Edward W. Said

ORIENTALISMUS

Západní koncepce Orientu

Paseka
Praha – Litomyšl

ÚVOD

1

„Toto město snad kdysi patřilo k Orientu Chateaubrianda či Nervala,“[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 střízlivějšího 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 přibývajícími 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 píší 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 jasně 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 instituci, 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 poosvícenské 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 vymezování 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 představivost 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", profesoři orientalistiky, široké spektrum „orientálních" myšlenek (orientální despotismus, vznešenost, krutost, smyslnost), východních sekt, filosofií 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 chtě nechtě 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.

2

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". Vrátíme-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 dovolovaly 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 oblasti 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 chrestomatii* (Chrestomatie arabe) Silvestra de Sacyho 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 – očividně prodchnutých vírou v evropskou nadřazenost, různými druhy rasismu, imperialismu a dogmatickými přístupy k idealizované a neměnné abstraktní představě „orientálnosti" –, nebo mnohem rozmanitější spektrum prací bezpočtu jednotlivých autorů, jež lze považovat za výsledek 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 velké umělce jako Nerval nebo Flaubert. Nebylo by tedy možné užít obou pohledů současně či jednoho po druhém? Nehrozí v případě bezvýhradně jednostranné orientace na příliš obecný nebo naopak příliš konkrétní 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 celku. Jak tedy nepodcenit individuální přístup a zároveň jej uvést do náležitého vztahu s obecným, nikterak pasivním, ale zároveň nikoli výlučně 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 zatímco znalost Shakespeara či Wordsworthe není politické povahy, znalost poměrů v současné Číně či Sovětském svazu ano, není jistě nic překvapivého. 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 soudím, 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 očekávat, 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 problematičtější. 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 – třebas 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 nepokrytě 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 nadstranické 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 Gramsciho 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 mnohovrstevný 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 archivním 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 „přeceňování 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 Egypťanů* 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 Metlitzkiové[15] 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 Napoleonův zájem o Orient byl podvědomě spojen s rolí Británie v Indii: všechny tyto dálněvýchodní 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 intepretaci 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 nepokrytě 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 vyvracením 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 Nervala. Svůj význam má i to, že dvě nejznámější německá díla o Orientu, Goethův *Západovýchodní díván* (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), chci 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, jejž 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, nespočívá 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 hrozivé „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. nepokrytě 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 myslím 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 dorozumívacích kódech, nikoli na vzdáleném, amorfním Orientu.

Základní rozdíl mezi obrazy Orientu vzniklými před poslední třetinou osmnáctého století a těmi pozdějšími (jež zahrnuji pod označení moderní orientalismus) spočívá v enormním nárůstu jejich počtu. Evropa začala po Williamu Jonesovi, Anquetil-Duperronovi a Napoleonově 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 hebrejština –, 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 restrukturace 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 účin) výpovědí orientalistického diskursu se totiž mohou projevit jen způsoby, jaké každé hermetické dějiny idejí zcela opomíjejí. Bez těchto emfází a materiálního účinu 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 studiemi. 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 Egypťanů* bylo čteno a citováno tak rozdílnými 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 výlučném – 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 nalezl 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 svobodomyslným, 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 společností, 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 zákonodárce, a to s dvojím cílem: za prvé, abych jim představil jejich intelektuální genealogii způsobem, jakým to zatím nikdo neudělal; za druhé, abych podrobil kritice – a tím, doufám, podnítil 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 veledůležitou 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 restrukturace", 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 mne celý problém, jak jsem naznačil výše, osobně dotýká.

Historické okolnosti, které studii tohoto typu umožnily, jsou dosti složité, takže je zde mohu vypsat 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 svobodomyslného, 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 dotyčný 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 pociťují bez výjimky svůj osud jako specificky tryznivý. 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.

Spojitost mezi poznáním a mocí, které subjekt „orientálce" 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 vši pochybnost přesvědčila (a doufám, že přesvědčí i mé kolegy z řad literátů), že společnost a literární kulturu nelze pochopit ani zkoumat odděleně. Navíc – a jak se ukázalo, zcela logicky – jsem zjistil, že zároveň popisuji 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. Podnítí-li 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, jejž Raymond Williams popsal jako „odnaučení se dominantnímu typu myšlení, na nějž jsme zvykli“.[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 nějž 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 revoluci 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 staví, 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 jistě 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 světí 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 mstít 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?

2

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, jejž nazýváme Orientem. Obor či disciplína je samozřejmě lidským výtvorem a díky práci vědců, kteří rozličnými způsoby zkoumají to, co je obecně pokládáno za předmět daného studia, získává časem koherenci a integritu. Zřídkakdy je ho ovšem možné vymezit tak jednoznačně, jak tvrdí jeho nejoddanější zastánci: vědci, profesoři 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 vymezitelnosti 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 zaujímají 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 americanista 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 prvé 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, jíž 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 *Orientálci* [Les Orientales], Goethe v *Západovýchodním dívánu*), 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), dvousvazkový 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, hebrejština, pehlevština, asyrština, babylónština, mongolština, čínština, barmština, 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] Vypravil-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 druhořadé 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 nezatěžovala 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 geografií, 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 paruky, 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. Zvlášť výrazně to platí o relativně neobvyklých věcech, jakými jsou například cizinci, mutanti či „abnormální" chování.

Je tedy jistě 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 „náš" 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 barbaři. 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 „našim". Zdá se, že u moderních a primitivních společností vůbec je smysl pro identitu určován do jisté míry negativně. Je velmi pravděpodobné, že Athéňan v pátém století se cítil stejně tak nebarbarem jako Athéňanem. 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, diskrétnosti, 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 přídech, 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 dramatizují 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 zachvátí, 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 štval bez rozmyslu, a s ním
> válečné koráby jeho.
> Jaký byl Dareios správce
> království bez viny,
> opora lidu, lučištník,
> 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 nářek 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 dramat, 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, jejž dionýsovský kult nabyl 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 ji 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 příkrostí, 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. Ponaučení, které tím Euripidés zamýšlí, je dramatizováno 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, zvídavého kronikáře, a Alexandra, krále, válečníka a dobyvatele všestranných zájmů. Orient se tedy vnitřně dělil na území v minulosti poznané, navštívené či dobyté Hérodotem, Alexandrem, případně jejich epigony, a oblasti, 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 dobyvačných 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. Cosi 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 věcí 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 dotyčný 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 dobyto 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 upadají"[34]). 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 přadena 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 zvlášť 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 jevilo 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 učení muži, Jan ze Segovie, Mikuláš Kusánský, Jean Germain a Aeneas Silvius (Pius II.), pokusili vyrovnat s islámem prostřednictvím *contraferentie* čili „konference". S nápadem přišel 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 propojit 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 zúročit 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 šiřitel 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 *Dějinami 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 počinu. D'Herbelot přečetl, píše Galand, 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 ní. 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 „perverzním 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 dostál 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 namátkou 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 pocty, jaké ariáni, pauliáni a další kacířské skupiny prokazovali Ježíši Kristu, zbavujíce 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 prvé 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 význačném) místečku orientalistického jeviště.[50] Dostalo se mu rodokmene, výkla-

du, dokonce i vývoje; to vše je nicméně podřízeno oněm základním výrokům, 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 účinu 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 prvé 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 nezasvěceného 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 samu 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 spjato a podporováno převládajícími kulturními a polickými normami Západu. Navíc, jak hodlám ukázat, tíhne 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 uvězněni 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: chlípníky, 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 roztínáno 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 roztíná ve dví; 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 *Rozmluvách 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 přináležitosti 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 vzorce. (...) 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 samoúčelnost 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 nájezdy barbarů měl paradoxně za důsledek včlenění barbarských zvyků do římské a středomořské kultury, následkem islámských nájezdů 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 clunyjských orientalistů, ve spisech křesťanských polemiků zaměřených proti islámu od Guiberta z Nogentu a Bedy až po Rogera Bacona, Viléma z Tripolisu, Burcharda ze Sión u 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 *commedii 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 obecenstvo, 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 dramatizoval 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 výtvorem 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: použít 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.

3

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-

4

Krize

Hovořit o tom, že někdo zastává k jisté věci *textový* přístup, může působit nezvykle, ale student literatury tomuto spojení porozumí, připomene-li si předmět kritiky Voltairova *Candida* nebo přístup ke skutečnosti, jenž je cílem satiry v Cervantesově *Donu Quijotovi*. Oběma autorům se zdá očividné, že je bláznovstvím domnívat se, že nesmírnému, nepředvídatelnému a problematickému zmatku, ve kterém lidské bytosti žijí, by bylo možné porozumět jen na základě toho, co říkají knihy neboli texty; aplikovat doslovně to, co se člověk naučí z knih, na realitu znamená riskovat pošetilost či přímo zkázu. Budeme-li chtít porozumět Španělsku šestnáctého (stejně jako dvacátého) století, stěží budeme hledat poučení v *Příbězích chrabrého rytíře Amadise Waleského*, podobně jako nevezmeme do ruky Bibli, abychom pochopili fungování britské Dolní sněmovny. Lidé ovšem podobně prostoduchým způsobem k literárním textům dodnes přistupují, neboť jinak by *Candide* a *Don Quijote* u čtenářů neměli takový ohlas, jakému se těší. Zdá se, že tu jde o obecnější omyl, spočívající v upřednostnění schematické autority textu před chaotičností přímého kontaktu s člověkem. Dochází ovšem k takovému omylu vždy, nebo existují jisté okolnosti, které převahu textového přístupu zvláště podporují?

Dvě situace mu nahrávají nepochybně. Jde jednak o případ, kdy se člověk ocitne tváří v tvář něčemu relativně neznámému, hrozivému a předtím vzdálenému. V takovém případě se obrací nejen k tomu ze své dosavadní zkušenosti, co tuto novou situaci připomíná, ale také k tomu, co se o ní dočetl. Cestopisy či průvodce představují v tomto ohledu víceméně „nejpřirozenější" a svou kompozicí a užitím nejlogičtější texty právě proto, že kdykoli se nám zdá, že nejistota pohybu po cizím území ohrožuje náš duševní klid, máme sklon obracet se o pomoc k textu. Tvrdí-li mnozí návštěvníci cizích zemí, že na místě nenalezli

to, co očekávali, mají tím na mysli, že jejich zážitky neodpovídají tomu, co si před cestou přečetli. Záměrem mnoha autorů cestopisů či průvodců přitom nepochybně je ukázat, že daná země taková a taková – malebná, drahá, zajímavá – je. Jde tu o to, že lidi, místa a zkušenosti lze vždy popsat takovým způsobem, že daná kniha či text svou autoritou a využitelností předčí samu skutečnost, kterou popisuje. Komičnost Fabrice del Donga pídícího se po bitvě u Waterloo nespočívá ani tak v tom, že se mu bojiště nepodaří najít, jako spíše ve skutečnosti, že jej hledá jako něco, o čem se dozvěděl z knih.

Textový přístup rovněž podporuje zdání úspěchu. Přečte-li člověk knihu, kde se tvrdí, že lvi jsou zuřiví, načež se opravdu setká se zuřivým lvem (samozřejmě zjednodušuji), dá se předpokládat, že jej to inspiruje k tomu, aby si od téhož autora přečetl další knihy a důvěřoval jim. Když pak navíc kniha člověku poradí, jak se tváří v tvář zuřivému lvu zachovat, a její rady se osvědčí, dočká se autor nejen důvěry čtenářů, ale rovněž povzbuzení, aby své pero vyzkoušel i v jiných oborech. Jde o celkem složitou dialektiku vlivu: zkušenosti čtenářů jsou ve skutečnosti determinovány tím, co přečetli, a to zase zpětně ovlivňuje autory, aby si vybírali témata předem určená těmito čtenářskými zkušenostmi. Kniha s instrukcemi, jak zvládnout zuřivého lva, by tak mohla zapříčinit vznik celé řady knih na téma zuřivosti lvů, původu zuřivosti a tak dále. S tím, jak se téma textu stále zužuje – nejde už o lvy, ale o jejich zuřivost –, lze očekávat, že způsoby, které doporučují, jak na zuřivost lva reagovat, ve skutečnosti jeho zuřivost *znásobí*, přinutí ho být zuřivým, protože právě o to v textu jde a v zásadě právě jen to o něm víme nebo se dokážeme dozvědět.

Text deklarující důvěrnou znalost tématu a vzniklý na základě okolností podobných těm, které jsem právě popsal, není snadné zpochybnit. Obecně je pokládán za odborný, přičemž status a prestiž vyplývající z jeho ohlasu může dále zvýšit akademická či vládní autorita. Obzvlášť důležité přitom je, že podobné texty mohou nejen přinášet poznatky, ale i *vytvořit* skutečnost, kterou zdánlivě pouze popisují. Tyto poznatky spolu se zmíněnou skutečností časem uvedou v život jistou tradici – Foucaultovými slovy diskurs –, jejíž hmotná přítomnost či

váha, spíše než originalita daného autora, má rozhodující vliv na texty, které na jejím základě vzniknou. Ty se pak do značné míry skládají z předem existujících informačních jednotek, jaké shromáždil Flaubert ve svém soupisu přejatých myšlenek.

Podívejme se nyní z tohoto úhlu na Napoleonovy a Lessepsovy počiny. Víceméně vše, co bylo oběma mužům o Orientu známo, pocházelo z knih napsaných v rámci orientalistické tradice a uložených v orientalistické knihovně přejatých myšlenek; Orient pro ně představoval cosi podobného zuřivému lvu, čemu se museli postavit a vypořádat se s tím, do určité míry *právě proto*, že dané texty učinily tento Orient možným. Tento mlčenlivý Orient byl Evropě k dispozici k realizaci projektů, na nichž se domorodci sice podíleli, nemohli je však sami ovlivnit; těmto projektům, představám či jen popisům navíc nebyl schopen nijak čelit. Na začátku této kapitoly jsem takový vztah mezi západním písemnictvím (a jeho důsledky) a orientální mlčenlivostí označil za důsledek a znak neobyčejné kulturní síly Západu a jejího odhodlání Orient ovládnout. Je tu však ještě druhá stránka této síly, stránka, jejíž existence závisí na nátlaku orientalistické tradice a jejího textového přístupu k Orientu a která žije svým vlastním životem stejně jako knihy o zuřivých lvech – dokud se lvi nenaučí odpovídat. Na Napoleona či Lessepse, abychom jmenovali alespoň dva z množství těch, kteří se v podobných orientálních projektech angažovali, bývá jen zřídkakdy nahlíženo z hlediska orientalistického diskursu jako základního faktoru, který – bezmocnost Orientu tu nehraje zdaleka takovou roli – dodal jejich působení v nekonečném tichu Orientu význam, srozumitelnost a ráz skutečnosti. Právě tento diskurs, spolu s tím, co jej umožnilo – v Napoleonově případě nesrovnatelně větší vojenská síla Západu –, jim poskytl orientálce, jež bylo možné charakterizovat v dílech typu *Popisu Egypta*, a Orient, který šlo přetnout způsobem, jakým Lesseps přeťal Suez. Umožnil jim tak dosáhnout úspěchu – alespoň z jejich hlediska, které nemělo pranic společného s hlediskem orientálce; úspěchu, jenž nevzešel z žádné skutečné interakce mezi orientálci a Západem.

Jakmile začneme o orientalismu uvažovat jako o jisté projekci Západu na Orient spolu s úmyslem jej ovládnout, čeká nás jen málo překvapení. Budují-li totiž historikové jako Michelet, Ranke, Tocqueville a Burckhardt svá vyprávění „jako příběhy zvláštního druhu“,[87] lze totéž tvrdit i o orientalistech, kteří dějiny, povahu a osud Orientu vytvářeli celé stovky let. Během devatenáctého a dvacátého století role orientalistů ještě vzrostla s tím, jak se rozpětí imaginativní i skutečné geografie zmenšilo, vztahy mezi Orientem a Evropou začala určovat nezastavitelná evropská expanze motivovaná hledáním nových odbytišť, zdrojů a kolonií a orientalismus završil svou vnitřní přeměnu z vědeckého diskursu v imperiální instituci. Projevy této přeměny jsou zjevné už v tom, co bylo řečeno o Napoleonovi, Lessepsovi, Balfourovi a Cromerovi. Jejich orientální projekty jsou ve své nejzákladnější podobě chápány coby snahy cílevědomých a nadaných mužů, hrdinů v carlyleovském smyslu. Ve skutečnosti byli Napoleon, Lesseps, Cromer i Balfour mnohem *obyčejnější*, mnohem méně neobvyklí – stačí vzpomenout na d'Herbelotova a Dantova schémata a přidat k nim moderní, výkonný motor (jakým bylo evropské impérium devatenáctého století) a kladný náboj: člověk sice nemůže Orient zničit ontologicky (jak si d'Herbelot i Dante zřejmě uvědomovali), má však k dispozici prostředky, jimiž ho může ovládnout, nakládat s ním, popisovat a vylepšovat jej a radikálně ho měnit.

Závěr, k němuž se snažím dojít, je zhruba následující: k přechodu od pouhého textového uchopení, formulace či definice Orientu k uvedení všech těchto postupů do praxe v Orientu skutečně došlo a orientalismus se na tomto – mohu-li daný výraz použít doslovně – *nesmyslném* přechodu výrazně podílel. Pokud jde o ryze vědeckou stránku orientalismu (navzdory tomu, že představu ryze vědecké činnosti jako čehosi nezaujatého a abstraktního pokládám za jen těžko přijatelnou, z intelektuálního hlediska ji lze připustit), dokázal mnohé. Během devatenáctého století, v době největšího rozkvětu orientalistiky, vychoval mnoho vědců; zmnožil počet jazyků, kterým se na Západě učilo, stejně jako množství rukopisů, jež se redigovaly, překládaly a opatřovaly komentáři; v mnoha případech poskytl Orientu zapálené evropské studenty se zájmem o gramatiku sanskrtu, fénická platidla či arabskou poezii. Nelze však nijak zastírat, že k předmětu svého zkoumání se vždy choval

s dobyvatelskou povýšeností. Jako myšlenkový systém vždy vyšel z konkrétního lidského detailu, jemuž dal obecnou platnost; poznatek o jistém arabském básníku z desátého století se tak rozrostl v obecný přístup k orientální mentalitě v Egyptě, Iráku či Arábii. Jediný verš Koránu se podobně stal nezpochybnitelným důkazem nevykořenitelné muslimské smyslnosti. Základní orientalistickou premisou byla neměnnost Orientu a jeho naprostá odlišnost (odůvodňovaná v různých dobách různými způsoby) od Západu. V neposlední řadě pak nebyl orientalismus – v podobě, jak jej známe po osmnáctém století – schopen své vlastní poznatky revidovat. Cromerova a Balfourova role jako pozorovatele a správce Orientu se v tomto světle jeví jako logická a nevyhnutelná.

Blízkost politiky a orientalismu, či řečeno opatrněji velká pravděpodobnost, že názory na Orient vycházející z orientalismu budou uplatněny v politické sféře, je důležitý, nicméně velice citlivý fakt. Klade otázky týkající se predispozice k vině či nevině, vědeckého nezájmu či spolupráce s nátlakovými skupinami v oborech, jako jsou například černošská či ženská studia. Nutně v našem svědomí také vyvolává neklid spjatý s kulturními, rasovými či historickými generalizacemi, jejich aplikacemi, hodnotou, stupněm objektivity a základním účelem. Politické a kulturní podmínky přispívající k rozkvětu orientalismu na Západě však především přitahují pozornost k méněcennému postavení Orientu či orientálce coby předmětu studia. Mohl by snad jakýkoli jiný než právě tento politický vztah mezi pánem a otrokem vyvolat v život zmíněný orientalizovaný Orient, jak jej dokonale popsal Anwar Abdel Malek?

> a) V rovině *vymezení problému*... je Orient spolu s orientálci [orientalisty považován] za „objekt" studia, který je poznamenán svou jinakostí – tak jako kterýkoli odlišný „subjekt" či „objekt" –, jinakostí, která má ovšem konstitutivní, esencialistický ráz. (...) Tento „objekt" studia je jako obvykle pasivní, nezúčastněný, poznamenaný „historickou" podřadností a především nečinný, neautonomní a nesvrchovaný; jediný Orient, orientálec či „subjekt", jejž lze v krajním případě připustit, je bytost z filosofického hlediska odcizená, tedy jiná, než kým je ve vztahu k sobě samé, jistým způsobem situovaná, chápaná, definovaná – a předváděná – jinými.
>
> b) V rovině *tematické* si [orientalisté] osvojili tzv. esencialistickou koncepci studia zemí, národů a kmenů Orientu, koncepci užívající jasně definovanou etnickou typologii... a spějící tímto způsobem až na hranici rasismu.
>
> Podle vyjádření tradičních orientalistů by měla existovat jistá esence, podstata – někdy dokonce jasně metafyzicky popsaná –, která tvoří nezcizitelný a společný základ všech uvažovaných bytostí; tato podstata je jak „historická", neboť se vrací na samý počátek dějin, tak zásadně ahistorická, neboť danou bytost, „objekt" studia, vězní v její nezcizitelné a nehybné specifičnosti, místo aby ji definovala jako všechny ostatní bytosti, státy, národy, kmeny a kultury – jako produkt, výsledek vektorů sil působících na poli historického vývoje.
>
> Zbývá tedy typologie – založená na skutečné specifičnosti, odtržená ovšem od historie a v důsledku toho pojímaná nehmotně –, která ze studovaného „objektu" činí ve vztahu ke studujícímu subjektu, jenž ho překračuje, jinou bytost; tak přichází na scénu homo sinicus, homo arabicus či homo africanus (a logicky by mohl následovat například homo aegypticus), přičemž člověkem – rozumí se člověkem „normálním" – je chápán člověk evropský dané historické éry, tedy počínaje starověkým Řeckem. Je zřejmé, nakolik jsou v období od osmnáctého do dvacátého století hegemonie menšiny disponující výrobními prostředky, jak ji popsali Marx s Engelsem, a antropocentrismus zkoumaný Freudem spojeny v oblasti společenských věd s eurocentrismem, zvláště v případě těch, jež se přímo dotýkají Neevropanů.[88]

Abdel Malek pohlíží na orientalismus jako na obor, který jeho historie – podle slov „orientálce" konce dvacátého století – dovedla do výše popsané slepé uličky. Načrtněme tedy nyní stručně tento historický vývoj tak, jak probíhal v devatenáctém století, kdy rostl jeho význam i moc, kdy „hegemonie menšiny disponující výrobními prostředky" a antropocentrismus uzavřely spojenectví s eurocentrismem. Během

posledních desetiletí osmnáctého století a nejméně další století a půl dominovaly orientalistice Británie a Francie. Velké filologické objevy v oblasti srovnávací gramatiky, které učinili Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm a další, za svou existenci vděčily rukopisům dovezeným z Východu do Paříže a Londýna. Téměř bez výjimky zahájil každý orientalista svou kariéru jako filolog. Revoluce ve filologii, ze které vzešli Bopp, Sacy, Burnouf a jejich žáci, přitom měla formu srovnávací vědy založené na premise, že se jazyky dělí do jazykových rodin, z nichž nejvýznamnější je indoevropská a semitská. Orientalismus tedy od počátku charakterizují dva rysy: (1) nově objevené vědecké sebevědomí vycházející z jazykové důležitosti Orientu pro Evropu a (2) sklon k nekonečnému členění předmětu zkoumání, aniž by však došlo ke změně předpokladu, že Orient je stále stejným, neměnným a svou povahou extrémním objektem.

Příkladem spojení těchto rysů je dílo Friedricha Schlegela, který získal znalost sanskrtu v Paříži. Ačkoli v době, kdy roku 1808 vydal svou knihu *O jazyce a moudrosti Indů*, se Schlegel prakticky svého orientalismu zřekl, nepřestával tvrdit, že sanskrt a perština na jedné straně a řečtina s němčinou na druhé jsou spolu spřízněny více než s jazyky semitskými, čínskými, americkými či africkými. Indoevropská jazyková rodina byla navíc z estetického hlediska jednoduchá a uspokojivá, zatímco jazyky semitské v tomto směru nikoli. Podobné úvahy však Schlegela netrápily. Národy, rasy, způsoby myšlení či kmeny jakožto témata, o kterých bylo možné vášnivě debatovat – z onoho povrchního populistického hlediska předznamenaného Herderem –, pro něj měly celoživotní kouzlo. Navzdory tomu se ovšem nikdy nezmiňuje o živém, současném Orientu. Když roku 1800 prohlásil: „V Orientu musíme hledat nejryzejší romantismus," myslel tím Orient *Šakuntaly*, Avesty a Upanišad. Semité, jejichž jazyk byl aglutinační, neestetický a mechanický, byli jiní, podřadní, zpátečničtí. Schlegelovy přednášky o jazyce a životě, dějinách a literatuře jsou plné podobně neopodstatněných charakteristik. Hebrejština, tvrdí, byla vytvořena pro prorocké výpovědi a věštby; muslimové však byli stoupenci „mrtvého, prázdného teismu, unitářství formulovaného pouze negativně".[89]

Rasismus obsažený v Schlegelových kritických poznámkách týkajících se semitů a dalších „podřadných" orientálců nebyl v evropské kultuře zdaleka výjimkou, nikde jinde (až do nástupu darwinistických antropologů a frenologů) se však nestal základem vědeckého předmětu zkoumání tak jako ve srovnávací lingvistice či filologii. Jazyk a rasa se zdály být nerozlučně spjaty, přičemž „dobrý" Orient byl bezvýhradně vnímán jako klasické období kdesi v dávno zmizelé Indii, zatímco „špatný" přetrvával v dnešní Asii, části severní Afriky a celé islámské oblasti. „Árijci" patřili pouze k Evropě a starému Orientu; jak ukázal Léon Poliakov (aniž by ovšem dodal, že „Semité" nebyli pouze Židé, ale rovněž muslimové[90]), árijský mýtus dominoval historické a kulturní antropologii na úkor „menších" národů.

Oficiální intelektuální genealogie orientalismu by nepochybně zahrnovala jména jako Gobineau, Renan, Humboldt, Steinthal, Burnouf, Rémusat, Palmer, Weil, Dozy, Muir – abychom víceméně namátkou jmenovali alespoň pár jeho známých představitelů z devatenáctého století. Obsahovala by také celou škálu učených společností: francouzskou Asijskou společnost (1822), britskou Královskou asijskou společnost (1823), Americkou orientální společnost (1824) a řadu dalších. Jak se ale zdá, nutně opomíjí velký podíl beletrie a cestopisů, které posilovaly hranice vytyčené orientalisty mezi jednotlivými geografickými, časovými a rasovými oblastmi Orientu. Takové opomenutí přitom není na místě, neboť zvláště v případě islámského Orientu je tato literatura velmi bohatá a významným způsobem se – v dílech autorů, jako byli Goethe, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Kinglake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, Eliotová či Gautier – podílí na vytváření orientalistického diskursu. Na konci devatenáctého a počátku dvacátého století přibyli k výše jmenovaným mimo jiné Doughty, Barrès, Loti, T. E. Lawrence či Forster. Ti všichni dali Disraeliho „velké asijské záhadě" jasnější obrysy. Impuls těmto dílům poskytly nejen objevy dávných orientálních civilizací (učiněné evropskými badateli) v Mezopotámii, Egyptě, Sýrii a Turecku, ale rovněž významné geografické výzkumy prováděné na celém území Orientu.

Koncem devatenáctého století byly tyto úspěchy materiálně podpořeny evropskou okupací celého blízkého Orientu (s výjimkou některých

částí osmanské říše, na něž došlo až po roce 1918). Přední koloniální mocnosti představovaly opět Británie a Francie, jistou roli však hrály rovněž Rusko a Německo.[91] Kolonizovat znamenalo nejprve vymezit – či přímo vytvořit – zájmy, ať už komerční, komunikační, náboženské, vojenské nebo kulturní povahy. Zájmy, jež se cítila povolána hájit na islámských územích Británie, vyplývaly mimo jiné z jejího postavení jako křesťanské mocnosti a vyžadovaly vytvoření propracovaného aparátu. Rané instituce typu Společnosti na podporu křesťanského poznání (1698) či Společnosti pro šíření evangelia v cizině (1701) následovaly další: Církevní misionářská společnost (1799), Britská a zahraniční biblická společnost (1804) a Londýnská společnost na podporu křesťanství mezi Židy (1808). Tyto mise se „otevřeně připojily k evropské expanzi".[92] Připočteme-li k tomu obchodní a učené společnosti, fondy na podporu geografického průzkumu a překladů a příchod škol, misií, konzulátů, průmyslových podniků a nezřídka početných evropských komunit, představa „zájmů" a jejich prosazování – jež postupně vyžadovalo čím dál více energie i finančních prostředků – nabude na konkrétnosti.

Až do této chvíle byl můj náčrt spíše obecné povahy. Jaké zážitky a pocity obvykle provázely vědecký pokrok či politický postup, k němuž na půdě Orientu odborné poznatky dopomohly? Jedním z nejsilnějších bylo zklamání, že moderní Orient neodpovídá svému literárnímu obrazu. Gérard de Nerval napsal koncem srpna 1843 Théophilu Gautierovi následující řádky:

> Přišel jsem už o všechna království a provincie, o celou krásnější polovinu světa, a brzy nebudu mít, kam bych se mohl se svými sny utéci; nejvíc však lituji, že jsem ze svých představ musel vyloučit Egypt – smutně jej teď řadím už jen do vzpomínek.[93]

Stýskání autora slavné *Cesty do Orientu* (Voyage en Orient) je (jako nenaplněný sen, o němž píše např. Albert Béguin ve studii *Romantická duše a sen* [L'Ame romantique et le rêve]) častým námětem romantiků a cestovatelů po biblickém Orientu od Chateaubrianda až po Marka

Twaina. Jakákoli přímá zkušenost s pozemským Orientem tak ironicky polemizuje s jeho zveličenými popisy, jaké najdeme v Goethově „Mohamedově písni" (Mahometgesang) či Hugově básni „Sbohem arabské hostitelky" (Adieux de l'hôtesse arabe). Vzpomínka na moderní Orient svádí s představivostí boj, jehož vyústěním je návrat do světa imaginace jako místa pro Evropana příjemnějšího než skutečný Orient. Pro člověka, který Orient nikdy neviděl, řekl jednou Nerval Gautierovi, zůstane lotos lotosem; pro mě je to ale jen druh cibule. Psát o moderním Orientu znamená buď odhalit nepříjemné demystifikace představ obsažených v textech, nebo se věnovat Orientu, o jakém hovoří Hugo v původní předmluvě k *Orientálcům*, tedy Orientu coby „představě" či „myšlence", symbolům „jistého obecného zájmu".[94]

Přestože osobní rozčarování a obecný zájem orientalistické vnímání na první pohled poměrně dobře vystihují, přinášejí s sebou i další důvěrně známé myšlenkové, pocitové a percepční návyky. Mysl se tak učí rozlišovat mezi všeobecným strachem z Orientu a konkrétním prožitkem s ním spojeným. Ve Scottově románu *Talisman* (The Talisman, 1825) bojuje sir Kenneth nerozhodně s osamoceným Saracénem kdesi v palestinské poušti; když se náš bojovník a jeho protivník (převlečený Saladin) později dají do řeči, křesťan zjišťuje, že jeho muslimský soupeř není právě zosobněným zlem. Přesto si neodpustí poznámku:

> Uvažoval jsem tedy správně... že vaše zaslepené plemeno pochází ze Zlého ducha, bez jehož pomoci byste nikdy neudrželi požehnanou palestinskou půdu proti tolika zdatným bojovníkům božím. Nemluvím tak přímo o tobě, Saracéne, ale všeobecně o tvém národě a o tvé víře. Je mi však nepochopitelné, že se svým ďábelským původem ještě vychloubáš.[95]

Saracén se skutečně chlubí svým rodokmenem sahajícím až k Iblísovi, muslimskému Luciferovi. Chabý historismus, kterým se Scott snaží navodit „středověkou" atmosféru, kdy křesťan napadne muslima v otázce víry způsobem, jakým by to žádný Evropan v devatenáctém století neudělal (ačkoli možná ano), není sám o sobě tak překvapivý; kuriózní je spíše to, s jak bezstarostnou blahosklonností na jedné straně odsuzu-

je celý národ „obecně" a na druhé se svou urážku snaží zmírnit nevzrušeným „nemluvím tak přímo o tobě".

Scott ovšem nebyl žádný odborník na islám (H. A. R. Gibb, který takovým odborníkem byl, nicméně *Talisman* právě za pochopení islámu a Saladina chválil[96]) a výrazně se odchýlil od historické skutečnosti, když z Iblíse učinil hrdinu pravověrných. Čerpal přitom pravděpodobně z Byrona a Beckforda, pro nás je však podstatné povšimnout si, nakolik dokázala obecná charakteristika připisovaná všemu orientálnímu odolávat jak rétorické, tak existenciální síle zjevných výjimek. Je to, jako kdyby na jedné straně existoval velký koš s nápisem „Orient", do kterého se bezmyšlenkovitě házely všechny autoritativní, anonymní a tradiční západní přístupy k Východu, zatímco na druhé straně – v souladu s anekdotickou vypravěčskou tradicí – bylo možné vykládat o orientálních zkušenostech, které měly s výše zmíněným obecně prospěšným košem jen pramálo společného. Již samotná stavba Scottovy prózy ovšem odhaluje mnohem těsnější provázanost obou případů. Obecná kategorie totiž v konkrétní situaci nabízí pouze omezený prostor k manévrování: nezáleží na tom, do jaké míry jde o specifickou výjimku či nakolik se tomu kterému orientálci podaří uniknout z ohraženého prostoru; vždy bude *nejprve* orientálcem, *pak* teprve člověkem a *nakonec* opět orientálcem.

Kategorie „orientálního" je natolik obecná, že v ní můžeme dokonce pozorovat poměrně zajímavé obměny. V Disraelim vzbudil Orient nadšení během jeho cesty na Východ roku 1831. V Káhiře napsal: „Oči a mysl mě stále ještě bolí z té velkolepé nádhery, tak málo podobné nám samotným."[97] Nádhera a vášeň podnítily transcendentální vnímání okolního světa a pro realitu nezbývalo příliš trpělivosti. Disraeliho román *Tancred* je plný rasových a zeměpisných frází; vše je do té míry otázkou rasy, tvrdí Sidonia, že vykoupení lze najít pouze v Orientu a mezi jeho lidem. Drúzové, křesťané, muslimové a Židé se tu bez problémů přátelí, protože – jak kdosi vtipně poznamenává – Arabové jsou prostě Židé na koních a všichni dohromady jsou srdcem orientálci. Soulad tedy panuje mezi obecnými kategoriemi, nikoli mezi kategoriemi a tím, co obsahují. Orientálec žije v Orientu a vede bezstarostný

orientální život uprostřed orientálního despotismu a smyslnosti, naplněný pocitem orientálního fatalismu. Autoři tak odlišného typu, jako byli Marx, Disraeli, Burton či Nerval, mezi sebou dokázali vést zdlouhavé polemiky a zcela samozřejmě a srozumitelně používat právě těchto zobecnění.

V souvislosti s rozčarováním a zobecněným – neřkuli schizofrenním – pohledem na Orient obvykle vyvstává ještě jeden charakteristický rys. Jelikož byl z Orientu učiněn obecný předmět zkoumání, může také sloužit jako příklad určité formy výstřednosti. Orientálec jako jednotlivec sice nemůže zpochybnit obecné kategorie, které dávají jeho výjimečnosti smysl, ta se však může stát zdrojem požitku sama o sobě. Takto například popisuje podívanou v Orientu Flaubert:

> Aby pobavil dav, vzal jednoho dne šašek Muhammada Alího na tržiště v Káhiře ženu, položil ji na pult obchodu a veřejně s ní souložil, zatímco majitel obchodu klidně kouřil dýmku.
>
> Na cestě z Káhiry do Šubry nedávno jakýsi mladík obcoval s velkou opicí jako v již zmíněném příběhu, aby v očích lidí stoupl a rozesmál je.
>
> Před časem zemřel jeden poustevník, prosťáček, kterého dlouho považovali za svatého vyvoleného Bohem; všechny muslimské ženy za ním chodily a ukájely ho. Nakonec zemřel na vyčerpání – od rána do noci měl nekonečnou ejakulaci...
>
> O čem vypovídá následující případ: před časem se po ulicích Káhiry procházel *santon* (asketický kněz), úplně nahý až na pokrývku hlavy a penisu. Když potřeboval močit, pokrývku sňal, načež se k němu seběhly neplodné ženy, které toužily po dítěti, lehaly si pod proud jeho moče a potíraly se jí.[98]

Flaubert otevřeně přiznává, že jde o zvláštní typ grotesky. „Celé to staré komediální řemeslo" – čímž míní známé stereotypy jako „zbitý otrok... nelítostný obchod se ženami ... zlodějský obchodník" – v Orientu získává nový, „neotřelý... přirozený a okouzlující" význam. Tento význam ovšem nelze reprodukovat; lze se z něj těšit pouze na místě a jen velmi přibližně ho pak „oživit". Orient je *sledován*, neboť jeho téměř (ni-

kdy však ne zcela) urážlivé chování vyvěrá ze studnice nekonečné bizarnosti; Evropan vnímá Orient nikoli jako přímý účastník dění, ale výhradně coby nezúčastněný divák, vždy z odstupu, vždy připravený uvádět další a další příklady toho, co *Popis Egypta* označuje výrazem „podivuhodné rozkoše". Z Orientu se tak stává jakýsi živý obraz výstřednosti.

Tento živý obraz se pak logicky stává specifickým tématem textů. Kruh se tedy uzavírá: Orient se představuje v podobě, na kterou nás texty nepřipravily, poté se však vrací jako cosi, co člověk konvenčním způsobem popisuje. Jeho cizost lze přetlumočit, významy dekódovat, nepřátelství zkrotit; avšak *obecnost*, jež byla Orientu přiřknuta, rozčarování, jaké člověk pocítí, když ho navštíví, podivná výstřednost, již dává na odiv, to vše se znovu a znovu opakuje v tom, co je o něm řečeno či napsáno. Jedním z podobných typicky orientálních rysů byl pro orientalisty přelomu devatenáctého a dvacátého století islám. Carl Becker tvrdil, že ačkoli „islám" (povšimněme si míry zobecnění) patřil mezi dědice helénismu, nikdy nebyl schopen řecké humanistické tradici porozumět ani ji využít; k tomu, abychom dokázali islám pochopit, je zapotřebí vnímat jej nikoli jako „původní" náboženství, ale jako jakýsi neúspěšný pokus Orientu využít řeckou filosofii, ovšem bez oné tvůrčí inspirace, jakou nacházíme v evropské renesanci.[99] Pro Louise Massignona, pravděpodobně nejuznávanějšího a nejvlivnějšího moderního francouzského orientalistu, byl islám systematickým odmítáním křesťanské myšlenky inkarnace a jeho největším hrdinou nebyl Muhammad či Averroes, ale al-Halládž, muslimský světec, který byl ortodoxními muslimy ukřižován za to, že si dovolil islám zosobnit.[100] Becker i Massignon tak ve svém výkladu na jedné straně programově opomíjejí výjimečnost Orientu, zároveň se ji však usilovně snaží hodnotit podle západních měřítek. Muhammad je odmítán, zatímco al-Halládžovi je přikládán zásadní význam s ohledem na jeho podobnost postavě Ježíše Krista.

Ve své roli soudce Orientu přitom moderní orientalista nestojí – navzdory tomu, že sám věří v opak – mimo skutečnost coby objektivní pozorovatel. Jeho lidský odstup, projevující se absencí soucitu skrytou pod maskou profesionálního poznání, je nutně zatížen ortodoxními přístupy, perspektivami a předpojatostmi orientalismu, které zde popisuji. Jeho Orient není Orient skutečný, ale Orient orientalizovaný. Evropského či západního státníka a orientalistu spojuje nepřerušený oblouk vědění a moci; tvoří okraj jeviště, jehož součástí je Orient. V době konce první světové války byly již Afrika i Orient pro Evropu spíše privilegovaným územím než pouhou intelektuální podívanou. Šíře orientalismu se přesně shodovala s rozsahem impéria, přičemž právě tato absolutní shoda vyvolala jedinou krizi v dějinách západního myšlení v otázce Orientu. Tato krize pokračuje dodnes.

Imperialistická politika vyvolala počínaje dvacátými lety na půdě „třetího světa" různé typy reakcí. V době konání Bandungské konference, tedy roku 1955, se již těšil celý Orient politické nezávislosti na západních mocnostech, musel ovšem čelit nové dvojici imperiálních velmocí, Spojeným státům a Sovětskému svazu. Orientalismus, neschopný nalézt v tomto novém třetím světě „svůj" Orient, byl nyní postaven před jeho novou, vzdornou a politicky vyzbrojenou variantu. Vybrat si mohl ze dvou možností: pokračovat, jako by se nic nestalo, nebo přizpůsobit staré praktiky nové situaci. Pro orientalistu, dogmaticky věřícího v neměnnost Orientu, znamenalo ovšem vše „nové" pouze zrazení starého novými a nic nechápajícími – budiž mi zde dovoleno použít jistého neologismu – *dezorientálci*. Třetí, krajní alternativu – orientalistický přístup zcela opustit – zvažovala jen nepatrná menšina.

Příznakem krize nebylo pouze to, že – slovy Abdela Maleka – „národněosvobozenecká hnutí v bývalém koloniálním" Orientu znevěrohodnila orientalistické koncepce pasivních, fatalistických „podmaněných ras", ale i skutečnost, že „odborníci a široká veřejnost si uvědomili rozpor mezi orientalistickou vědou a předmětem jejího zkoumání a zároveň – což bylo rozhodující – mezi koncepcemi, metodami a pracovními nástroji společenských a humanitních věd a těmi, jež používala právě orientalistika".[101] Orientalisté – od Renana přes Goldzihera a Macdonalda až ke Grunebaumovi, Gibbovi a Bernardu Lewisovi – pokládali například islám za „kulturní syntézu" (pojem zavedl P. M. Holt), kterou bylo možné zkoumat odděleně od ekonomiky, sociologie i politiky islámských národů. Budeme-li se pídit po nejstručnější charakteristice toho, co islám pro orientalisty znamenal, nalezneme ji

v Renanově prvním pojednání: abychom islám co nejlépe pochopili, je nutné jej zredukovat na „nomádství". Dopad kolonialismu, celosvětové dění, dějinný vývoj, to vše byl pro orientalisty jen obtížný hmyz, zabíjený – či přehlížený – pro zábavu, nikdy nebraný natolik vážně, aby mohl zkomplikovat pravou podstatu islámu.

Kariéra H. A. R. Gibba názorně ukazuje oba způsoby, jakými orientalismus na moderní Orient reagoval. V roce 1945 přednášel Gibb na Chicagské univerzitě. Svět, o kterém hovořil, již nebyl světem, jaký znali Balfour či Cromer v dobách před první světovou válkou. Několik revolucí, dvě světové války a nespočet ekonomických, politických a sociálních změn utvořily ze světa pětačtyřicátého roku téměř kataklyzmaticky novou realitu. Své přednášky s názvem *Moderní směry v islámu* přesto Gibb zahájil mimo jiné těmito slovy:

> Student arabské civilizace musí neustále čelit výraznému kontrastu mezi imaginativní silou, jaká se projevuje například v některých oblastech arabské literatury, a doslovností a pedanterií přítomnou v argumentaci a výkladu i tehdy, slouží-li témuž účelu. I muslimové dali světu velké filosofy a je pravda, že někteří byli Arabové, šlo ovšem o pouhé výjimky. Arabská mysl se ve vztahu k vnějšímu světu i k myšlenkovým procesům nedokáže oprostit od intenzivního pocitu izolovanosti a individuálnosti jednotlivých událostí. To je podle mého názoru také jedna z hlavních příčin „nedostatku smyslu pro zákonný řád", který profesor Macdonald označil za charakteristickou odlišnost orientálců.
>
> Vysvětluje to rovněž skutečnost, která je pro západního studenta velmi obtížně pochopitelná [dokud mu není objasněna orientalistou], totiž muslimskou averzi k racionálním myšlenkovým procesům. (...) Odmítnutí racionálního způsobu uvažování a utilitární etiky, jež je s nimi nerozlučně spjata, nemá tedy kořeny v takzvaném „tmářství" muslimských teologů, ale v atomickém, disparátním charakteru arabské imaginace.[102]

Gibbův výklad je samozřejmě ukázkou ryzího orientalismu a navzdory tomu, že další text přináší inspirativní poznatky o institucionálním islámu, zůstává Gibbova předpojatost v úvodu vážnou překážkou pro

každého, kdo chce modernímu islámu porozumět. Jaký význam má slovo „odlišnost", není-li uvedeno, s čím je daný jev srovnáván? Nežádá se po nás, abychom orientálního muslima vnímali tak, jako by jeho svět, na rozdíl – „odlišně" – od našeho, dosud setrvával v sedmém století? Pokud jde o moderní islám jako takový, proč má Gibb navzdory složitosti jeho jinak autoritativního výkladu zapotřebí k němu odkazovat s tak nesmiřitelným nepřátelstvím? Je-li islám od počátku špatný v důsledku svých trvalých vad, bude orientalista vždy proti jakýmkoli islámským pokusům o jeho reformu, protože ta pro něj představuje zradu islámu. A přesně to také Gibb tvrdí. Jak jinak tedy může orientálec uniknout z těchto pout do moderního světa, než že bude spolu s bláznem v *Králu Learovi* opakovat „Ony mi dají napráskat, že mluvím pravdu, a ty zas, když budu lhát. A někdy dostanu napráskáno, že držím hubu"?[103]

O osmnáct let později stál Gibb ve funkci ředitele harvardského Centra blízkovýchodních studií (Center for Middle Eastern Studies) před posluchači z řad jeho anglických krajanů. Téma jeho přednášky znělo „Nový pohled na areální studia" (Area Studies Reconsidered) a kromě jiných postřehů v ní zaznělo, že „Orient je příliš důležitý, než aby jej bylo možné ponechat pouze orientalistům". Představovaly-li *Moderní směry v islámu* příklad prvního či tradičního přístupu, jaký se orientalistům nabízel, „nový pohled" ohlašoval možnou alternativu. Gibbův plán měl svou logiku – přinejmenším z hlediska západních odborníků, jejichž úkolem bylo připravovat studenty na kariéru ve sféře „veřejného života a obchodu". Doba vyžaduje, prohlásil Gibb, spolupráci tradičního orientalisty a odborníka z oblasti společenských věd, kteří budou společně vykonávat „mezioborovou" činnost. Tradiční orientalista nebude ovšem nikoho zatěžovat zastaralými poznatky; jeho odborné znalosti budou nezkušeným kolegům z areálních studií připomínat, že „uplatňovat psychologii a mechanismy západních politických institucí na asijské či arabské podmínky by bylo zcela naivní".[104]

Aplikována v praxi Gibbova teorie znamená, že bojují-li například orientálci proti koloniální nadvládě, je nutné konstatovat (abychom se nevystavovali riziku naivního přístupu), že význam samosprávy nikdy

nechápali stejným způsobem jako „my". Jestliže někteří orientálci odmítají rasovou diskriminaci, zatímco jiní ji provozují, řekneme, že „všichni jsou v jádru orientálci", přičemž otázka společenské třídy, politické situace či ekonomických faktorů je zcela nepodstatná. S Bernardem Lewisem je také možné uvést, že brání-li se arabští Palestinci izraelskému osídlování a okupaci jejich území, jde pouze o „návrat islámu" neboli, podle definice věhlasného orientalisty, islámský odpor vůči neislámským národům,[105] tedy princip zakotvený v dobách sedmého století. Dějiny, politika či ekonomika nejsou důležité. Islám zůstává islámem, Orient Orientem a na veškeré představy o levici, pravici či revolucích raději zapomeňme.

Nejsou-li takovéto tautologie, tvrzení a odmítavé reakce běžné u historiků, sociologů, ekonomů či humanistů jinde než právě na poli orientalistiky, důvod je zcela zřejmý. Stejně jako domnělý předmět jejího studia totiž orientalistika nedovolila, aby její svatý klid narušily jakékoli nové myšlenky. Moderní orientalisté – či, abychom byli přesní, odborníci na areální studia – se ovšem jen pasivně neizolovali na jazykových katedrách; většina z nich se zařídila podle Gibbovy rady a je dnes nerozlišitelná od jiných „specialistů" a „poradců" v oboru, který Harold Lasswell nazval aplikovanými politickými vědami.[106] Vojenský a národněbezpečnostní potenciál spolupráce například mezi odborníkem na „analýzu národní povahy" a expertem na islámské instituce byl rozeznán rychle, přinejmenším s ohledem na osobní prospěch. „Západ" musel po druhé světové válce koneckonců čelit chytrému totalitárnímu nepříteli, který si hledal spojence právě mezi důvěřivými orientálními (africkými, asijskými, rozvojovými) národy. Jak jinak takového nepřítele přelstít než tím, že nelogické orientální mysli vyjdeme vstříc podle rad orientalistů? Právě díky této logice se objevily mistrovské iniciativy typu techniky „cukru a biče", Spojenectví pro pokrok (Alliance for Progress) či SEATO, vesměs založené na tradičních poznatcích přizpůsobených tak, aby bylo s dotyčnou stranou možné snadněji manipulovat.

Zatímco se tedy islámský Orient zmítá v revolučním zmatku, sociologové nás upozorňují, že Arabové jsou závislí na „orálních funkcích",[107] a ekonomové – recyklovaní orientalisté – podotýkají, že mo-

derní islám nelze zařadit pod hlavičku kapitalismu ani socialismu.[108] Zatímco orientální svět zaplavuje či přímo sjednocuje vlna antikolonialismu, orientalisté celou věc proklínají nejen jako mrzutost nebo dokonce urážku západních demokracií. Zatímco svět je stavěn před závažné obecné otázky, jakými jsou například jaderné nebezpečí, katastrofický úbytek surovin či nebývale silné volání po rovnosti, spravedlnosti a ekonomické rovnoprávnosti, politici opírající se ideologicky nejen o polovzdělané technokraty, ale také nadmíru vzdělané orientalisty se chápou oblíbených karikatur Orientu. Legendární arabisté z amerického ministerstva zahraničí varují, že Arabové plánují ovládnout svět. Zrádní Číňané, nazí Indové a pasivní muslimové jsou popisováni jako supové, kteří si neváží „naší" štědrosti, a proklínáni, pokud se k „nám" obrátí zády v důsledku lákadla komunistických myšlenek či svých vlastních necivilizovatelných orientálních instinktů; rozdíl mezi oběma motivacemi hraje pramalou roli.

Současné orientalistické názory zaplavují tisk a veřejné mínění. Na Araby je obecně nahlíženo jako na teroristické chlípníky na velbloudech, jejichž nezasloužené bohatství je urážkou pravé civilizace. Všudypřítomná je domněnka, že navzdory tomu, že západní spotřebitel patří k početní menšině, má právo využívat či přímo vlastnit většinu světových zdrojů. Proč? Protože je, na rozdíl od orientálce, skutečnou lidskou bytostí. Existuje lepší příklad toho, co Anwar Abdel Malek nazývá „hegemonií menšiny disponující výrobními prostředky" a spojením antropo- a eurocentrismu? Příslušník bělošské střední třídy na Západě věří, že má přirozené právo svět barevných nejen spravovat, ale také vlastnit jen a jen proto, že z podstaty věci je tento svět lidsky méněcenný. Ryzejší příklad dehumanizovaného myšlení stěží najdeme.

V jistém smyslu jsou hranice orientalismu, jak bylo již řečeno výše, hranicemi, jejichž existence je důsledkem ignorování, esencializace a snižování lidské podstaty jiné kultury, národa či geografické oblasti. Orientalismus však zašel ještě dále: pohlíží na Orient jako na entitu, jejíž existence se nejen Západu jeví jako pevně časově i místně zakotvená, ale je takovou i ve skutečnosti. Úspěchy orientalistických textů a popisů byly natolik působivé, že celá období orientálních kulturních,

politických i sociálních dějin jsou považována za pouhé reakce na západní vliv. Západ je aktivním činitelem, Orient pasivním příjemcem. Západ je divákem, soudcem i porotou všech aspektů orientálního chování. Jakmile nicméně vyvolají dějiny dvacátého století v Orientu vnitřní změnu, orientalista žasne: není schopen si uvědomit, že

> noví [orientální] vůdci, intelektuálové či politici se z práce svých předchůdců v mnohém poučili. Pomohly jim rovněž strukturní a institucionální změny provedené v uplynulém období a skutečnost, že nyní mají do značné míry možnost rozhodovat o budoucí podobě svých zemí. Jsou také mnohem sebejistější a snad i trochu agresivnější. Nemusejí nadále jednat tak, aby od neviditelné poroty Západu získali kladný verdikt. Nevedou již dialog se Západem, ale se svými spoluobčany.[109]

Orientalista se navíc domnívá, že vše, na co jej jeho texty nepřipravily, je důsledkem vnějšího vlivu na Orient nebo jakéhosi hloupého omylu. Žádný z bezpočtu orientalistických textů o islámu včetně autoritativních *Cambridgeských dějin islámu* není schopen čtenáře připravit na to, co se od roku 1948 událo v Egyptě, Palestině, Iráku, Sýrii, Libanonu či Jemenu. Když už tedy ani tomu nejvzdělanějšímu orientalistovi nemohou dogmata o islámu dále sloužit, uchýlí se zpravidla k orientalizovanému společenskovědnímu žargonu tvořenému populárními abstraktními pojmy jako elita, politická stabilita, modernizace či institucionální rozvoj, jež obdaří prestiží své orientalistické expertizy. Mezi Orientem a Západem se zatím rozevírá stále větší a nebezpečnější propast.

Současná krize dramaticky zvýraznila nesoulad mezi texty a skutečností. V této studii nicméně nechci pouze odhalovat prameny orientalistických názorů, ale uvažovat zároveň i o jejich významu, neboť současný intelektuál oprávněně cítí, že ignorovat část světa, která se ho evidentně dotýká, znamená uhýbat před skutečností. Humanitní vědci se až příliš často soustřeďují pouze na úzce definovaný předmět svého odborného zájmu. Nepoučili se z disciplín typu orientalistiky, jejichž záměrem bylo vždy obsáhnout *celý* svět, a nikoli jen jistou snadno vy-

mezitelnou část, jakou představuje například určitý autor či sbírka textů. Spolu s akademickými ochrannými pláštíky „historie", „literatury" či „humanitních věd" a navzdory svým přehnaným ambicím je ovšem orientalismus součástí světového, historického dění, jakkoli se to snaží skrýt okázalou vědeckostí a odvoláváním se k racionalismu. Současný intelektuál se na příkladě orientalismu může poučit, jak na jedné straně realisticky omezit či naopak rozšířit hranice dané disciplíny a na druhé neztratit povědomí o lidském základu (onom „vetešnickém krámku srdce", jak jej nazývá Yeats), v němž texty, představy, metody a disciplíny klíčí, rozvíjejí se, vzkvétají a zanikají. Zkoumat orientalismus znamená také navrhnout způsoby řešení metodologických problémů vyvolaných historickým vývojem. Ještě předtím je však nutné podívat se na humanistické hodnoty, které orientalismus svým dosahem, zkušenostmi a strukturami téměř zničil.

ně orientovaných. Podstatné je, že jde o vztah jednostranný, v němž Spojené státy zaujímají postavení vybíravého zákazníka se zájmem o několik málo položek (především ropu a levnou pracovní sílu), zatímco Arabové se stali konzumenty celé řady amerických materiálních i ideologických produktů.

Tento vývoj má hned několik závažných důsledků. V blízkovýchodním regionu dochází k masové standardizaci, jejímž symbolem se stály nejen tranzistorové přijímače, džínsy a coca-cola, ale rovněž kulturní obrazy Orientu produkované americkými sdělovacími prostředky a následně bezmyšlenkovitě přijímané masami televizních diváků. Paradoxní přimknutí Arabů k obrazu „Araba" šířenému Hollywoodem je jen nejprostším příkladem popisovaného jevu. Pod vlivem západní tržní ekonomiky a její orientace na zákazníka vznikla (a neustále rostoucím tempem nadále vzniká) celá třída obyvatel, jejichž vzdělání a intelektuální rozvoj jsou stále silněji podřizovány uspokojování potřeb trhu. Velký důraz je přitom logicky kladen na oblasti řízení, obchodu a ekonomiky; absolventi těchto oborů jsou ovšem především nástrojem příslušných západních trendů. Jejich role je předem definována jako „modernizující", což znamená, že dodává legitimitu a autoritu myšlenkám spojeným s modernizací, pokrokem a kulturou, jež přicházejí většinou ze Spojených států. Přesvědčivý důkaz lze najít ve společenských vědách a překvapivě také mezi radikálními intelektuály, jejichž marxismus bez výhrad čerpá z Marxova vlastního homogenizujícího pohledu na třetí svět, o němž byla řeč výše. Lze-li tedy celkovou situaci charakterizovat jako intelektuální podvolení se orientalistickým představám a doktrínám, výraznou zásluhu na tom má i popsaná hospodářská, politická a společenská výměna: stručně řečeno, moderní Orient se podílí na vlastní orientalizaci.

Položme si závěrem ještě otázku: má orientalismus nějakou alternativu? Je tato kniha pouze kritickou polemikou, nebo se vyslovuje i ve prospěch něčeho pozitivního? Výše jsem se několikrát zmínil o nových „dekolonizačních" směrech v rámci takzvaných areálních studií – díle Anwara Abdela Maleka, studiích vydaných členy skupiny odborníků v oblasti blízkovýchodních studií z univerzity v Hullu, objevných analýzách a přístupech různých vědců v Evropě, Spojených státech i na Blízkém východě[157] –, nepokoušel jsem se ovšem o víc než jen stručné charakteristiky. Mým hlavním cílem bylo popsat jistou soustavu idejí, nikoli ji však nahrazovat přístupem jiným. Zamýšlel jsem rovněž vznést širší spektrum otázek, které pokládám za relevantní ve vztahu k problematice obecné lidské zkušenosti: jakým způsobem interpretujeme cizí kultury? Co je to *jiná* kultura? Je vymezení jisté konkrétní kultury (rasy, náboženství, civilizace) smysluplné, nebo nás nutně vede k velebení kultury domácí a kritice nepřátelství a agrese druhých? Mají kulturní, náboženské a rasové rozdíly větší váhu než kategorie společensko-politické a politicko-historické? Jakým způsobem nabývají názory váhy, obecné platnosti či dokonce postavení „přirozené" pravdy? Jakou roli v tomto procesu hraje intelektuál? Je jeho úkolem legitimizovat kulturu a stát, jejichž je součástí? Jakou důležitost má přikládat nezávislému, kritickému vnímání ve smyslu *opozice*?

Doufám, že některé z odpovědí na tyto otázky logicky vyplynuly z textu této knihy, ale rád bych se přece jen u některých zastavil podrobněji. Orientalismus, jak je v této studii charakterizován, zpochybňuje nejen možnost existence apolitické formy vědeckého bádání, ale rovněž prospěšnost příliš úzkého vztahu mezi vědcem a státem. Stejně tak je zřejmé, že okolnosti, jež umožnily orientalismu přežívat ve formě vlivného způsobu uvažování, budou trvat i nadále. Taková představa není příliš povzbudivá, podle mého soudu však existuje jistá naděje, že postupem času bude intelektuální, ideologický i politický odpor proti orientalismu stále sílit.

Nebyl bych se tuto knihu rozhodl napsat, kdybych zároveň nevěřil, že existuje druh vědeckého myšlení, jež není stejně úplatné nebo přinejmenším slepé k lidské realitě našeho světa jako přístup, o kterém především pojednává. V oblastech, jako jsou dějiny islámu, náboženství, civilizace, sociologie a antropologie, působí celá řada skutečných odborníků a autorů hodnotných vědeckých prací. Problém nastává ve chvíli, kdy vědec, který zapomene na nutnou ostražitost vůči přejatým myšlenkám, jež se s až příliš velkou lehkostí předávají z generace na generaci, podlehne výše popsanému tradičnímu orientalistickému přístupu. Po-

zoruhodná práce proto pravděpodobně vzejde z pera vědce, který se hlásí k intelektuálně vymezené disciplíně spíše než k „oboru" definovanému kanonicky, imperialisticky či geograficky. Jedním z nejlepších příkladů z nedávné doby jsou antropologické studie Clifforda Geertze, jehož zcela konkrétní zájem o islám je motivován specifickými společenskými skupinami a problémy, a nikoli orientalistickými rituály, předsudky a doktrínami.

Ze starých ideologických pout jsou schopni se osvobodit dokonce i někteří z vědců a kritiků, kteří získali vzdělání v rámci tradičních orientalistických disciplín. Studia, jež absolvovali Jacques Berque nebo Maxime Rodinson, patřila k těm nejkonzervativnějším, jejich vlastní práce, včetně těch zabývajících se tradičními problémy, však provází prospěšná metodologická zdrženlivost. Byla-li orientalistika z historického hlediska ve svém přístupu a předpokladech až příliš samolibá, uzavřená do sebe a pozitivisticky sebevědomá, jedním ze způsobů, jak se otevřít předmětu zkoumání, je reflexivně podrobit svoji metodu kritické revizi. Právě to je charakteristickým rysem Berquových a Rodinsonových prací, ačkoli u každého se projevuje zcela specificky. Trvalou hodnotou je tu především citlivý přístup ke zkoumané látce stejně jako neustálé přehodnocování vlastní metodologie a praxe a snaha, aby se práce opírala o daný konkrétní materiál a nikoli o dogmatický předsudek. Berque a Rodinson, podobně jako Abdel Malek či Roger Owen, jsou si dobře vědomi, že zkoumat člověka a společnost obecně je zapotřebí v širokém rámci všech humanitních věd; jsou proto rovněž kritickými čtenáři a pozorovateli dění v dalších disciplínách. Berque se zajímá o nejnovější poznatky z oblasti strukturální antropologie, Rodinson o sociologii a politickou teorii, Owen se zaměřuje na dějiny hospodářství; to všechno jsou poučné korektivy, jež studiu takzvaných orientálních problémů nabízejí současné humanitní vědy.

I v případě, že odhlédneme od orientalistického rozlišování mezi „námi" a „jimi", nelze ovšem zavírat oči před skutečností, že dnešní vědu mocně ovlivňuje řada politických a ve své podstatě ideologických jevů. Rozdělení na Východ a Západ, Sever a Jih, bohaté a chudé, imperialismus a antiimperialismus či bílé a barevné vskutku nelze ignorovat. Zmíněné kategorie není možné obcházet a předstírat, že neexistují; současný orientalismus je výmluvným varováním, že podobné pokrytectví vede jen k posilování a utvrzování těchto polarit. Otevřeně polemická „progresivní" věda se může naproti tomu snadno zvrhnout v dogmatické ustrnutí, což představuje stejně málo povzbudivou vyhlídku.

Můj vlastní postoj k celému problému snad dostatečně naznačují otázky, které jsem formuloval výše. Moderní myšlení a zkušenost nás naučily citlivosti vůči jevům, jako jsou reprezentace druhých, studium „jinakosti", rasově motivované myšlení, bezmyšlenkovité a nekritické přijímání autority a autoritativních názorů, společensko-politická role intelektuálů nebo hodnota skeptického, kritického přístupu. Uvědomíme-li si, že studium lidské zkušenosti má většinou své pozitivní i negativní etické důsledky, nemluvě o těch politických, nebudeme snad ve své odborné práci nadále stejně lhostejní. Jakým lepším měřítkem než lidskou svobodou a poznáním by se měl vědec koneckonců řídit? Uvědomit bychom si měli i to, že studium člověka jako příslušníka jisté společnosti je založeno na konkrétních jevech z oblasti historie a lidské zkušenosti, a nikoli na povýseneckých abstrakcích, obskurních pravidlech a nahodile vytvořených systémech. Je proto zapotřebí, aby bádání vycházelo z dané zkušenosti a jistým způsobem jí bylo formováno; zkušenost sama pak díky výzkumu získá jasnější obrysy a může jím být případně i ovlivněna. Nezbytné je v každém případě zásadně se vyhýbat orientalizování Orientu; důsledkem takového přístupu bezpochyby bude hlubší stupeň poznání a úbytek vědecké ješitnosti. Zbavíme-li se „Orientu", dočkáme se vědců, kritiků, intelektuálů a lidských bytostí vůbec, pro něž budou mít rasové, etnické či národní odlišnosti menší význam než společný úkol napomoci obecnému rozvoji lidské společnosti.

Věřím – a ve svých jiných pracích jsem se to snažil ukázat –, že na poli dnešních humanitních věd lze nalézt dostatek podnětů, jež současnému vědci poskytnou náležité pochopení, metody a myšlenky, aby dokázal rozbít rasistické, ideologické a imperialistické stereotypy, jaké během svého historického vzestupu orientalismus nabízel. Jeho selhá-

ní považuji za selhání lidské právě tak jako intelektuální; tím, že byl nucen zaujmout postoj radikální opozice vůči oblasti světa, kterou považoval ve vztahu k sobě za cizí, ztratil schopnost vcítit se do konkrétní lidské zkušenosti a jako takovou ji dokonce i vnímat. Celosvětové nadvládě orientalismu a všemu, co symbolizuje, je nyní možné čelit, dokážeme-li náležitě zužitkovat vzestup politického a historického uvědomění mnoha národů světa, k němuž v průběhu dvacátého století došlo. Má-li tato kniha šanci dočkat se v budoucnu jistého užitku, bude snad vnímána jako skromný příspěvek k tomuto úsilí a výstraha, že myšlenkové systémy typu orientalismu, mocenských diskursů a ideologických fikcí – Blakeovy „okovy ducha" – jsou až příliš snadno vytvářeny, šířeny a udržovány. Především však doufám, že jsem čtenáři ukázal, že odpovědí na orientalismus nemůže být okcidentalismus. Žádného bývalého „orientálce" nemůže těšit představa, že jeho minulost mu – snad až příliš – otevírá cestu k tomu, aby se začal sám zabývat studiem nových „orientálců" – případně „okcidentálců" –, kteří budou jeho výtvorem. Má-li pochopení podstaty orientalismu nějaký smysl, spočívá v tom, že připomíná svůdné nebezpečí úpadku poznání jakéhokoli druhu kdekoli a kdykoli – dnes zřejmě více než kdy předtím.

DOSLOV K VYDÁNÍ Z ROKU 1995

1

Orientalismus byl dokončen v závěru roku 1977 a vyšel o rok později. Byla to (a dosud je) jediná kniha, kterou jsem napsal zcela souvisle, od sběru materiálu přes několik pracovních verzí až po tu konečnou, přičemž jednotlivé fáze práce nebyly ničím přerušeny a moji pozornost v té době vážněji nepoutalo nic jiného. S výjimkou jediného, mimořádně klidného a relativně bezstarostného roku, který jsem strávil na půdě Střediska pro pokročilá studia v oblasti behaviorálních věd při Stanfordově univerzitě (1975–1976), se mi z okolního světa dostalo jen velmi málo podpory či zájmu. Navzdory povzbuzení ze strany několika přátel a nejbližší rodiny nebylo zdaleka jasné, zdali má studie zaměřená na to, jakým způsobem přistupovala po dvě století evropská a americká moc, věda a imaginace k Blízkému východu, Arabům a islámu, vůbec šanci zaujmout širší publikum. Velmi obtížné bylo samo úsilí získat pro tento projekt seriózního nakladatele. Jisté akademické nakladatelství mi zdráhavě navrhlo skromnou smlouvu na útlou monografii – natolik beznadějně a neslavně se celá záležitost zpočátku jevila. Věci se naštěstí rychle změnily k lepšímu, jakmile jsem knihu dopsal.

V Americe i v Británii (kde vyšla roku 1979) vzbudila kniha velkou pozornost, přičemž některé reakce byly (jak se dalo očekávat) zcela odmítavé, jiné vyjadřovaly nepochopení, většinou však byla přijata pozitivně a s nadšením. Počínaje francouzským vydáním v roce 1980 se začala objevovat v překladech, jejichž počet dodnes stoupá a jež v daných jazycích, které přirozeně neovládám, vyvolávají další polemiky a diskuse. Pozoruhodný, avšak sporný arabský překlad, k němuž se ještě vrátím, pochází z pera nadaného syrského básníka a kritika Kamála Abú Díba. *Orientalismus* vyšel dosud japonsky, německy, portugalsky, italsky, polsky, španělsky, katalánsky, turecky, srbochorvatsky a švédsky (a roku 1993 se stal k údivu nakladatele i mne samého ve Švédsku best-

sellerem). Další překlady (do řečtiny, ruštiny, norštiny a čínštiny) se buď chystají, nebo vyjdou v nejbližší době. Mluví se rovněž o překladech do dalších evropských jazyků, a podle několika zpráv i o vydání izraelském. Pirátsky vyšly částečné překlady v Íránu a Pákistánu. Mnohé z překladů, o nichž vím z přímých jednání (především japonský), vyšly již opakovaně; všechny se stále dotiskují a podněcují lokální debaty a polemiky, jaké bych si při psaní této knihy nedokázal vůbec představit.

Orientalismus se v důsledku těchto událostí stal – téměř v borgesovském duchu – několika různými knihami. Nakolik jsem schopen sledovat tyto následné verze a porozumět jim, rád bych se na tomto místě zastavil právě u této podivné, mnohdy zneklidňující a zcela jistě nezamýšlené mnohotvárnosti a na pozadí knihy, kterou jsem napsal, reflektoval výroky druhých i to, co jsem po *Orientalismu* napsal sám (osm či devět knih a množství článků). Pokusím se přitom upozornit na mylné výklady a v několika případech dokonce záměrné dezinterpretace.

Chci se rovněž věnovat výkladům a intelektuálním proudům, které *Orientalismus* pokládají za užitečnou knihu ve směrech, jež jsem při jejím psaní zcela nepředvídal. Smyslem mých poznámek přitom není vyřizovat si účty ani se zahrnovat chválou, ale vystihnout podstatu jakéhosi širšího autorství, daleko překračujícího egoistickou povahu samotářských bytostí, za jaké se při podobné práci pokládáme. *Orientalismus* se mi totiž dnes v mnoha směrech jeví jako kolektivní dílo, jež mne coby autora zatlačuje do pozadí více, než jsem při jeho psaní mohl očekávat.

Rád bych začal aspektem recepce této knihy, jehož nejvíce lituji a který zde chci víc než co jiného popřít. Jde o údajný protizápadní postoj mé práce, jak jej mylně a poněkud nadneseně označují kritičtí i nadšení komentátoři. Toto domnělé zaměření má přitom dva rysy, o nichž je někdy řeč společně, jindy jsou zmiňovány zvlášť. Za prvé je mi podsouváno tvrzení, že fenomén orientalismu má funkci synekdochy či symbolu Západu jako celku a právě tak je ho třeba chápat. Z toho následně plyne, že Západ je nepřítelem arabského a islámského, potažmo íránského, čínského, indického a mnoha dalších mimoevropských národů, jež byly zasaženy západním kolonialismem a předsudky. Druhý rys postoje, který je mi přisuzován, má podobně dalekosáhlé důsledky a spočívá v tom, že agresivně vystupující Západ a orientalismus islám a Araby zneuctily. (Povšimněme si, jak se termíny „orientalismus" a „Západ" v tomto pohledu vzájemně prostupují.) Z tohoto důvodu je samotná existence orientalismu a orientalistů využita jako záminka k tvrzení zcela opačnému, totiž že islám je dokonalý, představuje jedinou cestu *(al-hall al-wahíd)* a tak dále. Kritizovat orientalismus, jak jsem to ve své knize učinil já, de facto znamená být příznivcem islamismu či muslimského fundamentalismu.

Podobné názory jsou přirozeně groteskní karikaturou knihy, která je podle soudu samotného autora zásadně antiesencialistická, ke kategorickým označením typu Orientu či Západu zaujímá výrazně skeptické stanovisko a důsledně se vyhýbá jakékoli diskusi na téma Orientu a islámu, o jejich obhajobě nemluvě. Přesto je *Orientalismus* v arabském světě čten a hodnocen víceméně jako systematická obrana islámu a Arabů, třebaže na jeho stránkách explicitně uvádím, že mým cílem není – nebyl bych toho ostatně ani schopen – popisovat skutečnou tvář Orientu či islámu. Hned na začátku knihy dokonce tvrdím, že slova jako „Orient" a „Západ" neodpovídají žádné stálé a objektivně existující entitě. Všechna podobná zeměpisná označení jsou kromě toho podivnou kombinací empirického a imaginativního. Obecná platnost pojmu Orient v Británii, Francii a Americe se do značné míry zakládá na pohnutce danou realitu nikoli pouze popsat, nýbrž také ovládnout a jistým způsobem se proti ní bránit. Jak se snažím doložit, platí to zvláště ve vztahu k islámu jako mimořádně nebezpečnému ztělesnění Orientu.

Ústřední myšlenkou tu ovšem je – jak nás učí Vico –, že dějiny lidstva tvoří lidé. Tak jako je součástí těchto dějin snaha ovládnout jisté území, je jí i zápas o dějinný a společenský smysl. Úkolem odborníka není od sebe tyto konflikty oddělovat, ale naopak je propojit navzdory kontrastu mezi materiálností prvního a zdánlivou neuchopitelností druhého. Můj přístup spočíval v tom, že jsem se snažil doložit, jak vývoj

a udržitelnost každé kultury vyžadují existenci jistého dalšího, konkurenčního druhého já. Konstrukce identity – neboť identita Orientu, Západu, Francie či Británie je vedle toho, že obsahuje specifické kolektivní zkušenosti, především konstruktem – zahrnuje vytváření protikladů a vymezování „druhých", jejichž podstata závisí na opakovaných interpretacích a reinterpretacích jejich odlišností ve vztahu k „nám". Každá doba a společnost si takové „druhé" znovu vytváří. Identitu vlastního já a zmíněných „druhých" proto nelze chápat jako statickou; jde naopak o komplexní historický, společenský, intelektuální a politický proces, do něhož vstupují jednotlivci i instituce každé společnosti. Současné debaty o „francouzskosti" a „anglickosti" ve Francii a Británii nebo o islámu v zemích jako Egypt a Pákistán jsou součástí téhož interpretativního procesu, který se týká identity rozličných „druhých", ať už jde o cizince a uprchlíky či odpadlíky a bezvěrce. Je zřejmé, že tyto procesy přitom nejsou pouze formálními diskusemi, ale představují aktuální společenské konflikty týkající se zcela konkrétních politických otázek, jakými jsou imigrační zákony, normy osobního chování, zavádění ortodoxního systému, legitimizace násilí či odporu, povaha a obsah vzdělání nebo zahraniční politika, a často vedoucí k vymezování vůči jednotlivcům či skupinám oficiálně označeným jako nepřátelské. Stručně řečeno, konstrukce identity je těsně spojena s otázkou přístupu k moci, a nelze ji tudíž pokládat za pouhou akademickou kratochvíli.

Důvodem toho, že všechny tyto prchavé a komplexní jevy jsou přijímány jen zdráhavě, je skutečnost, že většina lidí se brání myšlence, o niž se opírají, totiž že lidská identita není čímsi přirozeným a stabilním, ale pouhou – a občas zcela fiktivní – konstrukcí. Odmítavý či nepřátelský postoj ke knihám, jako je *Orientalismus* a po něm například *Vynález tradice* (The Invention of Tradition) Erica J. Hobsbawma a Terence Rangerse či Bernalova *Černá Athena* (Black Athena),[1] je zčásti reakcí na skutečnost, že podkopávají naivní víru v nezvratnost a neměnnou historičnost dané kultury, vlastního já nebo národní identity. *Orientalismus* je možné číst jako obranu islámu pouze tehdy, bude-li zcela ignorována celá jedna polovina mého výkladu, v níž – stejně jako v následující knize *Mediální obraz islámu* (Covering Islam) – tvrdím,

že vůči zmíněné interpretační snaze není imunní ani primitivní komunita, ke které náležíme svým původem, a že to, co se Západu jeví jako zrod, návrat či obroda islámu, je ve skutečnosti zápasem o jeho definici mezi jednotlivými islámskými společnostmi. Žádný jedinec, úřad ani instituce nemá nad touto definicí absolutní moc; boj o ni je toho zjevným důsledkem. Epistemologickým omylem fundamentalismu je domněnka, že „fundamenty" jsou ahistorické kategorie, které nepřísluší věřícím kriticky zkoumat, ale pouze je slepě přijmout. Pro stoupence obnovené verze raného islámu představují orientalisté (podobně jako například Salman Rushdie) nebezpečí, neboť tuto verzi rozmělňují, vrhají na ni stín pochybnosti a dokládají její nevěrohodnost a lidský původ. Přínos mé knihy pro ně proto spočíval v tom, že poukazovala na nebezpečí představované orientalisty a vytrhovala islám z jejich spárů.

Mým záměrem bylo přirozeně něco zcela jiného, zmíněný pohled však přetrvává i nadále. Důvod tohoto stavu spatřuji jednak v tom, že není snadné akceptovat bez obav myšlenku, že realita našich životů prochází neustálými proměnami a cokoli, co by bylo možné označit za její stabilní podstatu, je ustavičně napadáno a zpochybňováno. Patriotismus, xenofobní nacionalismus a otevřený šovinismus představují běžné reakce právě na strach tohoto druhu. Všichni se potřebujeme o něco opírat; otázkou je, nakolik extrémní a neměnná je naše formulace toho, co tuto oporu tvoří. V případě údajné neměnné podstaty islámu či Orientu jsou podle mého názoru podobné představy právě jen představami, které – což je podstatné – společně akceptují komunita muslimských věřících a obec orientalistů. Mé výhrady k tomu, co označuji slovem orientalismus, nespočívají v tom, že jde o překonaný způsob studia orientálních jazyků, společností a národů, ale že jako myšlenkový systém přistupuje k heterogenní, dynamické a komplexní realitě lidské existence z nekriticky esencialistického hlediska; logickým důsledkem takového přístupu je pak předpoklad neměnné orientální reality i protikladné, stejně nadčasové podstaty západní civilizace, sledující Orient z dálky a jistého nadhledu. Taková metoda zcela zastírá existenci historických změn, a především – alespoň z mého hlediska –

skutečné zájmy orientalistů. Ty ovšem, navzdory pokusům rozlišovat mezi „čistou" orientalistickou vědou a podporou imperiálních snah, nelze zcela oddělit od obecného kontextu imperialismu, jehož moderní globální fázi zahájil Napoleonův vpád do Egypta roku 1798.

Mám tu na mysli onen křiklavý kontrast mezi slabším a silnějším, který je zřejmý od samého počátku novodobých evropských kontaktů s takzvaným Orientem. Ostentativní učenost a grandiozita Napoleonova *Popisu Egypta*, jehož masivní svazky odrážejí systematickou práci vědeckých šiků opírajících se o moderní koloniální armádu, zastínily individuální svědectví, jakým je například třísvazkové dílo Abdarrahmána al-Džabartího, popisující francouzskou invazi z pohledu jejích obětí. Ačkoli lze namítnout, že *Popis Egypta* je čistě vědecké, a tudíž objektivní pojednání o Egyptě na počátku devatenáctého století, přítomnost textu Džabartího (jehož Napoleon nezná ani jej nebere na vědomí) naznačuje, že věc se má jinak. Napoleonův popis je „objektivní" zprávou z hlediska mocného jedince snažícího se udržet Egypt v rámci francouzské imperiální sféry; výpověď Džabartího je naproti tomu dílem člověka, na jehož úkor se tak stalo a který byl obrazně řečeno zajat a přemožen.

Jinými slovy, *Popis Egypta* a zápisky Džabartího nejsou pouze netečnými dokumenty, jež svědčí o věčné odlišnosti Západu a Orientu, nýbrž společně vytvářejí jistou dějinnou zkušenost, ze které se odvíjejí zkušenosti nové a jíž naopak jiné předcházely. Zkoumat historickou dynamiku takové řady zkušeností je přirozeně náročnější než se uchýlit ke stereotypům typu „konfliktu mezi Východem a Západem"; i proto je *Orientalismus* mylně vnímán jako skrytě protizápadně laděné dílo, které – v důsledku nežádoucího či dokonce úmyslného retrospektivního pohledu doprovázejícího takové čtení (tak jako u všech výkladů založených na zdánlivě stabilních binárních opozicích) – má upozornit na nevinnost islámu a násilí, jež je na něm pácháno.

Druhý důvod, proč se antiesencialistická povaha mého výkladu ukázala jako těžko přijatelná, je politické a naléhavě ideologické povahy. Ani v nejmenším jsem netušil, že rok po vydání *Orientalismu* zasáhne Írán dalekosáhlá islámská revoluce ani že konflikt mezi Izraelem a Pa-

lestinci – od izraelského vpádu do Libanonu roku 1982 až po začátek *intifády* koncem roku 1987 – nabude tak kruté a trvalé podoby. Zmírnit či dokonce ukončit zjevně nekonečný konflikt mezi Východem a Západem, představovaný na jedné straně Araby a islámem a na druhé křesťanským Západem, nedokázal ani konec studené války. O nic méně ostré mocenské boje pak propukly v důsledku sovětské invaze do Afghánistánu; snah islamistických skupin změnit během osmdesátých a devadesátých let politický status quo v Alžírsku, Jordánsku, Libanonu, Egyptě či na Izraelem okupovaných územích a amerických i evropských reakcí na ně; vysílání islámských bojůvek ze základen na pákistánském území proti Rusům v Afghánistánu; války v Perském zálivu; pokračující podpory Izraele; a konečně „islámu" jako nového tématu vzrušených a ne vždy přesných a dobře informovaných zpráv médií i odborného zájmu. To vše vyvolávalo v lidech nucených identifikovat se téměř denně se Západem nebo naopak Východem pocit zvyšujícího se útlaku. Prakticky každý se stal součástí věčného rozlišování mezi „námi" a „jimi", jehož důsledkem bylo mimo jiné ne právě povznášející vědomí vlastní posílené, prohloubené a zostřené identity.

Tento bouřlivý kontext měl na *Orientalismus* pozitivní i negativní dopad. Čtenářům v arabském a islámském světě, kteří západní tlak vnímali s úzkostí a napětím, se kniha jevila jako první přímá odpověď Západu, jenž orientálcům nikdy nedokázal naslouchat a neodpustil jim právě jejich orientální podstatu. Vzpomínám si, že v jedné z prvních arabských recenzí jsem byl popisován jako hrdinný zastánce ponížených a utlačovaných Arabů, který se odvážil vyzvat západní moc k jakémusi památnému a romantickému přímému souboji. Navzdory tomuto zveličení se knize skutečně podařilo vyjádřit, jak Arabové přetrvávající nepřátelský přístup Západu vnímají, a zároveň na to reagovala způsobem, který mnoho vzdělaných Arabů považovalo za odpovídající.

Nepopírám, že jsem si při psaní byl vědom subjektivní pravdy vyjádřené Marxem ve větě, kterou jsem použil jako jedno z mot knihy („Nemohou se sami zastupovat; musí být zastupováni"), totiž že máte-li pocit, že je vám odpírána možnost vyjádřit vlastní názor, o to tvrději o ni

budete usilovat. Jak výmluvně dokládají dějiny osvobozeneckých hnutí dvacátého století, i utlačovaný je schopen promluvit sám za sebe. Neměl jsem ovšem dojem, že bych tím pomáhal udržovat nepřátelství mezi zmiňovanými soupeřícími politickými a kulturními bloky, jejichž konstrukci jsem popisoval a jejichž děsivé důsledky jsem se naopak snažil zmírnit. Jak jsem již uvedl, opozici mezi Orientem a Západem považuji za zavádějící a zcela nežádoucí; čím méně bude důvěryhodná z hlediska popisu čehokoli kromě fascinujících dějin interpretací a mocenských zájmů, tím lépe. Jsem rád, že mnoho čtenářů v Británii a Americe i v anglofonních regionech Afriky, Asie, Austrálie a Karibiku moji knihu pochopilo jako podporu projevů toho, co bylo později označeno termínem multikulturalismus, a odmítnutí xenofobie a agresivního, rasově orientovaného nacionalismu.

Častěji byl *Orientalismus* ovšem považován za svědectví o oněch utlačovaných – cosi jako hlas ubožáků tohoto světa – než za multikulturní kritiku moci využívající ke svému postupu vědeckých poznatků, a jeho autorovi byla přisuzována role autenticky se projevujícího vědomí toho, co bylo předtím v odborných textech daného diskursu – historicky omezeného na západní čtenáře – potlačeno nebo zkresleno. Tento důležitý moment ovšem jen posiloval představu jasně vymezených soupeřících entit oddělených nepřekonatelnými rozdíly, kterou moje kniha jasně odmítá, z níž však paradoxně vychází a na které závisí. Nikdo z orientalistů, o kterých píši, zřejmě nikdy nepomýšlel na to, že by jeho práce měly být čteny orientálci. Orientalistický diskurs se svou vnitřní soudržností a jasně stanovenými postupy byl určen výhradně západnímu městskému publiku. Platí to stejnou měrou o autorech, jako byli Edward Lane či Gustave Flaubert, které fascinoval Egypt a jež upřímně obdivuji, nadutých koloniálních úřednících typu lorda Cromera, znamenitých vědcích, jako byl Ernest Renan, či pyšných aristokratech jako Arthur Balfour; ti všichni na orientálce pohlíželi svrchu a pociťovali vůči nim odpor, ať už jim vládli nebo je odborně zkoumali. Musím se přiznat, že naslouchat jejich rozličným výrokům a orientalistickým debatám mi působilo jisté potěšení, stejně jako mne těšilo seznámit evropské i mimoevropské čtenáře s mými vlastními závěry. Vděčím za to

bezpochyby tomu, že mi bylo umožněno překročit zmíněnou imperiální hranici mezi Západem a Východem, zapojit se do západního života, ale současně si uchovat jisté organické spojení s místem svého původu. Zdůrazňuji přitom, že šlo o akt překročení, nikoli zachování dané hranice, a věřím, že *Orientalismus* to jako kniha dokazuje, zvláště hovoříme-li o potřebě humanitní vědy, jež by se dokázala vymanit z vnucených omezení a směřovala k neesencialistickému a nad objekt svého zájmu se nevyvyšujícímu poznání.

Tyto ohledy nejspíš ještě posílily potřebu chápat moji knihu jako svědectví o lidské bolesti a utrpení a jako odvetu, jíž se měl Západ dočkat již dávno. Podobně zjednodušenou charakteristiku díla, které je v tom, co říká o jednotlivých představitelích, obdobích a stylech orientalismu – nechci být v tomto bodě falešně skromný – poměrně jemně odstíněno a propracováno, musím ovšem s lítostí odmítnout. Každá z mých úvah vnáší do celkového obrazu změny, podtrhuje rozdíly a rozlišuje mezi jednotlivými autory a obdobími, přestože se všechny vztahují k témuž tématu. Číst tyto rozbory Chateaubrianda, Flauberta, Burtona či Lanea, klást neustále důraz na totéž a podle banálního vzorce „útoku na západní civilizaci" z textu vyvozovat stále stejné omezené závěry je podle mého soudu příliš zjednodušující a chybné. Současně se ovšem domnívám, že v dílech současných orientalistických autorit, jako je například až komicky neodbytný Bernard Lewis, je zcela namístě spatřovat politicky motivované a nepřátelsky laděné postoje, přestože jsou maskovány uhlazeným stylem a předstíráním odborné zdatnosti.

Znovu se tak dostáváme k politickému a historickému kontextu knihy, který hrál samozřejmě ve vztahu k jejímu obsahu jistou roli. Jeden z nejbystřejších a nejpromyšlenějších komentářů k tomuto vztahu poskytl ve své recenzi Basim Musallam (MERIP, 1979). Začíná srovnáním mé práce se starším pokusem o demystifikaci orientalismu z pera libanonského učence Michaela Rustuma (*Kitáb al-gharíb fi al-gharb*, 1895). Hlavní rozdíl podle něj spočívá v tom, že zatímco moje kniha je o ztrátě, Rustumova nikoli:

> Rustum píše jako svobodný člověk a člen svobodné společnosti: Syřan hovořící arabsky, občan dosud nezávislé osmanské říše... Edward Said naproti tomu nedisponuje obecně uznávanou identitou, neboť ani v otázce jeho vlastního národa nepanuje obecný souhlas. Lze si představit, že Said a jeho generace mají občas pocit, jako by pod nohama neměli nic pevnějšího než zbytky zničené společnosti Rustumovy Sýrie a vzpomínky. Zatímco jiní v Asii či Africe zaznamenali v současné éře národně osvobozeneckých snah úspěch, zde můžeme bohužel zatím mluvit jen o zoufalém odporu proti drtivé převaze a sledu porážek. Autora knihy proto nelze označit jen jako „Araba"; jde o Araba se zcela konkrétním původem a zkušenostmi. (s. 22)

Musallam správně podotýká, že například Alžířan by podobně pesimistickou knihu – která se navíc téměř nevěnuje dějinám vztahů mezi Francií a severní Afrikou, zejména Alžírskem – jistě nenapsal. Ačkoli tedy v zásadě souhlasím s myšlenkou, že *Orientalismus* se opírá o extrémně konkrétní osobní pocit ztráty a proces národní dezintegrace – jen pár let předtím, než *Orientalismus* vznikl, pronesla Golda Meirová svůj nechvalně známý a velmi orientalisticky laděný výrok, že žádný palestinský národ neexistuje –, rád bych zároveň dodal, že ani v něm, ani v následujících dvou knihách, *Palestinské otázce* (The Question of Palestine, 1980) a *Mediálním obrazu islámu* (1981), mi nešlo o to, předložit politický program usilující o obnovení národní identity a vzkříšení nacionalismu. Ve zmíněných pozdějších pracích jsem se ovšem pokusil doplnit to, co v *Orientalismu* chybělo – především jistý subjektivní náčrt alternativního obrazu Palestiny a islámu jako součástí Orientu.

Ve všech svých dílech jsem ovšem zůstal v zásadní opozici k samolibému a nekritickému nacionalismu. Obraz islámu, k němuž jsem se hlásil, se neopíral o asertivní diskurs a dogmatickou ortodoxii, ale naopak o myšlenku, že v islámském světě i mimo něj existují jisté interpretační komunity, které spolu vedou dialog rovných s rovnými. Můj názor na Palestinu, poprvé formulovaný v *Palestinské otázce*, se nezměnil dodnes: k extrémnímu nativismu a militantnímu militarismu nacionalistů jsem vznesl řadu výhrad a nabídl kritický pohled na arabské prostředí, palestinské dějiny a otázku Izraele, přičemž jsem došel k explicitnímu závěru, že ukončení vlekoucí se války může přinést jedině dohoda mezi oběma postiženými komunitami, arabskou i židovskou. (Za zmínku stojí, že ačkoli zmíněná kniha počátkem osmdesátých let vyšla v kvalitním hebrejském překladu v malém izraelském nakladatelství Mifras, do arabštiny dosud přeložena nebyla. Všichni arabští nakladatelé, kteří o ni projevili zájem, žádali, abych upravil nebo zcela odstranil pasáže otevřeně kritizující ten či onen arabský režim – včetně OOP –, čemuž jsem odmítl vyhovět.)

S lítostí musím konstatovat, že onen aspekt *Orientalismu*, který zmírňoval nacionalistický zápal, jejž někteří vyvozovali z mé kritiky orientalistických sklonů k imperialistické dominanci a nadvládě, zůstal v případě arabské recepce *Orientalismu* navzdory kvalitnímu překladu Kamála Abú Díba v podstatě ignorován. Hlavní přínos pečlivého přetlumočení přitom spočíval v tom, že se téměř dokonale vyhnul arabizovaným západním výrazům; termíny jako *diskurs*, *simulakrum*, *paradigma* či *kód* byly nahrazeny pojmy z klasické arabské rétoriky. Překladatelovým záměrem bylo vřadit mé dílo do dané plnohodnotné tradice, aby tak z kulturně rovnoprávného postavení oslovovala druhou. Domníval se, že touto formou bude možné ukázat, že epistemologickou kritiku lze formulovat nejen v rámci západní, ale i arabské tradice.

Převažující dojem konfrontace mezi mnohdy především emocionálně vymezeným arabským světem a ještě emocionálněji vnímaným světem Západu ovšem zastínil skutečnost, že *Orientalismus* byl koncipován jako kritická studie, a nikoli jako obraz dvou znesvářených a zcela protichůdných identit. Popis nadvlády jednoho typu diskursu nad jiným v samém závěru knihy byl zamýšlen jako podnět k debatě, jež by mohla arabské čtenáře a kritiky přimět k usilovnější snaze orientalistickému systému čelit. Místo toho jsem se dočkal kritiky za to, že se podrobněji nevěnuji Marxovi (pasáže, na něž se nejvíce zaměřili dogmatičtí arabští a indičtí kritici, byly právě ty věnované Marxově vlastní orientalistické předpojatosti), který se ve svých názorech údajně dokázal nad své zjevné předsudky povznést, případně za to, že nedoceňuji pozitivní přínos

orientalistů, Západu a tak dále. Stejně jako v případě obrany islámu se mi podobné uchylování k marxismu či „Západu" jako uceleným koherentním systémům jeví jako snaha zlikvidovat jeden ortodoxní systém s pomocí jiného.

Rozdíl mezi arabskou reakcí na *Orientalismus* a jeho recepcí jinde podle mého soudu výstižně dokládá, jak desetiletí ztrát, frustrace a absence demokracie ovlivnila arabský intelektuální a kulturní život. Zamýšlel jsem knihu včlenit do již existujícího myšlenkového proudu usilujícího osvobodit intelektuály z pout systémů, jakým je právě orientalismus, a chtěl jsem, aby čtenáře podnítila k napsání jejich vlastních studií, které by otevřeně a vstřícně přistoupily k historické zkušenosti Arabů i jiných národů a postavily ji do nového světla. V Evropě, Spojených státech, Austrálii, na indickém subkontinentu, v Karibiku, Irsku, Latinské Americe i některých částech Afriky se tak opravdu stalo. Nová vlna studií afrikanistického a indologického diskursu, alternativní historie, proměny, k nimž došlo v oboru postkoloniální antropologie, politologie, dějin umění, literární kritiky či muzikologie, dalekosáhlý rozvoj feministického diskursu a studií menšin – pro všechny tyto oblasti k mému potěšení *Orientalismus* přinesl jistý podnět. Nakolik mohu soudit, v arabském světě bohužel k podobnému vývoji nedošlo – zčásti proto, že mé dílo je tam právem považováno za eurocentrické, zčásti z důvodu, o němž se zmiňuje Musallam: bitva o kulturní přežití má příliš dominantní charakter, takže knihy, jako je ta moje, se nedočkají zcela plnohodnotné intepretace a jsou považovány spíše za obranná gesta ve prospěch „Západu" či naopak jeho protivníků.

Mezi programově striktními a neústupnými americkými a britskými akademiky si *Orientalismus* a spolu s ním prakticky celé mé dílo vysloužilo kritiku za „reziduální" humanismus, teoretickou nekonzistentnost a neuspokojivý či dokonce sentimentální přístup k otázce determinace jednání. Musím se přiznat, že mne tyto výtky spíše těší. *Orientalismus* nebyl psán jako do posledního detailu propracovaná teoretická práce, ale jako apelativní a aktivistická kniha. Nikdo dosud přesvědčivě nevyvrátil tvrzení, že individuální myšlenkové úsilí je navzdory existenci všemožných systémů, diskursů a hegemonií (které přirozeně nejsou

zcela dokonalé a nezbytné) v jistém obtížně předatelném smyslu vždy výstřední a – ve smyslu, v jakém o tom mluví Gerard Manley Hopkins – *původní*. Můj zájem o orientalismus jako kulturní fenomén – podobně jako v případě imperialistické kultury, o níž hovořím v knize *Kultura a imperialismus* (Culture and Imperialism) z roku 1993 – podnítila jeho proměnlivost a nepředvídatelnost, tedy vlastnosti, jež dodávají dílům autorů typu Massignona a Burtona překvapivou sílu, ba dokonce přitažlivost. Ve své analýze orientalismu jsem se přitom snažil o zachycení jeho konzistentnosti i nekonzistentnosti, tedy jistého rozpětí, které lze postihnout pouze tehdy, zachová-li si autor právo na jistou emocionálitu vlastního přístupu: právo nechat se dojmout, rozhněvat, překvapit i potěšit. Z tohoto důvodu je také podle mého názoru třeba dát v debatě mezi Gayanem Prakashem na jedné a Rosalindou O'Hanlonovou a Davidem Washbrookem na druhé straně za pravdu spíše Prakashovu mobilnějšímu poststrukturalistickému přístupu.[2] Pracím Homiho Bhabhy, Gayatri Spivakové či Ashise Nandyho, opírajícím se o místy až závratně subjektivní vztahy vzniklé během koloniálního období, pak z téhož důvodu nelze upřít jejich vlastní podíl na odhalování humanistických pastí nastražených systémy typu orientalismu.

Nástin kritických proměn *Orientalismu* bych rád uzavřel poznámkou o skupině lidí, jejichž hlas byl – nikoli nečekaně – v reakcích na mou knihu slyšet nejvíc, tedy o samotných orientalistech. Nepatřili k hlavním adresátům mé knihy; smyslem mého záměru vrhnout na jejich práci jisté světlo bylo spíše seznámit ostatní humanitní vědce s postupy a genealogií jednoho z oborů celé této oblasti. Termín „orientalismus" pak měl upozornit na přesah původně čistě profesního přístupu do obecně kulturního rámce, literatury, ideologie a společenských a politických postojů. Hovořit o někom jako o orientálci neznamenalo označit jej pouze za jedince, jehož jazyk, místo původu a dějiny byly předmětem odborného zájmu; často bylo míněno spíše jako hanlivý výraz pro podřadný typ člověka. Nepopírám tím, že v mysli umělců typu Nervala či Ségalena podněcovalo slovo „Orient" jedinečné asociace exotiky, krásy, záhad a příslibů, vždy však zároveň představovalo širokou historickou generalizaci. Termínem *orientalista* pak začal být označo-

ván především vědecky erudovaný, většinou teoreticky zaměřený odborník na jazyky a dějiny Východu. Jak mi v březnu 1992, několik měsíců před svou předčasnou smrtí, napsal Albert Hourani, politování hodným důsledkem mé pádné argumentace (kterou mi, jak uvedl, nevyčítá) bylo, že termín „orientalismus" prakticky ztratil svůj původně neutrální význam a stal se jednoznačně hanlivým pojmem. Svůj dopis uzavřel poznámkou, že by byl dal přednost tomu, používat výraz i nadále ve smyslu „omezené, poněkud nudné, ale legitimní vědecké disciplíny".

Ve své vyvážené recenzi na *Orientalismus* z roku 1979 Hourani mimo jiné namítl, že upozorňuji na zveličování, rasismus a obecně nepřátelské postoje řady orientalistických děl, na druhé straně však opomíjím jejich nemalý vědecký a humanistický přínos. Marshall Hodgson, Claude Cahen i André Raymond, které v této souvislosti uvedl, si (vedle řady německých odborníků) zcela jistě zaslouží uznání za svůj příspěvek k rozvoji lidského poznání. To ovšem nijak neodporuje závěrům *Orientalismu*; trvám zároveň na tom, že v orientalistickém diskursu převládají názorové struktury, nad kterými nelze jednoduše mávnout rukou. Nikdy jsem netvrdil, že dílo jednoho každého orientalisty je špatné, přemrštěné nebo ve svých rysech zcela totožné s ostatními. Nadále však věřím, že součástí dějin orientalistiky jsou případy účasti orientalistů na imperiálních mocenských snahách, které by bylo bláhové považovat za zcela nepodstatné.

Houraniho požadavek proto chápu, mám ovšem vážné pochybnosti o tom, zdali je možné odborné orientalistické aktivity zcela oddělit od jejich komplikovaného a ne vždy lichotivého kontextu. Přestože odborníka na osmanské či fátimovské písemnictví si jistě dokážeme představit jako typ orientalisty, o němž Hourani hovoří, musíme si zároveň položit otázku, kde, jakou formou a s podporou jakých institucí a úřadů dnes k podobným výzkumům dochází. Celá řada autorů si po vydání *Orientalismu* takové otázky položila i v souvislosti s těmi nejesoteričtějšími vědeckými typy, někdy se zdrcujícími výsledky.

Vyskytl se ovšem i případ pokusu o polemiku v tom smyslu, že kritika orientalistů (zvláště v mém případě) je nesmyslná a zároveň pro-

tichůdná samotné myšlence objektivního vědeckého výzkumu. Autorem této polemiky je Bernard Lewis, kterému jsem ve své knize věnoval pár kritických stran. Patnáct let po vydání *Orientalismu* napsal Lewis několik studií, zčásti sebraných do svazku *Islám a Západ* (Islam and the West). Jedna z hlavních partií této knihy představuje útok na moji osobu, doplněný texty, jež obsahují celou řadu nedomyšlených a typicky orientalistických výroků – muslimové mají odpor k modernitě, islám nikdy neprovedl odluku církve od státu a tak dále – vyslovovaných s extrémní dávkou zobecnění a bez jakékoli zmínky o rozdílech mezi jednotlivými muslimy, skupinami, tradicemi či obdobími. Jelikož Lewis se v jistém smyslu sám prohlásil mluvčím orientalistické tradice, proti které byla moje kritika původně namířena, stojí za to věnovat jeho případu bližší pozornost. Lewisovy názory jsou bohužel široce rozšířeny mezi jeho přívrženci a imitátory, jejichž úkol zřejmě spočívá v tom, nedat západnímu publiku zapomenout na hrozbu v podobě rozvášněného a ve své podstatě nedemokratického a násilného islámského světa.

Lewisova výřečnost dokáže jen stěží zakrýt ideologické pozadí jeho postoje a jeho výjimečný dar téměř vše dezintepretovat. Zmíněné vlastnosti jsou přirozeně tradičními orientalistickými atributy, někteří z jejich nositelů měli však alespoň odvahu být ve svém očerňování islámských i dalších mimoevropských národů upřímní. Lewis nikoli. Jeho postup spočívá v tom, že překroutí fakta a doplní je falešnými analogiemi a narážkami, přičemž vše obestře aurou vševědoucí a trpělivé autority, jakou podle něj vyžaduje odborný styl. Typickým příkladem je analogie, kterou spatřuje mezi mou kritikou orientalismu a hypotetickým útokem na studium antiky, který, jak uvádí, by byl zcela pošetilý. V tom má jistě pravdu, mezi oběma oblastmi je však propastný rozdíl. Zatímco orientalistický pokus o popis daného regionu byl pouhým vedlejším produktem koloniálního záboru této oblasti, studium antiky se koloniálními výboji na území Řecka v devatenáctém a dvacátém století nezabývá; orientalisté navíc pociťují vůči islámu antipatie, zatímco jejich kolegové přistupují ke klasickému Řecku zcela pozitivně.

Současná politická situace, jež si libuje v rasistických protiarabských a protimuslimských stereotypech (a rozhodně ne v útocích na antické Řecko), pak Lewisovi umožňuje prezentovat ahistorická a vědomě politická tvrzení ve formě odborného výkladu, tedy postupem, který se zcela shoduje s ne právě chvályhodnými praktikami tradičního orientalismu koloniální éry.[3] Lewisovo dílo je tudíž zapotřebí chápat jako součást dnešní politické, nikoli čistě intelektuální sféry.

Naznačovat, jak to činí Lewis, že orientalistický zájem o islám a Araby je odbornou disciplínou, kterou lze tudíž umístit do téže kategorie jako klasickou filologii, je absurdní a zhruba stejně vhodné jako srovnávat početné izraelské arabisty a orientalisty spolupracující s okupačními úřady na Západním břehu a v pásmu Gazy s vědci typu Wilamowitze nebo Mommsena. Lewis by na jedné straně rád prezentoval orientalistický výzkum islámu jako oblast nevinného a nadšeného vědeckého bádání, na druhé však předstírá, že orientalistická věda je příliš složitá, rozmanitá a specializovaná, než aby ji neorientalista (jako já a mnoho dalších) mohl kritizovat. Jeho taktika tu spočívá v potlačení značné části dějinné zkušenosti. Jak jsem již uvedl, evropský zájem o islám byl podnícen nikoli zvědavostí, ale strachem z monoteistické, kulturně a vojensky vyspělé konkurence vůči křesťanství. Mnoha historiky bylo doloženo, že prvními evropskými učenci, kteří se zabývali islámem, byli středověcí polemikové, jejichž spisy měly odvrátit hrozbu muslimských hord a odpadlictví. Tato směs strachu a nepřátelství přetrvává v různých podobách dodnes v oblasti vědeckého i nevědeckého zájmu o islám, který je chápán jako součást regionu tvořícího imaginativní, geografický i historický *protiklad* Evropy a Západu – Orientu.

Nejzajímavějšími aspekty orientalistického přístupu k islámu a Arabům jsou jednak formy, jakých nabyly dosud přežívající pozůstatky zmíněných středověkých stanovisek, jednak dějiny a sociologie vztahů mezi orientalistickými aktivitami a společnostmi, které tyto aktivity uvedly v život. Silné vazby existují například mezi orientalismem a literární imaginací či imperiálními postoji. V mnoha obdobích evropských dějin je podnětné sledovat přenos myšlenek na téma islámu mezi učenci a odborníky na jedné a básníky, prozaiky, politiky a žurnalisty na

druhé straně. Existuje rovněž pozoruhodná (nikoli však nepochopitelná) paralela mezi vzestupem moderní orientalistické vědy a vznikem rozsáhlých britských a francouzských koloniálních říší; právě tímto zcela zásadním bodem se Lewis odmítá zabývat.

Přestože vztah mezi typickým britským klasickým vzděláním a rozšiřováním britského impéria je pravděpodobně složitější, než by se domníval Lewis, v dějinách moderní filologie nenajdeme nápadnější spojitost mezi mocí a procesem poznáním, než je ta, jež se týká právě orientalistiky. Většina informací o islámu a Orientu, kterých koloniální velmoci využily k ospravedlnění své politiky, pocházela právě od orientalistů; nedávná kolektivní studie *Orientalismus a postkoloniální krize* (Orientalism and the Postcolonial Predicament)[4] na řadě pečlivě dokumentovaných případů dokládá, jak byly poznatky orientalistické vědy využívány koloniální správou v jižní Asii. Pravidelná výměna informací mezi areálními vědci včetně orientalistů a ministerstvy zahraničních věcí pokračuje dodnes. Řada stereotypů týkajících se údajné islámské a arabské smyslnosti, lenosti, fatalismu, krutosti, úpadku či bohatství, jaké najdeme u autorů od Johna Buchana až k V. S. Naipaulovi, byla zároveň premisami, z nichž vycházelo bádání akademických orientalistů. V oboru indologie a sinologie přitom podobně vydatného přenosu všemožných klišé do obecné kultury nejsme svědky, ačkoli i zde si lze povšimnout jistých vazeb a výpůjček. Podobnost nenalezneme ani mezi typickým vztahem sinologů a indologů k předmětu jejich zájmu a skutečností, že mnoho evropských a amerických vědců nedokáže navzdory celoživotnímu studiu islámu nalézt k tomuto náboženství a jeho kultuře vřelejší vztah, o obdivu k nim nemluvě.

Tvrdí-li Lewis a jemu podobní, že všechny zmíněné postřehy jsou pouze projevem snahy držet se „módních témat", vyhýbají se tím mimo jiné odpovědi na otázku, proč nemálo specialistů na oblast islámu nadále poskytuje konzultace vládám usilujícím o ekonomické vykořisťování islámských zemí, nadvládu nad nimi nebo agresi vůči nim, případně pro tyto vlády přímo pracuje, a proč nemálo vědců – včetně Lewise samotného – cítí potřebu útočit proti moderním arabským či islámským národům a zároveň tvrdit, že „klasická" islámská kultura zůstává předmětem nezaujatého vědeckého zájmu. To, že jsou odborníci na dějiny

středověkých islámských společenství ministerstvem zahraničí Spojených států vysíláni informovat diplomatické mise v oblasti Perského zálivu o bezpečnostních zájmech USA v tomto regionu, není zcela totéž jako láska k antickému Řecku, o níž Lewis hovoří v případě údajně srovnatelného oboru klasické filologie.

Není proto překvapením, že v oblasti islámských a arabských studií, jejichž zástupci vždy halasně popírají jakoukoli spojitost se státní mocí, se až donedávna neobjevila žádná kritická reflexe vazeb, které jsem právě popsal, a že Lewis dokáže s klidem prohlásit, že kritika orientalismu je „nesmyslná". Překvapivé není ani to, že až na pár výjimek působí většina negativních reakcí na mé dílo z pera „specialistů" Lewisova typu tak trochu jako popis šlechtického sídla, jehož poklid byl narušen vpádem neurozeného vetřelce. Jedinými odborníky (opět až na několik výjimek), kteří se skutečně pokusili reagovat na to, oč mi šlo – nikoli tedy pouze vymezení orientalismu, ale také o jeho vztahy, vazby, politické tendence a světový názor –, byli sinologové, indologové a mladší generace vědců zabývajících se problematikou Blízkého východu a nakloněných moderním vlivům a politickým stanoviskům spojeným s kritikou orientalismu. Příkladem může být Benjamin Schwartz z Harvardovy univerzity, který v rámci svého projevu z pozice předsedy Asociace asijských studií (The Asian Studies Association) roku 1982 polemizoval s některými prvky mé kritiky, zároveň však vyslovil souhlas s mým stanoviskem z intelektuálního hlediska.

Mnozí zasloužilí arabisté a islamologové reagovali na moji knihu ukřivděným rozhořčením, které v jejich případě nahradilo sebereflexi; většina z nich přitom použila výrazů typu „ostudný", „zneuctění" či „urážka", jako by už sama kritika představovala nepřípustné narušení jejich nedotknutelné akademické svatyně. Lewisova obrana tu působí zvlášť neupřímně s ohledem na to, že právě on se opakovaně a vášnivě vyslovoval k arabským i dalším otázkám v Kongresu, na stránkách *Commentary* i jiných fórech. Náležité zhodnocení Lewisovy osobnosti musí proto vzít v potaz i politický a společenský rozměr jeho obrany „cti" daného oboru – obrany, která se, jak je zcela zřejmé, skládá ze spletence polopravd, jež mají oklamat laického čtenáře.

Stručně řečeno, vztah mezi islámskými či arabskými studii a moderní evropskou kulturou lze zkoumat, aniž by bylo nutné katalogizovat každého orientalistu, každý projev orientalistické vědy a vše, co kdy bylo orientalisty napsáno, a pak to vše označit nálepkou prohnilého a bezcenného imperialismu. O nic takového jsem se ostatně nikdy nepokoušel. Jen naprostý ignorant by mohl prohlásit, že orientalisté se provinili zločinným spolčením nebo že „Západ" je synonymem zla; Lewis a jeden z jeho epigonů, irácký novinář Kanaan Makkíja, se ovšem nezdráhají mi právě tyto názory připsat. Bylo by však pokrytecké popírat kulturní, politický, ideologický a institucionální kontext, v jehož rámci vědci i ostatní o Orientu píší, uvažují a hovoří. Jak jsem již uvedl, nesmírně důležité je uvědomit si, že důvod, proč se proti orientalismu staví tolik přemýšlivých obyvatel Východu, spočívá v tom, že jeho moderní diskurs je zcela správně vnímán jako diskurs mocenský, jehož kořeny spočívají v koloniální éře. Právě to bylo tématem nedávného úspěšného sympozia s názvem „Kolonialismus a kultura".[5] V diskursu tohoto typu, vycházejícím zejména z předpokladu, že islám je monolitického a neměnného charakteru, a lze jej tedy prostřednictvím „expertů" využít ve prospěch domácích politických zájmů, nespatřují muslimové, Arabové ani jiný dehumanizovaný méněcenný národ sami sebe jako reálně existující lidské bytosti, stejně jako své protějšky nemohou považovat za pouhé učence. To, co v moderním orientalistickém diskursu a jeho obdobách týkajících se původních obyvatel Ameriky a Afriky zaznamenávají především, je trvalá snaha popřít, potlačit či zkreslit kulturní kontext těchto myšlenkových systémů s cílem udržet zdání jejich vědeckosti a objektivity.

2

Rozhodně však nemám v úmyslu tvrdit, že názory zastávané Lewisem a jemu podobnými jsou navzdory svému rozšíření jedinými, které se během posledních patnácti let objevily či nabraly na síle. Faktem je, že od zániku Sovětského svazu usilují někteří vědci a žurnalisté o to, na-

lézt novou říši zla v orientalizovaném islámu. Elektronická i tištěná média jsou v důsledku toho zaplavována nedůstojnými stereotypy, jež kladou rovnítko mezi islám a terorismus, Araby a násilí nebo Orient a tyranii. V některých částech Blízkého a Dálného východu také došlo k návratu k nativistickému náboženství a primitivnímu nacionalismu; jedním z nejostudnějších projevů tohoto vývoje je dosud platná íránská fatwa proti Salmanu Rushdiemu. Tím ovšem není obraz současné situace vyčerpán; ve zbývající části tohoto textu bych se proto rád věnoval novým směrům ve výzkumu, kritice a interpretaci, které přijaly základní premisy mé knihy, zacházejí však mnohem dál a obohacují tak naše vnímání hloubky dějinné zkušenosti.

Žádný z těchto směrů se přirozeně neobjevil bez jisté přípravy a současně se dosud neprosadil jako obecně uznaný postup či metoda. Mezinárodněpolitický kontext zůstává nadále ve zjitřeném stavu, zatížen ideologizací, nestálostí a napětím i stálou hrozbou násilí. Navzdory rozpadu Sovětského svazu a nové nezávislosti východoevropských zemí budí rozložení moci v mezinárodním měřítku i nadále spíše znepokojení. Jih – kdysi romanticky či s citovým zabarvením označovaný za „třetí svět" – se utápí v dluzích, rozdroben na desítky rozpadajících se či nespojitých celků sužovaných chudobou, nemocemi a zaostalostí, jež se za posledních deset či patnáct let dále zvýšily. Hnutí nezúčastněných a charismatičtí vůdci boje za dekolonizaci a nezávislost jsou věcí minulosti; na scéně se naopak znovu objevil znepokojivý model etnických konfliktů a místních válek, který se ovšem, jak dokládá tragický případ Bosny, neomezuje na oblast globálního Jihu. Ve Střední Americe, na Blízkém východě a v Asii pak zůstávají dominantní velmocí Spojené státy, následované s odstupem znepokojenou a jen pomalu se sjednocující Evropou.

Některé z pokusů toto dění popsat a objasnit z kulturního a politického hlediska mají až překvapivě dramatický ráz. O fundamentalismu byla již řeč. Jeho světskými ekvivalenty jsou návrat k nacionalismu a teorie zdůrazňující zásadní – a až příliš obecné – rozdíly mezi jednotlivými kulturami a civilizacemi. Jednou z nich je nedávná a dosti nepřesvědčivá hypotéza profesora Harvardovy univerzity Samuela Huntingtona, že polaritu éry studené války nahradil „střet civilizací", založená na domněnce, že západní, konfuciánská, islámská i další civilizace jsou od sebe neprodyšně odděleny a jejich příslušníci usilují především o to, bojovat proti všem ostatním.[6]

To je ovšem absurdní, zvláště uvědomíme-li si, že moderní kulturní teorie dnes již obecně akceptovala fakt, že kultury a civilizace mají naopak hybridní a heterogenní ráz a (jak mimochodem uvádím ve své knize *Kultura a imperialismus*) jsou natolik propojené a vzájemně na sobě závislé, že podobně statické či obecně zjednodušující popisy jejich charakteru nemohou obstát. Jak může dnes někdo hovořit o „západní civilizaci", aniž by šlo víceméně o ideologickou fikci, předpokládající jakousi objektivní nadřazenost hrstky hodnot a názorů, které přitom mají význam především pro dějiny koloniálních výbojů, přistěhovalectví, cestování a mísení obyvatelstva, jež se zasloužily o dnešní tvář západních států? Zvlášť silně to platí pro Spojené státy, které lze dnes popsat pouze jako obrovský palimpsest různých ras a kultur sdílejících problematickou historii dobývání, vyhlazování a samozřejmě i významných kulturních a politických činů. Právě v tom – že jakýkoli pokus vřazovat kultury a národy násilím do vzájemně oddělených a zcela odlišných skupin či kategorií odhaluje nejen následné dezinterpretace a lži, ale i to, jak se původní snaha věcem porozumět postupně proměňuje ve schopnost vytvářet fenomény typu „Orientu" či „Západu" – spočívalo jedno z poselství *Orientalismu*.

Huntington i další teoretikové a apologeti triumfující západní tradice, například Francis Fukuyama, se přirozeně těší značnému ohlasu u veřejnosti. Dokládá to ostatně i příznačný případ Paula Johnsona, kdysi levicového intelektuála, dnes však již jen zpátečnického sociálního a politického polemika. Osmnáctého dubna 1993 uveřejnil Johnson v *New York Times Magazine*, tedy ne právě marginálním periodiku, esej s názvem „Kolonialismus se vrací – právě včas" (Colonialism's back – and not a moment too soon), jehož hlavní myšlenka spočívá v tom, že „civilizované národy" by se měly zhostit úkolu rekolonizace zemí třetího světa – „kde selhaly i ty nejzákladnější podmínky civilizovaného života" – prostřednictvím systému nucené správy. Johnsonův

model vychází přímo z koloniálního systému devatenáctého století: aby mohli Evropané úspěšně provozovat obchod, tvrdí, bylo nutné prosadit jistý politický řád.

Johnsonovy názory našly ohlas také v dílech amerických zákonodárců, v médiích a samozřejmě i samotné zahraniční politice Spojených států, jež si na Blízkém východě, v Latinské Americe a východní Evropě zachovává intervenční charakter, zatímco jinde, zvláště pak ve vztahu k Rusku a bývalým zemím Sovětského svazu, nabývá téměř misionářského rázu. Podstatné ovšem je, že ve veřejném vědomí lze pozorovat dosud neprobádanou, ale jasně viditelnou trhlinu mezi starými hegemonistickými teoriemi (jejichž součástí byl i orientalistický myšlenkový systém) a novějšími myšlenkami, k nimž se hlásí nejen dosud přehlížené a diskriminované komunity, ale i široká obec intelektuálů, akademiků a umělců. Naprosto již neplatí, že v minulosti kolonizované, zotročované či utlačované národy nejsou schopny mluvit samy za sebe a vyžadují, aby tak za ně činili úctyhodní Evropané a Američané mužského pohlaví. Ve vědomí žen, menšin a rozličných marginalizovaných skupin došlo k revoluci takového rozsahu, že ovlivnila veřejné mínění v celosvětovém měřítku. Jisté náznaky v tomto směru jsem zaznamenal už při své práci na *Orientalismu* během sedmdesátých let, dnes však jde o jev natolik zjevný, že jej nemůže přehlížet nikdo s vážným zájmem o odborné a teoretické studium kultury.

V těchto nových myšlenkových směrech lze rozlišit dva hlavní proudy: postkolonialismus a postmodernismus. Předpona „post-" přitom, jak uvádí ve své studii na téma postkolonialismu Ella Shohatová, spíše než časovou následnost označuje „prvky kontinuity a diskontinuity; důraz je ovšem kladen na nové metody a formy starých kolonialistických praktik, nikoli na fakt, že přicházejí po nich".[7] Postkolonialismus i postmodernismus se objevily jako související témata kritiky a výzkumu během osmdesátých let a v mnoha případech pohlížejí na díla typu *Orientalismu* jako na své předchůdce. Nemělo by smysl věnovat se zde nekonečným terminologickým debatám, jež oba pojmy obklopují a jsou schopny se zdlouhavě zabývat i tím, je-li nutné psát oba výrazy s pomlčkou či nikoli. Místo na izolované a výstřední jevy či komický žargon

se zaměřme spíše na proudy a snahy, které mohou mít pro knihu vydanou roku 1978 jistou relevanci nyní, o šestnáct let později.

Většina z nejpodnětnějších prací zabývajících se novým politickým a ekonomickým řádem se dotýká jevu, který Harry Magdoff nazval v nedávném příspěvku „globalizací", tedy systému rozšiřování moci nepočetné finanční elity v celosvětovém měřítku, které je doprovázeno růstem cen zboží a služeb a přesunem finančních prostředků z nízkopříjmového sektoru (obvykle mimo oblast západního světa) do oblastí s příjmy vysokými.[8] Současně s tímto vývojem se konstituuje nový nadnárodní řád – nelítostně toto téma rozebírají Masao Miyoshi a Arif Dirlik –, v jehož rámci přicházejí státy o své hranice, o práci a příjmech rozhodují výhradně globální manažeři a v podřízeném vztahu Jihu k Severu se obnovuje někdejší kolonialismus.[9] Miyoshi i Dirlik pak dokládají, že zájem západních akademiků o témata typu multikulturalismu a „postkoloniálnosti" může ve skutečnosti představovat útěk od reality nové globální moci: „Potřebujeme důslednou politickou a ekonomickou analýzu," uvádí Miyoshi, „nikoli účelová pedagogická gesta", jakým je například „liberální sebeklam" kulturních studií, multikulturalismus a dalších nových směrů.

I v případě, že budeme brát takové výzvy vážně (což musíme), nalezneme ovšem v rámci dějinné zkušenosti dostatečné opodstatnění současného zájmu o značně odlišné fenomény postmodernismu a postkolonialismu. První z nich charakterizuje mnohem výraznější eurocentrické zaměření, převaha teoretického a estetického přístupu, kladoucího důraz na lokální a nahodilé jevy, či jakási téměř dekorativní lehkost historie, pastiše a zejména konzumerismu. Mezi první postkoloniální studie patří práce významných myslitelů, jakými jsou Anwar Abdel Malek, Samir Amin nebo C. L. R. James; téměř všechny vycházely ze studia dominance a moci z hlediska završené politické nezávislosti, případně dosud nedokončeného osvobozeneckého programu. Zatímco ovšem postmodernismus v jednom ze svých nejznámějších programových prohlášení (z pera Jean-Françoise Lyotarda) zdůrazňuje ústup velkých příběhů emancipace a osvěty, většina děl první generace postkoloniálních umělců a učenců vyzdvihuje opačný jev: velké příběhy podle nich pře-

trvávají, přestože jejich realizace jsou v současné době pozastaveny, odsouvány či obcházeny. Tento zásadní rozdíl mezi aktuálními historickými a politickými imperativy postkolonialismu a relativním odstupem postmodernismu nutně vede k naprosto odlišným přístupům a výsledkům, přestože se oba jevy jistým způsobem (například v případě stylu „magického realismu") rovněž překrývají.

Bylo by nejspíš chybou tvrdit, že většina kvalitních prací věnovaných postkoloniálnímu tématu, které se od počátku osmdesátých let tak výrazně rozšířily, neklade značný důraz na lokální, regionální a nahodilé jevy; navzdory tomu však tyto práce zároveň pozoruhodným způsobem vycházejí z obecných otázek týkajících se emancipace, revizionistického přístupu k historii a kultuře či znovu se prosazujících teoretických modelů a stylů. Jedním z hlavních rysů těchto děl je trvalá kritika eurocentrismu a mužské dominance. Americké i evropské univerzity byly v osmdesátých letech svědky usilovné snahy studentů i učitelů o rozšíření učebních plánů tak, aby zahrnovaly rovněž díla žen, mimoevropských umělců a myslitelů a dalších marginalizovaných skupin. Toto úsilí zároveň doprovázela řada důležitých změn v postoji k areálním studiím, jež byly předtím ovládány klasickými orientalisty a jejich protějšky v dalších oborech. Antropologie, politologie, literární věda, sociologie a především historie pocítily dopad široké kritiky pramenů, nových teorií a ústupu eurocentrické perspektivy. K pravděpodobně nejzásadnější proměně došlo nikoli na půdě blízkovýchodních studií, ale v oboru indologie díky nástupu takzvaných *subaltern studies*, směru prosazovaného skupinou vědců pod vedením Ranadžíta Guhy. Cílem Guhovy skupiny bylo podnítit revoluční změnu v oblasti historiografie, jejíž první fáze spočívala v odstranění nadvlády nacionalistické elity nad oborem indických dějin a opětovné položení důrazu na roli městské chudiny a venkovských mas. Bylo by jistě chybou tvrdit, že do značné míry teoretické snahy tohoto druhu mají úzkou souvislost s nadnárodními neokolonialistickými ambicemi. Dosažený pokrok je třeba vzít na vědomí a ocenit, aniž bychom se vyhýbali nutnosti varovat před možnými budoucími riziky.

Zvláštní význam má pro mne osobně rozšíření postkoloniální problematiky na oblast geografie. *Orientalismus* byl koneckonců psán jako

studie opírající se o přehodnocení staleté víry v existenci nepřekročitelné propasti mezi Východem a Západem. Mým cílem, jak jsem již uvedl, přitom nebylo popřít samotný tento rozdíl – lze snad popírat konstitutivní roli národních a kulturních rozdílů ve vztazích mezi lidmi? – , ale oponovat názoru, že odlišnost automaticky znamená nepřátelství, neměnný soubor protikladných entit a konfrontačně zaměřený poznávací proces opírající se o tyto jevy. Ve své knize jsem se vyslovil pro nový způsob přístupu k rozdílům a sporům, které předtím vyústily v desítky let nepřátelství, válek a imperiální nadvlády. Jednou z nejpozoruhodnějších změn, o něž se postkoloniální studia zasloužila, je právě „nové" čtení kanonických kulturních děl, jež nemá vyústit v jejich odmítnutí či očerňování, ale v přezkoumání jejich závěrů a překonání omezených interpretací založených na jisté verzi binární opozice „pán-rab". Podobný účinek měla i vynalézavá literární díla typu Rushdieho *Dětí půlnoci*, příběhů C. L. R. Jamese nebo poezie Aimého Césaira a Dereka Walcotta, jejichž odvážné formální inovace jsou zároveň novým uchopením dějinné zkušenosti kolonialismu, vedoucím k esteticky integrujícímu a imaginativnímu vyjádření tématu.

Podobný vývoj lze pozorovat i v díle skupiny významných irských spisovatelů, kteří se roku 1980 sdružili pod názvem Field Day. Předmluva ke sbírce jejich prací o nich říká:

> [tito spisovatelé] věřili, že sdružení Field Day se dokáže podílet na vyřešení současné krize prostřednictvím analýz obecných názorů, mýtů a stereotypů, které se staly příznakem a zároveň příčinou současné situace [mezi Irskem a Severním Irskem]. S ohledem na zhroucení ústavních a politických dohod a propuknutí nového násilí, jemuž měly tyto dohody zabránit, je tento požadavek zvláště naléhavý pro Severní Irsko... Skupina se proto rozhodla začít s postupným vydáváním publikací, počínaje sérií brožur [k nimž je nutné připočíst rovněž působivé básně Seamuse Heaneyho, eseje Seamuse Deanea a divadelní hry Briana Friela a Toma Paulina], ve kterých by bylo možné objasnit podstatu irské problematiky a přispět tak k jejímu úspěšnějšímu řešení.[10]

Myšlenka přehodnocení a nové formulace dějinných zkušeností, jež se kdysi zakládala na geografickém oddělení národů a kultur, je nyní jádrem celé řady vědeckých a kritických prací. Zmíním z nich alespoň tři: *Nejen Arabové a Židé: Přetváření levantské kultury* (Beyond Arabs and Jews: Remaking Levantine Culture) Amiela Alcalaye, *Černý Atlantik: Modernita a dvojí vědomí* (The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness) Paula Gilroye a *Podřízeny jiným: Britské spisovatelky a koloniální otroctví, 1670–1834* (Subject to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670–1834) Moiry Fergusonové.[11] Všechna tato díla se věnují tematickým oblastem kdysi spojovanými výhradně s jedním národem, pohlavím, rasou či třídou, a ukazují jejich spojitost s ostatními. Levanta, po dlouhou dobu vnímaná jako místo střetu Arabů a Židů, je v Alcalayově knize vylíčena jako středozemská kultura společná oběma etnikům. Podobný proces podle Gilroye mění či přímo zdvojuje i naše vnímání Atlantiku, dosud chápaného především jako prostor evropských cest. Fergusonová pak přehodnocením prosté opozice anglických otrokářů a afrických otroků dovoluje vyniknout složitější struktuře, oddělující bělošské ženy od mužů a upozorňující na další druhy negativních důsledků koloniálních praktik na půdě afrického kontinentu.

Ve výčtu podobných příkladů bych mohl ještě dlouho pokračovat. Rád bych však závěrem uvedl, že přestože nepřátelské postoje a bezpráví, které původně podnítily můj zájem o orientalismus jako kulturní a politický fenomén, dosud nevymizely, panuje v současné chvíli přinejmenším obecný souhlas v tom, že nejsou projevem neměnného řádu, ale dějinnou skutečností, jejíž konec – či přinejmenším částečné oslabení – je již v dohledu. Pohlížím-li dnes na *Orientalismus* z odstupu patnácti plodných let a s vědomím, že v úsilí osvobodit lidské myšlení a vztahy od zbytků imperialistických pout se angažuje široká vědecká fronta, s potěšením mohu konstatovat, že byl od počátku neskrývanou součástí tohoto zápasu, který samozřejmě na „Západě" i „Východě" i nadále pokračuje.

E. W. S.
New York, březen 1994

PŘEDMLUVA K VYDÁNÍ Z ROKU 2003

V doslovu k *Orientalismu* napsaném před devíti lety, na jaře roku 1994, jsem se snažil objasnit, co ve své knize tvrdím a co nikoli, přičemž jsem zdůraznil nejen množství diskusí, jež se od jejího vydání v roce 1978 rozvinuly, ale také to, jakým způsobem bylo dílo zabývající se interpretacemi „Orientu" samo dezinterpretováno. To, že stejná situace dnes na mé tváři vyvolává namísto hněvivého výrazu spíš ironický úsměv, je zřejmě dokladem mého stále zřetelnějšího stárnutí a s ním spojeného poklesu mých očekávání i pedagogického zápalu. Nedávný odchod dvou mých největších učitelů v oblasti intelektuální, politické i osobní, Eqbala Ahmada a Ibrahima Abu-Lughoda (jednoho z dvojice, jíž byla moje kniha věnována) ve mně vyvolal pocity smutku a ztráty, ale též jistého smíření s osudem a zarputilého odhodlání pokračovat v práci. Spíše než o projev optimismu jde přitom o pokračující víru v trvalý a v pravém slova smyslu nekonečný proces emancipace a osvěty, který podle mého soudu tvoří základní rámec intelektuální práce a určuje její směr.

Skutečnost, že se o mé knize nadále diskutuje a že již byla přeložena do šestatřiceti jazyků, mne ovšem nepřestává ohromovat. Zásluhou mého přítele a kolegy profesora Gabyho Peterberga, působícího původně na Univerzitě Bena Guriona v Izraeli a dnes na Kalifornské univerzitě v Los Angeles, je nyní k dispozici rovněž hebrejský překlad, který mezi izraelskými čtenáři a studenty vyvolal nemalý ohlas. Austrálie se navíc zasloužila o vydání překladu vietnamského; doufám, že nebude chápáno jako troufalost, uvedu-li, že se tak mým argumentům otevřel i indočínský intelektuální prostor. Jako autora, jemuž se o takovém úspěchu jeho díla ani nesnilo, mě v každém případě těší, že zájem o problémy a otázky, jež jsem se snažil popsat, dosud nepohasl, především pak v zemích samotného „Orientu".

Zčásti je to samozřejmě dáno tím, že Blízký východ, Arabové a islám jsou i nadále příčinou dalekosáhlých změn, střetů, polemik a – v době, kdy píšu tyto řádky – rovněž války. Jak jsem uvedl již před mnoha lety, *Orientalismus* je výsledkem nadmíru problematických či přímo konfliktních okolností. Ve svých vzpomínkách, jež vyšly pod názvem *Bez domova* (Out of Place, 1999), jsem tyto zvláštní a protichůdné světy svého dospívání popsal a sobě i čtenářům podrobně vylíčil prostředí, které mě v Palestině, Egyptě a Libanonu formovalo. V tomto silně osobně pojatém vyprávění ovšem již nedošlo na léta mého politického angažmá, které se počalo arabsko-izraelskou válkou z roku 1967 – válkou, jejíž důsledky (pokračující izraelská okupace palestinských území a Golanských výšin) poskytují i nadále kontext zápasu a myšlenkám, které byly klíčové pro mé arabské i americké vrstevníky. Navzdory tomu je třeba znovu připomenout, že nejdůležitější podmínkou pro vznik *Orientalismu* a moji intelektuální práci vůbec byla moje akademická dráha. Přes všechny potíže a problémy, na něž je často poukazováno, zůstává univerzita – zvláště pak ta, na níž mám to štěstí přednášet, tedy Kolumbijská – jedním z mála míst, kde lze na půdě Spojených států přemýšlet a studovat v téměř ideálních podmínkách. Blízkého východu se ovšem mé akademické působení nikdy netýkalo, jelikož jsem sám vystudoval a vyučoval zejména evropské a americké humanitní vědy se specializací na literární komparatistiku. Univerzita a pedagogická práce se dvěma generacemi výborných studentů a vynikajících kolegů mi nicméně umožnily napsat *Orientalismus* jako hlubší podrobnou studii, jež navzdory svým aktuálním souvislostem zůstává především knihou o kultuře, dějinách a moci a nikoli o blízkovýchodní politice. Právě taková byla moje představa od samého počátku, a dnes se mi při zpětném pohledu zdá zcela očividná.

Orientalismus je přesto v mnoha ohledech knihou spojenou s bouřlivou dynamikou současných dějin. I proto v ní zdůrazňuji, že pojmy jako „Orient" či „Západ" nejsou ontologicky stabilní; oba vycházejí z lidské snahy stvrdit vlastní identitu či naopak definovat „ty druhé". Jak snadno lze těchto smyšlenek zneužít k manipulaci a ovládnutí kolektivních emocí, je nanejvýš zřejmé právě dnes, kdy se podněcování

strachu, nenávisti, znechucení a nové pýchy a arogance – většinou ve spojitosti s islámem a Araby, jejichž protějškem jsme „my", obyvatelé Západu – odehrává ve zvláště širokém měřítku. *Orientalismus* začíná scénou z libanonské občanské války, jež se odehrála roku 1975; válka skončila v roce 1990, ale násilí a krveprolévání pokračuje dodnes. Byli jsme svědky selhání mírového procesu z Osla, propuknutí druhé *intifády* a utrpení Palestinců při novém vpádu na území Západního břehu a pásma Gazy, při němž byly v rámci kolektivní odplaty nasazeny proti bezbranným civilistům izraelské stíhačky a bojové vrtulníky. Na scénu vstoupil nový fenomén sebevražedných atentátů se svými hrůznými důsledky, kulminující apokalyptickými událostmi z 11. září 2001 a následnými válkami v Afghánistánu a Iráku. Ve chvíli, kdy píšu tyto řádky, dosud pokračuje protiprávní a nikým neschválená britská a americká okupace Iráku, jejíž následky v podobě zpustošené země, politické nestability a dalších vojenských zásahů nutně vyvolávají značné obavy. Toto vše je pak prezentováno jako součást věčného, nesmiřitelného a nepřekonatelného „střetu civilizací". Musím konstatovat, že jsem jiného názoru.

Velmi by mne těšilo, kdybych mohl uvést, že obecné americké vnímání Blízkého východu, Arabů a islámu zaznamenalo jistý pokrok, pravda je ale bohužel jiná. V případě Evropy je situace z řady důvodů podstatně nadějnější. Vyostření amerických stanovisek, posilování zlehčujících generalizací a triumfalistických klišé a dominanci hrubé moci spojenou s opovrhováním druhou stranou a všemi, kdo zastávají jiný názor, příznačně doplnilo rabování, drancování a ničení irácких knihoven a muzeí. Naši vládnoucí představitelé a jejich intelektuální přisluhovači zřejmě nejsou schopni pochopit, že historii nelze smazat jako školní tabuli, aby pak mohla být popsána naší představou o vlastní budoucnosti, a „méněcenným" národům není možné jednoduše vnutit náš způsob života. Ve Washingtonu i jinde hovoří vysocí úředníci běžně o změnách na mapě Blízkého východu, jako by místními starými civilizacemi a etniky bylo možné zatřepat jako obsahem plechovky. Polomytický konstrukt s názvem „Orient" byl ovšem od dob Napoleonova vpádu do Egypta na konci osmnáctého století podobným způso-

bem utvářen a přetvářen již mnohokrát, přičemž účelově pojatý proces poznání vždy posloužil moci ke stanovení toho, co je Orientu vlastní, a v závislosti na tom i odpovídajícího přístupu. Nesčetné historické vrstvy obsahující dějiny jednotlivých národů a jejich jazyky a kultury jsou v rámci tohoto procesu ignorovány a odhozeny na jednu hromadu se střepy cenností odcizených z bagdádských knihoven a muzeí. Dějiny jsou tímto způsobem vytvářeny, přetvářeny a přepisovány, a to vždy tak, aby „nám" zamlčená, vynechaná, doplněná či jinak násilně upravená místa umožnila si „náš" Východ, „náš" Orient přivlastnit a ovládat.

Na tomto místě bych rád znovu připomněl, že neobhajuji žádný „skutečný" Orient. Chovám nicméně hlubokou úctu ke schopnostem jeho obyvatel a jejich boji za vlastní představu toho, kým jsou či chtějí být. Kritika zaostalosti, nedostatku demokracie a útlaku žen v současných arabských a muslimských společnostech je v poslední době natolik silná a agresivní, že zapomínáme na skutečnost, že modernost, osvěta či demokracie nejsou prosté a všemi beze zbytku sdílené hodnoty, po kterých stačí jednoduše sáhnout. Neuvěřitelná lehkomyslnost naivních publicistů ztotožňujících se s oficiální zahraničněpolitickou linií, aniž by měli s danou realitou vlastní zkušenost (či disponovali alespoň minimální znalostí jazyka), se zasloužila o vytvoření obrazu vyprahlé pouště čekající na život v podobě „demokracie" a volného trhu, přičemž zmínění snílci nejspíš ani na okamžik nezapochybovali, zda je něco podobného proveditelné i jinde než ve Swiftově lagadské akademii.

Tvrdím rovněž, že existuje rozdíl mezi poznáním jiných národů a dob jako výsledkem porozumění, soucitu, pečlivého studia a výzkumu, a poznáním – lze-li tohoto výrazu vůbec užít –, které je součástí prosazování vlastních zájmů, agrese a otevřeného konfliktu. Vůle k porozumění v zájmu pokojného soužití a rozšiřování obzorů a snaha získat nadvládu a kontrolu jsou bezpochyby dvě různé věci. To, že nepočetná skupina nevolených amerických představitelů (z nichž žádný paradoxně nikdy nesloužil v armádě) zahájila proti zuboženému diktátorskému režimu imperialistickou válku opírající se o ideologická východiska související s otázkami světové nadvlády, bezpečnostních zájmů a nedostatku surovin, avšak tyto pravé důvody zůstaly zamlčeny a celé tažení bylo

posvěceno orientalisty, kteří se tak zpronevěřili svému vědeckému poslání, představuje jednu z intelektuálních tragédií světových dějin. Hlavní vliv na ministerstvo obrany a výbor pro otázky národní bezpečnosti měli lidé jako Bernard Lewis a Fouad Ajami, odborníci na arabskou a islámskou problematiku, kteří americkým jestřábům dopomohli k absurdním úvahám o arabské mentalitě či dlouhodobém úpadku islámského světa, jejž může zvrátit jedině americký zásah. Pulty amerických knihkupectví dnes zaplňují rádobyzasvěcené výlevy na téma islámu a terorismu, arabské a muslimské hrozby či „pravé podstaty" islámu, jejichž autory jsou vesměs političtí komentátoři čerpající své postřehy od odborníků na ony podivné orientální národy, jež „nám" tolik komplikují život. Tyto propagandistické pamflety pak doplňuje všudypřítomné televizní zpravodajství CNN či Fox News a bezpočet nábožensky a pravicově laděných rozhlasových programů a článků v bulvárních i seriózně se tvářících novinách, omílajících stále dokola tytéž neověřitelné výmysly a generalizace s cílem přimět „Ameriku" k zápasu s tímto zosobněným zlem.

Kdyby byl Irák – navzdory veškerým svým pochybením i hrůznému diktátorovi, který je ovšem částečně produktem americké politiky z doby před dvěma desítkami let – největším světovým vývozcem banánů či pomerančů, zcela jistě bychom se nedočkali války, hysterie kolem tajemně zmizelých zbraní hromadného ničení a přesunu početných pozemních, námořních i leteckých ozbrojených sil na vzdálenost 7000 mil s cílem zničit zemi, o níž toho ví jen málo i vzdělaný Američan, ve jménu „svobody". Tato válka by nebyla možná, nebýt jasně formulované představy, že místní lidé nejsou jako „my" a neuznávají „naše" hodnoty – tedy samotného jádra orientalistického dogmatu, jehož vznik a šíření popisuje tato kniha.

Placené profesionální odborníky, kteří spolupracovali s holandskými dobyvateli Malajska a Indonésie, britskými silami v Indii, Mezopotámii, Egyptě a západní Africe a francouzskou armádou v Indočíně a severní Africe, nyní následují američtí poradci Pentagonu a Bílého domu užívající týchž klišé, urážlivých stereotypů a argumentů, jež mají ospravedlnit moc a násilí (ničemu jinému přece místní nerozumějí). V Iráku se

k nim připojuje celá armáda soukromých firem a podnikatelů, kterým bude svěřeno vše počínaje přípravou učebnic a ústavy a konče změnami v irácké politice a ropném průmyslu. Tak jako každá imperiální moc v dějinách prohlašuje i ta současná, že se liší od všech ostatních, že musí brát ohled na výjimečnost situace a že jejím posláním je osvěta, civilizační proces a zavedení pořádku a demokracie, přičemž k použití síly sahá jen v případě krajní nouze. Ještě smutnější je, že se tak jako vždy najdou i intelektuálové ochotní uklidňovat veřejnost slovy o dobrotivosti a velkorysosti vládců, jako bychom neměli věřit vlastnímu pohledu na zkázu, utrpení a smrt, jež způsobila tato nejnovější civilizační mise.

Specificky americkým příspěvkem k imperiálnímu diskursu je místní odborný politický žargon. K tomu, aby bylo možné se zapojit do debaty o tom, jak v arabském světě nastartovat žádoucí dominový efekt demokratizace, není nutné umět arabsky ani persky, dokonce ani francouzsky. Radikální, ale žalostně nevzdělaní političtí experti, jejichž rozhled je omezen hranicemi Washingtonu, chrlí knihy na téma „terorismu" a liberalismu, islámského fundamentalismu a americké zahraniční politiky či konce dějin, jež soupeří o pozornost a vliv, aniž by braly ohled na pravdivost či nutnost reflexe a skutečného poznání. Záleží jen na tom, jak silné zdání praktické využitelnosti je vzbuzeno a jak velký zájem následuje. Tragické je, že hloubka a bolest lidského utrpení jde v těchto případech zcela stranou. Paměť a minulost jsou vymazány, jako by nikdy neexistovaly.

Pětadvacet let po svém prvním vydání *Orientalismus* znovu nastoluje otázku, zda moderní imperialismus skončil, nebo v Orientu od Napoleonova vpádu do Egypta přede dvěma staletími nadále přetrvává. Arabům a muslimům je vytýkáno, že zaobírání se ničivými důsledky imperiální politiky a utvrzování se v roli jejích obětí je jen formou uhýbání před zodpovědností za současný stav věcí. Selhali jste, jdete špatným směrem, říkají na jejich adresu moderní orientalisté. Do kontextu krásné literatury vnesl zmíněné stanovisko V. S. Naipaul, podle něhož oběti impéria jen naříkají, zatímco jejich země dále upadá. Nelze než konstatovat, že taková bilance důsledků vpádu cizí moci je zcela povrch-

ní a podobný postoj vůči obrovské deformaci, již vneslo impérium do života „méněcenných" národů a „podřízených ras" během mnoha generací, a předlouhé řadě let, během nichž nadále určuje podobu života Palestinců, Konžanů, Alžířanů nebo Iráčanů, je neomluvitelně přezíravý. Zcela oprávněně připouštíme, že náš přístup ke světu byl navždy změněn fenoménem holocaustu; proč nejsme schopni přisoudit týž epistemologický účinek důsledkům imperialismu či nadále trvajícího orientalismu? Pomysleme jen na sled událostí počínající Napoleonem a pokračující rozmachem orientálních studií a zabráním severní Afriky, obdobným vývojem ve Vietnamu, Egyptě, Palestině a během dvacátého století v kontextu zápasu o ropu a ovládnutí Perského zálivu také v Iráku, Sýrii, Palestině a Afghánistánu. Spolu s tím zrekapitulujme i rozvoj protikolonialisticky motivovaného nacionalismu, krátké období nezávislosti a éru vojenských převratů, povstání, občanské války, náboženského fanatismu a neopodstatněného boje a brutálního násilí proti dalším a dalším hordám „domorodců". Každé z těchto období přitom přineslo vlastní zkreslené poznatky o „těch druhých", vlastní zjednodušující představy a plamenné polemiky.

Záměrem *Orientalismu* bylo otevřít prostřednictvím humanistické kritiky tyto konfliktní body a nabídnout sérii soustředěnějších úvah a analýz, která by dokázala nahradit bezhlavé polemické výlevy uvěznující nás v systému nálepek a antagonistických debat, jež usilují spíše o utvrzení militantní kolektivní identity než o skutečné porozumění a intelektuální výměnu názorů. To, oč jsem se pokoušel, jsem nazval „humanismem", a tvrdošíjně na tomto termínu lpím navzdory tomu, že postmoderními kritiky je s opovržením odmítán. Míním jím především snahu o rozbití oněch Blakeových okovů ducha, jež nám dovolí dobrat se prostřednictvím historické a racionální úvahy skutečného porozumění. Humanismus navíc provází pocit sounáležitosti s jinými vědci, společnostmi a obdobími; lze říci, že je spolehlivou zbraní proti izolaci.

Chci tím poukázat na to, že vše souvisí se vším a nic ze současného světového dění se neodehrává izolovaně a zcela bez vnějšího vlivu. Sklíčující je, že čím silněji nás v tomto závěru kritické studium kultury utvr-

zuje, tím slabší vliv se zdá podobný přístup mít a tím větší prostor jako by dostávaly zjednodušující polarizace typu „islám versus Západ".

Již dlouho se domnívám, že vědecká a intelektuální práce těch z nás, kteří z nějakého důvodu žijeme v kultuře směšující vliv islámu i Západu, s sebou přináší zvláštní intelektuální a morální zodpovědnost. Jsem přesvědčen, že jedním z našich úkolů je čelit zjednodušujícím formulím a abstraktním, avšak vlivným myšlenkám, jež odvádějí pozornost od konkrétní dějinné zkušenosti k ideologickým fikcím, metafyzickým konfrontacím a kolektivním emocím, a usilovat o jejich překonání. To přirozeně neznamená, že nemůžeme hovořit o bezpráví či utrpení; musíme to ovšem vždy činit v kontextu, který je jasně zakotven v historické, kulturní a společensko-ekonomické skutečnosti. Naším úkolem je toto diskusní pole rozšiřovat, nikoli určovat jeho hranice tak, abychom vyhověli vládnoucí moci. Posledních pětatřicet let svého života jsem z velké části věnoval obhajobě práv Palestinců na národní sebeurčení, ale vždy jsem se přitom snažil neztratit ze zřetele ani příslušníky židovského národa a jejich utrpení v důsledku perzekuce a genocidy. Otázkou zásadní důležitosti je, aby boj za rovnoprávnost v Palestině/Izraeli směřoval k humánnímu cíli, tedy vzájemnému soužití, a ne k dalšímu útlaku a porušování práv. Nikoli náhodou poukazuji na to, že orientalismus a moderní antisemitismus mají společné kořeny. Pro nezávislé intelektuály by proto mělo být samozřejmostí nabízet alternativy ke zjednodušujícím a omezujícím modelům opírajícím se o vzájemné nepřátelství, jež na Blízkém východě i jinde tak dlouho přetrvává.

Rád bych se blíže zmínil o jednom takovém alternativním modelu, který hrál v mé práci klíčovou roli. Jako literární vědec jsem si během studií před čtyřiceti lety osvojoval základy literární komparatistiky, jejíž hlavní zásady mají své kořeny v Německu konce osmnáctého a počátku devatenáctého století. Ještě před touto dobou vznikalo vrcholně inspirativní dílo Giambattisty Vica, neapolského filosofa a filologa, jehož myšlenky předjaly a později ovlivnily teorie německých myslitelů, o nichž se chci zmínit. Jde o osobnosti z doby Herderovy a Wolfovy, na něž pak navázali Goethe, Humboldt, Dilthey, Nietzsche, Gadamer a posléze i významní filologové dvacátého století Erich Auerbach, Leo

Spitzer a Ernst Robert Curtius. Příslušníkům dnešní mladé generace evokuje filologie nejspíš cosi nepochopitelně antikvárního a zatuchlého, ale ve skutečnosti je tou nejzákladnější a nejtvořivější ze všech interpretačních disciplín. Nejobdivuhodnějším dokladem tohoto poznatku je pro mě Goethův vášnivý zájem o islám a zejména Háfizovo dílo, který vedl ke vzniku *Západovýchodního díváne* a inspiroval Goethovu pozdější myšlenku studia všech světových literatur jako symfonického celku, jež by přitom neztrácelo ze zřetele individuální charakter každého díla.

Ironií osudu jsme v dnešním globalizovaném světě, sjednocovaném způsoby, o nichž byla již řeč, svědky právě toho druhu standardizace a homogenizace, kterému se snažil Goethe svým přístupem zabránit. Na týž problém poukazuje i Erich Auerbach v eseji „Filologie světové literatury" (Philologie der Weltliteratur) napsaném roku 1951, tedy na počátku poválečného období a studené války. Jeho významná studie *Mimesis* – jež vyšla roku 1946 v Bernu, ale vznikala během Auerbachova válečného exilu v Istanbulu, kde vyučoval románské jazyky – měla být svědectvím o rozmanitosti a konkrétnosti reality zobrazované v západních literaturách od Homéra až po Virginii Woolfovou; přečteme-li si však zmíněný esej, uvědomíme si, že pro autora byla spíše žalozpěvem za dobou, kdy bylo možné vykládat literární díla filologicky, konkrétně, citlivě a prostřednictvím intuice a literární i lingvistické erudice s cílem dosáhnout porozumění, po jakém volal Goethe v případě islámského písemnictví.

Spolehlivá znalost jazyků a historie byla nutností, ale sama o sobě nestačila, stejně jako by k postihnutí toho, co chtěl vyjádřit například Dante, nebylo adekvátní metodou jen mechanické nahromadění faktů. Hlavní podmínkou filologického porozumění, o jaké usiloval Auerbach a jeho předchůdci, bylo subjektivně a s účastenstvím proniknout do života psaného textu z pohledu doby jeho vzniku a samotného autora. V kontrastu k nepřátelství a odcizení vůči odlišné době a kultuře tedy filologie ve vztahu k fenoménu světové literatury přinášela hluboce humanistický přístup prodchnutý velkorysostí a vstřícností, jenž interpretovi dovolil vytvořit v mysli prostor pro cizí „druhé". Právě toto

kreativní vytváření prostoru pro díla, která jsou nám jinak cizí a vzdálená, je nejdůležitějším aspektem filologova poslání.

Toto vše bylo v Německu přirozeně podkopáno a posléze zničeno příchodem nacismu. Po válce, jak Auerbach s lítostí poznamenává, ubylo vlivem standardizace myšlení a stále užší specializace příležitostí k investigativní a zvídavé filologické práci, jejímž stoupencem byl; od jeho smrti v roce 1957 pak byla teorie i praxe humanistického bádání bohužel dále omezena ve svém rozsahu i celkovém postavení. Knižní kultura založená na archivním výzkumu a obecných principech myšlení, o něž se kdysi opíral humanismus jako historická disciplína, téměř vymizela. Místo skutečného čtení se pozornost dnešních studentů upírá spíše k útržkovitým poznatkům z internetu a sdělovacích prostředků.

Věc dále komplikuje skutečnost, že vzdělání dnes ohrožují extrémní nacionalistické a náboženské myšlenky, šířené často právě médii, jež se v honbě za senzacemi ahistoricky soustřeďují na vzdálené elektronicky vedené války budící dojem téměř chirurgické přesnosti, zároveň ovšem zastírající utrpení a zkázu, jež moderní „čisté" válčení přináší. V rámci démonizace neznámého nepřítele, jehož označení za „teroristu" v lidech spolehlivě vzbudí žádoucí emoce a hněv, přitahují tyto mediální výjevy pozornost, jíž pak lze využít v období krize a nejistoty, jakým byla například doba po 11. září 2001. Jako Američan i Arab musím své čtenáře požádat, aby nepodceňovali zjednodušený pohled na svět, který vnesla do americké politiky vůči arabskému a islámskému světu hrstka civilních představitelů Pentagonu a jehož hlavní prvky v podobě teroru, preventivní války a snahy o zásadní změnu daného režimu – za podpory nejtučnějšího vojenského rozpočtu v dějinách – jsou donekonečna rozebírány médiem, které si předsevzalo zásobit nás „experty" ochotnými legitimizovat vládní stanovisko. Není rovněž náhodou, že izraelský generál Šaron, který roku 1982 velel invazi do Libanonu s cílem svrhnout tamější vládu, při níž bylo zabito 17 000 civilistů, je nyní „mírovým" partnerem vlády George W. Bushe, jejíž pochybná teorie, že mapu světa dokáže změnit pouze vojenská síla, alespoň ve Spojených státech bohužel nenalezla dostatek odpůrců.

Reflexe, debata, racionální argumentace a morální principy vyplývající ze světské zásady, že dějiny si musejí vytvářet lidé sami – to vše bylo nahrazeno abstraktními idejemi, jež vyzdvihují výjimečnost Ameriky či Západu, zlehčují význam historického kontextu a k ostatním kulturám přistupují s výsměchem a opovržením. Může se zdát, že až příliš často odbíhám od humanistického výkladu k zahraniční politice a že technicky vyspělou moderní společnost, disponující kromě bezprecedentní moci rovněž internetem a supermoderními stíhačkami, musí z podstaty věci řídit technokraté typu Donalda Rumsfelda nebo Richarda Perlea. Ve chvíli, kdy válka vypukne naostro, neponese ovšem tíhu skutečného boje ani jeden z nich, nýbrž muži a ženy, kteří takové štěstí neměli. To, oč opravdu tragicky přicházíme, je pocit plnosti a vzájemné provázanosti našich životů, který nelze nahradit žádným klišé ani smést ze stolu jako nepodstatný. Dokladem krajní dehumanizace je samotný jazyk vojenského plánování: „Vpadneme tam, zlikvidujeme Saddáma, armádu vyřídíme přesně cílenými zásahy a všichni budou nadšení," prohlásila nedávno v televizi jistá členka Kongresu. To, v jak povážlivě nejisté době žijeme, myslím výstižně dokládá fakt, že když viceprezident Cheney ve svém projevu z 26. srpna 2002 hovořil o nutnosti útoku na Irák, citoval jako jediného „odborníka" na Blízký východ podporujícího vojenskou intervenci arabského akademika, který coby placený mediální poradce denně za podpory armádních a sionistických lobbistických skupin prohlašuje, jak nenávidí vlastní národ a zříká se svého původu. Podobná selhání intelektuálů dosvědčují, nakolik se může někdejší humanismus zvrhnout v šovinismus a falešné vlastenectví.

To je ovšem jen jedna stránka globální debaty. V arabských a muslimských zemích není bohužel situace o mnoho lepší. Jak uvádí Roula Khalafová ve výtečném článku z *Financial Times* (4. září 2002), prakticky celá oblast podlehla pohodlnému antiamerikanismu, který zcela ignoruje skutečnou tvář americké společnosti. Jelikož vlády nejsou schopny výrazněji ovlivnit americkou politiku vůči nim, obracejí se proti svým vlastním občanům; výsledkem je hněv a zoufalý protest tam, kde by bylo třeba dosáhnout otevření společnosti, v níž světský přístup

k dějinám a rozvoji nahradily pocity selhání a zmaru, mechanicky pěstovaná islámská ortodoxie, popření neřáboženských forem poznání a neschopnost analýzy a výměny názorů v rámci neuspořádaného světa moderního diskursu. Postupné vymizení jedinečné tradice islámského *idžtihádu* a v důsledku toho i kritického myšlení a individuální schopnosti vyrovnat se s problémy moderního světa, jejichž místo zaujaly dogmatismus a ortodoxie, je jednou z největších kulturních katastrof naší doby.

Bylo by ovšem chybou tvrdit, že jednu stranu kulturního světa ovládl postoj agresivního neoorientalismu a druhou paušální negativismus. Nedávný světový summit OSN v Johannesburgu navzdory všem potížím ukázal, že existuje široká oblast společného globálního zájmu, jehož konkrétní projevy na poli otázek ochrany životního prostředí, nedostatku potravin, propasti mezi vyspělými a rozvojovými zeměmi, zdravotnictví či lidských práv svědčí o vítaném nástupu nových kolektivních snah, naplňujících často zlehčovanou metaforu „společného světa" aktuálním obsahem. Na druhé straně musíme ovšem připustit, že postihnout komplexnost našeho globalizovaného světa je nad síly kohokoli z nás navzdory tomu, že vzájemná závislost jeho jednotlivých částí znemožňuje jakoukoli skutečnou izolaci.

Rád bych závěrem zdůraznil nutnost postavit se výše zmíněným konfliktům, jež paušálně zařazují lidi do uměle vytvořených kategorií typu „Ameriky", „Západu" či „islámu" a vzájemně se od sebe lišící lidské jedince opatřují vykonstruovanými kolektivními identitami. Je nanejvýš potřebné otupit moc těchto hrůzných konfrontací, jejich vražedné důsledky i mobilizační potenciál. Stále ještě máme k dispozici schopnost racionálního výkladu věcí, která je dědictvím našeho humanistického vzdělání a jejímž smyslem není vést nás na základě sentimentální úcty zpět k tradičním hodnotám a klasikům, ale stát se aktivním nástrojem světského racionálního diskursu. Svět je v tomto pohledu světem dějin tvořených lidskými bytostmi. Tento lidský faktor je zapotřebí zkoumat a analyzovat a jeho kritikou, ovlivňováním a posouzením dospět k jeho skutečnému pochopení. Kritické myšlení přitom nesmí být podřizováno státní moci či nuceno táhnout v jednom šiku s ostatními

proti tomu či onomu oficiálnímu nepříteli. Je třeba, abychom se místo na vykonstruovaný střet civilizací soustředili na stále intenzivnější spolupráci kultur, které se překrývají, vzájemně doplňují a koexistují mnohem zajímavějším způsobem, než se nám snaží naznačit deformované a neautentické metody poznání. Pro takový komplexnější pohled však potřebujeme čas a trpělivý a skeptický badatelský zájem, a v neposlední řadě i důvěru v interpretační přístupy, jež se příliš neslučují se světem vyžadujícím okamžitou akci a reakci.

Středem humanistického zájmu je vždy lidská individualita a subjektivní intuice, a nikoli přejaté myšlenky a formální autorita. Texty je zapotřebí číst v historickém kontextu jejich vzniku a pokračující existence. Neznamená to, že moc je ze hry vyloučena; ve své knize jsem se naopak snažil doložit, jakým způsobem proniká její pokušení i do zdánlivě odtažitých vědních oborů.

Nejvýznamnějším ponaučením pak je, že humanismus je jedinou, a troufám si říci, že i poslední obranou proti cynickým praktikám a křivdám, jež deformují lidské dějiny. Na pomoc nám v tom přichází demokratická povaha kyberprostoru, otevírající svým uživatelům možnosti, o jakých se předchozím generacím tyranů či fanatiků ani nesnilo. K celosvětovým protestům, jež se uskutečnily před propuknutím irácké války, by nebylo mohlo dojít, nebýt existence alternativních komunit schopných opatřit si informace z neoficiálních zdrojů a jasně si uvědomujících společné zájmy lidstva v oblasti životního prostředí i lidských práv a svobod. Lidskou, humanistickou touhu po poznání a svobodě nedokáže potlačit ani nemalá společná síla Rumsfeldů, bin Ládinů, Šaronů a Bushů tohoto světa. Přál bych si, aby součástí tohoto dlouhého a nekončícího zápasu za svobodu byla i moje kniha.

OBSAH

Poděkování
(7)

Úvod
(11)

I
Šíře orientalismu

1
Orient a orientálci
(43)

2
Imaginativní zeměpis a jeho obrazy:
Orientalizace Orientu
(64)

3
Projekty
(89)

4
Krize
(110)

II
Orientalistické struktury
a restrukturace

1
Překreslené hranice,
přeformulované otázky,
sekularizované náboženství
(133)

2
Silvestre de Sacy a Ernest Renan:
Racionální antropologie
a filologická laboratoř
(145)

3
Orientální pobyt a orientalistika:
Požadavky lexikografie a imaginace
(172)

4
Britové a Francouzi:
Poutníci a jejich poutě
(192)

III
Orientalismus dnes

1
Orientalismus zjevný a skrytý
(229)

2
Styl, odbornost, vize:
Praktický ráz orientalismu
(256)

3
Moderní britsko-francouzský orientalismus
v době největšího rozkvětu
(289)

4
Nejnovější fáze
(321)

Doslov k vydání z roku 1995
(371)

Předmluva k vydání z roku 2003
(397)

Poznámky
(410)

Rejstřík
(438)