

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

**Orientalismus: Východ v očích Západu.
(Překonáný nebo stále živý diskurz?)**

**Vedoucí práce
Mgr. Martin Heřmanský**

**Vypracovala
Zuzana Vránová**

Praha 2008

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 15.5.2008

.....

podpis

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu mé bakalářské práce Mgr. Martinovi Heřmanskému za metodické vedení a cenné připomínky a náměty. Dále chci poděkovat všem pedagogům, s nimiž jsem se během studia na Fakultě humanitních studií setkala, a jejichž společné úsilí mi napomohlo při jeho absolvování.

Obsah

I. Úvod.....	5
1. Téma bakalářské práce a výzkumné otázky.....	5
2. Struktura bakalářské práce.....	6
3. Metodologie bakalářské práce.....	7
3.1. Pramenná kritika.....	8
3.2. Transkripce anglického textu.....	15
II. Vývoj orientalistického myšlení.....	16
1. Obecné vymezení pojmu orientalismus.....	16
1.1. Pojem orientalismus a jeho významy.....	16
1.2. Vymezení základních kategorií: Východ (Orient) vs. Západ (Okcident).....	18
2. Počátky a rozvoj orientalistického myšlení.....	22
2.1. Počátky orientalistického myšlení.....	22
2.2. Křížové výpravy.....	24
2.3. Na cestě k renesanci.....	26
2.4. Cestopisná literatura.....	28
3. Akademický orientalismus v 17., 18. a 19. století.....	33
3.1. Historické pozadí na cestě k akademickému orientalismu.....	34
3.2. Vliv kolonialismu na rozvoj orientalismu.....	42
3.3. Akademický orientalismus v Anglii a ve Francii.....	45
4. Proměny 'Orientu' jako obrazu 'těch druhých'.....	52
III. Kritika orientalismu podle Edwarda W. Saida.....	56
1. Kritiky orientalismu před rokem 1978.....	56
1.1. Abdul-Latif Tibawi.....	56
1.2. Anouar Abdel-Malek.....	58
2. Saidova kritika orientalismu.....	61
2.1. Vývoj akademického orientalismu podle Edwarda W. Saida.....	61
2.2. Hlavní Saidovy závěry o orientalismu a 'Orientu' jako objektu jeho studia.....	63
2.3. Silné a slabé stránky Saidovy analýzy.....	66
3. Odezva na Saidovu kritiku orientalismu.....	68
3.1. Obhajoba orientalismu.....	69
3.2. Kritika Saida podle Johna MacKenzieho.....	71
3.3. Zastánci Saidových tezí.....	73
IV. Orientalismus dnes a cesty k jeho překonání.....	79
1. Okcidentalismus jako 'inverzní orientalismus'.....	79
1.1. Koncept okcidentalismu podle Burumy a Margalita.....	80
1.2. V čem je okcidentalismus 'inverzním orientalismem'?.....	83
2. Je orientalismus překonaný nebo stále živý diskurz?.....	84
2.1. 'Americký orientalismus' podle Saida a cesty k jeho překonání.....	85
2.2. Orientalismus jako způsob nahlížení na 'ty druhé' a cesty k jeho překonání.....	88
V. Závěr.....	90
Použitá Literatura.....	93

I. Úvod

1. Téma bakalářské práce a výzkumné otázky

Bakalářská práce s názvem “Orientalismus: Východ v očích Západu. (Překonaný nebo stále živý diskurz?)” se zabývá tématem orientalistického myšlení. Pojem orientalismus je nejednoznačný termín, který má několik odlišných významů. Jednotlivé významy i podrobné vysvětlení nejznámějšího z nich budou představeny v této práci. Orientalismus je jako koncept nejvíce spojován s osobou Edwarda W. Saida, který v osmdesátých letech dvacátého století vystoupil s jeho kritikou a vyvolal tím bouřlivou akademickou diskuzi na toto téma. Orientalismus je podle Saida především výrazem mocenského a politického vztahu mezi Západem a Východem, který vytváří stereotypní, zkreslující a často až dehumanizující obrazy Východu, objevující se ve vědecké, literární či umělecké produkci Západu. Tato bakalářská práce představí výše zmíněný koncept i jeho pozadí, navíc se však zaměří na představení této problematiky z trochu jiné perspektivy: nikoli jako primárně mocenský a politický problém, jak ho představil Said, ale spíše jako filosoficko-antropologicko-historický problém vnímání a zobrazování ‘těch druhých’, kteří jsou pro nás příliš vzdálení a neznámí. Analýza takového zobrazování nepomáhá odhalit pouze to, jak naše společnost vnímá ‘ty druhé’, ale zároveň nastavuje zrcadlo nám samým.

Podobně jako orientalismus se problematikou ‘těch druhých’ zabývá i moderní antropologie, zaměřující se na studium lidské odlišnosti a rozmanitosti. Její základ vychází podle Ivo T. Budila (2001:13) již z nejstarších klasifikačních systémů archaických společenství rozlišujících kategorie ‘my’ a ‘oni’. Východiskem této práce je mé přesvědčení o zásadním protikladu moderního antropologického zkoumání a orientalismu, jak ho představil Edward W. Said. Co staví antropologické zkoumání ‘těch druhých’ do protikladu s orientalistickým přístupem? Především je to snaha antropologie zkoumat rozmanitost a odlišnost ‘těch druhých’ bez předsudků, bez předpokladu jejich méněcennosti a s cílem vyhnout se etnocentrismu¹. Všechny tyto prvky totiž bez pochyby v samé podstatě orientalismu nacházíme. Pokud se však podíváme na vývoj antropologického myšlení podrobněji, musíme konstatovat, že až do přelomu devatenáctého a dvacátého století, kdy se

¹ Etnocentrismus je posuzování jiných kultur našimi vlastními měřítky (Murphy, 2004:37).

antropologie ocitá na prahu tzv. klasického období², lze vysledovat u antropologie a orientalismu podobný přístup ke zkoumání 'těch druhých'. Jednotlivé paralely mezi vývojem antropologie a orientalismu budou v této práci zmíněny a analyzovány.

Tato práce si klade tři hlavní cíle:

Za prvé, představit vývoj orientalistického myšlení od jeho počátků v období starověku a středověku až po období vrcholného akademického orientalismu v devatenáctém století a ukázat, jaké obrazy 'Orientu' se v rámci historie západního myšlení objevují.

Za druhé, představit koncept orientalismu Edwarda W. Saida, na vybraných příkladech ukázat, jak se tento koncept vyvíjel v pracích dalších autorů, a posoudit, zda je orientalismus po třiceti letech od vydání Saidova díla překonaným nebo stále živým diskurzem?

Za třetí, stručně představit koncept okcidentalismu a na základě komparace s konceptem orientalismu zjistit, zda oba koncepty fungují na stejném principu. Na základě toho následně zhodnotit, zda je stereotypní a dehumanizující zobrazování 'těch druhých', které se objevuje v orientalismu, specificky 'západním vynálezem' nebo ho lze pokládat za obecný princip, pomocí kterého se každá lidská společnost vyrovnává s odlišností a rozmanitostí 'těch druhých'?

Téma orientalismu nebylo v českém prostředí doposud dostatečně akcentované. Hlavním důvodem je fakt, že všechna zásadní díla, včetně práce Edwarda W. Saida, zatím nebyla přeložena do češtiny. Dále je problematika orientalismu jako téma velice široké. Z hlediska akademické debaty, která byla vyvolána vydáním Saidova díla, pokrýt celou problematiku a zmínit všechny 'zainteresané' není v možnostech této práce, ani není pro zodpovězení vytyčených výzkumných otázek nezbytné. Výběr použitých autorů je tudíž selektivní, podobně jako historický výklad vývoje orientalismu. Jsem si však vědoma, že zúžený výběr autorů a použitých pramenů může vést k částečnému zjednodušení celé problematiky. Tato práce je tudíž zamýšlena jako východisko pro další podrobnější zkoumání.

2. Struktura bakalářské práce

Bakalářská práce je rozdělena do čtyř základních částí. Úvodní část představí téma bakalářské práce, základní výzkumné otázky a použitou metodologii. Druhá část nejprve obecně

² Termín Johna W. Benneta. Období klasické antropologie bylo charakterizováno působením osobností typu Bronislawa Malinowského, Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, Marcela Mause nebo žáků Franze Boase (Budil, 2001:670).

představí koncept orientalismu a definice s ním spojené, včetně vymezení základních kategorií jako je 'Orient' či 'Okcident'. Dále popíše vývoj orientalistického myšlení od středověku do konce devatenáctého století, především na základě analýzy jednotlivých literárních děl či autorů, u kterých se toto myšlení objevuje. Cílem druhé části je analyzovat, jak se v dějinách západního myšlení vyvíjel obraz 'Orientu' jako obraz 'těch druhých'. Spolu s tím budou sledovány případné paralely k vývoji antropologického myšlení. Třetí část se zaměří na bližší vysvětlení konceptu orientalismu podle Edwarda W. Saida a autorů, kteří na něj navázali, koncept kritizovali či přepracovali. Nejprve budou představeny první kritiky orientalismu, které se objevily před vydáním Saidova díla, poté bude blíže představena koncepce samotného Saida. Představeny budou hlavní závěry Saidovy kritiky, zanalyzovány její silné a slabé stránky a nakonec i konkrétní reakce u jednotlivých autorů, které Saidovo dílo vyvolalo. Čtvrtá část se nejprve zaměří na výklad konceptu okcidentalismu a jeho komparaci s konceptem orientalismu, přičemž cílem bude zjistit, zda je orientalismus pouze specificky západním diskurzem či univerzálním principem, pomocí kterého se každá lidská společnost vyrovnává s odlišností 'těch druhých'. Zároveň bude koncept orientalismu znovu promyšlen a bude zodpovězena otázka, zda je v současnosti překonaným či stále živým diskurzem, v případě druhém jaké jsou možné cesty úniku z tohoto myšlení.

3. Metodologie bakalářské práce

Téma orientalismu je tématem teoretickým, proto jsem zvolila jako základní metodologii analýzu písemných pramenů, konkrétně jejich kompilaci a komparaci. Vycházím jak z pramenů primárních, tj. z textů jednotlivých autorů zapojených do akademické debaty týkající se orientalismu, tak z tzv. sekundární přehledové literatury, která celou problematiku shrnuje. Je potřeba upozornit, že ve své práci vycházím pouze z analýzy literárních pramenů, nikoli z analýzy obrazových, filmových či jiných uměleckých zdrojů. Orientalismus byl v průběhu jeho kritiky analyzován i v oblasti architektury, designu, hudby, divadla či filmu. Jelikož se tato práce těmto oblastem nevěnuje, odkazuji alespoň na práci Johna MacKenzieho *Orientalism: History, theory and the arts* (1995), jako na případný zdroj informací o orientalismu v umění. V další části je blíže představen výběr autorů použitých v této práci, včetně odkazu na literaturu, která do této práce zahrnuta nebyla a může být podkladem pro případné další zkoumání.

3.1. Pramenná kritika

3.1.1. Primární literatura

Bakalářská práce čerpá z několika primárních pramenů. Jedná se o článek egyptského sociologa Anouara Abdel-Maleka *Orientalism in crisis*, vydaný poprvé v roce 1963 v odborném časopisu *Diogenes*; dále článek historika Abdula Latifa Tibawiho *English-Speaking Orientalists* vydaný poprvé v roce 1964 v *Islamic Quarterly*; a dílo profesora angličtiny a literatury na kolumbijské univerzitě, původem z Palestiny, Edwarda W. Saida *Orientalism. Western conceptions of the Orient* z roku 1978. Dále článek profesora historie Stuarta Schaara *Orientalism at the service of Imperialism* vydaný poprvé roku 1979; dílo amerického politologa a odborníka na mezinárodní vztahy Ernesta J. Wilsona III. *Orientalism: A Black Perspective* vydaný v roce 1981 v časopise *Journal of Palestine Studies*; pasáž z díla vydaného v roce 1993 *Islam and the West* s názvem *The question of orientalism*, jejímž autorem je anglický orientalista, historik a profesor blízkovýchodních studií Bernard Lewis; a dílo anglického historika a profesora imperiální historie na univerzitě v Lancasteru Johna MacKenzieho *Orientalism: History, theory and the arts* z roku 1995.

Výběr výše uvedených textů je selektivní, s cílem nastínit danou problematiku. Mnoho autorů muselo být z výběru vynecháno, proto alespoň uvádím přehled nejdůležitějších z nich, pro případ, že by tato práce byla východiskem pro další zkoumání. Mezi významné postavy zasahující do debaty o orientalismu, patří například marxisticky orientovaný sociolog Bryan S. Turner se svým dílem *Marx and the End of Orientalism* (1978) či s jeho novější prací *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (1994). Kromě vybraných autorů Ernesta J. Wilsona III. a Stuarta Schaara, patří mezi Saidovy zastánce i profesor historie a odborník na postkoloniální studia Ronald Inden se svým dílem *Orientalist Constructions of India* (1986). Jako příklady z množství odpůrců Saidových tezí byly vybrány práce Bernarda Lewise a Johna MacKenzieho, přičemž mezi další významné kritiky patří také profesor historie na univerzitě v Minnesotě David Kopf se svou prací *Hermeneutics versus history* (1980), dále britský antropolog Michael Richardson se svým dílem *Enough Said* (1990) či C. F. Beckingham s prací *Review of Orientalism* (1979). V práci dále nejsou zmíněni autoři, kteří se Saidem sympatizují, avšak mají výhrady v určitých bodech, jako například sociolog a učitel angličtiny indického původu Aijaz Ahmad se svou prací *Between Orientalism and Historicism* (1991), profesor mezinárodních vztahů na London School of Economics and Political Science Fred Halliday se svou prací *Orientalism and Its Critics* (1993), antropolog

James Clifford s prací *On Orientalism* (1988) či Donald P. Little s článkem *Three Arab Critiques of Orientalism* (1979).

V další části budou blíže představeni autoři jednotlivých vybraných děl, jejich stručná biografie a intelektuální pozadí, z kterého vycházejí. Autoři jsou řazeni chronologicky podle roku vydání jejich práce, což však neodráží, nakolik bylo dílo využito pro bakalářskou práci. Stěžejním dílem pro tuto práci je bezpochyby Saidova kritika orientalismu, která byla využita nejen v pasáži věnující se výkladu Saidovy kritiky, ale také v kompilaci s dalšími texty v části zabývající se vývojem orientalistického myšlení. Zbylé texty jsou výběrové, s cílem nastínit akademickou debatu, kterou téma orientalismu vyvolalo: texty Abdel-Maleka a Tibawiho představují kritiku orientalismu před rokem 1978 a zároveň odrazový můstek pro následnou Saidovu kritiku, texty Wilsona a Schaara představují zástupce z řady obhájců Saidových tezí, naopak texty Lewise a MacKenzieho Saida kritizují, přičemž Lewis zároveň obhajuje orientalismus jako regulérní a objektivní vědeckou disciplínu.

Anouar Abdel-Malek: Orientalism in Crisis (1963)

Egyptský intelektuál, badatel v oblasti arabské literatury a filosofie a bývalý marxista Anouar Abdel-Malek se narodil v Káhiře v roce 1924. V Káhiře studoval na francouzské jezuitské koleji a na místní univerzitě Ain Shams a nakonec studoval i na francouzské Sorbonně. Několik let vyučoval filosofii na gymnáziu v Káhiře, poté se přestěhoval do Paříže a v roce 1960 byl jmenován na post v sociologickém ústavu v Paříži *Centre Nationale de la Recherche Scientifique* (Macfie, 2002:225). Je autorem celé řady publikací a článků, například *Science and Technology in the Transformation of the World* (1979), *Culture and Thought* (1983), *The Civilisational Orientation in the Making of the New World* (1984) či *Contemporary Arab Political Thought* (1984). Již v roce 1963 publikoval svou kritiku orientalismu s názvem *Orientalism in Crisis*, v níž přichází s tvrzením, že se orientalistické bádání po druhé světové válce ocitlo v krizi. Důvodem je 'obroda' obyvatel Asie, Afriky a Latinské Ameriky, která vyústila v řadě úspěšných obrozeneckých hnutí, a proto způsobila zásadní změnu 'objektu' orientalistického studia. Celé orientalistické bádání tudíž musí být přehodnoceno a k 'Orientu' musí být přistupováno nově jako k suverénnímu subjektu. Abdel-Malek ve své kritice útočí na orientalismus jako na nástroj imperialismu, který byl vytvořen, aby zajistil kolonizaci a zotročení lidí Třetího světa. Zdrojem pro jeho kritiku je práce Karla Marxe a zároveň jeho osobní zkušenost a nenávist ke koloniálnímu zřízení.

Abdul-Latif Tibawi: English-Speaking Orientalists (1964)

Historik A.L.Tibawi, původem palestinský Arab, studoval nejprve na místních školách a na americké univerzitě v Beirútu a po několika letech se přestěhoval do Londýna, kde získal doktorát na univerzitě v Londýně. Byl jmenován na post v *Institute of Education* a poté se podílel na výzkumu na Harvardské univerzitě. Umírá v roce 1981 na následky dopravní nehody. Byl známý jako znalec islámského práva a aktivní pro-palestinský obhájce po roce 1948 (Macfie, 2002:228-229). Svou kritiku orientalismu pronáší z pozice žáka islámu a věřícího (Macfie, 2001:57). Ve své práci *English-Speaking Orientalists* vydané v roce 1964 upozorňuje na hluboce zakořeněné nepřátelství vůči islámu v křesťanském světě. Podle Tibawihho mnoho orientalistů přijalo za vlastní ustálené představy o islámu, případně vydávalo své vlastní názory za objektivní fakta, což vedlo k naprostému nepochopení podstaty Koránu a jeho chybné interpretaci. Tibawi je autorem mnoha historických prací pojednávajících o arabské historii, například *British Interests in Palestine 1800-1901* (1961), *A Modern History of Syria* (1969) a dílo *Anglo-Arab Relations and the Question of Palestine: 1914-1921* (1977). Na svou kritiku orientalismu z roku 1964 navazuje i v řadě dalších prací, například *Second Critique of English-Speaking Orientalists and Their Approach to Islam and the Arabs* (1979) či v práci *On the Orientalists Again* (1980).

Edward W. Said: Orientalism. Western conceptions of the Orient (1978)

Edward Wadie Said se narodil v roce 1935 v Jeruzalémě. Saidův otec byl americkým občanem a spolu s jeho matkou vyznávali křesťanství. V roce 1948 se během arabsko-izraelské války dostává i s celou rodinou jako uprchlík do Egypta. Said ve své autobiografii *Out of place* (1999) popisuje své pocity 'života mezi různými světy': jako Palestinec žijící v Egyptě s anglickým křestním jménem a americkým pasem bylo pro něj problematické nalézt vlastní identitu (wikipedia.org, 2008). Said dostal to nejlepší vzdělání, od britských škol zřízených koloniální správou až po harvardskou univerzitu, kde v roce 1964 získal doktorát. Stává se profesorem anglického jazyka a literatury na Kolumbijské univerzitě, dále vyučoval i na univerzitách v Harvardu či Yale. Plynně hovořil anglicky, francouzsky a arabsky. Byl známý svou kritikou zahraniční politiky americké vlády a pro-palestinským aktivismem. Umírá v roce 2003 ve věku šedesáti sedmi let (wikipedia.org, 2008). Je autorem celé řady děl, jako například *Culture and Imperialism* (1993) či *The Politics of Dispossession* (1994). Said sám označuje tři ze svých děl za nejvýznamnější, za jakousi trilogii, která shrnuje jeho základní intelektuální i politické přesvědčení: dílo *Orientalism. Western conceptions of*

the Orient (1978), *The Question of Palestine* (1979) a dílo *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (1981). Nejvlivnějším dílem je jeho kritika orientalismu z roku 1978, která vyvolala obrovskou vlnu zájmu i kritiky. Při psaní Said vycházel z několika zdrojů: z předchozích kritik orientalismu vydaných před rokem 1978, z Foucaultova pojetí diskurzu jako nástroje politické moci a z Gramsciho pojetí hegemonie, ačkoli se výslovně přihlásil pouze k posledním dvěma zmiňovaným. Ve své bakalářské práci se věnuje pouze Saidově analýze z roku 1978 a do výkladu již nezahrnuje díla pozdější. Jako zdroj novějších autorových výroků či komentářů k dobovým událostem jsem využila několik jeho článků a interview, které s ním byly provedeny. Jejich přesný seznam je uveden v seznamu literatury.

Stuart Schaar: Orientalism at the service of imperialism (1979)

Profesor historie na *Brooklyn College* v New Yorku, Stuart Schaar, je rodilým Američanem pocházejícím z Brooklynu. Doktorský titul získal na *Princeton University* se specializací na obor evropská historie a středovýchodní studia. Jeho doktorská práce s názvem *Conflict and Change in Nineteenth Century Morocco* se konkrétně zabývala historií severní Afriky od doby Kartága až po současnost. Dva roky žil v Maroku, kde psal svou disertační práci, následně byl účastníkem *Comparative Tropical History Program* na univerzitě ve Wisconsinu. Strávil šest měsíců v Nairobi, kde přednášel na místní univerzitě. Dál přednášel napříč Spojenými státy až nakonec v roce 1968 usídlil na *Brooklyn College*. Mezi hlavní témata, kterými se Schaar zabývá, patří otázka Tuniska ve dvacátých letech, otázky světové historie a problematika Středního východu (brooklyn.cuny.edu, 2008). Jeho práce *Orientalism at the Service of Imperialism*, poprvé vydaná v roce 1979 v časopise *Race and Class*, bude analyzována v této práci. Schaar se přiklání na stranu Saidovy kritiky, ačkoli připouští že na základě procesu dekolonizace a nárůstu levicového myšlení došlo k částečné transformaci 'klasického' orientalismu. Přesto je evidentní, že především v severní Americe zůstal z velké části tento diskurz nezměněn, a konkrétně v oblasti iránských studií si udržuje ty nejextrémnější orientalistické postoje. Mezi jeho další díla patří například *The Barbary Coast* (1971); *The Dangers of Nuclear Proliferation and War in the Middle East* (1986); *Creation of Mass Political Culture in Tunisia [After WWI]* (1993); či práce *The Algerian Impasse* (1995).

Ernest James Wilson III.: Orientalism: A Black Perspective (1981)

Američan Ernest James Wilson III. je odborníkem na mezinárodní vztahy a členem *Political Science Department* na univerzitě v Michiganu. Původem z Washingtonu, přičemž doktorát

z oblasti politické vědy získal na univerzitě v Kalifornii. Je děkanem *Annenberg School for Communication* na univerzitě v Jižní Kalifornii a členem *USC Center on Public Diplomacy*. Hlavní oblastí jeho zájmu jsou informační technologie a komunikace, veřejná politika a veřejný zájem. Byl jmenován americkým prezidentem Billem Clintonem na post člena *Corporation for Public Broadcasting* (CPB), jmenování opětovně potvrdil v roce 2004 i George Bush. Na universitě v Michiganu se stal ředitelem *Center for Research on Economic Development* (wikipedia.org, 2008). Svou práci *Orientalism: A Black Perspective* vydal poprvé v roce 1981. Je považován za zastánce Saidových tezí, ačkoli svou kritiku orientalismu nevztahuje k arabskému světu a pronáší ji z odlišné pozice: pozice Afroameričana žijícího v americké společnosti. Přichází s myšlenkou, že Afroameričané trpí tzv. 'vnitřním orientalismem', jelikož jsou v americké společnosti nahlíženi jako 'ti druzí'. Hlavní Saidovu zásluhu spatřuje v tom, že rozpoznal moc dominantní kultury, která se pokouší zmocnit se ostatních kultur a asimilovat je. Cestou, jak z toho ven, je snaha o co největší komunikaci a možnost spolupráce, která se týká nejen Afroameričanů, ale i Palestinců. Vyzývá proto intelektuální a politické vůdce Afroameričanů, aby se postavili orientalistickému paradigmatu a podporovali nový světový názor, který by vycházel přímo z perspektivy Třetího světa.

Bernard Lewis: The question of orientalism (1993)

Anglicko-americký historik, orientalista a politický komentátor Bernard Lewis se narodil v roce 1916 v Londýně jako syn židovského obchodníka. Již od svých dvanácti let se začal vážněji zajímat o studium hebrejského jazyka a hebrejských rukopisů. Později začal studovat také arabštinu, latinu, řečtinu, perštinu a turečtinu. V roce 1937 získal diplom semitských studií (*Diplom des études sémitique*) na univerzitě v Paříži a v roce 1939 získal na londýnské univerzitě v rámci *School of Oriental Studies* doktorát se specializací na historii Islámu. Od roku 1974 do roku 1986 vyučoval obor blízkovýchodních studií na univerzitě v Princetonu, poté na Cornellské univerzitě. V roce 1982 získává občanství Spojených států. Je zakládajícím členem a předsedou akademické rady ASMEA (*The Association for the Study of the Middle East and Africa*), jejímž cílem je podpora co nejlepšího výzkumu i vzdělávání v oblasti afrických studií a studií Středního východu (wikipedia.org, 2008). V roce 1993 vydává svou knihu *Islam and the West*, jejíž pasáž s názvem *The question of orientalism* je analyzována v této práci. Lewis je nekompromisním odpůrcem Saidových tezí. Podle něj je Said ve svých tvrzeních zcela mimo akademickou půdu, pro analýzu si zvolil pouze nepatrnou část arabského světa, zcela vynechal německý, rakouský a ruský orientalismus, a ignoroval

základní historická fakta. Tím Said vytvořil text plný předsudků, zaujatosti a utkvělých představ, ačkoli se je původně snažil vyvrátit. Lewis zároveň obhajuje orientalismus jako objektivní vědecké bádání, které bylo neoprávněně pošpiněno Saidovou kritikou.

John MacKenzie: Orientalism: History, theory and the arts (1995)

John MacKenzie, historik zabývající se britskou imperiální historií a kulturou, je profesorem imperiální historie na univerzitě v Lancasteru v severozápadní Anglii. V roce 1995 vydal dílo *Orientalism: History, theory and the arts*. V předmluvě knihy ho představil jako "...esej z oblasti kulturní historie" (MacKenzie, 1995: xi). Ve své kritice orientalismu se zaměřuje na specifickou oblast umění, konkrétně zkoumá oblast architektury, designu, hudby a divadla. Ve své práci však MacKenzieho analýzu umění vynechávám a soustředím se především na jeho kritiku Saida v závěru díla. MacKenzie zavrhuje Saidovu analýzu, protože je 'přísně binární' a neudržitelná, polemická a schizofrenní. Chápe ji jako produkt hněvu a anti-západního a anti-sionistického myšlení. Jelikož podle MacKenzieho Said chybně prezentuje orientalismus jako neměnný, monolitický diskurz, a tím redukuje jeho rozmanitost, ve skutečnosti vytváří ty samé stereotypy o Západu, a zařazuje se tak do pozice okcidentalismu.

3.1.2. Sekundární literatura

Jako hlavní zdroj pro část věnující se výkladu vývoje orientalistického myšlení jsem zvolila dílo spisovatele, literárního kritika a profesora postkoloniálních studií na londýnské univerzitě Ziauddina Sardara, který v roce 1999 vydal své dílo *Orientalism*. Tato publikace je svého druhu přehledem o vývoji orientalistického diskurzu, analyzuje práce jednotlivých autorů, kritiku Saida i odezvy ostatních autorů na Saidovu analýzu, přičemž pokrývá časový horizont až do konce devadesátých let. Jako doplňující přehledovou literaturu jsem zvolila knihu Alexandra L. Macfieho *Orientalism* vydanou v roce 2002, kterou využívám především v pasážích týkajících se tématu akademického orientalismu. Přehled o vývoji antropologického přístupu k 'těm druhým' poskytuje kniha Ivo T. Budila z roku 2001 *Za obzor Západu*.

Ziauddin Sardar: Orientalism. Concepts in the Social Sciences (1999)

Literární kritik a profesor postkoloniálních studií na londýnské univerzitě Ziauddin Sardar se narodil v roce 1951. Ve své vědecké práci se specializuje na témata týkající se budoucnosti islámu či arabské vědy a technologie. Často publikuje své sloupky v anglickém nedělníku *The Observer* a týdeníku *New Statesman*. Je autorem více než čtyřiceti prací věnujících se tématům islámu, otázce vědecké metody či kulturním studiím. Od roku 1975 do roku 1980 žil

v Saudské Arábii a často komentoval současné nebo budoucí trendy v islámu (wikipedia.org, 2008). Zajímá se o výměnu a dialog mezi islámským a moderním světem. Je mírným kritikem tradičního pojetí Islámu, které ke Koránu přistupuje jako k věčnému božímú výtvaru, který je naprosto dokonalý. Sardar však chápe tuto posvátnou knihu jako produkt času, který musí být pravidelně přehodnocován. Zároveň viní evropskou nadvládu a kolonialismus z úpadku arabské vědy a vzdělanosti a jejího posunu na pouhou obhajobu náboženství. Je autorem celé řady publikací, například *The Future of Muslim Civilisation* (1979), *Islamic Future: The Shape of Ideas to Come* (1985), z novějších titulů například *Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism* (1993) či *Postmodern and the Other* (1998). V roce 1999 vydává dílo *Orientalism: Concepts in the Social Sciences*, které představuje ucelený výklad orientalistického bádání. Kromě výkladu jeho vývoje, který analyzuje na jednotlivých literárních pramenech, a výkladu akademické debaty týkající se orientalismu, vyjadřuje zároveň své výhrady k Saidově analýze a uvažuje o budoucnosti orientalismu v pasáži *Postmodern Future*. Je v podstatě zastáncem Saidových tezí, ale vyčítá mu, že se nepřihlásil k odkazu kritik orientalismu před rokem 1978. Dále pokládá Saidovu definici 'Orientu' za příliš obecnou, úzce omezenou na islámské oblasti a naopak příliš širokou z hlediska časového období bez odlišení jednotlivých historických etap, vědeckých disciplín či žánrů dané literatury, kterou Said analyzoval.

Alexander Lyon Macfie: Orientalism (2002)

Profesor a odborník na moderní historii Středního východu Alexander L. Macfie je autorem celé řady publikací, například *The Eastern Question* (1996), *The Straits Question* (1993), *Ataturk* (1994), *The End of the Ottoman Empire* (1998), *Orientalism: A Reader* (2000), *Orientalism* (2002), *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader* (2003) či práce *The Philosophy of History* (2006). Jeho dílo *Orientalism* vydané v roce 2002 je přehledovou publikací věnující se výkladu akademické debaty týkající se orientalismu. Autor ve svém výkladu postupuje chronologicky, nejprve výkladem rozvoje orientalismu jako akademické disciplíny, popisem kritiky orientalismu v sedmdesátých a osmdesátých letech v centru s analýzou Edwarda W. Saida a odezvy, kterou tato kritika vyvolala v devadesátých letech.

Ivo T. Budil: Za obzor Západu. Proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase (1992)

Sociální a kulturní antropolog, profesor Ivo T. Budil je autorem celé řady vědeckých publikací, například díla *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie* (1992). Vystudoval

Přírodovědeckou fakultu Univerzity Karlovy v Praze, disertační práci obhájil na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. V letech 1996 až 1998 byl viceprezidentem mezinárodní organizace *Language Origins Society*, od roku 1999 do 2005 byl zvolen děkanem Filozofické fakulty Západočeské univerzity, poté i prorektorem univerzity. Na tento post však rezignoval na podzim 2007. Je členem Etnologického ústavu Akademie věd České republiky. Ve své práci *Za obzor Západu* vydané v roce 2001 popisuje vznik a vývoj antropologického myšlení na pozadí expanze západní civilizace a utváření antropologie jakožto vědecké disciplíny. Svůj výklad ukončuje v období těsně před vystoupením Bronislawa Malinowského a vznikem funkcionalistické školy.

3.2. Transkripce anglického textu

Jelikož bakalářská práce vychází z velké části z anglických textů, považují za důležité uvést zvolené způsoby transkripce. U jmen historických postav, která jsou uvedena v anglickém textu, byl použit přepis do české formy (*Muhammad* či *Mohammed* → *Mohamed*; *Columbus* → *Kolumbus*). Jména institucí, časopisů a učených společností byla ponechána v původním znění, například společnost *East India Company*, časopis *Lettres edifiantes et curieuses* či škola orientálních jazyků *École des Langues Orientales*. Stejně tak bylo ponecháno originální znění publikací zmíněných autorů, jako například *Histoire Générale de la Chine* či *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. U notoricky známých děl je zachován český překlad, jako například příběhy *Tisíce a jedné noci*. Pokud však byl zmiňován explicitně francouzský překlad těchto příběhů, byl ponechán originální titul *Le mille et une nuits*. V případě děl známých autorů, například Montesquieuova díla *O duchu zákonů*, je v práci uveden český název, přičemž originální znění je uvedeno v poznámkovém aparátu.

Přepis základních pojmů byl ponechán v jejich české formě, například pojem *orientalism* → *orientalismus*, *occidentalism* → *okcidentalismus*. Veškeré citace byly v textu přeloženy do češtiny a jejich původní znění je uvedeno v poznámkovém aparátu.

II. Vývoj orientalistického myšlení

Následující část představí obecně problematiku orientalistického diskurzu³. Nejprve bude vymezen pojem orientalismu včetně základních kategorií, které se v rámci jeho diskurzu objevují. Následně bude nastíněn vývoj orientalistického myšlení v období starověku a středověku, a postupný rozvoj orientalismu jako akademické disciplíny v rámci osvícenství a dále v období kolonialismu a imperialismu v devatenáctém století. Během celého výkladu budou sledovány obrazy 'těch druhých' spolu s paralelou k antropologickému myšlení. Moje analýza vychází z kompilací několika sekundárních pramenů, které již byly podrobně představeny: za výchozí považuji dílo Ziauddina Sardara, za doplňující také dílo Alexandera L. Macfieho a Ivo T. Budila. Z primárních pramenů jsem využila i text Edwarda W. Saida, především v části obecného vymezení pojmu a zároveň u příkladů analýz jednotlivých děl s orientalistickými prvky.

1. Obecné vymezení pojmu orientalismus

1.1. Pojem orientalismus a jeho významy

Pojem orientalismus není jednoznačný a je spojován hned s několika významy. Alexander Lyon Macfie (2002: 3-4) uvádí ve své knize *Orientalism* čtyři možné významy tohoto pojmu. První význam je podle Macfieho (2002:3) uveden v *Oxford English Dictionary* z roku 1971. Tento pojem se užíval především v osmnáctém a devatenáctém století a označoval oblast akademického bádání tzv. orientalistů. Orientalisté byli učenci, většinou ze Západu, kteří se zabývali studiem literatury, jazyka, náboženství a historie východních národů. Tato oblast bádání je přesněji označována jako akademický orientalismus. Její výklad spolu s představením hlavních orientalistů je vyložen v této práci v části 'Akademický orientalismus

³ Pojem 'DISKURZ' je v této práci užíván ve významu Foucaultova pojmu, který uvedl ve svém díle *Archeologie vědění*. Foucault chápe diskurz jako výpovědi, které jsou různé ve své formě a rozptýlené v čase, ale tvoří celek odkazující k jednomu a témuž objektu (Foucault, 2002:3). Mezi těmito typy výpovědí lze nalézt pravidelnost, řád, pozice a způsoby fungování neboli diskurzivní formace (Foucault, 2002:62). Diskurz ustavuje nerovnováhu v jazyce, je prostoupen reprezentacemi a je na rozdíl od jazyka ve své podstatě historický (Foucault, 2002: 269). Podle Foucaulta je podstatné chápat diskurz nikoli jako pouhý soubor znaků (jež odkazují k obsahům anebo k reprezentacím), nýbrž jako praktiky, které systematicky vytvářejí objekty, o nichž mluví (Foucault, 2002:78-79). Témata a teorie diskurzu jsou „strategiemi“, které jsou formovány celou hierarchií vztahů (Foucault, 2002:112). Tento systém formování předepisuje, co musí být v diskurzivní formaci uvedeno do vztahu (Foucault, 2002:114). Diskurz je ze své podstaty předmětem politického boje a odkazuje k pojmu moci (Foucault, 2002:185-186). Foucaultův pojem diskurzu, který je prostředkem k prosazení moci a je spjat s pojmy jako nerovnost či dominance je zásadní kategorií Saidovy kritiky orientalismu, která bude podrobněji představena během výkladu. Pojem 'diskurz' bude v celé práci užíván v tomto Foucaultově smyslu, případné užití tohoto termínu v jiném významu bude explicitně označeno.

v 17., 18. a 19. století'. Je důležité uvědomit si, že kritika Edwarda W. Saida byla namířena právě proti tomuto akademickému orientalismu, jelikož ho Said považoval za diskurz sloužící mocenským zájmům a vytvářející si neexistující objekt svého zkoumání⁴.

Druhý význam je podle Macfieho (2002:3) spojen se světem umění: orientalismus vyjadřuje konkrétní charakter, styl či kvalitu umění běžně spojovanou s východními národy. Tento význam uvádí také John MacKenzie ve své práci z roku 1995 *Orientalism: History, Theory and the Arts*. Podle MacKenzieho (1995:2) se tento význam objevuje v devatenáctém století v souvislosti s uměleckým hnutím, které se rozvinulo především ve Francii.

Podobně jako Macfie, také MacKenzie (1995:2-3) upozorňuje na třetí význam pojmu orientalismus. Ten se objevil na konci osmnáctého století v souvislosti s britským koloniálním panstvím v Indii a byl podle MacKenzieho užíván v tomto smyslu až do roku 1978, kdy bylo vydáno Saidovo dílo. Pojem orientalismus v tomto významu označoval požadavky úředníků společnosti *East India Company* a členů *Asiatic Society of Bengal* vůči Britské vládě. Ti požadovali, aby jazyk a zákony Muslimů a Hinduistů v Indii nebyly ignorovány a byly využity jako základ tradičního společenského uspořádání (MacKenzie, 1995:3). Tento přístup byl však přijat pouze dočasně, a již na počátku devatenáctého století byl nahrazen státním utilitarismem, jehož cílem bylo zavést v Indii britskou učenost, která byla spojená s užíváním anglického jazyka. Jak druhý, tak třetí význam pojmu orientalismus je možné považovat podle MacKenzieho (1995:3) za pojmy s pozitivní či spíše neutrální konotací. Mezi třemi zmíněnými významy převládá až do období dekolonizace význam první, uvedený v *Oxford English Dictionary*.

Čtvrtý význam pojmu orientalismus se objevil po druhé světové válce ve spojení s obdobím dekolonizace a především ve spojení se jménem Edwarda W. Saida. Je nejrozšířenějším a nejznámějším ze všech čtyř zmiňovaných významů. Jak již bylo uvedeno, tento význam vznikl posunem od původního významu ve smyslu akademického orientalismu, a byl vyvolán řadou kritických prací, v nichž se jejich autoři postavili proti orientalismu jako svého typu imperialismu, rasismu a antisemitismu. Před rokem 1978 vystoupil s kritikou orientalismu například egyptský sociolog Anouar Abdel-Malek či syrský student arabské historie Abdul-Latif Tibawi. V roce 1978 vydává palestinský student anglické literatury Edward W. Said svou kritiku orientalismu *Orientalism: Western conceptions of the Orient*, která vyvolala bouřlivou akademickou diskuzi, a způsobila, že dodnes je pojem orientalismus používán především v Saidově smyslu. Edward W. Said definuje orientalismus jako "...styl

⁴ Viz čtvrtý význam pojmu orientalismus

myšlení založený na ontologickém a epistemologickém rozlišení mezi 'Orientem' a (nejčastěji) 'Okcidentem'⁵ (Said, 1995/1978:2) a "...jistý typ diskurzu, který je podpořen institucemi, slovníkem, vědeckou prací, zobrazováním, doktrínami a dokonce byrokratickým a koloniálním uspořádáním⁶ (Said, 1995/1978:2). Tento diskurz je podle Saida (1995/1978:3) prostředkem k udržování autority a nadvlády Západu nad Východem neboli 'Orientem'. V obdobném významu jako Said uvádí definici orientalismu také Ziauddin Sardar ve svém díle *Orientalism: Concepts in the Social sciences* z roku 1999. Sardar označuje orientalismus za "vykonstruovanou neznalost a úmyslný sebeklam⁷" (Sardar, 1999:4) Západu o 'Orientu', jelikož je založen pouze na západních zkušenostech a idejích, které byly 'Orientu' přisouzeny (Sardar, 1999:9). Sardar, podobně jako Edward W. Said, spojuje orientalismus s pojmy jako moc, nadřazenost, podřízenost, vliv a bezmoc. To, co 'Orient' charakterizuje, je podle Sardara (1999:10) především jeho podřízenost vůči Západu. Nedílnou součástí orientalistického diskurzu jsou i další témata jako je klam, pravda, lež, fikce a vědění. Sardar (1999:11) proto chápe orientalismus jako velkou lež o povaze tradičních kultur a civilizací Východu i o povaze samotného Západu, jako lež o 'nás' i o 'nich'.

... tvrzení a předpoklady [Orientalismu, pozn. autora] se ukázaly jako klamné. Historie orientalismu ukazuje, že se nejednalo o vnější pohled Západu na fixní a jednoznačný objekt, Východ či Orient. Orientalismus je formou vnitřní reflexe, připoutané k intelektuálním zájmům, problémům, obavám a touhám Západu, které byly přisouzeny vykonstruovanému objektu nazvanému podle dohody Orient⁸ (Sardar, 1999:13).

Výše zmíněná Sardarova citace zcela odpovídá analýze Edwarda W. Saida. Sardar (1999:17) považuje počátek historie orientalismu za shodný s počátkem historie západního myšlení, respektive s počátkem historie islámu, respektive s povědomím o islámu v západním myšlení.

1.2. Vymezení základních kategorií: Východ (Orient) vs. Západ (Okcident)

Orientalistický diskurz je obsažen především ve významech, které byly přiděleny jeho základním kategoriím: kategorii Západu neboli 'Okcidentu' a kategorii Východu neboli

⁵ V originále: "...a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between the 'Orient' and (most of the time) 'the Occident'"

⁶ V originále: "...a mode of discourse with supporting institutions, vocabulary, scholarship, imagery, doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles"

⁷ V originále: "... 'constructed ignorance' and 'deliberate self-deception'"

⁸ V originále: "...its predication and assumptions turn out to be illusory. The history of Orientalism shows it is not an outward gaze of the West toward a fixed, definite object that is to the east, the Orient. Orientalism is a form of inward reflection, preoccupied with the intellectual concerns, problems, fears and desires of the West that are visited on a fabricated, constructed object by convention called the Orient"

'Orientu'⁹. Vymezení 'těch druhých' jako 'našeho' protikladu můžeme sledovat již v období starověku, kdy byly vytvářeny různé koncepce dělení světa. V následujícím oddíle budou stručně představeny jednotlivé koncepce dělení světa a následně i vymezení a definice kategorií 'Orientu' a 'Okcidentu' u jednotlivých autorů. V části věnující se výkladu koncepcí dělení světa vycházím především z textu Alexandera L. Macfieho, vymezení a definice základních orientalistických kategorií jsou výsledkem kompilace textů Edwarda W. Saida, Ziauddina Sardara a Alexandra L. Macfieho.

1.2.1. Koncepce dělení světa

V průběhu dějin se můžeme setkat s různými názory na rozdělení světa. Denis Hay (cit.in Macfie, 2002:14) zmiňuje koncepci dělení světa z období od 9. do 5. stol. př.n.l. V tomto období se svět rozděloval na tři části: Evropu, Asii a Libyi (pozdější Afriku). Toto dělení z počátku převzali i staří Řekové, ale ve 4. století př.n.l. přichází Aristoteles s novým dělením: na oblast Evropy a Asie (Macfie, 2002:15). V řeckém myšlení byla od té doby základem dělení dichotomie: Východ vs. Západ, Persie vs. Řecko, Asie vs. Evropa. Asie symbolizovala kontinent proslulý svou hýřivostí, honosností, nemravností a svévolnou vládou, veskrze pravý opak Řecka a jeho hodnot (Macfie, 2002:16). V období starověkého Říma se však znovu ujímá klasické dělení na tři části, a to především ve spojitosti s rozvojem křesťanství: svět byl rozdělen podle potomků tří Noemových synů. Evropa byla zemí potomků Jefeta, Asie zemí potomků Šéma a Afrika zemí potomků Cháma (Macfie, 2002:16). V 7. století n.l. se po rozpadu římského impéria a v období vzestupu islámu objevuje nová dichotomie: křesťanství vs. islám, přičemž Evropa se stává ekvivalentem křesťanského světa a severní Afrika a Východ se stávají světem islámu. Toto rozdělení se dále posílilo v období středověku, především během křížových výprav (Macfie, 2002:17). V sedmnáctém a osmnáctém století přichází G.W.F. Hegel s novým dělením, kdy Asii rozdělil na dvě části: 'blízkou' a 'dalekou'. Postupně se z něj vyvinulo dnes známé dělení na 'Blízký východ' (především islámské oblasti) a 'Dálný východ' (Čína, Japonsko). Kategorie 'Středního východu' se objevila až v devatenáctém století a zahrnovala oblasti od Iránu k Tibetu (Macfie, 2002:19).

Pro rozvoj orientalismu, jak ho definuje Edward W. Said i Ziauddin Sardar, bylo zásadní vytvoření dichotomie křesťanství a islámu, vyvolených a zatracenců, které určuje hlavní linii orientalistického myšlení až do období osvícenství.

⁹ Pojmy 'Orient' a 'Okcident' jsou používány v této práci v úvodzkách, jelikož nevyjadřují konkrétní zeměpisné označení a jsou nejednoznačnými pojmy. Například podle Edwarda W. Saida nejsou kategorie 'Orientu' a 'Okcidentu' skutečnou realitou, ale pouhým myšlenkovým výtvozem člověka. Zároveň ale nejsou naprostou fikcí bez vztahu k realitě. Jsou to jisté ideje, které mají svou historii, svou tradici myšlení, imaginace i svůj specifický slovník (Said, 1995/1978:4-5).

1.2.2. Vymezení kategorií 'Orientu' a 'Okcidentu'

Podle Ziauddina Sardara (1999:2) spadají do kategorie 'Orientu' tradiční civilizace Východu jako je Čína, Indie, Japonsko a oblasti islámu. Kategorie Západu neboli 'Okcidentu' byla až do sedmnáctého století spojována výhradně s Evropou, a až později se k ní přiřadily Spojené státy americké (Sardar, 1999:3). Edward W. Said (1995/1978:1) rozlišuje pojetí 'Orientu' u Evropanů (především Angličanů a Francouzů) a u Američanů, kteří 'Orient' spojují především s Dálným východem (Čínou a Japonskem). V protikladu k Američanům, evropské mocnosti, především Anglie a Francie a dále například Německo, Rusko, Španělsko či Portugalsko, nechápou 'Orient' pouze jako "...místo hraničící s Evropou, ale zároveň jako své největší, nejbohatší a nejstarší kolonie, zdroj své civilizace a jazyků, svého druhu kulturního soupeře, a jeden z nejhlubších a opakujících se obrazů 'těch druhých'¹⁰" (Said, 1995/1978:1). Další vymezení 'Orientu' podává Mary B. Campbell (cit.in Sardar, 1999:24), podle které je kategorie Východu či 'Orientu' zcela oddělena od geografického prostoru a ve skutečnosti může být kdekoli. Stejně jako Said, i Sardar považuje za hlavní objekt orientalistického myšlení arabský svět islámu, proto je při vymezení 'Orientu' důležité především to, že je 'ne-křesťanský' a 'ne-Evropský' (Sardar, 1999:26). Dalším 'objektem' orientalismu se v osmnáctém a devatenáctém století stávají národy pod koloniální správou evropských mocností, jako například Indie.

Co přispělo k vytvoření těchto kategorií? Podle Saida (1995/1978:56) to byla tradice evropského psaní, která se objevuje už v díle Homéra a Aischyla, a která byla založena na řadě stereotypních představ o Západu a Východu. Podobně se vyjadřuje také Alexander L. Macfie (2002:8), který upozorňuje na stereotypní rozlišování mezi 'námi' a 'těmi druhými':

Evropa (Západ, 'my') byla chápána jako ve své podstatě racionální, vyspělá, humanistická, nadřazená, autentická, aktivní, kreativní a maskulinní, zatímco Orient (Východ, 'ti druzí') byl považován za iracionální, úchylný, zaostalý, krutý, despotický, podřízený, neautentický, pasivní, femininní a sexuálně zvrhlý¹¹ (Macfie, 2002:8).

Ziauddin Sardar (1999:35) dále upozorňuje na to, že 'Orient' byl chápán jako ve své podstatě neměnný a starobylý, což z něj činilo studnici starověkých tradic, objekt 'exotického dávnověku' a protiklad k pokrokovému Západu. Sardar (1999:3) proto chápe kategorii

¹⁰ V originále: "The Orient is not only adjacent to Europe; it is also the place of Europe's greatest and richest and oldest colonies, the source of its civilizations and languages, its cultural contestant, and one of its deepest and most recurring images of the Other"

¹¹ V originále: "Europe (West, the 'self') is seen as being essentially rational, developed, humane, superior, authentic, active, creative and masculine, while the Orient (the East, the 'other') is seen as being irrational, aberrant, backward, crude, despotic, inferior, inauthentic, passive, feminine and sexually corrupt."

‘Orientu’ jako vyjádření všeho, co Západ nebyl a zároveň všeho, co si ve skrytu duše přál být, ačkoli se otevřeně stavěl proti. Podobný názor nacházíme už u Edwarda W. Saida (1995/1978:1), který chápe kategorii ‘Orientu’ jako zásadní pro vznik definice ‘Okcidentu’, jelikož s postupným vymežováním Orientu byla vymežována i Evropa jako jeho protiklad.

Ačkoli byla kategorie ‘Orientu’ vždy chápána jako protikladný obraz Evropy, jako ‘ti druzí’, neznamená to, že by byla vždy hodnocena pouze negativně. Ziauddin Sardar (1999:15) uvádí, že v tradici orientalistického myšlení je zřetelný dvojí pohled na ‘Orient’, který se však vzájemně nevylučuje. ‘Orient’ je pokládán za větší, bohatší a v určitém smyslu i lepší než samotný Západ, současně je však považován za slabý, sloužící a podřízený. V rukách filosofů byl ‘Orient’ především pokladnicí idejí, které sloužily k přehodnocení a přetvoření evropských znalostí a názorů (Sardar, 1999:37).

Pojem orientalismus je v této práci používán ve dvou hlavních významech. Za první, orientalismus chápou jako koncept, který představil v osmdesátých letech Edward W. Said, a kterým označil diskurz, zformovaný pod vlivem západních mocenských a politických vlivů, s cílem porozumět, kontrolovat a ovládnout objekt zájmů nazvaný ‘Orient’. Said jej spojil především s tzv. akademickým orientalismem, který sloužil zájmům imperiálních mocností, a s jejich snahou ovládnout a udržet si své koloniální bohatství. Rozlišil evropský orientalismus, který se rozvinul především v koloniálním období v zemích jako byla Anglie či Francie, a americký orientalismus vznikající po druhé světové válce ve Spojených státech.

Za druhé, orientalismus považují obecně za způsob, jakým je v rámci historie západního myšlení nahlíženo na odlišné kultury a civilizace Východu jako na ‘ty druhé’. Tento způsob nahlížení je problematický, protože je plný předsudků a stereotypních a dehumanizujících obrazů. Objevil se i v tradici antropologického myšlení, především v rámci jejího vývoje. Až ve dvacátém století se antropologie prosadila jako moderní věda a stala se obhájcem kulturní rozmanitosti a díky uplatňování principu kulturního relativismu¹² i protikladem vůči orientalistickému způsobu nahlížení na ‘ty druhé’. Jedním z cílů této práce je zjistit, zda je takto chápaný orientalismus spojen pouze s pohledem Západu na Východ, či zda ho můžeme považovat za obecný princip, pomocí kterého se každá lidská společnost vyrovnává s odlišností a rozmanitostí ‘těch druhých’.

¹² Kulturní relativismus je posuzování a hodnocení odlišných kultur pouze na základě jejich vlastních hodnot a estetických kritérií (Murphy, 2004:37).

2. Počátky a rozvoj orientalistického myšlení

Jak již bylo řečeno, podle některých autorů splývá počátek historie orientalismu s počátkem historie západního myšlení vůbec. Následující oddíl představí výklad orientalistického myšlení, který se objevuje v analýze Ziauddina Sardara a částečně i Edwarda W. Saida. Oba autoři svůj výklad zakládají na analýze vědecké, literární a umělecké produkce Západu. Podle Saida sahají počátky orientalismu až do období starého Řecka. Přesto ve své analýze zmiňuje jen letmo období středověku a renesance a zaměřuje se především na rozvoj akademického orientalismu v koloniálním období. Naopak Sardar spojuje historii orientalistického myšlení především s historií islámu, resp. západního povědomí o islámu, které se objevuje již od devátého století. Sardar se proto věnuje podrobné analýze 'premoderního orientalismu'¹³ v období středověku a renesance ještě před vznikem akademického orientalismu.

Následující výklad nejprve představí počátky orientalistického myšlení v době prvních křesťanů, jeho rozvoj v období křížových výprav a dále v období renesance. Zároveň bude věnována pozornost poutnické a především cestopisné literatuře, která se podle Saida i Sardara stala v této době hlavním nositelem orientalistických myšlenek. Text je výsledkem kompilace a částečné komparace tří základních pramenů: textu Ziauddina Sardara (1999), Edwarda W. Saida (1978) a textu Ivo T. Budila (1992).

2.1. Počátky orientalistického myšlení

Počátky orientalismu spadají podle Edwarda W. Saida (1995/1978:56) již do období starověkého Řecka. První vymezení hranice mezi Západem a 'těmi druhými' neboli 'Orientem' se objevilo již v díle Homéra *Ilias* (Said, 1995/1978:56). Ve dvou klasických dílech, Aischylově hře *Peršané* a Euripidově dramatu *Bakchantky*, již můžeme nalézt konkrétní orientalistické prvky. Například ve hře *Peršané* se Asie poprvé objevuje v pozici toho, kdo promlouvá. Said (1995/1978:56) však upozorňuje na to, že Asie zde sice promlouvá, ale její promluva je výsledkem evropské imaginace. Evropa je v ní zobrazena jako vítěz, který porazil nepřátele žijící 'kdesi za oceánem'. Když promlouvá chór perských vojáků, vyjadřují pouze pocity prázdnoty, prohry a pohromy (Said, 1995/1978:56). Druhé dílo, Euripidovy *Bakchantky*, je podle Saida (1995/1978:56) 'nejasijšším' ze všech antických dramát. Je to především proto, že bůh plodnosti, zpěvu a vína Dionýsos je zde otevřeně spojován se svým asijským původem a výstředností orientálních obřadů. Na výše

¹³ Tento termín Sardar přímo neužívá. Objevuje se například ve výkladu Lucie Storchové (2005:414), která ho tak odlišuje od 'orientalismu moderního', který se objevuje s nástupem akademického orientalismu.

zmíněných příkladech je patrné, že již v období starověku zde existovala jistá potřeba vymezit 'sebe sama' vůči okolnímu světu. Toto základní starověké vymezení 'nás' a 'těch druhých' se pak dále rozvíjí a v období středověku nabývá specifického ideologického obsahu.

Proč se však vůbec objevuje v západním myšlení potřeba vymezovat se vůči 'těm druhým'? Ivo T. Budil ve svém díle *Za obzor Západu* (2001) upozorňuje na to, že:

...charakteristickým rysem západní civilizace v uplynulém tisíciletí bylo neustávající úsilí o překročení bezprostřední geografické zkušenosti. ... Zákonitým důsledkem evropského expanzionismu bylo setkávání s kulturami, jejichž zvyky a pojetí reality se zásadně odlišovaly od tradičních západních norem a metafyzických výkladů. V průběhu zmíněných kontaktních událostí se na průsečíku rozdílných pojmových systémů utvářelo antropologické myšlení... (Budil, 2001:11).

To, co zde Budil nazývá 'antropologickým myšlením', splývá s mým označením pro 'orientalistické myšlení' ve smyslu stereotypního a etnocentrického nahlížení na 'ty druhé', konkrétně na odlišné kultury a civilizace Východu¹⁴. V samé podstatě orientalismu, i v rámci vývoje antropologického myšlení, byla snaha postavit se čelem vůči jinakosti 'těch druhých', a ani v jednom případě se nepodařilo vyhnout se předsudkům a etnocentrismu. Jak už bylo zmíněno, teprve ve dvacátém století můžeme antropologii považovat za vědeckou disciplínu, která svou podstatou stojí v protikladu k orientalismu.

K počátkům orientalistického myšlení se vyjadřuje Ziauddin Sardar, který je spojuje s rozvojem islámu, resp. s **vymezením islámu jako protipólu a nepřítel křesťanství**. Podle Sardara (1999:17) se islám stal pro křesťanskou Evropu politickým problémem, a proto se objevují snahy vymezit se vůči němu. Základy tohoto myšlení nacházíme například u křesťanského myslitele Jana z Damašku. Ten v roce 748 n.l. označil islám za pohanský kult a proroka Mohameda za bezbožného a prostopášného muže (Sardar, 1999:18). Tato nařčení se poté stala základem pro klasická křesťanská díla o islámu. Proč byl islám takovým 'želízkem v ohni'? Bylo to nejen proto, že byl naprosto odlišným náboženstvím, ale také proto, že produkoval i naprosto odlišný životní styl. R.W. Southern (cit. in Sardar, 1999:18) vysvětluje hlavní rozdíly: Evropa byla v této době primárně agrární a feudální, kdežto islám se soustřeďoval v obrovských městech a na honosných dvorech. Ideálem Evropy bylo kněžství spojené s celibátem a společenské uspořádání bylo přísně hierarchizované. Naproti tomu islám, ve své podstatě rovnostářský, byl založen na učení laiků, bez působení duchovních či klášterů. Tváří v tvář těmto skutečnostem se křesťanští učenci obrací k Bibli a vytváří obraz islámu jako 'cesty k zatracení'.

¹⁴ Viz str.21, druhý význam pojmu orientalismus

2.2. Křížové výpravy

Zkonstruovaný obraz islámu, který se poprvé objevil v díle Jana z Damašku, se nakonec stal nástrojem křesťanské propagandy v období křížových výprav (11.-13.století). V roce 1096 vyhlásil papež Urban II. první křížovou výpravu a označil ji za zbožné dílo a náboženskou pouť. Zároveň potvrdil právo křesťanů na vládu nad územím, které bylo místem zrodu křesťanství. Sardar (1999:19) považuje tento moment za počátek vymezování islámu jako nepřítele křesťanství. Gwyn A. Williams (cit. in Sardar, 1999:19) uvádí dvě hlavní pohnutky křížových výprav: "...horlivost a nenasytnost kolonialismu a touha dosáhnout svatosti¹⁵".

Středověká expanze misijních a křížových výprav vycházela z motivu křesťanského poutnictví. Podle historika Jacques Le Goffa (cit. in Budil, 2001:116) je středověký člověk 'člověkem putujícím'. Hlavním cílem středověkých poutníků byla Svatá země, neboli oblast 'Středního východu'¹⁶: byla zemí popsanou v Bibli, a proto ji Evropané považovali za důvěrně známou. Podle biblické tradice toto území náleželo křesťanům, a Křižáci to využili jako hlavní argument pro převzetí nadvlády (Sardar, 1999:20). Idea života jako poutní cesty do nebeského Jeruzaléma se stala východiskem křížáckého ideálu dobývání a nadvlády nad pozemským Jeruzalémem. Tyto myšlenky byly obsahem poutnické literatury, která se v době křížových výprav markantně rozvíjela. Její hlavní náplní byl popis míst spojených s vykonanými zázraky. Ivo T. Budil (2001:128) považuje křížové výpravy za kolektivní obdobu individuálního poutnictví, které "...představovaly přechod či symbiózu mezi pojetím cesty jako religiózní iniciace, středověké pouť...a typickým imperiálním výbojem". Ačkoli znamenaly ostré vymezení vůči 'světu nevěřících', přispěly podle Budila (2001:128) paradoxně k větší míře otevřenosti křesťanské civilizace vůči Východu. Naopak Sardar na to nehledí tak 'optimisticky' a považuje křížácký ideál za hlavní důvod k rozšíření nepřátelského postoje vůči islámu (Sardar, 1999:20). V líčení Křižáků byl hlavním cílem útoků prorok Mohamed:

...Mohamed byl čarodějem, který ničil kostely v Africe a na Východě. Lákal konvertity ke svému zvrácenému náboženství tím, že jim sliboval promiskuitu. Nakonec zemřel mezi stádem prasat na jeden ze svých záchvatů padoucnice. Ve chvíli jeho smrti se zjevil bílý

¹⁵ V originále: "...zeal and greed of colonialism and an aspiration for holiness"

¹⁶ Termín 'Střední východ' je zde užitý z důvodu lepší definice daného území. Je však nutné uvědomit si, že kategorie 'Středního východu' vzniká a užívá se až od devatenáctého století, proto je zde uvedena v úvozovkách.

býk, aby v jeho případných následovnicích vyvolal obavu z Krista, a odnesl Mohamedovy zákony na svých rozích¹⁷ (Sardar, 1999:20)

Výsledkem první křížové výpravy bylo vydrancování Jeruzaléma v roce 1099. To vedlo k založení křížáckého království v oblasti 'Středního východu', které přetrvalo po dvě století. Jeruzalém se dostal zpět do rukou Muslimům až v roce 1244. Ziauddin Sardar (1999:21) chápe křížácké výpravy jako dlouhodobý proces, který byl neustále podporován nejen materiálně, novými Křížáky a novými vlnami vojsk z celé Evropy, ale především ideologicky.

Poutnická literatura nebyla jediným zdrojem, ve kterém byly Evropě předkládány vykonstruované obrazy 'těch druhých'. Podle Normana Danielse (cit.in Sardar, 1999:21) byly podstatnou součástí "vykonstruované neznalosti"¹⁸ také cykly rytířských eposů pěstovaných trubadúry, *chansons de geste*. V těchto rytířských eposech byl prorok Mohamed poprvé označen synonymem ďábla, Mahound. Jedním z nejstarších *chansons de geste* je známý hrdinský epos *Píseň o Rolandovi*, vytvořený okolo roku 1130. Muslimové jsou v něm popisováni jako pohané, kteří uctívají trojici bohů spolu s Mohommem. Podle Gwyna A. Williamse (cit. in Sardar, 1999:21) má tato trojice bohů, Tervagent, Apolin a Jupiter, povahu keltských bohů. Spojitost muslimů s pohanským keltským kultem vede Ziauddina Sardara k závěru:

Křížové výpravy byly hlavním hnutím naměřeným proti islámu, zároveň však byly i hnutím bojujícím uvnitř Evropy s vytrvalým ohniskem pohanství a s heretiky. V pozadí *Písně o Rolandovi* a *chansons de geste* stojí předpoklad, že svět 'Saracénských' je zrcadlovým obrazem křesťanství, uspořádaným naprosto stejným způsobem, ale převráceným v morálním smyslu. Proto by udatný Saracén mohl být ideální *chevalier*¹⁹, pokud by byl křesťanem²⁰ (Sardar, 1999:21).

Pokud se blíže podíváme na to, jak byl vytvářen obraz 'těch druhých' v období vrcholného středověku, je patrné, že hlavní 'objekt', na který se **Evropa v tomto období zaměřuje, je arabský svět**. Islám je chápán jako nepřítel křesťanství, a proto je nejvíce útoků naměřeno na jeho hlavního představitele, proroka Mohameda. Důvodem, proč je arabský svět

¹⁷ V originále: "Mahomet was a magician who destroyed the Church in Africa and the East. He attracted converts to his depraved religion by promising them promiscuity. He finally met his end, during one of his fits, with a herd of pigs. At his death a white bull appeared to put the fear of Christ in his followers and carry away Mahomet's laws in his horns".

¹⁸ "Constructed ignorance" je termín Ziauddina Sardara, viz str.18

¹⁹ Termín *chevalier* označuje francouzský titul pro rytíře

²⁰ V originále: "The Crusades were a major movement against Islam, they were also a movement within Europe against enduring pockets of paganism and against heretics. Underlying *The Song of Roland* and the *chansons de geste* in general is the assumption that the world of the 'Saracens' is a mirror-image of Christendom, structured in exactly the same way but inverted in every moral sense. Thus, a valorous Saracén would have been an ideal *chevalier* had he been a Christian".

pro Evropu tolik problematický, je především náboženství a odlišný životní styl, který produkuje. Proto se domnívám, že při vytváření obrazu 'těch druhých' nebylo primární záležitostí vymezení vůči 'ne-evropskému', ale především vůči 'ne-křesťanskému' světu. Na základě toho vzniká obraz protikladu 'nás' křesťanů, kteří dojdeme spásy a 'těch druhých', pohanů či heretiků, kteří jsou určeni k zatracení a mohou žít i v samém srdci Evropy. Arabové byli první zásadně odlišnou skupinou, se kterou se Evropa setkala, a to prostřednictvím islámské expanze do Evropy. Stali se typickým středověkým obrazem 'těch druhých', protože byli představiteli odlišného náboženství, ale také proto, že byli tolik vzdáleni od evropského světa. Podle Ziauddina Sardara (1999:21) je totiž k vytvoření "vykonstruované neznalosti" a nereálného obrazu 'těch druhých' potřeba především koncepční odstup. Arabský svět je proto již od devátého století, kdy došlo k invazi islámu do Evropy, nepřetržitě v centru pozornosti. Postoj vůči němu však není pouze negativní, což bude ukázáno v následujícím výkladu týkajícím se orientalismu v období renesance.

2.3. Na cestě k renesanci

Dobytí Jeruzaléma a vytvoření křižáckého království znamenalo počátek působení 'Orientu' na Evropu. Východ měl bohaté zásoby zlata, klenotů a nových výrobků, které byly dychtivě představovány v Evropě a brzy se staly velice žádanými. Evropa se tak zásobila od svého úhlavního nepřítele, a to nejen v rovině materiální, ale i intelektuální. Na jedné straně stojí obdiv k arabské vzdělanosti, která zachovala odkaz antické moudrosti a umožnila tak rozvoj renesančního myšlení, na straně druhé stojí její odpůrci. Evropu ovlivnily především dva významní arabští učenci: filosof, politik, básník, přírodovědec a lékař Avicenna a filosof, lékař a právník Averroes. K dílu těchto arabských učenců se vyjádřil například pozdní scholastik Tomáš Akvinský. Ten ostře vystoupil proti tvrzení Avicenny, že člověk nikdy nemůže dosáhnout přímého slyšení u Boha. Sardar (1999:22) však ironicky poznamenává, že aby byl Akvinský schopen vyvrátit tvrzení jednoho arabského filosofa, musel se opřít o tvrzení druhého, tj. Averroese. Tomáš Akvinský považoval muslimy a Židy za nepřekonatelné nevzdělance, protože zaslechli křesťanské poselství a odmítli ho (Sardar, 1999:22).

Ještě před vypuknutím renesance se Evropa ve třináctém století setkává s **novým obrazem 'těch druhých' prostřednictvím mongolské invaze**. Kruté boje a strach z neznámého přináší obrazy Mongolů jako divokých neurvalých kočovníků a krutých a nemilosrdných lidojedů. Ivo T. Budil uvádí líčení kronikáře Mathieua z Paříže:

“Jsou to nelidské bytosti podobné zvířatům, které je třeba nazývat spíše netvory než lidmi, jež žízní po krvi a pijí ji, vyhledávají a hltají psí maso a dokonce i maso lidské” (cit. in Budil, 2001:141).

Mongolské kmeny jsou označovány souhrnně jako ‘Tatarové’ a ve středověku jsou synonymem krutosti, necivilizovanosti a neusazenosti. Obrazy barbarských a despotických Tatarů se v západním myšlení cyklicky navracejí, například v období reformace se stávají novým synonymem pro nekřesťanské muslimy (Sardar, 1999:31).

Následující **období renesance je ve vztahu k arabskému světu poněkud ‘schizofrenní’**. Renesanční Evropa se hlásí k odkazu antické vzdělanosti, ten se však udržel především díky arabské vzdělanosti, která jeho odkaz uchovala. Arabský svět je tedy symbolem vzdělanosti a svým způsobem i ‘učitelem’ Evropy, zároveň však přetrvává obraz islámu jako nepřítele křesťanství a obraz Arabů jako největších zatracenců. Typickým renesančním dílem, kde můžeme tento ‘schizofrenní’ postoj vůči arabskému světu nalézt, je *Božská komedie* Dante Alighieriho. Její analýze se věnoval i Edward W.Said (1995/1978:68), který ji označil za dílo s klasickými orientalistickými prvky, přičemž se soustředil především na zobrazení postavy Mohameda. V *Božské komedii* Dante jako poutník prochází spolu s Vergiliem skrze peklo a očistec. Při průchodu peklem se setkává s Maomettem [Mohamedem, pozn. autora]. Ten se nachází až v osmém z devíti okruhů pekla, čímž je vyjádřena síla Mohamedova provinění proti Božímu zákonu. Po Mohamedovi následují již pouze lháři a zrádci a nakonec střed Země se samotným ďáblem. (Said, 1995/1978:68). Podle Saida je tím vyjádřeno, že Mohamed patří téměř až na samé dno hierarchie zla:

Mohamedův trest, který je zároveň jeho věčným osudem, je charakteristicky odpudivý: je odsouzen být navždy rozříznutý na dvě poloviny od brady až k řiti, slovy Danteho, jako sud jehož skruže byly rozlomeny. Danteovy verše v tomto směru neušetří čtenáře žádného z eschatologických detailů, které s sebou tento trest nese: Mohamedovy vnitřnosti a jeho výkaly jsou popsány s neochvějnou přesností²¹ (Said, 1995/1978:68).

Said upozorňuje i na další místo, kde Dante vyjadřuje svůj postoj k islámu. Básník se setkává i s Avicennou a Averroesem, kteří spočívají spolu se Sokratem, Platónem a Aristotelem v prvním okruhu pekla. Ten je přiřčen ctnostným, avšak nepokřtěným pohanům. Dante se obdivuje jejich ctnostem a znalostem, protože však nejsou křesťané, musí je odsoudit

²¹ V originále: “Mohammed’s punishment, which is also his eternal fate, is a peculiarly disgusting one: he is endlessly being cleft in two from his chin to his anus like, Dante says, a cask whose staves are ripped apart. Dante’s verse at this vivid a punishment entails: Mohammed’s entrails and his excrement are described with unflinching accuracy”.

k pokání v pekle, ačkoli je nechá trpět jen mírným trestem. Said k tomu ironicky poznamenává:

...házení předkřesťanských velikánů do stejné kategorie 'pohanských zatracenců' spolu s pokřesťanskými muslimy očividně Danteho netrápí. Ačkoli Korán specificky uvádí Ježíše jako jednoho z proroků, Dante se rozhodl pokládat velké muslimské filosofy za naprosto neznalé křesťanství²² (Said, 1995/1978:69).

Na *Božské komedii* je tedy podle mého názoru zřetelně vidět 'schizofrenní' přístup Danteho k hodnocení a zobrazení arabského světa. Na jedné straně je přesvědčen o provinění Arabů, protože odmítli přijmout křesťanské poselství a za to si zasluhují boží trest, na druhé straně k nim vzhlíží jako ke ctnostným a vzdělaným lidem.

K zásadnímu obratu v přístupu k 'těm druhým' dochází po roce 1312, kdy se konal koncil ve Vienně. Zde bylo rozhodnuto, že Muslimové nemohou být dotlačeni ke konvertování pomocí meče, "...dokud jsou jejich srdce zatvrzelá, dokud pohrdají Písmem svatým, odmítají argumenty a lpí na předivu lži uvedených v Koránu²³" (Sardar, 1999:23). Proto je upuštěno od křížáckého ideálu dobývání a je navržen nový, tentokrát akademický útok na 'Saracénské'. Objevuje se nová vlna misionářského úsilí, přičemž východní misie se dostávají až na Dálný východ a do Číny (Budil, 2001:156). Kromě misionářského úsilí mělo být cílem také rozšíření vědomostí o oblasti 'Orientu', podpořené založením profesury arabských studií na univerzitách v Paříži, Bologni a Oxfordu. Tento výnos byl znovu zopakován na koncilu v Basileji v roce 1343, avšak ke skutečnému založení katedry arabských studií na jednotlivých univerzitách došlo až v průběhu sedmnáctého a počátku osmnáctého století (Sardar, 1999:23).

2.4. Cestopisná literatura

Hlavním nositelem orientalistického myšlení je podle Saida i Sardara dobová literatura. Ve třináctém a čtrnáctém století je to především cestopisná literatura, která přináší obrazy 'těch druhých'. Podle Lucie Storchové (2005:410), která se zabývá tématem českého cestopisného psaní v období od patnáctého do sedmnáctého století, "...cestopisům náleží v jistém smyslu privilegované místo mezi texty, které tematizují 'cizí'". Rozvoj cestopisné literatury byl usnadněn hned dvěma okolnostmi. Za prvé, navázala na tradici původní poutnické literatury²⁴,

²² V originále: "...putting pre-Christian luminaries in the same category of 'heathen'damnation with post-Christian Muslims does not trouble Dante. Even though the Koran specifies Jesus as a prophet, Dante chooses to consider the great Muslim philosophers and king as having been fundamentally ignorant of Christianity"

²³ V originále: "...since their hearts were hardened, they despised the Scriptures, they rejected argument, they clung to the tissue of lies of the Qur'ān".

²⁴ Její bližší charakteristika je uvedena v kapitole týkající se Křížových výprav

kteřá vřak byla spíše výrazem symbolické cesty člověka k Bohu. Za druhé, rozvoj cestopisného řánu byl usnadněn již samotnou přítomností křiřáků na 'Středním východě', což umožnilo relativně bezpečné cestování po této oblasti. Autoři cestopisné literatury byli různého povolání a do 'Orientu' přijížděli s různými cíli. Jednalo se především o misionáře, obchodníky, kupce či novodobé poutníky. Ačkoli cestopisy řadíme mezi světskou literaturu, podle Sardara (1999:24) je nelze oddělit od charakteru dobové společnosti, kteřá byla veskrze religiózní. Středověká literatura měla především morální účel, a největřím z morálních účelů bylo rozliření dobrého a zlého:

...Cestovatel při svých cestách viděl především to, co očekával, že uvidí a popisoval to, co jeho publikum v domovské zemi očekávalo, o co by se zajímalo a zároveň co by ho odpuzovalo. Vře muselo být popsáno skrze svěřací kazajku středověké scholastické techniky, přisuzování podobnosti a odlišnosti, techniky, kteřá zdůraznila a zhmotnila ideu Evropy jako měřítka a normy vřech věcí²⁵ (Sardar, 1999:24).

Na této citaci je zřetelně vidět typický způsob zobrazování 'těch druhých', a to skrze **optiku etnocentrismu**, tj. posuzování 'těch druhých' vlastními měřítky, na základě vlastních zkušeností, očekávání, norem a hodnot. Pro autora cestopisu bylo zásadní 'co publikum očekávalo', nikoli snaha o reálné zobrazení a popis skutečnosti. Obraz 'těch druhých', kteřý svým cestopisem předával, musel být zasazen do předem určeného rámce, jinak by jako takový nebyl přijat. Etnocentrismus byl nejen základním prvkem orientalismu, ale obecně byl součástí západního myřlení až do období, kdy moderní antropologie přichází s myřlenkou již zmíněného **kulturního relativismu**, tj. hodnocení kultur pouze na základě jejich vlastních měřítek a hodnot. Z hlediska etnocentrismu je zde zajímavé zmínit poznámku Michela de Montaigne, kteřou uvádí ve svých Esejích *O kanibalech a Objev nového světa* z roku 1576: "...nemáme jiné měřítko pravdy a rozumnosti, než příklad a představu názorů a obyčejů země, v níř žijeme" (cit.in Storchová, 2005:411). Etnocentrismus, skrze kteřý šestnácté století nahlíželo na 'ty druhé', byl tedy chápán v řadách myřlitelů za zcela adekvátní. O to více nás udiví Montaigneova další poznámka, týkající se hodnocení obyvatel Nového světa, kdy tvrdí že v nich není "...barbarského ani divokého nic, až na to, že každý nazývá barbarstvím vře nač sám není zvyklý" (cit. in Storchová, 2005:407). Tuto vysokou míru tolerantnosti a otevřenosti je potřeba vyzdvihnout, abychom se vyhnuli vytvoření obrazu západních

²⁵ V originále: "The traveler saw what he expected to see, and reported what his audience at home had been conditioned to expect, would be interested in and diverted by. Everything had to be described through the straitjacket of medial scholastic technique, the ascription of similarity and difference, a technique that undescored and reified Europe as the measure and norm of all things".

myslitelů, kteří byli bez výjimky typickými orientalisty, a nedostali se tak do stejné stereotypního uvažování, jaké přisuzujeme orientalismu.

Jako příklad typického evropského cestopisu uvádí Ziauddin Sardar (1999:24) dílo Ricolda da Montecroce z Florencie, který v roce 1291 cestoval do Bagdádu. Ve svém cestopise zcela ignoroval vzdělanost a intelektuální úspěchy arabské civilizace. Jeho hlavním cílem byl útok proti islámu, který považoval za laxní náboženství. Muslimy popisoval jako zmatené, lživé, iracionální, násilnické a těžko pochopitelné (Sardar, 1999:24). Další cestovatel, Ir Simon Semeonis, cestoval v roce 1323 do Palestiny s opisem Koránu, ze kterého často a rád citoval. Při jakékoli zmínce o Mohamedovi však nikdy neopomněl uvést hanlivý přídomek jako 'prase', 'dobytek', 'syn démona Beliela' či 'sodomita' (Sardar, 1999:24-25).

Skutečným nestorem a vzorem evropského cestopisného psaní je však pro Sardara (1999:27) angličan Sir John Mandeville (1300-1372), kterého Sardar zároveň pokládá za vzor a typického reprezentanta všech orientalistů. Co ho činí typickým orientalistou? Je to především způsob, jakým jeho cestopis vznikl: ačkoli bylo jeho dílo pokládáno za jeden z nejuznávanějších cestopisů a nadšeně ho četl i samotný Kolumbus, ve skutečnosti vznikalo za zdmi Mandevillovy pracovny, pouze na základě studia předchozí literatury věnované 'Orientu'. Nemohu zde nepřipomenout analogii s přístupem tzv. kabinetních antropologů ještě v devatenáctém století, například Jamese George Frazera, který tímto způsobem stvořil své slavné dílo *Zlatá ratolest*. Mandevillovo dílo *The Travels* bylo poprvé uveřejněno až v roce 1470 (Sardar, 1999:27), a následně bylo několikrát přepracováno, přičemž poslední známá přepracovaná verze je z roku 1785. Ačkoli Mandeville vycházel pouze ze studia předchozí literatury věnované 'Orientu', Thomas Pennant ho ve své encyklopedii *Outlines of the Globe* (1798-1800) popisuje jako největšího cestovatele všech dob (Sardar, 1999:25). Mandevillovo dílo vychází z tradice klasické poutní literatury a jeho hlavním tématem je pouť do Svaté země (Sardar, 1999:25). Tento fakt není něčím zvláštním ve čtrnáctém století, kdy dílo vznikalo. Považuji však za poněkud překvapující, že silný křesťanský podtón obsažený v Mandevillově díle nebyl problémem v období osvícenství, které proti náboženství ostře vystupovalo. O to větší překvapení nastává, když se dozvídáme, že Mandevillovy *The Travels* byly v období osvícenství prezentovány jako současné dílo (Sardar, 1999:25).

Jaké orientalistické prvky jsou obsaženy v Mandevillově díle? Sardar (1999:25) upozorňuje na to, že Mandeville připouští muslimský respekt k Panně Marii a Ježíši uvedený v Koránu. Zda se v tomto konstatování již zrcadlí vliv rodící se renesance a pojetí arabského světa jako světa vzdělanosti se můžeme pouze domýšlet, co však není možné přehlédnout, je ten obrovský posun oproti předchozím autorům, kteří tento fakt ignorovali. Například již

zmíněný Tomáš Akvinský ještě o sto let dříve považoval muslimy za nepřekonatelné nevzdělance, kteří ignorují křesťanské poselství. Tento světlý okamžik, který se v Mandevillově díle objevuje, je však 'začerněn' Mandevillovým konstatováním, že muslimové jsou schopni konvertovat. Je tedy evidentní, že i přes původní konstatování o muslimském respektu ke křesťanství, na ně Mandeville stále nahlíží typicky etnocentrickým a orientalistickým způsobem: islám není tím pravým a rovnocenným náboženstvím, a proto se očekává, že muslimové musí konvertovat. Když Mandeville prezentuje muslimskou historii, líčí ji jako krvelačnou a naplněnou neustálým drancováním (Sardar, 1999:26). Ačkoli se řadí mezi 'kabinetní vědce', cituje dokonce ze své 'osobní' konverzace se sultánem, který se v ní prý podívoval nad zkaženým stavem křesťanství v Evropě. Podle Mandevilla nemají Muslimové správnou víru ani dokonalé právo, avšak nelze popřít, že dodržují své právo lépe než křesťané dodržují právo Ježíše Krista. Mandeville (cit.in Sardar, 1999:26) běduje: "Ti, kteří by měli být naším správným příkladem obrácení na naši víru a právo Ježíše Krista, jsou odpuzováni naším hříšným způsobem života²⁶". Kromě oblasti 'Středního východu' Mandeville dále popisuje také oblasti Indie, Číny a severovýchodní Asie. Mandevillův cestopis hodnotí i Ivo T. Budil ve svém díle *Za obzor Západu* a v zásadě se shoduje se Sardarovým názorem:

Dobrou polovinu Mandevillova cestopisu tvoří tradiční popis poutě do Svaté země, který neobsahuje nic, co by se příliš vymykalo tomuto dobovému žánru. Jakmile se ale vypravěč ocitne dále na východě, vyvstává před námi svět zalidněný všemi kategoriemi monster a obludných ras ze středověkých bestiářů (Budil, 2001:200).

Vedle evropského cestopisného psaní nacházíme příklady klasických orientalistických cestopisů také v českém prostředí. Lucie Storchová se ve své práci „*Mezi houfy lotrův se pustiti...“ Cizí, orientální a „mahumetánský“ Egypt v českých cestopisech 15.-17.století* věnuje podrobné analýze českých cestopisů, konkrétně i cestopisu Kryštofa Haranta *Cesta*²⁷ ze šestnáctého století. Ačkoli se jedná o cestopis z českého prostředí, nacházíme zde prvky obecně přítomné v celé evropské tradici cestopisného psaní. Harant vychází z tradice klasické poutnické literatury a srovnává současnou Svatou zemi s Palestinou v době Ježíšova života (Storchová, 2005:414). Popisuje především oblast Egypta a Svaté země, přičemž jeho dílo stojí za zmínku především kvůli jeho reflexi islámu, která je typicky orientalistická. **Islám je interpretován jako nezdařená imitace křesťanství iniciovaná**

²⁶ V originále: "...those who ought by our good example to be turned to the faith and Law of Jesus Christ are driven away by our wicked ways of living"

²⁷ Celé znění díla: *Cesta z Království Českého do Benátek, odtud do země Svaté, země Judské a dále do Egypta, a potom na horu Oreb, Sinai a Sv. Kateřiny v Pusté Arábii*

d'áblem a je charakterizován 'etickým vakuem' (Storchová, 2005:425). Je nedokonalý nejen z hlediska etického, ale i teologického: "...muslimové zakládají svou praktikaci na neustálém tupém opakování ritualizovaných fyzických úkonů, ne na zpytování sebe sama či na obhajobě vlastních věroučných východisek proti jiným náboženstvím" (Storchová, 2005:427). Povrchnost islámu se podle Haranta projevuje v iracionální dětinskosti věřících a v modlářském uctívání předmětů, což podle něj dokazuje neschopnost "...abstrahovat od hmatatelné podoby věci" (Storchová, 2005:428).

Harantův cestopis je zajímavý tím, že se v něm objevují zcela nové **obrazy 'Orientu' jako místa plného erotiky a smyslnosti**, které se naplno rozvíjí i v tradici evropského psaní. Tyto obrazy jsou patrné například v pasážích, kdy Harant popisuje pouť do Mekky a považuje ji za příležitost k nekontrolovaným sexuálním praktikám poutníků (Storchová, 2005:429). V Mekce podle Haranta žijí ženy "...milostné a přívětivé, po těle barvy olejové, krásných očí, přirození horkého" (cit.in Storchová, 2005:429). V Harantově cestopisu se dále objevují **obrazy 'zlatého věku Orientu', který už splnil své civilizační poslání a od té doby je ve fázi neodvratného úpadku** (Storchová, 2005:432). Tento obraz úpadku orientálního světa se dále rozvíjel a plný význam dostal především v období osvícenství, kdy byl ztělesněn v protikladu pokrokového Západu proti stagnujícímu Orientu. Charakteristika obyvatel 'Orientu', která se v Harantově díle objevuje, je typicky orientalistická: **'orientálce' charakterizuje faleš, modlářství a naivní pověrčivost, nekontrolovaná sexualita, nechutnost, fanatismus, krutost, divokost a barbarství** (Storchová, 2005:427).

Jaké typické obrazy 'těch druhých' se tedy objevují až do období sedmnáctého století, kdy vzniká akademický orientalismus? Přetrvává již zmíněný obraz Arabů jako nepřátel křesťanství a zaslepenců zatvrzele odmítajících křesťanství a modlářsky uctívajících islám, který je jen 'nezdařenou imitací křesťanství'. Ještě před vypuknutím renesance se objevuje nový obraz 'těch druhých' jako tatarských kočovníků, kteří jsou krutí, krvelační a neusazení. Ten vzniká pod vlivem strachu, který vyvolala mongolská expanze do Evropy. S obrazy barbarských a despotických Tatarů se znovu setkáváme i v období reformace, kdy se stávají obecným obrazem všech nekřesťanských muslimů. Zde je důležité zdůraznit, jakou roli v tomto zobrazení hrálo ztotožnění arabského světa s kočovnými a neusazenými Tatary. Neusazenost nám dnes nemusí připadat jako důvod k rozhořčení, ale v rámci středověkého myšlení byla obrovským prohřeškem proti řádu světa a společnosti, jelikož "...byl v představách středověkých lidí pozitivně hodnocen usedlý způsob života, dlouhodobé

zapuštění kořenů na jednom místě a v téže pospolitosti” (Geremek, 2003:292). Každý člověk měl tedy své stanovené místo, a pokud ho neměl, nebyl do společnosti přijat. Proto je hodnocení arabského světa jako světa kočovných Tatarů vlastně symbolickým gestem vyloučení Arabů z našeho světa. V období renesance se pak setkáváme s již zmíněným ‘schizofrenním’ přístupem k arabskému světu: na jedné straně stojí obdiv k arabské vzdělanosti, na straně druhé přetrvávají obrazy muslimů jako nepřátel křesťanů, nejhorších hříšníků a krutých kočovníků. V rámci snah o šíření křesťanství se objevuje nový postoj k tomu, jak přesvědčit ‘ty druhé’ a obrátit je na ‘správnou cestu’: křížácký ideál o konverzi muslimů pomocí meče je opuštěn, a hlavní snahy se soustředí na misionářské úsilí. Domnívám se, že hlavním důvodem této změny byl právě již zmíněný ‘schizofrenní’ postoj, jelikož arabská kultura začala být vnímána jako vyspělá a vzdělaná, a proto začalo být nutné a zároveň možné přesvědčit ji o správnosti svých tvrzení. Kde se v této době setkáváme s obrazy ‘těch druhých’? Je to především dobová cestopisná literatura, která hodnotila svět ‘těch druhých’ neúprosnou optikou etnocentrismu a přinášela takový obraz, který lehce zapadl do již předem určeného rámce: muslimové jsou popisováni jako lživí, iracionální, násilníci a nepochopitelní, zkrátka přesný opak mírumilovných a racionálních Evropanů žijících v hierarchizovaném a jasně stanoveném řádu světa, který je řízen jediným a všemohoucím Bohem.

3. Akademický orientalismus v 17., 18. a 19. století

Zásadním zlomem v přístupu k ‘těm druhým’ bylo vytvoření akademické disciplíny, která měla za cíl podrobit obyvatele ‘Orientu’ objektivnímu zkoumání. K misionářským cílům stanoveným na koncilu ve Vienně v roce 1312 se přidává další požadavek: lépe porozumět obyvatelům nově získaných území, a usnadnit tak jejich koloniální správu. Akademický orientalismus, především ve své vrcholné fázi, se stává hlavním cílem Saidovy kritiky. Said ho nepovažoval za nezávislé vědecké zkoumání, ale za zkonstruovaný diskurz, který je služebníkem politické moci a má umožnit lepší nadvládu imperialismu nad koloniálním územím. Zde je nutné se zastavit a udělat krátkou paralelu s vývojem antropologie, která je osočována, že byla v jistých dobách ‘koloniální vědou’. Blíže se k tomu vyjadřují například Zdeněk R. Nešpor a Marek Jakoubek ve své práci *Co je a není kulturní/sociální antropologie*:

Výzkum severoamerických Indiánů a Inuitů totiž málokdy byl zcela “nezištný”, většinou byl naopak veden (respektive financován) vládním Úřadem pro indiánské záležitosti nebo podobnými institucemi, jejichž úkolem bylo nalézt vhodné mody vzájemného současného a

budoucího soužití většinového a nativního obyvatelstva. Na těchto aplikovaných výzkumech přitom participovala naprostá většina amerických antropologů, v dobré víře že tím původním obyvatelům Ameriky alespoň trochu usnadní jejich aktuální trudný úděl. A tito badatelé se s nemenší angažovaností vrhli například i do studia a programového ovlivňování japonské společnosti v souvislosti s druhou světovou válkou a jejími důsledky (R. Benediktová, viz 1946), nebo později do programů pomoci pro země Třetího světa... (Nešpor & Jakoubek, 2004:59).

Na tomto případě se tedy opět ukazuje paralela antropologie a orientalismu. V rámci jejich vývoje vedla snaha o poznání 'těch druhých' často k problematickým závěrům. Mnoho bádání bylo provedeno na objednávku, a ne vždy zcela nezávisle a objektivně. Moderní antropologii se s tím podařilo vypořádat a ustavit se jako objektivní vědecké bádání o 'těch druhých', založené na principu kulturního relativismu. Nyní je na řadě překonat i orientalistické myšlení, a pomoci k tomu nám může právě antropologie, kterou můžeme pokládat za protipól etnocentricky laděného orientalistického myšlení.

Následující část vyloží další vývoj orientalistického myšlení od reformace k osvícenství a dále k romantismu, na jehož pozadí vznikaly první snahy o vědecké zkoumání 'Orientu'. Dále bude věnována zvláštní část výkladu tématu akademického orientalismu v Anglii, který je ustaven založením katedry arabských studií v Cambridgi v roce 1632 a později i rozvojem indických studií; a nakonec bude zmíněn i rozvoj akademického orientalismu ve Francii. Budou stručně představeni nejvýznamnější badatelé a jejich díla prostřednictvím analýzy Edwarda W. Saida, Ziauddina Sardara a Alexandra L. Macfíeho. Poslední část bude věnována podrobnému shrnutí a analýze obrazů 'těch druhých', se kterými jsme se během předchozího výkladu setkali.

3.1. Historické pozadí na cestě k akademickému orientalismu

3.1.1. Od reformace k osvícenství

Během jedné generace došlo k zásadní změně vztahu Evropy k Východu, k čemuž přispěly především dvě události: Kolumbovo objevení Ameriky (1492) a intelektuální a duchovní neklid vyvolaný reformací probíhající od začátku šestnáctého století. Zámořské objevy na přelomu patnáctého a šestnáctého století otevřely Evropě přístup k novým územím. Amerika se stala novou 'zásobárnou' bohatství, především stříbra, i novým cílem misionářského snažení (Budil, 2001:258). Díky zámořským objevům se rozšířila definice 'Orientu': Španělsko získalo Kanárské ostrovy, Portugalsko Azorské ostrovy, Madeiru a především přístup do Indie díky objevení mysu Dobré naděje v roce 1488 (Budil, 2001:216). Pomalu se

tak zrodil nový obraz 'Orientu' jako exotického místa plného bohatství a hojnosti, studnice starověkých tradic a v paralelním případě Nového světa i znovunalezení původního rajskeho stavu lidského bytí (Budil, 2001:270). Tento obraz však stál, a to nikoli v protikladu, vedle již známých obrazů 'Orientu' jako slabého a podřízeného.

Obyvatelé tohoto nového 'Orientu' se postupně stali objektem vědeckého zkoumání. Kromě studia nově objevených oblastí, byla pozornost i nadále věnována 'Střednímu východu', který především díky reformaci získal nový význam a důležitost (Sardar, 1999:29). Jedním z požadavků reformace byl totiž překlad bible do místních evropských jazyků a studium současného 'Středního východu' mělo sloužit jako pramen pro pochopení způsobu života v biblických časech. V pozadí tohoto zkoumání totiž stál předpoklad, že život současného 'Orientu' odpovídá stále svou povahou životu v biblických časech, jelikož **'Orient' je ve své podstatě neměnný**. Klíčem ke správnému překladu Bible se tak stává studium arabštiny. V období anglické reformace jsou proto založeny katedry arabských studií v Oxfordu a Cambridgi, kde dochází k hlavnímu rozvoji akademického orientalismu²⁸ (Sardar, 1999:29).

Studium 'Orientu' sloužilo Západu nejen k rozšiřování vědomostí o objektu svého zkoumání, ale především k lepšímu definování a **pochopení sebe sama jako dokonalejšího a vyvoleného**. Sardar (1999:28) ve své analýze upozorňuje na to, že studium 'Orientu' i nadále zachovávalo stanoviska a předsudky středověkého orientalismu, ty však byly využity pro vyřčení nových radikálních tvrzení. Například Humphrey Prideaux (1648-1724), doktor teologie na Oxfordské univerzitě, přichází s novým radikálním přístupem ke zkoumání arabského světa. Dříve byli muslimové nahlíženi jako heretici a hříšníci, kteří uctívají pouhou imitaci křesťanství, nyní se však objevuje téměř eschatologický rozměr: muslimové jsou podle něj součástí božího záměru a trestem za hříchy křesťanů (Sardar, 1999:30). V období reformace se tak podle Sardara rodí nové sebeuvědomění Evropy, které se dále rozvíjí v období osvícenství:

Křesťanský pocit nadřazenosti, reformační představa o 'vyvolenosti boží' a kritika islámu byly konstantními rysy. Ale pocit sociálního a vědeckého pokroku bylo něco nového²⁹ (Sardar, 1999:30)

V době reformace se znovu vrací již známý **obraz kočovných a barbarských Tatarů**, který se poprvé objevil ve třináctém století v souvislosti s mongolskou expanzí do Evropy. Zároveň začalo být pro všechny muslimy používáno označení Turci, přičemž **turecká společnost**

²⁸ Podrobný výklad viz Akademický orientalismus v Anglii a ve Francii

²⁹ V originále: "The Christian sense of superiority, the Reformed notion of being the 'elect of God', and opprobrium for Islam were constant features. But the sense of social and scientific advance was something new".

sloužila jako model despotismu: Sultán byl zobrazován jako absolutní vládce, jeho ministři jako jeho otroci, otroci tvoří také hlavní jádro armády a poslušnost je udržována pouze prostřednictvím krutostí a teroru. Spolu s obrazem despotismu se objevují již známé **obrazy iracionálna a tajemna**. Arabská astronomie se tak stává tureckou astrologií a arabské přínosy na poli logiky, fyziky a matematiky jsou naprosto přehlíženy. Sardar (1999:31) k tomu dodává: “Hodnocení tureckého způsobu vlády vytvořilo ‘objektiv’, skrze který bylo nahlíženo i na zbytek Orientu³⁰”. Zde je zřetelně vidět, jakým způsobem byly vytvářeny obrazy ‘Orientu’: skrze proces **generalizace**, který je základem pro vytváření **stereotypního myšlení**. Turkům byla dále přisouzena smyslnost, svého druhu zženštilost a kruté zacházení s kýmkoli, kdo nevyznával islám. Sardar to pokládá za naprostou ironii tváří v tvář krutostem spáchaných na novém ‘ne-křesťanském objektu’, indiánech, jménem reformačního boje (Sardar, 1999:31). Na tuto skutečnost upozorňuje i Ivo T. Budil (2001:245), který považuje proces dobytí Ameriky za “vrchol svaté války” a upozorňuje na eschatologický tón a chápání conquistadorů jako vykonavatelů vůle Prozřetelnosti při dobývání Nového světa. Přestože Amerika nebyla chápána jako ‘Orient’, byl k ní, jako ke světu ‘těch druhých’, zaujat velmi podobný přístup jako k ‘Orientu’. Počínání prvních dobyvatelů Ameriky bylo prezentováno jako zcivilizovaní barbarského světa. Budil cituje ze zápisů Juana Ginése de Sepúlvedy:

Španělé jsou těmto barbarům nadřazeni po stránce rozumu a obratnosti, udatnosti a lidskosti, tak jako dospělí jsou nadřazeni dětem a muži ženám; mezi nimi a Španěly jsou takové rozdíly jako mezi krutými a zběsilými lidmi a lidmi nanejvýš slitovnými, jako mezi lidmi prudkými a bezuzdnými a lidmi ukázněnými a rozvážnými – a troufal bych si říci, jako mezi opicemi a lidmi... (cit. in Budil, 2001:252-253).

Ačkoli vytvářené obrazy indiánů a obyvatel ‘Orientu’ vycházely z podobných stanovisek a předpokladů, je zde vidět evidentní rozdíl v jejich hodnocení. Indiáni představovali ‘dítě’, ‘opice’, civilizaci na nejnižším stupni vývoje, divochy, které je třeba zcivilizovat. Naopak Arabové byli pokládáni za nebezpečné, kruté, despotické a byli spíše objektem útoků slovních než fyzických. Tento rozdíl je podle mého názoru dán evropskou zkušeností s arabskou silou z období expanze islámu do Evropy a zároveň odkazem arabské vzdělanosti, který byl zprostředkován renesancí.

Myšlenka neměnného ‘Orientu’, která se objevila již v období reformace, se naplno rozvíjí v období osvícenství. Je vyjádřena základním **protikladem moderního Západu a jeho pokroku vůči stagnaci starobylého ‘Orientu’**. V rámci osvícenství se zároveň objevuje zcela nový přístup k ‘těm druhým’: **‘ti druzí’ slouží jako zrcadlo, které je nastaveno**

³⁰ V originále: “Assessments of Ottoman rule created the lens through which all Orients could be viewed”.

západní společnosti. Kritika se zde neobrací primárně na 'ty druhé', ale obrací se do vlastních řad, konkrétně do 'temného období' středověkého tmářství a křesťanské ortodoxie. Osvícenství si klade za cíl obhajobu deismu³¹, přírodního náboženství a využívá k tomu studium **nového 'Orientu': Číny a Indie**, které jsou považovány za nositele přírodního náboženství. Osmnácté století vedené osvícenskými myšlenkami přichází s vášní pro cokoli čínského: čínské zahrady, dekorace, čínský čaj (Sardar, 1999:39). Čína se však jako nový druh 'Orientu' nedostává do povědomí Evropy až s příchodem osvícenství. Budil (2001:158) upozorňuje na to, že Čína byla již ve třináctém a čtrnáctém století objektem misionářské expanze (Budil, 2001:158). Sardar (1999:37) však poznamenává, že v době osvícenství se Čína jako obraz 'Orientu' stává východiskem pro kritiku Západu, což znamená zásadní obrát. Autoři jako Addison, Steele nebo Horace Walpole využili tento obraz 'Orientu' jako východisko pro své polemiky. Na politickou situaci v Anglii reagují satiry odehrávající se v haremech a mezi eunuchy u dvora. Sardar nachází podobný přístup v díle Montesquieua *Lettres persanes*³² z roku 1721. Dílo je psané formou dopisů dvou perských cestovatelů po Evropě, kteří popisují poměry ve Francii a nastavují tak zrcadlo francouzskému absolutismu (Sardar, 1999:37).

Sardar dále upozorňuje na jednoho z nejvýznamnějších osvícenských myslitelů Voltaira, který byl proslulý svou fascinací Čínou. V roce 1755 vydal dílo *Orphelin de la Chine*, přepracování původního překladu čínského příběhu *The Orphan of Chao*. Voltaire v příběhu ukazuje, jak se mongolský chán Čingischán stane civilizovaným pod vlivem řádu a hodnot konfuciánské Číny. Tím je částečně narušen předchozí pohled na Mongoly jako na neurvalé a kruté kočovníky. Především je zde ale potřeba vyzdvihnout představu o **civilizovanosti Číny**, která byla nahlížena jako natolik vyspělá, že dokázala 'zkrotit' i barbarské kočovníky. Zároveň je však důležité uvědomit si, že veškerý obdiv k Číně a jejímu civilizačnímu stupni je spojen s minulostí. Tento obraz byl zmíněn již ve spojení s egyptským 'Oriem' Kryštofa Haranta v jeho cestopisu ze šestnáctého století: **orientální minulost byla zlatým věkem, nyní je však 'Orient' v neodvratné fázi úpadku.** Voltairovo původní nadšení Čínou brzy vyprchá, když se ke konci šedesátých let seznamuje s hinduismem prostřednictvím rukopisu *Ezour Vedam*. Nakonec prohlašuje hinduisty za nejstarší obyvatele Země, kteří předali Číňanům monoteismus a vytvořili koncept oddělení duše a těla a nesmrtelnosti duše (Sardar, 1999:37-38).

³¹ Deismus je filosoficko-náboženský směr, který vznikl po polovině 16. století v Anglii. Uznává existenci osobního Boha stvořitele, popírá však jeho další vliv na svět, tedy udržování stvořeného a Boží spolupůsobení se stvořením, zázraky a jakékoli nadpřirozené zjevení (Brugger, 1994: 98).

³² V překladu *Perské listy*

Další významnou postavou francouzského osvícenství je Montesquieu, který ve svém díle *O duchu zákonů*³³ (1748) zkoumal přirozené zákony lidského chování. Podle britského antropologa Radcliffa-Browna (cit. in Budil, 2001:350) jsou v Montesquieových pracích obsaženy základní principy moderní sociální antropologie. Stát a zákony nebyly podle Montesquieua vytvořeny libovolně, ale lidskou dohodou a jejich povaha byla podmíněna podnebím, náboženstvím, morálkou, pojetím vlády, zvyky a hospodářskými poměry, což v souhrnu vytváří obecného ducha národů (Budil, 2001:350). Podle Budila (2001:350) Montesquieu sloučil ve své práci sociální evolucionismus s kulturním relativismem a partikularismem. Naopak Sardar (1999:39) pohlíží na dílo Montesquieua jako na příklad stereotypizujícího orientalismu, i když nikoli radikálního. Montesquieu totiž rozdělil lidskou historii podle tří možných forem vlády na monarchii, despotismus a republiku. Monarchie založená na principu pocty vytváří hierarchii; despotismus založený na principu strachu produkuje osamělého vládce a otroka svých vášní; a republika založená na principu cti vede k růstu rovnosti mezi občany. Z toho Montesquieu vyvozuje povahu Asie a Evropy: v Asii vedle sebe stojí silné a slabé národy, jedni v pozici přemožitelů a druzí přemožených, proto se zde zvyšuje tendence k otroctví. V Evropě mají všechny národy přibližně stejný stupeň odvahy, což zvyšuje tendenci k větší svobodě všech (Sardar, 1999:39).

Významný mezník a výzvu dosavadnímu směřování západní civilizace představoval podle Budila (2001:358) Jean Jacques Rousseau se svou prací *Rozprava o vědách a umění*³⁴, jelikož přijal základní principy moderního myšlení upřednostňující rozum před autoritou Zjevení. Pro potřeby této práce je však důležité zmínit především Rousseauův **obraz 'ušlechtilého divocha', inspirovaný obyvateli Nového světa, indiány**. Jak již bylo zmíněno, obrazy indiánů jsou paralelním obrazem 'těch druhých', vytvářeným na podobném principu jako obrazy obyvatel 'Orientu'. Obraz divocha slouží Rousseauovi jako obraz selhání západní civilizace: racionalismus a pokrok věd a umění "...neučinilo člověka šťastným" (cit. in Budil, 2001:359), protože civilizace člověka od základů zkazila a zbavila původní svobody. Na základě kritiky současného stavu lidstva Rousseau konstruuje přírodní stav lidství a vytváří metaforický obraz divocha jako animální bytosti, která hledá "...bez licoměrných morálních výčitek požitků, bez zábran uspokojuje své pudy včetně sexuální touhy, usiluje o přežití a vyhýbá se bolesti" (cit. in Budil, 2001:361). Podle Rousseaua (cit. in Budil, 2001:361) proto není animální člověk bytostí morální, jako člověk je však dobrý.

³³ V originálním znění *De l'esprit des lois*

³⁴ V originálním znění *Discours sur les sciences et les arts*

3.1.2. Devatenácté století: od romantismu k rasismu

Dalším obdobím, které je z hlediska vývoje orientalismu významné, je romantismus. Ten vznikl jako reakce na osvícenství, respektive deziluzi způsobenou neúspěchem Francouzské revoluce. Jako reakci na rozvoj industrialismu v Evropě přináší nostalgii pro starobylý venkov. Znovu se probouzí vlna zájmu o 'Orient', který je opět prezentovaný jako ve své podstatě neměnný. Zároveň se objevuje nová vlna náboženského obrození, která podle Sardara (1999:41) činí devatenácté století novým typem 'misionářského století'. Dochází k přepracování pojetí Číny a Indie a objevuje se znovu **obraz 'Orientu' jako hlavního cíle misionářského snažení**. Po vydání překladu příběhů *Tisíce a jedné noci*³⁵ (1704 francouzsky, 1714 anglicky) se v průběhu osmnáctého a devatenáctého století objevuje mnoho variací na toto téma. 'Orient' je v těchto příbězích zobrazován jako **magické a exotické místo**. Využívají se již známé obrazy Orientu jako místa plného smyslnosti, erotiky, nemorálnosti, krutosti, fanatismu, proradnosti, despotismu a barbarství, které se objevovaly od doby renesance a naplno se rozvinuly v cestopisech šestnáctého století. Nyní však **všechny tyto charakteristiky 'Orientu' splývají v jeden celkový obraz**, a vytváří dokonalou 'mozaiku' exotického 'Orientu'. Podle Sardara (1999:44) obraz 'Orientu' vytvořený v příbězích *Tisíce a jedné noci* jen dále **prohloubil tradiční nenávist vůči islámu a proroku Mohamedovi**. Jako příklady literárních děl, kde se tento obraz objevuje, uvádí Sardar (1999:44) román Thomase Moora *Lalla Rookh* (1813) či díla François-René de Chateaubrianda, které líčí muslimský svět jako místo plné fanatismu, barbarství, krutosti, despotismu, patolízalství, násilí a bezvěrectví (Sardar, 1999:44). Ivo T. Budil (2001:270) upozorňuje, že v díle Chateaubrianda se zároveň objevuje i obraz ušlechtilého divocha, inspirovaný Rousseauovou koncepcí. Paralelně k obrazu exotického 'Orientu' tedy vystupuje také obraz vysněného exotického Nového světa. Ten je vylíčen například v Chateaubriandově díle *Atala aneb Láska dvou divochů na poušti* (1801), kde popisuje tragický příběh lásky muže a ženy indiánského původu.

Představa exotického a tajemného 'Orientu', přesně podle stylu 'tisíce a jedné noci', se podle Sardara (1999:44) nachází i v díle britského orientalisty Edwarda Williama Lanea (1801-1876). Ten přináší obraz Egypta jako magického místa ve svém díle *Manners and Customs of the Modern Egyptians* z roku 1836.

E.W.Lane popsal moderní Egypt jako pokladnici magie a okultních věd, astrologie a alchymie, konopí a opia, zaříkávačů hadů, kejklířů, hospodských tanečnic, pověr,

³⁵ Bližší informace viz Akademický orientalismus ve Francii

nadpřirozených věr a prapodivných událostí, které odporují lidské představivosti³⁶ (Sardar, 1999:44).

Doposud jsme hovořili o obrazu 'Orientu' především v beletristických dílech. Zde se však objevuje zásadní změna: všeobecně rozšířené představy o tom, co 'Orient' vlastně je, které jsou vytvářeny a dále předávány prostřednictvím beletrie, se rozšiřují i do oblasti 'objektivního' vědeckého poznání a jsou přijímány jako fakta v rámci akademického orientalismu. Na tuto skutečnost upozornil již Edward W. Said (1995/1978:162) ve své kritice. Laneovo dílo pokládal za pokus o naprosto monumentální popis egyptské civilizace, s cílem nevynechat jediný detail:

Laneův plán je učinit Egypt a Egyptany naprosto viditelné, a nenechat nic skrytého před očima čtenářů...Jako zpravodaj má sklon k sadomasochistickým kolosálním soustům: sebemrškačství dervišů, krutost soudců, míšení náboženství s nemorálností mezi muslimy, přemíra chlípných vášní...³⁷ (Said, 1995/1978:162).

Said i Sardar uvádí i další příklady děl věnujících se námětu 'tisíce a jedné noci' a podílejících se na vytváření obrazu 'Orientu' jako exotického místa plného krutosti, smyslnosti a magie: například román *Salammbô* (1862) Gustava Flauberta, *Les Orientales* (1829) Victora Huga, cestopisná díla Richarda Burtona, či obraz 'Orientu' v díle George Gordona Byrona. Byron vydává po svém návratu z Východu sbírku básní *Turkish tales* (1811), ve kterých se objevují obrazy násilí, iracionální pomsty a nemilosrdné krutosti Turků (Sardar, 1999:45-46). Byronův 'Orient' přesně zapadá do koncepce popisující 'Orient' jako místo plné exotické fantazie a krutosti, přesto však jeho obraz arabského světa nevyznívá zcela negativně:

Pokud je obtížné vyjádřit co jsou (Turci) zač, můžeme alespoň říci co nejsou; nejsou proradní, nejsou zbabělí, neupalují heretiky, nejsou to vrazi... Jsou věrní svému sultánovi dokud je schopen vlády, a oddaní svému Bohu bez nutnosti inkvizice...³⁸ (cit. in Sardar, 1999:46).

Když čteme popis Byrona, není v něm možné nezahlédnout kritiku Západu. **'Orient'se tedy znovu objevuje jako východisko k polemice a kritice západních hodnot.** Je potřeba

³⁶ V originále: "E.W.Lane described Modern Egypt as a treasure house of magic and occult, astrology and alchemy, hemp and opium, snake-charmers, jugglers, public dancers, superstitions, supernatural beliefs and bizarre incidents that defied imagination".

³⁷ V originále: "Lane's objective is to make Egypt and the Egyptians totally visible, to keep nothing hidden from his reader...As rapporteur his propensity is for sadomasochistic colossal tidbits: the self-mutilation od dervishes, the cruelty of judges, the blending of religion with licentiousness among Muslims, the excess of libidinous passions...".

³⁸ V originále: "If it be difficult to pronounce what they (the Ottomans) are, we can at least say what they are not; they are not treacherous, they are not cowardly, they do not burn heretics, they are not assassins. ... They are faithful to their sultan till he becomes unfit to govern, and devout to their God without an inquisition"

uvědomit si, že v takových případech nejde primárně o obraz 'těch druhých', ale o zrcadlo, které je tím nastaveno naší společnosti. 'Ti druzí' jsou jen prostředkem jak poukázat na 'naše' chyby či 'naše' nedostatky.

Myšlenka pokroku, která byla hlavní náplní osvícenství, byla dále podpořena a rozvinuta v devatenáctém století teoriemi o vývoji lidstva a lidské společnosti. Charles Darwin (1809-1882) vydává v roce 1859 své dílo *O původu druhů*³⁹, ve kterém představil svou evoluční teorii, založenou na teorii přírodního výběru. Jeho následovníci jí aplikovali na společnost a dále rozvinuli jako tzv. 'sociální darwinismus': tak jako v přírodě, i ve společnosti lidé soutěží o přežití, přičemž silnější vítězí a slabší prohrávají. Tento způsob myšlení nakonec vedl až ke vzniku eugeniky⁴⁰ a rasových teorií. Tvůrcem rasové teorie v Anglii byl Robert Knox (1793-1862), na kterého dále navázal například Joseph Bernard Davis, ve Francii to byl především hrabě Arthur de Gobineau, který v roce 1853 vydal *Esej o nerovnosti lidských ras*⁴¹ (Budil, 2001:469). Příkladem orientalistického díla s rasistickými prvky je koncepce francouzského filosofa a spisovatele Ernesta Renana (1823-1892), který přichází s myšlenkou, že Arabové jsou první obětí islámu (Sardar, 1999:50). Musí se osvobodit z jeho područí, stejně jako to udělala Evropa v případě náboženské tyranie. Renan však vyjadřuje pochybnosti, zda mají Muslimové vůbec schopnost skutečně docenit normy ustavené evropskou civilizací (Sardar, 1999:50). Podle Renana jsou islám a křesťanství produkty dvou naprosto odlišných ras: génus křesťanství je výsledkem génia 'árijské rasy', fanatismus a úpadek islámu je výsledkem 'semitské rasy'. Mysl obyvatel 'Orientu' není schopna racionálního uvažování, což je hlavní důvod který zamezil rozvoji vědy a filosofie v islámském světě.

Podle Ivo T. Budila (2001:365) představují osvícenství a romantismus dva hlavní kořeny moderního antropologického bádání. Osvícenství přináší etnocentrickou důvěru Západu v pokrok a sílu rozumu, romantismus přináší důraz na originalitu, spontaneitu, individualitu a svobodu jedince. Naopak Edward W. Said a Ziauddin Sardar vidí v osvícenství a navazujícím devatenáctém století dobu vrcholného orientalismu, který jako akademická disciplína ve službách kolonialismu a imperialismu přináší zkonstruované obrazy 'těch druhých', plné předsudků a rasismu. V jednom případě tedy osvícenství a romantismus sloužili jako východisko pro hlavní rozvoj orientalismu v devatenáctém století, v případě

³⁹ Celé znění díla: *O původu druhů prostřednictvím přírodního výběru aneb Záchrana preferovaných ras v existenčním boji* (v originálním znění: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*)

⁴⁰ Eugenika: pojem zavedl E. Galton, který eugeniku vymezil jako studium vlivů schopných po stránce tělesné nebo duševní zlepšit či zhoršit plemenné vlastnosti příštích generací lidské společnosti (Horyna a kol., 1998:114)

⁴¹ Originální znění díla: *Essai sur l'inégalité des races humaines*

druhém položili základy modernímu antropologickému bádání, které je svou podstatou a svými předpoklady protikladem k orientalismu. Je tedy minimálně zajímavé upozornit na to, jak různě může být historie a její realita interpretována a použita k obhajobě vlastního výkladu a přesvědčení.

Jaké obrazy 'těch druhých' se vytváří od sedmnáctého do devatenáctého století, v době kdy vzniká a rozvíjí se akademický orientalismus? Znovu se objevuje a detailně rozpracovává myšlenka neměnnosti 'Orientu'. Orientu se upírá dynamika a možnost rozvoje, ba co víc, je chápán jako místo, které je odsouzeno k neodvratnému úpadku, jelikož svůj zlatý věk již prožilo v minulosti. V pozadí všech těchto výroků stojí jediná myšlenka: nadřazenost Západu. Západ je nadřazen jak despotickým Turkům, tak primitivním indiánům, a staví se tak do pozice učitele, či dokonce zachránce, který je ochoten přispěchat 'na pomoc' a vzít je pod svou 'ochrannou' ruku. V tomto období se neobjevuje pouze negativní obraz 'Orientu', ba naopak k Číně či Indii je vzhlíženo s obdivem a úctou. Opět si ale musíme uvědomit, že obdiv se vztahoval především k minulosti, a v pozadí obdivu k 'minulému' stála myšlenka současné nadřazenosti Západu nad 'Orientem', který je odsouzen k úpadku. Idea nadřazenosti Západu nad Východem pak nachází uplatnění a možnost plného rozvoje v rasistických teoriích devatenáctého století. Zároveň je potřeba upozornit, že od osmnáctého století se 'Orient' stal východiskem či prostředníkem ke kritice Západu, zrcadlem, které umožnilo pohlédnout do vlastních řad. Nakonec je potřeba zmínit, že devatenácté století přináší již zcela propracovaný obraz arabského 'Orientu' jako místa plného magie, erotiky, krutostí a despotismu. Je místem, od kterého se Evropané z hrůzou a znechucením odvracejí, aby se při první příležitosti k němu znovu fascinovaně obraceli. Tento obraz exotického orientu je podle Edwarda W. Saida univerzální představou Západu o 'Orientu' a zřetelně se objevuje i ve dvacátém století, například ve filmech hollywoodské produkce.

3.2. Vliv kolonialismu na rozvoj orientalismu

Ještě před výkladem akademického orientalismu v jednotlivých zemích, považuji za důležité zmínit otázku kolonialismu, který je podle Edwarda W. Saida zásadním prvkem při utváření orientalistického diskurzu jako mocenského nástroje. Edward W. Said i Ziauddin Sardar se shodují na tom, že předsudky, rasismus a obrazy fanatismu, které se objevovaly v dobové literatuře a cestopisném psaní, nacházely podporu i v řadách koloniálních úředníků. Podle obou autorů je tento přístup nejlépe viditelný na osobě Evelyny Baringa, prvního lorda Cromera (1841-1917). Lord Cromer byl britský státník, diplomat a koloniální správce Indie a

následně i Egypta. V roce 1908 vydal dílo *Modern Egypt*, ve kterém tvrdil, že Egyptané jsou jeden z nejhlupejších národů světa a nejsou schopni přesného myšlení (Sardar, 1999:45). Cromer vyjmenovává základní rysy orientálního charakteru:

...Nedostatek preciznosti, který se lehce zvrhne v prolhanost je ve skutečnosti hlavní charakteristikou orientálního myšlení. ...Ačkoli starověcí Arabové dosáhli jistého stupně dialektiky, jejich potomci neobyčejně postrádají logické schopnosti. Nejsou často schopni dát dohromady ani ty nejsamozřejmější závěry vyplývají z jednoduchých předpokladů...⁴²
(cit. in Sardar, 1999:45).

Když čteme tyto řádky, jako bychom slyšeli Ernesta Renana a jeho tvrzení o neschopnosti 'semitské rasy' racionálně uvažovat. Co se týče Cromerova náhledu na myšlení Arabů, je dále zajímavé upozornit na paralelu s antropologickým vývojem, kde nalézáme ještě ve dvacátém století obdobně stereotypizující pohled. Například v práci Luciena Lévy-Bruhla *Myšlení člověka primitivního*, zaměřené na oblasti Severní a Jižní Ameriky, Polynésie a Melanésie, se objevuje předpoklad, že 'ti druzí' jsou ve své podstatě na nižším stupni vývoje, protože nejsou schopni toho co my. Dobře to dokládají následující tvrzení Lévyho-Bruhla:

...primitivní člověk neposuzuje tak jako my určitý postup, metodu, přístroj, náčiní, zkrátka jakýkoliv prostředek, jímž můžeme na něco působit a dosáhnout tak požadovaného výsledku, tj. nepozoruje účinnost metody, stroje atd. a neprovádí objektivní srovnání s jinými, o jakýchkoliv dalších úvahách ani nemluvě... (Lévy-Bruhl, 1999:315)

...Rozdíl mezi myšlením člověka primitivního, mystickým a předlogickým, a tím, jak uvažují běloši, je tak hluboký, že prudký přechod od jednoho k druhému je nepředstavitelný (Lévy-Bruhl, 1999:319).

Na tomto příkladu se tedy opět ukazuje, nakolik byla v rámci antropologie jako vědeckého bádání o 'těch druhých' obtížná a zdoluhavá cesta k překonání etnocentrismu a k přijetí kulturního relativismu.

Vraťme se zpět ke koloniálnímu období a osobě lorda Cromera. Analýze jeho díla se věnoval ještě před Sardarem i Edward W. Said. Podle Saida (1995/1978:36) lord Cromer promlouval z pozice toho, kdo v 'Orientu' vládl a s místními jednal. Místní obyvatele nazýval 'podřízené rasy' a jejich studium pokládal za zásadní, protože:

⁴² V originále: "...Want of accuracy, which easily degenerates into untruthfulness, is in fact the main characteristic of the Oriental mind...Although the ancient Arabs acquired in a somewhat higher degree the science of dialectics, their descendants are singularly deficient in the logical faculty. They are often incapable of drawing the most obvious conclusions from any simple premises..."

...vědomosti o 'podřízených rasách' neboli lidech z Orientu umožňuje jejich snadnější a výnosnější vedení; vědomosti dávají moc, více moci vyžaduje více vědomostí...⁴³ (Cromer, cit. in Said, 1995/1978:36).

Cromer dále přichází s tvrzením, že nehrozí rozpad britského koloniálního impéria, dokud budou veškeré projevy militarismu a 'svobodných institucí' v koloniích drženy pod kontrolou (Said, 1995/1978:36). Je ironií, že by stačilo pár let a dožil by se roku 1922 vyhlášení nezávislosti Egypta. Cromer (cit. in Said, 1995/1978:36) považuje za zásadní porozumět nedostatkům současného způsobu vlády a snažit se nalézt silnější pouta mezi vládcem a ovládanými: "Impérium musí být moudré; musí mírnit svou chamtivost svou nezištností a svou netrpělivost flexibilní disciplínou⁴⁴". Cromer dále tvrdí, že první věc, kterou je třeba zvážit při jakémkoli rozhodování, je názor místních obyvatel o tom, co je v jejich nejlepším zájmu. Toto Cromerovo tvrzení působí na první pohled velice pozitivně a zdá se být jasným znakem překonání etnocentrismu v přístupu k 'těm druhých'. Avšak z Cromerova tvrdého postupu vůči egyptskému nacionalismu, vůči jakýmkoli náznakům svobodných institucí či požadavkům o národní svrchovanost (Saida, 1995/1978:37), je patrné, že je to pouhé zdání a že takováto tvrzení sloužila pouze jako hluchá 'politická gesta'. Jeho popisy obyvatel 'Orientu' jsou plné předsudků a rasismu:

...postrádají činorodost a iniciativu, danou jejich odporným pochlebováním, intrikami, prohnaností a bezcitností vůči zvířatům...Lidé z Orientu jsou notoričtí lháři, letargičtí a podezřívaví, zkrátka ve všem odporují bystrosti, přímočarosti a vznešenosti anglosaské rasy⁴⁵ (Cromer, cit. in Said, 1995/1978:38-39).

Zde je patrné, že Cromerovým hlavním cílem je pouhý útok a vytvoření obrazu 'těch druhých' jako horších, neschopných samostatně si vládnout a rozhodovat o sobě, a proto i vyžadujících 'pomoc' anglického impéria. Cromer evidentně nedomýšlí své jednotlivé výroky: vůbec se netrápí tím, jak vyzní jeho tvrzení o prohnanosti Arabů spolu s tvrzením o jejich neschopnosti logicky usuzovat a vyvozovat i ty nejjednodušší soudy.

Edward W. Said chápe vliv kolonialismu jako zásadní prvek pro rozvoj orientalismu. Přesto však nepovažuje orientalismus za pouhou 'racionalizaci koloniální vlády' (Said, 1995/1978:39). Podle Saida (1995/1978:39) je orientalismus "...absolutním vytyčením

⁴³ V originále: "...knowledge of subject races or Orientals is what makes their management easy and profitable; knowledge gives power, more power requires more knowledge..."

⁴⁴ V originále: "...the Empire must be wise; it must temper its cupidity with selflessness, and its impatience with flexible discipline"

⁴⁵ V originále: "...devoid of energy and initiative, much given to fulsome flattery, intrigue, cunning and unkindness to animals...Orientals are inveterate liars, they are lethargic and suspicious and in everything oppose the clarity, directness and nobility of the Anglo-Saxon race"

hranic mezi Východem a Západem, které byly vytvářeny v průběhu let, či dokonce staletí⁴⁶”. Od poloviny osmnáctého století se však setkávají dvě skutečnosti, které napomohly rozvoji orientalismu a značně ovlivnily vztah mezi Západem a Východem: za prvé, soustavné narůstající povědomí o ‘Orientu’, posílené přímou koloniální zkušeností, spolu s rozšiřujícím se zájmem o cokoli odlišného a neznámého, který se objevuje v etnologii, filologii a historii (Said, 1995/1978:39). Za druhé, Evropa byla vůči ‘Orientu’ v pozici silnějšího, ovládajícího a jejich vztah na poli politickém, kulturním či náboženském vždy chápala jako vztah mezi silným a slabým protějškem (Said, 1995/1978:40). Zde je však důležité uvědomit si, že Said spojuje vliv kolonialismu na rozvoj orientalismu pouze s evropskými mocnostmi, nikoli se Spojenými státy. Proto také odlišuje mezi orientalismem, který se rozvinul především v Anglii a Francii a byl výsledkem dlouhodobého kontaktu a přímé zkušenosti s koloniální nadvládou, a mezi orientalismem americkým, který je mnohem více založený na abstrakci a nepřímé zkušenosti. Evropský orientalismus se týká především období do začátku dekolonizace, naopak americký orientalismus Said chápe především jako jev aktuální, týkající se dnešního světa.

V následující části bude stručně představen orientalismus jako akademická disciplína, která se rozvíjí od sedmnáctého století především v Anglii a Francii. Budou představeni nejen hlavní osobnosti, ale také instituce, které se na jeho tvorbě podílely.

3.3. Akademický orientalismus v Anglii a ve Francii

Jak bylo zmíněno v předchozím výkladu, většina autorů se shoduje na tom, že orientalistické myšlení se objevuje již od starověku, resp. středověku. Ať už je autory označováno jako antropologické⁴⁷ či orientalistické myšlení, vyjadřuje pohled ‘naší’ západní společnosti na ‘ty druhé’ a snahu nějak se vyrovnat s jejich odlišností, tajemností a často i nepochopitelností. Sardar podrobně analyzuje tento ‘premoderní’ orientalismus už v době vrcholného středověku a renesance, naopak Said se více soustředí na akademický orientalismus a jeho vrcholnou fázi v koloniálním devatenáctém století. Když sledujeme ‘premoderní’ orientalismus, hodnotíme **subjektivní názory jednotlivých autorů**. Je však zásadně odlišné sledovat ty samé názory jako **‘vládnoucí’ akademický diskurz, který je prezentován jako objektivní znalost**.

⁴⁶ V originále: “...the absolute demarcation between East and West which had been years, even centuries, in the making”

⁴⁷ Antropologické myšlení se podle Ivo T. Budila (2001:13) “vytváří a kultivuje především jako výraz zkušenosti evropské společnosti s okolním neevropským světem”. Až do vzniku moderní antropologie, v něm nacházíme obdobné prvky jako v myšlení orientalistickém. Teprve ve dvacátém století se antropologii podařilo stereotypizující pohled na ‘ty druhé’ překonat, a postavilo ji to tudíž do protikladu s myšlením orientalistickým.

Jelikož je tento akademický diskurz prezentován jako objektivní a zároveň je zaštitěn množstvím institucí a významných jmen, působí navenek jako nezpochybnitelný.

Jako vědecký obor se orientalismus rozvíjel od sedmnáctého století, a nejvíce se rozvinul v zemích jako Anglie, Francie a částečně Německo. Následující část podá spíše schematický přehled jednotlivých osobností akademického orientalismu v Anglii a Francii, včetně představení jednotlivých institucí. Text vychází především z přehledové publikace Alexandera L. Macfieho a je doplněn poznámkami z díla Ivo T. Budila. Zároveň budou uvedeny komentáře Edwarda W. Saida k některým vlivným orientalistům této doby.

3.3.1. Rozvoj arabských a indických studií v Anglii

Anglie byla kolébkou dvou základních oblastí bádání, arabských a indických studií. Formální založení Arabských studií v Anglii může být datováno rokem 1632, kdy byla založena katedra arabských studií v Cambridgi. V jejím čele stanul William Bedwell, který je pokládán za 'duchovního otce' arabských studií (Macfie, 2002:25). O pár let později, již v roce 1640 založil arcibiskup Laud, jedna z hlavních osobností anglické reformace, katedru arabských studií v Oxfordu (Macfie, 2002:25). V roce 1714 dokonce anglický král Karel I. věnoval příspěvek ve výši 50 liber na rozvoj každé z kateder. Jeho rozhodnutí podporovat arabská studia mělo dva hlavní důvody, tradiční náboženský a dále ryze praktický z hlediska správy kolonií: za prvé, arabská studia, především výuka syrských a hebrejských jazyků, byla považována za východisko pro lepší a snazší porozumění Bible; za druhé, s mladými studenty těchto oborů se počítalo jako s budoucími zaměstnanci státu, například jako s úředníky v koloniální správě (Macfie, 2002:26).

Arabská studia v Anglii se tedy rozvíjela především na základě prací orientalistů na zmíněných katedrách v Cambridgi a Oxfordu. Ráda bych zde stručně zmínila ty nejdůležitější z nich. Na katedře v Oxfordu to byla především osobnost jejího prvního vedoucího Edwarda Pococka (1604-1691), a z jeho následovníků například Thomase Hyda. Edward Pococke byl učitelem arabštiny, sběratelem arabských rukopisů a autorem publikace *Specimens of the History of the Arab* vydané v roce 1649, která je pokládána za zakládající dílo arabských studií v Anglii (Macfie, 2002:26). Pococke byl autorem mnoha překladů křesťanských textů do arabštiny, které měly zajistit a usnadnit konverzi muslimů ke křesťanství (Macfie, 2002:228). Další z orientalistů, Thomas Hyde se stal profesorem arabštiny v roce 1691, studoval arabskou astronomii, podílel se na publikaci malajského slovníku a sbíral slovní zásobu Tatarů (Macfie, 2002:26-27). Na druhé katedře v Cambridgi stojí za zmínku osobnost Abrahama Wheelocka (1593-1653), a dále především Simona Ockleyho. Wheelock se

proslavil svým pokusem o vyvrácení učení Koránu, dále například publikoval slovník semitských jazyků (Macfie, 2002:28). Simon Ockley již ve věku patnácti let vstoupil na *Queens College* v Cambridgi, kde se věnoval studiu orientálních jazyků a již v sedmnácti letech byl jmenován lektorem hebrejštiny (Macfie, 2002:228). V roce 1708 publikoval historické dílo *History of the Saracens*, které je první úspěšným pojednáním o arabské historii, psaném v anglickém jazyce, dále publikoval například lingvistickou práci *Introduction to Oriental Languages* (Macfie, 2002:28).

Jak je patrné již z názvů děl samotných, v počátcích akademického orientalismu byla patrná **snaha o vytváření 'monumentálních děl'**, které pokrývaly celou historii 'Orientu' či z hlediska lingvistiky představovaly všechny 'orientální' jazyky. Edward W. Said nachází v dílech akademických orientalistů podobné či stejné obrazy, jaké byly zmiňované již v předchozím výkladu, z čehož je patrné, že mezi laickým 'premoderním' orientalismem, který se objevuje v povědomí lidí na základě četby literatury či cestopisů, a 'akademickým orientalismem', prezentovaným jako objektivní vědecké poznání, nenacházíme zásadní rozdíl, jaký by člověk jinak očekával mezi 'laickým' a 'vědeckým' poznáním.

Druhým nejvýznamnějším oborem akademického orientalismu v Anglii byla indická studia, a to hlavně z důvodu koloniálních zájmů Britského impéria v oblasti Indie. Hlavní rozvoj indických studií nastává v období od poslední čtvrtiny osmnáctého století do první čtvrtiny devatenáctého století a spočívá především na práci badatelů a lingvistů zaměstnaných ve společnosti *East India Company*, která na konci osmnáctého století převzala správu nad Bengálskem. Mezi tyto učence patřili například Charles Wilkins, William Jones, Horace Hayman Wilson či Henry Thomas Colebrooke (Macfie, 2002:30). Charles Wilkins založil v roce 1778 první tištěné noviny v Indii, přičemž tisk využíval také pro vydávání bengálských rukopisů. Byl spoluzakladatelem *Royal Asiatic Society* založené 1784 v Kalkatě. Je autorem lingvistické práce *Grammar of the Sanskrit Language* (1806) a překladatelem posvátné knihy hinduismu *Bhagavad Gita*⁴⁸ a dalších děl psaných sanskrtem (Macfie, 2002:229). Další významnou osobností byl Horace Hayman Wilson, zdravotník v *East India Company*, který vydal v roce 1819 první sanskrtsko-anglický slovník a v roce 1846 publikaci *Sketch of the Religious Sects of the Hindus*. Další osobností *East India Company* byl Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), profesor hindštiny, sanskrtu a indického práva na univerzitě ve Fort Williamu v Indii. Je autorem mnoha děl, například *A Digest of Hindu Law on Contracts and Successions* (1798) nebo *A Grammar of the Sanskrit Language* (1805). Jeho nejvýznamnějším

⁴⁸ V českém překladu 'Píseň vznešeného'

dílem je *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus* (Macfie, 2002:30). Colebrooke strávil v Indii přes třicet let, přičemž začínal jako písař v *East India Company* a na konci své profesní dráhy byl členem jejího představenstva (Macfie, 2002:225).

Nejvýznamnější osobností indických studií v osmnáctém století byl Sir William Jones (1746-1794). Podle Ivo T. Budila (2001:64) je Jones pokládán za jednoho ze zakladatelů moderní indoevropéistiky a za kultovní postavu tzv. 'orientální renesance'⁴⁹. Spolu s Wilkinsem byl spoluzakladatelem *Royal Asiatic Society* a stal se i jejím prvním prezidentem (Budil, 2001:390). Jonesův otec byl známým matematikem a přítelem Isaaca Newtona, a Jones sám patřil již v mladém věku k nejvzdělanějším mužům své doby: zabýval se chemií, botanikou, medicínou či astronomií. Od svým třiatvaceti let pravidelně publikoval překlady děl z perštiny, arabštiny a turečtiny (Budil, 2001:391). V roce 1783 v souvislosti s dobytím Bengálska a zřízením tamního Dozorčího úřadu nastoupil na místo soudce Nejvyššího soudu v Kalkatě (Macfie, 2002:30). Byl autorem překladu starobylého dramatu *Sakúntala* či pasáží z Véd, posvátných spisů psaných v sanskrtu. Dále je autorem množství odborných článků věnujících se indické historii, jazykům a kultuře (Macfie, 2002:226).

Základnou pro vznik a rozvoj indických studií byly akademické instituce nejrůznějšího druhu: například orientální fakulta založená v roce 1783 na univerzitě ve Fort Williamu; učená společnost *Royal Asiatic Society* v Kalkatě; katedra Sanskrtu vytvořená v Oxfordu roku 1833; a *Oriental Translation Fund* v Londýně, který se mezi roky 1829 až 1834 podílel na publikaci více než padesáti překladů orientálních, především indických děl (Macfie, 2002:31).

Pokud bychom měli shrnout hlavní oblasti bádání, jak na poli arabských, tak indických studií byl především **zájem o historii a studium místních jazyků**. V případě Indie také fascinace hinduismem a snahou o zachycení filosofie a náboženství Indů. Velmi oblíbené byly také **překlady místní poezie či posvátných textů** v případě hinduismu. Arabská a především indická studia byla ve své pozdější fázi zřetelně provázána a vzájemně ovlivňována s bádáním ve Francii, které bude zmíněno v následující části.

3.3.2. Akademický orientalismus ve Francii

Přelomovým okamžikem pro rozvoj orientalismu ve Francii se stal rok 1697 a vydání mimořádně komplexního díla *Bibliothèque orientale*, jejímž autorem je Berthelémy d'Herbelot de Molainville. Toto dílo bylo předkládáno jako univerzální lexikon o lidech

⁴⁹ Bližší vysvětlení viz 'Akademický orientalismus ve Francii'

z Východu a realistický výzkum hlavních náboženství a kultur Asie, ačkoli bylo založeno především na přepracování dřívějších historických a encyklopedických prací (Macfie, 2002:31). K dílu d'Herbelota se podrobněji vyjadřuje také Edward W. Said ve své kritice orientalismu. Said považuje d'Herbelotovo dílo spolu s dílem Angličana Simona Ockleyho *History of the Saracens* za zásadní, protože zprostředkovaly orientalistický diskurz širšímu publiku (Said, 1995/1978:63-64). Ockleyho dílo se věnuje pouze islámu, kdežto *Bibliothèque orientale* je dílo 'vskutku epochální'. Předmluvu k d'Herbelotově díle sepsal Antoine Galland⁵⁰, který se domnívá, že se d'Herbelotovi jako jedinému podařilo v myslích čtenářů vytvořit představu o skutečném orientalistickém bádání. Galland (cit. in Said, 1995/1978:64) je uchvácen časovým obdobím, které *Bibliothèque* pokrývá: od stvoření světa, potopy, stavby babylónské věže až do současnosti. D'Herbelot ve svém díle rozděluje dějiny na 'duchovní' a 'profánní', přičemž do první skupiny řadí křesťany a do druhé muslimy. Líčí muslimskou historii, zvyky a tradice, dokonce popisuje místní flóru a faunu (Said, 1995/1978:64). Cílem *Bibliothèque* nebyla revize běžně uznávaných představ o 'Orientu', které se objevují v tradičním orientalistickém psaní, spíše se jednalo o 'panoráma Orientu od A až do Z' (Said, 1995/1978:65). Přesto podle Saida (1995/1978:66) *Bibliothèque* zapadá svým vyzněním a používáním stereotypů přesně do rámce tradičního orientalismu: Mohamed je popisován jako 'podvodník', 'zakladatel kacířství' či 'falešný prorok' (Said, 1995/1978:66).

Po vydání tohoto díla následovaly další práce, založené především na vyprávění cestovatelů, obchodníků a jezuitských misionářů. Mnoho z těchto prací bylo vydáváno v letech 1703 až 1776 v časopise *Lettres edifiantes et curieuses*. Tato díla položila základy tradice francouzského orientálního psaní a mezi jejich autory patřili například již zmíněný Antoine Galland, Otec Charlevoix, Joseph de Guines, Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, Abbé Grossier či Constantine Volney (Macfie, 2002:32). Autor předmluvy a vydavatel *Bibliothèque*, Antoine Galland (1646-1715), mezi lety 1704 až 1708 publikoval jako první francouzský překlad arabských příběhů *Le mille et une nuits*⁵¹. Tento překlad významně napomohl k rozšíření a přijetí **komplexního obrazu 'Orientu' jako exotického a magického místa**⁵². Anglický překlad vznikl brzy poté, v roce 1714. Obraz 'Orientu' předkládaný v těchto příbězích se dokonale shodoval s obrazem podaným v předchozích cestopisných příbězích i učeneckých spisech. Brzy se obliba těchto orientálních příběhů velmi

⁵⁰ Antoine Galland: autor prvního francouzského překladu příběhů *Tisíce a jedné noci*

⁵¹ V překladu příběhy *Tisíce a jedné noci*

⁵² Viz část 'Devatenácté století: od romantismu k rasismu'

rozšířila a jak již bylo podrobně rozebráno v předchozích částech, během osmnáctého a devatenáctého století vznikla řada parafrází na toto téma.

Cestovatel a orientalista Anquetil-Duperron (1731-1805) je pokládán za předchůdce iránských studií ve Francii (Macfie, 2002:225). Procestoval Indii, kde se naučil perštinu a hindštinu a věnoval se studiu sanskrtské abecedy. Ivo T. Budil (2001:386) pokládá za jeho nejvýznamnější počín vydání třísvazkového překladu zachovaných zlomků sbírky svatých staroiránských písem *Zend-Avesta* (1771), který fakticky položil základy indických studií ve Francii a stál na počátku zrodu tzv. 'orientální renesance'⁵³. Ta byla vedena myšlenkou, že je to právě síla hinduistické kultury, která má přispět k renesanci evropského poetického ducha (Budil, 2001:408). Dílo Anquetila-Duperrona a působení anglických orientalistů kolem již zmíněného Williama Jonese v *Royal Asiatic Society* vyústilo podle Budila (2001:409) v ustavení nové orientalistiky, s vizemi "nadcházejícího obrodného věku, v němž revitalizační úlohu klasických jazyků renesančního období sehraje sanskrť. Důležitou tezí 'orientální renesance' byl předpoklad, který naznačil již Angličan William Jones, že hinduismus má jen zdánlivě polyteistickou podobu a v zásadě je to monoteistické náboženství, které hlásá víru v jednu nekonečnou boží bytost. 'Orientální renesance' nakonec vyústila v pokusy o synkrezí hinduismu a křesťanství a tvrzení, že hinduistické prameny jsou přinejmenším rovnocenné Starému a Novému zákonu. Tento přístup je naprosto odlišný od předchozího období, jelikož se na indický hinduismus nejen pohlíží s obdivem, ale zároveň je pokládán za rovnocenný křesťanství. Vliv orientální renesance na pojetí a obrazy 'Orientu' v západním myšlení je tedy nezpochybnitelný, konec orientální renesance však přišel dříve, než se její myšlenky mohly dostatečně rozvinout (Budil, 2001:409-411).

Další z francouzských orientalistů Joseph de Guines publikoval mezi lety 1756 až 1758 monumentální dílo o historii Hunů, *Histoire général de Huns*, která zahrnovala i výčet cyklických vzestupů a pádů Arabských impérií; a Abbé Grossier vydal mezi roky 1777-1784 přehled historie Číny, *Histoire Générale de la Chine* (Macfie, 2002:32).

Stejně jako v Anglii, i ve Francii bylo studium orientalismu podpořeno institucionální základnou. Již za Ludvíka XIII. (1610-1643) se v královské tiskárně tiskly arabské texty. Za vlády Ludvíka XIV. (1661-1715) ministr financí Colbert založil na Francouzské univerzitě katedru orientálních studií a podpořil vyslání archeologické expedice do Turecka a Egypta (Macfie, 2002:33).

⁵³ Pojem Raymonda Schwaba (1884-1956), který použil ve stejnojmenné knize.

Francouzský orientalismus dosáhl svého největšího rozvoje během Francouzské revoluce a v období následujícím. V roce 1795 byla v Paříži založena škola orientálních jazyků *École des Langues Orientales Vivante*, s jejímž působením je spojena osoba Silvestra Sacyho. Sacy je pokládán za zakladatele francouzského orientalismu a na *École des Langues Orientales* se stal prvním profesorem arabštiny (Macfie, 2002:33). Edward W. Said považuje Silvestra Sacyho za velice vlivnou osobu, nejen jako zakladatele moderního institucionalizovaného orientalismu, ale zároveň i jako učitele dalších významných orientalistů, například Champolliona nebo Franze Boppa, zakladatele německé komparativní lingvistiky (Said, 1995/1978:18). Sacy byl zároveň zapojen do vzniku a fungování katedry perštiny. V roce 1814 byla v Paříži založena katedra Sanskrtu, v jejímž čele stál žák Sacyho, Léonard de Chézy; a v roce 1822 byla založena učená společnost *Société Asiatique*, jejímuž prvnímu zasedání předsedal Sacy, a která postupně začala vydávat vlastní časopis *Journal Asiatique*. Mezi členy učené společnosti patřily i další významné osobnosti, například Champollion Jeune, Alexandre Humboldt nebo François René de Chateaubriand (Macfie, 2002:34). Dokladem rozvoje orientalismu v období během a po Francouzské revoluci je rozmanitost jazyků vyučovaných na *École des Langues Orientales*, například arabština, turečtina a perština (vyučované od roku 1795), arménština (od roku 1812), hindština (1830), čínština (1843), malajština (1844), dále například ruština, siamština, mongolština, ukrajinština nebo kambodžština (Macfie, 2002:34).

Vznik a rozvoj akademického orientalismu přinesl zásadní obrat ve vnímání 'Orientu' jako 'těch druhých'. Ačkoli se v rámci vědeckého bádání akademického orientalismu objevují podobné obrazy jako v laickém 'premoderním' orientalismu, vytváření obrazů 'těch druhých' je nyní pokládáno za objektivní vědecké poznání, a tudíž je chápáno jako nezpochybnitelné. Není už výsledkem práce jednotlivých autorů, ale je zaštitěno množstvím významných institucí a jmen, která zabezpečují jeho ustavení jako skutečného diskurzu. Přestože ne zcela souhlasím se Saidovou představou o mocensko-politickém tlaku na vytváření diskurzu o objektu nazvaný 'Orient', je důležité uvědomit si, jak velká je moc vědy pod 'hlavičkou' objektivního bádání. Například rasová ideologie objevující se na konci devatenáctého století v oblasti antropologického bádání ukazuje, jak tragické a nedozírné následky může mít na první pohled nevinné vědecké bádání. K akademickému orientalismu se vyjadřuje i Immanuel Wallerstein ve své práci *Kam směřují sociální vědy*, a dochází ke stejným závěrům, jaká byla již zmíněna v předchozím výkladu, například o neměnném charakteru 'Orientu'.

...Vzhledem ke svým východiskům si však orientalisté osvojili velmi zvláštní praxi. Předmětem jejich zájmu se nestala rekonstrukce diachronní posloupnosti, jako v případě evropské historie, protože o historii Orientu se nepředpokládalo, že je progresivní. Cílem bylo pochopit a ocenit soubor hodnot a praktik, které vytvořily civilizace, jež, ačkoliv považované za 'vyspělé', byly nicméně chápány jako nehybné...(Wallerstein, 1998:33).

4. Proměny 'Orientu' jako obrazu 'těch druhých'

V následující části se pokusím shrnout a zhodnotit obrazy 'Orientu' jako 'těch druhých', které se objevily v průběhu vývoje orientalistického myšlení. Jak bylo uvedeno již na začátku výkladu, lidé od počátku věků inklinovali k vymezení světa jako světa 'našeho' a světa 'těch druhých'. Při setkání s odlišností jiných kultur a civilizací se snažili vůči nim vymezit a zařadit si je do rámce svého vidění světa, většinou v negativním smyslu jako své protiklady. To zároveň sloužilo k vytváření definice sebe sama a především v rámci dějin křesťanství k obhajobě a podpoře vlastního stanoviska. Výsledkem takového hodnocení je samozřejmě často stereotypní, etnocentrický a zkreslený pohled na 'ty druhé'.

Vytváření obrazu 'Orientu' jako 'těch druhých' je nutné propojit s celkovým pohledem na kategorii 'odlišných druhých' v rámci západního myšlení. Lucie Storchová (2005:410) se věnuje výkladu českého cestopisného psaní od patnáctého do sedmáctého století, a upozorňuje v něm na různé chápání kategorie 'cizího'. Tato kategorie se objevuje jak v obrazech 'vnější (orientální) cizí' a 'vzdálený (americký) cizí', tak i v obraze 'vnitřní (židovský, cikánský) cizí'. Jejich jednotlivé reprezentace jsou propojeny a vychází jedna z druhé, například obrazy 'vnitřních cizích' neusazených cikánů se odrážely v obraznosti arabských kočovníků (Storchová, 2005:443).

Pokud se pokusíme analyzovat středověké teologické myšlení, vidíme, že bylo v zásadě zaměřené diachronně a historii chápalo jako postupné uskutečňování božího plánu. Rozdělení světa tedy bylo poměrně jasné: proti 'nám', křesťanům, se staví 'ti druzí', tj. pohani, kacíři a divochové. Postavení 'těch druhých' v rámci středověké klasifikace bylo podle Ivo T. Budila (2001:86) sníženo tím, že byli definováni jako někdo 'mimo čas božího zjevení a spásy'. Arabský svět spojený s islámem, se kterým se Evropané setkávají od osmého století, skvěle zapadl do této koncepce. Od té doby se obrazy Arabů, především v rámci obhajoby křesťanství, vrací neustále, a jedním z důvodů je především Svatá země, místo kde Arabové žijí, ale 'po právu' náleží jen křesťanům. V tvrzeních prvních křesťanů a především během křížových výprav se setkáváme s obrazem nevzdělaných a pohanských muslimů, kteří

odmítli křesťanské poselství a byli vedeni ďábelským Mohamedem, který je jako čaroděj svedl na špatnou cestu slibem promiskuity. Hlavní důraz je položen na obraz arabského světa jako synonymu hříchu a zla, evidentní například v Dantově Božské komedii. V době reformace se pohled radikalizuje: muslimové jsou součástí božího plánu a trestem za hříchy křesťanů. V pozadí všech těchto tvrzení stojí jasné stanovisko: křesťané jsou vyvolení, muslimové zatracení. Křesťané jsou proto muslimům nadřazeni, intelektuálně i morálně. Další obraz, který se objevuje průběžně od šestnáctého století je muslimský svět jako synonymum despotismu, krutosti, násilí i neusazenosti. Objevují se obrazy kočovných Tatarů, kteří jsou nemilosrdnými lidojedy. Spolu s obrazy násilí se pojí představy o smyslnosti a erotice, která je součástí arabského světa a jeho harémů. Jako poslední část mozaiky zapadající do zkonstruovaného obrazu arabského světa je přesvědčení o arabské iracionálnosti a neschopnosti logicky přemýšlet, navzdory povědomí o vysoké arabské vzdělanosti, které bylo Evropě představeno především v souvislosti s renesancí. S rozvojem akademického orientalismu se objevují překlady mnoha dosud neznámých děl a například příběhy *Tisíce a jedné noci* přináší propracované obrazy arabského světa jako magického a tajemného místa. Tyto obrazy magie, tajemna, násilí a smyslnosti nejsou jen náplní osmnáctého a devatenáctého století, Said na ně upozorňuje také jako na hlavní rys dvacátého století při zobrazování Arabů například ve filmech hollywoodské produkce či v americkém tisku a médiích.

Ke způsobům, jakým byly vytvářeny obrazy arabského světa, se velmi výstižně vyjadřuje Lucie Storchová (2005:432). Ačkoli se Storchová zabývá obrazy Orientu v českých cestopisech patnáctého a šestnáctého století, domnívám se že je lze označit za 'obecný trend' objevující se při zobrazování arabského světa. Storchová rozlišuje dva kritické modely arabského 'Orientu': za prvé, 'městský Orient', který se překrývá s představou tureckého světa a jeho krutosti, proradnosti a pýchy (Storchová, 2005:431), a zároveň v sobě zahrnuje představu jistého civilizovaného 'Orientu' jako místa plného přepychu, pohodlnosti, změkčilosti a perverzní sexuality (Storchová, 2005:433). Za druhé, 'divoký arabský Orient' jako symbol necivilizovanosti, krutosti, nechutnosti spojené s paralelou ke zvířecímu světu, a absencí řádu (Storchová, 2005:437). Že byly tyto dva obrazy arabského světa jasně oddělené, je evidentní na zobrazení orientálního 'cizího těla'. Podle Storchové je:

...cizí tělo kulturním produktem, jemuž evropští cestovatelé již v období renesance připisovali nejružnější vlastnosti a demonstrovali na něm vlastní civilizační dominanci (Storchová, 2005:434).

Objevuje se zde zřetelný kontrast mezi hladkou, bílou a hedvábnou kůží 'městské orientálky' (Storchová, 2005:435) a černým, tvrdým, suchým, nemocným a především nechutným tělem arabských kočovníků (Storchová, 2005:435). Zde je důležité zdůraznit kontrast bílého a černého těla. Podle Storchové:

...samotná černá (či tmavá) barva je kulturním konstruktem a může být tudíž změněna s přijetím nového kulturního kódu (např. křtem). ... nejde o rasovou odlišnost proti bílému (evropskému) tělu, ale o kulturní rozdíl, který je dán nahotou – arabské tělo je černé (podobně jako 'náčervené' indiánské tělo...), protože není disciplinováno a zahaleno před slunečními paprsky. Šaty v tomto případě vystupují jako kulturní a civilizační instituce... (Storchová, 2005:439-440).

Pokud se podíváme na obraz 'Orientu' obecně, musíme konstatovat, že arabský svět byl spojován především s negativními konotacemi, naopak oblasti Dálného východu byly často spíše objektem obdivu. Například Čína či Indie v době osvícenství byly synonymem rajského světa přírodního náboženství nespoutaného ortodoxií evropského křesťanství. Obdiv však směřoval především k zlatému věku těchto civilizací v minulosti, který již dávno pominul, a proto jsou v současnosti odsouzeny k neodvratnému úpadku. Paralelním obrazem 'těch druhých' se stávají od šestnáctého století indiáni⁵⁴, kteří jsou chápáni jako nižší vývojové stádium lidstva, jako obraz původního přirozeného stavu, jako nemorální, ale dobré bytosti, téměř jako děti či opice. Tento způsob výkladu skvěle posloužil záměrům koloniální expanze: vytvořil obrazy Evropanů, kteří přijíždějí do Ameriky, aby zachránili místní obyvatele neschopné postarat se o sebe. Obrazy indiánů však nesloužily pouze k obhajobě koloniálních výbojů, ale také ke kritice evropské moderní civilizace a její zkaženosti v porovnání s obrazem 'ušlechtilého divocha'. Podobný přístup lze vysledovat i u vytváření obrazů 'Orientu' jako východiska pro kritiky a polemiky vůči Západu, jako například obrazy Peršanů v díle Montesquieua či obrazy Turků v díle Byrona.

Lze tedy vůbec popsat typický 'Orient', který byl vytvářený v průběhu historie západního myšlení? Podle mého názoru lze nalézt přinejmenším tři charakteristiky shodné pro všechny obrazy 'Orientu'. Za prvé, 'Orient' je bezčasý a svým způsobem leží mimo historii a vývoj Západu. Obrazy neměnnosti a stagnace, ať už v negativním smyslu jako znak zaostalosti či v pozitivním smyslu jako studnice starověkých tradic a moudrosti, jsou obecně vysledovatelné u všech zmíněných zobrazení 'Orientu'. Za druhé, 'Orient' je ve své podstatě slabý, podřízený a sešel na 'špatnou cestu', a proto potřebuje vedení a pomoc Evropanů. Za

⁵⁴ Ačkoli indiány nechápeme jako představitele typického 'Orientu', ve způsobu jakým byli zobrazováni nacházíme zřetelné paralely se zobrazováním orientálního světa.

třetí, 'Orient' je kolektivní projekcí přání a tužeb Západu, je ztělesněním zakázaného hříchu: nemá řád, je iracionální, exotický, smyslný, divoký a neusazený. Tento obraz nacházíme jak v krutosti Tatarů, tak v přírodním náboženství Číny a Indie či paralelně v přirozeném stavu Indiánů. Západ se k těmto obrazům staví odmítavě, ale fascinace, kterou v něm vyvolávají, je nepopíratelná.

Předchozí výklad může ve výsledku vyvolat dojem, že vytváření negativních obrazů 'těch druhých' je doménou pouze západního světa. Naopak je nutné upozornit, že stejné typy obrazů jaké nacházíme v orientalismu, bychom našli i v myšlení 'těch druhých' o 'nás'. Například již v devátém století, v době expanze islámu do Evropy, nacházíme ve spisech arabských učenců stereotypní a dehumanizující obrazy Evropy. Například muslimský zeměpisec al-Masúdí (cit. in Budil, 2001:99) v desátém století uvedl, že "...Evropané jsou pomalí v myšlení a těžkopádní v řeči a čím jdeme dále na sever, tím jsou hloupější, hrubší a surovější". Neubráním se konstatování, že by stačilo vyměnit slovo 'Evropané' za 'Arabové', posunout se o pár století dál v čase a máme před sebou typický orientalistický výrok. Koncept, který pojednává o stereotypních a dehumanizujících obrazech Západu v očích jeho nepřátel, je okcidentalismus. Blíže o něm bude pojednáno v poslední části práce.

III. Kritika orientalismu podle Edwarda W. Saida

Hlavním cílem následující části je blíže představit jednotlivé kritiky orientalismu, včetně nejnvlivnějšího díla Edwarda W. Saida. Nejprve budou představeny příklady kritik, které se objevují před rokem 1978, dále budou uvedeny hlavní myšlenky a závěry Saidova díla, včetně zhodnocení jeho silných a slabých stránek, a nakonec budou zmíněny reakce některých autorů, kteří se zúčastnili bouřlivé akademické debaty vyvolané Saidovou prací. Výběr těchto autorů je selektivní a klade si za cíl pouze nastínit akademickou diskuzi této doby, nikoli její celistvý výklad. Text je výsledkem mé vlastní analýzy prací jednotlivých uvedených autorů.

1. Kritiky orientalismu před rokem 1978

Jako příklady kritik orientalismu jsem zvolila článek egyptského sociologa Anouara Abdel-Maleka *Orientalism in crisis*, vydaný poprvé v roce 1963 v odborném časopisu *Diogenes* a článek historika, původem z Palestiny, Abdula Latifa Tibawiho *English-Speaking Orientalists* vydaný poprvé v roce 1964 v *Islamic Quaterly*. Tyto kritiky zmiňují především proto, že orientalismus je velmi často spojován pouze s prací Edwarda W. Saida a pracemi pozdějších autorů, kteří na Saida navazují či ho kritizují, a práce vydané před rokem 1978 jsou často opomíjeny. Dále je evidentní, že Said na předchozí kritiky částečně navázal, ačkoli se k jejich odkazu výslovně nepřihlásil. Za to je také z mnoha stran kritizován.

1.1. Abdul-Latif Tibawi

Tibawi svou kritiku orientalismu pronáší z pozice žáka islámu a věřícího. Ve své práci *Critique of English-Speaking Orientalists*, poprvé vydané v roce 1963, upozorňuje na hluboce zakořeněné nepřátelství vůči islámu objevující se v křesťanském světě (Macfie, 2001:57). Toto tvrzení podporuje faktem, že během působení misionářů na Východě, v Africe a oblasti Středomoří, "...zde existovala pokud ne přímo spřízněnost cílů, tak alespoň jistá vzájemná sympatie a aktivní spolupráce mezi akademickými orientalisty a misionáři šířícími křesťanství⁵⁵" (Tibawi, 2001/1964:60). Toto spojení pokračovalo během celého devatenáctého století. Tibawi si dále klade otázku, proč vznikalo ve své době tolik orientalistických, resp. arabských studií. Je přesvědčen, že hlavním důvodem byly misionářské účely, s cílem rozšířit hranice Církve a propagovat křesťanské myšlenky. Dále

⁵⁵ V originále: "From the beginning, there was, if not an affinity of aims, at least some mutual sympathy and active cooperation between the academic orientalist and the evangelizing missionary"

obchodní a diplomatické důvody, a z vědeckého či akademického hlediska přínos ve smyslu vyšší vzdělanosti. Tyto 'objektivní' důvody však byly zároveň přibarveny hluboce zakořeněným 'subjektivním' odporem k arabskému světu. Tibawi například uvádí, že vedoucí katedry arabských studií v Cambridgi, Abraham Wheelock⁵⁶, ačkoli své dílo nikdy nedokončil, se pokusil o vyvrácení Koránu (Tibawi, 2001/1964:59).

Tibawi se ve své kritice soustředil především na práci anglicky píšících orientalistů, mezi které řadí nejen anglické, ale i severoamerické autory. Jejich práci však nechápe jako oddělenou od ostatního bádání na poli arabských studií. Na vzniku a vymezení akademického orientalismu se podíleli společně s ostatními národy, především s francouzskými a německými učiteli (Tibawi, 2001/1964:61). Jejich společnou prací byly vytvořeny podmínky pro skutečně akademický přístup ke zkoumání islámu, realita však tomu neodpovídala:

Mnoho studií věnovaných islámu, jejichž autory jsou anglicky píšící orientalisté, se vyznačuje vysokou mírou učenosti, ale pokud pronikneme pod povrch poznámkového aparátu a seznamu pramenů, jsme nuceni odkrýt znepokojivý stupeň spekulací, domněnek a vynášených soudů vyřknutých na základě minimálních nebo žádných důkazů⁵⁷ (Tibawi, 2001/1964:62).

Proto Tibawi upozorňuje na 'zranitelnost historie', která je způsobená tím, že "...kdokoli, kdo třímá v ruce pero, může začít psát historii"⁵⁸ (Tibawi, 2001/1964:62).

U Islámských pramenů jsou lingvistické, literární i historické materiály velmi propojeny, k čemuž jsou poté orientalističtí učenci náchylní též a pouští se do sepisování historie, téměř nevědomky, aniž by k tomu měli potřebnou kvalifikaci⁵⁹ (Tibawi, 2001/1964:62).

Mnoho orientalistů přijalo za vlastní ustálené představy o islámu, případně vydávalo své vlastní názory za objektivní fakta, což vedlo k naprostému nepochopení podstaty Koránu a k jeho chybné interpretaci. Orientalisté například tvrdí, že Korán není dílem věčné boží promluvy, ale pouhým lidským výtvozem, jehož autorem je Mohamed. Navíc tvrdí, že původ Koránu je židovsko-křesťanský, protože je tento výtvor poskládaný z prvků křesťanství a judaismu (Tibawi, 2001/1964:64). Mezi další radikální názory patřilo tvrzení, že "islám je 'dílo ďáblov', Korán je 'předivo absurdit' a Mohamed 'falešný prorok', 'podvodník' či

⁵⁶ Viz výklad 'Rozvoj arabských a indických studií v Anglii', str. 46

⁵⁷ V originále: „Many of the studies on Islam written by English-speaking orientologists are distinguished by erudition, but if one penetrates beneath the apparatus of the learned footnotes and the array of sources one is bound to detect an alarming degree of speculation, guesswork, and passing of judgement, for which little or no concrete evidence is produced”.

⁵⁸ V originále: "...anyone who wields a pen can write history”

⁵⁹ V originále: "In islamic sources, the linguistic, literary, and historical materials are so intertwined that scholars are prone to attempt too much and find themselves writing history, almost unconsciously, with scant qualification for the task”

‘antikrist’⁶⁰ (Tibawi, 2001/1964: 58). Tím je otřesena skutečná víra samotných Muslimů, kteří chápou Mohameda jako božského posla, který byl k lidstvu poslán, aby potvrdil a doplnil zprávy zprostředkované předchozími proroky. Korán pro ně představuje věčnou boží promluvu, vtělenou do postavy Mohameda. Mnoho autorů však tuto víru a přesvědčení ignoruje. Podle Tibawihho (2001/1964:63) je nutné “uvádět muslimský pohled ve své celistvosti, zcela a jasně, abychom nenechali žádný prostor pro stížnosti či zkreslování”⁶¹. Nikdy by tímto způsobem nemohlo dojít k naprostému rozporu mezi tradicí a orientalistickými texty, které navíc tvrdí, že z této tradice vycházejí. Příkladem je situace, kdy Mohamed, který podle islámské tradice neuměl číst ani psát, byl podle orientalistů naprosto ponořen do studia a citování křesťanských autorů, když sestavoval Korán (Tibawi, 2001/1964:64).

Abdul-Latif Tibawi upozorňuje na zásadní důsledky orientalistického myšlení, které jsem zmiňovala již v předchozím výkladu. Pozice Západu či dokonce akademických orientalistů, kteří se odvažují zpochybňovat či vyvracet posvátnou knihu islámu, nám zřetelně nastavuje zrcadlo a vypovídá o našem etnocentrismu, sobeckosti a nadutosti: jak je možné, že Korán zpochybněn být může a Bible nikoli? Kdo dal právo Západu rozhodnout tuto otázku? Tím že orientalismus útočí na samou podstatu islámského světa, narušuje osobní přesvědčení, víru a identitu všech jeho obyvatel. Zároveň souhlasím s Tibawihho tezí o ‘zranitelnosti historie’, kterou jsem uváděla ve spojitosti s vědeckým bádáním: jakékoli tvrzení, které působí jako vysoce vědecké a objektivní, může být založeno na domněnkách a spekulacích. Z toho se odvíjí otázka týkající se moci vědy a hrozby jejího zneužití. Ve svém výkladu orientalismu se Tibawi, podobně jako Said, soustředí z velké části pouze na obrazy arabského světa, což je dáno především původem a osobní zkušeností obou autorů. Tibawi výslovně nespojuje orientalismus s politickou a koloniální mocí, tak jak to později udělal Said, přesto podobným způsobem upozorňuje na množství stereotypních obrazů arabského světa.

1.2. Anouar Abdel-Malek

Druhým reprezentantem kritiky orientalistického bádání před rokem 1978 je práce egyptského sociologa a badatele v oblasti arabské literatury a filosofie Abdel-Maleka. Ten se nejprve věnuje výkladu historie orientalistického bádání. Ačkoli základy orientalismu byly položeny

⁶⁰ V originále: “Islam was ‘the work of the devil’, the Qur’ān ‘a tissue of absurdities’, and Muhammad ‘a false prophet’, ‘an impostor’, or ‘antichrist’”

⁶¹ V originále: “...to state the Muslim view in its entirety so fully and clearly as to leave no room for complaint or misrepresentation”

již po koncilu ve Věnně v třináctém století, Abdel-Malek považuje za skutečnou hybnou sílu pro rozvoj orientalismu až éru koloniálního uspořádání a období nadvlády evropského imperialismu od poloviny devatenáctého století. První vlna orientalismu byla podle Maleka (2001/1963:48) typická zakládáním mnoha orientálních učených společností. V tomto období vznikla například společnost *Batavia* založená v roce 1781, *Société Asiatique* založená v Paříži v roce 1822, anglická *Royal Asiatic Society* (1834) či *American Oriental Society* (1842). Druhá fáze orientalismu byla naopak charakteristická pořádáním orientalistických konferencí a kongresů, z nichž první se konal v roce 1873 v Paříži (Abdel-Malek, 2001/1963:48). Abdel-Malek ve svém výkladu orientalismu rozlišuje mezi dvěma proudy v rámci orientalistického bádání. Prvním je tzv. 'tradiční orientalismus', soustředující se na univerzitách a v učených společnostech, který však nebyl dominantním proudem; a druhým je tzv. 'neo-orientalismus', který byl výsledkem společné práce části univerzitních profesorů, obchodníků, koloniálních úředníků, misionářů, publicistů a dobrodruhů. Rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že hlavním zájmem 'neo-orientalismu' bylo shromáždit informace o 'okupované' oblasti a pochopit myšlení místního obyvatelstva s jediným cílem: zajistit jejich snadnější zotročení (Abdel-Malek, 2001/1963:49). Oba proudy nicméně považují 'Orient' a jeho obyvatele za 'objekt' studia, který je chápán jako odlišný, ve své podstatě pasivní, neautonomní a nesuverénní. Obě skupiny také často používají typologie, které mohou být rozvinuty až do podoby rasismu (Abdel-Malek, 2001/1963:50).

Dále se Abdel-Malek věnuje otázce metodiky orientalismu a vyslovuje čtyři základní závěry. Za první, orientalismus se zaměřuje na studium minulosti orientálních národů a kultur. To v sobě zahrnuje předpoklad, že nejoslnivější období orientálních národů patří minulosti, tj. že základním rysem 'Orientu' je jeho neodvratný úpadek. Za druhé, v minulosti orientálních národů jsou studovány jejich kulturní aspekty, jako například jazyk či náboženství, které jsou však tímto přístupem odděleny od sociální evoluce. Orientalismus tedy studuje orientální jazyky, například arabštinu, jako mrtvý jazyk, což vede k mnoha chybám, nepřesnostem a rozporům (Abdel-Malek, 2001/1963:51-52). Za třetí, takový přístup vede k chápání historie jako pouhého pokračování původní velké minulosti, nikoli jako žijícího a obnovujícího se procesu. Výsledkem je redukce historie na pouhou exotičnost. Za čtvrté, úspěchy 'Orientu' a jeho příspěvek na poli vědy a filosofie byly záměrně ignorovány nebo alespoň snižovány. Obyvatelům 'Orientu' byla připisována jen malá nebo žádná hodnota, přičemž za jejich základní charakteristiku byla považována zaostalost a opožděnost (Abdel-Malek, 2001/1963:52).

Zmíněná metodika je v orientalistickém bádání zkombinovaná s využitím různých zdrojů a pramenů. Za první zdroj lze podle Maleka považovat primární prameny 'Orientu', které byly zabaveny, sesbírány a soustředěny v největších evropských metropolích. Abdel-Malek (2001/1963:52) upozorňuje na důsledky tohoto bádání: několik desítek tisíc arabských rukopisů je uloženo mimo zemi svého původu a prakticky mimo dosah zkoumání místních arabských vědců a učenců, kteří jsou tak odkázáni při studiu své národní a kulturní historie pouze na sekundární prameny (Abdel-Malek, 2001/1963:52). Druhým zdrojem orientalistického bádání jsou záznamy koloniálních správců, katolických nebo protestantských misionářů, účty a záznamy společností a zápisy cestovatelů. Ty však inklinují k exotičnosti, stereotypům a rasismu, a způsobují obrovská zkreslení a nepřesnosti, a proto nejsou dostačující na poli řádného vědeckého zkoumání (Abdel-Malek, 2001/1963:53).

Abdel-Malek upozorňuje na fakt, že po druhé světové válce dochází k 'obrodě' obyvatel Asie, Afriky a Latinské Ameriky, která vyústila řadou vítězství národních osvobozeneckých hnutí. Tato změna proto vyžaduje i nový přístup v chápání a studiu 'Orientu'. Podle Abdel-Maleka (2001/1963:53) se díky vítězství osvobozeneckých hnutí orientalistická profese ocitla v krizi. Napříště proto musí orientalisté zacházet s 'objektem' svých studií jako se 'suverénním subjektem' a nemohou nadále využívat přímé kontroly nad oblastí svého bádání. Nutností je celou problematiku znovu promyslet a přepracovat (Abdel-Malek, 2001/1963:53).

Pokud se blíže podíváme na závěry Abdel-Maleka a závěry Edwarda W. Saida, které budou uvedeny v následující části, není možné popřít, že se Said Abdel-Malekem významně inspiroval. Abdel-Malek ve své kritice útočí na orientalismus jako na nástroj imperialismu, který byl vytvořen, aby zajistil kolonizaci a zotročení lidí Třetího světa. Zdrojem pro jeho kritiku je práce Karla Marxe a zároveň jeho osobní zkušenost a nenávisť ke koloniálnímu zřízení. Z hlediska Abdel-Malekovy analýzy pokládám za velmi výstižný jeho výklad jednoho z možných důsledků orientalistického bádání: místní arabští badatelé jsou odkázáni při studiu vlastní kultury na sekundární zdroje, protože většina jejich kulturního dědictví spočívá v jiných zemích. To se však netýká jen arabského světa, ale bezpochyby všech evropských kolonií. Co dává Západu právo přivlastňovat si i v dnešní době něco, co mu nepatří? Opravňuje ho k tomu výše jeho civilizovanosti a okázalost nádherných muzeí? Nebo jen jeho sobeckost a nezměnná představa o tom, že vládne zbytku světa?

2. Saidova kritika orientalismu

Saidovo nejvlivnější dílo *Orientalism. Western conceptions of the Orient* bylo vydané poprvé v roce 1978 a vyvolalo kontroverzní přijetí a bouřlivou akademickou diskuzi. Částečně bylo přijato s nadšením, částečně zatracováno vlnou kritiky. Kniha se dělí do čtyř částí, úvodu a tří kapitol. První kapitola *The Scope of Orientalism* je ve své podstatě analýzou literárních či historiografických děl věnovaných tématu 'Orientu', například díla lorda Cromera, Napoleona, Chaucera, Shakespeara, Byrona, Henryho Kissingera, Danteho atd. Na těchto dílech Said analyzuje vývoj orientalistického myšlení a jeho hlavní charakteristiky. Svou kritickou analýzou dochází k závěru, že objekt orientalistického bádání, 'Orient', ve své podstatě neexistuje. Je pouhým výtvořem, který byl 'orientalizován' v rámci orientalistického diskurzu. Metody šíření tohoto diskurzu pod vlivem politické moci jsou tématem druhé kapitoly s názvem *Orientalist Structures and Restructures*. Třetí kapitola s názvem *Orientalism Now* shrnuje orientalistický diskurz až do osmdesátých let dvacátého století, přičemž nejprve zmiňuje vývoj a jednotlivé osobnosti již zmíněného akademického orientalismu, a poté orientalistické texty autorovy současnosti, především ve spojitosti s americkým orientalismem. Said odlišuje 'orientalismus evropský', který byl spojený především s obdobím koloniální nadvlády Anglie a Francie, který byl založen na přímé a dlouhotrvající koloniální zkušenosti těchto zemí s 'Orientem', a který ve své podstatě vymizel spolu s příchodem dekolonizace; a 'orientalismus americký', který je více abstraktní a založený na nepřímé zkušenosti, a jehož rozvoj začal po druhé světové válce v souvislosti s vytvořením amerického 'impéria' pod vlivem Studené války (1995/1978:4).

2.1. Vývoj akademického orientalismu podle Edwarda W. Saida

Pokud jsem v předchozím výkladu uváděla Saidovy komentáře či analýzy, týkaly se převážně analýzy klasické beletristické literatury, která není běžně s orientalistickým bádáním spojována, jako například díla Danteho či Chateaubrianda. Podle Saida je totiž beletristická literatura významným zdrojem pro šíření orientalistických reprezentací a pro vytváření jakéhosi obecného povědomí o tom, co 'Orient' vlastně je. Avšak zásadní oblastí, která vytváří z orientalismu mocenský a politický diskurz, a na kterou především míří Saidova kritika, je oblast vědeckého bádání, tzv. akademický orientalismus. V následující části tedy představím Saidův náhled na vývoj tohoto bádání. Obecnému výkladu akademického

orientalismu jsem se již věnovala v předchozím výkladu⁶², přičemž Saidovy komentáře, týkající se tohoto tématu, jsem do něj nezahrnula. Uvádím je až nyní, protože zde chci podat ucelený výklad a představení koncepce Saidova díla, a tudíž jeho poznámky týkající se akademického orientalismu nechci oddělovat od výkladu ostatních Saidových závěrů.

Said klade hlavní důraz na práci orientalistů osmnáctého století, jako byli již zmínění Abraham-Hyacinthe Anquetil-Dupperron či Sir William Jones, kteří přinesli do povědomí Západu obraz nového Orientu jako exotického místa, především ve spojení s Indií (Said, 1995/1978:76). Jako zásadní přelom chápe Said dvě události: Britské ovládnutí Indie a Napoleonovo dobytí Egypta v roce 1799, které je začátkem nového období imperiálního a koloniálního dobývání. Při dobývání Egypta s sebou Napoleon vzal skupinu badatelů: výsledkem jejich společné práce je monumentální dílo *Description de l'Égypte*, které čítá dvacet tři svazků. Said (1995/1978:86) chápe vydání tohoto díla jako realizaci orientalistického projektu, jehož cílem bylo:

...formulovat Orient, dát mu jistý tvar, identitu a definici...; ustavit nové oblasti specializace; založit nové disciplíny; rozdělit, rozmístit, schematizovat, shrnout, opatřit rejstříkem a nahrát vše, co bylo v dohledu (a mimo dohled); vytvořit z každého pozorovatelného detailu generalizaci a z ní neměnný zákon o povaze obyvatel Orientu, jejich temperamentu, mentalitě, zvycích nebo typech; a nad tím vším, přeměnit žijící realitu do řádek textů, s cílem realitu ovládnout (nebo se to alespoň domnívat)...⁶³ (Said, 1995/1978:86).

Orientalisté devatenáctého století dále sledovali a rozvíjeli tento nastavený model. Modernizovali oblasti svého bádání pomocí sekularizace a částečně zrevidovali metodiku založenou na nyní zcela vědecké a racionální bázi (Said, 1995/1978:122). Za nejvlivnější orientalisty této doby pokládá Said Silvestra Sacyho, Ernesta Renana a Edwarda Williama Lanea, přičemž podrobně analyzuje a hodnotí jejich příspěvní na poli orientalismu. Orientalistický diskurz je dále prostoupen vlivem kultury prostřednictvím obecného povědomí o 'Orientu', který je přijat z děl klasických autorů jako je Flaubert, de Nerval, T. E. Lawrence, Burton či Chateaubriand.

Rok 1918 a následující meziválečné období je pro Saida (1995/1978:255) přelomovým okamžikem, který se odrazil i na samotném orientalismu. Koloniální mocnosti

⁶² Viz část 'Akademický orientalismus v Anglii a ve Francii'

⁶³ V originále: "...to formulate the Orient, to give it shape, identity, definition...; to institute new areas of specialization; to establish new disciplines; to divide, deploy, schematize, tabulate, index, and record everything in sight (and out of sight); to make out of every observable detail a generalization and out of every generalization an immutable law about the Oriental nature, temperament, mentality, custom or type; and, above all, to transmute living reality into the stuff of texts, to possess (or think one possesses) actuality ...".

Anglie a Francie se ocitají v ekonomické i kulturní krizi, kapitalismus a demokracie se otřásá pod vlivem Bolševické revoluce a nástupem fašismu, a samotné koloniální panství se postupně rozpadá pod tíhou koloniálních revolt v Tunisku a Indii. Nejvlivnější orientalisté meziválečného období jsou podle Saida (1995/1978:258) Francouz Louis Massignon a Angličan Sir Hamilton A. R. Gipp, který se po roce 1945 stává i významnou postavou amerického orientalismu. Jak již bylo několikrát uvedeno, konec druhé světové války přináší faktický zánik orientalismu 'evropského' a přesun hlavního směru bádání do Spojených států (Said, 1995/1978:285). Americký orientalismus podle Saida charakterizuje silný anti-islámský prvek, který se objevuje jak ve vědecké, literární či hollywoodské produkci, tak především v zahraniční politice Spojených států. Said jej dává do souvislosti s izraelsko-palestinským konfliktem a jednoznačnou podporou Izraele ze strany Spojených států, již od založení Izraelského státu v roce 1948. Arabové byli, a podle Saida jsou až do současnosti, zobrazováni v tisku i v populárních médiích jako fanatici, extrémisté, sadisté a pachatelé násilí, veskrze jako hrozba západnímu světu (Interview, Nov.2001). Pro Saida je tento zúžený pohled na islámský svět a jeho obyvatele popíráním lidskosti a lidské rozmanitosti. Americký tisk a média jsou podle Saida pod kontrolou americké vlády a jejich zájmů, a spolupodílejí se na vytváření tohoto orientalistického diskurzu (Interview, May 1993). Said vyvozuje zásadní paralelu mezi předválečným evropským a poválečným americkým konstruováním obrazu 'Orientu'. Tato paralela je evidentní za prvé, v rozsahu v jakém evropská tradice akademického orientalismu zdomácněla a byla zpopularizována v poválečném americkém bádání na poli Středního východu (Said, 1995/1978:295). Za druhé, v rozsahu ve kterém evropská tradice položila základy pro koherentní přístup mezi americkými badateli, institucemi, stylem diskurzu i použitím zdánlivě sofistikovaných sociálně-vědeckých metod (Said, 1995/1978:295-296). Ve své kritice současného amerického orientalismu se Said zaměřil například na dílo svého současníka historika, orientalisty a politického komentátora Bernarda Lewise. Bernard Lewis se samozřejmě po vydání Saidovy knihy ostře ohradil a vystoupil s kritikou, která bude zmíněna v další části této práce.

2.2. Hlavní Saidovy závěry o orientalismu a 'Orientu' jako objektu jeho studia

Edward W. Said definuje orientalismus jako "styl myšlení založený na ontologickém a epistemologickém rozlišení mezi 'Orientem' a (nejčastěji) 'Okcidentem'⁶⁴" (Said, 1995/1978:2) a jako "jistý diskurz, který je podpořen institucemi, slovníkem, vědeckou prací,

⁶⁴ V originále: "...a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between the 'Orient' and (most of the time) 'the Occident'"

zobrazováním, doktrínami a dokonce byrokratickým a koloniálním uspořádáním⁶⁵” (Said, 1995/1978:2). Neznamená to, že by ‘Orient’ představoval zcela volný objekt myšlení a jednání, ani že by orientalismus určoval, co přesně má být o ‘Orientu’ řečeno. Podle Saida je ‘Orient’ celistvou sítí zájmů (Said, 1995/1978:3).

Hned v úvodu své knihy Said uvádí tři základní tvrzení týkající se vztahu ‘Orientu’ a ‘Okcidentu’, které se stávají východiskem jeho dalšího zkoumání. Za prvé, ‘Orient’ a ‘Okcident’ nejsou ve své povaze skutečnou realitou, jelikož jsou myšlenkovým výtvozem člověka. Nelze je však ani pokládat za naprostou fikci bez vztahu k realitě. Jsou to jisté ideje, které mají svou historii, svou tradici myšlení, imaginace i svůj specifický slovník (Said, 1995/1978:4-5). Za druhé, vztah mezi ‘Orientem’ a ‘Okcidentem’ je ve své podstatě komplexním vztahem moci, ovládnutí a hegemonie (Said, 1995/1978:5). Za třetí, orientalismus není skutečně pravdivým diskurzem o ‘Orientu’, ačkoli o to usiluje. Není však ani evropským fantazírováním sestaveným z pouhých lží a mýtů. Je hodnotný jako svědectví o evropsko-atlantské nadvládě nad ‘Orientem’. Said pokládá evropsko-americké zájmy v oblasti ‘Orientu’ za zájmy politické. Avšak byla to kultura, která tyto zájmy vytvořila a podpořila. Orientalismus tedy není čistou racionalizací koloniální vlády:

...není čistě politickou záležitostí nebo oblastí určenou čistě z pozice kultury, vzdělanosti nebo institucí; není ani rozsáhlou rozšiřující se sbírkou textů o Orientu; ani reprezentantem a vyjádřením ‘Západních’ imperialistických intrik k utlačení ‘Orientálního’ světa⁶⁶ (1995/1978:12)

...je absolutním vytyčením hranic mezi Východem a Západem, které byly vytvářeny v průběhu let, či dokonce staletí⁶⁷ (Said, 1995/1978:39)

Said (1995/1978:12) tedy vytyčuje čtyři základní definice. Orientalismus je za prvé, “...rozdělením geopolitického povědomí do estetických, vědeckých, ekonomických, sociologických, historických a filologických textů⁶⁸”; za druhé, “...podrobným zpracováním nejen základních geografických odlišností (svět se skládá ze dvou nerovných polovin, ‘Orientu’ a ‘Okcidentu’), ale také celou sérií ‘zájmů’⁶⁹”; za třetí, orientalismus “...nejen

⁶⁵ V originále: “...as a mode of discourse with supporting institutions, vocabulary, scholarship, imagery, doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles”

⁶⁶ V originále: “...is not a mere political subject matter or field that is reflected passively by culture, scholarship, or institutions; nor is it a large and diffuse collection of texts about the Orient; nor is it representative and expressive of some nefarious ‘Western’ imperialist plot to hold down the ‘Oriental’ world”

⁶⁷ V originále: “...the absolute demarcation between East and West which had been years, even centuries, in the making”

⁶⁸ V originále: “...a distribution of geopolitical awareness into aesthetic, scholarly, economic, sociological, historical, and philological texts”

⁶⁹ V originále: “... an elaboration not only of a basic geographical distinction (the world is made up of two unequal halves, Orient and Occident) but also of a whole series of ‘interests’”

vytváří, ale také udržuje jistou vůli či záměr porozumět, kontrolovat, manipulovat, a dokonce začlenit zjevně odlišný (nebo alternativní a nový) svět⁷⁰”; za čtvrté, “...je diskurzem, který je nepochybně v přímém odpovídajícím vztahu s mocí politickou (jako u koloniálního či imperiálního zřízení), s mocí intelektuální (v rámci ‘vládnoucích’ vědeckých oborů), s mocí kulturní (v ortodoxiích a kánonech, textech a hodnotách) a mocí morální (v představě o ‘nás’ a o ‘nich’)⁷¹” (Said, 1995/1978:12). Said svou definici orientalismu uzavírá tvrzením:

...je významným aspektem moderní politicko-intelektuální kultury, a jako takový má méně co do činění s Orientem než s ‘naším’ světem⁷² (Said, 1995/1978:12)

...je závislým více na Západě než na Orientu⁷³ (Said, 1995/1978:22).

Je důležité uvědomit si, že “Orient, který se objevuje v orientalismu, je systém reprezentací, zarámovaný celou soustavou sil, které přináší Orient do západní vzdělanosti, západního povědomí a později i do západního impéria⁷⁴” (Said, 1995/1978:202-203). Definice orientalismu je ze své podstaty politická, protože “...orientalismus byl sám o sobě produktem určitých politických sil a aktivit⁷⁵” (Said, 1995/1978:203). Said je ve své kritice nesmlouvavý, když tvrdí, že pro kteréhokoli Evropana devatenáctého století byl orientalismus nezpochybnitelným systémem pravd, a proto je správné tvrdit, že “...každý Evropan, z hlediska toho, co by mohl říci o Orientu, byl ve výsledku rasistickým, imperialistickým a téměř naprosto etnocentristickým⁷⁶” (Said, 1995/1978:204). Said proto rozděluje orientalismus na ‘latentní’, který je ve své podstatě stálý a trvalý; a ‘manifestní’. Latentní orientalismus představuje nevědomou a nezpochybnitelnou jistotu o tom, co ‘Orient’ vlastně je (Said, 1995/1978:206). Jeho obsah je statický a jednotný: ‘Orient’ je chápán jako izolovaný, výstřední, zaostalý, odlišný, smyslný a pasivní; má sklon k despotismu a odmítání pokroku. Je obrazem ‘těch druhých’, ‘ovládaných’ a ‘podřízených’. Manifestní orientalismus naopak odráží jakékoli změny dobového diskurzu a je vyjádřením latentního orientalismu pomocí slov i skutků (Said, 1995/1978:206).

⁷⁰ V originále: “...it not only creates but also maintains a certain will or intention to understand, control, manipulate, even to incorporate, what is a manifestly different (or alternative and novel) world”

⁷¹ V originále: “...a discourse that is by no means in direct, corresponding relationship with political power (as with a colonial or imperial establishment), power intellectual (as with reigning sciences), power cultural (as with orthodoxies and canons, texts, values) and power moral (as with ideas about ‘us’ and ‘them’)”

⁷² V originále: “...a considerable dimension of modern political-intellectual culture, and as such has less to do with the Orient that it does with ‘our’ world”

⁷³ V originále: “...depends more on the West than on the Orient”

⁷⁴ V originále: “The Orient appears in Orientalism, is a system of representations framed by a whole set of forces that brought the Orient into Western learning”

⁷⁵ V originále: “...Orientalism was itself a product of certain political forces and activities”

⁷⁶ V originále: “...every European, in what he could say about the Orient, was consequently a racist, an imperialist, and almost totally ethnocentric”

2.3. Silné a slabé stránky Saidovy analýzy

Jedna z mnoha kritik namířených na Saidovo dílo je argument, že ho Said vystavěl na díle předchozích autorů, například Tibawiho či Abdel-Maleka, ale nepřihlásil se k jejich odkazu. Například profesori historie Edmund Burke a David Prochaska ve své kritice *Rethinking the Historical Genealogy of Orientalism* (2007) argumentují:

Orientalismus [Saidovo dílo, pozn. autora] se neobjevil jen tak z ničeho, ale spíše byl spojený s dlouhou historií anti-imperialistického myšlení a aktivismu jak na pevnině, tak v oblasti kolonií...⁷⁷ (Burke & Prochaska, 2007:137).

Samozřejmě souhlasím s tím, že vliv předchozích kritik orientalismu je v Saidově práci velmi znatelný, především u práce Abdel-Maleka. Přesto bych tento argument nepokládala za opodstatněnou kritiku: Said se k jejich odkazu výslovně nepřihlásil, ale také nikdy netvrdil, že celá jeho analýza vyšla pouze z jeho hlavy. Navíc je evidentní, že teprve až Saidovo dílo dosáhlo obrovského vřhlu, zatímco díla předchozích autorů nikoli.

Je tedy Saidovo dílo v něčem přece jen novátorské? Na tuto otázku odpovídá ve své analýze Ziauddin Sardar. Sardar (1999:67) potvrzuje, že Saidovo dílo nepřináší nové otázky ani nepřichází s hlubší kritikou. Přesto můžeme nalézt tři nové prvky, které se nenacházejí v žádném z předchozích děl: za prvé, oproti pracím předchozích autorů Said přidává nový prvek do analýzy orientalistického diskurzu, a to literární kritiku (Sardar, 1999:67). V předchozích pracích byly analyzovány díla arabistů jako byl Ockley či koloniálních úředníků jako byl lord Cromer. To, že Said dokazuje orientalismus na klasických literárních dílech autorů jako byl Dickens, Flaubert či Chateaubriand, je nový prvek, který v předchozí kritice nenacházíme. Za druhé, Said neprovádí svou kritiku z pozice konkrétního vědního oboru, ale přináší zcela multidisciplinární přístup (Sardar, 1999:67). Předchozí autoři promlouvali z pozice historie, sociologie či religionistiky, Said však všechny přístupy kombinuje v multidisciplinární kulturní analýze. Za třetí, Said vytváří kritiku orientalismu jako 'všezahrnujícího metadiskurzu' pokrývající všechny oblasti života v čase od starověku až po naši současnost (Sardar, 1999:67). Said byl schopen zahrnout všechny předchozí definice orientalismu do jedné analýzy a definovat orientalismus jako způsob, jakým se Západ vyrovnával s odlišností nazvanou podle dohody 'Orient', jako systém reprezentací přenesený do západní vzdělanosti, povědomí a posléze i impéria, jako západní 'instituce' navržené pro jednání s 'Orientem', jako archiv informací a idejí založený na procesu stereotypizování,

⁷⁷ V originále: "Orientalism did not emerge from nothing, but rather was linked to a deep history of anti-imperialist thought and activism in the metropole as well as in the colonies..."

který byly v myslích Evropanů spojený s objektem zvaným 'Orient', a jako diskurz umožňující a udržující autoritu a nadvládu nad evropským koloniálním panstvím.

Saidova analýza byla dále kritizována kvůli tomu, že spojila orientalistický diskurz téměř výhradně s arabským světem. V tomto smyslu se kriticky vyjádřil například Bernard Lewis či John MacKenzie, jejichž konkrétní výhrady budou dále představeny. Said obhajuje své zaměření na arabský svět takto:

Pokud nebyl termín Orient použit jednoduše jako synonymum pro asijský Východ jako celek, nebo nebyl použit jako obecné označení pro něco vzdáleného a exotického, byl nejpřesněji rozuměn jako označení týkající se islámského Orientu⁷⁸ (Said, 1995/1978:74).

Pokud byl Orient spojen s obrazy násilí, nebezpečí, tajemna a krutosti, bylo to téměř bez výjimky spojeno s arabským světem, zatímco například Indie sama o sobě nikdy pro Západ nepředstavovala hrozbu, a ani tak nebyla zobrazována (Said, 1995/1978:75). V tomto směru s kritikou namířenou na Edwarda W. Saida opět zcela nesouhlasím. To, že Said spojil orientalismus především s arabským světem mi nepřipadá natolik problematické, protože je evidentní, že byl v centru pozornosti od středověku až po současnost a byl téměř bez výjimky napadán a osočován. Navíc právě dnes můžeme být svědky toho, jak zachvátila západní svět naprostá nenávist k celému arabskému světu. Ačkoli je spojena s hrozbou terorismu, tato nenávist by nebyla tak prudká, pokud by nebyla výsledkem dlouhodobé kumulace negativních pocitů vůči arabskému světu.

Co však považuji na Saidově analýze za problematické, je jeho pojetí orientalismu jako diskurzu určeného a řízeného výhradně mocenskými a politickými vlivy, s cílem ovládnout 'Orient'. Bezpochyby koloniální panství a vliv mocenských zájmů sehrály svou roli, ale není v tom něco mnohem 'jednoduššího'? Touto prací se pokouším ukázat, že orientalismu před nás neklade primárně politický či mocenský problém, ale především filosoficko-antropologicko-historický problém nahlížení určitých skupin lidské společnosti na skupiny jiné a odlišné. Sama podstata tohoto myšlení je vlastní všem kulturám, které reagují na 'ty druhé' vně i uvnitř společnosti. Je to veskrze antropologický problém, jak se vyrovnat s odlišností. Dokud si neuvědomíme tento proces generalizace a etnocentrismu, provádíme ho z velké části bezděčně, protože jak řekl již zmíněný Michel de Montaigne "...nemáme jiné měřítko pravdy a rozumnosti, než příklad a představu názorů a obyčejů země, v níž žijeme" (cit.in Storchová, 2005:411). Právě proto pokládám antropologii za jednu z nejdůležitějších sociálních věd: antropologie, důsledně uplatňující princip kulturního relativismu, nám

⁷⁸ V originále: "When the term Orient was not simply a synonym for the Asiatic East as a whole, or taken as generally denoting the distant and exotic, it was most rigorously understood as applying to the Islamic Orient"

představuje nový a alternativní svět 'těch druhých', a tím nám napomáhá překonat pocit, že náš způsob života je tím jediným správným řešením.

Dalším důvodem, pro který bylo Saidovo dílo zpochybňováno, byla právě jeho 'všezahrnující definice' orientalismu. Zde se na stranu kritiky staví Ziauddin Sardar: "Said zkonstruoval orientalismus jako relativně jednotný diskurz zahrnující celý průběh dějin od starověku až po současnost"⁷⁹ (Sardar, 1999:68). Saidovi je vyčítáno, že ačkoli se snaží obhajovat humanitu a zachovat odlišnost a rozmanitost, svým všezahrnujícím pohledem na orientalismus dosahuje pravého opaku: popírá možnost vývoje a změny lidského myšlení a zavrhuje existenci jakéhokoli proudu anti-imperiálního a anti-koloniálního myšlení. V tomto směru souhlasím s kritikou. Domnívám se, že tím že Said nepřipouští možnost existence jakéhokoli alternativního myšlení, vytváří stejné stereotypy, jaké se snaží ve své analýze kritizovat. Orientalismus je v dějinách nepopíratelný, přesto se ale objevují světlé body a okamžiky, které nesmí být opomíjeny, připomeňme například již zmíněného Michela de Montaigne⁸⁰.

Ačkoli se kritiky orientalistického způsobu myšlení objevují již před rokem 1978, orientalismus jako koncept je spojován především s osobou Edwarda W. Saida. V této části byly pouze nastíněny hlavní argumenty, kterými byla Saidova analýza napadána, dále budou představeni i konkrétní autoři a jejich díla. Cílem následující části je tedy blíže představit problematiku orientalismu také z perspektivy ostatních autorů, ať už byli kritičtí či obhajovali Saidovy teze. Jejich práce byla často reakcí na Saidovu analýzu, zároveň však přináší do celé problematiky nové pohledy a přístupy, včetně aplikace Saidových tezí na odlišné situace.

3. Odezva na Saidovu kritiku orientalismu

Akademická debata týkající se orientalismu trvá již téměř třicet let a stále se objevují noví zastánci či kritici Saidova díla. Podle profesora Suta Jhallyho z univerzity v Massachusetts budou příští generace vědců pohlížet na Saidovu kritiku jako na vlivný a zlomový moment v dějinách, který vytvořil zcela nový přístup ke zkoumání Středního východu a podnítil rozvoj nového pole bádání, tzv. postkoloniálních studií (On Orientalism, 1998). Ne všichni badatelé jsou však v tomto směru zajedno. V následující části budou proto představeny nejprve příklady kritik Saidových tezí. Zvolila jsem text Bernarda Lewise, jelikož ho Said označil ve

⁷⁹ V originále: "Said constructs Orientalism as a relatively unified discourse spanning the entire course of history from antiquity to contemporary times"

⁸⁰ Viz str.29

své analýze z roku 1978 za typický příklad orientalistického psaní. Lewis se vůči tomuto tvrzení ohradil, zároveň se však postavil na stranu obhájců akademického orientalismu jako objektivního vědeckého zkoumání. Další kritika Saidových tezí ze strany Johna MacKenzieho ukazuje odlišný pohled. Text MacKenzieho jsem zvolila, protože se podobně jako Said řadí mezi kritiky orientalistického myšlení, avšak nesouhlasí se způsobem, jakým Said svou analýzu provedl. Na závěr budou představeni obhájci Saidových tezí. Práci Ernesta J. Wilsona III. jsem zvolila, protože je na ní dobře patrné, jakým způsobem přijal a aplikoval Saidovy teze na odlišnou situaci: nehovoří jako Said o arabském světě, ale orientalismus a jeho principy aplikuje na komunitu afroameričanů ve Spojených státech. Také text Stuarta Schaara jsem vybrala jako další příklad obhajoby a aplikace Saidových tezí. Schaar pracuje se stejnými předpoklady jako Said a ukazuje linii orientalismu na zkoumání oblasti Íránu, které probíhalo ve Spojených státech po druhé světové válce.

3.1. Obhajoba orientalismu

První kritika po vydání Saidova díla přišla ze strany obhájců akademického orientalismu, kteří ho chápou jako klasickou a neutrální vědeckou disciplínu. Jedním z nich je i historik, politický komentátor a obhájce sionismu Bernard Lewis. Je autorem řady esejů, které byly souborně vydány v roce 1993 pod názvem *Islam and the West*. Vybrala jsem z nich esej s názvem *The question of orientalism*, kde Lewis kritizuje analýzu Saida a zároveň obhajuje akademický orientalismus.

Nejprve bych chtěla stručně zmínit, jakým způsobem Edward W. Said ve své kritice z roku 1978 označil Lewise za typického představitele orientalistického psaní. Konkrétně se Said ohradil vůči Lewisovu eseji *Islamic Concepts of Revolution*, který je podle Saida (1995/1978:315) “plný povýšenosti a zlého úmyslu”. Said například uvádí, že při popisu revoluce spojené s procesy na Středním východě Lewis používá výrazy lehce zbarvené podtónem sexuality: revoluce je rozechvělá, plná vzrušení a ženoucí se na povrch (Said, 1995/1978:315). Said to chápe jako důkaz toho, že Lewis je zcela ve vleku autority orientalistického diskurzu, který vytváří obraz arabského světa mimo jiné jako místa plného sexuality a vzrušení (Said, 1995/1978:316).

Lewisova kritika Saidovy analýzy je nejen odpovědí na Saidovo nařčení, ale zároveň obhajobou samotného orientalistického bádání. Lewis začíná líčením imaginární situace, kdy by skupina radikálů z dnešního Řecka označila práci znalců zabývajících se odkazem významného dědictví klasické Hellas za projev hlubokého a zhoubného spiknutí, rodícího se během staletí, s cílem očernit úspěchy řecké civilizace a podrobit si území i obyvatele Řecka

(Lewis, 2001/1993:249). Tato situace v případě Řecka a klasiků zabývajících se jeho odkazem zní absurdně. Lewis se tedy pozastavuje nad tím, jak je možné, že v případě klasiků nazývaných 'orientalisté' se tato situace stává realitou? (Lewis, 2001/1993:250). Termín orientalismus byl podle Lewise očerněn a označen za zaujaté a nepřátelské nakládání s obyvateli Orientu. Lewis tedy uvádí skutečný význam tohoto pojmu, který tak byl používán až do doby než byl napaden jedovatou kritikou:

Termín [orientalismus, pozn. autora] a akademická disciplína, kterou označuje, se datuje od doby obrovské expanze vzdělanosti v západní Evropě probíhající od doby renesance. Byli zde helénisté studující řečtinu, klasičtí filologové studující latinu, hebraisté studující hebrejštinu; první dvě skupiny byli často nazýváni klasicisty, třetí skupina orientalisty. Ti v příhodnou dobu obrátili svou pozornost i na studium dalších jazyků⁸¹ (Lewis, 2001/1993:252).

Studium jazyků bylo prvním a základním cílem před započítím studia takových oblastí jako filosofie, teologie, literatura či historie (Lewis, 2001/1993:252). Lewis nepopírá, že již od počátků zaznamenaných dějin hleděla Evropa na své sousedy na Východě s obavami a neklidem, a často i s chamtivostí či zvědavostí. Mnoho století bylo poznamenáno dobýváním, útoky a protiútoky. Nic z toho však podle Lewise nedává právo očernit akademické bádání (Lewis, 2001/1993:252).

Lewis se nejprve vyjadřuje ke kritice Abdel-Maleka, která však podle něj zůstává v rámci akademické debaty. Svůj útok však jasně směřuje na osobu Saida:

Jeho [Saidův, pozn. autora] Orient je redukován na oblast Středního východu. ... Tím, že vyloučil turecká a perská studia na jedné straně a semitská studia na straně druhé, izoloval celou oblast arabských studií od jejího historického a filologického kontextu. ... Pan Said zcela přetvořil jak geografii tak historii orientalismu⁸² (Lewis, 2001/1993:258).

Said podle Lewise (2001/1993:258) nemá žádné povědomí o tom, co badatelé dělají, a o čem je vědecké bádání: "Pan Said vyjadřuje opovržení vůči úspěchům moderního arabského bádání, ve výsledku mnohem horší než jakékoli, které přisoudil svým démonickým orientalistům⁸³" (Lewis, 2001/1993:259).

⁸¹ V originále: "The world, and the academic discipline which it denotes, dates from the great expansion of scholarship from the time of the Renaissance onward. There were Hellenists who studied Greek, Latinists who studied Latin, Hebraists who studied Hebrew; the first two groups were sometimes called classicists, the third Orientalists. In due course they turned their attention to other languages"

⁸² V originále: "His Orient is reduced to the Middle East... By eliminating Turkish and Persian studies on the one hand and Semitic studies on the other, he isolates Arabic studies from both their historical and philological contexts. ... Mr. Said rearranges both geography and the history of Orientalism"

⁸³ V originále: "Mr. Said expresses a contempt for modern Arab scholarly achievement worse than anything that he attributed to his demonic Orientalists"

Hlavní útok však směřuje na Saidovo vymezení kategorie orientalistů, do které podle Lewise chybně zahrnuje i klasické spisovatele jako Chateaubrianda či koloniální správce jako Lorda Cromera. Ti jsou hlavním cílem Saidovy kritiky, ačkoli neměli co do činění s akademickou tradicí orientalismu (Lewis, 2001/1993:262). Dalším nedostatkem Saidovy analýzy je podle Lewise (2001/1993:262) fakt, že zcela vynechal německé či ruské badatele spadající do oblasti orientalistického bádání. Said podle Lewise (2001/1993:263) dále zcela přehlíží či záměrně vynechává celou oblast vlastního arabského bádání, širokou produkci časopisů, monografií a edicí publikovaných na univerzitách, akademiích a učených společnostech v nejrůznějších arabských státech. Proto "...přístup pana Saida k Orientu, Arabům a ostatním, jak byl odhalen v jeho knize, je ve výsledku daleko více negativní než jakýkoli, který přisoudil i těm z nejarogantnějších imperialistických spisovatelů⁸⁴" (Lewis, 2001/1993:263).

Lewis pokládá za hlavní důvod úspěchu Saidovy kritiky její anti-západní prvek, zakořeněný v hlubokém nepřátelství vůči liberálnímu a demokratickému Západu (Lewis, 2001/1993:264). Tento přístup podle Lewise přesně odpovídá módním literárním, filosofickým a politickým teoriím rodícím se v současnosti především ve Spojených státech a vinících svou zemi za příčinu veškerého zla ve světě (Lewis, 2001/1993:264).

Na závěr Lewis (2001/1993:267) připouští, že nelze popřít, že jsou zde někteří orientalisté, kteří objektivně či subjektivně sloužily či těžily z imperiální nadvlády. Podle Lewise (2001/1993:268) je však důležité provést kritiku "...nikoli celého orientalismu, která je nesmyslná, ale kritiku výzkumu a výsledků jednotlivých badatelů či badatelských směrů⁸⁵".

3.2. Kritika Saida podle Johna MacKenzieho

Profesor John MacKenzie, historik a odborník na oblast britské imperiální historie a kultury vydal v roce 1995 dílo *Orientalism: History, theory and the arts*, ve kterém se staví, podobně jako Said, na stranu kritiky orientalistického způsobu myšlení. Důvod, proč ho zařazují mezi kritiky Saidovy práce, je MacKenzieho argument, že Said ve své analýze použil zcela chybná východiska a předpoklady. MacKenzie svou analýzu orientalismu založil především na zkoumání oblasti umění, konkrétně architektury, designu, hudby a divadla. Vynechávám zde MacKenzieho analýzu umění, a uvádím pouze jeho kritiku Saidovy analýzy v závěru díla.

⁸⁴ V originále: "Mr.Said's attitude to the Orient, Arab and other, as revealed in his book, is far more negative than that of the most arrogant European imperialist writers whom he condemns"

⁸⁵ V originále: "...not a criticism of Orientalism, which would be meaningless, but a criticism of the research and results of individual scholars or schools of scholars"

Podle MacKenzieho (1995:209) Said chybně prezentuje orientalismus jako monolitický a neměnný diskurz, a tím ve výsledku vytváří stejný typ stereotypního myšlení, jaký se snaží kritizovat, tentokrát o Západu, což ho fakticky řadí do pozice okcidentalismu⁸⁶. Podle MacKenzieho (1995:209) může být skutečně porozuměno 'těm druhým' z Východu, pouze pokud rozpoznáme jak rozsáhlý je rejstřík 'těch druhých'.

... 'orientální mánie' byla pokračujícím a neustále se měnícím fenoménem, opakovaně přizpůsobovaným potřebám doby a touhám po novotách⁸⁷ (MacKenzie, 1995:210).

MacKenzie (1995:4) má dále výhrady ke způsobu jakým Said využil teorie Michela Foucaulta a Antonia Gramsciho. Podle MacKenzieho Said neoprávněně aplikoval Foucaultův úzký pojem diskurzu na široké spektrum heterogenních textů; v případě Gramsciho, který svůj hegemonický princip vztahoval pouze na pojem třídy v evropském kontextu, ho zase aplikoval příliš široce do celého imperiálního rámce (MacKenzie, 1995:4). Said podle MacKenzieho využil jen ty části teorií, které se mu hodily:

Saidova práce je proto pozoruhodně eklektická, jak ve filosofickém, tak v teoretickém slova smyslu, stejně jako jeho užívání směsice literárních a ne-kanonických pramenů⁸⁸ (MacKenzie, 1995:4).

Otázku výběru pramenů pokládá MacKenzie (1995:14) za největší slabinu Saidova díla: ačkoli se chlubil heterogenitou svých textů, využil Said pouze 'elitní texty', tj. texty vyprodukované elitní kulturou.

... úplné porozumění orientalismu vyžaduje jisté pochopení, že zde existuje rozsáhlá škála uměleckých prostředků, skrze které byly reprezentace Orientu projektovány⁸⁹ (MacKenzie, 1995:14).

MacKenzie pokládá Saidovu práci za vysoce polemickou a zřetelně schizofrenní. Said trvá na tom, že neobhájí ani Araby, ani islám, a pouze se snaží upozornit na existenci souhrnu interpretací reprezentujících zájmy, cíle a touhy Západu obecně. Podle MacKenzieho se přesto velká většina příkladů, které Said uvádí, týkají pouze Středního východu (MacKenzie, 1995:5). Proto není pro MacKenzieho překvapením, že je Saidova práce hodnocena jako produkt anti-západního a anti-sionistického myšlení z pera 'vykořeněného Palestince' (MacKenzie, 1995:5). Zásadním problémem je podle MacKenzieho (1995:5) to, že

⁸⁶ Okcidentalismus je koncept, který pojednává o stereotypních a dehumanizujících obrazech Západu v očích jeho nepřátel (Buruma & Margalit, 2004:75). Blíže o něm bude pojednáno v poslední části práce

⁸⁷ V originále: "... 'oriental obsession' was a continuing and constantly changing phenomenon, repeatedly adapted to the needs of the age and the yearning for innovation"

⁸⁸ V originále: "Said's work is thus strikingly eclectic, both in philosophical and theoretical terms as well as in his use of a mixture of literary and non-canonical sources"

⁸⁹ V originále: "... a full understanding of Orientalism requires some comprehension of the extensive range of artistic vehicles through which representations of the Orient were projected"

Said ve výsledku svým 'esencialistickým' a stereotypním přístupováním k Západu nakonec docítil stejného výsledku jako ti autoři, které obvinil z 'esencializování Východu'.

Proč je pro MacKenzieho Saidovo dílo tak problematické a dokonce 'schizofrenní'? Je to hlavně Saidova 'nezakořeněnost' v žádném z uznávaných sociálně-vědných či filosoficko-náboženských proudů:

“...je ateistou z hlediska náboženství, agnostikem z hlediska politiky a nemá žádné obecné intelektuální ukotvení kromě respektu pro anarcho-syndikalismus. A tedy, ačkoli je ovlivněn Gramscim a Foucaultem, stojí mimo jakékoli kolektivní badání, své politické cíle neurčené...”⁹⁰ (MacKenzie, 1995:6).

Podle MacKenzieho (1995:6) stojí Said na rozhraní moderní a postmoderní akademické debaty. Identifikoval existenci “totálního imperiálního projektu, 'ústředního příběhu' o moci Západu⁹¹”, avšak jeho 'ústřední příběh' je regresivní a přežil dokonce konec formálního imperialismu, přičemž pokračuje ve své destruktivní úloze až do současnosti. Podle MacKenzieho tedy Said pokládá dekolonizaci za nedokončený projekt a orientalistický program za přežívající kulturní a ideologickou 'superstrukturu' amerického neokolonialismu (MacKenzie, 1995:6).

...jeho kritická totalizující mysl je ve válce s jeho kočovným polymorfním srdcem. V díle *Orientalismus* se zdá být monolitickým modernistou; ve všech jeho pozdějších ideologických výpovědích přesvědčeným postmodernistou. A skutečně odezva na Saida byla často hluboce postmodernistickou...”⁹² (MacKenzie, 1995:7).

Said podle MacKenzieho (1995:4) přeměnil orientalismus na jeden z nejideologičtějších pojmů moderního vědeckého bádání. Jeho dílo činí podle MacKenzieho (1995:5) problém historikům i literárním kritikům, a to nejen jeho práce z roku 1978, ale především jeho novější dílo *Culture and Imperialism* z roku 1993.

3.3. Zastánci Saidových tezí

Na závěr budou zmíněny příklady zastánců Saidových tezí. Dodnes je jich mnoho, někteří je přijímají zcela nekriticky, někteří s částečnými výhradami. Najdou se i autoři, kteří Saidova východiska využili pro svou vlastní analýzu. Příkladem může být práce Ernesta J. Wilsona III., který Saidovy teze aplikoval na oblast Spojených států a tzv. 'vnitřní orientalismus' namířený

⁹⁰ V originále: “...he is atheistic in religion, agnostic in politics and has no general intellectual attachment beyond a respect for anarcho-syndicalism. Thus, influenced though he is by Gramsci and Foucault, he stands beyond any scholarly collective, his political objectives largely undefined”

⁹¹ V originále: “an imperial totalising project, a 'master narrative' of western power”

⁹² V originále: “...his critical totalising head is at war with his nomadic, polymorphous heart. In *Orientalism* he seems to be a monolithic modernist; in all his ideological statements since, a committed postmodernist. And indeed the responses to Said have often been profoundly postmodernist...”

proti Afroameričanům. Další autor Stuart Schaar se zaměřuje na transformaci orientalismu od období dekolonizace a Saidovy teze dokazuje na konkrétním případě amerického orientalismu vzhledem k iránským studiím.

3.3.1. Ernest J. Wilson III. a jeho 'vnitřní orientalismus'

Svou práci *Orientalism: A Black Perspective* vydává Ernest J. Wilson poprvé v roce 1981. Svou kritiku orientalismu staví na Saidově analýze, ale nevztahuje ji k arabskému světu, a pronáší ji z odlišné pozice: z pozice Afroameričana žijícího v americké společnosti.

Svou analýzu začíná vysvětlením pojmu 'nadvlády' jako totálního fenoménu, který nemůže být jednoduše omezen pouze na sféru politickou, kulturní či ekonomickou (Wilson, 2001/1981:239). Pokud sociální skupina usiluje o nadvládu nad dalšími skupinami, uskuteční ji historicky prostřednictvím všech institucí a sociálních procesů. Některé snahy jsou zcela vědomé a založené na pečlivě vytvořených strategiích, jiné, především po počátečním rázném ustavení systému kontroly, začínají být automatické a nevědomé (Wilson, 2001/1981:239). Nejen snaha o nadvládu nad ostatními, ale také k ní 'inverzní proces', tj. osvobozenecký boj proti nadvládě, je totálním jevem. Konečným výsledkem osvobozeneckého boje je zahrnutí veškerých oblastí života člověka:

Pokud má být osvobozenecké hnutí dalekosáhlé svým rozsahem a trvajícím ve svém účinku, musí proniknout do všech lidských vztahů, nejen do vztahu ovládajícího a ovládaného, ale také mezi muže a ženu, rodiče a jejich děti, náboženské vůdce a jejich následovníky⁹³ (Wilson, 2001/1981:239-240).

Pokud osvobozenecké boje propuknou opravdově, bojuje se na všech 'frontách': v médiích i v zákopech. Objevují se snahy ze strany držitelů moci o jejich potlačení, k čemuž používají vězení, policejní zátahy a obušky včetně dalších, rafinovanějších způsobů kontroly jako je kolaborace, změny školních kurikul či obsazování významných pozic svými lidmi. Spolu s tím, jak boje narůstají, si 'ti utlačovaní' víc a víc uvědomují totalitu svého boje a pochopí, že "...zde není žádného útočiště kromě rozhodného jednání"⁹⁴ (Wilson, 2001/1981:240). Veškeré jednání a pocity, které se zprvu zdály jen výstředností individuí, se najednou jeví jako politické a úzce propojené s charakterem společnosti, který je v nich odražen (Wilson, 2001/1981:240). Tato faktická provázanost všech věcí je podle Wilsona (2001/1981:240)

⁹³ V originále: "If it is to be far-reaching in its scope and lasting in its effect then a liberation movement must insinuate itself into all human relationship, not merely between oppressor and oppressed, but between man and woman, parent and child, religious teacher and follower"

⁹⁴ V originále: "...there is no refuge except in purposeful action"

“...užitečným východiskem ke zvážení současného úsilí černých Američanů a Palestinců⁹⁵”. Snahy Afroameričanů a Palestinců jsou útokem vůči dominantní eurocentrické rasistické vizi o tom, jak má svět vypadat (Wilson, 2001/1981:240). Snahy o jejich potlačení, vyjádřené prostřednictvím jedovatých útoků v médiích, jsou podle Wilsona (2001/1981:240) snahou o obranu starých způsobů definování, rozdělení a ovládnutí světa. Wilson dále komentuje způsoby zobrazování černých Američanů v tisku:

...byl to obraz domácích ‘primitivů’, kořistníků z Jižního Bronxu a černých radikálů...Byl to kouzelný džin z láhve, kterého se média snažila rozdrtit; byl to démon který si žádal exorcismus⁹⁶ (Wilson, 2001/1981:240-241).

Podle Wilsona (2001/1981:241) se v současné době v komunitě černých Američanů objevují viditelné náznaky rozvíjejícího se hnutí. Tyto náznaky se objevily již v padesátých a šedesátých letech a vyvolaly v amerických vládních a ekonomických kruzích obrovské obavy, aby revolta chudých černých Američanů neohrozila úspěch války ve Vietnamu (Wilson, 2001/1981:240).

Wilson se nekriticky staví na Saidovu stranu a za hlavní přínos jeho díla považuje vysvětlení “...jak dominantní kultura ovládá, dehumanizuje a asimiluje ostatní kultury⁹⁷”, spolu s vysvětlením “...jak jsou ideologie, výzkumné instituce a rozmanité formy polopravd budované na neochvějném základu ekonomické a politické dominance⁹⁸” (Wilson, 2001/1981:242). To, co Said popsal na případě Středního východu a arabského světa, lze podle Wilsona pozorovat i v samém srdci západního světa, v Americe:

Komunita černých je vystavena jistému druhu ‘vnitřního’ orientalismu. Její členové jsou také definováni jako ‘ti druzí’, jsou zastrašováni a kontrolováni; tmavý, exotický domorodý syn viděný jako nejbližší zrcadlový obraz civilizovaných a bezúhonných bělochů⁹⁹ (Wilson, 2001/1981:243).

Podle Wilsona je Saidův přínos nepopíratelný: vytvořil pro čtenáře z Latinské Ameriky, Afriky či Afroameriky užitečného průvodce a vysvětlil systém nadvlády, kterému podléhají. Saidova analýza je proto podle Wilsona (2001/1981:243) aplikovatelná i za hranicemi Středního východu.

⁹⁵ V originále: “...a useful point of departure to consider the recent efforts by Black Americans and Palestinians”

⁹⁶ V originále: “...it was the image of domestic ‘savages’, looters from the South Bronx and Black radicals... That was the genie let out of the bottle that the media sought to crush; that was the demon that demanded exorcism”

⁹⁷ V originále: “...how dominant cultures come to capture, de-nature and assimilate other cultures”

⁹⁸ V originále: “...how ideologies and research institutions and assorted partial truths are erected on the sure base of economic and political domination”

⁹⁹ V originále: “The Black community has been subjected to a kind of ‘internal’ Orientalism. Its members too have been defined as ‘The Other’, to be feared and controlled; the dark, exotic native son viewed as the near mirror image of civilized and respectable white people”

Podle Wilsona (2001/1981:244) je nutné čelit orientalismu na třech stupních: nejprve by intelektuálové a političtí vůdcové 'utlačovaných' měli napadnout základní 'sub-kategorie' v rámci orientalistického diskurzu; dále by měla být napadena samotná podstata celého paradigmatu se svými hlavními dogmaty a nahrazena postojem, který reflektuje jedinečnost a rozmanitost kulturního dědictví; a nakonec by měly být vytvořeny potenciální politické aliance v rámci 'utlačovaných' skupin a vytvořen nový světový názor, který by vycházel přímo z perspektivy Třetího světa (Wilson, 2001/1981:244). Taková redefinice však vyžaduje propojení s požadavkem sociálních změn v rámci samotných Spojených států: musí vycházet z potřeb komunity 'černých', konkrétně z potřeb chudých a pracujících vrstev (Wilson, 2001/1981:246). Dále je nutné, aby se Afroameričtí intelektuálové zcela integrovali do skupiny uznávaných právníků, ekonomů a ostatních 'příspěvatelů' do systému veřejně schválených dat (Wilson, 2001/1981:247). Wilson proto vyzývá intelektuální a politické vůdce Afroameričanů, a obecně všech 'utlačovaných', aby se postavili čelem vůči orientalistickému paradigmatu a podporovali nový světový názor. Wilsonův závěr zní:

... 'Palestinská otázka' nyní stojí před celým světem a čeká na rozřešení. Není to pouze místní boj. Také rozřešení bojů černých za zrovnoprávnění bude mít mezinárodní i místní důležitost, nikoli pouze pro černé, ale pro Spojené státy jako celek, a tudíž i pro celou mezinárodní komunitu¹⁰⁰ (Wilson, 2001/1981:248).

3.3.2. *Stuart Schaar*

Profesor historie Stuart Schaar vydává svou práci *Orientalism at the Service of Imperialism* poprvé v roce 1979 v časopise *Race and Class*. V ní připouští, že na základě procesu dekolonizace a nárůstu levicového myšlení došlo k částečné transformaci 'klasického' orientalismu. Přesto je evidentní, že především v severní Americe zůstal z velké části tento diskurz nezměněn, a konkrétně v oblasti iránských studií si udržuje ty nejextrémnější orientalistické postoje.

V úvodu své práce Schaar nejprve rekapituluje hlavní Saidovy závěry a následně se věnuje vlastní analýze amerických studií věnovaných Íránu, které vznikly v období po druhé světové válce. Zmiňuje osoby dvou badatelů, Marvina Zonise z univerzity v Chicagu a Jamese A. Billa z univerzity v Texasu, jejichž práce na poli iránských studií odráží širší trend sociálně-vědného bádání o oblasti Středního východu (Schaar, 2001/1979:187). Ačkoli oba badatelé museli nutně rozpoznat korupci a tyranii iránského režimu pod vládou posledního

¹⁰⁰ V originále: "The 'Palestinian problem' is now before the entire world for resolution. It is not just a local struggle. The resolution of the Black liberation struggle will have international as well as local significance, not only for Blacks but for the United States as a whole, and hence the entire international community"

šáha Mohammada Rézy Páhlaivího¹⁰¹, přesto ho nadále popisovali s nadšením a 'provolávali slávu' šáhovu režimu, který podle nich určoval správnou cestu iránské politiky i ekonomie. Schaar uvádí citace obou badatelů: "...jeho [Mohammada Rézy, pozn. autora] ochota uvítat zahraniční badatele je jak odvážná, tak hodná obdivu¹⁰²" (Zonis, cit. in Schaar, 2001/1981:187) či názor Billa: "...bylo by vážnou chybou podceňovat důležitost a účinnost reforem podporovaných šáhem. Je také chybou zpochybňovat králův závazek a oddanost tomuto programu. Jeho vlastní výroky a jednání jasně prozrazují, že si je dobře vědom výzvy kladené modernizací¹⁰³" (Bill, cit. in Schaar, 2001/1981:188). Podle Schaara je důležité vysvětlit kontext, ve kterém byla tato tvrzení napsána: již mnoho let se ve Spojených státech organizovala opoziční skupina vůči šáhovu režimu, s cílem poukázat na jeho tyranii a korupci, a tak oslabit americkou veřejnou podporu šáhovu režimu. Tvrzení Zonisa a Billa však podle Schaara (2001/1981:188) podkopávaly tyto snahy o opozici. Oba autoři odsoudili místní terorismus a vnitřní odpor vůči režimu, aniž by vysvětlili, že ozbrojené boje začali jako odezva na masové zabíjení, věznění a mučení. Podle Schaara (2001/1981:188) se oba autoři "...zmiňují o potlačování 'terorismu' tónem, který jejich čtenářům dává dojem, že šáhova policie udělala dobrý kus práce¹⁰⁴". Ani Zonis, ani Bill se nikde ve své práci nezmiňují o systematickém mučení, roli tajné policie při únosech, mučení a zabíjení, ani o povaze iránské závislosti na Spojených státech. Schaar ironicky poznamenává, že až ke konci roku 1978, když už bylo vítězství revoluce na dosah, se Zonis začal kriticky vyjadřovat o šáhově režimu, velebil jeho opozici a obhajoval ukončení americké podpory šáhovi (Schaar, 2001/1981: 189).

Podle Schaara (2001/1981:189) jsou Zonis a Bill úspěšnými nástupci předchozí generace amerických učenců ve službách Studené války. Je patrné, že americká politická analýza týkající se Íránu, je typickým představitelem orientalismu, který analyzoval již Edward W. Said na problematice zkoumání Středního východu (Schaar, 2001/1981:191). Současné bádání je však odlišné od bádání 'staré generace' orientalistů jako byl Massignon či

¹⁰¹ Iránský šáh Mohammad Rézá Páhlaiví vládl v letech 1941-1979. Během své vlády se sice pokoušel o modernizaci a sekularizaci země a zavedení některých liberálních reforem: v roce 1963 byla například uzákoněna rovnoprávnost žen v Iráku. Ve své podstatě však Rézá vládl jako krutý tyran. Především z důvodu ropného bohatství Iránu byl podporován ze strany USA. V roce 1977 však vypukají studentské demonstrace, požadující odstoupení šáha a návrat šíitského duchovního Chomejního, který mezitím pobýval v Paříži. Ten se v roce 1979 vrací do země a stává se fakticky neomezeným vládcem, což přetrvává i poté, co byl zvolen prezidentem islámské republiky Abdul Hasan Bání Sadr (Pečenka & Luňák, 1995:191).

¹⁰² V originále: "...his willingness to welcome foreign scholar is both courageous and laudable"

¹⁰³ V originále: "It would be a serious mistake to underestimate the importance and effect of the Shah-sponsored reforms. It is also a mistake to question the king's commitment and dedication to these programs. His own statements and activities clearly reveal that he is well aware of the challenges of modernization..."

¹⁰⁴ V originále: "...they refer to the repression of 'terrorism', in tones that give their readers the impression that the Shah's police were doing a good job"

Gibb¹⁰⁵. Ti byli produktem imperiálního období, jasně určeného svou strukturou a vycházejícího z autority a ustavených institucí. Nové pole amerického bádání po období dekolonizace je sice vyjádřením rovnocenné 'imperiální epochy', je však určeno neformálními strukturami a nejistými základy, oportunistem a povrchností, které odráží stav současného imperialismu (Schaar, 2001/1981:191). Podle Schaara (2001/1981:191) Said výstižně objasnil, jak orientalisté a experti na zkoumání Středního východu slouží 'impériu'. Said volal po novém přístupu pomocí kombinace klasické analýzy, komparativního výzkumu a globální perspektivy, s čímž Schaar bez výhrad souhlasí (Schaar, 2001/1981:192). Závěrem upozorňuje na to, že:

Historická studia se stávají víc a víc důležitými, protože pokrokové transformace, mají-li uspět, se potřebují shodovat se zděděnými tradicemi. Pokrokové síly v rámci islámu zde byli odjakživa. Problémem je vyprostit je zpoza závoje orientalistické temnoty¹⁰⁶ (Schaar, 2001/1981:192).

Předcházejí výklad nám již částečně zodpověděl jednu z výzkumných otázek této práce, a to, zda je orientalismus stále živý, či naopak překonaný diskurz. Všichni výše zmínění autoři, ať již Saida obhajují, či jsou řazeni mezi odpůrce jeho tezí, ukazují, že diskuze týkající se orientalistického diskurzu není ani zdaleka uzavřenou kapitolou. Stále se objevují noví a noví autoři, kteří mají potřebu se k tomuto tématu vyjádřit. Jako příklad mohu uvést mimo jiné i texty, které byly podkladem pro tuto práci: text Johna MacKenzieho (1995), Ziauddina Sardara (1999), Alexandra L. Macfieho (2005) či text Edmunda Burkeho a Davida Prochasky (2007). Je tedy evidentní, že z hlediska akademické debaty je problematika orientalismu stále živá. Je však orientalismus pouze téma, které je probíráno na stránkách vědeckých publikací, nebo je relevantní i pro obyčejného člověka a jeho každodenní život? V následující části bude tato otázka dále promyšlena.

¹⁰⁵ Viz 'Vývoj akademického orientalismu podle Edwarda Saida', str.63

¹⁰⁶ V originále: "Historical studies become increasingly important because progressive transformations, if they are to succeed, need to be congruent with inherited traditions. The progressive forces within Islam have always been there. The problem is to flush them out from behind the veil of Orientalist obscurity".

IV. Orientalismus dnes a cesty k jeho překonání

Téma orientalismu je spojováno téměř výhradně s osobou Edwarda W. Saida, přičemž ostatní autoři bývají často opomíjeni, a proto jsem pokládala za nutné podrobněji představit tuto problematiku. Přesto má práce směřuje i k dalšímu cíli: představit orientalismus z trochu odlišné perspektivy, než jak ho představil samotný Said. Orientalismus nepovažuji za primárně mocenský a politický diskurz, ale obecně za způsob, jakým je v rámci historie západního myšlení nahlíženo na 'ty druhé'. Tento způsob nahlížení je problematický, protože je plný předsudků a stereotypních a dehumanizujících obrazů. Je však otázkou, zda je tento způsob nahlížení specificky západním způsobem a týká se pouze obrazů 'Orientu', případně zda je možné považovat ho za univerzální princip, pomocí kterého se každá lidská společnost vyrovnává s odlišností a rozmanitostí 'těch druhých'.

V následující části bude proto představen koncept okcidentalismu, na němž budou analyzovány způsoby zobrazování Západu jako 'těch druhých', a porovnávány s těmi, s nimiž jsme se setkali již v orientalismu. Na základě toho zhodnotím, zda okcidentalismus představuje stejný typ stereotypního myšlení jako orientalismus, a zda je tedy možné považovat orientalistický způsob nahlížení na 'ty druhé' za univerzální či nikoli. Na závěr bude znovu promyšlena myšlenka orientalismu a jeho platnosti v dnešním světě. Bude zvážena platnost konceptu jak ho představil Said, i platnost orientalismu, jak ho pojmám v této práci já. Spolu s tím budou navrženy možné cesty úniku z tohoto myšlení.

1. Okcidentalismus jako 'inverzní orientalismus'

Následující výklad konceptu okcidentalismu vychází z analýzy, kterou představili britsko-nizozemský sinolog a japanolog, ale také novinář a profesor lidských práv na Bard College v New Yorku Ian Buruma a profesor filosofie na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě Avishai Margalit. Jejich dílo *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies* (2004) představuje koncept okcidentalismu na případech konkrétních útoků mířených proti západnímu liberalismu a demokracii v dějinách lidstva. Toto dílo je v jistých ohledech problematické, a podobně jako ke konceptu orientalismu Edwarda W. Saida, mám k němu své výhrady. Autoři například uvádí, že nenávisť vůči Západu vychází a je inspirována Západem samotným, a jako jeden z příkladů uvádí německý romantismus. Podle mého názoru je okcidentalismus spíše výsledkem reakcí na orientalismus, a zároveň výsledkem obecného stereotypního přístupu

k odlišnosti 'těch druhých'. Mým cílem však není analyzovat samotnou knihu Burumy a Margalita, ale zvážit, zda je možné pojímat způsob zobrazování 'těch druhých', který se objevuje v orientalismu, za univerzální přístup k 'těm druhým', který je typický pro jakoukoli společnost, a nečiní tak ze Západu jednoznačného viníka a z Východu jednoznačnou obět'.

1.1. Koncept okcidentalismu podle Burumy a Margalita

Okcidentalismus je koncept, který pojednává o pohledu na Západ očima jeho nepřátel. Buruma a Margalit ve své knize *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies* ukazují, že útok na západní liberalismus a demokracii, ať byl veden pod vlajkou japonského šintoismu ve třicátých a čtyřicátých letech dvacátého století, ze strany německého romantismu a ruského slavjanofilství v devatenáctém století, Hitlerova nacismu, italského fašismu, komunismu či v neposlední řadě i ze strany islámského fundamentalismu, vykazuje stále stejné znaky, podobná východiska i logiku. A já přidávám: podobná, jaká nacházíme i v orientalismu.

V rámci okcidentalismu je Západ chápán jako racionální, avšak postrádající jakékoliv vyšší ideály, a proto ve své podstatě zcela bezduchý. Zároveň je nahlížen jako slabý, neudrživý a zhýčkaný svou závislostí na počitcích moderní civilizace (Buruma & Margalit, 2004:49). Je chápán jako pokleslá a dekadentní civilizace uznávající jenom peníze a moc:

...arogance, budování impéria, sekularismus, individualismus a moc a přitažlivost peněz – vše z toho je obsaženo v představě o hříšném lidském městě...¹⁰⁷(Buruma & Margalit, 2004:16).

Synonymem a symbolem všeho špatného je totiž v očích okcidentalistů západní město. Jeho hříšnost se vyjevuje již ve starém příběhu o Babylónu (Buruma & Margalit, 2004:16). Město je představeno jako 'děvka' a jeho obyvatelé jako lháři (Buruma & Margalit, 2004:18):

Okcidentalistický pohled na město, kapitalismus a západní mašinérní civilizaci: bezduchá děvka jako nenasytný automat...¹⁰⁸ (Buruma & Margalit, 2004:19).

Bezduchost tohoto kosmopolitního města-děvky je důsledkem velkoměstské arogance. Město zničilo a vykořenilo všechny tradiční hodnoty. V jeho ulicích neznamena nic rasa ani národ, dokonce ani Bůh. **Západní město zná jenom peníze, obchod a radovánky** (Buruma & Margalit, 2004:16). To vše vede k tomu, že lidé ze Západu postrádají morálku i základní smysl pro čest (Buruma & Margalit, 2004:134).

¹⁰⁷ V originále: "...hubris, empire building, secularism, individualism, and the power and attraction of money – all these are connected to the idea of the sinful City of Man.."

¹⁰⁸ V originále: "Occidental view of the city, of capitalism, and of Western 'machine civilization': the soulless whore as a greedy automaton"

...Anti-urbánní předsudek okcidentalismu...vidí obrovské město jako nelidské, jako zoo zvrácených zvířat stravovaných chťičem. Obyvatel města z této perspektivy doslova ztratil svou duši...¹⁰⁹ (Buruma & Margalit, 2004:22).

‘Okcident’, tak jak je definován svými nepřáteli, je **chápán jako hrozba**, především kvůli jeho anti-utopickým záměrům. “Antiutopická povaha západního liberalismu je největším nepřítelem náboženských radikálů, duchovních vůdců a kolektivních uchazečů o čistotu a heroickou spásu...¹¹⁰ (Buruma & Margalit, 2004:72).

Okcidentalistická ‘válka’ proti Západu byla podle Burumy a Margalita (2004:101) vedena ve jménu ruské duše, německé rasy, japonského šintoismu, komunismu a islámu. Rozlišují tzv. ‘světový okcidentalismus’, který je chápán jako boj ve jménu národa či rasy a směřuje k vyloučení ‘těch druhých’ z ‘naší’ společnosti; naopak ‘náboženský okcidentalismus’ je chápán “...jako svatá válka vedená proti představě absolutního zla¹¹¹” (Buruma & Margalit, 2004:102). V této ‘válce’ proti Západu je výrazným prvkem kult smrti: jeho bojovníci jsou hrdinové, kteří se nebojí jeho jménem nasadit svůj vlastní život (Buruma & Margalit, 2004:50).

Buruma a Margalit svůj výklad okcidentalismu postavili na hlavním argumentu, že nenávisť k Západu, k jeho městům, vědě a důsledné racionalitě, k jeho bezbožnosti a buržoazii, není pouze záležitostí ‘posedlých Asiatů’, ale v mnohém se zrodila na Západě samém. Povstání proti liberálnímu světu je tedy vedeno ideovými zbraněmi, které se zrodily v Evropě (Buruma & Margalit, 2004:50). Jako příklad uvádí Německo, které ačkoli leží v srdci Evropy, jeho ideály a představy byly vždy zásadně odlišné od těch ‘západních’: “Německo je národem hrdinů, kteří jsou připraveni obětovat se pro vyšší ideály¹¹²” (Buruma & Margalit, 2004:53). Podle Wenera Sombarta (cit. in Buruma & Margalit, 2004:52) byla druhá světová válka “...existenciální bitvou, nikoli pouze mezi národy, ale mezi kulturami a odlišnými světovými názory¹¹³”.

Okcidentalistický útok vedený proti Západu je ve své podstatě chápán a namířen jako útok na ‘mysl Západu’:

...Mysl Západu je často zobrazována okcidentalisty jako druh vyššího idiotství. Být vybaven západní myslí je stejné jako být idiotským učencem, mentálně defektním, ale se speciálním darem umožňujícím provádět aritmetické kalkulace. Je to mysl bez duše,

¹⁰⁹ V originále: “...the antiurban bias of Occidentalists...sees the great city as inhuman, a zoo of depraved animals, consumed by lust. The city dweller, from this perspective, has literally lost his soul”

¹¹⁰ V originále: “...antiutopian nature of Western liberalism is the greatest enemy of religious radicals, priest-kings, and collective seekers after purity and heroic salvation”

¹¹¹ V originále: “...as a holy war fought against an idea of absolute evil”

¹¹² V originále: “Germany is the nation of heroes, prepared to sacrifice themselves for higher ideals”

¹¹³ V originále: “...an existential battle, not just between nations, but between cultures and worldviews”

výkonná jako kalkulačka, ale beznadějná v provádění toho, co je lidsky skutečně důležité. Mysl Západu je schopná obrovského ekonomického úspěchu a samozřejmě rozvíjení a propagování moderní technologie, ale nedokáže uchopit vyšší potřeby v životě, jelikož jí chybí duchovnost a porozumění pro lidské utrpení...¹¹⁴ (Buruma & Margalit, 2004:75).

V rozporu s myslí Západu je také ruská duše, mytická entita vytvořená intelektuály během devatenáctého století. Ruské slavofilství bylo podle Burumy a Margalita (2004:77) zakořeněné v německém romantismu. Romantismu, který je reakcí na osvícenské ideály, lze tedy pokládat za východisko pro vznik okcidentalismu: racionalismus, vůči kterému se romantismus staví, byl nemocí Západu, byl 'inteligencí bez skutečné moudrosti' (Buruma & Margalit, 2004:80):

...osvícenští myslitelé zaujali optimistický náhled, že lidské dějiny jsou lineárním pokrokem směrem ke šťastnějšímu, racionálnějšímu světu, romantické schéma užívá náboženské pojmy nevinny, úpadku a spásy. Romantik vždy cítí, že spadl až na úplné dno, ze kterého vzhlíží na naději spásy. Pád je označen naprostým rozkladem, odcizením...¹¹⁵(Buruma & Margalit, 2004:79).

Zde je zřetelně vidět, jak může být **skutečnost interpretována, jen aby zapadla do předem navržené koncepce**: podle Burumy a Margalita je romantismus východiskem pro okcidentalismus, podle Saida a Sardara je naopak východiskem pro orientalismus, a podle Budila je kořenem moderního antropologického bádání.

Samotný islám hledí na západní civilizaci jako na **formu 'modlářského barbarství'**: modlářství je ten nejohavnější hřích, a proto mu musí praví věřící vzdorovat všemi možnými silami (Buruma & Margalit, 2004:102). Termínem pro modlářství je v arabštině *jahiliyya*, a je analogické k řeckému chápání 'barbarství': distinkce mezi 'námi Řeky' a 'těmi druhými, barbary' byla distinkcí mezi dvěma typy lidských bytostí. Tato distinkce tkví především v tom, že barbaři nejsou dokonalými lidmi (Buruma & Margalit, 2004:105-106). Zajímavá je interpretace nošení muslimského závoje u žen jako symbolu muslimského odporu vůči Západu:

¹¹⁴ V originále: "The mind of the West is often portrayed by Occidentalists as a kind of higher idiocy. To be equipped with the mind of the West is like being an idiot savant, mentally defective but with a special gift for making arithmetic calculations. It is a mind without a soul, efficient, like a calculator, but hopeless at doing what is humanly important. The mind of the West is capable of great economic success, to be sure, and of developing and promoting advanced technology, but cannot grasp the higher things in life, for it lacks spirituality and understanding of human suffering"

¹¹⁵ V originále: "Enlightenment thinkers took the optimistic view that human history is a linear progression toward a happier, more rational world, the Romantic scheme uses old religious notions of innocence, fall and redemption. The Romantic always feels that he is at the nadir of the fall, from which he looks up in the hope of redemption. The fall is marked by total fragmentation, estrangement..."

...pouze závoj chrání ženy a dává jim spirituální dimenzi...Odkryté ženy Západu...jsou považovány zbožnými muslimy nebo skutečně ortodoxními Židy za děvky a jejich muži za pasáky. Řečeno přehnaně, západní ženy (a ty které je napodobují kdekoli ve světě) jsou chrámové prostitutky ve službách západního materialismu. Sexuální morálka Západu, nebo spíše její nedostatek, činí západní život nemravným, téměř zvířecím...¹¹⁶ (Buruma & Margalit, 2004:131-132).

Následující výklad upozorní na konkrétní podobnosti okcidentalismu s orientalismem. Již v tuto chvíli je však patrné, že okcidentalismus představuje stejný typ stereotypního myšlení a je založen na stejných předpokladech a tvrzeních jako orientalismus. Proto ho pokládám za jistý 'inverzní orientalismus'.

1.2. V čem je okcidentalismus 'inverzním orientalismem'?

V následující části bych ráda poukázala na jisté podobnosti a paralely mezi orientalismem a okcidentalismem, které je podle mého názoru činí navzájem 'inverzními'. V rámci orientalistického diskurzu se až do období osvícenství vytrvale objevovala distinkce mezi 'námi', kteří dojdou spásy a 'těmi druhými', kteří jsou určeni k zatracení. Tato distinkce svým způsobem pokračovala i v době sekularizovaného osvícenství v představě o 'vyvoleném' pokrokovém Západu a 'zatraceném' stagnujícím Východu. Na základě výkladu v předchozí části je patrné, že ta samá distinkce se objevuje i v okcidentalismu, pouze se vyměňuje obsazení hlavních protagonistů: najednou je to Západ, který je hříšný a určený k zatracení, protože nenásleduje tu pravou a jedinou víru.

Dalším společným prvkem orientalismu a okcidentalismu je pohled na 'ty druhé' jako na sexuálně nemravné, téměř přirovnávané k pudovému světu zvířat. Připomeňme si obrazy 'Orientu' jako místa plného smyslností a chlípností, především v souvislosti s arabským městem plným přepychu, hříšných lázní a prostitutek; zde je to naopak západní město, na které je poukazováno jako na místo plné smilstva a hříchu. Dále například tvrzení o modlářství a barbarství 'těch druhých', která byla pro orientalismus typická, především ve vztahu k arabskému světu. Nyní zde podobná tvrzení zaznívají z 'úst' islámu a míří na 'hlavu' Západu: představa o 'modlářském barbarství' v sobě zároveň obsahuje předpoklad méněcennosti Západu a jeho obyvatel jako nedokonalých lidských bytostí. Podobnou analogii nacházíme i u typického orientalistického tvrzení o iracionálnosti 'Orientu'. V rámci

¹¹⁶ V originále: "Only the veil protects the woman and gives her a spiritual dimension...The exposed women of the West...are regarded by devout Muslims, or indeed orthodox Jews, as whores and their men as pimps. To put it hyperbolically, Western women (and their 'Westernized' counterparts everywhere) are the temple prostitutes in the service of Western materialism. The sexual morality of the West, or rather the lack of it, makes Western life look depraved, even animal-like"

okcidentalismu je sice 'Okcidentu' přiznána racionálnost, ta je však jako 'kalkulačka', která je nehumánní, neznalá toho, co je skutečně lidsky důležité, a proto i zcela bezduchá. Na závěr je také důležité upozornit, že jak v rámci orientalismu, tak v rámci okcidentalismu je na 'ty druhé' nahlíženo jako na hrozbu.

Jaký je obyvatel 'Orientu' v očích Západu? Charakterizuje ho především faleš, modlářství a naivní pověřčivost, nekontrolovaná sexualita, bezbožnost, nechutnost, fanatismus, krutost, divokost a barbarství, zaostalost... Jaký je obyvatel 'Okcidentu' v očích jeho 'nepřítel'? Charakterizuje ho především faleš, korupce a arogance, modlářství, nekontrolovaná sexualita, bezbožnost, bezduchost a ztráta tradičních hodnot. Charakteristiky na první pohled velmi podobné, ale přesto tu nejde o samotný obsah tvrzení, jako spíše o princip, jakým jsou tvořeny. Analýza orientalismu i okcidentalismu ukazuje, že zde existuje jistý univerzální 'trend' v přístupu k 'těm druhým', kteří jsou natolik odlišní, že v nás vyvolávají obavy, fascinují nás i odpuzují. Jedná se o univerzální přístup, jakým se každá lidská společnost vyrovnává s odlišností a rozmanitostí, a který je jistým způsobem i cestou k vymezení vlastní kultury, i když samozřejmě chybnou cestou. Z velké části je prováděn téměř bezděčně, protože každá lidská společnost je natolik ovlivněna vlastní kulturou a jejími hodnotami, že je pro ní obtížné přijmout alternativní směry.

Ať už tedy hovoříme o orientalismu, kde 'Okcident' napadá 'Orient', či o okcidentalismu, který na 'Okcident' útočí, podstata je stejná: vždy je základem těchto promluv generalizace a z ní plynoucí stereotypizování, snaha 'toho druhého' zbavit lidskosti, dokázat, že stojí níže než 'my', vymezit se vůči němu jako jeho protiklad a tedy i ospravedlnit vůči němu 'naše' názory, 'náš' boj či 'naše' zájmy. Tím je zároveň vyvrácena představa o Západu jako jednoznačném 'viníkovi' a Východu jako 'bezbranné oběti', která je napadána Západem.

2. Je orientalismus překonaný nebo stále živý diskurz?

V poslední části práce bude zodpovězena otázka, zda je v dnešním světě orientalismus překonaným nebo stále živým diskurzem. V předchozím výkladu byly představeny konkrétní názory autorů, kteří se zapojili do akademické debaty týkající se orientalismu, vyvolané Saidovou prací z roku 1978. Tato debata trvá již téměř třicet let a stále se objevují noví zastánci či kritici Saidova díla. Je tedy evidentní, že z hlediska akademické debaty je problematika orientalismu stále živá. Zbývá nám však uvážit, zda je orientalismus teoretické

téma, které je pouze oblastí zájmu vědeckých badatelů, nebo zda je také tématem relevantním pro každodenní život člověka v dnešním světě.

Pokud chceme nalézt odpověď, musíme si opět ujasnit, o jakém z orientalismů zde hovoříme. Za prvé, máme zde orientalismus, jak ho představil v osmdesátých letech dvacátého století Edward W. Said. Ten ho označil za diskurz, který je zformovaný pod vlivem západních mocenských a politických vlivů, a jehož cílem je porozumět, kontrolovat a ovládnout objekt zájmů nazvaný 'Orient'. V průběhu historie jej nejprve představil jako 'evropský orientalismus' spojený především s koloniálním obdobím imperiálních mocností jako byla Anglie či Francie, a který byl založený na přímé koloniální zkušenosti. Ten však podle Saida po druhé světové válce fakticky zaniká, a proto ho zde nebudu zahrnovat do své úvahy. Zbývá nám tedy zvážit tzv. 'americký orientalismus', který se objevuje po druhé světové válce.

Za druhé, orientalismus v této práci představuji také obecně jako způsob, jakým je v rámci historie západního myšlení nahlíženo na 'ty druhé', konkrétně na odlišné kultury a civilizace Východu, a který je plný předsudků a stereotypních a dehumanizujících obrazů. Jak bylo dokázáno na analýze okcidentalismu, je možné považovat ho za obecný princip, pomocí kterého se každá lidská společnost vyrovnává s odlišností a rozmanitostí 'těch druhých', a který je jistým způsobem i cestou k vymezení vlastní kultury. K tomuto stereotypnímu hodnocení 'druhých' dochází velmi často bezděčně, jelikož je každá lidská společnost ovlivněná svou vlastní kulturou a jejími hodnotami, od nichž se jen stěží odpoutává.

V následující části bude tedy nejprve zvážen orientalismus podle Saida a jeho platnost v současném světě, následně bude zrekapitulováno moje chápání orientalismu a jeho relevantnost pro dnešní život člověka. V obou případech budou také navrženy možné cesty úniku z tohoto myšlení. V části týkající se Saidova výkladu současného orientalismu čerpám především z rozhovorů provedených s Edwardem W. Saidem od roku 1993 do roku 2003, a částečně z dokumentu On Orientalism z roku 1998. Odkazy a kompletní seznam rozhovorů je uveden na závěr v seznamu použité literatury.

2.1. 'Americký orientalismus' podle Saida a cesty k jeho překonání

Americký orientalismus se podle Saida objevuje především po druhé světové válce a podle jeho názoru trvá až do současnosti. Je charakteristický svým silným anti-islámským zaměřením, které Said dokazuje na vědecké, literární či hollywoodské produkci. Například americké filmy obsahují jistou 'sérii' stereotypních obrazů Arabů jako negativních, podezřelých a fanatických postav, které má hlavní hrdina typu Rambo za úkol zničit, a díky

tomu zachránit celý svět (On Orientalism, 1998). Americký orientalismus je však podle Saida především vyjádřen postojem Spojených států v rámci jejich zahraniční politiky. Said to dává do souvislosti s izraelsko-palestinským konfliktem a jednoznačnou podporou Izraele ze strany Spojených států, již od založení Izraelského státu v roce 1948 (Interview, June/July 2001).

Toto je skutečná kulturní válka. Má to málo co do činění s pravdou, má to málo co do činění se seriózní vědeckostí. Má to co dělat s ideologickými zájmy. První skupina je rozšířenější a je jí věnováno více pozornosti v médiích než skupině druhé. Pokud jsi považován za příslušníka druhé skupiny, potom jsi smeten a napadán těmi nejskandálnějšími způsoby...¹¹⁷ (Interview, May 1993).

Said chápe současnou moc Spojených států za nový druh imperialismu a varuje před jeho nebezpečím:

Moc a bohatství Spojených států je takové, že si většina lidí neuvědomuje škody, které byly jejich jménem napáchány - nebo nenávisť, která byla vyvolána na Středním východě a v islámském světě - pro žádný účel kromě záruky pokračujícího vedoucího postavení politických činitelů a několika lidí jejichž zájmy jsou svázané s absurdní a nehumánní politikou¹¹⁸ (Interview, Aug/Sep 2001).

Obrazy Arabů vytvářené v americkém orientalismu se nijak zásadně neliší od těch klasických, které již byly zmíněny v souvislosti s orientalismem evropským: Arabové jsou zobrazováni v tisku i v populárních médiích jako fanatici, extrémisté, sadisté a pachatelé násilí, veskrze jako hrozba západnímu světu (Interview, Nov.2001). V současnosti je tento obraz spojen s hrozbou terorismu. V jednom z rozhovorů se Said vyjadřuje k 'boji' Spojených států s terorismem:

To neúprosné stíhání terorismu, je podle mého názoru, téměř trestné. Dovoluje to Spojeným státům dělat kdekoli na světě cokoli, co si přejí. Vezměte si například bombardování Súdánu v roce 1998. To se stalo, protože měl Bill Clinton potíže s Monikou Lewinskou. Bylo zde chabé ospravedlnění, že bombardovali teroristické továrny, které se nakonec ukázaly být farmaceutickými továrnami, produkujícími polovinu farmaceutických zásob pro celou zemi, jež se o několik týdnů později začala potýkat s epidemií. Stovky lidí zemřely na její následky, protože zde nebyly žádné léky ...¹¹⁹ (Interview, Aug./Sep. 2001).

¹¹⁷ V originále: "This is a real cultural war. It has little to do with truth; it has little to do with seriousness of scholarship. It has to do with ideological interests. The first group is much more prevalent and receives more attention in the media, than the second group. If you are perceived as belonging to the second group, then you're trashed and attacked in the most scandalous way."

¹¹⁸ V originále: "... The power and wealth of the United States is such that most people have no awareness of the damage that has been caused in its name-or the hatred that has been built up against it throughout the Middle East and the Islamic world-for no purpose other than to guarantee the continued dominance of policymakers and a few people whose interests are tied to this ridiculous and inhuman policy"

¹¹⁹ V originále: "...this relentless pursuit of terrorism is, in my opinion, almost criminal. It allows the United States to do what it wishes anywhere in the world. Take, for example, the 1998 bombing of Sudan. That was

Americký tisk a média jsou podle Saida pod kontrolou americké vlády a jejich zájmů a spolupodílejí se na vytváření tohoto orientalistického diskurzu (Interview, May 1993).

Said se nesnaží popírat, že zde existuje terorismus. Ale to, čeho jsme svědky, je naprosto zúžený pohled na rozmanitý islámský svět, kde žijí milióny lidí, nikoli samí teroristé. Vždyť jen při pohledu na islámský svět vidíme mnoho rozmanitosti, rozdíly v historii, jazycích i tradici: například je naprosto odlišné hovořit o Arabech v Maroku a v Saudské Arábii. Tento přístup k arabskému světu znamená popření lidské rozmanitosti a pro jeho obyvatele i popření jejich lidskosti (On Orientalism, 1998).

Jaká je podle Saida cesta z tohoto typu myšlení? Je to především vize společného soužití Židů, Arabů a křesťanů. Ta musí nahradit autoritářský hierarchický model, jehož podstatou byla idea, že je třeba chránit se před 'nákazou' 'těch druhých' (On Orientalism, 1998). Je to zřetelné na případě izraelsko-palestinského konfliktu, kde Said navrhuje vytvoření státu na principu dvou národů:

...začněme přemýšlet nikoli o rozdělení, ale o faktu, že tito lidé jsou promísení navzájem. Je zde milion Palestinců, kteří jsou Izraelskými občany... Je zde dva a půl milionu lidí na West Bank a milion a půl v Gaze, to jsou další čtyři miliony lidí podřízených Izraelcům. To, co máte, je rozvíjející se apartheid. Takže raději než hovořit o rozdělení, měli bychom se přesunout k dvounárodnostnímu řešení, kde mají lidé obývající společné území rovná práva. Proč by měla mít jedna skupina všechna práva a ta druhá nikoli?¹²⁰ (Interview, Sep.2003)

Pokud by došlo k vyhnání Židů a navrácení území zpět Palestincům, bylo by to podle Saida jen opakováním tragédie z roku 1948:

Je to jediný způsob jakým můžeme začít. Musíme odsunout svou hořkost stranou. Naše společnost byla zničena v roce 1948... Neříkám, že se vše musí vrátit do původního stavu. Vy mě neposloucháte. Řekl jsem, že co je zde potřeba, je přijetí minulosti a poté jít kupředu...¹²¹(Interview, Sep.1999).

Said je bytostným humanistou a pacifistou. Věří, že nalezení mírového, humánního a spravedlivého řešení pro izraelsko-palestinský konflikt přinese zároveň odpověď na řešení

done because Bill Clinton was having trouble with Monica Lewinsky. There was a paper-thin excuse that they were bombing a terrorist factory, which turned out to be a pharmaceutical factory producing half the pharmaceutical supply for the country, which a few weeks later was in the grip of a plague. Hundreds of people died as a result of the plague because there were no pharmaceuticals..."

¹²⁰ V originále: "... let us think not about division but about the fact that the people are mixed up with each other. There are a million Palestinians who are Israeli citizens... There are two and a half million people on the West Bank and the million and a half in Gaza, that's another four million people who are inferiors to the Israelis. What you have is a developing apartheid. So rather than talk about partition we should move to a bi-national solution where people have equal rights in the land in which they both live together. Why should one people have all the rights and the other not?"

¹²¹ V originále: "That's the only way we can begin. We have to put aside bitterness. Our society was destroyed in 1948. ...I'm not saying that everything has to be given back. You're not listening to me. I said what you need is an acknowledgment of the past, and then we go forward".

otázky soužití lidí různého vyznání, a pomůže tak překonat rasistické dědictví orientalismu (On Orientalism, 1998).

Ačkoli mám výhrady k Saidovu pohledu na orientalismus jako na primárně politický a mocenský diskurz a snažila jsem se zde orientalismus ukázat také jako antropologicko-historický problém zobrazování 'těch druhých', musím v tomto případě jeho analýzu současného amerického orientalismu považovat za zcela relevantní. Život dnešního člověka je obklopen obrazy násilí a nebezpečí, přičemž hrozba terorismu představuje jakési jejich vyvrcholení. Arabský svět je spojován veskrze jen s negativními pocity, a ačkoli je hrozba terorismu nepopiratelná, není možné ji vztahovat obecně na celý arabský svět. Takovýto pohled, navíc podporovaný politickým tlakem Spojeným států, může jen vyvolat konflikt, možná i v celosvětovém měřítku. Problematika izraelsko-palestinských vztahů je momentálně také neudržitelná. Nejsem odborníkem na tuto problematiku a nechci, a ani nemohu, zde na ni nalézt řešení. Přesto musím souhlasit se Saidem, že vyhnání jedněch nebo druhých vyvolá jen další vlnu protestů a konfliktů. Ačkoli může Saidův návrh na vytvoření dvounárodnostního státu působit příliš optimisticky, a je velmi pravděpodobné, že i tato varianta může přinést problémy, jeví se mi momentálně jako nejschůdnější řešení.

2.2. Orientalismus jako způsob nahlížení na 'ty druhé' a cesty k jeho překonání

Jak jsem již několikrát zmiňovala, orientalismus chápu nikoli jako diskurz spojený výhradně s pohledem Západu na Východ, ale obecně jako způsob, jakým jsou nahlíženi a zobrazováni 'ti druzí'. Princip tohoto myšlení považuji za univerzální a vyskytující se obecně ve všech kulturách, přičemž je nejčastějším způsobem, jakým se každá lidská společnost vyrovnává s odlišností 'těch druhých'. Tento způsob nahlížení je plný předsudků a stereotypních a dehumanizujících obrazů. Může být i i cestou k vymezení vlastní kultury, i když samozřejmě chybnou. Je často prováděn téměř nevědomky, protože každá lidská společnost je natolik ovlivněna vlastní kulturou a svými hodnotami, že je pro ní obtížné přijmout alternativní směry. Musíme si uvědomit, že zde nejde primárně o to, jak se máme vyrovnat s odlišností 'těch druhých', kteří jsou nám vzdáleni, ale že skutečný problém začíná v případě našeho společného soužití. Mnoho současných společností se potýká s přílivem 'exotických' migrantů, a jejich nepochopení většinovou společností vyvolává jejich separaci, zášť, a často i konflikty. Stačí se podívat na příklad České republiky, kde se rozrůstá vietnamská komunita:

Ačkoli právě Vietnamci jsou komunitou, se kterou přicházíme do styku dnes a denně, o jejich kultuře a mentalitě víme pramálo. Vzájemné styky se odehrávají většinou v rovině obchodní (Slezáková, 2005:391).

Naše společnost je nikdy zcela nepřijala, stejně tak ale vidíme, že i oni sami mají tendenci oddělovat se a vytvářet si svou vlastní uzavřenou komunitu. Důvody jejich uzavřenosti blíže vysvětluje Jitka Slezáková, která prováděla výzkum vietnamské komunity v Jihlavě:

Výrazným rysem vietnamské komunity u nás je uzavřenost. Ta je dána několika příčinami. V první řadě jde o velkou odlišnost kultury, ze které Vietnamci přijíždějí. První vietnamští občané, kteří přicházeli v rámci státem řízené pracovní migrace, byli přímo z letiště odvezeni do hromadných ubytoven a byl jim určen vlastní program. Oddělenost života Vietnamců a Čechů vedla k mnoha předsudkům. ... Dalším faktorem, který upevňoval uzavřenost komunity, byl institut 'zástupce'. Oficiálně s vietnamskými pracujícími přijížděli takzvaní tlumočníci nebo organizátoři, kteří měli na starost vyřizování veškerých problémů komunity na našich úradech (Slezáková, 2005: 390-391).

Na příkladě vietnamské komunity v Čechách je vidět, jak i v případě blízkého soužití odlišných skupin snadno dochází k vytváření stereotypů, k nepochopení a etnocentrismu, což jsou prvky vlastní orientalismu jako způsobu nahlížení na 'ty druhé'. Takto chápaný orientalismus tedy považují za vysoce relevantní pro život současného člověka. Nejedná se však o život člověka pouze v lokálním měřítku. Dnešní svět je stále více určovaný globalizací, která 'odstraňuje' hranice mezi jednotlivými částmi světa, 'popírá' vzdálenosti a způsobuje tak jeho symbolické 'zmenšování' (Nederveen Pieterse, 2004:8-9). Globalizace může působit na první pohled jako proces, který smývá rozdíly mezi lidmi a napomáhá jejich vzájemnému soužití. Naopak, a na to upozorňuje i Nederveen Pieterse ve své knize *Globalization and Culture: Global Mélange*, globalizace vyzdvihuje nerovnost a jakoukoli kulturní odlišnost, která se vymyká globalizačním trendům (Nederveen Pieterse, 2004:14). Proto je důležité, víc než kdy jindy, věnovat se studiu lidské odlišnosti, antropologii. Antropologie napomáhá k překonání etnocentrismu a uvádí před nás odlišné alternativy světa 'těch druhých'. Výsledky jejího zkoumání nám umožňují lépe poznat jejich způsob života, a zároveň ho hodnotit jejich vlastníma očima. Pokud chceme žít společně s 'těmi druhými', musíme je především přestat vnímat jako 'ty druhé', a jejich odlišný způsob života přijmout jako jednu z možných alternativ, nikoli jako neslučitelný protiklad k našemu způsobu života, který je tím jediným správným řešením. Cesta k překonání orientalismu musí být vystavěna na důsledném uplatňování principu kulturního relativismu, který stojí v samém srdci antropologického bádání.

V. Závěr

Tato bakalářská práce měla tři hlavní cíle. Za prvé, představit vývoj orientalistického myšlení od jeho počátků až do konce devatenáctého století a ukázat, jakým způsobem byly v dějinách západního myšlení utvářeny obrazy 'Orientu' jako obrazy 'těch druhých'. Za druhé, představit koncept orientalismu z hlediska jednotlivých autorů a jejich názorů, především Edwarda W. Saida a autorů, kteří na něj navazují, a posoudit, zda je orientalismus po třiceti letech překonaným nebo stále živým diskurzem. Za třetí, představit koncept okcidentalismu, zjistit, zda funguje na stejném principu jako orientalismus, a na základě toho posoudit, zda je možné stereotypní a dehumanizující zobrazování orientalismu považovat za univerzální princip, pomocí kterého se každá lidská společnost vyrovnává s odlišností a rozmanitostí 'těch druhých'.

V celé práci je pojem orientalismus používán ve dvou hlavních významech: orientalismus jako koncept, který představil v osmdesátých letech Edward W. Said, a kterým označil diskurz, zformovaný pod vlivem západních mocenských a politických vlivů'; a jako obecný způsob, jakým je v rámci západního myšlení nahlíženo na 'ty druhé'. Stanovené cíle, resp. druhý a třetí cíl, byly tedy zváženy z hlediska obou těchto významů.

Jak bylo uvedeno již na začátku výkladu vývoje orientalistického myšlení, lidé od počátku věků inklinovali k vymezení světa jako světa 'našeho' a světa 'těch druhých'. Při setkání s odlišností jiných kultur se snažili vůči nim vymezit a zařadit si je do rámce svého vidění světa, většinou v negativním smyslu jako své protiklady. To zároveň sloužilo k vytváření definice sebe sama a k obhajobě a podpoře 'svého' stanoviska. Výsledkem takového hodnocení byl často stereotypní, etnocentrický a zkreslený pohled na 'ty druhé'. Pokud sledujeme obraz 'Orientu' v dějinách západního myšlení, musíme ho chápat jako obraz 'vnějších cizích', který byl ovlivněn a inspirován jak vztahem vůči 'vzdáleným cizím', které představoval nově objevený svět Ameriky, tak vůči 'vnitřní cizím', tj. cikánům a Židům žijícím v rámci evropské společnosti. Hlavním objektem, na který byly oči Západu upřeny, byl arabský svět. Jeho obrazy byly veskrze negativní, ať už se týkaly hodnocení islámu či jeho představitele proroka Mohameda. Jejich svět byl synonymem hříchu a zla, který v sobě zahrnoval hodnocení křesťanů jako 'vyvolených' a muslimů jako 'ztracených'. V zásadě se objevují dva základní obrazy arabského světa: za prvé, 'městský arabský Orient', který se překrývá s představou tureckého světa a jeho krutosti, proradnosti a pýchy, a zároveň v sobě zahrnuje představu jistého civilizovaného 'Orientu' jako místa plného přepychu, pohodlnosti, změkčilosti a perverzní sexuality. Za druhé, 'divoký arabský Orient' jako symbol

necivilizovanosti, krutosti, nechutnosti spojené s paralelou ke zvířecímu světu, a absencí řádu. Oba obrazy vypovídají o intelektuální i morální nadřazenosti západního světa, resp. křesťanů, nad arabským světem, resp. muslimy. Kromě arabského světa se v obrazu 'Orientu' objevují i oblasti Dálného východu, ty byly však často spíše objektem obdivu. Obdiv však směřoval hlavně k jejich minulosti, a proto v sobě zahrnoval předpoklad jisté nečasovosti 'Orientu' a zároveň i jeho neodvratného úpadku. Paralelním obrazem k obrazu 'Orientu' jsou představy o obyvatelích Nového světa, indiánech, kteří jsou chápáni jako nižší vývojové stádium lidstva, jako obraz původního přirozeného stavu, jako nemorální, ale dobré bytosti. Pokud bychom měli popsat obraz 'typického Orientu', lze nalézt přinejmenším tři charakteristiky shodné pro všechny obrazy 'Orientu'. Za prvé, 'Orient' je bezčasý a svým způsobem leží mimo historii a vývoj Západu. Obrazy neměnnosti a stagnace, ať už v negativním smyslu jako znak zaostalosti či v pozitivním smyslu jako studnice starověkých tradic a moudrosti, jsou obecně vysledovatelné u všech zmíněných zobrazení 'Orientu'. Za druhé, 'Orient' je ve své podstatě slabý, podřízený a sešel na 'špatnou cestu', a proto potřebuje vedení a pomoc Evropanů. Za třetí, 'Orient' je kolektivní projekcí přání a tužeb Západu, je ztělesněním zakázaného hříchu: nemá řád, je iracionální, exotický, smyslný, divoký a neusazený.

Vytváření negativních obrazů 'těch druhých' však není doménou pouze západního světa. V předchozím výkladu to bylo dokázáno na příkladu okcidentalismu, který pojednává o stereotypních a dehumanizujících obrazech Západu v očích jeho nepřátel. Jak v rámci orientalismu, tak v rámci okcidentalismu byly analyzovány jisté podobnosti a paralely. Například charakter obyvatel 'Orientu' v očích Západu se vyznačuje falešností, modlářstvím a naivní pověřčivostí, nekontrolovanou sexualitou, bezbožností, nechutností, fanatismem, krutostí, divokostí a barbarstvím, a zaostalostí. Charakter obyvatel 'Okcidentu' v očích jeho 'nepřátel' se vyznačuje podobnými rysy: falešností, korupcí a arogancí, modlářstvím, nekontrolovanou sexualitou, bezbožností, bezduchostí a ztrátou tradičních hodnot. Okcidentalismus tedy představuje stejný typ stereotypního myšlení a je založen na stejných předpokladech a tvrzeních jako orientalismus, proto ho pokládám za jistý 'inverzní orientalismus'. Podobnost obou konceptů dokazuje, že zde existuje jistý univerzální 'trend' v přístupu k odlišnosti 'těch druhých': vždy je základem těchto promluv generalizace a z ní plynoucí stereotypizování, snaha 'toho druhého' zbavit lidskosti, vymezit se vůči němu jako jeho protiklad a tedy i ospravedlnit 'naše' názory a zájmy.

V předchozím výkladu byli představeni autoři zapojení do akademické debaty týkající se orientalismu. I po třiceti letech se stále objevují nové názory, snahy vymezit se vůči Saidovým tezím, případně je aplikovat i na další situace. Je tedy evidentní, že z hlediska

akademické debaty je problematika orientalismu stále živá. Co se týče orientalismu a jeho relevantnosti pro každodenní život člověka, otázka byla zodpovězena s ohledem na dva zmíněné významy orientalismu: za první, orientalismus chápaný jako mocenský a politický diskurz určený k ovládnutí 'Orientu', jak ho představil v osmdesátých letech dvacátého století Edward W.Said; a za druhé, orientalismus obecně jako způsob, jakým je v rámci historie západního myšlení nahlíženo na 'ty druhé'. Jak bylo dokázáno na analýze okcidentalismu, je možné považovat druhý význam za obecný princip, pomocí kterého se každá lidská společnost vyrovnává s odlišností a rozmanitostí 'těch druhých', a který je jistým způsobem i cestou k vymezení vlastní kultury.

V obou zmíněných případech považuji orientalismus za stále živý diskurz, a pokládám ho dokonce za závažnější, než kdy jindy. Co se týče Saidova pojetí, je jeho relevance zřetelná z hlediska rozdělení moci v dnešním světě, momentálně 'pod praporem' Spojených států, dále z hlediska hrozby terorismu, která otřásá dnešním světem a nakonec i z hlediska soužití odlišných náboženských skupin, jako je tomu v případě izraelsko-palestinského konfliktu. Co se týče druhého pojetí orientalismu, je to především globalizace, která způsobuje, že svět se stává 'jedním', a proto o to více vystupuje nerovnost mezi lidmi a jakákoli kulturní odlišnost. Nejde zde primárně o to, jak se máme vyrovnat s odlišností 'těch druhých', kteří jsou nám vzdálení, ale skutečný problém začíná v případě našeho společného soužití. Mnoho současných společností se potýká s přílivem 'exotických' migrantů, a jejich nepochopení většinovou společností vyvolává jejich separaci, zášť, a často i konflikty. V případě prvním Said navrhuje vizi koexistence, smíření se s minulostí a snahou o společný život v rozmanitosti. Nakolik je tato idea uskutečnitelná, je na zvážení, a může být zajímavým tématem pro další práci. V případě druhém navrhuji antropologii jako způsob, jak se vyrovnat s odlišností: antropologie napomáhá k překonání etnocentrismu a uvádí před nás odlišné alternativy světa 'těch druhých'. Výsledky jejího zkoumání nám umožňují lépe poznat jejich způsob života, a zároveň ho hodnotit jejich vlastníma očima. Pokud chceme žít společně s 'těmi druhými', musíme je především přestat vnímat jako 'ty druhé', a jejich odlišný způsob života přijmout jako jednu z možných alternativ, nikoli jako neslučitelný protiklad k našemu způsobu života.

Použitá Literatura

Abdel-Malek, Anouar (2001/1963). Orientalism in crisis. In: A.L. Macfie. *Orientalism: A Reader*. New York University Press, p.47-56.

Brugger, Walter a kol.(1994). *Filosofický slovník*. Naše vojsko, Praha.

Budil, Ivo T. (2001). Za obzor Západu. Proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase. Triton, Praha.

Burke, Edmund; Prochaska, David (2007). Rethinking the Historical Genealogy of Orientalism. *History and Anthropology*, Vol.18, No. 2, p.135-151.

Buruma, I. & Margalit, A. (2004). *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*. The Penguin Press, New York.

Foucault, Michel (2002). *Archeologie vědění*. Hermann & synové, Praha.

Geremek, Bronisław (2003). Člověk na okraji ve středověku. In: Jacques Le Goff. *Středověký člověk a jeho svět*. Vyšehrad, Praha, p.291-311.

Horyna, B.; Štěpán J., Blecha, I. a kol. (1998).*Filosofický slovník*. Olomouc.

Lewis, Bernard (2001/1993). The question of orientalism. In: A.L. Macfie. *Orientalism: A Reader*. New York University Press, p.249-268.

Macfie, Alexander L. (2001). *Orientalism: A Reader*. New York University Press.

Macfie, Alexander L. (2002). *Orientalism*. Longman, London.

MacKenzie, John M. (1995). *Orientalism. History, theory and the arts*. Manchester Univ.Press

Murphy, Robert F. (2004). *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. SLON, Praha.

Nešpor, Zdeněk R.; Jakoubek, Marek (2004). Co je a není kulturní/sociální antropologie. Námět k diskusi. *Etnologický časopis Český lid*, číslo 1, ročník 91/2004, p.53-77.

Pečenka, M., Luňák P. a kol. (1995) *Encyklopedie moderní historie*. Libri, Praha.

Said, Edward W. (1995/1978). *Orientalism. Western conceptions of the Orient*. Penguin Books, London.

Sardar, Ziauddin (1999). *Orientalism. Concepts in the social sciences*. Open University Press, Buckingham, Philadelphia.

Schaar, Stuart (2001/1979). *Orientalism at the Service of Imperialism*. In: A.L. Macfie. *Orientalism: A Reader*. New York University Press, p.181-193.

Slezáková, Jitka (2005). Vietnamská komunita v Jihlavě. Identita a vztah k české veřejnosti. In: Dana Bittnerová, Mirjam Moravcová a kol. *Kdo jsem a kam patřím?* Sofis, Praha, p. 389-402.

Storchová Lucie (2005). „Mezi houfy lotrův se pustiti...“ Cizí, orientální a „mahumetánský“ Egypt v českých cestopisech 15.-17.století. In: Lucie Storchová (ed.). *Mezi houfy lotrův se pustiti*. Set Out, Praha.

Tibawi, A.L. (2001/1964). *English-Speaking Orientalists*. In: A.L. Macfie. *Orientalism: A Reader*. New York University Press, p.57-76.

Wallerstein, Immanuel (1998). *Kam směřují sociální vědy*. SLON, Praha.

Wilson III., Ernest J. (2001/1981). *Orientalism: A Black Perspective*. In: A.L. Macfie. *Orientalism: A Reader*. New York University Press, p.239-248.

Interview s Edwardem Saidem:

Interview with Edward Said (May 1993) by Nabeel Abraham. *Lies of Our Times*. Retrieved April 13, 2008 from: <http://cosmos.ucc.ie/cs1064/jabowen/IPSC/articles/article0002772.html>

Setting the record straight. Edward Said confronts his future, his past and his critics' accusation (Sep.1999) by Harvey Blume. Atlantic Unbound. Retrieved April, 10 2008 from The Atlantic Online: <http://www.theatlantic.com/unbound/interviews/ba990922.htm>

'What They Want is my Silence' (June/July 2001) by David Barsamian. International Socialist Review. Retrieved April 17, 2008 from International Socialist Review Online: http://www.isreview.org/issues/18/Said_part1.shtml

They call all resistance 'terrorism' (Aug./Sep.2001) by David Barsamian. International Socialist Review. Retrieved April 17, 2008 from Third World Traveler: http://www.thirdworldtraveler.com/Terrorism/Resistance_Terrorism_Said.html

Edward Said Interview (Nov.2001) by David Barsamian, Progressive. Retrieved April, 10 2008 from Global Policy Forum: <http://www.globalpolicy.org/wtc/analysis/1101said.htm>

Where I'm coming from (Sep.2003). Edited extract of an interview with Edward Said in December 2002 on BBC Radio. Retrieved April, 15 2008 from: <http://www.opendemocracy.net/node/1508>

Doplňující elektronické zdroje:

Biography of Edward Said. Retrieved April, 10 2008 from wikipedia.org: http://en.wikipedia.org/wiki/Edward_Said

Biography of Bernard Lewis. Retrieved April, 13 2008 from wikipedia.org: http://en.wikipedia.org/wiki/Bernard_Lewis

Biography of Ernest J. Wilson. Retrieved April, 13 2008 from wikipedia.org: http://en.wikipedia.org/wiki/Ernest_J._Wilson_III

Biography of Stuart Schaar. Retrieved April, 18 2008 from website Brooklyn College: http://depthome.brooklyn.cuny.edu/history/schaar_top.html

Biography of Ziauddin Sardar. Retrieved April, 13 2008 from wikipedia.org: http://en.wikipedia.org/wiki/Ziauddin_Sardar

On Orientalism: Edward Said (1998) Dokument: Media Education Foundation. Produced & edited by Sanjay Talreja. Executive Producer, Director & Editor Sut Jhally.