

Komparatystyka - Studia postkolonialne

HUMANIZM, FILOLOGIA I IMPERIALIZM

TIMOTHY BRENNAN¹
(Minneapolis)

Słowa-klucze: Edward Said, *Orientalism*, postkolonializm, Michel Foucault, poststrukturalizm

Key words: Edward Said, *Orientalism*, postcolonialism, Michel Foucault, poststructuralism

Abstrakt: Timothy Brennan, HUMANIZM, FILOLOGIA I IMPERIALIZM. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, ss. 9-38, ISSN 1733-165X. Tekst śledzi zachodnią recepcję *Orientalizmu* Edwarda Saída, zwracając szczególną uwagę na przesunięcia interpretacyjne, które, zdaniem autora, zafalszowały pierwotną wymowę i zaciemniły macierzysty kontekst jego powstania. Na podstawie lektury innych tekstów Saída, w szczególności *The World, the Text and the Critic* autor kwestionuje związek *Orientalizmu* ze studiami postkolonialnymi, a szerzej - z poststrukturalizmem. W popularności zachodnioeuropejskiej myśli poststrukturalnej na amerykańskich uniwersytetach przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dostrzega symptomy odrodzenia opresywnego teoretycznego imperium amerykańskiej myśli akademickiej. Hasła postkolonializmu połączyły się z powierzchownym amerykańskim pluralizmem, banalizując problem dyskryminacji i nietolerancji poprzez połączenie rasowego i fenomenologicznego Innego. Said, jako badacz zaangażowany politycznie, wielokrotnie krytykował poststrukturalistów, w tym przede wszystkim Foucaulta, za odejście od rzeczywistego zainteresowania dyskursem imperialnym na rzecz analizy podmiotu. Korzenie *Orientalizmu* tkwią w myśli Vico i Auerbacha, podobnie jak Said tworzących modele filologicznego humanizmu. Jego tematem jest nie dyskurs, lecz instytucja, która gromadzi informacje - uniwersytet na usługach imperium - pełniący ową rolę zarówno w dobie kolonialnej, jak i w drugiej połowie XX wieku.

Abstract: Timothy Brennan, HUMANISM, PHILOLOGY AND IMPERIALISM. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, pp. 9-38, ISSN 1733-165X. The text monitors the reception of Edward Said's *Orientalism* paying special attention to interpretative shifts which, according to the author, falsify

¹ Correspondence Address: brenn032@umn.edu

the initial sense and obscure the original context of the work's creation. On the basis of other texts of Said, especially *The World, the Text and the Critic*, the author calls into question the relation of *Orientalism* with postcolonial studies and, in a wider context, with poststructuralism. He perceives the popularity of Western European poststructural thought at American universities in the late 80s and early 90s as a symptom of a rebirth of an oppressive theoretical empire of the American academic thought. The ideas of postcolonialism combined with superficial American pluralism hackneys the issue of discrimination and intolerance by means of racial and phenomenological confluence of the Other. Said, as a politically engaged researcher, has criticized poststructuralists on a number of occasions, especially Foucault, for diverging from a real interest in imperial discourse to an analysis of the speaking I. The origins of *Orientalism* are rooted in Vico and Auerbach's thought who, like Said, create models of philological humanism. Its topic is not the discourse but the institution which gathers information. This institution is a university in the service of the empire which plays its role both in the colonial times as well as in the second half of the 20th century.

Choć historia *Orientalizmu* Edwarda Saida od dawna jest już legendą, a jej miejsce zajmują nowe narracje, istnieją związane z nią kwestie, które wciąż czekają na wyjaśnienie. Minęła dwudziesta piąta rocznica publikacji książki, moglibyśmy więc śmiało zapytać: czy to *Orientalizm* – jak zdaje się głosić ogólnie przyjęta opinia – ufundował nowy obszar badawczy znany jako „studia postkolonialne”? Zaledwie nieliczni spodziewają się odpowiedzi przeczącej. Zwolenników i krytyków jednoczy przekonanie, że to *Orientalizm* stworzył tę dziedzinę nauki. Mój poniższy wywód nie jest jedynie odczytaniem książki, jako że dotyczy zagadnień wykraczających poza sam sens *Orientalizmu*. Jednym z nich jest oczywiście (choć na pierwszy rzut oka może się to wydawać niezwiązane z tematem) pytanie, co łączy Michela Foucaulta i innych poststrukturalistów z Edwardem Saidem².

By na nie odpowiedzieć, należy umieścić *Orientalizm* w kontekście światowości [*worldliness*] tego dzieła. Nie mam tu na myśli jego globalnego zasięgu lub rzekomo transgresyjnego przekraczania granic – co częstokroć konotuje termin „światowy” – raczej jego materialność, to, jaką pozycję wyznaczyło ono sobie w instytucjonalnej sieci. W takim znaczeniu, jak sądzę, terminu tego używał Said. To, czego *Orientalizm* stał się symbolem, aktywnie przeszkodziło założonemu przez tekst umiejscowieniu oraz nie pozwoliło na udostępnienie szerszej opinii publicznej wielu nowych, ważnych akademickich badań nad historią kolonializmu. Książka adresowana była przecież do publiczności szerszej niż ściśle/akademicka. Inni badacze z dużym wysiłkiem wprowadzali tę problematykę w dyscyplinach takich jak historia czy antropologia, gdzie „studia postkolonialne” zaistniały pod innymi nazwami i bez roszczeń do osobnego statusu poddyscypliny lub pola badawczego, jak miało to miejsce na anglistykach.

² To prawdopodobnie jedyna kwestia, co do której Ajjaz Ahmad i jego krytycy, prawicowi, czy lewicowi, byli zgodni – Foucaultowski Said [przyp. aut.].

Moje fundamentalne, powiązane ze sobą wątpliwości uzasadnia przekonanie, że *autorytet* Saïda był od samego początku tyleż literacki, co akademicki. Wylansowanie Saïda na innych obszarach badawczych zainicjowała seria złożonych dyskusji na temat zakresu oddziaływania humanizmu na krytykę literacką. Zamierzam zbadać, w jakiej mierze ten stan rzeczy wynikał z faktycznej praktyki intelektualnej Saïda, która w moim przekonaniu nie była ani „idealistycznie utopijna” (jak pojmowali ją niektórzy krytycy marksistowscy), ani też nie mieściła się w ramach popularnej formuły poststrukturalistycznej.

Pierwsza interesująca mnie kwestia dotyczy stopnia, w jakim sukces *Orientalizmu* przygotował grunt dla studiów postkolonialnych. Przede wszystkim podkreślam, że studia postkolonialne to nie odrębny obszar badań w ramach literaturoznawstwa, a zbiór stanowisk i metod badawczych, wyłaniających się mniej lub bardziej symultanicznie z wielu dziedzin, takich jak: antropologia, geografia, studia międzynarodowe, historia, anglistyka, literatura porównawcza i muzyka. Problem ów zdaje się dotyczyć w takim samym stopniu obu krańców spektrum recepcji *Orientalizmu*. W ramach specjalistycznych badań nad językiem i literaturą, podobnie jak w przypadku bardziej powszechnej krytyki literackiej uprawianej w prasie o mniej specjalistycznych ambicjach – jak również w szeregach wrogów tej książki w obrębie studiów regionalnych i mediów – panuje zgoda przynajmniej co do jednego: *ta* książka wylansowała *ten* właśnie obszar badań.

Wyjaśniając, dlaczego nie zgadzam się z tym poglądem, nie kwestionuję, że sam Saïd, przynajmniej publicznie, jako otwarty krytyk, bronił siebie i innych przed atakami na studia postkolonialne. Na przykład, w eseju *East Isn't East* chwali on wiele prac ukazujących się pod szyldem postkolonializmu, jako „w swoim zasadniczym dążeniu zgodnych z uniwersalnym celem, jakim jest wyzwolenie” i stwierdza, że jednym z ich motywów przewodnich jest „konsekwentna krytyka eurocentryzmu i patriarchy”³. Mimo generalnej niechęci do postkolonializmu, przyznawali to także niektórzy lewicowi krytycy. Innymi słowy, nie zamierzam dowodzić, że Saïd okazywał wrogość wobec dominujących trendów badawczych, których przedmiotem były społeczeństwa niezachodnie, nawet jeśli doszło do irytujących przekłamań na temat jego własnych powiązań z tymi obszarami badań. Nie przykładano dostatecznej wagi do rodowodu intelektualnego Saïda, co prowadziło do nieporozumień w środowisku tuzów postkolonializmu i przedstawicieli materializmu, którzy uznawali studia postkolonialne za idealizujący i nekolonialny profesjonalizm (Bryan Turner, Samir Amin i inni).

Inicjując dyskusję o rzeczonym rodowodzie Saïda, rozpocznę od kontrowersyjnego założenia. Mimo że Saïd jako osoba publiczna był Palestyńczykiem, *Orientalizm* jest książką na wskroś amerykańską. Nie mogła ona powstać nigdzie poza Stanami Zjednoczonymi, a jej wydźwięk bywa interpretowany jako tożsamy, bądź wręcz mylony

³ E. Saïd, *East isn't East: The Impending Age of Orientalism*. „Times Literary Supplement”, February 3/1995, s. 3-4.

z amerykańską kulturą narodową, choć jest to kultura szczególnie odporna na treści zawarte w książce.

Typowe zaszeregowanie *Orientalizmu* obok poetyckich świadectw tęsknoty za Palestyną (*After the Last Sky*, 1986), wywiadów i okolicznościowych esejów o tożsamości palestyńskiej i polityce syjonistycznej lub części trylogii: *Orientalizm* (1978) – *The Question of Palestine* (1979) i *Covering Islam* (1981) – ma swoje źródło w fundamentalnej dla studiów postkolonialnych identyfikacji autora z przedmiotem badań: właśnie założenie o tożsamościowym związku między autorem a wymową dzieła przysłoniło rzeczywistą materię *Orientalizmu*⁴. Niestosowność przypisania *Orientalizmowi* takiej postawy widać najwyraźniej przez pryzmat tekstu, który Said napisał bezpośrednio po nim: *The World, the Text, and the Critic*. Praca ta połączyła przeszłość z teraźniejszością i przewidziała przebieg dyskusji toczącej się przez ponad dwa następne dziesięciolecia. Opublikowana w 1983 roku, żadną miarą nie sugerowała odejścia od założeń poprzedzającego ją tekstu. Powtarzała tezy *Orientalizmu* choć tym razem w nowej formie zbioru esejów, poświęconych problemom teorii literatury, polityki uniwersytetu i „zdrady” intelektualistów pracujących w Stanach Zjednoczonych.

The World, the Text and the Critic jest ściśle związana z *Orientalizmem* (na przykład rozdziały późniejszej książki poświęcone islamowi i filologii, Luisowi Massignonowi, Raymondowi Schwabowi to materiał pozostały po *Orientalizmie*), jak również z esejami *Reflections on American „Left” Literary Criticism, Secular Criticism, Roads Taken and Not Taken in Contemporary Criticism* i *Traveling Theory* – wszystkie rozwijają masową psychologię charakterystyczną jedynie dla Ameryki, mesjanistycznej misji i naiwności, a problematyka ta jest przecież omawiana w ostatnim rozdziale *Orientalizmu*, pt. *Orientalizm dziś*. Znaczące jest to, że amerykańscy krytycy docenili *Traveling Theory*, podczas gdy *Secular Criticism* i *Reflections on American „Left” Literary Criticism* wywołały w ich środowisku znacznie słabszy odzew. Inny esej z tego tomu, *Criticism Between Culture and System*, (nawiasem mówiąc, proponowany przez Saida tytuł dla całej książki) zlekceważono w stopniu, który skandalicznie zniekształca interpretację prac Saida.

Postać Saida, zarówno spuścizna, jak i wizerunek, bywały zatem często błędnie interpretowane. Jego wielojęzyczne pochodzenie było wszak niejednoznaczne. Całą pierwszą część kariery badacza zdominowała wola bezproblemowej asymilacji; dzieciństwo i okres wczesnoszkolny w Libanie, Palestynie i Egipcie otworzyły mu

⁴ Być może nie wszyscy czytelnicy zgodzą się, że książki te stanowią trylogię. Sam Said wyjaśnia to następująco: „Wszystkie te eseje pisane były, kiedy pracowałem nad trzema książkami mówiącymi o historii stosunków pomiędzy Wschodem a Zachodem: *Orientalizm* (1978) – *The Question of Palestine* (1979) i *Covering Islam* (1981), książkami, których historyczne i społeczne tło jest polityczne i kulturowe w najbardziej aktualnym znaczeniu” (*The World, the Text, and the Critic*, Cambridge 1983, s. 27. Dalsze cytaty z tej książki opatrzone są skrótem *WTC*).

drogę do nobliwej Ivy League⁵, co także miało kluczową rolę w kształtowaniu się tożsamości (jak również dostarczyło mu narzędzi, by mówić). Komentatorzy amerykańskiej twórczości Saida konsekwentnie mylą się w interpretacji jego rozumienia „domu”, które jest dla niego raczej pozycyjne niż dosłowne, mniej wspólnotowe niż polityczne. Emigracja oznaczała dla Saida także splot idei i opinii, dlatego z aprobatą wypowiadał się o „dającym możliwość syntetycznego myślenia wymiarze wygnania”, który niektórzy pisarze byli „w stanie efektywnie wykorzystać”. (*WTC*, 8). Stanowiska ideologiczne równie łatwo ulegają godnym potępienia formom sztywnej solidarności podobnej do więzów krwi. W tym miejscu, odrzucając systemy, jak to ujął: „Northropa Frye’a [i] Michaela Foucaulta”, Said zauważył, że nawet struktury instytucjonalne (czyli ideologiczne lub pogładowe) stają się niebezpieczne, kiedy „w większym lub mniejszym stopniu odtwarzają model władzy rodzinnej (...) Programy nauczania obowiązujące na wydziałach literatury w Europie są tego oczywistym dowodem. (*WTC*, 23)

Cała matryca znaczeń, jakie łączymy ze słowem „dom, zakorzenie, wspólnota”, jak dalej udowodniał, jest blisko związana z „poczuciem bezpieczeństwa, pewności i racją większości”, charakterystyczną dla „władzy Państwa” (*WTC*, 10-11). To bardzo dla niego charakterystyczne. Dom oznacza nie tylko miejsce pochodzenia, ale także komfort przynależności do grupy ludzi z tej samej grupy społecznej i o tych samych poglądach, wyrażanych w podniosłej narodowo-kulturowej zgodności. Tutaj zamierzał między innymi świadomie odrzucić przypisywany mu jako palestyńskiemu uchodźcy autorytet mówienia w imieniu Trzeciego Świata. Jednocześnie jednak był w stanie przyznać, że zajmuje w Ameryce uprzywilejowany status, co krytykował właśnie jako insider, aczkolwiek ze specyficznej perspektywy. Tropił również kluczową w dobie sektarianizmu i nacjonalistycznych obsesji potrzebę „budowania nowych i różnorodnych dróg do tworzenia więzi międzyludzkich” (*WTC*, 17). Nie dążył jednak do tego, co dziś nazywamy transnacionalizmem – biorąc pod uwagę, że nie przestał wierzyć w konieczność ruchów narodowych – chciał natomiast uciec od wszelkich kategorii podziału⁶:

Intelektualista jest wędrowcem, przemieszczającym się z miejsca na miejsce w poszukiwaniu materiału do przemyśleń, lecz wciąż pozostającym przede wszystkim *pośród domów* (...). Pojęcia takie jak „zewnętrzność” i „bycie pomiędzy” [*in-betweenness*] (...) nie odnoszą się do podobnie podróżującej myśli krytycznego eklektyzmu. Opisują raczej transformację, która miała miejsce w teraźniejszości samoświadomego pisarza⁷.

Owo przesunięcie akcentu z filozofii umiejscowienia (bytu) na filozofię pozycjonalności (przekonań lub wiedzy) odnaleźć można w całej spuściźnie Saida.

⁵ Stowarzyszenie ośmiu elitarnych uniwersytetów amerykańskich [przyp. tłum.].

⁶ W kwestii wymieszanych ujęć nacjonalizmu, por. J. Wicke, M. Sprinker, *Interview with Edward Said*. W: M. Sprinker (red.), *Edward Said: A Critical reader*. Oxford 1992.

⁷ E. Said, *Beginnings: Intention and Method*. Baltimore 1975, s. 368–370.

Amerykańskie konteksty *Orientalizmu* natychmiast rzucają się w oczy podczas ponownej lektury *The World, the Text and the Critic* – książki opierającej się na materiale, którego nie pomieścił *Orientalizm*, pierwszej, która rozwinęła jej treści, nie będąc jedynie ich wypełnieniem lub kontynuacją. Bez względu na to, jak szeroki horyzont zataczał sens *Orientalizmu*, szczególnie w zakresie wyobrazeniowej przemocy europejskich przedstawień kultur bliskowschodnich i północnoafrykańskich, dzieło to czerpało swoje znaczenia z rygorystycznego odczytania indywidualnych filologów. Natomiast w *The World, the Text and the Critic* analizuje się, między innymi, wewnątrznie sprzeczną spuściznę współczesnej filologii: łączy ona kwestię zasięgu dyskursu humanistycznego i działalności w sferze publicznej z technikami badawczymi opierającymi się na kompilacji danych oraz na rygorze myślenia krytycznego w poststrukturalizmie, który Said przedstawia nie tyle jako otwarty jedynie dla wtajemniczonych, lecz jaką więdnącą w swej sile konserwatywną szkołę interpretacji⁸. *The World, the Text and the Critic* tematy i język („genialnie oczywiste” motywy Schwaba i jego nacisk na „historyczne momenty i wielkie ruchy idei”) są w dużej części bezpośrednio wyjęte z *Orientalizmu*. Obecnie jednak umieszcza się je obok esejów o zaskakująco gniewnej wymowie, w których niekiedy odrzucana jest niemal całość amerykańskiej teorii literatury. Eseje te podkreślają, na przykład, niepokojący zwrot religijny w amerykańskich badaniach w czasach rządów Raegana i Thatcher, kiedy (mówiąc słowami Saida) to, co „prywatne i hermetyczne” zdominowało to, co „publiczne i społeczne” i kiedy absolwenci uniwersytetów posługiwali się, pod sztandarem lewicy, „kamouflującym żargonem teorii” jednocześnie prezentując „chaotyczną, anegdotyczną treść, nie wzbogaconą ani wiedzą o tym, czym jest polityka i dotyczące jej kwestie, ani dojrzałą świadomością, że opiera się ona na czymś więcej niż tylko sympatia lub antypatia względem określonej intelektualnej ortodoksji” (*WTC*, 292, 26, 172). Jako ktoś, kto w owym czasie był uczniem Saida, odczytywałem jego komentarze, podobnie jak robię to teraz, jako bezpośrednie oskarżenie wymierzone w teorię akademicką.

Można rzecz ująć inaczej i jaśniej: *The World, the Text and the Critic* analizuje tę samą społeczną i polityczną funkcję współczesnych badań amerykańskich, którą *Orientalizm* tropi w dziewiętnastowiecznej Europie. Opisany w *Orientalizmie* obieg władzy pomiędzy takimi postaciami życia publicznego i politycznego jak Disraeli, a orientalistami o skłonności do niezwykłej drobiazgowości i literackości, jak np.

⁸ Dość łatwo wykazać, że Saidowski nacisk na filologię nie prowadzi do analizy w typie tej uzasadnianej przez niektórych marksistowskich krytyków studiów postkolonialnych, całkiem słusznie wskazujących, że teoria imperializmu i kultury, która ignoruje kapitalizm (jego definicję, historyczną zmienność, jego przyszłość) jest poważnie ograniczona. Inną rzeczą jest natomiast odhistorycznanie tej kwestii poprzez łączenie wczesnych lat osiemdziesiątych z późnymi dziewięćdziesiątymi, w celu wskazania, że Saida zainteresowanie literaturą nie było ani niekonkretne ani abstrakcyjne. Przeciwnie, Said opowiadał się przeciwko konceptualnemu i epistemologicznemu konserwatyzmowi poststrukturalizmu, w czasie, kiedy niewielu rozumiało jego konsekwencje [przyp. aut.].

Edward Lane, odpowiada zależności pomiędzy badającym bieżące doniesienia mediów *Covering Islam*, a akademickim, literaturoznawczym *The World, the Text and the Critic*. Złożoność związków między władzą i intelektualistami czwartej władzy, z jednej strony, a akademią z drugiej, jest obecnie o wiele większa i podlegająca wielu innym mediom – tematów tym należy się przyglądać na łamach całych książek

W *The World, the Text and the Critic* wspólny finał znajdują zarówno zawarta w *Orientalizmie* analiza prac filologów pokroju Schwaba i bardziej bezpośrednio komentarze dotyczące bieżącej krytyki. Niezależnie od różnych interpretacji, jakie rozwijali jego admiratorzy, Said, odwołując się choćby do koncepcji krytyki świeckiej, nie miał na myśli polityki integracjonizmu na Bliskim Wschodzie, a już na pewno nie islamskiego czy żydowskiego ekstremizmu. Said ma tutaj na uwadze powstanie opresywnego teoretycznego imperium akademickiej myśli amerykańskiej – imperium o tak wszechogarniającej sile, że stało się ono kontekstem dla nowego sposobu myślenia, i dlatego właśnie nikt nie zauważył, w jaki sposób zaistniało. To właśnie w esejach *The World, the Text and the Critic* Said z pewną ostrożnością przedstawia intelektualny krajobraz imperialnego odrodzenia u zarania ery Reagana, któremu towarzyszyło zjawisko kurczenia się zakresu życia intelektualnego. Przykładem owego nowego ograniczenia jest ostateczna recepcja *Orientalizmu* w duchu postkolonialnego natywizmu, zupełnie sprzeczna z intencją autora. Chociaż rozumieli to tylko nieliczni, w rzeczonych esejach przedmiotem krytyki była poststrukturalistyczna „nauka”, postrzegana jako substytut religii z własnymi sposobami pozyskiwania wiernych, ich nawracania i udostępniania swego przekazu jedynie wtajemniczonym⁹. W ten sposób Said ponownie przeprowadził znaną z *Orientalizmu* analizę owej na wskroś europejskiej problematyki, a mianowicie połączenia religii i techniki, zjawiska nieustannie maskowanego triumfem rozumu, lecz implikowanego w nieustannej wojnie, jaką Europa prowadzi ze swoją konceptualizacją Islamu jako hermetycznego i niezmiennego w czasie.

Uderzając w poststrukturalizm, Said przywołał w istocie własne wcześniejsze argumenty przeciwko „naukowości” wysokiego humanizmu. Otwarcie powracał do problemów opisanych w tej części *Orientalizmu*, która przedstawia fatalne w swoich skutkach metodologiczne zapożyczenie, jakiego dokonał filozof Ernest Renan od naturalisty Georga Cuviera. Fragmenty te pozwalają zrozumieć wiele kwestii z *The World, the Text and the Critic*. Jak to przedstawia w *Orientalizmie*, skutkiem sympatii Renana dla Cuviera była, nazwana tak przez Renana, symptomatycznie, a zdaniem Saida fatalnie w skutkach: „*la science exacte des choses de l'esprit*” („ścisła nauka dla

⁹ To niewątpliwie paradoksalna konsekwencja dziedzictwa, które w dużym stopniu wypływa z fascynacji Heideggerem. Wynikająca z niej, zwykle pomijana, sprzeczność jest przedmiotem mojego zainteresowania – a raczej, jak sugeruję, przedmiotem ostrożnego zainteresowania Saida [przyp. aut.].

wszystkich faktów kultury”)¹⁰. W sposób, którego amerykańskie środowisko teoretyczne nie potrafiło pojąć, Said starał się przekazać rzecz nader delikatną i nieoczekiwaną: a mianowicie, pomimo tego, że teoria poststrukturalistyczna dokonała ważnego ataku na humanistyczną skostniałość z jej aroganckim oświeceniowym dostojeństwem, przede wszystkim charakteryzuje się ona jednak krępującym podobieństwem do koncepcji Renana. To, co Said od początku nazywa niewolniczym podporządkowaniem amerykańskich krytyków francuskiej teorii utorowało drogę (mówiąc jego słowami) do „świeckiego kapłaństwa” w „dobie naukowej inteligencji” (*WTC*, 173).

Począwszy od wczesnych lat osiemdziesiątych Said udowadnia, że teoria poststrukturalistyczna nie jest jedynie ornamentem, lecz wręcz pomocnikiem amerykańskiego konserwatyizmu – jego manifestacją w innej przestrzeni, bliższej sferze prywatnej. Ta obserwacja nie stoi rzecz jasna w sprzeczności z faktem, że wielu uniwersyteckich antyteoretyków było w swych poglądach politycznych konserwatystami, choć moim zdaniem trafniej będzie stwierdzić, że większość z nich to liberalna lewica – populiści, którzy dyskredytowali teorię poststrukturalistyczną z powodu jej elitaryzmu i zauroczenia wszystkim, co kontynentalne (stanowisko radykalnie odmienne od Saidowskiego i mojego). Said zmierza do tezy, że charakterystyczne dla aparatu państwowego pragnienie zneutralizowania naszego „rzemiosła jako krytyków i intelektualistów” spełniło się dzięki temu, że krytycy zrezygnowali ze społecznej odpowiedzialności. Intelektualiści w latach osiemdziesiątych prowadzili – jak to nazywa – badania kulturowe pozbawione „gruntownych badań historycznych” i intencji „zrozumienia, przeanalizowania i zmierzenia się ze sposobem sprawowania władzy i zdobywania autorytetu w sferze kultury” (*WTC*, 173).

Said nigdy nie zarzuca zainteresowania władzą państwową. Nacisk ten zarówno wówczas, jak i dziś nie mieścił się standardach teoretycznoliterackich, których celem było raczej poszukiwanie „dyseminacji” państwa w łatwiejszych do ujęcia teoretycznego mikropolitycznych organizmach. Mimo opinii lewicowych krytyków, jakoby Said zwyczajnie zawłaszczył teoretyków socjalizmu, aby dokonać ich eklektycznego przeszczepu na inną metodę czytania, sprawa wyglądała tak, że to raczej teoretycy pokroju Gramsciego i Williama (podobnie jak antykolonialni intelektualiści jak C.L. James i Frantz Fanon) nakierowali Saida na materialistyczne kategorie *Kultury i imperializmu*¹¹. Bowiem główną inspiracją tej książki jest podbój ziemi oraz to, jak imperium sprawuje kontrolę nad terytorium, nie zaś to, jak kontroluje pozycyjne przestrzenie dyskursu – oczywiste sedno zainteresowania

¹⁰ Por. esej Foucaulta, *La Situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie* (maj 1969). W: „Thales: Revue d'histoire des sciences et de leurs applications” nr 23/1 (styczeń–marzec 1970), s. 63–92 [przyp. aut.]. *Orientalizm* E. Saida cytujemy w tłumaczeniu M. Wyrwas-Wiśniewskiej, por. E. Said, *Orientalizm*. Tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2006 [przyp. tłum.].

¹¹ E. Said, *Kultura i imperializm*. Tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska. Kraków 2009.

*Orientalizmu*¹². Choć rzadko to podkreślano, Said czerpał z politycznej wrażliwości socjaldemokracji i politycznego dziedzictwa ery antykolonialnej¹³.

W powszechnym odbiorze prace Saida nie kojarzą się z tego rodzaju protestem. Uważa się raczej, że dzieło jego podejmowało głównie problematykę lekceważenia, jakiego doświadczali zagraniczni intelektualiści w obszarze tożsamości cywilizacyjnej, lub też, w szerszym kontekście, rasowych konstruktów implikowanych w koncepcji „orientalizmu”.

I oto na scenie pojawiają się badania postkolonialne, które pozornie zdają się podejmować Saidowską krytykę w celu jej upowszechnienia w szerokim zakresie z pomocą całej palety tematów i stylów. Poza formą instytucjonalną, znaczenie studiów postkolonialnych polegało również na ich „szczelinowym” charakterze. Poza nader niezbędnymi zmianami w programach nauczania i praktyce zatrudniania pracowników, ruch postkolonialny dał pisarzom i intelektualistom wywodzącym się (osobiście lub za sprawą koneksji rodzinnych) spoza Stanów Zjednoczonych lub Europy ważne miejsce na listach prelegentów i w opiniotwórczej prasie. Spowodował nową rynkową popularność sztuki pochodzącej z Afryki, Ameryki Łacińskiej i subkontynentu indyjskiego. Były to ważne, a nawet postępowe osiągnięcia w praktyce akademickiej i edukacyjnej, których skutki sięgały daleko poza mury uniwersyteckie. Oto jeden z powodów, dla których warto ponownie przeczytać Saida, publicznego intelektualistę, ponieważ to właśnie tożsamościowe aspekty studiów postkolonialnych, nie zaś polityczno-imperialne, zagościły w salach seminaryjnych, a także repertuarach lokalnych teatrów, na nabożeństwach kościelnych, w specjalnych artykułach w *Rolling Stone* i kabaretowych *show* MTV. Postkolonializm i multikulturalizm połączyła wkrótce kategoria globalności, choć sposób jej rozprzestrzeniania się pozwolił im obu zachować odrębność za sprawą osobnych obszarów działania: zagranicznych intelektualistów z jednej strony i mniejszości etnicznych w Stanach Zjednoczonych z drugiej.

Najwyraźniej tendencja do postrzegania studiów postkolonialnych jako rozszerzenia/kontynuacji, nie zaś odejścia od *Orientalizmu*, jest silna. Wynika to jednak

¹² Nie uważam jednak, by krytycy tacy jak San Juan, Eagleton, czy Amin byli w błędzie, wskazując, czego Said nie dostrzega u socjalistycznych krytyków, z których czerpie. Dotyczy to szczególnie Marksa. Problemem nie jest jednak kłamstwo tkwiące w Saidowskim potencjalnym teoretycznym idealizmie lub niejasność w kwestii jego celów politycznych. Najbardziej aktualnym zarzutem, jaki można postawić Saidowi z pozycji lewicowej jest, moim zdaniem, fakt, że był on przeciwnikiem organizacyjnych zobowiązań. Jest to jednak zagadnienie, które powinno zostać podjęte w kontekście innych rozważań.

¹³ Por. retrospektywne komentarze na temat jego bliskiego znajomego i powiernika Eqbala Ahmada w eseju dla „Le Monde diplomatique” w marcu 2003 r.: „Poprosiłem przyjaciela, doświadczonego naukowca i działacza politycznego, Eqbala Ahmada, który posiada ekspercką wiedzę o amerykańskim społeczeństwie (i był prawdopodobnie największym historykiem i bohaterem antykolonialnego ruchu wolnościowego na świecie), by porozmawiał z Arafatem i zwołał innych ekspertów do stworzenia bardziej zniuansowanego modelu dla Palestyńczyków podczas ich pierwszych kontaktów z rządem amerykańskim w późnych latach osiemdziesiątych”.

z głębszych, tradycyjnie amerykańskich uwarunkowań. Potoczną wersję studiów postkolonialnych, której źródłem były gazety, z łatwością przetłumaczono na język poręcznych idei amerykańskiego pluralizmu. W tym sensie zarzut, że uniwersytety były oblegane przez zagranicznych lub mniejszościowych profesorów i absolwentów nie pasował do wyraźnego w owych latach otwarcia na inność. W teorii postkolonialnej istniały dodatkowo precyzyjnie sformułowane i czytelne zasady inkluzji. Ponadto teoria ta wyposażona była w wyraźnie określone i dostępne zasady włączania inności. Polityczny i rasowy Inny połączył się z fenomenologicznym Innym, co dla Saïda było nie do zaakceptowania, chyba że przy uwzględnieniu radykalnej różnicy pomiędzy przymusem, więzieniem i segregacją z jednej strony, a z drugiej strony wyobrażeniem Ja i nie-Ja¹⁴. Niestosowność zjawisk takich jak więzienie lub okupacja militarna dla namysłu teoretycznego, w tym sensie, że zwykły podbój nie dostarczał teorii ciekawego materiału, oznaczała dla Saïda teoretyczny problem *de facto* milczenia i uników, chociaż jego naprawczy i syntetyczny styl prezentacji często przysłał nutę krytyczną. Mimo to powracał do krytyki. Zagadnienie to podjął, jak już wspominałem, w *The World, the Text, and the Critic*.

Jeśli moje zastrzeżenia są słuszne, co wobec tego począć z tak częstą obecnością Michaela Foucaulta we wczesnych tekstach Saïda, która mogłaby sugerować znacznie mniejszy dystans wobec teorii poststrukturalnej w jego pismach z późnych lat siedemdziesiątych i wczesnych osiemdziesiątych? Nie tylko na uniwersytetach, ale również w wielu awangardowych i niezależnych środowiskach intelektualnych, Foucault bezsprzecznie stał się kluczową postacią dla formacji, którą nazywam tendencją postkolonialną. W istocie francuski teoretyk zdobył tę pozycję za sprawą recepcji Saïda, niezwykle przekonującej, biorąc pod uwagę Saïdowskie panegiriki na cześć Foucaulta w *Beginnings*, jak również otaczającą *Orientalism* aurę zdrowego rozsądku, gdzie tytułowym tematem był – wedle samego Saïda – dyskursywny konstrukt – „pojęcie wytworzone przez dyskurs”¹⁵. Saïdowska szczegółowa analiza obszernych dzieł instytucji zaskakująco przypomina geneaologiczną metodę Foucaulta/Nietzschego. Istotnie, łatwo jest w sposobie, w jaki *Orientalism* posługuje się słowem „władza” i „historia”, dostrzec aluzję do Foucaulta, intelektualisty, dla którego Saïd miał, co zrozumiałe, ogromny szacunek, zarówno w *Beginnings*, jak i wspomnieniu opublikowanym w piśmie „Raritan” po śmierci Foucaulta w 1984 roku. Większość oponentów i entuzjastów Edwarda Saïda była jednomyślna w opinii, że koncepcja orientalizmu w książce pt. *Orientalism* miała być przełomową odpowiedzią na Foucaultowskie pojęcie władzy/wiedzy.

Orientalism nie jest jednak Foucaultowski, co niesie ze sobą poważne konsekwencje¹⁶. Oczywiście wielu żywiło przekonanie, że Saïd nigdy nie był

¹⁴ Por. np. *The Politics of Knowledge*. W: „Raritan” nr 1 (lato 1991).

¹⁵ E. Saïd, *Orientalism*, op. cit, s. 30.

¹⁶ Saïd przyrównuje np. Foucaulta i Schwaba. Chociaż obaj w ogólnym klimacie teoretycznym reprezentują aspekt pozytywny (jak to zostało wyjaśnione powyżej), Saïd dostrzega między nimi

intelektualnie bliski Foucaultowi i dla nich mój wywód nie będzie niczym nowym. Na przykład kilku przyjaciół i współpracowników z grona uczonych i aktywistów z Azji i Bliskiego Wschodu (jak choćby Eqbal Ahmad), lub liczni reprezentanci bardziej tradycyjnych badań humanistycznych, kojarzonych z Saidem z powodu jego autentycznej miłości do czytania (jak np. Richard Poirier) są dowodem, że nieporozumienie, które opisuję, nie jest powszechne. Ich Said nigdy nie był Foucaultowski¹⁷. Trzeba jednak przyznać, że teoretyczne podwaliny studiów postkolonialnych uprawianych w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii – a zatem te, które miał zainicjować Said – wyrastają w przeważającej mierze (choć oczywiście nie całkowicie) z ducha Foucaulta. Jeśli pisma Homiego Bhabhy jasno wskazują na swoją Derridiańską i de Manowską genezę, jeśli teksty Gayatri Spivak stanowią specyficzną mieszankę Derridy i tekstualnie przerobionego Marksa – teoretycznie rzecz ujmując, największy wpływ na tendencję postkolonialną w połowie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych wywarł właśnie Foucault.

Stało się tak nie tylko dlatego, że Foucault posiadał metodologiczny zmysł wywodzący się z bardziej tradycyjnej historii myśli (może z wyjątkiem *The Order of Things*) i z tej przyczyny łatwiej niż Derridę czy Lacana było można zaadaptować go do takich dziedzin jak geografia, historia, antropologia, ale także ponieważ istniało kilka wczesnych tekstów, w powszechnie znanych analizach przekonująco łączących Foucaulta z problematyką postkolonialną na przekór ramom dyscyplin. Mowa tu np. o *Heterologies* Michela de Certeau (1986), których końcowe rozdziały dedykowane są Foucaultowi, o książce *Kafka: Toward a Minor Literature* autorstwa Gillesa Deleuze i Félixu Guattari (1985), gdzie o patronacie Foucaulta świadczą obszernie przypisy, o inspirujących, przekraczających ramy dyscyplin tekstach Jamesa Clifforda *Writing Culture* (1984, wraz z Georgem Marcusem) i *Predicament of Culture* (1987) [tłum. pol. *Kłopoty z kulturą* (2000) – przyp. tłum.], zawierających godną uwagi analizę *Orientalizmu* jako nieudanej imitacji metody Foucaulta¹⁸. Nie można też zapomnieć o Nowym Historyzmie, rozpowszechnionym przede wszystkim badaniami Stephena Greenblatta nad tropami kolonialnymi we wczesnej nowoczesności. Jego metodologia

różnicę. Foucault jest „raczej wieloznaczny”, podczas gdy Schwab – „bezkompromisowy” i „konsekwentny”. Schwab „dostarcza miąższu tym stwierdzeniom Foucaulta, które wydają się być niepodważalnie prawdziwe (WTC, s. 259).

¹⁷ Por. R. O'Hanlon, D. Washbrook, *After Colonialism: Culture, Criticism and Politics in the Third World*. „Comparative Studies in Society and History” nr 34/1 (styczeń 1992), s. 145–168. Autorzy słusznie przekonują, że *Orientalizm* został „rozmyty i rozciągnięty w charakterystyczny amalgamat krytyki kultury, Foucaultowskiej krytyki władzy, zaangażowanej „polityki różnicy” i postmodernistyczny nacisk na decentralizację i heterogeniczność”. W toku dalszych rozważań zauważają, także słusznie, że takie postępowanie jest „błędne” (s. 142).

¹⁸ Przy francuskich tekstach podaję daty publikacji anglojęzycznych, ponieważ studia postkolonialne to zasadniczo praca angielskich i amerykańskich krytyków, z których większość, co oczywiste, nie czyta po francusku [przyp. aut.].

zestawia Marksa i Foucaulta, wskazując na przewagę tego ostatniego¹⁹. Znaczący jest również wpływ Lacana, choć nieco opóźniony, gdyż przebył on nieco dłuższą drogę przez feminizm i filmoznawstwo i we wczesnych latach dziewięćdziesiątych odnalazł swoje miejsce na polu postkolonialnym, łącząc konstrukcję tożsamości i spojrzenia ze współlotosowym rasowym Innym. Najważniejszym jednak źródłem wpływu Foucaulta na studia postkolonialne był *Orientalizm* Saïda – a z wszystkich paradoksalnych powodów, o których wspominałem – był to *Orientalizm*, którego Saïd nigdy nie napisał.

Nieporozumienia nie przyniosły wyłącznie negatywnych skutków, i nie wszystkie błędne odczytania okazały się bezproduktywne. Patrząc jednak z obiektywnego i programowego punktu widzenia, unikalna umiejętność Saïda do łączenia tradycyjnie odrębnych sfer: publicznej i akademickiej, Wschodu i Zachodu, literaturoznawstwa socjologii, sprawiła, że stał się on głównym sojusznikiem tych, którzy wprowadzali tę szkołę krytyczną, czego skutki były również pozytywne. Zarówno zwrot teoretyczny z jednej strony, jak i nastanie postkolonializmu z drugiej (nie wspominając o ich nakładaniu się na siebie), wiązały się, rzecz jasna, z udziałem znacznie bardziej skomplikowanych procesów niż praca jednego człowieka. W istocie, jest to zasadniczy element mojego wywodu. Biorąc pod uwagę połączony autorytet Saïda jako miłośnika literatury i orędownika antykolonialnego wyzwolenia w Palestynie, Foucaultowski Saïd – mimo, że fikcyjny – dostarczył utalentowanym młodszym badaczom literatury z zacięciem politycznym powodów, by zobaczyć francuskiego teoretyka od strony, którą Saïd, dla potrzeb swojej pracy, starał się uwypuklić we wczesnych pismach. Przyczyniło się to do popularyzacji krytyki Zachodu i zdobycia przez krytyków literatury pozycji wiarygodnych arbitrow wartości politycznych, ze względu na rolę języka w dystrybucji władzy.

Foucault pozostaje zatem oczywistym metodologicznym łącznikiem pomiędzy *Orientalizmem* jako tekstem, a studiami postkolonialnymi jako obszarem badań. W zasadzie nawet w ściśle chronologicznym sensie ów związek na pierwszy rzut oka robi wrażenie przyczynowego. Po publikacji książki w 1978 roku, zaczęły pojawiać się teksty konstytuujące obecnie ten obszar badań, niejednokrotnie powołując się na inspirację Saïdem²⁰. Rzecz jasna, prowadzono studia nad imperializmem i kulturą jeszcze przed ważnym wystąpieniem Saïda. Ich *anni mirabiles* były nie lata osiemdziesiąte, lecz sześćdziesiąte i wczesne siedemdziesiąte, kiedy nowe programy studiów nad etnicznością i studiów kobiecych tworzone były nieomal z niczego, gdy

¹⁹ Por. S. Greenblatt, *Towards a Poetic of Culture*. W: H.A. Veese (red.), *The New Historicism*, New York 1989, s. 1–14. Rzekome umiejscowienie nowego historyzmu pomiędzy marksizmem a poststrukturalizmem przypisuje się tam Foucaultowskiemu „przedłużającym się wizytom” w kampusie Berkeley „podczas pięciu lub sześciu ostatnich lat jego życia” (s. 1).

²⁰ Por. np. T. Mitchell, *Colonizing Egypt*. Cambridge 1988, Ch. Miller, *Blank Darkness: Africanist Discourse in French*. Chicago 1985, R. Young, *White Mythologies: Writing History and the East*. London 1990 i, oczywiście, obszerną pracę grupy Subaltern Studies, których pierwszym dostępnym tomem z serii było: G. Spivak i R. Guha (red.), *Selected Subaltern Studies*, New York 1988.

po raz pierwszy publikowano lub tłumaczono na angielski teksty ze świata kolonialnego, teksty o walce wyzwoleniczej Czarnych i imperializmie, instytucjonalnej krytyce kulturowego imperializmu, badania nad mediami i „rozwojem”. W latach osiemdziesiątych luksus posiadania tradycji, którą można było ulepszać lub krytykować, jest zasługą dorobku lat sześćdziesiątych, gdyż to właśnie wtedy bieg debaty zmienił się znacznie gwałtowniej i radykalniej w porównaniu z następnymi dekadami.

Z tej perspektywy znacznie łatwiej dostrzec, że Said już w *Beginnings* (pracy z połowy lat siedemdziesiątych, opublikowanej w roku zakończenia wojny w Wietnamie) powołuje się na kilku twórców wywodzących się z owych starszych tradycji krytyki kulturowej/imperialnej. Jak twierdzi sam autor, stanowili oni dla niego główne źródło inspiracji do napisania *Orientalizmu*: Theodore Roszak, Noam Chomsky, Gabriel Kolko, Luis Kampf, Herbert Marcuse, William Appleman Williams, Bertrand Russel (por. *Beginnings* 374, 378). Jakkolwiek z punktu widzenia niniejszej retrospektywnej oceny *Orientalizmu* powyższe zestawienie może wyglądać niespójnie, w końcowych fragmentach *Beginnings* Said wymienia te nazwiska, nie raz, lecz wiele razy, szczególnie Chomskiego, który pojawia się ponownie na pierwszych stronach *Orientalizmu* (42). Badając problematyczny związek między *Orientalizmem* a lawiną studiów poświęconych imperializmowi i kulturze zarówno przed, jak i po jego publikacji, należy zauważyć, że osiągnięciem post-*Orientalistycznych* lat osiemdziesiątych jest nie tyle wykreowanie obszaru badań poświęconego po raz pierwszy problematyce kolonialnej, ile fakt, że specyficzny rodzaj studiów imperialnych/ideologicznych – w swej istocie Foucaultowskich – zdobył rangę dyscypliny akademickiej. Grupa rosła w siłę, osiągając masę krytyczną pod koniec lat osiemdziesiątych, a jej członkowie chylili czoła przed *Orientalizmem* jako tekstem, który w powszechnym mniemaniu stanowił przekonującą głosę do Foucaulta.

Opinia ta jest w moim przekonaniu zasadniczo chybiona. Na początku lat osiemdziesiątych Said wielokrotnie stwierdzał publicznie, że pisząc *Orientalizm* miał na myśli przede wszystkim Raymonda Williamsa – w szczególności jego *The Country and the City*. Ten argument byłby jednak nieprzekonujący, gdyby nie przejściowa formuła kolejnego dzieła, czyli *The World, the Text, and the Critic*. Poza retrospektywną prezentacją pełnego wachlarza zainteresowań i stanowisk Saida, publikacja ta zawiera kluczowy dla owej przejściowej formuły esej *Criticism Between Culture and System*, który demistyfikuje i deprecjonuje koncepcje Foucaulta i Derridy oraz ich recepcję na amerykańskim rynku akademickim. Próbuje przy tym dokonać rewizji przedostatniego rozdziału *Beginnings*, zatytułowanego *Abecedarium Culturae*, tekstu strukturalnie identycznego z *Criticism Between Culture and System*. Oba są obszernymi odczytaniem dwóch filarów franko-amerykańskiego establishmentu teoretycznego. W rewizjonistycznym, późniejszym tekście Said zamienił wcześniejszy ton warunkowej akceptacji na bardziej sceptyczne stanowisko, a nawet otwarte odrzucenie.

Said powraca do tych dwóch kluczowych myślicieli z powodów wyłożonych precyzyjnie w innych częściach *The World, the Text and the Critic*, do których nawiązywałem powyżej. Jego zamiarem była więc zmiana kierunku, w jakim zmierzała teoria postkolonialna, i choćby wyjaśnienie sensu *Orientalizmu*, który nie został w pełni zrozumiany. Nie znaczy to bynajmniej, że w *Beginnings*, podobnie jak w samym *The World, the Text, and the Critic*, nie znajdziemy uznania dla Derridy czy Foucaulta – lub też, że Said nie docenił ich za to, jak trafnie wykazali niedostatki niezbadanego jądra wiedzy humanistycznej, ani też za ich godną polecenia wrażliwość na niuanse językowe i bogactwo pracy archiwalnej. Zaskakujące, że do tej pory, wciąż na nowo, poczynając od popularnonaukowych artykułów poświęconych studiom postkolonialnym z „Sunday Times Magazine” i „Chronicle of Higher Education”, na bardziej naukowych analizach autorstwa Clifforda i Denisa Portera kończąc, pomija się Saidowski ton anty-Foucaultowski, oraz jego wyważone wnioski oparte na świadomym, a ostatecznie stanowczym odejściu od prac francuskiego myśliciela, jak gdyby były one zbyt nieprawdopodobne lub w ogóle nie istniały²¹. Można uznać, że to *locus classicus* przemocy hermeneutycznej, o której wspominałem we wstępie. Mielśmy do czynienia z niezamierzoną autoparodią Cliffordowskiej recenzji *Orientalizmu*, w której badacz z niesmakiem kręci głową nad porażką, jaką Said potencjalnie odniósł, nie będąc w stanie wywiązać się z rzekomego zobowiązania wobec Foucaultowskiej teorii. W dowód tego Clifford przytacza te fragmenty *Orientalizmu*, w których Said z niejasnych dla niego przyczyn ulegał humanistycznym kaprysom lub materialistycznemu totalizowaniu. To, co Clifford (a także, kontekście zupełnie innej perspektywy, Porter) cytowali jako niekonsekwencje Saida, stanowiło aspekt pracy, na którego mylnie odczytanie, zgodnie z duchem czasu, skazani byli obaj krytycy.

Z pewnością jest to argument, który zwolennicy Foucaulta szybko wykorzystają jako miecz obosieczny. O późnej *episteme* przełomu tysiącleci, jeśli potraktować ową koncepcję poważnie, można powiedzieć jedynie, że ustanowiła warunki lingwistycznej woli prawdy, od których Said na próżno próbował się uwolnić. Logika intertekstualności z góry przesądza (zgodnie z powyższym poglądem), że w zgodzie z gramatyką historyczną Foucaultowski *Geist* będzie przenikał każdy wers *Orientalizmu* – czyniąc z heroicznej improwizacji niezależności ćwiczenie samo-ułudy. Sądzę, że sam Said nie próbowałby zakwestionować nieuchronności takiej riposty, pod warunkiem nieusprawiedliwionego przyjęcia teorii Foucaulta na jej *sui generis* warunkach. Zaś jeśli się ją odrzuci, wówczas przedmiotem dyskusji będzie nie

²¹ Por. J. Clifford, *O Orientalizmie*. W: *Kłopoty z kulturą*, Warszawa 2000, s. 275–297, D. Porter, *Orientalism and Its Problems*. W: P. Williams, L. Chrisman (red), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York 1994, s. 150–161. Wyjątkowym głosem w tym chórze jest, ponownie, wnikliwa książka Bovè'a. *Intellectuals in Power*, która nawiązuje do ostrzeżenia Saida przeciwko „całościowemu importowi Foucaulta w mury akademii” i milczących pokus Foucaultowskiej praktyki tekstualnej (s. 219).

nieugięta logika *episteme*, lecz manewr ideologiczny, z definicji podważalny – jest to pogląd, który Said, bez wahania i z pełną świadomością, że stoi za nim tradycja Vico, głosił od czasów *Beginnings*.

W książce tej Said po raz pierwszy ujawnił pragnienie, by swym punktem wyjścia uczynić poglądy osiemnastowiecznego włoskiego humanisty, Giambattisty Vico, myśliciela, z pomocą którego dokona zwrotu w literaturoznawstwie porównawczym i zmieni fatalny (w swoim przekonaniu) kierunek rozwoju teorii. Koncepcja „początków” jako „woli i intencji”, poza swą rolę stanowczą riposty na strukturalistyczną śmierć autora i dyskursywny determinizm Foucaulta, była także – za sprawą Vico – świadomym odrzuceniem całego Kartezjańskiego projektu, w opozycji do którego powstała koncepcja historii jako czynienia, rozumienia i przepisywania oraz „innowacyjności” jako naśladowania życiorysów prominentnych przodków. Kartezjusz był dla Vico (oraz dla Saída) idealnym podwójnym wcieleniem francuskiego idealizmu filozoficznego oraz podejrzanej scjentystycznej metodologii, opartej na czystej dedukcji, przykładającej niewielką wagę do splątanych etapów rozwoju narodów, ich kultur i realnych presji wywieranych przez instytucje polityczne. Innymi słowy, Said chciał oznajmić, że utożsamia się z prowadzoną przez Vico kampanią przeciwko samotnemu ego matematycznego racjonalizmu, zmierzającemu po wielu zwrotach i zakrętach wprost do kartezjanizmu (a obecnie patronatu Spinozy), szerzącego się we współczesnej teorii. Ujmując rzecz w skrócie, Said ma się do Vico jak „teoria” do Kartezjusza. „Nowa nauka” Vico – historia – niechętnie pojmowała oryginalność jako rozłam. W tym kontekście wydaje się interesujące, że współczesny Kartezjuszowi Spinoza (i, poza kilkoma ważnymi wyjątkami, jego *semblable*) został uznany przez krytyków zaangażowanych we wskrzeszenie projektu teorii za podstawowe źródło teoretyczne. Trudno nie uznać za interesującą antycypację faktu, że Said czerpał z prac Vico, który pochwalał u Spinozy radykalne podważanie dogmatów religijnych, odrzucając jednocześnie jego sylogistyczne dowody, zrównujące Boga ze światem materii. W tym kontekście Vico przekonywał, że „ani Epikur, który uznawał, że Bóg jest wyłącznie materialny, ani stoicy, którzy postrzegali Boga jako nieskończony rozum, obiekt wiary i nieskończone ciało, w czym poprzedzali stanowisko Spinozy, nie potrafili stworzyć, nie wspominając już o podtrzymaniu, właściwego prawa, instytucji i polityki”²². Vico, który był w równym co Spinoza stopniu radykałem, dyskredytował jednak mechanistyczną nieskazitelność uporządkowanej, racjonalnej wizji, zarzucając Spinozie, że „mówi o wspólności, jakby była towarzystwem handlarzy”.

Mimo aspiracji teorii do wysokiego stopnia skomplikowania w podejściu do wypowiedzi, Said dowodził, że „teoria nie angażuje się w stopniu, w jakim by sobie tego życzył, w zwykłą, semantyczną głębię tekstu literackiego”, która staje się widoczna jedynie przy uwzględnieniu historii, antropologii, teorii politycznej i

²² J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford 2000, s. 666.

warunków życia w danym miejscu i czasie”²³. Był przekonany, że nie ma sensu ulegać (oczywiście w owych czasach) Foucaultowsko-Nietzscheańskiej epistemologicznej brawurze w deklarowaniu, że każdy fakt to zwykła dyskursywna sztuczka, zaś dążenie do prawdy jest nie tyle pragnieniem odkrycia prawdy, ile przedstawieniem jako prawdy tego, co za nią uznaje. Metoda ta miała przypomnieć czytelnikom w latach osiemdziesiątych, że historia idei roi się od różnych stanowisk względem czynnej podmiotowości i faktu [*evidence*]. Said trzymał się tego stanowiska, mimo że linia filozoficzna, którą reprezentował, została nieco wcześniej skrytykowana przez de Mana i innych, jako beznadziejnie infantylna i nieodwołalnie przebrzmiała. Mój wywód oparty jest w powyższej kwestii na dowodach zarówno z bezpośrednich wypowiedzi Saida, jak i z treści jego tekstów.

Przytaczane przez Portera i Clifforda rzekome niekonsekwencje Saida były raczej ostrożnym zdystansowaniem się, źle zrozumianym przez badaczy analizujących jego pisma przy użyciu specyficznej i dominującej ramy, którą tu nazywam zwrotem. Said dał temu wyraz w ostatnim poświęconym Vico rozdziale *Beginnings*. I znów, sytuacja w latach 1975–1983 kształtowała się inaczej niż dziś. Foucault pozostawał wówczas dla Saida drugoplanową osobowością – środowisko, częściowo zamknięte w sterylnym formalizmie, gremialnie go ignorowało: „Kilka znaczących pominięć w antologiach świadczy o dominującej tendencji idealistycznej i antimaterialistycznej. Rzadko można w nich znaleźć Michela Foucaulta, choć to ostatnio kultowa postać sama w sobie.” (*WTC*, 148)²⁴. Komentarz ten wytycza z grubsza stanowisko, jakie Said zajął w potyczkach z teorią – szczególnie zaś z jej religią „ja”, którą we wczesnych latach osiemdziesiątych wielu zaczynało wiązać z Foucaultem, antycypując widoczne w późniejszych pracach Foucaulta przesunięcie punktu ciężkości z „władzy” na „ja” w, na przykład, *Historii seksualności* (a w szczególności jej drugim tomie)²⁵. Polityczność ciała jest natomiast czymś zgoła innym niż bezcielesna władza. Said zareagował w ten sposób na kompromisowość i efekt uniku Foucaultowskiego wyniosłego „ja” – jedynej odpowiedzi, na jaką Foucault mógł się zdobyć wobec przedstawionego przez siebie niezniszczalnego i przenikającego wszystko prawa. Odkąd koncepcja Foucaulta utraciła wszelkie oznaki poważnego zaangażowania politycznego, stał się on w książkach Saida jedynie „skrybą władzy”. Poglądy te, głoszone, choć tego nie dostrzeżono, w bezpośrednim związku z *Orientalizmem* – dojrzywały w Saidzie w miarę upływu lat, by ujawnić się w nieoficjalnych rozmowach, wywiadach i publikacjach. Można uznać, że *The World, the Text, and the Critic* było, między innymi, oświadczeniem Saida, że teoretycy literatury nie zrozumieli *Orientalizmu*.

²³ E. Said, *Interview*. „Diacritics” nr 6/3 (jesień 1976), s. 32.

²⁴ Foucault, jak go przedstawia na tych stronach, optuje za „historią” i krytyką szerokich „formacji kulturowych” i sieci władzy państwowej, w odróżnieniu od tego, co Said nazywa „ogłuszającą ciszą” w stosunku do materialistycznych historii krytycznej „lewicy” (*WTC*, s. 169) – innymi słowy, Foucault, w którym wielu nie rozpoznałoby dziś Foucaulta.

²⁵ Por. E. Said, *Kultura i imperializm*. Tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 42.

Nawet w *Beginnings* jego podziw dla Foucaulta był bardzo stonowany, uwarunkowany zresztą decydująco odmiennym środowiskiem akademickim. W 1975 roku celem było otwarcie teorii przez przełamanie akademickiej atmosfery, w której awangardę teoretyków reprezentowali Kenneth Burke i Northrop Frye. Wagę ówczesnych wywodów Saída można porównać do działalności Raymonda Williama w Cambridge – polegała ona na próbie przekonania anglocentrycznego grona profesorów, że nie cała filozofia kontynentalna jest nieistotna lub ograniczona. Trzeba mieć to na uwadze, interpretując entuzjastyczny i miejscami przesadzony zachwyty, z jakim Saíd pisze o Foucaulcie w *Beginnings*. Wywód Saída jest w próbą odzyskania tego oblicza Foucaulta, które, jak sądził, wymyka się w jego amerykańskiej recepcji.

Z drugiej jednak strony, nawet i tutaj trudno przeoczyć Saídowski dystans wobec dyskursywnego reżimu. W swej retoryce *Abecedarium Culturae* przypomina trzecioosobową kronikę zagranicznego korespondenta, który usiłuje przetłumaczyć wypowiedzi obcokrajowca przerażonemu wieśniakowi. Jest to więc idealna reprezentacja tego, co Foucault mógł oznaczać dla Saída w jego programowym zwrocie ku współczesnej filologii i historyzmowi, zarysowanymi w początkowych rozdziałach *Beginnings*. Saíd dokonuje niezwykłego wysiłku, by w parentetycznych uwagach zaznaczyć swoją nieprzynależność do rozrastającej się koterii, niedługo później nazwanej „poststrukturalizmem” lub po prostu „teorią”. Określając Foucaulta, Deleuze’a i Derridę mianem „strukturalistów” (co samo w sobie jest znakiem innych czasów), Saíd pisze: „Pochodzenie i początek są nieobecne w strumieniu dyskursu i całkowicie mu obce. (To pozycja strukturalisty, którą w toku niniejszej książki nieustannie krytykuję i modyfikuję, w tym jednak miejscu przedstawiam ją tak, jak prezentowali ją inni)”²⁶. Rzecz nie w tym, czy dystans Saída w stosunku do Foucaulta był zawsze uzasadniony, ale że niewątpliwie istniał i to w znaczącym stopniu dla kształtowania wyводу Saída. Rzecz nie w tym, czy Foucault okazał się tkwić w błędzie w każdym wskazanym przez Saída przypadku, lecz w tym, że przypadki odmiennych opinii istniały. W istocie, wyczulenie Foucaulta na problemy seksualności czy też jego nieskrywana ultralewicowość podczas flirtu z maoizmem i w wywiadach więziennych, sytuują jego prace w wymiarze wymykającym się zakresowi zainteresowań Saída, choć niekiedy z wątpliwym skutkiem.

Patrząc wstecz, dostrzegamy więc wyraźnie, że miejsca strategicznej heroizacji Foucaulta w *Beginnings* są opatrzone cudzysłowem. Wychodząc naprzeciw tematowi *Orientalizmu*, Saíd wyrażał uznanie pod adresem Foucaulta, łagodząc to, co uznawał za wyraźne uchybienia tej filozofii jej potencjałem inspiracyjnym: „Częstym problemem socjologii wiedzy było poleganie na wąsko pojmowanym zachodnim uprzemysłowionym paradygmacie społecznym; wszystko, co wykraczało poza ów obszar, zdawało się nie pasować do tej metody. Kryteria Foucaulta wykazują większą niż sama metoda dyscyplinę wewnętrzną i szerszy zakres ogólny” (310), chociaż Saíd daje do zrozumienia, że i te kryteria podpierają się „zachodnim, uprzemysłowionym

²⁶ E. Saíd, *Beginnings: Intention and Method*, op. cit., s. 316.

paradygmatem społecznym". Zrazu ostrożnie, Said dowodzi tej tezy pokazując szereg zastosowań Foucaulta, które w *Orientalizmie* staną się oskarżeniami, chociaż *Beginnings* nie są jeszcze bezpośrednią krytyką. Odnoszą się one do tych elementów prac Foucaulta, które urastają do rangi „systemu” – mechanizmu metody – a którym Said zawsze się sprzeciwiał. Szczególnie widać je w *Archeologii wiedzy*. „Paradoks Foucaulta polega na łączeniu powagi, wiedzy i *systemu* – zupełnie pozbawionych nieuczciwości lub przebiegłości – z wielką mądrością i stylem (...). Obecnie jednak Foucault i strukturaliści zajmują się ponurymi zagadnieniami z ducha utraty i związanego z tym nieszczęsnego historycznego wrzucenia człowieka w grę językową, którą ledwie rozumie. Doprowadziło to do przede wszystkim językowego pojmowania/rzeczywistości” (*Beginnings*, 15).

W dobrym Vicańskim stylu Said zamierza odnaleźć przeciwne – to znaczy, nie tylko „przede wszystkim językowe” – wpływy w owym utalentowanym „strukturaliście”. W Foucaulcie ceni ten sposób opisywania języka, który wykracza poza metaforę więzienia. Z jego pism wyczytuje filozofię języka jako „bytu posiadającego własną historię, geografie i duchowość, jak również cielesność” (304), co znawcy Foucaulta mogą dziś uznać za dość osobliwe, jeśli nie podejrzane. W *Beginnings* Said kładzie nacisk na Foucaultowski rozmach i dbałość o szczegół, na charakterystykę naukowca, któremu nic, co naukowe, nie jest obce. Zrozumiemy te argumenty, jeśli uświadomimy sobie, że Said pisze dla starszej publiczności humanistów, nieoswojonej z teorią. Dlatego też w swoich argumentach Said sięga często bardzo daleko w poszukiwaniu płaszczyzny porozumienia: „są oni strukturalistami – podobnie, jak w pewnym sensie wszyscy nimi jesteśmy – ponieważ akceptują swój egzystencjalny los wewnątrz języka, którego status jest bezlitośnie relacyjny”. (319)

Równocześnie jednak z pochwałami i próbą kompromisu, w rozdziale tym zarysowuje się kształt bardziej negatywnej oceny wyartykułowanej w pełni w *The World, the Text, and the Critic*. Już w *Beginnings* Said pisze, że „całość pracy Foucaulta jest próbą uczynienia z historii i w istocie z doświadczenia wiedzy, czegoś równie uporządkowanego, jak „natura” w oczach nowoczesnych fizyków lub chemików” (313). Uważni czytelnicy *Orientalizmu* wiedzą, że to nie pochlebstwo. „Językowość”, jak nazywa to Said w *Beginnings* – czyli *porządek*, który stawia składnię ponad semantyką i bez którego niemożliwe jest myślenie (327) – zmusza nas, wbrew naszej woli, „do łącznego odczytywania języka i rzeczywistości, jak gdyby były one sprytnie schowane, niczym małe języki Swifta lub kalambury w *Finnegans Wake*. Problem z owym niemal ezoterycznym podejściem do języka” – kontynuuje Said – polega przede wszystkim na tym, że reguły zapewniają bezpieczeństwo i niewolę znaczenia: w tym sensie strukturalizm konserwatywnie ubezpiecza gwarantowaną oczywistość swojej własnej działalności” (399). „Gwarantowana oczywistość” była stanowiskiem intelektualnym, którego Said nie mógł zaakceptować.

Said bezpośrednio i jednoznacznie wskazuje na Vico jako swojego intelektualnego mentora. W ostatnim zaś rozdziale szuka zbliżenia między filologią Vico a

„strukturalistami”, którymi zajmował się wcześniej na co najmniej osiemdziesięciu stronach. Natomiast stosunek Saïda do Foucaulta jest zmienny, jednocześnie ciepły i zimny, często przepełniony niechęcią, momentami nawet podejrzliwy:

Jak większość strukturalistów, Foucault musi zakładać koncepcyjną jednię – nazywaną różnorako: historycznym *a priori*, obszarem epistemologicznym, jednię epistemologiczną lub *episteme* – która umocowuje i przenika użycie języka w każdym czasie historycznym; żaden znany mi strukturalista nie włożył tyle wysiłku w próbę ustalenia i wyartykułowania owej „nieświadomej pozytywności”. W *Les Mots et les choses* pisze, że „w kulturze i bieżącym momencie nie ma nic ponad *episteme*, która definiuje warunki możliwości całej wiedzy. Jedną z różnorodnych funkcji tej monotonnej deklaracji jest, jak zauważył Steven Marcus, uzasadnianie wiary Foucaulta w czasy przed nowoczesnym podziałem wrażliwości”²⁷.

Mówiąc wprost, największą zasługą, jaką Saïd może przypisać Foucaultowi, niezależnie od jego „monotonnych deklaracji”, jest fakt, że można go zaliczyć do grupy tworzącej „antagonistyczną tendencję epistemologiczną” odnajdywaną u Vico, Marksa i Engelsa, Lukácsa, Fanona i w radykalnych pismach politycznych Chomskiego” (378).

Pomimo tego, że *Orientalizm* był ujęty w ramę bezsprzecznie francuskiej teorii oraz wykazywał sympatię wobec tejże, już niedługo później Saïd zarzuci Foucaultowi „skażone podejście do władzy” i „niewystarczająco rozwinięte wyczulenie na problem zmiany historycznej” (*WTC*, 222), powtarzając tezy z pierwszych stron *Orientalizmu*, gdzie pisze: „w przeciwieństwie do Foucaulta wierzę iż poszczególni autorzy wywierają mocne piętno na skądinąd anonimowy zespół tekstów składających się na taką dyskursywną formację, jaką jest orientalizm (...) Foucault uważa, że w ujęciu ogólnym indywidualny tekst czy autor ma niewielkie znaczenie: natomiast ja w przypadku orientalizmu (a być może i gdzie indziej) empirycznie stwierdzam, że nie jest to prawda”²⁸. Nie znajdziemy w tej książce takiego uznania dla Foucaulta, które dorównywałoby zainteresowaniu Saïda refleksją nad „hegemonicznym systemem, jakim jest kultura” i „polityką w formie imperializmu”²⁹, widocznym w uwadze, że „jedna lub dwie strony na temat „funkcji Imperium” wyjęte z *The Long Revolution* mówią więcej o kulturalnym bogactwie dziewiętnastego wieku niż wiele tomów hermetycznych analiz tekstów”³⁰.

Niezależnie od zaangażowania w tropienie władzy i interesów jako zmiennych, przypadkowych i dynamicznych właściwości postaci historycznych, Saïd oddziela jawnie genealogiczną metodę *Orientalizmu* od metody Foucaulta: „odwrotnie niż Michel Foucault (...) spójność obszernego zbioru tekstów, które zanalizowałem, wynika częściowo z faktu, że zazwyczaj odwołują się one do siebie nawzajem:

²⁷ Ibidem, s. 284.

²⁸ E. Saïd, *Orientalizm*, op. cit., s. 58.

²⁹ Ibidem, s. 47.

³⁰ Ibidem, s. 47.

orientalizm jest to w końcu system cytowania prac i autorów”³¹. Powołanie się na powszechnie przyjęty standard w koncepcji wpływu wraz z implikowaną w tekście diagnozą symetrii klasowych oraz ciężaru właściwego intelektualisty jako ważnego przyczynku do statusu osobistości – wszystko to bezsprzecznie różni się od hermetycznej tekstualności dyskursywnej sieci Foucaulta, jak to znakomicie i z wyczuciem opisał Said w *Beginnings*. Całkowicie nowy i głębszy wymiar Saidowskiego zdystansowania się wobec Foucaulta (a nawet, miejscami, otwartej z nim niezgody) będzie musiał poczekać na czas bezpośrednio po publikacji *Orientalizmu*. W esejach *The World, the Text, and the Critic* Said ostatecznie wykazuje, jakich trudności przysparza Foucault jego własnemu projektowi historii nieeuropejskich i mentalności antykolonialnych. W efekcie Said dość niespodziewanie sugeruje, że dziedzictwo teorii może pod wieloma względami przeczyć projektowi dekolonizacji i zdolności Europejczyków do przejmowania alternatywnych wartości kulturowych od innych cywilizacji. Foucault lekceważy, powiada Said, „takie siły napędowe historii jak zysk, ambicja, idee, zwykła miłość do władzy i nie wykazuje zainteresowania faktem, że historia nie jest homogenicznym frankofońskim terytorium, ale złożoną relacją między nierównymi ekonomiami, społeczeństwami i ideologiami” (*WTC*, 222). „Foucault – pisze dalej – zdaje się nie dostrzegać, jak bardzo europejskie są pojęcia dyskursu i dyscypliny” (*WTC*, 222). Jeśli nawet w świetle *Orientalizmu* powyższy zarzut nie jest jeszcze kategorię odrzuceniem, w *Traveling Theory* język Saida ulega zaostreniu: Teoria władzy Foucaulta, przekonuje Said, „zniewoliła nie tylko jej autora, ale także wielu jego czytelników, którzy zapragnęli porzucić lewicowy optymizm i prawicowy pesymizm na rzecz uzasadniania politycznej pasywności wyrafinowanym intelektualizmem, który ma sprawiać wrażenie realistycznego, pozostającego w kontakcie ze światem władzy i rzeczywistością” (*WTC*, 245). Zarzut ów poprzedza otwarty atak: „Nie wolno nam pozwolić, by Foucaultowi na sucho uszło mylenie [Logosu ze słowami] oraz, że pozwolił nam zapomnieć, że historia nie może powstać bez udziału pracy, intencji, oporu, wysiłku lub konfliktu i że żaden z tych elementów nie daje się niepostrzeżenie wchłonąć mikrosieciami władzy” (245). Podobne cytaty można mnożyć i uzupełniać komentarzami Saida z publicznych wystąpień lub swobodnych rozmów. Zamiast jednak dostarczać nowych przykładów, chciałbym teraz zestawzić oba interesujące mnie tematy.

Tropione przeze mnie interpretacyjne konflikty pomiędzy *Orientalizmem* i studiami postkolonialnymi z jednej strony, a *Orientalizmem* jako amerykańską książką z drugiej, są wewnętrznie powiązane. Podczas gdy krytycy książki często wskazywali na pozorną wewnętrzną sprzeczność opisu błędnie pojmowanego *realnego* Orientu, któremu towarzyszy oparty na błędnym pojmowaniu dyskursywny konstrukt orientalistyczny, zagadkę tę wyjaśnia specyficzna amerykańskość *Orientalizmu*³². Oba

³¹ Ibidem, s. 58.

³² Por. szczególnie stanowisko Denisa Portera: „Podczas gdy drugi zestaw propozycji implikuje istnienie miejsca prawdy, możliwości wyłonienia się czystej prawdy z hegemonicznego dyskursu,

zagadnienia łączą się w ostatnim rozdziale książki, który zestawia machinę badawczą dziewiętnastowiecznych humanistów z dwudziestowiecznymi medialnymi intelektualistami: obie grupy tworzą rzeczywistość w zgodzie z zasadami i interesami frakcji, partii i grup społecznych, nie zaś według naturalnych własności sztywnej semiozy. Sugerowana zależność pomiędzy amerykańskimi ekspertami medialnymi a ich nobliwymi akademickimi odpowiednikami jest zarysowana dość ogólnie i pozostaje elementem domyślnym tekstu. Teza, że książka ta dotyczy potajemnie, alegorycznie lub wyłącznie Stanów Zjednoczonych, z pewnością byłaby nadużyciem. Osobista przemiana, jaką Said przeszedł na początku lat siedemdziesiątych, rewizja jego własnego projektu na skutek kryzysu spowodowanego trwającą izraelską okupacją Palestyny – wszystko to wywarło spory wpływ na jego działalność naukową i poglądy polityczne. Gdyby nie te okoliczności, *Orientalizm* z pewnością by nie powstał.

Należy jednak również przypomnieć o kształtującym strukturę książki środowisku Nowego Jorku i Kalifornii – medialnych i akademickich obsesjach tej konkretnej metropolii, gdzie potencjał kulturowy i globalny miesza się w charakterystyczny sposób. Znajdziemy u Saida wyraźne ślady znacznie wcześniejszej postępowej batalii akademickiej przeciwko opresyjnemu nurtowi „nauki o kulturze”, występującej w różnych odmianach, lecz zawsze w ramach podobnej narodowo-kulturowej dominanty. Jako student Richarda Blackmura, później współpracownik Lionela Trillinga, jako intelektualista, którego ukształtowało środowisko Ivy League: Princeton, Harvardu i Columbi, Said nie mógł uciec od historycznego przykładu Williama Jamesa i Johna Deweya, nawet, jeśli nie darzył ich widoczną sympatią. Znaczące są jednak podobieństwa pomiędzy samotnym oporem pragmatyków wobec ikon takich jak Herbert Spencer i William Graham Sumner pod koniec XIX wieku i na początku XX i Saidowską nieufnością wobec poststrukturalizmu Nowego Złotego Wieku lat osiemdziesiątych. Nie oznacza to, rzecz jasna, że Said zamierzał wskrzesić pragmatyzm. Pragmatyzm, podobnie jak prace Saida, rozkwitł na bazie niezgody wobec „filozofów uniwersalnych” odpornych na „przypadek lub wybór”, jak stwierdza Richard Hofstadter³³. Kładziono nacisk, szczególnie w przypadku Jamesa, na czynny wysiłek ludzki i innowacje powstające za sprawą niezwykłych lub ponadprzeciętnych jednostek w akcie sprzeciwu wobec ogólnego samozadowolenia hierarchii i systemu.

Właśnie w kraju, który indywidualizm przyjmuje za narodowe *credo*, w kraju, gdzie wielokulturowość jest imperialnym szyboletem, studia postkolonialne, rzecz zrozumią, nakładały często kostium ograniczonego i samowolnego

pierwszy zestaw wyklucza ideę jakiegokolwiek wiedzy wolnej od politycznego umiejscowienia. Sprzeczność ta nie zostaje rozstrzygnięta w książce Saida. D. Porter, *Orientalism and Its Problems*, op. cit., s. 151.

³³ R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*. Boston 1992, s. 128–129.

psychoanalitycznego rejestru „pozycji podmiotu”³⁴. Postkolonializm hipostazuje doświadczenie, a następnie wymienia je na jedną z wielu możliwych etnograficznych reprezentacji. Mówiąc językiem Saïda z *Beginnings*, proces ten jest bardziej analizą [*filiative*] niż syntezą [*affiliative*], w tym sensie, że studia postkolonialne poza swoim rzekomym zasięgiem i kulturową wrażliwością zdecydowanie umacniają specyficzną, kulturową, pełną podejrzliwości amerykańską obsesję na temat tożsamości etnicznej jako formy autorytetu. Stąd moja wcześniejsza uwaga do zupełnie odmiennej koncepcji autoryzacji pozycyjnej u Saïda.

Zanim zaproponuję własne odczytanie *Orientalizmu*, chciałbym w tym miejscu powtórzyć początkowy wniosek, że literaturoznawcza specjalizacja Saïda jest ściśle związana z jego poglądami politycznymi. Trudno jest zrozumieć publiczny i polityczno-literacki sukces Saïda bez uwzględnienia sposobu, w jaki próbuje on zarysować projekt polityczny poprzez filologię. Recepcja *Orientalizmu* nabrała swego charakteru na skutek eksploatacji tożsamościowej sprzeczności w europejsko-amerykańskiej świadomości, z jej naciskiem na imię, rasę, pochodzenie, kolor. W tym kontekście *Orientalizm* wydaje się przede wszystkim być tekstem postkolonialnego intelektualisty, zwracającym się ze swą krytyką do imperium, przełomowym studium, którego waga polega na tym, że dał prawo głosu naukowcom z innych części nieeuropejskiego świata. Mój sprzeciw wobec przypisywania jej charakteru tożsamościowego może się wydawać wyłącznie subiektywny. Twierdzę jednak, że nie powinno się go bagatelizować. W Stanach Zjednoczonych dysydent-intelektualista musiał wybierać pomiędzy bezsilnym, profetycznym anarchizmem poezji *beat generation* i kontrkultury lat sześćdziesiątych, melancholijnym, radykalnym liberalizmem C. Wrighta Millsa oraz cenionymi, ale zniszczonymi przez oszczerstwa tradycjami amerykańskiego komunizmu, okaleczonymi zimnowojennymi uprzedzeniami. Znaczenie *Orientalizmu* wynika też z faktu, że książka ta zaferowała taką formę krytyki amerykańskiej, która nie uległa żadnej z wymienionych opcji, jednocześnie czerpiąc z nich wszystkich (choć z pierwszej z nich w najmniejszym stopniu). Jego ranga intelektualna była skutkiem pozycyjnej nowości, nie zaś jedynie usytuowania geopolitycznego lub rasowego.

Innymi słowy, spora liczba prac postkolonialnych wykorzystywała *Orientalizm* w istocie się do niego nie odnosząc. Teoria zawarta w książce wędrowała i źle znosiła tę podróż. Wielu badaczy odnajdywało w niej poparcie dla konstruktów krytycznego – postkolonialnego intelektualisty – jako umysłu siłą rzeczy nacechowanego rasowo lub narodowo. Przesłanie *Orientalizmu* sugerowało w ich przekonaniu, że można pisać o osobistej lub cudzej sytuacji z perspektywy teorii literackiej, jaką praktykowano na amerykańskich uniwersytetach. Taki model uwiarygodniał określony typ krytyki oraz krytyka, dla którego warunkiem uznania stała się sprawność w zakresie teorii, a

³⁴ „Historia różnych metod, jakimi w naszej kulturze czyni się z istot ludzkich podmioty”. M. Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*. Tłum. R.J. Goldstein i J. Cascaito, New York 1991, s. 9.

potencjalnie Foucaultowski tekst Saida spełniał to kryterium. Trzeba było zapłacić tę cenę, by udzielić imperialnemu centrum nagany za agresywny dyskurs kolonialny, obfitujący w rasistowskie założenia i prowincjonalne koncepcje wartości. Krytyka taka musiała odeprzeć oskarżenia o nadmierną zależność od prostolinijnego, szlachetnego ale intelektualnie miernego dyskursu praw człowieka. Krótko mówiąc, krytyka postkolonialna musiała trzymać się ram *teorii*, czyli, biorąc pod uwagę czas jej narodzin, teorii poststrukturalistycznej. Ponadto *Orientalizm*, który zaistniał w opinii publicznej i środowisku profesjonalistów w bezpiecznej odległości od tych obszarów akademii, w których zajmowano się tematyką kolonializmu, paradoksalnie upoważnił teoretyków literatury, poststrukturalistów, do pisania o problemach historycznych lub tekstualnych w błogiej pewności, że komentarz taki ostatecznie zawsze dotyczył będzie „ja”. Panowała zgoda co do tego, że należało położyć ruchomy nacisk na epistemologiczny przełom oparty na narodowej/etnicznej/psychicznej koncepcji bytu.

Wyształcenie i intelektualny rodowód Saida wskazują, że takie wykorzystanie *Orientalizmu* jest sprzeczne zarówno z jego „intencją [jak] i metodą” (jak brzmi podtytuł *Beginnings*). Metoda ta – jak dowodził w licznych esejach – opierała się na intelektualnym generalizmie zapożyczonym od wielu pisarzy, ale przede wszystkim od Vico – do którego zbliżył się między innymi za sprawą Auerbacha. Said zainteresował się nimi w czasie, kiedy literatura porównawcza szukała pretekstu do wyzbycia się statusu pozostałości dyscypliny nauk humanistycznych. *Orientalizm* pozornie dostarczał owego uzasadnienia w postaci nowych niezachodnich argumentów, związanych z teorią postkolonialną, choć aspekt niezachodni był składnikiem literatury porównawczej od czasu jej narodzin³⁵. Zdaniem Fritza Stricha nawet Goethe nie brał literatury światowej za synonim literatury europejskiej³⁶. Co więcej, „w dekadzie po 1810”, jak zauważa Said, „[Goethe] ulega fascynacji islamem, a w szczególności perską poezją”³⁷.

Zasługa Auerbacha polegała przede wszystkim na stworzeniu metody, działającej jak klin przeciwko „rozdrabnianiu prac intelektualnych”, które Said uznał za szkodliwy „kult profesorskiej ekspertyzy” wykreowany, by wyprzedać intelektualistów „głównemu autorytetowi społeczeństwa”³⁸. *Beginnings* to pierwsza książka Saida, która prezentuje program rozwinięty jako pokłosie badań w obrębie nowoczesnej filologii. Program ten można nazwać intelektualnym generalizmem.

³⁵ R.K. Dhawan, *Comparative Literature*. New Delhi 1987.

³⁶ F. Strich, *Goethe and World Literature*. London 1949.

³⁷ Por. wstęp E. Saida do wydania z okazji pięćdziesięciolecia pierwszej edycji: *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Tłum. W.R. Trask, Princeton 2003, s. XV.

³⁸ E. Said, *Secular Criticism*, s. 2. Por. również: *Interview*, „Diacritics”, s. 38: „W pewnym sensie jesteśmy fachowcami wykonującymi bardzo specjalistyczny zawód, do określonego stopnia jesteśmy strażnikami, utrzymankami i przewodnikami klas średnich i wyższych, chociaż zasadniczą część naszych zainteresowań jako studentów literatury obowiązkowo obala większość wartości klasy średniej”.

W koncepcję tę zaangażowana była znaczna część formacyjnych dla Saída tekstów. Wywodziła się ona (choć mało kto to zauważył) w dużej mierze z pewnego rodzaju literackiego marksizmu. Już w 1966 roku, w swoim pierwszym opublikowanym tekście, Saíd zdradza zainteresowanie Goldmannem, którego wywód „stoi w centrum wysoce złożonego i płynnego układu, „dialektyki”, gdzie każdy detal warunkuje i jest uwarunkowany każdym innym detalem”³⁹. Ma tu swoje źródło wiele z jego powracających motywów – między innymi odrzucenie fenomenologicznego „samotnego ego”, „wnikliwy wysiłek intelektualny” warunkujący wewnętrzną spójność dorobku autora, wartość „świadomości historycznej” i tym podobne. Tak oto, w świetle tradycji dialektycznej, którą później celowo połączył z *les sciences humaines* (nauką o człowieku, czyli humanizmem) Wilhelma Diltheya, Vico i Auerbacha, wytyczył własną linię myślenia kategoriami marksizmu (448, 447, 445, 444). U Goldmanna ekscytowała go między innymi teoria, „w jaki sposób pojedyncze elementy można uznać za tworzące byt znacznie przerastający prostą sumę jego składników” – perspektywa, która, jak przekonywał, odchodziła od monadycznej świadomości do relacyjnej „świadomości grupowej”, nie tyleż w prostym sensie Hegłowskiej, co filologicznej (444).

Pomijają to ci, którzy „znają” Saída jako założyciela polityki dyskursywności teorii postkolonialnej. Trzeba jednak przypomnieć, jak Saíd, wykładając kwestię dialektyki niemal dekadę później, w wigilię publikacji *Orientalizmu*, wypowiedział się w 1975 roku:

Żywię wielką sympatię dla działań [marksistowskich ugrupowań w ramach MLA [Modern Language Association – przyp. tłum.], sądzę jednak, że należy uznać za fundamentalnie błędną ocenę rzeczywistości metodę, która każe opierać pracę polityczną na pozbawionym kontekstu przekonaniu, że marksizm jest przede wszystkim techniką interpretacji (...) Staram się dowieść, że (...) przekształcenie projektu literackiego lub intelektualnego bezpośrednio w polityczny, oznacza dokonanie czegoś zupełnie niedialektycznego. Zaś uznać

z góry sposób postępowania jednostki za uwarunkowany pozycją zawodową – oznacza zawczasu dokonać jej politycznego ograniczenia⁴⁰.

Oto wyraźne odrzucenie nie marksistowskich ekstremów, lecz bojaźliwości marksizmu w kontekście amerykańskim. Niemal dekadę później w podobnym duchu Saíd powrócił do Goldmanna w *Traveling Theory*, próbując wyjaśnić znaczenie dialektyki, analizując, jak to nazywał, „ujarzmienie” lektury na przestrzeni dziejów, śledząc wędrówkę tekstów przez rozmaite warunki społeczne: a w tym wypadku badając, w jaki sposób koncepcje reifikacji i totalności przechodziły od Lukácsa do Goldmanna, Williama i Foucaulta⁴¹. Dialektyka widoczna pojawia się w jego pismach ponownie w połowie lat siedemdziesiątych, kiedy kończył pisać *Orientalizm*, w

³⁹ E. Saíd, *A Sociology of Mind*. „Partisan Review” nr 33/3 (lato 1966), s. 444.

⁴⁰ *Interview*. „Diacritics”, op. cit., s. 39.

⁴¹ E. Saíd, *Travelling Theory*, WTC, s. 238.

recenzji *Aesthetik* Béla Királyfalivisa, w której uznał węgierskiego logika za „z ducha Hegla, ale bardziej radykalnego (...) w dążeniu do totalności”⁴². Choć nie sposób podważyć Saidowskiej zależności do tych nurtów idei, on sam nie chciał, by go z nimi identyfikowano – być może ze strategicznego punktu widzenia – ujmując swoje refleksje w pośrednie komentarze o dalekim pokrewieństwie: „W obecnej koniunkturze intelektualnej, kulturowej, politycznej (czyli w 1992 roku), marksizm zawsze wydawał mi się bardziej ograniczeniem niż nową możliwością”⁴³. Zupełnie nietypowe było u Saidowskim sposobie myślenia bliskie pokrewieństwo pomiędzy wpływami teoretycznymi europejskiej lewicy i filologicznym podłożem literatury porównawczej, choć ta ostatnia, w rękach innych krytyków, reprezentowana była w wyraźnie liberalnym świetle.

Znamienne jest to, że nikt nie dostrzegł, na przykład, że Saidowskie odkrycie Vico może mieć swoje źródło w lekturze eseju Lukácsa pt. *Reifikacja* z tomu *Historia i świadomość klasowa: studia o marksistowskiej dialektyce*, a nie tylko, jak się powszechnie przypuszcza, w pismach Auerbacha. Lukács co najmniej poszerzył wpływ Vico, i nadał odczytaniu Saida ów charakterystyczny rys, który zadziwił współczesnych (np. Haydena White’a). Nawet gdyby nie istniał wyraźny dowód na fascynację Lucacsem w postaci dokumentacji (Said poświęcił mu seminarium w 1981 roku), *Reifikacja* Lucácsa zawiera argumenty, które pomogą następnie Saidowi wyartykułować główne motywy? jego ataku na systemowy rygor teorii. To także temat, który przenika *Orientalizm*. W poniższym fragmencie Lukács porusza strunę rozbrzmiewającą w całej książce Saida:

W całkowicie czysty sposób wypreparowane pojęcie formy przedmiotów poznania, matematyzacja (*der mathematische Zusammenhang*), wreszcie uznanie konieczności przyrodniczych praw za poznawczy ideał sprawiają, że poznanie coraz bardziej przekształca się w metodycznie świadomą kontemplację tych czystych zależności między formami (*Formzusammenhänge*), tych „praw”, które działają w rzeczywistości – obiektywnej – bez udziału podmiotu⁴⁴.

Temat ten nie jest u Lucácsa przypadkowy. Stanowi on główną myśl owego sławnego eseju, w którym Lukács odwołuje się również do samego Vico, czyniąc z niego (podobnie jak Said) alternatywę dla antynomii idei w zachodniej tradycji idealizmu. Owa tradycja zdaniem ich obu nigdy nie zdoła ulokować myśliciela w jego

⁴² E.W. Said, *Between Chance and Determinism*. „Times Literary Supplement” February 6/1976, s. 67.

⁴³ Por. E. Said w wywiadzie Wickego i Sprinkera, *Interview with Edward Said*, op. cit., s. 260. Kontynuuje, odnosząc się konkretnie do przejawów marksizmu w ruchu palestyńskim: „Weźmy na przykład Front Ludowy [Popular Front], który nazywa się ruchem marksistowskim (...). Można go charakteryzować innymi sposobami, ale te razem z klasycznym marksizmem z pewnością do niego nie pasują. Ich analizy nie są marksistowskie. W gruncie rzeczy są powstańcy i blankistowsy, zniechęcając do siebie organizację Ludowego Frontu Wyzwolenia Palestyny i „masy”, do których zdają się zwracać. Nie mają poparcia wśród ludu, nigdy go nie mieli”.

⁴⁴ G. Lukács, *Urzeczowienie i świadomość proletariatu*. W: *Historia i świadomość klasowa: studia o marksistowskiej dialektyce*. Tłum. M.J. Siemek. Warszawa 1988, s. 276–277.

lub jej własnym kontekście społecznym, nie może więc pomóc w zrozumieniu, dlaczego idea, która narusza polityczne interesy teoretyka, jest w dosłownym sensie niewyobrażalna (stąd „antynomia”). Trudno nie usłyszeć głosu Saida w poniższym fragmencie *Historii i świadomości klasowej*:

Przez nas samych wytyczony charakter rzeczywistości traci tu swą w innym razie bardziej lub mniej fikcyjną istotę: historię naszą – wmyśl przytoczonych tu proroczych słów Vica – zrobiliśmy sami, i jeśli jesteśmy zdolni rozpatrywać całą rzeczywistość jako historię (tzn. jako naszą historię, gdyż innej nie ma), to faktycznie wznieśliśmy się już na stanowisko, z którego rzeczywistość może być ujmowana jako nasz „pierwotny akt”⁴⁵.

Z drugiej strony, intelektualny styl Lukácsowskiego marksizmu rzecz jasna nie oddawał w pełni idei tego, co Said miał na myśli w projekcie intelektualnego generalizmu. Said zachęcał swoje środowisko, by jak najwięcej czytano w nim swobodnie, bez planu i narzuconego kierunku. I nawet w tym miejscu jego celem nie była wygodna koncepcja tolerancji, o której tak często i bez zobowiązań mówi się na amerykańskich uniwersytetach. Takie podejście do lektury można w pierwszej chwili uznać za rodzaj polityki tekstualnej; wszak nie domaga się ono od języka żadnej radykalnej rewizji istnienia. Foucaultowski gest w stronę mikropolityki rozproszonej władzy, działającej bezpodmiotowo w reżimach dyskursu, jest Saidowi całkowicie obcy, zarówno tutaj, jak i gdziekolwiek indziej.

W *Orientalizmie* dowodzi on raczej, że najważniejszym zadaniem literaturoznawcy analizującego tekst literacki jest pozostanie utrzymanie się, jak niegdyś, w granicach literatury i odnoszenie się do potrzeb estetycznych, które również są potrzebami społecznymi. Model, który Said prezentuje, ma uczyć, jak mówić, by zaciekać publiczność, przyjmując przypisywane przez nią role: czytelników, doręczycieli idei ciągłości, rzeczników dobrze dobranych słów – w skrócie – krytyków. Z punktu widzenia Saida, tylko w ten sposób literaturoznawca tworzy słownictwo i rozwija koncepcje, które mogą torować myśli drogę w stronę stopniowej zmiany. Kumulując wiedzę i smak w miarę upływu czasu poprzez zmienianie treści pytań zadawanych literaturze do tej pory, czy też dając nazwę rzadko wcześniej dostrzeganym zjawiskom, krytyk może odkryć coś nowego i wartościowego. Innymi słowy, dla Saida nie istnieje żaden wzorcowy dyskurs, który łączyłby politykę i literackość w jednym akcie: jako wypowiedź w sensie ogólnym (z całym szacunkiem dla Foucaulta i Emile Benveniste). Przeciwnie, Said opowiada się za oddzieleniem od siebie tych form zaangażowania, a także mówienia z myślą o interesie ogólnym, który zabiera specjalistom wyłączność na formułowanie opinii politycznych. Jest zwolennikiem metodycznego włączęgostwa, powszechności czytania i myśli, poza stabilnym językiem dyscypliny⁴⁶.

⁴⁵ Ibidem, s. 309.

⁴⁶ Istotą sprawy jest tutaj, jaka część jego pracy została poświęcona problemom intelektualnej prezentacji. Por. T. Brennan, *Places of Mind, Occupied Lands: Edward Said and Philology*. W: M. Sprinkler (red.), *Edward Said: A Critical Reader*. Oxford 1992, s. 92.

Książka ta nabrała znaczenia właśnie z powodu bardzo delikatesowego humanizmu⁴⁷, jaki często działał na nerwy krytyce materialistycznej. *Orientalizm* umożliwił ludziom, którym ciążyła świadomość współczesnego imperium, mówienie o imperializmie przyzwoitym językiem humanizmu. Na tej podstawie można stwierdzić przynajmniej to, że Said wiedział, jak mówić do swoich czytelników jednocześnie bezwzględnie i pojednawczo, odcinając idealistyczne drogi odwrotu żarliwym językiem sprawiedliwości i prawa, dając przy tym czystą przyjemność samego projektu intelektualnego. *Orientalizm* nie zajmuje się po prostu relacją między literatami i państwem na podstawie serii przykładów francuskich, angielskich i niemieckich z XIX wieku. Ta książka idzie dużo dalej, tworząc model humanizmu filologicznego.

Orientalizm był również próbą zahamowania – a przynajmniej zmiany kierunku – dryfu europejskiej teorii na amerykańskich uniwersytetach. Udało się, choć w formie projektu historiozoficznego, którego alegoryczne brzmienie we współczesności (alegoria, której Said używa atakując „*science critique*” Renana), nie zostało dostrzeżone przez czytelników, widzących w książce emblemat kwestii rasowej, kostiumowy konflikt arabsko-izraelski, pełen oglądy afrocentryzm w arabskim kolorycie – czyli, mówiąc słowami części krytyków, okcydentalizm. Powiązanie *Orientalizmu* ze studiami postkolonialnymi przez zwolenników owej dyscypliny lub dziennikarzy próbujących wyjaśnić genezę dziedziny, wydaje się nieco mniej karykaturalne niż łączenie go z opcją konserwatywnych intelektualistów. Jakościowo to jednak to samo. Oba nurty pomijają Saidowskie oddanie dla zasobów erudycyjnych najlepszych krytyków literackich, jak również jego wyważony podziw dla dziedzin humanistyki, szeroko zakrojone syntezy, wielojęzyczność, zwykłą estetyczną przyjemność, i, rzecz jasna, pozbawiony jakichkolwiek wyrzutów sumienia apetyt na totalizację.

To prawda, że sukces *Orientalizmu* miał wiele wspólnego z wejściem nauk humanistycznych na obszar, który poststrukturalizm w latach osiemdziesiątych zdawał się opuszczać – obszar dotyczący polityki rządu, systemu rozpowszechniania wiadomości przez sieci telewizyjne, programów partii politycznych, medialnych *exposé*, wojen niepodległościowych. Przede wszystkim Said zwracał się w ostatnich rozdziałach do czytelników gazet i rozjuszonych publiczności waszyngtońskich telewizyjnych talk-show. Ta książka mówiła także o arabskości, choć raczej z historycznego punktu widzenia regionalnych sporów o władzę, tak w starożytnym, jak w nowoczesnym świecie. Włączała do zasięgu swoich zainteresowań owo pokolenie ludności arabskiej i muzułmańskiej, dla której rasizm był i jest nadal *blasé* – tych, był których dotknął szczególnie zjadliwie i był tak powszechny, że zdawał się

⁴⁷ Mam na myśli humanizm, który szuka wzniosłości w estetycznym zachwycie, traktując wielkie dzieła sztuki jak okazałe przedmioty, które można „smakować”, na wzór smakosza – znawcy win i kulinariów. Humanista delikatesowy jest więc zupełnie inną kategorią humanisty niż krytyk, który rozumie problem humanizmu jako walkę o znaczenie bycia człowiekiem, różnicę między ludźmi a zwierzętami, czy dyskurs [praw] odziedziczony po Oświeceniu. Zapożyczam tę kategorię od „opery kulinarnej” Brechta [przyp. aut.].

być drugą naturą amerykańskich czytelników. Czyni to z *Orientalizmu* amerykańską książkę, z pomocą której Said starał się wskazać mroczną nieświadomość amerykańskiej typologii rasowej, w której Arabowie niepostrzeżenie zajęli miejsce Żydów w annałach amerykańskiego anty-semityzmu. Said rzuca światło na grupę bardzo luźno kojarzoną z tysiącletnią wrogą rywalizacją z Zachodem – choć nie jest to oczywiście wyłącznie amerykański sposób na rozrywkę, tak jak anty-semityzm wymierzony w Arabów nie ogranicza się do USA. Bastionem zagranicznego syjonizmu były jednak z pewnością Stany Zjednoczone, jako najpotężniejszy sojusznik ludu okupującego ziemię palestyńską. Zapomina się, że *Orientalizm* pisany był z wyczuwalnym gniewem, co trzeba uwzględnić, uzasadniając jego sukces, w szczególności poza środowiskiem akademickim. Nie czynią tego studia postkolonialne, kiedy powołują się na nią jako założycielską książkę dziedziny.

W swojej działalności naukowej Said starał się okazać zaangażowanie w sprawy określonego narodu i określonego ruchu społecznego – ruchu, którego, jak pamiętamy, był niegdyś formalnym członkiem i na rzecz którego pracował jako tłumacz, delegat i rzecznik. Nie jest w tym względzie wyjątkiem wśród naukowców. Wystarczy wymienić takich intelektualistów jak: Albert Memmi, K.M. Pannikar, Gerard Chaliand i Abdallah Laroui. Zadziwiające jest, że środowisko akademickie przyjęło książkę w taki sposób, zważywszy, że wykracza ona z ram właściwej swojej dziedziny etykiety. Pogwałcenie tego, co nazywamy kolegiałnością, rzadko bywało tak hojnie nagradzane.

Nie znaczy to, że książka nie miała swoich przeciwników. Wspominałem już, że idea „orientalizmu” jest ponadczasowa, a zatem ahistoryczna, jak również, że pojęcie to domaga się precyzyjnej definicji, której Said nie formułuje. Wydaje się raczej, że wrogość w stosunku do świata arabskiego trwała w ujęciu Saida od Ajschylosa do Conora Cruise O’Briena, co nie oznacza, że była pozbawiona kontekstów historycznych. Ponadto, wydaje się równie oczywiste, że Said nie poprzestaje na wskazywaniu, w którym miejscu europejscy filologowie lub eksperci od współczesnych studiów regionalnych źle pojęli Orient. Udowadnia raczej, że ich Orient nie uwzględniał dla ludzi Orientu możliwości organizowania wiedzy o samych sobie. Said nie przekonuje, na przykład, że rzeczywisty Orient nie istnieje lub że można mu przypisać jedynie byt dyskursywny. Raczej nie stara się w opisywać owej bezdusznej rzeczywistości, do której nieustannie się odnosi i która zajmuje w jego tekście główne miejsce.. Bardziej interesuje go obojętność zachodnich intelektualistów względem tej rzeczywistości, ich pewność w konstruowaniu oraz komentowaniu idei i obrazów opartych na wcześniejszych ideach i obrazach w identycznym systemie wartości – to, w jaki sposób intelektualiści tworzą rzeczywistość.

Daleko stąd do roli dyskursywnych sieci Foucaulta, a Saidowskie zainteresowanie koncepcją czynnej podmiotowości – miejscami bardzo wyraźne – dodatkowo przeczy stwierdzeniu, jakoby *Orientalizm* w widoczny sposób czerpał z ducha Foucaulta. Łatwo jest wskazać na to dowody w tekście; znacznie trudniej uzasadnić jego błędne odczytania. Można to zrobić jedynie badając szczególną sytuację

amerykańskich zachodnich krytyków literatury – intelektualistów z wczesnych lat osiemdziesiątych – czasów, które Said, podobnie jak inni, nazywał „erą Reagana”. Jak wspomniałem, *The World, the Text, and the Critic* zawiera próbę wyjaśnienia tej sytuacji. Jeśli przyjrzymy się zagadnieniu czynnej podmiotowości, zobaczymy, że metodologia biograficzna *Orientalizmu* – choćby płynność przechodzenia od Edwarda Lane’a do Richarda Burtona, Ernesta Renana i do Raymonda Schwaba w dokładnych, czułych portretach ich godnych podziwu życiorysów – jest przemyślanym konstruktem, zastosowanym dla podkreślenia wpływu okoliczności historycznych na kariery konkretnych intelektualistów, którzy osiągnęli sukces siłą swojej woli i umiejętności retorycznych. Ten zdecydowany nacisk na problem intelektualisty jako czynnego podmiotu historycznego oraz na bezpośrednie wzajemne oddziaływanie intelektualistów poprzez branie przykładu, nie zaś beznamietna dyseminacja osadzonych w tekście idei, jest fundamentalnie sprzeczny z myślą Foucaulta. Przeszłość jest nam znana dzięki myślicielom, którzy – jak chciał Vico – przepisują ją na własną modłę.

Atak *Orientalizmu* na terminologiczną i ideologiczną tyranię zachodniego aparatu humanistycznego nie jest po prostu nie-Foucaultowski (nie prowadzi, na przykład, do antyhumanistycznych konkluzji, kiedy definiuje i krytykuje szczególne zjawisko humanizmu imperialistycznego). Jest również – by dotknąć znacznie bardziej subtelny aspekt schedy po Foucaulcie – odporny na filiacje narodowe lub rasowe. Trzeba wyraźnie podkreślić, że zdaniem Saida ideologiczna broń orientalizmu nie jest rodzajem cywilizacyjnej skazy czy wręcz genetycznego uprzedzenia, na które cierpi biała rasa, ale funkcją (jak to później wyjaśni w *Kulturze i imperializmie*) „pozycyjnej wyższości”. Europejska produkcja wiedzy *vis-à-vis* Orientu przybrała swoją formę, ponieważ miała taką możliwość. Pod jej kontrolą znalazła się ziemia, handel, rządy i środki rozpowszechniania informacji. Oto proces mozolnie opisywany w *Orientalizmie*: nikt mógł stawić oporu poglądom Europejczyków, a ta godna ubolewania hegemonia stopniowo utorowała drogę oczywistości, umacnianej podatnymi na tę ideologię studiami, tak, by nie dało się jej podważyć. Nie należy zaprzeczać, że w ostatnich rozdziałach *Orientalizmu* Said mówi o systemie propagandy i zbiorowych fantazjach (zagadnieniach, które postrukturalizm rzekomo przewyciężył), nawet jeśli w początkowych i środkowych częściach nie wspomina o żadnym z nich, pisząc natomiast o samogenerującym się systemie obrazów i wartości, który został wypracowany i rozpowszechniony przez intelektualistów w określonych warunkach społecznych.

Orientalizm dokumentuje zatem zaangażowanie intelektualisty w kształtowanie i legitymizację polityki państwowej. Konkluzja ta nie prowadzi do, jak to się dzieje u Foucaulta, Nietzscheańskiej ucieczki od państwa jako zinternalizowanej dyscypliny (lub rządomyślności [*governmentality*]), a wskazuje raczej na konieczność wyrobienia sobie orientacji w nieuniknionym rozprzestrzenianiu się polityki. To nie przypadek, że *Orientalizm* rozpoczyna się od osobistego wspomnienia wojny domowej w Bejrucie, oraz że popularność książki rozkwitła podczas katastrofalnej inwazji Izraela na Liban

w 1982 roku, na kilka lat po publikacji pierwszego wydania. Saidowskie mistrzostwo słowa i siła jego tekstów są, rzecz jasna, przeciwieństwem stylu Chomskiego, jednak podobnie jak on, Said tkwi głęboko w przerażającym doświadczeniu świadka stosowania terroru, doświadczeniu ucieleśnionej, nie zaś bezcielesnej władzy. I znów, w tym właśnie miejscu, Said dystansuje Foucaulta. W *The World, the Text and the Critic* można dostrzec zwieńczenie słynnych debat Chomskiego z Foucaultem w holenderskiej telewizji.

Jeśli spojrzeć na *Orientalizm* w kontekście czasu i miejsca powstania, staje się jasne, że jego głównym tematem jest instytucja, nie zaś dyskurs. Said wskazuje na nieuchronność dominacji, z jaką łączy się proces gromadzenia informacji o obszarze, którego spójność opiera się na wewnętrznym lub zdefiniowanym lokalnie zbiorze opinii. Nie można oddzielić owych poglądów od rozwijania polityki ekspansji, przymusowego wcielania i zawłaszczania. Tymi tematami Said zajmie się wnikliwiej w *Kulturze i imperializmie*. „Orientalistyczny system wiedzy” nie ujawnia owych wstępnych, niewyartykułowanych założeń, wprowadzając nas w gąszcz zawitych szczegółów i dokumentalnych „dowodów” na usługach pierwotnej idei. Finezja badań zostaje na naszych oczach obnażona – jej ogromny zakres i dostojeństwo są odwrotnie proporcjonalne do podstawowego pytania, na które odpowiedź utrudniona jest przez stereotyp: dlaczego orientalnym można być tylko na Zachodzie, a nigdy w samym Oriencie? Dlaczego podmiotom tej idei nigdy nie udzielono (jak przekonywał Said w jednym ze swoich późniejszych esejów) „prawa do prowadzenia narracji”?

Owo dobitne – by nie powiedzieć przewrotne – przywołanie terminu „prowadzić narrację” w atmosferze teoretycznego tekstualizmu, sugeruje krytykę studiów kolonialnych jeszcze przed ich narodzinami. Niestrudzona praca *Orientalizmu* polega na zestawianiu uzupełniających się wzajemnie dziedzin akademickich, współgrających ze sobą w zadziwiającej wspólnotce celu. Said ukazuje podobieństwa nie tylko pomiędzy obszarami badań naukowych, ale również okresami historycznymi, skłaniając czytelnika do przyjęcia poglądu, że imperialne absurdy późnego wieku dziewiętnastego – relatywnie łatwe do wykpienia w retrospektywie – przetrwały w rzekomo oświeconych technologiach współczesnych mediów informacyjnych i teorii literatury. Również w tym zakresie jest to książka kontekstowo amerykańska, ponieważ zestawia brytyjskie i francuskie projekty kolonialne opisane w początkowych rozdziałach ze współczesną dynamiką imperialną USA. Co w przypadku Francji i Wielkiej Brytanii zostało uświęcone urokiem tradycji, a następnie zneutralizowane samym faktem relatywnej słabości (przeszłości), jest w odniesieniu do bieżącej geopolityki wciąż niebezpieczne aktualne, jak widać szczególnie w końcowych rozdziałach *Orientalizmu*. Ostatni z nich traktuje o amerykańskich mediach i ich intelektualistach.

Orientalizm eksploatuje twórcze napięcie filologii – fundamentalną podwójność reprezentowaną z jednej strony przez Schwaba, a z drugiej przez Renana. Te dwie postaci wyznaczają bieguny nieustannie przywoływanej w tekście Saida przeciwwagi: godna podziwu potęga wznoszenia tekstów na piedestał i wyrokowania o nich, która

cechowała najbardziej znamienitych przedstawicieli intelektualnego generalizmu przeciwko typologiom, taksonomiom i zrędlivej arogancji humanistycznej „nauki”. Z wielu powodów – nie wszystkich uzasadnionych, nie wszystkich, z którymi Said mógłby się zgodzić – książka odniosła wielki sukces. Nie odbierając niczego jej spójności i wszechstronności, należy zauważyć, że zdobyła ową rangę na skutek intelektualnych nastrojów i przejściowych koniunktur, na które Said nie miał żadnego wpływu. Jak trafnie zauważył James Clifford w recenzji *Orientalizmu*, wielu innych naukowców wcześniej udowodniło to samo co Said i istnieje sporo starszych, przekonujących prac, którym, patrząc z perspektywy czasu, udało się uzyskać taką samą przejrzystość wyводу w zakresie imperialnych badań naukowych, cywilizacyjnego podziału na Wschód i Zachód oraz destrukcyjnej władzy mediów. Gdyby Said nie napisał swojej książki w Stanach Zjednoczonych, gdyby nie był Palestyńczykiem, gdyby nie napisał jej w konkretnym momencie amerykańskiego odrodzenia imperialnego, gdyby nie był profesorem na Uniwersytecie Columbia – lub gdyby w środowisku akademickim nie istniała potrzeba zmiany, tak w obszarze programów nauczania, jak i zmiany dyskursywnej, by uzasadnić załamanie antykolonialnych ruchów wolnościowych i nowej demografii amerykańskich szkół wyższych – *Orientalizm* prawdopodobnie nie stałby się tak wpływową książką. Ta perspektywa pozwala zrozumieć, dlaczego w kluczowych kwestiach mylono się w jej interpretacji lub dlaczego włączono ją w korpus badań postkolonialnych, z którymi pozostaje w elementarnej sprzeczności.

Said z pewnością doceniał pojedyncze prace z zakresu studiów postkolonialnych. Dużo częściej wyrażał jednak swoje obawy z powodu ich tendencji do wymijającego odczytywania problemów w kontekstach personalnych, do psychoanalitycznego żargonu, dominującego w dziedzinie zapoczątkowanej rzekomo przez Saida. Wyrwany z kontekstu historycznego (lub, co gorsza, nieprzeczytany) *Orientalizm* stanie się w konsekwencji prekursorem sterylnej dychotomii *Swój/Obcy*, która sparaliżowała studia postkolonialne w rękach epigonów Saida. Nadzieje, by dokonać rewolucji w całej dziedzinie i zbliżyć ją do oryginału, są płonne. Natomiast minimum, którego możemy dokonać, to ustalenie, co sam tekst miał lub też nie miał wspólnego z tą dziedziną.

Przełożyły Emilia Kledzik i Dorota Kołodziejczyk