historyczny, „są następstwem procesów obiektywizacji, zestalenia i akumulacji wiedzy”. Po trzecie, porządkują, „umieszczają wszystko na właściwym miejscu” (Berger, Luckmann 1983, s. 155–159). Zamiast o pojedynczym uniwersum, należy mówić o uniwersach. W danym społeczeństwie jedno uniwersum dominuje, wykładają je eksperci tradycyjni, ale monopolu nie udaje się zachować. Mnożą się eksperci konkurencyjni, reprezentanci odmiennych ideologii oraz kontreksperci, czyli intelektualiści, którzy swoją wiedzą kontestują „oficjalną naukę”. Za Karlem Mannheimem Berger i Luckmann dodają, że intelektualista to „ekspert niechciany”.

Wydaje się, że głos z zewnątrz może pełnić rolę każdego z wymienionych ekspertów — jeśli przyjmuje pozycję tego „niechcianego”, to często przez dyskurs dominujący przydawana jest mu rola listka figowego: dopuszczenie i nagłośnienie treści go podważających ma być dowodem na stosowanie zasady publicznego pluralizmu idei.

Przedstawiona tu próba zastosowania typologii głosów z zewnątrz do polskiego dyskursu dominującego pełni wyłącznie rolę roboczej matrycy. Powinna ułatwić uchwycenie kilku odmian uniwersów symbolicznych, istoty dystansów stojących za nadawaniem ważności oraz unaocznici płynny, nieustannie negocjowany charakter statusu głosu z zewnątrz. Każdy z wymienionych głosów jest traktowany przez jego odbiorców jako indywiduum — przez pryzmat biografii i światopoglądu.

Lista kategorii nie jest zamknięta. Co więcej, wskazanie na przynależność autora do jednego typu głosu z zewnątrz nie wyklucza jego równoczesnej lub odsuniętej w czasie obecności w innym typie. Zaklasyfikowanie zależy od spojrzenia klasyfikującego oraz od historycznego kontekstu, w którym owej klasyfikacji się dokonuje. Tę wielopostaciowość głosu z zewnątrz dobrze widać na przykładzie kategorii głosu Rodaka z zagranicy i głosu „już-nie-Polaka”, w których wymienione są te same osoby. Status głosu z zewnątrz jest zatem konstrukcją dynamiczną, często sporną, która wyłania się i zmienia w procesie negocjacji toczących się w polu dyskursu publicznego. Oto przykłady typologicznych kategorii:

Głos tradycyjnie ważny: z racji pełnionej przez daną osobę prestiżowej funkcji na arenie światowej przypisuje się ważność jej słowom. Takim

głosem jest papież Benedykt XVI — także niekatolicy odnoszą się do jego wypowiedzi i wyprowadzają z nich diagnozy o stanie Kościoła katolickiego. Podobnie żadna, nawet ogólnikowa, wzmianka o Polsce i Polakach z ust prezydenta Stanów Zjednoczonych nie ujdzie uwadze mediów w Polsce.

Głos elit Zachodu: osoba tworząca w kręgu cywilizacji Zachodu i przez jej przedstawicieli traktowana jako członek elity intelektualnej. Ponieważ w polskim dyskursie dominującym szanuje się wartości określane jako zachodnie, można wyodrębnić łączące głos i dyskurs uniwersum symboliczne. Postrzega się taki głos w roli znawcy dziedziny, która Polaków, jako aspirujących do zachodnich standardów, też może / powinna interesować — na przykład Milton Friedman, Umberto Eco.

Głos „ostatniego sprawiedliwego”: obcokrajowiec, który jest autorem treści pozytywnie ukazujących wkład Polaków w powszechną historię i kulturę — jak Lynne Olson i Stanley Cloud (autorzy *Sprawy honoru* o polskich pilotach RAF), Allen Paul (*Katyń*) i inni beletryzujący historycy tej „fali”.

Głos zaangażowany: cudzoziemiec wypowiadający się o problemach dotyczących Polaków, ale nie jednoznacznie pozytywnie, a często krytycznie. Ma do wypełnienia pewną „dydaktyczną” misję w obrębie polskiego dyskursu publicznego — na przykład były ambasador Izraela w Polsce Szewach Weiss i hr. Marion von Dönhoff.

Głos spolonizowany: obcokrajowiec emocjonalnie związany z Polską, często żyjący przez pewien okres w Polsce, zazwyczaj prezentujący polską problematykę w jasnych barwach. Jego przekaz zyskuje ważność dzięki szerokiemu uniwersum symbolicznemu codziennych doświadczeń — na przykład Norman Davies.

Głos Rodaka z zagranicy: Polak żyjący poza granicami Polski, postrzegany w ojczyźnie w roli autorytetu, eksperta, wybitnego twórcy. Wspólnota symboliczna jest traktowana jako bezdyskusyjna. O nazwaniu go głosem z zewnątrz przesądza długotrwały dystans geopolityczny, dzięki któremu przypisuje się słowom tego rodaka przenikliwość oraz wymykanie się rodzimym konwencjom i tematom tabu — na przykład Zbigniew Brzeziński, Jerzy Giedroyc, Witold Gombrowicz, Czesław Miłosz, Jan Nowak-Jeziorański.

Głos „już-nie-Polaka”: najczęściej emigrant żyjący w innym systemie społeczno-politycznym. Sugeruje się brak łączącego go ze społeczeństwem polskim uniwersum symbolicznego (w tym często brak postawy patriotycznej) i dlatego przekaz takiego głosu zostaje unieważniony — na przykład Zbigniew Brzeziński, Jerzy Giedroyc, Witold Gombrowicz, Czesław Miłosz, Jan Nowak-Jeziorański.

Głos artysty: ludzie sztuki i show-biznesu, ich dzieło interpretowane jest jako metafora spraw ważnych, często uzyskuje status kultowego. Jeżeli treść jest niezgodna z dyskursem dominującym, to twórca otrzymuje etykietę ekscentrycznego artysty, którego nie należy traktować serio — na przykład Zbigniew Libera, zafascynowany Łodzią David Lynch.

ORIANA FALLACI W Dyskursie Publicznym w Polsce
KONTEKST ZAISTNIENIA

Wymienione wyżej typy głosów z zewnątrz stanowią jedynie próbkę pojawiających się w dyskursie publicznym reprezentacji autora spoza tegoż dyskursu — głosu postrzeganego przez pryzmat zawieszenia między swojskością a obcością. Warianty te służą przede wszystkim do definiowania etniczno-kulturowego dystansu między dyskursem a głosem. Teraz proponuję rozważenie obecności Oriany Fallaci w dyskursie publicznym w Polsce w latach 2001–2006. W tym przypadku kategoryzacje etniczne schodzą na dalszy plan, a repertuar polemicznych względem siebie dyskursywnych reprezentacji autorki łączy ich konstytutywna właściwość — redefiniują kulturowy (czy wręcz cywilizacyjny) dystans między dwoma konstruktami Zachodem a Wschodem (epistemologicznymi i dyskursowymi; Said 2005, s. 30–36).

W dniu 29 września 2001 r., a więc nieco ponad dwa tygodnie po zamachach terrorystycznych na World Trade Center, na łamach „Corriere della Sera” ukazał się esej Oriany Fallaci pt. *Wściekłość i duma*, powszechnie odebrany jako antyislamski. Został przedrukowany przez wiele gazet na świecie. W Polsce 6 października 2001 r. tekst opublikowała „Gazeta Wyborcza”. Wywołał repliki zarówno popierające, jak i odrzucające argumentację autorki. Wydawałoby się, że na tym temat Fallaci w dyskursie publicznym w Polsce powinien się zakończyć. Tak się jednak nie stało.

Wszystkie trzy napisane następnie przez publicystkę książki — rozszerzona wersja eseju prasowego pod tym samym tytułem *Wściekłość i duma* (2003), *Siła rozumu* (2004) oraz *Apokalipsa. Wywiad z samą sobą* (2005) — w stosunkowo niedługim czasie po włoskich premierach były przełożone na język polski i za każdym razem w prasie pojawiały się recenzje oraz polemiki. Zamieszczano informacje o postępach w procesie Fallaci oskarżonej o obrazę islamu. W 2005 r. została poproszona o wywiad dla Telewizji Polskiej, a rok później uhonorowała ją kapituła Orłów Karskiego³. W imieniu laureatki nagrodę odebrał Adam Michnik. Informację o śmierci dziennikarki we wrześniu 2006 r. podano w serwisach telewizyjnych i radiowych stacji ogólnopolskich. Wypowiadały się z tej okazji ważne osobistości polskiej sfery publicznej, między innymi Lech Wałęsa, Bronisław Geremek, ks. Adam Boniecki. Większość najpoczytniejszych tytułów opiniotwórczych zdecydowała się opublikować artykuły żegnające zmarłą. Ani w brytyjskich, ani we francuskich mediach Oriana Fallaci nie osiągnęła takiej pozycji jak w Polsce, mimo że problematyka, którą w ostatnich latach życia

³ Nagroda została ustanowiona w 2000 r. przez Jana Karskiego, aby ją przyznawać tym, „którzy godnie nad Polską potrafią się zafrasować (w przypadku Polaków) oraz tym, którzy nie będąc Polakami, nie pozostają wobec naszego kraju obojętni” (<http://ksiazki.wp.pl/wiadomosci/id,31601,wiadomosc.html>).

poruszała — Zachodu narażonego na ekspansję islamu — zdawałaby się zdecydowanie bliższa tamtym społeczeństwom.

Warto zauważyć, że przed *Wściekłością i dumą* publicystka nie była w Polsce ani postacią całkowicie nieznaną, ani znaną powszechnie. Przywoływano ją w dyskursie elitarnym czy raczej specjalistycznym — wśród osób interesujących się zachodnim dziennikarstwem i mających dostęp do takich przekazów medialnych. Pierwsza wydana po polsku powieść Fallaci *Penelopa na wojnie* (1962, wyd. pol. 1979) przeszła bez echa, a na kolejną trzeba było czekać kilkanaście lat. Skąd więc ów nagły rozgłos wokół Fallaci na początku XXI wieku?

Należałoby zacząć od przypomnienia najważniejszych epizodów z biografii autorki. Kariera Fallaci rozpoczęła się, gdy pojechała jako korespondentka do Wietnamu. Od tamtej pory pojawiała się w najbardziej zapalnych punktach globu, na przykład Meksyku, Laosie, Iranie, Libanie, Iraku. Największą sławę przyniosły jej jednak wywiady z politykami. Kilkanaście z nich zostało wydanych w zbiorze *Intervista con la Storia* (Wywiad z Historią). Do historii dziennikarstwa przeszły jej pojedynki słowne, między innymi z Henrym Kissingerem, Rezą Pahlawim, Hajle Sellasje, Goldą Meir, Jaserem Arafatem oraz Chomeinim. Irańskiego przywódcę powitała słowami: „Wszyscy wiemy, że jest pan tyranem”, a pożegnała rzuceniem czadoru, obowiązkowego dla kobiety przebywającej w jednym pomieszczeniu z ajatollahem. Jednak jako najwybitniejszy utwór Fallaci często wskazuje się intymną narrację pt. *List do nie narodzonego dziecka* (1975, pol. wyd. 1993), gdzie autorka stawia pytanie o prawomocność decydowania za drugą istotę, czy ma się ona urodzić i żyć w niedoskonałym świecie.

W 1980 r. Fallaci przyjechała do Polski, zaplanowała trzy wywiady: z Lechem Wałęsą, Wojciechem Jaruzelskim i prymasem Wyszyńskim. Do skutku doszły rozmowy z Mieczysławem Rakowskim oraz Wałęsą. Przywódca „Solidarności” najpierw jej odmówił, a podczas wywiadu nie sprostał oczekiwaniom. Spodziewała się romantycznego bojownika: „[B]yłam zbyt łagodna wobec pana Wałęsy. Kiedy mnie pytają, czy żałuję sposobu, w jaki napisałam jakiś wywiad, odpowiadam natychmiast: «Tak, wywiadu z Lechem Wałęsą»” (Fallaci 1993, s. 1). Późniejsza powieść *Inszallah* (1990, pol. wyd. 1993) znalazła czytelników, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, ale krytycy jej nie oszczędzili. Po 1993 r. na blisko osiem lat Fallaci przestała publikować i pokazywać się w mediach. Nie ukrywała wówczas, że zdiagnozowano u niej chorobę nowotworową i musi się poddać leczeniu.

Wściekłość i duma została napisana i opublikowana w sytuacji liminalnej. 11 września, wydarzenie-symbol, to początek, pogłębionej wojnami w Afganistanie i Iraku oraz zamachami w Londynie i Madrycie, traumy kulturowej (*cultural trauma*)⁴. Społeczeństwo doświadcza traumy kulturowej, kiedy po tra-

⁴ W koncepcji traumy kulturowej (Alexander 2004) liminalność jest inaczej ujmowana niż u Victora Turnera (zob. 2004, 2005). W optyce pragmatyki kulturowej, w której zaproponowano pojęcie traumy kulturowej, liminalność (*liminality*) odnosi się do sytuacji zmiany historycznej,

gicznym w skutkach wydarzeniu nie może pozbyć się uczucia, iż zbiorowa świadomość i pamięć zostały nieodwracalnie naznaczone, a bieżącym wyzwaniem są odpowiedzi na pytania o przyszły kształt kolektywnej tożsamości. Powstaje luka między fatalnym zdarzeniem a jego społeczną reprezentacją. Na tym etapie procesu traumy pojawiają się społeczne podmioty (*social agents*), których zadaniem jest komponowanie z zasobów symbolicznych społeczeństwa nowych głównych narracji (*new master narratives*) oferujących gotowe wyjaśnienia czterech najważniejszych wymiarów tragedii: natury bólu (czy dramat dotyczy tylko pokrzywdzonych, czy jest uniwersalny), natury ofiary (czy są nimi poszczególne jednostki, czy cała cywilizacja), relacji między bezpośrednimi ofiarami a szeroką publicznością (publiczność to współofiary, świadkowie czy współwinni) oraz atrybucji odpowiedzialności za tragedię (czy winę ponoszą tylko bezpośredni sprawcy, czy cała zbiorowość, do której oni należą, czy też zło jest doświadczeniem uniwersalnym, leży w naturze ludzkiej). Zanim dojdzie do rutynizacji traumy oraz uprzywilejowania jednej ramy zdarzenia, o prymat konkurują różne wersje nowych narracji — także te „niepoprawne politycznie”, gdyż to kryterium w momencie krystalizowania się reprezentacji traumy traci na znaczeniu (Alexander 2004, s. 1–30).

11 września dał impuls do zmian w dyskursie o społeczeństwie demokratycznym i otwartym. Każdy z aktorów światowej polityki został zmuszony do zadeklarowania swojego stanowiska na kontinuum od multikulturalizmu do izolacjonizmu oraz do określenia sojuszników i wrogów. Liminalne negocjowanie definicji rzeczywistości społecznej rządzi się własnymi regułami. Do dyskursu częściej są dopuszczane wypowiedzi, które albo oferują sposoby walki z dramatem mające przynieść natychmiastowe efekty, albo jednoznacznie wskazują winnych. Poklask zyskuje agresja słowna i wojenna metaforyka, ponieważ jest traktowana jako „nazywanie rzeczy po imieniu” (zob. Wasilewski 2006, s. 443).

Muzułmańskie getta, chusty w szkołach, meczety zamiast kościołów — wywody Oriany Fallaci o groźbie islamskiego kolonializmu mogą sprawiać wrażenie oderwanych od polskiej rzeczywistości pierwszej dekady XXI wieku, a więc nieważnych dla dyskursu dominującego. Jednakże te „pamflety”, „paszkwile”, „filipiki” — jakkolwiek teksty publicystki byłyby nazywane — zyskały w Polsce nie tylko czytelników, ale i komentatorów. Zwłaszcza ci drudzy, przytaczając, krytykując, a nierzadko odrzucając poglądy autorki, wpisali jej stwierdzenia w obszar kwestii ważnych i zasługujących na odpowiedź. Teksty Fallaci trafiły w newralgiczne punkty dyskursu europejskiego, który w Polsce właśnie się tworzył. Dyskurs europejski oznacza tu zbiór takich reprezentacji Europy, Europy Zachodniej i Wschodniej oraz Polski w ich ramach,

do przestrzeni między epokami w dziejach danej zbiorowości, między polityką a etyką, między ideologią a wprowadzeniem jej w życie.

które to reprezentacje mogą zaistnieć w polskiej sferze publicznej. Nowe obrazy Europy muszą albo spełniać kryterium minimalnej spójności z tymi już obecnymi w publicznym obiegu, albo zagospodarowywać istotne luki w dyskursie. Wypowiedzi publicystki wychodzą naprzeciw obu warunkom.

Na przełomie XX i XXI wieku w publicystyce polityczno-społecznej oraz w socjologicznej refleksji nad kondycją wspólnotowości w Polsce silnie zaznacza się wizja dwóch (przynajmniej) Polsk, dwóch subnarodów. Linie demarkacyjną między nimi wytycza stopa życia, preferencje wyborcze lub stosunek do integracji europejskiej. Paweł Śpiewak (2005, s. 142–195) mówi o dwóch kulturach, o niepotrafiących nawiązać dialogu odrębnych społeczeństwach. Do pierwszego społeczeństwa należą spadkobiercy etosu inteligencji. Drugie — ani ludowe, ani elitarne — składa się z „sierot Solidarności”, ulegających atomizującej konsumpcji i „miękkemu” populizmowi. Ten z kolei prowadzi do natężenia atmosfery resentymentu oraz do moralnego rygoryzmu, którego rdzeń stanowi licytowanie się „polskością” z rodakami, a „współzawodnictwo w cierpieniu” w relacjach zewnątrznarodowych.

W tym samym czasie pojawia się też wschodnioeuropejski wariant teorii postkolonialnej⁵. „Czy post- w postkolonialnym jest tożsame z post- w postsowieckim?” — jednym z pierwszych „zachodnich” przedstawicieli postkolonializmu, którzy twierdząco odpowiedzieli na to pytanie, jest David Chioni Moore. *Homo sovieticus* jest, według niego, odpowiednikiem człowieka skolonizowanego, a wpływ Związku Sowieckiego na kulturę gospodarczą, polityczną i symboliczną krajów zależnych był tak samo głęboki, destrukcyjny i długotrwały jak działania Wielkiej Brytanii, Francji i Stanów Zjednoczonych na obszarach ich kolonii (Moore 2001, s. 111–128).

W ostatniej dekadzie XX wieku podjęto próby zastosowania krytyki postkolonialnej do analizy polskiej literatury porozbiorowej i współczesnej. Ewa Thompson w *Trubadurach imperium* (2000) przedstawia podobieństwa łączące brytyjski i rosyjski/sowiecki dyskurs o „sobie” i o Innym. Thompson, wychodząc od analizy literatury porozbiorowej, wyodrębnia *resentyment* jako cechę tę literaturę wyróżniającą. Rozbiory zainicjowały traumę, która zmieniła społeczną optykę. Odtąd obowiązuje podział na krzywdzącą władzę i pokrzywdzonych obywateli nastawionych roszczeniowo wobec elit. Analiza tego fenomenu — charakterystycznego dla narodów zdominowanych — pozwala Thompson wysunąć hipotezę, że Polskę można zaklasyfikować do kategorii państw postkolonialnych, takich jak Algieria czy Indie (Thompson 2006, s. 11).

⁵ Na temat genezy i intelektualnych źródeł teorii postkolonialnej / postkolonializmu (określenia stosowane wymiennie) zob. m.in. H. Bhabha, *The Location of Culture*, London 2004; N. C. Gibson, *Fanon: The Postcolonial Imagination*, Oxford 2003; L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*, Poznań 2008. Przedstawiciele postkolonializmu widzą wśród swoich prekursorów Edwarda W. Saida i jego *Orientalizm*, jednakże trzeba zauważyć, że sam Said dystansował się od postkolonialnych reinterpretacji swoich prac.

Postkolonializm posługuje się nie tyle kategoriami historycznymi, ile periodyzacyjnymi. Dlatego nie jest przypisany do miejsc geograficznych ani ich statusu prawno-politycznego. Najszerzej granice świata postkolonialnego wyznacza obszar „podejrzliwości wobec «postępu», znamionującego erę kolonialną w świecie zachodnim” (Skórczewski 2006, s. 100, 104–105).

Koncepcję postkolonialności z innym rozłożeniem akcentów (uwzględniającą kolonizatorskie zapędy Polski i neokolonialne wyobrażenia Polaków o Rosji, Ukrainie i społeczeństwach azjatyckich) proponuje Maria Janion (2006). Uważa, że poddanie doświadczeń polskich refleksji postkolonialnej pozwoliłoby na wyodrębnienie kompleksów stanowiących przeszkodę w utrzymaniu równowagi między dyskursem europejskim (zachodnim) a polskim (prowincjonalnym): „Położenie Polski na skrzyżowaniu Wschodu i Zachodu, niejako na granicy między nimi, stawiało ją nieraz w sytuacji dramatycznej. Miała zazwyczaj kłopoty ze swoją *zachodniością*, do której pretendowała, chociaż umiała się też przyznać do *wschodniości*” (Janion 2006, s. 165). Współczesnymi symptomami tego kompleksu „zawieszenia” ma być *postromantyzm* — hybryda gromadząca pozbawione pierwotnego kontekstu romantyczne figury, między innymi narodowego mesjanizmu, Polaka-katolika, matki-Polki, i rozładowująca uczucie poddaństwa przez kreowanie kozła ofiarnego, jakim zazwyczaj staje się mniejszość etniczna lub religijna albo ponadnarodowa „odhumanizowana” struktura, jak na przykład Unia Europejska. Janion wskazuje, iż *postromantyzm* jest mieczem obosiecznym, który sławiąc przeszłość, obnaża kompleks niższości wobec dzisiejszej Europy.

Jednakże to przede wszystkim wypowiedzi Thompson, wskazujące na tradycję sarmacką oraz na projekt IV RP jako na dyskurs zerwania z polskimi kompleksami, stały się wizytówką postkolonialnej refleksji o polskim społeczeństwie. Od 2005 r. w recenzjach dzieł sztuki i analizach społeczno-politycznych coraz częściej zaczęto przywoływać optykę postkolonialną. Nawet politycy nie pozostali ślepi na retoryczną siłę argumentów opartych na bardzo płytkim rozumieniu postkolonializmu⁶. Tego rodzaju dyskursywne realizacje odnoszącego się do przestrzeni postsowieckiej wariantu krytyki postkolonialnej ujawniają jego istotny paradoks — teoria postkolonialna czerpie z myśli lewicowej, postmarksistowskiej, natomiast jej „polska” odmiana w najbardziej nagłośnionej opcji, czyli tej forsowanej przez Thompson, sięga do zasobów symbolicznych konserwatyizmu i szeroko rozumianego światopoglądu prawi-cowego, co prowadzi do tego, iż w Polsce badacze o spojrzeniu liberalno-le-

⁶ „Polskie państwo było do tej pory jakimś gigantycznym skandalem, powiedzmy sobie, postkolonialnym, miękkim tworem. My je powoli, z wielkim wysiłkiem i z ogromnymi kłopotami doprowadzamy do stanu takiej przednormalności. I to jest budowa IV Rzeczpospolitej, no bo III [RP] wyglądała właśnie tak, jak przed chwilą powiedziałem” — stwierdził Jarosław Kaczyński, wtedy urzędujący premier, w rozmowie dla *Sygnalów dnia* z kwietnia 2007 r. (<http://www.emetro.pl/emetro/1,75938,4036838.html>).

wicowym niekiedy podchodzą do postkolonializmu z rezerwą (zob. Golinczak 2008). Postkolonialne kategorie analityczne zamieniają się w kategorie publicystycznego dyskursu o podwójnym spojrzeniu „człowieka Wschodu”, który dialektycznie łączy chęć bycia „zaliczonym” do Zachodu z krytyką ideologii i działań tegoż Zachodu.

W tak rozbitym krajobrazie dyskursu, niespójnym już na poziomie autorefleksji, pojawiła się oferta Oriany Fallaci z całym repertuarem figuracji „my–oni”, dychotomicznych etykiet sprawców i ofiar — przede wszystkim zaś z gotowymi definicjami Europy jako wspólnoty narodów oraz z koncepcją Zachodu inkluzywnego względem państw Europy Wschodniej, a ekskluzywnego wobec społeczeństw niemieszczących się w tradycyjnej idei Europy, wyznaczonej kryterium geograficznym i kulturowym.

WŚCIEKŁOŚĆ I DUMA — WIZJA DWUBIEGUNOWEGO ŚWIATA

Differentia specifica twórczości Fallaci — od czasu tego eseju aż do końca życia publicystki — jest prezentowanie za pomocą języka skrajnie nacechowanego emocjami argumentów quasi-merytorycznych, nazywanych przez autorkę „racjonalnymi”. Perspektywa Fallaci jest lustrzanym odbiciem radykalnej wersji krytyki postkolonialnej mówiącej o zachodnim neokolonializmie. Kolonizatorami są tutaj „oni-synowie Allaha”, a kolonizowanymi „my-ludzie Zachodu”. Dziennikarka lokuje siebie i zachodnich czytelników tekstu w grupie niedopuszczonych do głównego nurtu dyskursu, zdominowanego przez ideologię poprawności politycznej. Jednakże Fallaci nie koncentruje uwagi czytelnika na jego własnej depriwacji, lecz na sobie — autorce. Fallaci reprezentuje w tekście muzułmanów (zob. Said 2005, s. 55), zamiast pozwolić im prezentować samych siebie — nawet nie próbuje podejmować dyskusji z ich punktami widzenia, uznając je za nie ważne. Niedopuszczenie muzułmanów do głosu uzasadnia swoim autorytetem wieloletniej korespondentki z krajów islamskich. Dzięki tej strategii osiąga wyjątkową spójność argumentacji — usuwa wszelkie znaki zapytania. Fallaci konsekwentnie kreuje figurę siebie — współczesnej Kasandry. Pisze tekst z myślą, że zostanie on przetłumaczony na wiele języków. Świadomie dokonuje samorozrzedzenia podmiotu-autora, niejako uprzedzając groźbę odrzucenia jej dyskursu przez inne dyskursy:

„Od dwudziestu lat to mówię, od dwudziestu lat. W miarę łagodnie, bez pasji, dwadzieścia lat temu napisałam o tym artykuł do «Corriere della Sera». Był to artykuł osoby przyzwyczajonej do koegzystencji ze wszystkimi rasami i ze wszystkimi wyznaniem, obywatelki przyzwyczajonej do zwalczania wszelkich faszyzmów i wszelkich nietolerancji, laika, dla którego nie istnieją tabu. Lecz był to również artykuł osoby oburzonej na wszystkich, którzy nie czuli smrodu zbliżającej się Świętej Wojny, wojny, która dzieciom Allaha wybaczała aż nazbyt wiele” (Fallaci 2001, s. 11).

Czytelnikowi nie jest dane zapomnieć, kto pisze, a właściwie „krzyczy” tekst. W tym przypadku trzeba mówić o autorze wpisanym (*implied*) w dzieło, a więc o autorskim „drugim ja”. Odbiorca ma utożsamiać takiego autora z rzeczywistą osobą, istniejącą poza swoim utworem (Booth 2004, s. 214).

We *Wściekłości i dumie* autorka nazywa, a następnie potęguje napięcia, istniejące lub potencjalne, między trzema zbiorowościami, z których każda ma rościć sobie prawo do kluczowej pozycji w światowej geopolityce. Muzułmanie odgrywają rolę barbarzyńców-neokolonizatorów. Zagrożenie z ich strony ujawnia z kolei słabość społeczeństw zachodnich, które mają przyzwalać na tę kolonizację. W rezultacie publicystka orientalizuje nie tylko wyznawców islamu, ale także biernych wobec „ekspansji Wschodu” Europejczyków. Istotą tej procedury jest narzucanie zbiorowościom takich tożsamości, zawieszonych na kontinuum wschodni–zachodni, barbarzyński–cywilizowany, irracjonalny–racjonalny, które jawią się jako bezdyskusyjne (zob. Said 2005).

„Ameryka” jest w dyskursie Fallaci tworem wyidealizowanym, ale niesamodzielnym, gdyż w sytuacji kryzysowej potrzebuje moralnej legitymizacji swoich działań ze strony innych przedstawicieli Zachodu. Natomiast w centrum krytyki publicystki znajdują się takie państwa jak Francja, Włochy, Niemcy — zbyt uległe wobec islamskich neokolonizatorów. Jednak gdy autorka nawołuje do obrony zachodniej tożsamości, zwraca się do europejskiego ogółu, także do Polaków, zaliczając ich do europejskiej rodziny kulturowej. W świecie *Wściekłości i dumy* biedne państwa Europy Środkowo-Wschodniej nie są ciężarem dla bogatszych sąsiadów. Rolę problemu przejmują imigranci z państw islamskich. To oni są postrzegani przez pryzmat problemów, jakie rzekomo „tworzą” (Jędrzejczyk-Kuliniak 2007, s. 236). U Fallaci konstrukcja europejskiej rodziny i jej wrogów przybiera następujący kształt:

„Ponieważ kiedy gra toczy się o los Zachodu, o przetrwanie naszej cywilizacji, to Nowym Jorkiem jesteśmy my sami. Ameryka to my. My, Włosi, my, Francuzi, my, Anglicy, my, Niemcy, my, Austriacy, my, Węgrzy, my, Słowacy, my, Polacy, my, Skandynawowie, my, Belgowie, my, Hiszpanie, my, Grecy, my, Portugalczycy. Jeśli runie Ameryka, runie Europa. Kiedy runie Zachód, runiemy my. [...]. I na miejscu dzwonów zobaczymy muezinów, zamiast minispódniczek będziemy nosili czarczafy, zamiast koniaku będziemy pili wielbłądzie mleko. To również do was nie przemawia? Nawet tego nie chcecie zrozumieć?!?” (Fallaci 2001, s. 11).

We *Wściekłości i dumie* pojawiają się motywy, których szczególne konotacje są uwalniane dopiero po uruchomieniu zasobów symboli kulturowych, jakimi dysponuje czytelnik. Na odbiór i ocenę tekstu w Polsce wpływ ma chociażby stosunek autorki do dwóch kwestii: komunizmu i chrześcijaństwa. Po pierwsze, stawia ona znak równości między komunizmem państwowym w Bloku Wschodnim a fascynacją komunizmem w Europie Zachodniej. Nie pobbłaża tej drugiej. Co więcej, Fallaci upatruje we współczesnej lewicy bezpośredniego kontynuatora komunizmu. Wiąże bycie antykomunistą z patriotyzmem — jedna postawa ma iść w parze z drugą. Wydaje się, że autorka cały czas ma

w pamięci to, że jej tekst najprawdopodobniej dotrze nie tylko do włoskich czytelników. Opisuje niepokojące ją zjawiska, między innymi osłabienie postaw patriotycznych, za pomocą uniwersalnych kontekstów i emblematów, na przykład politycznej walki „o stołki”, braku znajomości u młodzieży podstawowych faktów z historii ich państwa itd. Niewłoski odbiorca może bez trudu zastosować argumenty pisarki do krytyki rodzimego społeczeństwa.

Z kolei deklaracje o chrześcijanach („których wkład w Historię Myśli uznaję pomimo mojego ateizmu”) lub o chrześcijańskich korzeniach współczesnej Europy („Przy całym moim laicyzmie, przy całym moim ateizmie, jestem tak przesiąknięta kulturą katolicką, że stanowi ona wręcz część mojego sposobu wyrażania się”) powinny być pozytywnie odebrane przez środowiska katolickie. Oto reprezentantka zlaicyzowanego Zachodu nie jest w stanie, wręcz nie chce negować chrześcijańskich fundamentów swojego świata. Nie poprzestaje na odniesieniu się do roli chrześcijaństwa w przeszłości. Twierdzi, że kryterium religijne nadal decyduje o wytyczaniu granic międzykulturowych.

Kolejne po tym eseju dzieła Fallaci są kontynuacją wcześniejszych wątków. Co więcej, o ile to jeszcze możliwe, Fallaci intensyfikuje swoje sądy dotyczące aktorów jej wizji świata. Książka *Wściekłość i duma* zawiera rozszerzony tekst oryginalnego eseju. Główną linią argumentacyjną wydanej rok później *Sily rozumu* jest wykazywanie związków między Rozumem (w ujęciu oświeceniowym) i cywilizacją Zachodu a irracjonalnością i Islamem. Natomiast *Wywiad z sobą samą. Apokalipsa* stanowi pożegnanie z czytelnikiem. Nie kryjąc śmiertelnej choroby, Fallaci jeszcze raz nakreśla swoje tezy i dokonuje bilansu misji, której narzędziem był autorski dyskurs.

Każda z części trylogii odsłania pewne karty tożsamościowej gry, którą autorka prowadzi z odbiorcą, i zawiera tzw. biografię przemieszczoną, dostosowaną do celów danej pracy. Dopiero po zestawieniu wszystkich części przestrzeni autobiograficzna jest wypełniona. Wówczas można zrekonstruować figurę autorki oraz jej wizję świata, w takim kształcie, w jakim ustaliła je Fallaci. Ireneusz Piekarski (2006, s. 149–169) nazywa taką kreację, za Michałem Głowińskim, autointertekstualnością. Pod tym pojęciem rozumie zamierzone jawne i ukryte relacje między tekstami jednego autora, które „wprowadzają między utwory element gry, zróżnicowania”, ale i „współzależności” — przybliżają „intencję tekstu”.

Główne przesłanie Fallaci przechodzi z jednego tekstu do kolejnego za pomocą powtarzanych w ramach całego tryptyku trzech głównych zdarzeń dyskursywnych. Pierwsze z nich to Eurabia, funkcjonująca jako epifania neokolonialnego, islamskiego porządku, który już nastaje: „Europa sprzedająca się jak dziwka sułtanom, kalifom, wezyrom, najemnikom nowego Imperium Osmańskiego. A więc Eurabia” (Fallaci 2004, s. 151). Europa należy do współczesności, Arabia zaś do przeszłości. Dla autorki czas Wschodu zatrzymał się w epoce Imperium Osmańskiego. Przypisuje muzułmanom zapędy imperialistyczne, negując równocześnie ich kulturowe kompetencje do bycia

mocarstwem. W rezultacie sfera wpływów islamu stanowi nie tyle „imperium zła”, co imperium barbarzyńców. Od apokaliptycznej wizji Eurabii autorka płynnie przechodzi do wskazania winnych narażenia Europy na inwazję barbarzyńców. Przedstawiciele najbardziej poddańczej, skolonizowanej mentalności łączy, w opinii publicystki, przynależność do Lewicy (drugie zdarzenie dyskursywne). W obrębie konstruktu Lewicy mieszczą się wszelkie środowiska, które prowadzą dialog z muzułmanami. Ponieważ w wizji Fallaci dialog z islamem jest niemożliwy, ci, którzy twierdzą, iż go prowadzą, zostają zrównani z wrogiem. Trzecim zdarzeniem dyskursywnym i zarazem najważniejszą ze struktur metanarracyjnych, których zadanie polega na uwiarygodnieniu własnego dyskursu i nadawaniu mu ważności, jest chrześcijańska-ateistka: „Jestem chrześcijańską-ateistką. Nie wierzę w to, co rozumiemy pod pojęciem Boga. [...] Mimo to powtarzam, jestem chrześcijańską” (Fallaci 2004, s. 205) — autorka proponuje selektywną tolerancję opartą na kryterium uznawania wartości chrześcijańskich. Dokonuje przy tym pozytywnej autoprezentacji poprzez kontrast z postawami, które przypisuje muzułmanom — zarówno ona, jak i „oni” nie wierzą w chrześcijańskiego Boga, ale ona żywi szacunek do chrześcijaństwa i potrafi docenić jego zasługi.

We wszystkich częściach trylogii można odnaleźć odwołanie do Jana Pawła II i jego autorytetu. Autorka podaje go w wątpliwość, ale nie odrzuca. Krytyka służy do unaocznienia skali problemu, pokazania, że nawet najwyżsi hierarchowie kościoła włączają się w dyskurs winy wobec muzułmanów. Przez polskich czytelników taki zabieg może być odebrany jako wprowadzenie treści nieprawomocnych. Jednak Fallaci łagodzi krytykę przesunięciem zainteresowania z poglądów i działań papieża na jego osobę, z której fizycznym cierpieniem się utożsamia.

TRZY TYPY GŁOSU Z ZEWNĄTRZ

Pojawienie się w przestrzeni publicznej, w sytuacji traumy kulturowej, głosu sławnej przedstawicielki elit symbolicznych Zachodu, który to głos nie spełnia standardów wyznaczonych i deklarowanych przez gros tychże elit (przekaz Fallaci zawiera wartościujące ujęcie kultury i przyjmuje jawnie europocentryczną optykę, która może być uznana za ksenofobiczną i szowinistyczną), rzuca wyzwanie, by taki kontrowersyjny głos przepracować: odrzucić, częściowo lub całkowicie zaakceptować, ale przede wszystkim podjąć z nim polemikę.

Na podstawie analizy dotyczących Oriany Fallaci i jej dzieł przekazów prasowych, ukazujących się w ogólnopolskiej prasie głównego nurtu w latach 2001–2006, można wyróżnić trzy dominujące typy konstruowania reprezentacji autorki za pomocą kryteriów społecznie definiowanych dystansów i uniwersów symbolicznych. Wszystkie trzy wyodrębnione typy można zaobserwować na przykład na łamach „Gazety Wyborczej”, której publikacje posłużą do zilustrowania proponowanych kategorii:

„Gryzący” głos sumienia — taka reprezentacja Fallaci pojawia się już w zamieszczonym obok eseju *Wściekłość i duma* komentarzu Miłady Jędrysik. Dziennikarka wymienia przesłanki uznania głosu Fallaci za znaczący:

„[Tekst] wzbudził we Włoszech sensację. Po pierwsze dlatego, że nieuleczalnie chora Oriana Fallaci przerwała nim wieloletnie milczenie. Po drugie ze względu na wysoce kontrowersyjne treści. Choć większość opinii publicznej zareagowała nań z zachwytem (Fallaci jest już dla Włochów żywą legendą), dla wielu zawarte w nim bezkompromisowe potępienie islamu i peany na cześć «białej» kultury są najzwyczajszym rasizmem” (Jędrysik 2001, s. 11).

Frazy „nieuleczalnie chora”, „wieloletnie milczenie”, „żywa legenda” sygnalizują dokonywane przez publicystkę „Gazety” rozrzedzenie Fallaci-podmiotu mówiącego. Kreuje się jej dyskursywną tożsamość na głos wyjątkowy, ale jednocześnie, ze względu na swoje osamotnienie, niezagrażający dyskursywnemu *status quo*. Treść przekazu natomiast nie podlega osądowi. Komentarz zostaje zredukowany do mówienia o immanentnej kontrowersyjności i bezkompromisowości poglądów Fallaci.

Z kolei w głosie zamieszczonej tydzień po publikacji eseju Aleksander Hall stwierdza:

„Islamowi i jego wyznawcom należy się szacunek, którego w tekście Fallaci nie odnalazłem. Ale jest to jedyna, chociaż bardzo poważna, jego słabość, jeśli nie liczyć patetyczno-histerycznego stylu. Fallaci ma oczywiście rację, wzywając Europejczyków do solidarności z Ameryką wobec zagrożenia, które z taką mocą ujawniło się 11 września. Ma rację, apelując o obudzenie w ludziach Zachodu ducha bojownika gotowego do walki w obronie wyznawanych wartości i swego sposobu życia. Ma wreszcie rację i zasługę, głosząc pochwałę amerykańskiego patriotyzmu oraz składając świadectwo swojego umiłowania włoskiej ojczyzny” (Hall 2001, s. 12).

Na dalszy plan schodzi rozpatrywanie argumentów głosu w kategoriach prawdy i fałszu, a kontrowersyjność sądów nie jest traktowana jako zarzut czy powód do ich wykluczania, lecz jako środek do podniesienia trudnych i gorzkich kwestii poprzez apel do sumień. Rola tytułowego „donośnego głosu Fallaci” polega na wskazaniu zapalnych punktów. Jednocześnie sugeruje się, że rozwiązanie problemu jest wspólną sprawą. Rękawicę muszą podnieść także te społeczeństwa, których kwestia koegzystencji z muzułmanami i fundamentalistycznego terroryzmu dotyczy, jak się wydaje, w niewielkim stopniu, ale którym marzy się posiadanie głosu na arenie dyskursu Europy.

„Niepoprawny politycznie” głos elit Zachodu — charakterystyczną cechą konstrukcji tej odmiany głosu z zewnątrz jest komentowanie treści przez infantyлизację zabiegów autora (którą też można rozpatrywać jako rodzaj rozrzedzenia podmiotu mówiącego). Fallaci wyłaniająca się z recenzji *Sily rozumu* Jędrysik nie krytykuje, nie polemizuje, nie podaje w wątpliwość — lecz „wyrzuca z siebie we właściwym sobie egzaltowanym stylu”. Jędrysik

zwraca jednakże uwagę na fenomen ukrytej opinii społecznej, która nie ma reprezentacji w dyskursie dominującym:

„Przypuściła w nim [eseju *Wściekłość i duma*] atak na cywilizację islamu, nie czyniąc większej różnicy pomiędzy terrorystami, którzy uderzyli w World Trade Center, i pozostałymi muzułmanami. Innymi słowy, powiedziała głośno to, co w tym momencie miliony przedstawicieli świata zachodniego myślały sobie głośniejszej lub ciszej, ale ich punkt widzenia nie przebiegał się do dbających o polityczną poprawność mediów” (Jędrysik 2004).

W tekstach publicystki i wokół nich rozładowuje się zatem kumulowany od dawna gniew. Tamowana przez postulat poprawności politycznej artykulacja poglądów niemieszczących się w wizji pluralizmu selektywnego (czyli wykluczającego hasła radykalne, szowinistyczne i antyliberalne) ma prowadzić do narastania społecznego gniewu, który organizuje się wokół pewnej idei lub narracji. W efekcie rozczarowanie, na przykład migracjami w dobie globalizacji, może znaleźć ujście w kreacji wroga ładu społecznego i *status quo*.

„Włoska Kasandra nie ma wiele nadziei, że uda jej się ocalić płonąca Troję” — w świetle artykułu Jędrysik Fallaci nie jest w stanie obronić swoich postulatów. Istotny pozostaje przedmiot jej dyskursu. Zarówno w przypadku „gryzącego” głosu sumienia, jak i „niepoprawnego politycznie” głosu elit Zachodu akcentuje się to, iż poruszony został ważny problem społeczny. Drugi wariant jest jednak o wiele krytyczniejszy, wyraźnie i ironicznie odrzuca się rozwiązania proponowane przez głos:

„Publikacje takie jak «Siła rozumu» nie pomagają w rozwiązaniu problemu, rozniecając historyczną islamofobię. Jednak odrzucając je, nie możemy przemykać oczu na sam problem” (Jędrysik 2004).

Antygłos – trzeci i ostatni z wyraźnie dających się wyodrębnić typów głosu z zewnątrz, w jakie wpisywana jest w polskiej prasie Fallaci, jest poddawany jednoznacznie negatywnemu osądowi. Podważana jest zarówno treść, jak i forma przekazu. Skoro krytyka sięga tak głęboko, nasuwa się pytanie: dlaczego w ogóle przywoływać wypowiedzi Fallaci, czemu ich nie zbojkotować? Czyż dyskurs publiczny nie byłby „zdrowszy”, gdyby przemilczeć takie filipiki? A jednak dyskusowanie z nimi wciąż może służyć dyskursowi. W tekście Konstantego Geberta pt. *Cham europejski* antygłos Fallaci, który nie spełnia warunków, by być autorem funkcjonującym w przestrzeni publicznej, jest obecny jako ilustracja zadziwienia, że tak nieprawomocny przekaz mógł znaleźć się w dyskursie publicznym i zyskać poklask, oraz jako przestroga przed dyskursywnymi manipulacjami intelektualistów. Polemizuje się z nim i z jego obecnością także dlatego, że jego materialnemu rozprzestrzenianiu się (tłumaczeniom, przedrukowi itd.) nie można zapobiec, a niewypowiedzenie sprzeciwu mogłoby być odebrane jako bierna akceptacja niesłusznych haseł. A zatem — odnieśmy tę sytuację do pojęć zaczerpniętych od Foucaulta — rozrzedzenie takiego podmiotu mówiącego winno skutkować nieopuszczeniem go do dys-

kursu i odmową nadania mu funkcji autora, ale skoro kontrola na granicy dyskursu okazała się nieszczelna, należy poddać wypowiedzi podmiotu innym mechanizmom kontroli, działającym wewnątrz dyskursu.

Gebert dywaguje, jak należało potraktować esej Fallaci w Polsce. Z jednej strony twierdzi, że ów „stek rasistowskich bzdur” nie wymaga komentarza. Z drugiej uważa, iż pozostawienie go bez reakcji byłoby milczącą aprobatą dla szowinistycznej wizji świata. Punkt ciężkości swojej polemiki przenosi z moralnego wymiaru dyskursu na „realne” skutki odbioru kontrowersyjnych treści:

„Ale nie mogę przestać myśleć o tym, jak po lekturze tego tekstu czują się — we Włoszech, w Polsce — europejscy muzułmanie. [...] Ci, którzy jak mantrę powtarzali zakłęcie «demokracjaprawaczołowiekaeuropejskiwartościapreczrasizmem». [...] I mogę tu tylko liczyć na rozum, rozsądek i spokój ludzi przyzwyczajonych. Mogę tylko mieć nadzieję, że zrozumieją, iż pani Fallaci tyle ma wspólnego z nami, co szaleńcy z twarzami wykrzywionymi nienawiścią, którymi stale epatuje nas telewizja, mają wspólnego z nimi [muzułmanami]” (Gebert 2001, s. 12).

Fallaci symbolizuje tutaj zachodnie myślenie imperialne, które powtarza błędy epoki kolonialnej. Mimo dyskursu równościowego wciąż kultywowany ma być irracjonalny podział na urodzonych po „dobrej” i „złej” stronie oraz na „lepszych” i „gorszych” demokratów. Antygłos może być użyteczny nie tylko jako przestroga, ale również jako kontekst dla dowartościowania, na tle „niezasłużenie” głośnych dyskursów etnocentrycznych Zachodu, słabo przebijających się zdroworozsądkowych i współczujących dyskursów tzw. zwykłych obywateli — które tym samym zyskują dyskursywną ważność.

GŁOSY Z ZEWNĄTRZ — PODSUMOWANIE I INNE TROPY

Orianę Fallaci można nazwać głosem z zewnątrz z jednym zastrzeżeniem — że jest to głos historyczny, a więc taki, który pojawił się w odpowiednim dla siebie momencie i wypełnił lukę w „goszczącym” go dyskursie. Na lata 2001–2006 przypadł okres stopniowego rozczarowania znacznej części społeczeństwa polskiego rządami lewicy. Poparcie zaczęła znajdować retoryka prawicowa, a także populistyczna. Kwestie roli narodu i tożsamości narodowej powróciły, ale w nowej odsłonie. Nie mający precedensu kontekst dla ponownego ich zdefiniowania stworzyła perspektywa wejścia Polski do Unii Europejskiej. „Europejskość” tych międzynarodowych struktur także musiała zostać na nowo określona, ponieważ do tej pory Unia Europejska była w dyskursie utożsamiania z instytucją Europy Zachodniej — brakowało powszechnie akceptowanych interpretacji zasięgu Zachodu i Wschodu oraz Europy, w tym Europy Zachodniej i Europy Wschodniej. Z kolei pozornie wewnętrznie sprzeczne hasło „powrotu do Europy” niosło ze sobą życzenie przynależności do wyobrazonego Zachodu.

W uproszczonej wizji świata, którą forsuje Fallaci, odpowiedzi na dylematy granic są jasno sformułowane. Europa jest rozumiana jako jedność oparta na wspólnych wartościach, nie różnicuje się jej na Wschodnią i Zachodnią. Pojęcie

Zachodu obejmuje Amerykę Północną oraz całą Europę, łącznie z wymienianymi przez Fallaci „imiennie” krajami postkomunistycznymi. Rola Wschodu natomiast, ze wszystkimi negatywnymi konotacjami narosłymi przez stulecia orientalizowania, jest bezdyskusyjnie przypisana muzułmanom. Ta białoczarna perspektywa ma tym większą siłę perswazyjną — jest tym cenniejsza — że jej autorką jest przedstawicielka tej części globu, którą zarówno w dyskursie publicznym, jak i potocznym określa się mianem Zachodu.

Można by zaryzykować hipotezę, że gdyby głos Oriany Fallaci pojawił się w innym momencie, nie zostałby potraktowany z taką atencją. W 1993 r. polski przekład *Inszallah* przeszedł bez echa, a przecież powieść dotyczyła problematyki bardzo zbliżonej do tej, która dziesięć lat później wypełniła *Wściekłość i dumę*. Można także wątpić, czy pamflet Fallaci, gdyby został opublikowany w 2010 r., zyskałby poklask wśród polskich czytelników i sprowokowałby polemiki w mediach. Nie chodzi tylko o to, że tymczasem część społeczeństwa dała wyraz swojego zniecierpliwienia retoryką pravicową. Przyczyna tkwi głębiej, w nieustającym procesie przemian kategorii potrzebnych do opisu rzeczywistości.

Koncepcja głosu z zewnątrz otwiera dalszą przestrzeń do badań. Po pierwsze, nad dyskursem mediów. Wydaje się, że obecnie warunkiem *sine qua non*, aby stać się głosem z zewnątrz, jest spełnianie kryterium medialności. Jednakże inne jej odmiany preferują telewizja i prasa drukowana. Ta pierwsza zdaje się celować w postaciach sympatycznych cudzoziemców (np. goście programu *Europa da się lubić* czy Amerykanka, główna bohaterka serialu *Ranczo*) oraz podróżach sentymentalnych powracających do Polski emigrantów. Dla prasy, zwłaszcza opiniotwórczej, publikowanie wypowiedzi głosów z zewnątrz może być kwestią prestiżu. Wybierane są zatem osobowości publicystyczne, których autorytet podniesie rangę pisma, a popularność nie przeminie po kilku publikacjach, lecz zamieni się w markę kojarzoną z konkretnym tytułem. Badanie z pogranicza analizy dyskursu i marketingu medialnego pozwoliłoby wyodrębnić główne czynniki, jakimi nadawcy kierują się przy wyborze głosów z zewnątrz.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander Jeffrey C., 2004, *Towards a Theory of Cultural Trauma*, w: Jeffrey C. Alexander i in. (red.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas, 1983, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik, PIW, Warszawa.
- Booth Wayne C., 2004, *Rodzaje narracji*, w: Michał Głowiński (red.), *Narratologia*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Bouchard Guy, 2003, *Michel Foucault: Unité ou dispersion de l'œuvre?*, „Laval théologique et philosophique”, t. 59, nr 3.
- Czyżewski Marek, Dunin Kinga, Piotrowski Andrzej (red.), 1991, *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa.

- Czyżewski Marek, Kowalski Sergiusz, Piotrowski Andrzej (red.), 1997, *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Aureus, Kraków.
- Fallaci Oriana, 1993, *Dzięki Bogu, jestem twarda. Z Orianą Fallaci rozmawia Daniel Passent*, „Polityka”, nr 21.
- Fallaci Oriana, 2001, *Wściekłość i duma*, „Gazeta Wyborcza”, 6–7 października.
- Fallaci Oriana, 2003, *Wściekłość i duma*, tłum. Krzysztof Hejwowski, Cyklady, Warszawa.
- Fallaci Oriana, 2004, *Siła rozumu*, tłum. Joanna Wajs, Cyklady, Warszawa.
- Fallaci Oriana, 2005, *Apokalipsa. Wywiad z samą sobą*, tłum. Joanna Wajs, Cyklady, Warszawa.
- Foucault Michel, 2002, *Porządek dyskursu*, tłum. Michał Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Gebert Konstanty, 2001, *Cham europejski*, „Gazeta Wyborcza”, 13–14 października.
- Golinczak Michalina, 2008, *Postkolonializm. Przed użyciem wstrząsnąć!*, „Recykling Idei”, nr 10.
- Hall Aleksander, 2001, *Donośny głos Fallaci*, „Gazeta Wyborcza”, 13–14 października.
- Janion Maria, 2006, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Jędrzyk Miłada, 2001, *Majestat i obsesja*, „Gazeta Wyborcza”, 6–7 października.
- Jędrzyk Miłada, 2004, *Rozum w cieniu furii*, „Gazeta Wyborcza”, 12–13 czerwca.
- Jędrzejczyk-Kuliniak Katarzyna, 2007, *Konflikt między cywilizacjami w publicystyce O. Fallaci*, w: Magdalena Ratajczak (red.), *Multikulturalizm w sferze mediów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Moore David Chioni, 2001, *Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Towards a Global Postcolonial Critique*, „PMLA”, t. 116, nr 1.
- Park Robert E., Burgess Ernest W, McKenzie R. D., 1970, *The City*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Piekarski Ireneusz, 2006, *Zanim rozległy się „Głosy w ciemności”. Albo o relacjach między tekstami jednego autora. Czyli tam i z powrotem*, „Teksty Drugie”, nr 5.
- Said Edward W., 1972, *Michel Foucault as an Intellectual Imagination*, „Boundary 2”, t. 1, nr 1.
- Said Edward W., 2005, *Orientalizm*, Zys i S-ka, Poznań.
- Schütze Fritz, 1981, *Prozeßstrukturen des Lebensablaufs*, w: Joachim Matthes, Arno Pfeifferberger, Manfred Stosberg (red.), *Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive*, Verlag der Nürnberger Forschungsvereinigung, Nürnberg.
- Skórczewski Dariusz, 2006, *Postkolonialna Polska — projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie”, nr 1–2.
- Śpiewak Paweł, 2005, *Między indywidualizmem a niezależnością*, w: Henryk Domański, Andrzej Rychard, Paweł Śpiewak, *Polska jedna czy wiele?*, Trio, Warszawa.
- Thompson Ewa, 2000, *Trubadurzy imperium*, tłum. Anna Sierszulska, Universitas, Kraków.
- Thompson Ewa, 2006, *Sarmatyzm i postkolonializm*, „Europa. Tygodnik Idei”, nr 137.
- Turner Victor, 2004, *Liminalność i communitas*, w: Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Turner Victor, 2005, *Gry społeczne, pola i metafory*, tłum. Wojciech Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Waldenfels Bernhard, 2002, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. Janusz Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Waldenfels Bernhard, 2009, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. Janusz Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Wasilewski Jacek, 2006, *Retoryka dominacji*, Trio, Warszawa.

THE VOICE FROM OUTSIDE IN PUBLIC DISCOURSE
THE CASE OF ORIANA FALLACI

Summary

The paper presents the concept of “a voice from outside” — a specific discursive position of an author and their work which is constructed in a process of defining the social distances between an author and a public discourse. The category of a voice from outside derives from the tradition of social constructionism, Foucaultian approaches to discourse and the responsive phenomenology of „a stranger” by Bernhard Waldenfels. In this paper, the concept of the voice from outside is introduced on the basis of a case study of Oriana Fallaci, a journalist, and author of a controversial essay *The Rage and the Pride*. The discourse analysis covers the press articles published in Polish mainstream daily and weekly newspapers in 2001–2006 and discusses three major types representations of Fallaci’s text in the public discourse in Poland, as: (1) the voice of “a guilty” conscience, (2) a “politically incorrect” voice of Western elites and (3) an anti-voice.

Key words/słowa kluczowe

public discourse / dyskurs publiczny; a voice from outside / głos z zewnątrz; social constructionism / społeczny konstrukcjonizm; responsive phenomenology / fenomenologia responsywna; postcolonialism / postkolonializm; Michel Foucault