



Sadik Dżalal al-Azm

ORIENTALIZM I ORIENTALIZM ODWRÓCONY

Krytyka przełomowego dzieła *Orientalizm* Edwarda Saída będąca przyczynkiem do krytyki arabskich uczonych i lewicowych intelektualistów, którzy zakochali się w islamie w następstwie rewolucji w Iranie

CZĘŚĆ 1. ORIENTALIZM

Edward Said w swojej szeroko dyskutowanej książce¹ wprowadza nas w temat „orientalizmu” poprzez rozległą perspektywę historyczną, która umiejscawia zainteresowanie Europy Wschodem w kontekście ogólnej ekspansji historycznej nowoczesnej burżuazyjnej Europy – w formie ujarznienia, grabieży i wyzysku – poza jej tradycyjne granice i kosztem reszty świata.

W tym sensie orientalizm może być postrzegany jako złożone i narastające zjawisko wywodzące się z ogólnohistorycznych tendencji ekspansjonistycznych nowoczesnej Europy obejmujących cały zestaw stopniowo rozrastających się instytucji, wytwarzanego i kumulowanego korpusu teorii i praktyki oraz odpowiedniej nadbudowy

¹ E. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

ideologicznej – wraz z aparatem skomplikowanych założeń, wierzeń, wyobrażeń, produkcji literackiej i racjonalizacji (nie wspominając o podłożu żywotnych interesów gospodarczych, ekonomicznych i strategicznych). Nazwę to zjawisko „orientalizmem instytucjonalnym”.

Edward Said zajmuje się również orientalizmem w węższym sensie rozwijającej się tradycji dyscypliny naukowej, której główną funkcją jest „naukowe badanie” Orientu. Naturalnie ten „kulturowo-akademicki orientalizm” składa tradycyjne deklaracje o „bezinteresownym poszukiwaniu prawdy o Wschodzie”, a także o swoich nieustających wysiłkach na rzecz stosowania „bezpstronnych metod naukowych” w badaniu orientalnych ludów, kultur, religii i języków, dystansując się od tendencyjnych i nietolerancyjnych poglądów i teorii. W konsekwencji duża część książki Saida poświęcona jest „orientalizmowi kulturowo-akademickiemu” i próbuje ujawnić jego powiązania z „orientalizmem instytucjonalnym”.

Tym sposobem Said unieważnia pyszałkowate pretensje kulturowo-akademickiego orientalizmu do cech takich jak naukowa niezależność, dystans, polityczny obiektywizm itp. Należy jednak jasno powiedzieć, że autor w żadnym momencie nie stara się umniejszać autentycznych osiągnięć i naukowych odkryć oraz twórczego wkładu wniesionego przez orientalistów i orientalizm na przestrzeni lat, zwłaszcza na gruncie technicznym². W sposób szczególny zależy mu na przesłaniu, że ogólny obraz Orientu skonstruowany przez kulturowo-akademicki orientalizm w kontekście jego własnych osiągnięć technicznych i naukowego wkładu w tę dziedzinę jest przeszyty rasistowskimi założeniami, ledwo kamuflowanymi interesami, redukcjonistycznymi wyjaśnieniami i antyludzkimi uprzedzeniami. Łatwo można wykazać, że obraz ten, jeśliby przyjrzeć mu się z bliska, nie może być wytworem prawdziwie obiektywnych badań naukowych i niezależnej dyscypliny naukowej.

KRYTYKA ORIENTALIZMU

Jednym z najbardziej rażących aspektów tego obrazu, jak starannie wskazał Said, jest głęboko zakorzenione przekonanie – podzielane przez kulturowo-akademicki i instytucjonalny orientalizm – o istnieniu fundamentalnej różnicy ontologicznej między istotami Wschodu i Zachodu – z bezwzględną korzyścią dla tej drugiej. Zachodnie społeczeństwa, kultury, języki i mentalność mają być zasadniczo i z natury lepsze od wschodnich. Mówiąc słowami Edwarda Saida: „istotą orientalizmu jest nieusuwalne rozróżnienie między zachodnią wyższością a wschodnią niższością”³. Zgodnie

² Tamże, s. 45.

³ Tamże, s. 76.

z takim odczytaniem początkowej tezy Saida to, czy orientalizm (zarówno w jego instytucjonalnych, jak i kulturowo-akademickich formach) istniał jako ustrukturyzowane zjawisko i zorganizowany ruch przed powstaniem, konsolidacją i ekspansją nowoczesnej burżuazyjnej Europy, pozostaje kwestią problematyczną. W związku z tym autor wiąże w pewnym momencie powstanie orientalizmu akademickiego z europejskim renesansem⁴. Niestety natura stylisty i polemisty bardzo często przeważa w Edwardzie Saidzie na niekorzyść metodycznego myśliciela. W rezultacie nie stosuje się on konsekwentnie do powyższego podejścia ani w datowaniu zjawiska orientalizmu, ani w interpretacji jego historycznych początków i wzrostu jego znaczenia.

Widzimy, jak Said – w akcie retrospektywnej projekcji historycznej – upatruje początków orientalizmu w czasach Homera, Ajschylosa, Eurypidesa i Dantego⁵. Innymi słowy, orientalizm nie jest naprawdę zjawiskiem na wskroś nowoczesnym, jak myśleliśmy wcześniej, lecz naturalnym wytworem starożytnej i wręcz nieodpartej europejskiej skłonności umysłu do błędnego przedstawiania rzeczywistości innych kultur, ludów i języków – na korzyść autoafirmacji, dominacji i przewagi Zachodu. Tutaj autor zdaje się mówić, że „umysł europejski”, od Homera do Karola Marksa i H.A.R. Gibba, ma naturalną skłonność do zniekształcania wszystkich ludzkich rzeczywistości poza swoją własną w celu wywyższenia siebie samego.

Wydaje mi się, że ten sposób rozumienia początków orientalizmu umacnia jedynie esencjalistyczne kategorie „Wschodu” i „Zachodu”, ustanawiając nieusuwalną różnicę pomiędzy nimi, którą książka Saida miała rzekomo zburzyć. W podobny sposób nadaje on ontologicznemu rozróżnieniu na Europę i Azję, tak charakterystycznemu dla orientalizmu, tego rodzaju wiarygodności i uznania, które kojarzą się zwykle z ciągłością, trwałością, powszechnością i odległymi korzeniami historycznymi. Ta wiarygodność i uznanie są oczywiście niesłuszne i niezasłużone. Gdyż orientalizm, podobnie jak wiele innych charakterystycznych współczesnych europejskich zjawisk i ruchów (zwłaszcza nacjonalizm), jest tak naprawdę świeżym wynalazkiem – wytworem współczesnej historii Europy – dążącym do zdobycia uznania, wiarygodności i poparcia poprzez przypisywanie sobie starożytnych korzeni i klasycznego pochodzenia. Z pewnością Homer, Eurypides, Dante, św. Tomasz i wszystkie inne autorytety, które można by przywołać, podzielali mniej lub bardziej standardowe i zniekształcone poglądy – rozpowszechnione w ich środowisku – na temat innych kultur i ludów. Jest jednak równie pewne, że obie te formy orientalizmu wykształciły swój stosunkowo nowoczesny repertuar metodycznej i konwencjonalnej mądrości w odwołaniu

⁴ Tamże, s. 77.

⁵ Tamże, s. 96.

do poglądów i uprzedzeń tych prominentnych postaci, czerpiąc dodatkowo ze starożytnych mitów, legend, wyobrażeń, folkloru i zwykłych przesądów. I choć wiele z nich jest dobrze udokumentowane (bezpośrednio i pośrednio) w książce Saida, jego wywód pozostaje zdominowany przez linearną koncepcję „orientalizmu” biegnącą niejako wprost od Homera do Grunebauma. Co więcej, to linearne, niemalże esencjalistyczne ukazanie początków i rozwoju orientalizmu wyrządza wielką krzywdę zasadniczym problemom książki Saida, a mianowicie możliwości ustosunkowania się do trudnego zagadnienia: jak można badać inne kultury i narody z perspektywy libertariańskiej lub nierepresyjnej i niemanipulacyjnej? Oraz wyeliminowania – w imię wspólnego humanizmu – zarówno „Wschodu”, jak i „Zachodu” jako kategorii ontologicznych i pojęć klasyfikacyjnych noszących znamiona wyższości i niższości rasowej. Wydaje mi się, że logiczną konsekwencją skłonności Saida do postrzegania początków i rozwoju orientalizmu w kategoriach tej linearnej ciągłości jest to, że zadanie zwalczania i przekraczania jego esencjalistycznych kategorii w imię tego wspólnego humanizmu staje się tym trudniejsze.

Innym ważnym skutkiem takiego podejścia jest sposób, w jaki Said interpretuje rzekomy związek między orientalizmem kulturowo-akademickim jako przedstawieniem i dyscypliną naukową z jednej strony a orientalizmem instytucjonalnym jako ruchem ekspansjonistycznym i siłą społeczno-ekonomiczną z drugiej. Innymi słowy, opierając się mocno na swojej linearnej koncepcji „orientalizmu”, Said tworzy obraz, który mówi, że to właśnie ten aparat kulturowy, znany jako „orientalizm”, jest prawdziwym źródłem politycznego zainteresowania Zachodu Orientem, tj. prawdziwym źródłem nowoczesnego orientalizmu instytucjonalnego. Zatem europejskie, a następnie amerykańskie zainteresowanie polityczne Orientem jest według niego w rzeczywistości wynikiem pewnej zachodniej tradycji kulturowej znanej jako orientalizm⁶. Co więcej, według jego koncepcji orientalizm to upowszechnianie w tekstach estetycznych, naukowych, ekonomicznych, socjologicznych, historycznych i filozoficznych świadomości, że świat składa się z dwóch nierównych połówek – Wschodu i Zachodu. Ta świadomość nie tylko wytworzyła na Wschodzie cały szereg zachodnich „interesów” (politycznych, ekonomicznych, strategicznych itp.), ale pomogła je także utrzymać⁷. Stąd związek między orientalizmem akademickim jako aparatem kulturowym a orientalizmem instytucjonalnym jako interesem ekonomicznym i siłą polityczną postrzegany jest według Saida w kategoriach „niedorzecznego przejścia” „od wyłącznie teoretycznych ujęć, sformułowań czy definicji Orientu do ich realizacji

⁶ Tamże, s. 406.

⁷ Tamże, s. 36.

praktycznej”⁸. Zgodnie z tą interpretacją konstatacja Saida, że „orientalizm zagłuszył Orient”⁹, mogła oznaczać jedynie to, że orientalizm instytucjonalny, który najechał na Wschód i ujarzmił go, był w rzeczywistości prawowitym dzieckiem i produktem tego innego rodzaju orientalizmu, i jak może się wydawać, stale towarzyszył tekstom, umysłowości, estetyce, przedstawieniom, przekazom i wyobrażeniom ludzi Zachodu – już od czasów Homera, Ajschylosa i Eurypidesa! Aby właściwie zrozumieć ujarzmienie Wschodu w czasach nowożytnych, Said cofa nas do czasów wcześniejszych, gdy Wschód nie był dla Zachodu niczym więcej niż świadomością, słowem, przedstawieniem i elementem wiedzy:

Należy tu brać pod uwagę długi i powolny proces przywłaszczania Orientu przez Europę, a raczej przez świadomość europejską – proces, w którym sama ta świadomość przekształcała się z teoretycznej i kontemplacyjnej w administracyjną, ekonomiczną, a nawet militarną¹⁰.

Edward Said postrzega zatem „ideę Kanału Sueskiego” bardziej jako „logiczną konsekwencję orientalistycznych pomysłów i działań”¹¹ niż wynik imperialnych francusko-brytyjskich interesów i rywalizacji (choć tych drugich nie ignoruje).

Nie można oprzeć się wrażeniu, że według Saida to orientalizm sprawił, iż pojawienie się takich obserwatorów, administratorów i najeźdźców Wschodu jak Napoleon, Cromer i Balfour było nieuniknione, a polityczne orientacje, kariery i ambicje tych postaci można lepiej zrozumieć przez odniesienie do d’Herbelota i Dantego niż do bardziej bezpośrednio istotnych i przyziemnych interesów. W związku z tym nie dziwi fakt, że rozpatrując rolę mocarstw europejskich w decydowaniu o historii Bliskiego Wschodu na początku XX wieku, Said podkreśla znaczenie „szczególnej ramy epistemologicznej, w której Orient był postrzegany i zgodnie z którą postępowały mocarstwa”¹², a która wykształciła się jako rezultat długiej tradycji orientalizmu. Następnie potwierdza, że mocarstwa działały na Wschodzie tak, jak działały, właśnie ze względu na tę szczególną ramę epistemologiczną. Prawdopodobnie gdyby długa tradycja kulturowo-akademickiego orientalizmu wykształciła mniej szczególną, przychylniejszą i bardziej adekwatną ramę epistemologiczną, wówczas mocarstwa postępowałyby względem Wschodu delikatniej i postrzegałyby go w korzystniejszym świetle!

⁸ Tamże, s. 151.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 308.

¹¹ Tamże, s. 144.

¹² Tamże, s. 322.

SUROWA RZECZYWIŚTOŚĆ I JEJ PRZEDSTAWIENIA

Ten sposób rozumowania sprawia, że trudno oprzeć się dojmującemu wrażeniu, iż przedstawienia, obrazy, słowa, metafory, idiomy, style, uniwersum dyskursu, nastroje polityczne, wrażliwość kulturowa, wysoce zapośredniczone fragmenty wiedzy i niezwykle rozmyte prawdy są z pewnością dla Saida o wiele ważniejszymi i więcej mówiącymi substytutami samej surowej rzeczywistości, jeśli nie jej budulcem. Jeśli orientalizm akademicki przekształca rzeczywistość Orientu w zbiór tekstów (jak mówi Said na stronie 137), to on sam zdaje się sublimować materialne realia interakcji Zachodu ze Wschodem w eteryczną substancję ducha. W jego książce dostrzec więc można silne i nieuzasadnione ogólne antynaukowe uprzedzenia. Fakt ten przejawia się najwyraźniej w jego nieustannych atakach na orientalizm kulturowo-akademicki za kategoryzowanie, klasyfikowanie, tabelaryzowanie, kodyfikowanie, indeksowanie, schematyzowanie, redukowanie i analizowanie Wschodu (a tym samym deformowanie jego rzeczywistości i zniekształcanie jego swoistego sposobu bycia), tak jakby operacje te były w jakiś sposób złe same w sobie i nie nadawały się do właściwego zrozumienia ludzkich społeczeństw, kultur, języków itp.

Sam Said przyznaje jednak ochoczo, że niemożliwe jest, aby kultura – czy to wschodnia, zachodnia, czy południowoamerykańska – mogła uchwycić wiele z rzeczywistości innej, obcej kultury bez uciekania się do kategoryzowania, klasyfikowania, schematyzowania i redukcji – z towarzyszącymi temu nieodzownie zniekształceniami i przeinaczeniami. Jeśli, jak twierdzi Said, to, co nieznanne, egzotyczne i obce, jest zawsze rejestrowane, oswajane, asymilowane i przedstawiane w kategoriach tego, co już znane, tego rodzaju wypaczenia i przeinaczenia stają się nieuniknione. Dla Saida:

każda kultura ma skłonność do transformowania faktów dotyczących innych kultur – postrzega je nie takimi, jakimi są, ale takimi, jakimi powinny być ze względu na jej potrzebę¹³.

Said nie znajduje nawet „nic kontrowersyjnego ani naganego” w oswojaniu egzotycznej i obcej kultury w kategoriach odniesienia do innej kultury, ponieważ takie oswojanie egzotyki występuje zawsze w kontaktach między różnymi kulturami, między różnymi ludźmi¹⁴. W istocie wynosi to do ogólnej zasady, która emanuje z „natury umysłu ludzkiego” i rządzi niezmiennie dynamiką recepcji jednej kultury przez inną.

¹³ Tamże, s. 112.

¹⁴ Tamże, s. 100.

A zatem „wszystkie kultury korygują surową rzeczywistość, przekształcając zawarte w niej niezależne obiekty w elementy systemu wiedzy”, ponieważ „to całkiem naturalne, że umysł ludzki stawia opór temu, co obce i nieobrobione”¹⁵.

W pewnym momencie Said posuwa się do tego, że całkowicie zaprzecza możliwości dojścia do „obiektywnej prawdy” o innych kulturach, zwłaszcza jeśli wydają się one egzotyczne, obce i dziwne. Jedyne środki pozwalające na zbliżenie się do nich i ich recepcję są środki redukcji, przedstawienia i schematyzacji wraz ze wszystkimi towarzyszącymi temu zniekształceniami i falsyfikacjami, które takie operacje implikują i narzucają. Według Saída:

Rzeczywisty problem polega jednak na tym, czy w ogóle można cokolwiek przedstawić prawdziwie, czy też raczej każde przedstawienie, właśnie dlatego, że jest przedstawieniem, osadzone jest przede wszystkim w języku, a następnie w kulturze, instytucjach i politycznym środowisku przedstawiającego. Jeśli prawdą jest raczej to drugie (a sądzę, że tak właśnie jest), będzie trzeba pogodzić się z faktem, że dowolne przedstawienie jest *eo ipso* nasycone, przeniknięte, naszpikowane wieloma innymi elementami oprócz prawdy, która zresztą też jest tylko przedstawieniem¹⁶.

Jeśli, jak powtarza autor (tytułem nagany i surowej krytyki), badany przez orientalizm Orient jest jedynie obrazem i przedstawieniem w umyśle i kulturze Zachodu (w tym przypadku przedstawiającego), to jest również prawdą, że w ten sposób Zachód zachowuje się doskonale naturalnie i zgodnie z ogólną zasadą – jak stwierdził sam Said – rządzącą dynamiką recepcji jednej kultury przez drugą. W związku z tym Zachód, próbując poradzić sobie (poprzez swój orientalizm) z surową rzeczywistością Wschodu, robi to, co robią wszystkie kultury w danych okolicznościach, a mianowicie:

1) oswoja „obcego” i przedstawia go za pomocą znanych mu terminów i ram odniesienia;

2) narzuca Wschodowi „transformację wszystkiego”, o której Edward Said mówi, że „kultura ma skłonność do transformowania faktów dotyczących innych kultur – postrzega je nie takimi, jakimi są, ale takimi, jakimi powinny być ze względu na jej potrzebę”;

¹⁵ Tamże, s. 111.

¹⁶ Tamże, s. 389.

3) nakłada na surową rzeczywistość Wschodu niezbędne „modyfikacje, potrzebne do przekształcenia go z niezależnych obiektów w elementy systemu wiedzy”; oraz

4) podąża za naturalną skłonnością umysłu ludzkiego do „stawiania oporu temu, co obce i nieobrobione”.

PRZEDSTAWIANIE ISLAMU PRZEZ ZACHÓD

Szczególnie interesujący jest jeden z przykładów podanych przez Saída:

Znakomitym przykładem jest sposób percepcji islamu na Zachodzie, tak wybornie zanalizowany przez Normana Daniela. Oto jedno z typowych ograniczeń chrześcijańskiego myślenia o islamie: ponieważ Chrystus jest podstawą wiary chrześcijańskiej, zakładano – całkiem błędnie – że postać Mahometa spełnia analogiczną funkcję w islamie. Stąd dyskusyjna nazwa „mahometanizm” nadana islamowi i epitet „szarlatan” niemal automatycznie stosowany w odniesieniu do samego Mahometa. Z tego i wielu podobnych nieporozumień „powstało błędne koło, którego nie przerwał odtąd żaden wysiłek wyobraźni [...]. Chrześcijańska koncepcja islamu okazała się zamknięta i samowystarczalna”. Islam stał się obrazem (Daniel mówi tylko o islamie, ale sądzę, że stosuje się to i do innych treści orientalizmu), którego zadaniem jest przedstawiać nie islam rzeczywisty, ale taki, jaki odpowiadał średniowiecznemu chrześcijaninowi¹⁷.

Problem z powyższym argumentem polega na tym, że Saíd nie doprowadza go w żadnym miejscu do logicznej konkluzji w świetle tego, co uznał za ogólnie prawdziwe odnośnie do redukcjonistycznej dynamiki percepcji jednej kultury przez inną. Jak dobrze wie, percepcja chrześcijaństwa przez islam na Wschodzie niewiele różni się od relacji podanej powyżej. W tym celu przedstawię główną myśl tego fragmentu z następującymi zmianami:

Oto jedno z typowych ograniczeń muzułmańskiego myślenia o chrześcijaństwie: ponieważ Mahomet był jedynie wysłannikiem Boga, zakładano – całkiem błędnie – że postać Chrystusa spełnia analogiczną funkcję w chrześcijaństwie, a mianowicie po prostu rolę wysłannika

¹⁷ Tamże, s. 101.

Boga czy zwykłego proroka. Stąd polemika z wiarą w jego wcielenie, synostwo, boskość, ukrzyżowanie i zmartwychwstanie oraz epitet „fałszerze” niemal automatycznie stosowany w odniesieniu do strażników Pisma Świętego. Z tego i wielu podobnych koncepcji „powstało błędne koło, którego nie przerwał odtąd żaden wysiłek wyobraźni [...]. Muzułmańska koncepcja chrześcijaństwa okazała się zamknięta i samowystarczalna”. Chrześcijaństwo stało się obrazem (Daniel mówi tylko o chrześcijaństwie, ale sądzę, że stosuje się to i do innych treści orientalizmu), którego zadaniem jest przedstawiać nie chrześcijaństwo rzeczywiste, ale takie, jakie odpowiadało średniowiecznemu muzułmaninowi.

W świetle tych uwag krytycznych powinno stać się jasne: (a) dlaczego Said tak surowo traktuje Marksowskie próby zrozumienia i interpretacji społeczeństw Wschodu; (b) dlaczego o wiele życzliwiej odnosi się do poglądów MacDonalda¹⁸ i Gibba na islam; oraz (c) dlaczego tak delikatnie i przychylnie podchodzi do mistyczo-teozoficznych ekstrapolacji formułowanych w ramach orientalizmu Massignona.

Said krytykuje i demaskuje fałszywość deklaratywnych twierdzeń wygłaszanych w duchu orientalizmu MacDonalda/Gibba na temat islamu i muzułmanów. Atakuje je za to, że są abstrakcyjne, metafizyczne i nieprawdziwe. Oto próbka takich twierdzeń:

- 1) Oczywiście jest – jak sądzę – i powszechnie potwierdzone, że pojęcie niewidzialnego jest dla orientalcyka bliższe i bardziej realne niż dla ludów zachodnich.
- 2) Tym, co odróżnia umysł orientalny, nie jest łatwowierność co do rzeczy niewidzialnych, ale niezdolność ujęcia w system rzeczy widzialnych.
- 3) Orientalczyk różni się zasadniczo nie fanatyzmem religijnym, ale brakiem zmysłu prawa. Nie zna on niezmiennego porządku natury.
- 4) Orientalczykowi, rzecz jasna, wszystko wydaje się możliwe. To, co nadprzyrodzone, jest dlań tak bliskie, że mogłoby go w każdej chwili dotknąć.

¹⁸ Duncana MacDonalda (1863–1943), amerykańskiego orientalisty (przyp. red. „Kronosa”).

5) Jeszcze do niedawna zwykły muzułmański obywatel i wyznawca nie zajmował się polityką, nie miał łatwego dostępu do literatury innej niż religijna, nie znał festiwali i zgromadzeń, z wyjątkiem tych, które miały związek z religią, wiedział niewiele albo zgoła nic o świecie zewnętrznym, poza tym, co mówiła mu religia. W rezultacie religia była dla niego wszystkim.

Kłopot z tymi twierdzeniami polega nie tylko na ich fałszywości, abstrakcyjności i metafizycznym charakterze. Z pewnością ani MacDonald, ani Gibb nie byli tylko ofiarami, gdy wygłaszali podobne deklaracje w duchu „epistemologicznej ramy” wytworzonej przez tradycje orientalizmu, jak oznajmia Said. W rzeczywistości można przekonująco argumentować, że w pewnym bardzo istotnym sensie:

1) prawdą jest, że na ogół to, co niewidzialne, jest o wiele bardziej bezpośrednie i realne dla zwykłych obywateli Kairu i Damaszku niż dla obecnych mieszkańców Nowego Jorku i Paryża;

2) prawdą jest, że religia „znaczy wszystko” w życiu chłopów marokańskich w sposób, który musi pozostać niezrozumiały dla współczesnych farmerów amerykańskich;

3) prawdą jest, że idea niezależnego, nienaruszalnego i zgodnego z prawem porządku natury jest pod wieloma względami o wiele bardziej realna, konkretna i mocniej zakorzeniona w umysłach studentów Uniwersytetu Moskiewskiego czy uniwersytetu w Nowym Jorku niż w umysłach studentów Uniwersytetu Al-Azhar czy Uniwersytetu Teherańskiego (lub jakiegokolwiek innego uniwersytetu w świecie muzułmańskim).

To, o czym Said nie wspomina, to fakt, że orientalistyczne twierdzenia MacDonalda/Gibba są tak naprawdę deklaratywne tylko w bardzo wąskim zakresie. Udają, że są zdaniami w pełni i prawdziwie deklaratywnymi, odnoszącymi się do niezmiennych faktów, po to tylko, by zatuszować zestaw ogólnych dyrektyw i instrukcji dotyczących tego, jak okcydentaliści powinni obchodzić się z Orientem i jego społecznościami tu i teraz. Dyrektywy te mają z konieczności charakter ogólny i dlatego wymagają różnych „definicji operacyjnych”, aby przekształcić je w przydatne i praktyczne kroki podejmowane przez tak różnorodne grono jak zachodni misjonarze, nauczyciele, administratorzy, biznesmeni, wojskowi, dyplomaci, eksperci wywiadu, politycy, decydenci itp. Ludzie ci kierują się tymi domyślnymi dyrektywami i instrukcjami po to na przykład, by uwzględnić i wykorzystać fakt, że wierzenia religijne, lojalność plemienna, teologiczne wyjaśnienia itd. nadal odgrywają znacznie bardziej decydującą rolę w życiu współczesnych społeczeństw wschodnich niż współczesnych społeczeństw zachodnich.

Już samo to ograniczenie deklaratywnego zakresu twierdzeń typu MacDonalda/Gibba zdradza nie tylko ich praktyczną funkcję i bezpośrednie znaczenie dla rzeczywistej sytuacji, ale także głęboko ahistoryczne nastawienie i ramy intelektualne, z jakich emanują. Udają, że to, co niewidzialne, zawsze było (i będzie) bardziej bezpośrednie i realne dla mieszkańców Wschodu niż dla ludzi na Zachodzie – w przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Oraz że idea niezależnego i prawowitego porządku natury zawsze była i będzie bardziej realna, konkretna i mocniej zakorzeniona w umyśle i życiu Zachodu, niż mogłaby kiedykolwiek być w świadomości człowieka Wschodu. Prosty fakt historyczny, że kiedyś, powiedzmy przed rozpadem chrześcijaństwa, to, co niewidzialne, było tak samo bezpośrednie i realne dla mieszkańców Zachodu, nie może zakłócić z pozoru olimpijskiego, obiektywnego spokoju pseudotwierdzeń MacDonalda/Gibba.

Jeśli możemy mówić o jakimkolwiek bohaterze, mając do czynienia z książką taką jak *Orientalizm*, Massignon wyłania się jako uprzywilejowany kandydat do tej roli. Ten wybitny francuski orientalista jest chwalony za to, że przewyższył wszystkich innych w prawie niewykonalnym zadaniu prawdziwego i życzliwego zrozumienia orientalnej kultury oraz muzułmańskiej religii i mentalności. Mówi się nam, że dzięki swojemu głębokiemu humanizmowi i współczuciu dokonał – jak nikt inny na Zachodzie przed nim i po nim – wyczynu zidentyfikowania się z „siłami żywotnymi” przenikającymi kulturę Wschodu i uchwycenia jej „ducha ludzkiego”¹⁹.

Czy jednak w ostatecznym rozrachunku domniemana identyfikacja Massignona z „siłami żywotnymi” i „duchem ludzkim” kultury Wschodu – spersonalizowana, wyidealizowana i powtarzana po prostu wersja klasycznego orientalistycznego przedstawienia Orientu „przecenianego ze względu na jego panteizm, uduchowanie, trwałość, odwieczność i pierwotność”²⁰ – nie jest przedstawieniem, które Said tak mistrzowsko zdemaskował? Ponadto z dyskusji nad znaczeniem i wagą dzieła Massignona wnioskujemy, że nigdzie nie porzucił on głównego założenia (i według Saida „grzechu pierworodnego”) całego orientalizmu, a mianowicie nacisku na esencjalistyczny podział świata na dwie części: Wschód i Zachód, każdą ze swoim odmiennym z natury charakterem i cechami. Jest więc oczywiste, że w przypadku Massignona, podobnie jak w przypadku dzieła każdego innego orientalisty atakowanego przez Saida, Wschód i Zachód pozostają fundamentalnymi kategoriami ontologicznymi i schematami klasyfikacyjnymi ze wszystkimi towarzyszącymi temu implikacjami i zastosowaniami.

¹⁹ E. Said, *Orientalizm*, s. 380–81.

²⁰ Tamże, s. 267.

Z książki Saida dowiadujemy się, że: (a) „Orient Massignona był całkowicie zgodny ze światem baśni o Siedmiu Braciach Śpiących albo światem wyznań potomków Abrahama”²¹; (b) „jego ponawiane wciąż próby zrozumienia i zrelacjonowania konfliktu palestyńskiego, przy całym głębokim humanizmie, nigdy nie wykroczyły poza perspektywę sporu między Izaakiem i Ismaelem”²²; (c) „w istocie różnica między Zachodem a Wschodem jest różnicą między współczesnością a antyczną tradycją”²³; (d) „islamski Orient określał on jako spirytualistyczny, semicki, plemienny, radykalnie monoteistyczny, niearyjski”²⁴; (e) „administracja kolonialna nadzwyczaj ceniła sobie jego usługi jako eksperta od spraw islamu” i (f) „przekonał się, że obowiązkiem Francji stało się wesprzeć muzułmańską wolę obrony tradycyjnej kultury, dynastycznych reguł życia, dziedzictwa wyznawców Proroka”²⁵.

A zatem pytanie, na które nie mam gotowej odpowiedzi, brzmi: w jaki sposób ten najbardziej przenikliwy i wszechstronny współczesny krytyk orientalizmu, jakim był Said, mógł tak bardzo cenić orientalistę, który w oczywisty sposób podpisywał się pod całym aparatem zdyskredytowanych dogmatów orientalizmu?

KAROL MARKS I WSCHÓD

Wyłaniający się z książki Saida obraz stosunku Marksa do Wschodu przedstawia się mniej więcej następująco²⁶: analizując problemy brytyjskiego panowania w Indiach, Marks pisze między innymi o tak zwanym „azjatyckim systemie ekonomicznym” (tj. słynnym azjatyckim sposobie produkcji), będącym mocną podstawą określonego rodzaju rządów politycznych znanych jako „wschodni despotyzm”. Gwałtowna destrukcja i przekształcenie tradycyjnej indyjskiej organizacji społecznej przeraziły z początku Marksa i zaszokowały go jako człowieka i myśliciela. Ludzkie nieszczęścia i cierpienia towarzyszące temu procesowi przekształceń wzruszyły jego człowieczeństwem i wzbudziły współczucie. Na tym etapie swojego rozwoju Marks nadal utożsamiał się z uciskaną Azją i odczuwał rodzaj wspólnoty z jej nieszczęsnymi masami. Następnie jednak znalazł się pod wpływem nauk orientalistów i sytuacja szybko się odmieniła. Etykiety orientalizmu, jego słownictwo, abstrakcje i definicje zdominowały jego umysł i emocje.

²¹ Tamże, s. 381.

²² Tamże, s. 386.

²³ Tamże, s. 385.

²⁴ Tamże, s. 388.

²⁵ Tamże, s. 387.

²⁶ Tamże, s. 230.

Według Saida Marks, który początkowo dostrzegał indywidualność Azji, stał się zakładnikiem potężnego cenzora wytworzonego przez słownictwo, naukę i tradycję orientalizmu. Said przytacza to, co stało się rzekomo z myślą Marksa, jako przykład, jak „początkowe skrupuły humanitarne rozplynęły się, a ich miejsce zajęły orientalistyczne generalizacje”²⁷. Początkowe współczucie i przypływ uczuć, jakich Marks doświadczał, zniknęły, gdy napotkał niewzruszone definicje stworzone przez orientalistyczną naukę i wspierane przez orientalistyczną tradycję, która miała być odpowiednią płaszczyzną dyskusji o Oriencie. Krótko mówiąc, przypadek Marksa pokazuje, w jaki sposób „definicja słownikowa wyparła empirię”²⁸.

Tak oto postrzega Said metamorfozę, która doprowadziła Marksa do poglądu (budzącego bardzo duże zastrzeżenia Saida), że Wielka Brytania umożliwiła prawdziwą rewolucję społeczną w Indiach, działając jako nieświadome narzędzie historii, które do tej rewolucji doprowadziło. Wielka Brytania jest w tym przypadku postrzegana przez Marksa jako działająca w Azji jednocześnie jako czynnik destrukcyjny i odnowicielski. Said jednoznacznie wiąże ten dojrzały pogląd Marksa z orientalistyczną pseudonauką i fantazjami na temat Wschodu, zwłaszcza w ich dziewiętnastowiecznej, mesjanistycznej i romantycznej odmianie. Marks nie stanowi dla niego wyjątku spośród wszystkich Europejczyków, których stosunek do Orientu oparty był na podstawowej orientalistycznej kategorii nierówności pomiędzy Wschodem a Zachodem. Co więcej, Said kategorycznie oświadcza, że ekonomiczne analizy Marksa dotyczące Azji doskonale pasują do standardowego orientalistycznego projektu.

Uważam, że takie przedstawienie poglądów Marksa i jego analiz dotyczących bardzo złożonych historycznych procesów i sytuacji jest parodią. Niewątpliwie Marks, jak każdy inny twórczy geniusz, znajdował się pod silnym wpływem leksykografii, definicji słownikowych, abstrakcji, przedstawień, generalizacji i norm językowych dominujących w jego czasach i środowisku. Ale tylko nadmierna fascynacja słowem, tekstem i językiem mogła doprowadzić Saida do przedstawienia myśli Marksa jako w pewien sposób zawłaszczonej i przejętej (wbrew jego lepszemu osądowi i szlachetniejszym sentymentom) przez słownictwo, leksykografię i słownikowe definicje zachodniej tradycji orientalistycznej! Razem z Saidem stajemy niekiedy na skraju popadnięcia w wiarę w magiczną sprawczość słów.

Markowski sposób analizowania rządów brytyjskich w Indiach w kategoriach nieświadomego narzędzia historii – które umożliwia prawdziwą rewolucję

²⁷ Tamże, s. 233.

²⁸ Tamże.

społeczną przez zniszczenie starych Indii i położenie podwalin pod nowy porządek – nie może być w żadnym wypadku przypisywany zawłaszczeniu umysłu Marksa przez konwencjonalny orientalistyczny żargon. Argumentacja Marksa (niezależnie od tego, czy się z nią zgadzamy, czy nie) świadczy ogólnie o jego teoretycznej konsekwencji i przenikliwym realizmie w analizowaniu konkretnych sytuacji historycznych. Wynika to z faktu, że Marks zawsze przejawiał skłonność do wyjaśniania procesów historycznych w kategoriach czynników społecznych, walk ekonomicznych, ruchów politycznych i wielkich osobowości, które jednocześnie odgrywały rolę niszczycieli i twórców. Były one często przedstawiane przez niego w charakterze „nieświadomych narzędzi” historii rozwijającej się etapami, czasami w sposób nieprzenikniony i nieprzewidywalny. W szerokich teoretycznych interpretacjach Marksa odnoszących się do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości nie ma nic specyficznego ani dla Azji, ani dla Wschodu. Pod tym względem jego źródła są na wskroś „europejskie” i nie zawdzięczają niczego orientalistycznej nauce. Wystarczy przypomnieć pełne werwy fragmenty *Manifestu komunistycznego*, w których Marks przedstawia nowoczesną burżuazję europejską w podwójnej roli niszczyciela i twórcy: niszczyciela starej, odziedziczonej Europy, twórcy jej liberalnej teraźniejszości i inicjatora jej proletariackiej przyszłości. Podobnie jak w przypadku europejskiej klasy kapitalistycznej, brytyjskie rządy w Indiach same sobie wykopały grób. Nie ma w tym wyjaśnieniu nic szczególnie „orientalistycznego”. Co więcej, wezwanie Marksa do rewolucji w Azji jest historycznie bardziej realistyczne i obiecujące niż jakiegokolwiek szlachetne sentymenty, którymi mógł szczerze obdarzać zanikające społeczno-ekonomiczne formacje.

Przytoczę inny przykład, niepowiązany ani z orientalizmem, ani z Azją czy ogólnie sferą polityki. Oto jak Marks opisał podwójną rolę lichwiarskiego kapitału w zniszczeniu „produkcji drobnocłopskiej i drobnoburżuazyjnej” oraz tworzeniu nowoczesnej industrialnej Europy²⁹.

Z jednej strony:

Kapitał lichwiarski wywołuje zburzenie owego sposobu produkcji, paraliżuje siły wytwórcze miast je rozwijać [...]. Nie zmienia sposobu produkcji, lecz jak pasożyt mocno się weń wpija. I doprowadza go do żalosego stanu. Ssie jego krew, paraliżuje nerwy i sprawia, że reprodukcja odbywa się w coraz mizerniejszych warunkach. Tu mamy źródło nienawiści ludowej do lichwy...

²⁹ K. Marks, *Kapitał*, t. III, rozdz. 36.

Z drugiej:

W przeciwieństwie do konsumującego bogactwa lichwa ma znaczenie historyczne dlatego, że sama jest procesem powstawania kapitału [...]. O ile lichwa osiąga skutek dwojaki: po pierwsze, stwarza w ogóle samodzielny majątek pieniężny obok kapitału kupieckiego, po drugie, przywłaszcza sobie warunki pracy, tzn. rujnuje posiadaczy dawnych warunków pracy – o tyle staje się potężną dźwignią powstawania przesłanek kapitału przemysłowego.

Oskarżenie Saida, że Marks podpisywał się pod podstawową orientalistyczną ideą wyższości Zachodu nad Wschodem, wydaje się opierać swoją wiarygodność jedynie na dwuznaczności leżącej u podstaw jego własnego wywodu na ten temat. To, że dziewiętnastowieczna Europa przewyższała Azję i większą część reszty świata pod względem zdolności produkcyjnych, organizacji społecznej, przewagi historycznej, potęgi militarnej oraz naukowego i technologicznego rozwoju, jest bezspornym faktem historycznym. Orientalizm ze swoim ahistorycznym, burżuazyjnym skrzywieniem umysłu uczynił wszystko, by ugruntować ten zmienny fakt, przekształcając go w trwałą przeszłą, teraźniejszą i przyszłą rzeczywistość. Stąd jego esencjalistyczna ontologia Wschodu i Zachodu. Marks, jak każdy inny, wiedział o wyższości nowoczesnej Europy nad Orientem. Ale oskarżanie radykalnie historyzującego myśliciela, jakim był, o przekształcenie tego przypadkowego faktu w nieuchronną i wiecznotrwałą rzeczywistość jest po prostu absurdem. Fakt, że Marks używał terminów związanych z tradycją orientalistyczną lub z niej zaczerpniętych, nie czyni z niego zwolennika esencjalistycznej ontologii Wschodu i Zachodu. Podobnie jak nieustanne używanie takich pejoratywnych epitetów jak „Negr”³⁰ i „Żyd” (na określenie nieprzyjaciół, wrogów klasowych, pogardzanych osób itd.) nie zmienia go w orędownika rasizmu czy antysemityzmu. Bez wątplenia typowa mesjanistyczna i romantyczna wizja była istotną częścią historyzmu Marksa. Ale Said bardzo się myli, przypisując tę wizję późniejszemu wpływowi orientalizmu. Mesjanistyczny i romantyczny aspekt interpretowania historii ludzkości przez Marksa towarzyszył mu bowiem od samego początku i obejmował Zachód na długo przed tym, zanim ogarnął swoim zasięgiem Wschód.

³⁰ Marks do Engelsa, Londyn, 30 lipca 1862, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 30, Warszawa 1974, s. 304–07 (przyp. tłum.).

ORIENTALIZM I ZALEŻNOŚĆ

Chciałbym zakończyć tę część mojej krytyki, zwracając uwagę na dość ciekawy pogląd i enigmatyczny fragment, który pojawia się pod koniec książki Saída – zaraz po jego ostrej krytyce współczesnych programów studiów regionalnych, które zastąpiły tradycyjne wydziały i dyscypliny orientalizmu na zachodnich uniwersytetach, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Saíd dokonuje następującej obserwacji i oceny:

Świat arabski jest dzisiaj – pod względem intelektualnym, politycznym i kulturalnym – satelitą Stanów Zjednoczonych. Nie jest to samo przez się powodem do rozpaczy, jest nim natomiast specyficzna forma tego uzależnienia³¹.

Jeśli dobrze rozumiem ten fragment, Saíd uważa, że intelektualna, polityczna i kulturowa zależność świata arabskiego od Stanów Zjednoczonych jest całkiem do przyjęcia; ubolewa tylko nad sposobem, w jaki ta zależność przejawia się obecnie. Istnieją zasadniczo dwie perspektywy, z których możemy spojrzeć na to stanowisko. Pierwsza wynika z „miękkiej” liberalnej interpretacji znaczenia tej zależności i jej implikacji, podczas gdy druga wypływa z „twardego” i prawdziwie radykalnego rozumienia natury i konsekwencji takiego związku.

Zgodnie z „miękką” interpretacją Saíd wydaje się: (a) odnotowywać po prostu dobrze znany fakt wyższości i supremacji Stanów Zjednoczonych względem swoich satelitów oraz (b) mieć nadzieję, że z uwagi na większe zrozumienie i docenienie przez Amerykanów realiów świata arabskiego godne ubolewania aspekty relacji satelickich mogą zostać ulepszone. Taki rozwój znacznie zwiększyłby szanse świata arabskiego na wzrost dojrzałości politycznej, niezależności kulturowej i intelektualnej oryginalności. Innymi słowy, celem świata arabskiego nie jest całkowite odrzucenie swojej zależności, ale zmiana i poprawa jej okoliczności, warunków i sposobu działania w kierunku prawdziwie równych i harmonijnych relacji. W rezultacie Saíd obwinia Stany Zjednoczone – a nie satelitę – o niezadowolający, godny ubolewania stan związany ze „specyficzną formą relacji satelickich”. A konkretnie obwinia on amerykańskich ekspertów ds. Bliskiego Wschodu doradzających decydentom, ponieważ żadnemu z nich nie udało się uwolnić od systemu ideologicznych fikcji stworzonych przez orientalizm. Ostrzega nawet ekspertów i ich mocodawców, że jeśli nie spojrzą na świat arabski bardziej realistycznie i nie spróbują go zrozumieć w sposób nieobarczony

³¹ E. Saíd, *Orientalizm*, s. 459.

abstrakcjami i fantazyjnymi konstruktami orientalistycznymi, amerykańskie inwestowanie w Bliski Wschód będzie pozbawione solidnych podstaw. Mówi:

System fikcji ideologicznych, który nazywam tu orientalizmem, ma doniosłe znaczenie nie tylko dlatego, że jest tak haniebnym intelektualnie. Także dlatego, że dzisiejsze Stany Zjednoczone zainwestowały w Bliski Wschód bardzo dużo – znacznie więcej niż w którykolwiek inny rejon globu. Otóż eksperci bliskowschodni, którzy są doradcami polityków, niemal wszyscy przesiąknięci są gruntownie ideami orientalizmu. Prawdę mówiąc, większość z tych inwestycji to budowle z piasku – albowiem porady i wskazania ekspertów opierają się na takich efektywnych abstrakcjach jak „elity polityczne”, „modernizacja”, „stabilizacja”, z których większość to po prostu stare orientalistyczne stereotypy ubrane w polityczny żargon, kompletnie nienadający się do opisu tego, co dzieje się ostatnio w Libanie lub działo się wcześniej w palestyńskim ruchu oporu przeciwko Izraelowi³².

Podsumowując, stanowisko Saida w tym względzie niewiele odbiega od konwencjonalnej mądrości liberalnego establishmentu na Zachodzie w ogóle, a w Stanach Zjednoczonych w szczególności.

„Twarda” i radykalna interpretacja znaczenia i konsekwencji tej zależności została przeprowadzona i szeroko nagłośniona przez takich uczonych i myślicieli społecznych jak Paul Baran, André Gunder Frank, Pierre Jalée, Claude Julien, Samir Amin i Arghiri Emmanuel. W ich ocenie zależność nie jest strukturalnie zdolna do wytworzenia jakichkolwiek więzi poza intensywną eksploatacją, grabieżą i podporządkowaniem satelity przez centrum.

Zgodnie z tym poglądem niejasne przemyślenia Saida na ten temat mogą sprzyjać jedynie dodatkowym złudzeniom co do natury relacji satelickiej i generować niebezpiecznie i fałszywe oczekiwania dotyczące jej możliwych implikacji i faktycznych zastosowań. Istota iluzji tkwi w ryzykownym założeniu Saida, że godne ubolewania aspekty i przejawy stosunków satelickich mogą zostać w zadowalający sposób zreformowane i ulepszone z ostatecznym pożytkiem zarówno dla świata arabskiego, jak i znaczących amerykańskich inwestycji na Bliskim Wschodzie. Radykalny pogląd na temat zależności głosi bowiem, że związek satelicki prowadzi do dalszego zacofania

³² Tamże, s. 458–59.

głęboko zacofanego satelity. Stąd nieunikniony wniosek, że wybawienie świata arabskiego pozostanie celem nieosiągalnym do czasu definitywnego i jednoznacznego zerwania relacji zależności. Na tym opiera się także nieuchronna krytyka wymierzona w Saida za to, że kończy swoją książkę klasycznym orientalistycznym akcentem:

1) nie uznając relacji satelickich między Wschodem (Bliskim Wschodem) a Zachodem (Ameryką) za godne ubolewania;

2) udzielając dobrych rad amerykańskim decydentom i ich ekspertom ds. Bliskiego Wschodu odnośnie do tego, jak wzmocnić podstawę ich inwestycji na tym obszarze i w jaki sposób poprawić warunki „specyficznej relacji satelickiej” poprzez pozbycie się złudnych orientalistycznych fikcji i iluzji; oraz

3) zapominając, że jeśli amerykańscy eksperci i ich mocodawcy posłuchaliby jego rad, Wschód znalazłby w amerykańskim imperializmie jeszcze groźniejszego wroga od tego, którego już ma.

CZĘŚĆ 2: ORIENTALIZM ODWRÓCONY

Jednym z największych i najbardziej interesujących osiągnięć książki Saida, jak wspomniano wcześniej, jest obnażona w niej uporczywa wiara orientalizmu w istnienie radykalnej ontologicznej różnicy między naturą Wschodu i Zachodu – to znaczy między podstawowymi naturami wschodnich i zachodnich społeczeństw, kultur i narodów. Ta różnica ontologiczna z miejsca implikuje różnicę epistemologiczną zakładającą, że instrumenty pojęciowe, kategorie naukowe, koncepcje socjologiczne, opisy polityczne i rozróżnienia ideologiczne stosowane w celu zrozumienia i rozpatrywania społeczeństw zachodnich pozostają w zasadzie nieistotne i nie mają zastosowania do społeczeństw wschodnich. To samo założenie epistemologiczne zawiera się w stwierdzeniu H.A.R. Gibba, że „stosowanie psychologii i mechaniki zachodnich instytucji politycznych do sytuacji azjatyckich lub arabskich – to czysty Walt Disney”³³. Widać to również w deklarowanym przez Bernarda Lewisa przekonaniu, że „stosowanie takich pojęć jak lewica – prawica, postępowe – konserwatywne i całej typowo zachodniej terminologii do wyjaśniania muzułmańskich zjawisk politycznych jest równie trafne jak relacja z meczu krykieta zrobiona przez sprawozdawcę, który zna się tylko na baseballu”³⁴. Innymi słowy, potężne i łatwo dostrzegalne różnice pomiędzy społeczeństwami i kulturami islamu z jednej strony a europejskimi z drugiej nie są ani kwestią złożonych procesów historycznej ewolucji ludzkości, ani empirycznych

³³ Tamże, s. 165.

³⁴ Tamże, s. 453.

faktów, które należy uznać i odpowiednio potraktować. Są one, w odróżnieniu od tego wszystkiego, kwestią emanacji pewnej trwałej wschodniej (lub islamskiej) esencji kulturowej, psychicznej lub rasowej – w zależności od przypadku – posiadającej możliwe do zidentyfikowania fundamentalne i niezienne cechy. Tę ahistoryczną, antyludzką, a nawet antyhistoryczną doktrynę „orientalistyczną” będę nazywał orientalizmem ontologicznym.

Oczywiście orientalizm ontologiczny jest do cna ideologiczny i metafizyczny w najbardziej pejoratywnym sensie tych terminów. Co więcej, Said nie szczędził wysiłków w swojej książce, aby ten fakt ujawnić.

Orientalizm ontologiczny jest podstawą obrazu Wschodu stworzonego przez współczesną Europę. Jak pokazał Said, obraz ten dostarcza bardziej autentycznej i pouczającej wiedzy o europejskim stanie rzeczy, zwłaszcza w kwestii ekspansjonistycznych projektów i imperialnych planów, niż o swoim rzekomym przedmiocie. Niemniej jednak odcisnął on głębokie piętno na nowoczesnej i współczesnej samoświadomości Wschodu. Stąd ważne ostrzeżenie Saida skierowane do obiektów i ofiar orientalizmu przed niebezpieczeństwami i pokusami stosowania – wobec siebie i innych – łatwo dostępnych struktur, stylów i uprzedzeń orientalizmu ontologicznego.

Chciałbym stwierdzić, że takie zastosowania nie tylko miały miejsce, ale są także kontynuowane na dość szeroką skalę. Ponadto uleganie pokusom, przed którymi ostrzegał Said, grozi czymś, co można określić „orientalizmem odwróconym”.

W dalszej części omówię to twierdzenie pod kątem konkretnego przypadku orientalizmu odwróconego, a mianowicie „odwróconego orientalizmu ontologicznego”, jak proponuję go nazywać.

Aby to wyjaśnić, odwołam się do dwóch przykładów: pierwszego zaczerpniętego ze znanego zjawiska sekularystycznej odmiany arabskiego nacjonalizmu, drugiego z najnowszej odsłony „islamskiego przebudzenia”³⁵.

ARABSKI NACJONALIZM I ORIENTALIZM ODWRÓCONY

Pewien uznany syryjski myśliciel i polityk opublikował przed około dwoma laty serię artykułów, w których zaproponował analizę kilku „podstawowych” słów w języku arabskim jako środka do uzyskania kryjącej się w nich „prawdziwej wiedzy” o elementarnych cechach pierwotnej „mentalności arabskiej”³⁶. Zwróciwszy uwagę,

³⁵ Islamskie przebudzenie (arab. *as-sahwa al-islamijja*) – islamistyczne ruchy odrodzeniowe od lat 70–80 XX w. (przyp. tłum.).

³⁶ Dżurdż Sadakni, *Człowiek, rozum i synonimy*, Damaszek 1978, s. 7–17. Sadakni był do niedawna przewodniczącym Biura ds. Kultury i wieloletnim ministrem informacji w Syrii.

że słowo „człowiek” (arab. *insan*) implikuje znaczenia: „towarzyskość”, „przyjazność” i „zażyłość” (arab. *anisa, uns, anis* itd.), triumfalnie doszedł do wniosku, że domyślny pogląd wyznawany przez „pierwotny umysł arabski” zakładał, że człowiek ma naturalną skłonność do życia z innymi ludźmi, albo też że – jak sam wyjaśnił – „pierwotny umysł arabski w sposób wrodzony wyznaje filozoficzną ideę, że człowiek jest z natury istotą społeczną”. Następnie autor dokonał następującego wymownego porównania:

Filozofia Hobbesa opiera się na jego słynnym powiedzeniu, że „człowiek człowiekowi wilkiem”, podczas gdy implicytna filozofia zawarta w słowie *insan* głosi w przeciwieństwie do tego, że „każdy człowiek jest bratem dla drugiego człowieka”.

Wnoszę, że przytoczony fragment tej tak zwanej analizy i porównania zawiera w wysoce skondensowanej formie cały aparat metafizycznych abstrakcji i ideologicznych mistyfikacji tak charakterystyczny dla orientalizmu ontologicznego oraz tak zręcznie i słusznie potępiony w książce Saida. Jedynym nowym elementem jest fakt, że esencjalistyczna ontologia orientalistyczna została tu odwrócona w celu faworyzowania konkretnej grupy ludzi ze Wschodu.

Powinno być oczywiste, że jedną z istotnych cech odwróconego orientalizmu ontologicznego jest typowa orientalistyczna obsesja na punkcie języka, tekstów, filologii i tematów pokrewnych. Naśladuje on po prostu wielkich mistrzów orientalizmu – jest ich kiepską imitacją – starając się rozwikłać za pomocą słów tajemnice pierwotnego arabskiego „umysłu”, „psychiki” czy „charakteru”. Innymi słowy, posłusznie i bezkrytycznie przejął on to, co Said pejoratywnie nazwał „tekstualnym” stosunkiem orientalistów do rzeczywistości. W przytoczonym powyżej przykładzie tej tak zwanej analizy i porównania łatwo można dostrzec nadmiernie optymistyczny, a nawet donkiszotyczny charakter próby uchwycenia czegoś w obszarze tak złożonego zjawiska historycznego, jakim jest kulturowe, umysłowe i psychiczne życie Arabów – przeszłe i teraźniejsze – przez dosłowne przejście tego, czego nauczono się z orientalistycznych książek i analiz filologicznych.

Orientalizm odwrócony jest grzechem podwójnym, ponieważ próbuje uchwycić istotę „arabskiego umysłu”, ucząc się analizowania arabskich słów i tekstów na podstawie słów i tekstów mistrzów orientalizmu. Podobnie jak w przypadku platońskiego dzieła sztuki, jego tekstualna podstawa jest dwukrotnie oderwana od pierwotnej rzeczywistości.

Tak oto orientalizm odwrócony przedstawia nam wariacje na temat rasistowskich motywów Renana wywodzących się z jego analiz filologicznych i spekulacji

językowych. Nowością jest jednak konkluzja orientalizmu odwróconego, głosząca, że porównawcze studia filologiczne i lingwistyczne dowodzą ontologicznej wyższości umysłu orientalnego (w tym przypadku „arabskiego”) nad okcydentalnym. Czyż bowiem nie wykazaliśmy, że wzniosła idea „braterstwa ludzi” jest wrodzona i przynależna „pierwotnemu umysłowi arabskiemu”, podczas gdy podstawowa idea Hobbesa „wojny wszystkich ze wszystkimi” jest wrodzona i przynależna „pierwotnemu umysłowi europejskiemu”?

Istota „umysłu arabskiego” jest eksplorowana przez arabskiego myśliciela w klasycznym orientalistycznym stylu – wyłącznie na gruncie języka i w hermetycznym oderwaniu od niepożądanych intruzów, jak infrastruktura społeczno-ekonomiczna, polityka, zmiany historyczne, konflikty klasowe, rewolucje itd. Ten pierwotny arabski „umysł”, „psyche” czy „istota” ma ujawniać swoją moc, geniusz i wyróżniające go cechy w przepływie wydarzeń historycznych i zdarzeń czasowych, bez naruszania przez nie jego wewnętrznej natury. I odwrotnie: nie można tak naprawdę zrozumieć serii wydarzeń, okoliczności i wypadków składających się na historię takiego ludu jak Arabowie bez zredukowania go, poprzez szereg mediacji i kroków, do pierwotnych przejawów oryginalnej i niezmiennej natury arabskiego „umysłu”, „psyche” czy „istoty”.

Przytoczę tutaj inny przykład. Said poprawnie wskazuje, że:

Przywiązywanie przesadnej wagi do samego języka arabskiego pozwala orientaliście utożsamiać język z myślą, społeczeństwem, historią i naturą. Według orientalisty język mówi orientalnym Arabem, a nie odwrotnie³⁷.

Orientalizm odwrócony robi to samo – nie tylko wiernie, ale też bardziej lekomyślnie i prymitywnie. Tym sposobem inny syryjski autor napisał następujące słowa o wyjątkowym statusie języka arabskiego i rewelacjach, jakie objawia na temat „prymitywizmu” Araba i jego języka:

Po przestudiowaniu cech wokalnych każdej litery języka arabskiego – za pomocą tabel statystycznych sporządzonych na podstawie słowników języka arabskiego – zastosowałem do znaczeń słów zaczynających się od tych liter, a czasami kończących się na nie, ich emocjonalne i zmysłowe konotacje. Po dokładnym zbadaniu znakomitych wyników

³⁷ E. Said, *Orientalizm*, s. 458.

uzyskanych w tym badaniu uświadomiłem sobie, że oryginalność języka arabskiego przekracza granice ludzkich możliwości. Pomyślałem wtedy, że nie można podać żadnego logicznego i racjonalnego wyjaśnienia cudowności tego języka z wyjątkiem ujęcia go w kategoriach prymitywizmu Araba i jego języka³⁸.

Kluczowy wniosek sformułowany w tym toku rozumowania brzmi następująco:

Tak oto arabskie litery przemieniają się odtąd z naczyń wokalnych wypełnionych ludzkimi odczuciami i emocjami w kwintesencję Araba, jego *asabiji*³⁹, ducha, a nawet wyróżników jego narodowości⁴⁰.

Pojęcie prymitywizmu Araba i jego języka ma na celu zdefiniowanie – w sposób doskonale renański – pierwotnego typu ludzkiego z jego niepowtarzalnymi esencjalistycznymi cechami, z których nieodzownie wynikają bardziej konkretne formy zachowań. Inny syryjski ideolog stwierdza to dosadnie i bez ogródek – a więc szczerze i uczciwie: „Istota narodu arabskiego posiada pewne absolutne i zasadnicze cechy, którymi są: teizm, spirytualizm, idealizm, humanizm i zdolności cywilizacyjotwórcze”⁴¹.

Nie jest zaskoczeniem, że ta absolutna istota narodu arabskiego jest także domyślnym nosicielem misji cywilizacyjnej obejmującej swoim zasięgiem cały świat. Na skutek upadku Zachodu pod koniec XX wieku Wschód powstanie pod przywództwem narodu arabskiego i pod sztandarem swojej misji cywilizacyjnej, by wyprowadzić ludzkość ze stanu dekadencji, do którego doprowadziło ją zachodnie przywództwo. Gdyż „istota Zachodu” wytworzyła niekwestionowane oznaki dekadencji, takie jak: „mechanizacja, darwinizm, freudyzm, marksizm, maltuzjanizm, sekularyzm, realizm, pozytywizm, egzystencjalizm, fenomenalizm, pragmatyzm, makiawelizm, liberalizm i imperializm”, z których wszystkie są doraźnymi doktrynami przejawiającymi „czysto materialistyczną esencję”⁴².

W przeciwieństwie do tego „ludzki wszechświat” (tj. człowiek, ludzkość, świat, życie, cywilizacja) czeka dziś na wyznaczone spotkanie z „narodem mającym zrealizować tę misję i wybranym do wyprowadzenia go z impasu”. Ponadto: „niezależnie od tego, jak tragiczna byłaby obecnie sytuacja narodu arabskiego, nie ma cienia wątpliwości, że tylko ten naród jest narodem obiecanym i wyczekiwanym, ponieważ tylko

³⁸ Hasan Abbas, *Arabskie litery i sześć zmysłów*, „Al-Marifa”, 1978, s. 140–41.

³⁹ Plemiennej więzi społecznej (przyp. tłum.).

⁴⁰ Tamże, s. 143.

⁴¹ Ismail Araf, *Kital al-Arab al-kaumi*, Damaszek 1977, s. 70.

⁴² Tamże, s. 145.

on wykształcił przed wiekami – w sposób doskonały – wszystkie idealne wyróżniki i cechy narodu. Posiada zatem bardzo głęboko zakorzenione idealne cechy ludzkiej doskonałości i cnoty, które czynią go godnym i zdolnym do wypełnienia wzniosłej misji, do której został wybrany...”⁴³.

Przejdę teraz do drugiego przykładu ilustrującego to, co zostało określone jako odwrócony orientalizm ontologiczny.

ISLAMSKE PRZEBUDZENIE I ORIENTALIZM ODWRÓCONY

Pod wpływem irańskiego procesu rewolucyjnego wyłoniła się rewizjonistyczna arabska linia myśli politycznej. Jej czołowi protagoniści to wywodzący się głównie z szeregow lewicy przeróżni byli radykałowie, ekskomuniści, nieortodoksyjni marksiści i rozczarowani nacjonaści. Ta mglista linia polityczna spotkała się z entuzjastycznym przyjęciem ze strony wielu znamienitych arabskich intelektualistów i pisarzy, takich jak poeta Adonis⁴⁴, postępowy myśliciel Anwar Abd al-Malik⁴⁵ czy młody i utalentowany libański krytyk Iljas Churi⁴⁶. Dodam też, że jej zwolennicy okazali się całkiem płodni, wykorzystując rozmaite fora w Libanie i Europie Zachodniej, by udostępniać czytelnikom swoje poglądy, analizy i pomysły. Ich główną tezę można podsumować następująco: ocalenia narodowego, tak gorliwie poszukiwanego przez Arabów od czasów napoleońskiej okupacji Egiptu, nie można osiągnąć ani za pomocą sekularystycznej formy nacjonalizmu (czy to radykalnej, konserwatywnej, czy liberalnej), ani rewolucyjnego komunizmu, socjalizmu czy czegokolwiek innego, lecz jedynie na drodze powrotu do autentyczności tego, co nazwali „popularnym islamem politycznym”. Dla odróżnienia określe to nowatorskie podejście mianem „nurtu islamomaniakalnego”.

Nie chciałbym dyskutować w tej prezentacji z powyższą tezą islamomaniaków. Chciałbym w zamian zwrócić uwagę, że analizy, wierzenia i idee wytworzone przez nurt islamomaniakalny w obronie jego głównej tezy odtwarzają po prostu cały zdyskredytowany aparat klasycznej doktryny orientalistycznej dotyczący różnic między Wschodem a Zachodem, islamem i Europą. To powielenie występuje zarówno na poziomie ontologicznym, jak i epistemologicznym – jedynie w odwróconej formie

⁴³ Tamże, s. 147–48.

⁴⁴ Adonis (pseud., arab. Adunis, Ali Ahmad Sa’id Isbir, ur. 1930) – znany syryjski poeta, krytyk literacki i intelektualista. Po polsku ukazały się jego tomiki: *Rycerz dziwnych słów* w tłumaczeniu Krytyny Skarżyńskiej-Bocheńskiej (Warszawa 1994) i *Witając wiatr i drzewa* (przeł. K. Keresztély i M. Grabowski, Warszawa 2016). Por. także dostępny w internecie w polskim opracowaniu film *Adonis w Brukseli* (przyp. tłum.).

⁴⁵ Anwar Abd al-Malik (1924–2012) – egipsko-francuski myśliciel o przekonaniach panarabskich i marksistowskich (przyp. tłum.).

⁴⁶ Iljas Churi (ur. 1948) – libański prozaik, krytyk literacki i intelektualista. Po polsku ukazały się jego powieści *Jalu* (przeł. M. Michalski, Kraków 2014) i *Dzieci getta. Mam na imię Adam* (przeł. H. Jankowska, Kraków 2021) oraz w fragmentach *Podróż malego Gandhiego* („Literatura na Świecie” 2016 nr 11–12) (przyp. tłum.).

i w celu faworyzowania islamu i Wschodu za pomocą swoich eksplicytnych i impli-
cytnych sądów wartościujących.

Ważną cechą literatury politycznej tworzonej przez nurt islamomaniakalny jest naleganie na zastąpienie znanej opozycji wyzwolenia narodowego przeciwko imperialistycznej dominacji przez bardziej reakcyjną opozycję Wschodu przeciwko Zachodowi⁴⁷. Na Zachodzie procesem historycznym kierują interesy ekonomiczne, walki klasowe i siły społeczno-polityczne. Ale na Wschodzie „głównym motorem” historii jest islam, zgodnie z ówczesną deklaracją Adonisa⁴⁸.

Gdy Adonis tłumaczy się, otwarcie przyznaje, że badając społeczeństwo arabskie i jego wewnętrzne zmagania:

Przypisałem pierwszeństwo czynnikowi ideologiczno-religijnemu, ponieważ w społeczeństwie arabskim, które zasadniczo zbudowane jest na religii, metody i środki produkcji nie rozwinęły się w sposób prowadzący do wzrostu świadomości klasowej. Jego głównym motorem pozostaje czynnik religijny. W konsekwencji nie można wyjaśnić jego dynamiki za pomocą takich kategorii jak klasa, świadomość klasowa, ekonomia, nie mówiąc już o ekonomizmie. Oznacza to, że walka w społeczeństwie arabskim miała głównie charakter ideologiczno-religijny⁴⁹.

Naturalnie ten daleko posunięty wniosek Adonisa wystarczy, by „usunąć walkę klasową, rolę i ekonomię”⁵⁰ w celu właściwego zrozumienia wschodniej (muzułmańskiej, arabskiej, irańskiej) dynamiki społecznej.

Innymi słowy: idee, wierzenia, systemy filozoficzne i ideologiczne nadbudowy wystarczy, aby wyjaśnić „zasady dynamiki” społeczeństw i kultur Wschodu. Tym sposobem jeden z entuzjastycznych islamomaniaków ogłosił, że „rewolucja irańska ukazuje nam z wielką emfazą [...] że prawa ewolucji, walki i wspólnoty w naszych krajach na Wschodzie różnią od tych w Europie i na Zachodzie”⁵¹. Inny islamomaniak zapewnił nas, że „wszystko to pozwala Chomeinemu przełożyć jego proste islamskie idee na społeczno-polityczne trzęsienie ziemi, którego nie udało się wywołać najdoskonalszym i najbardziej wyrafinowanym systemom teoretycznym/filozoficznym”.

⁴⁷ Anwar Abd al-Malik ostatnio ponownie podkreślił swoje przekonanie, że główną cechą naszych czasów jest „cywilizacyjna konfrontacja pomiędzy Wschodem a Zachodem” („Arab Studies Quarterly” vol. 1, no. 3, 1979, s. 180).

⁴⁸ *Islam and Political Islam*, „An-Nahar Arabe et Internationale”, Paryż, 22.01.1979, s. 64. Przedrukowane w: „Mawakif” nr 34, Bejrut 1979, s. 149–60.

⁴⁹ „Mawakif” nr 34, s. 155.

⁵⁰ Tamże, s. 152.

⁵¹ Walid Nuwajhid, „As-Safir”, Bejrut, 19.12.1979.

Zatem według najnowszej rady islamomaniaków skierowanej do arabskiej lewicy powinna ona przearanżować swoje priorytety w taki sposób, aby wyrzucić je do góry nogami, „nadając podstawowe znaczenie czynnikom kulturowym i ideologicznym, które poruszają masy, i przeformułować na tej podstawie prawdy naukowe, ekonomiczne i społeczne”⁵².

Według orientalisty H.A.R. Gibba (i innych) ta stabilna, unikalna i wsobna islamska całość reguluje szczegółowe działanie wszystkich zawartych w niej ludzkich, kulturowych, społecznych i ekonomicznych zjawisk. Co więcej, jej spójność, równowaga i siła wewnętrzna są zagrożone przede wszystkim przez napływ obcych czynników, takich jak walki klasowe, ekonomiczne interesy, sekularystyczne ruchy nacjonalistyczne, demokratyczne idee, „zwesternizowani” intelektualiści, partie komunistyczne itp.

Nic więc dziwnego, że Adonis robi dwie rzeczy:

– po pierwsze, przeciwstawia się „nacjonalizmowi, sekularyzmowi, socjalizmowi, marksizmowi, komunizmowi i kapitalizmowi”⁵³ na podobieństwo Gibba i in., odwołując się do argumentu o zachodnim źródle tych idei i ich szkodliwym wpływie na wewnętrzne struktury islamu podtrzymujące jego orientalność⁵⁴;

– po drugie, interpretuje rewolucję irańską w kategoriach prostej, jednoznacznej formuły: „Islam jest po prostu islamem” „bez względu, a nawet wbrew polityce, walce klas, ropie i ekonomii”. Tutaj Adonis przedstawia jako ostateczną mądrość jałową tautologię orientalizmu ontologicznego, tak dobrze wyrażoną w krytyce Saida: „Orient to Orient”; „islam to islam”. Podążając śladami wybitnych orientalistów ontologicznych, jak Renan, MacDonald, Von Grunebaum i Bernard Lewis, Adonis i inni islamomaniacy wyobrażają sobie, że mogą pojąć istotę islamu w oderwaniu od ekonomii, socjologii, ropy, polityki i muzułmanów. W rezultacie usiłują zapewnić islamowi orientalistyczno-ontologicznemu status nie tylko „siły sprawczej” muzułmańskiej historii, ale także alfy i omegi „islamskiego Wschodu”. W świecie islamu nie liczy się nic poza islamem.

Warto zauważyć, że ulubiona metafora islamomaniaków wywodzi się z zasadniczo stałej i niezmiennej cyklicznej dynamiki oceanów. Mówią, że islam jest znów w fazie przypływu po dominującej w minionych pokoleniach, a nawet stuleciach, fazie odpływu. Twierdzą, że ten islamomaniakalny pogląd na islam nie różni się w istocie i w świetle jego logicznych konsekwencji od metafizycznych wywodów orientalizmu ontologicznego. Innymi słowy, islam jawi się przed nami w podobny sposób, jak

⁵² Sad Mihju, „As-Safir”, 10.01.1979.

⁵³ „Mawakif” nr 34, s. 47–48.

⁵⁴ E. Said, *Orientalizm*, s. 378.

postrzegął go H.A.R. Gibb, jako monolityczna, unikalna, orientalna całość, nieustająco odrębna w swej zasadniczej naturze od Europy, Zachodu i reszty ludzkości.

W ten sposób Adonis stwierdza protekcjonalnie – w sposób klasycznie orientalistyczny (choć odwrócony) – że szczególną właściwością istoty Zachodu jest „technologizm, a nie autentyczność”. Następnie przechodzi do wyliczenia głównych cech wyróżniających myśl zachodnią w związku z tą nieodłączną cechą. Według niego są to: system, porządek, metoda i symetria. Z drugiej strony „osobliwość Orientu” tkwi jego zdaniem „w autentyczności” i dlatego jego natura nie może być uchwycona inaczej niż poprzez to, co „prorocze, wizjonerskie, magiczne, cudowne, nieskończone, wewnętrzne, nadprzyrodzone, fantazyjne i ekstatyczne” etc.

W związku z tym nie powinno nas dziwić, że rewolucyjne walki i ofiary narodu irańskiego sprowadzają się w oczach islamomaniaków wyłącznie do „powrotu islamu” (metafora przyływu) lub manifestacji wrodzonej muzułmańskiej opozycji wobec niemuzułmanów i ich wpływów (antynomia „Wschód – Zachód”), jak każe nam wierzyć Bernard Lewis. Jednocześnie islamomaniacy wydają się w pełni potwierdzać konstatację Morroe Bergera, że „dla współczesnego islamu ani »kapitalizm«, ani »socjalizm« nie jest zaszerogowaniem właściwym”⁵⁵. Ale dlaczego? Powodem, jak wskazał Said, jest to, że zgodnie z orientalizmem ontologicznym (zarówno w jego odwróconej, jak i oryginalnej wersji) nie ma sensu mówić o islamie klasycznym, średniowiecznym czy współczesnym, ponieważ islam jest zawsze islamem. Islam może się co najwyżej wycofać, powrócić, być w stanie odpływu lub przyływu, ale nic ponadto. A ponieważ tak zwany „współczesny islam” w myśl odwróconego orientalizmu ontologicznego jest w rzeczywistości tylko wzmocnioną wersją starego, Adonis bez zażenowania udziela rad irańskim rewolucjonistom w kwestii ich obecnych i przyszłych problemów przy użyciu następującego archaicznego i teologicznego żargonu:

Oczywiste jest, że polityka profetyzmu położyła podwaliny pod nowe życie i nowy porządek. Oczywiste jest również, że polityka imamaty lub wilajatu naśladuje politykę profetyzmu, a raczej jest tym samym co polityka profetyzmu, która ją inspiruje, choć nie jest z nią tożsama⁵⁶. Każdy bowiem imamat czy wilajat przynależy do określonej epoki, a każda epoka ma swoje specyficzne problemy. Tak więc znaczenie polityki imamaty, a nawet jej legitymizacja zależy od zakresu, w jakim jest ona

⁵⁵ Tamże, s. 167.

⁵⁶ Adonis nawiązuje tu do systemu sprawowania władzy przez proroka Mahometa i szyickiej doktryny imamickiej, uznającej zwierzchnictwo potomków jego zięcia Alego (ostatniego kalifa prawowiernego i pierwszego imama) i córki Fatimy. W imieniu dwunastego, „ukrytego” imama władzę sprawują teologowie (*wilajat al-fakih*), a system prawny może być rozwijany przez grupę uczonych na drodze twórczego wysiłku (*idżtihad*) (przyp. tłum.).

zdolna do idżtihadu, aby mogła objąć swoim zasięgiem zmianę sytuacji i rzeczywistość kształtującą się pod kierunkiem polityki profetyzmu⁵⁷.

Czyż nie jest to ta sama konserwatywna logika orientalistyczna, która leży u podstaw irańskiej debaty na temat tego, czy „islamską republikę” można określić jako „demokratyczną”? Oficjalna linia islamistyczna, która przeważała, głosiła, że „islam” nie może zaakceptować żadnych dodatkowych określeń, ponieważ nie może być niczym innym niż islamem. Innymi słowy, podobnie jak nie ma sensu mówić o islamie klasycznym, średniowiecznym czy współczesnym – biorąc pod uwagę fakt, że islam to zawsze islam – tak samo nie ma sensu określać republiki islamskiej jako „demokratycznej”, biorąc pod uwagę, że republika islamska zawsze będzie islamska i nie może być niczym innym. Stąd wypowiedź Chomeiniego wyrażona w jednym z wielu jego wywiadów na temat republiki islamskiej: „Terminowi »islam« nie trzeba przypisywać żadnego przymiotnika, jak »demokratyczny«... Termin islam jest doskonały, umieszczanie przy nim innego słowa jest doprawdy czymś godnym ubolewania”⁵⁸.

Podsumowując, odwrócony orientalizm ontologiczny jest nie mniej reakcyjny, pokrętny, ahistoryczny i antyludzki niż właściwy orientalizm ontologiczny.

Bejrut, wiosna 1980

przełożyła Agnieszka Piotrowska

Książeczka *Al-Istiszrak wa al-istiszrak ma'kusan – Orientalizm i orientalizm odwrócony* – ukazała się w 1981 roku w wydawnictwie Al-Hadasa i jest rozbudowaną wersją artykułu opublikowanego po raz pierwszy w czasopiśmie „Khamsin” z datą „jesień 1980”: Sadik Jalal al-‘Azm, *Orientalism and Orientalism in Reverse*, „Khamsin” no. 8, Ithaca Press, London 1981. Artykuł był przedrukowany w pracy zbiorowej: *Orientalism: A Reader*, ed. A.L. Macfie, NYU Press, New York 2000, s. 217–38. Al-Azm zrekapitulował swój spór z Saidem i tezy artykułu w dwuczęściowym wywiadzie udostępnionym na YouTube w 2019 roku.

⁵⁷ „An-Nahar Arabe et Internationale”, Paryż, 26.02.1979, s. 24 oraz „Mawakif” nr 34, s. 158.

⁵⁸ „As-Safir”, 10.10.1979.