

Edward W. Said
ORIENTALISMUS
Západní koncepce Orientu

Paseka
Praha - Litomyšl

ÚVOD

1

„Toto město snad kdysi patřilo k Orientu Chateaubrianda či Nervalova,“¹ napsal o zničeném centru Bejrútu jistý francouzský novinář během ničivé občanské války v letech 1975–1976. Co se místa týče, měl samozřejmě pravdu, alespoň podle evropských měřítek. Orient si totiž Evropané vytvořili téměř zcela ve svých představách. Již od antických dob byl zvláštním prostorem plným romantiky, exotických bytostí, znepokojivých vzpomínek, přízračných krajin a pozoruhodných zážitků. Teď se však ztrácel před očima a v jistém smyslu byl již minulostí – jeho čas vypršel. Jako by ani nebylo důležité, že zánik Orientu je i věcí orientálců, kteří tam žili již za Chateaubriandových a Nervalových časů, a že to jsou vlastně oni, kdo teď trpí; pro návštěvníka z Evropy bylo zkrátka nejpodstatnější zobrazit Orient a jeho současný stav evropsky – právě to mělo prvořadý společenský význam pro zmíněného novináře i pro jeho francouzské čtenáře.

Američané se na Orient dívají trochu jinak. V představách si ho spojují nejčastěji s Dálným východem (především s Čínou a Japonskem). Na rozdíl od Američanů mají Francouzi a Britové – méně už Němci, Rusové, Španělé, Portugalci, Italové a Švýcaři – dlouhou tradici toho, co budu nazývat *orientalismem*, tedy jistého způsobu vyrovnávání se s Orientem, vycházejícího ze zvláštního postavení, jemuž se v západoevropské tradici Orient vždy těšil. Orient není Evropě pouze sousedem; je také oblastí, v níž byly její největší, nejbohatší a nejstarší kolonie, je zdrojem jejích civilizací a jazyků, kulturním rivalem a v neposlední řadě představuje také jednu z nejhlubších a nejčastějších evropských představ jiného světa, jiné kultury. Orient tak pomáhal Evropu (či Západ) negativně definovat – byl jejím protikladným obrazem, myšlenkou, osobností i zkušeností. Nic z toho však neexistovalo pouze v představách, protože Orient je také nedílnou součástí evropské *hmotné* civi-

lizace a kultury. Orientalismus toto vše vyjadřuje a reprezentuje v oblasti kulturní i ideologické – je to jistý druh diskursu s vlastními institucemi, slovníkem, vědou, představami, doktrínami a dokonce i koloniální byrokracií a styly. Americké chápání Orientu se proti tomu může zdát mnohem méně komplexní, i když nedávná americká „dobrodružství“ v Japonsku, Koreji a Indočíně by nyní mohla vést k zaujetí strážlivějšího a realističtějšího pohledu. Dodejme, že rychle rostoucí politická a ekonomická role Ameriky na Blízkém východě klade na naše porozumění tomuto Orientu stále vyšší požadavky.²

Jak je čtenáři již nyní zřejmé (a s přibývajícimi stránkami bude stále zřejmější), pojmem orientalismus označuji hned několik věcí, které spolu podle mého názoru vzájemně souvisejí.³ Nejčastěji přijímané vymezení Orientu je vědeckého původu a tuto nálepku stále ještě užívá celá řada akademických institucí. Kdokoli, kdo se obecnými nebo specifickými rysy Orientu zabývá jako učitel, autor nebo badatel – ať už jde o antropologa, sociologa, historika či filologa –, se stává orientalistou, tedy představitelem orientalistiky. Pojmy jako *orientální studia* nebo *regionální* či *areální studia* ovšem v poslední době orientalistiku odsouvají až na druhé místo, jednak pro přílišnou vágnost a obecnost tohoto termínu, jednak proto, že v západní Evropě a USA navozuje představu bezohledné nadvlády evropského kolonialismu v průběhu devatenáctého a na počátku dvacátého století. I dnes se nicméně píše knihy a pořádají kongresy zaměřené na fenomén „Orientu“, v jehož poznávání hrají orientalisté – v nové či tradiční podobě – nadále ústřední roli. I když orientalismus ve své staré formě nepřežil, přetrvává na akademické půdě přinejmenším díky svým doktrínám a tezím o Orientu a jeho charakteristických rysech.

S orientalistikou jako akademickou tradicí, jejíž osudy, proměny či specializace jsou také jedním z témat této knihy, souvisí obecnější význam pojmu *orientalismus*, snažící se postihnout druh myšlení založený na ontologickém a epistemologickém rozlišení mezi „Orientem“ a (ve většině případů) „Okcidentem“ či „Západem“. Mnozí autoři, mezi nimiž najdeme básníky, prozaiky, filosofy, politology, ekonomy i koloniální úředníky, z tohoto základního rozlišení odvodili složité

teorie, epické příběhy, romány, sociální analýzy či politická pojednání týkající se Orientu, jeho obyvatel, zvyků, mentality, osudu a dalších charakteristik. Takto pojatý orientalismus může zahrnovat Aischyla, Victora Huga, Danta i Karla Marxe. K metodologickým problémům, jež z takové široké koncepce orientalismu mohou vyvstat, se ještě vrátíme.

Vědecký a víceméně imaginativní význam orientalismu se trvale prolínají a již od konce osmnáctého století lze mezi oběma pozorovat jasné patrný a pravidelný – snad dokonce regulovaný – vzájemný pohyb. Dostáváme se tak ke třetímu významu pojmu orientalismus, který lze na rozdíl od prvních dvou vymezit výrazněji *historicky* a *materiálně*. Počátky orientalismu i orientalistiky lze hledat zhruba na konci osmnáctého století. Od této doby je možné uvažovat o daném oboru a zároveň o širším diskursu v oblasti *mocenských vztahů* jako o společenské instituci zabývající se Orientem – tedy institucí, která zkoumá výroky o Orientu, autorizuje názory na něj, popisuje Orient a učí o něm, objasňuje ho a řídí; stručně řečeno, *orientalismus je postupem, jímž Západ Orientu vládne, restrukturalizuje jej a spravuje*. Pojetí tohoto diskursu vychází z koncepce, jež se mi zdá pro tento účel mimořádně vhodná a kterou ve svých dílech *Archeologie vědění* (L'Archéologie du savoir) a *Dohlížet a trestat* (Surveiller et punir) předkládá Michel Foucault. Domnívám se totiž, že bez studia orientalismu jako diskursu nelze porozumět systémovému přístupu, jímž evropská kultura poosvětské doby Orient ovládla a dokonce jej sama politicky, sociologicky, vojensky, ideologicky, vědecky a umělecky vytvářela. Autoritativní postavení orientalismu bylo přitom tak silné, že prakticky každý, kdo o Orientu psal, přemýšlel či ve vztahu k němu prakticky jednal, si byl jasně vědom omezení kladených tímto systémem jeho myšlenkám nebo činům. Krátce řečeno, zásluhou orientalismu nebyl Orient nikdy zcela nezávislým předmětem myšlení ani jednání. Nemám tím na mysli, že orientalismus jednostranně determinuje, co může či nemůže být o Orientu řečeno; jádro věci spočívá v tom, že celé toto předivo zájmů nevyhnutelně ovlivňuje postoj k „Orientu“ vždy, když přijde na pořad dne. Záměrem této knihy je popsat, jakým způsobem k tomu *dochází*, a ukázat zároveň, že

evropská kultura získávala sílu a identitu právě procesem vymezení vůči Orientu, jenž pro ni znamenal jakési náhradní či zasuté já.

Kulturně i historicky existují kvantitativní i kvalitativní rozdíly mezi orientálním působením Francie a Británie a – až do nástupu americké moci po druhé světové válce – přítomností všech ostatních evropských a atlantických mocností. Mluvíme-li o orientalismu, vyjadřujeme se tedy především (třebaže ne výlučně) k rozsáhlým britským a francouzským kulturním aktivitám, jejichž hranice určovala bezmála sama představitost a jejichž součástí se staly Indie i Levanta, biblické texty a země, obchod s kořením, koloniální armády a úředníci, bezpočet vědeckých textů, specialistů a dalších „expertů“, profesori orientalistiky, široké spektrum „orientálních“ myšlenek (orientální despotismus, vznešenost, krutost, smyslnost), východních sekt, filosofii a učení upravovaných pro evropské publikum – ve výčtu bychom mohli pokračovat donekonečna. Podstatné je, že orientalismus se zrodil z jistého důvěrného pouta vytvořeného mezi Británií, Francií a Orientem, který až do počátku devatenáctého století zahrnoval víceméně jen Indii a biblické země. Od počátku tohoto století až do konce druhé světové války dominovaly této oblasti Francie a Británie; po druhé světové válce je vystřídala Amerika, jejíž přístup je víceméně totožný s francouzským a britským. Právě z tohoto úzkého a produktivního vztahu, dokládajícího ovšem vždy západní (britskou, francouzskou či americkou) převahu, vzešla dlouhá řada textů, které nazývám orientalistické.

Je třeba poznamenat, že vedle početných knih a autorů, jimž se věnuji, existuje ještě větší množství těch, které jsem chtěl nechtěl musel ponechat stranou. Vytvoření vyčerpávajícího seznamu textů zabývajících se Orientem ani přesně vymezeného výběru děl, autorů či myšlenek, jež dohromady vytvářejí orientalistický kánon, ostatně nebylo mým cílem. Pro svůj záměr jsem zvolil jinou metodologickou alternativu, jejíž páteř tvoří soubor historických zobecnění, ke kterým jsem dosud v tomto úvodu dospěl a jimž bych se nyní rád věnoval podrobněji.

Začal jsem domněnkou, že Orient není jakýmsi neměnným, přírodním faktem. Neexistuje sám o sobě, právě tak jako Západ. Je třeba, abychom brali vážně Vicův podnětný výrok, že lidé jsou tvůrci své vlastní historie, a znají tudíž jen to, co sami vytvořili. Stejně jako kulturní, i zeměpisné celky – nemluvě o historických – typu „Orientu“ a „Západu“ jsou vytvořeny člověkem. Tak jako Západ je tedy i Orient představou s vlastní myšlenkovou, imaginativní a terminologickou historií a tradicí, která ji postupně utvářela a zpřítomňovala pro oblast Západu. Oba dva geografické celky se vzájemně podporují a do jisté míry se jeden ve druhém odrážejí.

Tento obecný poznatek je přirozeně třeba doplnit a upřesnit. Za prvé, bylo by jistě omylem se domnívat, že Orient vzešel v podstatě z jisté představy, jež nijak neodpovídala skutečnosti. Když Disraeli ve svém románu *Tancred* uvedl, že Východ je povoláním, měl tím na mysli, že zájem o Východ se stal pro mladé a vzdělané příslušníky Západu neodolatelnou vášní; jeho slova bychom si proto neměli vykládat tak, že Východ pro ně znamenal pouze kariéru. Na Východě se nacházely – a dosud nacházejí – jisté kultury a národy, jejichž život, příběhy a zvyky zcela jistě existují mnohem intenzivněji v syrové skutečnosti než v jakémkoli západním podání. K tomu nemá tato studie příliš co dodat, snad jen, že to tiše přiznává. K fenoménu orientalismu se totiž snaží přistupovat nikoli z hlediska korespondence mezi orientalismem a Orientem, ale s důrazem na vnitřní konzistenci orientalismu a jím vytvářených představ o Orientu (Východ jako povolání) bez ohledu na jakoukoli shodu (či její absenci) s Orientem „skutečným“. Vrátime-li se tedy k Disraeliho výroku, podstatné pro můj zájem je, že odkazuje především k této konzistenci a ustálenému souboru představ a nevztahuje se na existenci Orientu jako takovou.

Za druhé, pochopit či studovat jednotlivé kultury, jejich historie či představy o nich není samozřejmě možné bez zkoumání jejich síly, přesněji řečeno mocenské konfigurace. Věřit, že Orient byl uměle vytvořen – či mými slovy „orientalizován“ –, a zároveň se domnívat, že dostateč-

ným impulsem k jeho zrodu byla samotná imaginace, by jistě bylo naivní. Vztah mezi západní civilizací a Orientem je vztahem moci, dominance a různých stupňů hegemonie; velmi přesně to naznačuje název dnes již klasického díla K. M. Panikkara *Asie a západní dominance*⁴ (Asia and Western Dominance). Orient nebyl „orientalizován“ jen proto, že byl shledán „orientálním“ v tradičním slova smyslu, jak ho chápal průměrný Evropan devatenáctého století, ale také proto, že *mohl*, jinými slovy nebránil se tomu, *být učiněn* orientálním. Ze skutečnosti, že z Flaubertova popisu setkání s egyptskou kurtizánou Kučuk Hánim vzešel široce přijímaný model orientální ženy, jen stěží vyčteme postoj, jaký k celé věci zaujala právě ona; sama o sobě nikdy nepromluvila, nedala najevo své city, nepopsala svůj přítomný ani minulý život. Původcem všech informací je právě jen Flaubert – relativně zámožný cizinec mužského pohlaví, tedy člověk disponující právě těmi vlastnostmi, jež mu dovoľovaly si ženu nejen přivlastnit fyzicky, ale také za ni mluvit a sdělovat čtenářům, v jakém ohledu byla „typicky orientální“. Flaubertova dominantní pozice ve vztahu ke Kučuk Hánim zdaleka není ojedinělým případem; ilustruje naopak typické rozložení sil mezi Východem a Západem a zároveň orientální diskurs, kterému dalo vzniknout.

Za třetí, není rovněž důvod se domnívat, že struktura orientalismu je pouhým předivem smyšlenek či mýtů, které by neobstály ve světle pravdy. Osobně se domnívám, že význam orientalismu spočívá spíše v roli jistého znaku euroatlantické nadvlády nad Orientem než ve funkci verifikovatelného diskursu o Orientu (za nějž se sám vydává). Je nicméně nutné respektovat a správně interpretovat i tuto spletitou moc orientalistického diskursu, stejně jako jeho pevné vazby k vládnoucím společensko-ekonomickým a politickým institucím a nepochybnou životaschopnost. Jakýkoli myšlenkový systém, který dokázal přežít beze změny od dob Ernesta Renana na konci čtyřicátých let devatenáctého století až do své současné americké podoby a zůstává nadále zdrojem respektovaných poznatků (ať už na akademické půdě, v literatuře, na kongresech, univerzitách či v diplomatických institucích), musí samozřejmě představovat víc než pouhou snůšku lží. Orientalismus tedy není jen bláznivou evropskou smyšlenkou o Orientu, nýbrž teoretickým

i praktickým celkem, do nějž po mnoho generací proudí značné množství materiálních investic. Právě jejich trvalý přísun učinil z orientálního diskursu cosi jako obecně uznávaný filtr, kterým vstupuje realita Orientu do západního vědomí, a zasloužil se o masivní rozšíření výroků, jež z orientalismu pronikají do obecné kultury.

Gramsci užitečným způsobem rozlišuje společnost na občanskou a politickou; první z nich tvoří dobrovolná (či z vlastní vůle vytvořená a nevynucená) sdružení jako škola, rodina či spolek, druhou instituce státní (armáda, policie, ústřední orgány), jejichž úlohou ve společnosti je přímá vláda. Kultura samozřejmě spadá do oblastí společnosti občanské, v níž se vliv jednotlivých myšlenek, institucí či osob neopírá o jejich mocenské působení, ale pramení v tom, co Gramsci nazývá obecným souhlasem, konsensem. V jakékoli netotalitní společnosti platí, že jisté kulturní formy vítězí nad jinými, právě tak jako jsou některé myšlenky vlivnější než ostatní; tato forma kulturního „vůdcovství“ je tím, co Gramsci považuje za hegemonii, pojem, bez něhož by nebylo možné porozumět kulturnímu životu průmyslového Západu. Právě tato „nadvláda“, či spíše výsledek kulturní nadvlády v praxi dává orientalismu jeho vytrvalost a sílu. Má tak velmi blízko k tomu, co Denys Hay nazývá „myšlenkou Evropy“⁵, tedy k jisté kolektivní představě, která „nás“, Evropany, definuje v protikladu k „nim“, tedy Neevropanům. Lze dokonce říci, že hlavním rysem evropské kultury je právě to, co z ní učinilo kulturu vládnoucí v rámci Evropy i mimo ni, totiž myšlenka nadřazeného postavení Evropy nad všemi neevropskými národy i kulturami. K tomu přidejme hegemonii evropského myšlení o Orientu, vyjadřujícího právě tuto ideu evropské nadřazenosti nad zaostalým Orientem a víceméně nepřipouštějícího existenci méně konvenčního a skeptičtějšího názoru na tutéž věc.

Orientalismus a jeho strategie se trvale opírají právě o tuto pružnou poziční nadřazenost. To dává Západu možnost rozehrát celou škálu různých vztahů k Orientu a zároveň neztratit postavení silnějšího. Mohlo by tomu v období výrazného vzestupu evropské moci, datujícího se již od éry pozdní renesance, ostatně být jinak? Učenec, misionář, obchodník, voják – ti všichni v Orientu byli nebo o něm přemýšleli proto, že tam být

a přemýšlet o něm *mohli*, aniž by se setkali s významnějším odporem ze strany jeho obyvatel. Na základně souhrnného poznání Orientu a široké západní nadvlády nad ním od konce osmnáctého století tak byl vytvořen komplexní celek vhodný k odbornému výzkumu, muzejní prezentaci, koloniální správě, ilustraci obecných antropologických, biologických, jazykových, rasových a historických tezí či tvorbě ekonomických a sociologických teorií vývoje, revoluce a kulturní, národní a náboženské typologie. Rovněž umělecké ztvárnění orientální reality se do značné míry opírá o premisu svrchovanosti západního myšlení, jež dává Orientu vzniknout na základě obecných soudů o tom, koho či co lze označit za „orientální“, a později komplexnějších představ ovlivněných nejen empirickou skutečností, ale i celou řadou tužeb, represí, projekcí a analogií. Lze-li v této souvislosti poukázat na velká odborná díla zabývající se Orientem – například *Arabskou chrestomatií* (Chrestomatie arabe) Silvestra de Sa- cyho či *Pojednání o mravech a zvycích moderních Egypťanů* (An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians) Edwarda Williama Lanea –, je třeba si uvědomit, že z téhož podnětu vzešly rovněž Renanovy či Gobineauovy rasové úvahy či četné viktoriánské pornografické romány (více o nich např. v pojednání Stevena Marcuse o „Chlípném Turkovi“ [The Lustful Turk]⁶).

Navzdory tomu je legitimní se opakovaně ptát, je-li pro vystižení podstaty orientalismu významnější jistý souhrn obecných představ – oči- vidně prodchnutých vírou v evropskou nadřazenost, různými druhy rasis- mu, imperialismu a dogmatickými přístupy k idealizované a neměnné abstraktní představě „orientálnosti“ –, nebo mnohem rozmanitější spektrum prací bezpočtu jednotlivých autorů, jež lze považovat za vý- sledek individuálních přístupů k Orientu. V jistém smyslu jsou tyto dvě alternativy – obecná a konkrétní – jen dvěma pohledy na tutéž věc: v obou nalezneme významné průkopníky typu Williama Jonese či vel- ké umělce jako Nerval nebo Flaubert. Nebylo by tedy možné užít obou pohledů současně či jednoho po druhém? Nehrozí v případě bezvýhrad- ně jednostranné orientace na příliš obecný nebo naopak příliš konkré- tní popis reálné nebezpečí zkreslení, k němuž měl právě orientalismus vždy sklony?

Mé obavy se týkají nejen podobného zkreslení, ale i nepřesnosti, jaká vzniká na jedné straně příliš dogmatickým zobecňováním, na druhé příliš pozitivistickým zaměřením na jasně určený výsek skutečnosti. Řešit tento problém pro mě znamenalo zaměřit se na tři hlavní aspekty současné skutečnosti, které podle mého soudu nabízejí překonání zmíněného metodologického dilematu, jehož důsledkem by jinak mohl být nelítostný polemický traktát na neúnosně obecné úrovni nebo naopak soubor minuciózních analýz bez vazby na základní formativní rysy cel- ku. Jak tedy nepodcenit individuální přístup a zároveň jej uvést do ná- ležitého vztahu s obecným, nikterak pasivním, ale zároveň nikoli výluč- ně autoritativním, a hegemonickým kontextem?

3

Výše jsem se zmínil o třech aspektech současné skutečnosti; rád bych je nyní blíže popsal, aby bylo jasné, jak jsem dospěl k metodě, kterou jsem uplatnil při práci na této knize.

1. *Rozdíl mezi obecným a politickým přístupem*. Na tvrzení, že zatím- co znalost Shakespeara či Wordsworthe není politické povahy, znalost poměrů v současné Číně či Sovětském svazu ano, není jistě nic překva- pivého. Sám sebe označuji formálně i profesně za humanitního vědce, tedy člověka věnujícího se oboru, u něhož je politická motivace spíše nepravděpodobná. Jde samozřejmě o obecnou charakteristiku, ale sou- dím, že podstata mé myšlenky je dostatečně jasná. Jedním z důvodů, proč lze předpokládat, že vědec píšící o Wordsworthovi či editor věnující se dílu Johna Keatse není ve své práci politicky angažován, je to, že jejich činnost nemá přímý politický dopad na každodenní skutečnost. Odborník na sovětskou ekonomiku naproti tomu působí v politicky ožehavém oboru týkajícím se mimo jiné vládních zájmů, lze tedy očē- kávat, že závěry jeho studií či zpráv budou využity politiky, vládními úředníky, ekonomy či pracovníky zpravodajských služeb. Rozdíl mezi humanitním vědcem a člověkem, jehož práce má konkrétní politické důsledky nebo je politicky významná, lze dále prohloubit konstatová-

ním, že zatímco politické přesvědčení prvně jmenovaného má pro politiku pouze vedlejší význam (přestože pro kolegy z oboru se může stát příležitostí k jeho obvinění ze stalinistických, fašistických či naivně liberálních sklonů), názory druhého se jeho práce bezprostředně dotýkají – ekonomika, politologie a sociologie v moderním pojetí jsou bezpochyby vědami ideologickými –, a proto jsou automaticky považovány za politicky motivované.

Zásadním požadavkem vůči odborné práci ze strany dnešního západního světa (vycházím zejména ze situace Spojených států) nicméně je, aby byla apolitického rázu, tedy ryze vědecká, akademická, nestranná a povznesená nad stranické či dogmatické postoje. Proti takovému teoretickému požadavku nelze nic namítat, skutečnost je ovšem problematictější. Nikdo dosud nepřišel s metodou, jež by vědce dokázala zcela oddělit od životních okolností, vědomého či nevědomého sepětí s jistou třídou, smýšlením, sociálním postavením a vůbec aktivit plynoucích z toho, že je příslušníkem určitého typu společnosti. Všechny tyto okolnosti jeho působení trvale ovlivňují i v případě, že se snaží dosáhnout relativní nezávislosti své práce a jejích závěrů na omezeních daných hrubou všední skutečností. Přestože ty budou pravděpodobně méně zaujaté než samotný člověk – ovlivňovaný nejrůznějšími rušivými životními okolnostmi –, který k nim dospívá, není je proto možné označit za automaticky apolitické.

Mají-li diskuse o literatuře či klasické filologii svůj – třebaš skrytý – politický význam, je složitá otázka, kterou jsem se pokusil zevrubně zodpovědět jinde.⁷ Na tomto místě bych rád doložil, jak obecný liberální předpoklad, že „skutečná“ odborná práce je v zásadě apolitická (a naopak, že nepokryté politický přístup „skutečné“ poznání neposkytuje), zastiňuje zcela konkrétní, byť možná skryté politické okolnosti, jež proces poznání provázejí. Dnes, kdy se nálepky „politický“ užívá ke zpochybnění jakéhokoli díla, které si tuto nepsanou dohodu o předstírané nadstranícké objektivitě dovolilo porušit, je až příliš snadné tuto skutečnost přehlédnout. Uveďme za prvé, že občanská společnost rozlišuje v oblasti poznání různé stupně politického významu. Ten je v daném oboru určován mírou jeho přímé ekonomické využitelnosti;

ještě výrazněji však závisí na blízkosti daného odvětví konkrétnímu zdroji politické moci. Ekonomická studie o dlouhodobém energetickém potenciálu Sovětského svazu a jeho dopadu na vojenskou sféru, kterou si objedná ministerstvo obrany, bude obdařena politickým významem zcela nesrovnatelným s postavením studie o rané tvorbě Lva Nikolajeviče Tolstého financované z nadačních zdrojů. Obě studie přitom budou náležet k tomu, co je obecně pokládáno za jediný obor ruských studií, ač jednu mohl napsat velmi konzervativní ekonom a druhou radikální literární historik. To, k čemu mířím, je konstatování, že „Rusko“ jako obecné téma je politicky důležitější než jemnější rozlišení „ekonomie“ a „literární historie“, protože politická společnost v Gramsciovi pojetí zasahuje mimo jiné i na akademickou půdu společnosti občanské a naplňuje ji vlastním významem.

Nemám v úmyslu toto vše dále rozvádět v obecné, teoretické rovině; soudím, že hodnotu a věrohodnost svého tvrzení mohu demonstrovat mnohem konkrétněji například způsobem, jakým Noam Chomsky zkoumal instrumentální vztah mezi vietnamskou válkou a nestranným bádáním, jež mělo zakrýt vládou financovaný vojenský výzkum.⁸ Vzhledem k tomu, že Británie, Francie a nově i Spojené státy jsou svou povahou imperiálními mocnostmi, z jejich politické společnosti proniká do společnosti občanské – téměř jako jakási nitrožilní politická infuze – pocit jisté naléhavosti, kdykoli jsou dotčeny právě její imperiální zájmy. Uvedu-li, že Angličan pobývající na konci devatenáctého století v Indii či Egyptě o těchto zemích stěží uvažoval jinak než v souvislosti s jejich postavením britských kolonií, nebudu jistě daleko od pravdy. Mezi tímto konstatováním a tvrzením, že veškeré odborné poznatky týkající se Indie a Egypta jsou tímto reálným politickým faktem zabarveny, ovlivněny či dokonce zkresleny, budeme nejspíš cítit zjevný rozdíl; v této studii o orientalismu nicméně dospívám právě k takovému závěru. Platí-li totiž, že práci humanitního vědce nelze zcela oddělit od specifických životních okolností, jež ji provázejí, musíme nutně dospět k závěru, že evropský či americký odborník zabývající se studiem Orientu přistupuje k předmětu svého zájmu především jako Evropan či Američan a teprve poté jako jednotlivec. Být v tomto případě Evropanem či

Američanem přitom není nepodstatným faktem; znamenalo a znamená to být si – byť třeba jen matně – vědom své vazby na mocnost, jež má v dané oblasti jasně definované zájmy, a ještě silněji své příslušnosti k části světa, jejíž dějiny jsou s Orientem spjaty již téměř od Homérových dob.

Vyjádřeny takto jsou tyto politické okolnosti stále ještě příliš neurčité a obecné, než aby dokázaly opravdu zaujmout, a lze očekávat, že budou obecně akceptovány, aniž by to ovšem znamenalo například souhlas s myšlenkou, že významně ovlivnily Flauberta při psaní *Salambo* či H. A. R. Gibba při práci na *Moderních směrech v islámu* (Modern Trends in Islam). Problém je v tom, že – jak již bylo řečeno výše – mezi důležitými, dominantními fakty a každodenními životními okolnostmi, jež ovlivňují proces psaní románu či odborného textu, zeje příliš velká propast. Zbavíme-li se ovšem představy, že „důležitá“ fakta typu imperiální nadvlády lze mechanicky a deterministicky aplikovat na složité jevy, jakými jsou kultura či myšlení, dojdeme k podnětným závěrům. Osobně soudím, že ačkoli byl zájem Evropy a později Ameriky v souvislosti s Orientem politický, jak zřetelně dokládají citované historické prameny, právě kultura tento zájem podnítila a v souladu s politickými, ekonomickými a vojenskými vlivy pak z Orientu učinila mnohvrstevný a komplikovaný fenomén, který se stal předmětem orientalistického zájmu.

Orientalismus proto není pouhým politickým tématem či oblastí, která by byla kulturou, vědci či institucemi jen pasivně vnímána; není to ani jakási obrovská neuspořádaná sbírka textů o Orientu; a není to dokonce ani výsledek či výraz odporného imperialistického spiknutí „Západu“ s cílem Orient si podrobit. Mnohem spíše je to rozšíření jistého geopolitického povědomí do estetických, vědeckých, ekonomických, sociologických, historických a filologických textů; je to rozpracování nejen základního geografického rozlišení (svět se skládá ze dvou nerovnoměrných částí, Orientu a Západu), nýbrž i celé řady „zájmů“, které – například prostřednictvím vědeckého výzkumu, filologické rekonstrukce, psychologické analýzy nebo geografického či sociologického popisu – nejen vytváří, ale rovněž dále udržuje; je to jistá vůle či záměr (spíše než pouhé jejich vyjádření) porozumět tomu, co je očividně jiným

(či alternativním a novým) světem a v některých případech tento svět ovládnout, manipulovat jím nebo si jej dokonce přivlastnit; a především je to diskurs, který však není v přímé závislosti na politické moci jako takové, nýbrž je vytvářen a udržován prostřednictvím svého nerovného vztahu k různým druhům moci: politické (reprezentované např. koloniálními či imperiálními institucemi), intelektuální (např. u dominantních vědních oborů, jako jsou srovnávací lingvistika či anatomie, nebo některých současných politologických disciplín), kulturní (např. v oblasti tradičních názorů a kánonu v oblasti vkusu, literatury či hodnot) a morální (např. v případě představ o tom, co „oni“ nejsou schopni pochopit nebo dělat stejně jako „my“). Jak z uvedeného vyplývá, domnívám se, že orientalismus tvoří významnou složku moderní politicko-intelektuální kultury (tj. není pouze jejím výrazem), a jako takový vypovídá do značné míry spíše o „našem“ světě než o Orientu.

Je-li tedy orientalismus objektivním kulturním a politickým faktem, nemůže přirozeně existovat v jakémsi archívním vakuu. Právě naopak: věřím, že lze dokázat, že jakákoli myšlenka, text či praktický čin se vztahem k Orientu je v souladu s jistými přesně vymezenými a intelektuálně poznatelnými pravidly (nebo se odehrává v jejich rámci). Tak jako například mezi tlakem okolí a detaily literární kompozice či jednotlivými textovými prvky je i zde možno pozorovat rozličné konkrétní projevy a nuance. Většina humanitních vědců se jistě nijak nepozastaví nad myšlenkou, že texty existují v kontextech, že do hry vstupuje intertextualita a že tlak konvencí, literární tradice a rétorických stylů zabraňuje tomu, co kdysi Walter Benjamin označil za „přečeňování autora ve jménu... principu ‚kreativity‘“, tedy představy, že básník své dílo tvoří zcela sám a výlučně na základě vlastní inspirace.⁹ Titíž vědci se ovšem budou zdráhat uznat tezi, že politická, institucionální a ideologická omezení mohou mít na autora stejný vliv. Budou sice přesvědčeni o podnětnosti zjištění, že Balzac byl při psaní *Lidské komedie* ovlivněn roztržkou mezi Geoffroy Saint-Hilairem a Cuvierem, avšak myšlenka, že podobný tlak byl na Balzaca vyvíjen rovněž ze strany reakčního monarchismu, jim bude z jakéhosi nejasného důvodu připadat jako znevažování autorova literárního génia, jež není hodno seriózní odborné stu-

die. Stejným způsobem – jak opakovaně upozornil Harry Bracken – budou filosofové dále debatovat o Lockeovi, Humeovi a empirismu, aniž by připustili přímou spojitost jejich „filosofických“ doktrín s rasovou teorií a obhajobou otrokářského systému či koloniálního vykořisťování.¹⁰ Podobnými způsoby si současná věda celkem běžně uchovává svoji zdánlivou čistotu.

Na druhé straně je nejspíš třeba přiznat, že ve většině případů, kdy byla kultura vláčena bahnem politiky, šlo o pokusy hrubě ikonoklastické, a také sociální přístupy k literatuře v rámci mého vlastního oboru jednoduše nestačily tempu technického pokroku v oblasti podrobné textové analýzy. I tak je ale třeba zdůraznit, že literární věda jako taková a zvláště pak americké marxistické teorie rezignovaly na možnost důsledně překlenout propast mezi nadstavbou a základnou na poli textologickém a historickém; jak jsem již při jisté příležitosti uvedl, odborné studium imperialismu a kultury považuje literárně-kulturní establishment za nežádoucí.¹¹ Fenomén orientalismu nás totiž staví právě před tuto otázku – že politický imperialismus vládne celé široké oblasti vědy, imaginace a akademických institucí – natolik zřetelně, že je intelektuálně a historicky zcela nemožné ji ignorovat. Vždy tu pochopitelně bude možnost se danému problému vyhnout tvrzením, že například literární vědec a filosof se věnují literatuře a filosofii, a nikoli politice či ideologické analýze. Jinými slovy, ohánění se poukazováním na specializaci poměrně účinně brání obecnějšímu a podle mého názoru intelektuálně závažnějšímu pohledu na věc.

Zdá se mi, že alespoň pokud jde o studium imperialismu a kultury (či orientalismu), existuje jednoduchá odpověď. Za prvé, téměř každý spisovatel činný v devatenáctém století (totéž pochopitelně platí i o autorech starších) si byl existence impéria velmi dobře vědom: jde o téma ne příliš probádané, nicméně i současný odborník na viktoriánskou literaturu by musel přiznat, že představitelé liberální kultury jako John Stuart Mill, Matthew Arnold, Thomas Carlyle, kardinál Newman, lord Thomas Macaulay, John Ruskin, George Eliotová a dokonce i Charles Dickens zastávali v otázce rasy a imperialismu jasné názory, jež lze v jejich díle celkem snadno odhalit. I specialista se proto musí zabývat

poznatkem, že například Mill dal v esejích *O svobodě* (On Liberty) a *Úvahy o vládě ústavní* (Representative Government) jasně najevo, že jeho stanoviska nelze vztahovat na Indii (dlouhá léta ostatně zastával vysokou funkci na příslušném ministerstvu), jelikož její obyvatelé jsou přinejmenším civilizačně, ne-li rasově méněcenní. Stejný paradox najdeme i u Marxe, jak se pokusím v této knize ukázat. Za druhé, domnívat se, že imperialistická politika má vliv na povahu literárních, odborných, sociálněteoretických a historických studií, neznamená tvrdit, že kultura proto představuje cosi nízkého či zavrženíhodného. Právě naopak: mým záměrem je ukázat, že odolnost a vytrvalost hegemonických systémů typu kultury lze lépe pochopit, uvědomíme-li si, že jejich tlak na spisovatele a myslitele byl produktivní a nikoli jednostranně limitující. Právě to chtěli doložit různými způsoby rovněž Gramsci, Foucault či Raymond Williams. Několik málo stránek Williamsova eseje o „funkcích impéria“ v knize *Dlouhá revoluce* (The Long Revolution) nám o bohatosti kulturních projevů devatenáctého století řekne víc než početné svazky nesrozumitelných textových analýz.¹²

Orientalismus z tohoto důvodu nahlížím jako dynamický proces vzájemného působení mezi jednotlivými autory a obecnějšími politickými otázkami formulovanými třemi velkými impérii – britským, francouzským a americkým –, v jejichž intelektuálním a imaginativním rámci díla vznikala. Na tomto procesu mne přitom jako vědce nezajímají základní politická fakta, ale zejména detaily; to, co dodnes poutá náš zájem na osobnostech typu Lanea, Flauberta či Renana, není (z jejich hlediska) nezpochybnitelný fakt, že příslušníci Západu jsou nadřazeni obyvatelům Orientu, nýbrž zcela konkrétní a jedinečně formulovaný projev individuální autorské osobnosti v rámci širokého prostoru, jenž se díky tomuto faktu otevírá. Zůstává-li Laneovo *Pojednání o mravech a zvycích moderních Egyptanů* klasickým historickým a antropologickým dílem, není to zásluhou jeho ideového základu spočívajícího v myšlence rasové nadřazenosti jedněch nad druhými, nýbrž právě autorova jedinečného stylu a znamenitého výběru podrobností.

Politické otázky, které v souvislosti s orientalismem vyvstávají, jsou tedy následujícího druhu: jaké další druhy intelektuálních, estetických,

vědeckých a kulturních energií se podílely na vytvoření podobné imperialistické tradice? Jakým způsobem k obecně imperialistickému pohledu orientalistů na svět přispěla filologie, lexikografie, historie, biologie, politické a ekonomické teorie, romány a poezie? K jakým změnám, úpravám, zdokonalování či dokonce revolucím v orientalismu docházelo? Co v tomto kontextu znamenají pojmy originalita, kontinuita či individualita? Jak se orientalismus přenáší či transformuje při přechodu z jedné epochy do druhé? Jak zkoumat kulturně-historický fenomén orientalismu jako jistý druh *cílevědomé činnosti* – v protikladu k nepředpojatému úsudku – v jeho historické komplexnosti a s ohledem na podrobnosti a jeho skutečnou hodnotu, aniž bychom přitom ztratili ze zřetele spojitost mezi kulturní činností, politickými tendencemi, státem a specifickými aspekty dominance? Práce mající na zřeteli tyto otázky by měla být podle mého názoru schopna vyjádřit se zodpovědně k oblasti politiky i kultury; stěží ovšem může určit pravidla pro vztah mezi poznáním a politikou jednou provždy. Soudím, že každý druh výzkumu musí tento vztah formulovat znovu, vždy s ohledem na specifický kontext, téma a historické okolnosti dané studie.

2. *Otázka metodologie.* V jedné ze svých předchozích knih jsem se prostřednictvím úvah a analýz zevrubně zabýval metodologií a její důležitostí pro práci v humanitních vědách, zejména při hledání a formulaci výchozího stanoviska, počátečního principu.¹³ Hlavní poznatek, ke kterému jsem došel, byl ten, že žádné jednoduše dané východisko neexistuje: výchozí bod musí být formulován pro každý projekt zvlášť, a to takovým způsobem, aby otevíral cestu tomu, co z něj vyplyne. Nikdy jsem se v této souvislosti nepotýkal s většími obtížemi (zda úspěšně či nikoli, nejsem schopen posoudit) než právě nyní ve své studii o orientalismu. Představa či přesněji akt počátku v sobě totiž nutně zahrnuje akt výběru, kdy je od velkého množství materiálu odděleno cosi, co má představovat východisko a zároveň jím opravdu být; při zkoumání textů je takovým jevem prvotního výběru Althusserova myšlenka *problematického*, tedy specifického, jasně určeného celku textu nebo skupiny textů vzniklého na základě analýzy.¹⁴ V případě orientalismu (na rozdíl od Marxových textů, které zkoumá Althusser) není ovšem jedi-

ným problémem nalézt východisko či problematický celek, ale také otázka určení textů, autorů a období, jež jsou pro daný výzkum nejvhodnější.

Zdálo se mi pošetilé pokoušet se o encyklopedické narativní dějiny orientalismu, jednak proto, že měla-li být hlavní myšlenkou „evropská představa Orientu“, neexistovalo by prakticky žádné omezení materiálu, kterým bych se musel zabývat; druhým důvodem byla skutečnost, že samotný narativní model nevyhovoval mým popisným a politickým zájmům; a za třetí, knihy jako *Orientální renesance* (La Renaissance orientale) Raymonda Schwaba, *Arabská studia v Evropě do začátku 20. století* (Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts) Johanna Fücka a nedávno také *Arabská tematika ve středověké Anglii* (The Matter of Araby in Medieval England) Dorothee Metlitzkiové¹⁵ již podobné encyklopedické texty zabývající se různými aspekty evropsko-orientálních vztahů nabízejí a otevírají tak (ve výše popsaném obecně politickém a intelektuálním kontextu) prostor ke kritické práci jiného druhu.

Stále tu ovšem byl problém redukce velmi objemného archivu textů do zvládnutelné podoby a zejména vymezení jakéhosi intelektuálního systému v rámci této skupiny textů, aniž by ovšem šlo pouze o řazení chronologické. Mým východiskem tedy byly *britská, francouzská a americká zkušenost Orientu* vnímané jako celek, otázka *historického a intelektuálního kontextu*, který tuto zkušenost umožnil, a problém kvality a povahy této zkušenosti. Z důvodů, které za okamžik vysvětlím, jsem tyto vybrané (ačkoli stále nesmírně obsáhlé) otázky dále omezil na *anglicko-francouzsko-americký pohled na Araby a islám* jako entity, jež pro Západ po bezmála tisíc let Orient do značné míry představují. Tím jsem přirozeně vyřadil ze hry velkou část Orientu – Indii, Japonsko, Čínu a další území Dálného východu –, nikoli však proto, že by nehrála podstatnou roli, ale z toho důvodu, že takový přístup umožňoval zabývat se pohledem Evropy na Blízký východ či islám odděleně od její zkušenosti týkající se vzdálenějších částí Orientu. Přesto se v určitých bodech této obecné historie evropských zájmů na Východě, zvlášť u oblastí jako Egypt, Sýrie či Arábie, nebylo možné vyhnout zkoumání evropských

aktivit na vzdálenějších územích, především v Persii a Indii; důležitým případem je v tomto smyslu spojitost mezi Egyptem a Indií, alespoň z pohledu Británie osmnáctého a devatenáctého století. Totéž platí i v případě role Francie při snahách o rozluštění Avesty, významu Paříže pro studium sanskrtu v prvním desetiletí devatenáctého století či skutečnosti, že Nápooleonův zájem o Orient byl podvědomě spojen s rolí Británie v Indii: všechny tyto dálnévýchodní zájmy přímo ovlivnily zájem Francie o Blízký východ, islám a Araby.

Británie a Francie vládly východnímu Středomoří zhruba od konce sedmnáctého století. Ve svém pojednání o této nadvládě a s ním spojeném systematickém zájmu nevěnuji ovšem pozornost (1) významným příspěvkům k orientalistice ze strany Německa, Itálie, Ruska, Španělska a Portugalska; (2) tomu, že jedním z důležitých impulsů ke studiu Orientu v osmnáctém století byla revoluce v oblasti biblických studií, již podnítili biskup Lowth, Eichhorn, Herder, Michaelis a další průkopníci. Na britsko-francouzskou a později americkou oblast jsem se rozhodl soustředit nejen pro očividné dominantní postavení Británie a Francie na půdě Orientu a orientalistiky, ale i z toho důvodu, že tuto čelnou pozici napomohly udržet dva největší koloniální systémy v historii lidstva do počátku dvacátého století; americká přítomnost v Orientu od dob druhé světové války pak ve svém působení – podle mého celkem vědomě – navázala na pozice vytyčené těmito dvěma evropskými mocnostmi. Samotná úroveň, konzistence a kvalita britského, francouzského a amerického písemnictví o Orientu podle mého názoru povyšuje tyto práce nad – bezpochyby rovněž významné – příspěvky německé, italské či ruské; Británie a Francie kromě toho učinily v oblasti orientalistiky první hlavní kroky, na které teprve poté navázali orientalisté němečtí. Silvestre de Sacy byl nejen prvním moderním orientalistou, který studoval islám, arabskou literaturu, drúzské náboženství a sásánovskou Persii, ale rovněž učitelem Champolliona a Franze Boppa, zakladatele německé srovnávací lingvistiky. O podobném prvenství a zakladatelském významu pro orientalistickou vědu lze hovořit i v případě Williama Jonese či Edwarda Williama Lanea.

Připomenout je rovněž třeba nedávné práce, jež poukazují na vliv biblických studií na moderní orientalistiku a bohatě vynahrazují to, co v mé vlastní studii může čtenář postrádat. Nejlepší a bezesporu nejdůležitější z nich je „*Kublaj Chán“ a pád Jeruzaléma* („Kubla Khan“ and The Fall of Jerusalem) E. S. Shaffera,¹⁶ klíčové pojednání o počátcích romantismu a intelektuálních aktivitách tvořících základ většiny tvorby Samuela Taylora Coleridge, Roberta Browninga a George Eliotové. Shaffer svou orientaci na podněty německé biblické vědy do jisté míry navazuje na Schwabovu práci a danou látku pak (vždy nápaditě a zajímavě) využívá k interpretaci děl zmíněných britských autorů. Jeho knize přesto schází jistý politický a ideologický rozměr, který Orientu vtiskli britští a francouzští autoři a o nějž mi jde především; na rozdíl od Shaffera se také pokouším objasnit následný vývoj orientalistiky a obrazů Orientu v literatuře, jež odrážejí vztah mezi britským a francouzským orientalismem na jedné straně a vzestupem nepokrytý kolonialisticky orientovaného imperialismu na straně druhé. V neposlední řadě chci rovněž doložit, jak se všechny tyto starší jevy vracejí ve víceméně neměnné podobě na scénu prostřednictvím amerického orientalismu poválečného období.

V jednom ohledu je nicméně má studie zkreslená, neboť se (až na příležitostné odkazy) dostatečně nezabývá německým vývojem po počátečním období, jemuž jasně dominuje osobnost Sacyho. Jakékoli dílo, které si klade za cíl vyložit význam orientalistiky, a věnuje přitom malou pozornost vědcům, jakými byli Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann či Nöldeke – abych zmínil alespoň některé –, musí být podrobeno kritice, k níž se sám hlásím. Zvláště lituji toho, že jsem ve větší míře nevzal v potaz narůstající věhlas německé vzdělanosti kolem poloviny devatenáctého století, jejíž opomíjení vedlo George Eliotovou ke kritice sebestředných britských vědců prostřednictvím nezapomenutelné postavy pana Casaubona v *Middlemarchi*. Jedním z důvodů, proč nemůže Casaubon dokončit svůj Klíč k pochopení všech mytologií, je (podle jeho mladého příbuzného Willa Ladislawa) to, že není obeznámen s pracemi německých autorů. Casaubon si totiž nejen vybral oblast, která „se mění tak rychle jako sama chemie; nové objevy v jednom

kuse plodí nové pohledy na věc“, ale navíc na sebe bere úkol srovnatelný s vyvrácením Paracelsových doktrín, jelikož „není orientalista“.¹⁷

Eliotová se nemýlila, když naznačila, že kolem roku 1830, kdy se *Middlemarch* odehrává, vynikala německá vzdělanost nad zbytkem Evropy. V jejím vývoji během prvních dvou třetin devatenáctého století přesto nikdy nedošlo k propojení mezi orientalisty a dlouhodobějšími, státem podporovanými *národními* zájmy v oblasti Orientu. V rámci Německa neexistoval žádný ekvivalent anglicko-francouzské přítomnosti v Indii, Levantě a severní Africe. Německý Orient byl navíc téměř výhradně Orientem akademickým či přinejmenším klasickým: objevoval se jako námět lyriky a fantastických děl či románů, ale nikdy to nebyl Orient skutečný v tom smyslu, v jakém působily třeba Egypt či Sýrie v dílech Chateaubrianda, Lanea, Lamartina, Burtona, Disraeliho či Nervalova. Svůj význam má i to, že dvě nejznámější německá díla o Orientu, Goethův *Západovýchodní diván* (*Westöstlicher Diwan*) a *O jazyce a moudrosti Indů* (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*) Friedricha Schlegela, vznikla v Goethově případě během cesty po Rýně a u Schlegela na základě hodin strávených v pařížské knihovně. Přínos německé orientalistiky pak spočíval mimo jiné ve zdokonalení postupů a technik, jež byly poté aplikovány na texty, mýty, představy a jazyky přinesené z Orientu Brity a Francouzi.

Německý orientalismus měl přesto se svými anglicko-francouzskými a později americkými protějšky jedno společné: jistý druh intelektuální *autority* nad Orientem v rámci západní kultury. Touto autoritou se musí z podstatné části zabývat každá studie o orientalismu, a ani v mém případě tomu není jinak. Samotný termín *orientalista* jako by napovídal, že jím označovaná profese představuje náročnou, zdlouhavou a nezáživnou badatelskou činnost; užívám-li jej v souvislosti s představiteli moderních amerických společenských věd (vědomě v protikladu k místním zvyklostem), chei tím poukázat na způsob, jímž specialisté na Blízký východ dosud čerpají z tradičního intelektuálního pohledu na Orient, tak jak se prosadil v devatenáctém století na evropské půdě.

Na autoritě není nic záhadného ani přirozeného. Je zformována, posvěcena a poté šířena; má instrumentální povahu a je přesvědčivá;

disponuje prestiží, určuje dobový vkus a hodnoty; je téměř k nerozeznání od některých názorů a myšlenek, které sama označuje za správné, a od tradic, způsobů vnímání a hodnocení, jež sama formuje, přenáší a dále šíří. Především však může, ba musí být analyzována. Všechny tyto atributy autority se vztahují i na orientalismus; moje práce je proto do značné míry právě popisem historické autority a autorit jednotlivců v rámci orientalistické vědy.

Hlavním metodologickým nástrojem ke zkoumání autority je mi jednak to, co by se dalo nazvat *strategickou lokací*, tedy postavení autora v textu ve vztahu k orientální látce, o níž píše, jednak *strategická formace*, tedy vztah mezi texty a tím, jak skupiny a typy textů nebo celé textové žánry nabývají na objemu, hustotě a získávají referenční schopnost mezi sebou a posléze i v kultuře jako celku. Pojmu strategie přitom užívám především proto, abych identifikoval problém, jemuž musí čelit každý, kdo o Orientu píše: jak jej uchopit, jak k němu přistupovat, jak se nenechat porazit či zahltit jeho velkolepostí, rozpětím a nesmírným rozsahem. Kdokoli, kdo se Orientu věnuje, je nucen se vůči němu nějakým způsobem vymezit; v textu se toto vymezení může projevit například druhem narativní promluvy, jež si autor osvojí, typem struktury, kterou vytváří, či druhy obrazů, témat a motivů, jež textem procházejí. Všechny tyto prvky pak vyústí v jistý způsob, jímž je čtenář oslovován a Orient uchopen, včetně formy jeho zobrazení a reprodukování jeho stanovisek. Nic z toho se však neděje v abstraktním prostoru. Každý, kdo o Orientu píše (včetně Homéra), vychází z jistých precedentů a předchozích poznatků, na které se odvolává a o něž se opírá. Každé dílo o Orientu také vstupuje do jistého vztahu s dalšími díly, jejich čtenáři, s institucemi a s Orientem samotným. Soubor vztahů mezi díly, jejich čtenáři a vybranými aspekty Orientu pak vytváří analyzovatelný celek – například filologických studií, sborníků ukázek orientální literatury, cestopisných děl nebo orientální fikce –, jehož začlenění do kontextu doby, diskursu a institucí (škol, knihoven, diplomatických služeb) jej posiluje a dodává mu autoritu.

Z výše uvedeného je doufám patrné, že pokud jde o autoritu, nespochívá můj zájem v analýze toho, co leží ukryto v orientalistických tex-

tech, ale v povrchu textu, jeho zevnějšku ve vztahu k tomu, co popisuje. Nemyslím si přitom, že by tento pohled bylo možné přecenit. Orientalismus je založen právě na vnějškovosti, tedy na tom, že básník i vědec nutí Orient, aby se vyjádřil, popisuje ho a odhaluje západnímu světu podstatu jeho záhadnosti. O Orient mu jde především jako o podnět k tomu, co touží sám vyslovit. To, co říká a píše, má přitom už jen svou formou naznačit, že orientalista se nachází fyzicky i morálně mimo orientální půdu. Hlavním produktem této vnějškovosti je přirozeně obraz, reprezentace: už v Aischylově dramatu *Peršané* je Orient místo své typické vzdálené a často hroživé „jinakosti“ transformován do podoby poměrně důvěrně známé (v Aischylově případě reprezentované truchlícími asijskými ženami). Dramatická bezprostřednost takové reprezentace v *Peršanech* přitom zastírá fakt, že divák sleduje uměle vytvořený obraz, z něhož vytvořil neorientálec symbol celého Orientu. Ve své analýze orientalistických textů proto kladu důraz na – mnohdy zcela zjevné – doklady toho, že podobná zobrazení Orientu jsou právě jen zobrazeními a nikoli jakýmsi jeho „přirozeným“ popisem. Podobné doklady lze stejně dobře nalézt jak v textech „dokumentárního“ typu (dějinách, filologických analýzách, politických statích), tak v projevech uměleckých (tj. nepokryté fiktivních). Podstatné přitom je přihlížet ke stylu, řečnickým figurám, umístění děje, narativním prostředkům či historickým a společenským okolnostem, a nikoli ke správnosti daného zobrazení či věrnosti jakémusi pomyslnému originálu. Vnějškovost podobného zobrazení vychází vždy z jisté verze domněnky, že kdyby byl Orient schopen vytvořit vlastní obraz sám, učinil by to; jelikož to však nedokáže, je zapotřebí, aby v tom byl pro potřeby západního publika, ale i ve svém vlastním zájmu nahrazen jinými v duchu Marxových slov z *Osmnáctého brumairu Ludvíka Bonaparta*: „Nemohou se sami zastupovat; musí být zastupováni.“

Dalším důvodem pro zdůraznění této vnějškovosti je mé přesvědčení, že předmětem kulturního diskursu a výměny názorů v rámci dané kultury je obvykle nikoli jakási objektivní „pravda“, ale právě různé typy podobných reprezentací. Není mišlím nutné dokládat, že jazyk sám je vysoce organizovaný systém využívající k výměně názorů a in-

formací a k tomu, aby něco vyjádřil, naznačil či zobrazil, celé řady prostředků. Přinejmenším v oblasti psaného jazyka nenalezneme nic, co bychom mohli označit za přímo předanou skutečnost; hovořit můžeme vždy jen o obrazu, reprezentaci této skutečnosti. Hodnota, účinnost, síla či věrohodnost písemných výroků o Orientu se tedy o skutečný Orient opírají jen málo a nelze říci, že by na něm byly instrumentálně závislé. Písemné tvrzení se pro čtenáře naopak stává skutečným právě proto, že vyloučilo, nahradilo a učinilo přebytečným jakýkoli skutečný prvek Orientu. Právě tímto způsobem získává orientalistický text své dominantní postavení a současně se Orientu vzdaluje; za svou logiku a smysl pak vděčí spíše Západu a rozličným technikám zobrazení, které Orient v příslušném diskursu zviditelňují a zpřítomňují. Účinek těchto reprezentací přitom závisí na institucích, tradicích, konvencích a obecně přijatých dorozumivacích kódech, nikoli na vzdáleném, amorfním Orientu.

Základní rozdíl mezi obrazy Orientu vzniklými před poslední třetinou osmnáctého století a těmi pozdějšími (jež zahrnují pod označení moderní orientalismus) spočívá v enormním nárůstu jejich počtu. Evropa začala po Williamu Jonesovi, Anquetil-Duperronovi a Napoleono-
vě egyptském tažení k Orientu výrazněji přistupovat jako k předmětu vědeckého zájmu a začala se na jeho území chovat mnohem autoritativněji a disciplinovaněji než kdy předtím, podstatný však byl především rozšiřující se záběr a technické možnosti zpracování získaných informací. Když se kolem přelomu století definitivně potvrdila starobylost orientálních jazyků – jež se tak ukázaly jako starší než údajně Bohem seslaná hebrejšтина –, byli to právě Evropané, kteří tento objev učinili, postoupili dalším vědcům a uchovali v rámci nového oboru indoevropské filologie. Zrodil se tak nový, mocný obor pro lingvistické zkoumání Orientu a s ním, jak poznamenává Foucault v knize *Slova a věci* (*Les mots et les choses*), celá řada souvisejících vědeckých zájmů. Podobné restrukturační Orientu dosáhli ve svých dílech i William Beckford, Byron, Goethe či Hugo, když jeho barvy, světla a lid prezentovali prostřednictvím svých vlastních metafor, rytmů a motivů. „Skutečný“ Orient byl přitom autorovi k jeho vizím nanejvýš prvotním podnětem.

Orientalismus reagoval spíše na kulturu, jejímž produktem byl, než na domnělý objekt svého zájmu, který byl ovšem stejného původu. Proto jsou dějiny orientalismu vnitřně konzistentní a současně je obklopuje soubor výrazně konceptualizovaných vztahů k dominantní kultuře. Ve svých rozborech se snažím ukázat hrubé obrysy tohoto oboru, jeho vnitřní uspořádání, průkopníky, patriarchální autority, kanonické texty, doxologické myšlenky, významné osobnosti, jejich pokračovatele a nové autority; pokouším se rovněž objasnit, jak si Orient vypůjčoval „velké“ myšlenky, doktríny a trendy vládnoucí soudobé kultuře a jak jimi byl ovlivňován. Z tohoto důvodu můžeme také rozlišovat kupříkladu Orient lingvistický, freudistický, spenglerovský, darwinistický či rasistický. Nikdy však neexistovalo nic, co bychom mohli nazvat čistým či absolutním Orientem; podobným způsobem nelze hovořit ani o nemateriální formě orientalismu a už vůbec ne o jakési čisté „ideji“ Orientu. V této zásadní myšlence a jejích metodologických důsledcích se vědomě liším od vědců, kteří zkoumají dějiny idejí. Emfáze a formy (především materiální účín) výpovědí orientalistického diskursu se totiž mohou projevit jen způsoby, jaké každé hermetické dějiny idejí zcela opomíjejí. Bez těchto emfází a materiálního účínu by orientalismus představoval pouze jednu z řady idejí, zatímco ve skutečnosti byl a nadále je fenoménem mnohem významnějším. Z tohoto důvodu jsem si také předsevzal zabývat se nejen vědeckými pracemi, ale rovněž literárními díly, politickými traktáty, žurnalistickými texty, cestopisy či náboženskými a filologickými studii. Jinými slovy, v mém případě jde o jakousi hybridní, historicko-antropologickou perspektivu, neboť věřím, že všechny texty mají jistý – v závislosti na daném žánru a době svého vzniku samozřejmě různý – vedlejší a politický význam.

Na rozdíl od Michela Foucaulta, jehož dílu za mnohé vděčím, však věřím v determinující vliv jednotlivých autorů na jinak anonymní, kolektivní soubor textů vytvářejících diskursivní celek, jakým je právě orientalismus. Jednotný ráz velkého množství textů, které analyzuji, vyplývá zčásti z toho, že na sebe vzájemně odkazují: orientalismus je koneckonců systémem citací děl a autorů. Laneovo *Pojednání o mravech a zvycích moderních Egyptanů* bylo čteno a citováno tak rozdílný-

mi osobnostmi jako Nerval, Flaubert či Richard Burton. Lane představoval autoritu, k níž se obracet bylo povinností kohokoli, kdo psal či přemýšlel nejen o Egyptě, ale celém Orientu: když si z jeho knihy Nerval vypůjčil celé pasáže, udělal to proto, aby se o uznávané dílo mohl opřít při popisu vesnických scén v Sýrii, nikoli v Egyptě. Laneovo postavení a více či méně vhodné citace jeho práce byly přitom důsledkem toho, že orientalismus poskytl jeho textu specifický druh uznání, jež tento typ šíření umožňoval. Laneův ohlas ovšem nelze pochopit, aniž bychom zároveň pochopili osobité rysy jeho vlastního díla; totéž přirozeně platí i o Renanovi, Sacym, Lamartinovi, Schlegelovi a dalších vlivných autorech. Foucault se domnívá, že jednotlivé texty či autoři obecně nemají velký význam; já jsem v – možná vylučném – případě orientalismu empiricky došel k závěru opačnému. Součástí mé analýzy je proto i podrobný rozbor textu, jehož účelem je odhalit dialektický vztah mezi konkrétním textem či autorem a komplexním kolektivním celkem, k němuž jeho dílo přispívá.

Přestože se kniha zabývá nemalým počtem autorů, nelze ji pokládat za jakési ucelené dějiny či obecné pojednání o orientalismu. Této slabiny jsem si dobře vědom. Struktura tak hutného diskursu, jaký právě orientalismus představuje, přežila a dodnes funguje v západní společnosti právě díky svému bohatství: pokud jde o mne, popsal jsem pouze některé části této struktury v jistých historických okamžicích, abych naznačil, že existuje mnohem větší, propracovaný a zajímavý celek, do něhož jsou vetkány fascinující osobnosti, texty a události. Jistou útěchu jsem přitom našel v naději, že moje kniha bude pouze jednou z delší řady titulů, na níž se budou podílet i další vědci a kritici. Dosud nám chybí obecná studie o imperialismu a kultuře stejně jako práce, jež by se hlouběji zabývaly vazbami mezi orientalismem a pedagogikou, italskou, holandskou, německou a švýcarskou orientalistikou, dynamikou vztahu mezi vědou a krásnou literaturou či vlivy politických a správních teorií na intelektuální práci. Snad nejdůležitějším úkolem vůbec však je zhodnotit současné alternativy orientalismu a položit si otázku, je-li možné dosáhnout poznání cizích kultur a národů svobodomyšlným, nerepresivním a nemanipulativním způsobem. To by ovšem vyža-

dovalo zásadním způsobem se zamyslet nad celým komplexním problémem vztahu poznání a moci. Všechny tyto úkoly tato studie bohužel nedokázala beze zbytku splnit.

Rád bych v závěru těchto poznámek k metodě mé práce rovněž zmínil skutečnost, na niž jsem tak trochu pyšný – totiž že při psaní jsem myslel hned na několik druhů čtenářů. Pro studenty literatury a literární kritiky nabízí orientalismus jedinečný příklad souvztažnosti mezi společnostmi, dějinami a textualitou; kulturní role, jakou hrál odedávna Orient na Západě, ho navíc spojuje s ideologií, politikou a logikou moci, které literární obec jistě rovněž zajímají. Psal jsem také pro současné badatele v oblasti Orientu, od univerzitních vědců až po zákonodávce, a to s dvojnásobným cílem: za prvé, abych jim představil jejich intelektuální genealogii způsobem, jakým to zatím nikdo neudělal; za druhé, abych podrobil kritice – a tím, doufám, podnítl příslušnou diskusi – často bez výhrad přijímané předpoklady, z nichž do značné míry jejich práce vychází. Pokud jde o ostatní čtenáře, zabývá se tato studie otázkami, které vždy vyvolávaly pozornost a jsou vesměs spojeny nejen s tím, jak Západ přistupoval k problému „druhého“, ale rovněž s tím, jak vedlejší roli sehrála západní kultura v tom, co Vico nazývá světem národů. Pro čtenáře z „třetího světa“ konečně nabízí tato studie jistý krok směrem k porozumění západní politice a roli nezápadního světa v ní, především však síle západního kulturního diskursu, jež je až příliš často považována za cosi ozdobného či „nadstavbového“. V rámci tohoto záměru bych mimo jiné rád postihl hrozivou strukturu kulturní nadvlády a nebezpečí vyplývající z pokušení ji znovu uplatnit – ať už na sebe či jiné –, číhajícího zejména na národy, jež prodělaly zkušenost koloniálního útlaku.

Tři dlouhé kapitoly a dvanáct kratších celků, do kterých je tato kniha rozdělena, mají čtenáři výklad co nejvíce usnadnit. Kapitola první, „Šíře orientalismu“, široce shrnuje všechny aspekty tématu z hlediska historického dění a událostí i filosofických a politických témat. Kapitola druhá, „Orientalistické struktury a restrukturační“, se pokouší sledovat vývoj moderního orientalismu pomocí víceméně chronologické rekapitulace a popisu prostředků uplatňovaných v dílech řady význam-

ných básníků, umělců a vědců. Kapitola třetí, „Orientalismus dnes“, začíná tam, kde skončila část předešlá, tedy v době kolem roku 1870, již se počíná období velké koloniální expanze v Orientu vrcholící druhou světovou válkou. Poslední oddíl třetí kapitoly se snaží postihnout přechod od britské a francouzské nadvlády k nadvládě americké a načrtnout současný intelektuální a společenský kontext orientalismu na půdě Spojených států.

3. *Osobní rozměr.* Gramsci ve svých *Sešitech z vězení* (Quaderni del Carcere) píše: „Výchozím bodem kritického bádání je vědomí toho, kým člověk opravdu je, a ‚sebepoznání‘ coby výsledek dosavadního historického procesu, který v každém jedinci zanechal bezpočet stop, aniž by též připojil jejich seznam.“ Jediný dostupný anglický překlad z neznámého důvodu v tomto místě Gramsciho poznámku přerušuje, zatímco italský text končí dodatkem: „Na samém počátku je proto nezbytné právě takový seznam sestavit.“¹⁰

Většina mého osobního angažmá v této studii plyne z toho, že jsem se během svého dětství na půdě dvou britských kolonií sám cítil jako „orientálec“. Veškeré mé vzdělání v těchto koloniích (tj. Palestině a Egyptě) a ve Spojených státech bylo západního typu, onen raný pocit ve mně však přesto přetrvával. Moje studie orientalismu je tak v mnoha ohledech pokusem vytvořit „seznam stop“, které na mně jako „orientálci“ zanechala kultura, jejíž nadvláda byla tak mocným činitelem v životě všech obyvatel Orientu. Proto se také středem mého zájmu musel stát islámský Orient. Zdali je to, čeho jsem dosáhl, seznamem v Gramsciho pojetí, nemohu posoudit, ačkoli jsem považoval za důležité se o to vědomě pokusit. Snažil jsem se přitom – tak přísně a racionálně, jak jsem jen dovedl – udržet si kritický odstup a zároveň využít nástroje historického, humanistického a kulturního bádání, kterými mě mé vzdělání obdařilo. V žádném okamžiku jsem však neztratil ze zřetele kulturní aspekty toho, že jsem „orientálec“, a skutečnost, že se mně celý problém, jak jsem naznačil výše, osobně dotýká.

Historické okolnosti, které studii tohoto typu umožnily, jsou dosti složité, takže je zde mohu vypsát pouze schematicky. Kdokoli, kdo pobýval od padesátých let na Západě, zvláště ve Spojených státech, zažil

ve vztazích mezi Východem a Západem éru značného neklidu a nemohl si nevšimnout, že „Východ“ během tohoto období znamenal vždy nebezpečí a hrozbu, ať už se za ním skrýval tradiční Orient nebo Rusko. Na univerzitách se díky rostoucímu zastoupení příslušných studijních programů a institucí stalo ze studia Orientu bezmála odvětví státní politiky. Orient byl zároveň vždy předmětem veřejného zájmu – jak pro svůj strategický a ekonomický význam, tak pro tradiční exotičnost. S tím, jak se člověku elektronické éry náhle zpřístupnil celý svět, přiblížil se mu i Orient, proměnivší se během krátké doby z mytické lokality v region protkaný zájmy Západu, zejména Ameriky.

Jedním z aspektů toho elektronického, postmoderního světa je i posílení stereotypů, jejichž prostřednictvím na Orient pohlížíme. Televize, film i ostatní média nutí informace zapadat do stále výrazněji standardizovaných forem. Pokud jde o Orient, měly standardizace a kulturní stereotypy za důsledek ještě intenzivnější přimknutí k akademické a imaginativní démonologii „záhadného Orientu“ vzniklé v devatenáctém století. Nikde to není vidět lépe než právě v přístupu k Blízkému východu. Na proměně všech způsobů vnímání Arabů a islámu, dokonce i toho nejprostšího, ve vysoce zpolitizovanou a odpudivou záležitost se podílely tři faktory: za prvé, dlouhá historie populárních protiarabských a protiislámských předsudků na Západě, která se bezprostředně odrazila i v historii orientalismu; za druhé, konflikt mezi Araby a izraelským sionismem a jeho dopady na americké Židy stejně jako na liberální kulturu a širokou veřejnost; za třetí, téměř úplná absence jakéhokoli kulturního stanoviska, jež by umožňovalo se identifikovat s Araby či islámem nebo o nich nezaujatě diskutovat. Netřeba snad ani dodávat, že vzhledem k významu Blízkého východu pro mocenskou politiku, ropný průmysl a s ohledem na prostoduchou dichotomii svobodomyšlného, demokratického Izraele na jedné straně a zlých, totalitářských a teroristických Arabů na straně druhé jsou šance na jasný pohled na věc v případě Blízkého východu žalostně malé.

Mé vlastní zkušenosti v této oblasti byly jedním z důvodů, jež mne vedly k napsání této knihy. Život arabského Palestince na Západě, obzvláště v Americe, je poměrně skličující. Téměř jednomyslná shoda tu

panuje v tom, že dotýčný politicky víceméně neexistuje, a pokud existovat smí, je vnímán buď jako přítěž, nebo jako orientálec. Síť tvořená rasismem, kulturními stereotypy, imperialistickými postoji a dehumanizující ideologií, do které je Arab či muslim zapleten, je velmi pevná, a právě ona je důvodem toho, že Palestinci pocítují bez výjimky svůj osud jako specificky trýznivý. Povzbuzením v podobně frustrujícím životním pocitu není ani skutečnost, že nikdo z těch, kteří se ve Spojených státech odborně zabývají Blízkým východem – tedy nikdo z orientalistů –, se kulturně a politicky nikdy zcela neztotožnil s Araby; pokud k jistým formám identifikace došlo, nikdy nedosáhly takové úrovně, aby mohly být považovány za „přijatelné“ (tak jako např. v případě amerického ztotožnění se sionismem), a navíc byly až příliš často neúnosně zatíženy problematickými politickými či ekonomickými zájmy (např. v případě arabistů z ministerstva zahraničí a z naftařských společností) nebo náboženskou vírou.

Spojitosť mezi poznáním a mocí, které subjekt „orientálec“ vytvářejí a zároveň jej v jistém smyslu jako lidskou bytost ničí, proto v mém případě není pouze předmětem akademického zájmu. Přesto jde o evidentně důležitou otázku intelektuální. Pokud jde o mne samotného, svůj zájem o humanistické a politické otázky jsem využil k analýze a popisu vzestupu, vývoje a upevnění orientalismu, tedy fenoménu značně politické povahy. Literatura a kultura jsou až příliš často považovány za politikou a dokonce i historickým vývojem nedotčené; osobně jsem však trvale přesvědčován o opaku a moje práce mne nade vše pochybnost přesvědčila (a doufám, že přesvědčí i mé kolegy z řad literátů), že společnost a literární kultura nelze pochopit ani zkoumat odděleně. Navíc – a jak se ukázalo, zcela logicky – jsem zjistil, že zároveň popisují historii jakéhosi podivného, tajného společníka západního antisemitismu. To, že jsou si antisemitismus, jak jsem ho popsal v případě islámu, a orientalismus velmi podobné, je historickým, kulturním a politickým faktem, jehož ironický ráz je arabskému Palestinci zcela zjevný. V neposlední řadě bych však rád přispěl i k lepšímu pochopení toho, jakým způsobem funguje kulturní dominance. Podnítili má práce nový způsob nahlížení na Orient nebo dokonce přispěje k tomu, že

pojmy jako „Orient“ a „Západ“ z našich debat zcela vymizí, mohli bychom se alespoň částečně přiblížit procesu, jež Raymond Williams popsal jako „odnaučení se dominantnímu typu myšlení, na nějž jsme zvyklí“.¹⁹

I

Šíře orientalismu

... neklidný a ambiciózní duch Evropanů... netrpělivě toužící použít nových nástrojů jejich moci...

Jean-Baptiste-Joseph Fourier, *Popis Egypta - Historický úvod* (1809)

upřímněji než ve svém eseji „Domácí faktory a zahraniční politika“ (Domestic Structure and Foreign Policy). Dramatická situace, kterou v něm nastiňuje, se opírá o syrovou skutečnost: chování Spojených států ve světě je na jedné straně vystaveno tlakům na domácí scéně, na druhé straně musí brát v úvahu zahraniční politiku. Už jen z tohoto důvodu vzniká v rámci Kissingerova diskursu mezi Spojenými státy a ostatním světem polarita; politik navíc samozřejmě hovoří autoritativním hlasem západní velmoci, kterou však nedávná historie i současné dění postavily před svět, jenž její moc a nadvládu přijímá jen zdrženlivě. Kissinger cítí, že s industriálním, rozvinutým Západem mají Spojené státy méně problematické vztahy než s rozvojovými zeměmi. Znovu se tedy ukazuje, že současné vztahy mezi Spojenými státy a zeměmi takzvaného třetího světa (Čína, Indočína, Blízký východ, Afrika a Latinská Amerika) jsou ožehavým problémem, které nemůže popřít dokonce ani Kissinger.

Kissingerova metoda spočívá v tom, co lingvisté nazývají binární opozicí: ukazuje, že existují dva typy zahraniční politiky (prorocká a politická), dvě různé techniky, dvě období a tak dále. Když se na konci historické části svého pojednání dostává tváří v tvář současnosti, rozděluje ji rovněž na dvě poloviny, na země rozvinuté a rozvojové. První z nich, tedy Západ, „je hluboce přesvědčena o tom, že skutečný svět existuje nezávisle na pozorovateli a že jeho poznání sestává ze zapisování a klasifikace údajů – čím přesněji, tím lépe.“ Důkazem toho je Kissingerovi newtonovská revoluce, k níž v rozvojových zemích nedošlo: „Kultury, které se vyhnuly počátečním dopadům newtonovského myšlení, si uchovaly charakteristicky přednewtonovský přístup, podle něž je svět naopak téměř bezvýhradně podřízen pozorovateli.“ V důsledku tohoto vývoje, dodává, „má empirická skutečnost pro mnoho těchto nových zemí zcela jiný význam než pro Západ, protože v jistém smyslu nikdy neprošly procesem jejího objevení“.¹⁶

Na rozdíl od Cromera nepotřebuje Kissinger citovat Lyallův výrok o orientálcově tíhnutí k nepřesnosti; jeho závěr je jednoznačný a nevyžaduje žádné další potvrzení. My jsme newtonovskou revolucí prodělali; oni ne. Jako myslitelé jsme na tom lépe než oni. Dělicí linie jsou tak

vymezeny prakticky totožně jako u Balfoura a Cromera. Kissingera však od zmíněných britských imperialistů dělí více než šedesát let. Nesčetné války a revoluce přesvědčivě dokazují, že přednewtonovský prorocký styl, který Kissinger spojuje s „nepřesnými“ rozvojovými zeměmi a Evropou před Vídeňským kongresem, není tak docela bez úspěchu. Kissinger má proto – na rozdíl od Balfoura a Cromera – pocit, že musí tuto přednewtonovskou perspektivu respektovat, jelikož „vzhledem k současnému revolučnímu dění vykazuje velkou flexibilitu“. Povinností obyvatel postnewtonovského (tj. skutečného) světa tudíž je „vytvořit jistý mezinárodní řád *dříve*, než jej nějaká krize učiní nezbytným“; jinými slovy, je zapotřebí nalézt způsob, jak udržet rozvojový svět pod kontrolou. Nepřipomíná to Cromerovu představu harmonicky fungujícího mechanismu vytvořeného s cílem přinášet prospěch ústřední moci tvořící protipól rozvojového světa?

Kissinger možná ani netušil, na jak význačném základu poznání stávil, když rozdělil svět z hlediska před- a postnewtonovského vnímání skutečnosti. Jeho rozlišení je ovšem totožné s ortodoxním oddělením orientálců od obyvatel Západu, jež provedli orientalisté. A podobně jako orientalistické členění není ani to Kissingerovo – navzdory jeho zdánlivě neutrálnímu tónu – bez hodnotového zatížení. Proto se také na různých místech jeho popisu objevují slova jako „prorocký“, „přesnost“, „interní“, „empirická skutečnost“ a „řád“, jež charakterizují buď atraktivní, důvěrně známé, žádoucí kladné vlastnosti, nebo naopak děsivé, výstřední, nepřijatelné nedostatky. Tradiční orientalista i Kissinger pohlížejí na odlišnost kultur v prvé řadě jako na bariéry, které je napomohou vzájemně oddělit, a současně jako na příležitost pro Západ řídit, udržet pod kontrolou či jinak ovládat prostřednictvím myšlenkové a technické vyspělosti a vhodné aplikace síly „ty druhé“. S jakým účinkem a s jakými výdaji bylo těchto výsledků dosaženo, není jisté nutné připomínat.

Další ukázka se s uvedenou Kissingerovou analýzou doplňuje snad až příliš výstižně. V únorovém čísle časopisu *American Journal of Psychiatry* z roku 1972 se objevil esej Harolda W. Gliddena, bývalého člena Úřadu pro zpravodajské služby a výzkum při ministerstvu zahraničí

Spojených států; název eseje („Arabský svět“ [The Arab World]), jeho styl i obsah prozrazují typicky orientalistické smýšlení. Ve svém čtyřstránkovém, dvousloupcovém psychologickém portrétu více než sta miliónů lidí zahrnujícím období třinácti století cituje Glidden přesně čtyři zdroje své teorie: nedávnou vydanou knihu o Tripolisu, jedno číslo egyptských novin *Al-Ahrám*, časopis *Oriente Moderno* a knihu známého orientalisty Majida Khadduriho. Článek sám chce odhalit „vnitřní mechanismus arabského chování“, jež je z *našeho* hlediska „úchylkou“, pro Araby však „normální“. Po tomto slibném začátku se mimo jiné dozvíme, že Arabové kladou důraz na konformitu; že postavení jedince v arabské kultuře, ovládané pocitem hanby, závisí na jeho schopnosti přilákat stoupence či zákazníky (autor přitom tvrdí, že „arabská společnost je a vždy byla založena na systému klientských vztahů“); že Arabové jsou schopni jednat pouze ve vyhrocených situacích; že postavení ve společnosti je založeno výlučně na schopnosti ovládat ostatní; že „kultura hanby“ – a tedy i islám jako takový – posvěcuje pomstu (zde Glidden triumfálně cituje zmíněný list z 29. června 1970, aby ukázal, že „v roce 1969 bylo [v Egyptě] zjištěno, že z 1070 případů vraždy, kdy byli pachatelé zadrženi, bylo dvacet procent spácháno kvůli potřebě očistit se od hanby, třicet procent proto, aby byla napravena skutečná či domnělá křivda, a jednatřicet procent z důvodu krevní msty“); a že pokud by z hlediska obyvatel Západu „bylo v případě Arabů jediným racionálním východiskem usilovat o mír, pro Araby nehraje podobný logický závěr určující roli, neboť objektivita nemá v arabském hodnotovém systému místo“.

Glidden pak nadšeně pokračuje: „Stojí za povšimnutí, že ačkoli arabský hodnotový systém vyžaduje v rámci skupiny absolutní solidaritu, zároveň mezi jejími členy podporuje jistou rivalitu, jež právě tuto solidaritu podkopává“; v arabské společnosti „se počítá jen úspěch“ a „účel světi prostředky“; Arabové žijí „přirozeně“ ve světě, který „charakterizuje úzkost projevující se ve všeobecném podezírání a nedůvěře, již lze obecně označit za jakési všeobecné nepřátelství“; „v životě Arabů a v islámském světě vůbec je vysoce rozvinuto umění lsti“; potřeba Arabů se mstit zastírá vše ostatní, jinak by totiž Arab cítil hanbu „ničící

jeho ego“. „Považují-li tedy obyvatelé Západu mír za jednu z nejdůležitějších hodnot“ a „máme-li vysoce vyvinutý smysl pro hodnotu času“, v případě Arabů to neplatí. „Boj, nikoli mír,“ jak se dozvídáme, „byl v arabském kmenovém společenství (kde mají arabské hodnoty svůj původ) normálním stavem, protože nájezdy tvořily jeden ze dvou hlavních hospodářských zdrojů.“ Cílem této učené disputace je v podstatě jen ukázat, že z hlediska žebříčku západních a orientálních hodnot „je vzájemné postavení jednotlivých prvků zcela odlišné“. QED.¹⁷

Sebejistota orientalismu se tu ocitá na svém vrcholu. Každé zobecňující tvrzení má status pravdy; každý teoretický seznam orientálních znaků je možné aplikovat na chování orientálců ve skutečném světě. Na jedné straně stojí obyvatelé Západu, na druhé Arabové či orientálci; ti první jsou (na pořádku nezáleží) racionální, mírumilovní, liberální, logicky uvažující, schopní zastávat skutečné hodnoty a od přírody vstřícní a důvěřiví; pro ty druhé nic takového neplatí. Jaký kolektivní, a přesto konkrétní pohled na Orient tyto výroky zplodil? Jaké zvláštní schopnosti, imaginativní vlivy, jaké instituce a tradice, jaké kulturní síly daly vzniknout vzájemně si tak podobným popisům Orientu, jež nalezneme u Cromera, Balfoura i našich současných státníků?

Imaginativní zeměpis a jeho obrazy: *Orientalizace Orientu*

Ve své podstatě je orientalistika oborem odborného studia. Na křesťanském Západě je její vznik spojován s rozhodnutím viennského koncilu z roku 1312 zřídit sérii kateder pro „arabštinu, řečtinu, hebrejštinu a syrštinu v Paříži, Oxfordu, Bologni, Avignonu a Salamance“.¹⁸ Každý popis orientalistických aktivit by měl nicméně brát v úvahu nejen profesionální orientalisty a jejich práci, ale také samotný obor jejich studia opírající se o zeměpisný, kulturní, jazykový a etnický celek, jež nazýváme Orientem. Obor či disciplína je samozřejmě lidským výtvořem a díky práci vědců, kteří rozličnými způsoby zkoumají to, co je obecně pokládáno za předmět daného studia, získává časem koherenci a integritu. Zřídka kdy je ho ovšem možné vymezit tak jednoznačně, jak tvrdí jeho nejoddanější zastánci: vědci, profesori a další specialisté. Může se rovněž – dokonce i v tak tradičních disciplínách jako filologie, historie či teologie – natolik zásadním způsobem proměnit, že jakoukoli univerzální definici je prakticky nemožné vytvořit. Z nikoli nezajímavých důvodů to platí i v případě orientalistiky.

Hovořit o zeměpisné vymezenosti vědecké specializace je v případě orientalistiky výmluvné, neboť zrcadlový protějšek s názvem okcidentalistika si jistě dokážeme jen stěží představit. Už v tom se projevuje zvláštní, snad až výstřední přístup orientalistů. Přestože totiž existuje mnoho vědeckých disciplín, jež řekněme k *lidskému* materiálu zaujmají určité stanovisko (historik nahlíží lidskou minulost z jistého bodu v přítomnosti), skutečnou analogii k zaujetí neměnného, víceméně pouze na zeměpisném hledisku založeného postoje k celé škále sociálních, jazykových, politických a historických skutečností bychom hledali jen obtížně. Odborník na antiku či románský svět a dokonce i amerikanista se soustřeďují na relativně skromnou část světa, nikoli na celou jeho polovinu. Orientalistika je ovšem obor se značnými geografic-

kými ambicemi. Jelikož se orientalisté současně zabývají prakticky čímkoli, co s Orientem souvisí (a do svých řad tak počítají specialistu na islámské právo stejně jako odborníka na čínská nářečí či indická náboženství), musíme se vyrovnat s faktem, že zaměření na obrovský a různorodý prostor a téměř nekonečná schopnost vytváření podoborů jsou jedním z hlavních rysů tohoto oboru; dokládá to ostatně i pro orientalisty příznačná směsice imperiální neurčitosti a zaměření na nejmenší detail.

Všechny tyto rysy charakterizují orientalistiku jako akademickou disciplínu. Základním principem historického vývoje této disciplíny přitom byl rostoucí rozsah, nikoli větší selektivnost. Renesanční orientalisté jako Erpenius či Guillaume Postel byli v první řadě odborníky na jazyky biblických zemí, ačkoli Postel se chlubil tím, že by dokázal přejít Asii až k Číně, aniž by potřeboval tlumočníka. Do poloviny osmnáctého století tvořili naprostou většinu orientalistů specialisté na biblická studia, badatelé v oblasti semitských jazyků, odborníci na islám či – vlivem nového studia Číny podníceného jezuity – sinologové. Střední Asie odolávala orientalistickým výbojům až do chvíle, kdy se v druhé půli osmnáctého století Anquetil-Duperronovi a siru Williamu Jonesovi podařilo srozumitelným způsobem odhalit bohatství avestštiny a sanskrtu. V polovině století následujícího byla už orientalistika pokladnicí vědění, jakou si jen bylo možné představit. Jeden z výmluvných příkladů tohoto nového, triumfálního eklekticismu představuje encyklopedický popis orientalistické vědy v období let 1765–1850 z pera Raymonda Schwaba v díle *Orientální renesance* (*La Renaissance orientale*).¹⁹ Souběžně s vědeckými objevy pak během tohoto století Evropu zachvátila skutečná orientalistická epidemie, již se nevyhnul žádný z předních básníků, esejistů či filosofů. Ve Schwabově pohledu dokládá přívlastek „orientální“ amatérské či profesionální nadšení pro cokoli asijského, a tudíž exotického, záhadného, hlubokého, originálního; jde vlastně o transpozici předchozího evropského nadšení pro vše antické z doby vrcholné renesance směrem na východ. Victor Hugo popsal tuto změnu orientace roku 1829 slovy: „Za Ludvíka XIV. jsme byli helénisté, teď jsme orientalisté.“²⁰ Orientalista devatenáctého století byl tedy vědec

(např. v oboru sinologie, islamistiky či indoevropských studií), nadaný nadšenec (Hugo v díle *Orientalci* [Les Orientales], Goethe v *Západovýchodním divánu*), případně obojí (Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

Druhý příklad rostoucího eklekticismu orientalistiky nalezneme v samotných dějinách tohoto oboru v průběhu devatenáctého století. Nejúplnější je v tomto smyslu dílo Julese Mohla *Dvacet sedm let orientálních studií* (Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales), dvou-svazkový soubor zápisů o všem, co stálo v dané oblasti za zmínku mezi roky 1840 a 1867.²¹ Mohl byl tajemníkem pařížské Asijské společnosti, přičemž právě Paříž byla v první polovině devatenáctého století centrem orientalistického světa (a podle Waltera Benjamina rovněž metropolí samotného století). Mohlovo postavení ve spolku nemohlo být pro obor orientalistiky významnější. Neexistuje prakticky nic, co na poli evropské vědy spatřilo v souvislosti s Asií během oněch sedmadvaceti let světlo světa, aniž to Mohl zaznamenal pod hlavičkou „études orientales“. Jeho záznamy se samozřejmě týkají publikovaných textů, rozsah publikovaného materiálu byl ovšem v dané oblasti obrovský. Arabština, nespočetné množství indických nářečí, hebrejštiny, phevštiny, asyrštiny, babylónština, mongolština, čínština, harmština, mezopotámština, javánština: filologické práce, které bychom mohli označit za orientalistické, prakticky nelze spočítat. Orientalistická studia navíc zjevně zahrnovala vše od ediční práce s texty a jejich překladů až po numismatické, antropologické, archeologické, sociologické, ekonomické, historické, literární a kulturní studium všech známých starověkých i současných asijských a severoafrických civilizací. Dílo Gustava Dugata *Dějiny evropských orientalistů od 12. do 19. století* (Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle, 1868–1870)²² je výběrovou historií zmiňující jen nejvýznamnější osobnosti, jeho záběr si však nezadá s Mohlovým.

I takovýto eklekticismus měl ovšem svá bílá místa. Akademické orientalisty povětšinou zajímalo jen klasické období, ať už zkoumali jakýkoli jazyk či společnost. Teprve ke konci století (s jedinou významnou výjimkou, kterou byl Napoleonův Egyptský institut [Institut d'Égypte])

byla dostatečná pozornost věnována i akademickému studiu Orientu současného. Orient, který byl předmětem studia, byl kromě toho z velké části světem textu; působil prostřednictvím knih a rukopisů a nikoli (jako tomu bylo v případě vlivu Řecka na renesanci) mimetických artefaktů typu soch či keramiky. Dokonce i samotné spojení mezi orientalistou a Orientem bylo textové povahy; když někteří němečtí orientalisté počátku devatenáctého století poprvé spatřili osmirukou indickou sochu, údajně je to z jejich orientalistického nadšení zcela vyléčilo.²³ Vypravili-li se orientalista do oblasti své specializace, bylo to vždy s neotřesitelnými abstraktními představami o „civilizaci“, jež byla předmětem jeho bádání; jen zřídka orientalisty zajímalo něco jiného než prokázat platnost těchto otřepaných „pravd“ tak, že je aplikovali – bez valného úspěchu – na nechápavé, a tudíž v jejich očích degenerované domorodce. Moc a široký záběr orientalismu se proto nakonec zasloužily nejen o slušné množství přesných a spolehlivých vědomostí o Orientu, ale rovněž o druhořadě poznatky, jež se ukrývaly například v „orientálním“ příběhu, mytologii záhadného Východu či představách o asijské tajemnosti, žily si vlastním životem a staly se – jak to výstižně nazval V. G. Kiernan – „evropským kolektivním živým snem o Orientu“.²⁴ Jedním ze šťastnějších důsledků tohoto vývoje je skutečnost, že početní významní literáti devatenáctého století byli zároveň orientalistickými nadšenci: oprávněně lze v této souvislosti hovořit o orientalistickém žánru, jak jej dokládají díla Hugova, Goethova, Nervalova, Flaubertova, Fitzgeraldova i řady dalších. Texty tohoto typu ovšem nevyhnutelně provází i poněkud problematická volnost v přístupu k orientální mytologii, jejímž důsledkem je obraz Orientu čerpající nejen ze současných poznatků a stereotypů, ale rovněž z toho, co Vico nazývá národní a vědeckou ješitností. O politickém využití podobného materiálu v našem vlastním století byla již řeč výše.

Mnohem méně než kdykoli v době před druhou světovou válkou je dnes pravděpodobné, že orientalista označí sám sebe právě tímto výrazem. Přesto jde o termín, který neztrácí na užitečnosti – například pro studijní programy nebo katedry orientálních jazyků či kultur. V Oxfordu existuje orientalistická „fakulta“, v Princetonu katedra orientálních

studií. V roce 1959 zplnomocnila britská vláda komisi, jejímž úkolem bylo „přezkoumat situaci na univerzitách v oblasti orientálních, slovanských, východoevropských a afrických studií... a zvážit a doporučit návrhy pro budoucí vývoj“.²⁵ Hayterova zpráva, jak byla nazvána po svém zveřejnění v roce 1961, se nijak nezatažovala širokým významem slova „orientální“, jehož se, jak zjistila, s úspěchem užívalo rovněž na amerických univerzitách. Označení „orientalista“ dával před alternativou „arabista“ přednost dokonce i největší odborník v oblasti moderních anglo-amerických islámských studií, H. A. R. Gibb. Navzdory své orientaci na klasická studia užíval Gibb zároveň pro orientalistiku ošklivý neologismus „areální studium“, aby tak ukázal, že areální studia a orientalistika jsou koneckonců vzájemně zaměnitelné geografické termíny.²⁶ Takový přístup ovšem snad až příliš zastírá mnohem zajímavější vztah mezi poznáním a geografii, u nějž bych se nyní na chvíli zastavil.

Navzdory tomu, že je rozptylována mnoha tužbami, podněty a představami, má naše mysl trvalý sklon k tomu, co Claude Lévi-Strauss nazval vědou konkrétního.²⁷ Kupříkladu primitivní kmen přidělí každému druhu rostliny ve svém bezprostředním okolí jisté místo, funkci a význam. Mnohé z těchto trav či květin nemají praktické využití; Lévi-Strauss však poukazuje na to, že lidská mysl vyžaduje řád, jehož lze dosáhnout rozlišováním jednotlivých věcí a zařazováním všeho, co zaregistrujeme, na jednoznačné a identifikovatelné místo; přiděluje tak věcem jistou roli v soustavě objektů a identit vytvářejících společně určité prostředí. Tento druh rudimentární klasifikace má svou logiku, nicméně pravidla logiky, podle níž je zelená kapradina pro jednu společnost symbolem důstojnosti, zatímco druhá jí přisuzuje zlověstný význam, není předvídatelně racionální ani univerzální. Ve způsobu odlišení jedné věci od druhé se tedy vždy projevuje určitá míra arbitrárnosti. Tyto odlišnosti se pak pojí s jistými hodnotami, jejichž vývoj, pokud bychom se jej byli schopni beze zbytku dobrat, by pravděpodobně doložil arbitrární přístup ve stejné míře. Dostatečně zřejmé je to v případě módy. Proč se v průběhu několika desetiletí objeví a znovu vytratí parky, krajkové límce či boty s přezkou? Část odpovědi na tuto otázku bude souviset s užitečností, část s krásou dané módy. Shodneme-li se

ovšem, že všechny minulé věci (stejně jako minulost samu) vytvořili lidé, musíme si nutně uvědomit, že role a význam mnoha věcí, míst či období nabývá objektivní platnosti teprve *poté*, co k jejich přidělení dojde. Zvláště výrazně to platí o relativně neobvyklých věcech, jakými jsou například cizinci, mutanti či „abnormální“ chování.

Je tedy jisté možné tvrdit, že jisté specifické objekty vytváří pouze naše mysl, a že ačkoli se zdá, že existují objektivně, mají pouze fiktivní charakter. Skupina lidí obývajících pár akrů půdy vytyčí hranici mezi svým pozemkem (a jeho bezprostředním okolím) a ostatním územím, které pak nazývá „země barbarů“. Jinými slovy, obecná praxe spočívající v tom, že známý prostor si v duchu označíme jako „nás“ a neznámý, který je za „naším“, jako „jejich“, je vlastně jistým druhem geografického rozlišení, které *může být zcela arbitrární*. Výraz „arbitrární“ používám proto, že imaginativní zeměpis výše uvedeného typu nevyžaduje, aby stejné rozlišení uznávali i barbari. Stačí, že si tuto hranici utvoříme v mysli; z obyvatel cizího území se pak stanou automaticky „oni“ a jejich území i mentalita jsou dostatečně určeny tím, že tvoří protiklad k těm „naším“. Zdá se, že u moderních a primitivních společností vůbec je smysl pro identitu určován do jisté míry negativně. Je velmi pravděpodobné, že Athénan v pátém století se cítil stejně tak nebarbarem jako Athénanem. Zeměpisné hranice se podle očekávání přidávají k dalším – společenským, etnickým a kulturním. Přesto je však často pocit, díky kterému se člověk necítí jako cizinec, založen na velice neurčité představě toho, co je „tam venku“, za jeho vlastním územím, v neznámém prostoru zaplněném domněnkami a představami všeho druhu.

Francouzský filosof Gaston Bachelard kdysi provedl analýzu toho, co nazval poetikou prostoru.²⁸ Vnitřek domu, říká, získává atmosféru intimity, diskretnosti, bezpečí – skutečné či imaginární – díky prožitkům, které k němu podle všeho patří. Objektivní prostory takového domu – rohy, chodby, sklep, pokoje – jsou přitom mnohem méně důležité než jeho poetické vlastnosti, které mají obvykle jistou imaginativní či metaforickou hodnotu, již dokážeme pojmenovat a cítit: v domě tak může strašit nebo se v něm cítíme jako doma, jako ve vězení či jako v po-

hádce. Prostor nabývá emotivního a dokonce i racionálního smyslu prostřednictvím jistého druhu poetického procesu, přičemž prázdné či anonymní vzdálené oblasti získávají význam vzhledem k nám zde. Stejný proces probíhá i v případě času. Většina toho, co si spojujeme s obdobími jako „před dávnými časy“, „na počátku“ či „na konci času“ nebo co o nich dokonce víme, je poetická – smyšlená. Pro historika zabývajícího se egyptskou Střední říší má období „před dávnými časy“ velmi určitý význam, ale dokonce ani ten úplně nerozptýlí onen imaginativní, kvazifiktivní příděch, jaký cítíme, kdykoli se mluví o dobách velmi vzdálených a rozdílných od té naší. Není tedy pochyb, že imaginativní zeměpis a historie nám v duchu pomáhají posílit vlastní já tak, že dramatičtí vzdálenosti a rozdíly mezi tím, co je nám blízké a co naopak velmi vzdálené. Neméně to platí i tehdy, máme-li pocit, že bychom se byli cítili „jako doma“ například v šestnáctém století nebo na Tahiti.

Přesto by však nemělo smysl předstírat, že vše, co víme o čase a prostoru (či spíše o historii a zeměpisu), je především imaginární povahy. Existují samozřejmě pozitivistická historie a zeměpis, které dosáhly v Evropě a Spojených státech působivých výsledků. Není pochyb, že dnes toho vědci o světě a jeho minulosti i současnosti skutečně vědí víc než kupříkladu za Gibbonových časů. Neznamená to ovšem, že vědí úplně vše, co vědět lze, ani – což je důležitější – že to, co zjistili, rozhodujícím způsobem rozptýlilo ony imaginativní zeměpisné a historické poznatky, o nichž byla řeč výše. Nemusíme přitom zjišťovat, zda tento druh imaginativního poznání historii a zeměpis pouze inspiruje, nebo je svým způsobem vytlačuje. Prozatím stačí říci, že představuje cosi *vyššího* než to, co se jeví jako pouhé pozitivistické poznání.

Téměř od samého počátku byl Orient pro Evropu něčím víc než jen souhrnem empirických faktů. Přinejmenším do počátku osmnáctého století, jak výstižně doložil R. W. Southern, se evropský pohled na jednu z orientálních kultur, totiž islám, neopíral o její skutečnou znalost, zároveň však nebyl ani jednoznačný.²⁹ Některé asociace, jež Východ vyvolával – ne zcela nesprávné, ale ani ne zcela přesné –, totiž vždy vycházely mimo jiné z jisté představy Orientu. Podívejme se nejprve na

vymezení hranic mezi Orientem a Západem. Jasný předěl tu lze pozorovat již za časů *Iliady*. Dvě z nesmírně vlivných charakteristik Východu se objevují v nejstarší dochované athénské hře, Aischylových *Peršanech*, i v poslední, Euripidových *Bakchantkách*. Aischylos popisuje pocit hrozného neštěstí, které Peršany zachvátil, když se dozvědí, že jejich armády vedené králem Xerxem Řekové zničili. Sbor pěje následující ódu:

Zalkej, Asie celá,
osiřela jsi, kde máš své syny?
Xerxés je vedl, pópoi!
Xerxés je zhubil, pópoi!
Xerxés je štal bez rozmyslu, a s ním
válečné koráby jeho.
Jaký byl Dareios správce
království bez viny,
opora lidu, lučičník,
a věrný vladař svých Sús!³⁰

Podstatné je zde to, že Asie promlouvá skrze evropskou představivost, jež nad Asií, tedy nepřátelským „cizím“ světem za mořem, vítězí. Asii naopak náleží pocity prázdnoty, ztráty a neštěstí, které jsou odplatou za to, že Orient ohrozil Západ, stejně jako nárek nad tím, že za někdejších slavných časů se Asii dařilo lépe a v konfrontaci s Evropou patřilo vítězství jí.

V *Bakchantkách*, snad nejasijštějším ze všech attických dramát, je Dionýsos explicitně spojován se svým asijským původem a nebezpečnými excesy orientálních záhad. Penthea, thébského krále, zničí jeho matka, Agave, spolu s ostatními bakchantkami. Pentheus je tak krutě trestán za to, že odmítl uznat Dionýsovu moc i božský původ. Hra pak končí všeobecným uznáním strašlivé moci tohoto výstředního boha. Moderní komentáře k *Bakchantkám* nezapomínají upozornit na výjimečnou škálu intelektuálních a estetických efektů dramatu; nelze ovšem přehlédnout ani historický fakt, že Euripidés „byl jistě ovlivněn

novým aspektem, jež dionýsovský kult nabyt ve světle cizích extatických náboženství uctívajících Bendis, Kybelé, Sabazia, Adónida a Ísis, jež pocházela z Malé Asie a Levanty a ovládla během oněch zoufalých a stále absurdnějších let peloponéské války Piraeus a Athény“.³¹

Oba aspekty Orientu, které jej ve zmíněných hrách jasně oddělily od Západu, zůstanou i v budoucnu základními motivy evropské imaginativní geografie. Prvním je jasně vytyčená hranice mezi oběma kontinenty: Evropa je mocná a srozumitelná, Asie poražená a vzdálená. Aischylos *představuje* Asii a nechává ji promlouvat ústy staré perské královny, Xerxovy matky. Je to však Evropa, kdo dává Orientu hlas; jde o právo vyhrazené nikoli tomu, kdo pouze pohybuje loutkami, ale skutečnému stvořiteli, jehož životodárná moc reprezentuje, oživuje a konstituuje jinak tichý a nebezpečný prostor rozkládající se za hranicemi známého území. Existuje jistá analogie mezi Aischylovým sborem, představujícím asijský svět z autorova pohledu, a učeným obalem orientalistické vzdělanosti, jež do sebe onu obrovskou, amorfní masu Asie uzavírá, aby jí pak – občas s jistou náklonností, vždy však z dominantního hlediska – mohla zkoumat. Druhým motivem je pak Orient jako podloudně se šířící nebezpečí. Nacionalitu ohrožuje východní výstřednost, jež je tajemným a lákavým protipólem hodnot považovaných za přirozené. Odlišnost oddělující Východ od Západu je symbolizována příkrostití, s jakou Pentheus zpočátku odmítá hysterické bakchantky. Když se později sám bakchantem stane, není zničen ani tak proto, že by se Dionýsovi podřídil, ale především z toho důvodu, že špatně odhadl jeho hrozbu. Ponačtení, které tím Euripidés zamýšlí, je dramatinizováno přítomností Cadma a Tiresia, moudrých starců, kteří si uvědomují, že samotná „svrchovaná moc“ lid neovládne;³² jak říkají, existuje totiž ještě úsudek, tedy schopnost správně odhadnout sílu cizí moci a obratně se s ní vyrovnat. Od této chvíle budou tedy orientální záhady brány vážně, přinejmenším proto, že provokují západní racionalitu k novým projevům uplatňování svých záměrů a své moci.

Zásadní rozdíl typu toho, jenž odděluje Západ od Orientu, přitom vyvolává další odlišnosti, zvláště ve společnosti, jejíž civilizační projevy zahrnují aktivity typu cestování, dobývání či shromažďování nových

poznatků. Ve starověkém Řecku a Římě přispívali k rozvoji fondu taxonomických tradic rozdělujících rasy, náboženství, národy a typy myšlení mimo jiné geografové, historici, veřejné osobnosti typu Caesara, řečníci a básníci; často to činili z vypočítavosti a jen proto, aby doložili řeckou či římskou nadřazenost ostatním národům. Zájem o Orient měl však svou vlastní tradici klasifikace a hierarchizace. Nejpozději od druhého století před naším letopočtem si každý cestovatel či ambiciózní křesťanský panovník uvažující o expanzi na Východ uvědomoval existenci předchůdců v podobě Hérodota, historika, cestovatele a neúnavného, zvědavého kronikáře, a Alexandra, krále, válečníka a dobyvatele všestranných zájmů. Orient se tedy vnitřně dělil na území v minulosti poznané, navštívené či dobyté Hérododem, Alexandrem, případně jejich epigony, a oblastí, které dosud nikdo nepoznal, nenavštívil či nedobyl. Křesťanství pak ustavení hlavních orientálních sfér dokončilo: byl zde blízký Orient a daleký Orient – tedy známá území, jež René Grousset nazývá „levantským impériem“,³³ a Orient nový. V geografickém vědomí tak Orient osciluje mezi představou „Starého světa“, do kterého se člověk vrací podobně jako do rajské zahrady či ráje, aby zde vytvořil jeho novou verzi, a naopak místa dosud nepoznaného, kam člověk přichází jako Kolumbus do Ameriky za účelem vytvoření Nového světa (navzdory tomu, že Kolumbus sám se domníval, že objevil pouze novou část starého). Ani jeden z těchto Orientů nebyl ovšem pouze jednoho či druhého rázu, a právě pro svou nejednoznačnost, lákavou proměnlivost a schopnost zaujmout i zmást jsou tak zajímavé.

Jako zásadní protipól Západu se Orient, zvláště jeho blízká část, etabloval již od dávných dob. Svou roli zde sehrála Bible a rozmach křesťanství, cestovatelé, jako byli Marco Polo a později Lodovico di Varthema a Pietro della Valle, kteří zmapovali obchodní stezky a podnítili vznik řízeného systému obchodních styků, fabulisté Mandevillova typu, obavy z dobytých východních hnutí, především islámu, i křížové výpravy a další militantní poutě východním směrem. Z rozsáhlého, vnitřně strukturovaného archivu, který na základě literatury popisující tyto skutečnosti vznikl, pak vzešel jistý omezený počet typických hesel: cesta, historie, legenda, stereotyp, polemický střet. Právě touto optikou

je Orient nahlížen a právě tyto faktory také upravují jazyk, vnímání i formu styku mezi Východem a Západem. To, co přitom onen obrovský počet vzájemných styků jistým způsobem sjednocuje, je nejednoznačnost, o níž byla řeč výše. Co si zjevně cizího a vzdáleného nabývá – ať už z jakéhokoli důvodu – postupně charakter věci tak či onak známé. Člověk má obecně tendenci přestat vnímat věci buď jako úplně nové, nebo naopak zcela známé; na scénu vstupuje jistý mezistupeň v podobě kategorie, která umožňuje vnímat věci, jež vidíme poprvé, jako verze věci poznaných dříve. Spíše než o způsob získávání nových informací přitom jde o metodu zvládnutí toho, co se zdá ohrožovat náš obvyklý pohled na svět. Je-li naše mysl nucena vypořádat se náhle s radikálně novou formou života – jakou se na počátku středověku Evropě jevil islám –, dojde k víceméně konzervativní, obranné reakci. Islám je vnímán jako falešná verze jiné předchozí zkušenosti, v tomto případě křesťanství. Hrozba ustupuje, ke slovu znovu přicházejí známé hodnoty a mysl se nakonec zbaví tlaku, který byl na ni vyvinut, tím, že si zařadí dotýčený jev do kategorie „známého“ či „opakujícího se“. Islám se tímto způsobem dostává „pod kontrolu“; jeho novost a svůdnost nad námi již nemá moc a vnímáme pouze relativně nevýznamné rozdíly, což by v opačném případě bylo jen stěží možné. Orient jako celek tak v západním pohledu kolísá mezi pocity opovržení jeho známými aspekty a radostným rozechvěním – či strachem – z neznámého.

Tam, kde šlo o islám, byl ovšem evropský strach, ne-li respekt, na místě. Po Muhammadově smrti v roce 632 vojenská a později i kulturní a náboženská nadvláda islámu nesmírně vzrostla. Muslimským vojskům podlehly nejprve Persie a Egypt, poté Turecko a nakonec i severní Afrika; v osmém a devátém století bylo dobyt Španělsko, Sicílie a některé části Francie. Na východě zahrnovala během třináctého a čtrnáctého století islámská říše Indii, Indonésii i Čínu. Na tak výjimečný výpad dokázala Evropa reagovat pouze strachem a úžasem. Křesťanští autoři, kteří byli svědky islámské expanze, se pramálo zajímali o učení, vysokou kulturu či skvosty muslimů, kteří byli, jak praví Gibbon, „současníky toho nejtemnějšího a nejlenivějšího období evropských letopisů“. (S jistým zadostiučiněním ovšem dodává, že „vzhledem k celko-

vému růstu vědy na Západě se nicméně zdá, že východní studia od té doby skomírají a upadají³⁴). Křesťanům východní vojska nezřídka připadala „jako roj včel, jež vše nemilosrdně ničily“, jak napsal v jedenáctém století Erchembert, kněz z Monte Cassina.³⁵

Ne nadarmo se tedy islám stal symbolem hrůzy a ničení, démonických hord nenáviděných barbarů. Pro Evropu znamenal věčné trauma. Až do konce sedmnáctého století číhala v jejím sousedství „osmanská hrozba“, jež pro celou křesťanskou civilizaci znamenala trvalé nebezpečí; postupně však evropská civilizace tuto hrozbu včetně jejích legend, dějinných událostí, osobností a ctností i nectností přijala jako cosi vetkaného do přádena života. Jen v renesanční Anglii, jak popisuje Samuel Chew ve slavné studii *Půlměsíc a růže* (*The Crescent and the Rose*), měl „člověk průměrného vzdělání a inteligence“ k dispozici v podobě dramatického zpracování relativně velký počet detailně popisovaných událostí z dějin osmanského islámu a jeho výbojů do křesťanské Evropy.³⁶ Z islámu přitom zůstala aktuální pouze jistá nutně zjednodušená verze onoho velkého a nebezpečného vlivu, který pro Evropu symbolizoval. Tak jako v případě Saracénů u Waltera Scotta bylo vždy evropské zobrazení muslima, Osmana či Araba formou ovládnutí obávaného Orientu, což do jisté míry platí i o metodách soudobých orientalistů, obracejících se spíše než ke skutečnému Východu k jeho verzi, která byla prezentována – v méně hrozivé podobě – čtenářstvu na Západě.

Na podobných domestikacích exotického materiálu není nic přehnaně kontroverzního ani trestuhodného; dochází k nim nepochybně u všech kultur a lidských bytostí. Rád bych však poukázal na to, že zvláště výrazným způsobem provedli tuto myšlenkovou operaci právě orientalisté, a na důsledek tohoto procesu v podobě omezenosti příslušného slovníku a představ. Norman Daniel ve svých studiích výstižně dokládá daný jev na příkladu západní recepce islámu. Jedním z omezení patrných na snahách křesťanských myslitelů o porozumění islámu bylo hledání analogie: jelikož základem křesťanské víry je Kristus, mělo se za to – zcela nesprávně –, že Muhammad hraje v islámu totožnou úlohu. Odtud pak polemický název „mohamedánství“ a automatické

označování Muhammada za falešného spasitele.³⁷ Z podobných mylných představ „se vytvořil kruh, který nebyl představami zvnějšku nikdy prolomen... křesťanské pojetí islámu bylo celistvé a soběstačné.“³⁸ Islám se stal obrazem – cituji zde Daniela, ale zdá se mi, že jeho termín lze aplikovat v orientalistickém kontextu šířeji –, jehož funkcí bylo spíše než reprezentovat samotný islám zprostředkovat jeho podobu středověkému křesťanovi.

Neměnná tendence opomíjet skutečný smysl Koránu či to, co za něj pokládali muslimové, stejně jako jejich skutečné postoje a skutky jasně dokazuje, že Korán a další islámské doktríny byly prezentovány pouze v podobě, která byla přesvědčivá pro křesťany; s tím, jak se odstup autorů a jejich publika od islámského světa zvětšoval, se pak dostávaly ke slovu stále výstřednější představy. Jen s velkou zdrženlivostí bylo přijímáno to, v co muslimové tvrdili, že opravdu věří. Existoval zde jistý křesťanský obraz, jehož detaily se (dokonce i pod tíhou faktů) modifikovaly jen velmi pozvolna a obecné rysy vůbec ne. Náznaky rozdílů nijak nenarušovaly společný rámec. Veškeré úpravy v zájmu zpřesnění byly v podstatě jen obranou toho, co se v dané chvíli jevílo jako zranitelné, podpěrou hroutící se struktury. Křesťanský názor byl stavbou, jež nemohla být zbořena, ani proto, aby byla znovu postavena.³⁹

Rigorózní křesťanskou představu o islámu ještě posílila – během středověku a počátku renesance – rozličná básnická zobrazení, učené polemiky i lidové pověry.⁴⁰ Tou dobou byl již blízký Orient téměř začleněn do běžné křesťanské představy světa – v *Písni o Rolandovi* je například saracénská víra zobrazena jako kult uctívající Mahometa i Apollóna. V polovině patnáctého století, jak podotkl R. W. Southern, bylo významným evropským myslitelům jasné, že „s islámem bude třeba něco udělat“, zvláště když islámská vojska mezitím dorazila na území východní Evropy. Southern popisuje dramatickou epizodu z let 1450–1460, kdy se čtyři učené muži, Jan ze Segovie, Mikuláš Kusánský, Jean Germain a Aeneas Silvius (Pius II.), pokusili vyrovnat s islámem prostřednictvím *contraferentie* čili „konference“. S nápadem při-

šel Jan ze Segovie: mělo jít o zasedání, na němž by se křesťané pokusili o masové obrácení muslimů na křesťanskou víru. „Viděl v něm jak politický, tak i ryze náboženský nástroj, a slovy, jež by jistě uhodila na náležitou strunu i dnes, dodal, že i kdyby mělo trvat celé desetiletí, bude to levnější a méně bolestné než válka.“ Ačkoli se čtveřice mužů nedohodla, událost vstoupila do dějin jako promyšlený pokus – jenž byl součástí podobných evropských snah od dob Bedových až po Luthera – postavit Orient tváří v tvář Evropě a oba světy jistým způsobem spojit s tím, že muslimové jasně nahlédnou skutečnost, že islám je pouhou scestnou verzí křesťanství. Southern uzavírá:

Pozoruhodná je neschopnost jakéhokoli z těchto myšlenkových systémů [tj. evropského křesťanství] poskytnout zcela uspokojivé vysvětlení jevu, o jehož objasnění usilují [islámu], nemluvě o zásadnějším ovlivnění běhu reálných událostí. Z faktického hlediska neskončila nikdy žádná událost tak dobře ani tak špatně, jak předpovídali nejmoudřejší z pozorovatelů; a snad stojí za zmínku, že nejlépe dopadly ty, u nichž ti nejlepší s jistotou věřili ve šťastný konec. Můžeme tedy hovořit o nějakém vývoji [křesťanského poznání islámu]? Osobně jsem přesvědčen o tom, že ano. Ačkoli řešení tohoto problému zůstávalo i nadále v nedohlednu, jeho vyjádření bylo čím dál komplexnější, racionálnější a bližší skutečnosti. (...) Vědcům, kteří se ve středověku problémem islámu usilovně zabývali, se kýžené řešení nalézt nepodařilo; rozvinuli však myšlenkové procesy a přístupy, jež se měly později záročit jinde.⁴¹

Za nejlepší část Southernovy analýzy na tomto i jiných místech jeho stručných dějin západních názorů na islám považuji způsob, jímž dokládá, že to, co bylo postupem času rozšiřováno a prohlubováno, byla spíše než jakákoli soustava západních poznatků západní neznalost. Fikce má totiž svůj vlastní řád a vlastní dialektiku vzestupu či pádu. Na Muhammadovu postavu se v průběhu středověku navěsila hromada přívlastků, jež byly v souladu s povahou dobových „proroků ‚svobodného ducha‘, kteří v Evropě hlásali víru a získávali si příznivce“. Jako šířitel falešného Zjevení se stal Muhammad rovněž symbolem chlípnos-

ti, zhýralosti, sodomie a celé řady dalších zlotřilostí, jež byly všechny „logicky“ důsledkem falešných dogmat, která hlásal.⁴² Orient tak byl představován prostřednictvím jakýchsi typických zástupců a zobrazení; každé z nich bylo přitom v porovnání se svým předchůdcem konkrétnější a vnitřně spjatější s určitou konkrétní potřebou. Zdá se, jako by od chvíle, kdy byl Orient ustaven jako místo vhodné pro konkrétní ztělesnění čehosi neuchopitelného, Evropa už nebyla schopna od této praktiky ustoupit; Orient a vše orientální, arabské, islámské, indické, čínské a jiné se tak stávají opakujícími se pseudoinkarnacemi jakéhosi velkého originálu (Kristus, Evropa, Západ), který mají podle všeho imitovat. Časem se změnila pouze příčina těchto poněkud narcistických představ Západu o Orientu, nikoli však jejich charakter. Ve dvanáctém a třináctém století se tak běžně můžeme setkat s názorem, že Arábie je „na okraji křesťanského světa a je přirozeným útočištěm pro kacířské psance“⁴³ a že Muhammad byl lstivý odpadlík, zatímco ve dvacátém století bude orientalistický vědec, učený specialista, naopak poukazovat na to, že islám není v podstatě nic jiného než jen druhořadé ariánské bludařství.⁴⁴

Náš původní popis orientalismu coby vědeckého oboru nyní dostává novou podobu. Obor je často jistý izolovaný prostor. Myšlenka reprezentace je přitom dramatického rázu: Orient je jevištěm, které zahrnuje celý Východ. Na tomto jevišti se postupně objeví postavy, jejichž úkolem je reprezentovat jistý větší celek, ze kterého vyšly. Orient pak není ani tak nekonečný prostor za hranicemi známého evropského světa, ale spíše uzavřené pole, divadelní scéna svázaná s Evropou, a orientalista je pouze specifický odborník v oblasti poznání, za které nese odpovědnost Evropa – tak jako určitým způsobem reagující publikum nese historicky a kulturně zodpovědnost za dramata, jimž z technického hlediska dává tvar dramatik. V hloubce této orientální scény se nachází početný kulturní repertoár, jehož jednotlivá čísla vytvářejí pohádkově rozmanitý svět: Sfinga, Kleopatra, Eden, Trója, Sodoma a Gomora, Aštarta, Ísis a Osiris, Batšeba, Babylon, duchové, Tři králové, Ninive, kněz Jan, Muhammad a desítky dalších; dějiště, v některých případech pouze ve formě zpola vymyšlených, zpola skutečných jmen; nestvůry, ďáblové, hrdinové; hrůzy, potěšení, touhy. Evropská představivost

z tohoto repertoáru nikoli nevýznamně čerpala: od středověku až po osmnácté století se k orientálnímu bohatství obraceli Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes, tvůrci *Písně o Rolandovi* a *Písně o Cidovi* i další přední autoři a činili tak způsobem, který dále zdůrazňoval rysy představ, myšlenek a postav, jež byly jeho součástí. K šíření ideologických mýtů v Evropě přispěla navzdory prohlubujícím se vědomostem i odborná orientalistická veřejnost.

Slavným příkladem toho, jak lze v rámci orientalistické scény skloubit dramatickou formu a získané představy, je dílo Barthélemyho d'Herbelota *Orientální knihovna* (Bibliothèque orientale), vydané posmrtně roku 1697 s předmluvou Antoina Gallanda. V úvodu k nedávným *Cambridgeským dějinám islámu* (The Cambridge History of Islam) je toto dílo spolu s úvodní statí George Salea k jeho překladu Koránu (1734) a *Dějiny Saracénů* (History of the Saracens, 1708, 1718) od Simona Ockleyho považováno za „významné“ v rámci šíření „nového pohledu na islám“ a jeho zprostředkování „laickému čtenáři“.⁴⁵ V případě d'Herbelotova díla je tento popis nedostatečný, jelikož se nevztahovalo pouze k islámu jako v případě Salea a Ockleyho. S výjimkou *Dějin Orientu* (Historia Orientalis) Johanna H. Hottingera z roku 1651 byla až do počátku devatenáctého století *Orientální knihovna* v Evropě jedinou obecně uznávanou odbornou prací. Její rozsah byl vskutku výjimečný. Galland, jenž byl prvním evropským překladatelem *Tisíce a jedné noci* a významným arabistou, porovnal d'Herbelotovu práci se všemi předchozími a upozornil na obdivuhodné rozpětí jeho spisovatelského počínu. D'Herbelot přečetl, píše Galland, množství děl v arabštině, perštině a turečtině, a byl tak schopen odhalit věci, které byly Evropanům doposud skryty.⁴⁶ Poté co vytvořil slovník těchto tří orientálních jazyků, pokračoval d'Herbelot studiem orientálních dějin, teologie, geografie, vědy a umění v oblasti fikce i skutečnosti, jež mělo vyústit v sepsání dvou děl: *bibliothèque*, abecedně uspořádaného slovníku, a *florilège* neboli antologie. Dokončit se mu podařilo ovšem pouze první z nich.

Gallandův popis *Orientální knihovny* uvádí, že přívlastek „orientální“ měl podle původního plánu zahrnovat hlavně oblast Levanty, ačko-

li – jak s obdivem konstatuje – zachycené časové období nezačínalo jen stvořením Adama a nekončilo „naší současností“: d’Herbelot se pustil ještě mnohem dál, do časů popisovaných v legendách jako „nejvznešenější“, tedy dlouhého období předadamovských solimánců. V dalších částech Gallandova výkladu se dozvídáme, že *Orientální knihovna* se jako „kterékoli jiné“ dějiny světa pokoušela o úplný přehled poznatků vztahujících se k tématům typu stvoření světa, potopy či zničení Babylónu – s tím rozdílem, že autorovy prameny byly orientálního původu. D’Herbelot rozdělil dějiny na náboženské a světské (Židé a křesťané patří k prvním, muslimové k druhým) a na dvě období, před potopou světa a po ni. To mu umožnilo zabývat se současně dějinami Mongolů, Tatarů, Turků a Slovanů; do svého výkladu přitom zahrnul všechny oblasti muslimské říše, dálným Orientem počínaje a Herkulovými sloupy konče, s jejich zvyky, rituály, tradicemi, významnými událostmi, dynastiemi, paláci, řekami a rostlinstvem. Takto pojaté dílo, ačkoli v něm najdeme i pár zmínek o „perverzím učení mahometánském, jež způsobilo křesťanství značné škody“, bylo přirozeně obsažnější než kterékoli před ním. Galland svou předmluvu uzavírá ujištěním čtenáře, že d’Herbelotova *Orientální knihovna* je dílo výjimečně „užitečné a libé“, zatímco jiní orientalisté jako Postel, Scaliger, Golius, Pockoke či Erpenius vytvořili orientalistické studie až příliš úzce zaměřené na gramatiku, lexikografii, zeměpis a podobně. Pouze d’Herbelotovi se podařilo napsat dílo schopné přesvědčit evropského čtenáře, že studium orientální kultury není jen nevděčná a zbytečná práce: pouze on se – alespoň podle Gallanda – také pokusil vytvořit v mysli svých čtenářů dostatečně živou představu o tom, co studium a poznání Orientu obnáší, představu, jež by nejen naplnila mysl, ale zároveň i uspokojila ona velká, předem formulovaná očekávání.⁴⁷

V pokusech, jaké představovala díla d’Herbelotova typu, si Evropa ověřovala vlastní schopnost ovládnutí a orientalizace Orientu. V tom, co Galland říká o své a d’Herbelotově „orientální látce“, tu a tam zazní povýšený tón; tak jako v pojednáních Raphaela du Manse a dalších zeměpisců sedmnáctého století, i zde je čtenáři dáváno jasně najevo, že západní vědě nemůže Orient konkurovat.⁴⁸ Zřejmá není však jen do-

minantní role západního pohledu, nýbrž i technika, pomocí níž je nezměrné bohatství Východu tříděno a systematicky, ba abecedně předkládáno západnímu laickému konzumentovi. Když Galland o d’Herbelotovi uvádí, že dostal příslušnému očekávání, má nejspíše na mysli, že se jeho dílo nepokusilo přehodnotit obecně přijímané názory. Úkolem orientalisty je totiž právě tento Orient v očích čtenářů *potvrdit*; nesnaží se a ani nechce zakořeněné představy nijak narušovat. *Orientální knihovna* tedy pouze zobrazila Orient v širším a přesnějším měřítku; z toho, co bylo kdysi jen neurčitým souborem námátkou získaných faktů, jež se jistým způsobem týkaly levantských dějin, biblických obrazů, islámské kultury, místních názvů a podobně, se nyní stalo racionálně zpracované a vyčerpávající panorama Orientu. Pod heslem Mahomet nabízí d’Herbelot nejprve všechna známá prorokova jména, načež takto stvrzuje jeho ideologický a doktrinální význam:

Toto je onen slavný podvodník Mahomet, původce a zakladatel bludařství, jež se samo nazývá náboženstvím a které označujeme jako mohamedánství. Viz heslo *Islám*.

Vykladači Koránu a další učenci muslimského či mohamedánského práva tomuto falešnému proroku prokazují stejné počty, jaké ariáni, pauliáni a další kacířské skupiny prokazovali Ježíši Kristu, zbavující ho přitom jeho božské podstaty.⁴⁹

Relevantním evropským označením je tu „mohamedánství“; správný muslimský termín „islám“ je odsunut do jiného hesla. „Bludařství... které označujeme jako mohamedánství“ je pak „přistiženo“ coby imitace křesťanské nápodoby opravdového náboženství. V rámci dlouhého historického popisu Muhammadova života se d’Herbelot může dále věnovat víceméně lineárnímu vyprávění. V první řadě jde ovšem o *umístění* Muhammada v rámci celého díla. Nebezpečí nezodpovědného bludařství je odvráceno ve chvíli, kdy se z něj stává ideologicky explicitní materiál abecedního hesla. Muhammad se již nepotuluje po Východě jako nebezpečný, amorální zhýralec; tiše sedí na svém (byť významném) místěku orientalistického jeviště.⁵⁰ Dostalo se mu rodokmene, výkla-

du, dokonce i vývoje; to vše je nicméně podřízeno oněm základním výroky, které mu brání v pobytu kdekoli jinde.

Podobné „obrazy“ Orientu jsou obrazy proto, že reprezentují či zastupují velice rozsáhlou a obtížně uchopitelnou entitu, kterou pomáhají pochopit. Jsou to však také *typy*, podobné Theofrastovým, La Bruyèrovým či Seldenovým chvastounům, lakomcům a chamtivcům. Není snad zcela na místě hovořit o konkrétní představě chvástavého vojáka či falešného proroka Muhammada, jelikož její omezení na kontext diskursu nám má přinejlepším umožnit jednoznačné pochopení jistého obecného typu. Muhammadova postava v d'Herbelotově podání je ovšem *obrazem*, protože falešný prorok je součástí *orientálního* divadelního výjevu, který je jako celek obsahem autorova díla.

Od celkového účinku přitom nelze oddělit ani didaktickou hodnotu tohoto zobrazení. V učeném díle typu *Orientální knihovny*, jež je výsledkem systematického studia a výzkumu, podrobuje autor zkoumaný materiál disciplinovanému řádu; chce také, aby čtenář pochopil, že to, co se mu na stránkách knihy nabízí, je uspořádané, systematické posouzení daného materiálu. *Orientální knihovna* tak vyjadřuje myšlenku síly a efektivnosti orientalistické vědy, jež mají čtenáři od této chvíle připomínat, že k tomu, aby se dobral pochopení Orientu, je nutné postupovat podle učených souřadnic a kódů poskytnutých mu právě orientalistou. Orient se nepřizpůsobuje pouze morálním potřebám západního křesťanství; je rovněž omezován řadou postojů a úsudků, které pro potřebu revize či ověření odkazují čtenáře v první řadě nikoli k orientálním pramenům, nýbrž k jiným orientalistickým dílům. Z orientalistického jeviště, jak jsem je nazval, se stává přísný morální a epistemologický systém. Orientalismus jako disciplína zastupující západní institucionalizované poznání Orientu tak začíná uplatňovat trojí vliv – na Orient, orientalistu a svého západního „konzumenta“. Myslím, že by bylo chybou podceňovat sílu takto vzniklého trojcestného vztahu. Orient („tam někde“ směrem na východ) je totiž kárán, ba dokonce trestán za to, že leží mimo hranice evropské společnosti, tedy „našeho“ světa, a je tak *orientalizován* – v procesu, který nejenže přisuzuje oblast Orientu orientalistovi, ale zároveň nutí nezavěšeného západního

čtenáře, aby orientalistické kodifikace (například d'Herbelotovu abecedně řazenou *Orientální knihovnu*) pokládal za *pravý* Orient. „Pravda“ se stává výsledkem učené interpretace a ztrácí vazbu na výchozí materiál, který jako by vděčil za svou existenci orientalistově práci.

Celý tento didaktický proces není těžké pochopit ani vysvětlit, uvědomíme-li si, že každá kultura podrobuje novou skutečnost úpravám, jež původně nezávislé objekty přeměňují v jednotky poznání. Problém ale není v tom, že k této přeměně dochází. Bránit se vpádu neznámého je pro lidskou mysl zcela přirozené; jednotlivé kultury měly proto vždy tendenci podrobovat své protějšky zásadní transformaci a vnímat je nikoli takové, jaké ve skutečnosti byly, ale jaké by v zájmu příjemce být měly. Západ ovšem vždy pohlížel na Orient jako na *imitaci* některého ze svých vlastních aspektů; pro část německých romantiků bylo například indické náboženství jen jakousi orientální verzí německo-křesťanského pantheismu. Orientalistova práce vždy spočívá v tom, aby Orient přeměnil v cosi jiného – v zájmu své vlastní osoby, své kultury a někdy, jak věří, i Orientu samého. Jde přitom o systematický proces: vyučuje se, má své vlastní spolky, časopisy, tradice, slovník, rétoriku, vše, co je zásadním způsobem spjata a podporováno převládajícími kulturními a politickými normami Západu. Navíc, jak hodlám ukázat, *táhne* tento proces postupně k *totalizaci*; orientalismus devatenáctého a dvacátého století působí při bližším pohledu především dojmem necitlivé schematizace Orientu jako celku.

Jak brzy k této schematizaci začalo docházet, jasně vyplývá z příkladů, které jsem uvedl v souvislosti s reprezentacemi Orientu v antickém Řecku. Jak propracovaná byla pozdější zpodobení založená na těch předchozích, jak důkladné bylo jejich schematizování a jak dramaticky účinné jejich umístění v souřadnicích západního imaginativního zeměpisu, lze ukázat na příkladu Dantova *Pekla*. Dante dokázal v *Božské komedii* plynule spojit realistické zobrazení světské skutečnosti s univerzálním a věčným systémem křesťanských hodnot. To, co Dante jako poutník vidí, když prochází Peklem, Očistcem a Rájem, je jedinečný obraz soudu. Paolo a Francesca jsou kupříkladu kvůli svým hříchům

navěky uvěznění v pekle, vystupují však také jako živoucí zástupci povah a činů, které je uvrhly na místo, jež už nikdy neopustí. Každá z postav Dantovy vize tak představuje nejen sebe samu, ale je také typickou reprezentací své povahy a osudu, který ji čeká.

„Maometto“ – Muhammad – se objevuje v osmadvacátém zpěvu *Pekla*. Nachází se v osmém z devíti pekelných kruhů, v devátém z deseti temných příkopů obklopujících Satanovu pekelnou tvrz. Než se Dante dostane až k Muhammadovi, prochází jednotlivými kruhy s lidmi, jejichž hříchy jsou méně závažné: chlípňiky, lakomci, hrabivci, nenasyty, kacíři, zlostníky, sebevrahy, bezbožníky. Po Muhammadovi následují už jen padělatelé a zrádci (mezi nimi Jidáš, Brutus a Cassius) a pak samé dno Pekla, kde přebývá Satan. Muhammad tedy spadá do přesně určené hierarchie hříchů, do kategorie, již Dante označuje jako „rozsévači rozkolů a pohoršení“. Trest, který je mu věčným osudem, je obzvlášť ohavný: jeho tělo je od brady k řitnímu otvoru donekonečna roztrháno jako dřevěný sud s trhajícími se dužinami. Autorův verš čtenáře neušetří eschatologických podrobností, jež s sebou podobně barvitý trest nese: Muhammadovy vnitřnosti a výkaly jsou popisovány s neuhýbavou přesností. Nešťastník vysvětluje Dantovi svůj trest a ukazuje přitom na Aliho, stojícího před ním v řadě hříšníků, jež ďáblův služebník roztrhá ve dvě; žádá také Danta, aby před tím, co jej čeká, varoval jistého Fra Dolcina, odpadlíka, jehož sekta hlásala společné vlastnictví žen a majetku a který byl obviněn z poměru s milenkou. Čtenáři přitom neunikne autorem naznačovaná podobnost mezi Dolcinovou a Muhammadovou zvrácenou smyslností i mezi touhou obou mužů po duchovním věhlasu.

Dante se ovšem na téma islámu vyjadřuje i na jiných místech svého díla. V jedné z předchozích částí *Pekla* vystupuje skupina muslimských mužů, již tvoří Avicenna, Averroes a Saladin; patří mezi ony ctnostné pohany, kterým je – spolu s Hektorem, Aeneem, Abrahamem, Sókratem, Platónem a Aristotelem – určen první pekelný kruh, kde mají snášet nepatrný (ba úctyhodný) trest za to, že se jim nedostalo křesťanského osvícení. Dante obdivuje jejich nemalé ctnosti a dovednosti, ale protože nejsou křesťany, musí je odsoudit k (byť mírným) pekelným mu-

kám. Je jistě pravda, že věčnost stírá rozdíly, nicméně anachroničnost a podivnost zařazení předkřesťanských velikánů a pokřesťanských muslimů do téže kategorie „pohanského“ zatracení Danta zřejmě netrápí. Ačkoli Korán označuje Ježíše za proroka, Dante vidí velké muslimské filosofy a vladaře jako osoby křesťanství absolutně neznalé. To, že mohou obývat tak význačnou úroveň spolu s hrdiny a mudrci klasického dávnověku, je ahistorická vize podobná té z Rafaelovy *Athénské školy*, kde spolu rozmlouvají Averroes, Sókratés a Platón (podobně jako ve Fénelonových *Rozmlouvách mrtvých* [Dialogues des morts, 1700–1718], kde hovoří Sókratés s Konfuciem).

Kritičnost a důslednost, s jakou Dante básnicky ztvárňuje islám, jsou příkladem schematické, téměř kosmologické nevyhnutelnosti, s níž podobu islámu a jeho představitelů určuje především zeměpisná, historická a zvláště morální nejistota Západu. Empirická fakta o Orientu či kterékoli z jeho částí mají jen minimální význam; rozhodující je to, co nazývám orientalistickou vizí, jež se zdaleka neomezuje jen na odborníky, ale je spíše společným vlastnictvím všech, kteří o Orientu na Západě uvažují. Dantovy básnické schopnosti tento pohled dále zdůrazňují a prohlubují jeho reprezentativní charakter. Muhammad, Saladin, Averroes a Avicenna jsou tak znehybněni v rámci jakési vizionářské kosmologie – znehybněni, definováni, zaškatulkováni či přímo uvězněni bez ohledu na cokoli jiného než jejich „funkci“ a místo na dané scéně. Isaiah Berlin popsal účinek takového přístupu následujícími slovy:

V [takové]... kosmologii je svět člověka (a v některých verzích celý vesmír) jedinou všeobjímající hierarchií; vysvětlit, proč v ní existuje ten který objekt daným způsobem, na daném místě a v danou dobu a proč dělá to či ono, znamená *eo ipso* říci, co je jeho cílem, jak ho doposud dokázal naplňovat a jaké jsou vzájemné vztahy řazení a subordinace mezi cíli jednotlivých cílevědomých entit této harmonické pyramidy, kterou společně vytvářejí. Je-li toto pravdivý obraz skutečnosti, pak historický výklad – podobně jako jakákoli jiná forma výkladu – musí spočívat především v příslušnosti jednotlivců, skupin, národů či druhů k jejich vlastnímu místu v jistém univerzálním vzorci. Poznat „kosmické“ místo nějaké věci či

osoby znamená říci, co je zač, co dělá a zároveň proč by měla být a dělat právě toto. Být a mít hodnotu, existovat a mít nějakou funkci (a tu pak více méně úspěšně plnit) je proto jedno a totéž. Zmíněný vzorec, a pouze ten, dává vznikat a zanikat všemu, co jest, a přiděluje mu také účel hodnotu a význam. Pochopit znamená odhalit vzorec. (...) Čím nevyhnutelněji je možné zobrazit danou událost či postavu jako existující, tím lépe byla pochopena, tím hlubší pochopení zkoumajícího, tím blíže k oné jediné, nejvyšší pravdě.

Tento přístup je hluboce antiempirický.⁵¹

Totéž bezpochyby platí i o orientalistickém přístupu obecně. Podobně jako magii a mytologii jej charakterizuje soběstačnost a samoučelnost uzavřeného systému, ve kterém jsou objekty tím, čím jsou, právě proto, že jsou tím, čím jsou, jednou provždy, z ontologických příčin, které žádný empirický materiál nemůže vyvrátit ani změnit. Když se Evropa setkala s Orientem a zvláště pak s islámem, systém reprezentací Orientu to jen posílilo, a jak naznačil Henri Pirenne, z islámu byl učiněn prototyp cizince, proti němuž se vymezovala celá evropská civilizace už od dob středověku. Zatímco úpadek římské říše způsobený nájedy barbarů měl paradoxně za důsledek včlenění barbarských zvyků do římské a středomořské kultury, následkem islámských nájedů počínajících v sedmém století, tvrdí Pirenne, bylo přesunutí centra evropské kultury ze Středomoří, jež bylo tehdy arabskou provincií, dále na sever. „Svou roli v dějinách začala hrát kultura germánská. Až do této doby nebyla římská tradice přerušena; nyní však začala vznikat nová římsko-germánská civilizace.“ Evropa se uzavřela do sebe: Orient, nebyl-li pouhým obchodním odbytištěm, byl kulturně, intelektuálně i duchovně mimo Evropu a evropskou civilizaci, jež se – Pirennovými slovy – stala „jednou velkou křesťanskou komunitou, totožnou s církví... Západ žil od té doby svým životem.“⁵² V Dantově básni, v díle Petra Ctihodného a dalších clunijských orientalistů, ve spisech křesťanských polemiků zaměřených proti islámu od Guiberta z Nogentu a Bedy až po Rogera Bacona, Viléma z Tripolisu, Burcharda ze Siónu a Luthera, v *Písni o Cidovi*, *Písni o Rolandovi* i v Shakespearově *Othellovi* („nepříteli lidstva“)

byly Orient a islám vždy prezentovány jako cizinci, kteří mají hrát v rámci Evropy specifickou roli.

Imaginativní zeměpis, živými podobiznami Dantova *Pekla* počínaje a prozaickými popisy d'Herbelotovy *Orientální knihovny* konče, legitimizuje vlastní slovník, svět reprezentativního diskursu příznačného pro rozpravy o islámu a Orientu a jejich chápání. To, co je v rámci tohoto diskursu považováno za fakt – například že Muhammad je falešným prorokem –, je složkou diskursu, výrokem, ke kterému diskurs vyzývá, kdykoli se Muhammadovo jméno objeví. Pod povrchem různých jednotek orientalistického diskursu – tedy slovníku užívanému v textech a promluvách na téma Orientu – se skrývá sada reprezentativních figur neboli tropů. Tyto figury jsou pro skutečný Orient – či islám, o který mi tu jde především – tím, čím jsou stylizované kostýmy pro postavy v divadelní hře; hrají tutéž roli jako kříž pro postavu Kdožkolvěka nebo pestrobarevný kostým Harlekýna v *commedi dell'arte*. Jinak řečeno, soulad mezi jazykem použitým k popisu Orientu a Orientem jako takovým není třeba hledat – nikoli proto, že by daný jazyk nebyl přesný, ale protože se o to ani nesnaží. To, oč naopak usiluje, tak jako Dante v *Pekle*, je charakterizovat Orient jako cizí prvek a zároveň jej schematicky učinit součástí divadelní scény, jejíž obecnost, režisér i herci jsou bezvýhradně proevropsky zaujati. Odtud tedy ona oscilace mezi důvěrně známým a cizím; Muhammad je vždy falešným prorokem (důvěrně známým, protože předstírá podobnost Ježíšovi) a zároveň orientálním subjektem (cizím, protože ačkoli částečně Ježíše připomíná, přece jen je odlišný).

Vypočítávat všechny řečnické figury spojené s Orientem – cizost, odlišnost, exotickou smyslnost a řadu dalších – by nemělo valný smysl; pokusme se raději vystihnout jejich obecný význam v souladu s tím, jak si je jednotlivé generace předávají již od časů renesance. Všechny jsou proklamativní a samozřejmé; čas, který vyjadřují, je věčným bezčasím; navozují dojem opakování a síly; k evropskému ekvivalentu – někdy specifikovanému, jindy nikoli – se nacházejí ve vztahu symetričnosti, zároveň však jednoznačné závislosti. Pro všechny tyto funkce často stačí použít jednoduchou sponu *je*. Muhammad je falešný prorok, jak to

kanonizovala už d'Herbelotova *Orientální knihovna* a dramatisoval Dante. Souvislostí není třeba; důkaz je obsažen v samotném slovesu, jehož je užito. Spojení není třeba nijak upřesňovat; jako nutné se nejeví převádět je do minulého času ani uvažovat nad tím, je-li vůbec zapotřebí daný výrok opakovat. Opakován proto je, a pokaždé, když je vysloven, jeho význam a spolu s ním i autorita mluvčího jako by získávaly na síle. Není divu, že Muhammadova slavná biografie z pera Humphreye Prideauxe, pocházející ze sedmnáctého století, nese podtitul *Skutečná podstata podvodu*. Kategorie typu „podvodník“ (či „orientálec“) přitom samozřejmě implikují, ba dokonce přímo vyžadují protipól, který není umělým výtvořem ani nevyžaduje neustálou explicitní identifikaci. Takovým opakem je „okcidentálec“; v Muhammadově případě Ježíš.

Z filosofického hlediska je tedy typ jazyka, myšlení a představ, který jsem nazval velmi obecně orientalismem, jistou formou radikálního realismu; každý, kdo orientalismus (tedy způsob, jak přistupovat k otázkám, objektům, hodnotám a oblastem označovaným za orientální) aplikuje, pak zároveň vymezuje, pojmenovává a ustavuje to, o čem mluví nebo nad čím se zamýšlí, pomocí slov či slovních spojení, o kterých předpokládáme, že se staly – či zkrátka jsou – skutečností. Z hlediska řeči je orientalismus bezvýhradně anatomický a enumerativní: použití jeho slovník znamená zapojit se do procesu partikularizace a členění orientálních objektů na zvládnutelné části. Psychologicky je orientalismus jakousi formou paranoie, jiným druhem poznání, než jaké představuje například standardní poznání historické. To je podle mého názoru jen několik důsledků imaginativního zeměpisu a dramatických hranic, které vytyčuje. Existují však i některé specificky moderní transmutace těchto orientalizovaných důsledků, k nimž nyní obrátíme pozornost.

Projekty

Zabývat se výraznějšími praktickými úspěchy orientalismu je nutné už proto, abychom mohli posoudit, nakolik mylná byla Micheletova hrozivá myšlenka, že „Orient se blíží, nepřemožitelný, osudný bohům světla kouzlem svých snů, magickou silou svého šerosvitu“.⁵³ Kulturní, materiální a intelektuální vztahy mezi Evropou a Orientem prošly početnými fázemi, ačkoli vědomí hranice mezi Východem a Západem mělo na Evropu trvalý dopad. Obecně přesto platí, že Západ se přibližoval Východu, nikoli naopak. Výrazu *orientalismus* v obecném smyslu užívám k popisu západního přístupu k Orientu; rozumím jím disciplínu, jíž byl a dosud je Orient systematicky nahlížen coby předmět studia, výzkumu a praxe. Používám jej však i k vymezení souboru snů, obrazů a výrazů, jež se nabízejí komukoli, kdo se kdy pokusil hovořit o tom, co leží na východ od zmíněné hraniční čáry. Tyto dva aspekty orientalismu nejsou ve zájemném nesouladu, neboť právě díky tomu, že využívala obou, byla Evropa schopna dosáhnout ve vztahu k Orientu sebevědomého a zcela konkrétního postupu. Na následujících stránkách bych se rád věnoval především hmotným důkazům těchto aktivit.

S výjimkou islámu byl Orient pro Evropu až do devatenáctého století oblastí s nepřerušenou historií neomezené západní nadvlády. Očividně to platí v případě Britů v Indii, Portugalců v jihovýchodní Asii, Číně a Japonsku a Francouzů a Italů v různých oblastech Orientu. Ze strany původních obyvatel sice občas došlo k projevům odporu, což zmíněnou idylu narušilo – jako například v letech 1638–1639, kdy Portugalce vytlačila skupina japonských křesťanů; avšak v podstatě pouze Arabové a islámský Orient představovali pro Evropu nepodcenitelnou konkurenci v politické, intelektuální a po jistý čas také ekonomické oblasti. Po většinu svých dějin je tedy orientalismus poznamenán problematic