

Orientalism – en översikt över ett forskningsfält

Klas Grinell

Ett helt forskningsfält har vuxit fram i spåren av Edward Saids studie *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* från 1978 (på svenska 1993). En gemensam huvudtes inom fältet är att många av västerlandets texter om det man kallar Orienten säger mycket mer om författarens föreställningar än om det objekt som skulle beskrivas. Magnus Berg summerar sitt resonemang om populärorientalismen i det samtida Sverige:

Populärorientalism handlar inte om att lära känna det främmande, utan om att använda det för att trygga eller perspektivera föreställningar om ett eget, normalt liv. Dess syfte är att säkra identiteter, inte att sätta dem på spel i ett möte med det obekanta.¹

Men kritiken av det akademiska studiet av Orienten började inte – som det ofta framstår – med Saids bok.² Redan i början av 1960-talet publicerades två viktiga kritiska artiklar om den orientalistiska traditionen, en på engelska och en på franska, av Abdul Latif Tibawi och Anouar Abdel-Malek. Även mer övergripande kritiska studier av Västerlandets syn på islam publicerades under 1960-talets första år, främst historikerna Norman Daniels *Islam and the West: The Making of an Image* och Richard Southernns *Views of Islam in the Middle Ages*, som bägge visade hur en kristen polemik under medeltiden skapade en etablerad kanon av fördomar om islam och muslimer. Grundpelare i denna doktrin som rotades mycket djupt i Europa var att islam var en irrationell, våldsam, avgudadyrkande och lidelsefull religion.³ Daniels bok behandlar främst perioden fram till 1350, men menar i ett avslutande kapitel att inga betydande förändringar ägt rum under perioden från 1350 till 1950. Den bild av islam som skapades av kristna inbegripna i en kamp om vem som företrädde den

¹ Berg, *Hudud*, s. 205.

² Två av de mest fylliga och välargumenterade historieskrivningar över kritiken av orientalismen är Alexander Lyon Macfie, *Orientalism*, Harlow: Longman 2002, kap. 5-9 och Ziauddin Sardar, *Orientalism, Concepts in the social sciences*, Philadelphia, PA: Open University Press 1999, kap. 3.

³ Macfie, *Orientalism*, s. 42ff.

sanna religionen levde vidare genom seklen. Men Daniel för, i skarp kontrast till Tibawi, Abdel-Malek och Said, fram orientalister som Louis Massignon, H. A. R. Gibb och W. Montgomery Watt som exempel på en sympatisk och positivt inställd akademisk forskning om islam.⁴ Southernns mer begränsade bok håller sig helt inom den europeiska medeltiden och kartlägger de föreställningar och missförstånd om islam som formulerades då.⁵ Daniel återkom 1966 till temat i en bred studie som fokuserade bilden av islam under Europas koloniala expansion där imperialismens skeva islambild beskrivs som en fortsättning av den medeltida kristenhetens fördömande av islam.⁶

Utifrån en fransk horisont kritiserade den koptiske marxisten Anouar Abdel-Malek orientalismen i en artikel i tidskriften *Diogenè* 1963. Abdel-Malek menar att orientalister tack vare goda språkkunskaper grävt fram många källor till kunskap om de islamiska ländernas historia. Men Abdel-Malek ser problem med själva organisationen av studierna, som alltid varit underordnade kolonialismens behov. Orientalismens studieobjekt är passivt, ickedeltagande och ges en historisk subjektivitet som framförallt är inaktiv och osjälvständig. All agens kommer utifrån. Dessutom vilar fältet på en essentialistisk syn på länder, nationer och folk som leder till en upptagenhet av etniska typologier och hos vissa till ren rasism. Levande språk som arabiska studeras med metoder från antika studier som om de vore döda. Det finns, enligt orientalisterna, en essentiell arabisk olikhet rotad i historien som skiljer dem från den normativa, europeiska människan.⁷

Historikern Abdul Latif Tibawi, palestinier och praktiserande muslim, menar att alla arabiska och islamiska studier i Europa färgades av en fiendskap mot islam. Skälet till att studera Koranen var att vederlägga den, enligt Tibawi. Han menar vidare att

⁴ Norman Daniel, *Islam and the West: the making of an image*, Edinburgh university publications. *Language and literature*, 12, Edinburgh: The University Press 1960, s. 271ff.

⁵ Richard William Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1962.

⁶ Norman Daniel, *Islam, Europe and empire*, Edinburgh university publications. *Language and literature*, 15, Edinburgh: The University Press 1966.

⁷ Jag refererar här till den engelska översättningen "Orientalism in Crisis" i Anouar Abdel-Malek, *Social dialectics I: Civilisation and social theory*, London: Macmillan 1981, s. 73ff.

under 1900-talet religiöst fotade fördomar har ersatts av nationellt fotade. Hatet som länge riktats mot islam träffar nu alltmer araberna, inte minst den samtida arabiska nationalismen, skriver Tibawi.⁸ Orientalisternas metodologi lämnar mycket att önska. Orientalisterna är ofta duktiga i att tolka dokument, de använder en mängd källor och strör sina sidor fulla av lärda fotnoter. Men som han säger:

It is, of course, one thing to be skilful in deciphering documents in Arabic (or Persian or Turkish) and quite another to be able to integrate the material culled therefrom into an historical contribution in the accepted professional sense. [---] Hence it is easy to understand why the subject of Islam has been far better treated by the few 'historians' among the orientalists than by the majority who are in actual fact linguists.⁹

Tibawi menar alltså att de engelska orientalisterna har utökat kunskapen om historiska fakta och dokument, men att de när de skapar en berättelse kring dessa fakta styrts mer av sina värderingar än av vetenskapliga kriterier. Islam förklaras alltid utifrån sina medeltida uttryck och muslimer själva får ingen egen röst. En av Tibawis främsta punkter för kritik är att de engelskspråkiga orientalisterna inte accepterar islams syn på Koranen som en helig text given av Gud. Istället ägnas stor möda åt att visa hur muslimernas heliga text är en produkt av Muhammed byggd på kristna och judiska traditioner. Varje muslimsk diskussion om tillämpningen av islam i samtiden bedöms av orientalisterna utifrån sin överensstämmelse den kristna modernitetens utveckling och tänkare sorteras i kategorierna 'liberaler' och 'reaktionära' alltefter sin anpassning till Väst. Kristenheten och moderniteten är de måttstockar som orientalisterna bedömer islam och den arabiska nationalismen utifrån, säger Tibawi.¹⁰ Tibawi har senare återkommit till temat och funnit att kritiken i stora drag kvarstår. I en artikel från 1979 påpekar han att de professionella orientalisterna, med några få undantag fortsätter sprida en förvrängd

⁸ Abdul Latif Tibawi, »English-speaking orientalists: A critique of their approach to islam and arab nationalism, part I«, *The Islamic quarterly : a review of Islamic culture* Vol. VIII, no. 1 & 2 1964, s. 25ff.

⁹ Tibawi, »English-speaking orientalists I«, s. 30.

¹⁰ Tibawi, »English-speaking orientalists I«, och Abdul Latif Tibawi, »English-speaking orientalists: A critique of their approach to islam and arab nationalism, part II«, *The Islamic quarterly : a review of Islamic culture* Vol. VIII, no. 3 & 4 1964.

bild av islam, samt att den hotfulla inställningen till araber snarast ökat och nu propageras av några han kallar pseudo-orientalister. Med detta uttryck avses journalister och andra oskolade som skriver om islam och arabvärlden.¹¹

En kritisk studie som lyfter fram den utbredda hegelianska synen på islam som ett av Anden passerat historiskt stadium är Albert Houranis artikel "Islam and the philosophers of History" från 1967. Hourani gör en exposé över islams roll i europeisk historiografi som mynnar ut i slutsatsen att Houranis samtida och kollegor – män som de av Tibawi och Said kritiserade H. A. R. Gibb och Gustave von Grunebaum – övervunnit de fördomar och den okunskap som präglade tidigare generationer.¹²

Den franske islamologen Maxime Rodinson publicerade 1974 en artikel om Västerlandets syn på islam där han lyfter fram renässansens 1500-tal som en period av välinformerade studier av islam drivna av ett intresse som ännu inte slagit över i exotism. Exotismen kom enligt Rodinson in i den europeiska konsten under 1600-talet för att på 1700-talet helt översvämma densamma. Rodinson lyfter fram sådana som Bayle, Leibniz, Voltaire och Edward Gibbon som beundrare av islam som en förnuftig religion. För Rodinson är det kapitalismens värld som skapar den dominerande orientalismen som under 1800-talet kännetecknas av utilitaristiska och imperialistiska hänsyn vilande på västerländsk överlägsenhet och förakt för andra civilisationer; av en exotiserande romantics fascination för det magiska Österlandet som bara blev mer tilltalande i takt med sin ökande fattigdom; och en specialiserad akademi som ägande sig åt forntiden. Dessa tre tendenser kompletterar enligt Rodinson varandra genom att göra Orienten till något helt skilt från Europa. Gemensamt för alla tre tendenserna är uppslutningen bakom utvecklingstanken som endast ger islam en roll i det förgångna. Rodinson lyfter

¹¹ Abdul Latif Tibawi, »Second critique of English-speaking orientalists and their approach to Islam and the Arabs«, *The Islamic quarterly : a review of Islamic culture* Vol. XXIII, no. 1 1979.

¹² Albert Hourani, »Islam and the philosophers of history«, *Middle Eastern studies* Vol. 3, no. 3 1967, om Hegel, s. 245ff. En noggrann kritik av von Grunebaum (som Said bygger sin kritik av Grunebaum på), som dessutom visar intressanta gemensamma reduktionistiska problem hos orientalism och kulturanthropologi, är Abdallah Laroui, »The Arabs and cultural anthropology: Notes on the method of Gustave von Grunebaum«, i *The crisis of the Arab intellectual: traditionalism or historicism?*, Berkeley: Univ. of California Press 1976.

sedan fram första världskriget som ett viktigt slag mot den västerländska civilisationens självförtroende. Även den västerländska etnocentrismen fick sig ett slag av modernitetskritiken. För vissa européer framstod islam – ofta uppfattad inom teosofiska förståelseramar – faktiskt som ett alternativ till den västerländska oandligheten. Även inom den antikoloniala vänstern framstod islam under 1900-talet som en progressiv kraft. Det finns således en rad positiva faktorer som gör att 1800-talets orientalism börjar förlora sitt grepp över islamforskningen, konkluderar Rodinson.¹³

Samma år som Saids bok *Orientalism* publicerades kom tre andra viktiga böcker som också, på olika sätt, innehöll långtgående kritik av den västerländska framställningen av islam och orientaler. På franska utkom den tunisiska filosofen Hichem Djäits *L'Europe et L'Islam* och den lacanianske litteraturvetaren Alain Grosrichards *Structure du sérail*. På engelska publicerades den marxistiske sociologen Bryan S. Turners *Marx and the end of Orientalism*.

Grosrichards bok handlar, som titeln antyder, om föreställningarna kring orientalisk despotism i 1600- och 1700-talets franska litteratur. Utifrån en lacaniansk förståelse av njutningen som drivkraft konstruerar Grosrichard en sammanhängande fantasi om livet i den osmanska seraljen byggd på en samling källor där viktiga författare är Montesquieu, Voltaire och Rousseau. Boken visar fram den rationella upplysningens fantasmatiske Andre och utforskar fantasin om despotismen, snarare än att öppet kritisera den.¹⁴ På så sätt skiljer sig Grosrichard från de övriga som nämnts ovan. Alla handlar de emellertid om att visa hur den europeiska föreställningen om framförallt den muslimska Orienten vilar på fantasier, fördomar, maktspråk och förtal.

Turner ämnar inte göra bara detta. Han hävdar att orientalismen bygger på en epistemologi som är essentialistisk, empiristisk och historistisk. Islam beskrivs av

¹³ Maxime Rodinson, »The Western Image and Western Studies of Islam«, i *The legacy of Islam*, red C. E. Bosworth och Joseph Schacht, Oxford: Oxford University Press 1974.

¹⁴ Jag refererar till den engelska översättningen: Alain Grosrichard, *The Sultan's court: European fantasies of the East*, London: Verso 1998.

orientalisterna som en sammanhållen, homogen, global enhet stadd i förfall. Att detta är fallet menar Turner redan är väl dokumenterat av bl.a. Marshall Hodgson i *Venture of Islam* och av Abdallah Laouri i hans kritik av islamforskningen. Turner vill utifrån denna utgångspunkt dels diskutera hur orientalismens epistemologi penetrerat även sociologi och marxism, dels argumentera för att en marxistisk analys kan visa att Mellanösterns underutveckling är en följd av europeisk, kapitalistisk exploatering. Men för att göra detta måste marxismen frigöra sig från den essentialistiska syn på historisk utveckling i fasta stadier som finns såväl inom marxismens hegelianska arv som hos orientalismen. Turner kallar själv sin bok för en studie om marxismen.¹⁵

Även Hichem Djaït's bok har andra ambitioner än att visa att islam har framställts ofördelaktigt i Europa. Djaït diskuterar moderniteten och möjligheterna av en kreativ syntes mellan de två civilisationerna islam och Europa, utifrån ett nordafrikanskt perspektiv. Orientalismen framstår då som en representant för det som Djaït kallar okontrollerad modernitet som hotar all civilisation, såväl den europeiska som den muslimska.¹⁶

Genom denna exposé över en räkka kritiska inlägg om den västerländska orientalismen har jag velat ge stöd åt Saids arbete och samtidigt situera det i en tradition. Det han säger är på intet sätt nytt, många före honom har haft liknande kritik att framföra. Said hänvisar också till de flesta av de ovan anförda texterna och lägger bara vissa nya delar och vinklingar till ett tidigare existerande fält. Även om det på många sätt är korrekt att beskriva Said som en av föregångarna inom det postkoloniala fältets, betyder det inte att hans arbete skulle varit alldeles nytt och revolutionerande. Det Said gjorde var att föra samman en mängd kritiska analyser och med hjälp av teoretiska verktyg från framförallt Foucault, Gramsci och Freud koppla den litterära analysen till den politiska dominansen. Jag ska snart presentera de delar jag tycker är viktigast som tillskott till den tidigare kritiken, men först kan

¹⁵ Bryan S. Turner, *Marx and the end of orientalism, Controversies in sociology*, 7, London: Allen & Unwin 1978, s. 1ff och 81ff.

¹⁶ Hichem Djaït, *Europe and Islam*, Berkeley: University of California Press 1985. Presentationen bygger även på Sardar, *Orientalism*, s. 62ff.

det vara viktigt att påpeka att Said i stora delar är en aktivist som har mer gemensamt med – och större respekt för – Noam Chomsky än Michel Foucault.¹⁷ Även om Said arbetat för att introducera Foucault och Derrida i den amerikanska akademien är han inte främst teoretiker. I en intervju med Tuva Korsström har han mycket tydligt uttalat sin relation till teorin. Det är en åsikt som säkerligen förstärkts med åren – och uttalandet måste situeras i det sena 1990-talet –, men det går ändå att hävda att en sådan hållning återfinns genom stora delar av hans författarskap.

- Jag har haft nytta av teorin, till exempel av Derrida och hela dekonstruktionsköret. Han gör det briljant med sin extrema skepticism, sin ytterliga obestämthet. Men man kommer inte längre på hans spår nu. Vi har nått slutet på en återvändsgränd inom teorin. Ingenting intressant kommer ut av ren litteraturteori. Och det oroar mig att dagens duktiga unga studenter är lysande på teori, men står handfallna inför själva litteraturen. [---] Jag tycker man borde kunna behandla alla sorters motsättningar i litterär erfarenhet utan att vara tvungen att använda teorins masker.¹⁸

Att, som ofta görs, betrakta Suids *Orientalism* som en foucauldiansk diskursanalys blir därför något missvisande.¹⁹ Foucault är på många sätt viktig för Said och hans förståelse av orientalismen. Med hjälp av Foucaults diskursbegrepp kan Said visa hur orientalismen är såväl en disciplin, som en institution och en ontologi som omgriper hela det västerländska tänkandet. Denna diskurs upprätthåller en europeisk, och senare amerikansk, hegemoni över världen, ett begrepp Said hämtar

¹⁷ Se t.ex. "Permission to narrate" i Edward W. Said, *The politics of dispossession: the struggle for Palestinian self-determination, 1969-94*, London: Vintage 1995, s. 262ff. Eller: "In the end, I think that Chomsky's is the more consistently honorable and admirable position, though it may not be the most emulatable position. It's certainly a less cynical position than Foucault's." i "Literary theory at the crossroads of public life" intervju med Imre Salusinszky 1987 i Edward W. Said och Gauri Viswanathan, *Power, politics, and culture: interviews with Edward W. Said*, New York: Pantheon Books 2001, s. 77.

¹⁸ Tuva Korsström, *Tidsresor: rapporter om förändringen: en bok om tidsandan efter ideologiernas fall, baserad på läsningar, resor och samtal*, Eslöv: B. Östlings bokförl. Symposion 1997, s. 79.

¹⁹ För en utförlig argumentation om alla antifoucauldianska drag i *Orientalism* se Timothy Brennan, »The Illusion of a Future: *Orientalism* as Traveling Theory«, i *Edward Said: vol II*, red Patrick Williams, *Sage masters of modern social thought*, London: Sage 2001.

från Gramsci.²⁰ Said ger med hjälp av dessa begrepp sin analys en skarpare politisk och polemisk udd än de kritiker som han bygger på. Av föregångarna ligger Said, såväl explicit som implicit, närmast Abdel-Malek, som även han var influerad av Gramsci. Genom sin framställning av Väst som ett i huvudsak enat subjekt förlorar Said många av de nyanser som finns i till exempel Tibawis och Rodinsons texter. Kanske kan detta förklaras, som Dennis Porter menar, med att Foucaults diskursanalys inte går ihop med Gramscis hegemonibegrepp. Foucaults analyser utgörs av synkrona undersökningar av *episteme* som dominerar en viss period. I sin arkeologi av humanvetenskaperna skiljer Foucault ut tre perioder som avgränsas av brott och byte av *episteme*, den förklassiska, den klassiska och den moderna epoken. Här finns alltså en stark föreställning om tydliga brott, något som inte förekommer i Suids *Orientalism*. Gramscis utveckling av hegemonibegreppet handlar istället om att förklara hur de rådande maktförhållandena reproduceras och lever vidare. Said framställer i *Orientalism* en enda hegemonisk diskurs där ett i all väsentlighet homogent Västerland dominerar Orienten.²¹ Denna generalisering av Västerlandet har kritiserats av många.²² Men det är viktigt att se att Said varken gör en foucauldsk eller gramsciansk analys. Suids hegemoniska diskurs är mer en institution än en diskursiv formation och Said verkar betrakta teori som hjälp att se snarare än som mallar att följa. ”Orientalism is a partisan book, not a theoretical machine”, som han säger i efterordet till 1995 års utgåva av *Orientalism*.²³

Det gör honom självfallet inte immun mot kritik för hur han använder sina teoretiska verktyg, men att – som bland andra James Clifford – kritisera Said för att

²⁰ Edward W. Said, *Orientalism: Western conceptions of the Orient; with a new afterword*, London: Penguin 1995, s. 2ff.

²¹ Dennis Porter, »Orientalism and its Problems«, i *Edward Said: vol I*, red Patrick Williams, *Sage masters of modern social thought*, London: Sage 2001 (1983), s. 350ff.

²² I *Covering Islam* diskuterar Said de stora generaliserande etiketternas problem, men mynnar ändå ut i de bör behållas eftersom de är i bruk. Problemet ligger i hur de används. I begreppet väst ligger en självförståelse som menar att ”the West is modern, greater than the sum of its parts, full of enriching contradictions and yet always ‘Western’ in its cultural identity; the world of Islam, on the other hand, is no more than ‘Islam’, reducible to a small number of unchanging characteristics despite the appearance of contradictions and experiences of variety that seem on the surface to be as plentiful as those of the West.” Edward W. Said, *Covering Islam: how the media and the experts determine how we see the rest of the world*, London: Vintage 1997, s. 10f.

²³ Said, *Orientalism*, s. 340.

inte vara trogen Foucault är att skjuta bredvid målet.²⁴ Då är på många sätt orientalisterna Bernard Lewis kritik mer träffande. Lewis är en av dem som Said kritiserar hårdast och Lewis gick också i svaromål för att försvara sig och sina kollegor. Lewis menar att Said inte besitter tillräckliga språkliga och historiska kunskaper för att förstå sitt material, och bokens avgränsningar kritiserar också. Men framförallt genomsyras Lewis kritik av en positivistisk tro på objektiv kunskap och Said kritiserar för att ha ideologiska mål snarare än vetenskapliga. Just den delen kan vi lämna här. För Lewis pekar också på viktiga svagheter hos Said, inte minst i avgränsningen av begreppet orientalism. Lewis tycker och tror att det bara avser en akademisk disciplin, i vilket tillfälle hans kritik på många sätt är välgrundad.²⁵ Men Said utpekar ju med begreppet en diskurs som omgriper allt som skrivs om Orienten, där även de goda orientalisterna snärjs. Genom att – som en del av de tidigare anförda orientalismkritikerna – lyfta fram en rad mer positiva fördjupningar av kunskapen om islam som västerländska orientalisterna bidragit med pekar Lewis kritik på ett problem med Suids användning av diskursbegreppet. Hur kan diskursen vara så tvingande, samtidigt som enskilda författares påverkan bejakas? Varför är det bara de med negativ påverkan som lyfts fram av Said?

När Said i *Orientalism* presenterar sina metodologiska verktyg har redan de tidigare presenterade influenserna sjunkit i bakgrunden och istället förs begreppen *strategic location* och *strategic formation* fram som undersökningens viktigaste redskap.

I use the notion of *strategy* simply to identify the problem every writer on the Orient has faced: how to get hold of it, how to approach it, how not to be defeated or overwhelmed by its sublimity, its scope, its awful dimensions. Everyone who writes about the Orient must locate himself vis-à-vis the Orient; translated into his text, this *location* includes the kind of narrative voice he adopts, the type of structure he builds, the kind of images, themes, motifs that

²⁴ James Clifford, *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1988, s. 257ff. Jfr: "Foucault believes that in general the individual text or author counts for very little; empirically, in the case of Orientalism (and perhaps nowhere else) I find this not to be so. Accordingly my analyses employ close textual readings whose goal is to reveal the dialectic between individual text or writer and the complex collective formation to which his work is a contribution." Said, *Orientalism*, s. 24.

²⁵ Bernard Lewis, *Islam and the West*, New York: Oxford Univ. Press 1993, s. 99-118.

circulate in his text – all of which add up to deliberate ways of addressing the reader, containing the Orient, and finally, representing it or speaking in its behalf.²⁶

Varje författare måste alltså lokalisera sig strategiskt inom orientalismen. Men orientalismen har inte bara en synkron dimension. Den äger också en historia, en tradition som varje författare måste förhålla sig till.

Every writer on the Orient (and this is true even of Homer) assumes some Oriental precedent, some previous knowledge of the Orient, to which he refers and on which he relies. Additionally, each work on the Orient *affiliates* itself with other works, with audiences, with institutions, with the Orient itself. The ensemble of relationships between works, audiences, and some particular aspects of the Orient therefore constitutes an analysable *formation* – for example, that of philological studies, of anthologies of extracts from Oriental literature, of travel books, of Oriental fantasies – whose presence in time, in discourse, in institutions (schools, libraries, foreign services) gives it strength and authority.²⁷

Saids strategiska formation (eller 'strategiska gruppering' som det översätts i den svenska utgåvan) ligger på många sätt närmare ett litteraturvetenskapligt genrebegrepp än en Foucaults diskursiv formation, vilket även är tydligt i att Said menar att dessa formationer finns inom diskursen.²⁸ Här är ytterligare ett exempel på att Said ger den enskilde författaren en helt annan roll i upprätthållandet av orientalismen är vad en foucaultsk diskursanalys kan göra.

Anledningen till att jag ägnat så pass stort utrymme åt Saids relation till Foucault är dels för att ge en som jag tycker mer rättvisande bild av Saids metod i *Orientalism*, dels att genom denna presentation öppna ett utrymme för min egen undersökning, som också tar ett fritt bruk av Foucault. Det innebär däremot inte att min analys är

²⁶ Said, *Orientalism*, s. 20 (mina kursiveringar).

²⁷ Said, *Orientalism*, s. 20 (andra kursiven min).

²⁸ Edward W. Said, *Orientalism*, Stockholm: Ordfront 1995, s. ????

strikt saidsk, snarare att den är eklektisk och pragmatisk i en saidsk anda. Said har i en senare diskussion om Antonio Gramsci förtydligat sitt ideal om en öppen teori när han skrivit att Gramscis terminologi är

What I would call a critical and geographical rather than an encyclopaedic or totalizingly nominative or systematic terminology. The terms slide over rather than fix on what they talk about; they illuminate and make possible elaborations and connections, rather than holding down, reifying, fetishizing.²⁹

De begrepp jag använder genom avhandlingen är tänkta att fungera på ett liknande sätt, de ska möjliggöra kritiska diskussioner och kunna visa på samband, deras funktioner kommer däremot inte att fixeras eller systematiseras.

Said återkommer gång på gång i *Orientalism* till att det finns en delning i orientalismens själva centrum, då den dels är ett ämne med egna lärdomar, praktiker och upptäckter, och samtidigt är en plats för manliga drömmar, bilder, fantasier, myter och besattheter. De uttalade kunskaperna och åsikterna om Orienten kallar Said manifest orientalism, medan de på Orienten projicerade fantasierna utgör en latent orientalism.³⁰ De tidigare kritikerna av orientalismen har nästan uteslutande ägnat sig åt den manifesta delen. Genom att införa denna distinktion mellan manifest och latent från Freuds *Drömydning* kan Said visa att det finns ett innehåll i den akademiska formen orientalism som är betydligt mer seglivat och som kan förekomma även utanför den akademiska världen.³¹ Said menar också att de förändringar inom kunskapen om Orienten som förekommit endast berört den manifesta orientalismen. På latent nivå har samma gamla manliga fantasier om de underlägsna levt kvar.

²⁹ "History, Literature, and Geography" i Edward W. Said, *Reflections on exile and other essays, Convergences*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2000, s. 467.

³⁰ Said, *Orientalism*, s. 206ff.

³¹ För en mer utförlig diskussion om begreppspar hos Freud och dess relevans för textstudier, se Edward W. Said, *Beginnings: intention and method*, London: Granta Books 1997 (1975), s. 179ff.

Saids distinktion gör det också möjligt att ta den kritiska undersökningen utanför akademien och skönlitteraturen för att studera hur den latenta orientalismen gestaltar sig i samhället i stort. Själv har Said diskuterat hur orientalismen tar sig uttryck i media och politik, främst i boken *Covering Islam*. Men där använder han sig inte av distinktionen mellan manifest och latent orientalism och homogeniserar den diskurs han beskriver ytterligare genom att inte göra några distinktioner mellan journalism och akademisk orientalism. Snarare tenderar Said i *Covering Islam* till en reduktionistisk användning av makt som heltäckande förklaringsmodell.

[A]ll knowledge of other cultures, societies, or religions comes about through an admixture of indirect evidence with the individual scholar's personal situation, as well as the overall political circumstances. What makes such knowledge accurate or inaccurate, bad, better, or worse, has to do mainly with the needs of that society in which that knowledge is produced.³²

Här syns inte mycket av den kritik av maktbegreppets otydlighet hos Foucault från *The World, the Text, and The Critic* där Said insisterar på att kritiken måste hålla sig till det specifika:

It is when Foucault's own language becomes general (when he moves his analyses of power from the detail to society as a whole) that the methodological breakthrough [the analysis of instrumental discourses] becomes the theoretical trap.³³

Som hos Freud föregår de latenta drömtankarna de manifesta drömbilderna och det latenta beror alltså inte av det manifesta, utan tvärtom. För att förklara det latenta krävs kännedom om mer än de manifesta bilderna, säger Freud.³⁴

³² Said, *Covering Islam*, s. 168.

³³ Edward W. Said, *The world, the text, and the critic*, London: Vintage 1991, s. 244 [243].

³⁴ Sigmund Freud, *Drömyddning*, Stockholm: Bonnier 1984, s. 58ff.