

Edward W. Said
ORIENTALISMUS
Západní koncepce Orientu

Paseka
Praha - Litomyšl

ÚVOD

I

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

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

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

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

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

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

Vědecký a víceméně imaginativní význam orientalismu se trvale prolínají a již od konce osmnáctého století lze mezi oběma pozorovat 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 poosvětské doby Orient ovládla a dokonce jej sama politicky, sociologicky, vojensky, ideologicky, vědecky a umělecky vytvářela. Autoritativní postavení orientalismu bylo přitom tak silné, že prakticky každý, kdo o Orientu psal, přemýšlel či ve vztahu k němu prakticky jednal, si byl jasně vědom omezení kladených tímto systémem jeho myšlenkám nebo činům. Krátce řečeno, zásluhou orientalismu nebyl Orient nikdy zcela nezávislým předmětem myšlení ani jednání. Nemám tím na mysli, že orientalismus jednostranně determinuje, co může či nemůže být o Orientu řečeno; jádro věci spočívá v tom, že celé toto předitivo zájmu nevyhnutelně ovlivňuje postoj k „Orientu“ vždy, když přijde na pořad dne. Záměrem této knihy je popsat, jakým způsobem k tomu dochází, a ukázat zároveň, že

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

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

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

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

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

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

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

Za třetí, není rovněž důvod se domnívat, že struktura orientalismu je pouhým předivem smyšlenek či mýtů, které by neobstály ve světle pravdy. Osobně se domnívám, že význam orientalismu spočívá spíše v roli jistého znaku euroatlantické nadvlády nad Orientem než ve funkci verifikovatelného diskursu o Orientu (za nějž se sám vydává). Je nicméně nutné respektovat a správně interpretovat i tuto spleť 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 chrestomatií* (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 „Chlípším Turkovi“ [The Lustful Turk]⁶).

Navzdory tomu je legitimní se opakovaně ptát, je-li pro vystižení podstaty orientalismu významnější jistý souhrn obecných představ – očividně prodechnutých 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 nelitostný 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 hegemónickým 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 problematictější. Nikdo dosud nepřišel s metodou, jež by vědce dokázala zcela oddělit od životních okolností, vědomého či nevědomého sepětí s jistou třídou, smýšlením, sociálním postavením a vůbec aktivit plynoucích z toho, že je příslušníkem určitého typu společnosti. Všechny tyto okolnosti jeho působení trvale ovlivňují i v případě, že se snaží dosáhnout relativní nezávislosti své práce a jejích závěrů na omezeních daných hrubou všední skutečností. Přestože ty budou pravděpodobně méně zaujaté než samotný člověk – ovlivňovaný nejrůznějšími rušivými životními okolnostmi –, který k nim dospívá, není je proto možné označit za automaticky apolitické.

Mají-li diskuse o literatuře či klasické filologii svůj – třeba 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), zastihuje 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 pobývajících na konci devatenáctého století v Indii či Egyptě o těchto zemích stěží uvažoval jinak než v souvislosti s jejich postavením britských kolonií, nebudu jistě daleko od pravdy. Mezi tímto konstatováním a tvrzením, že veškeré odborné poznatky týkající se Indie a Egypta jsou tímto reálným politickým faktem zabarveny, ovlivněny či dokonce zkresleny, budeme nejspíš cítit zjevný rozdíl; v této studii o orientalismu nicméně dospívám právě k takovému závěru. Platí-li totiž, že práci humanitního vědce nelze zcela oddělit od specifických životních okolností, jež ji provázejí, musíme nutně dospět k závěru, že evropský či americký odborník zabývající se studiem Orientu přistupuje k předmětu svého zájmu především jako Evropan či Američan a teprve poté jako jednotlivec. Být v tomto případě Evropanem či

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

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

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

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

Je-li tedy orientalismus objektivním kulturním a politickým faktem, nemůže přirozeně existovat v jakémsi 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 „přečeňování autora ve jménu... principu ‚kreativity‘“, tedy představy, že básník své dílo tvoří zcela sám a výlučně na základě vlastní inspirace.⁹ Titiž 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, jím 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 vládnuta 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 eseji *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 civilizace, ne-li rasově méněcenní. Stejný paradox najdeme i u Marxe, jak se pokusím v této knize ukázat. Za druhé, domnívat se, že imperialistická politika má vliv na povahu literárních, odborných, sociálněteoretických a historických studií, neznamená tvrdit, že kultura proto představuje cosi nízkého či zavrženíhodného. Právě naopak: mým záměrem je ukázat, že odolnost a vytrvalost hegemonických systémů typu kultury lze lépe pochopit, uvědomíme-li si, že jejich tlak na spisovatele a myslitele byl *produktivní* a nikoli jednostranně limitující. Právě to chtěli doložit různými způsoby rovněž Gramsci, Foucault či Raymond Williams. Několik málo stránek Williamsova eseje o „funkcích impéria“ v knize *Dlouhá revoluce* (The Long Revolution) nám o bohatosti kulturních projevů devatenáctého století řekne víc než početné svazky nesrozumitelných textových analýz.¹²

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

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

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

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

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

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

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

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

Británie a Francie vládly východnímu Středomoří zhruba od konce sedmnáctého století. Ve svém pojednání o této nadvládě a s ním spojeném systematickém zájmu nevěnují 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 orientací na podněty německé biblické vědy do jisté míry navazuje na Schwabovu práci a danou látku pak (vždy nápaditě a zajímavě) využívá k interpretaci děl zmíněných britských autorů. Jeho knize přesto schází jistý politický a ideologický rozměr, který Orientu vtiskli britští a francouzští autoři a o nějž mi jde především; na rozdíl od Shaffera se také pokouším objasnit následný vývoj orientalistiky a obrazů Orientu v literatuře, jež odrážejí vztah mezi britským a francouzským orientalismem na jedné straně a vzestupem 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 Nervalova. Svůj význam má i to, že dvě nejznámější německá díla o Orientu, Goethův *Západovýchodní diván* (*Westöstlicher Diwan*) a *O jazyce a moudrosti Indů* (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*) Friedricha Schlegela, vznikla v Goethově případě během cesty po Rýně a u Schlegela na základě hodin strávených v pařížské knihovně. Přínos německé orientalistiky pak spočíval mimo jiné ve zdokonalení postupů a technik, jež byly poté aplikovány na texty, mýty, představy a jazyky přinesené z Orientu Brity a Francouzi.

Německý orientalismus měl přesto se svými anglicko-francouzskými a později americkými protějšky jedno společné: jistý druh intelektuální *autority* nad Orientem v rámci západní kultury. Touto autoritou se musí z podstatné části zabývat každá studie o orientalismu, a ani v mém případě tomu není jinak. Samotný termín *orientalista* jako by napovídal, že jím označovaná profese představuje náročnou, zdlouhavou a nezáživnou badatelskou činnost; užívám-li jej v souvislosti s představiteli moderních amerických společenských věd (vědomě v protikladu k místním zvyklostem), 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, jež si autor osvojí, typem struktury, kterou vytváří, či druhy obrazů, témat a motivů, jež textem procházejí. Všechny tyto prvky pak vyústí v jistý způsob, jímž je čtenář oslovován a Orient uchopen, včetně formy jeho zobrazení a reprodukování jeho stanovisek. Nic z toho se však neděje v abstraktním prostoru. Každý, kdo o Orientu píše (včetně Homéra), vychází z jistých precedentů a předchozích poznatků, na které se odvolává a o něž se opírá. Každé dílo o Orientu také vstupuje do jistého vztahu s dalšími díly, jejich čtenáři, s institucemi a s Orientem samotným. Soubor vztahů mezi díly, jejich čtenáři a vybranými aspekty Orientu pak vytváří analyzovatelný celek – například filologických studií, sborníků ukázek orientální literatury, cestopisných děl nebo orientální fikce –, jehož začlenění do kontextu doby, diskursu a institucí (škol, knihoven, diplomatických služeb) jej posiluje a dodává mu autoritu.

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

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

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

mi osobnostmi jako Nerval, Flaubert či Richard Burton. Lane představoval autoritu, k níž se obracet bylo povinností kohokoli, kdo psal či přemýšlel nejen o Egyptě, ale celém Orientu: když si z jeho knihy Nerval vypůjčil celé pasáže, udělal to proto, aby se o uznávané dílo mohl opřít při popisu vesnických scén v Sýrii, nikoli v Egyptě. Laneovo postavení a více či méně vhodné citace jeho práce byly přitom důsledkem toho, že orientalismus poskytl jeho textu specifický druh uznání, jež tento typ šíření umožňoval. Laneův ohlas ovšem nelze pochopit, aniž bychom zároveň pochopili osobité rysy jeho vlastního díla; totéž přirozeně platí i o Renanovi, Sacym, Lamartinovi, Schlegelovi a dalších vlivných autorech. Foucault se domnívá, že jednotlivé texty či autoři obecně nemají velký význam; já jsem v – možná 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 našel v naději, že moje kniha bude pouze jednou z delší řady titulů, na níž se budou podílet i další vědci a kritici. Dosud nám chybí obecná studie o imperialismu a kultuře stejně jako práce, jež by se hlouběji zabývaly vazbami mezi orientalismem a pedagogikou, italskou, holandskou, německou a švýcarskou orientalistikou, dynamikou vztahu mezi vědou a krásnou literaturou či vlivy politických a správních teorií na intelektuální práci. Snad nejdůležitějším úkolem vůbec však je zhodnotit současné alternativy orientalismu a položit si otázku, je-li možné dosáhnout poznání cizích kultur a národů svobodomyšlným, nerepresivním a nemanipulativním způsobem. To by ovšem vyža-

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

Rád bych v závěru těchto poznámek k metodě mé práce rovněž zmínil skutečnost, na niž jsem tak trochu pyšný – totiž že při psaní jsem myslel hned na několik druhů čtenářů. Pro studenty literatury a literární kritiky nabízí orientalismus jedinečný příklad souvztažnosti mezi společnostmi, dějinami a textualitou; kulturní role, jakou hrál odedávna Orient na Západě, ho navíc spojuje s ideologií, politikou a logikou moci, které literární obec jistě rovněž zajímají. Psal jsem také pro současné badatele v oblasti Orientu, od univerzitních vědců až po zákonodárce, a to s dvojitým cílem: za prvé, abych jim představil jejich intelektuální genealogii způsobem, jakým to zatím nikdo neudělal; za druhé, abych podrobil kritice – a tím, doufám, podnítl příslušnou diskusi – často bez výhrad přijímané předpoklady, z nichž do značné míry jejich práce vychází. Pokud jde o ostatní čtenáře, zabývá se tato studie otázkami, které vždy vyvolávaly pozornost a jsou vesměs spojeny nejen s tím, jak Západ přistupoval k problému „druhého“, ale rovněž s tím, jak 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 pokusu ji znovu uplatnit – ať už na sebe či jiné –, číhajícího zejména na národy, jež prodělaly zkušenost koloniálního útlu.

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

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

3. *Osobní rozměr*. Gramsci ve svých *Sešitech z vězení* (Quaderni del Carcere) píše: „Výchozím bodem kritického bádání je vědomí toho, kým člověk opravdu je, a ‚sebepoznání‘ coby výsledek dosavadního historického procesu, který v každém jedinci zanechal bezpočet stop, aniž by též připojil jejich seznam.“ Jediný dostupný anglický překlad z neznámého důvodu v tomto místě Gramsciho poznámku přerušuje, zatímco italský text končí dodatkem: „Na samém počátku je proto nezbytné právě takový seznam sestavit.“¹⁸

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 vypsát pouze schematicky. Kdokoli, kdo pobýval od padesátých let na Západě, zvláště ve Spojených státech, zažil

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

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

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

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

Spojitosť mezi poznáním a mocí, které subjekt „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 popisují historii jakéhosi podivného, tajného společníka západního antisemitismu. To, že jsou si antisemitismus, jak jsem ho popsal v případě islámu, a orientalismus velmi podobné, je historickým, kulturním a politickým faktem, jehož ironický ráz je arabskému Palestinci zcela zjevný. V neposlední řadě bych však rád přispěl i k lepšímu pochopení toho, jakým způsobem funguje kulturní dominance. Podnítl-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, jež Raymond Williams popsal jako „odnaučení se dominantnímu typu myšlení, na nějž jsme zvyklí“.¹⁹

I

Šíře orientalismu

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

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