

АЈАЗ АХМАД

## „ОРИЈЕНТАЛИЗАМ” И КАСНИЈЕ: АМБИВАЛЕНЦИЈА И МЕТРОПОЛИТАНСКИ ПОЛОЖАЈ У ДЕЛУ ЕДВАРДА САИДА<sup>1</sup>

„Треба напоменути да критика која је унапред одређена етикетама као што су ’марксизам’ или ’либерализам’ по мом мишљењу представља оксиморон ... Коначни резултат ’примене’ марксистичке критике или писања у садашњем тренутку подразумева, наравно, декларисање политичког преимућства, али, истовремено, то значи и излажење из оквира великог броја ствари које се дешавају у свету, такорећи, и у другим видовима критике.”<sup>2</sup>

Раније у књизи писао сам критички о Фредерику Џејмсо-ну, док ће се многи делови овога поглавља изузетно критички односити према Едварду Саиду. Један од разлога за то садржан је у простој чињеници да су Џејмсон и Саид вероватно најзначајнији критичари културе, који данас пишу на енглеском језику, за питања којима се и сâм бавим у овој области, и тешко да могу артикулисати сопствене мисли и идеје, а да се пре тога прво не осврнем на њихове. Било је лакше не слагати се са Џејмсоном. С обзиром на то да пишем са марксистичке позиције, природно је што са њим делим и препознатљива теоријска полазишта, чак и онда када – и то *посебно* када – се не слажемо око најосновнијих проблема. Саид је у овоме погледу

---

<sup>1</sup> Изворник: Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, London, New York, 1994, 159–219.

<sup>2</sup> Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1983, 28–29.

другачији. Са њим се потпуно и суштински не слажем једнако када је реч о питањима теорије и историје, толико да се наша дотична разумевања света – света какав јесте данас и какав је био у многим тренуцима током последњих две стотине година – једноставно не могу помирити, што је коначно и неминовно узрок извесних разлика у појединачним интерпретацијама и читањима, које су толико многобројне да их је немогуће све сместити у један есеј.

Ове разлике, колико на општем, толико и на појединачном плану, чине, у сваком случају, мањи део мојих потешкоћа у писању о Едварду Саиду. За много већи њихов део заслужно је моје осећање солидарности са његовим мучним положајем усред империјалне Америке, због тога што Едвард Саид није само критичар културе већ је истовремено и Палестинац. Толико тога сјајног у његовом делу везано је за чињеницу да је покушао да ода почаст овом пореклу; и да је, упркос свему, на крају то и успео да учини, остварујући сопствени потенцијал у својој пуној мери и излазећи из оквира сопствене академске дисциплине и почетног интелектуалног усмерења, без принуде професије или славе, и при чему се није водио жељом за личном добити, већ се, штавише, излагао једном застрашујућем ризику. Иако ћу се касније вратити на то шта је све ово значило за његово објављено дело, важно је напоменути да је његово елоквентно ангажовање за националне циљеве, које се просто није могло спутати, проузроковало ништа мање до претње смрћу од стране фракција за које је познато да су биле одговорне за атентате на многе друге Палестинце патриоте. Саид је одлучио да живи са таквим ризицима, и много части – веома ретког облика части – везано је за такву одлуку. Како је, тада, могуће да се неко на толико начина не слаже са њим, а да истовремено остане у оквирима ове солидарности? Много година сам сматрао да је то просто немогуће, да би супротстављени говор вероватно представљао издају ове солидарности. Међутим, у последње време почео сам да верујем како је једна таква позиција намерне неутралности политички погрешна, морално неодбрањива. Саид, упркос свему, наставља да прати сопствени позив у околностима које су му дате, што је његов задивљујући начин да се супротстави сопственим назовиубицама. Они међу нама који се диве његовој храбрости, а ипак се не слажу са њим у суштинским питањима, такође треба да наставе путем својих критичких трагања. Сузбијање критике, како сам почео да верујем, није најбољи начин да се изрази солидарност.

О смислу тог положаја, питањима тог порекла, Саид је некада писао непосредно: посебно у своје две књиге, *Пишање Палестине*<sup>3</sup> и *Након последњег неба*,<sup>4</sup> као и у многобројним чланцима. Међутим, свест о њиховом присуству – понекад само на маргинама, а на неким местима опет много више у првом плану, поготово у последње време – налази се и у многим делима која су пратила *Оријентализам* (1978).<sup>5</sup> Врло је вероватно, у ствари, да се, након што се слегне прашина коју су подигле актуелне књижевне дебате, Саидов најтрајнији допринос неће налазити нити у *Оријентализму*, који је књига са много недостатака, нити у књижевним есејима који су наставили његовим путем, већ у његовом раду у вези са питањима Палестине, на пример есеју „Ционизам из перспективе његових жртава”,<sup>6</sup> врхунском прозом којом се надовезивао на фотографије Жана Мора у књизи *Након последњег неба*, и, уопште, у улози коју је играо, са ненадмашивом енергијом и изузетно благородним утицајем, у редефинисању питања палестинског националног ослобођења од стране Западних, посебно америчких, интелигенција. Иако су каснији делови *Пишања Палестине* били много слабији, може се приметити да је у Саидовој сопственој интелектуалној биографији и историји осећања писање *Оријентализма* представљало на одређен начин само припрему за писање есеја о ционизму и његовим жртвама. У извесном смислу треба да му будемо захвални на тој припреми, на тој жељи да се бес колико је год то могуће прибере, како би потом могао да проговори, са ученом прецизношћу и одмереном елоквенцијом, о најтежем месту унутар бића где се некада налазила рана, а где бол и даље обитава. А пошто смо већ били упућени у *Оријентализам*, прибраност коју је Саид стекао, савесност коју је сада био способан да увежбава, постали су тиме још упечатљивији.

*Оријентализам* обележава такав радикални прелом у Саидовој интелектуалној каријери управо зато што је *писање* ове књиге представљало покушај да се представи оно што је за њега значило

<sup>3</sup> Edward W. Said, *The Question of Palestine*, Doubleday, New York, 1980.

<sup>4</sup> Edward W. Said, *After the Last Sky: Palestinian Lives*, Pantheon, New York, 1986.

<sup>5</sup> Поред великог броја чланака и новинских интервенција, види: *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, Verso, London, 1987, у коауторству са Кристофером Хиченсом.

<sup>6</sup> Edward W. Said, „Zionism from the Standpoint of Its Victims”, у првом броју часописа *Social Text*, зима 1979; чланак је касније уграђен у књигу *Пишање Палестине*.

бивати Палестинцем који живи и предаје у САД-у, наоружаним само хуманистичком интелектуалном обуком, успешном каријером књижевног критичара, и величанственим владањем широким спектром европске литерарне текстуалности, како наводи у својој „уводу“:

Моја сопствена искуства у овим стварима делимично су ме и навела да напишем ову књигу. Живот палестинског Арапина на Западу, посебно у Америци, обесхрабрује ... Мрежа расизма, културалне стереотиције, политичког империјализма, дехуманизујуће идеологије која се везује за Арапе или муслимане заиста је веома снажна; и управо ту мрежу сваки Палестинац осећа као своју јединствену кажњеничку судбину.<sup>7</sup>

Ово чини само један део његове намере: да укаже на многобројне нити и историје ове „мреже“ која се супротставља Палестинцима. Међутим, овде је, уз помоћ цитата из Грамшија, најављен и један истовремено личан и посебно изнијансиран подухват, како читамо две стране раније:

У *Зајворским белешкама (Prison Notebooks)* Грамши каже: „Почетна тачка критичке разраде јесте свест о томе шта неко стварно јесте ... као производ историјског процеса до тог тренутка, који је у човеку оставио бесконачно много трагова, али не и инвентар.” Једини постојећи енглески превод необјашњиво изоставља Грамшијев коментар, мада Грамши у италијанском тексту закључује додајући да је „зато почетни императив – начинити тај инвентар” ... У много ком погледу, моје проучавање оријентализма било је покушај да се начини инвентар трагова које је на мени, припаднику Оријента, оставила култура чија је доминација била толико моћан чинилац у животу свих Оријенталаца.<sup>8</sup>

Чини се да је овај пасаж из Грамшија много значао Саиду, јер се он поново појављује на почетку есеја о ционизму. Из тог разлога неколико аспеката ова два пасажа требало би да нас задрже на тренутак. Први од њих састоји се у чињеници да је, по први пут у Саидовом делу, његов лични глас тако оштро наметнут, тако централно постављен, у дефиницији његовог научног пројекта. Уколико се данас, после двадесетак година, поново окренемо првим

---

<sup>7</sup> Едвард Саид, *Оријентализам*, превела Дринка Гојковић, Библиотека ХХ век, Београд, 2008<sup>2</sup>, 42.

<sup>8</sup> Исто, 40, 41.

двема Саидовим књигама, оној о Конраду и *Почецима*,<sup>9</sup> уочавамо једно рано владање стилем, али истовремено остајемо и шокирани, из данашње перспективе *ѿона Оријентализма*, пред суштински *церебралним* карактером његове ране прозе: пред чињеницом да скоро ништа више сем ума није укључено, и да изгледа како је ум тада био убеђен да када је у питању интелектуално истраживање, чак и у хуманистичким наукама, ништа осим ума и *није ѿоѿребно* да буде укључено. Са друге стране, акценат који је овде стављен на „јединствену кажњеничку судбину” појединца и намера да се начини „инвентар” трагова – рана, могло би се рећи – које је судбина задала самој себи, наговештава појаву сасвим другачијег облика прозе која је у већој мери лична и опипљива, у којој је ерудиција мање-више опрезно постављена у равнотежу са полемичким одушевљењем.

Међутим, зашто би овај „инвентар” трагова требало да узме облик једног другачијег читања Западних канонских текстуалности, углавном у сродним областима књижевности и филологије, од грчке трагедије надаље? Повод за то је поново био личне природе, иако то заиста није било у непосредној вези са тим што је аутор био Палестинац. Саид је примарно образован у класичном академском калупу компаративне европске књижевности, у миљеу којим су доминирали Ауербах, Курцијус и Шпицер, немачки компаратисти који су дисциплини обезбедили печат високог хуманизма изузетно конзервативне провенијенције, мање или више торијевске оријентације. Дух овог прецизног канона представљао је оно што треба умирити. Посебна текстура *Оријентализма*, његово истицање канонских текстова, привилеговање књижевности и филологије у склопу „оријенталистичког” знања и хуманистичких наука уопште, спремност да представи „Запад” који се није мењао од сванућа историје до данас, и његова воља да заобиђе све главне европске језике – све ово, и још много више, у *Оријентализму* произилази из амбиције да се напише противисторија која би се могла супротставити *Mimesisu*, Ауербаховом ауторитативном прегледу непрекинутог развоја европског реализма и рационализма од античке Грчке до доба модернизма.

Уколико у Саидовом сопственом противкласику постоји одсутни антихерој, то је Ерих Ауербах. Пошто је Ауербах почео са Хомером, Саид такође мора да пође од грчке трагедије; а посебан отров мора да буде припремљен и за Дантеа, зато што је

---

<sup>9</sup> Edward W. Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1966; *Beginnings: Intention and Method*, Basic Books, New York, 1975.

Данте, на крају крајева, јунак Ауербаховог прегледа. Међутим, духове ове природе није тако лако умирити, уколико се узме у обзир да сте и сами њима прилично опседнути.<sup>10</sup> Током последњих десетак година Саид је у неколико различитих текстова на најдирљивији начин изнова и изнова понављао онај тренутак у Ауербаховом животу када је, бежећи од фашизма, седео у свом усамљеном углу у Истамбулу, одсечен од европских библиотека са делима написаним на класичним и романским језицима, и писао *Mimesis*, најдраже сумирање сопственог вољеног хуманистичког познавања европске књижевности, у време када је сматрао да је и сама традиција досегла тачку свог коначног нестанка. У овом наративу, коме се Саид изнова и изнова враћао, Ауербах представља емблем научне честитости, усамљену фигуру која усред холокауста брани хуманистичке вредности, научника у свом најбољем светлу; он представља такође и изванредан сурогат, зато што је ова фигура врхунског научника који пише своје ремек-дело у изгнанству, за Саида, Палестинца без државе и амбициозног аутора *Оријентализма*, имала посебан значај. Изван овог појединачног наратива о личном жртвовању и истрајности, међутим, Ауербах је истовремено и господар европског знања против кога је окупљено противзнање *Оријентализма*.

Овај парадоксални однос са Ауербахом, индивидуалним господаром, одвија се на много сложенијем нивоу, у једном једнако парадоксалном односу са високим хуманизмом као таквим. У области студија културе Саид је наш најживљи приповедач саучесништва историје европског хуманизма у историји европског колонијализма. Глобална историја хуманизма несумњиво подразумева још много тога поред једног таквог саучесништва, и потпуно је дискутабилно да ли овај наратив о конвергенцији између колонијалних знања и колонијалних сила просто може да се успостави унутар самих студија културе, због тога што повести економских експлоатација, политичких принуда и војних похода играју много важнију улогу; ове друге историје обезбеђују услове за такозвани „оријенталистички дискурс”. Међутим, овај аргумент ћемо, на тренутак, оставити по страни. Много је значајнија чињеница да се Саид, након што је успоставио цео један наратив о европској књижевности, од Есхила до Едварда Лејна, као

---

<sup>10</sup> Дванаест година након објављивања *Оријентализма*, у свом есеју под насловом „Фигуре, конфигурације, трансфигурације” (*Race and Class*, vol. 32, no. 1, 1990), где се и сам наслов поиграва са филолошким тропом „обликовања”, Саид користи глагол „tevere” (дубоко поштовати), са својим неизбежним религиозним конотацијама, за описивање сопственог дивљења када говори о Ауербаху и Шпицеру.

историју књижевног саучесништва у обезвређивању „Оријента”, и након што је препознао Просвећеност као заједничку путању и главно обележје оријентализма и колонијализма, суочио са проблемом идентификације извесног облика делатности која би могла да развеже овај вишевековни чвор између наратива високог хуманизма и колонијалног пројекта. У овој тачки сусрећемо се са необичном блокадом, јер оно што Саид сада пропагира јесу најобичније, најпознатије вредности хуманистичког либерализма: толеранција, прилагођавање, културални плурализам и релативизам, и оне неуморно изнова понављане речи *саосећање*, *бирачко шело*, *припадање*, *очинство*. У вези са овом, понекад гласном, афирмацијом хуманистичких вредности изузетна је чињеница да се на хуманизам-као-идеал позива управо у оном тренутку када је хуманизам-као-историја недвосмислено одбачен.

Иако су ове амбиваленције у вези са Ауербахом и хуманизмом већ саме по себи довољно проблематичне, оне су још додатно усложњене кроз немогуће помирење које Саид покушава да успостави између хуманизма и Фукоове теорије дискурса, коју ниједан озбиљан интелектуалац просто не би желео да примени као методу читања и класификације канонских дела, због тога што је сама теорија нераздвојиво повезана са ничеовским антихуманизмом и антиреалистичким теоријама представљања. Већ на почетку књиге сусрећемо се са позивањем на Фукоа као концептуалног ментора, одмах након што је Саид завршио са своје три дефиниције предмета, оријентализма, као таквог:

Сматрао сам да ће ми овде, како бих идентификовао оријентализам, користити да употребим Фукоов појам дискурса, онако како га он описује у књигама *Археологија знања* (*Archaeology of Knowledge*) и *Дисциплиновање и кажњавање* (*Discipline and Punish*). Моја је тврдња да је без испитивања оријентализма као дискурса немогуће разумети огромну систематску дисциплину, уз чију је помоћ европска култура била кадра да током пост-просветитељског периода овлада Оријентом – па и да га произведе – политички, социолошки, војно, идеолошки, научно и имагинацијски.<sup>11</sup>

Овај осећај везаности за Фукоа остаје снажан кроз цео *Оријентализам*,<sup>12</sup> текст књиге је преплављен фукоовском

<sup>11</sup> Едвард Саид, *Оријентализам*, нав. дело, 11, 12.

<sup>12</sup> Саидово спаривање ове две Фукоове књиге занимљиво је због потпуног одустајања интересовања за то колико је друга књига у контрадикцији са процедурама и формулацијама из прве. Уколико *Археологија знања* указује на затварање целокупне људске воље у структуре дискурса, *Дисциплиновање и кажњавање* за

терминологијом: правилност, дискурзивно поље, репрезентација, архива, епистемичка разлика и тако даље. Ипак, не можемо у потпуности бити сигурни која је тачно природа односа између Саидове и Фукоове мисли.<sup>13</sup> Фуко је несумњиво знао како да пише увијено, али испод свих његових многозначних исказа остало је познато у чему се он тачно слагао, а у чему се није слагао са марксизмом. Прва и непомирљива разлика састоји се у томе што он Маркса поставља строго унутар граница онога што назива „Западна епистема“; у својој епистемичкој конструкцији, како наглашава, Марксова мисао је у потпуности уоквирена дискурсом политичке економије, а овај дискурс је успостављен унутар те исте епистеме.<sup>14</sup> Из ове наводне филозофске разлике даље се развија његово једнако јасно неслагање са Марксом око принципа који би могли да управљају историјском наративизацијом; он радикално одбија став да наративи историје могу да буду успостављени на двоструком темељу државе и економске продукције, за које сматра да су ексклузивне исходишне тачке Марксовог историјског наратива.

Овде се нећу бавити испитивањем ових крајње дубиозних Фукоових исказа, због тога што ме у овоме тренутку интересује једино форма у којој Фуко поново долази до изражаја у Саидовој мисли, зато што, након неслагања са Марксом око ових фундаменталних претпоставки, Фуко иде још даље покушавајући да одреди како просторне границе тако и временску конституцију епистеме чији део представља. Он инсистира на томе да је то *Западна* епистема; за остатак човечанства не налазимо никакве тврдње о знању. Друго, он смешта успостављање ове епистеме, у историјском смислу, у процес који је трајао отприлике од шеснаестог до осамнаестог столећа. Иако Фуко непрестано избегава марксистичку терминологију, јасно је о чему говори – наиме, о појави буржоаског друштва које се развија од такозване „примитивне“ акумулације до прве индустријске револуције. Са изузетком *Историје лудила*, коју је завршио пре него што је дошао

---

Фукоа наговештава, чак и у свом запањујућем уводном делу, један облик писања историје који се бави *односом* између дискурзивног и не-дискурзивног.

<sup>13</sup> О савесном испитивању Саидових крајње упитних употреба Фукоа, иако сам, додуше, истакао доста другачије његове аспекте, види: „On Orientalism“, у: James Clifford, *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988.

<sup>14</sup> Саид, наравно, не поставља Маркса у оно што Фуко назива „дискурс“ политичке економије, већ у *књижевну* средину онога што и сам одређује као „оријенталистички дискурс“, чак и не постављајући питање, које би очигледно поставио сваки фукоовац, да ли искази и њихови аутори заиста могу тако слободно да циркулишу између дискурзивних поља, која су иначе међусобно толико различита и без континуитета, или не. Више о односу према Марксу у *Оријентализму* види у следећем поглављу.



до свог филозофског система из кога су произашли *Речи и стивари* и *Археологија знања* – са изузетком те једне књиге, сви нарративи које је саставио пре 1978. године – посебно онај у књизи *Дисциплиновати и кажњававати*, који Саид овде наводи – имају своје порекло у буржоаским импулсима. Епистема је Западна *због шогга* што је смештена у транзицију која се појавила посебно у Европи, а нарратив о затварању и надгледању који Фуко успоставља, а на који се Саид позива, прецизно је осмишљен да одреди границу између онога што је представљало *ancien régime* и онога што је модерно.<sup>15</sup>

Саид употребљава фукоовске термине као дискретне елементе једног апарата, али одбија да прихвати последице Фукоовог мапирања историје. Уколико га фукоовски притисак присиљава на то да полазишта „оријенталистичког дискурса” тражи негде у осамнаестом столећу, једнако неодољив притисак аурбаховског високог хуманизма присиљава га на то да порекло самог „дискурса” тражи у конвенционалним облицима непрекинуте европске литерарне текстуалности, уназад све до античке Грчке. Саид, на карактеристичан начин, одбија да направи избор и, како ћемо касније показати, нуди међусобно неодговарајуће дефиниције „оријентализма” не би ли успео да развије оба аспекта, фукоовски и аурбаховски, *истовремено*.

Идеја о томе да би могао да постоји *један* дискурс – то јест, једна епистемичка конструкција – која би захватао цео спектар „Западне” историје и текстуалности, растежући се не само преко модерног капиталистичког периода већ и преко свих претходних преткапиталистичких периода, не само што представља једну немарксистичку већ је истовремено и једна нефукоовска идеја. Фуко који је написао *Дисциплиновати и кажњававати* просто не би прихватио постојање било какве интегралне везе између античке Грчке и модерне Западне Европе, осим чињенице да је Европа после ренесансе почела да трага за својим пореклом, у мање или више фантастичном маниру, у антици, док је изокретала највећи број својих превладавајућих претпоставки. Од ове тачке Фуко више никада не говори о једнозначном дискурсу пре шеснаестог столећа, зато што је оно што је он тада називао „дискурсом” логично претпостављало рационализам постмедијевалистичке врсте, заједно са све присутнијим елаборацијама различитих облика

---

<sup>15</sup> До времена када је писао своју *Историју сексуалности* Фуко је, наравно, напустио овај строги осећај за периодизацију, као што је и почео да напушта питања „хуманизма”. Али све то је дошло касније. Ја се овде интересујем за фукоовске позиције пре настанка *Оријентализма*.

модерне државе, модерних институционалних мрежа, објективизиране економске производње, модерних облика рационализованог планирања. Саидова идеја како је идеологија модерног империјалистичког евроцентризма већ унапред уписана у ритуално позориште грчке трагедије – или да оно Марксово сведочење о улози британског колонијализма у Индији може да се извуче из контекста претпоставки политичке економије и без већих проблема угради у трансисторијски оријенталистички дискурс – није само неисторична у уобичајеном смислу, већ је и посебно антифукоовска у својој методологији. У најмању руку од осамнаестог века надаље, Саид прати снаге и гомилања овог „оријенталистичког дискурса”, непосредно све до онога што би Фуко обележио као многобројне положаје државе – Наполеонову инвазију Египта, француску окупацију Северне Африке, англо-француско ривалство на Леванту, и тако даље – а које би фукоовске позиције дисквалификовале као конститутивна места дискурса.

Обично се не слажем са већином онога што налазим код Фукоа, али морам да признам да је у оваквим питањима у великој мери био опрезан у својим поступцима. Није случајно то што Фуко никада није конструисао историју неког дискурса на основу главних текстова; Фројдови психоаналитички поступци немају никакво првенство у Фукоовој мисли у односу на сеоског свештеника који надгледа исповест једне католкиње. Он увек разликује *дискурс* од канонске традиције, од менталитета, од институције. Његово филозофско разликовање *дискурзивне* правилности и *личног* исказа, његова историографска преокупација одређивањем *облика* и *граница* дискурса, његово одбијање да уруши један дискурс у други – дискурс затварања у дискурс сексуалности, на пример – од фундаменталног су значаја за његову мисао; опширност његове прозе налази се у директној супротности са строгошћу његових граница. Саид не примећује ниједну од ових строгости.

Једна од најригіднијих граница у Фукоовој мисли повучена је против хуманизма као таквог; овога се држао до последњих година свог живота, када су се коначно појавили извесни наговештаји опорицања. У овоме смислу, Саидови поступци из 1978. радикално су антифукоовски и преузети су непосредно из високо-хуманистичких традиција компаративне књижевности и филологије, које су обликовале његову наративну методу у истој мери колико и његов избор текстова. Они предлажу следећу алтернативну, хуманистичку традицију: постојање (а) једног уједињеног европског/Западног идентитета који представља *йорекло* историје и који је *обликовао* ову историју кроз сопствено *мишљење*

и сопствене *тјекстове*; (б) ова беспрекорна и уједињена историја европског идентитета и мишљења развија се од античке Грчке до краја деветнаестог столећа и коначно улази у двадесети век, кроз специфичан систем веровања и вредности које су суштински остале исте, само постајући све присутније и (ц) ова историја је иманентна у канону својих *великих књига*, и због тога подложна реконструкцији кроз тај канон. Саид се приклања *сџрукџури* ове идеалистичке метафизике чак и онда када очигледно доводи у питање величину неких од ових „великих” књига. Другим речима, он удваја све ове поступке чак и онда када раскринкава саму традицију из које их је позајмио. Саидов наратив овде претпоставља, попут Ауербаховог, да *тјосџоји* развојна линија која се креће од Есихила до модерног Европљанина; да је овај осећај континуитета произведен у Европи после ренесансе нешто је што ни Ауербах ни Саид (у *Оријентализму*, свакако) не доводе у питање. Попут Ауербаха, Саид је заокупљен канонским аутором, традицијом, секвенцијалном периодизацијом. Ауербах *тјроналази* хуманистичке вредности у тим књигама, Саид проналази само њихово одсуство; али обојица трагају за истим вредностима, у истим књигама – или бар у истим *врџама* књига. Саид са фукоовском јеткошћу одбацује оно што воли са ауербаховском страшћу, да би читалац убрзо почео да примећује веома *личну* врсту драме укључену у Саидов поступак наизменичног раскринкавања и уздицања до небеса, а потом поновног раскринкавања исте књиге, као да су га издали предмети његове страсти.

Овакво смењивање између прекомерне похвале и потпуног одбацивања одржало се још дуго након *Оријентализма*. Као један од примера нешто новије употребе овога поступка можемо навести есеј о Киплингу,<sup>16</sup> где критика Киплинга коју Саид доноси није никакво изненађење пошто он само понавља – без знања о томе, наравно – оно што је већ толико пута било речено међу критичарима леве оријентације. Међутим, ове познате критике потом су комбиноване са изненађујуће високом и неоправданом похвалом Киплинга као „мајстора стила” тако „великог” да

... као уметник може оправдано да се пореди са Хардијем, са Хенријем Џејмсом, Мередитом, Гисингом, касном Џорџ Елиотом, Џорџом Муром, Семјуелом Батлером. У Француској Киплингови вршњаци су Флобер и Зола, чак и Пруст и рани Жид.

---

<sup>16</sup> Edward W. Said, „Kim, The Pleasures of Imperialism”, *Raritan Quarterly*, 9, 3, 1990, 27–50.

Списак романа са којима је *Ким* потом свечано упоређен укључују *Сенџименџално васџиџање* и *Порџреџ једне леди*. Није у потпуности јасно зашто осредњи роман, који је за своју популарност дужан искључиво колонијалној струји, мора да буде толико уздизан – начињен достојним напада – пре него што буде коначно оборен.

Покушај помирења Ауербаха са Фукоом је, у сваком случају, индикативан у широком спектру проблема који су истовремено методолошки, концептуални као и политички. Саидово дело је самоподељено не само између ауербаховског високог хуманизма и ничеовског антихуманизма (проблемом Ничеа ћу се позабавити нешто касније) већ истовремено и између представника непомирљивих позиција у културној теорији уопште, од најрадикалнијих до најреакционарнијих, захватајући простор од Грамшија до Жилијена Бенде, са Лукачем, Крочеом и Метјуом Арнолдом у средини. Желео бих да покажем ово на примеру неколико опаски поводом Бенде, кога је Саид често славио као једног од узорних интелектуалаца у овом столећу. Да је Бенда, човек опседнут мислима о високој естетици, заслужио такву похвалу вероватно и не изненађује много, с обзиром на поменуто Саидову позадину, његову наклоност високом канону и естетичистички захтев да буде смештен изван свих „-изама”. Оно што у много већој мери изненађује јесте Саидова навика да изједначава Бенду са Грамшијем – што је, верујем, један од начина да се припитоми револуционарни садржај Грамшијеве мисли.

Није потребно залазити дубоко у садржај *Издаје инџелекџуалаца*<sup>17</sup> да би се схватило како (а) „издаја” о којој Бенда говори није ништа друго до учешће интелектуалаца у ономе што он назива „политичке страсти” и да (б) „класне страсти” и „расне страсти” за њега стоје међу најгорим страстима, односно да су „антисемитизам” и „социјализам” једнако дијаболични, док су „радничке класе које су, чак и у средини деветнаестог века, осећале само расејану нетрпељивост према супротстављеној класи” жигосане због тога што су у Бендино време (1920-е) „начиниле пажљиво изаткану фабрику мржње са једног краја Европе на други” (3–5). Завршивши са овим Бенда се прихвата задатка да осуди на десетине интелектуалаца, из свих времена, али посебно у модерном добу, који, по његовом мишљењу,

---

<sup>17</sup> Жилијен Бенда, *Издаја инџелекџуалаца*, превео Бранимир Глигорић, „Социјална мисао”, Београд 1996.

просто нису били задовољни само тиме да прихвате страсти ... Они су допустили, они су прижељкивали, да се измешају са својим делима као уметници, као учени људи, као филозофи, да обоје суштину свог рада и да обележе све његове производе. И заиста никада није било толико политичких дела међу онима *који је требало да буду огледало незаинтересоване интелекције*. (Мој курзив)

Овде се сусрећемо са једном безграничном осудом целокупне политике, посебно социјалистичке политике, у име „незаинтересоване интелекције“; чак је и јадни Микеланђело осуђен због тога што је „осрамио Леонарда да Винчија указујући на његову равнодушност према несрећама Фиренце“, док је „мајстор *Тајне вечере*“ похваљен због тога што је одговорио да је „проучавање лепоте заиста окупирало цело његово срце“. Једна од Саидових многобројних похвала Бенде гласи:

Наравно, оно што Бенда говори о интелектуалцима (који су, на начине који су специфични за сам позив интелектуалца, одговорни за непослушност) хармонично одјекује у Сократовој личности из Платонових *Дијалога*, или у Волтеровом супротстављању Цркви, или, у скорије време, у Грамшијевом схватању органског интелектуалца који је уједињен са настајућом класом и усмерен против хегемоније владајуће класе ... Такође је случај, око чега се Бенда и Грамши слажу, да су интелектуалци изузетно корисни у стварању хегемоније. За Бенду је ово, наравно, *trahison des clercs* у својој суштини; њихово недолично учешће у усавршавању политичких страсти за њега представља очајничку суштину њихове савремене масовне издаје.<sup>18</sup>

Ласкава призивања Сократа, Волтера и Грамшија не помажу нам заиста да разјаснимо шта Саид овде тачно жели да каже, иако завршава са једном орвеловском фразом „савремена масовна издаја“. Грамши, наравно, нема много значаја уколико из његове заоставштине изуземо његове „политичке страсти“ посебно за потребе једне врсте политике радничке класе коју Бенда описује као „пажљиво изаткану фабрику мржње с једног краја Европе на други“. Бендина мисао настала између антикомунизма и опште мржње према радничкој класи с једне стране, и „незаинтересоване интелекције“ и „проучавања лепоте“ са друге, има толико фундаменталан значај да би само веома конзервативан ум,

---

<sup>18</sup> Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, нав. дело, 14–15.

суштински торијевске структуре, могао да га сматра за узорног интелектуалца. Међутим, такав ум у том случају по свој природи ствари не би желео да га везује за Грамшија. Један од показатеља Саидове унутрашње поделе управо се састоји у чињеници да је сматрао како су Бенда, фанатични актикомуниста, и Грамши, један од најистрајнијих комуниста у двадесетом столећу, могли да окупирају суштински исти теоријско-политички простор.<sup>19</sup> Управо су такви спискови револуционара попут Грамшија (у скорашњем делу овакви спискови би заиста постали подугачки) оно што у ствари прикрива колико је заиста Саидова књижевно-критичка мисао суштински традиционална.

## II

Уколико се присетимо одломка који сам горе навео, са цитатом из Грамшија који је у њега уграђен, још једна ствар коју налазимо за једнако упечатљиву јесте Саидова сопствена формулација – „У много ком погледу, моје проучавање оријентализма било је покушај да се начини инвентар трагова које је на мени, припаднику Оријента” – која сумира на мање или више прецизан начин о чему је у књизи реч, посебно уколико дословно схватимо идеју да се синтагма „инвентар трагова на мени” односи на Саидову личну веома специфичну утемељеност у самоме корпусу знања које *Оријентализам* испитује, као и на његов амбивалентан однос са тим знањем. Значајан помак овде је, у сваком случају, Саидово самоописивање као „припадника Оријента”. Оваква самопредстављања увек су једнострана у извесном смислу, и, према томе, у извесном смислу и опасна, за свакога чији је културни апарат толико убедљиво европски и ко представља једно такво ауторитативно присуство на америчком универзитету. Иронија оваквих решења у Саидовом случају је још и већа због тога што би пажљиво читање *целокућног* његовог дела могло да укаже на то колико он заиста стратешки употребљава речи као што су „ми” или „нас”, како би указао, у различитим контекстима, на Палестинце, интелектуалце Трећег света, академски образоване људе, хуманисте, Арапе, арапске Американце, и америчко грађанство уопште.<sup>20</sup> Исте природе су била, штавише, и пренадувавања

<sup>19</sup> Овде бисмо могли подсетити на проницљиву примедбу коју је једном начинио Вилијамс у потпуно другачијем контексту, да они критичари који тврде да желе да буду изван свих „-изама” ретко испитују „-изам” свог сопственог „критицизма”. Види: Raymond Williams, „The Crisis of English Studies”, *New Left Review*, No. 129, 1981.

<sup>20</sup> Последње странице Саидовог чувеног есеја „Представљање

која су убрзо уследила, пратећи трагове *Оријентализма*. Површна синтагма „припадник Оријента” постала је тако предмет многобројних обрада међу радикалним струјама у књижевној теорији као што су „колонијални субјект” и, касније, „постколонијални субјект”; о Саидовој сопственој изузетно тенденциозној употреби ових термина биће речи касније, када се будем бавио схематском карактеризацијом Ц. Л. Р. Џејмса и Џорџа Антонијуса као амблематичних „колонијалних” интелектуалаца, и С. Х. Алатаса и Ранацита Гухе као њихових „постколонијалних” представника. Идеја о „инвентару трагова”, легитимна и елоквентна у својој суштини, морала је бити преувеличана – између осталих и захваљујући Фредерику Џејмсону – у идеју да су друштва Трећег света *заснована* на искуству колонијализма и империјализма. Дакле, мишљење о „колонијалном субјекту” или „постколонијалном субјекту” у том смислу *унапред је претпостављено*, наравно, чињеницом да смо заиста конституисани од стране колонијализма, а недуго потом, од стране постколонијализма; уколико, међутим, нисмо *конституисани* од стране колонијализма, термин „колонијални субјект” у теорији нема никаквог смисла.

Оригинална грамшијевска идеја о „инвентару трагова” претпоставља постојање личности, културне локације, на којој су ови трагови уписани; она претпоставља да постоје и други „трагови” на које су *ови* трагови уткани, односно да личност која произилази из овог ткања, овог преплитања, није условљена специфичним склопом трагова већ целовитошћу њихове повести.

Оно што би, на пример, ова изворна грамшијевска идеја могла да значи садржано је у чињеници да читање италијанске културне формације не може да пође од фашизма или доба препорода, чак ни од пропасти реформације – па отуда и недовршеног карактера италијанске ренесансе, већ да би она морала да се прати све до свог историјског почетка, до самога тренутка уздицања високог свештенства и цркве, и високог латинитета као језика те цркве, као и од историја подређивања које су потом уследиле; другим речима, историје, и, према томе, субјективности, нису успостављене захваљујући ономе што Грамши назива „треницима”, већ захваљујући једном вечито акумулирајућем процесу таложења и срастања. Када је у питању Индија, ова изворна грамшијевска формулација значила би, у крајњем случају,

---

колонизованог: саговорници антропологије” („Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors”, *Critical Inquiry*, No. 15, 1989), који је у свом изворном облику првобитно представљен у виду излагања на 86. годишњем састанку Америчке антрополошке асоцијације у Чикагу 21. новембра 1987. године, могле би се узети као сјајан пример употребе колективних заменица.

да је колонијализам несумњиво био кључни „тренутак” – чак и, у одређеним областима, одлучујући „тренутак” – али да историја таложења која је *засновала* индијску културну формацију садржи у себи много више од колонијализма *per se*. Желим овде да разјасним овај проблем како бих могао да укажем на то да се захваљујући Саидовом утицају развила бар једна главна струја књижевне теорије – „анализа колонијалног дискурса” – која је позната по свом *раздвајању* „инвентара колонијалних трагова” од других типова инвентара, других врста трагова. Ово се такође уклапа – не само у том смислу да уколико заиста *јесмо* конституисани од стране колонијализма, тада једини дискурс који је заиста битан јесте колонијалистички дискурс, већ истовремено и због примера који је Едвард Саид дао у својој књизи.

Једна од значајних карактеристика *Оријентализма* јесте чињеница да ова књига испитује историју Западних текстуалности о не-Западу на изванредан начин издвојено од тога какав су ове текстуалности могле да имају пријем, како су могле да буду присвојене, измењене, изазване, свргнуте или репродуковане од стране интелигенција у колонизованим земљама: не као једне неиздиференциране масе, већ као утврђених друштвених агената подстакнутих нашим сукобима, контрадикцијама, различитим друштвеним и политичким позицијама, у вези са питањима класе, рода, области, религиозног опредељења, и тако даље – што представља необичан расцеп у архитектури књиге. Једна од њених главних замерки јесте то да од Есихила до данас Запад никада није дозвољавао Оријенту да се сам представља; *он* је представљао Оријент. Касније ћу се позабавити овом необичном визијом људске историје. Међутим, значајно је то да, изузевши Саидов глас, једини гласови са којима се сусрећемо у књизи јесу управо гласови оних који припадају самом Западном канону, који су, како Саид наглашава, одувек ућуткивали Оријент. Ко овде кога ућуткује, ко одбија да дозволи историзовани сусрет између гласа такозваног „оријенталисте” и многобројних гласова за које се сматра да сасвим потискују „оријентализам”, питање је на које је док читамо ову књигу изузетно тешко дати одговор. Понекад остајемо запањени пред снагом гласова оних које књига оптужује.

Касније ћу прокоментарисати посебне генеричке квалитете *Оријентализма*, а потом ћу проговорити и о стању ствари у интелектуалној историји англо-америчке академије, који су, заједно, у највећој мери заслужни за снагу и домашај ове књиге. Ипак, морам да нагласим да модалитети њеног утицаја никако нису били уједначени. Уколико је неке охрабрила да развијају једну академску врсту националистичког радикализма и заузму крајње



текстуалне ставове према историјама колонијализма и империјализма, она је истовремено омогућила многобројним млађим научницима, који су већ били политизовани неким другим путем, да досегну нове начине и области истраживања, углавном у пољу књижевности. Много се радова са веома сличним подстицајем појавило у то време,<sup>21</sup> али само је Саид успео да конструише један већи и закључујући наратив, крећући се преко различитих дискурзивних поља и комбинујући велики број текстова, како би представио континуитет између различитих аутора и менталитета који су им стајали у основи. Наративна амплитуда књиге била је оно што је коначно постало њен највећи квалитет, без обзира на њене основне тезе. Део задовољства у читању *Оријентализма* – које је у неким круговима изазвало страх, док је у другима побудило узбуђење – састојао се у његовом превазилажењу академских граница. Напади на Саида поводом овог момента били су многобројни, да би их коначно, две године након ове продужене оркестрације, појачао и сам Бернард Луис, један од дојена ционистичке историографије. Његов напад био је на много начина неприкладан, али суштинска замерка коју је Луис изнео тичала се компетенције. Одакле Саиду право да говори о арапској историји и оријенталистичким дисциплинама? Које су биле његове дипломе? Да ли је био упознат са средњовековним арапским речником? Да ли је познавао значење одређених речи у читавом распону арапске лексикографије током десет столећа? итд.<sup>22</sup> (У свом елегантном одговору, Саид је углавном игнорисао питања компетенције и ауторизације, док се усмеравао на проблем који није био поменут у Луисовом нападу: наиме, да је Луисово научно претварање представљало само маску ционистичке лојалности.)

*Оријентализам* јасно није био књига која се бавила студијам Средњег истока, или било каквом успостављеном академском дисциплином, али јесте припадао добро познатој интелектуалној традицији писаца који су одбацивали велике споменике сопствене академске дисциплине или испитивали саучесништво интелектуалаца у доминантним идеологијама и производњи незаконите моћи. Ова традиција укључује толико разнолике писце и дела као што су и сам Ниче, *Пси чувари* Пола Низана, *Дискурс*

---

<sup>21</sup> *Мит о лењом домороцу* (*The Myth of the Lazy Native*, Allen & Unwin, London, 1977) С. Х. Алатаса и *Маркс и крај оријентализма* (*Marx and the End of Orientalism*, London, 1978) Брајана С. Тарнера појавиле су се док је Саидова књига била у штампи, указујући на спектар аналогних идеја које су већ тада узимале маха.

<sup>22</sup> Bernard Lewis, „The Question of Orientalism”, *New York Review of Books*, 24. јун 1982.

о колонијализму Еме Сезера, Фанонова *Црна кожа, беле маске; Белешке о умирућој култури* Ерскина Колдвела, велики део феминистичког писања од *Сексуалне полиитике* Кејт Милет, и обимно дело Ноама Чомског о саучесништву америчких друштвених наука у рату у Вијетнаму. На пољу саме књижевности, наравно, није постојао такав вид систематизације какав Саид овде нуди, али је постојала, чак и унутар англоамеричке традиције, веома обимна грађа која је већ раније анализирао Западне канонске ауторе и њихово саучесништво у Западним колонијалним пројектима и идеологијама. Ово питање је веома често било постављано на америчким и британским универзитетима, посебно након почетка рата у Вијетнаму, да не говоримо о Француској, где је питање било постављено још раније, у областима толико различитим колико су то књижевност и антропологија, захваљујући ратовима за ослобођење Индокине и Алжира.

У књижевном делу свог подухвата, који је несумњиво и највећи део књиге, *Оријентализам* према томе припада добро познатој линији. Уколико издвојимо термилошке и стилистичке помераје, који често управљају нашим утиском о новини и оригиналности, Саидова читања појединачних аутора и књижевних текстова у импресивним централним деловима књиге немају ништа далекосежније политичке импликације од читања која су била уобичајена у шездесетима, попут оних које Џона Раскин нуди у *Митологији империјализма*.<sup>23</sup> Уколико напустимо евроамеричку традицију, остајемо запањени пред чињеницом да нити архитектура *Оријентализма* нити врста знања које књига уопште представља не обезбеђују никакав простор за критику колонијалне културне доминације оне врсте каква је постојала у Латинској Америци или чак Индији, и која је у свом сталном порасту од краја деветнаестог века. У ствари, једно од неприхватљивих изненађења у *Оријентализму* јесте чињеница да књига одбија да призна једну такву огромну традицију, дословно стару колико и сам колонијализам, која је постојала у колонизованим земљама у истој мери у којој је била присутна и међу метрополитанским традицијама левице, и која је увек била тачно усмерена на сакупљање инвентара колонијалних трагова у умовима људи са обе стране колонијалне поделе.

Оригиналност ми не представља толики проблем, осим када се Саид враћа питањима шта би могао да дугује ранијим критикама оријентализма и њиховим културним консеквенцама на колоније,

---

<sup>23</sup> Jonah Ruskin, *The Mythology of Imperialism*, Random House, New York, 1971.

у добро познатом есеју „Поново размотрен оријентализам”,<sup>24</sup> где развија карактеристично контрадикторну реторику. Доминантна идеја у овоме есеју вођена је краљевским презиром, где су сви претходни напори бачени у кош једног неиздиференцираног „историзма” који је и сам проглашен истовремено за двојника и претходника империјализма. Тако, после одбацивања слабо конструисане генеалогичке коју назива „историзам, то јест, поглед који предлажу Вико, Хегел, Маркс, Ранке, Дилтај и други”,<sup>25</sup> Саид предлаже следеће:

Оно што се, другим речима, до сада још никада није испољило јесте једна епистемолошка критика везе између развоја историјализма, који се довољно проширио и развио да укључи супротстављене ставове као што су идеологије Западног империјализма и критике империјализма, са једне стране, и стварне праксе империјализма, са друге, на свом најфундаменталнијем нивоу.

Све раније „критике империјализма” тако су без много труда повезане са „стварном праксом империјализма”, захваљујући историцистичкој контаминацији. Толико о интелектуалним капацитетима борбе за народно ослобођење, која се често користила у најмању руку марксистичким критикама империјализма, да не помињемо Грамшијев лични историзам, на који се Саид тако често позива!

Морам да признам, међутим, да је Саидова неспутана склоност да говори потпуно супротне ствари у истој тексту, обраћајући се истовремено различитим публикама, али са ефектом да сваки основни исказ искључује онај други, очигледна у овоме есеју као и на свим другим местима. Искључив став који сам управо навео налази се у неразјашњивом односу са следећим, који такође налазимо у истом есеју:

---

<sup>24</sup> Први пут представљен на конференцији „Европа и њени Други” на Универзитету у Есексу 1984. године, шест година након што је објављен *Оријентализам*, овај есеј је доживео многобројна издања: на пример у америчком часопису *Critical inquiry* и британском часопису *Race and Class*, као и у књигама попут: Barker, Hume, Iversen, Loxley (ур.), *Literature, Politics and Theory*, Methuen, London, 1986 [„Поново размотрен оријентализам”, превео Срђан Вујица, *Реч*, 4, 33, 1997, 75–81].

<sup>25</sup> На другим местима, наравно, управо су Викоове „историцистичке” изјаве оно на шта се Саид позива уз високу похвалу. Види, на пример, *The World, the Text, and the Critic*, 290–291, где тумачи један од својих омиљених навода из Викоа, као и сјајни одломак на страни 114, где извлачи битан закључак у вези са Викоовом идејом историје кроз чудесно изведену референцу на Бахове *Голдбергове варијације*.

На крају, оно што сам рекао у *Оријентализму* већ су пре мене рекли А. Л. Тибави (1961, 1966), Абдулах Ларуи (1976, 1977), Анвар Абдел Малек (1963, 1969), Талал Асад (1973), С. Х. Алатас (1977а, 1977б), Фанон (1969, 1970) и Сезер (1972), Паникар (1959) и Ромила Тапар (1975, 1978).

Најискључивији могући исказ о оригиналности тако је уравнотежен кроз одрицање сваке оригиналности; најбескомпромиснији напад на историзам уравнотежен је списком аутора међу којима многе не би било тешко довести у везу са историзмом. Списак аутора и датума је сâм по себи одвећ необичан, желео бих да додам, с обзиром на то да је представљен у маниру, мање или више, постмодерног пастиша. Тибави, Ларуи и Абдел Малек вероватно се овде појављују због Роберта Ирвина и његовог приказа *Оријентализма*,<sup>26</sup> који је такође покренуо питање Саидових непризнатих дугова и навео управо ова три аутора. Потом, уколико се окренемо Саидовим наводима Ромиле Тапар, налазимо да су једина њена дела која Саид наводи два уџбеника у вези са древном и средњовековном Индијом које је написала углавном за потребе средњошколаца. Идеја да је изворни рад Тапарове о историји Индије представљен само кроз два кратка уџбеника у извесном смислу одузима човеку дах. Што се тиче његове друге референце на једног индијског писца на овоме списку, читава лепеза Саидових навода – а чињеница је да он *јесће* исцрпан када су овакве ствари у питању – чини се као да наговештава да је једина заиста битна књига коју је написао индијски писац, а са којом се Саид сусрео дуго времена након што је објавио *Оријентализам* 1978. године била управо добра стара *Азија и зајадна доминација* К. М. Паникара.

Поред тога што га је немогуће класификовати унутар одређеног жанра, *Оријентализам* је често био истицан због исцрпности сопственог садржаја. Ова исцрпност је била толико величанствена, у ствари, да је само неколико читалаца приметило како је већина Саидових референци у битним деловима књиге преузета из његове образовне позадине у компаративној књижевности и филологији. Ово је била позната територија за људе са сличном позадином, али то су управо били они људи за које се чинило да ће највероватније пружити отпор позиву на читање овога

---

<sup>26</sup> Види: „Writing about Islam and the Arabs: A Review of E. W. Said, *Orientalism*”, у: *I & C*, No. 9, 1981/2. Било би корисно нагласити да је *I & C* првобитно био објављиван под насловом *Идеологија и свесћ* (*Ideology and Consciousness*), да би потом био сведен само на пуке иницијале након што су уредници изгубили нерве око могућих значења категорија „идеологије” и „свесћ”.

писатељског корпуса *не* као књижевности, већ као докумената који долазе из једне потпуно другачије архиве, наиме *оријенталистичке* архиве, коју *они* нису сматрали својом бригом. Експерти за Средњи исток, са друге стране, у чије су архиве ове друге врсте текстова биле читаване, били су једнако незадовољни и збуњени, зато што је њихова експертиза била изложена нападу, али без могућности одбране онога што су дефинисали у самој својој основи – основи коју су чиниле библиотеке, упоређивање средњовековних текстова, напоран рад око дешифровања нечитљивих манускрипата, проблеми успостављања аутентичних текстова и припреме одговарајућег пријема, учење архаичних језика и представљање плодова овог напорног рада за потребе просвећивања и образовања публике у најширем смислу. Он је у сопственим очима био специјалиста, недужан. Као што нам је познато, ефекат који је књига остварила у областима књижевности и средњоисточних студија био је застрашујући, због тога што она и јесте послужила томе да отвори, упркос својим грешкама, просторе супротног деловања у обе области. У исто време, научницима који су били активни у областима изван академског поља компаративне књижевности, филологије и оријентализма, садржаја ове књиге и врсте докумената које је читала, предмет је био умногоме непознат у сваком случају. То је била довољна новина. Међутим, оно што је представљало још већу новину била је, недвосмислено, Саидова одважност у комбиновању. На крају крајева ко би се други могао досетити да су Ламартин и Оливија Менинг, Шатобријан и Бајрон, Карлајл, Ками, Волтер, Гертруда Бел, анонимни песници *Сида* и *Песме о Роланду*, арабисти попут Циба, колонијални владари попут Кромера и Балфура, привремене квазикњижевне појаве попут Едварда Лејна, учитељи суфизма попут Масињона и Хенрија Кисинџера – сви припадали истој архиви и сачињавали једну дубоко сједињену дискурзивну формацију! Оно што је било ново, морам да поновим, била је *комбинација*, посезање за ерудицијом, архитектура књиге, елоквенција која је ишла уз њу, чак и ако је ова елоквенција, такође, имала тенденцију да се застрашујуће изнова и изнова понавља.

Све до сада је био случај да су критичари који су покретали оваква питања позивајући се на модерну британску књижевност ретко знали много о деветнаестовековној француској књижевности, а они који су опет писали о књижевности ретко су испитивали лексикографију америчког Државног секретаријата, чак и ако је империјалистички план често бивао предметом истраживања. Саид је склопио ове разнолике струје у јединствену наративну линију, а осећај новине на америчким и британским

универзитетима, па према томе и у англофоним бившим колонијама, био је додатно подстакнут чињеницом да је најимпресивнији део књиге – њен средишњи део, у коме Саид нуди појединачна читања извесних аутора – био преплављен углавном *француским* писцима. Књига вероватно није много допринела нашем разумевању Едварда Лејна или Оливије Менинг, Т. Е. Лоренса или Хенрија Кисинџера, али њен третман Националне библиотеке и Шатобријана, Нервала и Флобера, био је засигурно незабораван.

Коначно, најупечатљивија новина коју је донео *Оријентализам* и која му је обезбедила суштински престиж у авангардној културној теорији, била је методолошке природе: не само због свог простог преузимања грађе из различитих академских дисциплина, већ, још важније, због свог експлицитног позивања на Фукоа, свог истицања да је предмет студије, оријентализам, представљао *дискурс*, и свог инсистирања на томе да се радило о конститутивном дискурсу Западне цивилизације као такве – како хронолошки, у том смислу да га проналазимо већ у најстаријим европским текстуалностима, тако и цивилизацијски, пошто је дефинишући „Оријент” као опасно, инфериоризовано Друго, Европа могла да дефинише саму себе. Ова новина је имала бар две различите последице. Једна је очигледно представљала померај од Маркса ка Фукоу, који је, јасно, био близак постмодернизму. Непобитна чињеница о периоду пре Саидове интервенције састојала се у томе да је, осим оних нешто увијенијих и у већој мери урођенички усмерених антизападњачких протеста против европског утицаја, велика већина друштвено просвећених и политички прогресивних критика колонијализма бивала везивана или за марксизам, или за, у најмању руку, општи културни антиимперијализам, коме су марксизам и комунистичка партија помогли да се испољи. Саидов раскид са таквом политичком традицијом био је заиста великих размера. И сам Маркс је био одбачен у књизи као још један оријенталиста, марксизам је склоњен као једно непријатно дете „историзма”, а увиди који су изворно произишли из ове традиције сада су били спојени са фукоовском теоријом дискурса.

Све ово се веома лепо уклопило када се 1978. књига појавила и започела своју каријеру у свету који су надгледали Реган и Тачерова, са различитим облицима антикомунизма и постмарксизма који су били ту да подрже најразвијеније секторе метрополитанске интелигенције у том периоду. Упоредо са овим огромним теоријским и политичким променама постојао је и проблем извесне трансисторичности која је, проглашавајући да Европа успоставља сопствени идентитет кроз успостављање *Разлике* у односу на Оријент и да је Европа, још од времена атинске драме,

поседовала заједничку вољу да потчини и уништи не-Европу, омогућила Саиду да истакне како су *сва* европска знања о не-Европи погрешна знања због тога што су већ контаминирана овом агресивном формацијом идентитета. Ово је, заиста, била нова идеја. Многобројни писци су раније указали на саучесништво европске културне продукције у колонијалном пројекту, али само они најувидљивији урођеници и културални националисти су истицали – што, наравно, ниједан писац са бар мало осећаја интелектуалне одговорности никада не би прихватио – како су Европљани били *онтолошки* неспособни да произведу било какво истинско знање о не-Европи. Међутим, Саид је био изричит у овој идеји, и успео је да покрене све могуће врсте еклектицистичких поступака не би ли је успоставио.

### III

Питање еклектицизма требало би да нас врати назад на текст, на сам почетак књиге где Саид нуди не једну, већ три – међусобно неспојиве – дефиниције појма „оријентализам”, које потом покушава да развије, истовремено, кроз књигу. Прва дефиниција гласи:

Оријенталиста је свако – био он антрополог, социолог, историчар или филолог – ко предаје о Оријенту, пише о њему, или га истражује, свеједно да ли у његовим специфичним или у његовим општим аспектима, а оријентализам је оно што тај научник или научница раде.<sup>27</sup>

У овом смислу, дакле, оријентализам представља интердисциплинарну област академског знања, и појмови који су овде употребљени – антропологија, филологија, итд. – наговештавају да је реч о *модерној* дисциплини. Међутим, у другој дефиницији, он постаје још много више од тога, увелико превазилазећи академска ограничења – он је, у ствари, менталитет који се распростира кроз много столећа, ако не и епистемологија у својој пуној размери:

Оријентализам је стил мишљења, заснован на онтолошкој и епистемолошкој дистинкцији која се повлачи између „Оријента”

---

<sup>27</sup> Едвард Саид, *Оријентализам*, нав. дело, 10.

и (најчешће) „Окцидента” ... *Тај* оријентализам може да обухвати Ешила, рецимо, као и Виктора Игоа, Дантеа и Карла Маркса.<sup>28</sup>

Касније ћемо се вратити проблемима овог специфичног преувеличавања, а потом се и на нешто већем простору позабавити питањима „Дантеа и Карла Маркса”, али прво бих желео да наведем трећу дефиницију:

Узимајући позни осамнаести век као грубо одређену полазну тачку, о оријентализму се може расправљати и он се може анализирати као еснафска институција за бављење Оријентом ... укратко, оријентализам се ту схвата као западни стил доминације, реструктурисања и поседовања власти над Оријентом.<sup>29</sup>

Ове три дефиниције налазе се на две узастопне стране књиге, док су Ешил и Данте представљени као примери оријенталистичког „стила мишљења” пет редова пре него што је, у трећој дефиницији, осамнаести век изједначен са „грубо одређеном полазном тачком”. Обележавање осамнаестог века као границе – и, неколико редова касније, „пост-просветитељског периода” – може се разумети као један облик истицања; међутим, именовање Ешила производи један потпуно другачији осећај за периодизацију, који се поново враћа на уводни параграф у коме нам је речено, у трећој реченици, како је „Оријент ... безмало био европски изум; од старине је то било место романтичних љубавних пустоловина”. Када је, онда, заиста *настао* овај дискурс оријентализма? Међутим, ни овај проблем периодизације није од суштинског значаја. Касније, у књизи налазимо следећи пресудни исказ:

Размотримо најпре демаркацију између Оријента и Запада. Она је изгледа веома јака још у време *Илијаде*. Два најдубље утицајна својства повезана са Истоком јављају се у Ешилловим *Персијанцима*, најранијој постојећој атинској драми, и у Еурипидовим *Бакхама*, последњој постојећој ... Битан моменат овде је да Азија говори кроз европску имагинацију и захваљујући европској имагинацији, која је представљена као победник над Азијом, тим непријатељским „другим” светом преко мора. Азији је приписано осећање празнине, губитка и пошаста, које компензира изазове које је Оријент упућивао Западу; исто је тако ламент да је у некој славној прошлости Азији ишло боље него Европи ...

---

<sup>28</sup> Исто, 11.

<sup>29</sup> Исто.



Та два аспекта Оријента, који га у овим драмама одвајају од Запада, остаће битни мотиви европске замишљене географије. Између два континента повучена је црта. Европа је снажна и артикулисана; Азија је побеђена и далека. Есхил *представља* Азију ... Европа је та која артикулише Оријент; ова артикулација је прерогатив, и то не прерогатив неког луткара, него истинског ствараоца, чија животодавна снага репрезентује, анимира, конституише иначе ћутљив и опасан простор изван познатих граница...<sup>30</sup>

„Оријенталистички дискурс”, дакле, био је активан већ у време најранијих атинских трагедија, не у општим већ у посебним правилностима које ће надаље одређивати његову структуру: пораз Азије, победу Европе, азијску немост, европско мајсторство дискурса, азијску немогућност да се представи, европску вољу да је представља у складу са сопственим ауторитетом. Појмови су постављени, и мало је онога у чему су каснија столећа допринела овој *суштинској* структури, иако ће несумњиво умножавати овај дискурс у огромним количинама. Како Саид тврди: „Као да, населивши се једном на Оријенту као на позорници погодној за инкарнацију бесконачног у коначном облику, Европа није могла да се заустави у тој пракси”; и: „Временом се променио само извор тих прилично нарцисоидних западних идеја о Оријенту, а не и њихов карактер.”<sup>31</sup> Ова идеја о једној *неомешаној* историји „нарцисистичког” дискурса додатно је појачана захваљујући говору о фигурама попут Дантеа, који представља изванредан вид моста између древног порекла и модерних понављања, што ћу посебно разјаснити када будем говорио о Саидовом третману *Пакла*.

Дакле, уколико ова континуирана и растућа историја „оријенталистичког дискурса” заиста постоји од Есхила преко Дантеа до Бернарда Луиса, у коме је онда тачно смислу осамнаести век представљен као „грубо одређена полазна тачка”? Другим речима, није нам у потпуности јасно да ли „оријенталистички дискурс” почиње у пост-просветитељском периоду или у свитање европске цивилизације, да ли у време битке код Пласија или у време Тројанског рата. Ово покреће питање о односу између колонијализма и оријентализма. У једном виду читања, у коме је акценат стављен на пост-просветитељску Европу, оријентализам представља идеолошку последицу колонијализма. Међутим, Саид упорно инсистира на томе да његово порекло пронађе у европској антици и све опширнијој елаборацији током европског средњовековља,

<sup>30</sup> Исто, 78–80.

<sup>31</sup> Исто, 87.

да се чини као да представља *конститиутивни фактор*, у тран- историјском смислу, онога што Саид назива „европска имагина- ција”. У индикативној упореби речи „испоручивати”, Саид при- мећује на једном месту да је оријентализам *испоручивао* Оријент колонијализму, тако да колонијализам почиње да се појављује као производ самог оријентализма – заиста, као остварење плана који је већ био нераздвојив од европског дугогодишњег пројекта обез- вређивања Оријента, прво кроз дискурс, а *поптом* кроз колониза- цију. Ово је, наравно, један двоструки парадокс пошто је Саид жесток у својој критици оријентализма због свог изузетно „тек- стуалног” става, а ипак, по његовом мишљењу, сама империја- листичка идеологија представља производ у највећој мери изве- сних облика *писања*.

Међутим, *зашто* је Европа имала потребу да конституише – „произведе” је Саидова права реч – Оријент као „тај неприја- телски *други* свет”, да „оживи”, како наглашава, „један иначе тих и опасан простор” као „једну од њених најдубљих и најчешћих слика о Другоме”? Зато што је „европска култура ојачала сопствену снагу и идентитет профилишући се спрам Оријента као свог сурогата или чак свог скривеног Ја”.<sup>32</sup> У књизи постоје многи од- ломци у овом маниру, а Саид позајмљује језик из толико различитих концептуалних оквира и интелектуалних дисциплина да чо- век просто остане збуњен.<sup>33</sup> Постоји, на пример, довољно егзи- стенцијализма у Саидовом језику, изведеног из препознатљивих сартровских концепата, који се налази у необичној вези са дери- дијанским идејама Идентитета и Разлике, што је све активира- но како би се на одређеним местима тврдило да је Запад *имао потребу* да успостави Оријент као Друго како би потом могао да успостави себе и сопствени субјективни положај. Ова идеја успостављања Идентитета кроз Разлику указује, још једном, не на област политичке економије – као и на оне друге друштвене материјалности недискурзивне врсте – где би се колонизација могла разумети као процес капиталистичке акумулације, већ на

---

<sup>32</sup> Исто, 12.

<sup>33</sup> Саид не престаје да се креће у књизи између једне групе ставова у којима се за „Оријент” каже да је „одувек” служио Европи као представа о апсолутном Другом, инфериорном и егзотичном, туђем и несношљивом због своје инфериорности, и друге групе ставова према којима је „Запад” „увек” тражио како да представи „Оријент” као делимичну представу о себи, не обавезно инфериорну (нпр. „За Западњака је, међутим, оно оријентално увек било *налик* неком аспекту Запада; за неке немачке романтичаре, рецимо, индијска религија била је у суштини оријентална верзија немачко-хришћанског пантеизма.” 94). Може се успут приметити да су, иако Саид то не говори, бар неки међу тим романтичарима сматрали „индијску религију” за чистију, вишу форму.

неопходност која се појављује унутар дискурса и која је увек била ту од самих почетака дискурса, тако да, не само што је модерни оријенталиста вероватно већ постојао у Дантеу и Еурипиду, већ је и модерни империјализам представљао ефекат који се појавио, сасвим природно, захваљујући неопходним дискурзивним праксама.<sup>34</sup>

Све ово ствара једну врсту потешкоћа, међутим, постоји још једна – наиме, питање Идентитета-кроз-Разлику несумњиво упућује на првенство репрезентације у односу на све остале људске активности. Али зашто репрезентација истовремено мора и да *обезвређује* Друго? Саид поново нуди читав спектар идеја, тако да је на само неколико места ово обезвређивање представљено као производ империјализма и колонијализма у смислу у коме би већина разумела ове речи. Он користи нешто другачији скуп исказа, који свој вокабулар преузимају од психоанализе: „Запад” је, чини се, био подвргнут нечему што је налик на страх од самога себе, где је его у стању да успостави сопствену кохеренцију само кроз агресивно опредмећење Другога. Дакле, оно што Саид назива „оријентализам” подсећа на принудни нагон уграђен у јединствену *психу* Европе. Када се сусретнемо са изјавама типа: „у психолошком смислу, оријентализам је облик параноје”, што је у књизи често случај, постоји довољан разлог да останемо збуњени пред психологизаторским нагоном, међутим, штавише, у том тренутку се са језом присећамо да је, за Саида, ова „параноја” саставни део целокупне европске мисли. Оваква одбацивања целокупних цивилизација као оболелих формација нажалост су исувише позната нама који живимо са друге стране колонијалне поделе и историје самог империјализма.

Али вратимо се сада на три дефиниције, посебно на ону у средини, која дефинише оријентализам као „стил мишљења, заснован на онтолошкој и епистемолошкој дистинкцији која се повлачи између „Оријента” и (најчешће) „Окцидента”. Заиста је величанствено колико често и колико опуштено Саид говори – не само у овој реченици, већ и у целој књизи – о *једној* Европи, или Западу, као истоветном, устаљеном бићу које је одувек имало суштину и пројекат, имагинацију и вољу; и о „Оријенту” као његовом објекту – текстуалном, војном, и тако даље. Он говори о Западу, или Европи, као онима који производе знање, а о Истоку као

---

<sup>34</sup> Варијанте овога исказа могу се пронаћи посвуда у књизи, на пример: „Рећи једноставно да је оријентализам рационализација колонијалне владавине значи не узимати у обзир до које је мере оријентализам унапред, пре него *post factum*, оправдавао колонијалну владавину.” (56).

објекту тог знања. Другим речима, он изгледа поставља стабилне идентитете између субјекта и објекта, као и онтолошке и епистемолошке разлике између њих. У ком онда тачно смислу Саид није оријенталиста, или бар, како наглашава Садек ел-Азм, „оријенталиста у обрнутом смеру“?<sup>35</sup> Саид потпуно оправдано оптужује „оријенталисту“ због есенцијализације Оријента, али његова сопствена есенцијализација „Запада“ једнако је упечатљива. У том процесу Саид нам, наравно, даје ону исту „Европу“ – уједињену, истоветну, трансисторичну, текстуалну – каква нам се увек представља у једној врсти књижевне критике која води своје порекло од Аристотела до Т. С. Елиота. Да је оваква Европа „од Атине до Албиона“ и сама један вид измишљотине, што је читав спектар писаца од Амина<sup>36</sup> до Бернала<sup>37</sup> недавно показао, и да је сваки нарратив „од Ешила до Кисинџера“, према томе, такође једна измишљотина (или измишљена рефлексја раније измишљотине), било је нешто што, чини нам се, Саид није био у стању да примети.<sup>38</sup> Проста је чињеница да шта год да су Хомер или Ешил рекли о Персијанцима или Азији, то просто није одраз „Запада“ или „Европе“ као цивилизацијских ентитета, у препознатљиво модерном смислу, као ни да ниједан модерни дискурс не може да се

---

<sup>35</sup> Види приказ Садека ел-Азма, „Оријентализам и Оријентализам у обрнутом смеру“ („Orientalism and Orientalism-in-Reverse”, *Khamsin*, No. 8; Ithaca Press, London, 1981). Постоји много тог у Ел-Азмовом есеју са чиме се не слажем, али његова дискусија о Саидовом односу према Марксу је изузетно плодотворна и он јесте у праву, у целисти, када говори о конвергенцији између Саидових поступака и поступака његових противника.

<sup>36</sup> Samir Amin, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, New York, 1989.

<sup>37</sup> Бернал убедљиво показује да је измишљање античке Грчке као једне првобитне и аутономне културне формације, њеног одвајања од сложене медитеранске културе у којој је била постављена преклапајући се са египатским и левантским старинама, и њеног премештања на место извора западноевропске историје пре него афро-азијско-европског слива – нпр. мапирање културне границе од Атине до Албиона која је одвојила Европу од Азије – у ствари производ касног осамнаестог столећа који траје до данас, након што су се главни европски интереси (и користи) померили са Египта на Индију, и када је индо-аријански лингвистички модел постао основни експланаторни модел за културално јединство и мобилност. Види: Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume 1: The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987.

<sup>38</sup> Измишљотине, наравно, имају сопствене употребе и последице, које су једнако озбиљне као и оне које стварају чињенице. Традиција књижевне критике која се креће од Аристотела до Елиота, на пример, представља једну дубоку измишљотину али са последицама које сваки студент енглеске књижевности зна, авај, напамет. Оно што желим да покажем јесте да Саид једну фантастичну, доста касну, измишљотину прихвата као праву генеалогску историју, при чему се спречава да историју измишљања сагледа у *својој* измишљања и остане на томе, већ, уместо тога, учитава модерну историју назад у период антике, што је обичај научника хуманиста. Питам се шта би Фуко могао да направи од оваквих *post factum* испољавања и генеалогја.

прати уназад све до тог порекла, због тога што су мапа цивилизације и географска имагинација антике биле толико суштински различите од оних које су измишљене у Европи после ренесансе. Осим тога, могли бисмо поново истаћи да Саид *не* говори о томе како је „оријенталистичко” мишљење учитано у грчке и латинске текстове; да су главне правилности дискурса *већ биле тамо* од суштинске је важности за читаву аргументацију.

Такође је просто случај да онај вид процеса есенцијализације који Саид везује искључиво за „Запад” несумњиво представља једино својство Европе; сваки муслиман рутински повлачи епистемолошке и онтолошке разлике између Истока и Запада, ислама и хришћанства, али када је ајатолах Хомеини то учинио, тешко да је то било са оријенталистичке позиције. И, наравно, устаљена је пракса да се у многим круговима у Индији хиндуистичка спиритуалност поставља науступрот западњачком материјализму, да не говоримо о муслиманском варварству. Исто тако није могуће читати *Махабхарату* или *дармацастре* а да човек не остане запањен пред озбиљношћу са којом су *дасјуи*, *шудре* и жене непрестано претварани у опасне, обезвређене Друге. Ово, такође, ни у ком случају није предмет полемике. Желим да укажем на то да су кроз историју постојале различите врсте процеса – везаних за род и класу, етницитет и религију, ксенофобију и нетрпељивост – који су нажалост били активни у свим људским друштвима, како европским тако и неевропским. Оно што је европским формама ових предрасуда обезбедило посебну снагу током историје, са разарајућим последицама по живот небројених милиона, што се изразило идеолошки у експлозији европоцентричних расизама, није био некакав трансисторијски процес онтолошке опсесије и обмане – некакво окупљање јединствене силе у доменима дискурса – већ, врло конкретно, моћ колонијалног капитализма, која је потом омогућила да се развију и други облици моћи. На пољу дискурса током више од две стотине година однос између браманских и исламских високих текстуалности, оријенталистичко знање о овим текстуалностима, и њихова модерна репродукција у Западним као и не-Западним земљама произвели су једну такву дивљину сачињену од одраза да су нам потребни најпроницљивији процеси и најделикатнија дијалектика да бисмо могли да раздвојимо то згуснуто мноштво.

Саидова склоност ка истицању књижевне природе овог такваног дискурса побуђује још један облик проблематике када дефинише оријентализам, у својој трећој дефиницији, као „западни стил доминације, реструктурисања и поседовања власти над Оријентом”. Изненађујућа, али истовремено и кључна реч овде

је *стил*. Она би требало да нас сачува од претпоставке да би овде могло бити речи о политичкој економији или идеолошким конструктима колонијализма и империјализма због тога што он даље, поприлично непосредно, каже:

Оријентализам није просто политичка тема или област која се пасивно рефлектује у култури, научном изучавању или институцијама; ... нити представља и изражава неку опаку империјалистичку „западну” заверу која треба да потлачи „оријентални” свет.<sup>39</sup>

Дакле, имамо бар бледу слику о томе шта оријентализам *није*: није оно што се обично схвата као колонијалистичка – или империјалистичка – *идеолоџија*. Међутим, настављајући овим путем наилазимо на необичну противречност: „стил” је оно што је одувек говорило о Окциденту и Оријенту као о победнику и пораженом, дискурс који је одувек имао вољу за моћ, али не представља империјалистичку творевину; препун је расизма, шовинизма, религиозне нетрпељивости, али нема намеру да било кога „потлачи”. Стога, тешко је разумети шта Саид тачно *жели да каже* – осим, наравно, познатог фукоовског тропа Моћи који све прожима и изнова се умножава у свим порам друштва и текстуалности, али не поседује порекло, предмет нити делатност. У међувремену, Саид нам ипак даје извесне назнаке о чему ова књига, *Оријентализам*, заиста говори и како прижељкује да је читамо. Међутим, и ове назнаке имају тежњу да буду међусобно искључиве:

Моја анализа оријенталистичких текстова наглашава доказе – који ни у ком случају нису невидљиви – да је такво представљање управо *представљање* ... Пажњу треба обратити на стил, фигуре говора, поставку, средства наравице, историјске и социјалне околности, а *не* на исправност представљања или на верност неком великом оригиналу.<sup>40</sup>

Значајна особина овога приступа налази се у Саидовој жељи да комбинује веома позната места у књижевно-критичким техникама читања („стил, фигуре говора, поставку, средства наравице, историјске и социјалне околности”) са постмодернистичким истицањем „представљања *као представљања*”. Једна од ових техника окреће нас ка проблематици реализма и мимесиса, друга

<sup>39</sup> Едвард Саид, *Оријентализам*, нав. дело, 23.

<sup>40</sup> Исто, 35.

у смеру немиметичких, дискурзивних „ефеката истине”. Било би незамисливо тешко, ако не одвећ бесмислено, да се приступи представљању као његовој „поставци” у „историјским и социјалним околностима” његове продукције и дисеминације, без довођења у питање извесних проблема „верности” и „исправности”, јер обично се све разлике између представљања и *погрешног* представљања које су вредне труда и праве кроз упућивање на „историјске и социјалне околности”. На неком другом месту ћу се позабавити овим битним проблемом првенства представљања, као и Саидовом неспособношћу да се одлучи око тога да ли је „оријенталистички дискурс” систем репрезентација, у фукоовском смислу речи, или *погрешних* репрезентација, у оном смислу у коме томе приступа проблематика реализма. Саидово развијање унутрашње подељених процеса доводи до великог броја теоријских потешкоћа и политичких конфузија које потом често бивају удвајане и поједностављиване у ономе што је постало познато као „анализа колонијалног дискурса”. Дозволите ми још да кажем да је управо усред свих ових потешкоћа – у вези са дефинисањем, концепцијом, периодизацијом, теоријском позицијом и политичком несигурношћу – Саид успео да започне своје читање појединачних аутора, од којих је велика већина припадала канонским ауторима.

Многа од ових појединачних читања – на пример, Нервала, или Т. Е. Лоренса – веома су добра. Могло би се чак, са поприличном сигурношћу, уз изузетак она два величанствена уводна поглавља у *Пићању Палестине* где је успео да изађе на крај са изузетно широким и сложеним питањима на изванредан начин, рећи да Саид остварује свој пуни потенцијал управо онда када прибегава (пажљивом) читању појединачних канонских аутора, интерпретацији одређене канонске књиге, или коначно припремајући усмерену критику у вези са одређеним проблемима унутар одређене академске дисциплине, као што је антропологија, који су већ претрпели велики број проницљивих критика из којих он може на различите начине да преузима грађу.<sup>41</sup> Када испољава ову вештину у свом пуном замаху, само неколико живих критичара могу да му парирају због тога што је он ту вештину пажљивог читања стекао у педагошкој лабораторији „нове критике”; потом је применио на широком и још захтевнијем пољу компаратистике; а сада јој прибегава са оштрином, ерудицијом, убедљивим прозним

---

<sup>41</sup> За преглед области у којој се његова оригиналност углавном налази у начину на који Саид преузима грађу од ранијих критичара види његов рад: „Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors”, *Critical Inquiry*, 1989.

стилом и либералним склоностима. Ова вештина је његово достигнуће, али, истовремено, и ограничење, јер на терену на коме је најслабији таква читања појединачних аутора такође могу да буду просто изведена или отрцана – какав је, на пример, случај са његовим есејом о *Ким*. Онај о *Мансфилд ѓарку* Џеј Остин је бољи,<sup>42</sup> међутим Саидови проблеми са питањима рода су толики да он тешко да може да уочи неизвесне начине на које су жене у (и око) британским имућнијим класама, које су несумњиво саучеснички извлачиле корист из планова царства, бивале различито постављане унутар променљивих педагогија класне структуре. То су, међутим, потешкоће друге природе. У самоме *Оријентализму* највеће потешкоће се јављају када Саид покушава да одговори на изузетно сложена питања смештајући их у праволинијски „оријенталистички” калуп. Желео бих да покажем ово, са нешто дужим коментаром, на примеру његовог односа према само једном аутору: Дантеу.

#### IV

Померање према Дантеу које Саид врши *сїраїтїешке* је природе бар у своја два аспекта: Данте је средишња, узорна фигура која чини мост између антике и модерности и „Дантеова песничка снага појачава овај поглед на Оријент, чини га више а не мање репрезентативним”.<sup>43</sup> Тема трансиисторијског континуитета недвосмислено је истакнута:

... кад истражујемо оријентализам деветнаестог и двадесетог века, добијамо снажан утисак да оријентализам безосећајно схематизује читав Оријент.

Колико је рано почела та схематизација, јасно показују већ примери западног представљања Оријента у класичној Грчкој, које сам дао напред. Колико су снажно артикулисана била каснија представљања, која су се надовезивала на претходна, колико су необично брижљиве биле њихове схематизације, колико је драматичко ефективно било њихово постављање у западну замишљену географију, можемо илустровати ако се сад окренемо Дантеовом *Паклу*.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Edward Said, „Jane Austen and Empire”, u: Terry Eagleton, (ur.), *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Polity Press, London, 1989. [„Џејн Остин и империја”, превела Брана Миладинов, *Печ*, 4, 33, 1997, 82–89.]

<sup>43</sup> Едвард Саид, *Оријентализам*, нав. дело, 96.

<sup>44</sup> Исто, 94.



Овде, дакле, постоји једна допунска историја („каснија представљања која су се надовезивала на претходна”), „необично брижљива” у својим „схематизацијама”, која се придружује деветнаестом и двадесетом столећу са Дантеом и „класичном Грчком”. Саид је, наравно, потпуно у праву када посматра *Пакао* као првенствено књигу о *осудама*, а његов првобитни коментар сада се окреће Дантеовом односу према Мухамеду. Ово је предвидљиво и не представља никакво изненађење; тешко да је Саид први који је приметио прекомерни ужас овог пасажа. Оно што је заиста изненађујуће јесте начин на који излази на крај са Дантеовим много комплекснијим односом са – како Саид наводи – „великим муслиманским филозофима и муслиманским краљем”.

Међутим, само неколико читалаца *Пакла* могло би да нађе за сходно да заборави како Мухамеда, исламског пророка, налазимо у осмом од девет кругова пакла, како се вечито обрће расцепљен од мозга до ануса, у најгорој казни коју је Дантеова плодна имагинација могла да произведе. Овакав третман исламског пророка је, благо речено, неодржив, и у потпуности саосећајан са Саидом када износи своје негодовање. Необично је, у сваком случају, да су Ибн Сина („Авицена” на енглеском, арапско-исламски филозоф који је остао познат по свом познавању емпирицистичке физиологије и медицине), Ибн Ружд („Авероес” на енглеском, велики арапско-исламски филозоф рационалног хуманизма) и Салах ад-Дин („Саладин”, кога су прославили Крсташки ратови) смештени у *први* круг, у друштву „честитих пагана” као што су Хомер, Сократ и Платон. Присуство ових фигура из грчке антике у најблажем од свих кругова пакла у потпуности има смисла у контексту хришћанске топографије казни и страдања, због тога што су они обележени као пагани искључиво захваљујући чињеници да су живели пре Христа и због тога никада нису ни могли да имају користи од Христовог учења; ово такође објашњава, у другим случајевима изненађујућу, одлуку да Беатриче изабере Вергилија, паганина, за Дантеовог водича на овом бурном обиласку. Али зашто Ибн Ружд? Он је живео *после* Христа и, према томе, имао избор да одбаци исламску јерес, али није! Данте се никада не суочава са овим питањем, и остаје наклоњен Ибн Ружду упркос овој кључној разлици између њега и Сократа и компаније. Разумети пун смисао ове противречности могуће је само уколико се присетимо да је Ибн Ружд био величанствени рационалиста чије је књиге на неким местима забранила Инквизиција – не због тога што је био муслиман, већ искључиво због тога што је био рационалиста. Како је онда могуће објаснити противречности у *Паку*?

Сматрам да ову противречност треба разумети као контрадикцију унутар Дантеове сопствене идеологије, као и да се ове контрадикције развијају из чињенице да Данте снажно представља тренутак транзиције у европској мисли где је средњовековна епистема још увек присутна, али сада већ на граници да буде разбијена и замењена хуманистичком интелектуалном револуцијом. Мухамед вечно проживљава најгору казну због тога што су преовлађујући ставови у средњовековном хришћанству третирали ислам као најопаснију од свих јереси и прогласили исламског пророка за најгорег од свих јеретика. Ибн Ружд, осуђен од стране ауторитета тог истог средњовековног хришћанства кроз моћи Инквизиције, био је у сваком случају веома цењен у круговима који су били наклоњени рационалистичким расправама; његова књига је била умножавана и кријумчарена од једног манастира до другог. И даље огрезао у религиозној метафизици, не могавши да се у потпуности одупре струјама које су коначно заблистале у пуноправности интелектуално усмерене ренесансе, и знајући да су управо кроз суочавање са делима људи као што су Ибн Ружд и Ибн Сина многи велики европски мислиоци успели, на првом месту, да пронађу свој пут назад ка грчкој мисли, Данте је покушао да начини топографију свог пакла која би могла да оправда ове подељене наклоности.

Штавише, још значајније је присуство Салаха ал-Дина („лично и појединачно”), који је, за разлику од Ибн Ружда, постао предмет многих напада у вековима каснијег хришћанства, због тога што је био командант арапско-исламских снага које су биле супротстављене хришћанима крсташима. Данте не обраћа много пажње на ову појединачну нетрпељивост и износи „осуду” упућену „великим муслиманским филозофима и муслиманском краљу”, као и исламском пророку који је, из перспективе правоверног хришћанства, унутрашње некохерентан. Књижевно-критички смисао на који покушавам да укажем односи се на то да не можемо да читамо овај пасаж о Мухамеду изван читавог једног спектра огромне сложености. Са методолошког аспекта, фукоовским језиком речено, немогуће је одвојити представу о Мухамеду, која је произведена у дискурсу хришћанских бинарних опозиција између вере и јереси, и преместити ту представу у потпуно другачији дискурс „оријентализма”, који – уколико уопште и постоји, и иако понекад може да се послужи религиозним облицима идеолошке интерпелације – представља секуларно знање. Штавише, Дантеов однос према Ибн Ружду – који је смештен бар у исту равн са Сократом и компанијом, и према коме је Данте у већој мери склон праштању – указује на то да песник прави озбиљну разлику

између вере и јереси, али не и између Окцидента и Оријента, што би било јасно ако би се Саид окренуо чињеници да Јуда, Брут и Касије ипак долазе након Мухамеда, у непосредној близини самога Сатане. Могло би се додати да третман Ибн Ружда у Дантеовој имагинацији није био ништа гори од третмана који је добио у стварном животу од Абу Јусуфа, алмохидског краља муслиманске Шпаније, који га је протерао у изгнанство и спалио његове књиге под осудом да представљају јерес. Рационализам је платио извесну цену средњовековљу са обе стране муслиманско/хришћанске поделе.

Саид игнорише овакве сложености на сопствени ризик када коментарише како:

... Данте није много марио за анахронизме и аномалије садржане у чињеници да је пре-хришћанске просветитеље ставио у исту категорију проклетих „незнабожаца” као и пост-хришћанске муслимане. Иако Коран наводи Христа као пророка, Данте одабира да велике муслиманске филозофе и муслиманског краља сматра темељно неупућенима у хришћанство. Што они могу да бораве на истом оном изузетном нивоу као хероји и мудраци класичне старине, анисторијска је визија слична Рафаселовој у фрески *Атинска школа*, на којој Авероес таре лактове о под академије заједно са Сократом и Платоном [sic!]<sup>45</sup> (слично Фенелоновим *Dialogues des morts* [1700–1718], где се расправа одиграва између Сократа и Конфучија).<sup>46</sup>

Позивања на Рафаела и Фенелона даље илуструју Саидову велику ерудицију, али не доприносе никаквим новим увидима у суштину аргументације. Изненађујуће је то што је Саид уопште захтевао овакву врсту књижевне историчности од једног јасно алегоријског дела; могли бисмо једнако критиковати Дантеа због тога што је ставио себе и Вергилија у исти историјски тренутак и на потпуно фикционално место, названо пакао. Ствари постају још горе када Саид конструише какав би смисао „незнање” могло да има у контексту религиозне ортодоксије, јер не *вероваћии* у хришћанство је за Дантеа (као што је не веровати у ислам за Садија и Хафиса) био најгори могући облик незнања – гори у случају Ибн Ружда него у случају Сократа, због тога што је први имао

---

<sup>45</sup> „Авероес таре лактове о под академије заједно са Сократом и Платоном” („Averoes rubs elbows on the academy floor with Socrates and Plato”) треба превести као „Авероес стоји на поду академије веома близу Сократа и Платона”. (Прим. прев.)

<sup>46</sup> Исто, 96.

обезбеђена средства да превазиђе ово незнање! Чињеница да „Коран наводи Христа као пророка” чини проблем овога „незнања” још горим – јер могло би се рећи да је за потребе *модерне*, нерелигиозне дискусије, ово позивање на статус самога Христа у књижевном свету Корана такође ирелевантно. Оно што чини предмет проблематике у ортодоксном исламу не представља статус Христа, већ статус хришћанства и начина на који се Христос испољава у хришћанском веровању, јер док је ортодоксно хришћанство сматрало ислам за јерес, ортодоксни ислам је, са историјске тачке гледишта, сматрао неке од главних принципа хришћанства као потпуно blasphemичне: идеју Тројства, идеју да је Исус *син* Божји, идеју да је Марија била *девица* или још скандалознију идеју о Светом Духу. Завештање Крсташких ратова и даље живи, могло би се закључити, на обе стране ортодоксне поделе.

## V

*Оријентализам* се појавио 1978. године, у једном прецизном тренутку у историји света, у историји демографског структурирања и реорганизације политичког стања ствари у Сједињеним Државама, и у историји интелектуалне производње у метрополитанским државама уопште. Сваки од ових аспеката заслужује извештај коментар због тога што су сви они заслужни за то на који су начин књиге биле читане, и како се ова одређена књига умешала у интелектуалну историју.

До 1978. године две велике револуционарне декаде, које су биле наговештене – грубо речено – почетком рата у Алжиру 1954, а које су кулминирале у ослобађању Сајгона 1975, биле су завршене. Одлучујући заокрет догодио се у Чилеу 1973. са поразом *Унидад Популара*, али то тада још увек нисмо знали, пошто су ослободилачки покрети у Индокини и португалским колонијама у Африци још увек трајали. Две револуције из 1978/1979. у Ирану и Авганистану, непогрешиво су указале на постојање промене. Хомеинско преузимање у Ирану било је један од ретких случајева у којима су револуција и противреволуција биле кондензоване у истом тренутку. У Авганистану, последњој земљи која је имала револуцију под комунистичким вођством, историја се поновила, по Марксовим чувеним речима, истовремено као трагедија и фарса. Уколико је иранска револуција означила коначни пораз левице на Средњем Истоку и уздизање идеолошке хегемоније исламског фундаментализма у читавом региону, историја-као-трагедија-и-фарса у Авганистану значајно је допринела урушавању онога што је социјализам одувек представљао у земљама Комекона,

помажући да се поплуча пут перестројци прво у Совјетском Савезу, а потом и на глобалном нивоу. Дивљачко разарање Багдада 1991, најгоре откад су Монголи срушили град у тринаестом столећу, било је поклон ове глобалне перестројке у коме смо се још једном присетили познате Марксове изреке у преписци поводом Готског програма: капитализам не води обавезно ка социјализму, он може једнако незадрживо да води и ка варварству.

Све се ово догађало касније. Међутим, крај револуционарних декада је изазвао, пре свега, померање целокупне равнотеже у метрополитанским земљама у смеру деснице. Англосаксонске земље биле су сведоци успона владајуће силе најреакционарнијих идеологија, Регана и Тачерове; покрети за расну и социјалну правду у Сједињеним Државама били су угушени, а неуспех штрајка рудара у Британији ставио је тачку на борбеност радне снаге још дуго година после. Социјална демократија је убрзо била поражена и у Немачкој и Скандинавији, док се у Италији, под Кракисијевим вођством, потчинила хришћанској демократији, док се Комунистичка партија Италије повукла и остала, после 1976, потпуно неуређена. Социјална демократија је успела да успостави моћ у Француској, али се одржала само због тога што се толико померила ка десници да се коначно одрекла чак и аутономашких ставова високог голизма. За оне назадније капиталистичке зоне развој је био толико интензиван и толико јасно укореењен у историјама појединачних земаља да би могао да се представи на овако малом простору, али оно што се догодило на нашем потконтиненту било је веома индикативно. Бутоистичка варијанта популистичке социјалне демократије<sup>47</sup> прво је била замењена, 1977. године, исламистичком војном диктатуром, да би се потом само у пролазу поново појавила као лакрдија под режимом његове ћерке.<sup>48</sup> У Бан-

---

<sup>47</sup> Зулфикар Али Буто (1928–1979), пакистански државник и политичар. Од 1971. до 1973. председник Пакистана, а од 1973. до 1977. године премијер. Збачен је са власти у војном удару 1977. Оснивач и председник Пакистанске народне партије до 1979. године када је погубљен, непосредно након судског процеса који је организовао новоуспостављени војни режим, због наводног учешћа у ликвидацији једног од својих политичких противника. (Прим. прев.)

<sup>48</sup> Беназир Буто (1953–2007), пакистанска државница и политичарка, најстарија ћерка Зулфикара Али Бута. Од 1988. до 1996. године у два узастопна мандата била је прва премијерка Пакистана. Од 1982. године председавала је лево оријентисаном Пакистанском народном партијом коју је основао њен отац. Након што ју је 1996. тадашњи председник Фарук Легари разрешио звања, под оптужбом за корупцију, 1999. одлази у добровољно изгнанство у Дубаи да би се после девет година поново вратила у Пакистан након што јој је председник Мушараф загарантовао амнестију. Убијена је у бомбашком нападу 27. децембра 2007. године, две недеље пре почетка избора у којима је представљала главног кандидата опозиције. (Прим. прев.)

гладешу прогресивни садржај борбе за ослобођење брзо се расуо, водећи ка режиму десничарских војних официра који су раније служили у пакистанској армији, а своју обуку прошли у Форт Брегу у Сједињеним Државама; удовица једног од ових официра је тренутно премијер. У Индији, комунизам се одржао на регионалном нивоу; друштвени уговор заснован на гандијевским идејама религиозне толеранције све је више бивао предметом напада, понекад и у име самог Гандија; нехруовски модели парламентарне демократије, секуларистичког државног уређења, планиране економије и несврстане спољашње политике изгубили су своју суштину и садржај, а читав спектар погрешних усмеравања од Ванредног стања, средином 70-их година, усмерио је земљу и читав њен политички и друштвени дискурс одлучно и свеобухватно у смеру деснице.

Ова глобална офанзива деснице, глобално повлачење левице, и истовремено повлачење онога што је било прогресивно чак и у нашем канонском национализму, представља суштинску позадину за сваку анализу структуре интелектуалне производње и њене рецепције у нашем добу. Унутар оваквог реорганизованог глобалног стања ствари били смо сведоци, у свим буржоаским земљама, успона до доминације једног потпуно новог облика интелектуалца унутар формације која је наставила да се назива левичарском. Карактеристично држање овог новог интелектуалца састојало се у томе да су он или она добијали свој легитимитет од левице управо кроз непрестано и ватрено позивање на Трећи свет, Кубу, национално ослобођење, и тако даље, али су истовремено били отворено и презриво антикомунистички усмерени; толико да често нису желели да се доводе у везу ни са оном другом традицијом која је такође произашла из класичног марксизма, наиме традицијом социјалне демократије, нити у било којој мери са неким радничким покретом, већ би истицали један антибуржоаски став у име очигледно реакционарних антихуманизма остварених у ничеовској традицији и пропагирани га под окриљем антиемпиризма, антиисторицизма, структурализма и постструктурализма, посебно Леви-Строса, Фукоа, Дериде, Гликсмана, Кристеве и тако даље. Насупрот ових реакционарних антихуманизма, кроз читав спектар културних теорија, честитост каријера људи попут Рејмонда Вилијамса сада изгледа тако окрепљујуће.

Још ћу се вратити на друге облике детерминација који су данас присутни, али ово питање ничеовског антихуманизма овде има у извесном смислу суштински значај, делимично због тога како Саидов однос према Марксу, чему ћу се вратити у следећем поглављу, стоји у напетој равнотежи са Ничеовим ауторитетом,

непосредно призиваним кроз Фукоа, што структурира читаву књигу око питања представљања и дискурса. Ово се отворено испољава у битном одломку који ћу ниже навести; на две узастопне стране, у међувремену, налазимо две суштински неподударне изјаве, јасно и гласно. Прво:

... пошто *је*, као што ова књига настоји да покаже, ислам те-  
мељно погрешно репрезентован на Западу ...<sup>49</sup>

Али потом, већ на следећој страни, читамо:

Не желим да кажем да овај систем *нејтачно* репрезентује неку  
суштину Оријента ...<sup>50</sup>

Замена појма „ислам” у првој реченици појмом „суштина Оријента” у другој указује на то да оно што оријентализам нетачно репрезентује јесте сâм ислам, а не његова „суштина”. У много снажнијем смислу, међутим, главни проблем у обе реченице је (*нејтачна*) репрезентација, не ни ислам, ни „суштина”, а оно што Саид у ствари чини јесте приближавање ничеовској идеји да је истинско представљање немогуће због тога што се у свакој људској комуникацији чињенице изобличавају. Оно што се догађа између ове две реченице састоји се у томе да Саид поставља кључно питање: „Стварно је питање може ли уопште постојати истинита репрезентација било чега”. Другим речима, да ли је могуће начинити истините исказе? Постоје моћне традиције, укључујући ничеовску, које су одбациле ову могућност. Такође, постоје друге моћне традиције, укључујући марксистичку, које су рекле да су истинити искази могући. Саидово околишање око овог суштинског питања дато је у облику нечега што подсећа на прецизну формулацију – наиме, да је линија између представљања и нетачног представљања увек веома танка. Мене ово подсећа не на лични већ на дискурзивни исказ. Желео бих да укажем, у ствари, на то да овај исказ припада непосредно ничеовској филозофској традицији, и да се Едвард Саид, који је овде усред писања историје оријентализма, прикључује једном новом облику писања историје, који се током времена појављивао у мањој или већој мери, и који одлази много даље од уобичајених испитивања и скептицизма историчара емпирика у вези са доступним доказима и прихваћеним техникама интерпретације; и улази у ничеовски свет

---

<sup>49</sup> Исто, 361.

<sup>50</sup> Исто, 362.

довођења у питање не само позитивистичких конструката, већ и самог фактицитета чињеница, толико да ће коначно приморати широк спектар историчара широм света – на пример неке од индијских субалтерниста, да почну да стављају реч „чињеница” између знакова навода.

Са овим разјашњењима на уму, сада можемо да пређемо на страну 271:

Његова [оријентализам] објективна открића – дело небројених посвећених научника који су приредили текстове и превели их, кодификовали граматике, написали речнике, реконструисали мртве епохе, произвели знање које се може позитивистички верификовати – условљени су, и увек су то били, чињеницом да су њихове истине, као и све друге истине које се преносе језиком, отеловљене у језику, а шта је истина језика, рекао је једном Ниче, до мобилна војска метафора, метонимија и антропоморфизама – укратко, збир људских односа, који су поетички и реторички увећани, транспоновани и улепшани и који, после дуготрајне употребе, изгледају људима чврсти, канонски и обавезни: истине су илузије за које је човек заборавио да су оно што су.

Ова представа о језику као непријатељу искуства, ова тврдња да је представљање увек и унапред одређено као нетачно представљање, овај плитки патос везан за немогућност истинске људске комуникације, наравно, познат је романтичарски троп који је био предмет толиких преувеличавања – прво међу оним ирационалистичким филозофијама у касном деветнаестом и раном двадесетом столећу које су претходиле успону фашизма и потом поново, на много ширем плану, у реакционарним антихуманизмима који су доминирали многим аспектима савремене авангардистичке мисли. Са аспекта знања о историји, ова представа о људској комуникацији као лукавству привидне субјективности искључује могућност истинског исказа на том темељу да су докази и критеријуми за истинитост исказа у писању историје увек већ унапред условљени самом природом језика. Интересантно је да су ови антихуманизми толико завладали америчком науком управо у предвечерје империјалистичког уједињења у нашем десетлећу које је било без преседана.

Питање да ли овај облик ирационалности треба толико централно истицати у самој књизи, која несумњиво остварује најснажнији утицај међу радикално усмереним теоретичарима културе данас, требало би, верујем, да нас остави на тренутак у недоумици, али би једнако требало и да нам помогне да разумемо



извесне аспекте њеног одушевљеног пријема и изузетно широког утицаја. То је због тога што је у једном спектру формулација Саидова осуда *чишаве* Западне цивилизације једнако екстремна и бескомпромисна колико је то и Фукоова осуда Западне епистеме или Деридина осуда трансисторијског Логоса; ништа, ама баш ништа, не постоји изван епистемичне Моћи, логоцентричне Мисли, оријенталистичког дискурса – нема класа, нема родова, чак ни историје; нема упоришта отпора, окупљених пројеката људског ослобођења, пошто је све Понављање са Разликом, све је исквареност – посебно Западна исквареност – а оријентализам увек остаје исти са линеарним гомилањем времена. Манихејска крајност ових визија – деридијанска, фукоовска, саидовска – несумњиво је достојна самог Ничеа.

Међутим, ова визија, у случају *Оријентализма*, добија додатни ауторитет захваљујући начину на који се улагује најсентименталнијим, најекстремнијим облицима трећесветског национализма. Књига, наравно, не говори ништа о могућностима наше кривице и грешке, осим онога чега и сами можемо да се сетимо – крвопролиће које смо изазвали у време Поделе,<sup>51</sup> рецимо – просто бледи у поређењу са овим другим Силама које су од нас правиле жртве и обезвређивале нас током више од две стотине и педесет година. Ова књига је у својој трећесветској страсти толико бескомпромисна да и сам марксизам, који је са историјског аспекта обезбедио толико подршке многим антиимперијалистичким покретима у нашем добу, може да буде одбачен, без много муке, као дете оријентализма и саучесник британског колонијализма. Колико су овакве визије утешне у нашој сопственој првобитној и вечној невиности, није тешко замислити, због тога што, уколико се узме у обзир шта се заиста дешава у нашим земљама, уистину нам је потребно много утехе.

Међутим, књига се први пут није појавила у такозваном „Трећем свету”. Њен глобални ауторитет у ствари је неодвојив о ауторитета оних који су смештени у доминантним секторима метрополитанске интелигенције и који су јој први обезбедили статус модерног класика; док су, парадоксално, њени најстраственији пратиоци у метрополитанским земљама управо били део

---

<sup>51</sup> Подела Индије која је у ствари представљала поделу британског Индијског царства из кога су 14. и 15. августа 1947. године настале суверене државе Пакистан, од кога се касније одвојио Бангладеш, и Индијска унија, која је касније постала Република Индија. Миграције огромних размера, које су пратиле ове поделе и које новоформљене владе нису могле да контролишу, изазвале су масовно крвопролиће на границама Индије и Пакистана у коме се процењује да је погинуло између 200.000 и 1.000.000 људи. (Прим. прев.)

оних сектора универзитетске интелигенције која своје порекло води или из етничких мањина или се идеолошки поистовећује са академским огранцима ових мањина. У другом поглављу бавио сам се везом између појаве категорије „књижевности Трећег света” и кључних промена које су уследиле у обрасцима имиграције од касних 60-их година до данас, са значајним бројем азијских имиграната који су се потом смештали међу ситне буржоаске и техно-руководилачке слојеве. Они који су пристизали као дипломирани студенти и потом се придруживали факултетима, посебно у области хуманистике и друштвених наука, обично су долазили из виших класа у својим матичним земљама. У процесу свог премештања у метрополитанске земље, били су им потребни документи који би потврђивали чињеницу како су они одувек били потлачени. Књиге које су повезивале тлачење са класама нису биле од велике користи, због тога што *они* нити су долазили из радничких класа, нити су имали намеру да се придруже тим класама у својој новој земљи. Они који су тврдили како је већина народа Африке и Азије засигурно претрпела колонијализам, али да је такође било и оних који су од њега извукли корист, такође су били бескорисни, због тога што је већина нових стручњака који су били део ове имиграције долазила из тих других породица, тих других класа, које су се окористиле; Саид је поставио питање оних који су из колонијализма извукли корист на веома необичан начин, у свом позивању на Ранацита Гуху, како ћемо ускоро видети.

Међу критичарима којих се требало отарасити, или их бар у великој мери изменити, били су и марксисти, због тога што су марксисти имали познату навику да говоре о класама, чак и у Азији и Африци. Оно што су стручњаци, који су били покретљиви на горе у овој новој имиграцији, тражили били су наративи о тлачењу који би им обезбедили повлашћени третман, резервисане послове, већа примања на друштвеним положајима које су већ били окупирали: наиме, *као* стручњаци из средње класе, углавном мушкарци. За овакве потребе *Оријентализам* је представљао савршен наратив. Када се, недуго касније, довољан број жена пронашао у истој позицији, категорија „подређеног женског у Трећем свету” постала је изузетно корисна. Додао бих да ова последња категорија вероватно није била много употребљива у Индији, али облик дискурса који *Оријентализам* изграђује несумњиво је имао своје употребе. Комунализам, на пример, може у потпуности да се постави пред врата оријентализма и колонијалне конструкције; и саме касте могу да се представљају као производ првенствено Прегледа становништва и Извештаја са пописа

– Роналд Инден ово дословно и ради,<sup>52</sup> а професор Парта Чатерџи је на путу да то учини.<sup>53</sup> Колонијализам је сада одговоран не само за сопствене окрутности, којих има сасвим довољно, већ и за наше такође. У међувремену, унутар метрополитанских земаља, акценат на имиграцији постајао је све снажнији. Писао сам о једном његовом аспекту у вези са Салманом Руждијем, али је вредно помена да се иста тема појављује са великим акцентом и у Саидовом последњем есеју, са далекосежним последицама на његов ранији положај, како ћемо видети.

Перспективе које је *Оријентализам* иницирао послужиле су, грубо узевши, у друштвеној самосвести и професионалном потврђивању имиграната и „етничких” интелектуалаца из средње класе на исти начин на који је то чинила и теоријска категорија „књижевности Трећег света”, која се развијала у готово исто време. Једна је, у ствари, претходила другој, и између њих се лепо затворио круг. Уколико је *Оријентализам* био посвећен представљању илузије и империјалног угњетавања свих европских знања, изван времена и историје, тада је „књижевност Трећег света” морала да буде наратив о аутентичности, противканону истине, стварности, самом ослобођењу. Попут илузије европског знања, и противканон „књижевности Трећег света” није имао границе – нити сопствени простор и време, културу и класу; сенегалски роман, кинеска кратка прича, песма из средњовековне Индије, сви су могли да се читају у исту архиву: све је то био „Трећи свет”. Маркс је био „оријенталиста” зато што је био Европљанин, али један Тагореов роман, очигледно канонски и са хегемонијским аспирацијама унутар индијског културног контекста, могао би да се предаје у плану и програму „књижевности Трећег света” као маргиналан, неканонски текст, постављен насупрот „Европе”. Хомогенизујући талас био је препознатљив у оба случаја, и док је културни национализам представљао претерано разметање обележјима, позивање на „расу” је чекало одмах испод површине – не само у случају Сједињених Држава, што би било логично, већ и у односу на целу људску историју. Дакле, пошто је „оријентализам” првобитно постављен као некакав вид оригиналне онтолошке мане у европској психи, Саид може коначно да призна како: „у односу између владара и поданика, у

---

<sup>52</sup> Види мој рад „Between Orientalism and Historicism: Anthropological Knowledge of India”, *Studies in History*, Vol. 7, No. 1, New Delhi, 1991, за детаљнији коментар о књизи *Imagining India* Роналда Индена (Basil Blackwell, Oxford, 1991).

<sup>53</sup> Види: Partha Chatterjee, „Caste and Subaltern Consciousness”, у: Ranajit Guha, (ур.), *Subaltern Studies*, vol. VI, Oxford University Press, Delhi, 1989.

империјалном, колонијалном или расном смислу, раса има првенство над класом и родом ... Одувек сам осећао да је проблем истицања и релативног значаја узео примат над потребом да се укаже на нечије феминистичке квалитете.”<sup>54</sup> Овај презриви исказ, „указати на нечије феминистичке квалитете”, раскрстио је са питањима рода на један потпуно недвосмислен начин, једнако као што је и сам империјализам сведен на „расни смисао”. У ничеовском свету је заиста све могуће.

## VI

Саидове интервенције након објављивања *Оријентализма* несумњиво су биле плодне и разноврсне. Књиге *Пићање Палестине* и *Медијско покривање ислама*, које су се непосредно потом појавиле, биле су експлицитно схваћене као томови у едисији која је почела са *Оријентализмом. Након последњега неба* и *Окривљивање жртва*, које су се појавиле неколико година касније, такође могу да се разумеју као елементи у истом интегрисаном делу. У друштву овог задивљујућег мноштва књига нашли су се и есеји, чланци и прикази у вези са сродним темама у великом броју часописа, политичких журнала и новина, да не говоримо о необјављеним говорима на научним конференцијама и јавним форумима различитих врста, укључујући и изузетно упечатљива појављивања на телевизији, толико многобројна да би без много муке могла да испуне два или три тома. О *Оријентализму* више нема потребе да говорим, а *Медијско покривање ислама* је несумњиво од свих Саидових књига најмање вредно присећања, препуно одбрамбених ставова у вези са исламицистичким видовима политике и хомеинским видовима криминала (тек након што је Салман Ружди осуђен, Саид је почео јавно да скреће пажњу на ужас који је до тада био прогутао већ десетине хиљада људи у Ирану). Са друге стране, текстови који се непосредно баве Палестином сачињавају не само најиздржљивији део Саидовог рада, већ истовремено, по свим стандардима, најубедљивије укључивање борбе за народно ослобођење у америчку имагинацију, која је у сваком другом случају суштински обликована од стране ционистичко-колонијалних претпоставки.

---

<sup>54</sup> „Media, Margins and Modernity: Raymond Williams and Edward Said”, Appendix to Raymond Williams, *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*, Verso, London, 1989, 196–197. Транскрипт ове јавне дискусије – и, заиста, читава књига – завршавају се са овом реченицом о „феминистичким квалитетима”.

Скоро једнако обимни – иако много проблематичнији, а понекад чак и узнемирујући – су Саидови текстови у вези са пољем књижевних и културних студија. У средишту овог другог усмерења је, наравно, његова књига *Свет, текст и критичар* из 1983, која окупља есеје настале између 1969. и 1981. године. Међутим, ту су још и многобројни есеји који су се појављивали у часописима, али још увек нису окупљени у појединачну књигу; неки од њих су, такође, били укључени у књиге других приређивача. Књига се састоји из бар два главна дела, „Рејмонд Шваб и романтика идеја” и „Ислам, филологија и француска култура: Ренан и Масињон”, који су тематски повезани са *Оријентализмом*, иако су неке од формулација у овим есејима значајно другачије; есеј о Швабу, написан много раније, али тек у скорије време укључен у књигу, нуди једно веома чудно читање, уколико се узме у обзир да милосрдна представа о Швабовом раду са којом се сусрећемо у тексту нема свог парњака у *Оријентализму*.<sup>55</sup> Друга два есеја у књизи, која су у ствари била најпознатија и најутицајнија – „Критика између културе и система” и „Теорија путовања” – очигледно су настала неко време након *Оријентализма* и значајни су не толико због тумачења Саидовог давања првенства Фукоу у односу на Дериду, колико због његовог делимичног удаљавања од Фукоа. Ово удаљавање ублажено је његовим ослањањем на критике Фукоа које су већ постојале у радовима Пуланцаса<sup>56</sup> и Чомског, које Саид непосредно наводи, док је део онога што Саид сада говори о Фукоу зачуђујуће сличан неким местима на која сам раније указао поводом самог *Оријентализма*. Следећи одломак из „Теорије путовања”, замишљен тако да изрази резервисаност према Фукоу и његовом схватању Моћи, може да се примени у готово истом облику и на самога Саида и његову концепцију оријентализма:

Фукоова снажна жеља да не падне у марксистички економизам утиче на то да искључи улогу класа, улогу економије, улогу

---

<sup>55</sup> Овај есеј се такође појавио као увод Швабовој књизи *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680–1880*, преводу изворника *La Renaissance orientale* (1954) Џина Петерсон-Блека и Викторије Рајнкинг (Columbia University Press, New York, 1984).

<sup>56</sup> У својој последњој књизи *State, Power, Socialism* (New Left Books, London, 1978, превод изворника *L'Etat, le Pouvoir; le Socialisme* Патрика Камиеја, објављеног у Паризу исте године), Пуланкас доноси критику Фукоа са марксистичке позиције, али истовремено покушава да пронађе заједничку основу за обе теорије. Види, посебно, одељак „Law” у првом делу и поглавље насловљено са „Towards a Relational Theory of Power?” у другом делу. Ова критика, у књизи која је теоријски најеклектичнија у целокупном Пуланцасовом делу, вероватно није била доступна Саиду када је писао *Оријентализам*.

бунта и побуне у друштвима о којима дискутује ... Проблем је у томе што је Фукоова употреба појма *power* сувише слободна и увлачи у себе сваку препреку са којом се суочи на свом путу ... бришући промену и мистификујући свој микроскопски суверенитет ... Фукоова историја је напослетку потпуно текстуална, или можда пре текстуализована; његове технике су такве природе да би могле да привуку Борхеса ... оне [његове археологије] чак ни номинално не дозвољавају покрете који искрсавају, не дозвољавају револуције, противхегемонију или историјске блокове.<sup>57</sup>

Пошто су ова два есеја само тангенцијално повезана са аспектима Саидовог дела који су овде предмет мог интересовања, нећу се прихватати читања изванредних амбиваленција које се у њима налазе; у сваком случају, просто није могуће у оквирима једног поглавља – чак и у оквирима неумерено дугог поглавља какво је ово – детаљно сагледати сваки појединачно значајан предмет унутар једне тако суштинске, дистинктивне и разнолике производње.

Ово делимично удаљавање од Фукоа у ствари представља део многобројних померања која су се појавила у Саидовом скорашњем раду, која укључују повлачење са ничеовске позиције да су сва представљања нетачна представљања, и, упоредо са тим, признање да постоји могућност отпора изван колонијалног дискурса. У међувремену, његово поновно читање Фукоа и Дериде, и његова многобројна приближавања различитим постмодернистичким позицијама, коначно кулминирају у инсистирању да је двоструки задатак одговорног знања да пружи отпор притисцима доминантне културе и онога што се данас све чешће назива „системом”, „теоријом”, „великом теоријом”, „дисциплинарним знањем” и неким још шаренијим украсним придевима – често се позивајући посебно на марксизам, али исто тако да пружи отпор сваком другом облику бивања-на-свету који покушава да успостави теоријску као и наративну разумљивост историје као такве, а потом да препозна заједничке чиниоце (као што су класа, род или нација) као носиоце отпора и политичке акције. Сви такви *системи* су одбачени, у карактеристичном постмодернистичком маниру, тако да отпор увек може да има личну ноту, на микроплану, и буде размењиван увек између малог, одређеног броја индивидуалаца који

---

<sup>57</sup> *The World, the Text and the Critic*, нав. дело, 244–246. Ово удаљавање од Фукоа поново се понавља у есеју „Foucault and the Imagination of Power”, у: David Couzens Hoy, (ур.), *Foucault: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1989; који такође у мањој мери говори о ономе што већ постоји код Пуланца.

се, случајно, окупљају изван такозваних „великих наратива” класе, рода и нације.<sup>58</sup>

Амбиваленције у вези са овим питањем препознатљиве су већ у „Теорији путовања”, али још репрезентативније у есеју „Противници, публике, изборне једнице и заједница”,<sup>59</sup> где Саид прво подругљиво говори о „самоуређујућим, самоочишћујућим заједницама уздизаним чак и од стране марксиста, као и о другим дисциплинарним дискурсима”, да би потом одредио оно што сматра да је кључни пројекат који треба да се постави насупрот „дисциплинарног” карактера марксизма, итд: „да се обнови несеквенцијална енергија проживљеног историјског сећања и субјективности ... да се причају друге приче осим оних званичних секвенцијалних или идеолошки обојених прича које производи институционализована моћ”. Нисам у потпуности сигуран шта ова последња формулација заиста значи, али не би било лоше, верујем, нагласити је, манир у коме је за марксизам речено да је „самоуређујући, самоочишћујући”, као и „дисциплинарни”, „институционални” и „идеолошки”, несумњиво применљив и на извесне тенденције – нарочито социјалистичке тенденције – унутар феминизма. У међувремену, теоријски еклектицизам постаје толико велик да се над њиме губи контрола: кретање путем очигледно постструктуралистичких одбацивања марксизма може се сагледати у кључу Грамшијеве теорије, при чему се користи терминологија експлицитно преузета од Алтисера, и наводе имена комунистичких песника као што су Еме Сезер, Пабло Неруда и Махмуд Дарвиш како би се илустровала места отпора.

Највећа промена, међутим, тицала се питања национализма. Током година које су наступиле после објављивања *Оријентализма*, није било могуће направити разлику између Саидове позиције и истинских трећесветских културних националиста, а оно што смо обично добијали заузврат био је један несамокритичан наратив о европској кривици, неевропској невиности. Ово се драматично померило, почевши од отприлике 1984. године и интензивно расло кроз све оштрије одбацивање национализма, националних граница, нација као таквих, у толикој мери да сада постоје

---

<sup>58</sup> Акцент на „отпору” изван „великих наратива” није значајно другачији од онога што Фуко (делимично потпомогнут Делезом) оцртава на многим местима, укључујући два интервјуа објављена као закључна поглавља Фукоове књиге *Language, Countermemory, Practice*, ур. Donald Bouchard, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1977.

<sup>59</sup> Edward W. Said, „Opponents, Audiences, Constituencies and Community”, *Critical Inquiry*, No. 9, 1982; поново штампано у: Hal Foster, (ур.), *The Anti-Aesthetic: Essays in Postmodern Culture*, Bay Press, Port Townsend, WA, 1983, 135–159.

разлози да будемо једнако узнемирени пред екстремностима тог супротног става. Оно што је, међутим, остало карактеристично јесте да су најснажније изјаве о „нацији” и „држави” као „принудним идентитетима” често представљане упоредо са познатим афирмацијама националног ослобођења, посебно палестинске *инџифаде*, и права палестинског народа или да обезбеди сопствену државу или, алтернативно, да ужива једнакост у двонационалној држави. Управо је ова све снажнија амбиваленција у односу на нацију и национализам – комбинована са једним још у већој мери изненађујућим померањем са позиције потпуног одбацивања „Запада” на једнако интензивно инсистирање на томе да *једино* аутентично дело које може настати у нашем добу подразумева (а) да оно води порекло из Трећег света, али и да је (б) комбиновано са метрополитанским положајем – оно што би требало подвргнути извесном испитивању. Интелектуалац који је наведен као најбољи пример нашег доба у овој последњој конструкцији је, наравно, Ранаџит Гуха, који је похваљен како због свог порекла у индијској вишој класи тако и због свог каснијег положаја на метрополитанском универзитету, али и аутобиографско позивање на самога себе је поприлично очевидно.<sup>60</sup>

Међу многобројним Саидовим есејима који су се појављивали у часописима током последњег десетлећа, али још увек нису окупљени у појединачну књигу, много је и оних који су тематски организовани око односа између империјализма и (углавном) књижевности. Неки од њих су се бавили фигурама које припадају високом канону (Џејн Остин, Киплинг, Јејтс, Ками, Верди); други су опет били много општије природе. Међу есејима о појединим фигурама, један од омиљених ми је онај о Вердију<sup>61</sup> – не зато што у потпуности разумем језик опере, или што сам заиста гледао *Аиду*, већ зато што поприлично могу да испратим Саидову изузетно уверљиву аргументацију. Са свим знањем које је сакупио пишући *Оријентализам*, са својом изузетном вештином као пијанисте и својом страшћу према опери, он је на јединствен начин позван да пише о овом ремек-делу европске класичне музике компонованом посебно за свечаност отварања Суецког канала; и успео је да обави свој задатак са ретким полетом и оштрином.

---

<sup>60</sup> Ранаџит Гуха, уредник едиције *Subaltern Studies* и аутор, између осталог, књига *A Rule of Property for Bengal* (1963) и *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983), предавао је историју више година на Универзитету у Сасексу у Великој Британији пре него што је 1980. прешао на Аустралијски народни универзитет у Канбери.

<sup>61</sup> Види: Edward W. Said, „The Imperial Spectacle”, *Grand Street*, Vol. 6, No. 2, 1987.



Међутим, поново сам присиљен да прескочим читања појединачних аутора и окренем се есејима који припадају другој категорији, оној са у нешто већој мери уопштавајућим тенденцијама, где ћу се прихватити испитивања само два есеја: „Фигуре, конфигурације, трансфигурације”, који сам раније навео, и „Интелектуалци Трећег света и метрополитанска култура”.<sup>62</sup> Есеј о фигурама је хронолошки предходио другом есеју и првобитно је представљен као излагање на конференцији Удружења за књижевности и језичке студије Комонвелта, одржаној на Универзитету у Кенту у августу 1989. године. Оваква удружења су обично веома конзервативна и непромишљена у својим пословима тако да је радикализам многих ствари које је Саид изнео у свом есеју био веома благотворан. Моје занимање за ове есеје је, међутим, нешто другачије природе.

Оба есеја, попут још неких који су настали у наступајућим годинама, садрже назнаке истинског напретка у односу на *Оријентализам*. На пример, све док књига није објављена нису постојали докази да је Саид заиста прочитао приличан број не-Западних писаца. Са друге стране, позивање на главне фигуре противканона „књижевности Трећег света” све се чешће појављује у његовом скорашњем раду, иако ниједној међу њима још увек није приступљено са херменеутичком ангажованошћу и обавештеним читањем са којима Саид прилази Западним канонским фигурама; осим у ретким случајевима када заиста упућује на одређене текстове – као у случају Џорџа Антонијуса или Ранацита Гухе у есеју о коме ћемо ускоро проговорити – нико други није подвргнут оваквом виду детаљног испитивања какво Саид рутински примењује на широк спектар европских писаца, од Свифта преко Ренана и Шваба до Киплинга. Његов ангажман, као активисте и научника, у палестинском ослободилачком покрету проширен је, у међувремену, и на уобичајене изразе солидарности са антиколонијалним покретима уопште, као и за дужно поштовање према фигурама које су биле везане за те покрете. Ови делимични добици у сфери ангажмана и симпатија налазе се, међутим, у необичној и парадоксалној вези са свеже стеченим гневом усмереним *против* народа, друштава, националних граница, читалачких заједница и књижевности Азије, Африке и „исламског света” који се није могао спутати; снажним привилеговањем само шачице писаца, и то строго оних који сада живе на Западу, у односу на ова друштва и књижевности; и концептом „Западног

---

<sup>62</sup> Edward W. Said, „Third World Intellectuals and Metropolitan Culture”, *Raritan*, зима 1990.

средишта” као јединог места на коме могу да се одвијају „спорови око деколонизације”. Распон овакве промене остао је уистину загонетан. Америчко непријатељство према арапском свету које се настављало, са једне стране, и Руждијева осуда од стране Ајатолаха Хомеинија, са друге, комбиновани са неуспехом већине народа Азије, Африке и арапског света да се боре у Руждијево име, дали су коначно повода једном изузетном гневу усмереном једнако против Запада и не-Запада, отеловљеном у фигурама усамљеног писца у западњачком граду – као и необавезног читаоца романа у том истом граду – који су коначно постали једине искупитељске фигуре.

## VII

Ове амбиваленције се остварују у свом пуном смислу тек у односу на књижевност Комонвелта, међутим неке од кључних формулација могуће је пронаћи и у есеју „Интелектуалци Трећег света и метрополитанска култура”, који ћемо први анализирати. Друга половина овога есеја састоји се од упечатљиве препоруке да Западни читаоци треба озбиљно да схвате не-Западне писце. Суштина аргументације, међутим, састоји се у необичној дистинкцији између онога што се назива „колонијалним” и „постколонијалним” интелектуалцима; увијеним референцама на четири књиге које треба да поткрепе ову искључиву типологију; и одлучном потврђивању стицања Западне „технике” и личног лоцирања у „Западно средиште” као неопходних предуслова за „побуну” и „спорове око деколонизације”. Међутим, пре него што дођемо до свега тога, не би било на одмет да укажемо на онај лепршави манир у коме се излази на крај са генерализацијама, као у следећем изузетно интересантном пасажу са којим почиње трећи одломак:

Отпор према империјализму, наравно, не укључује само оружану силу или групе герилаца. Он је *већином* удружен са национализмом и са једним пробуђеним осећајем за изгубљени религиозни, културни или егзистенцијални идентитет. Његов пантеон насељавају велики ратници попут Абдела Кадера из Алжира, проци и свештеници попут Махдија и Гандија, фаланга националистичких писаца – Тагореа, Јејтса, Неруде, Емеа Сезера, Леополда Сенгора – и десетине фигура интелектуалаца попут Мартија, Мариатегија, Фанона, Кабрала и других, чија битна улога у стварању једног настајућег и алтернативног дискурса не може бити умањена (27–28, мој курзив).

Гандијево појављивање овде у категорији „пророка и свештеника” је необично. Са друге стране, афирмација „национализма”, овде као и на неколико других места, налази се у чудном односу са одбацивањем и осудом националног идентитета са којима ћемо се сусрести у другом есеју. Моја тренутна пажња, међутим, усмерена је на списак – састављен у маниру жанра постмодерног пастиша – од девет имена, придружених бесконачној категорији „других”, који је окупио комунисте и антикомунисте, пацифисте и марксисте, од којих су петорица водила или учествовала у герилским борбама, наведених да поткрепе идеју како је империјализам *већином* културни феномен коме треба супротставити један *алтернативни дискурс*. Оно што је важно за Кабрала, очигледно јесте његова *дискурзивна* позиција, а не то што је покренуо и водио оружану борбу која је омогућила ослобађање његове земље и значајно допринела ослобађању свих португалских колонија у Африци, а да не говоримо о урушавању фашизма у самом Португалу.

Са овим увидима на памети Саид развија специфичну типологију две врсте интелектуалца: колонијалног и постколонијалног. Он укупно расправља о четири аутора. У категорију колонијалних интелектуалаца улазе Ц. Л. Р. Џејмс, комуниста са Тринидада и аутор чувене књиге *Црни јакобинци*, и арапски историчар националиста Џорџ Антонијус, аутор једнако познате књиге *Арајско буђење*. У категорији постколонијалних интелектуалаца наступају малезијски писац Алатас и индијски писац Гуха. Свет је лепо покривен између ове четворице, као што су и политичке идеологије, посебно марксизам и национализам. Пре него што се усмеримо на теоријске упливе и насумичност у Саидовим увидима у овоме контексту, потребно је разјаснити шта појмови „колонијално” и „постколонијално” заиста значе у политичкој теорији због тога што су ови појмови кључне аналитичке категорије које се употребљавају у периодизацији историје у односу на власт над народима у појединим земљама које намећу владајуће класе у другим земљама; кључне за фундаментално померање парадигме које се јавља са деколонизацијом у облицима државе и односа између различитих националних формација, јединица капитала, класа и економија, кључне за унутрашњу реорганизацију државне управе, облика управљања и апропријације, као и националног и интернационалног кружења вишкова, тамо где су у бившим колонијама успостављени суверени режими. Ова аналитичка разлика почива на суштинској чињеници да је владајућа класа у колонији постављена изван те колоније и да је колонизована држава средство ове екстерно лоциране владајуће класе; са појавом

деколонијације ова структурална особина доминираних формација више није применљива и формација тиме престаје да буде колонијална, без обзира на сваки други вид њене зависности.

У политичкој мисли ове категорије имају прецизно одређено значење због тога што се не односе на датуме деколонијације већ на препознатљива структурална померања у држави и друштву, и у хијерархији системских одређења која структурирају односе између империјалистичке буржоазије и непосредних произвођача империјализоване али суверене нације-државе од онога што је раније била колонија. Да би се, са друге стране, критичар описао као „постколонијалан” просто због тога што су он или она одрасли после деколонијације представља таутологију; да се свим интелектуалцима који су почели да пишу после деколонијације припише заједнички културни став према Западној доминацији, а свима онима чија је интелектуална формација била завршена у време колонијалне владавине припише структурално другачији став, без обзира на њихове индивидуалне друштвене и политичке положаје, представља најбестиднији могући идеализам и олакшава један необичан вид неисторичног сравњивања. Треба додати да је овај вид развијања појмова „колонијално” и „постколонијално” за потребе самопројектовања и дефинисања одређеног положаја унутар културне критике, данас изузетно раширен међу књижевним теоретичарима.

Ове категорије немају аналитичку вредност ни теоријски статус када су употребљене како би ујединиле веома сложене структуре интелектуалне производње или смерове и субјективна обележја појединих писаца и критичара или широких интелектуалних слојева на начин на који то Саид сугерише у овоме есеју. За појединце или групе интелектуалаца колонијални културни амбијент може да траје још много дуже после тренутка деколонијације; за друге – што је често и случај – он може да се заврши много пре истинске разградње колонијалне државе. Каријере историчара и учитеља као што су Сусобан Саркар, социолога попут А. Р. Десаија, интелектуалаца и активиста као што су Е. М. С. Намбудрипад, а да не говоримо о Д. Д. Косамбију – математичару, изучаваоцу санскрита, антропологу, историчару древне Индије – обухватају многе године како колонијалног тако и постколонијалног периода, и ниједна међу њима, да не помињемо достигнућа других, не поседује такве искључиве особине какве Саид тако једноставно пришива за своје категорије „колонијалних” и „постколонијалних” интелектуалаца. Косамби је почео да пише отприлике у исто време кад и Ц. Л. Р. Џејмс, Ирфан Хабиб отприлике у исто време као и Ранацит Гуха; природа разликовања које Саид

прави не говори нам ништа о овим другим правцима развоја. Он просто преувеличава разлике између индивидуалне формације и става у бесмислене глобалне типологије.

Саид нам говори да колонијални интелектуалци – под којима он просто сматра не-Европљане који су писали у време колонијалног периода, било да су националисти или марксисти – увек пишу у границама културних перспектива европске доминације, изједначајући се са европском културом и размишљајући о колонизујућој земљи као „земљи мајци”, како и сам наводи:

За Џејмса и Антонијуса свет дискурса који обитавају урођењаци на Карибима или арапском Оријенту увелико је зависио од Запада ... У њиховом раду нема назнака човека који се налази *изван* Западне културне традиције, колико год они мислили да артикулишу супарничко искуство колонијалних и/или не-Западних народа. (33–36)

Ово би једнако могло да важи и за поједине ауторе које Саид наводи, али генерализација којом се овде послужио просто запањује због тога што је у очигледној супротности са оним што знамо о многобројним интелектуалцима у колонијалном периоду који никада нису сматрали да се налазе *унуџар* „Западне културне традиције”. Такође нам није у потпуности јасно како Саид после може недвосмислено да описује Гуху као „постструктуралисту”, а да му у исто време обезбеђује узорни „постколонијални” интелектуални положај *изван* Западне културне традиције; где је, питамо се, та раздвајајућа линија између постструктурализма и Западне културне традиције? За постколонијалне интелектуалце је речено да су у сваком случају истовремено *изван* Западне културне традиције и да још успешније располажу оружјима европске критичке мисли; они се заиста истичу по томе што ова оружја окрећу против својих учитеља. Нико у прошлости, током колонијалног периода, очигледно то није учинио! Критика најфундаменталнијих аспеката Европе путем критичких метода које су се првобитно изучавале на европским институцијама била је, неко би могао да помисли, омиљена разонода велике већине комуниста и националиста у колонијалном периоду.

Још значајнији је посебан начин на који Саид обезбеђује апсолутно централно место овим интелектуалцима неевропског порекла са високим степеном техничких компетенција и који су изабрали, како у колонијалном тако и у постколонијалном периоду, да се лоцирају на Западу:

Ове фигуре се обраћају метрополису служећи се техникама, дискурсима, суштинским оружјима науке и критике која су некада била резервисана искључиво за Европљане, а сада су прилагођена за потребе побуне или ревизионизма у самом срцу Западног средишта. (29)

Џејмс („колонијални“) и Гуха<sup>63</sup> („постколонијални“ интелектуалац) су обојица написали значајне књиге, али да се писање оваквих књига обележи као чин „побуне“ чини се претераним, не само због тога што такве речи не би требало олако примењивати на чин писања, већ и због тога што не само што чиновници већ и саме речи временом губе свој смисао. Кастров говор „Историја ће ме ослободити“ или Маов „Хунански извештај“ несумњиво су били чиновници побуне, као што је то увек чин писања када треба да изазове постојећу структуру власти представљајући ризик за сигурност појединца, али научни радови о догађајима у касном осамнаестом и раном деветнаестом веку не спадају у ову категорију. Гуха, после свега, јесте објавио своју студију о Трајном насељавању<sup>64</sup> у касном осамнаестом веку, на коју се Саид позива, неких шеснаест година након деколонизације, када је огроман број текстова у Индији, као и у Британији, током колонијалних једнако као и током постколонијалних периода, показао колико је заиста индијска пољопривреда страдала захваљујући том насељавању.

---

<sup>63</sup> Ранацит Гуха (1922–), индијски историчар јужне Азије који је остварио снажан утицај унутар Групе за субалтерне студије. Био је приређивач неколико раних зборника и антологија Групе, а посебно је значајан и због свог оснивачког манифеста којим је поставио њен програм у првом тому Субалтерних студија, дефинишући „субалтерно“ као „демографску разлику између целокупне индијске популације и свих оних које описујемо као 'елиту'“. Емигрирао је из Индије у Велику Британију 1959. године. Тренутно живи у Бечу. (Прим. прев.)

<sup>64</sup> Трајно насељавање (The Permanent Settlement) Бенгала представљало је уговор између британске Источноиндијске компаније и бенгалских земљопоседника који је 1793. године закључио председник компаније Чарлс Корнвалис са циљем да се стабилизују приходи од пореза на земљу и побољша целокупна економија. Индијским вишим слојевима, такозваним заминдарима, често принчевима који су изгубили власт са британском колонизацијом, обезбеђено је право на власништво над земљиштем и фиксни порези како би се подстицало улагање у земљорадњу у виду развоја инфраструктура дренаже и наводњавања земљишта као и изградње путева и мостова неопходних у том региону. Међутим, уговор је имао неочекиване негативне последице. Нефлексибилни порези Источноиндијске компаније нису се прилагођавали потребама земљопоседника у случајевима суше, поплаве и других природних катастрофа, тако да су многи од њих запали у дугове. На овај начин, целокупна инфраструктура, која је услед немогућности враћања дуга стављана на аукције, постала је део новопостављеног тржишта земљом у Бенгалу које раније није постојало и чији су главни корисници биле индијске бирократе при Компанији што је коначно довело до темељних промена у тадашњим социјалним структурама, а које су се одразиле и на општа социјалнополитичка кретања у целој Индији. (Прим. прев.)

Оно што је изазвало овако снажну тенденцију у Саидовом језику овде је вероватно велики значај који додељује самоме чину „обраћања метрополису ... у самом срцу Западног средишта” и управо је ова потреба да се буде „у самом срцу Западног средишта” оно што оправдава истицање „техника, дискурса, суштинских оружја науке”; уколико је „обраћање метрополису” оно што појединац чини, тада би му било боље да поседује ове „технике” и „дискурсе”. (Уз све дужно поштовање, међутим, треба нагласити да се Гуха трајно преселио у „Западно средиште” неко време *након* што је написао поменути књигу.) Ова миграција супериорног научника из не-Западних земаља у Западне земље оно је што Саид назива *путовање* у, како га описује у следећем одломку:

... *путовање* у састоји се од посебно интересантне разноврсности хибридног културног рада. То што оно уопште и постоји представља знак супарничке интернационализације у доба трајних империјалних структура. (31)

Ово је симпатична синтагма: „супарничка интернационализација”. Нажалост, њена новина само прикрива чињеницу да „путовање у” и било какав облик „супарничке” активности обично нису ни у каквом односу. Саид говори, на необјашњив начин, о „интелектуалном или научном раду са периферија, који обично остварују или имигранти или посетиоци, при чему су и једни и други у суштини антиимперијалистички усмерени” (30). Ово у потпуности није тачно. Велика већина имиграната и посетилаца који долазе са „периферија” у „Западно средиште” у Сједињеним Државама уопште се не бави политиком и научним радом или се, у супротном, опредељује за десницу, за шта је добар пример у књижевности дело Барати Мукерџи; то што само неколицина учествује у опозицији својим радом не би требало да замрачује чињеницу да је „научни рад ... имиграната или посетилаца” претежно укалупљен у главне токове англоамеричке науке. Далеко од „суштинског антиимперијализма”, већина жели да буде део „средишта”; последња ствар коју желе јесте „супарничка интернационализација”. Чини се да Саид уопште не познаје имигрантске заједнице у чије име говори, и заиста је потребно да човек буде на великој дистанци од стварности ових „путовања”, претежно започетих у потрази за материјалним и професионалним успехом, да би заиста могао да формулише следећи исказ: „Спорови око деколонизације су се померили са периферије у средиште” (30). Снага ове речи „померили” одузима дах. Борба против империјализма сада се просто више не одвија у земљама које су заиста

империјализоване; то је покретна гозба, и одлази тамо куда одлазе експерти! У овом виду формулације „спорови око деколонизације” постају углавном књижевне и књижевно-критичке расправе, а елитна академска интелигенција, у једном задивљујућем раскораку између чињеница и представе о себи, полаже право на то да буде светска револуционарна извидница. Овај исказ је несумњиво довољан сам по себи, али ипак бисмо могли да поставимо питање: зашто се сматра да је Ранацит Гуха тако јединствено обдарен да представља „постколонијалну” интелигенцију?

Први исказ са којим се сусрећемо је следећи: „Гухина књига је, на начин који ће каснији постструктуралистички писци (укључујући и самог Гуху) препознати, једна археолошка и деконструктивна студија” (32). Археологија (Фуко), деконструкција (Дерида и пријатељи) и постструктурализам изгледа овде обезбеђују услов личног афинитета. Саид такође одобрава Гухино писање на темељу његовог капацитета као књижевног критичара: „наратив је замењен иронијом”, каже Саид дивећи се Гухином стилу, и задовољава своју тврдњу да је „постколонијално” писање историје каквим се бави Гуха престало да се окупља око наратива и почело у много већој мери да се занима за сâм језик. Књижевна критика, другим речима, представља жељени модел за писање историје.

Међутим, оно што Саида највише од свега фасцинира у вези са Гухом јесу проблеми порекла класа, друштвеног и географског положаја, удружени са мајсторском применом истраживачких техника и Западних сазнања. Саид не говори о суштини Гухине књиге и остаје нејасно да ли ју је заиста и прочитао. Оно о чему, уместо тога, говори јесте чињеница да Гуха долази из породице која је била део оног истог Трајног насељавања које је Гуха тако интензивно критиковао; да се он тада преселио у Западне земље да настави са својим радом; и да Гухино мајсторство технике и сакупљања може да се изједначи са мајсторством сваког Западног научника. У реторском преувеличавању карактеристичном за савремене трећесветске интелектуалце лоциране у „Западном средишту”, Саид наставља да брише фундаменталну политичку разлику између имиграције и изгнанства када просто проглашава Гуху за „фигуру изгнанника”. Са питањима личног избора нико заиста не жели да улази у расправу, и уистину не знам нити желим да доносим суд о околностима које су било кога навеле да емигрира из једне земље у другу; то су строго приватне ствари. Исто тако је, међутим, најбоље да се личне наклоности не представљају погрешно као судбина одређена репресијом. Ипак, „фигура изгнанника” је од централног значаја за личност коју Саид приписује Гухи због тога што управо у овој комбинацији компрадорског



класног порекла, Западне локације, изгнанства, и мајсторства технике Саид смешта продуктивне и супротстављајуће енергије пројекта субалтерниста и његову претпостављену способност да преокрене целокупну путању свих школа и тенденција које су раније постојале у индијској историографији.

Друштвени контекст оваквог привилеговања Гухе је од битног значаја. Постоји неколико позивања на *Субалтерне студије* у овим есејима, али, са изузетком успутне референце на Гухину кратку уводну белешку у првом тому, Саид у ствари не наводи ниједан од појединачних текстова који су сачињавали овај пројекат, а камоли доказе за било какав облик детаљног ангажмана у њиховим претпоставкама или производима или, посебно, у ономе што би могло да одређује његову разлику – или евентуалну супериорност – у односу на друге облике историографије у Индији. Није нам потпуно јасно шта је то у самоме делу што је издвојено и похваљено у овоме истицању. Чак и у појединачном случају Гухе, где је једна одређена књига – *Владавина имовине у Бенгалу* – поменута, издвајају се две чињенице. Прва се састоји у томе да ово рано Гухино дело, објављено неких двадесет година пре покретања субалтернистичког пројекта, засновано на његовом истраживању током 1950-их година унутар онога што би се оквирно могло назвати главним традицијама индијске историографије, није у потпуности равнодушно ни према премисама које су постојале међу учитељима попут Сусобана Саркара или његовим блиским савременицима попут Ирфана Хабиба. Индикативно је то што је Саид посебно тих када је реч о Гухином скорашњем раду који заиста има субалтернистички карактер.<sup>65</sup> Чак и када се позива на *Владавину имовине*, Саид наводи само делове из увода и биографске податке; необично је равнодушан према огромном писатељском корпусу Трајног насељавања који се гомилао у Индији током десетлећа, пре Гухине књиге и након њеног појављивања.

Уколико се узме у обзир један овакав образац инвокације и афилијације, суштински садржај онога око чега су се Гуха и субалтернисти заиста окупљали овде не може бити предмет расправе

---

<sup>65</sup> Недавно објављена књига *Elementary Aspects* вероватно би представљала ближе одређење субалтернистичког приступа („постструктурализма“, како га Саид назива), међутим монографија *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda and Its Implications* (К. Р. Bagchi, Calcutta, 1988); изванредни есеј, вероватно најбољи Гухин рад у последњих четврт века, под насловом „Chadra's Death“ (*Subaltern Studies* V, Delhi, 1987), и недавно објављени, много дужи и много проблематичнији есеј „Dominance without Hegemony and its Historiography“ (*Subaltern Studies* VI, Delhi, 1989) били би још репрезентативнији.

и једино што је битно јесте Саидова сопствена конструкција овог садржаја. Стичемо утисак да за њега најбитнију чињеницу представља сама структура разговора, конференције и личног сусрета који су тренутно доступни на америчком универзитету, као и све учесталије присуство Групе за субалтерне студије у том одређеном миљеу; ово је, дакле, зацементирано као питање „постструктурализма”. Главни извор привлачности, у сваком случају, јесте биографија: класно порекло, привилеговани приступ „техникама” и „дискурсима”, имагинативна конструкција „изгнаника”, и премештање које са њом иде. Иронија у овоме лично проживљеном и високо оцењеном биографском детаљу јесте у томе што нам је Саид, вероватно без Гухине сагласности, подарио портрет типичне буржоазије из виших слојева; пошто је овде управо реч о таквом виду личности која је, типично, искористила средства која је сакупила током колонијалног периода да обезбеди најмодернију Западну технологију, да покрене једно колаборативно такмичење са метрополитанском буржоазијом, са маргина глобалног капитализма.

У овоме, наравно, постоји снажна иронија садржана у очигледно парадоксалном односу између начина на који се субалтернистички пројекат дефинисао и начина на који га дефинише Саид – као један емигрантски феномен из више класе који је у сукобу са сопственим класним пореклом и метрополитанским положајем. Сувишно је рећи да у овоме наративу о класном пореклу постоји једна знатна резонанција миграције као *цушовања* у и пожељног метрополитанског положаја – привилегија које прежива самоизгнаник него онај који је изгнан силом прилика – као и томе следствена професионализација и хибридизација („културна амфибија” је Саидов похвални опис) које умногоме прекорачују питања сваког личног избора који је Ранацит Гуха могао или није могао да направи, чак иако је он био тај који је издвојен. Једна од само неколико особина које ови скорашњи есеји деле са *Оријентализмом* јесте то да они настављају да говоре о егзистенцијалној ситуацији – привилегији класа, претпостављеној ситуацији супротстављености и неизвесности, техничкој оспособљености да се допринесе колико и да се такмичи, професионалном положају – оних у већој мери привилегованих група надолazeћих имиграната у Сједињеним Државама. Оно што је, у међувремену, значајно када су у питању ауторске намере јесте чињеница да је заокрет од потпуне осуде Запада, која је у *Оријентализму* тако бескомпромисна, на који ови најновији есеји позивају, сада готов.

## VIII

Склоности ове врсте су оно што Саид показује у једном још сложенијем и на свом унутрашњем нивоу још распарчанијем есеју „Фигуре, конфигурације, трансфигурације”, који је значајан због своје високе оцене Западног канона, његовог одбацавања не-Запада, згодне похвале цивилизујуће мисије енглеског језика и заступања не само књижевних естетских задовољстава, већ и централног значаја фикције као средства за обухватање света. Заокрепци у односу на многобројне раније ставове су просто запањујући.

Саид отпочиње похваљујући „благодарни и оснажујући квалитет књижевности Комонвелта данас”, који је изненађење за сваког левичара, с обзиром на то да све што је погрешно у вези са категоријом „књижевности Комонвелта” полази од *ујтиска* да она уопште и треба да постоји. Саид, међутим, види овај конструкт као „оснажујућу” цивилизациону мисију:

Уколико конфигурације као што су књижевност Комонвелта или светска књижевност уопште треба да имају изванредан смисао, то је ... због тога што оне жестоко делују не само на читава националистичку основу за састављање и изучавање књижевности, већ истовремено и на независност и равнодушност са којом је постало уобичајено да се метрополитанске западне књижевности посматрају на евроцентричан начин.

„Књижевност Комонвелта” је највећим својим делом конструкт Британског савета и увелико је ограничена на своје клијенте који је и сами конструишу као место окупљања дискретних „националних” традиција; „жестина” коју јој Саид приписује је у најбољем случају имагинарна, и у најмању руку је запрепашћујуће то да Саид овај културни заостатак Британског царства поставља као веродостојну алтернативу „националистичкој основи”.

За ову цивилизујућу мисију сматра се да је утемељена у суштинској надмоћи енглеског језика: „Оно што актуелности књижевности Комонвелта обезбеђује њену посебну снагу јесте чињеница да је енглески језик, међу свим језицима данашњице, заиста *свештски* језик.” Кенијски писац Нгуги Ва Тонго је тада позван да укаже на то како нам ово глобално кружење енглеског језика обезбеђује могућност да „деколонизујемо” наше умове кроз учење на истом језику који је коришћен у нашем колонизовању. Ово је, такође, изненађујуће, како због тога што је Нгуги током последњих неколико година показао да уколико у потпуности

жели да деколонизује свој ум он мора да пише на кикију језику, тако и због тога што је ова повлашћена улога енглеског као средства просвећености и светске културе у најмању руку претерана. У данашњој Индији енглески заузима много контрадикторнију позицију: истовремено као језик на коме се производи знање, средство повезивања земље са токовима широм света, и добрим и лошим, и као раздвајајућа црта, културна граница између повлашћеног и одузетог; за многе литерате то је истовремено и језик носталгије за британским рацем. Саид, међутим, инсистира на овој тачки цивилизујућег етоса. Он се присећа посете народном универзитету у једној од држава Залива где је приметио како је Одсек за енглески језик привукао навећи број студената, при чему жали за двама стварима: што је толико студената узело енглески не због књижевности која је на њему настала, већ као технички језик неопходан у професионалном унапређивању; и да је „енглески, такав какав је био, постојао у ономе што је представљало кључајући котао исламског ревивализма”. Оба његова ламента заслужују изванредан коментар.

Саидов главни став по питању употребе енглеског у земљама у Заливу је следећи:

Све је ово коначно свело енглески на ниво техничког језика готово у потпуности огољеног не само од својих изражајних и естетских карактеристика већ и од сваке критичке самосвесне димензије. Учили сте енглески да бисте могли да се служите рачунаром, слушате наређења, шаљете телексе, дешифрујете манифесте и тако даље. То је било све.

Саидов лaments остаје поприлично изван утицаја сваке свести да је енглески постао „светски језик”, чињенице по којој је познат не због својих „естетских карактеристика” или „критичке димензије” – то јест, не захваљујући својој књижевности и књижевним критичарима – већ због свог средишњег положаја у административним и капиталистичким системима у најмоћнијим царствима прошлости и садашњице, дакле, као језик владавине („слушања наређења”) и управљања у глобалним телекомуникационим мрежама, авиокомпанијама, администрацији и транснационалним корпорацијама. Сиromашни студент коме се Саид руга чини, у ствари, један рационалан избор, у околностима у којима се налази, учећи технички аспект и игноришући естетски.

Главна примедба у вези са неизвесном ситуацијом у којој се овај „светски језик” нашао усред „кључајућег котла” гласи:

Било да је то технички језик са потпуно инструменталним карактеристикама и својствима; или страни језик са разноликим имплицитним везама са ширим енглеским говорним подручјем, његово присуство ослања се на једну много импресивнију, много страшнију присутну стварност организованог религиозног заноса. И пошто је језик ислама арапски, језик са значајном књижевном заједницом и хијератском снагом, чини ми се да је енглески спао на поприлично ниске гране...

Насупрот овом снижавању вредности и превазилажењу „светског језика” од стране „организованог религиозног заноса” постављене су „мање образоване групе које су окупљене не око безосећајне полемике, већ управо око афинитета, симпатија и саосећања”. Посебно важан припадник ових „малих образованих група” је Салман Ружди, кога је Саид најватреније бранио у овом чланку као и на свим доступним јавним форумима, делом због тога што „то што се роман [*Сайтански стихови*] бавио исламом у енглеском језику и што је написан за оне за које се веровало да су представљали огромну западњачку публику, био је његов главни прекршај”.

Саидово супротстављање енглеског насупрот арапском језику је необично. У земљама арапског говорног подручја обележавање арапског као језика ислама (као и свега другог) може да буде у суштини тачно, међутим када је реч о већим стварима, на шта Саид непрестано упућује (Азија и Африка, књижевност Комонвелта, Ружди и „Хомеинијева претња”) не би било лоше да се подсетимо да велика већина муслимана у свету не говори нити разуме арапски. Штавише, велики број студија које су начињене показао је да је ситна градска буржоазија, која обично чини оштрицу „организованог религиозног заноса” у великом броју земаља, образована на енглеском колико и на било ком другом језику; у „исламском свету”, наравно, стручњаци који су познаваоци енглеског језика заузимају кључне положаје у оваквим покретима, а представници ортодоксног ислама који су водили кампању против *Сайтанских стихова* у Енглеској знали су енглески веома добро, док велика већина уопште није знала арапски. Такође је потпуно упитно да ли би ови представници ортодоксног ислама, укључујући и иранске свештенике, били имало блажи да су *Сайтански стихови* били написани на арапском, фарсију, урдуу, или било ком другом језику, за азијску и арапску читалачку публику; бес је изазвала јерес књиге и њено непосредно представљање исламског пророка и његове породице у највулгарнијем могућем маниру, а не језик којим је комуницирала са публиком. То

што је написана на енглеском, што ју је написао писац муслиманског порекла са огромним престижом у Западним земљама, и што је постала доступна међународним медијима и британској држави захваљујући моћним Западним издавачким индустријама са циљем да буде употребљена против заједница имиграната у Британији као и за потребе одређених видова репрезентација муслиманског народа у империјалистичким земљама уопште – све то је, наравно, много усложњавало питање јереси. Чудна ствар је, наравно, то да је Едвард Саид, који је подарио један тако снажан наратив о књижевним репрезентацијама које су од интегралног значаја за империјалистичке системе моћи, и који је током писања *Медијског покривања ислама* био толико осетљив у вези са медијским покривањем ислама на Западу да је осуђујући ове медије у потпуности игнорисао криминал исламских режима код куће, сада фаворизовао, због тога што је надмоћна светиња *књижевности* била укључена, потпуно право романописца да пише како жели, без обзира на сопствени положај у односу на корпоративни свет глобалних репрезентација и британске империјалне државе.

Осуда иранске државе због тога што је прогласила смртну казну и подстицала атентаторске јединице била је, наравно, потпуно на месту, али Саид је отишао још много даље од тога. Питање уздизања, или неуспеха да се уздигне, у Руждијевој одбрани постало је за њега камен темељац за моралну честитост писца у мноштву других земаља. Чињеница да већина писца који су се налазили у Азији и Африци није успела да се уздигне до ове величанствене дужности наговештена је како би се указало на то да је ова интелигенција под утицајем, са једне стране, мрежа мултинационалних система информисања (CNN, NBC итд.), и, са друге стране, саучесништва са њеним сопственим државама и режимима, што је коначно резултирало у томе да

у релативно отвореној средини коју успостављају заједнице читалаца заинтересованих за тренутну постколонијалну књижевност у земљама Комонвелта и француском говорном подручју, *главне тренутне конфигурације* нису усмераване и управљане процесима херменеутичког испитивања, нити наклоњеном и ученом интуицијом, нити обавештеним читањем, већ једним много грубљим и инструменталнијим процесима чији је циљ покретање сагласности, искорењивање неслоге, промовисање једног готово књижевно слепог патриотизма. (Мој курзив)

Они читаоци који су заинтересовани за „књижевност Комонвелта”, како нам је речено, „захтевају” „отворене средине”, али

ова читалачка острва либералности су опседнута од стране „тренутних конфигурација” које су засноване на „слепом патриотизму”; бирократе у Британском савету које су измислиле категорију „књижевности Комонвелта” су, сигуран сам, потпуно сагласне са овим. Овде постоји чак и наговештај носталгије: „средина” је једном била „отворена”, али „интуиција” је сада престала да буде „учена”, а заједнице су постале неспособне да спроведу „херменеутичко испитивање” и „обавештено читање”; оно што је некада имало потенцијал да буде префињено сада је постало „много грубље”. Питање „државе” ће такође убрзо доћи на ред, међутим, оно за чиме се овде жали јесте „тренутна конфигурација” – то јест стање саме масовне културе, појачано захваљујући оним студентима који читају енглески само у техничке сврхе („инструментални процес”) а не због његове естетске лепоте (кроз „херменеутичко испитивање”). Арнолдовска проблематика културе и анархије овде је представљена у свом пуном цвату. Једном када је ове „заједнице” могуће оптужити да им недостаје све оно што представља највише вредности за књижевног критичара – учена интуиција, херменеутика, обавештено читање – оне очигледно постају „књижевно слепе”. Доказ за ово књижевно слепило је, наравно, садржан у „запањујућем помирењу исламског света са забранама и искључењима као и са претњама које су упућене Салману Руждију”, усамљеном генију кога читав један свет („исламски свет”) не може да призна и прихвати због сопственог слепила, сопствене грубости, сопственог недостатка херменеутичке префињености. Поред осуђујуће чињенице да посматрају енглески само као „технички језик” док одбацују његове „естетске карактеристике”, главни проблем ових заједница је то што се оне сувише блиско идентификују са својом земљом, не уочавајући да „владајући, најслужбенији, најприсилнији и принудни идентитет јесте држава са својим границама, царинама, владајућим странкама и ауторитетима”. Овде нећемо коментарисати двоструко значење речи „царина/обичаји” („customs”), али то да један Палестинац без државе, са вечном жељом да има сопствену државу, треба да описује ту државу – *све државе*; и државу *по себи* – као „принудни идентитет”, представља парадокс који је сувише болан да би се коментарисао. Добро је и присетити се да мултинационални капитал налази у потпуности исту замерку и сувереним земљама Азије и Африке: оне имају своје владе, царинске процедуре, границе итд., тако да је слободно кретање капитала и робе отежано.

Цена одсуства херменеутике и затварања у границе и царине азијских и афричких земаља није само у томе што оне не могу да препознају генија када га виде – Салмана Руждија у овом случају

– већ и у томе да је књижевност коју сами стварају унутар тих ограничења осуђена да заувек остане инфериорна:

Сматрам да је погрешно покушавати да се покаже како је „друге” књижевности Азије и Африке, са својим још више очигледним прихватањем светске силе и политике, могуће са поштовањем изучавати, то јест, као да су у својој актуелности једнако високе, једнако самосталне, једнако естетски независне и задовољавајуће као француске, немачке или енглеске књижевности. Утисак о црној кожи испод беле маске није ништа више употребљив и достојанствен у изучавању књижевности него што је то у политици. Имитација и мимикрија никада не могу далеко да нас одведу.

Ни сам Најпол никада није изнео осуду која би била више оптужујућа. Кључна синтагма овде је, наравно, „са поштовањем”; народи Азије и Африке који стварају књижевност унутар сопствених граница и у складу са сопственим „обичајима” просто нису вредни поштовања, због тога што су имитатори, сви. У директној супротности, добијамо – од аутора ништа мање до *Оријентализма* – карактеризацију „француских, немачких и енглеских књижевности” не само као „високих”, већ и као „самосталних”, „естетски независних” и „задовољавајућих”. Док је задовољство несумњиво лична ствар, могли бисмо поставити питање: „самосталне” и „независне” у односу на шта? Цела суштина *Оријентализма*, могло би се рећи, била је у томе да ове књижевности нису биле самосталне; да су и сувише саучествовале у колонијализму да би се о њима могло говорити првенствено у појмовима „високе” естетике.

Све овакве мимикрије (афричке и азијске књижевности) и овакви принудни идентитети (држава, засигурно, али и нација, род, класа) морају сада бити остављени по страни. Једном када их се отарасимо, прави посао у књижевности може да почне:

Читалац и писац књижевности ... више немају потребу да се везују за представу о песнику или научнику у изолацији, сигурном, стабилном, национално обележеном у свом идентитету, класи, роду или занимању, већ могу да мисле и да се суоче са Женетом у Палестини или Алжиру, са Тајебом Салихом као црнцем у Лондону, са Цамејком Кинкејд у белом свету, са Руждијем у Индији и Британији, и тако даље ... Да парафразирамо једну Ауербахову примедбу из једног од његових последњих есеја: наш филолошки дом је свет, а не нација или појединачни писац.



Заиста смо се ретко у другој половини овога столећа сусрета-ли са тако бесрамном препоруком да би свет, а посебно „Оријент” – Палестину, Алжир, Индију – и заиста све расе, беле и црне, требало да буду *конзумирани* у виду оних књижевности овога света које су доступне у књижарама метрополитанских земаља; услов да би се постало оваквим савршеним потрошачем састоји се, наравно, у томе да се појединац ослободи од стабилних идентитета класе, нације и рода. Сувереност, дакле, постаје оно што треба уложити у читаоца књижевности, потпуно под контролом једне империјалне географије. Све што се, изгледа, променило откада је Аурбах начинио тај предлог, у име филологије, јесте то да је и сам Лондон – Британија, бели свет – постао још један предмет међу многим другим предметима потрошње, готово на истом нивоу као и Индија. Ово није империјална географија колонијалног периода већ касног капитализма: роба захтева универзалност, а универзално тржиште превазилази све националне границе и локалне обичаје док се бела трговина поново придружује црној трговини. Када културна критика коначно досегне ову тачку сусрета са универзалним тржиштем, она ће постати потпуно нераспозна-љива од робног фетишизма.

## IX

На крају се неизбежно враћамо питањима марксизма. У есеју „Секуларна критика”, који истовремено служи као досије са Саидовим основним теоријским поставкама и као увод у књигу *Свејџ, ѿексџ, криџичар*, читамо:

... могло би деловати да сам недеklarисани марксиста, уплашен да ћу изгубити поштовање ...

... што се тиче важне теме критичке позиције, њене везе са марксизмом, либерализмом или чак анархизмом, треба напоменути да критика која је унапред одређена етикетама као што су „марксизам” или „либерализам”, по мом мишљењу представља оксиморон. Коначни резултат „примене” марксистичке критике или писања у садашњем тренутку подразумева, наравно, декларисање политичког преимућства, али, истовремено, то значи и излажење из оквира великог броја ствари који се дешавају у свету, такорећи, и у другим видовима критике.

Међутим, претпоставивши да оно што су марксисти писали није било унапред одређено и презрено као „примена”, под знацима навода; и претпоставивши да ни сâм марксизам, када се

употребљава упоредо са критиком, није обележен у истом маниру и описан као „етикета“; зар у том случају не би било могуће изравно суочавање са проблемом? Нећу овде покретати проблем „губитка поштовања“, због тога што су те ствари увек личне и због тога веома осетљиве. Међутим, морам да признам да не могу да одолим а да се не присетим пасажа који сам навео мало раније, где Саид проглашава да оне „друге“ књижевности, азијска и афричка, не могу да се читају „са поштовањем“ на истом нивоу као и европске.

Морам да поменем још неке проблеме. Проблем који настаје услед потребе за кохеренцијом мишљења у тренутку када неко одбија да у пуној мери прихвати чињеницу да је Грамши био комунистички активиста, толико да би реч „марксиста“ могла да веома прецизно опише природу његовог подухвата, и када, уместо тога, покушава да тврди како је Грамши био само још један Жилијен Бенда, још један Метју Арнолд. Проблем што се прихвата сувише тога из доминантне америчке идеологије, када неко себи даје за право да користи синтагму „секуларна критика“ као наслов поглавља; када се препоручује „опозициона критика“; када се Гуха велича због тога што је „постструктуралистички писац“ – када се, другим речима, редовно приступа устаљеној пракси да се две речи стављају заједно како би одредиле природу теоријског или политичког положаја у свим другим врстама ситуација – али употреба речи „марксистичка“ испред речи „критика“ је проглашена за „оксиморон“. Зашто *не бисмо* придружили реч „марксистичко“ – не етикету, него реч – и чинили то конзистентно, без знакова навода, свему што је Лукач написао након што је уистину постао марксиста, а потом покушали да размишљамо кроз *његов* марксизам, кроз *нечији сојсџивени* марксизам уколико га поседује, марксизам *уојџиће*? Које нас тачно ограничење спречава да га придружимо речи „критика“, која је уздигнута појмовима као што су „опозиционо“ или „секуларно“, али оскрбнављена појмом „марксистичко“?

Много већи проблем, наравно, јесте онај који се тиче спремности – или њеног одсуства – на то да се „изађе из оквира великог броја ствари које се дешавају у свету“. Патња једног етичног живота садржана је у томе да све суштинске везе, афилијације, стабилни политички положаји, захтевају да појединац престане да прижељкује, халапљиво, све што је доступно на овоме свету; да научи да се одриче задовољстава, награда, трошења, чак и припадности одређене врсте. Толико је и Саид морао да научи кроз свој конзистентни антиционизам. Зашто је марксизам издвојен у овој патњи – и радости – избора? Штавише, зашто је

само марксизам повезан са патњом, а не и радошћу и етичком потребом за избором? Да ли је то све можда због тога што секуларно и религијско, чак и ционистичко и антиционистичко, могу са једнаким поштовањем да учествују у империјалној географији и уживању у „великом броју ствари”, а само је суштинско прихватање марксистичке позиције, са свим својим последицама, оно што захтева неиздрживо самопорицање?

Попут свих политичких позиција које су етички одрживе, марксистичка такође затвара извесне могућности док отвара неке друге. У избору једне такве позиције, човек бира решења, наравно, али истовремено он бира и потенцијал. Саидово упозорење – које је истовремено упозорење и самом себи – да бирање марксизма захтева постављање „изван оквира великог броја ствари” указује на инвентар могућих одрицања; штета је, међутим, што Саид никада не узима у обзир оно што је марксизам могао да начини могућим, нити оно што се заиста *џуби* када се човек постави *унуџар* превише ствари. Приступ „великом броју ствари” увек код човека развија осећај изобиља, мајсторства, доступности, избора, слободе, ерудиције, игре. Међутим, развијање извесних амбиваленција и самоискључујућих процеса који оптерећују Саидову мисао захтева напуштање одређених позиција, прављење одређених избора, и одрицање од извесног дела овог „великог броја ствари”.

Превео с енглеског  
*Игор Јавор*