



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Culturele identiteit: Edward Said

Leezenberg, M.M.

Publication date

2012

Document Version

Author accepted manuscript

Published in

Handboek Cultuurfilosofie

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Leezenberg, M. M. (2012). Culturele identiteit: Edward Said. In F. Rebel (Ed.), *Handboek Cultuurfilosofie* (pp. 32-40). Instituut voor Filosofie.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Culturele identiteit: Edward Said

Michiel Leezenberg

'Het verwarrende besef van mijn vele identiteiten – meestal met elkaar in conflict – heb ik mijn hele leven behouden, naast een herinnering aan een wanhopige wens dat we allemaal Arabisch waren, of Amerikaans, of Europees, of orthodox christen, of moslim, of Egyptisch, of wat dan ook'

Edward Said

Edward Said is beroemd geworden als postkoloniaal literair criticus, als voorvechter van de Palestijnse zaak, en vooral als auteur van *Orientalism* (1978), een studie die de academische pretenties van de oriëntalistiek ontmaskert als onderdeel en legitimatie van koloniale overheersing. *Oriëntalisme* (zoals de Nederlandse vertaling van het boek luidt) wordt echter beheerst door een fundamentele ambivalentie: enerzijds bekritiseert Said de filologische en humanistische methoden en idealen van de oriëntalistiek, anderzijds draagt hijzelf vergelijkbare idealen uit. Een andere ambivalentie betreft de verhouding tussen zijn status als kosmopolitische intellectueel die gevormd is door, en schrijft over, de westerse literaire en muzikale beschaving en zijn status als voorvechter van de Palestijnse zaak, en algemener van de Arabisch-islamitische wereld. Pas geleidelijk aan wordt deze spanning tussen Saids Arabisch-Palestijnse identiteit en zijn kosmopolitische humanisme zichtbaar. Door deze problematische verhouding van nationale identiteit en kosmopolitisch humanisme toont Saids werk hoe problematisch zulke schijnbaar vanzelfsprekende gegevens als culturele identiteiten in werkelijkheid zijn.

Saids memoires: levensbeschouwelijk humanisme

Said heeft zijn minachting voor het genre van de biografie nooit onder stoelen of banken gestoken. Volgens hem veronderstellen en bevestigen biografieën het negentiende-eeuwse idee dat de individuele auteur een eigen en vastliggende identiteit heeft, en dat idee wordt juist ontleed en ondermijnd in veel literatuur en literatuurkritiek van de twintigste eeuw. Dat maakte het enigszins verrassend dat hij in 1999 zijn eigen memoires publiceerde, onder de titel *Out of place* (recentelijk in het Nederlands vertaald als *Ontheemd*). Saids redenen om zijn jeugdhervindingen op te tekenen waren deels persoonlijk: in de herfst van 1991 werd leukemie bij hem geconstateerd, de ziekte waaraan hij uiteindelijk in 2003 zou bezwijken. Maar zijn theoretische opvattingen blijft hij trouw: hij stelt ook hier het idee ter discussie dat hijzelf een vastliggende eigen identiteit zou hebben. Zo verwijst hij geregeld in de derde persoon naar zichzelf, met de naam 'Edward Said' tussen aanhalingstekens. Ook ondermijnt hij de gedachte dat hij vanzelfsprekend Palestijns zou zijn. Hij werd weliswaar in 1935 in Jeruzalem geboren, maar zijn familie woonde toen al voornamelijk in Cairo; de zomervakanties werden in een Libanees bergdorp doorgebracht en vanaf 1951 studeerde hij in de VS. Saids memoires gaan minder over hemzelf dan over de inmiddels verdwenen wereld waaruit hij is voortgekomen. Die wereld is niet of nauwelijks wat we vandaag de dag met Palestijnen associëren. Om te beginnen is, opvallend genoeg, het thema islam hier vrijwel afwezig: Said groeide op in een protestantse familie, en het was vooral zijn vader die hem van streng gelovige opvattingen over moraliteit en seksualiteit doordrong. Dat herinnert eerder aan Jan Wolkers, Maarten 't Hart of Jan Siebelink dan aan Yasser Arafat of de Hamas. Ook is Saids omgeving minder eenduidig Arabisch dan we zouden denken. Zijn vader had in de Tweede Wereldoorlog in het Amerikaanse leger meegevochten en daarmee het Amerikaanse staatsburgerschap verworven. Hij beschouwde zich daarom minder als een Arabier – laat staan als een Palestijn – dan als een Amerikaan. Wanneer Edward tijdens zijn schooltijd voor het eerst, schamper en neerbuigend, door een Brit als 'Arabier' wordt neergezet, komt dat voor hem als een schok. Tot dan toe was hij, grotendeels onbewust van koloniale verhoudingen, opgegroeid in een apolitek en verwesterst milieu van *Bildungsbürger*: hij was omgeven geweest door westerse literatuur, film en vooral ook klassieke muziek. Zijn hele leven heeft Said een voorkeur behouden voor klassieke componisten als

Beethoven en Richard Strauss; ook was hij een meer dan gemiddeld begaafde amateurpianist. Kortom, hij lijkt door en door gevormd door de westerse beschaving, zowel in zijn protestantse religieuze als in zijn humanistische muzikale en literaire dimensies.

In schril contrast met deze affiniteit staat Saïds late kennismaking met de Arabische cultuur. Sterker nog, deze cultuur is hem aanvankelijk volstrekt vreemd, en allerm minst een 'eigen' of 'authentiek' erfgoed dat zijn nationale of persoonlijke identiteit heeft bepaald. Toen hij als jonge jongen voor het eerst een concert van de legendarische Egyptische zangeres Umm Kalsum bijwoonde, voelde hij vooral weerzin tegen haar stijl van zingen, die hij op het eerste gehoor zelfs nauwelijks als muziek herkende. Zelfs het (gesproken en geschreven) Arabisch was niet vanzelfsprekend Saïds moedertaal. Op de lagere en middelbare school in kosmopolitisch Cairo leerde hij geen Arabisch maar Engels, en verwierf het geschreven standaard-Arabisch pas toen hij al gepromoveerd was. Het 'leven in het Arabisch', een thematiek waar hij in zijn laatste jaren veel over zou schrijven, was voor hem geen vanzelfsprekendheid.

We zouden kunnen zeggen dat uit Saïds memoires vooral een *levensbeschouwelijk humanisme* spreekt: Saïd is van streng gereformeerden huize, maar in zijn latere opvattingen speelt geloof geen rol van betekenis. Dat levensbeschouwelijke humanisme maakt hijzelf overigens nauwelijks tot een expliciete overtuiging, laat staan tot een onderwerp van analyse; maar desondanks heeft het zijn opvattingen over religieuze (en met name islamitische) ideeën en bewegingen wezenlijk gevormd. Uit zijn geschriften blijkt bijvoorbeeld geen enkele sympathie voor de religieus-politieke agenda van bewegingen als Hamas, Hezbollah, of de Islamitische Republiek Iran. Zijn eigen politieke visie is door en door **[seculier]** seculier, net als die van zoveel Arabische (en andere) intellectuelen van zijn generatie.

***Oriëntalisme*: tussen humanisme en antihumanisme**

Zijn publieke roem dankt Saïd, als gezegd, vooral aan *Oriëntalisme*, al had hij vóór die tijd al een aantal literatuurwetenschappelijke werken geschreven. Saïd bekritiseert hierin de filologische oriëntalistiek, dat wil zeggen de wetenschappelijke studie van de niet-westerse (en specifiek de Arabisch-islamitische) wereld op basis

van geschreven bronnen. Volgens hem reduceert de oriëntalistiek de levende en complexe Arabisch-islamitische cultuur tot een levenloze tekst, die slechts door de westerse wetenschapper adequaat gelezen kan worden. Bovendien, betoogt hij met kracht, heeft deze filologische oriëntalistiek gediend om westerse koloniale overheersing van de niet-westerse wereld te ondersteunen en te legitimeren: ze presenteerde moslims stelselmatig als fundamenteel onderscheiden van, en inferieur aan, de moderne westerse mens. In de oriëntalistische optiek is de Arabier of moslim, en algemener de *homo orientalis*, een fundamenteel irrationele, voormoderne, door religieuze overtuigingen en sensuele aandriften gedetermineerde mens, en als zodanig in alle opzichten het tegendeel van de moderne, seculiere westerse mens die de wetenschappelijke rationaliteit hoog in het vaandel zou hebben staan. *Oriëntalisme* heeft tot felle polemieken geleid: Said is onder meer verweten dat hij de auteurs die hij bespreekt dikwijls geen recht doet, dat hij ten onrechte de bijdragen van de Duitse en Russische oriëntalistiek (die minder eenduidig met imperialistische projecten kunnen worden verbonden) negeert, enzovoort. Hier wordt echter alleen kort de thematiek besproken van wat het *filologisch humanisme* kan worden genoemd dat in *Oriëntalisme* centraal staat.

Al thematiseert Said in *Oriëntalisme* het humanisme niet als zodanig, toch is het duidelijk dat hij de filologische methodologie van de oriëntalistiek beschouwt als de onderliggende oorzaak van de reductie van de Oriënt van een direct ervaren en doorleefde menselijk realiteit tot een tijdloos geheel van teksten en a priori schema's. Maar tegelijkertijd baseert hijzelf zich op herkenbaar filologische methoden van tekstlezing en -kritiek, en prijst hij andere filologen, zoals Erich Auerbach, juist weer aan. Beschouwt hij dan de oriëntalisten gewoon als slechte (of beter gezegd 'foute') filologen, en treft de filologie als methode geen blaam? Op dit soort vragen geeft Said geen eenduidig antwoord. Zijn houding tegenover het filologische humanisme is ook in later werk altijd ambivalent gebleven; hierin onderscheidt hij zich van auteurs als Michel Foucault, die in de filologie een typisch negentiende-eeuwse denkfiguur ontwaarden.

De betekenis van Foucaults werk voor *Oriëntalisme*

Foucaults werk is een belangrijke inspiratiebron voor *Oriëntalisme*. In de eerste plaats vat Said de oriëntalistiek niet in marxistische termen op als een ideologie die objectieve sociale realiteiten vervormt, maar Foucaultiaans als een *discours*, dat wil zeggen als een geheel van teksten dat zijn objecten (en daarmee sociale realiteiten)

constitueert. Dat idee sluit aan op Foucaults beroemde argument in *De woorden en de dingen* (1966), dat de mens als object en subject van de zogenaamde menswetenschappen geen tijdloos of onveranderlijk gegeven is, maar pas omstreeks 1800 is ontstaan, door een radicale breuk of verschuiving in de inrichting van de wetenschappen als geheel. Vanaf 1800 werd bijvoorbeeld taal niet langer opgevat als een afbeelding van de wereld (een optiek waarin het menselijke bewustzijn geen rol van belang speelt), maar als een uitdrukking van een innerlijke, subjectieve, menselijke ziel. Op een soortgelijke manier betoogt Said dat de sensuele, achtergebleven Oriënt, en de irrationele door religie gedreven *homo orientalis*, door de westerse oriëntalistiek zijn geconstitueerd als fundamenteel verschillend van het westen. Maar waar Foucault het ontstaan van de moderne menswetenschappen rond 1800 situeert, vindt Said de eerste Europese oriëntalistische tendensen al in de Griekse oudheid, bijvoorbeeld in Aeschylus' tragedie *De Perzen*. Daardoor dreigt hijzelf terug te vallen in precies die essentialistische voorstelling van een eeuwige tegenstelling en confrontatie tussen Europa en de Oriënt die zijn boek juist wil bekritisieren.

In de tweede plaats volgt Said Foucaults genealogische methode, die de wezenlijke relatie tussen kennis en macht benadrukt. In *Discipline, toezicht en straf* (1975) vult Foucault zijn eerdere argument uit *De woorden en de dingen* aan: hier betoogt hij namelijk dat de opkomst van de moderne menswetenschappen rond 1800 onlosmakelijk verbonden is met nieuwe vormen van bestraffen, en algemener van macht uitoefenen. Omstreeks deze tijd maken immers gruwelijke en publiekelijk uitgevoerde lijfstraffen als vierendelen of ophangen plaats voor, op het eerste gezicht veel humanere, vormen van bestraffing zoals opsluiting en psychiatrische behandeling. Foucault verwerpt de humanistische optiek die deze ontwikkeling duidt in termen van vooruitgang van primitieve barbarij naar moderne beschaving: volgens hem hangen deze manieren van bestraffen namelijk samen met geheel nieuwe manier van macht uitoefenen, die hij *discipline* noemt. Bestrafing heeft nu niet langer als inzet het in het openbaar tonen en aan den lijve te laten voelen van de macht van de heerser, maar veeleer het ongezien en alziend omvormen, of disciplineren, van misdadigers en andere onaangepaste individuen tot ordentelijke en productieve leden van de maatschappij. Daardoor is het domweg niet langer *nodig* om mensen publiekelijk te folteren of terecht te stellen: disciplinaire macht functioneert veel efficiënter, juist omdat ze vrijwel onzichtbaar opereert.

Er zijn duidelijke sporen van Foucaults genealogische methode te vinden in *Oriëntalisme*. Zo reproduceert Said het idee dat menswetenschappelijke kennis onlosmakelijk met machtspraktijken verbonden is in zijn argument dat oriëntalistische

kennis wordt voortgebracht door, en meewerkt aan het rechtvaardigen van, imperialistische macht en koloniale overheersing. Tussen beiden is echter een belangrijk verschil: waar Foucault de moderne disciplinaire macht als anoniem en alomtegenwoordig voorstelt, verbindt Said de oriëntalistische kennis veel specifiek en eenduidiger – om niet te zeggen traditioneler – met de imperialistische macht en ambities van *staten*, met name Frankrijk, Engeland, en Amerika. Zo straalt *Oriëntalisme* een veel eenzijdiger, en zelfs mechanischer, verbinding tussen kennis en macht uit dan Foucault zou voorstaan: Said lijkt ermee terug te vallen op traditionelere, marxistisch angehauchte vormen van ideologiekritiek.

Een centraal probleem voor Saida's humanistische onderneming is het feit dat Foucaults positie expliciet *antihumanistisch* is: Foucault weigert stelselmatig de ontwikkelingen die hij beschrijft te duiden in termen van vooruitgang of menselijke vrijheid en waardigheid. In plaats daarvan is zelfs het moderne subject, dat als autonoom, redelijk, in economisch opzicht productief en in seksueel opzicht heteroseksueel en reproductief wordt opgevat, het resultaat van moderne machtspraktijken. Foucault verwerpt dus het humanistische idee, of ideaal, van een vrije mens die in laatste instantie buiten of boven machtsrelaties staat. Antihumanistisch is ook Foucaults historische positionering van menswetenschappelijke kennis. In zijn optiek is het Renaissancehumanisme van auteurs als Erasmus onlosmakelijk verbonden met de *epistémè*, of fundamentele kenvorm, van die periode, en als zodanig niet op één lijn te brengen met de moderne literatuurstudie. Die berust immers op filologische begrippen en methoden, zoals die ook verschijnen in onder meer de historisch-vergelijkende taalwetenschap, de historische Bijbelkritiek en de vergelijkende godsdienstwetenschap. Foucault legt dus de nadruk op de historische discontinuïteit tussen wat we kunnen omschrijven als het geleerde humanisme van de Renaissance en het filologische humanisme van de moderne periode. Said heeft minder oog dan Foucault voor de historische veranderlijkheid van het filologische humanisme waarop ook de moderne oriëntalistiek berust; maar omgekeerd heeft Foucault te weinig oog voor de specifieke kenmerken van de menswetenschappen die zich op de niet-westerse mens richten. In de oriëntalistische voorstelling wordt de islamitische – of oosterse – wereld, als aparte ruimte of heterotopie van onrede, onvrijheid en abnormaliteit, strikt onderscheiden van het moderne, op wetenschappelijke rationaliteit gefundeerde westen. Dat maakt de oriëntalistiek bij uitstek tot een onderwerp dat zou passen in Foucaults genealogische analyse die de menswetenschappelijke rede wil ontmaskeren als onderdeel van bredere normaliserende machtspraktijken. Maar verbazingwekkend genoeg heeft Foucault zich nooit uitgelaten over de oriëntalistiek,

evenmin als hij ooit het imperialisme of koloniale overheersing heeft gethematiseerd of stelselmatig heeft onderzocht.

Een ander thema dat door Foucault nauwelijks wordt onderzocht, en dat ook bij Said pas geleidelijk als een probleem wordt ervaren, is de verhouding tussen humanisme en nationale identiteit. De moderne menswetenschappen zijn immers ontstaan in de tijd dat het moderne nationalisme opkwam, en hebben aan de ontwikkeling daarvan ook een fundamentele bijdrage geleverd. De oriëntalistiek is – evenals de andere menswetenschappen, zoals de historisch-vergelijkende taalwetenschap en de wetenschappelijke geschiedschrijving – niet uitsluitend verbonden met imperialistische projecten; ze is ook onlosmakelijk verbonden met het romantisch-nationalistische discours van cultuur, traditie, authenticiteit en (nationale) identiteit. Deze band tussen moderne menswetenschappen en nationalisme, en de daaruit voortvloeiende problematische verhouding tussen humanistisch kosmopolitisme en nationalisme, wordt met name duidelijk in Saids geschriften over de Palestijnse kwestie.

Said als Palestijn, als Arabier, en als balling

Naast zijn primair academische studies heeft Said ook meerdere meer populariserende en politieke boeken en talloze artikelen geschreven over de Palestijnse kwestie, en algemener over de Arabisch-islamitische wereld. Het was vooral de Israelisch-Arabische oorlog van 1967 die hem ertoe aanzette zich actiever voor de Palestijnse zaak in te zetten. Rondom de politieke interventies van Said als publieksintellectueel en activist zijn allerlei polemieken gevoerd: hij is onder meer omschreven als een apologeet voor Yasser Arafat en de PLO, voor de radicale islam of voor Palestijnse zelfmoordterroristen. Zulke karakteriseringën zijn ronduit onfair; Saids grondhouding is er immers één van een kritisch en kosmopolitisch humanisme. Het filologische humanisme dat de oriëntalistiek beheerst, blijkt ook inzetbaar voor een meer kosmopolitisch project, zo blijkt ook uit Saids postume geschriften, zoals *Humanism and democratic criticism* (2005). Dit meer kosmopolitische humanisme behelst onder meer dat Said kritisch staat tegenover *elke* vorm van staatsmacht, en *elke* vorm van onrecht of geweld gelijkelijk afwijst. Said is dan ook nooit de slippendrager van welke machthebber dan ook geweest: het sierde hem dat hij de legitimiteit van de Palestijnse eisen altijd strikt heeft onderscheiden van de corruptie van het Palestijnse leiderschap. Al spoedig zag hij in dat Arafat meer met het versterken van zijn eigen machtspositie en het begunstigen van zijn entourage bezig

was dan met het verbeteren van het lot van zijn bevolking. Hij heeft Arafat hiervoor als weinig andere Palestijnen in het openbaar bekritiseerd, met als resultaat dat zijn geschriften herhaaldelijk door de Palestijnse autoriteiten werden verboden.

Ook Said's positie tegenover de (politieke) Islam is, als gezegd, levensbeschouwelijk seculier-humanistisch te noemen. Hij heeft voortdurend en met goede redenen geprotesteerd tegen de hetzerige slogans over een botsing tussen beschavingen, of tussen verlichting en barbarij, die ten aanzien van de radicale Islam werden en worden gebezigd; maar verder kenmerkt hij de Islam, en religie in het algemeen, doorgaans doorgaans in nogal reductionistische secularistische stereotypen als 'dogmatisch', 'irrationeel', 'obscurantistisch', enzovoort. Ook was Said beslist geen apologeet voor Palestijns of ander terrorisme. Noch zijn sympathie voor Palestijns lijden, noch zijn afkeer van Israëli's propaganda, heeft hem ooit verleid tot het prediken, of zelfs maar het rechtvaardigen, van geweld tegen burgers. Hij heeft juist bij herhaling, en soms met de moed der wanhoop, benadrukt dat de Israëli's en de Palestijnen geen militaire optie tegen elkaar hebben. Wat sommigen voor een pro-terroristische houding aanzien is veeleer een consequente poging om tegenover het dominante en overduidelijk partijdige gepraat over terrorisme een ander verhaal te stellen, dat de verdrijving van tienduizenden Palestijnen in 1948, de illegale militaire bezetting sinds 1967 en de voortgaande landonteigeningen steeds weer in herinnering brengt.

Van symbolisch, zo niet praktisch, belang is ook Said's visioen van de oplossing van de Palestijnse kwestie. Hij was in toenemende mate sceptisch over de voor de hand liggende, en al lang op stapel staande twee-staten-oplossing: belangrijker dan een eigen Palestijnse staat vond hij de vraag, wat vóór staat dat dan zou moeten zijn: zou ze seculier zijn of fundamentalistisch, of democratisch of autoritair? Zijn eigen ideale oplossing bestond niet uit twee staten, maar uit één enkele, seculiere staat voor zowel Israëli's als Palestijnen. Of dit visioen realistisch is, is een andere vraag; maar het is van belang als principiële stellingname tegen alle gewapende opties. Bovendien benadrukt Said's één-staatoplossing de territoriale, maatschappelijke en economische vervlochtenheid van Israëli's en Palestijnen. Ze gaat ook wezenlijk voorbij de dominante identiteitspolitiek die het Israëli's-Palestijnse conflict en het streven naar specifiek Joodse respectievelijk Palestijnse staten kenmerkt; maar deze gedachte heeft Said nooit verder uitgewerkt.

Zijn afwijzing van elke geweldsoptie tussen Israëli's en Palestijnen was humanistisch; humanistisch van insteek was ook zijn kritiek op zowel Arabische slogans over het 'Amerikaanse imperialisme', die voorbij gaan aan de complexiteiten van dat land, als

op de Amerikaanse onwil om enige reële kennis te verwerven van de Palestijnen en de Arabische wereld. Dit seculiere, kosmopolitische humanisme mag van belang zijn als oppositie tegen imperialistische inmenging; maar het lijkt krachteloos tegenover het islamisme, dat in de jaren tachtig en negentig razendsnel terrein en zieltjes won, het zichtbaarst in Egypte.

Door zulke recentere ontwikkelingen wordt Saids werk natuurlijk nog niet ontkracht. Zijn teksten verraden echter een dieper liggend probleem, namelijk het feit dat hij het Arabische nationalisme te weinig thematiseert. Said is zelf zeker geen nationalist, maar hij lijkt zich onvoldoende te hebben losgemaakt van het Arabisch-nationalistische en marxistisch geïnspireerde taalgebruik dat kenmerkend was voor zijn generatie. Het onderliggende probleem is Saids merkwaardige blinde vlek voor het Arabische nationalisme, die in zekere zin botst met zijn kosmopolitisme; en dat terwijl hij bij uitstek de persoon leek om een kritische geschiedschrijving van deze ideologie te geven. Het Arabische nationalisme is immers evenzeer als islamisme en liberalisme een recente historische ontwikkeling. Said heeft nooit systematisch het Arabische nationalisme aan zijn kritiek onderworpen; hij vervalt integendeel bij herhaling, met name in polemieken met niet-Palestijnse Arabieren, in het klassieke, anti-imperialistische discours van het Arabische nationalisme, waarmee ook dictators als Mubarak in Egypte, Saddam Hoessein in Irak, Khadaffi in Libië en Saleh in Yemen hun repressieve en gewelddadige regimes legitimeerden. Said is nooit een apologeet van dergelijke dictators geweest; maar van het Arabisch nationalisme dat ze voor hun eigen doeleinden gebruikten, heeft hij onvoldoende kritische afstand genomen. Er zijn echter aanwijzingen dat hij in zijn allerlaatste publicaties deze thematiek begon te onderzoeken. In een posthuum artikel, 'Living in Arabic', terug te vinden in het digitale Edward Said Archive (www.edwardsaid.org), maakt hij duidelijk dat de Arabische taal en cultuur geen onveranderlijk gegeven zijn, maar een complex en beweeglijk geheel, dat voortdurend ter discussie staat. Dat – op zich niet erg spectaculaire – feit maakt het Arabische nationalisme taalkundig gezien even problematisch als andere nationalismen. Het klassieke Arabisch is onderscheiden van de gesproken Arabische dialecten, die beide weer verschillen van het 'Moderne Standaard Arabisch' dat is ontwikkeld tijdens de *nahda*, de Arabische culturele renaissance van de negentiende eeuw, en waarin nieuwe begrippen zoals *democratie*, *soevereiniteit*, *secularisme* in het Arabisch werden ingevoerd. Said wijt het politieke succes van Arabische leiders als Arafat en Nasser aan hun gebruik van het gesproken dialect, dat de massa's direct aansprak; in het Standaardarabisch waren ze beduidend minder welsprekend. In zijn laatste publicaties, en deels ook al in zijn memoires, bespreekt Said de vraag wat het precies inhoudt om 'in het Arabisch te leven'. Had hij tijd van leven gehad, dan had hij ongetwijfeld zijn

humanistische kritiek van het romantisch-nationalistische idee dat je moedertaal je identiteit bepaalt, nog verder uitgewerkt en verfijnd.

Zulke analyses voeren Said niet alleen mijlenver voorbij de vermoeide en vermoeiende clichés die mensen een vanzelfsprekende nationaliteit toekennen en die migranten 'tussen twee culturen' willen plaatsen: het hebben van één, als probleemloos opgevatte 'eigen' culturele identiteit die verbonden is met een 'land van herkomst', is bij hem niet vanzelfsprekender dan het hebben van meerdere identiteiten, of juist helemaal geen identiteit maar een kosmopolitische openheid voor andere tradities. Hieruit blijkt ook dat Saids ideeën ook vlak voor zijn dood nog altijd in ontwikkeling waren. Dat blijkt ook uit de laatste woorden die van hem bij leven in druk zijn verschenen, krap een week voor zijn overlijden in 2003. In dat artikel, 'Dreams and delusions', bestrijdt hij onder meer de oriëntalistische – en nationalistische – mythe dat de Arabieren, puur op grond van de taal die ze spreken, een voor westerlingen ondoorgrondelijke en voor westerse waarden niet vatbare mentaliteit zouden hebben. Dergelijke fabeltjes, betoogt hij hier andermaal, dienen vooral om de Israëliëse bezetting van Palestijns grondgebied en de Amerikaanse inmenging in het Arabische Midden-Oosten te legitimeren. In reactie op zulke pogingen om Arabieren als fundamenteel anders dan anderen voor te stellen schrijft hij: 'Ik roep iedereen op om mee te doen en het veld van waarden, definities en culturen niet onweersproken te laten (...) Er is een gemeenschappelijk veld van menselijke activiteit dat voortdurend wordt gevormd en omgevormd; geen imperialistische prietpraat kan dat feit verdonkeremanen.'

Wat Saids pro-Palestijnse activisme drijft is dus in laatste instantie geen Arabisch-Palestijns nationalisme, maar een humanistische begaanheid met menselijk lijden, dat universeel is in zijn aanspraken. Het duidelijkst, en het meest ontroerend, blijkt dat in zijn memoires *Ontheemd*, uit zijn opmerkelijk terughoudende en apolitieke beschrijving van de Israëliëse onafhankelijkheidsoorlog van 1948, waarin talloze Palestijnse families ontheemd raakten. Niet alleen verdrong zijn apolitieke omgeving de volle omvang van deze tragedie; ook hijzelf kon als twaalfjarige overduidelijk de politieke dimensies van de gebeurtenissen niet overzien. Maar juist die terughoudendheid maakt zijn beschrijving van de ontwrichting van de levens van familieleden en bekenden des te aangrijpender. Ze maakt ook duidelijk hoe onontkoombaar Saids familielevens door destructieve politieke factoren is bepaald.

Niet het persoonlijke is hier politiek, maar het politieke wordt persoonlijk, doordat politieke conflicten het dagelijks leven van gewone mensen binnendringen, met dikwijls verwoestende gevolgen.

Said heeft niet alleen oog voor de persoonlijke dimensies van de Palestijnse tragedie van 1948; ook latere geweldsuitbarstingen, met name de onteigening en verdrijving van 'buitenlanders' in het Egypte van Nasser en de Libanese burgeroorlog, die van 1975 tot 1991 duurde, klinken door in zijn memoires. Soms leidt de politiek tot bijna paradoxale gemoedstoestanden: zo koestert zijn familie een duurzame liefde voor de Egyptische president Nasser; maar het was juist Nassers Arabisch-nationalistische retoriek die leidde tot een intolerant revolutionair klimaat waarin talloze joden, Grieken en Italianen uit Egypte zouden worden verdreven. Ook rijke Arabieren uit de Levant – onder wie Saids familie – werden in Nassers Egypte opeens als 'vreemdeling' aangemerkt en navenant behandeld.

Maar ontheemding is niet alleen een politiek lot dat sommige ongelukkigen treft; het is voor Said ook een onvermijdelijke en ten dele zelfs wenselijke conditie. Hij omschrijft zichzelf ergens als een samenspel van stromen die soms ontheemd, maar altijd in beweging waren, zonder één duidelijke richting, contrapuntisch – een van zijn favoriete uitdrukkingen – en zonder centraal thema. Ontheemd zijn, zo gelooft hij in zijn meer optimistische momenten, is ook een vorm van vrijheid.

Edward Said (1935-2003) wordt geboren in Jeruzalem, in een christelijk-Palestijnse familie. Het gezin verhuist naar Cairo, waar Said de Britse school bezoekt. Op zijn vijftiende wordt hij naar Amerika gestuurd. Hij gaat er Engelse literatuur studeren, eerst in Princeton, later aan Harvard. In 1963 gaat hij werken aan Columbia University, vanaf 1970 is hij er hoogleraar Engelse literatuur en Vergelijkende literatuurwetenschap. Zijn eerste boek gaat over Joseph Conrad, de Poolse schrijver die in het Engels is gaan schrijven en waarmee Said verwantschap voelt: *Joseph Conrad and the fiction of autobiography* (1966). Een tweede boek gaat over literatuurwetenschap: *Beginnings: intentions and methods* (1975). Grote bekendheid verwerft hij met *Oriëntalisme* (1978), in het Nederlands vertaald als *Orientalisten*. Het boek is bijzonder invloedrijk, met name voor de zogenaamde postkoloniale studies, en opent op tal van terreinen nieuwe perspectieven voor verder onderzoek. De studie zorgt ook voor ophef. Bernard Lewis, een vooraanstaand islamoloog en zelf onderwerp van kritiek in Suids boek, twijfelt openlijk aan het wetenschappelijk gehalte. Said zou niet competent zijn en een bijkans absurde stelling verdedigen. In 1992 gaat Said in zijn *Cultuur en imperialisme* uitgebreid in op de kritiek op zijn bestseller. Een constante in het leven en werk van Said is de Palestijnse kwestie. Hij publiceert er niet alleen over, hij neemt ook actief deel aan de politiek. Veertien jaar is hij lid van het Palestijnse parlement in ballingschap. Een andere constante is klassieke muziek. Hij schrijft jarenlang recensies en publiceert eveneens enkele studies over muziek. Over zijn passies en intellectuele interesses schrijft hij uitvoerig in zijn autobiografie *Ontheemd*.

Said over oriëntalisme

In het volgende fragment, uit het begin van zijn beroemde studie, legt Said uit wat hij onder oriëntalisme verstaat.

‘Het zal de lezer duidelijk zijn, en het zal hem nog duidelijker worden in de loop van de vele volgende bladzijden, dat ik met oriëntalisme doel op veel dingen die mijns inziens allemaal met elkaar samenhangen. De meest gangbare aanduiding voor het oriëntalisme is een academisch, en het etiket doet inderdaad nog dienst in een aantal academische instellingen. Iedereen die de Oriënt doceert, onderzoekt of beschrijft – en dit geldt evenzeer voor een antropoloog als voor een socioloog, historicus of filoloog - in zijn bijzondere of algemene kenmerken, is een oriëntalist, en wat hij of zij bedrijft is oriëntalisme. Vergeleken met oosterse studies of gebiedsstudies wordt de term oriëntalisme tegenwoordig minder gebruikt door specialisten, zowel omdat hij te vaag en algemeen is als omdat hij associaties oproept met de aanmatigende bestuurlijke opstelling van het Europese kolonialisme in de negentiende en begin twintigste eeuw. Niettemin worden er boeken geschreven en congressen gehouden met “de Oriënt” als belangrijkste thema en met de oriëntalist in zijn nieuwe of oude gedaante als hu belangrijkste gezagsdrager. Waar het om gaat, is dat het oriëntalisme, zelfs wanneer het niet meer in zijn oude vorm bestaat, toch academisch voortleeft door middel van zijn doctrines en stellingen over de Oriënt en de oosterling.

Verwant aan deze academische traditie, waarvan de lotgevallen, verhuizingen, specialisaties en overleveringen deels het onderwerp van deze studie zijn, is een meer algemene betekenis van oriëntalisme. Het oriëntalisme is een manier van denken die is gebaseerd op een ontologisch en kennistheoretisch onderscheid tussen “de Oriënt” en (meestal) “de Occident”. Bijgevolg heeft een groot aantal schrijvers, onder wie dichters, romanschrijvers, filosofen, politieke wetenschappers, economen en koloniale bestuurders, dit elementaire onderscheid tussen het Oosten en het Westen erkend als uitgangspunt voor uitgebreide theorieën, verhalen, romans, maatschappelijke beschrijvingen en politieke verslagen betreffende de Oriënt, zijn volkeren, gebruiken, “geest”, lotsbestemming enzovoort. Dít oriëntalisme biedt onderdak aan bijvoorbeeld Aeschylus, Victor Hugo, Dante en Karl Marx. (...)

Verband tussen het academische en het min of meer verbeeldende oriëntalisme is er altijd geweest, en sinds het eind van de negentiende eeuw is er een aanzienlijk, tamelijk gedisciplineerd – wellicht zelfs gereguleerd – onderling verkeer tussen de twee geweest. Hier kom ik op de derde betekenis van het oriëntalisme, die meer historisch en materieel bepaald is dan de andere twee. Met globaal vanaf het eind van de achttiende eeuw als beginpunt kan het oriëntalisme worden ontleed als de corporatieve instelling voor het behandelen van de Oriënt, door er uitspraken over te doen, opvattingen over vast te leggen en hem te beschrijven, doceren, bevolken en besturen: kortom, het oriëntalisme als een Westerse methode om de Oriënt te overheersen, er nieuwe vorm aan te geven en gezag over uit te oefenen. Het leek mij hier nuttig gebruik te maken van Michel Foucaults begrip discours (...). Ik ben van mening dat men zonder het oriëntalisme als een discours te benaderen onmogelijk de buitengewoon systematische methodiek kan begrijpen waarmee de Europese cultuur in staat is geweest de Oriënt politiek, maatschappelijk, militair, ideologisch, wetenschappelijk en verbeeldend te beheersen – en zelfs te produceren – in de periode na de Verlichting. Bovendien had het oriëntalisme een zo gezaghebbende positie dat naar mijn mening niemand die schreef, dacht of handelde over of in de Oriënt dat kon doen zonder rekening te houden met de beperkingen die het oriëntalisme aan het denken en handelen had opgelegd. Kortom, vanwege het oriëntalisme was (en is) de Oriënt geen vrij onderwerp van denken of handelen. Dit betekent niet dat het oriëntalisme eenzijdig bepaalt wat over de Oriënt gezegd kan worden, maar wel dat het een heel netwerk van belangen is dat onvermijdelijk invloed uitoefent op (en daarom altijd betrokken is bij) iedere gelegenheid waarbij die bijzondere entiteit “de Oriënt” betrokken is. Hoe dat gebeurt, is wat dit boek probeert te laten zien. Het probeert bovendien te laten zien dat de Europese cultuur aan kracht en identiteit won door zich af te zetten tegen de Oriënt als een soort surrogaat of zelfs verborgen identiteit van zichzelf.’

Uit Edward Said, *Oriëntalisten*, Amsterdam, Mets & Schilt, 2005, p. 26-28. De vertaling is van Wiecher Hulst (in 2022 verscheen bij Athenaeum een herdruk onder de titel *Oriëntalisme*).

Aanbevolen literatuur

Van Said

Cultuur en imperialisme (vertaling Luud Dorresteyn; Amsterdam, Atlas, 1994).

Ontheemd. Een jeugd in het Midden-Oosten (vertaling Maarten van der Werf; Amsterdam, Arbeiderspers, 2009).

Oriëntalisme (vertaling Wiecher Hulst; Amsterdam, Mets & Schilt, 2005).

Over Said

Bill Ashcroft en Pal Ahluwalia, *Edward Said* (Londen, Routledge, 2e herz. druk 2009).

Edward Said – denker over grenzen (Amsterdam, Boom, 2005).