

Radykał, nomada, nie-radykał

Edward W. Said i humanizm wykorzeniony

Magdalena Nowicka

Jeśli założyć, że Internet „mówi prawdę”, to trzecie słowo w tytule trzeba wykreślić lub szybko o nim zapomnieć. Gdy wpisujemy w wyszukiwarce internetowej hasło *Edward W. Said*, najprawdopodobniej na pierwszym miejscu pojawi się link do Wikipedii, a pod nim zwięzły tekst i parę zdjęć. Jakkolwiek język wybierzemy – od angielskiego po arabski – najpewniej trafimy na dwie znamienne fotografie. Pierwsza z nich to pozowane ujęcie pięcioletniego Edwar-da i jego dwa lata młodszej siostry Rosemarie ubranych w tradycyjne stroje palestyńskie. Na drugiej, dynamicznej, dojrzały Said zamachuje się, a w dłoni trzyma kamień, który za chwilę przerzuci przez mur graniczny między Libanem i Izraelem. Gdzieś za murem są izraelscy żołnierze. Incydent miał miejsce w 2000 roku, trzy lata przed śmiercią Saída, kiedy przy okazji odwiedzin mieszkających w Bejrucie krewnych wybrał się do przygranicznej wioski Kfar Kila, jeszcze miesiąc wcześniej okupowanej przez Izrael. Potem żałował, że dał się sprowokować do szczeniackiego wybryku. Ale obraz pozostał.

Mówisz: Said, myślisz: *Orientalizm* – w Polsce jest obecny przede wszystkim jako autor tej jednej książki. Tymczasem *Orientalizm*, uważana za jego kontynuację *Kultura i imperializm* oraz tomy poświęcone kwestii *stricte* pale-

styńskiej (*Question of Palestine* czy *Covering Islam*) ilustrują tylko jedno pole zainteresowań Saida. Drugie wiąże się z muzyką (był także muzykologiem i melomanem) i najszerszą reprezentację zyskuje w zbiorach *Musical Elaborations* oraz *Paralele i Paradoksy*. Trzecie, mające swoje emanacje w każdej fazie jego drogi naukowej, podszyswa dwa pozostałe: *Beginnings: Intention & Method* (1975) inicjuje w refleksji Saida problem autora działającego w swoim dziele i poprzez nie.

Mianem tytułowego *początku* nazywa aktywne rozpoczęcie twórczego etapu, w przeciwieństwie do pasywnego pojęcia źródła (*origin*). Początek to moment, w którym autorska myśl zamienia się w formalną doktrynę pisarstwa. Związana z nim intencja odnosi się do „apetytu, na wstępie intelektualnego, by coś uczynić w charakterystyczny sposób – zarówno świadomie, jak i nieświadomie, ale w każdym wypadku za pomocą języka, który zawsze (lub prawie zawsze) ukazuje znaki intencji początku”¹. Intencja jest więc zawarta w przygotowywanym dziele. Tym niemniej autor doświadcza prześladowania (*molestation*) przez świadomość, że jego fikcja, skazana na porównywania z rzeczywistością, obnaża swoją iluzoryczność. Mottem mogą być tu słowa ważnego dla rozważań Saida T. E. Lawrence’a: „Kiedy piszemy, nie jesteśmy szczęśliwi: jedynie wspominamy o tym: a wspomnienie wykraczające poza subtelność szczęścia ma w sobie coś zatrutego, bezprawnego”². Said jednakże zachowuje margines dystansu wobec idei początku – może on być przez autora lub jego potomnych wymyślany *ex post* i pełnić rolę koniecznego wymysłu (*necessary fiction*)³, nadającego twórczości metafizyczny wymiar.

Biorąc pod uwagę ową teorię, ale i zastrzeżenia wobec niej, warto spróbować spojrzeć na osobę i prace Saida przez biograficzno-pisarski pryzmat, którego kąt on sam ustalił. Najpierw autor zostanie rozszczępiony na życiorys, listę mi-

¹ E. W. Said, *Beginnings: Intention and Method*, Granta Books, London 1985, s. 12 (wszystkie cytaty z nietłumaczonych na język polski dzieł Saida przełożyła autorka artykułu).

² T. E. Lawrence, *The Mint* za: E. W. Said, *Beginnings...*, s. 236.

³ *Necessary fiction* to także pojęcie zaproponowane przez Homiego Bhabhę w ramach studiów postkolonialnych. Said stosuje to sformułowanie w innym sensie niż Bhabha.

strzów i inspiracji oraz etapy twórczej działalności. Wszystko po to, by ukazać relacje między „przepływającymi prądami” i wypracowany przez dojrzałego Saida *modus vivendi* intelektualisty na wygnaniu.

Głupie angielskie imię

„Wszystkie rodziny wymyślają swoich rodziców i dzieci, dają każdemu z nich historię, charakter, przeznaczenie, a nawet język”⁴ – tak rozpoczynają się wspomnienia Saida zatytułowane *Out of Place* [Poza miejscem⁵], będące jedną z najważniejszych jego prac, a na pewno kluczem do wszystkich pozostałych. Wymyślanie przyszłego nomady zaczyna się od imienia, które mu nadano: *Edward* albo – jak mawia jego matka, naśladowując angielską wymowę – *Edwaad*. Tak silnie anglosaskie *first name* zgrzyta postawione obok tradycyjnie arabskiego nazwiska. Hilda Said tłumaczy synowi, że inspiracją był dla niej Edward książę Walii (późniejszy Edward VIII) i romantyczna historia z Wallis Simpson⁶. W rzeczywistości wybór imienia dyktuje raczej pragmatyzm niż sentymentalizm. Kolejne dzieci Saidów (same córki, pierwszy syn Gerald zmarł w niemowlęctwie) są chrzczone jako: Rosemarie, Jean, Joyce i Grace. Rodzice chcą im zapewnić lepszy start, wiarygodniejszą asymilację na Zachodzie, gdyby Palestyna upadła. Ojciec, Wadie Said (później używał imienia William) prowadzi interesy handlowe z Amerykanami. Jeszcze w latach nastych XX wieku udaje mu się zyskać amerykańskie obywatelstwo, które może przekazać swoim dzieciom, ale żonie już nie. Urodzona w Nazarecie Hilda w dniu ślubu (1932) jest dwa razy młodsza od właśnie poznanego męża. Doskonale zna angielski, uczy się francuskiego, jest muzykalna – w zaaranżowanym małżeństwie sprowadzona do roli salonowej damy, swoje zamięłowania przelewa na dzieci, Edward pobiera lekcje fortepianu, chodzi z nią do opery. Kiedy będzie dorosły, będą pisać do siebie listy, bo Hilda może starać się tylko

⁴ E. W. Said, *Out of Place*, Vintage Books, New York 2000, s. 3.

⁵ Frazę *out of place* można tłumaczyć także jako ‘nie ma miejsca’. Saidowi zapewne chodziło o tę dwuznaczność.

⁶ Obszerną refleksję nad imieniem Saida proponuje Jacek Gutorow (*Edwaad*, „Literatura na Świecie”, nr 9–10/2008).

o czasowe wizy turystyczne do USA, większość roku żyjąc w Bejrucie. To ona, a nie szorstki ojciec, jest łączniczką syna z dawnym światem.

Edward przychodzi na świat 1 listopada 1935 roku w Jerozolimie. Saidowie są mniejszością w mniejszości. Z jednej strony, to Palestyńczycy, którzy w wielonarodowej Jerozolimie wcale nie dominują, z drugiej, rodzina Edwarda nie wyznaje islamu jak większość Palestyńczyków, lecz należy do chrześcijańskiego kościoła episkopalnego. Gros dzieciństwa chłopak spędza w Egipcie, płynnie mówi po angielsku niż po arabsku, uczęszcza do anglojęzycznych szkół, przeznaczonych głównie dla dzieci zachodnich przedsiębiorców. Zaczyna odczuwać swoje „bycie poza miejscem”: dla jednych jest nie dość amerykański, dla innych nie wystarczająco arabski. Amerykańskie sympatie ojca, europejska muzyka matki – „naturalnym” kierunkiem młodzieńczego buntu staje się odkrywanie własnej arabskości. Na niewiele się to zda – w Victoria College nie należy do paczki Shauhoubu (późniejszego Omara Sharifa), natomiast w ewangelickiej Mount Hermon School w Massachusetts, gdzie trafia w 1951 roku, nie wiedząc, że spędzi w Ameryce resztę życia, zostaje prymusem, lecz ma niewielu przyjaciół. Bez trudu kończy Princeton, magisterium i doktorat z literatury angielskiej uzyskuje na Harvardzie, i niemal jednocześnie, w 1963 roku otrzymuje etat na Uniwersytecie Columbia. Pierwsze małżeństwo z koleżanką ze studiów rozpada się. Ma parę przelotnych związków z Amerykankami. Potem spotyka Mariam Cortas, Libankę i kwakierkę, równie jak on geopolitycznie nieprzynależną. Będzie z nią do końca życia.

W tym pierwszym okresie „wymyślenia się” odnaleźć można kilka polskich tropów. Wśród ulubionych lektur Saida prym wiedzie proza Josepha Conrada. Z kolei jako dwunastoletni uczeń Kairskiej Szkoły dla Amerykańskich Dzieci gra, z niechęcią, w spektaklu pt. *Zaczarowana wyspa* Papę Gomeza, śniadego gospodarza z Majorki, ojca Conchity, która jest nieszczęśliwie zakochana w leżącym się na wyspie Chopinie. Mniej więcej w tym samym czasie poznaje w Kairze Ignacego Tiegermana, polskiego pianistę żydowskiego pochodzenia. Wirtuoz-tułacz udziela Edwardowi lekcji fortepianu, ale co najważniejsze uczy go muzycznej wrażliwości. Później, kiedy są już raczej przyjaciółmi niż maestrem i adeptem, Tiegerman zaskakuje Saida wyznaniem, dlaczego nie zamierza

osiąść w Izraelu: „Tutaj [w Kairze] jestem jedyny w swoim rodzaju, tam jest wielu takich jak ja”⁷.

Sylwetkę Saïda można by rozważać w ramach Simmlowskiej koncepcji *obcego* w społeczności – osoby, którą „jej członkowie znają i właśnie dlatego, że znają i widzą, iż różni się on od nich czymś istotnym, uważają za obcego”⁸. Obcemu przypisuje się dar obiektywizmu, choć należałoby raczej mówić o zwielokrotnionej perspektywie obserwatora i uczestnika mnogich rzeczywistości. Nie krępują go już tak silnie normy dawnej społeczności, nie wiążą go jeszcze moralne prawa nowej zbiorowości. Jego swoboda mierzi, ale i budzi fascynację autonomią ducha, materializującą się zarówno w praktykach prywatnych, jak i społecznych. Obcy może zostać zasymlowany dopiero wówczas, gdy obcość będzie rutyną społeczeństw⁹. Czy Saïd tego doczekał, czy może należał do kolejnego – globalnego – pokolenia flâneurów, którzy z hołubienia egzystencji poza domem uczynili mantrę, zagłuszającą nostalgię?

Słowo i inni mistrzowie

„Nikt nie mógłby lepiej reprezentować fatum zagubienia i dezorientacji niż Conrad, i nikt nie był bardziej ironiczny wobec wysiłków, aby zastąpić tę kondycję planami i przystosowaniami”¹⁰ – pisze o pierwszym mistrzu z galerii tych, których mógł poznać tylko pośrednio, poprzez ich dzieło. W 1964 roku broni na Uniwersytecie Harvarda pracę doktorską poświęconą związkom rejestrowanej przez autora własnej biografii i literackiej fikcji. Nie dowierza, że człowiek, który poświęca setki godzin na opisywanie swojego życia w listach do znajomych, nie wplecie wątków autobiograficznych, przelanych już wszak na papier, do swojej beletrystyki. Porównuje listy Conrada z ponad trzech

⁷ E. W. Saïd, *Cairo Recalled* [w:] idem, *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2000, s. 274–275.

⁸ A. Waśkiewicz, *Obcy z wyboru: Studium filozofii społecznej*, Warszawa 2008, s. 14.

⁹ Zob. G. Simmel, *Obcy*, [w:] idem, *Most i drzwi*, Warszawa 2006, s. 204–212.

¹⁰ E. W. Saïd, *Between Worlds*, „London Review of Books”, nr 9/1998, s. 3 za: A. N. Rubin, *Foreword*, E. W. Saïd, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Columbia University Press, New York 2008, s. IX.

ostatnich dekad jego życia z jego opowiadaniem z tego samego okresu. Analogie są zdumiewające – prozy Conrada-twórcy zdają się być „nawiedzone” przez doświadczenia Conrada-człowieka, z kolei listy tego drugiego przenika *par excellence* literacka kreacja.

Tym, co młodego Saida najmocniej fascynuje u Conrada, jest napięcie między porządkiem a rujną, między chaosem, między wewnętrznym cierpieniem a stoicką potrzebą spokoju¹¹. Z czasem przypisuje temu pisarzowi także rewolucyjne podejście do klasycznej teorii *mimesis*. Otóż Conrad nie tworzy, w opinii Saida, alternatywnych światów na bazie aluzji do realnego świata. Przeciwnie, intensyfikuje swój dający się opisać los (*scriptive fate*) w rzeczywistości i w ten sposób życie pisarza zmienia się w *mimesis* jego dzieła. Said przywołuje podróż pisarza do Polski po wielu latach spędzonych z dala od niej. Towarzyszą mu, przeczucwane jeszcze przed wyruszeniem w drogę, rozczarowanie, obcość, ale i tkliwość, poczucie nierealności tej krainy, gdzie ludzie przypominają duchy. Podobne uczucia stają się udziałem Saida, kiedy w 1989 roku jedzie z rodziną do Egiptu wygłosić serię wykładów i wpada na pomysł, by razem z dorastającymi dziećmi Wadie'm i Najlą odwiedzić dawny Victoria College, z którego w 1951 roku wyrzucono go za nieposłuszeństwo na lekcjach. Również po latach okazuje się intruzem – nowa dyrektorka szkoły, muzułmanka, każe mu opuścić budynek, który nie jest „do zwiedzania” dla amerykańskich turystów.

Said broni Conrada przed zarzutem postkolonialistów, że ten petryfikuje w swoich fabułach hierarchiczne wizerunki metropolii i prowincji. Owszem, zaznacza Said, Conrad jest wychowany w świecie, gdzie są imperia i kolonie, innej rzeczywistości nie zna, lecz z drugiej strony Conradowski *homo duplex* ma świadomość, że fundamentem imperium jest „idea posiadania imperium”, że racjonalność tego tworu odsyła tylko do samej siebie, nie zaś do czegoś, co można by nazwać „naturalnymi” nierównościami między ludźmi. Co więcej, od Conrada czerpie Said pojęcie „wojowniczej geografii” (z eseju *Geografia a niektórzy odkrywcy*) polegającej na tzw. „odkrywaniu białych plam na mapie”,

¹¹ E. W. Said, *Joseph Conrad and...*, s. 66–67, 82–83, 197.

czyli pragnieniu podróżnika z imperium, by postawić swoją nogę tam, gdzie jeszcze nie był żaden inny biały człowiek. Wkrótce ten koncept stanie się dla Saida asumptem do zaproponowania nowej kategorii – kreacyjnej geografii (por. niżej).

Historia jako wynalazek i mechanizm wykonany i wykonywany wciąż na nowo przez samych ludzi, nie pod wpływem fatum, natury czy absolutu – takie podejście, kamień węgielny dla własnej koncepcji humanizmu, czerpie Said od Giambattisty Vico. *Nauka nowa*, odkąd sięgnął po nią we wczesnej młodości, nieprzerwanie pojawia się w jego pracach. Postęp ma charakter ludzkiej, twórczej aktywności, a za repetycje odpowiedzialne są aspekty ciała, psychiki i filiacje uważane za naturalne, jak np. narodowość. Podobnie inteligencja w optyce Vica niesie ze sobą jedynie wolę uwiecznienia, tylko „stałe doświadczone porządki rzeczy” – a więc doznania subiektywne. Doświadczenie kolektywne jest wystawione na prądy historii, nie tej pisanej przez Boga, lecz przez ludzi. Saidowska, ale inspirowana Vikiem koncepcja początku oznaczałaby zatem moment, w którym autor dokonuje transgresji zastanych repertuarów znaczeń.

Koncepcja *początku* wiele zawdzięcza również Auerbachowskiemu *Ansatzpunkt* – zwrotowi w historii literatury. *Mimesis: Rzeczywistość przedstawiona w kulturze Zachodu* to kolejna formacyjna publikacja dla Saida (napisał zresztą przedmowę do jej amerykańskiego wydania). Pisane na wygnaniu w Turcji dzieło zawiera nie tylko wizję literaturoznawczą. Równie ważną rolę odgrywa filozoficzna refleksja autora nad biograficzną i wręcz psychosomatyczną właściwością pisarskiej kreacji:

Naśladowanie rzeczywistości jest naśladowaniem zmysłowego doświadczenia ziemskiej egzystencji, do której cech najistotniejszych zdają się przecieżyć należeć jej historyczność, przemienność i rozwój; choćbyśmy przyznali artyście nie wiem jaką swobodę w sposobie kształtowania rzeczywistości – tej właśnie cechy, która stanowi samą istotę rzeczywistości, nie może on jej odebrać¹².

¹² E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w kulturze Zachodu*, Warszawa 2004, s. 196.

Oswojeniem tej ułomności autorstwa może być tylko problematyzowanie rzeczywistości i własnego miejsca w jej obrębie. Auerbach podaje przykład Stendhala, którego twórczość zyskała szlachetny rys obrachunku ze światem wtedy, gdy pisarz zdał sobie sprawę ze swojej odmienności i przeobraził ją w dumę oraz nieskrępowanie.

W przeciwieństwie do krytyków Auerbacha, Said akcentuje ironię i wywrotowość tego teoretyka, który mimo dość klarownej admiracji dla literatury europejskiej, ujmując ją diachronicznie, poprzez wyodrębnienie najistotniejszych w jego mniemaniu literackich przedstawień. Przy selekcji nie kieruje się żadnym specjalnie przygotowanym w tym celu algorytmem, lecz osobistymi więzami z danym utworem:

[M]etoda polegająca na tym, iż daję się prowadzić kilku motywom opracowywanym stopniowo, bez z góry powziętego planu, i że wypróbuję je na pewnej liczbie tekstów, które nabrały dla mnie życia i z którymi zawarłem bliższą znajomość w toku mojej działalności filologicznej – wydaje mi się owocna i możliwa do zrealizowania¹³.

Said najprawdopodobniej stosował konsekwentnie tę właśnie metodę, wybierając przedmioty własnych analiz.

Filozofia i pisarska praktyka Theodora W. Adorno ufundowała Saida podejście do krytyki. Ujmując ją jako działalność wielokontekstową w tym sensie, że jest ona wykonywana w różnych miejscach i warunkach, co nie ogranicza autonomicznej refleksji krytyka. Nieukojenie i klęska w oczach osób postronnych stanowi o bogactwie jego myśli:

Nauczyłem się od Adorna, że rekoncylacja pod przymusem jest i tchórzliwa, i nieautentyczna: lepsza przegrana sprawa, niż zakończona triumfem, bardziej satysfakcjonujący sens prowizorycznego i przypadkowego – na przykład domu, który się wynajmuje – niż solidna budowla posiadana na stałe¹⁴.

¹³ Ibidem, s. 521.

¹⁴ Idem, *Between Worlds* [w:] idem, *Reflections on...*, s. 567.

Autonomiczne słowo tych, którzy przegrali, milczy, często ulegając „okaleczonemu językowi” poddaństwa. Ratunkiem może być słowo nieprzezroczyste, wymykające się dominującej władzy – tej ze strony suwerena, jak i ze strony symboli kulturowych. Inaczej mówiąc, misją intelektualisty jest drążenie, stawianie niewygodnych pytań, kwestionowanie utartych postaw – psucie nastroju samozadowolenia w społeczeństwie, zamiast poprawiania mu humoru. Emigranta czeka jeszcze jedno zadanie: „Każdy intelektualista na emigracji, bez wyjątku, jest poharatany i lepiej, by sam to rozpoznał, jeśli nie chce tego okrutnie doświadczyć za szczelnie zamkniętymi drzwiami szacunku dla samego siebie”¹⁵. Pierwszym krokiem musi być więc akceptacja niemożności bycia zaakceptowanym.

Obok Adorna pojawia się w tym osobistym panteonie Antonio Gramsci, którego Said ceni za bezkompromisowe nawoływanie do cywilnego, obywatelskiego podboju życia publicznego i zarazem wyzwolenia z hegemonii kulturowej zachodniej burżuazji. Mimo że okrawa Gramsciego z najmocniej neomarksowskich motywów, myśl tego autora przenika niemal wszystkie, począwszy od *Orientalizmu*, prace Saida. Podziwem otacza też Emila Ciorana, Rumuna piszącego po francusku, który stanowi dla niego kolejne *exemplum* hybrydycznego intelektualisty, posiadającego rzadki talent „podglądania pustki” (*voyeurism of the void*) poprzez konfrontowanie mistycyzmu Wschodu z zachodnimi utopiami¹⁶.

Wreszcie trzeba wspomnieć Franza Fanona, czarnoskórego psychiatrę, który urodził się na Martynice w 1925 roku, studiował we Francji, a praktykował w Algierii. Jego debiut, na w pół biograficzny traktat *Peau noire, masques blancs* (Czarna skóra, białe maski, 1952) oraz *Wyklęty lud ziemi* (1961) to niemalże manifesty postkolonializmu i ruchów antykolonialnych. W pierwszej książce przedstawia mechanizm „zakładania białej maski” przez czarnoskórych mieszkańców kolonii. Są zmuszeni podporządkować się dyskursowi i obyczajom metropolii, aby choć w nieznacznym stopniu brać udział w życiu publicznym i korzystać z przywilejów rozdzielanych przez kolonialną władzę.

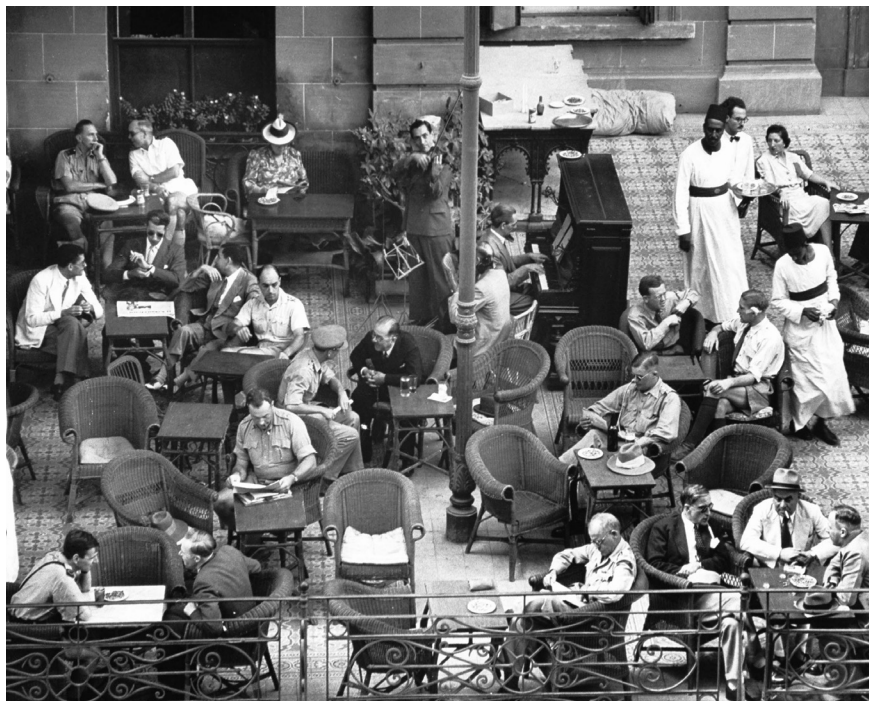
¹⁵ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Kraków 1999, s. 30.

¹⁶ E. W. Said, *Amateur of the Insoluble* [w:] idem, *Reflections on...*, s. 27.

Z kolei ostatnia praca Fanona stanowi już, wedle Saida, kwintesencję *kursu na imperium* – takiej internalizacji wielu cech imperialnej epistemologii, aby dokonać krytyki imperium za pomocą jego własnej dyskursowej broni. To także zagrzewanie do działań przeciwko narzuconej władzy. W finalnej dekadzie życia autor *Orientalizmu*, w którym wpływ Fanona jest bardzo silny, zwraca uwagę na szczególną analogię między nim a zmarłym w 1961 roku lekarzem. Obaj chorowali na białaczkę, Said odszedł po 12 latach zmagania z chorobą we wrześniu 2003 roku.

Na wyjątkowe wyróżnienie wśród współczesnych Saidowi mistrzów zasługuje Michel Foucault. Student Harvardu styka się z jego pracami pod koniec lat 60. XX wieku, a w kolejnej dekadzie, już jako wykładowca Uniwersytetu Columbia wprowadza Foucaulta i innych poststrukturalistów do kanonu lektur na nowojorskiej uczelni. Od Foucaulta adoptuje ujęcie władzy jako bądź właściwości dyskursu, bądź kategorii analitycznej. W obu przypadkach tak rozumiana władza ma charakter nomadyczny, nieumiejscowiony i równocześnie wytwarza swój nomadyczny przedmiot. W tej perspektywie tekst jest rodzajem zamierzonego nadmiaru (*excess*), maskującego nieciągłości w percepcji świata. Z kolei dyscypliny naukowe to dyskursywne procedury kontrolowania wiedzy i mechanizmów jej produkcji.

W przypadku tego mistrza miało dojść do upragnionego przez Saida spotkania. Wiosną 1979 roku Said zostaje zaproszony na seminarium Jean-Paula Sartre'a i Simone de Beauvoir poświęcone kwestii pokoju na Bliskim Wschodzie. Z powodów, których nie zna, spotkanie lewicujących pisarzy i aktywistów odbywa się w mieszkaniu Foucaulta pod jego nieobecność, choć wszyscy spodziewają się, że przed zakończeniem wróci i dołączy do uczestników. Saida podnieca myśl o poznaniu tak ważnej dla jego prac postaci, zwłaszcza że w jego paryskiej biblioteczkę spostrzeża kilka swoich książek. Jednakże samo seminarium okazuje się kompletną pomyłką. Beauvoir forsuje swoją *idée fixe*, że należy chronić muzułmańskie kobiety przed ich własną, wschodnią kulturą, co stoi w zupełnej opozycji do antyorientalistycznego, aspirującego do transcendencji wobec konstruktów Wschodu i Zachodu światopoglądu Saida. Zamierza trzasnąć drzwiami i wyjść, ale



Kawiarnia Shepheard, Kair lata 30.

zatrzymuje go oczekiwanie na głównego lokatora. Ten wreszcie się pojawia, wymieniają uściski dłoni, lecz Foucault z 1979 roku nie jest już tym Foucaultem, który inspirował Saïda. Autor *Historii seksualności* właśnie domyka wątek swojego politycznego zaangażowania w sprawy wschodnie, i przenosi punkt ciężkości na uwikłanie jaźni w stosunki władzy pastoralnej, na *techniki siebie*, na mechanizmy reglamentacji seksu. Saïd dopiero co wkroczył w świat politycznych wyborów i spodziewa się rozmowy o strategiach władzy i oporu na poziomie makrospołecznym. Co więcej, Saïd zwraca uwagę na pewną drażniącą manierę w sposobie bycia i wypowiedzania się Foucaulta, podkreślającą jego świadomość, iż jest jakością samą w sobie, intelektualistą *par excellence*. Wyczekiwane *tête-a-tête* kończy się więc dla

Saida dojmującym rozczarowaniem, a intelektualne drogi obu autorów rozchodzą się¹⁷.

Mimo to, także w wielu kolejnych pracach twórcy *Orientalizmu* można odnaleźć mniej lub bardziej wyraźne nawiązania do wczesnych dzieł Foucaulta. Jednak obok kontynuacji wybranych wątków, Said formułuje również kilka zasadniczych zastrzeżeń wobec teorii tego myśliciela. Pierwsza kwestia to możliwość oporu wobec ujarzmiającej władzy-wiedzy, osiągnięcia podmiotowości pełnej, niezakleszczonej w odhumanizowanych procedurach upodmiotowienia. Zdaniem ucznia, wizja Foucaulta, jako pozbawiona nakreślonej *explicite* opcji oporu, marginalizuje przeciw-dyskursowy (*counter-discursive*) potencjał tkwiący w samym dyskursie i jego regułach. Nawet zracjonalizowana i zorganizowana rebelia mogłaby, zdaniem Saida, obnażyć granice naszych wyobrażeń o władzy i stworzyć przestrzeń dla alternatywnych kodów i struktur. Tym niemniej zgadza się on z autorem *Porządku dyskursu*, że niesystemowość, ciągłość i niearbitralna racjonalność wszelkich alternatyw jest założeniem utopijnym¹⁸.

Druga kwestia to pytanie o autora. Said odrzuca utarte interpretacje, że w koncepcji Foucaulta nieważne, kto mówi, ważne, co zostało powiedziane. Zaznacza, że w późnych pracach filozof podaje w wątpliwość bezwarunkowe obowiązywanie tej zasady, w sytuacjach nagłych istotniejsze od wypowiedzi może stać się jej autorstwo. Są to jednak tylko niewyekspozowane erraty do głównej hipotezy sprowadzającej autora do odczłowieczonej zasady organizacji tekstu i szerzej – porządkowania i kontroli dyskursu¹⁹. Dla Saida Foucault gubi problem człowieka-autora, redukując go do funkcji dyskursu. Nie podejmuje tematu ani działania pozadyskursowego i epistemologicznych rozpoznań jednostki przez samą siebie w swoim dziele, ani prywatnego poczucia bycia

¹⁷ B. Ashcroft, E. W. Said, *Conversation with Edward Said* [w:] *Interviews with Edward W. Said*, ed. A. Singh, B.G. Johnson, University Press of Mississippi, Jackson 2004, s. 101–102.

¹⁸ E. W. Said, *Foucault and the Imagination of Power* [w:] idem, *Reflections on...*, s. 242–245.

¹⁹ Więcej na temat zasady autora: M. Foucault, *Kim jest autor?* [w:] idem, *Szaleństwo i literatura*, Warszawa 1999, s. 199–219; idem, *Porządek dyskursu*, Gdańsk 2002.

autorem i podmiotem jednocześnie. Paradoksalnie – im bardziej Foucault staje się anonimowym narratorem w swoich pracach i wypowiedziach, tym mocniej naznacza je swoim unikalnym autorstwem. Używa wyabstrahowanych z mowy potocznej, nasyconych znaczeniami pojęć, które odsyłają do siebie wzajem. W jego przypadku nie sposób stosować kryterium rozdziału między kreacją a krytyką, tak jak staje się ono bezcelowe wobec traktatów Nietzschego, pianistyki Glenna Goulda lub autobiograficznych pism Adorna²⁰. W zaskakujący sposób, kiedy Foucault konsekwentnie odrzuca spersonifikowaną ideę autora i specyficznego dla niego dzieła, powstaje wrażenie spójności i ciągłości jego prac o... nieciągłości. Said, natomiast, ustawicznie broni humanistycznych aspektów zjawisk, o których pisze Foucault. Jest jakby głosem suflera, uparcie dopowiadającym, że wszelkie procedury są ludzkim wymysłem i przez każde indywiduum mogą być na nowo doświadczane i reinterpretowane: „Bezosobowa skromność pisarstwa Foucaulta współgryztuje (paradoksalnie) z bezbłędnym tonem głosu, który może przekazać genialną wnikliwość i naukę, ale mimo to sprawia wrażenie, że doświadczył na własnej skórze każdej z książek, którą przeczytał”²¹.

Tym niemniej nie przestaje podziwiać dawnego mistrza: „Foucault nie tylko zmierzył się z tym polem [werbalnych aktów – przyp. M.N.] jako z miejscem początku, ale także zaczął je kreślić za pomocą instrumentów, które sam wykonał”²². Podobnie Said od połowy lat 70. rozpoczyna kompletowanie własnego instrumentarium do opisu pola doświadczeń, które są zarówno jego udziałem, jak i stają się w jego oczach *miejscem początku*, aktem formującym wyjątkową perspektywę intelektualisty i zarazem nomady. Tym nadrzędnym doświadczeniem jest wygnanie rozumiane nie tylko jako historycznie uwarunkowana konieczność, ale w pierwszym rzędzie jako indywidualny wybór. I tak, wszystkich najważniejszych mistrzów Saida łączy swoisty *Verfremdungseffekt*, rezultat zarówno procesu historycznego, jak i wsobnego fetyszyzowania obcości.

²⁰ E. W. Said, *Michel Foucault, 1927–1984* [w:] idem, *Reflections on...*, s. 189.

²¹ Idem, *Michel Foucault as an Intellectual Imagination*, „boundary 2”, vol. 1, nr 1/1972, s. 6.

²² Idem, *Beginnings...*, s. 315.

A jednak radykał...

Już jako dorosły mężczyzna Said porównuje zawieszenie między byciem Arabem i niejako „czarnuchem” w świecie zachodnim a byciem anglikaninem w świecie arabskim do nieustającego stanu osobistej wojny domowej. W Palestyńczykach na Zachodzie i w takich, jakimi jawią się Zachodowi, widzi „ludzi bez Historii”, a więc społeczność, o której nie istnieje w dyskursie publicznym autonomiczna narracja. Ani dzieje, ani kultura symboliczna Palestyny nie przenikają do świadomości tych, których rządy decydują o losach tej przestrzeni geopolitycznej²³.

Lata 1967–1973, kiedy miały miejsce m.in. wojna sześciodniowa i wojna Jom Kippur oraz kryzys naftowy, to okres rosnącego zainteresowania publiczności zachodniej Bliskim Wschodem. Zarówno kręgi akademickie, jak i medialne podejmują się zaspokojenia popytu na wiedzę o tej części globu. Said nie poznał w tych opisach świata, z którego przybył do USA. Posiłkując się m.in. koncepcjami hegemonii kulturowej Antonia Gramsciego i władzy-wiedzy Michela Foucaulta – zarzuca tej nowej wiedzy strategiczne deformowanie rzeczywistości społecznej, innymi słowy, kreowanie takich obrazów arabskiego Innego, które wpisują się w retorykę uzasadnienia misji cywilizacyjnej Zachodu na Wschodzie i usprawiedliwiają hierarchizowanie społeczno-kulturowych bytów, a więc tezę o tym, że Europa i Ameryka Północna znajdują się na wyższym poziomie rozwoju niż państwa arabskie. Silny sprzeciw wobec takiego dyskursu i jego materialnych przejawów oraz szerokie pasje literaturoznawcze stają się głównymi motorami do napisania *Orientalizmu*. Tytułowe pojęcie można rozumieć na przynajmniej trzy sposoby: 1) jako dyscyplinę naukową zajmującą się geopolitycznym Wschodem; 2) jako model myślenia polegający na porządkowaniu i różnicowaniu wyobrażenia o świecie według kryterium Wschód / Zachód; 3) jako instytucje i dyskurs opierające się na politycznej i socjoekonomicznej tradycji, która utrwała i sama ustanawia dominację konstruktów Zachodu nad konstruktem Orientu, narzucając Innemu tożsamość „człowieka

²³ *Ludzie bez historii* to pojęcie Erica Wolfa, którego Said przywołuje w swoich pracach. Por. E. Wolf, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley 1982.

Wschodu” przez „ludzi Zachodu”²⁴. Ów trzeci sens adaptuje znaczenie dyskursu zaproponowane przez Foucaulta.

Rozgłos wokół wydanej w 1978 roku pracy zaskakuje jej autora. Z jednej strony, dla badaczy, którzy wkrótce mieli formować nurt krytyki postkolonialnej, *Orientalizm* był objawieniem i szybko stał się klasyczną lekturą postkolonializmu²⁵. Partha Chatterjee wspomina, że *Orientalizm* wynalazł język komunikowania tego, co do tej pory było niewyartykułowanym uczuciem świadków kolonizacji. Z drugiej strony, pojawia się wiele zastrzeżeń. Gani się Saïda za mieszanie diagnozy relacji Wschód-Zachód z kontrfaktycznym założeniem, jak być powinno, oraz za naiwność tezy, że kultywowanie orientalistycznych klisz leży jedynie w interesie imperialistów, a już nie lokalnych despotów. James Clifford, a za nim wielu innych, imputuje autorowi zawalowany okcydentalizm – resentyment wobec negatywnie mitologizowanego Zachodu – i paradoksalną esencjalizację zachodniego humanizmu²⁶.

Jednakże nawet po latach Saïd z zadziwiającą niekiedy zaciętością broni pryncypialnych tez *Orientalizmu*. Twierdzi, że nie chodziło mu o zakamuflovany okcydentalizm, lecz że problem konstruktów Wschodu i Zachodu był dla niego najjaskrawszą ilustracją zjawiska, iż wszelkie dziedziny nauki czy struktury wiedzy i poznania nie są zewnętrzne wobec prądów i formacji historycznych. Unika klasyfikacji jako strukturalista, poststrukturalista bądź postmarksista. Nie neguje procesów powstawania struktur, nie chce jednak

²⁴ Mając na uwadze tezę Saïda o Zachodzie i Wschodzie jako o konstrukcjach poznawczych zniekształcających rzeczywistość, autorka niniejszego tekstu jest w kropce – niejednokrotnie używając w tekście słów *Wschód*, *Zachód*, *wschodni*, *zachodni*, ma intencje, by służyły one klarowności przekazu i jedynie nazwaniu pewnych geopolitycznych zależności, ale naraża się na zarzut o utrwalanie krytykowanych konstrukcji. Autorka prosi więc o wyrozumiałość.

²⁵ Saïd nigdy nie uważał się za współtwórcę postkolonializmu, ale *Orientalizm* został niejako zaadoptowany przez właśnie tworzący się nurt metodologiczno-teoretyczny. Na temat genezy i intelektualnych źródeł postkolonializmu zob. m.in. H. Bhabha, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010; N.C. Gibson, *Fanon. The Postcolonial Imagination*, Oxford 2003; L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*, Poznań 2008.

²⁶ Zob. J. Clifford, *O Orientalizmie* [w:] idem, *Kłopoty z kulturą*, Warszawa 2000.

widzieć w nich „automatycznej przyczynowości” ani niezmiennych, zastanych przez indywiduum układów. W pracach Saida dostrzec można stopniowe przejście od modernizmu do elementów postmodernizmu, a na pierwszym planie rewizję dawnej myśli o ciągłości trwania i dostosowaniu. Mimo to kwestionuje postmodernistyczną i poststrukturalistyczną afiliację i, jak twierdzi Leela Gandhi, ma „skłonność do zaniżania własnego długu intelektualnego u swych poststrukturalistycznych poprzedników”²⁷. Z rezerwą podchodzi też do tzw. zwrotu performatywnego, twierdząc, że ogłaszana rewolucyjną kategoria podmiotowego działania (*agency*) *de facto* dubluje pojęcie autorskiej kreacji, choć odbiera mu, tak silnie broniony przez Saida, indywidualny wymiar. Z kolei hasła marksizmu, ku którym skłaniał się w młodości, można z łatwością znaleźć na kartach *Orientalizmu*, ale równie często służą one krytyce, co same jej podlegają. Said stara się odsonić europocentryzm i niedostatki myśli marksistowskiej, gdy ta zaczyna „wyjaśniać” meandry stosunków kolonialnych.

Wobec intelektualnych przeciwników stosuje repertuar zarzutów i złośliwości. Na czele „czarnej listy” stoi Bernard Lewis, w którym Said zdaje się widzieć modelowego orientalistę współczesności: produkującego wiedzę, opartywaną akademickim stemplem, lecz w rzeczywistości spełniająca oczekiwania zachodniej polityki i rynku. Z kolei Samuelowi Huntingtonowi, który w 1996 roku opublikował bestsellerowe *Zderzenie cywilizacji* przypisuje ignorancję i karierowiczostwo: „Zrobił wspaniałą karierę jako teoretyk zimnej wojny (...) nagle spanikował pod koniec zimnej wojny – «nie mam nic więcej do robienia». Musiał coś wymyślić, no i pojawił się z tym”²⁸.

Dostaje polityczne etykiety: „człowieka Arafata w Nowym Jorku” (od 1977 roku jest członkiem Palestyńskiej Rady Narodowej, parlamentu na wygnaniu) oraz „profesora terroru”. Ten drugi epitet wykuwa w 1989 roku Edward Alexander, publicysta neokonserwatywnego magazynu „Commentary”, aby porównać pisarską i pedagogiczną działalność Saida do „zabijania słowami” dialogu żydowsko-palestyńskiego. Na pamflet Alexandera reagują liczni zna-

²⁷ L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*, Poznań 2008, s. 71.

²⁸ J. Smith, E. W. Said, *Cultures Aren't Watertight [w:] Interviews with Edward W. Said...*, s. 236.

jomi oskarżanego z Princeton i Columbii, jednak redakcja nie dystansuje się wobec kontrowersyjnych tez swojego współpracownika. Said zaczyna otrzymywać anonimy z pogrózkami, „nieznani sprawcy” dewastują jego uniwersytecki gabinet.

Najprostszym i najbardziej wulgarnym, bo opartym na kliszy Palestyńczyka, zarzutem stawianym Saidowi, jest ten o antysemityzm. W rzeczywistości jego stosunek do Żydów ma co najmniej dwoisty charakter. Problem innego wyznania dla Saida właściwie nie istnieje. Tym, co najzarliwiej krytykuje – czy to u chrześcijan, u wyznawców judaizmu czy też u muzułmanów – jest religijny fanatyzm. W zorganizowanej zbiorowej pasji, także intelektualnej, widzi zagrożenie dla wolności indywidualnej. Co ciekawe, o ile chętnie dzieli się intymnymi szczegółami relacji z matką, mówi o swoich intelektualnych inicjacjach, o tyle kwestia jego własnej religijności stanowi temat tabu. Poza tym, że Said należy do kościoła episkopalnego i szanuje transcendentną wobec instytucjonalnych konfesji ideę Boga, niewiele mówi publicznie o swoim poszukiwaniu lub odrzuceniu absolutu. Na pewno pokłada nadzieję w humanistycznym, człowieczym pierwiastku wielkich religii monoteistycznych. Jako dzieło-pontifex wskazuje pracę Tarifa Khalidiego *The Muslim Jesus* dotyczącą słabo eksplorowanej w zachodnich dyskursach admiracji dla Jezusa, mędrca i proroka, ze strony wyznawców islamu. Odradza natomiast czytelnikom ortodoksyjny moralitet Jalala Ali Ahmeda *Occidentosis*, demonizujący Zachód i jego sojuszników. Wielokrotnie wypowiada się o potrzebie laickiego uniwersytetu, o konieczności rozdziału religijnie motywowanej cenzury od postulatu liberalnej edukacji. Na podobnej zasadzie odróżnia pobożnych Żydów, kierujących się nakazami świętych ksiąg w prywatnym życiu, od państwa Izrael, w którym upatruje właściwego okupanta Palestyny.

Oskarżenia kieruje więc głównie pod adresem izraelskich polityków i publicystów, nie zaś judaistycznej wspólnoty wyznaniowej. Tendencja do różnicowania działań Izraela oraz światopoglądu żydowskiego jest współcześnie określana przez wielu komentatorów, m.in. Franka Furediego i Etgara Kereta, jako lewicowa hipokryzja, czyli strategia kamuflowania antysemityzmu pod płaszczykiem krytyki rządu Izraela. Przyznać trzeba, że sam zamiar forsowa-

nia takiego podziału pozostaje zadaniem karkołomnym, gdyż Izrael zasadniczo nie prowadzi polityki laickości. Jednakże u Saida owo rozgraniczenie ma źródła inne niż poprawność polityczna, a nawet inne niż tzw. lewicowość.

Zbliżając się w pewnej mierze do Simmla, dostrzega w europejskich Żydach archetyp wygnańca i nomady. Wśród jego intelektualnych autorytetów poczesne miejsca zajmują przecież Theodor W. Adorno i Erich Auerbach, obaj o korzeniach żydowskich i z ich powodu zmuszeni emigrować. Ale etykieta radykała stale mu towarzyszy, on zresztą z nią nie walczy. W 2001 roku Instytut Freudowski w Wiedniu odwołuje jego wystąpienie, oficjalnie z powodów politycznych (zaostrenie konfliktu izraelsko-palestyńskiego), nieoficjalną przyczyną jest przedmiot wystąpienia i incydent „z kamieniem” w Libanie. Dwa lata później wygłasza wykład, zatytułowany *Freud and Non-European* w Muzeum Freuda w Londynie. Mówi o ambiwalentnym stosunku Freuda do jego żydowskich korzeni oraz o europocentrycznym tropie jego rozważań o Innym, które pozwoliło mu odsunąć od siebie odium europejskiej żydowskości diasporycznej i znaleźć metaforę żydowskości świeckiej. Świadomość narastającego w Austrii i Niemczech antysemityzmu wywołuje u niego odruch obronny. Semici i egipskie pochodzenie Mojżesza, od których Freud wywodzi nieeuropejskość Żydów i monoteizmu, mogłoby stanowić, zdaniem Saida, podstawę uniwersalnej (ani europejskiej, ani nieeuropejskiej) tożsamości, które obezwładnia i destabilizuje „świecką ranę” nowoczesności²⁹.

Z kolei w 1999 roku wraz z Danielem Barenboimem, pianistą i dyrygentem żydowskiego pochodzenia, inicjuje spotkania West-Eastern Divan Orchestra, gromadzącej młodych muzyków izraelskich i arabskich. Pomyślana jako jednorazowa inicjatywa z okazji 250. rocznicy urodzin Goethego (nazwana od jego tomu poezji *Dywan Zachodu i Wschodu*) przerodziła się w trwający do dziś cykl koncertów na całym świecie i szereg nagranych płyt, łącząc werbalnie

—
29

E. W. Said, *Freud and the Non-European*, Verso, London–New York 2004, s. 13–55. W tej samej publikacji znajduje się odpowiedź Jacqueline Rose, która zwraca uwagę na łatwość przechodzenia Saida od rekonstrukcji ideologicznego kontekstu dzieła Freuda do wyłuskiwania prowokujących wątków jego światopoglądu, których znaczenie zdaje się lepiej wpisywać w idee współczesności.

skłóconych ludzi niewerbalnym kodem muzyki. Wyświechtana fraza „jestem u siebie tam, gdzie gram muzykę” zyskała namacalny sens łączenia ludzi, bez żądania, by przypisać ich do konkretnego miejsca, do zdefiniowanej terytorialnie ojczyzny. Jest to koncepcja idąca dalej niż pojęcie wspólnot wyobrażonych Benedicta Andersona³⁰, ponieważ neguje nie tylko zakorzenienie narodu w obiektywnych kategoriach, jak geograficzne usytuowanie, ale przede wszystkim potrzebę wytwarzania takiej spójnej wspólnoty:

Jedno z moich najstarszych wspomnień dotyczy nostalgii; pragnienia, by być gdzieś indziej. Ale z czasem doszedłem do wniosku, że idea domu jest przeceniana. (...) Jestem szczęśliwy w Nowym Jorku, bo to miasto-kameleon. Można znajdować się w dowolnym miejscu w nim, a jednocześnie nie być z niego. Doceniam to³¹.

Może właśnie dlatego to w Nowym Jorku, mieście żydowskich imigrantów, diaspora zaprosiła Saida do swojej synagogi, a on zaproszenie przyjął. Trzymał się jednak niewzruszonej oceny przemocy. Zamachy terrorystyczne po jednej i po drugiej stronie sporu nazywał katastrofą, przestępstwem i przede wszystkim głupotą. Najdotkliwiej odczuwał dysproporcję między szczególnie, jego zdaniem, pozycją Żydów – modelowych ofiar ludobójstwa – a Palestyńczyków jako ofiar przemilczanych: „Nie mieliśmy holocaustu, który osłaniałby nas światowym współczuciem. Jesteśmy czymś «innym», przeciwnym, skazą w geometrii przesiedlenia i exodusu”³².

„W międzyczasie Arafat stał się parodią latynoskiego dyktatora”³³ – nie mija wiele lat i Said diametralnie zmienia zdanie o szefie OWP. Pod zwierzchnictwem Arafata rosną w siłę nastroje nacjonalistyczne, smutno potwierdzające

³⁰ Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa–Kraków 1997.

³¹ D. Barenboim, E. W. Said, *Paralele i paradoksy. Rozmowy o muzyce i społeczeństwie*, Warszawa 2008, s. 14.

³² E. W. Said, *Za ostatnim niebem: Palestyńczycy*, Warszawa 2002, s. 17.

³³ A. Cockburn, E. W. Said, *The Tel Aviv Bombing [w:] Interviews with Edward W. Said ...*, s. 82.

teżę, nie tylko Saida, o dialektycznym związku między kolonialnym wyzwoleniem a nacjonalistyczną tyranią. Nigdy jednak zupełnie nie porzuca kwestii palestyńskiej. Określa ją jako „niewdzięczną” (*thankless*) i „przegraną sprawę” (*lost cause*, nie mylić z katalogiem przegranych spraw Slavoją Žižka). Czyni z niej fetysz. W jego wizji zajmowanie się przegraną sprawą napawa dumą, lamentować też trzeba z podniesioną głową. „Dumny lament”, ocierający się niekiedy o polityczną agitację, towarzyszy Saidowi w wielu jego wystąpieniach i wypowiedziach, których *clou* jest nie tylko teza o pokutującym obrazie Palestyny-terrorysty, ale przede wszystkim o Palestynie jako o białej plamie na mapie zachodnich intelektualistów. Said uważa, że nawet wśród europejskiej i amerykańskiej lewicy przypomnianie o Palestynie nie jest w modzie. Demonstruje się w obronie Irańczyków, Somalijszczyków albo mieszkańców byłej Jugosławii, lecz problem palestyński zostaje przemilczany, aby nie wchodzić w konflikt z dyskursem anty-antysemickim.

Said dostrzega także ślepotę strony palestyńskiej czy szerzej – arabskiej. Błędem nazywa to, że na arabskich uczelniach nie można studiować np. hebrajskiego: „Myślę, że jedynym wyzwoleniem jest stawienie czoła, nauka języka, tak jak wielu izraelskich politologów, i socjologów, i orientalistów, i członków wywiadu poświęca czas na studiowanie społeczeństwa arabskiego. Dlaczego my nie mielibyśmy studiować ich?”³⁴. Wycofanie we własną kulturę rodzi u Saida podejrzenia o pączkujący w kulcie jednej definicji świata fundamentalizm. Dla niego samego Palestyna stopniowo przestaje być konkretnym miejscem geograficznym, ale metaforą wydziedziczenia, chaotyczną mozaiką wielu odrealnionych miejsc i osób oraz „zesencjalizowanym paradygmatem nieustającej tułaczki i terroru”. Wśród Palestyńczyków także czuje się jako ktoś z zewnątrz. Kiedyś europejcy znajomi, gościnnie wykładający w Jerozolimie, przekazują mu wiadomość, kartkę papieru, od palestyńskiego sklepikarza, który utrzymywał, że go zna. Podniecony, rozwija ją, a tam widnieje napisane w alfabecie łańskim jego imię oraz krótki arabski tekst o osiągnięciach nadawcy w karate. Czy ten akt był wyrazem demonstracji pewności

³⁴ D. Barsamian, E. W. Said, *Edward W. Said, [w:] Interviews with Edward W. Said...*, s. 172.

siebie, czy może ostrzeżeniem, że was, Palestyńczyków-Amerykanów, obserwujemy? – zastanawia się³⁵.

Kolejną kroplą goryczy jest niezrozumienie podstawowego przekazu jego książek i wystąpień. Said liczy na to, że zapośrednicząc medialnie swoje tezy, zyska szersze grono osób, które stać będzie na uważny namysł wokół relacji między Wschodem a Zachodem oraz między słowem i obrazem a przedmiotem przez nie reprezentowanym. Jednak niedostatecznie problematyzuje kwestię kanału, za pośrednictwem którego chce mówić. Krytykując w książkach, prasie i w mediach elektronicznych wyobrażenia przekazywane za pomocą tychże środków, sam autor pozwala poddawać się zabiegom dostosowania do medialnej racjonalności. I tak Said z rozgoryczeniem wspomina, jak na krótko przed ukazaniem się *Covering Islam* został zaproszony na seminarium dotyczące Islamu, które moderował znany dziennikarz, laureat Nagrody Pulitzera. W stanowisku Saida, uparcie podkreślającego, że Islam nie jest faktem dającym się zrelacjonować, lecz ideologicznym abstraktem, prowadzącemu brakowało jasnych odpowiedzi. Na koniec spytał więc: „Skoro twierdzi pan, że Islam jest źle opisywany, czy mógłby pan nam powiedzieć, jak powinniśmy sprawozdawać ze świata islamskiego, aby pomóc wyjaśnić strategiczne interesy USA na tym obszarze?”. Tak sformułowane pytanie całkowicie wypaczało tok myślenia Saida. Próbował jeszcze oponować, ale odnosił wrażenie, że zgromadzeni na sali dziennikarze, orientaliści i dyplomaci mają go za skończonego naiwniaka³⁶.

W 1991 roku rutynowe badania lekarskie przynoszą diagnozę: białaczka. Rezygnuje z zasiadania w Palestyńskiej Radzie Narodowej i między uciążliwymi terapiami wraca do rozważań nad triadą: autor – dzieło – historia.

Późny styl „profesora terroru”

Ostatnia, wydana już pośmiertnie publikacja Saida, nosi tytuł *On Late Style*. W przedmowie Mariam Said wspomina, że późnym stylem i późnością mąż

³⁵ E. W. Said, *Za ostatnim niebem...*, s. 55–56, 164.

³⁶ Idem, *Opponents, Audiences, Constituencies, and Community* [w:] idem, *Reflections on...*, s. 138–139.

zaczął się interesować już w latach 80., a na początku następnego dziesięciolecia prowadził na ten temat fakultet. Nie zdążył jednak zredagować do końca książki, będącej zwieńczeniem poszukiwań wokół późnych dzieł oraz postaw intelektualistów i artystów.

Droga do późnego stylu prowadzi od tomu *The World, the Text and the Critic* (1983). Wtedy do rangi kluczowej idei u Saida urasta „ziemskość” (*worldliness*)³⁷ rozumiana zarówno jako doczesność roli autora, jak i materialne historyczne oraz polityczne konteksty jego dzieła. Z jednej strony, oznacza ona oświeceniową otwartość i egalitaryzm w warunkach społeczeństwa mobilnego, heterogenicznego, ale posiadającego antropologiczną świadomość wspólnej ludzkiej kultury. Z drugiej strony, „ziemskość” humanistyki wskazuje, że to właśnie szeroko pojmowane *profanum* jest jej duchem, a swoista materialność tekstu przekłada się na istotność jego autorstwa i aurytety³⁸. Taka dwoistość, zawarta już w samym terminie „ziemskość”, skłania do postawienia pytania o to, jak zachować krytyczną świadomość (*critical consciousness*) przy jednoczesnym konfrontowaniu się z własną doczesnością. Wykorzystując pojęcia Vica, Said zaczyna skupiać się na dwojakich więziach, w które uwikłany jest krytyk: filiacyjnych (poprzez urodzenie, narodowość bądź profesję) oraz afiliacyjnych (ze względu na przynależność społeczną i polityczną, warunki ekonomiczne i historyczne, a także własne woluntarne działania)³⁹.

³⁷ Saidowski termin *worldliness* został już wcześniej przełożony na język polski, ale jako „bycie-w-świecie” (por. E. W. Said, *Świat, tekst, krytyk* [w:] *Kultura, tekst, ideologia*, red. A. Preis-Smith, Kraków 2004, s. 21–52). To tłumaczenie wydaje się jednak niefortunne, ponieważ mylnie odsyła do myśli Martina Heideggera, która nie stanowiła dla Saida silnej inspiracji przy formułowaniu własnej koncepcji, podobnie zresztą fenomenologia Husserla czy fenomenologia społeczna Schütz’a, gdzie pojawia się pojęcie *wewnątrzświatowości*. Z kolei określenie „światowość” kieruje ku kosmopolityzmowi, a nie ten sens *worldliness* akcentuje w swoich pracach Said. Z tych powodów autorka niniejszego artykułu proponuje tłumaczyć *worldliness* jako *ziemskość*.

³⁸ B. Ashcroft, P. Ahluwalia, *Edward Said*, Routledge, New York 2009, s. 13–16.

³⁹ Idem, *The World, The Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1983, s. 24–25.

Filiacje i afiliacje kumulują się w koncepcji kreacyjnej geografii, zarysowanej już w *Orientalizmie*. Tam miała ona odniesienia głównie kolonialne, do mentalnych, polaryzujących podziałów na „naszą ziemię” i „ziemię barbarzyńców”. Said sygnalizuje jednak drugie rozumienie łączące się z fascynacją „ziemią barbarzyńców” jako przestrzenią tego, co obce i nieznanne. Refleksja nad kreacyjną geografią skupia uwagę na współzależności i wewnętrznej grze pomiędzy geografią, pamięcią a kreacją. Geografia jest pojęciem zbierającym społecznie wytwarzane i petryfikowane poczucie miejsca [*sense of place*]. W jego ramach dochodzą do głosu obrazy pamięci, na fundamencie których krystalizują się i rozpadają kolektywne identyfikacje i symbole narodowe – niemal zawsze odnoszące się do pewnej wizji terytorium. Z kolei do artykulacji pamięci konieczna staje się wykreowana narracja, wtórnie wiążąca pamięć z miejscem na mapie. Kreacja obmyśla na nowo geografie pamięci, ale bez nich byłaby tylko pustą formą. Sentymenty i resentymenty wokół współczesnego życia poza ojczyznę lub w ojczyźnie zniewolonej prowokują narastanie wyobrażeń, często negatywnych, o miejscach i żyjących tam ludziach – które niekiedy, w nieustającym procesie negocjowania kreacyjnej formuły geografii, mogą prowadzić do pogodzenia jej konkurencyjnych formuł⁴⁰.

Jeśli potraktować nowoczesny nomadyzm jako jedno z najbardziej wspólnych doświadczeń ludzkości, należy zastanowić się także nad wynikającymi z niego odpowiedzialnością i misją. Said nie chce moralizować, jednakże statusowi wygnańca nadaje pewien etyczny potencjał, który jednostka może wykorzystać. Saidowski wygnaniec, uwięziony w sytuacji pełniejszego wykozerzenia niż uchodźca polityczny lub skazany za nieprawomyślność banita, wykształca w sobie rozedrganą wolę suwerenności swojego „ja”, manifestującą się w odrzuceniu kodów dominujących w miejscach, gdzie wygnaniec przybywa i skąd przybył. Na tak popękanej powierzchni rodzi się typ osobowy – wygnańczego intelektualisty (*exilic intellectual*).

Said wypracowuje tę koncepcję w oparciu o dwa klasyczne ujęcia roli intelektualisty – wydawałoby się, że wzajemnie wykluczające się. Jednak ze sple-

⁴⁰ Idem, *Invention, Memory, and Place* [w:] *Critical Inquiry*, vol. 26, nr 2/2000, s. 175–192.

cenia teorii Juliana Bendy o klerkach, lekceważących bieżącą politykę, krótkie horyzonty czasowe dla oddania się pracy twórczej i ontologicznej refleksji, oraz apelu Antonia Gramsciego o intelektualistów zaangażowanych całą swoją osobowością w teraźniejsze wyzwania niedoskonałej rzeczywistości społecznej, skąd wyłania się frapująca idea człowieka zdeterytoralizowanego⁴¹. Obdarzony jest on świadomością *kontrapunktową*. O tyle pielęgnuje wyobrażenie o miejscach, które opuścił, o ile potrafi je krytycznie filtrować. Podobnie nieufnie podchodzi do peanów na cześć nowego miejsca, do którego dotarł. Zawsze pozostaje w kontrze do tego, co królujące „tu i teraz”. Woli „być poza miejscem / nie ma miejscu”, a stan częściowo dobrowolnej bezdomności staje się jego fetyszem. Przede wszystkim jest podmiotem działającym i w swej aktywności śmiałym: „Wygnańczy intelektualista nie działa wedle logiki tego, co konwencjonalne, lecz skłania się ku zuchwałości, reprezentuje zmianę, ruch zamiast bezruchu”⁴². Wśród intelektualistów szczególny status – w bardzo wielu kulturach – przydawany jest pisarzom, gdyż towarzyszy im wyjątkowa aura kreatywności i oryginalności. Pozostawanie w sprzeczności winno zatem stanowić ich domenę. Dzieje się inaczej. W gronie współczesnych mu publicystów, naukowców i pisarzy Said wyodrębnia falę klerków – w najgorszym sensie tego słowa – złapanych w sieć własnych kompleksów i konformistycznych słabości. Głęboka samorefleksja byłaby więc ich pierwszym zadaniem.

Ukoronowaniem rozważań nad postacią i zarazem kategorią autora miała być monografia o późnym stylu. Tytułowe pojęcie – w oryginale *Spätstil* – Said znajduje w eseju Adorna z 1937 roku, włączonym do zbioru *Moments musicaux* (1964). We fragmencie *Spätstil Beethoven* Adorno nakreśla sylwetkę kompozytora, który wybrał dobrowolne wygnanie z muzycznego głównego nurtu. Niemal głuchy tworzy dzieła jednocześnie awangardowe i anachroniczne – niemieszczące się w gustach epoki. Odrzuca statyczność uwielbienia ze strony mu współczesnych na rzecz dynamiki poszukiwania nowych form i treści. To właśnie fascynuje Saida, zniechęconego konwencjonalnymi odczytaniem swoich wypowiedzi o sprawie palestyńskiej i chorującego na rzadki, trudny do leczenia typ białaczki. „Chciał-

⁴¹ Idem, *Representations of the Intellectual*, Vintage Books, New York 1996, s. 3–23.

⁴² Idem, s. 64.

bym zbadać doświadczenie późnego stylu, które zawiera w sobie nieharmonijne, niespokojne napięcie, i przede wszystkim, rodzaj zamierzonej nieproduktywnej produktywności skierowanej przeciw...⁴³ – tłumaczy w niedokończonym zdaniu. Późność (*lateness*) nie oznacza dla Saida po prostu starości i ostatniej fazy tworzenia. Za Adornem ujmuje późność jako „ideę przetrwania ponad tym, co akceptowane i normalne”. Jednakże idea ta nie ociera się o optymizm nirwany – nie oznacza osiągnięcia stanu transcendencji, lecz jedynie pogrążanie się we własnym niepogodzeniu z rzeczywistością. Dlatego właśnie późność łączy się z poczuciem schyłkowości, a późny styl krystalizuje się na ostatnim, najbardziej świadomym przemijania etapie życia artysty. Widmo śmierci odsuwane może być tylko przez ironię osławiającą moment odejścia.

Wśród „późnych” autorów i ich dzieł Said wskazuje m.in. Mozarta i ostatnią operę z librettem Da Ponte’a *Così fan tutte*, wystawiającą na próbę ówczesną pokazową pruderię społeczeństwa; finalne utwory Richarda Straussa; nieuchwytny dla publiki geniusz Glenna Goulda; rebelianckie sympatie hołubionego przez paryski światek literacki Jeana Geneta dla Czarnych Panter; pozbawionego resentymentu, a równocześnie subtelnie monarchistycznego Giuseppe Tomasiego di Lampedusę i jego jedyną powieść *Lampart*; czy poezje piszącego dla ducha, nie dla modernizującego się świata, Konstandinosa Kafafisa, odkrytego dopiero po śmierci. Późny styl, rekapitułuje Said, pozwala znieść jednostce odczarowanie rzeczywistości, pchając ją ku dojrzałemu buntowi, czerpiącemu osobliwą satysfakcję ze swej kruchości i porażki.

Humanizm poza miejscem

Nie jest jednym z proroków transkulturowości, głosi natomiast erę tożsamości hybrydowych, kultur wzajemnie przenikających się, z których wiele nazwał imperializm i epoka kolonialna – ostatecznie obalająca przeświadczenie, że kultury są monolitami, że orientalizm, okcydentalizm czy żydowskość są zobiektywizowanym faktem. O ile w *Orientalizmie* Said skoncentrował się na dychotomii Wschód – Zachód, w *Kulturze i imperializmie* mówi już o „za-

⁴³ Idem, *On Late Style*, Vintage Books, New York 2006, s. 7.

chodzących na siebie terytoriach, splecionych historiach”⁴⁴. Do poprawności politycznej i akcji afirmatywnych skierowanych do poszczególnych grup (kobiety, czarnoskórzy etc.) podchodzi z dystansem. Przywileje dla konstruktów grupowych jawią mu się raczej jako wtórna dyskryminacja, niż symptom tego, iż pojawia się w przestrzeni społecznej nowe uniwersum: „Wygnanie, które nie jest już losem jakichś niemal zapomnianych nieszczęśliwych pozbawionych własności i obywatelstwa, staje się czymś bliższym normy, doświadczeniem przekraczania granic i zakreślania nowych terytoriów”⁴⁵.

Nie czyni manichejskich podziałów między myślą lewicową i liberalną a konserwatywną. „Mimo mojego zaangażowania w walkę o prawa człowieka dla Palestyńczyków, nigdy nie nauczyłem na Columbii niczego poza zachodnią humanistyką i mam zamiar to robić tak długo, jak będę mógł”⁴⁶. Bez zawstydzenia określa siebie mianem „kulturowego konserwatysty”. Przedkłada starożytną ideę *inventio*, twórczej inwencji z poszanowaniem niektórych dawnych przedstawień, nad romantyczną *invention*, wynajdywanie z nieistniejącego. Bez końca może zajmować się Conradem i Austen, o literaturze pięknej powstającej „tu i teraz”, o bestsellerach spod znaku Zadie Smith albo Iana McEwana wypowiedzią się niezmiernie rzadko. Szyty na miarę garnitur, gra w tenisa i poobiednia fajka – na pierwszy rzut oka niczym nie wyróżnia się na tle nowojorskiej klasy średniej. Nie jest wielbicielem, nad czym żartobliwie „ubolewa”, muzyki arabskiej ani jazzu, niezmiernie pasjonuje go muzyka poważna, europejska, zwłaszcza niemiecka i austriacka:

[I]rytuje mnie pogląd, że „my” powinniśmy się zajmować jedynie głównie tym, co „nasze”, podobnie jak nie mogę się zgodzić z poglądem, że Arabowie powinni czytać książki arabskie, używać arabskich metod i tak dalej. Jak mawiał C.L.R. James, Beethoven należy tak samo do Indii Zachodnich,

⁴⁴ Idem, *Kultura i imperializm*, Kraków 2009, s. 63.

⁴⁵ Ibidem, s. 361.

⁴⁶ Idem, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York 2004, s. 5.

jak do Niemiec, ponieważ jego muzyka jest obecnie częścią dziedzictwa ludzkości⁴⁷.

Tym samym nie odrzuca zupełnie koncepcji *Weltliteratur*, kanonu światowej literatury. Inne jest też jego podejście do tzw. liberalnej edukacji. Postrzega jej zadania odmiennie niż np. Allan Bloom, profesor Cornell i Yale, autor głośnego eseju pod znamienym tytułem *Umysł zamknięty: O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*. Pod hasłem liberalnej edukacji Bloom rozumie przede wszystkim kształtowanie ucznia w zachodniej kulturze i wartościach, parafrazę niemieckiej *Bildung*, a rolę nauczyciela sprowadza do paidei, nie zaś do filozofowania. Mistrz ma wskazywać możliwe ścieżki, ale nieustanne kwestionowanie wyborów, ukazywanie ich niedostatków i mierności nie jest jego misją. Bloom krytykuje także wykorzenienie edukacji z narodowo-kulturowego tła i pozabawienie jej rdzenia niepodważalnych cnót, niepoddawanych egzaminowi relatywizmu. Mówi wręcz o „wydziedziczonej humanistyce”⁴⁸.

Natomiast Said chce bronić humanistyki przed nią samą, a dokładniej przed jej upolitycznieniem prowadzącym do... depolityzacji. Neguje Reaganowskie z ducha rozumienie kultury symbolicznej, w którym krytyka literacka ma ograniczać się do oglądu tekstu literackiego, zostawiając problem jego zakotwiczenia w rzeczywistości społecznej. Odrzuca redukcję literatury i innych sztuk do rodzaju ornamentu, biernego wobec procesów społecznych. Co więcej nauczyciel akademicki może, w jego optyce, jednocześnie nauczać danego fakultetu i wychodzić poza niego we wspomnianą już „ziemskość”. Równie ambiwalentny stosunek ma do postulatu interdyscyplinarności. Dostrzega w nim raczej slogan i trick maskujący komercjalizację nauki i wytworzenie akademickich samoreferencyjnych specjalizacji, a nie rzeczywiste otwarcie dziedzin na siebie wzajem. Przyznaje zresztą, że nie rezygnuje z kategorii dyscypliny naukowej na rzecz historycznie wyabstrahowanej postmodernistycznej płynności, ponieważ fascynują go historyczne przemiany w obrębie

⁴⁷ Idem, *Kultura i imperializm*, s. XXIV.

⁴⁸ Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty: O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, Poznań 1997, s. 19–50, 455.

tego, co jest definiowane jako dyscyplina. Tylko poprzez odwołanie do takiej kategorii można uchwycić jej nowe sensy.

Zdecydowanie opowiada się za nieograniczoną wolnością słowa dla intelektualisty, będąc świadomym ryzyka, że bez cenzury pojawią się wypowiedzi zadające kłam wszelkim apelom o wyrugowanie z dyskursu publicznego klisz europocentryzmu czy ksenofobii. Jednakże dla „ziemskości” niezależność intelektualisty stanowi warunek *sine qua non*. W tym miejscu znów dotknąć trzeba Saida koncepcji intelektualisty. „Oponent konsensusu i ortodoksji” to być może najkrótsza metafora intelektualnej misji, która może mieć nie tylko charakter humanistyczny, ale również humanitarny – jako ulżenie ludzkiemu cierpieniu poprzez zabranie głosu w jego sprawie. Wreszcie, intelektualista przyjmuje rolę nośnika pamięci publicznej i nie waha się zająć pozycji w debacie publicznej albo ją wywołać, kiedy pamięć społeczeństwa zostaje zawłaszczona przez bieżącą *real politik*. Jest przede wszystkim kapłanem heterodoksji, a dopiero później strażnikiem tradycji.

Zatem humanizm, który roboczo można nazwać wykorzenionym, nie jest ograniczany przez ideologie nacjonalizmu czy patriotyzmu. Afirmacja „nas” ustępuje miejsca zawstydzaniu „naszego” kanonu wartości, przy jednoczesnym dostrzeganiu, że posiada on także zalety niepozwalające na jego całkowitą eksterminację. W tej optyce zadaniem humanisty byłoby kontrapunktowe ponowne spojrzenie na zastane skrypty: „Humanizm jest, do pewnego stopnia, oporem wobec *idées reçues*, i proponuje opozycję do każdego rodzaju kliszy i bezmyślnego języka”⁴⁹. Najtrudniejsza, ale i potencjalnie najbardziej owocna walka toczy się nie między inteligencją a innymi warstwami społecznymi, lecz wewnątrz grupy intelektualistów, oraz w umyśle każdego z nich z osobna.

[C]zasami doświadczam siebie jako współbrzmienie płynących prądów. Wolę to od idei stałej jaźni, tożsamości, do której tak wielu przywiązuje tyle znaczenia. Owe prądy, jak motywy czyjegoś życia, przepływają w godzinach przebudzenia i, w najlepszym razie, nie żądają pogodzenia ani zharmonizowania. Są „poza”, mogą być poza miejscem, ale przynajmniej zawsze są

⁴⁹ E. W. Said, *Humanism...*, s. 43.

w ruchu, w czasie, w przestrzeni, w formie każdego rodzaju dziwnych kombinacji przemieszczania się, niekoniecznie naprzód, czasem naprzeciw sobie, kontrapunktowo, bez tematu przewodniego. Ta forma wolności, lubię tak myśleć, chociaż nie jestem całkowicie przekonany, że tak jest⁵⁰.

W ten sposób Said zamyka swoją autobiografię. Jego życie i pisarstwo tworzą nierozzerwalną, lecz niejednoznaczną całość, która w pewnym sensie przeżyła autora. Jego syn, Wadie, ukończył prawo w Princeton i Columbi, wykłada prawo migracyjne oraz prowadzi seminarium wokół międzynarodowych praw człowieka, ma na koncie wypowiedzi podważające prawomocność amerykańskiej wojny z terroryzmem. Daniel Pipes i niektórzy neokonserwatyści uważają go za radykała, wręcz za arabskiego ekstremistę. Córka Najla jest aktorką teatrów niezależnych, w 2010 roku na scenie Off Broadwayu miał premierę jej monodram *Palestine*, opowiadający o drodze „politycznie agnostycznej księżniczki z Upper West Side” do własnych, wypreparowanych z kontekstu miejsca korzeni: „Kiedy słyszę słowo *Palestyna* – przyznaje Najla Said – słyszę głos mojego taty, który je wypowiada. Ale nie wiem, czym ona jest, bo to nie jest miejsce dla mnie. Nie znam jej”⁵¹.

⁵⁰ E. W. Said, *Out of Place*, s. 295.

⁵¹ F. R. Lee, *Identity Found: On West Side via West Bank*, „The New York Times”, 8.02.2010.

