EDWARD W. SAID



ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΣ

Η πιο προκλητική σύγχρονη πολιτισμική μελέτη...
Μια έντονη πολεμική της αντιμετώπισης
που παραδοσιακά
επιφυλάσσει η Δύση στην Ανατολή



ΝΕΦΕΛΗ
ΘΕΩΡΙΑ-ΚΡΙΤΙΚΗ

Οριενταλισμός

ΘΕΩΡΙΑ - ΚΡΙΤΙΚΗ

EDWARD W. SAID : Οριενταλισμός / 1

Τίτλος πρωτοτύπου: EDWARD W. SAID, *Orientalism*

Πρώτη έκδοση: 1978

Διεύθυνση σειράς: Χάρης Βλαβιανός

© Για την ελληνική γλώσσα, εκδόσεις ΝΕΦΕΛΗ

EDWARD D. SAID

ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΣ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ: ΦΩΤΗΣ ΤΕΡΖΑΚΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΝΕΦΕΛΗ

ΑΘΗΝΑ 1996

στην Ζανέτ και στον Ιμπραήμ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ 8

ΕΙΣΑΓΩΓΗ 11

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: ΤΟ ΕΥΡΟΣ ΤΟΥ ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΥ

I. Γνωρίζοντας το Ανατολικό 45
II. Η Φαντασιακή Γεωγραφία και οι Αναπαραστάσεις της: ΟΡΙΕΝΤΑΛΟΠΟΙΩΝΤΑΣ ΤΟ ΑΝΑΤΟΛΙΚΟ 67
III. Σχέδια 93
IV. Κρίση 117

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΤΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ ΚΑΙ ΑΝΑΔΟΜΗΣΕΙΣ

I. Ανασχεδιασμένα Σύνορα, Επαναπροσδιορισμένα Ζητήματα, Εκκοσμικευμένη Θρησκεία 141
II. Σιλβέστρ ντε Σασύ και Ερνέστ Ρενάν: ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΟ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ 153
III. Παραμονή κει Εξειδίκευση στην Ανατολή: ΟΙ ΑΠΑΙΤΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΛΕΞΙΚΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΦΑΝΤΑΣΙΑΣ 182
IV. Προσκυνητές και Προσκυνήματα, Βρετανοί και Γάλλοι 203

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Ο ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΣ ΣΗΜΕΡΑ

I. Λανθάνων και Έκδηλος Οριενταλισμός 243
II. Ύφος, Εμπειρογνωμοσύνη, Όραμα: ΗΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗΤΟΥ ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΥ 272
III. Ο σύγχρονος Αγγλογαλλικός Οριενταλισμός στην πληρέστερη Άνθησή του 307
IV. Η Τελευταία Φάση 342

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ 397
INDEX 423

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Αρκετά χρόνια μελετούσα τον Οριενταλισμό, αλλά το μεγαλύτερο μέρος αυτού του βιβλίου γράφτηκε μεταξύ 1975-1976, διάστημα στο οποίο υπήρξα συνεργάτης του Κέντρου Προχωρημένων Σπουδών στις Επιστήμες της Συμπεριφοράς, στο Στάντον της Καλιφόρνιας. Σε αυτό το μοναδικό και γενναιόδωρο ινστιτούτο είχα την τύχη όχι μόνο να επωφεληθώ από την επαφή με κάποιους συναδέλφους, αλλά επίσης από τη βοήθεια των Joan Warmbrunn, Chris Hoth, Jane Kielsmeier, Preston Cutler και του διευθυντή του κέντρου Gardner Lindzey. Ο κατάλογος των φίλων, συνεργατών και φοιτητών που διάβασαν, ή άκουσαν, μέρη αυτού του συνολικού χειρογράφου είναι τόσο μεγάλος που με φέρνει σε αμηχανία, και τώρα που έχει εν τέλει παρουσιαστεί ως βιβλίο, ίσως και αυτούς τους ίδιους. Πάντως πρέπει να αναφέρω με ευγνωμοσύνη την πάντοτε χρήσιμη ενθάρρυνση της Janet και του Ibrahim Abu Lughod, του Noam Chomsky και του Roger Owen, οι οποίοι παρακολούθησαν αυτό το έργο από την αρχή ως το τέλος του. Επίσης πρέπει με ευγνωμοσύνη ν' αναγνωρίσω το χρήσιμο και κριτικό ενδιαφέρον συναδέλφων, φίλων και σπουδαστών σε διάφορα μέρη των οποίων τα ερωτήματα και οι παρατηρήσεις όξυναν σε μεγάλο βαθμό το κείμενο. Ο Andre Schiffrin και η Jeanne Morton από την Pantheon Books στάθηκαν ιδεώδεις εκδότης και επιμελήτρια έκδοσης αντιστοίχως, και έκαναν τη δοκιμασία (για τον συγγραφέα, τουλάχιστον) των διορθώσεων του χειρογράφου ένα δημιουργικό και αληθινά πνευματικό έργο. Η Mariam Said, τέλος, με βοήθησε υπερβολικά με την έρευνά της στις αρχές της σύγχρονης ιστορίας των οριενταλικών θεσμών και πέρα απ' αυτό, βέβαια, η αγάπη και η υποστήριξή της έκαναν στ' αλήθεια ένα μεγάλο μέρος της συγγραφής αυτού του βιβλίου όχι απλώς ευχάριστη, αλλά δυνατή.

Νέα Υόρκη
Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 1977

E. W. S.

Δεν μπορούν να εκπροσωπήσουν τους εαυτούς τους· πρέπει να εκπροσωπηθούν.

KARL MARX,
Η Δεκάτη Ογδόη Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη

Η Ανατολή είναι μια σταδιοδρομία.

BENJAMIN DISRAELI,
Tancred

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

I.

Σε μια επίσκεψη του στη Βηρυτό κατά τη διάρκεια του τρομερού εμφυλίου πολέμου του 1975-76, ένας Γάλλος δημοσιογράφος έγραφε με θλίψη ότι το κατεστραμμένο κέντρο της πόλης «θύμιζε κάποτε... την Ανατολή του Σατωμπριάν και του Νερβάλ».[1] Είχε δίκιο όσον αφορά το μέρος, βέβαια, και ειδικά από τη σκοπιά ενός Ευρωπαίου. Η Ανατολή υπήρξε σχεδόν μια ευρωπαϊκή επινόηση, και από την αρχαιότητα στάθηκε πάντα ένας τόπος ρομαντισμού, εξωτικών πλασμάτων, αξέχαστων αναμνήσεων και τοπίων, σημαντικών εμπειριών. Τώρα εξαφανίζεται· με μια έννοια έχει ήδη εξαφανιστεί, η εποχή της έχει περάσει. Δύσκολα ίσως κατανοείται ότι για τους ανθρώπους της Ανατολής κάτι σημαντικό από τη ζωή τους διακυβευόταν σε αυτή τη διαδικασία, ότι ακόμα και την εποχή του Σατωμπριάν και του Νερβάλ υπήρχαν άνθρωποι που ζούσαν εκεί, και ότι τώρα είναι αυτοί που υποφέρουν· το κύριο ζήτημα για τον Ευρωπαίο επισκέπτη ήταν μια ευρωπαϊκή αναπαράσταση της Ανατολής και του πρόσφατου πεπρωμένου της, που και τα δύο είχαν μια προνομιακή δημόσια σημασία για το δημοσιογράφο και το γαλλικό αναγνωστικό κοινό του.

Οι Αμερικανοί δεν νιώθουν ακριβώς έτσι σε σχέση με την Ανατολή, για τους οποίους αυτή συνηθέστερα υποδηλώνει, και κατά τρόπο πολύ διαφορετικό, την Άπω Ανατολή (κυρίως Κίνα και Ιαπωνία). Εν αντιθέσει με τους Αμερικανούς, οι Γάλλοι και οι Βρετανοί —και κάπως λιγότερο οι Γερμανοί, οι Ρώσοι, οι Ισπανοί, οι Πορτογάλοι, οι Ιταλοί και οι Ελβετοί— έχουν μια μακριά παράδοση αυτού που στο εξής θ' αποκαλώ Οριενταλισμό,* έναν τρόπο να αντιλαμβάνονται την Ανατολή

* Ο όρος (orientalism, orientalisme) είναι κοινόχρηστος στην αγγλική και τη γαλλική σημαίνοντας κατά κύριο λόγο έναν συγκεκριμένο ακαδημαϊκό κλάδο. Διαλέξαμε να αποδώσουμε τον όρο αυτό στα ελληνικά ως *Οριενταλισμός* αντί του *Ανατολισμός* (που έχει ήδη εγγραφεί ως δόκιμος όρος) για δυο βασικούς λόγους: πρώτον, χρειαζόμαστε μια ορολογική διάκριση ανάμεσα στο όνομα του συγκεκριμένου ακαδημαϊκού κλάδου και την περιγραφή ενός ευρύτερου ιδεολογικού και αισθητικού φαινομένου (που περιλαμβάνει και τον ακαδημαϊκό κλάδο) — γιατί αυτή ακριβώς είναι η χρήση του όρου από τον Said· δεύτερον, η ενσωμάτωση στα ελληνικά ενός ξενότροπου όρου (όπως, για παράδειγμα, λέμε, σοσιαλισμός, ιμπεριαλισμός) εξυπηρετεί

βασισμένον στην ιδιαίτερη θέση που κατέχει η Ανατολή μέσα στη δυτικοευρωπαϊκή εμπειρία. Η Ανατολή δεν είναι μόνο γειτονική με την Ευρώπη· είναι επίσης ο τόπος των μεγαλυτέρων, των πλουσιότερων και αρχαιότερων αποικιών της Ευρώπης, η πηγή των πολιτισμών και των γλωσσών της, ο πολιτισμικός της ανταγωνιστής και μια από τις βαθύτερες και τις πιο έμμονες εικόνες της του Άλλου. Ακόμα, η Ανατολή έχει βοηθήσει στον προσδιορισμό της Ευρώπης (ή της Δύσης) ως αντιθετική της εικόνα, ιδέα, προσωπικότητα, εμπειρία. Όμως τίποτε από αυτή την Ανατολή δεν είναι απλώς φανταστικό. Η Ανατολή είναι ένα αναπόσπαστο τμήμα του ευρωπαϊκού *υλικού* πολιτισμού και κουλτούρας. Ο Ανατολισμός εκφράζει και αναπαριστά αυτό το τμήμα πολιτιστικά ή και ιδεολογικά ως μια μορφή λόγου υποστηριζόμενη από θεσμούς, λεξιλόγιο, διανόηση, εικονοποιία, επιστήμες, και ακόμη αποικιακές γραφειοκρατίες και αποικιακά ήθη. Αντίθετα, η αμερικανική κατανόηση της Ανατολής εμφανίζεται πολύ λιγότερο ακραία, αν και οι πρόσφατες ιαπωνικές, κορεατικές και ινδοκινεζικές μας εμπειρίες πρέπει αυτή τη στιγμή να δημιουργούν μια πιο αυστηρή, πιο ρεαλιστική «οριενταλική» συνείδηση. Επιπλέον, η τεράστια επέκταση του αμερικανικού πολιτικού και οικονομικού ρόλου στην Εγγύς Ανατολή (τη Μέση Ανατολή) απαιτούν σοβαρά την κατανόηση αυτής της Ανατολής.

Πρέπει να είναι σαφές στον αναγνώστη (και θα γίνει ακόμα σαφέστερο μέσ' από τις πολλές σελίδες που ακολουθούν) ότι υπό τον όρον Οριενταλισμός εννοώ αρκετά πράγματα, τα οποία κατά τη γνώμη μου είναι στενά αλληλοεξαρτώμενα. Ο πιο εύκολα αποδεκτός ορισμός του Οριενταλισμού είναι ο ακαδημαϊκός, και στην πραγματικότητα ο τίτλος χρησιμεύει ακόμη ως όνομα ενός ορισμένου αριθμού ακαδημαϊκών θεσμών. Καθένας ο οποίος διδάσκει, γράφει ή μελετά σχετικά με την Ανατολή —και αυτό ισχύει είτε αυτός είναι ανθρωπολόγος ή κοινωνιολόγος, είτε ιστορικός ή φιλόσοφος—, από ειδική ή γενική σκοπιά, είναι Οριενταλιστής, και αυτό το οποίο κάνει Οριενταλισμός. Σε σχέση με τις *ανατολικές σπουδές* ή *γεωπολιτικές μελέτες*,*

καλύτερα μια τέτοια χρήση επειδή δίνει αυτήν ακριβώς την αίσθηση του πραγματοποιημένου, της απολιθωμένης γλωσσικής σημασίας που αντιστέκεται στην ουσιαστική κατανόηση: εύκολα το καταλαβαίνει αυτό κανείς αν σκεφτεί τις συνδηλώσεις που μεταφέρουν αντίστοιχα, στην κοινή ελληνική χρήση τους, οι επιθετικοί προσδιορισμοί *ανατολικός* ή *οριεντάλ*. Χρησιμοποιήσαμε λοιπόν άφοβα τον όρο και τις επιθετικές του μορφές, *οριενταλιστικός* ή *οριενταλικός*, για να διαχωρίσουμε αυστηρά τις ιδεολογικές από τις γεωγραφικές σημασίες.

* *Area Studies*. Εκπαιδευτικός όρος για διεπιστημονικές, θεωρητικές μελέτες επικεντρωμένες στους λαούς ενός καθορισμένου γεωγραφικού τομέα. Στην Αγγλία η *Σχολή Ανατολικών των Αφρικανικών Σπουδών* ιδρύθηκε το 1916 ως κέντρο γλωσσικής εκπαίδευσης αλλά μετά το 1945 επεκτάθηκε ώστε να καλύψει πολιτισμικές και κοινωνικές σπουδές. Στη μεταπολεμική περίοδο είδαμε τη γρήγορη ανάπτυξη άλλων τοπικά επικεντρωμένων σπουδών (π.χ. Σλαβικές σπουδές, Λατινοαμερικανικές σπουδές, Αφρικανικές σπουδές) στην Ευρώπη όσο και στις Η.Π.Α. [Σ.τ.μ.]

είναι αλήθεια ότι ο όρος Οριενταλισμός προτιμάται λιγότερο από τους σημερινούς ερευνητές, τόσο επειδή είναι πολύ γενικός και ασαφής όσο κι επειδή θυμίζει την αυταρχική διαχείριση της αποικιοκρατίας του δέκατου ένατου και των αρχών του εικοστού αιώνα. Πάντως βιβλία γράφονται και συνέδρια συγκαλούνται με κύριο άξονά τους την «Ανατολή», με βασική αυθεντία τον Οριενταλιστή υπό το παλαιό ή το καινούργιο του ένδυμα. Το ουσιώδες είναι ότι ακόμη και αν δεν επιβιώνει στην παλαιά του μορφή, ο Οριενταλισμός τροφοδοτείται ακαδημαϊκά μέσα από ειδικούς κλάδους και επιστημονικές θέσεις σχετικά με την Ανατολή και το Ανατολικό.

Σχετική με αυτή την ακαδημαϊκή παράδοση, της οποίας οι τύχες, οι μεταναστεύσεις, οι εξειδικεύσεις και οι αναμεταδόσεις συνιστούν εν μέρει το αντικείμενο αυτής της μελέτης, είναι και μια γενικότερη έννοια του Οριενταλισμού. Οριενταλισμός είναι ένας τρόπος σκέψης βασιζόμενος σε μια οντολογική και επιστημολογική διάκριση που γίνεται μεταξύ «Ανατολής» και (τις περισσότερες φορές) «Δύσης». Έτσι ένας τεράστιος αριθμός συγγραφέων, ανάμεσα στους οποίους περιλαμβάνονται ποιητές, μυθιστοριογράφοι, φιλόσοφοι, πολιτικοί στοχαστές, οικονομολόγοι και αποικιακοί διοικητές, έχουν αποδεχθεί τη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ Ανατολής και Δύσης ως αφετηριακό σημείο για την επεξεργασία θεωριών, επών, μυθιστορημάτων, κοινωνικών περιγραφών και πολιτικών επισκοπήσεων αναφορικά με την Ανατολή, τους ανθρώπους της, τις συνήθειες, το «πνεύμα», το πεπρωμένο, κοκ. Σε αυτόν τον Οριενταλισμό μπορούν να βρουν τη θέση τους ο Αισχύλος, ας πούμε, και ο Βίκτωρ Ουγκώ, ο Ντάντε και ο Καρλ Μαρξ. Λίγο πιο κάτω σε αυτή την εισαγωγή θα ασχοληθώ με τα μεθοδολογικά προβλήματα που συναντάει κανείς σε ένα τόσο πλατιά οριζόμενο «πεδίο».

Η αλληλοτροφοδοσία μεταξύ της ακαδημαϊκής και της περισσότερο ή λιγότερο φαντασιακής σημασίας του Οριενταλισμού είναι αδιάκοπη, και από τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα έχει υπάρξει μια αξιοσημείωτη, αρκετά κανονική —ίσως ακόμα και ρυθμιζόμενη— αλληλόδραση μεταξύ των δύο. Εδώ φτάνω στην τρίτη σημασία του Οριενταλισμού, η οποία είναι περισσότερο προσδιορισμένη υλικά και ιστορικά από τις άλλες δύο. Λαμβάνοντας χονδρικά ως αφετηρία τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, ο Οριενταλισμός μπορεί να συζητηθεί και ν' αναλυθεί ως ο συγκροτημένος θεσμός που ρυθμίζει τις σχέσεις με την Ανατολή — ρυθμίζει τις σχέσεις παράγοντας λόγους γύρω από αυτήν, εξουσιοδοτώντας απόψεις γι' αυτήν, περιγράφοντάς την, διδάσκοντάς την, αποικίζοντάς την και διοικώντας την: με λίγα λόγια, ο Οριενταλισμός είναι ένας δυτικός τρό-

πος για την κυριάρχηση, την ανασυγκρότηση και την άσκηση εξουσίας επί της Ανατολής. Βρήκα χρήσιμο να αξιοποιήσω εδώ την έννοια του λόγου (discours) του Μισέλ Φουκώ, όπως την έχει περιγράψει στην *Αρχαιολογία της Γνώσης* και στο *Επιβλέπειν και Τιμωρείν*, για να προσδιορίσω τον Οριενταλισμό. Ισχυρίζομαι ότι χωρίς να εξετάσει τον Οριενταλισμό ως λόγο δεν μπορεί κανείς να καταλάβει την τρομακτικά συστηματική πειθαρχία με την οποία η ευρωπαϊκή κουλτούρα κατόρθωσε να χειραγωγήσει —ή ακόμα και να παραγάγει— την Ανατολή πολιτικά, κοινωνιολογικά, στρατιωτικά, ιδεολογικά, επιστημονικά και φαντασιακά κατά τη μετά τον Διαφωτισμό περίοδο. Επιπλέον, πιστεύω πως ο Οριενταλισμός κατέλαβε μια τόσο δεσπόζουσα θέση ώστε καμία συγγραφή, σκέψη ή πράξη σχετικά με την Ανατολή δεν μπορούσε να ασκηθεί δίχως να λάβει υπόψιν της τα όρια που αυτός της έθετε. Εν συντομία, εξαιτίας του Οριενταλισμού η Ανατολή δεν υπήρξε (και δεν είναι) ένα ελεύθερο αντικείμενο σκέψης ή δράσης. Αυτό δεν σημαίνει πως ο Οριενταλισμός καθορίζει μονόπλευρα οτιδήποτε μπορεί να ειπωθεί σχετικά με την Ανατολή, αλλά πως είναι ολόκληρο το δίκτυο των συμφερόντων που αναπόφευκτα υποβαστάζει (και ως εκ τούτου πάντα εμπλέκεται σε) κάθε περίπτωση όπου τίθεται υπό ερώτησιν η ειδική οντότητα «Ανατολή». Το πώς συμβαίνει αυτό είναι ακριβώς ό,τι αυτό το βιβλίο προσπαθεί να δείξει. Προσπαθεί ακόμη να δείξει πώς η ευρωπαϊκή κουλτούρα κέρδισε τη δύναμη και την ταυτότητά της αντιπαρατιθέμενη προς την Ανατολή ως ένα είδος υποκατάστατου ή και υπόγειου εαυτού της.

Ιστορικά και πολιτιστικά υπάρχει ποσοτική όσο και ποιοτική διαφορά μεταξύ της γαλλοβρετανικής ανάμειξης στην Ανατολή και —μέχρι την περίοδο της αμερικανικής ανόδου μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο— της ανάμειξης οποιασδήποτε άλλης ευρωπαϊκής ή ατλαντικής δύναμης. Το να μιλάμε για Οριενταλισμό ως εκ τούτου σημαίνει ότι μιλάμε κυρίως, αν και όχι αποκλειστικά, για ένα βρετανικό και γαλλικό πολιτισμικό εγχείρημα, ένα σχέδιο του οποίου οι διαστάσεις απλώνονται σε τόσο ποικιλόμορφες περιοχές όσο και η ίδια η φαντασία, σε ολόκληρη την Ινδία και την Ανατολική Μεσόγειο, τα κείμενα της Βίβλου και τις βιβλικές χώρες, το εμπόριο των μπαχαρικών, τους αποικιακούς στρατούς και μια μακρά παράδοση αποικιακών κυβερνητών, ένα τεράστιο σώμα κειμένων, αναρίθμητους «ειδικούς» Οριενταλιστές, ένα ανατολικό προφεσοράτο, μια σύνθετη παράθεση «ανατολικών» ιδεών (ανατολικός δεσποτισμός, ανατολική χλιδή, ωμότητα, αισθησιασμός), πολλές ανατολίτικες σέκτες, φιλοσοφίες και δρόμους σοφίας εξημερωμένους για εντόπια ευρωπαϊκή χρήση— ο κατάλογος μπορεί να επεκταθεί λίγο πολύ ατελείωτα. Το σημείο που

θέλω να επιμείνω είναι ότι ο Οριενταλισμός πηγάζει από μια ιδιαίτερη εγγύτητα την οποία βιώνει η Βρετανία και η Γαλλία προς την Ανατολή, που μέχρι τον δέκατο ένατο αιώνα στην πραγματικότητα σήμαινε απλώς την Ινδία και τις χώρες της Βίβλου. Από τις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα μέχρι τη λήξη του Β' Παγκοσμίου Πολέμου η Βρετανία και η Γαλλία κυριαρχούσαν στην Ανατολή και στον Οριενταλισμό· από τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο η Αμερική κυριάρχησε στην Ανατολή, και την προσεγγίζει όπως άλλοτε η Βρετανία και η Γαλλία. Από αυτή την εγγύτητα, η δυναμική της οποίας είναι τρομερά παραγωγική ακόμα και όταν δείχνει πάντα την υπεροχή ισχύος της Δύσης, βγαίνει και το μεγαλύτερο σώμα των κειμένων που αποκαλώ Οριενταλισμό.

Πρέπει να ειπωθεί εξ αρχής ότι παρά τον μεγάλο αριθμό των βιβλίων και των συγγραφέων που εξετάζω εδώ, υπάρχει ένας πολύ μεγαλύτερος αριθμός τον οποίον απλώς άφησα απέξω. Το επιχείρημά μου ωστόσο δεν εξαρτάται ούτε από έναν εξαντλητικό κατάλογο κειμένων που πραγματεύονται την Ανατολή ούτε από ένα σαφώς καθορισμένο σύνολο κειμένων, συγγραφέων και ιδεών τα οποία από κοινού απαρτίζουν τον κανόνα του Οριενταλισμού. Βασίστηκα αντιθέτως σε μια εναλλακτική μεθοδολογική επιλογή —ραχοκοκαλιά της οποίας είναι με μια έννοια το σύνολο των ιστορικών γενικεύσεων που έχω ήδη κάνει σε αυτή την Εισαγωγή— και αυτήν θα ήθελα τώρα να συζητήσω πιο λεπτομερειακά.

II.

Ξεκίνησα με την υπόθεση ότι η Ανατολή δεν είναι ένα εμμενές γεγονός της φύσης. Δεν υπάρχει απλώς *εκεί,* όπως άλλωστε ούτε και η Δύση. Πρέπει να πάρουμε σοβαρά τη σπουδαία παρατήρηση του Vico ότι οι ίδιοι οι άνθρωποι φτιάχνουν την ιστορία τους, ότι το μόνο που μπορούν να γνωρίσουν είναι αυτό που οι ίδιοι φτιάχνουν, και να την επεκτείνουμε στη γεωγραφία: αφού τόσο γεωγραφικές όσο και πολιτισμικές οντότητες —για να μη μιλήσουμε για ιστορικές— όπως τόποι, περιοχές, γεωγραφικοί τομείς του είδους «Ανατολή» και «Δύση», είναι ανθρώπινα δημιουργήματα. Κατά συνέπεια, όπως και η ίδια η Δύση, η Ανατολή είναι μια ιδέα η οποία έχει ιστορία και μια παράδοση σκέψης, εικονοποιίας και λεξιλογίου που της παρέχουν την πραγματικότητα και την παρουσία της απέναντι στη Δύση. Έτσι οι δύο αυτές γεωγραφικές οντότητες υποστηρίζουν και σε κάποιο βαθμό κατοπτρίζουν η μία την άλλη.

Δηλώνοντας κάτι τέτοιο, βέβαια, πρέπει κανείς να προσθέσει ορισμέ-

νες επιφυλάξεις. Κατ' αρχήν, θα ήταν λάθος να συμπεράνουμε ότι η Ανατολή ήταν ουσιωδώς μια ιδέα, ή μια κατασκευή δίχως αντίστοιχη πραγματικότητα. Όταν ο Ντισραέλι έγραφε στη νουβέλα του *Τανχρέδος* πως η Ανατολή ήταν μια σταδιοδρομία, εννοούσε ότι πολλοί δυτικοί νέοι θα ανακάλυπταν πως το ενδιαφέρον τους για την Ανατολή ήταν ένα πάθος που θα ανάλωνε ολόκληρη τη ζωή τους· δεν θα έπρεπε να ερμηνευθεί σα να έλεγε πως η Ανατολή ήταν *μόνο* μια σταδιοδρομία για τους Δυτικούς. Υπήρξαν —και υπάρχουν— κουλτούρες και έθνη που ο τόπος τους είναι στην Ανατολή, και οι ζωές τους, οι ιστορίες τους και τα ήθη τους έχουν μια ωμή πραγματικότητα καταφανώς ισχυρότερη απ' οτιδήποτε μπορεί να ειπωθεί γι' αυτά στη Δύση. Σχετικά μ' ένα τέτοιο γεγονός αυτή η μελέτη του Οριενταλισμού έχει ελάχιστα να πει, εκτός από το να το αναγνωρίζει σιωπηρά. Αλλά το φαινόμενο του Οριενταλισμού όπως το μελετώ εδώ αφορά κυρίως, όχι την πιθανή αντιστοιχία μεταξύ Οριενταλισμού και Ανατολής, αλλά την εσωτερική συνοχή του Οριενταλισμού και των ιδεών του για την Ανατολή (η Ανατολή ως σταδιοδρομία) παρόλες τις, ή πέρα από, κάθε αντιστοιχία ή έλλειψη αντιστιστοιχίας με οποιαδήποτε υπαρκτή Ανατολή. Το ουσιώδες για μένα είναι ότι η πρόταση του Ντισραέλι αναφέρεται κυρίως σε αυτή την τεχνητή συνεκτικότητα, τον ρυθμισμένο σχηματισμό των ιδεών ως το προϋπάρχον πράγμα σχετικά με την Ανατολή, και όχι στο απλό είναι της, όπως εκφράζεται στη φράση του Wallace Stevens.

Μια δεύτερη επιφύλαξη αφορά στο ότι οι ιδέες, οι κουλτούρες και οι ιστορίες δεν μπορούν να κατανοηθούν ή να μελετηθούν σοβαρά ανεξαρτήτως από την ισχύ τους, ή ακριβέστερα, τους σχηματισμούς ισχύος που τις στηρίζουν, οι οποίοι πρέπει να μελετώνται παράλληλα. Θα ήταν υποκριτικό να πιστέψουμε πως η Ανατολή δημιουργήθηκε —ή, όπως προτιμώ, «οριενταλοποιήθηκε»— απλώς σαν αναγκαιότητα της φαντασίας. Η σχέση μεταξύ Δύσης και Ανατολής είναι σχέση εξουσίας, κυριάρχησης, σχέση περίπλοκης ηγεμονίας σε ποικίλους βαθμούς, και αυτό δηλώνεται με αρκετή ακρίβεια στον τίτλο του κλασικού έργου του K. M. Panikkar, *Ασία και Δυτική Κυριαρχία*.[2] Η Ανατολή οριενταλοποιήθηκε όχι μόνον επειδή βρέθηκε να είναι «οριενταλική» με όλους αυτούς τους τρόπους που θεωρούνται κοινότοποι για τον μέσο Ευρωπαίο του δέκατου ένατου αιώνα, αλλά επειδή *μπορούσε να γίνει* —πράγμα που σημαίνει, υποχρεώθηκε να γίνει— οριενταλική. Λίγοι θα συμφωνούσαν, για παράδειγμα, στο πώς η συνεύρεση του Φλωμπέρ με μια Αιγύπτια πόρνη γέννησε ένα εξαιρετικά δημοφιλές πρότυπο της Ανατολίτισσας· εκείνη δεν μίλησε ποτέ για τον εαυτό της, ποτέ δεν παρουσίασε τα αισθήματά

της, την εικόνα της, την ιστορία της. *Αυτός* μίλησε και την αναπαρέστησε. Ήταν ξένος, σχετικά πλούσιος, αρσενικός, και αυτά συνιστούν ιστορικά δεδομένα κυριαρχίας τα οποία του επέτρεψαν όχι μόνο ν' αποκτήσει σωματικά την Κιουτσούκ Χανούμ αλλά και να μιλήσει γι' αυτήν και να πει στους αναγνώστες του κατά ποιον τρόπο ήταν «τυπική Ανατολίτισσα». Άποψή μου είναι ότι η θέση ισχύος του Φλωμπέρ απέναντι στην Κιουτσούκ Χανούμ δεν αποτελούσε μια μεμονωμένη περίπτωση. Κάλλιστα εκπροσωπεί το γενικό πρότυπο ισχύος ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, και τον λόγο για την Ανατολή που αυτή η σχέση εγκαθιδρύει.

Αυτό μας οδηγεί σε μια τρίτη επιφύλαξη. Δεν πρέπει κανείς να υποθέσει ότι η δομή του Οριενταλισμού δεν είναι παρά ένα σύνολο ψεμάτων και μύθων που, αν έπρεπε να ειπωθεί η αλήθεια γι' αυτούς, απλώς θα εξανεμίζονταν. Προσωπικά πιστεύω πως ο Οριενταλισμός έχει πολύ μεγαλύτερη αξία ως σημείο της ευρωατλαντικής κυριαρχίας πάνω στην Ανατολή απ' ό,τι ως λόγος αλήθειας σχετικά με την Ανατολή (το οποίο ο ίδιος, στην ακαδημαϊκή ή λόγια μορφή του, αξιώνει να είναι). Πάντως, εκείνο που πρέπει να σεβαστούμε και να προσπαθήσουμε να συλλάβουμε είναι η απόλυτα συγκεντρωμένη ισχύς του οριενταλικού λόγου, οι στενοί του δεσμοί με τους κοινωνιοοικονομικούς και πολιτικούς θεσμούς οι οποίοι τον εγκαθιδρύουν, και η τρομερή του ανθεκτικότητα. Τελικά, ένα σύστημα ιδεών που μπορεί να παραμένει αναλλοίωτο ως διδακτικά μεταβιβαζόμενη σοφία (σε ακαδημίες, βιβλία, συνέδρια, πανεπιστήμια, ινστιτούτα εξωτερικών υποθέσεων) από την εποχή του Ερνέστ Ρενάν στα τέλη της δεκαετίας του 1840 μέχρι σήμερα στις Ηνωμένες Πολιτείες, πρέπει να είναι κάτι πιο ισχυρό από μιαν απλή συλλογή ψεμάτων. Ο Οριενταλισμός, λοιπόν, δεν είναι μια ευρωπαϊκή αεροφαντασία σχετικά με την Ανατολή, αλλά ένα δημιουργημένο σώμα θεωρίας και πρακτικής στο οποίο, για πολλές γενιές, έχουν γίνει σοβαρές υλικές επενδύσεις. Αυτή η συνεχής επένδυση έκανε τον Οριενταλισμό, ως σύστημα γνώσης σχετικά με την Ανατολή, ένα αποδεκτό πλέγμα μέσω του οποίου διηθείται η Ανατολή για τη δυτική συνείδηση, και ταυτόχρονα πολλαπλασίασε —στην πραγματικότητα έκανε για πρώτη φορά παραγωγικές— τις προτάσεις που από τον Οριενταλισμό διαχέονται διαποτίζοντας την ευρύτερη κουλτούρα.

Ο Γκράμσι έχει κάνει τη χρήσιμη αναλυτική διάκριση μεταξύ κοινωνίας των πολιτών και πολιτικής κοινωνίας, σύμφωνα με την οποία η πρώτη συγκροτείται από εθελούσιους (ή τουλάχιστον ορθολογικούς και μη καταναγκαστικούς) οργανισμούς όπως σχολεία, οικογένειες και σωματεία, ενώ η τελευταία από κρατικούς θεσμούς (στρατός, αστυνομία,

διοικητική γραφειοκρατία) των οποίων ο ρόλος στην πολιτική ζωή είναι η άμεση κυριαρχία. Η κουλτούρα, βέβαια, εμφανίζεται ενεργή μέσα στην κοινωνία των πολιτών, όπου η επιρροή των ιδεών, των θεσμών και των άλλων προσώπων ασκείται όχι μέσω καταναγκασμού αλλά μέσω αυτού που ο Γκράμσι αποκαλεί συναίνεση. Σε μια μη ολοκληρωτική κοινωνία ορισμένες πολιτισμικές μορφές υπερισχύουν άλλων, όπως ακριβώς ορισμένες ιδέες ασκούν μεγαλύτερη επιρροή απ' ό,τι άλλες· η μορφή αυτή της πολιτισμικής επικράτησης είναι αυτό που ο Γκράμσι ονομάζει *ηγεμονία*, μια έννοια απαραίτητη για την κατανόηση της πολιτιστικής ζωής στη βιομηχανική Δύση. Είναι η ηγεμονία, ή μάλλον τα αποτελέσματα της εν δράσει ηγεμονίας, εκείνα που δίνουν στον Οριενταλισμό την ανθεκτικότητα και την ισχύ για την οποία μίλησα προηγουμένως. Ο Οριενταλισμός ποτέ δεν βρίσκεται μακριά από αυτό που ο Denis Hey έχει αποκαλέσει ιδέα της Ευρώπης,[3] μια συλλογική έννοια που ορίζει «εμάς» τους Ευρωπαίους κατ' αντίθεση προς όλους «εκείνους» τους μη Ευρωπαίους, και στην πραγματικότητα μπορεί να υποστηριχθεί ότι το μείζον συστατικό της ευρωπαϊκής κουλτούρας είναι ό,τι ακριβώς έκανε αυτή την κουλτούρα ηγεμονική τόσο εντός όσο και εκτός της Ευρώπης: η ιδέα της ευρωπαϊκής ταυτότητας ως ανώτερης σε σύγκριση με όλους τους μη ευρωπαϊκούς λαούς και κουλτούρες. Υπάρχει επιπροσθέτως η ηγεμονία των ευρωπαϊκών ιδεών σχετικά με την Ανατολή, που ενισχύει με τη σειρά της την ευρωπαϊκή ανωτερότητα έναντι της Ανατολής, καταπατώντας τη δυνατότητα ένας πιο ανεξάρτητος ή πιο σκεπτικιστής στοχαστής να έχει μια διαφορετική άποψη στο θέμα.

Κατά τρόπο αρκετά σταθερό, η στρατηγική του Οριενταλισμού βασίζεται σε αυτή την εύκαμπτη θέσει ανωτερότητα, η οποία εισάγει τον δυτικό σε μια ολόκληρη σειρά σχέσεων με την Ανατολή δίχως να παύει ποτέ να έχει το πάνω χέρι. Και πώς θα μπορούσε να είναι αλλιώς, ιδίως κατά την περίοδο της εκπληκτικής ευρωπαϊκής ανόδου από την Αναγέννηση μέχρι σήμερα; Ο επιστήμονας, ο λόγιος, ο ιεραπόστολος, ο έμπορος ή ο στρατιωτικός βρισκόταν στην Ανατολή, ή μπορούσε να σκέφτεται γι' αυτήν, για τον απλό λόγο ότι μπορούσε να βρίσκεται εκεί, ή να την σκέφτεται, με ελάχιστη αντίσταση από τη μεριά της Ανατολής. Υπό τον γενικό τίτλο μιας γνώσης της Ανατολής και κάτω από την ομπρέλα της δυτικής ηγεμονίας στην Ανατολή την περίοδο από τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, αναδύθηκε μία σύνθετη Ανατολή κατάλληλη για μελέτη στις ακαδημίες, για επίδειξη στα μουσεία, για ανασχεδιασμό στα αποικιακά γραφεία, για θεωρητική απεικόνιση στις ανθρωπολογικές, γλωσσολογικές, βιολογικές, φυλετικές και ιστορικές θέσεις για το ανθρώπινο

είδος και τον κόσμο, για παράδειγμα στις οικονομικές και κοινωνιολογικές θεωρίες της ανάπτυξης, της επανάστασης, της πολιτιστικής φυσιογνωμίας, του εθνικού ή θρησκευτικού χαρακτήρα. Επιπλέον, η φανταστική εξέταση των πραγμάτων ανατολικού ύφους βασίστηκε περισσότερο ή λιγότερο αποκλειστικά σε μια κυριαρχούσα δυτική συνείδηση από την αδιαμφισβήτητη κεντρικότητα της οποίας αναδύθηκε ένας κόσμος της Ανατολής, κυβερνώμενος σύμφωνα με μια εξονυχιστική λογική όχι μόνο από την εμπειρική πραγματικότητα, αλλά από μια δέσμη επιθυμιών, απωθήσεων, επενδύσεων και προβολών. Αν μπορούμε να φέρουμε ως παράδειγμα τα μεγάλα έργα της οριενταλικής φιλολογίας όπως η *Αραβική Χρηστομάθεια* του Silvestre de Sacy ή η *Επισκόπηση των Τρόπων και των Ηθών των Σύγχρονων Αιγυπτίων* του Edward William Lane, θα πρέπει επίσης να παρατηρήσουμε ότι οι ρατσιστικές ιδέες του Renan και του Γκομπινώ προέρχονται από την ίδια παρόρμηση, όπως άλλωστε και πολλές βικτωριανές πορνογραφικές νουβέλες (βλέπε την ανάλυση από τον Steven Marcus του *«Φιλήδονου Τούρκου»*[4]).

Και όμως, πρέπει συνέχεια να διερωτάται κανείς αν αυτό που τον ενδιαφέρει στον Οριενταλισμό είναι η γενική ομάδα των ιδεών που παραβιάζουν το εμπειρικό υλικό —για τις οποίες ποιος θα μπορούσε ν' αρνηθεί ότι εξακοντίστηκαν μέσ' από δόγματα της ευρωπαϊκής ανωτερότητας, διάφορες μορφές ρατσισμού, ιμπεριαλισμού και τα παρόμοια, δογματικές απόψεις του «ανατολίτικου» ως ιδεώδους και αμετετάτρεπτης αφαίρεσης;— ή τα πολύ πιο διαφοροποιημένα έργα τα γραμμένα από αμέτρητους ξεχωριστούς συγγραφείς, τους οποίους θα μπορούσε κανείς να εκλάβει ως παραδείγματα που καταπιάνονται με την Ανατολή. Κατά μια έννοια και οι δύο αυτές προοπτικές, η γενική και η ειδική, αφορούν το ίδιο υλικό: και στις δύο περιπτώσεις θα έπρεπε ν' ασχοληθεί κανείς με πρωτοπόρους του πεδίου όπως ο William Jones, με μεγάλους καλλιτέχνες όπως ο Νερβάλ ή ο Φλωμπέρ. Και γιατί να μη μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε μαζί και τις δύο προοπτικές, ή τη μία μετά την άλλη; Δεν υπάρχει εδώ ένας καταφανής κίνδυνος παραμόρφωσης (του είδους ακριβώς προς το οποίο τείνει ο ακαδημαϊκός Οριενταλισμός) αν μένει συστηματικά κανείς είτε σε ένα πολύ γενικό είτε σε ένα πολύ ειδικό επίπεδο περιγραφής;

Τα δύο πράγματα που φοβάμαι είναι η παραμόρφωση και η ανακρίβεια, ή μάλλον το είδος της ανακρίβειας που παράγεται από μια πολύ δογματική γενίκευση και από μια πολύ θετικιστική επικέντρωση στο επιμέρους. Προσπαθώντας να ασχοληθώ μ' αυτά τα προβλήματα αντιμετώπισα τρεις κύριες όψεις της σύγχρονής μου πραγματικότητας οι οποίες

μου φαίνεται πως δείχνουν το δρόμο της διαφυγής από μεθοδολογικές δυσκολίες του είδους που ανέφερα, δυσκολίες που θα μπορούσαν να εξαναγκάσουν κάποιον, στην πρώτη περίπτωση, να γράψει μία σκληρή πολεμική σ' ένα τόσο απαράδεκτα γενικό επίπεδο περιγραφής που δεν θα άξιζε τον κόπο, ή, στη δεύτερη περίπτωση, να γράψει τόσο λεπτομερειακές και εξειδικευμένες σειρές αναλύσεων ώστε να χάσει τη γενική άποψη των δυνάμεων που διατρέχουν το πεδίο, δίνοντας του την ειδική του ισχύ. Πώς τότε να αναγνωρίσει κανείς την ατομική περίπτωση και πώς να τη συμφιλιώσει με το ευφυές, και σε καμία περίπτωση παθητικό ή απλώς δεσποτικό, γενικό και ηγεμονικό πλαίσιο;

III.

Αναφέρθηκα σε τρεις όψεις της σύγχρονής μου πραγματικότητας: πρέπει τώρα να τις εξηγήσω και να τις συζητήσω εν συντομία, ώστε να φανεί ο τρόπος που οδηγήθηκα σε μια συγκεκριμένη πορεία έρευνας και γραψίματος.

1. *Η διάκριση μεταξύ καθαρής και πολιτικής γνώσης.* Είναι εύκολο να υποστηρίξει κανείς ότι η γνώση για τον Σαίξπηρ ή τον Wordsworth δεν είναι πολιτική ενώ η γνώση για τη σύγχρονη Κίνα ή τη Σοβιετική Ένωση είναι. Ο δικός μου τυπικός και επαγγελματικός χαρακτηρισμός είναι αυτός του «ουμανιστή» [φιλολόγου], τίτλος που υποδηλώνει τις λεγόμενες ανθρωπιστικές σπουδές ως πεδίο μου και ως εκ τούτου την ελάχιστη πιθανότητα να παρεισφρύσει οτιδήποτε το πολιτικό σε ό,τι εγώ κάνω σε αυτό το πεδίο. Βέβαια, όλες αυτές οι ετικέτες και οι όροι όπως τους χρησιμοποιώ εδώ είναι αρκετά αδιευκρίνιστοι, αλλά η γενική αλήθεια αυτού που προσπαθώ να δείξω, πιστεύω, ισχύει σε μεγάλο βαθμό. Ένας λόγος για να πιστεύουμε ότι ένας ουμανιστής που γράφει για τον Wordsworth, ή ένας εκδότης που ειδικεύεται στον Keats δεν εμπλέκονται σε τίποτε το πολιτικό είναι ότι αυτό που κάνουν μας φαίνεται ότι δεν έχει καμία άμεση πολιτική επίδραση στην πραγματικότητα, με την κοινή έννοια του όρου. Ένας ερευνητής του οποίου το πεδίο είναι η σοβιετική οικονομία εργάζεται σε μια εξαιρετικά φορτισμένη περιοχή όπου υπάρχει μεγάλο κυβερνητικό ενδιαφέρον, κι εκείνο που θα παράγει υπό μορφήν μελετών ή προτάσεων θα παραληφθεί από τους διαμορφωτές της πολιτικής, τους κυβερνητικούς αξιωματούχους, τους οικονομολόγους του κράτους, τις υπηρεσίες πληροφοριών. Η διάκριση μεταξύ «ουμανιστών»

και προσώπων που το έργο τους έχει πολιτικές συνέπειες, ή πολιτική σημασία, μπορεί να διευρυνθεί ακόμα περισσότερο υποστηρίζοντας ότι οι ιδεολογικές κλίσεις των πρώτων είναι εντελώς περιστασιακής σημασίας για την πολιτική (μολονότι ενδέχεται να έχουν μεγάλη σημασία για τους συναδέλφους τους στον τομέα, οι οποίοι μπορεί να αντιτίθενται στο σταλινισμό τους ή στον φασισμό τους ή στον πολύ χαλαρό φιλελευθερισμό τους), ενώ η ιδεολογία των τελευταίων διαπλέκεται άμεσα με το υλικό τους —στην πραγματικότητα, η οικονομία, η πολιτική και η κοινωνιολογία στο σύγχρονο πανεπιστήμιο είναι ιδεολογικές επιστήμες— και ως εκ τούτου θεωρείται δεδομένο πως είναι «πολιτικές».

Πάντως η καθοριστική γενική εντύπωση για το μεγαλύτερο μέρος της γνώσης που παράγεται στη σύγχρονη Δύση (κι εδώ μιλάω κυρίως για τις Ηνωμένες Πολιτείες) είναι ότι δεν είναι πολιτική, πράγμα που σημαίνει λόγια, ακαδημαϊκή, αμερόληπτη, υπεράνω δεσμεύσεων ή μικρόψυχων δογματικών προκαταλήψεων. Θεωρητικά μπορεί να μην έχει κανείς αντίρρηση απέναντι σε μια τέτοια φιλοδοξία, αλλά στην πράξη η κατάσταση είναι πολύ πιο προβληματική. Κανείς ώς τώρα δεν έχει εφεύρει μια μέθοδο που να αποσπά τον λόγιο μελετητή από τις περιστάσεις της ζωής, από το γεγονός ότι ανήκει (συνειδητά ή ασυνείδητα) σε μια τάξη, ότι έχει ένα σύνολο πεποιθήσεων, μια κοινωνική θέση, ή από την απλή λειτουργία του ως μέλους μιας κοινωνίας. Αυτά παραμένουν κάτω απ' οτιδήποτε κάνει επαγγελματικά, ακόμα και όταν η έρευνά του και τ' αποτελέσματά της προσπαθούν να φτάσουν σε ένα επίπεδο σχετικής ελευθερίας από τα εμπόδια και τους περιορισμούς της ωμής, καθημερινής πραγματικότητας. Γιατί όντως η γνώση είναι ένα πράγμα, λιγότερο, και όχι περισσότερο, μεροληπτικό απ' ό,τι το ίδιο το υποκείμενο (με τις συνθήκες της ζωής του που το δεσμεύουν και το αποσπούν) το οποίο την παράγει. Όμως και αυτή η γνώση δεν είναι αυτομάτως μη πολιτική.

Το αν οι λογοτεχνικές ή οι κλασικές φιλολογικές συζητήσεις είναι κατάφορτες από —ή περιέχουν άμεσες— πολιτικές σημασίες είναι μια πολύ μεγάλη συζήτηση την οποία προσπάθησα να κάνω αρκετά λεπτομερειακά αλλού.[5] Εκείνο που μ' ενδιαφέρει εδώ είναι να υποδείξω το πώς η γενική φιλελεύθερη συναίνεση ότι η «αληθινή» γνώση είναι θεμελιωδώς μη πολιτική (και αντιστρόφως, ότι η απροκάλυπτα πολιτική γνώση δεν είναι «αληθινή» γνώση) συσκοτίζει τις περίπλοκα αν και αδιαφανώς οργανωμένες συνθήκες υπό τις οποίες παράγεται η γνώση. Τίποτα δεν βοηθάει να το καταλάβει κανείς αυτό σήμερα που το επίθετο «πολιτικός» χρησιμοποιείται για ν' απαξιώσει οποιοδήποτε έργο τολμά να παραβιάσει το πρωτόκολλο της υποτιθέμενα υπερπολιτικής αντικει-

μενικότητας. Μπορούμε να πούμε, κατ' αρχήν, ότι η κοινωνία των πολιτών αναγνωρίζει κάποια διαβάθμιση πολιτικής σημασίας στα διάφορα πεδία της γνώσης. Ως ένα σημείο η πολιτική σημασία που αποδίδεται σε ένα πεδίο σχετίζεται με την πιθανότητα να μεταφραστεί αυτό άμεσα σε οικονομικούς όρους· αλλά πολύ περισσότερο η πολιτική σημασία είναι σχετική με το πόσο κοντά βρίσκεται ένα πεδίο σε εξακριβώσιμες πηγές εξουσίας στην πολιτική κοινωνία. Έτσι, μια μελέτη του μακροπρόθεσμου σοβιετικού δυναμικού σε ενέργεια και των επιπτώσεών του στην πολεμική ικανότητα το πιθανότερο είναι να επιτροπεύεται από το Υπουργείο Αμύνης, και ως εκ τούτου να προσλαμβάνει ένα κύρος ασύγκριτο με αυτό μιας μελέτης των πρώιμων διηγημάτων του Τολστόι που μπορεί να χρηματοδοτούνται εν μέρει από άλλον κρατικό οργανισμό. Όμως και οι δύο μελέτες ανήκουν σε αυτό που η κοινωνία των πολιτών αναγνωρίζει ως κοινό πεδίο, τις Ρωσικές σπουδές, παρόλο που η μία μπορεί να διεκπεραιωθεί από έναν συντηρητικό οικονομολόγο, και η άλλη από έναν ριζοσπάστη ιστορικό της λογοτεχνίας. Το ουσιώδες εδώ είναι ότι αυτή η «Ρωσία» ως γενικό αντικείμενο μελέτης έχει μια πολιτική προτεραιότητα απέναντι σε λεπτότερες διακρίσεις όπως «οικονομική ιστορία» και «ιστορία της λογοτεχνίας», επειδή η πολιτική κοινωνία με τη γκραμσιανή έννοια διαπερνάει περιοχές της κοινωνίας των πολιτών όπως η ακαδημία και τις διαποτίζει με σημασίες που ενδιαφέρουν άμεσα αυτήν.

Δεν θα ήθελα να τα συμπιέσω όλ' αυτά περισσότερο σ' ένα γενικότερο θεωρητικό επίπεδο: μου φαίνεται πως η σημασία και η αξιοπιστία της προσπάθειάς μου μπορούν να δειχθούν αν γίνω περισσότερο συγκεκριμένος, με τον τρόπο, για παράδειγμα, που ο Noam Chomsky έχει μελετήσει την οργανική σύνδεση ανάμεσα στον πόλεμο του Βιετνάμ και την έννοια της αντικειμενικής επιστημονικότητας όπως χρησιμοποιήθηκε για να καλύψει τη χρηματοδοτούμενη από το κράτος στρατιωτική έρευνα. Τώρα επειδή η Βρετανία, η Γαλλία, και προσφάτως οι Ηνωμένες Πολιτείες είναι ιμπεριαλιστικές δυνάμεις, οι πολιτικές τους κοινωνίες μεταδίδουν στην κοινωνία των πολιτών μία αίσθηση ανάγκης, μια άμεση πολιτική επέμβαση δηλαδή, όπου και όποτε ανακύπτουν ζητήματα που άπτονται των εξωτερικών ιμπεριαλιστικών τους συμφερόντων. Αμφιβάλλω αν υπάρχει καμιά πιθανότητα, για παράδειγμα, ένας Εγγλέζος στην Ινδία ή στην Αίγυπτο στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα να είχε γι' αυτές τις χώρες ένα ενδιαφέρον που να μπορούσε να διαχωριστεί από τη θέση που κατείχαν αυτές στο μυαλό του ως βρετανικές αποικίες. Και αυτό είναι αρκετά διαφορετικό από το να πούμε ότι κάθε ακαδημαϊκή

γνώση για την Ινδία και την Αίγυπτο είναι κατά κάποιο τρόπο χρωματισμένη και επηρεασμένη, ή εξαναγκασμένη, από το χονδροειδές πολιτικό γεγονός — και όμως *αυτό ακριβώς υποστηρίζω* σε αυτή τη μελέτη του Οριενταλισμού. Γιατί αν είναι αλήθεια ότι καμία παραγωγή γνώσης στις επιστήμες του ανθρώπου δεν μπορεί να αγνοήσει ή να αποποιηθεί την εμπλοκή του συγγραφέα της ως ανθρώπινου υποκειμένου στις συγκεκριμένες του συνθήκες, τότε πρέπει επίσης να είναι αλήθεια ότι ένας Ευρωπαίος ή Αμερικανός που μελετά την Ανατολή δεν μπορεί να αποποιηθεί τη βασική συνθήκη της πραγματικότητάς του: ότι έρχεται στην Ανατολή ως Ευρωπαίος ή Αμερικανός κατά πρώτον, ως άτομο κατά δεύτερον. Και το να είναι Ευρωπαίος ή Αμερικανός υπό αυτές τις συνθήκες δεν είναι ένα αδρανές γεγονός. Σήμαινε και σημαίνει την επίγνωση, οσοδήποτε ασαφής κι αν είναι αυτή, του ότι κάποιος ανήκει σε μία δύναμη με αποφασιστικά συμφέροντα στην Ανατολή, και το πιο σημαντικό, ότι ανήκει σ' ένα μέρος του κόσμου με μια αποφασιστική ιστορία εμπλοκών στην Ανατολή, σχεδόν από την εποχή του Ομήρου.

Ιδωμένες με αυτόν τον τρόπο, τέτοιες πολιτικές πραγματικότητες παραμένουν ακόμη πολύ απροσδιόριστες και γενικές για να είναι αληθινά ενδιαφέρουσες. Καθένας θα συμφωνούσε μαζί τους δίχως να συμφωνεί ταυτόχρονα ότι έχουν και τόσο μεγάλη σχέση, για παράδειγμα, με τον Φλωμπέρ όταν έγραφε τη *Σαλαμπώ* ή με τον H.A.R. Ridd όταν έγραφε τα *Σύγχρονα Ρεύματα στο Ισλάμ.* Το δυστύχημα είναι ότι υπάρχει μεγάλη απόσταση ανάμεσα στο μεγάλο γεγονός της κυριαρχίας, όπως το έχω περιγράψει, και στις λεπτομέρειες της καθημερινής ζωής που κυβερνούν τη στιγμιαία ύφανση ενός μυθιστορήματος ή ενός θεωρητικού κειμένου καθώς αυτό γράφεται. Όμως εάν αποκλείσουμε από την αρχή την ιδέα ότι οποιαδήποτε «μεγάλα» γεγονότα, όπως η ιμπεριαλιστική κυριαρχία, μπορούν να εφαρμοστούν μηχανικά και ντετερμινιστικά σε τόσο περίπλοκα ζητήματα όπως η κουλτούρα και οι ιδέες, τότε θ' αρχίσουμε να προσεγγίζουμε ένα ενδιαφέρον είδος μελέτης. Η ιδέα μου είναι ότι τα ευρωπαϊκά και εν συνεχεία τα αμερικανικά συμφέροντα στην Ανατολή ήταν πολιτικά σύμφωνα με την προφανή ιστορική έννοια του όρου που έδωσα εδώ, αλλά ήταν η κουλτούρα εκείνη που γέννησε αυτά τα συμφέροντα, που έδρασε εκ παραλλήλου με τις ωμές πολιτικές, οικονομικές και στρατιωτικές αιτίες, για να κάνουν την Ανατολή τον διαφοροποιημένο και σύνθετο τόπο που καταφανώς υπήρξε μέσα στο πεδίο που αποκαλώ Οριενταλισμό.

Ο Οριενταλισμός, λοιπόν, δεν είναι ένα απλό πολιτικό αντικείμενο ή πεδίο που αντανακλάται παθητικά από την κουλτούρα, τη διανόηση ή

τους θεσμούς· ούτε είναι μια μεγάλη και συγκεχυμένη συλλογή κειμένων για την Ανατολή, ούτε η έκφραση κάποιας ανόσιας «δυτικής» συνωμοσίας για να κρατά δέσμιο τον κόσμο της Ανατολής. Είναι μάλλον μία κατανομή της γεωπολιτικής συνείδησης σε κείμενα αισθητικά, θεωρητικά, οικονομικά, κοινωνιολογικά, ιστορικά και φιλολογικά· είναι η επεξεργασία όχι μόνο μιας βασικής γεωγραφικής διάκρισης (ο κόσμος αποτελείται από δυο άνισα ημισφαίρια, το δυτικό και το ανατολικό) αλλά επίσης μιας ολόκληρης σειράς από «συμφέροντα» τα οποία, με μέσα όπως η θεωρητική έρευνα, η φιλολογική ανασυγκρότηση, η ψυχολογική ανάλυση, η γεωγραφική και κοινωνιολογική περιγραφή, όχι μόνο παράγει αλλά και συντηρεί· είναι μάλλον, παρά εκφράζει, μια ορισμένη *βούληση* ή *πρόθεση* να κατανοήσει, σε ορισμένες περιπτώσεις να ελέγξει, να χειραγωγήσει, ακόμη και να ενσωματώσει ό,τι αποτελεί έναν έκδηλα διαφορετικό (ή εναλλακτικό και καινούργιο) κόσμο· είναι, πάνω απ' όλα, ένας λόγος ο οποίος κατά κανένα τρόπο βρίσκεται σε άμεση σχέση με την ωμή πολιτική εξουσία, αλλά μάλλον παράγεται και υπάρχει σε μεταβαλλόμενη ανταλλαγή με ποικίλες μορφές εξουσίας, διαμορφούμενος ως κάποιο βαθμό από τη συνομιλία του με εξουσίες πολιτικές (όπως τους αποικιακούς ή ιμπεριαλιστικούς οργανισμούς), εξουσίες πνευματικές (κυρίαρχες επιστήμες όπως η συγκριτική γλωσσολογία και η ανατομία, ή οι σύγχρονες πολιτικές επιστήμες), εξουσίες πολιτισμικές (όπως ορθοδοξίες και κανόνες που αφορούν το γούστο, τα κείμενα, τις αξίες), εξουσίες ηθικές (όπως ιδέες σχετικά με το τι «εμείς» κάνουμε και τι «αυτοί» δεν μπορούν να κάνουν ή να καταλάβουν όπως «εμείς»). Η πραγματική μου άποψη είναι ότι όντως ο Οριενταλισμός είναι —και όχι απλώς εκπροσωπεί— μια σημαντική διάσταση της σύγχρονης πολιτικοδιανοητικής κουλτούρας, και ως τέτοιος έχει να κάνει λιγότερο με την Ανατολή απ' ό,τι με τον «δικό» μας κόσμο.

Επειδή ο Οριενταλισμός είναι ένα πολιτισμικό και πολιτικό γεγονός, δεν υπάρχει σε κάποιο αρχειακό κενό· αντίθετα, πιστεύω ότι μπορεί να δειχθεί πως ό,τι αυτός λέει ή και πράττει σε σχέση με την Ανατολή ακολουθεί (ίσως εκδιπλώνεται μέσα σε) ορισμένες διακριτές και αναγνωρίσιμες γραμμές. Κι εδώ επίσης μπορεί ν' ανακαλύψει κανείς ένα σημαντικό αριθμό αποχρώσεων και βαθμό επεξεργασίας ανάμεσα στην ευρύτερη πίεση που ασκεί το εποικοδόμημα και τις λεπτομέρειες της σύνθεσης, τα κειμενικά γεγονότα. Οι περισσότεροι ουμανιστικής προέλευσης διανοούμενοι είναι, πιστεύω, απολύτως ευτυχείς με την ιδέα ότι τα κείμενα υπάρχουν μέσα σε συγκειμενικά συστήματα, ότι υπάρχει κάτι σαν κι αυτό που ονομάζουμε διακειμενικότητα, ότι οι πιέσεις των συμβά-

σεων, των προκατόχων και των ρητορικών υφών περιορίζουν αυτό που ο Βάλτερ Μπένγιαμιν αποκάλεσε κάποτε υπερτονισμό του προσώπου του παραγωγού στο όνομα της... αρχής της 'δημιουργικότητας'», σύμφωνα με την οποία πιστεύεται πως ο ποιητής δημιουργεί από μόνος του έργο, μέσ' από το «φτωχό του μυαλό».[7] Υπάρχει όμως μια απροθυμία να αναγνωριστούν αυτοί οι πολιτικοί, θεσμικοί και ιδεολογικοί περιορισμοί σα να ενεργούσαν με τον ίδιο τρόπο που ενεργεί ο ατομικός συγγραφέας. Ένας ουμανιστής [φιλόλογος] θα θεωρεί ενδιαφέρον για κάθε ερμηνευτή του Μπαλζάκ το ότι η *Ανθρώπινη Κωμωδία* του είναι επηρεασμένη από τη διαμάχη ανάμεσα στον Geoffrey Saint Hilaire και τον Cuvier, αλλά το ανάλογο είδος πίεσης που ασκούσε ο βαθιά αντιδραστικός μοναρχισμός στον Μπαλζάκ θεωρείται, κατά κάποιον ασαφή τρόπο, ότι μειώνει τη λογοτεχνική του «ιδιοφυία» και ως εκ τούτου ότι αξίζει λιγότερο τον κόπο να μελετηθεί. Παρομοίως —όπως ποτέ δεν κουράστηκε να δείχνει ο Harry Bracken— οι φιλόσοφοι θα συνεχίζουν τις συζητήσεις για τον Λου, τον Χιουμ και τον εμπειρισμό χωρίς ποτέ να λάβουν υπόψη τους την απερίφραστη σύνδεση των «φιλοσοφικών» θέσεων αυτών των κλασικών διανοητών με τη φυλετική θεωρία, τη δικαιολόγηση της δουλείας, ή με επιχειρήματα υπέρ της αποικιακής εκμετάλλευσης.[8] Αυτοί είναι μερικοί από τους συνηθέστερους τρόπους με τους οποίους η σύγχρονη διανόηση προφυλάσσει την καθαρότητά της.

Είναι ίσως αλήθεια ότι οι περισσότερες προσπάθειες που έγιναν να τρίψουν τη μύτη της κουλτούρας στη λάσπη της πολιτικής υπήρξαν βάναυσα εικονοκλαστικές· ίσως ακόμα η κοινωνική ερμηνεία της λογοτεχνίας στο πεδίο μου να μην έχει ακολουθήσει τις τεράστιες τεχνικές προόδους της λεπτομερούς κειμενολογικής ανάλυσης. Αλλά δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι φιλολογικές σπουδές γενικά, και οι Αμερικανοί Μαρξιστές θεωρητικοί ειδικότερα, έχουν αποφύγει την προσπάθεια να γεφυρώσουν σοβαρά το χάσμα ανάμεσα στα επίπεδα της βάσης και του εποικοδομήματος στην κειμενική, ιστορική επιστήμη· σε μια άλλη περίπτωση έχω φτάσει ώς το σημείο να υποστηρίξω ότι το φιλολογικό πολιτιστικό κατεστημένο έχει κηρύξει τη σοβαρή μελέτη του ιμπεριαλισμού και της κουλτούρας ως έξω από τα όριά του.[9] Γιατί ο Οριενταλισμός μας φέρνει αμέσως αντιμέτωπους με αυτό το πρόβλημα —να συνειδητοποιήσουμε δηλαδή ότι ο πολιτικός ιμπεριαλισμός κυβερνά ένα ολόκληρο πεδίο έρευνας, φαντασίας και πνευματικών θεσμών— κατά τρόπο που κάνει αδύνατο πλέον να το αγνοούμε πνευματικά και πολιτικά. Πάντα θα υπάρχει βέβαια ο αιώνιος μηχανισμός άμυνας του να πούμε ότι ένας κριτικός της λογοτεχνίας κι ένας φιλόσοφος, για παράδειγμα, έχουν εκπαι-

δευτεί στη φιλολογική κριτική και στη φιλοσοφία αντίστοιχα, όχι στην πολιτική ή την ιδεολογική ανάλυση. Με άλλα λόγια, το επιχείρημα της ειδικότητας μπορεί να δράσει αρκετά αποτελεσματικά προκειμένου να παρεμποδίσει την ευρύτερη και, κατά τη γνώμη μου, θεωρητικά σοβαρότερη προοπτική.

Εδώ μου φαίνεται ότι μπορεί να δοθεί μια διμερής απάντηση, όσον αφορά τουλάχιστον τη μελέτη του ιμπεριαλισμού και της κουλτούρας (ή του Οριενταλισμού). Κατ' αρχήν, σχεδόν κάθε συγγραφέας του δέκατου ένατου αιώνα (το ίδιο ισχύει αρκετά και για συγγραφείς προηγούμενων περιόδων) είχε μιαν ασυνήθιστη επίγνωση του γεγονότος της αυτοκρατορίας: αυτό είναι ένα θέμα που δεν έχει μελετηθεί αρκετά, αλλά δεν χρειάζεται και πολύ για να δεχθεί ένας σύγχρονος Βικτωριανός ότι φιλελεύθεροι πολιτιστικοί ήρωες όπως ο Τζων Στιούαρτ Μιλλ, ο Μάθιου Άρνολντ, ο Καρλάιλ, ο Newman, ο Macaulay, ο Ράσκιν, ο George Eliot και ακόμη και ο Ντίκενς είχαν συγκεκριμένες απόψεις για τη φυλή και τον ιμπεριαλισμό, οι οποίες μπορούν εύκολα να βρεθούν στο έργο και στα γραπτά τους. Έτσι ακόμα κι ένας ειδικός της φιλολογίας είναι υποχρεωμένος ν' ασχοληθεί με το ότι ο Mill, για παράδειγμα, δήλωσε σαφώς στο *Περί Ελευθερίας της Αντιπροσωπευτικής Διακυβερνήσεως* πως οι απόψεις του δεν μπορούν να εφαρμοστούν στην Ινδία (υπήρξε κρατικός αξιωματούχος στην Ινδία για ένα μεγάλο μέρος της ζωής του) επειδή οι Ινδοί ήταν πολιτισμικά, αν όχι και φυλετικά, κατώτεροι. Το ίδιο είδος παραδόξου μπορεί να βρει κανείς και στον Μαρξ, όπως προσπαθώ να δείξω σε αυτό το βιβλίο. Κατά δεύτερον, το να υποστηρίξει κανείς πως η πολιτική στη μορφή του ιμπεριαλισμού στηρίζει την παραγωγή της λογοτεχνίας, της κοινωνικής θεωρίας και της ιστοριογραφίας, επ' ουδενί ισοδυναμεί με το να πούμε ότι η κουλτούρα είναι ένα υποδεέστερο ή λιγότερο σοβαρό πράγμα. Σχεδόν το αντίθετο: εκείνο που προσπαθώ να πω είναι ακριβώς ότι μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα την εμμονή και την ανθεκτικότητα τέτοιων διαπεραστικών συστημάτων όπως η κουλτούρα όταν συνειδητοποιούμε ότι οι εσωτερικοί περιορισμοί που επιβάλλονται στους συγγραφείς και τους στοχαστές είναι *παραγωγικοί*, και όχι μονόπλευρα ανασταλτικοί. Αυτή είναι μια ιδέα την οποία ο Γκράμσι, οπωσδήποτε, και ο Φουκώ και ο Raymond Williams, με πολύ διαφορετικό τρόπο ο καθένας, προσπάθησαν να σκιαγραφήσουν. Και μόνο μία ή δύο σελίδες του Williams για τις «χρήσεις της Αυτοκρατορίας» απ' το *Μακρά Επανάσταση* μας λένε πολύ περισσότερα για τον πολιτιστικό πλούτο του δέκατου ένατου αιώνα από πολλούς τόμους ερμητικών κειμενολογικών αναλύσεων.[10]

Ως εκ τούτου μελετώ τον Οριενταλισμό ως μια δυναμική ανταλλαγή ανάμεσα στους ατομικούς συγγραφείς και στα ευρύτερα πολιτικά συμφέροντα τα διαμορφωμένα από τρεις μεγάλες αυτοκρατορίες —τη βρετανική, τη γαλλική και την αμερικανική— στην πνευματική και φαντασιακή επικράτεια των οποίων έχουν παραχθεί τα κείμενα. Εκείνο που μ' ενδιαφέρει περισσότερο ως ερευνητή δεν είναι η χονδροειδής πολιτική αλήθεια αλλά η λεπτομέρεια, όπως πράγματι εκείνο που μας ενδιαφέρει, ας πούμε, στον Lane ή στον Φλωμπέρ ή στον Ρενάν δεν είναι η (κατ' αυτούς) αδιαμφισβήτητη αλήθεια ότι οι δυτικοί είναι ανώτεροι από τους Ανατολίτες, αλλά η σε βάθος επεξεργασμένη και προσαρμοσμένη στις λεπτότερες πτυχές του έργου τους μαρτυρία μέσ' από το χώρο τον οποίον ανοίγει μια τέτοια αλήθεια. Για να καταλάβει κανείς τι ακριβώς εννοώ, φτάνει μόνο να θυμηθεί ότι η *Επισκόπηση των Τρόπων και των Ηθών των Σύγχρονων Αιγυπτίων* του Lane είναι ένα έργο κλασικό της ιστορικής και ανθρωπολογικής παρατήρησης εξαιτίας του ύφους του, των εξαιρετικά ευφυών και διεισδυτικών λεπτομερειών του και όχι επειδή απλώς αντανακλά τη φυλετική ανωτερότητα.

Το είδος των πολιτικών ερωτημάτων που θέτει ο Οριενταλισμός είναι τα ακόλουθα: τι άλλου είδους πνευματικές, αισθητικές, ακαδημαϊκές και πολιτισμικές ενέργειες συνυφάνθηκαν στη δημιουργία μιας ιμπεριαλιστικής παράδοσης όπως αυτή του Οριενταλισμού; Πώς η φιλολογία, η λεξικογραφία, η ιστορία, η βιολογία, η πολιτική και οικονομική θεωρία, η μυθιστοριογραφία και η λυρική ποίηση τέθηκαν στις υπηρεσίες της ευρύτερης ιμπεριαλιστικής κοσμοεικόνας του Οριενταλισμού; Ποιες αλλαγές, τροποποιήσεις, εκλεπτύνσεις, ακόμη κι επαναστάσεις εκτυλίσσονται στο εσωτερικό του Οριενταλισμού; Τι νόημα έχει η αυθεντικότητα, η συνοχή, η ατομικότητα σε αυτά τα πλαίσια; Πώς ο Οριενταλισμός μεταδίδει ή αναπαράγει τον εαυτό του από τη μία εποχή στην άλλη; Τελικά, πώς μπορούμε να πραγματευτούμε το πολιτισμικό και ιστορικό φαινόμενο του Οριενταλισμού ως ένα είδος *εσκεμμένου ανθρώπινου έργου* —και όχι ως απλής αυτόματης αιτιολόγησης— σε όλη του την ιστορική περιπλοκότητα, λεπτομερειακότητα και αξία δίχως την ίδια στιγμή να χάνουμε από τα μάτια μας τη συμμαχία ανάμεσα στο πολιτιστικό έργο, τις πολιτικές τάσεις, το κράτος και τις ειδικές πραγματικότητες της κυριαρχίας; Καθοδηγούμενη από τέτοια ενδιαφέροντα μια φιλολογική μελέτη μπορεί να στραφεί υπεύθυνα και προς την πολιτική και προς την κουλτούρα. Αλλά αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι μια τέτοια έρευνα εγκαθιδρύει ένα σταθερό κανόνα που ρυθμίζει τις σχέσεις μεταξύ γνώσης και πολιτικής. Αυτό που υποστηρίζω είναι πως κάθε ουμανιστι-

κή έρευνα πρέπει να διατυπώνει τη φύση αυτής της σχέσης μέσα στα ειδικά πλαίσια της μελέτης, του θεματικού της υλικού και των ιστορικών συνθηκών της.

2. *Το μεθοδολογικό πρόβλημα.* Σ' ένα προηγούμενο βιβλίο αφιέρωσα μεγάλο μέρος από τη σκέψη και την ανάλυσή μου στη μεθοδολογική σημασία που έχει για κάθε έργο στην περιοχή των ανθρωπιστικών επιστημών το να ευρεθεί και να διατυπωθεί ένα πρώτο βήμα, ένα σημείο εκκίνησης, μια αφετηριακή αρχή.[11] Ένα μεγάλο μάθημα που έμαθα και προσπάθησα να παρουσιάσω είναι ότι δεν υπάρχει τίποτε που να μπορεί να θεωρηθεί ως απλώς δεδομένο, ή έστω πρόσφορο, εναρκτήριο σημείο: οι ενάρξεις πρέπει να γίνονται σε κάθε συγκεκριμένο σχέδιο κατά τρόπον ώστε να *δίνουν ισχύ* σε ό,τι ακολουθεί με βάση αυτές. Πουθενά δεν απέκτησα μεγαλύτερη επίγνωση αυτής της δυσκολίας (με τι βαθμό επιτυχίας —ή αποτυχίας— δεν μπορώ πραγματικά να πω) απ' όσο στη μελέτη του Οριενταλισμού. Η ιδέα της έναρξης, στην ουσία η πράξη της έναρξης, συνεπάγεται κατ' ανάγκη μια πράξη περιορισμού με την οποία κάτι αποκόβεται από μια μεγάλη μάζα υλικού, χωρίζεται απ' αυτήν και καλείται να εκπροσωπήσει, όσο και να ενσαρκώσει, ένα αφετηριακό σημείο, μια έναρξη· για τον μελετητή των κειμένων μια τέτοια έννοια εναρκτήριου περιορισμού είναι η ιδέα της *προβληματικής* του Λουί Αλτουσέρ, μια ειδικά καθορισμένη ενότητα ενός κειμένου, ή μιας ομάδας κειμένων, η οποία αναδύεται από την ανάλυση.[12] Στην περίπτωση του Οριενταλισμού όμως (εν αντιθέσει προς την περίπτωση των κειμένων του Μαρξ, με τα οποία ο Αλτουσέρ ασχολείται) δεν υπάρχει απλώς το πρόβλημα του να ευρεθεί ένα αφετηριακό σημείο, μια προβληματική, αλλά επίσης το πρόβλημα του να υποδειχθούν ποια κείμενα, συγγραφείς και περίοδοι ταιριάζουν περισσότερο για μελέτη.

Μου φαίνεται ανόητο να επιχειρήσω μια εγκυκλοπαιδική αφήγηση του Οριενταλισμού, πρώτ' απ' όλα γιατί αν η καθοδηγητική μου αρχή ήταν «η ευρωπαϊκή ιδέα της Ανατολής», στην πραγματικότητα δεν θα υπήρχε κανένας περιορισμός ως προς το υλικό με το οποίο θα έπρεπε να καταπιαστώ· δεύτερον, γιατί το ίδιο το αφηγηματικό μοντέλο δεν ταιριάζει με τα ερευνητικά και πολιτικά μου ενδιαφέροντα· και τρίτον, επειδή σε βιβλία όπως το *La Renaissance orientale* του Raymond Schwab, το *Die Arabisschen Studien in Europa bis in den Anfang des 20 Jahrhunderts* του Johann Fück, και πιο πρόσφατα το *The Matter of Araby in Medieval England* της Dorothée Metlitzki,[13] υπάρχουν ήδη εγκυκλοπαιδικές εργα-

σίες πάνω σε ορισμένες όψεις της Ευρω-ανατολικής συνάντησης, πράγμα που καθιστά το έργο του κριτικού, μέσα στα γενικό πολιτικό και πνευματικό πλαίσιο που σκιαγράφησα παραπάνω, κάπως διαφορετικό.

Έτσι παραμένει το πρόβλημα του να συγκροτηθεί ένα επαρκές αρχείο σε προσιτές διαστάσεις, και το ακόμα πιο σημαντικό, να γίνει μια ιεράρχηση ως προς τη σπουδαιότητα μέσα σε αυτή την ομάδα των κειμένων δίχως να ακολουθείται μια άχρηστη για το σκοπό μας χρονολογική τάξη. Αφετηριακό μου σημείο λοιπόν στάθηκε η βρετανική, γαλλική και αμερικανική εμπειρία της Ανατολής θεωρημένη ως ενότητα, ό,τι κατέστησε δυνατή αυτή την εμπειρία ως ιστορικό και πνευματικό υπόβαθρο, και η ειδική ποιότητα και ο χαρακτήρας αυτής της εμπειρίας. Για λόγους τους οποίους θα εξηγήσω αμέσως περιόρισα το ήδη περιορισμένο (αλλά και πάλι υπερβολικά ευρύ) σύνολο των ερωτημάτων στην αγγλογαλλοαμερικανική εμπειρία των Αράβων και του Ισλάμ, που για χίλια περίπου χρόνια εκπροσωπούσαν στα μάτια των δυτικών την Ανατολή. Κάνοντας κάτι τέτοιο, φαίνεται σα να έχουμε εξαλείψει ένα μεγάλο μέρος της Ανατολής —την Ινδία, την Ιαπωνία, την Κίνα και άλλα τμήματα της Άπω Ανατολής— όχι επειδή αυτές οι περιοχές δεν υπήρξαν σημαντικές (ολοφάνερα υπήρξαν) αλλά επειδή θα μπορούσε κανείς να συζητήσει την ευρωπαϊκή εμπειρία της Εγγύς Ανατολής, του Ισλάμ, ξεχωριστά από την εμπειρία της Άπω Ανατολής. Όμως σε ορισμένες στιγμές αυτής της γενικής ιστορίας του ευρωπαϊκού ενδιαφέροντος για την Ανατολή, ειδικές περιοχές της τελευταίας, όπως η Αίγυπτος, η Συρία και η Αραβία, δεν μπορούν να συζητηθούν δίχως να λάβουμε συγχρόνως υπόψη μας την ευρωπαϊκή ανάμειξη σε πιο μακρινές περιοχές, σημαντικότερες, από τις οποίες είναι η Περσία και η Ινδία· ένα ενδιαφέρον σημείο να δείξει κανείς είναι η σύνδεση μεταξύ Αιγύπτου και Ινδίας, όσον αφορά τουλάχιστον την Αγγλία του δέκατου όγδοου και δέκατου ένατου αιώνα. Παρομοίως, ο γαλλικός ρόλος στην αποκρυπτογράφηση της Ζεντ-Αβέστα, η υπεροχή του Παρισιού ως κέντρου των Σανσκριτικών σπουδών κατά την πρώτη δεκαετία του δέκατου ένατου αιώνα, το ενδιαφέρον του Ναπολέοντα για την Ανατολή, σχετίζονται άμεσα με την αντίληψη των Γάλλων για τον βρετανικό ρόλο στην Ινδία: εκείνα τα συμφέροντα στη μακρινή Ανατολή επηρέασαν άμεσα το γαλλικό ενδιαφέρον για την Εγγύς Ανατολή, για το Ισλάμ και τους Άραβες.

Η Βρετανία και η Γαλλία κυριάρχησαν στην Ανατολική Μεσόγειο από το τέλος περίπου του δέκατου έβδομου αιώνα. Ωστόσο η συζήτησή μου αυτής της κυριαρχίας δεν λαμβάνει αρκετά υπόψιν της (α) τις σημαντικές συμβολές στον Οριενταλισμό της Γερμανίας, της Ιταλίας, της Ρωσίας,

της Ισπανίας και της Πορτογαλίας, και (β) το γεγονός ότι μία από τις σημαντικές παρορμήσεις για τη μελέτη της Ανατολής κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα ήταν η επανάσταση των Βιβλικών μελετών που υποκινήθηκε από σημαντικούς πρωτοπόρους, ανίσου ενδιαφέροντος, όπως ο Επίσκοπος Lowth, ο Eichhorn, ο Χέρντερ και ο Michaelis. Κατ' αρχήν, ήμουν υποχρεωμένος να επικεντρωθώ αυστηρά στο βρετανογαλλικό κι εν συνεχεία στο αμερικανικό υλικό επειδή μου φάνηκε αναπόδραστα αληθινό όχι μόνον ότι η Βρετανία και η Γαλλία στάθηκαν τα πρωτοπόρα έθνη στην Ανατολή και στις Ανατολικές σπουδές, αλλά και ότι αυτή τους η θέση έγινε δυνατή χάρη στα δύο μεγαλύτερα αποικιακά δίκτυα στην πριν από τον εικοστό αιώνα ιστορία· η αμερικανική θέση στην Ανατολή μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο κατέλαβε —αρκετά αυτοσυνείδητα, πιστεύω— τον χώρο που είχαν ανοίξει νωρίτερα οι δύο αυτές ευρωπαϊκές δυνάμεις. Κι ακόμα πιστεύω ότι η καθαρή ποιότητα, η συνεκτικότητα και ο όγκος των αγγλικών, γαλλικών και αμερικανικών κειμένων για την Ανατολή τα τοποθετεί υπεράνω του αναμφίβολα κρίσιμου έργου που έγινε στη Γερμανία, την Ιταλία, τη Ρωσία και αλλού. Αλλά είναι εξίσου αληθινό, πιστεύω, ότι τα μεγάλα βήματα στη διαμόρφωση μιας οριενταλικής επιστημονικότητας έγιναν πρώτα στη Βρετανία ή στη Γαλλία, κι εν συνεχεία τα επεξεργάστηκαν οι Γερμανοί. Ο Silvester de Sacy, για παράδειγμα, δεν υπήρξε μόνον ο πρώτος μοντέρνος και ακαδημαϊκός Ευρωπαίος Οριενταλιστής, ο οποίος εργάστηκε πάνω στο Ισλάμ, στην αραβική φιλολογία, στη θρησκεία των Δρούζων και στη σασσανιδική Περσία· υπήρξε επίσης ο δάσκαλος του Champollion και του Franz Bopp, του ιδρυτή της Γερμανικής συγκριτικής γλωσσολογίας. Παρόμοια προτεραιότητα και εξέχουσα σημασία μπορούν να διεκδικήσουν ο William Jones και ο Edward William Lane.

Κατά δεύτερον —κι εδώ αποζημιώνονται όλα μου τα λάθη σε αυτή τη μελέτη του Οριενταλισμού— υπάρχει πίσω μου αρκετό σημαντικό πρόσφατο έργο στη βιβλική επιστήμη που αφορά την ανάπτυξη αυτού που αποκαλώ μοντέρνο Οριενταλισμό. Το καλύτερο και το πιο διαφωτιστικό σχετικά είναι το εντυπωσιακό *«Κούμπλα Χαν» και η Πτώση της Ιερουσαλήμ* του E.S. Shaffer[14], μια απαραίτητη μελέτη των αρχών του Ρομαντισμού, και του πνευματικού κλίματος που διαποτίζει τα θεμέλια πολλών απ' όσα θ' αναπτυχθούν στον Κόλεριτζ, στον Browning και στον George Eliot. Σε κάποιο βαθμό το έργο του Shaffer αποτελεί εκλέπτυνση του σχεδιάσματος του Schwab, αρθρώνοντας το σχετικό υλικό που μπορεί να βρεθεί στους Γερμανούς βιβλικούς μελετητές και χρησιμοποιώντας το για να διαβάσει, μ' έναν ευφυή και πάντα ενδιαφέροντα τρόπο, το έργο

των τριών μεγάλων Βρετανών συγγραφέων. Όμως εκείνο που λείπει από το βιβλίο είναι μια αίσθηση της πολιτικής όσο και ιδεολογικής αιχμής που δίνεται στο οριενταλικό υλικό από τους Βρετανούς και Γάλλους συγγραφείς με τους οποίους καταπιάνομαι· και ακόμη, αντίθετα από τον Shaffer, προσπαθώ να φωτίσω τις κατοπινές εξελίξεις στον ακαδημαϊκό όσο και στον φιλολογικό Οριενταλισμό οι οποίες στηρίζουν τη σύνδεση ανάμεσα στον βρετανικό και γαλλικό Οριενταλισμό, από τη μία μεριά, και την ανάπτυξη ενός ιμπεριαλισμού με απροκάλυπτα αποικιακή νοοτροπία, από την άλλη. Εν συνεχεία, θα ήθελα να δείξω το πώς όλα αυτά τα ζητήματα αναπαράγονται κατά το μάλλον ή ήττον μέσα στον αμερικανικό Οριενταλισμό μετά τον Β΄Παγκόσμιο Πόλεμο.

Πάντως υπάρχει μια ενδεχόμενα παραπλανητική πλευρά στη μελέτη μου, όταν, εκτός από μια περιστασιακή αναφορά, δεν συζητώ εξαντλητικά τις γερμανικές εξελίξεις μετά την εναρκτήρια περίοδο που κυριαρχείται από τον Σασύ. Ένα έργο που φιλοδοξεί να προσφέρει μια κατανόηση του ακαδημαϊκού Οριενταλισμού και δίνει ελάχιστη προσοχή σε διανοητές όπως ο Steinthal, ο Muller, ο Becker, ο Goldziher, ο Brockelmann και ο Noldeke —για ν' αναφέρω μόνο ελάχιστους— αξίζει την επιτίμηση, και πρόθυμα επιτιμώ τον εαυτό μου. Λυπάμαι ιδιαίτερα που δεν μπόρεσα να λάβω περισσότερο υπόψη μου το τεράστιο επιστημονικό κύρος που προσέλαβε από τα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα η γερμανική έρευνα, για την άγνοια της οποίας κατηγορούσε τους Βρετανούς διανοούμενους ο George Eliot. Έχω κατά νου το αξεπέραστο πορτραίτο που φιλοτέχνησε ο Eliot του Mr. Casaubon στο *Middlemarch.* Ένας λόγος για τον οποίον ο Casaubon δεν μπορεί να ολοκληρώσει το Κλειδί του για Όλες τις Μυθολογίες είναι, σύμφωνα με τον νεαρό εξάδελφό του Will Ladislaw, το ότι αγνοεί τη γερμανική επιστήμη. Γιατί όχι μόνον ο Casaubon έχει διαλέξει ένα θέμα «τόσο μεταλασσόμενο όσο η χημεία: νέες ανακαλύψεις δημιουργούν σταθερά νέες οπτικές γωνίες», αλλά κι έχει αναλάβει ένα έργο που μοιάζει με ανασκευή του Παράκελσου επειδή «δεν είναι Ανατολιστής, όπως ξέρετε».[15]

Ο Eliot δεν έκανε λάθος όταν υπονοούσε ότι γύρω στα 1830, όταν γραφόταν το *Middlemarch,* η γερμανική επιστήμη είχε φτάσει στην πλήρη ευρωπαϊκή της υπεροχή. Όμως σε καμία φάση της γερμανικής έρευνας, κατά τα πρώτα δύο τρίτα του δέκατου ένατου αιώνα, δεν είχε αναπτυχθεί μια στενή συνάφεια ανάμεσα στους Οριενταλιστές και σε ένα διαρκές, συγκροτημένο εθνικό συμφέρον στην Ανατολή. Δεν υπήρχε τίποτα στη Γερμανία αντίστοιχο με την αγγλογαλλική παρουσία στην Ινδία, την Εγγύς Ανατολή, τη Βόρειο Αφρική. Επιπλέον, η γερμανική

Ανατολή ήταν σχεδόν αποκλειστικά μια ακαδημαϊκή, ή τουλάχιστον κλασική, Ανατολή: ήταν το αντικείμενο ποίησης, φαντασίας ή και μυθιστορημάτων, αλλά ποτέ δεν ήταν πραγματική όπως ήταν η Αίγυπτος και η Συρία για τον Σατωμπριάν, τον Λαμαρτίνο, τον Lane, τον Burton, τον Ντισραέλι ή τον Νερβάλ. Υπάρχει κάποια σημασία στο γεγονός ότι τα δύο πιο φημισμένα γερμανικά έργα για την Ανατολή, το *Westöstlicher Diwan* του Γκαίτε και το *Über die Sprache und Weisheit der Indier* του Φρήντριχ Σλέγκελ ήταν βασισμένα αντίστοιχα σ' ένα ταξίδι στον Ρήνο και σε μερικές ώρες ξοδεμένες σε βιβλιοθήκες του Παρισιού. Εκείνο που έκανε η γερμανική μελέτη της Ανατολής ήταν να επεξεργαστεί και να εκλεπτύνει τεχνικές οι οποίες θα εφαρμόζονταν σε κείμενα, μύθους, ιδέες και γλώσσες της Ανατολής αποκλειστικά σχεδόν συλλεγμένα από Βρετανούς και Γάλλους αποικιοκράτες.

Όμως εκείνο που είχε κοινό ο γερμανικός Οριενταλισμός με τον αγγλογαλλικό και αργότερα τον αμερικανικό Οριενταλισμό ήταν ένα είδος πνευματικής *εξουσίας* απέναντι στην Ανατολή μέσα στη δυτική κουλτούρα. Αυτή η εξουσία πρέπει εν πολλοίς να είναι το αντικείμενο κάθε περιγραφής του Οριενταλισμού, και πράγματι είναι στην παρούσα μελέτη. Ακόμη και το όνομα *Οριενταλισμός* υποβάλλει ένα σοβαρό, πιθανόν και πομπώδες ύφος εξειδίκευσης· όταν το εφαρμόζω στους σύγχρονους Αμερικανούς κοινωνικούς επιστήμονες (δεδομένου ότι δεν αυτοαποκαλούνται Οριενταλιστές η χρήση που κάνω του όρου είναι αντικανονική), το κάνω μόνο για να επισύρω την προσοχή στον τρόπο με τον οποίον οι ειδικοί της Μέσης Ανατολής μπορούν ακόμη να βασίζονται στα ίχνη της πνευματικής θέσης που είχε ο Οριενταλισμός στην Ευρώπη του δέκατου ένατου αιώνα.

Δεν υπάρχει τίποτε το μυστηριώδες ή φυσικό στην εξουσία. Διαμορφώνεται, ακτινοβολείται, διασπείρεται, είναι οργανική, είναι διάχυτη· έχει ένα κύρος, εγκαθιδρύει κανόνες γούστου και αξιών είναι ουσιαστικά αδιαχώριστη από ορισμένες ιδέες τις οποίες αξιώνει ως αληθείς, και από παραδόσεις, προοπτικές και κρίσεις τις οποίες διαμορφώνει, μεταδίδει, αναπαράγει. Πάνω απ' όλα η εξουσία μπορεί, και στην πραγματικότητα πρέπει, να αναλύεται. Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά της εξουσίας ταιριάζουν στον Οριενταλισμό, κι ένα μεγάλο μέρος αυτού το οποίο κάνω στην παρούσα μελέτη είναι να περιγράφω τόσο την ιστορική εξουσία όσο και τις προσωπικές αυθεντίες του Οριενταλισμού.

Οι κύριες μεθοδολογικές μου επινοήσεις για τη μελέτη της εξουσίας εδώ είναι ό,τι θα μπορούσα να ονομάσω *στρατηγική Θέση*, που είναι ένας τρόπος να περιγραφεί η θέση του συγγραφέα μέσα σ' ένα κείμενο ανα-

φορικά με το ανατολικό υλικό για το οποίο γράφει, και *στρατηγική διάταξη*, που είναι ένας τρόπος να αναλύονται οι σχέσεις ανάμεσα σε κείμενα και οι τρόποι με τους οποίους ομάδες κειμένων, τύποι κειμένων, ακόμα και κειμενικά είδη αποκτούν όγκο, πυκνότητα και αναφορική δύναμη αναμεταξύ τους και εν συνεχεία με την ευρύτερη κουλτούρα. Χρησιμοποιώ την έννοια της στρατηγικής απλώς για να ορίσω το πρόβλημα με το οποίο έχει αναμετρηθεί κάθε συγγραφέας εν σχέσει με την Ανατολή: πώς να την προσεγγίσουμε, πώς να τη συλλάβουμε, πώς να μην ηττηθούμε ή να μην κατακλυσθούμε από την ανωτερότητά της, το εύρος της, τις τρομακτικές της διαστάσεις; Καθένας που γράφει για την Ανατολή πρέπει να τοποθετηθεί πρόσωπο με πρόσωπο απέναντί της· μεταφρασμένη σε κείμενο, αυτή του η θέση περικλείει το είδος της αφηγηματικής φωνής που υιοθετεί, τον τύπο δομής που οικοδομεί, τα είδη των εικόνων, των θεμάτων, των μοτίβων που ανακυκλώνονται μέσα στο κείμενό του — που όλα συνοψίζονται, εντέλει, σε εσκεμμένους τρόπους ν' απευθυνθεί στον αναγνώστη περικλείοντας την Ανατολή και, τελικά, να την εκπροσωπήσει ή να μιλήσει για λογαριασμό της. Τίποτε απ' αυτά δεν συμβαίνει θεωρητικώς, ωστόσο. Κάθε συγγραφέας σε σχέση με την Ανατολή (και αυτό ισχύει ακόμα και για τον Όμηρο) προϋποθέτει κάποιον προκάτοχο, κάποια προηγούμενη γνώση για την Ανατολή, στην οποίαν αναφέρεται και στην οποία βασίζεται. Επιπλέον, κάθε έργο για την Ανατολή συσσωματώνει τον εαυτό του με άλλα έργα, με ακροατήρια, με θεσμούς, με την ίδια την Ανατολή. Το σύνολο των σχέσεων ανάμεσα σε έργα, ακροατήρια και ορισμένες ειδικές όψεις της Ανατολής συνιστούν ως εκ τούτου μιαν αναλύσιμη διάταξη —για παράδειγμα, αυτή των φιλολογικών σπουδών, των ανθολογιών αποσπασμάτων από την ανατολίτικη λογοτεχνία, των ταξιδιωτικών βιβλίων, των ανατολίτικων φαντασιών— της οποίας η παρουσία στο χρόνο, στο λόγο, στους θεσμούς (σχολεία, βιβλιοθήκες, υπηρεσίες εξωτερικών υποθέσεων) τής παρέχει το κύρος και την ισχύ της.

Είναι σαφές, ελπίζω, ότι το ενδιαφέρον μου για την εξουσία δεν συνεπάγεται ανάλυση του τι κρύβεται πίσω από το Οριενταλικό κείμενο, αλλά μάλλον ανάλυση της επιφάνειας του κειμένου, της εξωτερικότητας ως προς αυτό που περιγράφει. Δεν νομίζω ότι μπορεί ποτέ να τονιστεί υπερβολικά αυτή η ιδέα. Ο Οριενταλισμός έχει ως προϋπόθεση την εξωτερικότητα, το γεγονός δηλαδή ότι είναι ο Οριενταλιστής, ποιητής ή στοχαστής, που βάζει την Ανατολή να μιλάει, που περιγράφει την Ανατολή, που αποκαλύπτει τα μυστήρια της στην και για χάρη της Δύσης. Ποτέ δεν τον ενδιαφέρει η Ανατολή εκτός ως κινητήρια αιτία των όσων

λέει. Αυτά που λέει και γράφει, χάρη στο γεγονός ότι λέγονται ή γράφονται, δείχνουν υποτίθεται ότι ο Οριενταλιστής στέκεται έξω από την Ανατολή, τόσο από υπαρξιακή όσο και από ηθική άποψη. Το κυριότερο προϊόν αυτής της εξωτερικότητας είναι βέβαια η αναπαράσταση: ήδη από τον καιρό των *Περσών* του Αισχύλου η Ανατολή μεταμορφώνεται από μιαν απόμακρη και ξένη, συχνά απειλητική Ετερότητα σε σχετικά οικείες φιγούρες (στην περίπτωση του Αισχύλου, σε θρηνούσες Ασιάτισσες γυναίκες). Η δραματική αμεσότητα της αναπαράστασης στους *Πέρσες* συσκοτίζει το γεγονός ότι το ακροατήριο παρακολουθεί μια υψηλά τεχνουργημένη αναπαράσταση αυτού που ένας μη ανατολικός έχει κάνει σύμβολο ολόκληρης της Ανατολής. Η ανάλυση μου του Οριενταλικού κειμένου δίνει έμφαση ως εκ τούτου στην καταδήλωση, που δεν είναι με κανένα τρόπο αόρατη, της αναπαράστασης ως *αναπαράστασης*, και όχι ως «φυσικής» απεικόνισης της Ανατολής. Αυτή η καταδήλωση είναι εξίσου έκδηλη στα κείμενα με αξιώσεις αλήθειας (ιστορίες, φιλολογικές αναλύσεις, πολιτικές πραγματείες) όσο και σε ομολογημένα καλλιτεχνικά (για παράδειγμα, απροκάλυπτες φαντασίες) κείμενα. Τα πράγματα που μας ενδιαφέρουν είναι το ύφος, οι μορφές του λόγου, η διάταξη, τα αφηγηματικά τεχνάσματα, οι ιστορικές περιστάσεις, όχι η ορθότητα των αναπαραστάσεων ούτε η πιστότητα ως προς κάποιο μεγάλο πρωτότυπο. Η εξωτερικότητα της αναπαράστασης κυβερνάται πάντα από μια εκδοχή της κοινοτοπίας ότι αν η Ανατολή μπορούσε να αναπαραστήσει τον εαυτό της, θα το έκανε· αφού δεν μπορεί να το κάνει, η αναπαράσταση γίνεται έργο της Δύσης, και για τη φτωχή Ανατολή. «Sie können sich nicht vertreten, sie mussenvertreten werden»,* όπως έγραφε ο Μαρξ στη *Δεκάτη Ογδόη Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη.*

Ένας άλλος λόγος που επιμένω στην εξωτερικότητα είναι γιατί πιστεύω πως πρέπει να γίνει συνείδηση σε σχέση με την πολιτισμική· αγόρευση και ανταλλαγή μέσα σε μια κουλτούρα, ότι αυτό που κυκλοφορεί δεν είναι «αλήθεια» αλλά αναπαραστάσεις. Δεν νομίζω πως χρειάζεται να δειχθεί και πάλι ότι η ίδια η γλώσσα είναι ένα υψηλά οργανωμένο και κωδικοποιημένο σύστημα το οποίο χρησιμοποιεί πολλά τεχνάσματα προκειμένου να εκφράσει, να δηλώσει, να ανταλλάξει μηνύματα και πληροφορία, να αναπαραστήσει, κοκ. Σε κάθε περίπτωση τουλάχιστον της γραπτής γλώσσας, δεν υπάρχει τίποτα που να μοιάζει με ανειλημμένη παρουσία, αλλά μια *ανα-παρουσίαση,* δηλαδή αναπαράσταση. Η αξία, η αποτελεσματικότητα, η ισχύς, η αδιαμφισβήτητη ειλικρίνεια μιας γραπτής ανακοίνωσης σχετικά με την Ανατολή ως εκ τούτου εξαρτάται

* Δεν μπορούν να εκπροσωπήσουν τους εαυτούς τους, πρέπει να εκπροσωπηθούν [Σ.τ.μ.].

ελάχιστα, και πρακτικά δεν μπορεί να στηρίζεται, στην Ανατολή ως τέτοια. Αντίθετα, η γραπτή ανακοίνωση συνιστά παρουσίαση στον αναγνώστη χάρη στο γεγονός ότι έχει αποκλείσει, μεταθέσει, υποκαταστήσει κάθε *αληθινό πράγμα* όπως «η Ανατολή». Έτσι ολόκληρος ο Οριενταλισμός στέκεται απέναντι και μακριά από την Ανατολή: το ότι ο Οριενταλισμός έχει καν κάποια σημασία εξαρτάται περισσότερο από τη Δύση παρά από την Ανατολή, και αυτή η σημασία είναι άμεσα χρεωμένη σε ποικίλες δυτικές τεχνικές αναπαράστασης οι οποίες καθιστούν την Ανατολή ορατή, ευκρινή, «εκεί» μέσα στον λόγο γι' αυτήν. Και αυτές οι αναπαραστάσεις στηρίζονται σε θεσμούς, σε παραδόσεις, σε συμβάσεις, σε συμφωνημένους κώδικες κατανόησης, και όχι σε μια μακρινή και άμορφη Ανατολή.

Η διαφορά ανάμεσα στις αναπαραστάσεις της Ανατολής πριν από το τελευταίο τρίτο του δέκατου όγδοου αιώνα κι εκείνες μετά απ' αυτό (εκείνες που ανήκουν δηλαδή σε ό,τι αποκαλώ σύγχρονο Οριενταλισμό) βρίσκεται στο ότι το φάσμα των αναπαραστάσεων έχει επεκταθεί τεραστίως κατά την τελευταία περίοδο. Είναι αλήθεια ότι μετά τον William Jones και τον Anquetil Duperron, και μετά την αιγυπτιακή εκστρατεία του Ναπολέοντα, η Ευρώπη άρχισε να γνωρίζει την Ανατολή πιο επιστημονικά, να ζει με αυτήν με μεγαλύτερη εξουσία και πειθαρχία απ' ό,τι πριν. Αλλά εκείνο που είχε σημασία για την Ευρώπη ήταν η αξιοσημείωτη διεύρυνση και εκλέπτυνση των τεχνικών με τις οποίες προσλάμβανε την Ανατολή. Όταν γύρω στην καμπή του δέκατου όγδοου αιώνα η Ανατολή αποκάλυψε οριστικά την ηλικία των γλωσσών της — την αναχρονισμένη θεϊκή γενεαλογία των Εβραίων— ήταν μια ομάδα Ευρωπαίων που έκανε αυτή την ανακάλυψη, που τη μετέδωσε σε άλλους ερευνητές και διαφύλαξε την ανακάλυψη στη νέα επιστήμη της ινδοευρωπαϊκής φιλολογίας. Μια νέα πανίσχυρη επιστήμη για την κατανόηση της γλωσσικής Ανατολής είχε γεννηθεί, και μαζί με αυτήν, όπως έδειξε ο Φουκώ στα *Λόγια και τα Πράγματα,* ένα ολόκληρο πλέγμα σχετικών επιστημονικών ενδιαφερόντων. Παρόμοια ο William Beckford, ο Μπάυρον, ο Γκαίτε και ο Ουγκώ ανακατασκεύασαν την Ανατολή με την τέχνη τους και έκαναν τα χρώματά της, τα φώτα της και τους ανθρώπους της ορατά μέσ' από τις εικόνες, τους ρυθμούς, τα μοτίβα τους. Ως επί το πλείστον, η «αληθινή» Ανατολή διέγειρε τα οράματα ενός συγγραφέα· ποτέ όμως δεν τα καθοδήγησε.

Ο Οριενταλισμός ανταποκρινόταν περισσότερο στην κουλτούρα που τον δημιούργησε παρά στο υποθετικό αντικείμενό του, το οποίο επίσης παρήχθη στη Δύση. Έτσι η ιστορία του Οριενταλισμού έχει τόσο μια

εσωτερική συνεκτικότητα όσο κι ένα εξαιρετικά αρθρωμένο σύνολο δεσμών με την κυρίαρχη κουλτούρα που την περιβάλλει. Οι αναλύσεις μου συνεπώς προσπαθούν να δείξουν τη μορφή του πεδίου και την εσωτερική του οργάνωση, τους πρωτοπόρους του, τις πατριαρχικές του αυθεντίες, τα κανονικά του κείμενα, τις δοξολογικές του ιδέες, τις παραδειγματικές του μορφές, τους οπαδούς, τους εργάτες του και τις καινούργιες του αυθεντίες· προσπαθώ ακόμα να δείξω πώς ο Οριενταλισμός δανείστηκε και ήταν συχνά διαποτισμένος από «ισχυρές» ιδέες, δόγματα και ρεύματα που κυριαρχούσαν στην κουλτούρα. Έτσι υπήρξε (και υπάρχει) μια γλωσσολογική Ανατολή, μια φροϋδική Ανατολή, μια σπενγκλεριανή Ανατολή, μια δαρβινική Ανατολή, μια ρατσιστική Ανατολή — κοκ. Όμως ποτέ δεν υπήρξε μια καθαρή, δίχως προϋποθέσεις Ανατολή· παρομοίως, ποτέ δεν έχει υπάρξει μια άυλη μορφή Ανατολής, και ακόμα λιγότερο κάτι το τόσο αθώο όσο μια «ιδέα» της Ανατολής. Σε αυτή την θεμελιώδη πεποίθηση και τις συνακόλουθες μεθοδολογικές της συνέπειες διαφέρω από τους ερευνητές που μελετούν την ιστορία των ιδεών. Γιατί οι εμφάσεις και η εκτελεστική μορφή, πάνω απ' όλα η υλική αποτελεσματικότητα, των προτάσεων του οριενταλικού λόγου γίνονται δυνατά με τρόπους τους οποίους μια ερμητική ιστορία των ιδεών τείνει ν' αφήνει έξω από το πεδίο της. Χωρίς αυτές τις εμφάσεις και αυτή την υλική αποτελεσματικότητα ο Οριενταλισμός θα ήταν μια ακόμα ιδέα, ενώ υπήρξε και είναι κάτι πολύ περισσότερο απ' αυτό. Ως εκ τούτου σκοπεύω να εξετάσω όχι μόνο επιστημονικά έργα αλλά επίσης έργα της λογοτεχνίας, πολιτικά εδάφια, δημοσιογραφικά κείμενα, ταξιδιωτικά βιβλία, θρησκειολογικές και φιλολογικές μελέτες. Με άλλα λόγια, η υβριδική μου προοπτική είναι σε μεγάλο βαθμό ιστορική και «ανθρωπολογική», δεδομένου ότι πιστεύω πως όλα τα κείμενα είναι εγκόσμια και περιπτωσιακά κατά τρόπο (βέβαια) που διαφέρει από είδος σε είδος, και από ιστορική περίοδο σε ιστορική περίοδο.

Αντίθετα όμως από τον Μισέλ Φουκώ, στο έργο του οποίου είμαι βαθύτατα χρεωμένος, πιστεύω στο καθοριστικό αποτύπωμα του ατομικού συγγραφέως πάνω στο άλλως ανώνυμο συλλογικό σώμα των κειμένων που συνιστούν έναν αχανή σχηματισμό όπως ο Οριενταλισμός. Η ενότητα του μεγάλου συνόλου των κειμένων που αναλύω οφείλεται εν μέρει στο γεγονός ότι συχνά παραπέμπουν το ένα στο άλλο: ο Οριενταλισμός είναι πέρ' απ' οτιδήποτε άλλο ένα σύστημα παράθεσης έργων και συγγραφέων. Η *Επισκόπηση των Τρόπων και των Ηθών των Σύγχρονων Αιγυπτίων* του Edward William Lane έχει διαβαστεί και παρατίθεται από φυσιογνωμίες τόσο διαφορετικές όσο Νερβάλ, ο Φλωμπέρ

και ο Richard Burton. Ήταν μια αυθεντία της οποίας η χρήση ήταν επιβεβλημένη για οποιονδήποτε έγραφε ή σκεφτόταν σχετικά με την Ανατολή, και όχι μόνο την Αίγυπτο: όταν ο Νερβάλ δανείζεται κατά λέξιν αποσπάσματα από τους *Σύγχρονους Αιγυπτίους* επικαλείται τη βοήθεια της αυθεντίας του Lane για να περιγράψει σκηνές από ένα χωριό της Συρίας, όχι της Αιγύπτου. Η αυθεντία του Lane καθώς και οι ευκαιρίες για λελογισμένη ή αδιάκριτη χρήση του υπάρχουν χάρη στο γεγονός ότι ο Οριενταλισμός μπορούσε να δώσει στο κείμενό του το είδος της κατανεμητικής χρηστικότητας την οποίαν απέκτησε. Δεν υπάρχει τρόπος, ωστόσο, να καταλάβουμε τη χρηστικότητα του Lane χωρίς να καταλάβουμε ταυτόχρονα τα ειδικά χαρακτηριστικά του κειμένου του· αυτό είναι εξίσου αληθινό με τον Ρενάν, τον Σασύ, τον Λαμαρτίνο, τον Σλέγκελ και μια ολόκληρη ομάδα σημαντικών συγγραφέων. Ο Φουκώ πιστεύει πως γενικά το ατομικό κείμενο ή ο συγγραφέας μετράει ελάχιστα· εμπειρικά, στην περίπτωση του Οριενταλισμού, βρίσκω ότι δεν είναι έτσι. Αντίστοιχα οι αναλύσεις μου αξιοποιούν την εκ του σύνεγγυς κειμενική ανάγνωση σκοπός της οποίας είναι να φέρει στο φως τη διαλεκτική ανάμεσα στο ατομικό κείμενο ή τον συγγραφέα και το σύνθετο συλλογικό μόρφωμα στο οποίο το έργο του συμβάλλει.

Όμως ακόμη και αν περικλείει μια μεγάλη επιλογή συγγραφέων, αυτό το βιβλίο απέχει πολύ ακόμη από μια ιστορία ή γενική επισκόπηση του Οριενταλισμού. Έχω ακριβή επίγνωση αυτής της αποτυχίας. Η παραγωγή ενός λόγου τόσο χονδροειδούς όσο ο Οριενταλισμός έχει επιβιώσει και λειτουργεί ακόμα στη δυτική κοινωνία εξαιτίας του πλούτου της: το μόνο που έχω κάνει είναι να περιγράψω τμήματα αυτής της παραγωγής σε ορισμένες της φάσεις, και απλώς να υπονοήσω την ύπαρξη ενός ευρύτερου όλου, λεπτομερειακά επεξεργασμένου, ενδιαφέροντος, κατάστικτου από γοητευτικές φιγούρες, κείμενα και γεγονότα. Παρηγορώ τον εαυτό μου με την πίστη πως αυτό το βιβλίο θα είναι η αρχή, και ελπίζω να υπάρξουν διανοητές και κριτικοί οι οποίοι ίσως θελήσουν να γράψουν κι άλλα. Παραμένει ακόμα η ανάγκη να γραφτεί ένα γενικό δοκίμιο για τον ιμπεριαλισμό και την κουλτούρα· άλλες μελέτες θα μπορούσαν να προχωρήσουν βαθύτερα στη σχέση ανάμεσα στον Οριενταλισμό και την παιδαγωγική, ή στον ιταλικό, φλαμανδικό, γερμανικό και ελβετικό Οριενταλισμό, ή στη δυναμική μεταξύ επιστήμης και φανταστικού γραψίματος, ή στη σχέση μεταξύ εκτελεστικών ιδεών και διανοητικής πειθαρχίας. Ίσως το πιο ενδιαφέρον απ' όλα θα ήταν να ξεκινήσουν μελέτες των σύγχρονων εναλλακτικών επιλογών έναντι του Οριενταλισμού, το πώς μπορεί να μελετήσει κανείς άλλες κουλτούρες και λαούς

από μια ελευθεριακή, μη καταπιεστική και μη χειραγωγική σκοπιά. Αλλά θα έπρεπε να εξεταστεί εξαρχής ολόκληρο το σύνθετο πρόβλημα της γνώσης και της εξουσίας. Όλα αυτά τα καθήκοντα έχουν δυστυχώς παραμείνει σε εκκρεμότητα στα πλαίσια της παρούσας μελέτης.

Η τελευταία, κάπως αυτοεπαινετική ίσως, παρατήρηση σχετικά με τη μέθοδο που θα ήθελα να κάνω εδώ είναι ότι έγραψα αυτή τη μελέτη έχοντας κατά νου αρκετά διαφορετικά ακροατήρια. Για σπουδαστές της φιλολογίας και της κριτικής, ο Οριενταλισμός προσφέρει ένα θαυμάσιο παράδειγμα των ενδοσυσχετισμών μεταξύ κοινωνίας, ιστορίας και κειμενικότητας· επιπλέον, ο πολιτιστικός ρόλος που έπαιξε η Ανατολή στη Δύση συνδέει τον Οριενταλισμό με την ιδεολογία, την πολιτική και τη λογική της εξουσίας, ζητήματα που έχουν κάποια σημασία, πιστεύω, για τη φιλολογική κοινότητα. Για σύγχρονους μελετητές της Ανατολής, από πανεπιστημιακούς καθηγητές μέχρι διαμορφωτές της πολιτικής, έγραψα έχοντας στο νου δύο στόχους: ο ένας ήταν να τους παρουσιάσω την πνευματική τους γενεαλογία με τρόπο που ως τώρα δεν έχει γίνει· ο δεύτερος, να ασκήσω κριτική —με την ελπίδα να ανακινήσω τη συζήτηση— των συχνά αδιερώτητων προϋποθέσεων στις οποίες ως επί το πλείστον στηρίζεται το έργο τους. Για τον γενικό αναγνώστη, αυτή η μελέτη καταπιάνεται με ζητήματα που πάντοτε απαιτούν την προσοχή μας, ζητήματα τα οποία όχι μόνο συνδέονται με τις δυτικές αντιλήψεις και πραγματεύσεις του Άλλου, αλλά και με τη μοναδική σημασία του ρόλου που έπαιξε η δυτική κουλτούρα σε αυτό που ο Vico αποκαλούσε κόσμο των εθνών. Τέλος, για αναγνώστες από τον λεγόμενο Τρίτο Κόσμο, η μελέτη αυτή προτείνεται ως ένα βήμα για την κατανόηση όχι τόσο της δυτικής πολιτικής και του μη δυτικού κόσμου σε αυτή την πολιτική, όσο της *ισχύος* του δυτικού πολιτιστικού λόγου, ισχύς η οποία συχνά υποτιμάται ως απλώς διακοσμητική ή προϊόν του εποικοδομήματος. Η ελπίδα μου είναι να δείξω την τεράστια δομή της πολιτιστικής κυριαρχίας και, ειδικά για τους πρώην αποικιοποιημένους λαούς, τους κινδύνους και τους πειρασμούς του να επιβάλλουν αυτή τη δομή πάνω τους ή πάνω στους άλλους.

Τα τρία μεγάλα κεφάλαια και οι δώδεκα μικρότερες ενότητες στις οποίες έχει διαιρεθεί αυτό το βιβλίο αποσκοπούν στο να διευκολύνουν την έκθεση, όσο είναι δυνατό κάτι τέτοιο. Το πρώτο κεφάλαιο, το «Εύρος του Οριενταλισμού», χαράζει έναν μεγάλο κύκλο γύρω απ' όλες τις διαστάσεις του θέματος, τόσο με όρους ιστορικού χρόνου και εμπειριών όσο και με όρους φιλοσοφικών και πολιτικών θεμάτων. Το δεύτερο κεφάλαιο, το «Οριενταλικές Δομές και Ανασχεδιασμοί», προσπαθεί να ανιχνεύσει την

εξέλιξη του σύγχρονου Οριενταλισμού με μια εκτεταμένη χρονολογική περιγραφή, κι επίσης με την περιγραφή ενός συνόλου επινοήσεων που είναι κοινές στο έργο σημαντικών ποιητών, καλλιτεχνών και διανοητών. Το τρίτο κεφάλαιο, «Ο Οριενταλισμός σήμερα», αρχίζει εκεί όπου εγκαταλείπει ο προκάτοχός του, γύρω στα 1870. Αυτή είναι η περίοδος της μεγάλης αποικιακής εξάπλωσης στην Ανατολή, και αποκορυφώνεται με τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Το τελευταίο μέρος του τρίτου κεφαλαίου περιγράφει τη μετατόπιση από τη βρετανική και τη γαλλική στην αμερικανική ηγεμονία· προσπαθώ εδώ τελικά να σκιαγραφήσω τις παρούσες διανοητικές και πολιτικές πραγματικότητες του Οριενταλισμού στις Ηνωμένες Πολιτείες.

3. *Η Προσωπική Διάσταση.* Στα *Τετράδια της Φυλακής* ο Γκράμσι λέει: «Το σημείο εκκίνησης κάθε κριτικής επεξεργασίας είναι η συνείδηση αυτού που είναι κανείς, και είναι το 'γνώθι σαυτόν' ως προϊόν της ιστορικής διαδικασίας μέχρι σήμερα, που έχει εναποθέσει μέσα του μιαν απειρία ιχνών δίχως να έχει αφήσει μιαν απογραφή». Η μοναδική διαθέσιμη αγγλική μετάφραση αφήνει έτσι ανεξήγητο αυτό το σχόλιο του Γκράμσι· το πρωτότυπο ιταλικό κείμενο όμως προσθέτει, «είναι ως εκ τούτου καθήκον να συγκροτήσει κανείς μια τέτοιαν απογραφή».[16]

Μεγάλο μέρος των προσωπικών μου επενδύσεων σε αυτή τη μελέτη προέρχεται από την επίγνωση τού ότι είμαι ένας «Ανατολίτης», ως παιδί που μεγάλωσε σε δύο βρετανικές αποικίες. Όλη μου η εκπαίδευση σε αυτές τις αποικίες (στην Παλαιστίνη και την Αίγυπτο), καθώς και στις Ηνωμένες Πολιτείες, υπήρξε δυτική, κι ωστόσο αυτή η βαθιά πρώιμη επίγνωση μου έχει παραμείνει. Κατά πολλούς τρόπους η μελέτη μου του Οριενταλισμού στάθηκε μια προσπάθεια να διενεργήσω πάνω μου, ως ανατολικό υποκείμενο, μιαν απογραφή της κουλτούρας της οποίας η κυριαρχία υπήρξε τόσο πανίσχυρος παράγοντας στη ζωή όλων των Ανατολιτών. Γι' αυτό το λόγο η ισλαμική Ανατολή έγινε το κέντρο της προσοχής μου. Το αν έχω επιτύχει την απογραφή στην οποία προτρέπει ο Γκράμσι δεν είναι κάτι που θα κρίνω ο ίδιος, αν και έχει κάποια σημασία, πιστεύω, η συνείδηση του ότι προσπάθησα να το κάνω. Καθ' όλη τη διάρκεια, όσο πιο σοβαρά και πιο έλλογα μπόρεσα, προσπάθησα να διατηρήσω μια κριτική συνείδηση, καθώς και να χρησιμοποιήσω εκείνα τα εργαλεία της ιστορικής, ουμανιστικής [φιλολογικής] και πολιτισμικής έρευνας με τα οποία είχα την τύχη να ευεργετηθώ από την εκπαίδευσή μου. Σε κανένα απ' αυτά, ωστόσο, δεν έχασα την επαφή με την πολιτισμική πραγματικότητα του να είσαι, την προσωπική ε-

μπλοκή που συνεπάγεται το να έχεις διαμορφωθεί ως Ανατολίτης.

Οι ιστορικές συνθήκες που κάνουν μια τέτοια μελέτη δυνατή είναι αρκετά περίπλοκες, και μόνο σχηματικά μπορώ να τις παραθέσω εδώ. Οποιοσδήποτε έχει ζήσει στη Δύση από το 1950 και μετά, και ιδίως στις Ηνωμένες Πολιτείες, θα έχει ζήσει μια εποχή ασυνήθιστων αναταραχών στις σχέσεις Ανατολής και Δύσης. Κανείς δεν θα έχει παραλείψει να σημειώσει το πώς η «Ανατολή» σήμανε πάντοτε κίνδυνο και απειλή στη διάρκεια αυτής της περιόδου, είτε αυτή ήταν η παραδοσιακή Ανατολή είτε η Ρωσία. Στα πανεπιστήμια μια όλο και μεγαλύτερη καθιέρωση προγραμμάτων γεωπολιτικών σπουδών και δημιουργία Ινστιτούτων έκανε την ακαδημαϊκή μελέτη της Ανατολής κλάδο της εθνικής πολιτικής. Τα δημόσια πράγματα σε αυτή τη χώρα περικλείουν ένα υγιές ενδιαφέρον για την Ανατολή, τόσο λόγω της πολιτικής και στρατηγικής της σημασίας όσο και λόγω του παραδοσιακού της εξωτισμού. Αν ολόκληρος ο κόσμος έχει γίνει προσβάσιμος για έναν δυτικό πολίτη που ζει στην ηλεκτρονική εποχή, η Ανατολή έχει επίσης έρθει πιο κοντά του, και είναι τώρα ίσως λιγότερο μύθος απ' ότι ένας τόπος όπου έχουν διασταυρωθεί τα δυτικά, και ιδίως τα αμερικανικά, συμφέροντα.

Μια όψη του ηλεκτρονικού, μεταμοντέρνου κόσμου είναι ότι υπάρχει μια ενδυνάμωση των στερεοτύπων μέσ' από τα οποία γίνεται αντιληπτή η Ανατολή. Η τηλεόραση, ο κινηματογράφος και όλες οι πηγές των μαζικών μέσων συμπιέζουν την πληροφορία σε όλο και πιο στερεότυπα καλούπια. Όσον αφορά την Ανατολή, η προτυποποίηση και η δημιουργία πολιτιστικών στερεοτύπων έχει ενισχύσει το πνεύμα της επιστημονικής και φανταστικής δαιμονολογίας του δέκατου ένατου αιώνα περί «μυστηριώδους Ανατολής». Και πουθενά δεν είναι αυτό πιο αληθινό από τους τρόπους με τους οποίους συλλαμβάνεται η Εγγύς Ανατολή. Τρία πράγματα έχουν συμβάλει ώστε και η απλούστερη αντίληψη των Αράβων και του Ισλάμ να γίνει ένα υψηλά πολιτικοποιημένο, σχεδόν τραχύ θέμα: πρώτον, η ιστορία της λαϊκής αντιαραβικής και αντιισλαμικής προκατάληψης της Δύσης, η οποία αντανακλάται άμεσα στην ιστορία του Οριενταλισμού· δεύτερον, η διένεξη μεταξύ των Αράβων και του ισραηλινού Σιωνισμού, και η επίδραση που είχε αυτή στους Αμερικανούς Εβραίους αλλά και στην φιλελεύθερη κουλτούρα και στο μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού· τρίτον, η σχεδόν ολοσχερής απουσία οποιασδήποτε πολιτιστικής θέσης η οποία θα επέτρεπε είτε την ταύτιση είτε τη νηφάλια συζήτηση με τους Άραβες και το Ισλάμ. Επιπλέον, δεν χρειάζεται βέβαια να πούμε ότι επειδή η Μέση Ανατολή ταυτίζεται τόσο πολύ σήμερα με την πολιτική των Μεγάλων Δυνάμεων, με την πετρελαϊκή οικονομία

και με την απλοϊκή διχοτομία μεταξύ του δημοκρατικού Ισραήλ που αγαπάει την ελευθερία και των κακών, ολοκληρωτικών και τρομοκρατών Αράβων, οι πιθανότητες για μια σαφή άποψη του τι εν τέλει τίθεται υπό συζήτησιν μέσα στις συζητήσεις για τη Μέση Ανατολή είναι καταθλιπτικά λιγοστές.

Η δική μου εμπειρία αυτών των ζητημάτων είναι εν μέρει εκείνο που με έκανε να γράψω αυτό το βιβλίο. Η ζωή ενός Άραβα Παλαιστίνιου στη Δύση, και ειδικά στην Αμερική, είναι αποκαρδιωτική. Υπάρχει εδώ μια σχεδόν ομόψυχη συναίνεση του να μην υπάρχει πολιτικά, και όταν του επιτραπεί να υπάρξει, είναι είτε σαν ενόχληση είτε σαν Ανατολίτης. Το πλέγμα του ρατσισμού, των πολιτιστικών στερεοτύπων, του πολιτικού ιμπεριαλισμού, της απάνθρωπης ιδεολογίας που επικρατεί σχετικά με τους Άραβες ή τους Μουσουλμάνους είναι πράγματι πολύ ισχυρά, και αυτό ακριβώς το δίκτυο κάθε Παλαιστίνιος νιώθει να επικρέμαται πάνω του σαν εκδικητικό πεπρωμένο. Και είναι ακόμα πιο απελπιστικό γι' αυτόν το ν' αντιληφθεί πως κανένα πρόσωπο απ' όσα σχετίζονται ακαδημαϊκά με την Ανατολή —κανένας Οριενταλιστής δηλαδή— δεν έχει ποτέ στις Ηνωμένες Πολιτείες από άποψη πολιτιστική και πολιτική ταυτιστεί ολόψυχα με τους Άραβες· οπωσδήποτε έχουν υπάρξει ταυτίσεις σε κάποιο επίπεδο, αλλά ποτέ δεν έχουν αυτές προσλάβει μιαν «αποδεκτή» μορφή, όπως για παράδειγμα η φιλελεύθερη αμερικανική ταύτιση με τον Σιωνισμό, και πάρα πολύ συχνά έχουν ραγίσει ανεπανόρθωτα από τη σύνδεσή τους είτε με αναξιόπιστα πολιτικά συμφέροντα (εταιρείες πετρελαίου, Αραβιστές του Σταίητ Ντηπάρτμεντ, για παράδειγμα) ή με τη θρησκεία.

Το πλέγμα της γνώσης και της εξουσίας που δημιουργεί τον «Ανατολίτη» και κατά μια έννοια τον εξαφανίζει ως ανθρώπινο ον δεν είναι λοιπόν για μένα ένα αποκλειστικά ακαδημαϊκό πρόβλημα. Είναι ωστόσο και διανοητικό πρόβλημα με μια πολύ προφανή σημασία. Κατόρθωσα ν' αξιοποιήσω τα φιλολογικά και πολιτικά μου ενδιαφέροντα για την περιγραφή και ανάλυση ενός οικουμενικού προβλήματος, της γέννησης, της εξέλιξης και της εδραίωσης του Οριενταλισμού. Πολύ συχνά η λογοτεχνία και η κουλτούρα υποτίθεται πως είναι πολιτικά, ακόμα και ιστορικά αθώες· εμένα συχνά μου φαίνεται αλλιώς, και οπωσδήποτε η μελέτη μου του Οριενταλισμού μ' έχει πείσει (κι ελπίζω θα πείσει και τους συναδέλφους μου φιλολόγους) ότι η κοινωνία και η λογοτεχνική κουλτούρα μπορούν να κατανοηθούν μόνο αν μελετώνται μαζί. Επιπλέον, και με μία σχεδόν αναπόδραστη λογική, βρέθηκα να γράφω μια παράξενη, μυστική ιστορία του δυτικού αντισημιτισμού. Ο αντισημιτισμός και ο Οριεντα-

λισμός, όπως τον έχω συζητήσει ως προς τον ισλαμικό του κλάδο, μοιάζουν πολύ στενά μεταξύ τους στην ιστορική, πολιτιστική και πολιτική τους αλήθεια, την ειρωνεία της οποίας μόνον ένας Άραβας Παλαιστίνιος μπορεί καταλάβει πλήρως. Αλλά εκείνο στο οποίο επίσης θα ήθελα να έχω συμβάλει εδώ, είναι μια βαθύτερη κατανόηση του τρόπου που ενεργεί η πολιτιστική κυριαρχία. Αν αυτό υποκινήσει έναν καινούργιο τρόπο να ασχολούμαστε με την Ανατολή, αν μπορέσει να εξαλείψει ταυτόχρονα την «Ανατολή» και τη «Δύση», τότε θα έχουμε λίγο προχωρήσει στη διαδικασία που ο Raymond Williams ονόμαζε «απεκμάθηση» των «έμφυτων εξουσιαστικών τρόπων».[17]

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΤΟ ΕΥΡΟΣ ΤΟΥ ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΥ

...η ανήσυχη και φιλόδοξη διάνοια των Ευρωπαίων... ανυπόμονη να χρησιμοποιήσει τα καινούργια όργανα της ισχύος της...

JEAN - BAPTISTE - JOSEPH FOURIER
Préface historique (1809), Description del' Egypte

I.

ΓΝΩΡΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΑΝΑΤΟΛΙΚΟ

Στις 13 Ιουνίου 1910 ο Arthur James Balfour μιλούσε στη Βουλή των Κοινοτήτων για «τα προβλήματα που έχουμε ν' αντιμετωπίσουμε στην Αίγυπτο». Αυτά, είπε, «ανήκουν σε μια εντελώς διαφορετική κατηγορία» από εκείνα «που αφορούν τη Νήσο Wight ή το West Riding του Γιορκσάιρ». Μίλησε με το κύρος ενός παλαιού μέλους του Κοινοβουλίου, πρώην προσωπικού γραμματέως του Λόρδου Salisbury, πρώην γενικού γραμματέως για την Ιρλανδία, πρώην γραμματέως για τη Σκωτία, πρώην πρωθυπουργού, βετεράνου πολλών υπερατλαντικών κρίσεων, επιτευγμάτων και αλλαγών. Πριν εμπλακεί στις κρατικές υποθέσεις ο Balfour υπηρέτησε μία δικτάτορα που το 1876 είχε κηρυχτεί Αυτοκράτειρα των Ινδιών είχε ειδικά τοποθετηθεί σε θέσεις ασυνήθιστης επιρροής για να παρακολουθήσει τους πολέμους του Αφγανιστάν και των Ζουλού, τη βρετανική κατάκτηση της Αιγύπτου το 1882, το θάνατο του στρατηγού Gordon στο Σουδάν, τη μάχη του Ομντουρμάν τον πόλεμο των Μπόερς και τον Ρωσο-ιαπωνικό πόλεμο. Επιπλέον η σημαντική κοινωνική του θέση, το εύρος της καλλιέργειας και του πνεύματός του —μπορούσε να γράφει για θέματα τόσο διαφορετικά όπως ο Μπεργκσόν, ο Χαίντελ, ο θεϊσμός και το γκολφ—, η εκπαίδευσή του στα κολέγια Eton και Trinity του Καίμπριτζ και η καταφανής επιρροή του στα δημόσια πράγματα, όλ' αυτά έδωσαν ένα μοναδικό κύρος σε όσα είπε στη Βουλή των Κοινοτήτων τον Ιούνιο του 1910. Αλλά υπήρχε και κάτι παραπάνω στον λόγο του Balfour, ή τουλάχιστον στην ανάγκη του να τον παρουσιάσει τόσο διδακτικά και ηθοπλαστικά. Ορισμένα μέλη αμφισβητούσαν την αναγκαιότητα της «Αγγλίας στην Αίγυπτο», θέμα του ενθουσιώδους βιβλίου του Alfred Milner το 1892, που τώρα υποδήλωνε μια κάποτε επικερδή κατάκτηση η οποία είχε αρχίσει να γίνεται πηγή βασάνων λόγω της ανόδου του αιγυπτιακού εθνικισμού και της δυσκολίας που είχαν οι Βρετανοί να υπερασπίσουν την παρουσία τους στην Αίγυπτο. Ο Balfour προσπαθούσε να πληροφορήσει και να εξηγήσει.

Ανακαλώντας την πρόκληση του J.M. Robertson, ο Balfour έθετε το

ερώτημα του Robertson εκ νέου: «Ποιος σας δίνει το δικαίωμα να παίρνετε αυτόν τον αέρα ανωτερότητας απέναντι στους ανθρώπους που διαλέξατε να ονομάζετε Ανατολίτες;». Η επιλογή του «Ανατολίτες» ήταν κανονική· την είχαν προηγουμένως χρησιμοποιήσει ο Τσώσερ και ο Mandevill, ο Σαίξπηρ, ο Dryden, ο Pope και ο Μπάυρον. Υποδήλωνε την Ασία ή την Ανατολή, γεωγραφικά, ηθικά, πολιτισμικά. Στην Ευρώπη μπορούσε κανείς να μιλάει για ανατολίτικη προσωπικότητα, για μια ανατολίτικη ιστορία, για ανατολικό δεσποτισμό ή για ανατολικό τρόπο παραγωγής και να γίνεται κατανοητός. Ο Μαρξ είχε χρησιμοποιήσει τη λέξη, και τώρα τη χρησιμοποιούσε κι ο Balfour η επιλογή του ήταν κατανοητή και δεν απαιτούσε παραπάνω σχόλια.

> Δεν παίρνω καμιά στάση ανωτερότητας. Αλλά ρωτώ [τον Robertson και οποιονδήποτε άλλον]... που έχει έστω και την πιο επιφανειακή γνώση της ιστορίας, αν είναι αποφασισμένοι να κοιτάξουν κατά πρόσωπο τα γεγονότα με τα οποία έρχεται αντιμέτωπος ένας Βρετανός αξιωματούχος όταν τοποθετείται σε μια θέση υπεροχής έναντι μεγάλων φυλών, όπως οι κάτοικοι της Αιγύπτου και έναντι χωρών της Ανατολής. Γνωρίζουμε τον πολιτισμό της Αιγύπτου καλύτερα απ' ό,τι τον πολιτισμό οποιασδήποτε άλλης χώρας. Τον γνωρίζουμε από πολύ παλιά· τον γνωρίζουμε σε βάθος· γνωρίζουμε περισσότερα γι' αυτόν. Πηγαίνει πολύ πιο πίσω από το μικρό διάστημα της ιστορίας της δικής μας φυλής, η οποία χάνεται στην προϊστορική της περίοδο σε μια εποχή που ο Αιγυπτιακός πολιτισμός είχε ήδη περάσει τον καιρό της ακμής του. Κοιτάξτε όλες τις χώρες της Ανατολής. Μη μιλάτε για ανωτερότητα ή κατωτερότητα.

Δύο μεγάλα θέματα κυριαρχούν στις δηλώσεις του εδώ και σε ό,τι πρόκειται να ακολουθήσει: γνώση και δύναμη, τα Βακώνεια θέματα. Όπως ο Balfour δικαιολογεί την αναγκαιότητα της βρετανικής κυριαρχίας στην Αίγυπτο, η υπεροχή μέσα στη σκέψη του συνδέεται με τη γνώση «μας» για την Αίγυπτο και όχι κυρίως με τη στρατιωτική ή την οικονομική δύναμη. Γνώση για τον Balfour σημαίνει την επισκόπηση ενός πολιτισμού από τις απαρχές ως το μεσουράνημά του και από 'κει στην παρακμή του — και βέβαια, σημαίνει την ικανότητα για κάτι τέτοιο. Γνώση σημαίνει να αίρεται κανείς πάνω από την αμεσότητα, πάνω από τον εαυτό, στο απόμακρο και το ξένο. Το αντικείμενο μιας τέτοιας γνώσης είναι από τη φύση του ευαίσθητο στην έρευνα· αυτό το αντικείμενο

είναι ένα «γεγονός» το οποίο, και όταν ακόμη εξελίσσεται, αλλάζει ή με οποιονδήποτε άλλο τρόπο μετασχηματίζεται, όπως μετασχηματίζονται συχνά οι ίδιοι οι πολιτισμοί, παραμένει πάντως ριζικά, θα μπορούσε να πει κανείς ακόμα, οντολογικά, σταθερό. Το να έχει κανείς μια τέτοια γνώση ενός τέτοιου πράγματος σημαίνει ότι κυριαρχεί πάνω του, ότι έχει επ' αυτού εξουσία. Και εξουσία εδώ σημαίνει για «μας» ότι αρνούμαστε την αυτονομία σε «αυτό» —την Ανατολική χώρα— αφού τη γνωρίζουμε και αυτή υπάρχει, κατά μια έννοια, όπως εμείς τη γνωρίζουμε. Η βρετανική γνώση της Αιγύπτου είναι η Αίγυπτος για τον Balfour, και το βάρος που έχει μια τέτοια γνώση καθιστά ζητήματα όπως η ανωτερότητα και η κατωτερότητα επουσιώδη. Ο Balfour πουθενά δεν αρνείται τη βρετανική ανωτερότητα και την αιγυπτιακή κατωτερότητα· τις παίρνει ως δεδομένες καθώς περιγράφει τις συνέπειες της γνώσης.

> Πρώτ' απ ' όλα, κοιτάξτε τα δεδομένα της περίπτωσης. Τα δυτικά έθνη, από τη στιγμή που αναδύονται μέσα στην ιστορία εμφανίζουν τις απαρχές εκείνων των ικανοτήτων για αυτοδιακυβέρνηση... προς δικό τους όφελος... Μπορείτε να κοιτάξετε σε ολόκληρη την ιστορία αυτού που ονομάζουμε, με την ευρύτερη έννοια του όρου, Ανατολή, και πουθενά δεν θα βρείτε ίχνος αυτο-διακυβέρνησης. Όλοι οι μεγάλοι τους αιώνες —και έχουν υπάρξει πολύ μεγάλοι— πέρασαν κάτω από δεσποτισμό, κάτω από απολυταρχική διακυβέρνηση. Όλες οι μεγάλες τους συμβολές στον πολιτισμό —και υπήρξαν όντως μεγάλες— έγιναν κάτω από αυτή τη μορφή διακυβέρνησης. Κατακτητής διαδεχόταν κατακτητή· η μια κυριαρχία ακολουθούσε την άλλη· αλλά ποτέ, σε όλες τις επαναστάσεις της τύχης και του πεπρωμένου δεν θα δείτε ένα από αυτά τα έθνη να εγκαθιδρύει από μόνο του ό,τι εμείς, από τη δυτική μας σκοπιά, ονομάζουμε αυτο-διακυβέρνηση. Αυτό είναι το γεγονός. Δεν πρόκειται για ζήτημα ανωτερότητας και κατωτερότητας. Υποθέτω πως ένας πραγματικός σοφός της Ανατολής θα έλεγε ότι οι προσωρινές κυβερνήσεις που έχουμε αναλάβει στην Αίγυπτο και αλλού δεν είναι δουλειά άξια ενός φιλοσόφου — ότι είναι η βρώμικη δουλειά, η κατώτερη δουλειά της διεκπεραίωσης ενός αναγκαίου έργου.

Αφού τα γεγονότα είναι γεγονότα, ο Balfour πρέπει να οδηγηθεί στο επόμενο μέρος του επιχειρήματός του.

> Είναι άραγε καλό γι' αυτά τα μεγάλα έθνη —και παραδέχομαι το

> μεγαλείο τους— να ασκηθεί από μας αυτή η απολυταρχική διακυβέρνηση; Πιστεύω, είναι καλό. Πιστεύω ότι η εμπειρία δείχνει πως έχουν σε αυτή την περίπτωση καλύτερη διακυβέρνηση απ' ό,τι είχαν ποτέ σε ολόκληρη την ιστορία τους, η οποία όχι μόνο είναι όφελος γι' αυτούς, αλλά είναι αναμφίβολα όφελος και για ολόκληρη την πολιτισμένη Δύση... Είμαστε στην Αίγυπτο όχι μόνο για χάρη των Αιγυπτίων, παρόλο που είμαστε εκεί και για χάρη τους· αλλά είμαστε επίσης και για χάρη ολόκληρης της Ευρώπης.

Ο Balfour δεν μας δίνει καμιά μαρτυρία του ότι οι Αιγύπτιοι και «οι φυλές τις οποίες πραγματευόμαστε» εκτιμούν ή έστω καταλαβαίνουν το καλό που τους κάνει η αποικιακή κατοχή. Δεν τυχαίνει ποτέ στον Balfour, ωστόσο, να αφήσει έναν Αιγύπτιο να μιλήσει για τον εαυτό του, αφού υποτίθεται ότι αν ένας Αιγύπτιος μιλούσε το πιθανότερο θα ήταν να είναι «ο ταραχοποιός [που] να επιδιώκει να προκαλέσει προβλήματα» παρά ο καλός ιθαγενής που παραβλέπει τις «δυσκολίες» της ξένης διακυβέρνησης. Κι έτσι, έχοντας τακτοποιήσει τα ηθικά προβλήματα, ο Balfour στρέφεται εν συνεχεία στα πρακτικά. «Αν η δουλειά μας είναι να κυβερνάμε, με ή χωρίς ευγνωμοσύνη εκ μέρους τους, με ή χωρίς μιαν αυθεντική μνήμη όλων των ζημιών από τις οποίες γλιτώσαμε τον πληθυσμό [επ' ουδενί ο Balfour υπονοεί ως μέρος αυτών των ζημιών την απώλεια, ή τουλάχιστον την επ' αόριστον αναβολή, της αιγυπτιακής ανεξαρτησίας] και μια ζωηρή αίσθηση των ευεργεσιών που τους έχουμε παράσχει· αν αυτό είναι το καθήκον μας, πώς πρέπει να ασκηθεί;» Η Αγγλία εξάγει «ό,τι καλύτερο έχουμε σε αυτές τις χώρες». Αυτοί οι ανιδιοτελείς διευθύνοντας επιτελούν το έργο τους «εν μέσω δεκάδων χιλιάδων ανθρώπων που ανήκουν σε διαφορετική πίστη, σε διαφορετική φυλή, διαφορετικά ήθη, διαφορετικές συνθήκες ζωής». Εκείνο που καθιστά το έργο τους δυνατό είναι η αίσθηση ότι υποστηρίζονται στην πατρίδα από μια κυβέρνηση που τους επιδοκιμάζει σε ό,τι κάνουν. Όμως

> όταν οι ιθαγενείς πληθυσμοί δεν έχουν ενστικτωδώς την αίσθηση ότι αυτοί με τους οποίους έρχονται σε σχέση έχουν πίσω τους την ισχύ, την αυθεντία, τη συμπάθεια, την πλήρη και ολόψυχη υποστήριξη της χώρας η οποία τους έχει στείλει, αυτοί οι πληθυσμοί χάνουν κάθε αίσθηση της τάξης που είναι το ίδιο το θεμέλιο του πολιτισμού τους, όπως ακριβώς και οι αξιωματούχοι μας χάνουν κάθε αίσθηση ισχύος και αυθεντίας, η οποία είναι ακριβώς η βάση

> του οτιδήποτε κάνουν προς το συμφέρον εκείνων στους οποίους έχουν σταλεί.

Εδώ η λογική του Balfour είναι ενδιαφέρουσα, τουλάχιστον για την απόλυτη συνοχή που παρουσιάζει σε σχέση με τα αξιώματα ολόκληρης της αγόρευσής του. Η Αγγλία γνωρίζει την Αίγυπτο· η Αίγυπτος είναι αυτό που η Αγγλία γνωρίζει· η Αγγλία γνωρίζει πως η Αίγυπτος δεν μπορεί να αυτοδιακυβερνηθεί· η Αγγλία το επικυρώνει αυτό καταλαμβάνοντας την Αίγυπτο· για τους Αιγυπτίους, η Αίγυπτος είναι αυτό που η Αγγλία έχει καταλάβει και τώρα κυβερνά· η ξένη κατοχή ως εκ τούτου αναγορεύεται ως η «ίδια η βάση» του σύγχρονου αιγυπτιακού πολιτισμού· η Αίγυπτος ζητάει, στην πραγματικότητα απαιτεί, τη Βρετανική κατοχή. Αλλά εάν η ιδιαίτερη οικειότητα μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων στην Αίγυπτο διαταραχθεί από τους δισταγμούς του Κοινοβουλίου στην πατρίδα, τότε «η αυθεντία αυτού που... είναι η κυρίαρχη φυλή —και όπως πιστεύω οφείλει να παραμείνει τέτοια— θα έχει υπονομευθεί». Δεν υποβιβάζεται μόνο το κύρος της Αγγλίας· «είναι μάταιο τότε για μια χούφτα Βρετανούς αξιωματούχους —προικίστε τους με όποιο τρόπο θέλετε, δώστε τους όλες τις ποιότητες του χαρακτήρα και της ευφυίας που μπορείτε να φανταστείτε— είναι αδύνατο γι' αυτούς να ανταπεξέλθουν το μεγάλο καθήκον το οποίο στην Αίγυπτο, όχι μόνον εμείς, αλλά και ολόκληρος ο πολιτισμένος κόσμος τους έχει αναθέσει»[1].

Ως ρητορική επιτέλεση ο λόγος του Balfour είναι σημαντικός για τον τρόπο με τον οποίο υποδύεται το ρόλο, και αναπαριστά, μια ποικιλία χαρακτήρων. Υπάρχουν βέβαια οι «Άγγλοι», για τους οποίους η αντωνυμία «εμείς» χρησιμοποιείται με όλο το βάρος ενός διακεκριμένου, ισχυρού άνδρα που αισθάνεται τον εαυτό του ως εκπρόσωπο ό,τι του καλύτερου μέσα στην ιστορία του έθνους του. Ο Balfour μπορεί επίσης να μιλάει εκ μέρους του πολιτισμένου κόσμου, της Δύσης, και των σχετικά μικρών σωμάτων των αποικιακών αξιωματούχων στην Αίγυπτο. Αν δεν μιλάει άμεσα εκ μέρους των Ανατολιτών, είναι επειδή, βέβαια, αυτοί μιλούν άλλη γλώσσα· ωστόσο γνωρίζει πώς νιώθουν επειδή γνωρίζει την ιστορία τους, την εμπιστοσύνη τους σε πρόσωπα όπως ο ίδιος, και τις προσδοκίες τους. Όμως μιλάει γι' αυτούς, με την έννοια ότι αυτό που θα είχαν να πουν, αν κάποιος τους ερωτούσε και αν μπορούσαν να απαντήσουν, θα επιβεβαίωνε κάπως ανώφελα αυτό που είναι ήδη προφανές: ότι είναι μια υποταγμένη φυλή, κυριαρχούμενη από μια φυλή που τους γνωρίζει, όπως και το τι είναι καλύτερο γι' αυτούς πιο καλά απ' ό,τι θα μπορούσαν να γνωρίζουν οι ίδιοι τον εαυτό τους. Οι μεγάλες τους

στιγμές ανήκουν στο παρελθόν· είναι χρήσιμοι στον μοντέρνο κόσμο μόνον επειδή ισχυρές και εκσυγχρονισμένες αυτοκρατορίες τους έβγαλαν αποτελεσματικά από την αθλιότητα της παρακμής τους και τους μετέτρεψαν σε αναβαθμισμένους κατοίκους παραγωγικών αποικιών.

Ειδικά η Αίγυπτος αποτελούσε μια εξαιρετική περίπτωση, και ο Balfour είχε απόλυτη επίγνωση του πόσο δίκιο είχε να μιλάει ως μέλος του Κοινοβουλίου της χώρας του εκ μέρους της Αγγλίας, της Δύσης, του δυτικού πολιτισμού, για την Αίγυπτο. Γιατί η Αίγυπτος δεν ήταν απλώς μία ακόμη αποικία: ήταν η δικαίωση του δυτικού ιμπεριαλισμού· ήταν, μέχρι την προσάρτησή της στην Αγγλία, ένα σχεδόν ακαδημαϊκό παράδειγμα ανατολίτικης οπισθοδρόμησης· επρόκειτο να γίνει ο θρίαμβος της αγγλικής γνώσης και ισχύος. Από το 1882, το χρόνο που η Αγγλία κατέλαβε την Αίγυπτο και τερμάτισε την εθνικιστική εξέγερση του συνταγματάρχη Άραμπι, μέχρι το 1907, εκπρόσωπος της Αγγλίας στην Αίγυπτο, κύριος της Αιγύπτου, ήταν ο Λόρδος Cromer. Στις 30 Ιουλίου 1907 ο Balfour ήταν εκείνος που υποστήριξε στο Κοινοβούλιο την πρόταση να δοθεί στον Cromer ένα συνταξιοδοτικό επίδομα πενήντα χιλιάδων λιρών ως αμοιβή για όσα είχε κάνει για την Αίγυπτο. Ο Cromer έφτιαξε την Αίγυπτο, είπε ο Balfour:

> Οτιδήποτε άγγιξε είχε επιτυχία... Οι υπηρεσίες του Λόρδου Cromer στο τέταρτο του αιώνα που μας πέρασε ανύψωσαν την Αίγυπτο από το κατώτατο επίπεδο του κοινωνικού και οικονομικού υποβιβασμού σε σημείο που να στέκεται σήμερα ανάμεσα στ' άλλα έθνη της Ανατολής, όπως πιστεύω, μοναδική από την άποψη της ευημερίας, της οικονομίας και των ηθών.[2]

Το πώς μετριόταν η ηθική ευδαιμονία της Αιγύπτου, είναι κάτι που ο Balfour δεν αποτόλμησε να εξηγήσει. Οι βρετανικές εξαγωγές στην Αίγυπτο ήταν όσες σε ολόκληρη την Αφρική· αυτό οπωσδήποτε έδειχνε κάποιο είδος οικονομικής ευημερίας, από κοινού (και κάπως άνισα) για την Αίγυπτο και την Αγγλία. Αλλά εκείνο που πραγματικά έχει σημασία ήταν η αρραγής, καθολική δυτική κηδεμόνευση μιας ανατολικής χώρας, από λογίους, ιεραποστόλους, εμπόρους, στρατιωτικούς και δασκάλους οι οποίοι προετοίμασαν και εν συνεχεία εφάρμοσαν την κατοχή, μέχρι υψηλούς αξιωματούχους, όπως ο Cromer και ο Balfour, οι οποίοι πίστευαν για τους εαυτούς τους ότι πρόσφεραν, κατεύθυναν, και καμιά φορά ακόμη και ανάγκαζαν την ανάδυση της Αιγύπτου από την ανατολίτικη εγκατάλειψη στη σημερινή της μοναδική περιωπή.

Αν η βρετανική επιτυχία στην Αίγυπτο ήταν τόσο εξαιρετική όσο ο Balfour υποστήριζε, δεν ήταν κατά κανένα τρόπο ανεξήγητη ή ανορθολογική. Οι αιγυπτιακές υποθέσεις είχαν ελεγχθεί σύμφωνα με μια γενική θεωρία την οποία εξέφρασαν από κοινού ο Balfour με τις έννοιες του για τον ανατολικό πολιτισμό και ο Cromer με τη διαχείρισή του των καθημερινών υποθέσεων στην Αίγυπτο. Το σημαντικότερο πράγμα σχετικά με τη θεωρία κατά την πρώτη δεκαετία του εικοστού αιώνα, είναι ότι δούλεψε, και δούλεψε εκπληκτικά καλά. Το επιχείρημα, συνοψισμένο στην απλούστερη μορφή του, ήταν σαφές, ήταν ακριβές, ήταν εύκολα κατανοητό. Υπάρχουν δυτικοί, και υπάρχουν κι Ανατολίτες. Οι πρώτοι άρχουν οι τελευταίοι πρέπει να άρχονται, πράγμα που συνήθως σημαίνει να είναι η χώρα τους κατειλημμένη, οι εσωτερικές τους υποθέσεις να ελέγχονται αυστηρά, το αίμα και οι περιουσίες τους να βρίσκονται στη διάθεση της μιας ή της άλλης δυτικής δύναμης. Το ότι ο Balfour και ο Cromer, όπως θα δούμε αμέσως, μπορούσαν ν' απογυμνώνουν το ανθρώπινο σε τέτοιες ανελέητες πολιτισμικές και φυλετικές ουσίες, καθόλου δεν αποτελούσε ένδειξη κάποιας δικής τους διεφθαρμένης φύσης. Μάλλον ήταν ένδειξη του πόσο κυρίαρχο είχε γίνει ένα γενικό δόγμα την εποχή που το έθεσαν σε εφαρμογή — πόσο κυρίαρχο και αποτελεσματικό.

Αντίθετα με τον Balfour, του οποίου οι θέσεις για τους Ανατολίτες διεκδικούσαν μια οικουμενική αντικειμενικότητα, ο Cromer μιλούσε για τους Ανατολίτες ειδικά ως αυτό που είχε κυβερνήσει ή με το οποίο έπρεπε ν' ασχοληθεί, πρώτα στην Ινδία, ύστερα στην Αίγυπτο για είκοσι πέντε χρόνια, στη διάρκεια των οποίων αναδείχθηκε στο σημαντικότερο ύπατο αρμοστή της Αγγλικής αυτοκρατορίας. Οι «Ανατολίτες» του Balfour είναι οι «υποταγμένες φυλές» του Cromer, τις οποίες έκανε αντικείμενο ενός μακροσκελούς άρθρου του στο Edinburg Review, τον Ιανουάριο του 1908. Για μια ακόμη φορά, η γνώση των υποταγμένων φυλών ή των Ανατολιτών είναι αυτή που κάνει εύκολη και επικερδή τη διακυβέρνηση τους· η γνώση δίνει δύναμη, η περισσότερη δύναμη απαιτεί περισσότερη γνώση, κοκ. σε μια αύξουσα διαλεκτική του κέρδους μεταξύ πληροφορίας και ελέγχου. Η ιδέα του Cromer είναι ότι η Αγγλική αυτοκρατορία δεν πρόκειται να διαλυθεί εάν πράγματα όπως ο μιλιταρισμός και ο εμπορικός ωφελιμισμός στην πατρίδα και «ελεύθερα ιδρύματα» στην αποικία (ως αντιτιθέμενα στη βρετανική διακυβέρνηση «σύμφωνα με τον κώδικα της χριστιανικής ηθικότητας») διατηρούνται υπό έλεγχο. Γιατί εάν, σύμφωνα με τον Cromer, η λογική είναι κάτι «την ύπαρξη του οποίου ο Ανατολίτης έχει την τάση να αγνοεί παντελώς», η κατάλληλη μέθοδος διακυβέρνησης δεν είναι να του επιβάλλονται υπερεπιστημονικά μέτρα ή

να εξαναγκάζεται μαζικά να δεχθεί τη λογική. Είναι μάλλον το να κατανοούνται τα όριά του και «να προσπαθούμε να βρούμε, προς ικανοποίηση της υποταγμένης φυλής, έναν καταλληλότερο και, μπορούμε να ελπίζουμε, ισχυρότερο δεσμό μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων». Παντού πίσω από αυτόν τον κατευνασμό της υποταγμένης φυλής λανθάνει η αυτοκρατορική ισχύς, πιο αποτελεσματική μέσα στην εκλεπτυσμένη της κατανόηση και στη σπάνια εκδήλωση της απ' ό,τι με το στρατό της, τους ωμούς φοροεισπράκτορες και την άκρατη βία. Με μία λέξη, η Αυτοκρατορία πρέπει να είναι σοφή· πρέπει να εξισορροπεί την απληστία της με κάποια αφιλοκέρδεια, και την ανυπομονησία της με ελαστική πειθαρχία.

> Για να το πούμε καθαρότερα, εκείνο που εννοούμε λέγοντας ότι το εμπορικό πνεύμα πρέπει να είναι υπό έλεγχο είναι τούτο — ότι όταν έχουμε να κάνουμε με Ινδούς ή Αιγυπτίους, Σιλούκ ή Ζουλού, το πρώτο ζήτημα είναι να εξετάσουμε τι αυτοί οι άνθρωποι, που όλοι τους βρίσκονται, εθνικά μιλώντας, λίγο πολύ σε παιδική κατάσταση, θεωρούν οι ίδιοι ότι είναι καλύτερο και προς το συμφέρον τους, αν και αυτό είναι ένα θέμα που χρειάζεται σοβαρή εξέταση. Αλλά είναι ουσιώδες κάθε ιδιαίτερο ζήτημα να αποφασίζεται κυρίως σε αναφορά με ό,τι, κάτω από το φως της δυτικής γνώσης και εμπειρίας και λαμβάνοντας υπόψιν τις τοπικές συνθήκες, θεωρούμε προσεκτικά ότι είναι το καλύτερο για την υποταγμένη φυλή, ανεξαρτήτως οποιουδήποτε πραγματικού ή υποτιθέμενου πλεονεκτήματος που μπορεί να προκύπτει για την Αγγλία ως έθνος ή —όπως συνηθέστερα συμβαίνει— από τα ειδικά συμφέροντα που εκπροσωπεί κάποια ή περισσότερες εξέχουσες τάξεις Εγγλέζων. Αν το βρετανικό έθνος στο σύνολό του κρατάει στο νου του σταθερά αυτή την αρχή, και επιμένει σταθερά στην εφαρμογή της, αν και ποτέ δεν θα μπορέσουμε να δημιουργήσουμε έναν πατριωτισμό όμοιο μ' εκείνον που βασίζεται στη φυλετική συγγένεια ή στη γλωσσική κοινότητα, μπορούμε ίσως να ενισχύσουμε κάποιο είδος κοσμοπολίτικης αφοσίωσης θεμελιωμένης στο σεβασμό που πάντοτε συνοδεύει τα ανώτερα ταλέντα και την ανιδιοτελή διοίκηση, και στην ευγνωμοσύνη που απορρέει τόσο από τα ευεργετήματα που έχουν παραχωρηθεί όσο και από αυτά που επίκεινται. Τότε μπορεί κάτω από δεδομένες συνθήκες να υπάρξει ελπίδα ότι ο Αιγύπτιος θα διστάσει να συνδέσει την τύχη του με οποιονδήποτε μελλοντικό Άραβα... Ακόμα και ο άγριος της Κεντρικής Αφρικής μπορεί να

> μάθει να ψέλνει έναν ύμνο προς τιμήν της Astrea Redux, όπως αυτή εκπροσωπείται από τον Βρετανό αξιωματούχο ο οποίος του αρνείται το τζιν αλλά του δίνει δικαιοσύνη. Περισσότερα θα κερδίσει το εμπόριο απ' αυτό.[3]

Το πόσο σοβαρά πρέπει να εξετάζει ο κυβερνήτης τις προτάσεις της υποταγμένης φυλής φαίνεται στην ολοκληρωτική αντίθεση του Cromer στον αιγυπτιακό εθνικισμό. Ελεύθεροι εθνικοί οργανισμοί, απουσία ξένης κατοχής, αυτοσυγκροτούμενη εθνική κυριαρχία: σε αυτές τις εύλογες απαιτήσεις αντιτέθηκε σταθερά ο Cromer, ο οποίος βεβαίωνε κατηγορηματικά ότι «το αληθινό μέλλον της Αιγύπτου... δεν βρίσκεται στην κατεύθυνση ενός κοντόθωρου εθνικισμού, ο οποίος μπορεί να αγκαλιάσει μόνο τους αυτόχθονες Αιγυπτίους... αλλά μάλλον σε αυτήν ενός διευρυμένου κοσμοπολιτισμού».[4] Οι υποταγμένες φυλές δεν είχαν τη δυνατότητα να γνωρίζουν τι είναι καλό γι' αυτές. Οι περισσότεροι από αυτούς ήταν Ανατολίτες, τα χαρακτηριστικά των οποίων ο Cromer γνώριζε πολύ καλά αφού είχε εμπειρία με αυτούς τόσο στην Ινδία όσο και στην Αίγυπτο. Ένα από τα αυτονόητα σχετικά με τους Ανατολίτες για τον Cromer ήταν ότι ο χειρισμός τους, παρόλο που οι περιστάσεις μπορεί να διέφεραν ελαφρά από τη μία στην άλλη περίπτωση, ήταν σχεδόν παντού ο ίδιος.[5] Και αυτό, βέβαια, επειδή οι Ανατολίτες ήταν σχεδόν παντού ίδιοι.

Τώρα επιτέλους αγγίζουμε τον πυρήνα της ουσιαστικής γνώσης, τόσο ακαδημαϊκής όσο και πρακτικής, την οποία ο Cromer και ο Balfour κληρονόμησαν από έναν αιώνα σύγχρονου δυτικού οριενταλισμού: γνώση περί και γνώση των Ανατολιτών, της φυλής τους, του χαρακτήρα, της κουλτούρας, της ιστορίας, των παραδόσεων, της κοινωνίας, και των δυνατοτήτων τους. Η γνώση αυτή ήταν αποτελεσματική: ο Cromer πίστευε ότι την είχε εφαρμόσει στη διακυβέρνηση της Αιγύπτου. Επιπλέον, ήταν γνώση ελεγμένη και αμετάβλητη, αφού ο «Ανατολίτης» ήταν απ' όλες τις πρακτικές απόψεις μια πλατωνική ουσία, την οποία κάθε Οριενταλιστής (ή κυβερνήτης των Ανατολιτών) όφειλε να εξετάζει, να κατανοεί και να εκθέτει. Έτσι στο τριακοστό τέταρτο κεφάλαιο του δίτομου έργου του *Σύγχρονη Αίγυπτος*, που είναι η μεγαλοπρεπής καταγραφή της εμπειρίας και των επιτευγμάτων του, ο Cromer παρουσιάζει ένα είδος προσωπικού κανόνα της οριενταλικής σοφίας:

> Ο σερ Alfred Lyall μου είπε κάποτε: «Το πνεύμα του Ανατολίτη απεχθάνεται την ακρίβεια. Κάθε Αγγλοϊνδός οφείλει να το θυμάται πάντα αυτό». Η έλλειψη ακρίβειας, που εύκολα εκφυλίζεται σε

ψευδολογία, είναι στην πραγματικότητα το κύριο χαρακτηριστικό του ανατολίτικου πνεύματος.

Ο Ευρωπαίος είναι ορθολογιστής· οι προτάσεις του αποκλείουν την αμφισημία· είναι εκ φύσεως λογικιστής, ακόμη και αν ποτέ δεν έχει σπουδάσει λογική· ρέπει αυθόρμητα στον σκεπτικισμό και ζητάει αποδείξεις πριν αποδεχθεί την αλήθεια οποιασδήποτε πρότασης· η εκπαιδευμένη του διάνοια λειτουργεί σαν τμήμα ενός μηχανισμού. Το πνεύμα του Ανατολίτη, από την άλλη μεριά, όπως και οι γραφικοί του δρόμοι, πάσχει εγγενώς από ασυμμετρία. Οι αιτιολογήσεις του είναι του πιο πρόχειρου είδους. Παρόλο που οι αρχαίοι Άραβες είχαν αναπτύξει σε υψηλό βαθμό την επιστήμη της διαλεκτικής, οι απόγονοί τους είναι εντυπωσιακά στερημένοι ως προς τη λογική ικανότητα. Συχνά είναι ανίκανοι να συναγάγουν τα πιο προφανή συμπεράσματα απ' οποιοδήποτε απλό αξίωμα του οποίου την αλήθεια μπορεί ν' αποδέχονται. Προσπαθήστε να αποσπάσετε μια απλή πρόταση σχετικά με γεγονότα από έναν οποιονδήποτε συνηθισμένο Αιγύπτιο. Οι εξηγήσεις του γενικά θα είναι μακροσκελείς, και θα τους λείπει η σαφήνεια. θα έρθει πιθανότατα σε αντίφαση με τον εαυτό του μισή ντουζίνα φορές πριν τελειώσει την ιστορία του, και συχνά όλα θα καταρρεύσουν με την παραμικρή απόπειρα διασταύρωσης των λεγομένων.

Οι Ανατολίτες ή οι Άραβες εμφανίζονται εν συνεχεία ως εύπιστοι, «χωρίς ενεργητικότητα και πρωτοβουλία», σε μεγάλο βαθμό επιδιδόμενοι στη «χαμερπή κολακεία», στις ίντριγκες, στην πανουργία και τη σκληρότητα προς τα ζώα· οι Ανατολίτες είναι ανίκανοι ακόμη και να βαδίσουν σε ένα δρόμο ή ένα πεζοδρόμιο (τα διαταραγμένα μυαλά τους δεν μπορούν να καταλάβουν αυτό που ο έξυπνος Ευρωπαίος αμέσως συλλαμβάνει, ότι οι δρόμοι και τα πεζοδρόμια είναι για να βαδίζουμε)· οι Ανατολίτες είναι αθεράπευτοι ψεύτες, είναι «ληθαργικοί και καχύποπτοι», και εξολοκλήρου αντίθετοι προς τη σαφήνεια, την ευθύτητα και την ευγένεια της αγγλοσαξονικής φυλής.[6]

Ο Cromer δεν κάνει καμία προσπάθεια να κρύψει ότι οι Ανατολίτες ήταν γι' αυτόν πάντα και αποκλειστικά το ανθρώπινο υλικό που αυτός κυβερνούσε στις Βρετανικές αποικίες. «Δεδομένου ότι είμαι απλώς ένας διπλωμάτης και διοικητικός, του οποίου το πεδίο μελέτης είναι βέβαια ο άνθρωπος, αλλά από τη σκοπιά του πώς μπορεί να διακυβερνηθεί», λέει ο Cromer, «μου αρκεί να επισημάνω μόνο το γεγονός ότι με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο ο Ανατολίτης γενικά ενεργεί, μιλάει και σκέφτεται

ακριβώς αντίθετα από τον Ευρωπαίο».[7] Οι περιγραφές του Cromer βασίζονται βέβαια εν μέρει σε άμεση παρατήρηση, όμως περιστασιακά αναφέρεται στις ορθόδοξες αυθεντίες του Οριενταλισμού (ειδικά στον Ernest Renan και στον Constantin de Volney) για να υποστηρίξει τις απόψεις του. Σε αυτές τις αυθεντίες πειθαρχεί επίσης όταν προσπαθεί να εξηγήσει γιατί οι Ανατολίτες είναι όπως είναι. Δεν αμφιβάλλει καθόλου ότι οποιαδήποτε γνώση της Ανατολής θα επικυρώσει τις απόψεις του, οι οποίες, αν κρίνουμε από την περιγραφή της κατάρρευσης των Αιγυπτίων ενόψει της ενδεχόμενης διασταύρωσης, βρίσκουν τον Ανατολίτη ένοχο. Το έγκλημά του έγκειται ακριβώς στο ότι είναι Ανατολίτης, και μια ακριβής ένδειξη του πόσο κοινώς αποδεκτή ήταν μια τέτοια ταυτολογία είναι το ότι μπορούσε να γράφεται χωρίς ούτε μια έκκληση στην ευρωπαϊκή λογική ή συμμετρία του πνεύματος. Έτσι οποιαδήποτε παρέκκλιση απ' ό,τι θεωρείτο ως κανόνας της ανατολίτικης συμπεριφοράς έμοιαζε αφύσικη· η τελευταία ετήσια αναφορά του Cromer από την Αίγυπτο διακήρυσσε ότι ο αιγυπτιακός εθνικισμός ήταν μια «εντελώς νεωτεριστική ιδέα» και «ένας καρπός εξωτικής μάλλον παρά αυτόχθονης προελεύσεως».[8]

Θα ήταν λάθος, πιστεύω, να υποτιμήσουμε την παρακαταθήκη της επικυρωμένης γνώσης, τους κώδικες της οριενταλιστικής ορθοδοξίας, στους οποίους ο Cromer και ο Balfour αναφέρονται παντού στα γραπτά τους και στις δημόσιες πολιτικές τους τοποθετήσεις. Το να πούμε απλώς ότι ο Οριενταλισμός ήταν η εκλογίκευση της αποικιακής κυριαρχίας θα σήμαινε ότι αγνοούμε τον βαθμό στον οποίο η αποικιακή κυριαρχία ήταν εκ των προτέρων νομιμοποιημένη από τον Οριενταλισμό. Οι άνθρωποι πάντα διαιρούσαν τον κόσμο σε περιοχές χαράζοντας είτε πραγματικές είτε φανταστικές διακρίσεις ανάμεσά τους. Ο απόλυτος διαχωρισμός Ανατολής και Δύσης, τον οποίον ο Balfour και ο Cromer αποδέχονται με τόση μακαριότητα, κατασκευάζεται χρόνια, αιώνες ίσως, πριν. Υπήρξαν βεβαίως αναρίθμητα ερευνητικά ταξίδια· υπήρξαν εμπορικές και πολεμικές επαφές. Αλλά πάνω απ' αυτά, από τα μέσα του δέκατου όγδοου αιώνα υπήρξαν δύο βασικά στοιχεία στις σχέσεις Ανατολής και Δύσης. Το ένα ήταν η αυξανόμενη συστηματική γνώση στην Ευρώπη σχετικά με την Ανατολή, γνώση η οποία ενισχυόταν από την αποικιακή συνάντηση και από την εξαπλούμενη περιέργεια για το παράξενο και το ασυνήθιστο, που την εκμεταλλεύτηκαν οι αναπτυσσόμενες επιστήμες της εθνολογίας, της συγκριτικής ανατομίας, της φιλολογίας και της ιστορίας· επιπλέον, σε αυτή τη συστηματική γνώση ερχόταν να προστεθεί ένα υπολογίσιμο σώμα φιλολογικού υλικού που παρήγαγαν μυθιστοριογράφοι, ποιητές, μεταφραστές και προικισμένοι περιηγητές. Το άλλο χαρα-

κτηριστικό στις σχέσεις Ευρώπης-Ανατολής ήταν ότι η Ευρώπη βρισκόταν πάντα σε μια σχέση ισχύος, για να μην πω κυριαρχίας. Δεν υπάρχει τρόπος να το θέσει κανείς ευφημιστικά. Είναι αλήθεια, οι σχέσεις του ισχυρού προς τον αδύναμο μπορούσαν να συγκαλυφθούν ή να απαλυνθούν, όπως όταν ο Balfour αναγνώριζε το «μεγαλείο» των πολιτισμών της Ανατολής. Αλλά η ουσιαστική σχέση, σε πολιτικό, πολιτισμικό, ακόμα και σε θρησκευτικό επίπεδο γινόταν αντιληπτή —στη Δύση, γιατί αυτή μας ενδιαφέρει εδώ— ως σχέση ανάμεσα σ' έναν ισχυρό κι έναν αδύναμο εταίρο.

Πολλοί όροι χρησιμοποιήθηκαν για να εκφράσουν αυτή τη σχέση: ο Balfour και ο Cromer, τυπικά, χρησιμοποίησαν αρκετούς. Η Ανατολή είναι ανορθολογική, εξαχρειωμένη, παιδική, «διαφορετική»· έτσι η Ευρώπη είναι ορθολογική, ενάρετη, ώριμη, «κανονική». Ο κύριος τρόπος να κρατιέται ζωντανή αυτή η σχέση ήταν παντού ο τονισμός του γεγονότος ότι ο Ανατολίτης ζούσε μέσα σ' έναν διαφορετικό αλλά καθολικά οργανωμένο δικό του κόσμο, έναν κόσμο με τα ιδιαίτερα εθνικά, πολιτισμικά και επιστημολογικά του περιγράμματα και αρχές που παρουσίαζαν μια συνοχή μεταξύ τους. Όμως εκείνο που παρείχε στον κόσμο της Ανατολής την αναγνωσιμότητά του και την ταυτότητά του δεν ήταν αποτέλεσμα δικών του προσπαθειών αλλά ολόκληρη η σύνθετη σειρά γνωστικών χειρισμών μέσω των οποίων η Ανατολή προσδιοριζόταν από τη Δύση. Έτσι τα δύο χαρακτηριστικά της πολιτισμικής σχέσης τα οποία σκιαγράφησα παραπάνω συνδέονται μεταξύ τους. Η γνώση της Ανατολής, επειδή αναδύθηκε εξ ολοκλήρου από μια σχέση ισχύος, κατά μια έννοια δημιουργεί την Ανατολή, το Ανατολικό και τον κόσμο του. Στη γλώσσα του Cromer και του Balfour το Ανατολικό σκιαγραφείται σαν κάτι το οποίο κρίνεται (όπως στο δικαστήριο), κάτι το οποίο μελετάται και παρουσιάζεται (όπως σ' ένα πρόγραμμα διδασκαλίας), κάτι το οποίο πειθαρχείται (όπως σ' ένα σχολείο ή φυλακή), κάτι το οποίο εικονογραφείται (όπως σ' ένα εγχειρίδιο ζωολογίας). Το σημαντικό είναι ότι σε όλες αυτές τις περιπτώσεις το Ανατολικό περικλείεται και αναπαρίσταται από κυριαρχικά συστήματα. Από πού έρχονται αυτά;

Η πολιτισμική ισχύς δεν είναι κάτι το οποίο μπορούμε να συζητήσουμε εύκολα — και ένας από τους στόχους αυτής της εργασίας είναι να σκιαγραφήσει, να αναλύσει και να σκεφτεί πάνω στον Οριενταλισμό ως μια μορφή άσκησης της πολιτισμικής ισχύος. Με άλλα λόγια, είναι καλύτερο να μη διακινδυνεύσουμε γενικεύσεις γύρω από μια τόσο ασαφή και όμως τόσο σημαντική έννοια όπως η πολιτισμική ισχύς μέχρις ότου αναλυθεί μια σημαντική ποσότητα υλικού. Αλλά μπορεί κατ' αρχή να

ειπωθεί ότι όσο τουλάχιστον αφορά τη Δύση κατά τον δέκατο ένατο και τον εικοστό αιώνα, ξεκινάμε με την υπόθεση πως η Ανατολή και καθετί που σχετίζεται με αυτή, αν δεν ήταν καταφανώς υποβαθμισμένη έναντι της Δύσης, τουλάχιστον χρειάζεται μια διορθωτική μελέτη εκ μέρους της τελευταίας. Η Ανατολή αντιμετωπίστηκε ως κάτι το διαμορφωμένο από την αίθουσα διδασκαλίας, το δικαστήριο, τη φυλακή, το εικονογραφημένο εγχειρίδιο. Ο Οριενταλισμός, τότε, είναι μια γνώση της Ανατολής η οποία τοποθετεί τα ανατολικά πράγματα στην αίθουσα διδασκαλίας, στο δικαστήριο, στη φυλακή ή στο εγχειρίδιο προς ανάλυση, έρευνα, κρίση, πειθάρχηση ή διακυβέρνηση.

Στα πρώτα χρόνια του εικοστού αιώνα, άνθρωποι όπως ο Balfour και ο Cromer μπορούσαν να λένε αυτά που έλεγαν, και με τον τρόπο που τα έλεγαν, επειδή μια παράδοση Οριενταλισμού προγενέστερη εκείνης του δέκατου ένατου αιώνα τους παρείχε το λεξιλόγιο, την εικονοποιία, τη ρητορική και τα σχήματα με τα οποία μπορούσαν να το κάνουν. Όμως ο Οριενταλισμός ενίσχυσε, και ενισχύθηκε από τη συγκεκριμένη γνώση ότι η Ευρώπη ή η Δύση κυριολεκτικά κυριάρχησε στο μεγαλύτερο μέρος της γήινης σφαίρας. Η περίοδος της τεράστιας ανάπτυξης των θεσμών και του περιεχομένου του Οριενταλισμού συμπίπτει ακριβώς με την περίοδο της άνευ προηγουμένου ευρωπαϊκής επέκτασης· από το 1815 ως το 1914 η άμεση ευρωπαϊκή αποικιακή κυριαρχία επεκτάθηκε από το περίπου 35% της επιφάνειας της γης στο περίπου 85%.[9] Κάθε ήπειρος επηρεάστηκε, αλλά καμία όσο η Ασία και η Αφρική. Οι δύο μεγαλύτερες αυτοκρατορίες ήταν η βρετανική και η γαλλική· σύμμαχοι και εταίροι σε ορισμένα πράγματα, ως προς άλλα στάθηκαν θανάσιμοι ανταγωνιστές. Στην Ανατολή, από τις ανατολικές όχθες τις Μεσογείου μέχρι την Ινδοκίνα και τη Μαλαισία, οι αποικιακές τους κτήσεις και οι σφαίρες επιρροής ήταν παρακείμενες, συχνά επικαλυπτόμενες και όχι σπάνια αντικείμενο διαμάχης. Αλλά ήταν στην Εγγύς Ανατολή, στις αραβικές χώρες όπου το Ισλάμ υποτίθεται ότι καθόριζε τα πολιτισμικά και φυλετικά χαρακτηριστικά, εκεί που οι Βρετανοί και οι Γάλλοι συναντήθηκαν μεταξύ τους αλλά και με την «Ανατολή» με τους πιο έντονους, περίπλοκους και οικείους δεσμούς. Για ένα μεγάλο μέρος του δέκατου ένατου αιώνα, όπως το έθεσε ο λόρδος Salisbury το 1881, η κοινή τους βλέψη στην Ανατολή ήταν περίπλοκα προβληματική: «Αν έχεις έναν... πιστό σύμμαχο που έχει την τάση ν' αναμειγνύεται σε μια χώρα για την οποία ενδιαφέρεσαι σοβαρά, έχεις τρεις δυνατότητες μπροστά σου. Μπορείς να παραιτηθείς, ή να μονοπωλήσεις, ή να μοιραστείς. Το να παραιτηθούμε θα σήμαινε ότι αφήνουμε τους Γάλλους να ελέγχουν το δρόμο μας προς

την Ινδία. Το να μονοπωλήσουμε θα σήμαινε ότι ερχόμαστε πολύ κοντά στη διακινδύνευση ενός πολέμου. Έτσι αποδεχθήκαμε το να μοιραστούμε».[10]

Και πράγματι μοιράστηκαν, με τρόπους που σύντομα θα δούμε. Αυτό που μοιράστηκαν, ωστόσο, δεν ήταν μόνο γη ή κέρδος ή διακυβέρνηση· ήταν και το είδος της πνευματικής ισχύος που έχω αποκαλέσει Οριενταλισμό. Με μια έννοια ο Οριενταλισμός ήταν μια βιβλιοθήκη ή αρχείο πληροφοριών κοινής, και απ' ορισμένες απόψεις ομόψυχης, χρήσεως. Εκείνο που συγκροτούσε αυτό το αρχείο ήταν μια οικογένεια ιδεών[11] κι ένα ενοποιητικό σύνολο αξιών οι οποίες είχαν με διάφορους τρόπους αποδειχθεί αποτελεσματικές. Αυτές οι ιδέες εξηγούσαν τη συμπεριφορά των Ανατολιτών παρείχαν στους Ανατολίτες μια νοοτροπία, μια γενεαλογία, μιαν ατμόσφαιρα· το σημαντικότερο, επέτρεπαν στους Ευρωπαίους να ασχολούνται ή και να βλέπουν τους Ανατολίτες ως ένα φαινόμενο με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Αλλά όπως και κάθε παρόμοιο σύνολο αμετάβλητων ιδεών, οι οριενταλιστικές έννοιες επηρέασαν τους ανθρώπους που αποκαλούνταν Ανατολίτες όσο και τους λεγόμενους δυτικούς ή Ευρωπαίους· με λίγα λόγια, ο Οριενταλισμός μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα ως ένα σύστημα καταναγκασμών και περιορισμών της σκέψης παρά απλώς ως μια θετική επιστήμη. Αν ουσία του Οριενταλισμού είναι η ανεκρίζωτη διάκριση μεταξύ δυτικής ανωτερότητας και ανατολικής κατωτερότητας, τότε πρέπει να είμαστε έτοιμοι να δείξουμε πώς με την ανάπτυξη και την κατοπινή του ιστορία ο Οριενταλισμός βάθυνε και όξυνε αυτή τη διάκριση. Όταν έγινε συνήθης πρακτική κατά τον δέκατο ένατο αιώνα για τη Βρετανία να συνταξιοδοτεί τους αρμοστές της από την Ινδία και αλλού στην ηλικία των πενήντα πέντε, τότε είχαμε φτάσει σε μια περαιτέρω εκλέπτυνση του Οριενταλισμού· σε κανέναν Ανατολίτη δεν επιτρεπόταν πια να δει έναν Δυτικό να γερνά και να εκφυλίζεται, όπως και κανένας δυτικός δεν χρειαζόταν ποτέ να δει τον εαυτό του, καθρεφτιζόμενο στα μάτια της υποταγμένης φυλής, σαν κάτι άλλο από ακμαίο, ορθολογιστή και πάντα εγρήγορο αφέντη.[12]

Οι οριενταλιστικές ιδέες πήραν πολλές και διάφορες μορφές κατά τον δέκατο ένατο και τον εικοστό αιώνα. Πρώτ' απ' όλα, στην Ευρώπη υπήρχε μια τεράστια φιλολογία γύρω από την Ανατολή, κληρονομημένη από το ευρωπαϊκό παρελθόν. Εκείνο που χαρακτηρίζει ειδικά τα τέλη του δέκατου όγδοου και τις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα, εποχή κατά την οποία πιστεύουμε πως αρχίζει ο σύγχρονος Οριενταλισμός, είναι μια οριενταλιστική αναγέννηση, όπως το εξέφρασε ο Edgar Quinet.[13] Ξαφνικά φάνηκε σ' ένα μεγάλο φάσμα στοχαστών, πολιτικών και καλλιτε-

χνών ότι μια καινούργια επίγνωση της Ανατολής είχε αναδυθεί — μιας Ανατολής που εκτεινόταν από τη Μεσόγειο μέχρι την Κίνα. Αυτή η επίγνωση ήταν εν μέρει αποτέλεσμα των προσφάτως ανακαλυμμένων και μεταφρασμένων ανατολικών κειμένων από γλώσσες όπως η Σανσκριτική, η Ζεντική και η Αραβική· ήταν επίσης το αποτέλεσμα μιας καινούργιας κατανόησης των σχέσεων μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Για τους σκοπούς αυτής της μελέτης, το κλειδί των σχέσεων Ευρώπης και Μέσης Ανατολής τέθηκε στην εισβολή του Ναπολέοντα στην Αίγυπτο το 1798, εισβολή η οποία κατά πολλούς τρόπους αποτέλεσε το μοντέλο κάθε επιστημονικής κατάληψης μιας κουλτούρας από μιαν άλλη, καταφανώς ισχυρότερη. Γιατί με την κατάληψη της Αιγύπτου από τον Ναπολέοντα, τέθηκαν σε κίνηση διαδικασίες ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση οι οποίες κυραρχούν ακόμα στη σύγχρονη κουλτούρα και στις πολιτικές μας προοπτικές. Και η ναπολεόντεια εκστρατεία, με το μεγάλο συλλογικό της εγκυκλοπαιδικό μνημείο, την Description de l'Egypte, προμήθευσε το σκηνικό ή τη διάταξη του Οριενταλισμού, στο βαθμό που η Αίγυπτος και εν συνεχεία οι άλλες ισλαμικές χώρες αντιμετωπίστηκαν ως ο αληθινός τόπος, το εργαστήριο, το θέατρο της αποτελεσματικής δυτικής γνώσης για την Ανατολή. Θα επιστρέψω στη ναπολεόντεια περιπέτεια σε λίγο.

Με εμπειρίες όπως αυτές του Ναπολέοντα η Ανατολή ως ένα σώμα γνώσης στη Δύση εκμοντερνίστηκε, και αυτό είναι μια δεύτερη μορφή με την οποία ενσαρκώθηκε ο Οριενταλισμός του δέκατου ένατου και του εικοστού αιώνα. Από τις απαρχές της περιόδου που πρόκειται να εξετάσω υπήρχε παντού μεταξύ των Οριενταλιστών η φιλοδοξία να διατυπώσουν τις ανακαλύψεις, τις εμπειρίες και τις συλλήψεις τους με μοντέρνους όρους, να φέρουν τις ιδέες σχετικά με την Ανατολή σε στενή επαφή με τις σύγχρονες πραγματικότητες. Οι γλωσσικές διερευνήσεις του Renan στα Σημιτικά το 1848, για παράδειγμα, διατυπώθηκαν σ' ένα ύφος που αντλούσε την εγκυρότητά του από τη σύγχρονη συγκριτική γραμματική, τη συγκριτική ανατομία και τη φυλετική θεωρία· αυτές δάνεισαν στον Οριενταλισμό το κύρος του και —η άλλη πλευρά του νομίσματος— τον έκαναν από τότε τρωτό απέναντι στα νεωτερικά και σημαντικά ρεύματα σκέψης στη Δύση. Ο Οριενταλισμός έχει κατά καιρούς υπαχθεί στον ιμπεριαλισμό, στο θετικισμό, στον ουτοπιανισμό, στον ιστορικισμό, στο δαρβινισμό, στο ρατσισμό, στον φροϋδισμό, στο μαρξισμό, στον σπενγκλεριανισμό. Όμως ο Οριενταλισμός, όπως πολλές από τις φυσικές και κοινωνικές επιστήμες, είχε δικά του «παραδείγματα» έρευνας, δικές του μορφωτικές εταιρείες, δικά του ιδρύματα. Κατά τον δέκατο

ένατο αιώνα το πεδίο ανέβηκε κατακόρυφα σε κύρος, όπως άλλωστε και η φήμη και η επιρροή οργανισμών όπως η Société asiatique, η Royal Asiatic Society, η Deutsche Morgenlandisch Gesellschaft και η American Oriental Society. Με την ανάπτυξη αυτών των εταιρειών συμβάδισε και μια αύξηση, σε ολόκληρη την Ευρώπη, του αριθμού των διδακτορικών στις Ανατολικές σπουδές· ως εκ τούτου υπήρξε μια επέκταση των διαθέσιμων μέσων για τη διάδοση του Οριενταλισμού. Τα οριενταλιστικά περιοδικά, αρχής γενομένης με το Fundgraben des Orients (1809), πολλαπλασίασαν την ποσότητα των γνώσεων καθώς και τον αριθμό των ειδικοτήτων.

Ωστόσο λίγη από αυτή τη δραστηριότητα και ελάχιστα από αυτά τα ιδρύματα στάθηκαν και ευδοκίμησαν ελεύθερα, γιατί σε μια τρίτη μορφή που προσέλαβε, ο Οριενταλισμός επέβαλε όρια στη σκέψη σχετικά με την Ανατολή. Ακόμη και οι πιο ευφάνταστοι συγγραφείς της εποχής, άνθρωποι όπως ο Φλωμπέρ, ο Νερβάλ ή ο Σκοττ, περιορίζονταν όσον αφορά το τι μπορούσαν να βιώσουν ή να πουν σε σχέση με την Ανατολή. Γιατί ο Οριενταλισμός υπήρξε εν τέλει ένα πολιτικό όραμα της πραγματικότητας, η δομή του οποίου προωθούσε τη διαφορά ανάμεσα στο οικείο (Ευρώπη, Δύση, «εμείς») και το ξένο (η Ανατολή, «αυτοί»). Το όραμα αυτό με μια έννοια δημιούργησε κι εν συνεχεία υπηρέτησε τους δύο κόσμους που είχαν συλληφθεί κατ' αυτόν τον τρόπο. Οι Ανατολίτες ζούσαν στον κόσμο τους, «εμείς» ζούσαμε στον δικό μας. Το όραμα και η υλική πραγματικότητα υποστήριζαν το ένα το άλλο, ωθούσαν περαιτέρω το ένα το άλλο. Μια ορισμένη ελευθερία της συνομιλίας ήταν πάντοτε προνόμιο του δυτικού· επειδή η δική του κουλτούρα ήταν ισχυρότερη, αυτός μόνο μπορούσε να διεισδύσει, μπορούσε ν' αναμετρηθεί, μπορούσε να δώσει μορφή και νόημα στο μέγα ασιατικό μυστήριο, όπως το αποκάλεσε κάποτε ο Ντισραέλι. Αλλά εκείνο που, όπως πιστεύω, έχει ως τώρα παραβλεφθεί, είναι το περιορισμένο λεξιλόγιο ενός τέτοιου προνομίου και οι συγκριτικοί περιορισμοί ενός τέτοιου οράματος. Η συζήτησή μου παίρνει ως δεδομένο ότι η οριενταλιστική πραγματικότητα είναι ταυτόχρονα αντιανθρωπιστική και τυφλή. Το εύρος της, όπως και οι θεσμοί και η διάχυτη επιρροή της, διαρκούν μέχρι σήμερα.

Αλλά πώς λειτούργησε και ακόμα λειτουργεί ο Οριενταλισμός; Πώς μπορεί κανείς να τον περιγράψει συνολικά ως ιστορικό φαινόμενο, ως τρόπο σκέψης, ως σύγχρονο πρόβλημα και ως υλική πραγματικότητα; Ας σκεφτούμε και πάλι τον Cromer, έναν προικισμένο τεχνικό της διοίκησης, αλλά κι έναν κληρονόμο του Οριενταλισμού. Μπορεί να μας προσφέρει μια υποτυπώδη απάντηση. Στο «Διακυβέρνηση των υποταγμένων φυ-

λών» αναμετριέται με το πρόβλημα του πώς η Βρετανία, ένα έθνος ατόμων, μπορεί να διευθύνει μια εκτεταμένη αυτοκρατορία με βάση έναν αριθμό κεντρικών αρχών. Αντιπαραθέτει τον «τοπικό παράγοντα», που διαθέτει ταυτόχρονα μια ειδική γνώση των ιθαγενών και μια αγγλοσαξωνική ατομικότητα, με την κεντρική εξουσία στο Λονδίνο. Ο πρώτος μπορεί «να χειρίζεται θέματα τοπικού ενδιαφέροντος με τρόπο που αναπόφευκτα βλάπτει, ή τουλάχιστον θέτει σε κίνδυνο τα αυτοκρατορικά συμφέροντα. Η κεντρική εξουσία είναι σε θέση να προλάβει οποιονδήποτε παρόμοιο κίνδυνο». Γιατί; Γιατί αυτή η εξουσία μπορεί να «εγγυηθεί την αρμονική λειτουργία των διαφόρων τμημάτων του μηχανισμού» και «πρέπει να προσπαθεί, όσο αυτό είναι δυνατό, να υλοποιεί τις συνθήκες εκείνες που θα βοηθήσουν την εξαρτώμενη κυβέρνηση».[14] Η γλώσσα είναι ασαφής και άκομψη, αλλά δεν είναι δύσκολο να συλλάβει κανείς το νόημα. Ο Cromer οραματίζεται ένα κέντρο εξουσίας στη Δύση, και από εκεί να εξακτινώνεται στην Ανατολή ένας μεγάλος συνεκτικός μηχανισμός που στηρίζει την κεντρική εξουσία, ωστόσο διευθύνεται απ' αυτήν. Οτιδήποτε με το οποίο τα τμήματα του μηχανισμού τρέφονται στην Ανατολή —ανθρώπινο υλικό, υλικός πλούτος, γνώση— αλέθεται από τη μηχανή και μετατρέπεται σε ακόμα περισσότερη ισχύ. Ο ειδικός μεταφράζει άμεσα το απλό ανατολικό υλικό σε χρήσιμη ουσία: οι Ανατολίτες γίνονται, για παράδειγμα, μια υποταγμένη φυλή, ένα παράδειγμα της «ανατολίτικης» νοοτροπίας, και όλα προς ενδυνάμωση της «εξουσίας» στην πατρίδα. «Τοπικά συμφέροντα» είναι τα ειδικά συμφέροντα των Οριενταλιστών, «κεντρική εξουσία» είναι το γενικό συμφέρον της ιμπεριαλιστικής κοινωνίας ως όλου. Εκείνο που ο Cromer διαβλέπει με αρκετή ακρίβεια είναι η χειραγώγηση της γνώσης από την κοινωνία, το γεγονός ότι η γνώση —ανεξαρτήτως του πόσο ειδική μπορεί να είναι— κατευθύνεται πρώτα από τα ειδικά συμφέροντα ενός ειδικού, και ύστερα από τα γενικά συμφέροντα ενός κοινωνικού συστήματος εξουσίας. Η αλληλόδραση μεταξύ περιφερειακών και κεντρικών συμφερόντων είναι περίπλοκη, αλλά σε καμία περίπτωση τυφλή.

Στην περίπτωση του ίδιου του Cromer ως αυτοκρατορικού αρμοστή «το αληθινό αντικείμενο έρευνας είναι επίσης ο άνθρωπος», όπως λέει. Όταν ο Πάπας διακήρυσσε ότι το αληθινό αντικείμενο έρευνας για την ανθρωπότητα πρέπει να είναι ο άνθρωπος, εννοούσε όλους τους ανθρώπους, ακόμα και «τους φτωχούς Ινδιάνους»· όμως αυτό το «επίσης» του Cromer μας θυμίζει ότι ορισμένοι άνθρωποι, όπως οι Ανατολίτες, μπορούν να διαχωριστούν ως αντικείμενο αληθινής έρευνας. Η αληθινή έρευνα —με αυτή την έννοια— για τους Ανατολίτες είναι ο Οριενταλισμός,

κατάλληλα διαχωρισμένος από άλλες μορφές γνώσης, αλλά τελικά χρήσιμος (επειδή ακριβώς είναι κλειστός) για την υλική και κοινωνική πραγματικότητα που αγκαλιάζει κάθε γνώση σε οποιαδήποτε εποχή, που υποστηρίζει τη γνώση, που της παρέχει τις χρήσεις της. Μια κλίμακα κυριαρχίας έχει διαταχθεί από την Ανατολή προς τη Δύση, μια ψευδής οντολογική αλυσίδα, την καθαρότερη μορφή της οποίας έδωσε κάποτε ο Κίπλινγκ:

> Το μουλάρι, το άλογο, ο ελέφαντας ή το βόδι υπακούει στον οδηγό του, κι ο οδηγός στον λοχία του, κι ο λοχίας στον υπολοχαγό του, κι ο υπολοχαγός στον λοχαγό του, κι ο λοχαγός στον ταγματάρχη του, κι ο ταγματάρχης στον συνταγματάρχη του, κι ο συνταγματάρχης στον ταξίαρχο του που διευθύνει τρία συντάγματα, κι ο ταξίαρχος στον στρατηγό του, ο οποίος είναι υπόλογος στον Αντιβασιλέα, ο οποίος είναι δούλος της Μεγαλειοτάτης.[15]

Τόσο βαθιά παραχαραγμένος όσο αυτή η τερατώδης αλυσίδα της κυριαρχίας, τόσο απροκάλυπτα χειραγωγούμενος όσο η «αρμονική συνεργασία» του Cromer, ο Οριενταλισμός μπορεί να εκφράζει ταυτόχρονα την ισχύ της Δύσης και την αδυναμία της Ανατολής — από τη σκοπιά της Δύσης. Μια τέτοια ισχύς και μια τέτοια αδυναμία είναι τόσο σύμφυτα με τον Οριενταλισμό όσο και με οποιαδήποτε άποψη που διαιρεί τον κόσμο σε δύο μεγάλα γενικά κομμάτια, οντότητες που υπάρχουν σε μια κατάσταση έντασης ανάμεσά τους, παραγόμενη από αυτό που θεωρείται πως είναι η ριζική διαφορά τους.

Γιατί αυτό είναι το κύριο θεωρητικό ζήτημα που εγείρει ο Οριενταλισμός. Μπορεί κανείς να διαιρέσει την ανθρώπινη πραγματικότητα, όπως όντως αυτή η πραγματικότητα φαίνεται να είναι από μόνη της διαιρεμένη, σε ξεκάθαρα διαφορετικές κουλτούρες, ιστορίες, παραδόσεις, κοινωνίες, ή ακόμα και φυλές, διασώζοντας ανθρωπιστικά τις συνέπειες; Με το να διασώσει ανθρωπιστικά τις συνέπειες, εννοώ το ερώτημα του αν υπάρχει τρόπος ν' αποφευχθεί η εχθρότητα την οποία προκαλεί η διάκριση, φερ' ειπείν, των ανθρώπων σε «εμείς» (οι δυτικοί) και «αυτοί» (οι Ανατολίτες). Γιατί τέτοιες διακρίσεις αποτελούν γενικότητες των οποίων η ιστορική και η έμπρακτη χρήση ήταν πάντα ν' αποτυπώνουν τη σημασία της διάκρισης ανάμεσα σε κάποιους ανθρώπους και κάποιους άλλους ανθρώπους, σε συνήθως όχι αξιέπαινους σκοπούς. Όταν κάποιος χρησιμοποιεί κατηγορίες όπως ανατολικός και δυτικός ως αφετηριακό και καταληκτήριο σημείο της ανάλυσής του, της έρευνας, της δημόσιας

πολιτικής του (όπως ο Balfour και ο Cromer), το αποτέλεσμα είναι συνήθως να πολώνει τη διάκριση —ο ανατολικός γίνεται όλο και πιο ανατολικός, και ο δυτικός όλο και δυτικότερος— περιορίζοντας την ανθρώπινη συνάντηση ανάμεσα σε διαφορετικές κουλτούρες, παραδόσεις, κοινωνίες. Με λίγα λόγια, από τις απαρχές της νεότερης ιστορίας του μέχρι σήμερα, ο Οριενταλισμός, ως μορφή σκέψης η οποία έχει ως αντικείμενο το ξένο, έχει επιδείξει τυπικά την ολωσδιόλου θλιβερή τάση κάθε γνώσης που είναι βασισμένη σε τέτοιες προκατασκευασμένες διακρίσεις όπως η «Ανατολή» και η «Δύση»: να εγκλωβίζει τη σκέψη σε ένα δυτικό ή σ' ένα ανατολικό τμήμα. Επειδή ακριβώς αυτή η τάση βρίσκεται στο κέντρο της οριενταλιστικής θεωρίας, της πρακτικής και των αξιών που κυριαρχούν στη Δύση, η δυτική ισχύς επί της Ανατολής θεωρείται ως δεδομένη παίρνοντας τη θέση επιστημονικής αλήθειας.

Ένα ή δύο σύγχρονα παραδείγματα θ' αποσαφήνιζαν πλήρως αυτή την παρατήρηση. Είναι σύνηθες για ανθρώπους που κατέχουν αξιώματα να απογράφουν από καιρού εις καιρόν τον κόσμο με τον οποίον είναι υποχρεωμένοι να ασχολούνται. Ο Balfour το έκανε συχνά. Ο σύγχρονός μας Χένρυ Κίσινγκερ το κάνει επίσης, σπανίως με μεγαλύτερη ειλικρίνεια απ' ό,τι στο δοκίμιο του «Εσωτερική Δομή κι Εξωτερική Πολιτική». Το δράμα που απεικονίζει είναι πραγματικό, όπου οι Ηνωμένες Πολιτείες πρέπει να ρυθμίσουν τη συμπεριφορά τους στον κόσμο κάτω από την πίεση των εσωτερικών δυνάμεων από τη μία μεριά, και των εξωτερικών πραγματικοτήτων από την άλλη. Ο λόγος του Κίσινγκερ γι' αυτόν και μόνο τον λόγο πρέπει να εγκαθιδρύσει μια πόλωση ανάμεσα στις Ηνωμένες Πολιτείες και τον κόσμο· επιπροσθέτως, βέβαια, μιλάει συνειδητά σαν μια δεσποτική φωνή για την υπέρτερη δυτική ισχύ, η πρόσφατη ιστορία και η παρούσα πραγματικότητα της οποίας την έχουν τοποθετήσει απέναντι σ' έναν κόσμο που δεν αποδέχεται εύκολα την κυριαρχία της. Ο Κίσινγκερ αισθάνεται πως οι Ηνωμένες Πολιτείες μπορούν να χειριστούν λιγότερο προβληματικά τη βιομηχανική, ανεπτυγμένη Δύση απ' ό,τι τον αναπτυσσόμενο κόσμο. Και πάλι εδώ, η σύγχρονη πραγματικότητα των σχέσεων ανάμεσα στις Ηνωμένες Πολιτείες και τον λεγόμενο Τρίτο Κόσμο (ο οποίος περιλαμβάνει την Κίνα, την Ινδοκίνα, την Εγγύς Ανατολή, την Αφρική και τη Λατινική Αμερική) είναι έκδηλα ένα ακανθώδες σύνολο προβλημάτων, που ούτε και ο Κίσινγκερ μπορεί να κρύψει.

Η μέθοδος του Κίσινγκερ στο δοκίμιο αναπτύσσεται σύμφωνα με ό,τι στη γλωσσολογία ονομάζουν δυαδική αντίθεση: δηλαδή, δείχνει ότι υπάρχουν δύο στυλ στην εξωτερική πολιτική (το προφητικό και το πολιτικό),

δύο τύποι τεχνικής, δύο περίοδοι, κοκ. Όταν στο τέλος του ιστορικού μέρους του επιχειρήματος του έρχεται αντιμέτωπος με τον σύγχρονο κόσμο, τον διαιρεί αντιστοίχως σε δύο ημίση, τις ανεπτυγμένες και τις αναπτυσσόμενες χώρες. Το πρώτο ήμισυ, που είναι η Δύση, «είναι βαθιά προσδεδεμένο στην ιδέα ότι ο πραγματικός κόσμος είναι εξωτερικός στον παρατηρητή, ότι η γνώση συνίσταται στην καταγραφή και στην ταξινόμηση δεδομένων — όσο ακριβέστερα τόσο καλύτερα». Η απόδειξη που φέρνει ο Κίσινγκερ γι' αυτό είναι η νευτώνεια επανάσταση, η οποία δεν έχει γίνει στις αναπτυσσόμενες χώρες: «Οι κουλτούρες που διέφυγαν την πρώιμη επίδραση της νευτώνειας σκέψης έχουν διατηρήσει την ουσιαστικά προνευτώνεια άποψη ότι ο πραγματικός κόσμος είναι σχεδόν εξ ολοκλήρου εσωτερικός στον παρατηρητή». Κατά συνέπεια, προσθέτει, «η εμπειρική πραγματικότητα έχει πολύ διαφορετική σημασία για πολλές από τις νέες χώρες απ' ό,τι έχει για τη Δύση επειδή με μια ορισμένη έννοια ποτέ αυτές δεν διήλθαν μια διαδικασία διερεύνησής της».[16]

Αντίθετα από τον Cromer, ο Κίσινγκερ δεν χρειάζεται να παραθέσει τον sir Alfred Lyall σχετικά με την ανικανότητα των Ανατολιτών για ακρίβεια· η παρατήρησή του είναι αρκετά αναμφισβήτητη ώστε να μη χρειάζεται περαιτέρω επικύρωση. Εμείς είχαμε τη νευτώνεια επανάστασή μας· αυτοί όχι. Ως στοχαστές, είμαστε καλύτεροι απ' αυτούς. Οι γραμμές έχουν χαραχθεί κατά πολύ παρόμοιο τρόπο, τελικά, μ' εκείνο που τις χάραξαν ο Balfour και ο Cromer. Ωστόσο εξήντα και περισσότερα χρόνια έχουν μεσολαβήσει ανάμεσα στον Κίσινγκερ και στους Βρετανούς ιμπεριαλιστές. Πολυάριθμοι πόλεμοι και επαναστάσεις έχουν δείξει ότι το προ-νευτώνειο προφητικό στυλ, το οποίο ο Κίσινγκερ συνδέει τόσο με τις «ανακριβείς» αναπτυσσόμενες χώρες όσο και με την Ευρώπη πριν από το Συνέδριο της Βιέννης, δεν είναι εντελώς δίχως τις επιτυχίες του. Και πάλι αντίθετα από τον Balfour και τον Cromer, ο Κίσινγκερ αισθάνεται υποχρεωμένος να σεβαστεί αυτή την προ-νευτώνεια προοπτική, δεδομένου ότι «προσφέρει μεγαλύτερη ευκαμψία μέσα στη σύγχρονη επαναστατική αναταραχή». Έτσι το καθήκον των ανθρώπων στον προνευτώνειο (πραγματικό) κόσμο είναι να «οικοδομήσουν μια διεθνή τάξη πριν μια κρίση τους την επιβάλει σαν αναγκαιότητα»: με άλλα λόγια, εμείς πρέπει και πάλι να βρούμε έναν τρόπο με τον οποίον να περικλειστεί ο αναπτυσσόμενος κόσμος. Δεν είναι αυτό παρόμοιο με το όραμα του Cromer για μια αρμονικά εργαζόμενη μηχανή σχεδιασμένη τελικά προς όφελος κάποιας κεντρικής εξουσίας, αντιτιθέμενης στον αναπτυσσόμενο κόσμο;

Ο Κίσινγκερ ίσως δεν γνώριζε από ποια παράδοση κληρονομημένης

γνώσης αντλούσε όταν έκοβε τον κόσμο σε προ-νευτώνεια και μετα-νευτώνεια σύλληψη της πραγματικότητας. Αλλά η διάκρισή του ήταν ταυτόσημη με την ορθόδοξη διάκριση των Οριενταλιστών, η οποία χώριζε τους Ανατολίτες από τους δυτικούς. Και όπως η διάκριση του Οριενταλισμού έτσι κι αυτή του Κίσινγκερ δεν ήταν απαλλαγμένη αξιών, παρόλη την καταφανή ουδετερότητα του τόνου του. Έτσι όροι όπως «προφητικός», «ακρίβεια», «εσωτερικός», «εμπειρική πραγματικότητα» και «τάξη» είναι διάσπαρτοι μέσα στην περιγραφή του, και χαρακτηρίζουν είτε ελκυστικές, οικείες, επιθυμητές αρετές είτε απειλητικά, ιδιόμορφα, διαταρακτικά μειονεκτήματα. Τόσο οι παραδοσιακοί Οριενταλιστές, όπως θα δούμε, όσο και ο Κίσινγκερ συλλαμβάνουν τη διαφορά ανάμεσα στις κουλτούρες, κατ' αρχήν, σαν κάτι που δημιουργεί ένα μέτωπο μάχης που τις χωρίζει, και, κατά δεύτερον, σαν κάτι το οποίο καλεί τη Δύση να ελέγξει, να περικλείσει και τελικά να κυβερνήσει (λόγω της ανώτερης γνώσης και της δύναμης ενσωμάτωσης) το Άλλο.

Μια άλλη περιγραφή συνδέεται στενά —ίσως πολύ στενά— με την ανάλυση του Κίσινγκερ. Στο τεύχος του Φεβρουαρίου του 1972, το American Journal of Psychiatry δημοσίευσε ένα δοκίμιο του Harold W. Glidden, ο οποίος παρουσιάζεται ως πρώην μέλος του Γραφείου Πληροφοριών και Έρευνας της Κρατικής Υπηρεσίας των Ηνωμένων Πολιτειών ο τίτλος του δοκιμίου («Ο Αραβικός Κόσμος»), ο τόνος και το περιεχόμενό του προδίδουν μια εξαιρετικά χαρακτηριστική οριενταλιστική νοοτροπία. Έτσι για το τεσσάρων δίστηλων σελίδων ψυχολογικό του πορτραίτο πάνω από 100 εκατομμυρίων ανθρώπων, για μια περίοδο περισσότερο από 1.300 χρόνων, ο Glidden παραθέτει ακριβώς τέσσερις πηγές για τις απόψεις του: ένα πρόσφατο βιβλίο για την Τρίπολη, ένα φύλλο της Αιγυπτιακής εφημερίδας Αλ Αχράμ, το περιοδικό Oriente Moderno και ένα βιβλίο του Majid Khadduri, ενός γνωστού Οριενταλιστή. Το άρθρο το ίδιο φιλοδοξεί ν' αποκαλύψει «τις εσωτερικές διεργασίες της αραβικής συμπεριφοράς», η οποία από τη δική μας σκοπιά είναι «παρεκκλίνουσα» αλλά από εκείνη των Αράβων μοιάζει «φυσιολογική». Ύστερα από αυτό το ελπιδοφόρο ξεκίνημα, μαθαίνουμε ότι οι Άραβες τονίζουν την ομοιομοφία· ότι οι Άραβες έχουν μια κουλτούρα ντροπής το «σύστημα αξιολόγησης» της οποίας προϋποθέτει τη δυνατότητα κάποιου να προσελκύει οπαδούς και πελάτες (όπως παράλληλα μαθαίνουμε ότι η αραβική κοινωνία βασίζεται και πάντα βασιζόταν σε ένα σύστημα σχέσεων πατρωνείας —και— πελατείας)· ότι οι Άραβες μπορούν να ενεργήσουν μόνο σε καταστάσεις σύγκρουσης· ότι το ατομικό κύρος βασίζεται αποκλειστικά στην ικανότητα να κυριαρχούν πάνω σε άλλους· ότι

μια κουλτούρα ντροπής —και ως εκ τούτου ολόκληρο το Ισλάμ— αναγορεύει σε αρετή την εκδίκηση (εδώ ο Glidden παραθέτει θριαμβευτικά το φύλλο της 29ης Ιουνίου 1970 της Αλ Αχράμ για να δείξει ότι «το 1969 [στην Αίγυπτο] επί 1.070 περιπτώσεων φόνου όπου οι δράστες είχαν συλληφθεί, βρέθηκε ότι 20% των εγκλημάτων βασίζονταν στην επιθυμία να ξεπλύνουν κάποια ντροπή, 30% στην επιθυμία να τιμωρήσουν κάποια φανταστικά σφάλματα, και 31% σε μια επιθυμία αιματηρής εκδίκησης»)· ότι αν από μια δυτική σκοπιά «το μόνο λογικό πράγμα που μπορούν να κάνουν οι Άραβες είναι να κάνουν ειρήνη... για τους Άραβες η κατάσταση δεν κυβερνάται από μια τέτοιου είδους λογική, γιατί αντικειμενικά δεν αποτελεί αξία στο αραβικό σύστημα».

Ο Glidden συνεχίζει τώρα με μεγαλύτερο ενθουσιασμό: «Ένα αξιοσημείωτο γεγονός είναι ότι ενώ το αξιακό σύστημα των Αράβων απαιτεί συνοχή μέσα στην ομάδα, την ίδια στιγμή ενθαρρύνει ανάμεσα στα μέλη της ένα είδος αντιζηλίας με καταστροφικά αποτελέσματα γι' αυτήν ακριβώς τη συνοχή»· στην αραβική κοινωνία «μόνο η επιτυχία μετράει» και «ο σκοπός αγιάζει τα μέσα»· οι Άραβες ζουν «φυσικά» μέσα σ' έναν κόσμο «που τον χαρακτηρίζει το άγχος εκφραζόμενο με μιαν γενική καχυποψία και έλλειψη εμπιστοσύνης, πράγμα που αποτελεί τον εντοπισμό μιας επιπολάζουσας εχθρότητας»· «η τέχνη της υπεκφυγής είναι εξαιρετικά ανεπτυγμένη στην αραβική ζωή, όπως και στο ίδιο το Ισλάμ»· η αραβική ανάγκη για εκδίκηση δεν υπολογίζει τίποτα, αλλιώς ο Άραβας θα ένιωθε «καταστροφική για το εγώ» του ντροπή. Ως εκ τούτου, αν «οι δυτικοί θεωρούν την ειρήνη ψηλά στην κλίμακα των αξιών τους», και αν «έχουμε υψηλά ανεπτυγμένη συνείδηση της αξίας του χρόνου», αυτά δεν ισχύουν για τους Άραβες. «Στην πραγματικότητα», μαθαίνουμε, «στην αραβική φυλετική κοινωνία (όπου γεννήθηκαν οι αραβικές αξίες), ο αγώνας, και όχι η ειρήνη, ήταν η κανονική κατάσταση πραγμάτων, επειδή οι επιδρομές ήταν ένα από τα δύο κύρια στηρίγματα της οικονομίας». Ο σκοπός αυτής της εγκυκλοπαιδικής διατριβής είναι απλώς να δείξει ότι στη δυτική και στην ανατολική κλίμακα των αξιών «η σχετική θέση των στοιχείων είναι αρκετά διαφορετική».[17]

Αυτή είναι η απολογία της εμπιστοσύνης του Οριενταλιστή. Κάθε γενικότητα που απλώς υποστηρίζεται αποκτάει το κύρος της αλήθειας· και κανένας θεωρητικός κατάλογος των γνωρισμάτων της Ανατολής δεν είναι δίχως εφαρμογή στη συμπεριφορά του Οριενταλιστή στον πραγματικό κόσμο. Από τη μία μεριά υπάρχουν οι δυτικοί, και από την άλλη οι Αραβοανατολίτες· οι πρώτοι είναι (όχι κατά ειδική σειρά) ορθολογικοί, ειρηνιστές, φιλελεύθεροι, λογικοί, ικανοί να έχουν αληθινές αξίες, χωρίς

φυσική καχυποψία· οι τελευταίοι δεν είναι τίποτε απ' αυτά τα πράγματα. Μέσα από ποια συλλογική και όμως μερικευμένη άποψη της Ανατολής αναδύονται αυτές οι απόψεις; Τι εξειδικευμένες ικανότητες, τι είδους φαντασιακή πίεση, τι θεσμοί και παραδόσεις, τι πολιτισμικές δυνάμεις παράγουν τέτοια ομοιότητα στις περιγραφές της Ανατολής την οποία συναντάμε στον Cromer, στον Balfour και στους σύγχρονους κρατικούς υπαλλήλους;

II.
Η ΦΑΝΤΑΣΤΙΚΗ ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ: ΟΡΙΕΝΤΑΛΟΠΟΙΩΝΤΑΣ ΤΟ ΑΝΑΤΟΛΙΚΟ

Αυστηρά μιλώντας, ο Οριενταλισμός είναι ένα πεδίο εγκυκλοπαιδικής έρευνας. Στη χριστιανική Δύση, ο Οριενταλισμός θεωρείται ότι εγκαινιάστηκε στην τυπική του μορφή με την απόφαση της Εκκλησιαστικής Συνόδου της Βιέννης το 1312 να ιδρύσει μια σειρά από έδρες των «Αραβικών, Ελληνικών, Εβραϊκών και Συριακών στο Παρίσι, στην Οξφόρδη, στη Μπολώνια, στην Αβινιόν και στη Σαλαμάνκα».[18] Ωστόσο κάθε επισκόπηση του Οριενταλισμού θα πρέπει να συμπεριλάβει όχι μόνο τον επαγγελματία Οριενταλιστή και το έργο του αλλά επίσης την ίδια την έννοια ενός πεδίου έρευνας βασισμένου σε μια γεωγραφική, πολιτισμική, γλωσσική και εθνική ενότητα που καλείται Ανατολή. Πεδία, βέβαια, δημιουργούνται. Απαιτούν συνεκτικότητα και ενότητα στο χρόνο επειδή οι μελετητές αφιερώνονται με διάφορους τρόπους σε ό,τι μοιάζει να είναι ένα κοινώς συμφωνημένο αντικείμενο. Όμως δεν χρειάζεται να πούμε ότι ένα πεδίο μελέτης σπάνια είναι τόσο ξεκάθαρα προσδιορισμένο όσο οι πιο φανατικοί υποστηρικτές του —συνήθως λόγιοι, καθηγητές, ειδικοί, και τα παρόμοια— υποστηρίζουν πως είναι. Ταυτόχρονα, ένα πεδίο μπορεί ν' αλλάξει τόσο ολοκληρωτικά, ακόμα και στις πιο παραδοσιακές επιστήμες όπως η φιλολογία, η ιστορία ή η θεολογία, ώστε να κάνει σχεδόν αδύνατο έναν ολόπλευρο προσδιορισμό του θέματος. Αυτό αληθεύει οπωσδήποτε και στον Οριενταλισμό, για κάποιους ενδιαφέροντες λόγους.

Το να μιλάμε για μιαν ακαδημαϊκή ειδικότητα ως γεωγραφικό «πεδίο» είναι, στην περίπτωση του Οριενταλισμού, εξαιρετικά αποκαλυπτικό αφού κανείς δεν έχει την τάση να φανταστεί ένα πεδίο συμμετρικό το οποίο θα ονομαζόταν Οριενταλισμός. Ήδη εδώ γίνεται φανερή η ιδιαίτερη, ίσως ακόμα κι εκκεντρική, στάση του Οριενταλισμού. Γιατί παρόλο που

πολλές εγκυκλοπαιδικές επιστήμες συνεπάγονται μία θέση απέναντι στο, φερ' ειπείν, ανθρώπινο αντικείμενο (ένας ιστορικός καταπιάνεται με το ανθρώπινο παρελθόν από μια ειδική οπτική γωνία του παρόντος), δεν υπάρχει καμία πραγματική αναλογία στο να επιβάλλεται ένας λίγο πολύ περιεκτικός γεωγραφικός καθορισμός σε μια μεγάλη ποικιλία κοινωνικών, γλωσσικών, πολιτικών και ιστορικών πραγματικοτήτων. Ένας κλασικός φιλόλογος, ένας Ρωμανιστής, ακόμα κι ένας Αμερικανιστής εστιάζεται σ' ένα σχετικά περιορισμένο τμήμα του κόσμου, όχι σ' ένα ολόκληρο ήμισυ του. Αλλά ο Οριενταλισμός είναι ένα πεδίο χωρίς ιδιαίτερη γεωγραφική σκόπευση. Και αφού οι Οριενταλιστές κατά παράδοσιν ασχολούνται με τα ανατολικά πράγματα (ένας ειδικός στο ισλαμικό δίκαιο δεν θεωρείται λιγότερο Οριενταλιστής απ' ό,τι ένας μελετητής των κινεζικών διαλέκτων ή των ινδικών θρησκειών από ανθρώπους που αυταποκαλούνται Οριενταλιστές), πρέπει να μάθουμε ν' αποδεχόμαστε τις τεράστιες, αδιαφοροποίητες διαστάσεις και επιπλέον μία σχεδόν ατέρμονη ικανότητα υποδιαιρέσεων ως ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά του Οριενταλισμού — ένα χαρακτηριστικό που προδίδεται από το συγχυστικό αμάλγαμα πομπώδους αοριστολογίας και εξονυχιστικής λεπτομερειακότητας.

Όλο αυτό περιγράφει τον Οριενταλισμό ως ακαδημαϊκό κλάδο. Το «ισμός» του Οριενταλισμού χρησιμεύει στο να τονίζει τη διάκριση αυτού του κλάδου από κάθε άλλον. Ο κανόνας στην ιστορική του εξέλιξη ως ακαδημαϊκού κλάδου στάθηκε το ολοένα διευρυνόμενο φάσμα, όχι η αύξουσα επιλεκτικότητά του. Οι Οριενταλιστές της Αναγέννησης όπως ο Erpinius και ο Guillaum Postel ήταν προπάντων ειδικοί στις γλώσσες των βιβλικών περιοχών, παρόλο που ο Postel καυχιόταν ότι θα μπορούσε να διασχίσει ολόκληρη την Ασία, μέχρι την Κίνα, χωρίς να χρειαστεί μεταφραστή. Ως επί το πλείστον, μέχρι τα μέσα του δέκατου όγδοου αιώνα, οι Οριενταλιστές ήταν βιβλικοί ερευνητές, μελετητές των σημιτικών γλωσσών, ειδικοί στο Ισλάμ, ή, επειδή οι Ιησουίτες είχαν εγκαινιάσει τη νέα έρευνα της Κίνας, Σινολόγοι. Ολόκληρο το μεσαίο τμήμα της Ασίας δεν είχε κατακτηθεί ακαδημαϊκά από τον Οριενταλισμό μέχρις ότου, στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, ο Anquetil Duperron και ο σερ William Jones μπόρεσαν ευφυώς ν' αποκαλύψουν τα ασυνήθιστα πλούτη της Αβεστανικής και της Σανσκριτικής. Στα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα ο Οριενταλισμός ήταν ένα τόσο τεράστιο θησαυροφυλάκιο γνώσεων που συναγωνιζόταν την πιο πλούσια φαντασία. Υπάρχουν δυο εξαιρετικά παραδείγματα αυτού του νέου, θριαμβευτικού εκλεκτικισμού. Ένα είναι η εγκυκλοπαιδική συνόψιση του Οριενταλισμού χοντρικά από το 1765 μέ-

χρι το 1850 από τον Raymond Schwab στο έργο του La Renaissance orientale.[19] Παράλληλα ωστόσο με τις επιστημονικές διερευνήσεις της Ανατολής από εμβριθείς ερευνητές αυτή την περίοδο στην Ευρώπη, εμφανίστηκε μια πραγματική επιδημία ανατολικών πραγμάτων που θα επηρέαζε όλους σχεδόν τους μεγάλους ποιητές, δοκιμιογράφους και φιλοσόφους της περιόδου. Η ιδέα του Schwab είναι ότι αυτό το «οριεντάλ» σφραγίζει έναν ερασιτεχνικό ή επαγγελματικό ενθουσιασμό για κάθε τι το ασιατικό, το οποίο γινόταν κατά θαυμαστό τρόπο συνώνυμο με το εξωτικό, το μυστηριώδες, το βαθύ, το δημιουργικό· αυτή μοιάζει να είναι μια κάπως μεταγενέστερη μεταφορά προς τα ανατολικότερα του παρόμοιου ενθουσιασμού της Ευρώπης με την ελληνική και λατινική αρχαιότητα στην ακμή της Αναγέννησης. Το 1829 ο Βίκτωρ Ουγκώ εξέφρασε αυτή την αλλαγή κατευθύνσεων ως ακολούθως: «Στον αιώνα του Λουδοβίκου ΙΔ' υπήρξαμε Ελληνιστές, σήμερα είμαστε Οριενταλιστές».[20] Ένας Οριενταλιστής του δέκατου ένατου αιώνα ήταν λοιπόν είτε ακαδημαϊκός ερευνητής (Σινολόγος, Ισλαμολόγος, Ινδοευρωπαϊστής), είτε ένας προικισμένος ζηλωτής (ο Ουγκώ στο Les Orientales, ο Γκαίτε στο Westöstlicher Diwan), ή και τα δύο (Ritchard Burton, Edward Lane, Φρήντριχ Σλέγκελ).

Η δεύτερη ένδειξη του πόσο περιεκτικός έγινε ο Οριενταλισμός μετά το Συνέδριο της Βιέννης θα βρεθεί στα χρονικά του δέκατου ένατου αιώνα του ίδιου του πεδίου. Το περιεκτικότερο του είδους του είναι το Vingt - sept Ans d'histoire des études orientales του Jules Mohl, μια δίτομη καταγραφή οτιδήποτε του άξιου προσοχής συνέβη στον Οριενταλισμό από το 1840 μέχρι το 1867.[21] Ο Mohl ήταν γραμματέας της Société asiatique του Παρισιού, και, για λίγο παραπάνω από το πρώτο μισό του δέκατου ένατου αιώνα, το Παρίσι υπήρξε η πρωτεύουσα του οριενταλιστικού κόσμου (και, για τον Βάλτερ Μπένγιαμιν, του δέκατου ένατου αιώνα). Η θέση του Mohl στη Société δεν θα μπορούσε να είναι πιο κεντρική για το πεδίο του Οριενταλισμού. Τίποτα σχεδόν δεν υπάρχει που να έκανε κάποιος Ευρωπαίος διανοούμενος σε σχέση με την Ασία μέσα σε αυτά τα είκοσι εφτά χρόνια και να μην το καταχώρησε ο Mohl στις «études orientales». Οι καταχωρήσεις του βέβαια αφορούν δημοσιεύσεις, αλλά το εύρος του τυπωμένου υλικού που μπορεί να ενδιαφέρει τους Οριενταλιστές είναι τρομακτικό. Αραβικά, αναρίθμητες ινδικές διάλεκτοι, Εβραϊκά, Πεχλαβί, Ασσυριακά, Βαβυλωνιακά, Μογγολικά, Κινέζικα, Βιρμανικά, Μεσοποταμιακά, Ιαβανέζικα: ο κατάλογος των φιλολογικών έργων που μπορούν να θεωρηθούν οριενταλικά είναι σχεδόν ανυπολόγιστος. Επιπλέον, οι οριενταλικές σπουδές καλύπτουν ολοφάνερα τα

πάντα από την έκδοση και μετάφραση κειμένων μέχρι νομισματικές, ανθρωπολογικές, αρχαιολογικές, κοινωνιολογικές, οικονομικές, ιστορικές, φιλολογικές και πολιτισμικές μελέτες πάνω σε κάθε γνωστό ασιατικό και βορειοαφρικανικό πολιτισμό, αρχαίο ή σύγχρονο. Το Histoire des orientalistes de l'Europe du Xlle au XIXe siècle (1868-1870)[22] είναι μια επιλεκτική ιστορία των σημαντικότερων φυσιογνωμιών, αλλά το εύρος που αντιπροσωπεύει δεν είναι μικρότερο από εκείνο του Mohl.

Ένας τέτοιος εκλεκτικισμός είχε πάντως τα τυφλά του σημεία. Οι ακαδημαϊκοί οριενταλιστές ως επί το πλείστον ενδιαφέρονταν για την κλασική περίοδο οποιασδήποτε γλώσσας ή κοινωνίας μελετούσαν. Μονάχα στα τέλη του αιώνα, με μοναδική εξαίρεση το ναπολεόντειο Institute d'Egypte, άρχισε να δίνεται κάποιο βάρος στην ακαδημαϊκή μελέτη της σύγχρονης, ή πραγματικής, Ανατολής. Επιπλέον, η υπό μελέτην Ανατολή ήταν εν πολλοίς ένα σύμπαν κειμένων η επίδραση της Ανατολής ήταν αποτέλεσμα βιβλίων και χειρογράφων, όχι όπως συνέβαινε με την επίδραση της Ελλάδας στην Αναγέννηση, μιμητικών χειροτεχνημάτων και αναπαραστάσεων όπως η κεραμική και η γλυπτική. Ακόμα και η συμπάθεια των Οριενταλιστών προς την Ανατολή ήταν κειμενική, σε τέτοιο βαθμό που από ορισμένους Γερμανούς Οριενταλιστές των αρχών του δέκατου ένατου αιώνα αναφέρθηκε κάποτε ότι η θέα και μόνο ενός ινδικού αγάλματος με οκτώ χέρια τους απάλλαξε από κάθε ανατολίτικο γούστο.[23] Όποτε ένας μορφωμένος Οριενταλιστής ταξίδευε στη χώρα της ειδικότητάς του, ήταν πάντα με αμετακίνητα αφηρημένα αξιώματα γύρω από τον «πολιτισμό» που μελετούσε· σπανίως οι Οριενταλιστές ενδιαφέρονταν για τίποτε άλλο εκτός από το να αποδείξουν την εγκυρότητα τέτοιων «αληθειών» εφαρμόζοντάς τες, χωρίς μεγάλη επιτυχία, στους ανυποψίαστους, και ως εκ τούτου εκφυλισμένους, αυτόχθονες. Τελικά, η ίδια η δύναμη και το φάσμα του Οριενταλισμού γέννησαν όχι μόνο ένα σημαντικό ποσόν ακριβούς γνώσης σε σχέση με την Ανατολή αλλά κι ένα είδος γνώσης δευτέρας τάξεως —που λανθάνει σε τόπους όπως οι «οριεντάλ» ιστορίες, η μυθολογία της μυστηριώδους Ανατολής, έννοιες του ανεξιχνίαστου της Ασίας— που έχει μια δική της ζωή, αυτό που ο V.G. Kiernan έχει εύστοχα αποκαλέσει «το συλλογικό εν εγρηγόρσει όνειρο της Ευρώπης για την Ανατολή».[24] Μια ευτυχής απόρροια αυτού του γεγονότος είναι ότι ένας υπολογίσιμος αριθμός σημαντικών συγγραφέων του δέκατου ένατου αιώνα υπήρξαν φανατικοί Οριενταλιστές: θα μπορούσε κανείς, πιστεύω, να μιλήσει για ένα είδος οριενταλικού γραψίματος στα πρότυπα του έργου των Ουγκώ, Γκαίτε, Νερβάλ, Φλωμπέρ, Φιτζέραλντ κ.α. Εκείνο που αναπόφευκτα συνοδεύει αυτά τα έργα, ωστόσο,

είναι ένα είδος ελεύθερα διακινούμενης μυθολογίας της Ανατολής, μιας Ανατολής η οποία αναδύεται όχι μόνο από σύγχρονες στάσεις και δημοφιλείς προκαταλήψεις αλλά επίσης από εκείνο που ο Vico αποκαλούσε αλαζονεία των εθνών και των λογίων. Έχω ήδη αναφερθεί στις πολιτικές χρήσεις ενός τέτοιου υλικού όπως έχουν αναφανεί στον εικοστό αιώνα.

Σήμερα ένας Οριενταλιστής δεν συνηθίζει ν' αποκαλεί τον εαυτό του Οριενταλιστή όπως έκανε συνέχεια σχεδόν μέχρι τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο. Αλλά ο όρος είναι ακόμα εν χρήσει, όπως στα πανεπιστήμια τα οποία διατηρούν τμήματα ή προγράμματα για τις ανατολικές γλώσσες ή τους ανατολικούς πολιτισμούς. Υπάρχει ένας ανατολικός «κλάδος» στην Οξφόρδη, κι ένα τμήμα Ανατολικών σπουδών στο Πρίνστον. Μέχρι ακόμα το 1959, η Βρετανική κυβέρνηση εξουσιοδοτούσε μια επιτροπή «να εξετάσει την ανάπτυξη των πεδίων των ανατολικών, σλαβικών, ανατολικοευρωπαϊκών και αφρικανικών σπουδών στα πανεπιστήμια... και να υποβάλει ενδεχόμενες προτάσεις για την μελλοντική τους ανάπτυξη».[25] Η Αναφορά Hayter, όπως ονομάστηκε όταν εμφανίστηκε το 1961, δεν φαινόταν να ανησυχεί για το εύρος των υποδηλώσεων του όρου Oriental, τον οποίο βρήκε σε ημερήσια διάταξη και στα αμερικανικά πανεπιστήμια επίσης. Γιατί ακόμα και το μεγαλύτερο όνομα στις σύγχρονες αγγλοαμερικανικές Ισλαμικές σπουδές, ο H.A. Gibb, προτιμούσε να ονομάζει τον εαυτό του Οριενταλιστή παρά Αραβιστή. Ο ίδιος ο Gibb, παρότι κλασικός φιλόλογος, μπορούσε να χρησιμοποιεί τον άσχημο νεολογισμό «γεωπολιτικές σπουδές» για τον Οριενταλισμό σαν έναν τρόπο να δείξει ότι οι γεωπολιτικές σπουδές και ο Οριενταλισμός ήταν σε τελευταία ανάλυση αμοιβαία εναλλάξιμοι γεωγραφικοί όροι.[26] Αλλά αυτό, πιστεύω, υπονοεί εμπνευσμένα μια πολύ πιο ενδιαφέρουσα σχέση μεταξύ γνώσης και γεωγραφίας. Θα ήθελα να εξετάσω λίγο αυτή τη σχέση.

Παρόλη την απόσπαση που του επιβάλλουν ένα πλήθος ασαφών επιθυμιών, παρορμήσεων και εικόνων, το πνεύμα φαίνεται πως τείνει επίμονα να διαμορφώνει αυτό που ο Λεβί-Στρως είχε αποκαλέσει επιστήμη του συγκεκριμένου.[27] Μια πρωτόγονη φυλή, για παράδειγμα, αποδίδει καθορισμένη θέση, λειτουργία και σημασία σε κάθε είδος φυτού που συναντά στο άμεσο περιβάλλον της. Πολλά από αυτά τα χόρτα και τα άνθη δεν έχουν καμία πρακτική χρήση· αλλά η παρατήρηση που κάνει ο Λεβί-Στρως είναι ότι το πνεύμα απαιτεί τάξη, και η τάξη επιτυγχάνεται εγκαινιάζοντας διακρίσεις και απογράφοντας κάθε τι, τοποθετώντας κάθε τι του οποίου αποκτά επίγνωση το πνεύμα σε μια βέβαιη, εύκολα ανακλητή θέση, δίνοντας ως εκ τούτου στα πράγματα έναν συγκεκριμένο

ρόλο να παίξουν μέσα στην οικονομία των αντικειμένων και των ταυτοτήτων τα οποία συνιστούν ένα περιβάλλον. Αυτό το είδος σπερματικής ταξινόμησης έχει μια λογική μέσα του, αλλά οι κανόνες που καθορίζουν ότι η πράσινη φτέρη σε μια κοινωνία είναι σύμβολο χάρης ενώ σε μιαν άλλη θεωρείται κακοποιός δεν είναι ούτε λογικά προβλέψιμοι ούτε οικουμενικοί. Υπάρχει πάντα ένας βαθμός καθαρής αυθαιρεσίας στον τρόπο με τον οποίον οριοθετούνται οι διαφορές ανάμεσα στα πράγματα. Και με αυτές τις διακρίσεις συμβαδίζουν αξίες των οποίων η ιστορία, αν κάποιος μπορούσε να την ανασκάψει εντελώς, θα επεδείκνυε πιθανότατα τον ίδιο βαθμό αυθαιρεσίας. Αυτό είναι αρκετά φανερό στην περίπτωση της μόδας. Γιατί περούκες, δαντελωτά κολάρα και παπούτσια με μεγάλες αγκράφες εμφανίζονται, και ύστερα εξαφανίζονται για πολλές δεκαετίες; Ένα μέρος της απάντησης έχει να κάνει με τη χρησιμότητα, κι ένα με την εγγενή ομορφιά της μόδας. Αλλά εάν συμφωνούμε ότι όλα τα πράγματα στην ιστορία, όπως και η ιστορία η ίδια, είναι δημιουργήματα του ανθρώπου, τότε θα εκτιμήσουμε πόσο είναι δυνατό ν' αποδοθούν σε αντικείμενα, τόπους ή στιγμές ρόλοι και ν' απονεμηθούν σημασίες που αποκτούν αντικειμενική εγκυρότητα μόνον αφότου τους έχουν αποδοθεί. Αυτό ισχύει ιδιαιτέρως για πράγματα σχετικά ανοίκεια, όπως οι ξένοι, τα υβρίδια, οι «αφύσικες» συμπεριφορές.

Μπορούμε κάλλιστα να υποστηρίξουμε ότι ορισμένα διακριτά αντικείμενα κατασκευάζονται από το πνεύμα, και ότι τέτοια αντικείμενα, παρόλο που φαίνεται πως υπάρχουν αντικειμενικά, έχουν μόνο μια φανταστική πραγματικότητα. Μια ομάδα ανθρώπων που ζει σε λίγα χιλιόμετρα γης φτιάχνει σύνορα ανάμεσα στη γη που θεωρεί δική της και στην ευρύτερη περιοχή, την οποία ονομάζει «χώρα των βαρβάρων». Με άλλα λόγια, η οικουμενική πρακτική να ορίζει κανείς μέσα στο μυαλό του έναν οικείο χώρο που είναι «δικός μας» και έναν ανοίκειο τόπο πέραν του «δικού μας» που είναι «δικός τους», είναι ένας τρόπος να οικοδομούνται γεωγραφικές διακρίσεις οι οποίες μπορεί να είναι εντελώς αυθαίρετες. Χρησιμοποιώ τον όρο «αυθαίρετες» εδώ επειδή η φαντασιακή γεωγραφία του είδους «χώρα μας — χώρα των βαρβάρων» δεν απαιτεί οι βάρβαροι να αναγνωρίζουν αυτή τη διάκριση. Αρκεί «εμείς» να θέσουμε αυτά τα σύνορα στο μυαλό μας· «αυτοί» γίνονται «αυτοί» αντιστοίχως, και τόσο η χώρα τους όσο και η νοοτροπία τους δηλώνονται ως διαφορετικές από τις «δικές μας». Σ' έναν ορισμένο βαθμό φαίνεται ότι τόσο οι πρωτόγονες όσο και οι σύγχρονες κοινωνίες κατασκευάζουν με αυτόν τον τρόπο αρνητικά μια αίσθηση της ταυτότητάς τους. Ένας Αθηναίος του πέμπτου αιώνα πιθανότατα ένιωθε τον εαυτό του μη-βάρβαρο όσο ακριβώς

τον ένιωθε και θετικά ως Αθηναίο. Τα γεωγραφικά όρια ακολουθούν τα κοινωνικά, εθνικά και πολιτισμικά κατά αναμενόμενους τρόπους. Συχνά όμως η αίσθηση με την οποία κάποιος αισθάνεται τον εαυτό του ως μη ξένο βασίζεται σε μία πολύ ασαφή ιδέα περί του τι βρίσκεται «εκεί πέρα», πέρα από τη δική του περιοχή. Κάθε είδους υποθέσεις, συνειρμοί και φαντασιώσεις εμφανίζονται να περιβάλλουν τον ανοίκειο τόπο, πέρα από τον «δικό μας».

Ο Γάλλος φιλόσοφος Γκαστόν Μπασελάρ έγραψε κάποτε μιαν ανάλυση αυτού που αποκαλούσε ποιητική του χώρου. Το εσωτερικό του σπιτιού, έλεγε, παρέχει μια αίσθηση μυχιότητας, μυστικότητας, ασφάλειας, πραγματικής ή φανταστικής, λόγω των εμπειριών που φαίνεται ότι του ταιριάζουν. Ο αντικειμενικός χώρος ενός σπιτιού —οι γωνίες, οι διάδρομοι, το κελλάρι, τα δωμάτια— είναι πολύ λιγότερο σημαντικά από εκείνο με το οποίο είναι από ποιητική άποψη προικισμένο, που είναι συνήθως μία ποιότητα με φαντασιακή και αναπαραστατική αξία την οποία μπορούμε να ονομάσουμε και να αισθανθούμε: έτσι ένα σπίτι μπορεί να είναι στοιχειωμένο, ή σπιτικό, ή σαν φυλακή, ή μαγικό. Έτσι ο χώρος αποκτά συναισθηματική, και συχνά και λογική αξία μέσω κάποιου είδους ποιητικής διαδικασίας, όπου οι κενές και ανώνυμες εκτάσεις μεταστρέφονται σε νόημα για μας, τώρα. Μεγάλο μέρος αυτών που συνδέουμε, ή ενδεχομένως και γνωρίζουμε, για περιόδους όπως «πριν από πολύ καιρό» ή «στην αρχή» ή «το τέλος των καιρών» είναι ποιητικό — κατασκευασμένο. Για έναν ιστορικό του αιγυπτιακού Μέσου Βασιλείου, το «πολύ καιρό πριν» θα έχει ένα πολύ σαφές νόημα, αλλά ακόμα κι αυτό το νόημα δεν διαλύει εντελώς την επινοημένη, μισο-φανταστική ποιότητα την οποία αισθάνεται κανείς ότι κρύβεται σε μια εποχή πολύ διαφορετική και μακρινή από τη δική μας. Γιατί δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η φαντασιακή γεωγραφία και ιστορία βοηθούν το πνεύμα να εντείνει την ίδια την αίσθηση του εαυτού του δραματοποιώντας την απόσταση και τη διαφορά ανάμεσα σε ό,τι είναι κοντινό σε αυτό και σε ό,τι του είναι μακρινό. Αυτό δεν είναι λιγότερο αληθινό από το αίσθημα που έχουμε συχνά ότι θα νιώθαμε περισσότερο «στο σπίτι μας» στον δέκατο έκτο αιώνα ή στην Ταϊτή.

Όμως είναι άχρηστο να υποκρινόμαστε ότι όλα όσα γνωρίζουμε για το χρόνο και το χώρο, ή μάλλον για την ιστορία και τη γεωγραφία, είναι περισσότερο φανταστικά απ' όλα τ' άλλα. Υπάρχουν κλάδοι, όπως η θετική ιστορία και η θετική γεωγραφία, οι οποίοι στην Ευρώπη και στις Ηνωμένες Πολιτείες έχουν να επιδείξουν εντυπωσιακά επιτεύγματα. Οι ερευνητές σήμερα γνωρίζουν όντως περισσότερα για τον κόσμο, για το

παρελθόν και το παρόν του, απ' ό,τι, για παράδειγμα, την εποχή του Γίββωνα. Όμως αυτό δεν σημαίνει ότι γνωρίζουν όλα όσα θα μπορούσαν να γνωρίζουν, ούτε, το σημαντικότερο, πως αυτό που γνωρίζουν έχει εκτοπίσει δραστικά τη φανταστική γεωγραφική και ιστορική γνώση για την οποία μιλούσα παραπάνω. Δεν χρειάζεται ν' αποφασίσουμε προς το παρόν αν αυτό το είδος φανταστικής γνώσης συγχέει ιστορία και γεωγραφία, ή αν κατά κάποιο τρόπο τις παραβιάζει. Για την ώρα, ας πούμε μόνο ότι υπάρχει ως κάτι το επιπλέον αυτού που μοιάζει να είναι απλώς θετική γνώση.

Σχεδόν από την αρχαιότατη εποχή στην Ευρώπη η Ανατολή ήταν κάτι περισσότερο απ' ό,τι ήταν εμπειρικά γνωστό γι' αυτήν. Τουλάχιστον μέχρι τις αρχές του δέκατου όγδοου αιώνα, όπως τόσο κομψά έδειξε ο R.W. Southern, η ευρωπαϊκή κατανόηση μιας πλευράς της ανατολικής κουλτούρας, του Ισλάμ, ήταν αφελής αλλά σύνθετη.[29] Γιατί ορισμένοι συνειρμοί σχετικά με τις χώρες της Ανατολής —ούτε ολοκληρωτικά αφελείς, ούτε αρκετά τεκμηριωμένοι— φαίνεται πάντα να συγκεντρώνονται γύρω από μια γενική έννοια της Ανατολής. Ας δει κανείς πρώτα πρώτα την οριοθέτηση μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Ήδη στην εποχή της *Ιλιάδας* μοιάζει τολμηρή. Δύο από τις συχνότερα συνδεόμενες με την Ανατολή ποιότητες εμφανίζονται στους *Πέρσες* του Αισχύλου, το αρχαιότερο σωζόμενο αθηναϊκό έργο, και στις *Βάκχες* του Ευριπίδη, που είναι το τελευταίο σωζόμενο. Ο Αισχύλος απεικονίζει την αίσθηση της απελπισίας που καταλαμβάνει τους Πέρσες όταν μαθαίνουν ότι ο στρατός τους, υπό την ηγεσία του βασιλιά Ξέρξη, έχει καταστραφεί από τους Έλληνες. Ο χορός τραγουδά την ακόλουθη ωδή:

> Όλη η γη της Ασίας ως πέρα
> Κλαίει και ρήμαξε.
> Τους πήρε ο Ξέρξης
> Τους χάλασε ο Ξέρξης
> Όλα ο Ξέρξης τα σώριασε άμυαλα
> Πάνω στα πλοία!
> Γιατί κι ο Δαρείος
> τοξομάχος προστάτης τότε
> τη χώρα δεν σάρωσε;[30]*

Εκείνο που έχει σημασία εδώ είναι ότι η Ασία μιλάει μέσω και χάριν της ευρωπαϊκής φαντασίας, η οποία εικονίζεται ως νικηφόρα έναντι της

* Μτφρ. Κώστα Τοπούζη, εκδ. Επικαιρότητα, Αθήνα, 1991 [Σ.τ.μ.].

Ασίας, αυτού του εχθρικού «άλλου» κόσμου πέρα από τη θάλασσα. Στην Ασία δίνονται τα αισθήματα της κενότητας, της απώλειας και της απελπισίας τα οποία φαίνεται ν' ανταμείβουν τις ασιατικές προκλήσεις προς τη Δύση· κι επίσης, ο θρήνος για το ότι σε κάποιο ένδοξο παρελθόν η Ασία είχε καλύτερη τύχη, υπήρξε η ίδια νικηφόρα έναντι της Δύσης.

Στις *Βάκχες*, το ασιατικότερο ίσως απ' όλα τα αττικά δράματα, ο Διόνυσος συνδέεται ρητά με τις ασιατικές του πηγές και με τις απειλητικές υπερβολές των ανατολικών μυστηρίων. Ο Πενθέας, βασιλιάς των Θηβών, φονεύεται από τη μητέρα του, την Αγαύη, και από τις Βάκχες της ακολουθίας της. Επειδή πρόσβαλε τον Διόνυσο μη αναγνωρίζοντας ούτε τη δύναμή του ούτε τη θεϊκότητά του, ο Πενθέας τιμωρείται φρικτά με αυτόν τον τρόπο, και το έργο τελειώνει με μια γενική αναγνώριση της τρομερής δύναμης του εκκεντρικού θεού. Από συγχρόνους σχολιαστές των *Βακχών* δεν διέφυγε το ασυνήθιστο εύρος των διανοητικών και αισθητικών επιδράσεων του έργου· αλλά ήταν αναπόφευκτη και η πρόσθετη ιστορική λεπτομέρεια ότι ο Ευριπίδης «ήταν οπωσδήποτε επηρεασμένος από τη νέα όψη που πρέπει να είχε προσλάβει η λατρεία του Διονύσου υπό το φως των ξένων εκστατικών θρησκειών της Μπέντις, της Κυβέλης, του Σαβάζιου, του Άδωνι και της Ίσιδας, οι οποίες εισήχθησαν από τη Μικρά Ασία και την Ανατολή μέσω του Πειραιά στην Αθήνα κατά τη διάρκεια των απογοητευτικών και όλο και πιο ανορθολογικών χρόνων του Πελοποννησιακού Πολέμου».[31]

Οι δυο όψεις της Ανατολής οι οποίες τη χωρίζουν από τη Δύση σε αυτό το ζευγάρι των έργων θα παραμείνουν ουσιώδη μοτίβα της ευρωπαϊκής φαντασιακής γεωγραφίας. Μία γραμμή σύρεται ανάμεσα σε δύο ηπείρους. Η Ευρώπη είναι ισχυρή και ευφραδής· η Ασία είναι νικημένη και βουβή. Ο Αισχύλος αναπαριστά την Ασία, τη βάζει να μιλάει στο πρόσωπο της ηλικιωμένης Περσίδας βασίλισσας, της μητέρας του Ξέρξη. Είναι η Ευρώπη αυτή που αρθρώνει την Ανατολή· αυτή η άρθρωση είναι το προνόμιο όχι ενός παίκτη μαριονετών, αλλά ενός αυθεντικού δημιουργού του οποίου η δύναμη να δίνει ζωή αναπαριστά, εμψυχώνει, συγκροτεί τον άλλως βουβό και επικίνδυνο τόπο πέρα από τα οικεία σύνορα. Υπάρχει μια αναλογία ανάμεσα στην ορχήστρα του Αισχύλου, η οποία περικλείει τον ασιατικό κόσμο όπως τον συλλαμβάνει το θεατρικό έργο, και στο γνωστικό περικάλυμμα της επιστημοσύνης του Οριενταλιστή, η οποία επίσης θα συγκρατήσει τις άμορφες ασιατικές εκτάσεις χάριν μιας κάποτε συμπαθητικά διατιθέμενης, πάντα όμως εξουσιαστικής έρευνας. Δεύτερον, υπάρχει το μοτίβο της Ανατολής ως ελλοχεύοντος κινδύνου. Η ορθολογικότητα υπονομεύεται από τις Ανατολικές υ-

περβολές, αυτές τις μυστηριωδώς ελκυστικές αντιθέσεις προς ό,τι φαίνεται να είναι οι φυσιολογικές αξίες. Η διαφορά που χωρίζει την Ανατολή από τη Δύση συμβολίζεται από την αυστηρότητα με την οποία, κατ' αρχήν, ο Πενθέας αρνείται τις υστερικές μαινάδες. Όταν αργότερα και ο ίδιος γίνεται ένας βακχεύων, καταστρέφεται όχι τόσο επειδή ενέδωσε στον Διόνυσο όσο επειδή εκτίμησε εσφαλμένα τη διονυσιακή μανία στην προηγούμενη φάση. Το μάθημα στο οποίο αποσκοπεί ο Ευριπίδης δραματοποιείται από την παρουσία μέσα στο έργο των προσώπων του Κάδμου και του Τειρεσία, σοφών γερόντων οι οποίοι αναγνωρίζουν ότι μόνη η «εξουσία» δεν φτάνει για να κυβερνήσεις τους ανθρώπους·[32] υπάρχει ακόμα και κάτι που λέγεται δικαιοσύνη, μας λένε, που σημαίνει να εκτιμάμε σωστά την ισχύ ξένων δυνάμεων και να συμβιβαζόμαστε επιδέξια μαζί τους. Μετά απ' αυτό τα ανατολικά μυστήρια θα παίρνονται στα σοβαρά, στο βαθμό τουλάχιστον που προκαλούν τον ορθολογικό δυτικό νου σε νέες ασκήσεις της διαρκούς φιλοδοξίας του και της δύναμής του.

Αλλά ένας μείζων διαχωρισμός, όπως αυτός μεταξύ Δύσεως και Ανατολής, οδηγεί σε άλλους μικρότερους, ειδικά όταν φυσιολογικά τολμήματα του πολιτισμού προκαλούν αύξουσες δραστηριότητες όπως ταξίδια, κατακτήσεις, νέες εμπειρίες. Στην κλασική Ελλάδα και Ρώμη γεωγράφοι, ιστορικοί, δημόσια πρόσωπα όπως ο Καίσαρας, ρήτορες και ποιητές προσέθεσαν στο απόθεμα της ταξινομικής γνώσης που διαχώριζε μεταξύ τους φυλές, περιοχές, έθνη και νοοτροπίες· ένα μεγάλο μέρος της εξυπηρετούσε μόνο τον εαυτό της και υπήρχε μόνο και μόνο για ν' αποδεικνύει ότι οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι ήταν ανώτεροι από τα άλλα είδη ανθρώπων. Αλλά σε σχέση με την Ανατολή είχε τη δική της παράδοση ταξινόμησης και ιεραρχίας. Τουλάχιστον από τον δεύτερο αιώνα π.Χ. και μετά, κανένας ταξιδιώτης ή προς Ανατολάς στραμμένος φιλόδοξος ηγεμόνας δεν αγνοούσε ότι ο Ηρόδοτος —ιστορικός, ταξιδιώτης, ακαταπόνητος και φιλοπερίεργος χρονογράφος— και ο Αλέξανδρος —βασιλιάς, πολεμιστής, επιστημονικός κατακτητής— είχαν υπάρξει πριν από αυτούς στην Ανατολή. Η Ανατολή ως εκ τούτου υποδιαιρέθηκε σε περιοχές τις οποίες είχε προηγουμένως γνωρίσει, επισκεφθεί, κατακτήσει ο Ηρόδοτος ή ο Αλέξανδρος και οι επίγονοί τους, και σε περιοχές που δεν είχαν προηγουμένως εξερευνηθεί ή κατακτηθεί. Ο Χριστιανισμός ολοκλήρωσε τη διαμόρφωση των κύριων ενδο-Ανατολικών σφαιρών: υπήρχε μία Εγγύς Ανατολή και μια Άπω Ανατολή, μια οικεία Ανατολή, την οποία ο Rene Grousset ονομάζει «l' empire du Levant»,[33] και μια εξωτική Ανατολή. Η Ανατολή λοιπόν ταλαντευόταν μέσα στη γεωγραφία του νου ανάμεσα στο να είναι ένας παλιός κόσμος στον οποίον κάποιος επέστρε-

φε, όπως στην Εδέμ ή στον Παράδεισο, γεννώντας ταυτόχρονα μια νέα εκδοχή του παλαιού, και στο να είναι ένα εξ ολοκλήρου καινούργιο σύμπαν στο οποίο έφτανε κανείς όπως ο Κολόμβος στην Αμερική προκειμένου να ιδρύσει έναν Νέο Κόσμο (αν και, κατά ειρωνικό τρόπο, ο ίδιος ο Κολόμβος πίστευε ότι ανακάλυπτε ένα καινούργιο κομμάτι του Παλαιού Κόσμου). Οπωσδήποτε καμία από αυτές τις Ανατολές δεν ήταν καθαρά το ένα πράγμα ή το άλλο: είναι ακριβώς η ταλάντευσή τους, η γοητευτική έλξη που ασκούν, η ικανότητά τους να θέλγουν και να συγχίζουν το πνεύμα, που τις κάνει ενδιαφέρουσες.

Ας σκεφτούμε μόνο πώς η Ανατολή, και ειδικά η Εγγύς Ανατολή, έγινε γνωστή στη Δύση ως το μεγάλο συμπληρωματικό της αντίθετο από την αρχαιότητα. Υπήρξε η Βίβλος και η γέννηση του Χριστιανισμού· υπήρξαν ταξιδιώτες όπως ο Μάρκο Πόλο που χαρτογράφησαν τους εμπορικούς δρόμους και διαμόρφωσαν ένα ρυθμισμένο σύστημα εμπορικών ανταλλαγών, και μετά από αυτόν ο Lodovico di Varthema και ο Pietro délia Valle· υπήρξαν μυθογράφοι όπως ο Mandeville· υπήρξαν τα τρομερά κατακτητικά κινήματα της Ανατολής, με κύριο βέβαια το Ισλάμ· υπήρξαν οι ένοπλοι προσκυνητές, κατά κύριο λόγο οι Σταυροφόροι. Ήδη έχει φτιαχτεί ένα εσωτερικά οργανωμένο αρχείο από τη φιλολογία που ανήκει σε αυτές τις εμπειρίες. Από αυτήν αναδύεται ένας περιορισμένος αριθμός τυπικών μορφών: το ταξίδι· η ιστορία, ο μύθος, το στερεότυπο, η πολεμική αναμέτρηση. Αυτοί είναι οι φακοί μέσ' από τους οποίους βιώθηκε η Ανατολή, και αυτοί διαμορφώνουν τη γλώσσα, τη σύλληψη και το σχήμα της συνάντησης μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Εκείνο που δίνει στον τεράστιο αριθμό των συναντήσεων κάποια ενότητα, ωστόσο, είναι η ταλάντευση για την οποία μίλησα παραπάνω. Κάτι ολοφάνερα ξένο και απόμακρο αποκτά, για τον ένα ή για τον άλλο λόγο, την αίγλη του περισσότερο αντί λιγότερο οικείου. Τα πράγματα παύουν να κρίνονται στο εξής είτε ως εντελώς παράξενα είτε ως απολύτως γνωστά· μια νέα ενδιάμεση κατηγορία αναδύεται, μια κατηγορία που επιτρέπει να φανούν καινούργια πράγματα, πράγματα για πρώτη φορά ειδωμένα, ως εκδοχές ενός πράγματος που προηγουμένως ήταν γνωστό. Στην ουσία μια τέτοια κατηγορία δεν είναι τόσο ένας τρόπος να ληφθούν καινούργιες πληροφορίες όσο μια μέθοδος να ελεγχθεί κάτι που μοιάζει να συνιστά απειλή σε μια εδραιωμένη αντίληψη των πραγμάτων. Αν το πνεύμα είναι υποχρεωμένο ν' ασχοληθεί ξαφνικά με κάτι που του εμφανίζεται ως μια ριζικά καινούργια μορφή ζωής —όπως το Ισλάμ στα μάτια της Ευρώπης κατά τον πρώιμο Μεσαίωνα— η αντίδραση στο σύνολό της είναι συντηρητική και αμυντική. Το Ισλάμ κρίνεται σαν μια ψευδής νέα εκδοχή κάποιας

προηγούμενης εμπειρίας, και στην περίπτωση αυτή του Χριστιανισμού. Η απειλή αποσοβείται, οικείες αξίες επιβάλλονται, και στο τέλος το πνεύμα μειώνει την πίεση που του ασκείται υποδεχόμενο τα πράγματα ως είτε «αυθεντικά» είτε «επαναλαμβανόμενα». Το Ισλάμ έχει με αυτόν τον τρόπο «χειραγωγηθεί»: η καινοτομία και η γοητεία του έχουν τεθεί υπό έλεγχο, έτσι ώστε τώρα μπορούν να γίνουν κάποιες σχετικά λεπτές διακρίσεις που θα ήταν αδύνατες αν η ωμή καινοτομία του Ισλάμ είχε επιβληθεί ως τέτοια. Η Ανατολή σε μεγάλο βαθμό, λοιπόν, ταλαντεύεται ανάμεσα στην περιφρόνηση της Δύσης προς ό,τι της είναι οικείο και στα ρίγη της ηδονής —ή του φόβου της— απέναντι στο καινούργιο.

Όσον αφορά όμως το Ισλάμ, ο ευρωπαϊκός φόβος, αν όχι πάντα ο σεβασμός, ήταν σε ημερήσια διάταξη. Μετά τον θάνατο του Μωάμεθ το 632, η στρατιωτική και αργότερα η πολιτισμική και θρησκευτική ηγεμονία του Ισλάμ αυξήθηκε απεριόριστα. Πρώτα η Περσία, η Συρία και η Αίγυπτος, ύστερα η Τουρκία, ύστερα η Βόρειος Αφρική έπεσαν κάτω από τα μουσουλμανικά όπλα· τον όγδοο και τον ένατο αιώνα κατακτήθηκαν η Ισπανία, η Σικελία και τμήματα της Γαλλίας. Αλλά τον δέκατο τρίτο και τον δέκατο τέταρτο αιώνα το Ισλάμ έφτασε να διοικεί τόσο μακριά προς Ανατολάς όσο η Ινδία, η Ινδονησία και η Κίνα. Και σε αυτή την ασυνήθιστη επίθεση η Ευρώπη δεν μπορούσε να απαντήσει με τίποτα περισσότερο από φόβο κι ένα είδος αποστροφής. Οι Χριστιανοί συγγραφείς που στάθηκαν μάρτυρες των Ισλαμικών κατακτήσεων ελάχιστο ενδιαφέρον είχαν για την παιδεία, την υψηλή κουλτούρα και συχνά τη μεγαλοπρέπεια των Μουσουλμάνων, οι οποίοι ήσαν, όπως έγραφε ο Γίββων, «σύγχρονοι με τη σκοτεινότερη και την πιο νωθρή εποχή των ευρωπαϊκών χρονικών». (Αλλά με κάποια ικανοποίηση πρόσθετε, «αφότου το σύνολο της επιστήμης αναδύθηκε στη Δύση, οι Ανατολικές σπουδές θα έπρεπε να έχουν ατονήσει και παρακμάσει»).[34] Εκείνο που τυπικά ένιωθαν οι Χριστιανοί για τις ανατολικές στρατιές είναι ότι είχαν όλες «την εμφάνιση ενός σμήνους μελισσών, αλλά με σιδερένιο χέρι... αφάνιζαν τα πάντα»: έτσι έγραφε ο Erchembert, ένας κληρικός του Μόντε Κασσίνο τον ενδέκατο αιώνα.[35]

Υπήρχαν λόγοι που το Ισλάμ έφτασε να συμβολίζει τον τρόμο, τον αφανισμό, το δαιμονικό, ορδές μισητών βαρβάρων. Για την Ευρώπη, το Ισλάμ ήταν ένα διαρκές τραύμα. Μέχρι το τέλος του δέκατου έβδομου αιώνα ο «οθωμανικός κίνδυνος» ελλόχευε σε ολόκληρη την Ευρώπη εκπροσωπώντας για το σύνολο του χριστιανικού πολιτισμού μια διαρκή απειλή, και με τον καιρό ο ευρωπαϊκός πολιτισμός ενσωμάτωσε αυτόν τον κίνδυνο μαζί με τη γνώση του, τα μεγάλα του γεγονότα, τις μορφές,

τις αρετές και τα ελαττώματά του, σαν κάτι το υφασμένο μέσα στο εργαστήρι της ζωής. Στην αναγεννησιακή Αγγλία μόνο, όπως αφηγείται ο Samuel Chew στην κλασική μελέτη του *Η Ημισέληνος και το Ρόδο*, «ένας άνθρωπος με μέση παιδεία και ευφυία», γνώριζε πολύ καλά, και μπορούσε να δει στη σκηνή του Λονδίνου, έναν μεγάλο αριθμό λεπτομερειακά γεγονότα της ιστορίας του οθωμανικού Ισλάμ και των επιδρομών του στη χριστιανική Ευρώπη.[36] Το σημαντικό είναι πως ό,τι παρέμεινε στη συνείδηση σε σχέση με το Ισλάμ είναι κάποια κατ' ανάγκην υποβιβασμένη εκδοχή εκείνων των μεγάλων και επικίνδυνων δυνάμεων τις οποίες συμβόλισε για την Ευρώπη. Σαν τους Σαρακηνούς του Ουώλτερ Σκότ, η ευρωπαϊκή αναπαράσταση του Μουσουλμάνου, του Οθωμανού ή του Άραβα ήταν πάντα ένας τρόπος να ελεγχθεί η τρομερή Ανατολή, και σ' έναν ορισμένο βαθμό το ίδιο ισχύει για τις μεθόδους των σύγχρονων μορφωμένων Οριενταλιστών, το αντικείμενο των οποίων δεν είναι τόσο η ίδια η Ανατολή όσο η Ανατολή η γνώσιμη, και ως εκ τούτου λιγότερο επίφοβη, σ' ένα δυτικό αναγνωστικό κοινό.

Δεν υπάρχει τίποτε το αντιλεγόμενο ή το κατακριτέο σε μια τέτοια εξημέρωση του εξωτικού· συμβαίνει σε όλες τις κουλτούρες, βέβαια, και σε όλους τους ανθρώπους. Εκείνο που θέλω να τονίσω, ωστόσο, είναι το γεγονός ότι ο Οριενταλιστής, όπως και οποιοσδήποτε στην ευρωπαϊκή Δύση που έχει σκεφτεί ή έχει βιώσει την Ανατολή, έχει επιτελέσει αυτό το είδος του εγχειρήματος. Αλλά εκείνο που έχει ακόμα μεγαλύτερη σημασία είναι το περιορισμένο λεξιλόγιο και η εικονοποιία που επιβάλλουν ως συνέπεια του παραπάνω γεγονότος στους εαυτούς τους. Η υποδοχή του Ισλάμ στη Δύση είναι ένα θαυμάσιο παράδειγμα, κι έχει με θαυμάσιο τρόπο μελετηθεί από τον Norman Daniel. Ένας περιορισμός που δρα πάνω στους Χριστιανούς μελετητές οι οποίοι προσπάθησαν να κατανοήσουν το Ισλάμ ήταν ένας αναλογικός περιορισμός: αφού ο Χριστός είναι η βάση της χριστιανικής πίστης, υπέθεταν —αρκετά εσφαλμένα— ότι ο Μωάμεθ θα ήταν για το Ισλάμ ότι ο Χριστός για τον Χριστιανισμό. Εξ ου και το πολεμικό όνομα «Μωαμεθανισμός» που δόθηκε στο Ισλάμ, και το επίθετο «αγύρτης» που συχνά συνόδευε το όνομα του Μωάμεθ.[37]

Μέσα από τέτοιες και πολλές άλλες μικροπαρανοήσεις «διαμόρφωσαν έναν κύκλο ο οποίος ποτέ δεν θραύσθηκε από φαντασιακές εξωτερικεύσεις... Η χριστιανική σύλληψη του Ισλάμ υπήρξε συνεκτική και αυτάρκης».[38] Το Ισλάμ έγινε μία εικόνα —ο όρος είναι του Daniel, αλλά μου φαίνεται πως έχει σημαντική περιγραφική αξία για τον Οριενταλισμό γενικά— η λειτουργία της οποίας δεν ήταν τόσο να αναπαριστά το Ισλάμ

καθεαυτό αλλά να το αναπαριστά για τον Χριστιανό του Μεσαίωνα.

> Η διαρκής τάση να παραγνωρίζουν τι το Κοράνι εννοούσε, ή τι οι Μουσουλμάνοι πίστευαν πως εννοούσε, ή τι οι Μουσουλμάνοι νόμιζαν ή έκαναν σε δεδομένες περιστάσεις, δείχνει κατ' ανάγκην ότι η κορανική και άλλες ισλαμικές επιστήμες παρουσιάζονταν σε μια μορφή που θα μπορούσε να πείσει τους Χριστιανούς· και όλο και πιο υπερβολικές μορφές μπορούσαν να γίνονται δεκτές καθώς η απόσταση ανάμεσα στους συγγραφείς και το κοινό τους και την ισλαμική μεθόριο μεγάλωνε. Γινόταν με τη μεγαλύτερη απροθυμία δεκτό ότι οι Μουσουλμάνοι μπορεί να πίστευαν αυτό που οι ίδιοι έλεγαν πως πιστεύουν. Υπάρχει ένας χριστιανικός πίνακας στον οποίον οι λεπτομέρειες (ακόμη και κάτω από την πίεση των γεγονότων) είχαν αφεθεί όσο πιο ασαφείς γινόταν, του οποίου όμως το γενικό περίγραμμα ποτέ δεν εγκαταλείφθηκε. Υπήρχαν σκιές διαφοράς, αλλά μόνο μέσα σε ένα κοινό πλαίσιο. Όλες οι διορθώσεις που γίνονταν χάρη στο αυξανόμενο ενδιαφέρον για ακρίβεια δεν ήταν παρά μια άμυνα απέναντι· σε ό,τι μόλις είχε αποδειχθεί εύτρωτο, ένα υποστύλωμα μιας αδυνατισμένης δομής. Η χριστιανική γνώμη ήταν ένα οικοδόμημα που δεν επρόκειτο να κατεδαφιστεί, ούτε ακόμη και για ν' ανοικοδομηθεί.[39]

Αυτή η χριστιανική εικόνα του Ισλάμ ενισχύθηκε με αναρίθμητους τρόπους, περιλαμβανομένων —κατά το Μεσαίωνα και την πρώιμη Αναγέννηση— μιας μεγάλης ποικιλίας ποίησης, εκμαθημένης αντιπαλότητας και λαϊκής πρόληψης.[40] Εκείνη την εποχή η Εγγύς Ανατολή είχε κάθε άλλο παρά ενσωματωθεί στην κοινή κοσμοεικόνα της λατινικής Χριστιανοσύνης — στα Chanson de Roland η λατρεία των Σαρακηνών εικονίζεται να περιλαμβάνει τον Μωάμεθ και τον Απόλλωνα. Στα μέσα του δέκατου πέμπτου αιώνα, όπως με λαμπρό τρόπο έδειξε ο R.D. Southern, έγινε φανερό σε σοβαρούς ευρωπαίους στοχαστές «ότι κάτι έπρεπε να γίνει με το Ισλάμ», που είχε μεταστρέψει υπέρ του την κατάσταση φτάνοντας στρατιωτικά ώς την Ανατολική Ευρώπη. Ο Southern αφηγείται ένα δραματικό επεισόδιο μεταξύ 1450 και 1460 όταν τέσσερις μορφωμένοι άνδρες, ο Ιωάννης της Σεγκόβια, ο Νικόλαος της Κούζα, ο Ζαν Ζερμαίν και ο Αινείας Σίλβιος (ο Πίος ο Β') επιχείρησαν να ασχοληθούν με το Ισλάμ μέσω μίας contraferentia, ή «διάσκεψης». Η ιδέα ανήκε στον Ιωάννη της Σεγκόβια: να συγκληθεί μια οργανωμένη συνδιάσκεψη με το Ισλάμ στην οποία οι Χριστιανοί θα επιχειρούσαν μια εφ ' όλης της ύλης συζή-

τηση με τους Μουσουλμάνους. «Έβλεπε τη συνδιάσκεψη ως ένα εργαλείο με πολιτική όσο και αυστηρά θρησκευτική λειτουργία, και με λόγια που θα έκρουαν μια ευαίσθητη χορδή και σε σύγχρονες καρδιές διακήρυξε ότι ακόμη και αν επρόκειτο να κρατήσει δέκα χρόνια θα ήταν λιγότερο δαπανηρή και λιγότερο καταστροφική από τον πόλεμο». Δεν υπήρξε συμφωνία ανάμεσα στους τέσσερις άνδρες, αλλά το επεισόδιο είναι κρίσιμο επειδή στάθηκε μια εξαιρετικά έντεχνη προσπάθεια —μέρος μιας γενικότερης ευρωπαϊκής προσπάθειας από τον Bede ως τον Λούθηρο— να θέσει μιαν αντιπροσωπευτική Ανατολή απέναντι στην Ευρώπη, να φέρει από κοινού στο τραπέζι Ανατολή και Ευρώπη με κάποιο συνεκτικό τρόπο, προκειμένου οι Χριστιανοί να κάνουν σαφές στους Μουσουλμάνους ότι το Ισλάμ ήταν απλώς μια παραπλανημένη εκδοχή του Χριστιανισμού. Ακολουθεί το συμπέρασμα του Southern:

> Πιο εντυπωσιακή είναι για μας η ανικανότητα οποιουδήποτε από αυτά τα συστήματα σκέψης [ευρωπαϊκά χριστιανικά] να παράσχουν μια πλήρως ικανοποιητική εξήγηση του φαινομένου που προσπαθούσαν να εξηγήσουν [του Ισλάμ] — και ακόμα λιγότερο να επηρεάσουν την πορεία των γεγονότων κατά έναν αποφασιστικό τρόπο. Σ' ένα πρακτικό επίπεδο, τα πράγματα ποτέ δεν πήγαν ούτε τόσο καλά ούτε τόσο δυσοίωνα όσο προέβλεψαν οι πιο ευφυείς παρατηρητές· και αξίζει ίσως να σημειώσουμε ότι ποτέ δεν έγιναν καλύτερα από τις φορές εκείνες που οι ικανότεροι κριτές περίμεναν με εμπιστοσύνη μια αίσια κατάληξη. Υπήρξε άραγε καμία πρόοδος [στην χριστιανική γνώση του Ισλάμ]; Εκφράζω την πεποίθηση ότι υπήρξε. Ακόμα και αν η λύση του προβλήματος παρέμεινε πεισματικά κρυμμένη από τα μάτια μας, η τοποθέτηση του προβλήματος έγινε πιο σύνθετη, πιο ορθολογική, και πιο συναφής με την εμπειρία.. Οι μελετητές που επεξεργάστηκαν το πρόβλημα του Ισλάμ κατά τον Μεσαίωνα απέτυχαν να βρουν τη λύση που ζητούσαν κι επιθυμούσαν αλλά ανέπτυξαν διανοητικές συνήθειες και δυνατότητες κατανόησης στις οποίες, σε άλλους ανθρώπους και σε άλλα πεδία, μπορεί ακόμη να τους αξίζει επιτυχία.[41]

Το καλύτερο μέρος της ανάλυσης του Southern, εδώ και σε άλλα σημεία της σύντομης ιστορίας του των δυτικών αντιλήψεων για το Ισλάμ, είναι εκεί που δείχνει ότι τελικά είναι η δυτική άγνοια αυτή που εκλεπτύνεται και γίνεται όλο και πιο σύνθετη, όχι κάποιο σώμα θετικής δυτικής γνώσης που αυξάνει σε μέγεθος και ακρίβεια. Γιατί οι φαντα-

στικές κατασκευές έχουν τη δική τους λογική και τη δική τους διαλεκτική της ανάπτυξης και της παρακμής. Πάνω στον χαρακτήρα του Μωάμεθ προβλήθηκε τον Μεσαίωνα μια δέσμη χαρακτηριστικών η οποία αντιστοιχούσε στον «χαρακτήρα των προφητών [του εικοστού αιώνα] του «Ελεύθερου Πνεύματος» που όντως εμφανίστηκαν στην Ευρώπη, απαιτώντας πίστη και συλλέγοντας οπαδούς». Παρομοίως, από τη στιγμή που ο Μωάμεθ παρουσιάστηκε ως προπαγανδιστής μιας ψευδούς Αποκάλυψης, έγινε επίσης η σύνοψη της ακολασίας, της διαφθοράς, της σοδομίας και μιας ολόκληρης συστοιχίας ανάλογων διαστροφών, που όλες απέρρεαν «λογικά» από τη δογματική του εξαπάτηση.[42] Μοιάζει ως εάν, έχοντας κάποτε καθιερώσει την Ανατολή σαν τόπο κατάλληλο για την ενσάρκωση του απείρου σ' ένα πεπερασμένο σχήμα, η Ευρώπη δεν μπορούσε να σταματήσει αυτή την πρακτική· η Ανατολή και οι Ανατολίτες, Άραβες, Ισλαμιστές, Ινδοί, Κινέζοι ή οτιδήποτε άλλο, έγιναν επαναληπτικές ψευδο-ενσαρκώσεις κάποιου μεγάλου πρωτοτύπου (Χριστός, Ευρώπη, Δύση) το οποίο υποτίθεται πως μιμήθηκαν. Μόνο η πηγή αυτών των μάλλον ναρκισσιστικών δυτικών ιδεών σχετικά με την Ανατολή άλλαξε με τον καιρό, όχι ο χαρακτήρας τους. Έτσι θα βρούμε διαδεδομένη κατά τον δωδέκατο και δέκατο τρίτο αιώνα την πίστη ότι η Αραβία ήταν «στα περιθώρια του χριστιανικού κόσμου, ένα φυσικό άσυλο για φυγάδες αιρετικούς»,[43] και πως ο Μωάμεθ ήταν ένας πανούργος αποστάτης, ενώ τον εικοστό αιώνα ένας Οριενταλιστής λόγιος, ένας ευρυμαθής ειδικός, θα έδειχνε ότι στην πραγματικότητα το Ισλάμ δεν ήταν παρά μια δευτέρας τάξεως αραβική αίρεση.[44]

Η αρχική μας περιγραφή του Οριενταλισμού ως εκτεταμένου πεδίου γνώσεων απαιτεί τώρα νέα συγκεκριμενοποίηση. Ένα πεδίο είναι συχνά ένας περίκλειστος χώρος. Η ιδέα της αναπαράστασης είναι μια θεατρική ιδέα: η Ανατολή είναι μια σκηνή πάνω στην οποία εγκλείεται όλος ο ανατολικός κόσμος. Σε αυτή τη σκηνή θα εμφανιστούν φιγούρες των οποίων ο ρόλος είναι ν' αναπαραστήσουν το ευρύτερο όλο από το οποίο προέρχονται. Τότε η Ανατολή μοιάζει να είναι όχι απλώς μια απεριόριστη έκταση πέρα από τον οικείο ευρωπαϊκό κόσμο, αλλά μάλλον ένα κλειστό πεδίο, μια θεατρική σκηνή συνδεδεμένη με την Ευρώπη. Ένας Οριενταλιστής δεν είναι παρά ο επιμέρους ειδικός σε μια γνώση για την οποία γενικώς υπεύθυνη είναι η Ευρώπη, κατά τον τρόπο που ένα ακροατήριο είναι ιστορικά και πολιτισμικά υπεύθυνο για (και ανταποκριτικό στα) δράματα που τεχνικά είναι προϊόντα του δραματουργού. Στο βάθος αυτής της ανατολίτικης σκηνής βρίσκεται ένα τεράστιο πολιτιστικό ρεπερτόριο τα θέματα του οποίου ανακαλούν έναν μυθικά πλούσιο κόσμο:

η Σφίγγα, η Κλεοπάτρα, η Εδέμ, η Τροία, τα Σόδομα και τα Γόμορρα, η Αστάρτη, η Ίσιδα και ο Όσιρις, η βασίλισσα του Σαβά, η Βαβυλώνα, οι Σοφοί, οι Μάγοι, η Νινευή, ο Βαπτιστής Ιωάννης, ο Μωάμεθ, και δεκάδες άλλα. Τόποι, σε ορισμένες περιπτώσεις μονάχα ονόματα, μισογνωστοί, μισοεπινοημένοι· τέρατα, διάβολοι, ήρωες· τρόμοι, απολαύσεις, επιθυμίες. Η ευρωπαϊκή φαντασία ανατράφηκε σε μεγάλο βαθμό με αυτό το ρεπερτόριο: από τον Μεσαίωνα μέχρι τον δέκατο όγδοο αιώνα μεγάλοι συγγραφείς όπως ο Αριόστο, ο Μίλτων, ο Μάρλοου, ο Τάσσο, ο Σαίξπηρ και ο Θερβάντες, καθώς και οι συγγραφείς των *Chanson de Roland* και του *Poema del Cid* άντλησαν από τα πλούτη της Ανατολής για τη δημιουργία τους, με τρόπους που όξυναν τη μορφή των εικόνων, των ιδεών και των φυσιογνωμιών που την αποίκιζαν. Επιπλέον, ένα μεγάλο μέρος αυτού πού θεωρήθηκε ως οριενταλιστική επιστημοσύνη στην Ευρώπη έθεσε αυτούς τους ιδεολογικούς μύθους στην υπηρεσία της, κάνοντας τη γνώση να φαίνεται ότι προχωρεί αυθόρμητα.

Ένα περίφημο παράδειγμα του πώς η δραματική μορφή και η εκμαθημένη εικονοποιία ενώθηκαν στο οριενταλιστικό θέατρο είναι η *Bibliothèque orientale* του *Barthélémy d' Herbelot,* που εκδόθηκε μετά τον θάνατό του το 1697, μ' έναν πρόλογο του Antoine Galland. Η εισαγωγή της πρόσφατης *Ιστορίας του Ισλάμ του Καίμπριτζ* θεωρεί την *Bibliothèque,* μαζί με το εισαγωγικό σημείωμα του George Sale στη μετάφραση που έκανε του Κορανίου (1734) και την *Ιστορία των Σαρακηνών* του Simon Ockley (1708, 1718), «εξαιρετικά σημαντική» επειδή διεύρυνε «τη νεότερη κατανόηση του Ισλάμ» και τη μετέφερε «σ' ένα λιγότερο ακαδημαϊκό κοινό».[45] Αυτό περιγράφει ανεπαρκώς το έργο του d'Herbelot, το οποίο δεν περιοριζόταν στο Ισλάμ όπως τα έργα του Sale και του Ockley. Με την εξαίρεση της *Historia Orientalis,* που εμφανίστηκε το 1651, η *Bibliothèque* παρέμεινε το κλασικό έργο αναφοράς στην Ευρώπη μέχρι τις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα. Το εύρος της είναι πράγματι κοσμοϊστορικό. Ο *GaJland,* που ήταν ο πρώτος Ευρωπαίος μεταφραστής του *Χίλιες και Μια Νύχτες* και Αραβιστής μιας ορισμένης αξίας, αντιπαράθεσε το επίτευγμα του d'Herbelot σε κάθε προηγούμενο επισημαίνοντας το εύρος του εγχειρήματός του. Ο d'Herbelot διάβασε έναν μεγάλο αριθμό έργων, λέει ο Galland, στα Αραβικά, Περσικά και Τουρκικά, ώστε μπόρεσε ν' ανακαλύψει πράγματα που ως τότε παρέμεναν κρυφά για τους Ευρωπαίους.[46] Αφού πρώτα συνέθεσε ένα λεξικό αυτών των τριών ανατολικών γλωσσών, ο d'Herbelot προχώρησε σε μια μελέτη της ανατολικής ιστορίας, θεολογίας, γεωγραφίας, επιστήμης και τέχνης, στις μυθικές όσο και στις γνωσιολογικές τους διαστάσεις. Μετά απ' αυτό αποφάσισε να συν-

θέσει δυο έργα, μια *Bibliothèque,* ή «βιβλιοθήκη», δηλαδή ένα αλφαβητικά ταξινομημένο ευρετήριο, και μια *florilège,* ή ανθολογία.

Επισκοπώντας την *Bibliothèque* ο Galland σημείωνε ότι το «orientale» αφορούσε κυρίως την Ανατολική Μεσόγειο, αλλά η περίοδος την οποία κάλυπτε —λέει ο Galland με θαυμασμό— δεν άρχιζε ούτε καν από τη δημιουργία του Αδάμ μέχρι τις ημέρες μας: ο d'Herbelot πήγαινε ακόμη πιο πίσω, σε μια εποχή η οποία περιγράφεται ως «plus haut» στις μυθικές αφηγήσεις —στη μακρά περίοδο των προ-Αδαμιτικών Σολιμανών. Καθώς ο Galland προχωρεί στις περιγραφές του, μαθαίνουμε ότι η Bibliothèque είναι σαν «κάθε άλλη» ιστορία του κόσμου, γιατί αυτό που επιδιώκει είναι μια ολοκληρωμένη σύνοψη της υπάρχουσας γνώσης σε θέματα όπως η Δημιουργία, ο Κατακλυσμός, η καταστροφή της Βαβέλ, κοκ.— με τη διαφορά ότι οι πηγές του d'Herbelot ήταν ανατολικές. Διαιρούσε την ιστορία σε δύο τύπους, την ιερή και την εγκόσμια (οι Εβραίοι και οι Χριστιανοί στην πρώτη, οι Μουσουλμάνοι στη δεύτερη), και δύο περιόδους, την προ- και τη μετα-κατακλυσμιαία. Έτσι ο d'Herbelot ήταν σε θέση να επισκοπεί τόσο διαφορετικές μεταξύ τους ιστορίες όπως η μογγολική, η ταρταρική, η τουρκική και η σλαβική· παρέλαβε επίσης όλες τις περιοχές της Μουσουλμανικής αυτοκρατορίας, από τα βάθη της Ανατολής μέχρι τις στήλες του Ηρακλέους, με τα έθιμα, τις τελετουργίες, τις παραδόσεις τους, την κειμενογραφία τους, τις δυναστείες, τα παλάτια, τους ποταμούς και τη χλωρίδα τους. Ένα τέτοιο έργο, ακόμη και ανάδινε κάποια προσοχή στο «παραπλανημένο δόγμα του Μωάμεθ, που προκάλεσε μεγάλες απώλειες στον Χριστιανισμό», ήταν πιο πονηρά καθολικό απ' οποιοδήποτε προηγούμενό του. Ο Galland τελείωνε τον πρόλογό του διαβεβαιώνοντας δια μακρού τον αναγνώστη ότι η *Bibliothèque* του d'Herbelot ήταν κατά έναν μοναδικό τρόπο «ωφέλιμη και ευχάριστη»· άλλοι Οριενταλιστές, όπως ο Postel, ο Scaliger, ο Golius, ο Pockoke κι ο Erpenius παρήγαγαν οριενταλιστικές μελέτες που ήταν πολύ στενά γραμματολογικές, λεξικογραφικές, γεωγραφικές, κλπ. Μόνο ο d'Herbelot μπόρεσε να γράψει ένα έργο ικανό να πείσει τους Ευρωπαίους αναγνώστες πως η μελέτη του ανατολικού πολιτισμού δεν ήταν απλώς κάτι το άχαρο και άχρηστο: μόνον ο d'Herbelot, σύμφωνα με τον Galland, προσπάθησε να εντυπώσει στα μυαλά των αναγνωστών του μια όντως ευρεία ιδέα του τι σημαίνει να γνωρίζουμε και να μελετάμε την Ανατολή, ιδέα η οποία ταυτόχρονα θα ικανοποιούσε το πνεύμα και θα εκπλήρωνε τις μεγάλες προσδοκίες που είχαν ήδη δημιουργηθεί.[47]

Μέσα σε τέτοιες προσπάθειες, όπως αυτή του d'Herbelot, η Ευρώπη ανακάλυψε τις δυνατότητές της να περικλείσει και να οριενταλοποιήσει

την Ανατολή. Μια ορισμένη αίσθηση ανωτερότητας εμφανίζεται σποραδικά μέσα σε όσα έχει ο Galland να πει σχετικά με το ανατολικό υλικό του d'Herbelot και το δικό του· όπως και στο έργο των γεωγράφων του δέκατου έβδομου αιώνα, του Raphael du Man για παράδειγμα, οι Ευρωπαίοι αποκτούσαν την εντύπωση ότι η Ανατολή ήταν αποκομμένη και ξεπερασμένη από τη δυτική επιστήμη.[48] Αλλά εκείνο που γίνεται φανερό δεν είναι μόνο η υπεροχή της δυτικής προοπτικής: είναι επίσης η θριαμβευτική τεχνική του να παίρνει κάποιος την τεράστια γονιμότητα της Ανατολής και να την καθιστά συστηματικά, ή ακόμη και αλφαβητικά, γνώσιμη για το δυτικό ανειδίκευτο κοινό. Όταν ο Galland έλεγε πως ο d'Herbelot εκπλήρωνε τις μεγάλες προσδοκίες που είχαν ήδη δημιουργηθεί εννοούσε, πιστεύω, ότι η *Bibliothèque* δεν προσπαθούσε να επανεξετάσει κοινώς αποδεκτές ιδέες σε σχέση με την Ανατολή. Γιατί αυτό που ο Οριενταλιστής κάνει είναι να επικυρώνει την Ανατολή στα μάτια του αναγνώστη του· ούτε προσπαθεί ούτε θέλει να διαλύσει ήδη παγιωμένες πεποιθήσεις. Το μόνο που έκανε η *Bibliothèque orientale* ήταν να αναπαραστήσει την Ανατολή πληρέστερα και ευκρινέστερα· αυτό που θα μπορούσε να ήταν μια χαλαρή συλλογή από σποραδικά αποκτημένες πληροφορίες που αναφέρονται αόριστα στην ιστορία της Ανατολικής Μεσογείου, τη βιβλική εικονοποιία, την ισλαμική κουλτούρα, τα τοπωνύμια, κλπ. μεταμορφώνεται σ' ένα ορθολογικό πανόραμα της Ανατολής, από το Α ως το Ω. Στο λήμμα που αφορά τον Μωάμεθ, ο d'Herbelot πρώτα παρουσιάζει όλα τα ονόματα που έχουν δοθεί στον Προφήτη, ύστερα προχωρεί στην εκτίμηση της ιδεολογικής και δογματικής αξίας του Μωάμεθ ως ακολούθως:

> Αυτός είναι ο περίφημος αγύρτης Μωάμεθ, συγγραφέας και ιδρυτής μιας αιρέσεως που πήρε το όνομα της θρησκείας, την οποία ονομάζουμε Μωαμεθανική. Βλ. λήμμα *Ισλάμ.*
>
> Οι ερμηνευτές του *Αλκοράν* και άλλοι διδάσκαλοι του Μουσουλμανισμού ή του Μωαμεθανικού νόμου απέδωσαν στον ψεύτικο προφήτη τους όλους τους ύμνους που οι Αρειανοί, οι Παυλικιανοί ή Παυλιανιστές, και άλλοι αιρετικοί είχαν αποδόσει στον Ιησού Χριστό, στερώντας του μόνο τη θεϊκή ιδιότητα...

«Μωαμεθανός» είναι η ευρωπαϊκή (και προσβλητική) υποδήλωση· το «Ισλάμ», που συμβαίνει να είναι και το σωστό μουσουλμανικό όνομα, εξαποστέλλεται σ' ένα άλλο λήμμα. Η «αίρεση... την οποία ονομάζουμε Μωαμεθανισμό» συλλαμβάνεται ως μίμηση μιας χριστιανικής μιμήσεως

της αληθινής θρησκείας. Εν συνεχεία, στη μακρά εξιστόρηση της ζωής του Μωάμεθ ο d'Herbelot στρέφεται σε μια περισότερο ή λιγότερο άμεση αφήγηση. Αλλά είναι η *καταχώρηση* αυτό που μετράει στη *Bibliothèque.* Οι κίνδυνοι μιας ελεύθερα διακινούμενης αίρεσης αποσοβούνται καθώς μεταμορφώνεται σε ιδεολογικώς αποσαφηνισμένο θέμα ενός αλφαβητικού ευρετηρίου. Ο Μωάμεθ δεν περιπλανάται πια στον κόσμο της Ανατολής σαν απειλητικός διαφθορέας, σαν ακόλαστος· κάθεται ήσυχα μέσα στο τμήμα (ομολογουμένως εξέχον) που καταλαμβάνει μέσα στην οριενταλική σκηνή.[50] Του παρέχεται μια γενεαλογία, μια ερμηνεία, ακόμη και μια ανάπτυξη, που όλες τους συνοψίζονται στις απλές προτάσεις οι οποίες τον εμποδίζουν να περιπλανάται αλλού.

Τέτοιες «εικόνες» της Ανατολής όπως οι παραπάνω αποτελούν εικόνες κατά το ότι εκπροσωπούν μια πολύ ευρεία οντότητα, που άλλως θα ήταν αδύνατο να συνοψιστεί, βοηθώντας κάποιον να τη συλλάβει ή να τη δει. Είναι επίσης *χαρακτήρες,* που μοιάζουν με τύπους όπως οι φανφαρόνοι, οι φιλάργυροι ή οι λαίμαργοι τους οποίους παρήγαγαν ο Θεόφραστος, ο Αμπρυγιέρ ή ο Seiden. Ίσως δεν θα ήταν ακριβώς σωστό να πούμε ότι βλέπει κανείς τέτοιους χαρακτήρες όπως βλέπει τον αγύρτη Μωάμεθ, γιατί η λεπτομερειακή περιγραφή ενός χαρακτήρα υποτίθεται ότι στην καλύτερη περίπτωση βοηθάει κάποιον να καταλάβει έναν γενικό τύπο χωρίς δυσκολία ή αμφιλογίες. Ο χαρακτήρας του Μωάμεθ του d'Herbelot είναι μια *εικόνα,* ωστόσο, γιατί ο ψεύτικος προφήτης είναι μέρος μιας γενικής θεατρικής αναπαράστασης που ονομάζεται *orientale* η ολότητα της οποίας περιέχεται στην *Bibliothèque.*

Η διδακτική ποιότητα της οριενταλιστικής αναπαράστασης δεν μπορεί να αποσπαστεί από το υπόλοιπο του εγχειρήματος. Σ' ένα έργο πολυμάθειας όπως η *Bibliothèque orientale,* που υπήρξε το προϊόν συστηματικής μελέτης και έρευνας, ο συγγραφέας επιβάλλει μια επιστημονική τάξη στο υλικό που επεξεργάζεται· επιπλέον, θέλει να γίνει σαφές στον αναγνώστη ότι αυτό που θα συναντήσει στις τυπωμένες σελίδες του είναι μια ταξινομημένη, πειθαρχημένη κρίση του υλικού. Έτσι αυτό που μεταφέρεται μέσω της *Bibliothèque* είναι μια ιδέα της δύναμης και της αποτελεσματικότητας του Οριενταλισμού, η οποία υπενθυμίζει κάθε στιγμή στον αναγνώστη ότι αν από 'δώ και πέρα θέλει να πάει στην Ανατολή, πρέπει αναγκαστικά να περάσει μέσ' από το πλέγμα και τους κώδικες του Οριενταλισμού. Η Ανατολή δεν παραλαμβάνεται απλώς μέσ' από τις ηθικές αναγκαιότητες του δυτικού Χριστιανισμού· περιδιαγράφεται επίσης από μια σειρά στάσεων και κρίσεων οι οποίες παραπέμπουν τον δυτικό νου όχι κατ' αρχήν στις ανατολικές πηγές για διόρθωση

και επαλήθευση, αλλά μάλλον σε άλλα οριενταλιστικά έργα. Η οριενταλική σκηνή, όπως την ονόμασα, γίνεται ένα σύστημα ηθικής και επιστημολογικής ακαμψίας. Σαν μια επιστήμη που εκπροσωπεί τη θεσμοποιημένη επιστημονική γνώση της Ανατολής, ο Οριενταλισμός έρχεται να ασκήσει μια τριπλή δύναμη, πάνω στην Ανατολή, πάνω στον Οριενταλιστή και πάνω στον δυτικό «καταναλωτή» του Οριενταλισμού. Θα ήταν λάθος, πιστεύω, να υποτιμήσουμε την ισχύ του τριπλού δεσμού που με αυτόν τον τρόπο εγκαθιδρύεται. Γιατί η Ανατολή (κάπου εκεί, προς τ' ανατολικά) πρέπει να διορθωθεί, ή ακόμα και να τιμωρηθεί, για το ότι βρίσκεται έξω από τα όρια της ευρωπαϊκής κοινωνίας, έξω από τον κόσμο «μας»· η Ανατολή κατ' αυτόν τον τρόπο *οριενταλοποιείται*, διαδικασία η οποία όχι μόνο σημαδεύει την Ανατολή ως την επικράτεια του Οριενταλιστή αλλά κι εξαναγκάζει τον αμύητο δυτικό αναγνώστη να αποδεχθεί τις οριενταλιστικές κωδικοποιήσεις (όπως η αλφαβητική βιβλιοθήκη του d'Herbelot) ως την *αληθινή* Ανατολή. Η αλήθεια, με λίγα λόγια, γίνεται μια συνάρτηση της κρίσης του ειδικού, όχι του ίδιου του υλικού, το οποίο κάποιες στιγμές μοιάζει να χρωστά και την ίδια του την ύπαρξη ακόμα στον Οριενταλιστή.

Όλη αυτή η διδακτική διαδικασία δεν είναι δύσκολο να κατανοηθεί ούτε να εξηγηθεί. Πρέπει πάντα να θυμάται κανείς ότι όλες οι κουλτούρες επιβάλλουν διορθώσεις στην ωμή πραγματικότητα, μετασχηματίζοντάς την από ελεύθερα διακινούμενες οντότητες σε σύνολα γνώσης. Το πρόβλημα δεν είναι ότι συμβαίνει ένας μετασχηματισμός. Είναι απολύτως φυσικό για το ανθρώπινο πνεύμα να αντιστέκεται στις επιθέσεις της αδάμαστης ετερότητας· γι' αυτό και οι κουλτούρες έτειναν πάντα να επιβάλλουν μεταμορφώσεις σε άλλες κουλτούρες, προσλαμβάνοντας αυτές τις άλλες κουλτούρες όχι όπως ήταν αλλά, προς χάριν του αποδέκτη, όπως όφειλαν να είναι. Για τον δυτικό, ωστόσο, η Ανατολή ήταν κάτι *παρόμοιο* με μιαν άποψη της Δύσης· για ορισμένους Γερμανούς Ρομαντικούς, παραδείγματος χάριν, η ινδική θρησκεία ήταν ουσιαστικά μια ανατολική εκδοχή του γερμανοχριστιανικού πανθεϊσμού. Ωστόσο ο Οριενταλιστής κάνει έργο του το να μεταστρέφει πάντα την Ανατολή από κάτι σε κάτι άλλο: το κάνει αυτό για τον εαυτό του, για χάρη της κουλτούρας του, και μερικές φορές, όπως πιστεύει, για χάρη της ίδιας της Ανατολής. Η διαδικασία αυτής της μεταστροφής είναι άκρως πειθαρχημένη: διδάσκεται, έχει τις δικές της εταιρείες, περιοδικά, παραδόσεις, λεξιλόγιο, ρητορική, όλα κατά θεμελιώδη τρόπο συνδεδεμένα με και συμπληρούμενα από την κυρίαρχη κουλτούρα και τους πολιτικούς κανόνες της Δύσης. Και, όπως θα δείξω, τείνει να γίνεται όλο και περιεκτι-

κότερη σε αυτά που προσπαθεί να κάνει, σε βαθμό που αν κάποιος επισκοπούσε τον Οριενταλισμό του δέκατου ένατου και του εικοστού αιώνα, η κύρια εντύπωση που θα του έμενε θα ήταν η δίχως ευαισθησία σχηματοποίηση ολόκληρης της Ανατολής.

Το πόσο νωρίς άρχισε αυτή η σχηματοποίηση φαίνεται από τα παραδείγματα που έδωσα των δυτικών αναπαραστάσεων της Ανατολής στην κλασική Ελλάδα. Το πόσο ισχυρά αρθρωμένες στάθηκαν οι μεταγενέστερες αναπαραστάσεις οι οποίες οικοδομήθηκαν πάνω σε αυτές τις πρώτες, πόσο υπέρμετρα προσεκτικές οι σχηματοποιήσεις τους, πόσο δραματικά αποτελεσματική η θέση που κατέλαβαν μέσα στη δυτική φαντασιακή γεωγραφία, θα φανεί αν στραφούμε τώρα στη *Κόλαση* του Ντάντε. Το επίτευγμα της *Θείας Κωμωδίας* έγκειται στο ότι συνδύασε αξεδιάλυτα μια ρεαλιστική απεικόνιση της εγκόσμιας πραγματικότητας με το οικουμενικό και αιώνιο σύστημα των χριστιανικών αξιών. Εκείνο που ο Ντάντε ως προσκυνητής βλέπει καθώς βαδίζει μέσ' από την Κόλαση, το Καθαρτήριο και τον Παράδεισο, είναι ένα μοναδικό όραμα της κρίσης. Ο Πάολο και η Φραντσέσκα, για παράδειγμα, φαίνονται σαν αιώνια καταδικασμένοι στην κόλαση για τις αμαρτίες τους, παρόλ' αυτά τους βλέπουμε να ενσαρκώνουν, στην πραγματικότητα να ζουν, τους χαρακτήρες ακριβώς και τις πράξεις που θα τους δώσουν τη θέση που κατέχουν στην αιωνιότητα. Έτσι καθεμιά από τις φιγούρες στο όραμα του Ντάντε δεν αναπαριστά μόνο τον εαυτό της αλλά είναι ταυτόχρονα και μια τυπική αναπαράσταση του χαρακτήρα της και του πεπρωμένου που της έχει αποδοθεί.

Ο «Μαομέττο» —Μωάμεθ— παρουσιάζεται στο Κάντο 28 της *Κόλασης*. Βρίσκεται στον όγδοο από τους εννέα κύκλους της Κόλασης, τον κύκλο των ζοφερών τάφρων που περιβάλλουν το φρούριο του Σατανά στην Κόλαση. Έτσι πριν ο Ντάντε συναντήσει τον Μωάμεθ, περνάει μέσ' από κύκλους όπου βρίσκονται άνθρωποι των οποίων τα αμαρτήματα είναι ελαφρότερα: φιλήδονοι, φιλάργυροι, λαίμαργοι, αιρετικοί, οξύθυμοι, αυτοκτόνοι και βλάσφημοι. Μετά τον Μωάμεθ βρίσκονται μόνον οι πλαστογράφοι και οι προδότες (μεταξύ των οποίων είναι ο Ιούδας, ο Βρούτος και ο Κάσσιος) πριν φτάσει κανείς στα έσχατα βάθη της Κόλασης, όπου βρίσκεται ο ίδιος ο Σατανάς. Ο Μωάμεθ έτσι ανήκει σε μια αυστηρή ιεραρχία κακοποιών, στην κατηγορία εκείνων που ο Ντάντε αποκαλεί *seminator di scandalo e di scisma*.* Η τιμωρία του Μωάμεθ, που είναι επίσης η αιώνια μοίρα του, είναι μια τιμωρία ιδιαίτερα αηδιαστική: σχίζεται ασταμάτητα στα δύο από το σαγόνι μέχρι τον πρωκτό του σαν,

* *Πρόξενος σκανδάλου και σχίσματος* [Σ.τ.μ.].

λέει ο Ντάντε, ένα βαρέλι που τα σανίδια του σχίζονται. Ο στίχος του Ντάντε σε αυτό το σημείο δεν στερεί τον αναγνώστη από καμία εσχατολογική λεπτομέρεια τις οποίες συνεπάγεται μια τέτοια τιμωρία: τα σπλάχνα και τα περιττώματα του Μωάμεθ περιγράφονται με απτόητη ακρίβεια. Ο Μωάμεθ εξηγεί την τιμωρία του στον Ντάντε, δείχνοντάς του επίσης τον Αλί, ο οποίος βρίσκεται μπροστά απ' αυτόν στη σειρά των αμαρτωλών τους οποίους ο παρακείμενος διάβολος σκίζει στα δύο· ζητάει επίσης από τον Ντάντε να ειδοποιήσει κάποιον Φρα Ντολσίνο, έναν αποστάτη ιερέα η σέκτα του οποίου υποστήριζε την κοινοκτημοσύνη των γυναικών και των αγαθών και ο οποίος κατηγορήθηκε ότι είχε ερωμένη, για το τι τον περιμένει. Δεν διαφεύγει του αναγνώστη ότι ο Ντάντε έβλεπε έναν παραλληλισμό ανάμεσα στον εξεγερμένο αισθησιασμό του Ντολτσίνο και του Μωάμεθ, κι επίσης ανάμεσα στις αξιώσεις τους για θεολογική αποδοχή.

Αλλά αυτό δεν είναι το μόνο που έχει να πει ο Ντάντε για το Ισλάμ. Νωρίτερα στην *Κόλαση*, εμφανίζεται μια μικρή ομάδα Μουσουλμάνων. Ο Αβικέννας, ο Αβερρόης και ο Σαλαντίν είναι ανάμεσα σε εκείνους τους ενάρετους εθνικούς οι οποίοι, μαζί με τον Έκτορα, τον Αινεία, τον Αβραάμ, τον Σωκράτη, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, είναι καταδικασμένοι στον πρώτο κύκλο της Κόλασης, όπου υφίστανται μια μικρή (ίσως και τιμητική) τιμωρία για το ότι δεν επωφελήθηκαν της χριστιανικής αποκάλυψης. Ο Ντάντε, βέβαια, θαυμάζει τις μεγάλες τους αρετές και τα επιτεύγματα, αλλά αφού δεν ήταν Χριστιανοί πρέπει να τους καταδικάσει, έστω και ελαφρά, στην Κόλαση. Η αιωνιότητα είναι ένας μεγάλος ισοπεδωτής των διακρίσεων, είναι αλήθεια, αλλά τέτοιοι τρομεροί αναχρονισμοί όπως το να θέτει τους προ-χριστιανούς φωτοδότες στην ίδια κατηγορία με τους μετα-χριστιανούς Μουσουλμάνους δεν τρομάζουν τον Ντάντε. Ακόμη και αν το Κοράνι αναγνωρίζει τον Ιησού ως προφήτη, ο Ντάντε διαλέγει να δει τους μεγάλους Μουσουλμάνους φιλοσόφους και τον βασιλιά σαν κάποιους που αγνόησαν θεμελιακά τον Χριστιανισμό. Το ότι μπορούν να διαμένουν στο ίδιο διακεκριμένο επίπεδο με τους ήρωες και τους σοφούς της κλασικής αρχαιότητας είναι ένα ανιστορικό όραμα παρόμοιο με του Ραφαέλ στη νωπογραφία του *Η Σχολή των Αθηνών*, στην οποία ο Αβερρόης ακουμπά στο πλευρό του Σωκράτη και του Πλάτωνα στο δάπεδο της Ακαδημίας (όπως και στους *Νεκρικούς Διάλογους* [1700-1708] του Fenelon, όπου γίνεται μια συζήτηση ανάμεσα στον Σωκράτη και τον Κομφούκιο).

Οι διακρίσεις και οι λεπτότητες της ποιητικής σύλληψης του Ισλάμ εκ μέρους του Ντάντε αποτελούν ένα παράδειγμα του σχηματικού, και

σχεδόν κοσμολογικού αναπόφευκτου με το οποίο το Ισλάμ και οι συγκεκριμένοι εκπρόσωποι του γίνονται πλάσματα του δυτικού γεωγραφικού, ιστορικού, και πάνω απ' όλα ηθικού, σύμπαντος. Εμπειρικά δεδομένα σε σχέση με την Ανατολή ή με οποιοδήποτε από τα μέρη της μετρούν ελάχιστα· εκείνο που έχει σημασία και είναι αποφασιστικό είναι αυτό που έχω αποκαλέσει οριενταλιστικό βλέμμα, ένα όραμα που κατά κανέναν τρόπο δεν περιορίζεται στον επαγγελματία λόγιο, αλλά είναι κοινό κτήμα όλων όσων έχουν σκεφτεί για την Ανατολή στη Δύση. Η δύναμη του Ντάντε ως ποιητή εντείνει και κάνει πιο αντιπροσωπευτικές αυτές τις προοπτικές της Ανατολής. Ο Μωάμεθ, ο Σαλαντίν, ο Αβερρόης και ο Αβικέννας είναι καρφωμένοι μέσα σε μια δραματική κοσμολογία — καρφωμένοι, εξουδετερωμένοι, εγκιβωτισμένοι, φυλακισμένοι, χωρίς κανείς να προσέχει τίποτε άλλο εκτός από τη «λειτουργία» τους και τα πρότυπα που ενσαρκώνουν πάνω στη σκηνή στην οποία εμφανίζονται. Ο Isaiah Berlin έχει περιγράψει τα αποτελέσματα μιας τέτοιας στάσης με τον ακόλουθο τρόπο:

> Σε [μια τέτοια]... κοσμολογία ο κόσμος των ανθρώπων (και, κατά μια εκδοχή, ολόκληρο το σύμπαν) αποτελεί μια μοναδική, περιέχουσα τα πάντα ιεραρχία· έτσι ώστε το να εξηγήσει κανείς το γιατί κάθε αντικείμενο μέσα σε αυτήν βρίσκεται όπως και όπου και όποτε βρίσκεται, σημαίνει αυτομάτως ότι ρωτάει ποιος είναι ο σκοπός της, σε ποιο βαθμό τον εκπληρώνει με επιτυχία, και ποιες οι σχέσεις συντονισμού και υπαγωγής ανάμεσα στους σκοπούς των διαφόρων ένσκοπων οντοτήτων μέσα στην αρμονική πυραμίδα την οποία από κοινού συγκροτούν. Αν αυτή είναι μια αληθινή εικόνα της πραγματικότητας, τότε η ιστορική εξήγηση, όπως και κάθε άλλη μορφή εξήγησης, πρέπει να συνίσταται, πάνω απ' όλα, στην τοποθέτηση των ατόμων, των ομάδων, των εθνών, των ειδών στην κατάλληλη θέση για το καθένα μέσα στο οικουμενικό πρότυπο. Το να γνωρίζουμε την «κοσμική» θέση ενός πράγματος ή προσώπου σημαίνει να πούμε τι είναι και τι κάνει, και την ίδια στιγμή για τί θα έπρεπε να είναι και κάνει αυτό που είναι και κάνει. Έτσι το να είναι και να έχει αξία, το να υπάρχει και να έχει μια λειτουργία (και να την εκπληρώνει περισσότερο ή λιγότερο επιτυχημένα) είναι ένα και το αυτό. Το πρότυπο, και μόνον αυτό, φέρνει στον κόσμο και οδηγεί στο θάνατο και απονέμει σκοπούς, που σημαίνει, αξία και νόημα, σε όλα όσα υπάρχουν. Το να κατανοούμε σημαίνει να προσλαμβάνουμε πρότυπα... Όσο πιο αναπόφευκτο μπορεί να δειχθεί

> ότι είναι ένα γεγονός ή μια πράξη ή ένας χαρακτήρας, τόσο καλύτερα έχει κατανοηθεί, τόσο βαθύτερη η ενόραση του ερευνητή και τόσο πιο κοντά βρισκόμαστε στη μία και έσχατη αλήθεια. Μια τέτοια στάση, βέβαια, είναι βαθιά αντι-εμπειρική.[51]

Κι έτσι, πραγματικά, είναι η στάση του Οριενταλιστή. Έχει κοινό με τη μαγεία και τη μυθολογία τον αυτοεγκλειόμενο, αυτοενισχυτικό χαρακτήρα του κλειστού συστήματος, μέσα στο οποίο τα αντικείμενα είναι αυτό που είναι *επειδή* είναι αυτό που είναι, μια για πάντα, για οντολογικούς λόγους τους οποίους κανένα εμπειρικό υλικό δεν μπορεί να εκτοπίσει ή ν' αλλοιώσει. Η ευρωπαϊκή συνάντηση με την Ανατολή, και ειδικά με το Ισλάμ, ενδυνάμωσε αυτό το σύστημα αναπαράστασης της Ανατολής και, όπως έχει υπονοήσει ο Henri Pirenne, μετέτρεψε το Ισλάμ στην ίδια την ενσάρκωση του παρείσακτου σε αντιπαράθεση προς τον οποίον θεμελιώθηκε ολόκληρος ο ευρωπαϊκός πολιτισμός από τον Μεσαίωνα και μετά. Η παρακμή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ως αποτέλεσμα των βαρβαρικών επιδρομών είχε την παράδοξη συνέπεια να ενσωματωθούν βαρβαρικοί τρόποι στη ρωμαϊκή και μεσογειακή κουλτούρα, στη Ρωμανία· αντίθετα, υποστηρίζει ο Pirenne, η συνέπεια των επιδρομών του Ισλάμ που άρχισαν τον έβδομο αιώνα ήταν να απομακρυνθεί το κέντρο της ευρωπαϊκής κουλτούρας από τη Μεσόγειο, που ήταν τότε μια αραβική περιοχή, και προς το Βορρά. «Ο Γερμανισμός άρχισε να παίζει τον ρόλο του στην ιστορία. Μέχρι τώρα η ρωμαϊκή παράδοση υπήρξε αδιάσπαστη. Τώρα ένας πρωτότυπος ρωμανογερμανικός πολιτισμός άρχισε ν' αναπτύσσεται». Η Ευρώπη κλείστηκε στον εαυτό της: η Ανατολή, όταν δεν ήταν απλώς ένας τόπος στον οποίον κανείς εμπορευόταν, βρισκόταν πολιτισμικά, διανοητικά, πνευματικά έξω από την Ευρώπη και τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, ο οποίος, όπως λέει ο Pirenne, «έγινε μια μεγάλη χριστιανική κοινότητα, συνώνυμη με την *εκκλησία*... Η Δύση τώρα ζούσε τη δική της ζωή».[52] Στο ποίημα του Ντάντε, στο έργο του Πέτρου του Ευσεβούς και άλλων Οριενταλιστών του Τάγματος του Cluny, στα γραπτά των Χριστιανών πολεμιστών εναντίον του Ισλάμ από τον Guibert of Nogent και τον Bede ως τον Ρογήρο Βάκωνα, τον William of Tripoli, τον Burchard of Mount Syon και τον Λούθηρο, στο *Poema del Cid* στα *Chanson de Roland* και στον σαιξπηρικό *Οθέλλο* (αυτόν τον «υβριστή του κόσμου»), η Ανατολή και το Ισλάμ αναπαραστάθηκαν πάντα ως παρείσακτοι που είχαν έναν ειδικό ρόλο να παίξουν μέσα στην Ευρώπη.

Η φαντασιακή γεωγραφία, από τα ζωντανά πορτραίτα που θα βρει

κανείς μέσα στην *Κόλαση* μέχρι τις προζαϊκές λάρνακες της *Bibliothèque orientale* του d'Herbelot, νομιμοποιεί ένα λεξιλόγιο, ένα σύμπαν αναπαραστατικού λόγου ιδιάζοντος στη συζήτηση και στην κατανόηση του Ισλάμ και της Ανατολής. Ό,τι αυτός ο λόγος θεωρεί ως γεγονός —ότι ο Μωάμεθ είναι αγύρτης, για παράδειγμα— αποτελεί συστατικό του λόγου, μια πρόταση την οποία ο λόγος επιβάλλει στον αναγνώστη όποτε εμφανίζεται το όνομα του Μωάμεθ. Κάτω απ' όλα τα διάφορα είδη οριενταλιστικού λόγου —με το οποίο εννοώ απλώς το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται όταν κάτι λέγεται ή γράφεται σχετικά με την Ανατολή— κρύβεται ένα σύνολο αναπαραστατικών μορφών ή τρόπων. Αυτές οι μορφές είναι για την πραγματική Ανατολή —ή για το Ισλάμ, που κυρίως μας ενδιαφέρει εδώ— ό,τι τα στυλιζαρισμένα κοστούμια για τους χαρακτήρες ενός έργου: σαν το πολύχρωμο κοστούμι του Αρλεκίνου σε μια παράσταση της *comedia dell'arte.* Με άλλα λόγια, δεν χρειάζεται να ψάχνουμε για αντιστοιχίες ανάμεσα στη γλώσσα που περιγράφει την Ανατολή και την Ανατολή την ίδια, και αυτό όχι τόσο επειδή η γλώσσα είναι από μόνη της ανακριβής όσο επειδή δεν προσπαθεί καν να είναι ακριβής. Το μόνο που προσπαθεί να κάνει, όπως προσπαθούσε και ο Ντάντε στην *Κόλαση,* είναι με μία μοναδική κίνηση να χαρακτηρίσει την Ανατολή ως ξένη και να την ενσωματώσει σχηματικά σε μια θεατρική σκηνή της οποίας το ακροατήριο, ο ατζέντης και οι ηθοποιοί είναι για την Ευρώπη, και μόνο για την Ευρώπη. Εξ ου και η ταλάντευση ανάμεσα στο οικείο και το ξένο· ο Μωάμεθ είναι πάντα ο αγύρτης (οικείος, επειδή προσποιείται ότι είναι σαν τον Ιησού που γνωρίζουμε) και πάντα ο Ανατολίτης (ξένος, γιατί παρόλο που κατά κάποιον τρόπο είναι «σαν» τον Ιησού, τελικά δεν είναι σαν κι αυτόν).

Αντί να καταχωρίσουμε όλες τις μορφές λόγου που σχετίζονται με την Ανατολή —την παραξενιά της, τη διαφορετικότητά της, τον εξωτικό αισθησιασμό της, κοκ.— μπορούμε να μιλήσουμε γενικά για τον τρόπο που χρησιμοποιήθηκαν από την Αναγέννηση και μετά. Όλες είχαν χαρακτήρα δηλωτικό και αυτοεπιβεβαιωτικό· ο χρόνος που χρησιμοποιούν είναι το αιώνιο παρόν μεταφέρουν μια αίσθηση επανάληψης και ισχύος· είναι πάντα συμμετρικές, κι ωστόσο διαμετρικά υποδεέστερες, από τα ευρωπαϊκά ισοδύναμά τους, όντας άλλοτε εξειδικευμένες και άλλοτε όχι. Για όλες αυτές τις λειτουργίες συχνά είναι αρκετό να χρησιμοποιηθεί το απλό συνδετικό είναι. Έτσι, ο Μωάμεθ είναι αγύρτης, φράση που κανονικοποιήθηκε στη *Bibliothèque* του d'Herbelot και δραματικοποιήθηκε κατά μια έννοια από τον Ντάντε. Κανένα πλαίσιο αναφοράς δεν χρειάζεται να δοθεί· απαραίτητη μαρτυρία για να πείσει σχετικά με τον Μωά-

μεθ περιέχεται σε αυτό το «είναι». Δεν χρειάζεται να μετριάσει κανείς τη φράση, ούτε φαίνεται αναγκαίο να πει ότι ο Μωάμεθ ήταν αγύρτης, ούτε χρειάζεται να σκεφτεί κανείς έστω και για ένα λεπτό ότι δεν είναι αναγκαίο να επαναλαμβάνει τη φράση. Όντως επαναλαμβάνεται, είναι αγύρτης, και κάθε φορά που το λέει κανείς, γίνεται και πιο αγύρτης και ο συγγραφέας της φράσης κερδίζει όλο και περισσότερο κύρος για το γεγονός ότι το δήλωσε. Η περίφημη βιογραφία του Μωάμεθ του δέκατου έβδομου αιώνα από τον Humphrey Prideau έχει ως υπότιτλο *Η Αληθινή Φύση της Απάτης.* Τελικά, βέβαια, τέτοιες κατηγορίες όπως αγύρτης (ή Ανατολίτης, για την περίπτωση) συνεπάγονται, ή καλύτερα απαιτούν, ένα αντίθετο που να μην είναι ούτε απατηλά διαφορετικό ούτε να χρειάζεται διαρκώς ρητό προσδιορισμό. Και αυτό το αντίθετο είναι το «δυτικό», ή στην περίπτωση του Μωάμεθ, ο Ιησούς.

Από φιλοσοφική άποψη, το είδος της γλώσσας, της σκέψης και του οράματος που γενικά ονομάζω Οριενταλισμό είναι μια μορφή ριζικού ρεαλισμού· όποιος χρησιμοποιεί τον Οριενταλισμό, που είναι κάτι το συνηθισμένο για την πραγμάτευση θεμάτων, ερωτημάτων, ποιοτήτων και τόπων που θεωρούνται ανατολικά, θα υποδηλώσει, θα ονομάσει, θα καταδείξει και θα καθηλώσει αυτό το οποίο σκέφτεται με μία λέξη ή φράση, η οποία από εκείνη τη στιγμή θεωρείται ότι αποκτά, ή απλώς ότι είναι, πραγματικότητα. Από ρητορική άποψη, ο Οριενταλισμός είναι απολύτως ανατομικός και απαριθμητικός: το να χρησιμοποιούμε το λεξιλόγιό του σημαίνει ότι εμπλεκόμαστε σε μια εξειδίκευση και διαίρεση των ανατολικών πραγμάτων σε εύχρηστα τμήματα. Από ψυχολογική άποψη, ο Οριενταλισμός είναι μια μορφή παράνοιας, γνώση ενός άλλου είδους, ας πούμε, από τη συνηθισμένη ιστορική γνώση. Αυτές είναι μερικές από τις συνέπειες, πιστεύω, της φαντασιακής γεωγραφίας και των δραματικών ορίων που αυτή χαράζει. Υπάρχουν ορισμένες ειδικά μοντέρνες μεταλλαγές αυτών των συνεπειών, ωστόσο, στις οποίες πρέπει τώρα να στραφώ.

III.
ΣΧΕΔΙΑ

Είναι αναγκαίο να εξετάσουμε τις πιο φανταχτερές επιχειρησιακές επιτυχίες του Οριενταλισμού για να κρίνουμε σε ποιον ακριβώς βαθμό ήταν εσφαλμένη (και πόσο ριζικά αντιτιθέμενη στην αλήθεια) η εξαιρετικά απειλητική ιδέα την οποία εξέφρασε ο Michelet, ότι «η Ανατολή προχω-

ρεί, ακαταμάχητη, μοιραία για τους θεούς του φωτός με τη γοητεία των ονείρων της, με τη μαγεία του κιαροσκούρο της».[53] Οι πολιτισμικές, υλικές και πνευματικές σχέσεις ανάμεσα στην Ευρώπη και στην Ανατολή έχουν περάσει από αμέτρητες φάσεις, παρόλο που η γραμμή από την Ανατολή στη Δύση έκανε πάντα μια σταθερή εντύπωση στην Ευρώπη. Πάντως, γενικά, ήταν η Ευρώπη αυτή που κινήθηκε προς την Ανατολή και όχι το αντίθετο. *Οριενταλισμός* είναι ο γενικευτικός όρος που χρησιμοποιώ για να περιγράψω τη δυτική προσέγγιση της Ανατολής· Οριενταλισμός είναι εκείνη η τάξη του λόγου μέσω της οποίας η Ανατολή προσεγγίστηκε (και ακόμα προσεγγίζεται) συστηματικά ως ένας τομέας γνώσης, ανακάλυψης και πράξης. Επιπροσθέτως όμως χρησιμοποίησα τον όρο για να υποδηλώσω εκείνη τη συλλογή ονείρων, εικόνων και ορολογιών που προσφέρονται στον οποιονδήποτε προσπαθεί να μιλήσει για ό,τι βρίσκεται ανατολικά της διαχωριστικής γραμμής. Αυτές οι δύο όψεις του Οριενταλισμού δεν είναι μεταξύ τους ασύμβατες, αφού μέσ' από τη χρήση τους η Ευρώπη μπόρεσε σίγουρα και καθόλου μεταφορικά να υπερισχύσει της Ανατολής. Εδώ θα ήθελα κυρίως να εξετάσω τους υλικούς δείκτες αυτής της υπεροχής.

Αν εξαιρέσουμε το Ισλάμ, η Ανατολή ήταν για την Ευρώπη μέχρι τον δέκατο ένατο αιώνα μια περιοχή με συνεχή ιστορία αδιαμφισβήτητης δυτικής κυριαρχίας. Αυτό ισχύει καταφανώς για τη βρετανική εμπειρία στην Ινδία, για την πορτογαλική εμπειρία στις Ανατολικές Ινδίες, στην Κίνα και την Ιαπωνία, για τις γαλλικές και ιταλικές εμπειρίες σε διάφορα τμήματα της Ανατολής. Υπήρξαν περιστασιακά δείγματα ιθαγενούς αδιαλλαξίας που διατάραξαν το ειδύλλιο, όπως όταν το 1638-1639 μια ομάδα Γιαπωνέζων Χριστιανών πέταξαν τους Πορτογάλους έξω από την περιοχή· γενικά όμως, μόνον η αραβική και η ισλαμική Ανατολή εκπροσώπησε έναντι της Ευρώπης μιαν ανεπίλυτη πρόκληση σε πολιτικό, πνευματικό και, κάποια στιγμή τουλάχιστον, οικονομικό επίπεδο. Έτσι για ένα μεγάλο μέρος της ιστορίας του ο Οριενταλισμός κουβαλάει μαζί του το στίγμα της προβληματικής ευρωπαϊκής διάθεσης απέναντι στο Ισλάμ, και το ενδιαφέρον μου σε αυτή τη μελέτη στρέφεται ακριβώς γύρω από αυτή την εξαιρετικά ευαίσθητη πλευρά του Οριενταλισμού.

Αναμφίβολα το Ισλάμ υπήρξε μια αληθινή πρόκληση από πολλές πλευρές. Εμφανίστηκε ανησυχητικά κοντά στο Χριστιανισμό, γεωγραφικά όσο και πολιτισμικά. Άντλησε από τις ιουδαιο-ελληνικές παραδόσεις, δανείστηκε δημιουργικά από το Χριστιανισμό, μπορούσε να καυχηθεί για την ασυναγώνιστη στρατιωτική και πολιτική του επιτυχία. Αλλά δεν ήταν μόνο αυτά. Οι ισλαμικές χώρες γειτονεύουν ή ακόμα βρίσκονται

στην καρδιά των βιβλικών χωρών επιπλέον, το επίκεντρο της ισλαμικής επικράτειας βρισκόταν πάντοτε κοντά στην Ευρώπη, αυτό που ονομάστηκε Εγγύς Ανατολή. Τα Αραβικά και τα Εβραϊκά είναι σημιτικές γλώσσες, και από κοινού διαθέτουν το υλικό που είναι επείγουσας σημασίας για τον Χριστιανισμό. Από τα τέλη του εβδόμου αιώνα μέχρι τη Ναυμαχία της Ναυπάκτου το 1571, το Ισλάμ είτε στην αραβική, είτε στην οθωμανική, είτε στη βορειοαφρικανική και ισπανική εκδοχή του κυριάρχησε ή απείλησε σοβαρά τον ευρωπαϊκό Χριστιανισμό. Το ότι το Ισλάμ ξεπέρασε και επισκίασε τη Ρώμη δεν μπορεί να μην έχει εντυπωθεί στο μυαλό οποιουδήποτε Ευρωπαίου, περασμένου ή σύγχρονου. Ακόμα και ο Γίββων δεν υπήρξε εξαίρεση, όπως φαίνεται από το ακόλουθο απόσπασμα του *Παρακμή και Πτώση.*

> Στις νικηφόρες ημέρες της ρωμαϊκής δημοκρατίας σκοπός της συγκλήτου ήταν να περιορίζει τις επιτροπές της και τις λεγεώνες της σε έναν μοναδικό πόλεμο, και μόνον αφού είχε επιβληθεί ολοκληρωτικά σε έναν εχθρό να εμπλέκεται σε εχθροπραξίες με άλλον. Αυτές οι σώφρονες αρχές αγνοήθηκαν από τη μεγαλομανία και τον ενθουσιασμό των Αράβων χαλιφών. Με την ίδια ορμή και επιτυχία επέδραμαν εναντίον των επιγόνων του Αυγούστου και του Αρταξέρξη· και όλες οι αντίπαλες μοναρχίες σε αυτή την ακτίνα έγιναν λεία ενός εχθρού τον οποίον επί μακρόν είχαν συνηθίσει να περιφρονούν. Στα δέκα χρόνια της εξουσίας του Ομάρ οι Σαρακηνοί υπέταξαν στην κυριαρχία τους τριάντα έξι χιλιάδες πόλεις ή φρούρια, κατάστρεψαν τέσσερις χιλιάδες εκκλησίες ή ναούς των απίστων, και ανήγειραν δεκατέσσερις χιλιάδες τζαμιά για την άσκηση της θρησκείας του Μωάμεθ. Χίλια χρόνια μετά την έξοδό τους από τη Μέκκα τα όπλα και η βασιλεία των διαδόχων τους εκτεινόταν από την Ινδία μέχρι τον Ατλαντικό Ωκεανό, πάνω από διάφορες και μακρινές μεταξύ τους χώρες...[54]

Όταν ο όρος *Ανατολή* δεν ήταν συνώνυμος της ασιατικής Ανατολής στο σύνολό της, ή θεωρούμενος πως υποδηλώνει γενικά το εξωτικό και το μακρινό, με μιαν αυστηρότερη έννοια άρμοζε στην ισλαμική Ανατολή. Η «στρατευμένη» Ανατολή ήρθε να δηλώσει εκείνο που ο Henri Baudet είχε αποκαλέσει «το ασιατικό παλιρροιακό κύμα».[55] Οπωσδήποτε έτσι είχαν ακόμη τα πράγματα για την Ευρώπη μέχρι τα μέσα του δέκατου όγδοου αιώνα, την εποχή όπου αποθήκες «ανατολικής» γνώσης όπως η *Bibliothèque orientale* του d'Herbelot έπαψαν να αφορούν κυρίως το Ισ-

λάμ, τους Άραβες ή τους Οθωμανούς. Μέχρι εκείνη τη στιγμή η πολιτισμική μνήμη έδινε κατανοητή προτεραιότητα σε γεγονότα όπως η πτώση της Κωνσταντινούπολης, οι σταυροφορίες και η κατάκτηση της Σικελίας και της Ισπανίας, αλλά αν αυτά υποδήλωναν την απειλητική Ανατολή, δεν μπορούσαν την ίδια στιγμή να εξαφανίσουν το υπόλοιπο της Ασίας.

Γιατί υπήρχε πάντα η Ινδία, όπου, αφού οι Πορτογάλοι εγκατέστησαν της πρώτες ευρωπαϊκές βάσεις στις αρχές του δέκατου έκτου αιώνα, η Ευρώπη, και κατά κύριο λόγο η Αγγλία μετά μια μακρά περίοδο (από το 1600 μέχρι το 1758) ουσιαστικά εμπορικής δραστηριότητας, κυριάρχησε πολιτικά ως δύναμη κατοχής. Ωστόσο η ίδια η Ινδία ποτέ δεν υπήρξε πρωτογενώς κίνδυνος για την Ευρώπη. Μάλλον για τον λόγο ότι η εθνική εξουσία θρυμματίστηκε εκεί αφήνοντας εκτεθειμένη τη χώρα στους ενδοευρωπαϊκούς ανταγωνισμούς και στον απροκάλυπτο ευρωπαϊκό πολιτικό έλεγχο, η Ινδία αντιμετωπίστηκε με τέτοια κτητική υπεροψία από τους Ευρωπαίους — ποτέ με την αίσθηση του κινδύνου που έτρεφαν για το Ισλάμ.[56] Πάντως ανάμεσα σε αυτή την υπεροψία και σε οτιδήποτε που να μοιάζει με ακριβή θετική γνώση υπήρχε τεράστια διαφορά. Όλα τα λήμματα του D'Herbelot που αφορούσαν ινδο-περσικά θέματα ήταν βασισμένα σε ισλαμικές πηγές, και είναι αλήθεια αν πούμε ότι μέχρι τις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα το «ανατολικές γλώσσες» χρησιμοποιείτο σαν συνώνυμο του «σημιτικές γλώσσες». Η ανατολική αναγέννηση για την οποία μιλούσε ο Quinet υπηρέτησε τη λειτουργία της διεύρυνσης ορισμένων πολύ στενών ορίων, μέσα στα οποία το Ισλάμ ήταν το καθολικό ανατολικό παράδειγμα.[57] Τα Σανσκριτικά, η ινδική θρησκεία και η ινδική ιστορία δεν απέκτησαν το κύρος επιστημονικής γνώσης παρά μόνο μετά τις προσπάθειες του Sir William Jones στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, και ακόμη και το ενδιαφέρον του Jones για την Ινδία προήλθε από το προηγούμενο ενδιαφέρον του και τις γνώσεις για το Ισλάμ.

Δεν μας εκπλήσσει, λοιπόν, που το πρώτο μεγάλο έργο οριενταλιστικής επιστημοσύνης μετά τη *Bibliothèque* του d'Herbelot ήταν η *Ιστορία των Σαρακηνών* του Simon Ockley, ο πρώτος τόμος της οποίας εμφανίστηκε το 1708. Ένας πρόσφατος ιστορικός του Οριενταλισμού έχει εκφράσει τη γνώμη ότι η διάθεση του Ockley απέναντι στους Μουσουλμάνους —η άποψη ότι χάρη σε αυτούς πρωτογνώρισαν τη φιλοσοφία οι Ευρωπαίοι Χριστιανοί— προκάλεσε «οδυνηρό σοκ» στο ευρωπαϊκό του ακροατήριο. Γιατί ο Ockley δεν έκανε μόνο εμφανή τη σημασία του Ισλάμ στη Δύση, αλλά και «έδωσε στην Ευρώπη την πρώτη αυθεντική και ουσιαστική γεύση της αραβικής άποψης θίγοντας τους πολέμους με το

Βυζάντιο και την Περσία».[58] Ωστόσο, ο Ockley είχε την περίσκεψη να διαχωρίσει τον εαυτό του από τη μολυσματική επιρροή του Ισλάμ, και αντίθετα με τον συνάδελφό του William Whiston (τον διάδοχο του Newton στο Καίμπριτζ), έκανε πάντοτε σαφές ότι το Ισλάμ ήταν μια απεχθής αίρεση. Για τον ισλαμικό του ενθουσιασμό, από την άλλη μεριά, ο Whiston διώχθηκε από το Καίμπριτζ το 1709.

Η πρόσβαση στα ινδικά (ανατολίτικα) πλούτη έπρεπε αναγκαστικά να περάσει μέσα από τις περιοχές του Ισλάμ, κι έπρεπε να αντισταθεί στην επικίνδυνη ιδέα του Ισλάμ ως ενός συστήματος ημι-άρειων πεποιθήσεων. Και τουλάχιστον για το μεγαλύτερο μέρος του δέκατου όγδοου αιώνα, η Βρετανία και η Γαλλία ήταν τυχερές. Η Οθωμανική αυτοκρατορία περνούσε από καιρό ένα (για την Ευρώπη) βολικό γήρασμα, το οποίο τον δέκατο ένατο αιώνα θα περιγραφόταν ως «το Ανατολικό πρόβλημα». Η Βρετανία και η Γαλλία πολέμησαν η μία την άλλη στην Ινδία από το 1744 μέχρι το 1748 και πάλι από το 1756 μέχρι το 1763, μέχρις ότου, το 1769, οι Βρετανοί απέκτησαν τον πρακτικό οικονομικό και πολιτικό έλεγχο της χερσονήσου. Τι πιο αναπόφευκτο από το να προσπαθήσει ο Ναπολέων να πλήξει τη βρετανική ανατολική αυτοκρατορία αποκόπτοντας πρώτα πρώτα το ισλαμικό της πέρασμα, την Αίγυπτο;

Παρόλο που σχεδόν αμέσως είχαν προηγηθεί δύο τουλάχιστον μεγάλα οριενταλιστικά σχέδια, η εισβολή του Ναπολέοντα στην Αίγυπτο το 1789 και η επιδρομή του στη Συρία είχαν τις μεγαλύτερες συνέπειες για τη μοντέρνα ιστορία του Οριενταλισμού. Πριν από τον Ναπολέοντα μόνο δύο προσπάθειες εισβολής στην Ανατολή (και οι δύο από λόγιους) είχαν γίνει προκειμένου να τη γυμνώσουν από τα πέπλα της και να προχωρήσουν πέρα από τη συγκριτική ασφάλεια της βιβλικής Ανατολής. Η πρώτη ήταν από τον Abraham - Hyacinthe Anquetil - Duperron 1731-1805), έναν εκκεντρικό θεωρητικό της ισότητας, έναν άνθρωπο που κατόρθωνε να συνενώνει μέσα στο μυαλό του τον Γιανσενισμό με τον ορθόδοξο Καθολικισμό και τον Βραχμανισμό, που ταξίδεψε στην Ασία για ν' αποδείξει την πραγματική αρχαϊκή ύπαρξη του Εκλεκτού Λαού και των βιβλικών γενεαλογιών. Αντί γι' αυτό όμως προσπέρασε τον πρώτο του στόχο και ταξίδεψε στα βάθη της Ανατολής μέχρι το Σουράτ, όπου θα έβρισκε ορισμένα χαμένα αβεστιανά κείμενα, και θα ολοκλήρωνε έτσι την πρώτη μετάφραση της Αβέστα. Ο Raymond Schwab είχε πει για το μυστηριώδες αβεστιανό απόσπασμα που άλλαξε το σκοπό του ταξιδιού του Anquetil ότι παρόλο που «οι λόγιοι έριξαν μια ματιά στο περίφημο απόσπασμα της Οξφόρδης και ύστερα επέστρεψαν στις μελέτες τους, ο Anquetil το κοίταξε και ύστερα πήγε στην Ινδία». Ο Schwab παρατηρεί

επίσης ότι ο Anquetil και ο Βολταίρος, αν και ιδιοσυγκρασιακά και ιδεολογικά σε αγεφύρωτη αντίθεση μεταξύ τους, έδειξαν ένα παρόμοιο ενδιαφέρον για την Ανατολή και τη Βίβλο, «ο ένας για να κάνει τη Βίβλο περισσότερο αναμφισβήτητη, ο άλλος για να την κάνει περισσότερο απίστευτη». Κατά ειρωνικό τρόπο, η μετάφραση της Αβέστα του Anquetil εξυπηρέτησε τους σκοπούς του Βολταίρου, αφού οι ανακαλύψεις του Anquetil «οδήγησαν σύντομα στην κριτική των ίδιων των [βιβλικών] κειμένων τα οποία ως τώρα θεωρούνταν ως αποκεκαλυμμένα κείμενα». Η καινούργια συνέπεια της εξερεύνησης του Anquetil περιγράφεται επιτυχώς από τον Schwab:

> Το 1759 ο Anquetil ολοκλήρωσε τη μετάφρασή του της *Αβέστα* στο Σουράτ· το 1786 αυτή των Ουπανισάδ στο Παρίσι είχε ανοίξει ένα κανάλι ανάμεσα στα δύο ημισφαίρια της ανθρώπινης ευφυΐας, διορθώνοντας και επεκτείνοντας τον παλαιό ουμανισμό της λεκάνης της Μεσογείου. Λιγότερο από μισό αιώνα πριν, οι συμπατριώτες του αναρωτιούνταν πώς είναι να είναι κανείς Πέρσης, όταν αυτός τους δίδαξε πώς να συγκρίνουν τα περσικά μνημεία με τα ελληνικά. Πριν από αυτόν, όλοι ζητούσαν πληροφορίες για το μακρινό παρελθόν του πλανήτη μας αποκλειστικά στους μεγάλους Λατίνους, Έλληνες, Ιουδαίους και Άραβες συγγραφείς. Η Βίβλος αντιμετωπιζόταν σαν ένας μοναχικός βράχος, ένας αερόλιθος. Υπήρχε ένας κόσμος μέσα στη γραφή, αλλά κανείς δεν έμοιαζε να υποπτεύεται το αχανές αυτών άγνωστων τόπων. Η συνειδητοποίηση άρχισε με τη μετάφρασή του της *Αβέστα*, και έφτασε σε ιλιγγιώδη ύψη όταν άρχισε στην κεντρική Ασία η εξερεύνηση των γλωσσών που πολλαπλασιάστηκαν μετά τη Βαβέλ. Στα σχολεία μας, που μέχρι εκείνη τη στιγμή περιορίζονταν στη στενή ελληνολατινική κληρονομιά της Αναγέννησης [ένα μεγάλο μέρος της οποίας είχε μεταδοθεί στην Ευρώπη μέσω του Ισλάμ], εμβολίασε ένα όραμα αμέτρητων πολιτισμών από τους αρχαίους χρόνους, άπειρων λογοτεχνιών επιπλέον οι λίγες ευρωπαϊκές περιοχές δεν ήταν πλέον οι μοναδικοί τόποι που είχαν αφήσει μια σφραγίδα στην ιστορία.[59]

Για πρώτη φορά η Ανατολή αποκαλυπτόταν στην Ευρώπη μέσα στην υλικότητα των κειμένων της, των γλωσσών, των πολιτισμών της. Για πρώτη φορά επίσης η Ασία αποκτούσε μιαν ακριβή πνευματική και ιστορική διάσταση με την οποία μπορούσε να αντιροπήσει τους μύθους περί της γεωγραφικής της απόστασης και του αχανούς της. Με μια από αυτές

τις αναπόφευκτες οπισθοδρομήσεις που ακολουθούν μία ξαφνική πολιτισμική διεύρυνση, οι οριενταλικές εργασίες του Anquetil ακολουθήθηκαν από αυτές του William Jones — το δεύτερο από τα προ-ναπολεόντεια σχέδια που ανέφερα παραπάνω. Εκεί που ο Anquetil άνοιγε τεράστιες περιοχές, ο Jones έκλεινε κωδικοποιώντας, ταξινομώντας, συγκρίνοντας. Πριν ταξιδέψει από την Αγγλία στην Ινδία το 1783, ο Jones ήταν ήδη ένας ειδικός στα Αραβικά, τα Εβραϊκά και τα Περσικά. Και αυτό ίσως ήταν το μικρότερο από τα επιτεύγματά του: ήταν ακόμα ποιητής, νομομαθής, πολυίστωρ, κλασικός φιλόλογος και ακαταπόνητος λόγιος του οποίου οι δυνάμεις τον τοποθετούσαν στην ίδια θέση με τους Βενιαμίν Φράνκλιν, Edmund Burke, William Pitt και Samuel Johnson. Εκείνη την εποχή διορίστηκε σ' «έναν αξιοσέβαστο και προσοδοφόρο τόπο στις Ινδίες», και αμέσως μετά την άφιξή του, προκειμένου να καταλάβει μια θέση στην Εταιρεία των Ανατολικών Ινδιών, άρχισε μια σειρά προσωπικών μελετών με στόχο να συλλέξει, να περιχαρακώσει, να εξημερώσει την Ανατολή και ως εκ τούτου να τη μετατρέψει σ' ένα πεδίο δυτικής γνώσης. Στο προσωπικό του έργο, με τίτλο «Θέματα Έρευνας κατά την Παραμονή μου στην Ασία», απαριθμούσε ανάμεσα στις ανακαλύψεις του «τους νόμους των Ινδών και των Μωαμεθανών, τη σύγχρονη πολιτική και γεωγραφία του Ινδουστάν, τον Υψηλό Κανόνα της διακυβέρνησης στη Βεγγάλη, την αριθμητική και γεωμετρία των Ασιατών, την ιατρική, τη χημεία, τη χειρουργική και την ανατομία των Ινδών, τα φυσικά προϊόντα της Ινδίας, την ποίηση, τη ρητορική και την ηθική της Ασίας, τη μουσική των ανατολικών εθνών, το εμπόριο, τη χειροτεχνία και την αγροκαλλιέργεια της Ινδίας», κοκ. Στις 17 Αυγούστου 1787, έγραφε ανενδοίαστα στον Λόρδο Althor ότι «φιλοδοξία μου είναι να γνωρίσω την Ινδία καλύτερα απ' ό,τι τη γνώρισε ποτέ οποιοσδήποτε άλλος Ευρωπαίος». Εδώ προαναγγέλλεται για πρώτη φορά η αξίωση του Balfour το 1910 να μάθει την Ανατολή περισσότερο και καλύτερα από κάθε άλλον.

Η επίσημη δουλειά του Jones ήταν τα νομικά, ενασχόληση με συμβολική σημασία για την ιστορία του Οριενταλισμού. Εφτά χρόνια πριν ο Jones φτάσει στην Ινδία, ο Warren Hastings είχε αποφασίσει ότι οι Ινδοί έπρεπε να κυβερνώνται από τους δικούς τους νόμους, σχέδιο πιο τολμηρό απ' ό,τι φαίνεται εκ πρώτης όψεως, δεδομένου ότι ο σανσκριτικός κώδικας νόμων υπήρχε προς πρακτική χρήση μόνω μέσω μιας περσικής μετάφρασης, και κανένας Εγγλέζος εκείνη την εποχή δεν ήξερε αρκετά καλά τα Σανσκριτικά για να συμβουλεύεται τα πρωτότυπα κείμενα. Ένας αξιωματούχος της εταιρείας, ο Charles Wilkins, έμαθε πρώτος τα

Σανσκριτικά, και ύστερα άρχισε να μεταφράζει τους Κώδικες του Μανού· σύντομα σε αυτό το έργο έλαβε τη βοήθεια του Jones. (Ο Willkins, συμπτωματικά, ήταν ο πρώτος μεταφραστής της Μπαγκαβάτ Γκιτά). Τον Ιανουάριο του 1784 ο Jones συγκάλεσε την εναρκτήρια διάσκεψη της Ασιατικής Εταιρείας της Βεγγάλης, η οποία θα γινόταν για την Ινδία ό,τι υπήρξε η Βασιλική Εταιρεία για την Αγγλία. Ως πρώτος πρόεδρος της εταιρείας και ως δικαστής, ο Jones απέκτησε την αποτελεσματική γνώση της Ανατολής και των Ανατολιτών η οποία επρόκειτο αργότερα να τον κάνει τον αδιαμφισβήτητο θεμελιωτή (η φράση είναι του A.J. Arberry) του Οριενταλισμού. Να διοικεί και να μαθαίνει, και ύστερα να συγκρίνει την Ανατολή με τη Δύση: αυτοί ήταν οι σκοποί του Jones, τους οποίους, με την ακατάσχετη παρόρμησή του να κωδικοποιεί, να υποτάσσει την ατελείωτη ποικιλία της Ανατολής σε μιαν «απόλυτη σύνοψη» νόμων, φυσιογνωμιών, ηθών και έργων, πίστευε πως είχε επιτύχει. Η πιο γνωστή ανακοίνωσή του δείχνει το βαθμό στον οποίον ο σύγχρονος Οριενταλισμός, από τις ίδιες τις φιλοσοφικές αρχές του, υπήρξε μια συγκριτική επιστήμη με κύριο σκοπό της τη θεμελίωση των ευρωπαϊκών γλωσσών σε μια μακρινή, και ανώδυνη, ανατολική πηγή:[60]

> Η *σανσκριτική* γλώσσα, οποιαδήποτε κι αν είναι η αρχαιότητά της, έχει μια θαυμαστή δομή· τελειότερη από την *ελληνική*, πιο πλούσια από τη *λατινική* και λεπτομερέστερα επεξεργασμένη κι από τις δύο, ωστόσο βαθιά συγγενική και με τις δύο, τόσο από την άποψη των ριζών των ρημάτων όσο και από αυτή των μορφών της γραμματικής, δεν θα μπορούσε να έχει δημιουργηθεί από σύμπτωση· τόσο ισχυρή, αλήθεια, είναι αυτή ή σύμπτωση που κανένας φιλόλογος δεν θα μπορούσε να εξετάσει και τις τρεις τους δίχως να πιστέψει ότι ανάβλυσαν από την ίδια πηγή.

Πολλοί από τους πρώτους Εγγλέζους Οριενταλιστές στην Ινδία ήταν, όπως και ο Jones, νομικοί επιστήμονες, ή σε άλλη περίπτωση —πράγμα που έχει αρκετό ενδιαφέρον— γιατροί με ισχυρές ιεραποστολικές τάσεις. Απ' όσο μπορεί να διακρίνει κανείς, οι περισσότεροι απ' αυτούς είχαν τον διπλό σκοπό να ερευνήσουν «τις επιστήμες και τις τέχνες της Ασίας, με την ελπίδα να συμβάλλουν σε βιοτικές βελτιώσεις εκεί και να προωθήσουν τη γνώση και την καλλιτεχνική δημιουργικότητα στην πατρίδα»:[61] έτσι η κοινή οριενταλιστική επιδίωξη δηλωνόταν στο εορταστικό τεύχος για τα εκατό χρόνια της Βασιλικής Ασιατικής Εταιρείας που ιδρύθηκε το 1823 από τον Henry Thomas Colebrook. Στην επαφή τους

με τους συγχρόνους Ανατολίτες, οι πρώτοι επαγγελματίες Οριενταλιστές, όπως Jones, είχαν μόνο δύο ρόλους να παίξουν, αλλά δεν μπορούμε σήμερα να τους κατηγορήσουμε για τους περιορισμούς τους οποίους έθετε στον ουμανισμό τους ο επισήμως *δυτικός* χαρακτήρας της παρουσίας τους στην Ανατολή. Ήταν είτε δικαστές είτε γιατροί. Ακόμη και ο Edgar Quinet, που έγραφε περισσότερο μεταφυσικά παρά ρεαλιστικά, είχε επίγνωση αυτής της θεραπευτικής σχέσης. «Η Ασία και οι προφήτες», έγραφε στο *Le Génie des religions* «Η Ευρώπη και οι γιατροί».[62] Η σωστή γνώση της Ανατολής ξεκινούσε από μια συνολική μελέτη των κλασικών κειμένων, και μόνο εν συνεχεία προχωρούσε σε μια διεύρυνση των παραπάνω κειμένων με στοιχεία από τη μοντέρνα Ανατολή. Απέναντι στο καταφανές γήρασμα και την πολιτική αδυναμία της τελευταίας, ο Ευρωπαίος Οριενταλιστής βρήκε πως ήταν καθήκον του να διασώσει μερικά κομμάτια του χαμένου, αρχαίου και κλασικού μεγαλείου της Ανατολής προκειμένου να «συμβάλλει σε βιοτικές βελτιώσεις» της σύγχρονης Ανατολής. Εκείνο που πήρε ο Ευρωπαίος από το κλασικό παρελθόν της Ανατολής ήταν ένα όραμα (και χιλιάδες γεγονότα και χειροτεχνήματα) τα οποία μόνο αυτός μπορούσε να αξιοποιήσει στο μέγιστο δυνατό· στον σύγχρονο Ανατολίτη έδωσε διευκολύνσεις και βελτιώσεις — και, οπωσδήποτε, την ευεργεσία της κρίσης του ως αυτό στο οποίο κυρίως υπερείχε έναντι της σύγχρονης Ανατολής.

Χαρακτηριστικό όλων των οριενταλιστικών σχεδίων πριν από τον Ναπολέοντα ήταν ότι λίγα πράγματα μπορούσαν να κάνουν προκαταβολικά ώστε να εξασφαλίσουν τη μελλοντική τους επιτυχία. Ο Anquetil και ο Jones, για παράδειγμα, έμαθαν αυτά που έμαθαν για την Ανατολή μόνο αφού πήγαν εκεί. Είχαν απέναντί τους, κατά κάποιο τρόπο, ολόκληρη την Ανατολή, και μόνο μετά από κάποιο διάστημα και αρκετή δραστηριότητα έφτασαν να επικεντρωθούν σε μια ειδική περιοχή. Ο Ναπολέων, από την άλλη μεριά, δεν ήθελε παρά να καταλάβει ολόκληρη την Αίγυπτο, και οι προετοιμασίες του είχαν ένα απαράμιλλο μέγεθος και μεγαλοπρέπεια. Ακόμα κι εδώ, ωστόσο, οι προετοιμασίες αυτές υπήρξαν σχεδόν φανατικά σχηματικές και —αν μπορώ να χρησιμοποιήσω τον όρο— κειμενικές, χαρακτηριστικά τα οποία χρειάζονται κάποιαν ανάλυση σ' αυτό το σημείο.

Τρία πράγματα φαίνεται ότι πάνω απ' όλα είχε ο Ναπολέων στο νου του όταν το 1797 στην Ιταλία προετοίμαζε την επόμενη στρατιωτική του κίνηση. Πρώτον, αν εξαιρέσουμε την πάντα απειλητική δύναμη της Αγγλίας, η επιτυχία του που είχε κορυφωθεί στη Συνθήκη του Κάμπο Φόρμιο δεν του άφηνε άλλο τόπο να στραφεί για καινούργιες δόξες εκτός

από την Ανατολή. Επιπλέον, ο Ταλλεϋράνδος είχε πρόσφατα επικρίνει «τα πλεονεκτήματα της παραίτησης από καινούργιες αποικίες υπό τις παρούσες συνθήκες», και το γεγονός αυτό, μαζί με την ελκυστική προοπτική να βλάψει τη Βρετανία, τον ώθησε ανατολικά. Δεύτερον, στον Ναπολέοντα ασκούσε έλξη η Ανατολή από τα εφηβικά του χρόνια· στα νεανικά του χειρόγραφα, για παράδειγμα, υπάρχει μια περίληψη που είχε κάνει της *Ιστορίας των Αράβων* του Marigny, και είναι φανερό απ' όλα του τα γραπτά και τις συζητήσεις ότι ήταν εμποτισμένος, όπως το έθεσε ο Jean Thiry, με τις μνήμες και τις δόξες που ήταν συνδεδεμένες με την Ανατολή του Αλέξανδρου γενικά και με την Αίγυπτο ειδικότερα.[63] Έτσι η ιδέα να επανακατακτήσει την Αίγυπτο ως νέος Αλέξανδρος του έγινε έμμονη, ενισχυόμενη από το πρόσθετο κέρδος του ν' αποκτήσει μια νέα ισλαμική αποικία εις βάρος των Άγγλων. Τρίτον, ο Ναπολέων θεωρούσε την Αίγυπτο ένα πιθανό σχέδιο επειδή τη γνώριζε τακτικά, στρατηγικά, ιστορικά και —πράγμα που δεν πρέπει να υποτιμάται— κειμενικά, σαν κάτι δηλαδή για το οποίο είχε διαβάσει και το οποίο γνώριζε μέσα από τα γραπτά σύγχρονων όσο και κλασικών αυθεντιών της Ευρώπης. Ως αποτέλεσμα όλων αυτών η Αίγυπτος έγινε για τον Ναπολέοντα ένα σχέδιο το οποίο απέκτησε πραγματικότητα μέσα στο μυαλό του, και αργότερα στις προετοιμασίες του για την κατάκτηση, μέσ' από εμπειρίες οι οποίες ανήκουν στο χώρο των ιδεών και των μύθων, των συλλεγμένων μέσα από κείμενα και όχι από τη ρεαλιστική πραγματικότητα. Τα σχέδια του για την Αίγυπτο, λοιπόν, έγιναν η αρχή σε μια μακρά σειρά ευρωπαϊκών συναντήσεων με την Ανατολή όπου η εμπειρογνωμοσύνη του ειδικού Οριενταλιστή θα ετίθετο άμεσα σε λειτουργική αποικιακή χρήση· γιατί την κρίσιμη στιγμή όπου ένας Οριενταλιστής έπρεπε ν' αποφασίσει αν η έσχατη αφοσίωση και συμπάθεια του είναι στην Ανατολή ή στην κατακτητική Δύση, πάντοτε από την εποχή του Ναπολέοντα και μετά διάλεγε την τελευταία. Όσο για τον ίδιον τον αυτοκράτορα, έβλεπε την Ανατολή μόνον όπως είχε κωδικοποιηθεί πρώτα από τα κλασικά κείμενα και ύστερα από τους Οριενταλιστές ειδικούς, των οποίων το όραμα, βασισμένο στα κλασικά κείμενα, έμοιαζε σαν ένα χρήσιμο υποκατάστατο οποιασδήποτε πραγματικής συνάντησης με την Ανατολή.

Η επιστράτευση δεκάδων «σοφών» από τον Ναπολέοντα για την Αιγυπτιακή του Εκστρατεία είναι αρκετά γνωστή ώστε δεν χρειάζεται ν' αναφερθώ σε λεπτομέρειες εδώ. Η ιδέα του ήταν να κατασκευάσει ένα είδος ζωντανού αρχείου για την επιχείρηση, υπό τη μορφή σπουδών πάνω σε όλα τα θέματα που διοργανώνονταν από τα μέλη του Αιγυπτιακού

Ινστιτούτου, το οποίο ίδρυσε. Εκείνο που ίσως είναι λιγότερο γνωστό είναι το ότι ο Ναπολέων στηρίχτηκε προηγουμένως στο έργο του Comte de Volney, ενός Γάλλου περιηγητή του οποίου το *Voyage en Egypte et en Syrie* εμφανίστηκε σε δύο τόμους το 1787. Εκτός από έναν προσωπικό πρόλογο στον οποίον πληροφορούσε τον αναγνώστη ότι μια αναπάντεχη κληρονομιά τού επέτρεψε να ξεκινήσει το ταξίδι στην Ανατολή το 1783, το *Voyage* του Volney είναι ένα καταθλιπτικά απρόσωπο ντοκουμέντο. Ο Volney προφανώς έβλεπε τον εαυτό του ως επιστήμονα, που δουλειά του ήταν πάντα να καταγράφει την «κατάσταση» του οτιδήποτε έβλεπε. Το αποκορύφωμα του *Voyage* εμφανίζεται στον δεύτερο τόμο, μία σύνοψη του Ισλάμ ως θρησκείας. Οι απόψεις του Volney ήταν κανονικά εχθρικές απέναντι στο Ισλάμ ως θρησκεία και ως σύστημα πολιτικών θεσμών πάντως ο Ναπολέων βρήκε το έργο καθώς και το *Considérations sur la guerre actuel de Turcs* (1788) εξαιρετικού ενδιαφέροντος. Γιατί ο Volney ήταν τελικά ένας πονηρός Γάλλος, και —όπως και ο Σατωμπριάν και ο Λαμαρτίνος ένα τέταρτο του αιώνα αργότερα— είδε την Εγγύς Ανατολή ως έναν πιθανό τόπο για την πραγμάτωση των γαλλικών αποικιακών φιλοδοξιών. Εκείνο που ο Ναπολέων πραγματικά ωφελήθηκε από τον Volney ήταν η απαρίθμηση, κατά αύξουσα τάξη δυσκολίας, των εμποδίων που έχει ν' αντιμετωπίσει στην Ανατολή κάθε γαλλική εκστρατευτική δύναμη.

Ο Ναπολέων αναφέρεται ρητά στον Volney στις σκέψεις του πάνω στην Αιγυπτιακή Εκστρατεία, το *Οι Εκστρατείες της Αιγύπτου και της Συρίας*, 1798-1799, το οποίο υπαγόρευσε στον στρατηγό Bertrand στην Αγία Ελένη. Ο Volney, είπε, θεωρούσε ότι υπήρχαν τρία εμπόδια για τη γαλλική ηγεμονία στην Ανατολή και ότι κάθε γαλλική δύναμη θα είχε ως εκ τούτου να δώσει τρεις πολέμους: έναν εναντίον της Αγγλίας, έναν δεύτερο εναντίον της Οθωμανικής Πύλης, κι έναν τρίτο, τον πιο δύσκολο, εναντίον των Μουσουλμάνων. Οι εκτιμήσεις του Volney ήταν διορατικές και δύσκολο ν' αμφισβητηθούν αφού για τον Ναπολέοντα ήταν σαφές, όπως και για κάθε άλλον που θα διάβαζε τον Volney, ότι το *Voyage* του και οι *Considérations* ήταν αποτελεσματικά κείμενα για να χρησιμοποιηθούν απ' οποιονδήποτε Ευρωπαίο ήθελε να νικήσει στην Ανατολή. Με άλλα λόγια, το έργο του Volney αποτελούσε ένα εγχειρίδιο για τον μετριασμό του ανθρώπινου σοκ το οποίο θα ένιωθε ένας Ευρωπαίος αν ερχόταν σε άμεση επαφή με την Ανατολή: διάβασε τα βιβλία, φαίνεται να είναι η θέση του Volney, και αντί να σε αποπροσανατολίσει η Ανατολή θα την υποτάξεις εσύ.

Ο Ναπολέων πήρε τον Volney σχεδόν κατά γράμμα, αλλά με έναν

χαρακτηριστικά λεπτό τρόπο. Από την πρώτη στιγμή που το Αιγυπτιακό Στράτευμα εμφανίστηκε στον ορίζοντα της Αιγύπτου, έγινε κάθε δυνατή προσπάθεια να πείσουν τους Μουσουλμάνους ότι «εμείς είμαστε οι αληθινοί Μουσουλμάνοι», όπως το έθεσε η διακήρυξη της 2ας Ιουλίου 1798 του Βοναπάρτη στο λαό της Αλεξάνδρειας.[66] Εξοπλισμένος με μια ομάδα Οριενταλιστών (κι από το κατάστρωμα μιας ναυαρχίδας με τ' όνομα *Ανατολή),* ο Ναπολέων χρησιμοποίησε την αιγυπτιακή εχθρότητα προς τους Μαμελούκους κι επικαλέστηκε την επαναστατική ιδέα των ίσων ευκαιριών για όλους προκειμένου να εξαπολύσει έναν μοναδικά μαλακό και επιλεκτικό πόλεμο εναντίον του Ισλάμ. Εκείνο που εξέπληξε περισσότερο απ' οτιδήποτε άλλο τον πρώτο Άραβα χρονογράφο της εκστρατείας, τον Αμπντάλ-Ραχμάν αλ-Γιαμπαρτί, ήταν η χρήση λογίων για τη διεκπεραίωση των επαφών του με τους ντόπιους — όπως και το σοκ του να παρακολουθήσει από κοντά ένα σύγχρονο ευρωπαϊκό πνευματικό ίδρυμα.[67] Ο Ναπολέων προσπάθησε παντού να δείξει ότι αγωνίζεται για το Ισλάμ· κάθε τι που έλεγε μεταφραζόταν στα κορανικά Αραβικά, όπως και το γαλλικό στράτευμα πιεζόταν από την ηγεσία του να θυμάται πάντα την ισλαμική ευαισθησία. (Ας συγκρίνει κανείς, για παράδειγμα, την τακτική του Ναπολέοντα στην Αίγυπτο με την τακτική του *Requerimiento,* ένα ντοκουμέντο γραμμένο το 1513 —στα Ισπανικά— από τους Ισπανούς για να διαβαστεί δυνατά στους Ινδιάνους: «Θα σας πάρουμε μαζί με τις γυναίκες σας και τα παιδιά σας, και θα σας κάνουμε σκλάβους τους, και σαν τέτοιους θα σας πουλούν και θα σας διαθέτουν όπως η υψηλότητά τους [ο Βασιλιάς και η Βασίλισσα της Ισπανίας] προστάζουν και θα πάρουμε τα αγαθά σας, και θα σας προκαλέσουμε κάθε καταστροφή και βλάβη που μπορούμε, ως υποτακτικούς οι οποίοι δεν υπακούουν, κλπ. κλπ.).[68] Όταν φάνηκε καθαρά στον Ναπολέοντα ότι αυτή η δύναμη ήταν μικρή για να επιβληθεί στους Αιγυπτίους, τότε προσπάθησε να κάνει τους τοπικούς ιμάμηδες, μουφτήδες, καδήδες και ουλεμάδες να ερμηνεύουν το Κοράνι προς χάριν του Μεγάλου Στρατεύματος. Για το σκοπό αυτό, κάλεσε τους εξήντα ουλεμάδες που δίδασκαν στο Αλ-Αζάρ, τους απέδωσε πλήρεις στρατιωτικές τιμές, και ύστερα τους άφησε να κολακευτούν από τον θαυμασμό του Ναπολέοντα για τον Ισλαμισμό και τον Μωάμεθ και από τον έκδηλο σεβασμό του για το Κοράνι, με το οποίο φαινόταν τέλεια εξοικειωμένος. Το σχέδιο δούλεψε, και σύντομα ο πληθυσμός του Καΐρου φάνηκε πως έχασε την καχυποψία του απέναντι στους κατακτητές.[69] Ο Ναπολέων αργότερα φεύγοντας έδωσε στον αναπληρωτή του Kleber αυστηρές οδηγίες να διοικεί πάντα την Αίγυπτο μέσω των Οριενταλιστών και των θρησκευτικών

ηγετών του Ισλάμ τους οποίους μπορούσαν αυτοί να πείθουν οποιαδήποτε άλλη πολιτική θα ήταν δαπανηρή και παρακινδυνευμένη.[70] Ο Ουγκώ πίστευε ότι απεικόνισε την αβρή δόξα της ανατολικής εκστρατείας του Ναπολέοντα στο ποίημα του «Lui»:

Au Nil je le retrouve encore.
L'Egypte resplendit des feux de son aurore
Son astre impérial se lève à l' orient.

Vainqueur, enthousiaste, éclatant de prestiges,
Prodige, il étonna la terre des prodiges.
Le vieux scheiks vénéraient l'empiré jeune et prudent;
Le peuple redoutait ses armes inouïes;
Sublime, il apparut aux tribus éblouies
Comme un Mahomet d'occident.[71]*

Ένας τέτοιος θρίαμβος δεν θα μπορούσε παρά να έχει προετοιμαστεί πριν από τη στρατιωτική εκστρατεία, και ίσως μόνο από κάποιον που δεν είχε προηγούμενη εμπειρία της Ανατολής έξω απ' ό,τι του είπαν οι λόγιοι και τα βιβλία. Η ιδέα του να πάρει μαζί μια πλήρη ακαδημία είναι μια πλευρά αυτής ακριβώς της κειμενικής διάθεσης απέναντι στην Ανατολή. Και αυτή η διάθεση εν συνεχεία υποστηρίχθηκε από ειδικά αυτοκρατορικά διατάγματα (ιδιαίτερα εκείνο της 10ης Ζερμινάλ του τρίτου χρόνου της Επανάστασης —30 Μαρτίου 1793— που ίδρυε μία *école publique* στην Εθνική Βιβλιοθήκη όπου θα διδάσκονταν Αραβικά, Τουρκικά και Περσικά)[72] τα οποία είχαν τον ορθολογικό στόχο να διαλύσουν το μυστήριο και να θεσμοποιήσουν ακόμα και την πιο απόκρυφη γνώση. Έτσι πολλοί από τους Οριενταλιστές μεταφραστές του Ναπολέοντα ήταν μαθητές του Σιλβέστερ ντε Σασύ, ο οποίος, ξεκινώντας τον Ιούνιο του 1796, ήταν ο πρώτος και μοναδικός δάσκαλος των Αραβικών στην Ecole publique des langues orientales. Ο Σασύ αργότερα έγινε ο δάσκαλος

* Στο Νείλο τον ξαναβρίσκω.
Η Αίγυπτος αστράφτει μέσα στις φλόγες του πρωινού
Το αυτοκρατορικό του άστρο υψώνεται στην Ανατολή.

Νικηφόρος, ενθουσιώδης, λάμποντας ανάμεσα στα έργα του,
Υπερφυής, κατέπληξε τη χώρα των θαυμάτων.
Οι παλιοί σεΐχες λάτρεψαν το νέο και συνετό εμίρη.
Ο λαός φοβήθηκε τα πρωτάκουστα όπλα
Υπέρτατος, εμφανίστηκε στις θαμπωμένες φυλές
Σαν ένας Μωάμεθ της Δύσης.

σχεδόν κάθε μεγάλου Οριενταλιστή στην Ευρώπη, όπου οι μαθητές του κυριάρχησαν στο πεδίο επί σχεδόν τρία τέταρτα του αιώνα. Αρκετοί απ' αυτούς στάθηκαν πολιτικά χρήσιμοι, κατά τον ίδιο τρόπο που πολλοί υπήρξαν για τον Ναπολέοντα στην Αίγυπτο.

Αλλά η ενασχόληση με τους Μουσουλμάνους ήταν μόνο ένα μέρος των σχεδίων του Ναπολέοντα να κυριαρχήσει την Αίγυπτο. εδο άλλο μέρος συνίστατο στο να την καταστήσει εντελώς ανοιχτή, να την κάνει εξ ολοκλήρου διαθέσιμη στην ευρωπαϊκή αποκρυπτογράφηση. Από μια χώρα του ημίφωτος που ήταν και μέρος μιας Ανατολής που ως τότε ήταν γνωστή από δεύτερο χέρι μέσ' από τα κατορθώματα των προηγούμενων περιηγητών, ερευνητών και κατακτητών, η Αίγυπτος έπρεπε να γίνει ένα παράρτημα της γαλλικής γνώσης. Εδώ είναι επίσης φανερές οι κειμενικές και σχηματικές διαθέσεις. Το Ινστιτούτο, με την ομάδα των εμπειρογνωμόνων του, χημικών, ιστορικών, βιολόγων, αρχαιολόγων, χειρούργων και συλλεκτών, αποτελούσε το μορφωμένο τμήμα της στρατιάς. Το έργο τους δεν ήταν λιγότερο επιθετικό: να φέρουν την Αίγυπτο μέσα στη σύγχρονη Γαλλία. Και αντίθετα με τη *Description de l'Egypte* του 1735 του Αββά le Mascrier, αυτή του Ναπολέοντα επρόκειτο να είναι ένα οικουμενικό σχέδιο. Ο Ναπολέων έδειχνε σε αυτήν ότι από την πρώτη σχεδόν στιγμή της κατάκτησης το Ινστιτούτο άρχισε τις συναντήσεις του, τα πειράματά του — τις αποστολές συλλογής γεγονότων, όπως θα τα λέγαμε σήμερα. Και, το σημαντικότερο, οτιδήποτε έλεγαν, έβλεπαν ή μελετούσαν όφειλε να καταγραφεί, και όντως καταγράφτηκε στη μεγαλύτερη συλλογική ιδιοποίηση μιας χώρας από μιαν άλλη, τη *Description de l'Egypte,* που εκδόθηκε σε είκοσι τρεις τεράστιους τόμους από το 1809 μέχρι το 1928.

Η μοναδικότητα της *Description* δεν έγκειται μόνο στο μέγεθός της, ή έστω στην ευφυία των συντακτών της, αλλά στη στάση της απέναντι στο αντικείμενό της, και αυτή ακριβώς η στάση είναι που παρέχει το τεράστιο ενδιαφέρον που έχει για τη μελέτη των σύγχρονων οριενταλιστικών σχεδίων. Οι λίγες πρώτες σελίδες του «ιστορικού προλόγου» της, γραμμένες από το Jean Baptiste Joseph Fourier, τον γραμματέα του Ινστιτούτου, εξηγούσαν ότι, «γράφοντας» οι λόγιοι την Αίγυπτο, δράττονταν ταυτόχρονα μιας μοναδικής πολιτισμικής, γεωγραφικής και ιστορικής σημασίας. Η Αίγυπτος ήταν το εστιακό σημείο των σχέσεων μεταξύ Αφρικής και Ασίας, μεταξύ Ευρώπης και Ανατολής, μεταξύ μνήμης και πραγματικότητας.

Τοποθετημένη ανάμεσα στην Αφρική και την Ασία, και επικοινω-

> νώντας εύκολα με την Ευρώπη, η Αίγυπτος καταλαμβάνει το κέντρο της αρχαίας ηπείρου. Αυτή η χώρα έχει να παρουσιάσει μόνο μεγάλες μνήμες· είναι η πατρίδα των τεχνών και διατηρεί αμέτρητα μνημεία· οι μεγάλοι ναοί της και τα παλάτια όπου κατοίκησαν οι βασιλείς της υπάρχουν ακόμα, παρόλο που και τα πιο ασήμαντα αρχαία οικοδομήματά της είναι χτισμένα ήδη πριν από τον καιρό του Τρωικού Πολέμου. Ο Όμηρος, ο Σόλων, ο Λυκούργος, ο Πυθαγόρας και ο Πλάτων επισκέφθηκαν όλοι την Αίγυπτο για να σπουδάσουν τις επιστήμες, τη θρησκεία και τους νόμους. Ο Αλέξανδρος ίδρυσε εκεί μια πλούσια πόλη, η οποία απόλαυσε για μεγάλο διάστημα την εμπορική ισχύ και στην οποία ο Πομπήιος, ο Καίσαρας, ο Μάρκος Αντώνιος και ο Αύγουστος αποφάσισαν αναμεταξύ τους το πεπρωμένο της Ρώμης και μαζί ολόκληρου του κόσμου. Είναι λοιπόν φυσικό αυτή η χώρα να προσελκύει την προσοχή των ένδοξων ηγεμόνων που κυβερνούν το πεπρωμένο των εθνών... Κανένα κράτος ποτέ δεν συσσώρευσε αξιοσημείωτη ισχύ, στην Ευρώπη ή στην Ασία, δίχως να στραφεί αμέσως προς την Αίγυπτο, η οποία σε κάποιο βαθμό μοιάζει σαν φυσικός του κλήρος.[74]

Επειδή η Αίγυπτος είχε τέτοια τεράστια σημασία για τις τέχνες, τις επιστήμες και την πολιτική, ο ρόλος της ήταν να είναι η σκηνή πάνω στην οποία θα διαδραματίζονταν πράξεις κοσμοϊστορικής σημασίας. Καταλαμβάνοντας την Αίγυπτο, λοιπόν, μια σύγχρονη δύναμη θα κατεδείκνυε φυσικά την ισχύ της και θα δικαίωνε την ιστορία· πεπρωμένο της ίδια της Αιγύπτου ήταν να προσαρτάται, κατά προτίμηση στην Ευρώπη. Επιπλέον, αυτή η δύναμη θα έμπαινε σε μια ιστορία που το κοινό της στοιχείο καθόριζαν μορφές του μεγέθους ενός Ομήρου, ενός Αλεξάνδρου, ενός Καίσαρα, ενός Πλάτωνος, ενός Σόλωνος κι ενός Πυθαγόρα, οι οποία δόξασαν την Ανατολή με την παρουσία τους εκεί. Η Ανατολή, με λίγα λόγια, υπήρχε ως ένα σύστημα αξιών συνδεδεμένων όχι με την παρούσα της πραγματικότητα, αλλά με μια σειρά σημαντικών δεσμών που είχε κάποτε μ' ένα μακρινό ευρωπαϊκό παρελθόν. Αυτό είναι ένα καθαρό παράδειγμα της κειμενικής, σχηματικής διάθεσης για την οποία μίλησα παραπάνω.

Ο Fourier συνεχίζει παρομοίως για πάνω από εκατό σελίδες (κάθε σελίδα, εν τω μεταξύ, είναι ένα τετραγωνικό μέτρο σε μέγεθος, ως εάν το συνολικό σχέδιο και το μέγεθος της σελίδας όφειλαν εξαρχής να είναι ανάλογης κλίμακας). Μέσ' από το πολυκύμαντο παρελθόν, βέβαια, πρέ-

πει να δικαιώσει τη ναπολεόντεια εκστρατεία σαν κάτι το οποίο έπρεπε να γίνει τη στιγμή που έγινε. Η δραματική προοπτική ποτέ δεν εγκαταλείπεται. Έχοντας επίγνωση του ευρωπαϊκού του ακροατηρίου και των ανατολικών μορφών τις οποίες χειραγωγούσε, γράφει:

> Θυμάται κανείς την εντύπωση που έκανε σε ολόκληρη την Ευρώπη το συγκλονιστικό νέο ότι η Γαλλία ήταν στην Ανατολή... Αυτό το μεγάλο σχέδιο κυοφορήθηκε σιωπηρά, και προετοιμάστηκε με τέτοια ενεργητικότητα και μυστικότητα που και αυτή η ανήσυχη επαγρύπνηση των εχθρών μας ξεγελάστηκε· μόνο τη στιγμή που συνέβη έμαθαν αυτοί ότι είχε συλληφθεί, αναληφθεί και ολοκληρωθεί με επιτυχία...

Ένα τόσο δραματικό θεατρικό στρατήγημα είχε τα πλεονεκτήματά του επίσης και για την Ανατολή:

> Αυτή η χώρα, η οποία μετέδωσε τη γνώση σε τόσα έθνη, σήμερα βουλιάζει μέσα στη βαρβαρότητα.

Μόνο ένας ήρως θα μπορούσε να συνθέσει όλους αυτούς τους παράγοντες, και αυτό περιγράφει τώρα ο Fourier:

> Ο Ναπολέων υπολόγισε τη συνέπεια που θα είχε αυτό το γεγονός στις σχέσεις ανάμεσα στην Ευρώπη, την Ανατολή και την Αφρική, στη μεσογειακή ναυσιπλοΐα και στην τύχη της Ασίας... Ο Ναπολέων ήθελε να προσφέρει ένα χρήσιμο ευρωπαϊκό παράδειγμα για την Ανατολή, και τελικά επίσης να κάνει τη ζωή των κατοίκων της πιο ευχάριστη, παρέχοντάς τους όλα τα πλεονεκτήματα ενός προχωρημένου πολιτισμού. Τίποτε από αυτά δεν θα ήταν δυνατό χωρίς μια συνεχή εφαρμογή στο σχέδιο των τεχνών και των επιστημών.[75]

Το να επαναφέρει μια περιοχή από την παρούσα της βαρβαρότητα στο παλαιότερο κλασικό της μεγαλείο· να διδάξει (προς δικό του όφελος) στην Ανατολή τους τρόπους της σύγχρονης Δύσης· να υποτάξει ή να προσλάβει κακοπληρωμένη στρατιωτική δύναμη προκειμένου να επεκτείνει το σχέδιο της ένδοξης γνώσης που αποκτάται μέσ' από μια διαδικασία πολιτικής κυριαρχίας στην Ανατολή· το να διατυπώσει την Ανατολή, να της δώσει σχήμα, ταυτότητα, ορισμό, αναγνωρίζοντας απο-

λύτως τη θέση της μέσα στη μνήμη, τη σημασία της για την αυτοκρατορική στρατηγική και τον «φυσικό» της ρόλο ως παράρτημα της Ευρώπης· να προσδώσει κύρος σε όλη τη γνώση που συσσωρεύτηκε στη διάρκεια της αποικιακής κατοχής αναγορεύοντάς την σε «συμβολή στη σύγχρονη μάθηση» τη στιγμή που τους ντόπιους ούτε τους συμβουλεύτηκε κανείς ούτε τους χρησιμοποίησε σαν τίποτε άλλο από προδεδομένα για ένα κείμενο του οποίου η χρησιμότητα δεν ήταν για τους ίδιους· το να νιώθει τον εαυτό του ως Ευρωπαίο στην υπηρεσία, σχεδόν στις προστα-γές, της ανατολικής ιστορίας, του χρόνου και της γεωγραφίας· το να καθιερώνει νέες περιοχές ειδικότητας· το να ιδρύει νέες επιστήμες· το να διαιρεί, να αναπτύσσει, να σχηματοποιεί, να κατατάσσει, να καταλογογραφεί και να καταγράφει κάθε τι που εμπίπτει στο βλέμμα του (και έξω από αυτό)· να εξάγει από κάθε παρατηρήσιμη λεπτομέρεια μια γενίκευση, και από κάθε γενίκευση έναν αμετάτρεπτο νόμο σχετικά με τη φύση της Ανατολής, την ιδιοσυγκρασία της, τη νοοτροπία της ή τις συνήθειές της· και, πάνω απ' όλα, να μετασχηματίζει ακατάπαυστα τη ζωντανή πραγματικότητα σε ένα σωρό κειμένων, να κατέχει (ή να νομίζει πως κατέχει) την πραγματικότητα μόνο και μόνο επειδή τίποτα στην Ανατολή δεν φαίνεται να εναντιώνεται στις δυνάμεις του: αυτά είναι τα χαρακτηριστικά του οριενταλιστικού σχεδίου που πραγματώθηκε εξολοκλήρου μέσα στη Description de l'Egypte, που και η ίδια έγινε δυνατή και επανενισχύθηκε χάρη στην ολοκληρωτική οριενταλιστική καταβρόχθιση της Αιγύπτου από τον Ναπολέοντα με τα μέσα της δυτικής γνώσης και ισχύος. Έτσι ο Fourier κλείνει τον πρόλογό του αναγγέλλοντας ότι η ιστορία θα θυμάται το πώς «η Αίγυπτος έγινε το πεδίο της δόξας του [του Ναπολέοντα], και φύλαξε από τη λήθη όλες τις περιστάσεις αυτού του ασυνήθιστου γεγονότος».[76]

Η Description με αυτόν τον τρόπο υποσκελίζει την αιγυπτιακή ή την ανατολική ιστορία ως ιστορία η οποία διαθέτει τη δική της συνοχή, ταυτότητα και σημασία. Αντίθετα, η ιστορία όπως καταγράφεται εδώ υποκαθιστά την αιγυπτιακή ή την ανατολική ιστορία ταυτίζοντας την άμεσα και αδιαμεσολάβητα με την παγκόσμια ιστορία, που είναι ένας ευφημισμός για την ευρωπαϊκή ιστορία. Το να σώσει ένα γεγονός από τη λήθη στο μυαλό του Οριενταλιστή ισοδυναμεί με το να μετατρέψει την Ανατολή σε θέατρο των αναπαραστάσεών του για την Ανατολή: σχεδόν ακριβώς αυτό είναι που λέει ο Fourier. Επιπλέον, από μόνη της η δύναμή του να περιγράφει την Ανατολή με σύγχρονους δυτικούς όρους τη βγάζει από τους τόπους του σκοταδιού και της σιωπής όπου για καιρό είχε μείνει καταδικασμένη (πέρα από κάποια αδύναμα μουρμουρητά για

την τεράστια αλλά ανολοκλήρωτη σημασία του ίδιου της του παρελθόντος) στο φως της σύγχρονης ευρωπαϊκής επιστήμης. Αυτή η καινούργια Ανατολή φιγουράρει —όπως για παράδειγμα στις βιολογικές θέσεις του Geoffrey Saint-Hilaires στη Description— ως επιβεβαίωση του νόμου της εξειδίκευσης στα ζώα που διατύπωσε ο Buffon[77]. Ή χρησιμεύει ως μια «εντυπωσιακή αντίθεση προς τις συνήθειες των ευρωπαϊκών εθνών»,[78] όπου οι «αλλόκοτες απολαύσεις» των Ανατολιτών χρησιμεύουν για να φωτίζουν την εγκράτεια και την ορθολογικότητα των δυτικών ηθών. Ή, για να παρουσιάσουμε μία ακόμα χρησιμότητα της Ανατολής, έψαχναν μέσα στα δυτικά σώματα τα ισοδύναμα εκείνων των ανατολικών φυσικών χαρακτηριστικών που έκαναν δυνατή τη μουμιοποίηση, έτσι ώστε οι ιππότες που έπεσαν στο πεδίο της τιμής να μπορούν να διατηρηθούν σαν ζωντανά αντίγραφα της μεγάλης ανατολικής εκστρατείας του Ναπολέοντα.[79]

Όμως η στρατιωτική αποτυχία της κατάληψης της Αιγύπτου από τον Ναπολέοντα δεν κατέστρεψε και τη γονιμότητα του συνολικού του σχεδίου γι' αυτήν ή για την υπόλοιπη Ανατολή. Χωρίς υπερβολή, αυτή η κατάληψη γέννησε ολόκληρη τη σύγχρονη εμπειρία της Ανατολής όπως αυτή ερμηνεύθηκε από το σύμπαν του λόγου που εγκαθίδρυσε ο Ναπολέων στην Αίγυπτο, ως παράγοντες της εξάπλωσης και της κυριαρχίας του οποίου πρέπει να θεωρούνται το Ινστιτούτο και η Description. Η ιδέα, όπως εκφράστηκε από τον Charles Roux, ήταν ότι η Αίγυπτος «έχοντας επιστρέψει στην ευημερία, ξαναγεννημένη από τη σοφή και φωτισμένη διακυβέρνηση... θα μπορούσε να ρίξει τις ακτίνες του πολιτισμού της σε όλους τους ανατολικούς γείτονές της».[80] Είναι αλήθεια ότι οι άλλες ευρωπαϊκές δυνάμεις θα προσπαθούσαν να συναγωνιστούν αυτή την αποστολή, και προπαντός η Αγγλία. Αλλά εκείνο που θα επακολουθούσε ως διαρκής κληρονομιά της κοινής δυτικής αποστολής στην Ανατολή —παρά τις ενδο-ευρωπαϊκές διενέξεις, τον βρώμικο ανταγωνισμό ή τον ανοιχτό πόλεμο— θα ήταν η δημιουργία νέων σχεδίων, νέων οραμάτων, νέων επιχειρήσεων που θα συνένωναν πρόσθετα μέρη της παλαιάς Ανατολής με το κατακτητικό ευρωπαϊκό πνεύμα. Μετά τον Ναπολέοντα, λοιπόν, η ίδια η γλώσσα του Οριενταλισμού άλλαξε ριζικά. Αυξήθηκε ο περιγραφικός του ρεαλισμός και έγινε όχι απλώς ένα στυλ αναπαράστασης αλλά μια γλώσσα, στην πραγματικότητα ένα μέσο δημιουργίας. Μαζί με τις langues mères,* όπως ονόμασε ο Antoine Fahre d'Olivet εκείνες τις ξεχασμένες πηγές της σύγχρονης ευρωπαϊκής δημοτικής, η Ανατολή αναστυλώθηκε, συναρμολογήθηκε, μαστορεύτηκε, με λίγα λό-

* Μητρικές γλώσσες (Σ.τ.μ.).

για, γεννήθηκε μέσ' από τα οριενταλιστικά σχέδια. Η Description έγινε το υπόδειγμα όλων των μεταγενέστερων προσπαθειών να μεταφερθεί η Ανατολή εγγύτερα στην Ευρώπη, να απορροφηθεί εντελώς και —πράγμα που είχε πρωταρχική σημασία— να εξαλειφθεί, ή τουλάχιστον να συρρικνωθεί και να υποταχθεί η εξωτικότητά της και, στην περίπτωση του Ισλάμ, η εχθρότητά της; Γιατί η ισλαμική Ανατολή από εδώ και στο εξής θα εμφανίζεται ως μια κατηγορία που υποδηλώνει τη δύναμη του Οριενταλιστή και όχι τους ισλαμικούς λαούς ως ανθρώπους ή την ιστορία τους ως ιστορία.

Έτσι, από τη ναπολεόντεια εκστρατεία γεννήθηκε μια ολόκληρη σειρά κειμενικών απογόνων, από το *Δρομολόγιο* του Σατωμπριάν μέχρι το *Ταξίδι στην Ανατολή* του Λαμαρτίνου και τη *Σαλαμπώ* του Φλωμπέρ, και στην ίδια παράδοση, η *Επισκόπηση των Τρόπων και των Ηθών των Σύγχρονων Αιγυπτίων* του Lane και η *Προσωπική Αφήγηση ενός Προσκυνήματος στο Αλ Μαντινάχ και στη Μέκκα* του Richard Burton. Εκείνο που τα συνδέει δεν είναι μόνο το κοινό τους υπόβαθρο σε οριενταλιστικούς θρύλους και εμπειρίες αλλά επίσης η συνειδητή στήριξή τους στην Ανατολή ως ένα είδος μήτρας από την οποία βγήκαν. Αν κατά έναν παράδοξο τρόπο αυτές οι δημιουργίες αποδείχθηκαν υψηλά στυλιζαρισμένα ομοιώματα, περίπλοκα σχεδιασμένες απομιμήσεις εκείνο με το οποίο υπέθεταν πως θα έμοιαζε η ζωντανή Ανατολή, αυτό κατά κανένα τρόπο δεν μειώνει είτε τη δύναμη των φανταστικών τους συλλήψεων είτε τη δύναμη της ευρωπαϊκής κυριαρχίας στην Ανατολή, πρότυπα των οποίων μπορούν να θεωρηθούν αντιστοίχως ο Καλιόστρο, ο μεγάλος Ευρωπαίος μιμητής της Ανατολής, και ο Ναπολέων, ο πρώτος μοντέρνος κατακτητής.

Τα καλλιτεχνικά ή κειμενικά έργα δεν ήταν το μόνο προϊόν της ναπολεόντειας εκστρατείας. Υπήρχαν, επιπροσθέτως και με οπωσδήποτε μεγαλύτερη επιρροή, το επιστημονικό σχέδιο, κύριο δείγμα του οποίου εκπροσωπεί η *Γενική Ιστορία και Συγκριτικό Σύστημα των Σημιτικών Γλωσσών* του Ερνέστ Ρενάν που ολοκληρώθηκε το 1848, και το γεωπολιτικό σχέδιο, κύρια δείγματα του οποίου είναι η Διώρυγα του Σουέζ από τον Φερντινάν ντε Λεσέψ και η αγγλική κατάληψη της Αιγύπτου το 1882. Η διαφορά μεταξύ των δύο δεν έγκειται μόνο στη φανερή κλίμακα αλλά και στην ποιότητα των οριενταλιστικών πεποιθήσεων. Ο Ρενάν πίστευε πράγματι ότι είχε αναδημιουργήσει την Ανατολή, όπως αληθινά ήταν αυτή, μέσα στο έργο του. Ο ντε Λεσέψ, από την άλλη, ένιωθε πάντα κάποιο δέος απέναντι στον νεωτερισμό τον οποίον το σχέδιό του επέβαλλε στην παλαιά Ανατολή, και αυτή η αίσθηση μεταδιδόταν

σε καθέναν για τον οποίον το άνοιγμα της διώρυγας το 1869 δεν ήταν ένα συνηθισμένο γεγονός. Στο *Excursionist and Tourist Advertiser* της 1ης Ιουλίου 1869, ο ενθουσιασμός του Thomas Hook απηχεί αυτόν του Lesseps:

> Στις 17 Νοεμβρίου, το μεγαλύτερο κατόρθωμα της μηχανικής του αιώνα μας θα εορτάσει την επιτυχία του με μία μεγαλοπρεπή τελετή εγκαινίων, στην οποία σχεδόν κάθε βασιλική οικογένεια της Ευρώπης θα έχει τον δικό της εκπρόσωπο. Πράγματι, πρόκειται για ένα εξαιρετικό γεγονός. Η δημιουργία μιας ζώνης υδάτινης επικοινωνίας ανάμεσα στην Ευρώπη και την Ανατολή υπήρξε μια σκέψη αιώνων, που απασχόλησε κατά καιρούς τα μυαλά των Ελλήνων, των Ρωμαίων, των Σαξόνων και των Γαλατών, αλλά μόνο τα τελευταία χρόνια ο σύγχρονος πολιτισμός μπόρεσε σοβαρά να μιμηθεί τα έργα των αρχαίων Φαραώ, οι οποίοι, πολλούς αιώνες πριν, κατασκεύασαν ένα κανάλι ανάμεσα στις δύο θάλασσες, ίχνη του οποίου σώζονται μέχρι σήμερα... Κάθε τι σε αυτό το [σύγχρονο] έργο είναι γιγαντιαίων διαστάσεων, και η ανάγνωση ενός μικρού φυλλαδίου, που περιγράφει το εγχείρημα, από την πένα του Ιππότη de st. Stoes, μας εντυπώνει με τον πιο ρωμαλέο τρόπο τη μεγαλοφυΐα του μεγάλου αυτού ιθύνοντος νου —του Μ. Φερντινάν ντε Λεσέψ— χάρη στην επιμονή, την ήρεμη τόλμη και τη διορατικότητα του οποίου τα όνειρα αιώνων έγιναν επιτέλους ένα αληθινό και απτό γεγονός... πραγματώνοντας το σχέδιο του να έρθουν κοντά οι χώρες της Ανατολής και της Δύσης, και να ενοποιηθούν έτσι οι πολιτισμοί διαφορετικών εποχών.[81]

Ο συνδυασμός παλαιών ιδεών με νέες μεθόδους, η γεφύρωση πολιτισμών που οι σχέσεις τους με τον δέκατο ένατο αιώνα ήταν διαφορετικές, η επιβολή των δυνάμεων της σύγχρονης τεχνολογίας και της διανοητικής θέλησης σε ως τότε σταθερές και διαχωρισμένες γεωγραφικές οντότητες όπως η Ανατολή και η Δύση: αυτά είναι που διαβλέπει ο Hook, και αυτά προπαγανδίζει ο Λεσέψ σε άρθρα του, ομιλίες, φυλλάδια και επιστολές.

Γενεαλογικά, το ξεκίνημα του Φερντινάν ήταν ευοίωνο. Ο Ματιέ ντε Λεσέψ, ο πατέρας του, είχε έρθει στην Αίγυπτο με τον Ναπολέοντα και έμεινε εκεί (ως «ανεπίσημος Γάλλος εκπρόσωπος», λέει ο Marlowe[82]) τέσσερα χρόνια μετά την αποχώρηση των Γάλλων το 1801. Πολλά από τα κατοπινά γραπτά του Φερντινάν αναφέρονται στο ενδιαφέρον του ίδιου

του Ναπολέοντα ν' ανοίξει μία διώρυγα, εξαιτίας όμως εσφαλμένων πληροφοριών από τους ειδικούς δεν πίστεψε ποτέ ότι μπορούσε να πραγματοποιηθεί. Γοητευμένος από μια μακριά και πολυκύμαντη ιστορία σχεδίων περί καναλιών στα οποία περιλαμβάνονταν και ορισμένα γαλλικά προγράμματα που καλλιεργούσαν ο Ρισελιέ και οι Σαιν Σιμονιανοί, ο ντε Λεσέψ επέστρεψε στην Αίγυπτο το 1854 για να αναλάβει εκεί το έργο που επρόκειτο να ολοκληρωθεί μετά από δεκαπέντε χρόνια. Δεν είχε πραγματικές γνώσεις μηχανικής. Μόνο η τεράστια πίστη στις σχεδόν θεϊκές του ικανότητες ως κατασκευαστή και δημιουργού τον έκαναν να συνεχίζει· και καθώς τα διπλωματικά και οικονομικά του ταλέντα του απέφεραν αιγυπτιακή και ευρωπαϊκή υποστήριξη, φαίνεται ότι απέκτησε και τις απαραίτητες γνώσεις για να ολοκληρώσει το πράγμα. Κυρίως, όμως, έμαθε πώς να τοποθετεί τους δυνητικούς υποστηρικτές του μέσα στο κοσμοϊστορικό θέατρο και να τους κάνει να βλέπουν τη σημασία της «ηθικής σκέψης» του, όπως αποκαλούσε το σχέδιο του. «Δείτε», τους έλεγε το 1860, «τις τεράστιες υπηρεσίες που θα προσφέρει η προσέγγιση της Δύσης με την Ανατολή στον πολιτισμό και στην αύξηση του γενικού πλούτου. Ο κόσμος περιμένει από σας μια μεγάλη πρόοδο κι εσείς πρέπει ν' ανταποκριθείτε στην προσδοκία του κόσμου».[83] Το όνομα της επενδυτικής εταιρείας που συνέστησε ο Λεσέψ το 1858 ήταν αντίστοιχα βαρύγδουπο και αντανακλούσε τα μεγαλεπίβολα σχέδιό του: Companie universelle. Το 1862 η Γαλλική Ακαδημία πρόσφερε ένα βραβείο για ένα ποίημα για τη διώρυγα. Ο Bornier, ο νικητής, έφτασε ο ίδιος σε υπερβολές όπως οι παρακάτω, που βέβαια δεν ήταν σε κανένα σημείο αντίθετες με την εικόνα που είχε ο ίδιος ο Λεσέψ γι' αυτό που έκανε:

Au travail! Ouvriers que notre France envoie,
Tracez, pour l' univers, cette nouvelle voie!
Vos pères, vos héros, sont venus jusqu'ici;
Soyez ferme comme aux intrépides,
Comme eux vous combattez aux pieds des pyramides,
Et leurs quatre mille ans vous contemplent aussi!

Oui, c'est pour l'univers! Pour Γ Asie et Γ Europe,
Pour ces climats lointain que la nuit enveloppe,
Pour le Chinois perfide et Γ Indien demi-nu;
Pour les peuples heureux, libres, humaines et braves,

Pour les peuples méchants, pour les peuples esclaves,
Pour ceux a qui le Christ est encore inconnu.[84]*

Πουθενά ο ντε Λεσέψ δεν ήταν πιο εύγλωττος και πιο τεκμηριωμένος από εκεί που έπρεπε να δικαιολογήσει τα τεράστια έξοδα σε χρήμα και σε ανθρώπους που απαιτούσε η διώρυγα. Θα παρουσίαζε στατιστικές ικανές να πείσουν κάθε αυτί· θα παρέθετε με την ίδια ευγλωττία τον Ηρόδοτο και ναυτιλιακές στατιστικές. Σε δημοσιεύσεις του σε περιοδικά του 1864 παρέθετε με τη συγκατάθεση του Casimir Leconte την παρατήρηση του τελευταίου ότι μια αποκεντρωμένη ζωή θα ανέπτυσσε σημαντικά την επινοητικότητα των ανθρώπων, και από αυτή την επινοητικότητα θα προέκυπταν μεγάλα και ασυνήθιστα οφέλη.[85] Αυτά τα οφέλη συνιστούσαν την ίδια τους τη δικαίωση. Παρά τις αναρίθμητες αποτυχίες του, το τρομακτικό κόστος του, την υπέρμετρη φιλοδοξία του να αλλάξει τον τρόπο που η Ευρώπη θα έλεγχε την Ανατολή, η διώρυγα άξιζε την προσπάθεια. Ήταν ένα σχέδιο μοναδικά ικανό να υπερισχύσει των αντιρρήσεων των εμπειρογνωμόνων και, βελτιώνοντας την Ανατολή στο σύνολό της, να κάνει εκείνο που ποτέ οι πονηροί Αιγύπτιοι, οι ύπουλοι Κινέζοι και οι μισόγυμνοι Ινδοί δεν θα μπορούσαν να κάνουν για τον εαυτό τους.

Οι τελετές των εγκαινίων τον Νοέμβριο του 1869 ήταν ένα γεγονός που ενσάρκωνε τέλεια τις ιδέες του, όσο τουλάχιστον και ολόκληρη η ιστορία των ραδιουργιών του. Για χρόνια οι ομιλίες του, οι επιστολές και τα φυλλάδια του ήταν κατάφορτα από ένα ζωηρά ενεργητικό και θεατρικό λεξιλόγιο. Επιδιώκοντας την επιτυχία, έλεγε για τον εαυτό του (πάντα στο πρώτο πληθυντικό πρόσωπο) δημιουργήσαμε, αγωνιστήκαμε, τακτοποιήσαμε, επιτύχαμε, ενεργήσαμε, αναγνωρίσαμε, επιμείναμε, κατορθώσαμε· τίποτα, επαναλάμβανε σε πολλές περιπτώσεις, δεν μπόρεσε να μας σταματήσει, τίποτα δεν στάθηκε ακατόρθωτο, τίποτα δεν μέτρη-

* Στη δουλειά! Εργάτες σταλμένοι από τη Γαλλία μας
Ανιχνεύστε, για την υφήλιο, αυτόν τον καινούργιο δρόμο
Οι πατέρες σας, οι ήρωες, έφτασαν ως εδώ·
Κρατηθείτε γερά ατρόμητοι
Όπως τους πολεμήσατε στα πόδια των πυραμίδων,
Και τα δικά τους τέσσερις χιλιάδες χρόνια στοχαστείτε!

Ναι, είναι για την υφήλιο, για την Ασία και την Ευρώπη,
Γι' αυτά τα μακρινά κλίματα που αγκαλιάζει η νύχτα,
Για τους ύπουλους Κινέζους και τους ημίγυμνους Ινδούς·
Για τους ευτυχισμένους, ελεύθερους και γενναίους λαούς,
Για τους εξαθλιωμένους λαούς, για τους σκλαβωμένους λαούς
Για εκείνους που ο Χριστός είναι άγνωστος ακόμη.

σε τελικά εκτός από την πραγμάτωση «του τελικού σκοπού, του μεγάλου στόχου», τον οποίον ο ίδιος συνέλαβε, αποσαφήνισε και τελικά εκτέλεσε. Και όταν ο παπικός απεσταλμένος στις τελετές μίλησε στις 16 Νοεμβρίου στους συγκεντρωμένους επισήμους, προσπάθησε απεγνωσμένα να συναγωνιστεί το θέαμα που παρουσίαζε η διώρυγα του Λεσέψ:

> Ας μας επιτραπεί να υπογραμμίσουμε ότι η ώρα που πρόκειται να σημάνει δεν είναι μόνο από τις πλέον σημαίνουσες αυτού του αιώνα, αλλά ακόμα μία από τις μεγαλύτερες και τις πιο αποφασιστικές που έχει δει η ανθρωπότητα από τις αρχές της ιστορίας της. Αυτός ο τόπος ο οποίος περικλείει —δίχως ακριβώς να αγγίζει πουθενά— την Αφρική και την Ασία, αυτή η μεγάλη γιορτή του ανθρώπινου γένους, αυτή η μεγαλειώδης και κοσμοπολίτικη βοήθεια, όλες οι φυλές της οικουμένης, όλες οι σημαίες, όλοι οι βασιλικοί οίκοι κυλούν ευτυχισμένα κάτω απ' αυτόν τον ακτινοβόλο και απέραντο ουρανό, ο σταυρός ορθός και προσκυνούμενος απ' όλους εν όψει του εσταυρωμένου — τι θαύματα, τι συγκινητικές αντιθέσεις, ποια όνειρα που θεωρούνταν χίμαιρες έγιναν χειροπιαστές πραγματικότητες! Και μέσα σ' αυτό το συνονθύλευμα κάθε ασωτείας, πόσα αντικείμενα σκέψης για τον στοχαστή, πόσες χαρές αυτή τη συγκεκριμένη ώρα και, στην προοπτική της έλευσής τους, τι μεγαλειώδεις ελπίδες!
>
> Οι δύο πόλοι της υφηλίου προσεγγίζονται, και προσεγγιζόμενοι αναγνωρίζονται· όλοι οι άνθρωποι αναγνωρίζονται σαν παιδιά του ίδιου Θεού, και αποδεικνύουν το χαρμόσυνο στήριγμα της αδελφότητάς τους. Ω Δύση, ω Ανατολή! Πλησιάστε, κοιταχτείτε, αναγνωριστείτε, αγκαλιαστείτε! Αλλά πίσω από το πρακτικό φαινόμενο, το βλέμμα του στοχαστή ανακαλύπτει ορίζοντες πλατύτερους από τους μετρήσιμους χώρους, τους απέραντους ορίζοντες όπου κινούνται τα μεγάλα πεπρωμένα, τα πιο μεγαλειώδη επιτεύγματα, οι πιο αθάνατες βεβαιότητες του ανθρώπινου γένους...
>
> [Θεέ] η θεία πνοή σου πλανιέται πάνω από τους δικούς σου! Εκεί όπου περνά και ξαναπερνά, από τη Δύση στην Ανατολή, κι από την Ανατολή στη Δύση! Ω Θεέ! Δώσε μας αυτό το δρόμο για να προσεγγίσουν οι λαοί ο ένας τον άλλον![86]

Ολόκληρος ο κόσμος έμοιαζε να έχει συγκεντρωθεί για να αποτίσει φόρο τιμής σ' ένα σχέδιο που μόνο να το ευλογήσει μπορούσε ο Θεός και να το θέσει στη δική του υπηρεσία. Οι παλαιές διακρίσεις και οι

περιορισμοί διαλύθηκαν: ο Σταυρός υπερίσχυσε της Ημισελήνου, η Δύση είχε έρθει στην Ανατολή για να μείνει για πάντα (μέχρις ότου, τον Ιούλιο του 1956, ο Τζαμάλ Αμπντάλ Νάσερ θα έβαζε εμπρός την εθνικοποίηση της διώρυγας από την Αίγυπτο στο όνομα του ντε Λεσέψ).

Στην ιδέα της Διώρυγας του Σουέζ βλέπουμε τη λογική απόληξη της οριενταλιστικής σκέψης και, κυρίως, της οριενταλιστικής προσπάθειας. Για τη Δύση, η Ασία κάποτε εκπροσωπούσε τη σιωπηρή απόσταση και το παράξενο· το Ισλάμ ήταν η εμπόλεμη εχθρότητα προς την ευρωπαϊκή Χριστιανοσύνη. Για να ξεπεράσει τέτοια τρομερά στερεότυπα η Ανατολή έπρεπε πρώτα να γίνει γνωστή, ύστερα να δεχθεί εισβολή και να προσαρτηθεί, ύστερα να αναδημιουργηθεί από λογίους, στρατιωτικούς και δικαστές οι οποίοι ξέθαψαν λησμονημένες γλώσσες, ιστορίες, φυλές και κουλτούρες προκειμένου να τις προβάλλουν —πέρ' από την αυτοσυνειδησία της ίδιας της σύγχρονης Ανατολής— ως την αληθινή κλασική Ανατολή η οποία θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να κρίνει και να διοικήσει τη σύγχρονη Ανατολή. Η σκοτεινότητα εξαφανίστηκε για ν' αντικατασταθεί από οντότητες του θερμοκηπίου· η Ανατολή ήταν ένα έργο της διανόησης, δηλώνοντας αυτό που η νεότερη Ευρώπη είχε φτιάξει από την ακόμη παράξενη Ανατολή. Ο ντε Λεσέψ και η διώρυγά του κατέστρεψαν τελικά την απόσταση της Ανατολής, τη μοναστική της ενδοστρέφεια εκτός της Δύσεως, τον ακατάλυτο εξωτισμό της. Όπως ένας φράχτης μπόρεσε να μεταμορφωθεί σε υγρή αρτηρία, έτσι και η Ανατολή επανενσαρκώθηκε από διαρκή εχθρό σε υποτακτικό συνεταίρο. Μετά τον Λεσέψ κανείς δεν μπορούσε πλέον να μιλάει για την Ανατολή σαν κάτι που ανήκε σε άλλον κόσμο, με την αυστηρή έννοια. Υπήρχε μονάχα ο κόσμος «μας», «ένας» κόσμος ενοποιημένος, επειδή η Διώρυγα του Σουέζ είχε διαψεύσει εκείνους τους τελευταίους τοπικιστές που πίστευαν ακόμη στη διαφορά μεταξύ των κόσμων. Από τότε η έννοια του «ανατολικού» είναι μια έννοια διοικητική ή εκτελεστική, και υπάγεται σε δημογραφικούς, οικονομικούς και κοινωνιολογικούς παράγοντες. Για ιμπεριαλιστές όπως ο Balfour, ή για αντι-ιμπεριαλιστές όπως ο J.A. Hobson, ο Ανατολίτης, όπως και ο Αφρικανός, είναι μέλος μιας υποτελούς φυλής, και όχι απλώς ο κάτοικος μιας γεωγραφικής περιοχής. Ο ντε Λεσέψ διάλυσε τη γεωγραφική ταυτότητα της Ανατολής σύροντάς την (σχεδόν κυριολεκτικά) μέσα στη Δύση και σκορπίζοντας τελειωτικά την απειλή του Ισλάμ. Νέες κατηγορίες και εμπειρίες, περιλαμβανομένων αυτών του ιμπεριαλισμού, επρόκειτο να αναδυθούν, και με τον καιρό ο Οριενταλισμός θα προσαρμοζόταν σε αυτές — όχι όμως χωρίς κάποια δυσκολία.

IV.
ΚΡΙΣΗ

Φαίνεται ίσως παράξενο όταν λέμε για κάτι ή για κάποιον ότι έχει μια κειμενική διάθεση, αλλά ένας σπουδαστής της φιλολογίας θα καταλάβει ευκολότερα τη φράση αν θυμηθεί το είδος αντίληψης το οποίο καταπολεμά ο Βολταίρος στο Candide, ή ακόμα τη στάση απέναντι στην πραγματικότητα που σατιρίζει ο Θερβάντες στον *Δον Κιχώτη.* Αυτό που αντιλαμβάνονται ως υγιή αίσθηση των πραγμάτων αυτοί οι συγγραφείς τους υπαγορεύει την πεποίθηση πως είναι σφάλμα να νομίζει κανείς ότι η θορυβώδης, απρόβλεπτη και προβληματική σύγχυση μέσα στην οποία τα ανθρώπινα όντα περνάνε τη ζωή τους μπορεί να κατανοηθεί στη βάση αυτού που τα βιβλία —τα κείμενα— μας λένε· πως το να εφαρμόζει κατά γράμμα κανείς ό,τι μαθαίνει από ένα βιβλίο στην πραγματικότητα ενέχει τον κίνδυνο της τρέλας ή της καταστροφής. Δεν πιστεύει κανείς ότι μπορεί να χρησιμοποιήσει τον *Amadis* του Gaul για να καταλάβει την Ισπανία του δέκατου έκτου αιώνα (ή τη σύγχρονη) — όχι περισσότερο τουλάχιστον απ' όσο θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει τη Βίβλο για να καταλάβει, ας πούμε, τη Βουλή των Κοινοτήτων. Αλλά ολοφάνερα οι άνθρωποι έχουν δοκιμάσει και ακόμη δοκιμάζουν να χρησιμοποιήσουν κείμενα μ' έναν τόσο απλοϊκό τρόπο, γιατί αλλιώς το *Candide* και *ο Δον Κιχώτης* δεν θα εξακολουθούσαν να έχουν την έλξη που έχουν στους σημερινούς αναγνώστες. Φαίνεται ότι είναι κοινό ανθρώπινο σφάλμα να προτιμάται η σχηματική αυθεντία ενός κειμένου από τους αποπροσανατολισμούς των άμεσων συναντήσεων με την ανθρώπινη πραγματικότητα. Αλλά είναι αυτό το σφάλμα εξίσου παρόν πάντοτε, ή υπάρχουν περιστάσεις οι οποίες, περισσότερο απ' ό,τι άλλες, κάνουν να επικρατήσει η κειμενική διάθεση;

Δύο περιστάσεις ευνοούν την κειμενική διάθεση. Η μία είναι όταν ένα ανθρώπινο ον έρχεται άμεσα αντιμέτωπο με κάτι το σχετικά άγνωστο και απειλητικό και μέχρις εκείνη τη στιγμή απόμακρο. Σε μια τέτοια περίπτωση είναι αναγκασμένος κανείς να στηριχτεί όχι μόνο σε ό,τι προηγούμενο μέσα στην εμπειρία του μοιάζει το καινούργιο αλλά και σε ό,τι έχει διαβάσει γι' αυτό. Τα ταξιδιωτικά βιβλία και οι οδηγοί αποτελούν ένα τόσο «φυσικό» είδος κειμένων, και είναι τόσο λογικά στη σύνθεση και στη χρήση τους, όσο οποιοδήποτε βιβλίο μπορεί κανείς να φανταστεί εξαιτίας αυτής ακριβώς της ανθρώπινης τάσης να καταφεύγου-

με σ' ένα κείμενο όταν τα απρόοπτα του ταξιδιού σε παράξενα μέρη μοιάζουν να απειλούν τη γαλήνη μας. Πολλοί ταξιδιώτες συμβαίνει να λένε για μια εμπειρία τους σε άγνωστη χώρα ότι δεν έμοιαζε καθόλου με αυτό που περίμεναν, εννοώντας ότι δεν ήταν αυτό που τα βιβλία έλεγαν πως θα έπρεπε να είναι. Και βέβαια πολλοί συγγραφείς ταξιδιωτικών βιβλίων ή οδηγών τα γράφουν ακριβώς για να πουν ότι μια χώρα είναι έτσι, ή καλύτερα, ότι είναι ζωηρόχρωμη, ακριβή, ενδιαφέρουσα, κοκ. Η ιδέα σε κάθε περίπτωση είναι ότι άνθρωποι, τόποι και εμπειρίες μπορούν πάντοτε να περιγραφούν από ένα βιβλίο, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα που το βιβλίο (ή το κείμενο) αποκτά κάποτε μεγαλύτερη αυθεντία, και χρήση, από ό,τι η πραγματικότητα την οποία περιγράφει. Η κωμωδία της αναζήτησης της μάχης του Βατερλώ από τον Fabrice del Dongo δεν έγκειται τόσο στο ότι δεν καταφέρνει να βρει τη μάχη, αλλά στο ότι την ψάχνει σαν κάτι που το έχει μάθει από τα κείμενα.

Μια δεύτερη κατάσταση που ευνοεί την κειμενική διάθεση είναι η εμφάνιση επιτυχίας. Αν κάποιος διαβάσει ένα βιβλίο που λέει ότι τα λιοντάρια είναι άγρια και ύστερα συναντήσει ένα άγριο λιοντάρι (απλοποιώ, βέβαια), πιθανότα θα ενθαρρυνθεί να διαβάσει περισσότερα βιβλία του ίδιου συγγραφέα, και θα τα πιστεύει. Αλλά εάν, επιπλέον, το βιβλίο για τα λιοντάρια δίνει και οδηγίες πώς να συμπεριφερθεί κανείς σ' ένα άγριο λιοντάρι, και οι οδηγίες λειτουργήσουν τέλεια, τότε όχι μόνον ο συγγραφέας θα γίνει εντελώς πιστευτός, αλλά και θα παρακινηθεί να δοκιμάσει κι άλλα είδη γραφής. Υπάρχει μια αρκετά περίπλοκη διαλεκτική της ενίσχυσης μέσω της οποίας οι εμπειρίες των αναγνωστών από την πραγματικότητα καθορίζονται απ' αυτό που έχουν διαβάσει, και αυτό με τη σειρά του κάνει τους συγγραφείς να καταπιάνονται με θέματα εκ των προτέρων καθορισμένα από τις εμπειρίες των αναγνωστών. Ένα βιβλίο πάνω στο πώς να συμπεριφερθείς σ' ένα άγριο λιοντάρι μπορεί τότε να παράγει μια ολόκληρη σειρά βιβλίων με θέμα την αγριότητα των λιονταριών, την προέλευση της αγριότητας, κοκ. Παρομοίως, από τη στιγμή που το κείμενο εστιάζεται στενότερα πάνω στο θέμα —όχι πια λιοντάρια αλλά η αγριότητά τους— μπορούμε να περιμένουμε ότι οι οδηγίες του πώς ν' αντιμετωπίζουμε την αγριότητα των λιονταριών πρακτικά θα αυξήσουν την αγριότητά τους, θα τα εξαναγκάζουν πλέον να είναι άγρια αφού αυτό αναμένεται να είναι, και αυτό είναι στην ουσία ό,τι γνωρίζουμε ή ό,τι μόνο μπορεί κανείς να γνωρίσει γι' αυτά.

Ένα κείμενο που ισχυρίζεται ότι περιέχει γνώση γύρω από κάτι πραγματικό και βγαίνει από περιστάσεις παρόμοιες με αυτές που μόλις περιέγραψα, δεν είναι εύκολο να απορριφθεί. Του αποδίδεται εμπειρο-

γνωμοσύνη. Η αυθεντία ακαδημιών, θεσμών, κυβερνήσεων μπορεί να προστεθεί σε αυτό, περιβάλλοντάς το με ακόμη μεγαλύτερο κύρος απ' ό,τι εγγυάται η πρακτική του επιτυχία. Το πιο σημαντικό είναι ότι τέτοια κείμενα μπορούν να *δημιουργούν* όχι μόνο γνώση αλλά επίσης την ίδια την πραγματικότητα που φαίνεται ότι περιγράφουν. Με τον καιρό μία τέτοια γνώση και πραγματικότητα δημιουργούν μια παράδοση, ή αυτό που ο Μισέλ Φουκώ ονομάζει *discourse*, της οποίας η υλική παρουσία και το βάρος, περισσότερο από την πρωτοτυπία ενός δεδομένου συγγραφέα, είναι υπεύθυνη για τα κείμενα που παράγονται απ' αυτήν. Αυτό το είδος κειμένων συντίθεται από εκείνα τα προϋπάρχοντα σύνολα πληροφορίας που ο Φλωμπέρ υπάγει στον κατάλογο των «παραδεδομένων ιδεών» (idées reçues).

Στο φως όλων αυτών, ας σκεφτούμε τον Ναπολέοντα και τον Λεσέψ. Οτιδήποτε γνώριζαν, λίγο ή πολύ, για την Ανατολή προερχόταν από βιβλία γραμμένα μέσα στην παράδοση του Οριενταλισμού, τοποθετημένα στη βιβλιοθήκη των idées reçues του τελευταίου· γι' αυτούς η Ανατολή, όπως και τα άγρια λιοντάρια, ήταν κάτι που μπορούσε κανείς να συναντήσει και να το χειριστεί κυρίως επειδή τα κείμενα έκαναν αυτή την Ανατολή πιθανή. Μια τέτοια Ανατολή ήταν σιωπηλή, διαθέσιμη απέναντι στην Ευρώπη για την πραγμάτωση σχεδίων που περιελάμβαναν, αλλά δεν ήταν ποτέ άμεσα υπεύθυνα για τους αυτόχθονες κατοίκους, και ανίκανη ν' αντισταθεί στα σχέδια, τις εικόνες, ή τις απλές περιγραφές που την είχαν ως αντικείμενο. Νωρίτερα σε αυτό το κεφάλαιο αποκάλεσα αυτή τη σχέση ανάμεσα στο γράψιμο (και τις συνέπειές του) και τη σιωπή της Ανατολής προϊόν και ένδειξη της μεγάλης πολιτισμικής ισχύος της Δύσης, της επιθυμίας της να υπερισχύσει της Ανατολής. Αλλά υπάρχει και μια άλλη πλευρά της ισχύος, μια πλευρά της οποίας η ύπαρξη εξαρτάται από τις πιέσεις της οριενταλιστικής παράδοσης και των κειμενικών διαθέσεων έναντι της Ανατολής· αυτή η πλευρά έχει τη δική της ζωή, όπως και τα βιβλία για τα άγρια λιοντάρια, μέχρις ότου τα λιοντάρια μπορέσουν να πάρουν το λόγο. Μια προοπτική υπό την οποία σπάνια αντιλαμβανόμαστε τον Ναπολέοντα και τον Λεσέψ —για να πάρουμε δύο ανάμεσα σε πολλούς που έκαναν σχέδια για την Ανατολή— είναι εκείνη που τους βλέπει να προχωρούν μέσα στην αχανή σιωπή της Ανατολής κυρίως επειδή ο λόγος του Οριενταλισμού, πέρα και πάνω από την αδυναμία της Ανατολής ν' αντιδράσει, απένειμε στη δραστηριότητά τους νόημα, κατανοητότητα, πραγματικότητα. Ο λόγος του Οριενταλισμού και ό,τι τον έκανε δυνατό —στην περίπτωση του Ναπολέοντα, μια Δύση πολύ πιο ισχυρή στρατιωτικά απέναντι στην Ανατολή— δημιούργησε

Ανατολίτες οι οποίοι μπορούσαν να περιγραφούν σε έργα όπως η *Description de l'Egypte* και μιαν Ανατολή που μπορούσε να διασχιστεί όπως ο Λεσέψ διέσχισε το Σουέζ. Επιπλέον, ο Οριενταλισμός προκαθόρισε την επιτυχία τους — τουλάχιστον από τη δική τους σκοπιά, που δεν είχε τίποτα να κάνει με αυτήν της Ανατολής. Η επιτυχία, με άλλα λόγια, ήταν από την άποψη της πραγματικής ανθρώπινης ανταλλαγής ανάμεσα στον Ανατολίτη και τον δυτικό ισοδύναμη με το «είπα εγώ στον εαυτό μου, εγώ το είπα» του δικαστή στο *Trial by Jury*.

Από τη στιγμή που αρχίζουμε να σκεφτόμαστε τον Οριενταλισμό ως ένα είδος δυτικής προβολής και επιθυμίας επιβολής πάνω στην Ανατολή, δεν θα έχουμε πολλές εκπλήξεις. Γιατί αν είναι αλήθεια ότι ιστορικοί, όπως ο Michelet, ο Ράνκε, ο Toquevill και ο Μπούρκχαρντ, *υφαίνουν* τις αφηγήσεις τους «σαν μια ιστορία ιδιαίτερου είδους»,[87] το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση των Οριενταλιστών που επί αιώνες ύφαιναν την ιστορία, τον χαρακτήρα και το πεπρωμένο της Ανατολής. Κατά τον δέκατο ένατο και τον εικοστό αιώνα οι Οριενταλιστές πλήθυναν σοβαρά, επειδή τότε οι αποστάσεις της φαντασιακής και πραγματικής γεωγραφίας μίκρυναν, στο βαθμό που οι σχέσεις Ευρώπης-Ανατολής καθορίζονταν πλέον από μιαν ασταμάτητη ευρωπαϊκή εξάπλωση σε αναζήτηση αγορών, πηγών και αποικιών, και ο Οριενταλισμός είχε τελικά μεταμορφωθεί από ακαδημαϊκό λόγο σε αυτοκρατορικό θεσμό. Αυτή η μεταμόρφωση είναι ήδη φανερή μέσα σε όσα έχω πει για τον Ναπολέοντα, τον Λεσέψ, τον Balfour και τον Cromer. Τα σχέδιά τους για την Ανατολή είναι κατανοητά μόνο σ' ένα πολύ στοιχειώδες επίπεδο ως σχέδια ανθρώπων με ευφυία και όραμα, ηρώων με την έννοια του Καρλάυλ. Στην πραγματικότητα, ο Ναπολέων, ο ντε Λεσέψ, ο Cromer και ο Balfour είναι πολύ πιο κανονικοί, πολύ λιγότερο ασυνήθιστοι, αν θυμηθούμε τα σχήματα του d'Herbelot και του Ντάντε προσθέτοντάς τους έναν εκσυγχρονισμένο, αποτελεσματικό μηχανισμό (όπως η ευρωπαϊκή αυτοκρατορία του δέκατου ένατου αιώνα) και μια θετική στροφή: αν κανείς δεν μπορεί να εκμηδενίσει οντολογικά την Ανατολή (όπως ίσως ο d'Herbelot και ο Ντάντε συνειδητοποίησαν), έχει τουλάχιστον τα μέσα να τη συλλάβει, να τη χειριστεί, να την περιγράψει, να τη βελτιώσει και να την αλλάξει ριζικά.

Το σημείο που θέλω να τονίσω εδώ είναι ότι έγινε όντως μια μετάβαση από μία καθαρά κειμενική πρόσληψη, διατύπωση ή προσδιορισμό της Ανατολής σε μια έμπρακτη εφαρμογή όλων αυτών στην Ανατολή, και ότι ο Οριενταλισμός είχε να κάνει πολύ με αυτή την —αν μπορώ να χρησιμοποιήσω τη λέξη με την κυριολεκτική σημασία της— *παράλογη* μετάβαση. Όσον αφορά το αυστηρά επιστημονικό του έργο (και βρίσκω

την ιδέα του αυστηρά επιστημονικού έργου παραπλανητικά ανιδιοτελή και αφηρημένη για να καταλάβει κανείς περί τίνος πρόκειται), ο Οριενταλισμός έκανε ένα σωρό πράγματα. Στη μεγάλη του εποχή τον δέκατο ένατο αιώνα παρήγαγε διανοητές· αύξησε τον αριθμό των γλωσσών που διδάσκονταν στη Δύση και την ποσότητα των χειρογράφων που εκδίδονταν, μεταφράζονταν και σχολιάζονταν σε πολλές περιπτώσεις προμήθευσε στην Ανατολή διακείμενους με συμπάθεια ευρωπαίους σπουδαστές, με αληθινό ενδιαφέρον για ζητήματα όπως η σανσκριτική γραμματική, η νομισματική των Φοινίκων και η αραβική ποίηση. Όμως —κι εδώ πρέπει να είμαστε κατηγορηματικοί— ο Οριενταλισμός παραβίασε την Ανατολή. Ως σύστημα σκέψης σχετικό με την Ανατολή, πάντοτε άρθηκε από την ειδική ανθρώπινη λεπτομέρεια στο γενικό ανθρώπινο επίπεδο· και μια παρατήρηση που αφορούσε έναν Άραβα ποιητή του πέμπτου αιώνα πολλαπλασιαζόταν ως πολιτική απέναντι στην (και σε σχέση με την) ανατολίτικη νοοτροπία στην Αίγυπτο, στο Ιράκ ή στην Αραβία. Παρομοίως ένας στίχος από το Κοράνι μπορούσε να θεωρηθεί ως η καλύτερη μαρτυρία ενός ανεκρίζωτου μουσουλμανικού αισθησιασμού. Ο Οριενταλισμός υπέθεσε μιαν αναλλοίωτη Ανατολή, απολύτως διαφορετική (οι λόγοι αλλάζουν από εποχή σε εποχή) από τη Δύση. Και ο Οριενταλισμός, στη μορφή που προσέλαβε μετά τον δέκατο όγδοο αιώνα, δεν μπορούσε ποτέ ν' αναθεωρήσει τον εαυτό του. Όλα αυτά κάνουν τον Cromer και τον Balfour, ως παρατηρητές και διοικητές της Ανατολής, αναπόφευκτους.

Η εγγύτητα μεταξύ πολιτικής και Οριενταλισμού, ή, για να το θέσουμε ακριβέστερα, η υψηλή πιθανότητα ιδέες σχετικά με την Ανατολή αντλημένες από τον Οριενταλισμό να τεθούν σε πολιτική χρήση, είναι μία σημαντική, ωστόσο άκρως ευαίσθητη αλήθεια. Εγείρει ερωτήματα σχετικά με την προδιάθεση προς την αθωότητα ή την ενοχή, την επιστημονική ανιδιοτέλεια ή την συνενοχή μιας ομάδας πίεσης, σε πεδία όπως αυτά των Μαύρων ή των γυναικείων σπουδών. Προκαλεί κατ' ανάγκη ανησυχία στη συνείδηση που έχει κανείς για τις πολιτισμικές, φυλετικές ή ιστορικές γενικεύσεις, τη χρήση, την αξία τους, τον βαθμό αντικειμενικότητας και τον θεμελιώδη σκοπό τους. Πάνω απ' οτιδήποτε άλλο, οι πολιτικές και πολιτισμικές περιστάσεις στις οποίες άνθισε ο δυτικός Οριενταλισμός επισύρουν την προσοχή στην υποβιβασμένη θέση της Ανατολής ή του Ανατολικού ως αντικειμένου μελέτης. Μπορεί καμιά άλλη εκτός από την πολιτική σχέση κυρίου και δούλου να παραγάγει αυτή την οριενταλοποιημένη Ανατολή την οποία τέλεια χαρακτήρισε ο Ανβάρ Αμπντάλ Μάλεκ;

α) Στο επίπεδο *της τοποθέτησης του προβλήματος,* και της προβληματικής... η Ανατολή και οι Ανατολίτες [αντιμετωπίζονται από τον Οριενταλισμό] ως ένα «αντικείμενο» έρευνας, σημαδεμένο με μιαν ετερότητα —σαν κάθε τι που είναι διαφορετικό, είτε είναι «υποκείμενο» είτε «αντικείμενο»— που μοιάζει όμως να είναι καταστατική, να έχει έναν ουσιώδη χαρακτήρα... Αυτό το «αντικείμενο» έρευνας θα είναι, όπως συνηθίζεται, παθητικό, μη συμμετέχον, προικισμένο με μια «ιστορική» υποκειμενικότητα, πάνω απ' όλα, μη ενεργητικό, μη αυτόνομο, μη κυρίαρχο σε σχέση με τον εαυτό του: η μοναδική Ανατολή, ως «υποκείμενο» που θα μπορούσε να γίνει δεκτό, στο ακραίο όριο, είναι το αποξενωμένο ον, με τη φιλοσοφική έννοια του όρου, που σημαίνει, άλλο από τον εαυτό του σε σχέση με τον εαυτό του, το οποίο τίθεται, κατανοείται, προσδιορίζεται —και κυρίως υφίσταται δράση— από τους άλλους.

β) Στο επίπεδο της *θεματικής,* [οι Οριενταλιστές] υιοθετούν μια εσενσιαλιστική αντίληψη των υπό μελέτη χωρών, εθνών και λαών της Ανατολής, αντίληψη η οποία εκφράζεται μέσω μιας χαρακτηρισμένης εθνιστικής τυπολογίας... και σύντομα θα προχωρήσει με αυτήν ώς τον ρατσισμό.

γ) Σύμφωνα με τους παραδοσιακούς Οριενταλιστές θα έπρεπε να υπάρχει μια ουσία —μερικές φορές περιγράψιμη καθαρά ακόμα και με μεταφυσικούς όρους— που συνιστά την αναπαλλοτρίωτη και κοινή βάση όλων των υπό θεώρηση πραγμάτων αυτή η ουσία είναι ταυτοχρόνως ιστορική, αφού φτάνει πίσω ώς τις αυγές της ιστορίας, και θεμελιωδώς ανιστορική, αφού καρφώνει το ον, το «αντικείμενο» της μελέτης, μέσα στην αναπαλλοτρίωτη και μη εξελικτική του ιδιαιτερότητα, αντί να το προσδιορίζει όπως όλα τα άλλα όντα, κράτη, έθνη, λαούς και κουλτούρες ως προϊόν, ένα παράγωγο της σύγκλισης δυνάμεων οι οποίες δρουν στο πεδίο της ιστορικής εξέλιξης.

Έτσι καταλήγει κανείς σε μία τυπολογία —βασισμένη σε αληθινές ιδιαιτερότητες, αλλά ξεκομμένη από την ιστορία και, κατά συνέπεια, θεωρούμενη ως άυλη, ουσιώδη— που φτιάχνει από το μελετώμενο «αντικείμενο» ένα άλλο ον σε σχέση με το οποίο το υποκείμενο της μελέτης είναι υπερβατικό· μπορούμε να έχουμε έναν homo Sinicus, έναν homo Arabicus (και γιατί όχι έναν homo Aegypticus, κλπ), έναν homo Africanus, έναντι του ανθρώπου —διάβαζε του «φυσιολογικού ανθρώπου»— που είναι ο Ευρωπαίος της ιστορικής περιόδου, δηλαδή από την ελληνική αρχαιότη-

> τα. Βλέπει κανείς σε ποιο βαθμό, από τον δέκατο όγδοο στον εικοστό αιώνα, ο ηγεμονισμός της κατοχής μειονοτήτων τον οποίον ξεσκέπασαν ο Μαρξ και ο Ένγκελς, κι ο ανθρωποκεντρισμός τον οποίον απογύμνωσε ο Φρόυντ συνοδεύονταν από έναν ευρωκεντρισμό στο πεδίο των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, και ιδιαίτερα σε εκείνες που σχετίζονταν άμεσα με μη ευρωπαϊκούς λαούς.[88]

Ο Abdal Malek θεωρεί ότι η ιστορία του Οριενταλισμού οδηγήθηκε κατά το δεύτερο ήμισυ του εικοστού αιώνα στο αδιέξοδο που περιγράψαμε παραπάνω. Ας προσπαθήσουμε τώρα να σκιαγραφήσουμε σύντομα αυτή την ιστορία όπως εξελίχθηκε τον δέκατο ένατο αιώνα συσσωρεύοντας βάρος και ισχύ, ως «ηγεμονισμός της κατοχής μειονοτήτων», και ανθρωποκεντρισμός σε συμμαχία με τον ευρωκεντρισμό. Από την τελευταία δεκαετία του δέκατου όγδοου αιώνα και για περίπου ενάμισυ αιώνα, η Βρετανία και η Γαλλία κυριάρχησαν στον Οριενταλισμό ως επιστημονικό κλάδο. Οι μεγάλες φιλολογικές ανακαλύψεις στη συγκριτική γραμματική που έκαναν οι Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm και άλλοι οφείλονταν όλες σε χειρόγραφα που έφτασαν από την Ανατολή στο Παρίσι και το Λονδίνο. Σχεδόν δίχως εξαίρεση, κάθε Οριενταλιστής άρχιζε την καριέρα του ως φιλόλογος, και η επανάσταση στη φιλολογία την οποία επέφεραν ο Bopp, ο Σασύ, ο Burnouf και οι μαθητές τους ήταν μια συγκριτική επιστήμη βασισμένη στην προϋπόθεση ότι οι γλώσσες ανήκουν σε οικογένειες, των οποίων τα Ινδοευρωπαϊκά και τα Σημιτικά είναι δύο μεγάλα παραδείγματα. Από την πρώτη στιγμή, λοιπόν, ο Οριενταλισμός έφερε δύο χαρακτηριστικά: (1) μια προσφάτως θεμελιωμένη επιστημονική αυτοσυνείδηση βασισμένη στη γλωσσολογική σημασία της Ανατολής για την Ευρώπη, και (2) μια τάση να διαιρεί, να υποδιαιρεί και να επαναδιαιρεί το αντικείμενό του, χωρίς να αλλάζει ποτέ την αντίληψή του για μιαν Ανατολή που είναι πάντοτε ίδια, αμετάβλητη, ομοιογενής, και ριζικά ιδιόμορφο αντικείμενο.

Ο Φρήντριχ Σλέγκελ, ο οποίος έμαθε τα Σανσκριτικά του στο Παρίσι, εικονίζει ταυτόχρονα αυτά τα δύο χαρακτηριστικά. Παρόλο που την εποχή που δημοσίευσε το Über die Sprache und Weisheit der Indier το 1808 ο Σλέγκελ είχε πρακτικά αποποιηθεί τον Οριενταλισμό του, υποστήριζε ακόμη ότι τα Σανσκριτικά και τα Περσικά από τη μία μεριά και τα Ελληνικά και τα Γερμανικά από την άλλη είχαν μεγαλύτερη συγγένεια μεταξύ τους απ' ό,τι με τις σημιτικές, κινεζικές, αμερικανικές ή αφρικανικές γλώσσες. Επιπλέον, η ινδοευρωπαϊκή οικογένεια ήταν τεχνικά

απλή και ικανοποιητική μ' έναν τρόπο που η σημιτική, για παράδειγμα, δεν ήταν. Αφαιρέσεις αυτού του είδους δεν προβλημάτιζαν τον Σλέγκελ, για τον οποίον τα έθνη, οι φυλές, οι νοοτροπίες και οι λαοί ως πράγματα για τα οποία μπορούσε κανείς να μιλάει με πάθος —υπό την όλο και στενότερη προοπτική ενός λαϊκισμού τον οποίον προανήγγειλε ο Herder— ασκούσαν μιαν ισόβια γοητεία. Αλλά πουθενά ο Σλέγκελ δεν μιλάει για τη ζωντανή, σύγχρονη Ανατολή. Όταν έλεγε στα 1800, «Στην Ανατολή πρέπει να ψάξουμε για τον υψηλότερο Ρομαντισμό», εννοούσε την Ανατολή της Σακουντάλα, της Ζεντ-Αβέστα και των Ουπανισάδ. Όσο για τους Σημίτες, των οποίων οι γλώσσες ήταν συγκολλητικές, ακαλαίσθητες και μηχανικές, ήταν διαφορετικοί, κατώτεροι, καθυστερημένοι. Οι διαλέξεις του Schlegel πάνω στη γλώσσα και τη ζωή, την ιστορία και τη λογοτεχνία βρίθουν από τέτοιες διακρίσεις, τις οποίες έκανε χωρίς την ελάχιστη επιφύλαξη. Η Εβραϊκή, έλεγε, ήταν φτιαγμένη για την προφητική αναγγελία και τη μαντική· οι Μουσουλμάνοι, ωστόσο, ασπάζονταν «ένα νεκρό κενό θεϊσμό, μια καθαρά αρνητική μονιστική πίστη».[89]

Το είδος του ρατσισμού που περιέχεται στις επικρίσεις που απηύθυνε ο Σλέγκελ προς τους Σημίτες και άλλους «κατώτερους» Ανατολίτες ήταν πλατιά διαδεδομένο στην ευρωπαϊκή κουλτούρα. Αλλά πουθενά αλλού, εκτός από τους δαρβινιανούς ανθρωπολόγους και φρενολόγους λίγο αργότερα στον δέκατο ένατο αιώνα, δεν έγινε βάση για τη συγκρότηση ενός επιστημονικού αντικειμένου όπως στη συγκριτική γλωσσολογία ή φιλολογία. Γλώσσα και φυλή φαίνονταν αξεδιάλυτα συμπλεγμένα, και η «καλή» Ανατολή ήταν σταθερά μία κλασική περίοδος κάπου σε μιαν ανύπαρκτη πλέον Ινδία, ενώ η «κακή» Ανατολή αργοπέθαινε στη σημερινή Ασία, σε κάποιες περιοχές της Βόρειας Αφρικής, και παντού στο Ισλάμ. Οι « Άρειοι» περιορίζονταν στην Ευρώπη και στην αρχαία Ανατολή· όπως είχε δείξει ο Λέων Πολιάκωφ (χωρίς ούτε μία φορά να παρατηρήσει, ωστόσο, ότι «Σημίτες» δεν ήταν μόνο οι Εβραίοι αλλά και οι Μουσουλμάνοι[90]), ο μύθος των Αρείων κυριάρχησε στην ιστορική και πολιτισμική ανθρωπολογία εις βάρος των «κατώτερων» λαών.

Η επίσημη πνευματική γενεαλογία του Οριενταλισμού θα περιελάμβανε οπωσδήποτε τον Γκομπινώ, τον Ρενάν, τον Χούμπολτ, τον Steinthal, τον Burnouf, τον Remusat, τον Palmer, τον Weil, τον Dozy, τον Muir, για ν' αναφέρουμε λίγα διάσημα ονόματα σχεδόν στην τύχη από τον δέκατο ένατο αιώνα. Θα περιελάμβανε επίσης τις ραγδαία εξαπλούμενες εταιρείες: τη Société asiatique, που ιδρύθηκε το 1822· την Royal Asiatic Society, που ιδρύθηκε το 1823· την American Oriental Society, που

ιδρύθηκε το 1842· κοκ. Αλλά κατ' ανάγκη θα παρέλειπε τη μεγάλη συνεισφορά της φανταστικής και ταξιδιωτικής λογοτεχνίας, η οποία ενδυνάμωσε τις διακρίσεις που εγκαθίδρυσαν οι Οριενταλιστές ανάμεσα στα διάφορα γεωγραφικά, χρονικά και φυλετικά τμήματα της Ανατολής. Μια τέτοια παράλειψη θα ήταν σοβαρό σφάλμα, αφού για την ισλαμική Ανατολή αυτή η λογοτεχνία είναι ιδιαίτερα πλούσια και συμβάλλει σημαντικά στην οικοδόμηση του οριενταλιστικού λόγου. Περιλαμβάνει έργα του Γκαίτε, του Ουγκώ, του Λαμαρτίνου, του Σατωμπριάν, του Kinglake, του Νερβάλ, του Φλωμπέρ, του Lane, του Burton, του Σκοτ, του Μπάυρον, του Vigny, του Ντισραέλι, του George Eliot, του Γκωτιέ. Αργότερα, στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα και στις αρχές του εικοστού, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε τους Doughty, Barres, Loti, T.E. Lawrence, Φόρστερ. Όλοι αυτοί οι συγγραφείς, δίνουν ένα τολμηρότερο σκιαγράφημα του «μεγάλου ασιατικού μυστηρίου» του Ντισραέλι. Αξιοσημείωτη υποστήριξη δόθηκε σε αυτότο εγχείρημα όχι μόνο από την ανασκαφή νεκρών πολιτισμών της Ανατολής (από ευρωπαίους εκσκαφείς) στη Μεσοποταμία, την Αίγυπτο, τη Συρία και την Τουρκία, αλλά επίσης από μεγάλης κλίμακας γεωγραφικές χωρομετρήσεις που έγιναν σε ολόκληρη την Ανατολή.

Στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα τέτοια επιτεύγματα υποκινήθηκαν υλικά από την ευρωπαϊκή κατάληψη ολόκληρης της Εγγύς Ανατολής (με εξαίρεση ορισμένα τμήματα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, η οποία διαλύθηκε μετά το 1918). Κύριες αποικιακές δυνάμεις ήταν και πάλι η Βρετανία και η Γαλλία, παρόλο που η Ρωσία και η Γερμανία έπαιξαν κι αυτές κάποιο ρόλο.[91] Η αποικιοποίηση σημαίνει κατ' αρχήν την αναγνώριση —στην πραγματικότητα, τη δημιουργία— συμφερόντων αυτά μπορεί να είναι εμπορικά, επικοινωνιακά, θρησκευτικά, στρατιωτικά, πολιτιστικά. Όσον αφορά το Ισλάμ και τις ισλαμικές περιοχές, για παράδειγμα, η Βρετανία αισθάνθηκε ότι είχε νόμιμα συμφέροντα, ως χριστιανική δύναμη, να διαφυλάξει. Ένας περίπλοκος μηχανισμός αναπτύχθηκε για την επέκταση αυτών των συμφερόντων. Οργανισμοί όπως η Εταιρεία για την Προώθηση της Χριστιανικής Γνώσης (1698) και η Εταιρεία για τη Διάδοση του Ευαγγελίου σε Ξένες Χώρες (1701) δημιουργήθηκαν από πολύ νωρίς και υποκινήθηκαν αργότερα από την Βαπτιστική Ιεραποστολική Εταιρεία (1792), την Ιεραποστολική Εταιρεία της Εκκλησίας (1799), τη Βιβλική Εταιρεία Βρετανίας και Εξωτερικού (1804), την Εταιρεία του Λονδίνου για την Προώθηση του Χριστιανισμού στους Εβραίους (1808). Αυτές οι ιεραποστολές «οργάνωσαν ανοιχτά την εξάπλωση της Ευρώπης»[92]. Αν σε αυτές προσθέσουμε τις εμπο-

ρικές εταιρείες, τις επιστημονικές εταιρείες, τα γεωγραφικά εξερευνητικά ιδρύματα, τα μεταφραστικά ιδρύματα, την εμφύτευση στην Ανατολή σχολείων, αποστολών, διπλωματικών γραφείων, εργοστασίων, και μερικές φορές εκτεταμένων ευρωπαϊκών κοινοτήτων, η έννοια του «συμφέροντος» θ' αποκτήσει μια αρκετά σαφή σημασία. Εν συνεχεία αυτά τα συμφέροντα προασπίστηκαν με μεγάλο ζήλο και κόστος.

Ως εδώ το σκιαγράφημά μου είναι αρκετά χοντροκομμένο. Τι συμβαίνει όσον αφορά τις τυπικές εμπειρίες και τα αισθήματα που συνόδευσαν τόσο τα επιστημονικά επιτεύγματα του Οριενταλισμού όσο και τις πολιτικές κατακτήσεις τις οποίες αυτός υποβοήθησε; Πρώτ' απ' όλα, υπήρξε μια απογοήτευση που η σύγχρονη Ανατολή δεν ήταν καθόλου όπως τα κείμενα. Εδώ ο Ζεράρ ντε Νερβάλ γράφει στον Θεόφιλο Γκωτιέ στα τέλη Αυγούστου του 1843:

> Έχω ήδη χάσει, βασίλειο με βασίλειο, τόπο με τόπο, το πιο όμορφο μισό του κόσμου, και σύντομα δεν θα ξέρω κανένα μέρος που να μπορώ να βρω καταφύγιο για τα όνειρά μου· αλλά πιο πολύ λυπάμαι για την Αίγυπτο, που έφυγε από τη φαντασία μου τώρα που πήρε θλιβερά μια θέση στη μνήμη μου.[93]

Αυτό είναι από τον συγγραφέα ενός μεγάλου *Ταξιδιού στην Ανατολή*. Ο θρήνος του Νερβάλ είναι ένα κοινό θέμα του Ρομαντισμού (το προδομένο όνειρο, όπως περιγράφεται από τον Albert Begui στο *L'Ame romantique et le rêve)* και των ταξιδιωτών στη βιβλική Ανατολή από τον Σατωμπριάν ως τον Μαρκ Τουαίν. Οποιαδήποτε άμεση εμπειρία της επίγειας Ανατολής σχολιάζει ειρωνικά εξυψώσεις όπως αυτές που μπορεί να βρει κανείς στο *«Mahometsgesang»* του Γκαίτε ή στο *«Adieux de l' hôtesse arabe»* του Ουγκώ. Η μνήμη της της σύγχρονης Ανατολής αντιμάχεται τη φαντασία, και παραπέμπει ξανά πίσω στη φαντασία ως τόπο προτιμητέο, για την ευρωπαϊκή ευαισθησία, από την πραγματική Ανατολή. Για ένα πρόσωπο που δεν έχει δει ποτέ την Ανατολή, είπε κάποτε ο Νερβάλ στον Γκωτιέ, ένας λωτός είναι ακόμα ένας λωτός· για μένα είναι απλώς ένα είδος κρεμμυδιού. Το να γράφει κανείς για τη σύγχρονη Ανατολή σημαίνει είτε να διενεργεί μιαν ανησυχητική απομυστικοποίηση εικόνων οι οποίες έχουν απανθιστεί από κείμενα, είτε να περιορίζεται στην Ανατολή για την οποία μιλούσε ο Ουγκώ στον αρχικό πρόλογό του στο έργο του *Les Orientales*, την Ανατολή ως «εικόνα» ή «ιδέα», σύμβολο «μιας κάποιου είδους γενικής προκατάληψης».[94]

Αν η προσωπική απογοήτευση και η γενική προκατάληψη απεικονί-

ζουν θαυμάσια σε πρώτη φάση την οριενταλιστική ευαισθησία, συνεπάγονται και κάποιες άλλες περισσότερο οικείες συνήθειες της σκέψης, της αίσθησης και της αντίληψης. Το πνεύμα μαθαίνει να διαχωρίζει τη γενική πρόσληψη της Ανατολής από μια ειδική εμπειρία της· καθεμιά ακολουθεί το δικό της δρόμο, για να το πούμε έτσι. Στη νουβέλα του Σκοτ *Το Φυλαχτό* (1825) ο σερ Κένεθ μάχεται μόνος του μ' έναν Σαρακηνό σε μια όαση κάπου στην παλαιστινιακή έρημο. Καθώς ο σταυροφόρος και ο αντίπαλός του, που είναι ο Σαλαντίν μεταμφιεσμένος, αργότερα καταλήγουν σε συζήτηση, ο Χριστιανός ανακαλύπτει ότι ο Μουσουλμάνος ανταγωνιστής του δεν είναι τελικά και τόσο κακός για σύντροφος. Όμως παρατηρεί:

> Καλά σκεφτόμουν... ότι η τυφλωμένη φυλή σας κατάγεται από τον βδελυρό δαίμονα, χωρίς τη βοήθεια του οποίου ποτέ δεν θα καταφέρνατε να κρατήσετε αυτή την ευλογημένη γη της Παλαιστίνης απέναντι σε τόσους γενναίους στρατιώτες του Θεού. Δεν μιλώ ειδικά για σένα, Σαρακηνέ, αλλά γενικά για το λαό σου και τη θρησκεία σου. Παράξενο όμως μου φαίνεται, όχι που έχετε την καταγωγή σας από τον Διάβολο, αλλά που μπορείτε και να καυχιόσαστε γι' αυτό.[95]

Γιατί πράγματι ο Σαρακηνός καυχιόταν ότι η γενεαλογική γραμμή της φυλής του έφτανε μέχρι τον Ιμπλίς, τον μουσουλμάνο Λούσιφερ. Αλλά εκείνο που είναι πράγματι περίεργο δεν είναι ο αδύναμος ιστορικισμός με τον οποίον ο Σκότ κάνει τη σκηνή «μεσαιωνική», βάζοντας τον Χριστιανό να επιτίθεται θεολογικά στο Μουσουλμάνο κατά τρόπο που οι Ευρωπαίοι του δέκατου ένατου αιώνα δεν θα έκαναν (θα το έκαναν, παρά ταύτα)· είναι μάλλον η επιπόλαιη συγκατάβαση του να καταδικάζει έναν ολόκληρο λαό «γενικά» μετριάζοντας απλώς την προσβολή μ' ένα ψυχρό «δεν το λέω αυτό ειδικά για σένα».

Ο Σκότ, ωστόσο, δεν ήταν ειδικός στο Ισλάμ (παρόλο που ο H.A.R. Gibb, ο οποίος ήταν, επαίνεσε το *Φυλαχτό* για τη βαθιά του κατανόηση του Ισλάμ και του Σαλαντίν[96]), και έπαιρνε τεράστιες ελευθερίες σε σχέση με το ρόλο του Ιμπλίς όταν τον αναγόρευε σε ήρωα για τον πιστό. Οι γνώσεις του Σκότ προέρχονταν πιθανώς από τον Μπάυρον και τον Beckford, αλλά αρκεί για μας εδώ να επισημάνουμε πόσο ισχυρά ο γενικός χαρακτήρας που αποδίδεται στα ανατολικά πράγματα μπορεί να αντιστέκεται στη ρητορική όσο και στην υπαρκτική δύναμη των καταφανών εξαιρέσεων. Είναι σαν, από τη μία μεριά, να υπήρχε ένα καλά-

θι που ονομάζεται «ανατολικό» και μέσα στο οποίο συνωθούνται αβασάνιστα όλες οι αυθαίρετες, ανώνυμες και παραδοσιακές δυτικές διαθέσεις απέναντι στην Ανατολή, ενώ, από την άλλη μεριά, πιστός στην ανεκδοτολογική παράδοση της αφήγησης, να μπορεί κανείς να πει ιστορίες με ή στην Ανατολή οι οποίες ελάχιστα έχουν να κάνουν με αυτό το γενικώς χρήσιμο καλάθι. Αλλά η ίδια η δομή της αφήγησης του Σκότ δείχνει μια βαθύτερη διαπλοκή αυτών των δύο. Γιατί η γενική κατηγορία στην αρχή παρέχει στο ειδικό παράδειγμα έναν περιορισμένο χώρο δράσης: ανεξαρτήτως του πόσο βαθιά είναι η συγκεκριμένη εξαίρεση, ανεξαρτήτως του πόσο ένας ορισμένος Ανατολίτης μπορεί να υπερπηδήσει τους φράχτες που έχουν τοποθετηθεί γύρω του, είναι πρώτα πρώτα Ανατολίτης, κατά δεύτερο λόγο ανθρώπινο ον, και στο τέλος πάλι Ανατολίτης.

Μια κατηγορία τόσο γενική όσο το «ανατολικό» μπορεί να παρουσιάζει αρκετά ενδιαφέρουσες παραλλαγές. Ο ενθουσιασμός του Ντισραέλι για την Ανατολή γεννήθηκε για πρώτη φορά στη διάρκεια ενός ταξιδιού του στην Ανατολή το 1831. Στο Κάιρο έγραφε, «Τα μάτια μου και το πνεύμα μου φλέγονται ακόμη από ένα μεγαλείο τόσο ξένο προς τις δικές μας μορφές».[97] Το γενικό μεγαλείο και το πάθος ενέπνεαν μια υπερβατική αίσθηση των πραγμάτων κι ελάχιστη ανοχή απέναντι στην άμεση πραγματικότητα. Η νουβέλα του *Τανκρέδος* βρίθει από φυλετικές και γεωγραφικές κοινοτοπίες· τα πάντα είναι ζήτημα φυλής, λέει η Σιδωνία, σε τέτοιο βαθμό που η σωτηρία μπορεί να βρεθεί μόνο στην Ανατολή και ανάμεσα στις φυλές της. Εδώ Δρούζοι, Χριστιανοί, Μουσουλμάνοι και Εβραίοι συγχρωτίζονται εύκολα επειδή —σαρκάζει κάποιος— οι Άραβες είναι απλώς Εβραίοι πάνω σε άλογα, και όλοι είναι Ανατολίτες στην ψυχή. Οι εξομοιώσεις γίνονται ανάμεσα σε γενικές κατηγορίες, όχι ανάμεσα σε κατηγορίες και στο περιεχόμενό τους. Ένας Ανατολίτης ζει στην Ανατολή, περνάει τη ζωή του μέσα σε ανατολίτικη χλιδή, σε μια κατάσταση ανατολικού δεσποτισμού και αισθησιασμού, διαποτισμένος μ' ένα αίσθημα ανατολίτικης μοιρολατρείας. Συγγραφείς τόσο διαφορετικοί, όπως ο Μαρξ, ο Ντισραέλι, ο Burton και ο Νερβάλ, μπορούσαν να στήνουν μια μακριά συζήτηση αναμεταξύ τους, σα να λέμε, χρησιμοποιώντας αβασάνιστα όλες αυτές τις γενικότητες κι ωστόσο να γίνονται κατανοητοί.

Με την απογοήτευση και με μια γενικευμένη —για να μην πούμε σχιζοφρενική— άποψη της Ανατολής, συνυφαίνεται συνήθως και μια άλλη ιδιαιτερότητα. Επειδή έχει γίνει ένα γενικό αντικείμενο, ολόκληρη η Ανατολή καλείται να εικονίσει μια ιδιαίτερη μορφή εκκεντρικότητας.

Παρόλο που το άτομο από την Ανατολή δεν μπορεί να μετακινήσει ή να διαλύσει τις γενικές κατηγορίες που ερμηνεύουν την παραδοξότητά του, αυτή η παραδοξότητα μπορεί πάντως να γίνει αφ' εαυτής αντικείμενο διασκέδασης. Εδώ, για παράδειγμα, είναι ο Φλωμπέρ που περιγράφει το θέαμα της Ανατολής:

> Για να διασκεδάσει το πλήθος, ο γελωτοποιός του Μωχάμεντ Άλι πήρε μια γυναίκα στο παζάρι του Καΐρου μια μέρα, την έβαλε πάνω στον πάγκο ενός καταστήματος και έσμιξε μαζί της δημόσια ενώ ο μαγαζάτορας κάπνιζε ατάραχος την πίπα του.
>
> Στο δρόμο από το Κάιρο προς τη Σούμπρα αρκετό καιρό πριν, ένας νεαρός άνδρας αφέθηκε να σοδομηθεί από έναν μεγάλο πίθηκο όπως στην παραπάνω ιστορία, για να τραβήξει το ενδιαφέρον και για να κάνει τους ανθρώπους να γελάσουν.
>
> Ένας ασκητής πέθανε κάποτε —ένας ηλίθιος— που για καιρό τον θεωρούσαν άγιο σημαδεμένο από τον Θεό· όλες οι Μουσουλμάνες γυναίκες έρχονταν να τον δουν και τον αυνάνιζαν —στο τέλος πέθανε από εξάντληση— από το πρωί ως τη νύχτα μια ασταμάτητη εκσπερμάτωση.
>
> Και τι να πει κανείς για το ακόλουθο γεγονός: κάποτε ένας ασκητής συνήθιζε να περπατάει στους δρόμους του Καΐρου εντελώς γυμνός, φορώντας μόνο ένα σκούφο στο κεφάλι κι έναν στο πέος του. Για να κατουρήσει έβγαζε αυτόν τον τελευταίο, και οι στείρες γυναίκες που ήθελαν παιδιά έπρεπε να τρέξουν, να μπουν κάτω από το σιντριβάνι του κάτουρου και να λουστούν μ' αυτό.[98]

Ο Φλωμπέρ αναγνωρίζει ειλικρινά ότι αυτή είναι μια τερατωδία ιδιαίτερου είδους. «Όλες οι παλιές κωμικές ιστορίες —με τις οποίες ο Φλωμπέρ εννοεί τα πασίγνωστα κλισέ του «δούλου που τρώει ξύλο... του χυδαίου μικροπωλητή ανάμεσα στις γυναίκες... του έμπορου που κλέβει»— αποκτούν ένα καινούργιο, «φρέσκο... αυθεντικό και χαριτωμένο» νόημα στην Ανατολή. Αυτό το νόημα δεν μπορεί να μεταδοθεί· μπορεί μόνο να το απολαύσει κανείς επί τόπου και ύστερα να το «επαναφέρει» μόνο κατά προσέγγιση. Η Ανατολή είναι αντικείμενο παρατήρησης, επειδή η σχεδόν (αλλά ποτέ πάρα πολύ) προσβλητική συμπεριφορά της καταλήγει να είναι μια παρακαταθήκη ατελείωτης παραξενιάς· ο Ευρωπαίος, του οποίου η ευαισθησία ταξιδεύει την Ανατολή, είναι παρατηρητής, ποτέ συμμετέχων, πάντα αποστασιοποιημένος, πάντα έτοιμος να δώσει καινούργια παραδείγματα αυτού που η *Description de l'Egypte*

αποκαλεί «αλλόκοτη ηδονή». Η Ανατολή γίνεται ένας ζωντανός πίνακας εκκεντρικοτήτων.

Και αυτός ο πίνακας, αρκετά λογικά, γίνεται ένα θέμα για κείμενα. Έτσι ο κύκλος ολοκληρώνεται· από εκεί που παρουσιαζόταν ως κάτι το οποίο ξεφεύγει απ' όλα τα γνωστά κείμενα, η Ανατολή επιστρέφει ως κάτι για το οποίο μπορεί να γράψει κανείς κατά τρόπο μεθοδικό. Το απόξενό της μπορεί να μεταφραστεί, τα νοήματά της ν' αποκωδικοποιηθούν, η εχθρότητά της να δαμαστεί· και η γενικότητα η οποία αποδίδεται στην Ανατολή, η απογοήτευση που νιώθει κανείς όταν τη συναντάει, η ανεξάντλητη εκκεντρικότητα την οποία επιδεικνύει, όλα επανακατανέμονται μέσα σε ό,τι λέγεται ή γράφεται γι' αυτήν. Το Ισλάμ, για παράδειγμα, ήταν τυπικά ανατολικό για τους Οριενταλιστές των τελών του δέκατου ένατου και των αρχών του εικοστού αιώνα. Ο Carl Becker υποστήριζε ότι μολονότι το «Ισλάμ» (σημειώστε την τεράστια γενίκευση) κληρονόμησε την ελληνική παράδοση, δεν μπόρεσε ούτε να συλλάβει ούτε ν' αξιοποιήσει την ελληνική, ουμανιστική κληρονομιά· επιπλέον, για να κατανοήσει κανείς το Ισλάμ έπρεπε πάνω απ' όλα να το δει όχι ως μια «πρωτογενή» θρησκεία, αλλά ως ένα είδος αποτυχημένης ανατολικής απόπειρας να οικειοποιηθεί την ελληνική φιλοσοφία δίχως τη δημιουργική έμπνευση που συναντάμε στην αναγεννησιακή Ευρώπη.[99] Για τον Luis Massignon, ίσως τον πιο φημισμένο και έγκυρο από τους σύγχρονους Γάλλους Οριενταλιστές, το Ισλάμ ήταν μια συστηματική άρνηση της χριστιανικής ενσάρκωσης, και ο μεγαλύτερος ήρωάς του δεν ήταν ο Μωάμεθ ή ο Αβερρόης αλλά ο Αλ Χαλάτζ, ένας Μουσουλμάνος άγιος που σταυρώθηκε από τους ορθόδοξους Μουσουλμάνους επειδή τόλμησε να προσωποποιήσει το Ισλάμ.[100] Εκείνο που ο Becker και ο Massignon άφηναν σαφώς έξω από τη μελέτη τους ήταν η εκκεντρικότητα της Ανατολής, την οποία ύπουλα αναγνώριζαν στην προσπάθειά τους να τη νομιμοποιήσουν με τρέχοντες δυτικούς όρους. Ο Μωάμεθ πετιόταν έξω, αλλά ο Αλ Χαλάτζ αποκτούσε μεγάλη σπουδαιότητα επειδή θέλησε να γίνει μια φιγούρα σαν τον Χριστό.

Ως κριτής της Ανατολής, ο σύγχρονος Οριενταλιστής δεν στέκεται έξω, όπως πιστεύει και συχνά υποστηρίζει, από αυτήν σε μια θέση αντικειμενική. Η ανθρώπινη αποστασιοποίησή του, σημάδι της οποίας είναι η απουσία συμπάθειας καλυμμένη κάτω από την επαγγελματική γνώση, αντιρροπείται ισχυρά απ' όλες τις ορθόδοξες στάσεις, προοπτικές και διαθέσεις του Οριενταλισμού που έχω περιγράψει. Η Ανατολή του δεν είναι η Ανατολή όπως είναι, αλλά η Ανατολή όπως έχει οριενταλοποιηθεί. Ένα αδιάρρηκτο τόξο γνώσης και δύναμης συνδέει τον

Ευρωπαίο ή δυτικό κρατικό υπάλληλο με τους δυτικούς Οριενταλιστές· αποτελεί την περιφέρεια της σκηνής που περικλείνει την Ανατολή. Στα τέλη του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου η Αφρική και η Ανατολή δεν αποτελούσαν και τόσο αντικείμενο πνευματικής σπουδής για τη Δύση όσο προνομιακό πεδίο δράσης γι' αυτήν. Το εύρος του Οριενταλισμού συνέπεσε ακριβώς με το εύρος της αυτοκρατορίας, και ήταν αυτή η απόλυτη ομοψυχία ανάμεσα στα δύο που γέννησε τη μοναδική κρίση στην ιστορία της δυτικής σκέψης γύρω από την Ανατολή και στις σχέσεις με αυτήν. Και αυτή η κρίση συνεχίζεται σήμερα.

Ξεκινώντας κατά τη δεκαετία του '20, και από τη μια άκρη του τρίτου κόσμου ως την άλλη, η απάντηση στην αυτοκρατορία και στον ιμπεριαλισμό υπήρξε διαλεκτική. Την εποχή του Συνεδρίου της Μπαντούνγκ το 1955 ολόκληρη η Ανατολή είχε κερδίσει την πολιτική της ανεξαρτησία από τις δυτικές αυτοκρατορίες και αντιμετώπιζε ένα νέο σχηματισμό αυτοκρατορικών δυνάμεων, τις Ηνωμένες Πολιτείες και τη Σοβιετική Ένωση. Ανίκανος ν' αναγνωρίσει την Ανατολή «του» στο νέο Τρίτο Κόσμο, ο Οριενταλισμός αντιμετώπιζε τώρα μια προκλητική και πολιτικά εξοπλισμένη Ανατολή. Δύο εκδοχές ανοίγονταν μπροστά στον Οριενταλισμό. Η μία ήταν να συνεχίσει σα να μη συνέβαινε τίποτα. Η δεύτερη ήταν να προσαρμόσει τους παλιούς του τρόπους στις καινούργιες συνθήκες. Αλλά για τον Οριενταλιστή, που πιστεύει πως η Ανατολή ποτέ δεν αλλάζει, το καινούργιο είναι απλώς το παλιό προδομένο από τους νέους, παραπλανημένους *δυσ-Ανατολίτες* (ας επιτρέψουμε στον εαυτό μας τον νεολογισμό). Μια τρίτη, αναθεωρητική εκδοχή, το ν' απαλλαγεί εντελώς από τον Οριενταλισμό, εξετάστηκε μόνο από μια ελάχιστη μειοψηφία.

Μια ένδειξη της κρίσης, σύμφωνα με τον Αμπντάλ Μάλεκ, δεν ήταν απλώς ότι «τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα στην πρώην αποικιακή Ανατολή απέβησαν ολέθρια για την οριενταλιστική έννοια των παθητικών, μοιρολατρικών υποταγμένων φυλών· υπήρχε επιπλέον το γεγονός ότι «ειδικοί και κοινό απέκτησαν επίγνωση της ασυγχρονίας που υπήρχε, όχι μόνο ανάμεσα στην οριενταλική επιστήμη και το υπό μελέτην υλικό, αλλά επίσης —και αυτό στάθηκε καθοριστικό— ανάμεσα στις έννοιες, τις μεθόδους και τα εργαλεία του οριενταλισμού, από τη μία μεριά, και αυτές των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, από την άλλη».[101] Οι Οριενταλιστές —από τον Ρενάν και τον Goldziher ως τον McDonald, τον von Grunebaum, τον Gibb και τον Bernard Lewis— είδαν το Ισλάμ, για παράδειγμα, σαν μια πολιτισμική «σύνθεση» (η φράση είναι του P.M. Holt) η οποία θα μπορούσε να μελετηθεί ανεξάρτητα από την οικονομία,

την κοινωνιολογία και την πολιτική των ισλαμικών λαών. Για τον Οριενταλισμό, το Ισλάμ είχε ένα νόημα το οποίο, αν ήθελε κανείς να ψάξει την πιο συνοπτική του διατύπωση, θα μπορούσε να βρεθεί στην πρώτη πραγματεία του Ρενάν: για να κατανοηθεί καλύτερα το Ισλάμ θα έπρεπε πρώτα ν' αναχθεί στη «σκηνή και τη φυλή». Οι συνέπειες της αποικιοκρατίας, των παγκοσμίων συνθηκών, της ιστορικής εξέλιξης: όλ' αυτά ήταν για τους Οριενταλιστές ό,τι οι μύγες για τα άτακτα αγόρια, που θα εσκότωναν —ή θα ξεφορτώνονταν— χάριν παιχνιδιού, χωρίς να τους περάσει ποτέ από το μυαλό η ιδέα να τα εμπλέξουν στην ουσία του Ισλάμ.

Η σταδιοδρομία του H.A.R. Gibb εικονίζει από μόνη της τις δύο εναλλακτικές προσεγγίσεις με τις οποίες ο Οριενταλισμός ανταποκρίθηκε στη μοντέρνα Ανατολή. Το 1945 ο Gibb ανέλαβε μια σειρά διαλέξεων στο πανεπιστήμιο του Σικάγου. Ο κόσμος τον οποίον επισκοπούσε δεν ήταν εκείνος που ήξεραν ο Balfour και ο Cromer πριν από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο. Αρκετές επαναστάσεις, δύο παγκόσμιοι πόλεμοι και αναρίθμητες οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές αλλαγές καθιστούσαν τις πραγματικότητες του 1945 ένα κατακλυσμικά νέο αντικείμενο. Ωστόσο βρίσκουμε τον Gibb να ξεκινάει τις διαλέξεις τις οποίες τιτλοφορούσε *Σύγχρονα Ρεύματα στο Ισλάμ* ως ακολούθως:

> Ο σπουδαστής του αραβικού πολιτισμού έρχεται σταθερά αντιμέτωπος με τη χτυπητή αντίθεση ανάμεσα στη δύναμη της φαντασίας που εμφανίζουν, για παράδειγμα, ορισμένοι κλάδοι της αραβικής λογοτεχνίας και την προσήλωση στο γράμμα, τη σχολαστικότητα που επιδεικνύεται στην εξήγηση και στην έκθεση, ακόμη και όταν αφορούν την ίδια αυτή λογοτεχνική παραγωγή: είναι αλήθεια ότι υπήρξαν μεγάλοι φιλόσοφοι μεταξύ των μουσουλμανικών λαών και ότι μερικοί από αυτούς ήταν Άραβες, αλλά αυτοί ήταν μάλλον σπάνιες εξαιρέσεις. Ο αραβικός νους, είτε απέναντι στον εξωτερικό κόσμο είτε απέναντι στις διαδικασίες της σκέψης, δεν μπορεί να αποβάλει την έντονη αίσθηση που τον διακατέχει της χωριστότητας και της ατομικότητας των συγκεκριμένων γεγονότων. Αυτός είναι, πιστεύω, ένας από τους κύριους παράγοντες που κρύβονται πίσω από εκείνη την «έλλειψη μιας αίσθησης του νόμου» που ο καθηγητής Mcdonald θεωρούσε ως τη χαρακτηριστική διαφορά στην Ανατολή.
>
> Είναι αυτό, επίσης, που εξηγεί —πράγμα που είναι τόσο δύσκολο να συλλάβει ο δυτικός σπουδαστής [μέχρι να του το εξηγήσει

> ο Οριενταλιστής]— την αποστροφή των Μουσουλμάνων για τις συλλογιστικές διαδικασίες του ορθολογισμού... Η απόρριψη των ορθολογιστικών τρόπων σκέψης και της ωφελιμιστικής ηθικής που είναι αδιαχώριστα από αυτούς έχουν τις ρίζες του, ως εκ τούτου, όχι τόσο στον λεγόμενο «αντιδιαφωτισμό» των Μουσουλμάνων θεολόγων όσο στον ατομισμό και τη χωριστικότητα της αραβικής φαντασίας.[102]

Αυτός είναι καθαρός Οριενταλισμός, βέβαια, αλλά ακόμη και αν αναγνωρίσει κανείς την εκτεταμένη γνώση του θεσμικού Ισλάμ που χαρακτηρίζει το υπόλοιπο του βιβλίου, οι εναρκτήριες τάσεις παραμένουν ένα τεράστιο εμπόδιο γι' αυτόν που ελπίζει να καταλάβει το σύγχρονο Ισλάμ. Ποιο είναι το νόημα της «διαφοράς» όταν η πρόθεση «από» έχει κι αυτή εξαφανιστεί από το οπτικό μας πεδίο; Δεν τίθεται για μιαν ακόμη φορά το ζήτημα του να θεωρήσουμε τον Μουσουλμάνο της Ανατολής σαν ο κόσμος του, αντίθετα από τον δικό μας —και «διαφορετικά» απ' αυτόν— να μην έχει ποτέ προχωρήσει από τον έβδομο αιώνα; Όσον αφορά το ίδιο το σύγχρονο Ισλάμ, παρόλη τη συνθετότητα της κατά τα άλλα επιβλητικής κατανόησης του, γιατί πρέπει να αντιμετωπίζεται με τέτοια ανυποχώρητη εχθρότητα όσο αυτή του Gibb; Αν το Ισλάμ καταδικάζεται από την αρχή λόγω κάποιων σταθερών αδυναμιών του, ο Οριενταλιστής τότε θα βρεθεί στη θέση να αντιτίθεται σε κάθε ισλαμική προσπάθεια για την αναμόρφωση του Ισλάμ, επειδή, σύμφωνα με την άποψή του, η αναμόρφωση είναι προδοσία του Ισλάμ: αυτό ακριβώς είναι το επιχείρημα του Gibb. Πώς μπορεί ένας Οριενταλιστής να γλιστρήσει από αυτές τις χειροπέδες εκτός από το να επαναλάβει μαζί με τον Τρελό στον *Βασιλιά Ληρ*, «Με έδειραν όταν είπα την αλήθεια, παρόλο που μ' είχαν δείρει όταν είπα ψέματα· και μερικές φορές με δέρνουν επειδή δε μιλάω»;

Δεκαοκτώ χρόνια αργότερα ο Gibb βρέθηκε απέναντι σ' ένα ακροατήριο Άγγλων συμπατριωτών του, μόνο που τώρα μιλούσε ως διευθυντής του Κέντρου Μεσανατολικών Σπουδών στο Χάρβαρντ. Το θέμα του ήταν «Επανεξετάζοντας τις Γεωπολιτικές Μελέτες», όπου, μεταξύ άλλων aperçus,* συμφωνούσε πως «η Ανατολή είναι πολύ σημαντική για να την αφήσουμε στους Οριενταλιστές». Η καινούργια, ή η δεύτερη εναλλακτική προσέγγιση που ανοίγεται για τους Οριενταλιστές έχει ήδη αναγγελθεί εδώ, όπως τα *Σύγχρονα Ρεύματα* εκπροσωπούσαν την πρώτη, την παραδοσιακή, προσέγγιση. Η φόρμουλα του Gibb στο «Επανεξετάζοντας τις Γεωπολιτικές Μελέτες» είναι εύστοχη, στο βαθμό βέβαια που

*Κρίσεις, εκτιμήσεις [Σ.τ.μ.].

αφορά τους δυτικούς εμπειρογνώμονες στην Ανατολή, η δουλειά των οποίων είναι να ετοιμάζουν φοιτητές για σταδιοδρομία «στη δημόσια ζωή και τις επιχειρήσεις». Εκείνο που τώρα χρειαζόμαστε, έλεγε ο Gibb, είναι ο παραδοσιακός Οριενταλιστής συν ένας καλός κοινωνικός επιστήμονας σε συνεργασία: ανάμεσά τους αυτοί θα διεξαγάγουν «διεπιστημονική» εργασία. Όμως ο παραδοσιακός Οριενταλιστής δεν θα προσπαθεί να εφαρμόζει παρωχημένες γνώσεις στην Ανατολή· όχι, η ειδημοσύνη του θα υπηρετεί στο να υπενθυμίζει στους αμύητους συναδέλφους του των γεωπολιτικών ερευνών ότι «το να εφαρμόζουμε την ψυχολογία και τη μηχανική των δυτικών πολιτικών θεσμών στις ασιατικές ή αραβικές συνθήκες είναι καθαρός Ουώλτ Ντίσνεϋ».[103]

Στην πράξη αυτή η έννοια σημαίνει πως όταν οι Ανατολίτες μάχονται εναντίον της αποικιακής κατοχής, πρέπει να πεις (προκειμένου να μη διακινδυνεύσεις να μοιάζεις Ντίσνεϋ) ότι οι Ανατολίτες ποτέ δεν έχουν κατανοήσει το νόημα της αυτοδιακυβέρνησης με τον τρόπο που το έχουμε «εμείς». Όταν κάποιοι Ανατολίτες αντιτίθενται στις ταξικές διακρίσεις ενώ άλλοι τις ασκούν, πρέπει να πεις, «είναι όλοι Ανατολίτες στο βάθος» και τα ταξικά συμφέροντα, οι πολιτικές περιστάσεις, οι οικονομικοί παράγοντες τους είναι απολύτως ξένα. Ή, μαζί με τον Bernard Lewis, να πεις ότι αν οι Άραβες Παλαιστίνιοι αντιτίθενται στον αποικισμό των Ισραηλινών και στην κατοχή της γης τους, πρόκειται απλώς για «την επιστροφή του Ισλάμ», ή όπως ένας εκμοντερνισμένος σύγχρονος Οριενταλιστής το προσδιορίζει, για ισλαμική αντιπαράθεση στους μη-ισλαμικούς λαούς,[104] μια αρχή δηλαδή του Ισλάμ η οποία φυλάσσεται ευλαβώς από τον έβδομο αιώνα. Η ιστορία, η πολιτική και η οικονομία δεν ενδιαφέρουν. Το Ισλάμ είναι Ισλάμ, η Ανατολή είναι Ανατολή, και πάρτε σας παρακαλώ όλες σας τις ιδέες για δεξιά και αριστερή πτέρυγα, επαναστάσεις και αλλαγές πίσω στη Ντισνευλάντ.

Αν τέτοιες ταυτολογίες, ισχυρισμοί και απορρίψεις δεν ακούγονται οικείοι στους ιστορικούς, τους κοινωνιολόγους, τους οικονομολόγους και τους κλασικούς φιλολόγους σε οποιοδήποτε άλλο πεδίο εκτός του Οριενταλισμού, ο λόγος είναι κατάφωρα φανερός. Γιατί όπως και το υποθετικό του αντικείμενο, ο Οριενταλισμός δεν έχει αφήσει τις ιδέες να διαταράξουν τη βαθιά του μακαριότητα. Αλλά οι σύγχρονοι Οριενταλιστές —ή ειδικοί των γεωπολιτικών σπουδών, για να τους πούμε με το καινούργιο τους όνομα— δεν περιορίζουν παθητικά τους εαυτούς τους στα τμήματα των γλωσσών. Αντίθετα, έχουν επωφεληθεί της συμβουλής του Gibb. Οι περισσότεροι από αυτούς σήμερα δεν διακρίνονται από άλλους «ειδικούς» και «συμβούλους» σε αυτό που ο Harold Laswell έχει ονομάσει

επιστήμη της πολιτικής.[105] Έτσι οι πιθανότητες για συνεργασία στα πλαίσια του Στρατού και των Υπηρεσιών Εθνικής Ασφαλείας, φερ' ειπείν, ανάμεσα σ' έναν ειδικό στην «ανάλυση του εθνικού χαρακτήρα» κι έναν εμπειρογνώμονα των ισλαμικών θεσμών αναγνωρίστηκαν σύντομα, χάριν σκοπιμότητος αν όχι για τίποτε άλλο. Στο τέλος τέλος, η «Δύση» μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο είχε να αντιμετωπίσει έναν έξυπνο ολοκληρωτικό εχθρό ο οποίος κέρδιζε για λογαριασμό του συμμάχους ανάμεσα στα εύπιστα ανατολικά (αφρικανικά, ασιατικά, υποανάπτυκτα) έθνη. Τι καλύτερος τρόπος υπήρχε για να υπερσκελίσει αυτόν τον εχθρό από το να εκμεταλλευτεί τον ανορθολογικό νου των Ανατολιτών με τρόπους που μόνο ένας Οριενταλιστής θα μπορούσε να επινοήσει; Έτσι αναδύθηκαν τέτοια αριστοτεχνικά τεχνάσματα όπως η τεχνική του ραβδιού και του καρότου, η Συμμαχία για την Πρόοδο, η SEATO, κοκ., όλα βασισμένα στην παραδοσιακή «γνώση» επανασχεδιασμένη για την καλύτερη χειραγώγηση του υποτιθέμενου αντικειμένου της.

Έτσι όταν επαναστατική αναταραχή συνταράζει την ισλαμική Ανατολή, κοινωνιολόγοι μας υπενθυμίζουν ότι οι Άραβες είναι εθισμένοι σε «φραστικές λειτουργίες»,[106] ενώ οικονομολόγοι —ανακυκλωμένοι Οριενταλιστές— παρατηρούν ότι για το σύγχρονο Ισλάμ ούτε ο καπιταλισμός ούτε ο σοσιαλισμός είναι επαρκείς περιγραφές.[107] Καθώς ο αντιιμπεριαλισμός σαρώνει και στην πραγματικότητα ενοποιεί ολόκληρο τον ανατολικό κόσμο, ο Οριενταλιστής καταδικάζει το όλο πράγμα όχι μόνο σαν πρακτική ενόχληση αλλά και σαν προσβολή προς τις δυτικές δημοκρατίες. Καθώς βαρυσήμαντα, γενικής σπουδαιότητας γεγονότα προβληματίζουν τον κόσμο —ζητήματα που περιλαμβάνουν την πυρηνική απειλή, την καταστροφή σπάνιων αποθεμάτων, τα δίχως προηγούμενο ανθρώπινα αιτήματα για. ισότητα, δικαιοσύνη και οικονομική ισοτιμία— δημοφιλείς καρικατούρες της Ανατολής γίνονται αντικείμενο εκμετάλλευσης από πολιτικούς των οποίων πηγή και στήριγμα δεν είναι μόνο οι ημιμαθείς τεχνοκράτες αλλά και οι ευρυμαθείς Οριενταλιστές. Οι περίφημοι Αραβιστές του Σταίητ Ντιπάρτμεντ προειδοποιούν για τα σχέδια των Αράβων να κυριαρχήσουν τον κόσμο. Οι ύπουλοι Κινέζοι, οι μισόγυμνοι Ινδοί και οι παθητικοί Μουσουλμάνοι περιγράφονται ως όρνεα για τη «δική μας» γενναιοδωρία και καταδικάζονται όταν «τους χάνουμε» στον κομμουνισμό, ή στα ανεξάλειπτα ανατολίτικα ένστικτά τους: η διαφορά έχει ελάχιστη σημασία.

Αυτές οι σύγχρονες οριενταλιστικές στάσεις διαποτίζουν τον Τύπο και τον λαϊκό νου. Οι Άραβες, για παράδειγμα, εμφανίζονται σαν ιππείς καμηλών, τρομοκράτες, με γαμψή μύτη, παραδόπιστοι και ακόλαστοι,

των οποίων ο αθέμιτος πλούτος είναι προσβολή για τον αληθινό πολιτισμό. Πάντα εκεί υποβόσκει η άποψη ότι παρόλο που ο δυτικός καταναλωτής ανήκει σε μιαν αριθμητική μειοψηφία, είναι εξουσιοδοτημένος είτε να κατέχει είτε να δαπανά (ή και τα δύο) το μεγαλύτερο μέρος των παγκόσμιων αποθεμάτων. Γιατί; Γιατί αυτός, αντίθετα από τους Ανατολίτες, είναι αληθινό ανθρώπινο ον. Δεν υπάρχει καλύτερο παράδειγμα σήμερα αυτού που ο Anwar Abdal Malek αποκαλεί «ηγεμονισμό των κατεχουσών μειοψηφιών» και του συνδεδεμένου με τον ευρωκεντρισμό ανθρωποκεντρισμού: ένας λευκός δυτικός της μεσαίας τάξης θεωρεί ως ανθρώπινο προνόμιό του όχι μόνο να χειραγωγεί τον μη λευκό κόσμο αλλά και να τον κατέχει, επειδή ακριβώς εξ ορισμού «εκείνος» δεν είναι τόσο ανθρώπινος όσο είμαστε «εμείς». Δεν υπάρχει καθαρότερο παράδειγμα από αυτό της απανθρωποποιημένης σκέψης.

Κατά μια έννοια οι περιορισμοί του Οριενταλισμού είναι, όπως είπα νωρίτερα, οι περιορισμοί τους οποίους συνεπάγεται η παραγνώριση, η υποστασιοποίηση, η απογύμνωση της ανθρωπινότητας ενός άλλου λαού, μιας κουλτούρας, μιας γεωγραφικής περιοχής. Αλλά ο Οριενταλισμός έχει κάνει ένα ακόμη βήμα πιο πέρα: αντιλαμβάνεται την Ανατολή σαν κάτι του οποίου η ύπαρξη όχι μόνο εμφανίστηκε αλλά και έμεινε καθηλωμένη στο χρόνο και στο χώρο για τη Δύση. Τόσο εντυπωσιακές υπήρξαν οι περιγραφικές και κειμενικές επιτυχίες του Οριενταλισμού που ολόκληροι περίοδοι της πολιτισμικής, πολιτικής και κοινωνικής ιστορίας της Ανατολής θεωρούνται ως απλές απαντήσεις στη Δύση. Η Δύση είναι το δρων υποκείμενο, κι η Ανατολή ο παθητικός αποδέκτης. Η Δύση είναι ο παρατηρητής, ο κριτής και ο δικαστής κάθε όψης της συμπεριφοράς της Ανατολής. Και αν η ιστορία κατά τον εικοστό αιώνα προκάλεσε εσωτερικές αλλαγές στην και για την Ανατολή, ο Οριενταλιστής μοιάζει σαστισμένος: δεν μπορεί να συνειδητοποιήσει ότι σε κάποιο βαθμό

> οι νέοι ηγέτες [της Ανατολής], διανοούμενοι ή διαμορφωτές της πολιτικής έχουν πάρει πολλά μαθήματα από τις περιπέτειες των προκατόχων τους. Έχουν επίσης βοηθηθεί από τις δομικές και θεσμικές αλλαγές που πραγματοποιήθηκαν στη μεσολαβούσα περίοδο και από το γεγονός ότι είναι σε μεγαλύτερο βαθμό ελεύθεροι να διαμορφώνουν το μέλλον των χωρών τους. Έχουν επίσης πολύ μεγαλύτερη αυτοπεποίθηση και είναι ελαφρώς επιθετικοί. Δεν είναι πλέον υποχρεωμένοι να λειτουργούν ελπίζοντας σε μια ευνοϊκή γι' αυτούς ετυμηγορία εκ μέρους της αθέατης κρίσης της Δύσης.

> Ο διάλογός τους δεν είναι πλέον με τη Δύση αλλά με με τους συμπολίτες τους.[108]

Επιπλέον, ο Οριενταλιστής προσποιείται ότι εκείνο για το οποίο δεν τον έχουν προετοιμάσει τα κείμενά του είναι είτε η εξωτερική αναταραχή στην Ανατολή είτε η δική της παραπλανητική κενότητα. Κανένα από τα αμέτρητα οριενταλιστικά κείμενα για το Ισλάμ, περιλαμβανομένης και της βίβλου τους, της *Ιστορίας του Ισλάμ του Καίμπριτζ*, δεν μπορεί να προετοιμάσει τον αναγνώστη του για ό,τι έχει συμβεί μετά το 1948 στην Αίγυπτο, την Παλαιστίνη, το Ιράκ, τη Συρία, τον Λίβανο ή την Τεμένη. Όταν τα δόγματα σχετικά με το Ισλάμ δεν χρησιμεύουν πλέον, ούτε και στον πιο πολύγλωσσο Οριενταλιστή, προσφεύγουν σε μια οριενταλοποιημένη αργκό των κοινωνικών επιστημών, με αγοραίες γενικεύσεις όπως ελίτ, πολιτική σταθερότητα, εκμοντερνισμός και θεσμική ανάπτυξη, όλες με τη σφραγίδα της οριενταλιστικής σοφίας. Εν τω μεταξύ ένα όλο και διευρυνόμενο, και πιο επικίνδυνο ρήγμα χωρίζει την Ανατολή από τη Δύση.

Η παρούσα κρίση δραματοποιεί την απόκλιση των κειμένων από την πραγματικότητα. Όμως σε αυτή τη μελέτη του Οριενταλισμού δεν θέλω απλώς να εκθέσω τις πηγές των οριενταλιστικών αντιλήψεων αλλά επίσης να σκεφτώ πάνω στη σημασία τους, γιατί ο σύγχρονος διανοούμενος νιώθει, και σωστά, ότι το ν' αγνοεί ένα μέρος του κόσμου που σήμερα εισβάλλει αποφασιστικά στο πεδίο του σημαίνει ότι αποφεύγει την πραγματικότητα. Οι κλασικοί φιλόλογοι έχουν συχνά περιορίσει την προσοχή τους σε επιμέρους θέματα έρευνας. Δεν έχουν ούτε προσέξει ούτε μάθει από κλάδους όπως ο Οριενταλισμός του οποίου αδιάλειπτη φιλοδοξία υπήρξε το να κυριαρχήσει έναν ολόκληρο κόσμο, κι όχι κανένα εύκολα περιοριζόμενο τμήμα του όπως ένας συγγραφέας ή μια συλλογή κειμένων. Ωστόσο, ταυτόχρονα με τα ακαδημαϊκά του περικαλύμματα όπως «ιστορία», «φιλολογία» ή «επιστήμες του ανθρώπου» και παρόλες τις παραπλανητικές τους προθέσεις, ο Οριενταλισμός έχει άμεσα εμπλακεί σε κοσμοϊστορικά γεγονότα, πράγμα που προσπάθησε ν' αποκρύψει πίσω από μία συχνά πομπώδη επιστημονικότητα και έκκληση στον ορθό λόγο. Ο σύγχρονος διανοούμενος μπορεί να μάθει από τον Οριενταλισμό πώς, από τη μία μεριά, είτε να περιορίζει είτε να διευρύνει ρεαλιστικά το εύρος των επιδιώξεων του κλάδου του, και, από την άλλη, να διακρίνει πάνω σε ποιο ανθρώπινο έδαφος (το ρυπαρό, ξεσκισμένο και ξεκοκαλσμένο εργαστήρι της καρδιάς, έλεγε ο Yeats) κείμενα, οράματα, μέθοδοι και επιστήμες γεννιούνται, αναπτύσσονται, ακμάζουν και παρακμάζουν.

Το να ερευνάει τον Οριενταλισμό σημαίνει επίσης ότι προτείνει θεωρητικούς τρόπους χειρισμού των μεθοδολογικών προβλημάτων που γεννά η ιστορία, για να το πούμε έτσι, του υλικού του, της Ανατολής. Πριν από αυτό όμως πρέπει να δούμε πραγματικά τις ανθρωπιστικές αξίες τις οποίες ο Οριενταλισμός, με το εύρος του, τις εμπειρίες και τις δομές του έχει σχεδόν εξαλείψει.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ ΚΑΙ ΑΝΑΔΟΜΗΣΕΙΣ

Όταν ο σεΐχης Ομάρ, ο Ναχίμπ αλ-Ασράφ (δηλαδή ο ηγέτης των απογόνων του Προφήτη)... παντρεύτηκε μια κοπέλα, κάπου σαράντα πέντε χρόνια από τότε, μπροστά από την πομπή περπατούσε ένας νέος άνδρας ο οποίος είχε κάνει μια τομή στην κοιλιά του και βγάλει ένα μέρος από τα σπλάχνα του, τα οποία κουβαλούσε μπροστά του σε έναν ασημένιο δίσκο. Μετά την τελετή, τα έβαλε πάλι στη θέση τους, και έμεινε πολλές ημέρες στο κρεβάτι μέχρι να αναρρώσει εντελώς από τις συνέπειες αυτής της τρελής και αηδιαστικής πράξης του.

EDWARD WILLIAM LANE, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*

...σε περίπτωση πτώσης αυτής της αυτοκρατορίας, είτε από επανάσταση στην Κωνσταντινούπολη είτε από έναν διαδοχικό διαμελισμό, οι ευρωπαϊκές δυνάμεις θα έπαιρναν καθεμία, υπό τον τίτλο του προτεκτοράτου, το μέρος της αυτοκρατορίας το οποίο θα τους είχε εκχωρηθεί από τους όρους της συνθήκης. Αυτά τα προτεκτοράτα, συγκεκριμένα και περιορισμένα όπως στις αποικίες, με τη γειτνίαση, με τη βεβαιότητα των συνόρων, με την αναλογία των θρησκειών, των εθίμων και των συμφερόντων... δεν θα επικύρωναν παρά την κυριαρχία των δυνάμεων. Αυτό το είδος κυριαρχίας, επίσης καθορισμένο και επικυρωμένο ως ευρωπαϊκό δικαίωμα, θα συνίστατο κυρίως στο δικαίωμα κατοχής μέρους των χερσαίων περιοχών ή των ακτών, για να ιδρύσουν εκεί είτε ελεύθερες πόλεις, είτε ευρωπαϊκές αποικίες, είτε λιμάνια, είτε εμπορικούς σταθμούς... Δεν θα ήταν παρά μια κηδεμονία εκπαιδευτική και πολιτιστική που η κάθε δύναμη θα ασκούσε στο δικό της προτεκτοράτο· και αυτό θα έθετε την ύπαρξή της και τα στοιχεία της εθνικότητάς της υπό την εγγύηση και τις σημαίες μιας πιο ισχυρής εθνότητας.

ALPHONSE DE LAMARTINE, *Voyage en Orient*

I.
ΑΝΑΔΟΜΗΜΕΝΑ ΣΎΝΟΡΑ, ΕΠΑΝΑΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΕΝΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ, ΕΚΚΟΣΜΙΚΕΥΜΕΝΗ ΘΡΗΣΚΕΙΑ

Ο Γκυστάβ Φλωμπέρ πέθανε το 1880 χωρίς να έχει τελειώσει το *Μπουβάρ και Πεκυσέ*, το κωμικό του εγκυκλοπαιδικό μυθιστόρημα πάνω στον εκφυλισμό της γνώσης και τη ματαιότητα κάθε ανθρώπινης προσπάθειας. Πάντως τα ουσιαστικά περιγράμματα του οράματός του είναι ευδιάκριτα, και αυτό επιβεβαιώνεται από άφθονες λεπτομέρειες μέσα στο μυθιστόρημα. Οι δύο υπάλληλοι είναι μέλη της αστικής τάξης οι οποίοι, επειδή ο ένας τους κληρονομεί ανέλπιστα μια σημαντική διαθήκη, αποσύρονται από την πόλη για να περάσουν την υπόλοιπη ζωή τους σε ένα αγρόκτημα κάνοντας ό,τι τους αρέσει («nous ferons tout ce que nous plaira!»). Όπως ο Φλωμπέρ περιγράφει αυτή την εμπειρία, το να κάνουν ό,τι τους αρέσει οδηγεί τον Μπουβάρ και τον Πεκυσέ σε ένα πρακτικό και θεωρητικό ταξίδι μέσ' από τη γεωργία, την ιστορία, τη χημεία, την εκπαίδευση, την αρχαιολογία, τη λογοτεχνία, πάντα με ελάχιστα επιτυχή αποτελέσματα· κινούνται ανάμεσα στα επιστημονικά πεδία σαν ταξιδιώτες στο χρόνο και στη γνώση, βιώνοντας όλες τις απογοητεύσεις, τις συμφορές και τις αποκαρδιώσεις του εμπνευσμένου ερασιτέχνη. Αυτό που διεξέρχονται, στην πραγματικότητα, είναι ολόκληρη η απογοητευτική εμπειρία του δέκατου ένατου αιώνα, όπου με τα λόγια του Charles Maraze «οι νικητές αστοί» μετατρέπονται σε θύματα της αύξουσας ανικανότητάς τους και της μετριότητάς τους. Κάθε ενθουσιασμός φυλλοροεί καταλήγοντας σε βαρετό κλισέ και κάθε επιστήμη ή τύπος γνώσης μετατρέπεται από ελπίδα και ισχύ σε αταξία, ερείπια και θλίψη.

Ανάμεσα στα σχεδιάσματα που μας άφησε ο Φλωμπέρ του τέλους αυτού του πανοράματος της απελπισίας υπάρχουν δύο θέματα που έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για μας εδώ. Οι δύο άνδρες φιλονεικούν για το μέλλον της ανθρωπότητας. Ο Πεκυσέ βλέπει «το μέλλον της ανθρωπότητας πίσω από ένα γυαλί σκοτεινό», ενώ ο Μπουβάρ το βλέπει «φωτεινό!».

> Ο σύγχρονος άνθρωπος προχωρεί, η Ευρώπη θα αναζωογονηθεί από την Ασία. Ο ιστορικός νόμος ότι ο πολιτισμός κινείται από Ανατολάς προς Δυσμάς... οι δύο μορφές ανθρωπότητας στο τέλος θα ενωθούν.[1]

Η ολοφάνερη αντήχηση του Quinet αντιπροσωπεύει την αρχή ενός ακόμη από τους κύκλους του ενθουσιασμού και της απογοήτευσης μέσ' από τους οποίους θα περάσουν οι δύο άνδρες. Οι παρατηρήσεις του Φλωμπέρ υπονοούν ότι όπως και όλα τα άλλα, αυτό το προβλεπόμενο σχέδιο του Μπουβάρ θα το ανακόψει βίαια η πραγματικότητα — αυτή τη φορά με την ξαφνική εμφάνιση χωροφυλάκων οι οποίοι τον κατηγορούν για ακολασία. Λίγες γραμμές παρακάτω, ωστόσο, εμφανίζεται το δεύτερο θέμα που μας ενδιαφέρει. Οι δύο άνδρες ομολογούν μ' ένα στόμα ότι η κρυφή τους επιθυμία είναι αυτή τη φορά να γίνουν αντιγραφείς. Παραγγέλνουν ένα διπλό γραφείο, αγοράζουν βιβλία, μολύβια, γομολάστιχες, και όπως κλείνει τον διάλογο ο Φλωμπέρ «ils s'y mettent»: και στρώνονται στη δουλειά. Ύστερα από τις προσπάθειες να ζήσουν και να εφαρμόσουν τη γνώση περισσότερο ή λιγότερο άμεσα, ο Μπουβάρ και ο Πεκυσέ αρκούνται τελικά στο να τη μεταγράφουν άκριτα από το ένα κείμενο στο άλλο.

Παρόλο που το όραμα του Μπουβάρ για μια Ευρώπη αναζωογονημένη από την Ασία δεν εξηγείται καθαρά, αυτό (και σε ό,τι αυτό συμποσούται πάνω στο τραπέζι του αντιγραφέα) μπορεί να ερμηνευθεί κατά αρκετούς σημαντικούς τρόπους. Όπως και πολλά από τα άλλα οράματα των δύο ανδρών, αυτό είναι καθολικό και ανασυγκροτητικό· αναπαριστά αυτό που ο Φλωμπέρ πίστευε πώς είναι η προτίμηση του δέκατου ένατου αιώνα για την ανασύσταση του κόσμου σύμφωνα με ένα φανταστικό όραμα, συνοδευόμενη μερικές φορές από κάποια ειδική επιστημονική τεχνική. Ανάμεσα στα οράματα που είχε κατά νου ο Φλωμπέρ είναι οι ουτοπίες του Σαιν Σιμόν και του Φουριέ, η επιστημονική αναζωογόνηση της ανθρωπότητας την οποία οραματιζόταν ο Κοντ, και όλες οι τεχνικές ή εγκόσμιες θρησκείες τις οποίες προωθούσαν ιδεολόγοι, θετικιστές, εκλεκτικιστές, αποκρυφιστές, παραδοσιοκράτες και ιδεαλιστές όπως ο Destutt de Tracy, ο Cabanis, ο Michelet, ο Cousin, ο Προυντόν, ο Cournot, ο Cabet, ο Ζανέ και ο Lamennais.[2] Σε ολόκληρο το μυθιστόρημα ο Μπουβάρ και ο Πεκυσέ ασπάζονται διάφορες ιδέες αυτών των προσώπων ύστερα, αφού τις έχουν ερειπώσει, ψάχνουν για καινούργιες, με όχι καλύτερα αποτελέσματα.

Οι ρίζες παρόμοιων αναθεωρητικών φιλοδοξιών είναι ρομαντικές κατά

έναν πολύ ειδικό τρόπο. Πρέπει να θυμηθούμε σε ποιο βαθμό το μεγαλύτερο μέρος των πνευματικών και θεωρητικών προγραμμάτων του όψιμου δέκατου όγδοου αιώνα ήταν μια αναστυλωμένη θεολογία — φυσικός υπερβατισμός, όπως τον είχε αποκαλέσει ο M.H. Abrams· αυτόν τον τύπο σκέψης προεκτείνουν οι τυπικές στάσεις του δέκατου ένατου αιώνα τις οποίες ο Φλωμπέρ σατιρίζει στο *Μπουβάρ και Πεκυσέ.* Η έννοια της αναζωογόνησης ως εκ τούτου επαναστρέφει σε

> μια επιδεικτική ρομαντική τάση, μετά από τον ορθολογισμό και την ευπρέπεια του Διαφωτισμού... [να επιστρέψει] στο ζοφερό δράμα και στα υπερφυσικά μυστήρια των χριστιανικών ιστοριών και δογμάτων και στις βίαιες συγκρούσεις και τις απότομες μεταπτώσεις της χριστιανικής εσωτερικής ζωής, βάζοντας εμπρός τις ακραίες δυνατότητες της καταστροφής και της δημιουργίας, της κόλασης και του παραδείσου, της θλίψης και της χαράς, του απολεσμένου παραδείσου και του ξανακερδισμένου παραδείσου... Αλλά αφού έζησαν, αναπόδραστα, μετά τον Διαφωτισμό, οι Ρομαντικοί συγγραφείς αναβίωσαν αυτά τα παλαιά θέματα με μια διαφορά: ανέλαβαν να διασώσουν μια θεώρηση της ανθρώπινης ιστορίας και μοίρας, τα υπαρκτικά παραδείγματα και τις σημαντικότερες αξίες της θρησκευτικής τους κληρονομιάς, ανασυγκροτώντας τα με έναν τρόπο που θα τα έκανε διανοητικώς αποδεκτά, και συγκινησιακώς σύγχρονα, από την εποχή τους.[3]

Εκείνο που είχε κατά νου ο Μπουβάρ —η αναζωογόνηση της Ευρώπης από την Ασία— ήταν μία πολύ διαδεδομένη ρομαντική ιδέα. Ο Σλέγκελ και ο Νοβάλις, για παράδειγμα, ώθησαν τους συμπατριώτες τους, και γενικά τους Ευρωπαίους, σε μια λεπτομερειακή σπουδή της Ινδίας επειδή, υποστήριζαν, μόνο η ινδική κουλτούρα και θρησκεία μπορούσαν να υπερνικήσουν τον υλισμό και τον μηχανικισμό (και φιλελευθερισμό) της δυτικής κουλτούρας. Και από αυτή τη νίκη θα αναδυόταν μία καινούργια, αναζωογονημένη Ευρώπη: η βιβλική εικονοποιία του θανάτου, της αναγέννησης και της απολύτρωσης είναι εμφανής σε αυτή την οδηγία. Επιπλέον, το ρομαντικό οριενταλιστικό πρόγραμμα δεν ήταν απλώς ένα ειδικό παράδειγμα μιας γενικότερης τάσης· ήταν ένας πανίσχυρος διαμορφωτής αυτής της ίδιας της τάσης, όπως ο Schwab είχε τόσο πειστικά υποστηρίξει στο La Renaissance orientale. Αλλά εκείνο που είχε σημασία δεν ήταν τόσο η Ασία όσο η χρήση της Ασίας στη μοντέρνα Ευρώπη. Έτσι οποιοσδήποτε ο οποίος, όπως ο Σλέγκελ ή ο Franz Bopp, γνώριζε

σε βάθος μία ανατολική γλώσσα ήταν ένας ήρωας του πνεύματος, ένας περιπλανώμενος ιππότης που έφερνε και πάλι πίσω στην Ευρώπη μια αίσθηση ιερής αποστολής την οποία εκείνη είχε απολέσει. Αυτή ακριβώς την αίσθηση μεταφέρουν στον δέκατο ένατο αιώνα οι εγκόσμιες θρησκείες τις οποίες απεικονίζει ο Φλωμπέρ. Όχι λιγότερο από τον Σλέγκελ, τον Wordsworth και τον Σατωμπριάν, ο Αύγουστος Κοντ —σαν τον Μπουβάρ— υπήρξε οπαδός και ενεργός υποστηρικτής ενός εγκόσμιου, μεταδιαφωτιστικού μύθου του οποίου τα περιγράμματα είναι αναμφίβολα χριστιανικά.

Αφήνοντας τον Μπουβάρ και τον Πεκυσέ να διεξέρχονται μιαν ατελείωτη σειρά αναθεωρήσεων εννοιών από την αρχή του έργου μέχρι τη διακωμωδούμενη κατάληξή του, ο Φλωμπέρ επέσυρε την προσοχή στη ρευστότητα που είναι κοινή σε όλα τα ανθρώπινα σχέδια. Διέβλεψε πολύ καλά ότι κάτω από την *idée reçue* «Ευρώπη αναζωογονημένη από την Ασία» ελάνθανε μια πολύ ύπουλη ύβρις. Ούτε η «Ευρώπη» ούτε η «Ασία» ήταν τίποτα δίχως την τεχνική των οραματιστών να μετατρέπουν τεράστιες γεωγραφικές περιοχές σε πραγματεύσιμες, κι εν τέλει χειραγωγήσιμες, οντότητες. Στο βάθος, λοιπόν, η Ευρώπη και η Ασία ήταν η Ευρώπη μας και η Ασία μας — η δική μας *βούληση* και *παράσταση*, όπως θα έλεγε ο Σοπενχάουερ. Οι ιστορικοί νόμοι ήταν στην πραγματικότητα *των ιστορικών* οι νόμοι, όπως και «οι δύο μορφές ανθρωπότητας» έριχναν φως όχι τόσο σε μια πραγματικότητα όσο σε μια ευρωπαϊκή ικανότητα να απονέμει στις ανθρώπινες διακρίσεις έναν αέρα αναπόφευκτου. Ως προς το άλλο μισό της φράσης —«στο τέλος θα ενωθούν»— εδώ ο Φλωμπέρ ειρωνευόταν την ενθουσιώδη αδιαφορία της επιστήμης απέναντι στην πραγματικότητα, μιας επιστήμης που έτεμνε ανατομικά και διέλυε τις ανθρώπινες οντότητες σα να ήταν αδρανές υλικό. Αλλά δεν ειρωνευόταν οποιαδήποτε επιστήμη: επρόκειτο για την ενθουσιώδη, κάποτε μεσσιανική ευρωπαϊκή επιστήμη, μέσα στις νίκες της οποίας περιλαμβάνονταν αποτυχημένες επαναστάσεις, πόλεμοι, καταπίεση, και μια απέραντη όρεξη να τεθούν μεγάλες, βγαλμένες από τα χαρτιά ιδέες κατά τρόπο δονκιχωτικό σε άμεση εφαρμογή. Εκείνο με το οποίο ποτέ δεν καταπιάστηκε μια τέτοια επιστήμη ήταν η δική της αθεράπευτη έλλειψη αυτοσυνειδησίας —η κακή της αθωότητα— και η αντίσταση της πραγματικότητας σε αυτήν. Όταν ο Μπουβάρ παίζει τον επιστήμονα υποθέτει απλοϊκά πως η επιστήμη απλώς είναι, πως η πραγματικότητα είναι όπως ο επιστήμονας λέει ότι είναι, πως δεν πειράζει αν ο επιστήμονας είναι ένας τρελός ή ένας οραματιστής· αυτός (ή οποιοσδήποτε σκέφτεται σαν κι αυτόν) δεν μπορεί να δει ότι η Ανατολή ίσως να μη θέλει να

αναζωογονήσει την Ευρώπη, ή ότι η Ευρώπη δεν είναι πρόθυμη να μπλεχτεί με κίτρινους ή μελαψούς Ασιάτες. Με λίγα λόγια, ένας τέτοιος επιστήμονας δεν αναγνωρίζει μέσα στην επιστήμη του την εγωιστική βούληση για δύναμη που διαφθείρει την προσπάθειά του και τροφοδοτεί τις φιλοδοξίες του.

Ο Φλωμπέρ, βέβαια, βλέπει μέσα σ' αυτό ότι οι φτωχοί τρελοί του θα σπάσουν τα μούτρα τους σε αυτές τις δυσκολίες. Ο Μπουβάρ και ο Πεκυσέ έχουν μάθει ότι είναι καλύτερα να μη συναλλάσσονται ταυτόχρονα με τις ιδέες και με την πραγματικότητα. Η κατάληξη του μυθιστορήματος εικονίζει τους δυο τους απόλυτα ικανοποιημένους τώρα να αντιγράφουν πιστά τις αγαπημένες τους ιδέες από το βιβλίο στο χαρτί. Η γνώση δεν χρειάζεται πλέον εφαρμογή στην πραγματικότητα· γνώση είναι αυτό που περνά σιωπηλά, χωρίς σχόλια, από ένα κείμενο σ' ένα άλλο. Οι ιδέες προπαγανδίζονται και διασπείρονται ανωνύμως, επαναλαμβάνονται δίχως ρητή αναγνώριση· έχουν κυριολεκτικά καταστεί idées reçues: εκείνο που μετρά είναι το ότι υπάρχουν, επαναλαμβάνονται, αντηχούν και απηχούνται άκριτα.

Σε μία πολύ συμπυκνωμένη μορφή, αυτό το σύντομο επεισόδιο από το *Μπουβάρ και Πεκυσέ* του Φλωμπέρ ορίζει τις ειδικά μοντέρνες δομές του Οριενταλισμού, ο οποίος είναι τελικά μία γνώση ανάμεσα στις εγκόσμιες (και οιονεί θρησκευτικές) πίστεις της ευρωπαϊκής σκέψης του δέκατου ένατου αιώνα. Έχουμε ήδη χαρακτηρίσει το γενικό φάσμα της σκέψης γύρω από την Ανατολή που ήταν διαδεδομένο γύρω στο Μεσαίωνα και την Αναγέννηση, για το οποίο το Ισλάμ ήταν η ουσιαστική Ανατολή. Κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα, ωστόσο, εμφανίστηκε ένας αριθμός από νέα, αλληλοσυμπλεκόμενα στοιχεία τα οποία διέγραφαν την ερχόμενη ευαγγελική φάση, το περίγραμμα της οποίας επρόκειτο αργότερα να αναδημιουργήσει ο Φλωμπέρ.

Εν πρώτοις, η Ανατολή ανοίχτηκε σημαντικά πέρα από τις ισλαμικές χώρες. Αυτή η ποιοτική αλλαγή υπήρξε σε μεγάλο βαθμό το αποτέλεσμα της συνέχισης, και της επέκτασης, της ευρωπαϊκής εξερεύνησης του υπόλοιπου κόσμου. Η αύξουσα επίδραση της ταξιδιωτικής λογοτεχνίας, οι φανταστικές ουτοπίες, τα ταξίδια σε διαφορετικά ήθη και οι επιστημονικές αναφορές εστίασαν με πολύ ευρύτερο και οξύτερο τρόπο το βλέμμα στην Ανατολή. Αν ο Οριενταλισμός είναι χρεωμένος κυρίως στις γόνιμες ανατολικές ανακαλύψεις του Anquetil και του Jones στο τελευταίο τρίτο του αιώνα, αυτές πρέπει να ιδωθούν μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο που δημιούργησαν ο Cook και ο Bougainville, τα ταξίδια του Tournefort και του Adanson, η *Histoire des navigations aux terres australes* του

President de Brosses, οι Γάλλοι έμποροι στον Ειρηνικό, οι Ιησουίτες ιεραπόστολοι στην Κίνα και την Αμερική, οι εξερευνήσεις και οι αναφορές του William Dampier, αμέτρητες εικοτολογίες γύρω από γίγαντες, Παταγώνιους, αγρίους, ιθαγενείς και τέρατα που υποτίθεται κατοικούν στην απώτατη Ανατολή, στη Δύση, στο Βορά και στο Νότο της Ευρώπης. Αλλά όλοι αυτοί οι διευρυνόμενοι ορίζοντες είχαν σταθερά την Ευρώπη στο προνομιακό τους κέντρο, ως κύριο παρατηρητή (ή κυρίως παρατηρούμενο, όπως στον *Πολίτη του Κόσμου* του Goldsmith). Γιατί ακόμα και τη στιγμή που η Ευρώπη μετακινείτο έξω από τον εαυτό της, η αίσθηση της πολιτισμικής της υπεροχής ενισχυόταν. Από τις ιστορίες των ταξιδιωτών, και όχι μόνο από μεγάλους οργανισμούς όπως οι διάφορες εταιρείες των Ινδιών, δημιουργήθηκαν αποικίες και διασφαλίστηκαν οι εθνοκεντρικές προοπτικές.[4]

Κατά δεύτερον, μια έντονη διάθεση γνώσης απέναντι στο ξένο και το εξωτικό υποκινήθηκε όχι μόνο από ταξιδιώτες και εξερευνητές αλλά επίσης από ιστορικούς για τους οποίους η ευρωπαϊκή εμπειρία μπορούσε να συγκριθεί παραγωγικά με άλλους, καθώς και παλαιότερους πολιτισμούς. Αυτό το πανίσχυρο ρεύμα στην ιστορική ανθρωπολογία του δέκατου όγδοου αιώνα, το οποίο οι λόγιοι περιέγραψαν ως αναμέτρηση με τους θεούς, σήμαινε ότι ο Γίββων μπορούσε να διαβάζει τα μαθήματα της ρωμαϊκής παρακμής στην άνοδο του Ισλάμ, όπως ακριβώς ο Vico μπορούσε να κατανοεί τον σύγχρονο πολιτισμό με τους όρους της βαρβαρικής, ποιητικής λάμψης των πρότερων απαρχών του. Ενώ οι ιστορικοί της Αναγέννησης έκριναν την ανατολική ακαμψία ως εχθρό, εκείνοι του δέκατου όγδοου αιώνα αντιμετώπιζαν τις ιδιαιτερότητες της Ανατολής από κάποιαν απόσταση και με κάποια προσπάθεια να έρθουν σε επαφή απευθείας με υλικό από ανατολικές πηγές, ίσως επειδή μια τέτοια τεχνική βοηθούσε έναν Ευρωπαίο να γνωρίσει καλύτερα τον εαυτό του. Η μετάφραση του Κορανίου από τον George Sale και το συνοδευτικό εισαγωγικό του κείμενο εικονίζουν αυτή την αλλαγή. Αντίθετα από τους προκατόχους του, ο Sale προσπάθησε να πραγματευθεί την αραβική ιστορία με τους όρους των αραβικών πηγών επιπλέον, άφησε Μουσουλμάνους σχολιαστές μέσα στο ιερό κείμενο να μιλήσουν για τους εαυτούς τους.[5] Στον Sale, όπως και σε ολόκληρο τον δέκατο όγδοο αιώνα, ο απλός συγκριτισμός ήταν η πρώιμη φάση των συγκριτικών επιστημών (φιλολογίας, ανατομίας, δικαίου και θρησκείας) οι οποίες επρόκειτο να γίνουν το μεθοδολογικό καύχημα του δέκατου ένατου αιώνα.

Αλλά υπήρχε μια τάση σε μερικούς στοχαστές να ασκούν συγκριτική

έρευνα, και συνετές επισκοπήσεις της ανθρωπότητας «από την Κίνα ως το Περού», με αρκετή δόση συμπάθειας και ταύτισης. Αυτό είναι ένα τρίτο στοιχείο του δέκατου όγδοου αιώνα που ετοίμασε το δρόμο για τον σύγχρονο Οριενταλισμό. Αυτό που σήμερα ονομάζουμε ιστορικισμό είναι μια ιδέα του δέκατου όγδοου αιώνα· ο Vico, ο Χέρντερ και ο Χάμαν, μεταξύ άλλων, πίστευαν ότι όλες οι κουλτούρες ήταν οργανικά και εσωτερικά συνεκτικές, συγκροτημένες γύρω από ένα πνεύμα, μια ευφυία, ένα κλίμα ή μια εθνική ιδέα στα οποία ένας ξένος θα μπορούσε να διεισδύσει μόνο με μια πράξη ιστορικής συμπάθειας. Έτσι οι *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) του Herder ήταν μια πανοραμική παρουσίαση διαφόρων πολιτισμών, που καθένας διαποτιζόταν από ένα εχθρικό δημιουργικό πνεύμα, καθένας προσιτός μόνο σε έναν παρατηρητή ο οποίος θα θυσίαζε τις προκαταλήψεις του στην Einfülung.* Διαποτισμένος με τη λαϊκιστική και πλουραλιστική αίσθηση της ιστορίας του δέκατου όγδοου αιώνα την οποία υποστήριζαν ο Herder και άλλοι,[6] ο νους το δέκατου όγδοου αιώνα θα μπορούσε επιτέλους να υπερπηδήσει τα δογματικά τείχη που είχαν υψωθεί ανάμεσα στη Δύση και το Ισλάμ και να δει κρυμμένα στοιχεία συγγένειας ανάμεσα στον εαυτό του και την Ανατολή. Ο Ναπολέων είναι ένα περίφημο παράδειγμα αυτής της (συνήθως επιλεκτικής) ταύτισης μέσω συμπάθειας. Ένα άλλο είναι ο Μότσαρτ· ο *Μαγικός Αυλός* (όπου μασονικοί κώδικες αναμιγνύονται με οράματα μιας ευλογημένης Ανατολής) και η *Αρπαγή από το Σεράι* τοποθετούν μια ιδιαίτερα μεγαλόψυχη μορφή ανθρωπότητας στην Ανατολή. Και αυτό, πολύ περισσότερο από τις τροπικές συνήθειες της «τουρκικής» μουσικής, είναι που είλκυσε τη συμπάθεια του Μότσαρτ προς Ανατολάς.

Είναι πολύ δύσκολο πάντως να διαχωρίσουμε οράματα της Ανατολής όπως αυτό του Μότσαρτ απ' ολόκληρο το εύρος των προ-ρομαντικών και ρομαντικών αναπαραστάσεων της Ανατολής ως εξωτικού τόπου. Ο λαϊκός Οριενταλισμός στα τέλη του δέκατου όγδοου και στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα κατάφερε να γίνει ένας αρκετά έντονος συρμός. Αλλά ακόμη και αυτός ο συρμός, εύκολα αναγνωρίσιμος στον William Beckford, στον Μπάυρον, στον Τόμας Μουρ και στον Γκαίτε, δεν μπορεί απλώς να διαχωριστεί εύκολα από το ενδιαφέρον για τις γοτθικές ιστορίες, τα ψευδομεσαιωνικά ειδύλλια, τα οράματα του βαρβαρικού μεγαλείου και της ωμότητας. Έτσι σε μερικές περιπτώσεις η αναπαράσταση της Ανατολής μπορεί να μοιάζει με τις φυλακές του Piranesi, σε άλλες με τα πολυτελή περιβάλλοντα του Tiepolo, και σε άλλους ακόμη με την

*Ενσυναίσθηση, κατανόηση μέσω συμπάθειας και συναισθηματικής συμμετοχής [Σ.τ.μ.].

εξωτική μεγαλοπρέπεια της ζωγραφικής του τέλους του δέκατου όγδοου αιώνα.[7] Αργότερα, στον δέκατο ένατο αιώνα, στα έργα του Ντελακρουά και πραγματικά δεκάδων άλλων Γάλλων και Βρετανών ζωγράφων, η ανατολική ρωπογραφία προσέδωσε στην αναπαράσταση μια οπτική έκφραση και μια δική της ζωή (στην οποία δυστυχώς αυτό το βιβλίο δεν θα αναφερθεί). Αισθησιασμός, υποσχέσεις, τρόμος, μεγαλείο, ειδυλλιακές χαρές, έντονη ενεργητικότητα: η Ανατολή ως εικόνα στην προ-ρομαντική, προ-τεχνολογική οριενταλιστική φαντασία της Ευρώπης του όψιμου δέκατου όγδοου αιώνα είχε πράγματι μια χαμαιλεοντική ποιότητα την οποία περιέγραφε το επίθετο Oriental.[8] Αλλά αυτή η ελεύθερα διακινούμενη Ανατολή θα ακρωτηριαζόταν σοβαρά με την έλευση του ακαδημαϊκού Οριενταλισμού.

Ένα τέταρτο στοιχείο που άνοιξε το δρόμο για τις σύγχρονες οριενταλικές δομές ήταν η ευρύτερη παρόρμηση να ταξινομηθεί η φύση και άνθρωπος σε τύπους. Εδώ τα μεγαλύτερα ονόματα είναι βέβαια ο Λινναίος και ο Buffon, αλλά η διανοητική διαδικασία μέσω της οποίας η σωματική (και σύντομα η ηθική, διανοητική και πνευματική) έκταση — η τυπική υλικότητα ενός αντικειμένου— θα μεταμορφωνόταν από απλό θέαμα σε ακριβή μέτρηση των χαρακτηριστικών του στοιχείων ήταν εξαιρετικά διαδεδομένη. Ο Λινναίος έλεγε ότι κάθε ανακοίνωση αναφορικά με κάποιον φυσικό τύπο «όφειλε να είναι ένα αποτέλεσμα αριθμού, μορφής, αναλογίας, θέσης», και πράγματι, αν κανείς κοιτάξει στον Καντ, τον Ντιντερό ή τον Johnson, θα συναντήσει παντού μια παρόμοια ροπή για δραματοποίηση των γενικών χαρακτηριστικών, για αναγωγή των τεράστιων αριθμών αντικειμένων σε έναν μικρότερο αριθμό παρατηρήσιμων και ταξινομήσιμων τύπων. Στη φυσική ιστορία, στην ανθρωπολογία, στην πολιτισμική γενίκευση, ένας τύπος είχε έναν ειδικό χαρακτήρα ο οποίος εξοπλίζει τον παρατηρητή με έναν προσδιορισμό και, όπως λέει ο Φουκώ, «μια ελεγχόμενη καταγωγή». Αυτοί οι τύποι και χαρακτήρες ανήκαν σε ένα σύστημα, ένα δίκτυο συσχετιζόμενων γενικεύσεων. Έτσι,

> Κάθε προσδιορισμός έπρεπε να συσταθεί μέσω μιας ορισμένης σχέσης με όλους τους άλλους δυνατούς προσδιορισμούς. Το να γνωρίζουμε τι ακριβώς ταιριάζει σε ένα άτομο σημαίνει ότι διαθέτουμε εκ των προτέρων την ταξινόμηση —ή την πιθανή ταξινόμηση— όλων των άλλων.[9]

Μέσα στα γραπτά των φιλοσόφων, ιστορικών, εγκυκλοπαιδιστών και δοκιμιογράφων βρίσκουμε χαρακτηρολογικούς προσδιορισμούς να εμφα-

νίζονται ως φυσιολογικο-ηθική ταξινόμηση: υπάρχουν, για παράδειγμα, οι άγριοι, οι Ευρωπαίοι, οι Ασιάτες, κοκ. Αυτό εμφανίζεται βέβαια στον Λινναίο, αλλά και στον Μοντεσκιέ, τον Johnson, τον Blumenbach, στον Soemmering και στον Καντ. Φυσιολογικά και ηθικά χαρακτηριστικά κατανέμονται κατά τρόπο λίγο ως πολύ όμοιο: ο Αμερικανός είναι «ερυθρός, χολερικός, ευθυτενής», ο Ασιάτης είναι «κίτρινος, μελαγχολικός, άκαμπτος», ο Αφρικανός είναι «μαύρος, φλεγματικός, έκλυτος».[10] Αλλά τέτοιο προσδιορισμοί αποκτούν δύναμη όταν, αργότερα στον δέκατο ένατο αιώνα, αρχίζουν να συνδέονται με στοιχεία όπως η καταγωγή, ο γενετικός τύπος. Στον Vico και στον Ρουσσώ, για παράδειγμα, η ορμή της ηθικής γενίκευσης ενισχύεται από την ακρίβεια με την οποία δραματικές, σχεδόν αρχετυπικές εικόνες —πρωτόγονοι, γίγαντες, ήρωες— καταδεικνύονται ως απαρχές των σύγχρονων ηθικών, φιλοσοφικών, ακόμα και γλωσσικών ζητημάτων. Έτσι όταν αναφερόταν ένας Ανατολίτης, αυτό γινόταν με τους όρους καθολικών εννοιών όπως η «πρωτόγονη» κατάστασή του, τα αρχέγονα χαρακτηριστικά του, το ειδικό πνευματικό του υπόστρωμα.

Τα τέσσερα στοιχεία που έχω περιγράψει —εξάπλωση, ιστορική αντιμετώπιση, συμπάθεια, ταξινόμηση— συνιστούν τρέχον ρεύμα στη σκέψη του δέκατου όγδοου αιώνα από την παρουσία των οποίων εξαρτώνται οι συγκεκριμένες θεωρητικές και θεσμικές δομές του σύγχρονου Οριενταλισμού. Χωρίς αυτές ο Οριενταλισμός, όπως θα δούμε παρακάτω, δεν θα είχε υπάρξει. Επιπλέον, αυτά τα στοιχεία είχαν τη συνέπεια να ελευθερώσουν την Ανατολή γενικά, και το Ισλάμ ειδικότερα, από τη στενά θρησκευτική εξέταση μέσω της οποίας ως τότε αυτή προσεγγιζόταν (και κρινόταν) από τη χριστιανική Δύση. Με άλλα λόγια, ο σύγχρονος Οριενταλισμός πηγάζει από τα εκκοσμικευμένα στοιχεία της ευρωπαϊκής κουλτούρας του δέκατου όγδοου αιώνα. Κατ' αρχήν, η επέκταση της Ανατολής μακρύτερα από γεωγραφική άποψη και πιο πίσω στο χρόνο χαλάρωσε σημαντικά, και σε ορισμένες περιπτώσεις διέλυσε, το βιβλικό πλαίσιο. Σημεία αναφοράς δεν ήταν πια ο Χριστιανισμός και ο Ιουδαϊσμός, με τα περιορισμένα τους χρονολογία και τους χάρτες, αλλά η Ινδία, η Κίνα, η Ιαπωνία, και τα Σουμεριακά, ο Βουδισμός, τα Σανσκριτικά, ο Ζωροαστρισμός και ο Μανού. Δεύτερον, η ικανότητα να συζητηθούν ιστορικά (και όχι αναγωγικά, σαν ένα ζήτημα της εκκλησιαστικής πολιτικής) οι μη-ευρωπαϊκές και μη-ιουδαιοχριστιανικές κουλτούρες ενισχύθηκε καθώς η ίδια η ιστορία συλλαμβανόταν ριζικότερα απ' ό,τι πριν το να κατανοεί κάποιος σωστά την Ευρώπη σήμαινε ότι κατανοούσε επίσης τις αντικειμενικές σχέσεις ανάμεσα στην Ευρώπη και

τα ως τότε αδιερεύνητα χρονικά και πολιτισμικά της όρια. Με μια έννοια, η ιδέα του Ιωάννη της Σεγκόβια περί ενός συνεδρίου μεταξύ της Ανατολής και της Ευρώπης πραγματοποιήθηκε, αλλά μ' έναν εξ ολοκλήρου εγκόσμιο τρόπο· ο Γίββων θα πραγματευόταν τον Μωάμεθ σαν μια ιστορική φυσιογνωμία η οποία επηρέασε την Ευρώπη και όχι σαν έναν διαβολικό αγύρτη ταλαντευόμενο κάπου ανάμεσα στη μαγεία και την ψευδοπροφητεία. Τρίτον, μια επιλεκτική ταύτιση με ξένες περιοχές και κουλτούρες διέβρωνε εκείνη την ακαμψία του εαυτού και της ταυτότητας, η οποία πολωνόταν μέσα σε μία κοινότητα στρατευμένων πιστών απέναντι σε ορδές βαρβάρων. Τα σύνορα της χριστιανικής Ευρώπης έπαψαν να χρησιμεύουν σαν ένα είδος τελωνείου· οι έννοιες της ανθρώπινης επικοινωνίας και των δυνατοτήτων του ανθρώπου απέκτησαν μια ευρεία και γενική —σε αντίθεση με την τοπικιστική— νομιμότητα. Τέταρτον, οι ταξινομήσεις της ανθρωπότητας πολλαπλασιάστηκαν συστηματικά καθώς οι δυνατότητες προσδιορισμού και ανίχνευσης της προέλευσης εκλεπτύνθηκαν πολύ πέρα από τη διάκριση του Vico ανάμεσα σε ιερά και ειδωλολατρικά έθνη· φυλή, χρώμα, καταγωγή, ιδιοσυγκρασία, χαρακτήρας και τύποι υπερφαλάγγισαν κάθε διάκριση μεταξύ Χριστιανών και άλλων.

Αλλά εάν αυτά τα αλληλοσυμπλεκόμενα στοιχεία εκπροσωπούν μια εκκοσμικευμένη τάση, αυτό δεν σημαίνει ότι τα παλιά θρησκευτικά πρότυπα της ανθρώπινης ιστορίας και του πεπρωμένου καθώς και τα «υπαρκτικά παραδείγματα» απλώς βγήκαν από τη μέση. Κάθε άλλο: ανασυγκροτήθηκαν, αναδιευθετήθηκαν, ανακατανεμήθηκαν μέσα στα καινούργια τους εγκόσμια πλαίσια. Οποιοσδήποτε μελετούσε την Ανατολή χρειαζόταν ένα εγκόσμιο λεξιλόγιο για να διατηρείται μέσα σε αυτά τα πλαίσια. Όμως αν ο Οριενταλισμός προσέφερε το λεξιλόγιο, το εννοιολογικό ρεπερτόριο, τις τεχνικές —γιατί αυτό έκανε και αυτό ήταν ο Οριενταλισμός από τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα και μετά— διατήρησε επίσης, σαν αναπόσπαστο ρεύμα στο εσωτερικό της γλώσσας του, μιαν ανασυστημένη θρησκευτική παρόρμηση, έναν φυσικοποιημένο υπερβατισμό. Εκείνο που θα προσπαθήσω να δείξω είναι ότι αυτή η ροπή μέσα στον Οριενταλισμό κρυβόταν τόσο μέσα στην αντίληψη που είχε ο Οριενταλιστής για τον εαυτό του και την επιστήμη του, όσο και σ' εκείνη που είχε για την ίδια την Ανατολή.

Ο μοντέρνος Οριενταλιστής ήταν, κατά την άποψή του, ένας ήρωας που έσωζε την Ανατολή από το σκοτάδι, την αποξένωση και το αλλόκοτο τα οποία ο ίδιος με τον κατάλληλο τρόπο είχε εξαλείψει. Η έρευνά του ανασυγκροτούσε τις χαμένες γλώσσες της Ανατολής, τα χαμένα ήθη,

ίσως και νοοτροπίες, όπως ο Σαμπολλιόν ανασυγκρότησε τα χαμένα ιερογλυφικά από τον Λίθο της Rosetta. Οι ειδικές οριενταλιστικές τεχνικές —λεξικογραφία, γραμματική, μετάφραση, πολιτισμική αποκωδικοποίηση— ανασύστησαν, ζωντάνεψαν, επανεπιβεβαίωσαν τις αξίες τόσο μιας αρχαίας, κλασικής Ανατολής όσο και των παραδοσιακών επιστημών της φιλολογίας, της ιστορίας, της ρητορικής και της δογματικής πολεμικής. Αλλά κατά τη διαδικασία αυτή, η Ανατολή και οι οριενταλιστικές επιστήμες μετασχηματίστηκαν διαλεκτικά, γιατί δεν θα μπορούσαν να επιβιώσουν στην αρχική τους μορφή. Η Ανατολή, ακόμα και στην «κλασική» της μορφή την οποία συνήθως ο Οριενταλιστής μελετούσε, ήταν εκσυγχρονισμένη, ανασυγκροτημένη στο παρόν οι παραδοσιακές επιστήμες είχαν επίσης μεταφερθεί στη σύγχρονη κουλτούρα. Όμως και οι δύο έφεραν τα ίχνη της ισχύος — ισχύς η οποία ανέστησε, στην πραγματικότητα δημιούργησε, την Ανατολή, ισχύς η οποία εμφώλευε μέσα στις καινούργιες, επιστημονικά πρωτοποριακές τεχνικές της φιλολογίας και της ανθρωπολογικής γενίκευσης. Με λίγα λόγια, έχοντας μεταφέρει την Ανατολή μέσα στη νεωτερικότητα, ο Οριενταλιστής μπορούσε να πανηγυρίσει τη μέθοδό του και τη θέση του ως αυτή ενός εγκόσμιου δημιουργού, ενός ανθρώπου που κατασκεύασε καινούργιους κόσμους, όπως ακριβώς είχε κάνει ο Θεός με τον παλιό. Και όσον αφορά το πρόβλημα της συνέχισης ενός τέτοιου έργου πέρα από τα όρια μιας ατομικής ζωής, μια εγκόσμια συνεχής παράδοση επρόκειτο να δημιουργηθεί, μια ολόκληρη αλυσίδα πειθαρχημένων μεθοδολόγων, η αδελφότητα των οποίων θα βασιζόταν όχι σε μια γενεαλογία αίματος αλλά σε μια κοινή γλώσσα, μία πρακτική, μια βιβλιοθήκη, ένα σύνολο αποδεδεγμένων ιδεών, κοντολογίς, έναν δογματικό μανδύα, κοινό για τον καθέναν που εισερχόταν στους κύκλους τους. Ο Φλωμπέρ υπήρξε αρκετά διορατικός για να διαβλέψει ότι στην εποχή του σύγχρονου Οριενταλισμού θα γινόταν ένας αντιγραφέας, όπως ο Μπουβάρ και ο Πεκυσέ· αλλά τον πρώτο καιρό, όταν σταδιοδρομούσαν ο Ερνέστ Ρενάν και ο Σιλβέστρο ντε Σασύ, κανένας τέτοιος κίνδυνος δεν διαφαινόταν.

Θέση μου είναι ότι οι ουσιαστικές όψεις της σύγχρονης οριενταλιστικής θεωρίας και πράξης (από τις οποίες πηγάζει ο Οριενταλισμός των ημερών μας) μπορούν να κατανοηθούν όχι ως μία ξαφνική πρόσβαση στην αντικειμενική γνώση για την Ανατολή, αλλά σαν ένα σύνολο δομών κληρονομημένο από το παρελθόν, εκκοσμικευμένο, επαναπροσφερόμενο κι επαναδιαμορφούμενο από επιστήμες όπως η φιλολογία, οι οποίες με τη σειρά τους ήταν φυσικοποιημένα, εκσυγχρονισμένα και λαϊκοποιημένα υποκατάστατα (ή παραλλαγές) του χριστιανικού υπερβατισμού. Υπό τη

μορφή νέων κειμένων και ιδεών, αυτές οι μορφές υποδέχονταν τώρα την Ανατολή. Εξερευνητές και γλωσσολόγοι όπως ο Jones και ο Anquetil συνέβαλαν οπωσδήποτε στον σύγχρονο Οριενταλισμό, αλλά εκείνο που διαφοροποιεί τον σύγχρονο Οριενταλισμό ως πεδίο, ως σύνολο ιδεών, ως λόγο, είναι το έργο της επόμενης γενιάς από τη δική τους. Αν εκλάβουμε τη ναπολεόντεια εκστρατεία (1798-1801) ως ένα είδος εναρκτήριας εμπειρίας για τον σύγχρονο Οριενταλισμό, μπορούμε να θεωρήσουμε τους αρχετυπικούς του ήρωες —για τις ισλαμικές σπουδές, τον Sacy, τον Renan και τον Lane— ως κατασκευαστές του πεδίου, δημιουργούς μιας παράδοσης και προπάτορες της οριενταλιστικής αδελφότητας. Εκείνο που έκαναν ο Σασύ, ο Ρενάν και ο Lane ήταν να θέσουν τον Οριενταλισμό σε μια ορθολογική και επιστημονική βάση. Κάτι τέτοιο συνεπάγετο όχι μόνο το ίδιο τους το παραδειγματικό έργο αλλά επίσης τη δημιουργία ενός λεξιλογίου και ορισμένων ιδεών που θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν ευρύτερα απ' οποιονδήποτε ήθελε να γίνει Οριενταλιστής. Τα εγκαίνια του Οριενταλισμού που αυτοί επιτέλεσαν ήταν ένα αξιοσημείωτο επίτευγμα. Κατέστησαν δυνατή μια επιστημονική ορολογία· διάλυσαν την ασάφεια και καθιέρωσαν μια ορισμένη μορφή φωτισμού της Ανατολής· επικύρωσαν τη φυσιογνωμία του Οριενταλιστή ως την κεντρική αυθεντία για την Ανατολή· νομιμοποίησαν ένα συγκεκριμένο είδος ειδικά συνεκτικής οριενταλιστικής εργασίας· έθεσαν σε κυκλοφορία μέσα στην πολιτισμική αγορά ένα είδος γλωσσσικού συναλλάγματος με την παρουσία του οποίου και μόνο θα μπορούσε κανείς να μιλά στο εξής για την Ανατολή· πάνω απ' όλα, το έργο αυτών των πρωτοπόρων σμίλεψε ένα πεδίο έρευνας και μια οικογένεια ιδεών τα οποία με τη σειρά τους μπόρεσαν να διαμορφώσουν μία κοινότητα λογίων των οποίων η γενεαλογία, οι παραδόσεις και οι φιλοδοξίες ήταν εσωτερικές στο πεδίο, και ταυτόχρονα αρκετά εξωτερικές ώστε να εξασφαλίσουν το γενικό κύρος. Όσο περισσότερο η Ευρώπη σφετεριζόταν την Ανατολή κατά τον δέκατο ένατο αιώνα, τόσο περισσότερο ο Οριενταλισμός κέρδιζε τη δημόσια εμπιστοσύνη. Αν όμως αυτό το κέρδος συνέπεσε με μιαν απώλεια της αυθεντικότητάς του, δεν θα έπρεπε να μας εκπλήσσει εντελώς αφού ο τρόπος του, από την αρχή, ήταν αυτός της ανακατασκευής και της επανάληψης.

Και μια τελική παρατήρηση: οι ιδέες, οι θεσμοί, και οι φυσιογνωμίες του όψιμου δέκατου όγδοου, με τα οποία θα ασχοληθώ σε αυτό το κεφάλαιο αποτελούν ένα σημαντικό μέρος, μια κρίσιμη επεξεργασία, της πρώτης φάσης της μεγαλύτερης εδαφικής κατάκτησης που γνώρισε ποτέ ο κόσμος. Με το τέλος του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου η Ευρώπη είχε

αποικιοποιήσει το 85% της γης. Με το να πούμε απλώς ότι ο σύγχρονος Οριενταλισμός υπήρξε μια αναπόσπαστη πλευρά ταυτόχρονα του ιμπεριαλισμού και της αποικιοκρατίας δεν λέμε τίποτα το καινούργιο. Αλλά δεν αρκεί αυτό· πρέπει να το επεξεργαστεί κανείς αναλυτικά και ιστορικά. Ενδιαφέρομαι να δείξω πώς ο σύγχρονος Οριενταλισμός, αντίθετα με την προαποικιακή σύλληψη του Ντάντε και του d'Herbelot, ενσωματώνει μια συστηματική επιστήμη της συσσώρευσης. Και δίχως καθόλου αυτό να είναι αποκλειστικό χαρακτηριστικό της θεωρίας και της σκέψης, έκανε μοιραία τον Οριενταλισμό να τείνει προς τη συστηματική συσσώρευση ανθρώπινων όντων και περιοχών. Το ν' ανασυγκροτήσει μία χαμένη ή νεκρή γλώσσα σήμαινε εν τέλει το ν' ανασυγκροτήσει μια νεκρή ή αγνοημένη Ανατολή· σήμαινε επίσης ότι η ανακατασκευαστική ακρίβεια, η επιστήμη και αυτή ακόμα η φαντασία θα ετοίμαζαν το δρόμο για εκείνο που στρατεύματα, διοικητές και γραφειοκρατίες θα εφάρμοζαν αργότερα στο πεδίο, στην Ανατολή. Κατά μια έννοια, η δικαίωση του Οριενταλισμού δεν ήταν μόνο τα θεωρητικά ή καλλιτεχνικά του επιτεύγματα αλλά η κατοπινή του αποτελεσματικότητα, η χρησιμότητά του, οι εξουσίες του. Σίγουρα αξίζει σοβαρή προσοχή σε όλα αυτά τα επίπεδα.

II.
ΣΙΛΒΕΣΤΕΡ ΝΤΕ ΣΑΣΤ ΚΑΙ ΕΡΝΕΣΤ ΡΕΝΑΝ: ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΟ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ

Τα δύο μεγάλα θέματα της ζωής του Σιλβέστερ ντε Σασύ είναι η ηρωική προσπάθεια και μια αίσθηση αφοσίωσης στην παιδαγωγική και ορθολογική χρησιμότητα. Γεννημένος το 1757 από μια γιανσενιανή οικογένεια που ασχολία της ήταν κατά παράδοση η συμβολαιογραφία, ο Αντουάν - Ισαάκ - Σιλβέστερ εκπαιδεύτηκε ιδιωτικά σ' ένα αββαείο των Βενεδικτίνων, πρώτα στα Αραβικά, Συριακά και Χαλδαϊκά, κι εν συνεχεία στα Εβραϊκά. Τα Αραβικά ιδιαίτερα ήταν η γλώσσα που του άνοιξε τον κόσμο της Ανατολής αφού στα Αραβικά, σύμφωνα με τον Joseph Reinaud, επρόκειτο να βρεθεί το ανατολικό υλικό, τόσο το ιερό όσο και το εγκόσμιο, στην παλαιότερη και την πιο αντιπροσωπευτική του μορφή.[11] Παρόλο που η πρώτη του ασχολία ήταν τα νομικά, το 1769 διορίστηκε πρώτος διδάσκαλος της Αραβικής στο μόλις ιδρυμένο σχολείο των *langues orientales vivantes* [ζωντανών αραβικών γλωσσών], του οποίου έγινε διευθυντής το 1824. Το 1806 έγινε καθηγητής στο Collège de France, ενώ από το 1805 ήταν ο μόνιμος Ανατολιστής του Υπουργείου

Εξωτερικών. Η δουλειά του εκεί (άμισθη ως το 1811) ήταν αρχικά να μεταφράζει τα φυλλάδια του Μεγάλου Στρατεύματος και το *Μανιφέστο* του 1806 του Ναπολέοντα, όπου εκφραζόταν η ελπίδα να εξαφθεί ο «μουσουλμανικός φανατισμός» εναντίον της ρωσικής Ορθοδοξίας. Αλλά για πολλά χρόνια από τότε ο Σασύ εκπαίδευε ερμηνευτές για το Γαλλικό Μεταφραστικό Γραφείο της Ανατολής, καθώς και μελλοντικούς λογίους. Όταν οι Γάλλοι το 1830 κατέλαβαν την Αλγερία, ήταν ο Sacy αυτός που μετάφρασε τη διακήρυξή τους στους Αλγερινούς· ζητούσαν μόνιμα τη συμβουλή του σε όλα τα διπλωματικά θέματα που είχαν σχέση με την Ανατολή, και περιστασιακά τις πολεμικές συμβουλές του. Στην ηλικία των εβδομήντα πέντε αντικατέστησε τον Darier ως γραμματέας στην Ακαδημία των Γραφών, κι επίσης έγινε έφορος των Ανατολικών χειρογράφων στη Βασιλική Βιβλιοθήκη. Σε ολόκληρη τη μακριά και διακεκριμένη του σταδιοδρομία, το όνομά του συνδέθηκε στενά με την αναδόμηση και την αναδιαμόρφωση της παιδείας (ιδιαίτερα αυτής των Ανατολικών Σπουδών) στη μετεπαναστατική Γαλλία.[12] Μαζί με τον Cuvier, ο Σασύ ανακηρύχθηκε το 1832 ομότιμο μέλος του Γαλλικού Κοινοβουλίου.

Το όνομα του Sacy δεν συνδέθηκε με τις απαρχές του σύγχρονου Οριενταλισμού μόνο και μόνο επειδή υπήρξε ο πρώτος πρόεδρος της Société Asiatique (η οποία ιδρύθηκε το 1822)· οφείλεται μάλλον στο ότι μέσα το έργο του πρόταξε του επαγγέλματος ένα ολόκληρο συστηματικό σώμα κειμένων, μια παιδαγωγική πρακτική, μια λόγια παράδοση και ένα σημαντικό δεσμό ανάμεσα στην οριενταλιστική επιστήμη και τη δημόσια πολιτική. Μέσα στο έργο του Sacy, για πρώτη φορά στην Ευρώπη μετά το Συνέδριο της Βιέννης, λειτούργησε μια συνειδητή μεθοδολογική αρχή παράλληλα με την ακαδημαϊκή πειθαρχία. Και κάτι εξίσου σημαντικό, ο Σασύ ένιωθε πάντα τον εαυτό του σαν κάποιον ο οποίος εγκαινίαζε ένα σημαντικό αναθεωρητικό πρόγραμμα. Ήταν ένας συνειδητός πρωτοπόρος και, σε συμφωνία με τη γενικότερη θέση που διατυπώσαμε εδώ, μέσα στα γραπτά του ενεργούσε ως εκκοσμικευμένος κληρικός για τον οποίον η Ανατολή και οι μαθητές του είχαν θέση δόγματος και ενορίας αντίστοιχα. Ο δούκας ντε Μπρολί, ένας σύγχρονος και θαυμαστής του, είπε για το έργο του Σασύ ότι συνένωνε τον τρόπο του επιστήμονα με εκείνον του διδασκάλου της Βίβλου, και ότι ο Σασύ ήταν ο μόνος άνθρωπος που θα μπορούσε να συμφιλιώσει «τους στόχους του Leibniz με τις προσπάθειες του Μποσυέ».[13] Κατά συνέπεια οτιδήποτε έγραφε απευθυνόταν ειδικά σε μαθητές (στην περίπτωση του πρώτου του έργου, *Principes de grammaire générale* του 1799, ο μαθητής ήταν ο ίδιος ο γιος του) και

παρουσιαζόταν όχι σαν καινοτομία, αλλά σαν ένα αναθεωρημένο απάνθισμα απ' ό,τι καλύτερο είχε ως τότε γίνει, ειπωθεί ή γραφτεί.

Αυτά τα δύο χαρακτηριστικά —η διδακτική παρουσίαση σε μαθητές και η δηλωμένη πρόθεση της επανάληψης μέσω αναθεωρήσεων και απανθισμάτων— είναι κρίσιμα. Το γράψιμο του Σασύ μεταφέρει πάντα τον τόνο μιας ομιλούσας φωνής· η πρόζα του είναι κατάφορτη από αντωνυμίες σε πρώτο πρόσωπο, από προσωπικές περιγραφές, από ρητορικές παρουσιάσεις. Ακόμα και στα πιο δύσβατα θέματα —όπως μια μελέτη της νομισματικής του τρίτου αιώνα των Σασσανιδών— έχει κανείς την αίσθηση όχι ενός μολυβιού που γράφει αλλά μιας ζωντανής φωνής. Το κλειδί του έργου του βρίσκεται στις πρώτες γραμμές της αφιέρωσης στο γιο του των *Principes de grammaire générale:* «C'est à toi, mon coeur Fils, que ce petit ouvrage a été enterpris» — που θέλει να πει, γράφω (ή μιλάω) σε σένα επειδή πρέπει να ξέρεις αυτά τα πράγματα, και αφού δεν υπάρχουν σε εύχρηστη μορφή εγώ έκανα αυτή τη δουλειά για σένα. Άμεση απεύθυνση: χρησιμότητα: προσπάθεια: άμεση και ωφέλιμη ορθολογικότητα. Γιατί ο Σασύ πίστευε πως κάθε τι μπορούσε να γίνει σαφές και ορθολογικό, οσοδήποτε δύσκολο και αν ήταν το έργο και οσοδήποτε σκοτεινό το αντικείμενο. Εδώ είναι η αυστηρότητα του Μποσυέ και ο αφηρημένος ουμανισμός του Λάιμπνιτζ, όπως και ο τόνος του Ρουσσώ, όλα συγχωνευμένα σ' ένα και μοναδικό ύφος.

Ο τόνος του Σασύ είχε ως αποτέλεσμα να διαμορφωθεί ένα φράγμα ανάμεσα σε αυτόν και το ακροατήριό του, από τη μια, και τον υπόλοιπο κόσμο, από την άλλη, με τον τρόπο που ένας δάσκαλος και οι μαθητές του συγκροτούν μέσα στην αίθουσα διδασκαλίας έναν οριοθετημένο χώρο. Αντίθετα με τα θέματα της φυσικής, της φιλοσοφίας ή της κλασικής φιλολογίας, τα ζητήματα των ανατολικών σπουδών είναι σκοτεινά· έχουν κάποια σημασία μόνο για τους ανθρώπους που έχουν ήδη ένα ενδιαφέρον για την Ανατολή αλλά θα ήθελαν να τη γνωρίσουν καλύτερα, μ' έναν πιο συστηματικό τρόπο, κι εδώ η παιδαγωγική πειθαρχία είναι περισσότερο αποτελεσματική παρά ελκυστική. Ο διδακτικός ομιλητής, ως εκ τούτου, εκθέτει το υλικό του στους μαθητές του, ο ρόλος των οποίων είναι να παραλαμβάνουν αυτό που τους δίνεται υπό τη μορφή προσεκτικά επιλεγμένων και παρουσιασμένων θεμάτων. Αφού η Ανατολή είναι παλαιά και μακρινή, η έκθεση του δασκάλου είναι μια αποκατάσταση, μια ανασύσταση εκείνου που έχει χαθεί από την οπτική ακτίνα. Και αφού επίσης η ανεξάντλητα πλούσια (από άποψη χώρου, χρόνου και πολιτισμών) Ανατολή είναι αδύνατο να εκτεθεί στο σύνολό της, δεν χρειάζεται να εκτεθούν παρά μόνο τα πιο αντιπροσωπευτικά της μέρη. Ο Σασύ επικεντρώνεται

στην ανθολογία, στη χρηστομάθεια, στον πίνακα, στην επισκόπηση των γενικών αρχών, μέσ' από τα οποία ένα μικρό σύνολο πανίσχυρων παραδειγμάτων μεταφέρει την Ανατολή στον μαθητή. Και αυτά τα παραδείγματα είναι πανίσχυρα για δύο λόγους: πρώτον, επειδή αντανακλούν τη δύναμη του Σασύ ως δυτικής αυθεντίας που εσκεμμένα παίρνει από την Ανατολή ό,τι η απόσταση και αλλόκοτό της είχαν ως τώρα κρατήσει κρυμμένο, και δεύτερον, επειδή τέτοια παραδείγματα έχουν τη σημειωτική δύναμη (ή τα προικίζει με αυτήν ο Οριενταλιστής) να υποδηλώνουν την Ανατολή.

Όλη η εργασία του Σασύ είναι στην ουσία συμπιληματική· είναι έτσι τελετουργικά διδακτική και κοπιαστικά αναθεωρητική. Εκτός από το *Principes de grammaire générale*, έγραψε μια *Αραβική Χρηστομάθεια* σε τρεις τόμους (1806 και 1827), μια αραβική γραμματική το 1810, πραγματείες πάνω στην αραβική προσωδία και τη θρησκεία των Δρούζων, κι ένα πλήθος μικρά έργα πάνω στη νομισματική της Ανατολής, την ονοματολογία, την επιγραφική, τη γεωγραφία και την ιστορία, τα μέτρα και τα σταθμά. Έκανε έναν σημαντικό αριθμό μεταφράσεων και δύο εκτεταμένα σχόλια στο *Galila and Dumna* και τη *Maqamat* του Αλ-Χαρίρι. Ως εκδότης, απομνημονευματογράφος και ιστορικός της σύγχρονης γνώσης ο Σασύ υπήρξε εξίσου δραστήριος. Ελάχιστα αξιοσημείωτα πράγματα υπήρχαν σε άλλες συναφείς επιστήμες για τα οποία δεν ήταν ενημερωμένος, αν και το γράψιμό του ήταν κάπως μονόπλευρο και, όσον αφορά τις μη-οριενταλιστικές του όψεις, στενά θετικιστικό.

Όταν όμως το 1802 το Institute de France έλαβε την εντολή από τον Ναπολέοντα να καταρτίσει ένα γενικό πίνακα της κατάστασης και της προόδου των τεχνών και των επιστημών από το 1789 και μετά, ο Σασύ επιλέχθηκε να είναι ένας από την ομάδα των επιστημόνων: ήταν ο πιο αυστηρός ανάμεσα στους θεωρητικούς. Η αναφορά Dacier, όπως έγινε επισήμως γνωστή, ενσωμάτωσε πολλές από τις επιλογές του Σασύ καθώς και τις συμβολές του όσον αφορά την κατάσταση των οριενταλικών γνώσεων. Ο τίτλος της — *Tableau historique de l'érudition française*— αναγγέλλει την καινούργια ιστορική (σε αντίθεση με την παλαιά ιερή) συνείδηση. Μια τέτοια συνείδηση είναι δραματική: η γνώση πρέπει να διευθετηθεί σε μια σκηνική διάταξη, σα να λέμε, ώστε να είναι δυνατό να επισκοπηθεί στην ολότητά της. Απευθυνόμενος προς τον βασιλιά, ο πρόλογος του Dacier έθετε τέλεια το θέμα. Μια τέτοια επισκόπηση του έδινε τη δυνατότητα να κάνει κάτι που κανένας άλλος ηγεμόνας δεν είχε επιχειρήσει, συγεκριμένα να χωρέσει, μέσα σε μια και μοναδική ματιά, το σύνολο της ανθρώπινης γνώσης. Αν ένα τέτοιο *tableau historique* είχε

καταρτιστεί σε παλαιότερη εποχή, συνέχιζε ο Darier, θα είμαστε σε θέση να έχουμε στα χέρια μας σήμερα πολλά αριστουργήματα που τώρα είτε χάθηκαν είτε καταστράφηκαν· το ενδιαφέρον και η χρησιμότητα του πίνακα ήταν ότι διαφύλασσε τη γνώση και την έκανε άμεσα προσιτή. Ο Darier υπονοούσε ότι ένα τέτοιο έργο είχε γίνει ευκολότερο μετά την εκστρατεία του Ναπολέοντα, η οποία είχε σαν συνέπεια να αυξηθούν οι σύγχρονες γεωγραφικές γνώσεις.[14]

Η σημασία του *Tableau historique* για μια κατανόηση της εναρκτήριας φάσης του Οριενταλισμού είναι ότι εξωτερικεύει τη μορφή της οριενταλιστικής γνώσης και των χαρακτηριστικών της, καθώς την ίδια στιγμή περιγράφει τη σχέση του Οριενταλιστή με το υλικό του. Στις σελίδες του Σασύ για τον Οριενταλισμό —όπως και οπουδήποτε αλλού μέσα στα γραπτά του— αυτός μιλάει για το έργο του σα να έχει ανακαλύψει, φέρει στο φως, διασώσει μια τεράστια ποσότητα σκοτεινού υλικού. Γιατί; Προκειμένου να το θέσει ενώπιον του μαθητή. Γιατί όπως όλοι οι μορφωμένοι σύγχρονοί του, ο Σασύ πίστευε ότι κάθε εγκυκλοπαιδικό έργο ήταν μια θετική εισφορά σε ένα μεγάλο οικοδόμημα που όλοι οι λόγιοι έχτιζαν από κοινού. Η γνώση ήταν ουσιαστικά μια φανέρωση του υλικού, και ο σκοπός ενός τέτοιου πίνακα ήταν η κατασκευή ενός είδους Πανοπτικού του Μπένθαμ. Η ακαδημαϊκή πειθαρχία ήταν λοιπόν μια ειδική τεχνολογία της δύναμης: προσέφερε στο χρήστη της (και στους μαθητές του) εργαλεία και γνώση τα οποία (αν ήταν ιστορικός) του είχαν ως τότε λείψει.[15] Και πράγματι, το λεξιλόγιο της εξειδικευμένης ισχύος και της πρόσκτησης είναι στενά συνδεδεμένο με τη φήμη του Sacy ως πρωτοπόρου Οριενταλιστή. Ο ηρωισμός του ως διανοούμενου έγκειτο στο ότι καταπιάστηκε επιτυχώς με αξεπέραστες δυσκολίες· απέκτησε τα μέσα να παρουσιάσει ένα πεδίο στους μαθητές του εκεί που δεν υπήρχε κανένα. Αυτός έφτιαξε τα βιβλία, τις αρχές, τα παραδείγματα, είπε ο δούκας ντε Μπρολί για τον Σασύ. Το αποτέλεσμα ήταν η παραγωγή ενός υλικού για την Ανατολή, μεθόδων για τη μελέτη της, και παράδειγμα που δεν είχαν ούτε οι ίδιοι οι Ανατολίτες.[16]

Συγκρινόμενα με τα έργα ενός Ελληνιστή ή ενός Λατινιστή που είχε επίσης συνεργαστεί με την ομάδα του Ινστιτούτου, τα έργα του Σασύ ήταν φοβερά. Εκείνοι διέθεταν τα κείμενα, τους κανόνες, τις σχολές· αυτός όχι, κατά συνέπεια έπρεπε να τα κατασκευάσει. Η δυναμική της πρωταρχικής απώλειας και της κατοπινής επανάκτησης έχει στο έργο του Σασύ τη δύναμη μιας εμμονής· οι επενδύσεις του σε αυτήν είναι πράγματι τεράστιες. Όπως και οι συνάδελφοί του σε άλλα πεδία, πίστευε πως η γνώση είναι προπαντός ορατότητα —κατά τρόπο πανοπτι-

κό, για να το πούμε έτσι— αλλά σε αντίθεση με αυτούς δεν είχε μόνο να ορίσει αυτή τη γνώση, είχε και να την αποκρυπτογραφήσει, να την ερμηνεύσει, και το πιο δύσκολο, να την κάνει προσιτή. Το επίτευγμα του Σασύ είναι ότι δημιούργησε ένα ολόκληρο πεδίο. Ως γνήσιος Ευρωπαίος, λεηλάτησε τα αρχεία της Ανατολής χωρίς να χρειαστεί ποτέ να εγκαταλείψει τη Γαλλία. Ύστερα επανέφερε στο νου του τα κείμενα που μπόρεσε να απομονώσει· τα θεράπευσε· εν συνεχεία τα επισημείωσε, τα κωδικοποίησε, τα αναδιάταξε και τα σχολίασε. Με τον καιρό, η Ανατολή αυτή καθαυτή έγινε λιγότερο σημαντική από εκείνο που οι Οριενταλιστές είχαν φτιάξει από αυτήν έτσι, σχεδιασμένη από τον Σασύ στον περιτειχισμένο γλωσσικό τόπο ενός παιδαγωγικού πίνακα, η Ανατολή του Οριενταλιστή ήταν μετά απ' αυτό απρόθυμη να μπει στην πραγματικότητα.

Ο Σασύ ήταν αρκετά έξυπνος ώστε ν' αφήσει τις απόψεις του και την πρακτική του να σταθούν δίχως υποστηρικτικά επιχειρήματα. Πρώτ' απ' όλα, έκανε πάντοτε σαφές ότι η «Ανατολή» από μόνη της δεν θα μπορούσε να κερδίσει το γούστο, την περιέργεια ή την υπομονή ενός Ευρωπαίου. Ο Σασύ υπερασπιζόταν την ωφελιμότητα πραγμάτων όπως η αραβική ποίηση, αλλά εκείνο που πράγματι έλεγε είναι πως η αραβική ποίηση έπρεπε να μετασχηματιστεί κατάλληλα από τον Οριενταλιστή προκειμένου να εκτιμηθεί σωστά. Οι λόγοι ήταν σε μεγάλο βαθμό επιστημολογικοί, αλλά είχαν επίσης να κάνουν με την αυτοδικαίωση του Οριενταλιστή. Η αραβική ποίηση δημιουργήθηκε από έναν εντελώς παράξενο (για τους Ευρωπαίους) λαό, κάτω από πολύ διαφορετικές κλιματικές, κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες από αυτές που ένας Ευρωπαίος γνωρίζει· επιπλέον, μια ποίηση όπως αυτή είναι αναθρεμμένη με «γνώμες, προκαταλήψεις, πεποιθήσεις, προλήψεις τις οποίες μπορούμε να συλλάβουμε μόνο μετά από μακρόχρονη και κοπιαστική μελέτη». Ακόμη και αν κάποιος έχει περάσει τη δοκιμασία της εξειδικευμένης εκπαίδευσης, ένα μέρος του περιεχομένου αυτής της ποίησης θα παραμείνει απρόσιτο για τους Ευρωπαίους «που έχουν επιτύχει έναν υψηλότερο βαθμό πολιτισμού». Αλλά και αυτό που μπορούμε να καταλάβουμε έχει μεγάλη αξία για μας ως Ευρωπαίους που έχουμε συνηθίσει να συγκαλύπτουμε τα εξωτερικά μας χαρακτηριστικά, τη σωματική μας δραστηριότητα και τη σχέση μας με τη φύση. Ως εκ τούτου, έργο του Οριενταλιστή είναι να μεταφέρει στους συμπατριώτες του ένα φάσμα ασυνήθιστων εμπειριών, και ακόμα πιο σημαντικό, ένα είδος λογοτεχνίας που μπορεί να μας κάνει ικανούς να καταλάβουμε την «αληθινά θεία» ποίηση των Εβραίων.[17]

Έτσι αν ο Οριενταλιστής είναι απαραίτητος επειδή ψαρεύει μερικά πολύτιμα πετράδια από τα απύθμενα ανατολίτικα βάθη, και αφού δεν μπορούμε να γνωρίσουμε την Ανατολή χωρίς τη μεσολάβησή του, αληθεύει επίσης ότι το ίδιο το ανατολικό γραπτό δεν χρειάζεται να θεωρηθεί στο σύνολό του. Αυτή είναι η εισαγωγή του Σασύ στη θεωρία του περί αποσπάσματος, ένα κοινό ρομαντικό ενδιαφέρον. Τα φιλολογικά προϊόντα της Ανατολής δεν είναι μόνο ουσιαστικά ξένα στον Ευρωπαίο· ακόμα δεν έχουν ένα συνεκτικό ενδιαφέρον, ούτε είναι γραμμένα με αρκετό «γούστο και κριτικό πνεύμα» ώστε ν' αξίζουν τη δημοσίευση εκτός μόνο υπό μορφήν απανθισμάτων *(pour mériter d'être publiés autrement que par extrait).*[18] Από τον Οριενταλιστή λοιπόν απαιτείται να παρουσιάσει την Ανατολή μέσω μιας σειράς αντιπροσωπευτικών αποσπασμάτων, αποσπασμάτων αναδημοσιευμένων, εξηγημένων, επισημειωμένων και περιστοιχισμένων από άλλα αποσπάσματα. Για μια τέτοια παρουσίαση απαιτείται ένα ιδιαίτερο είδος: η χρηστομάθεια, που στην περίπτωση του Σασύ είναι αυτή στην οποία εκφράζεται αμεσότερα και επωφελέστερα η χρησιμότητα και το ενδιαφέρον του Οριενταλισμού. Το πιο φημισμένο έργο του Sacy ήταν η τρίτομη *Chrestomathie arabe,* την αρχή της οποίας κοσμούσε ένα ρυθμικό αραβικό δίστιχο: «Kitab al-anis almufid lil-Taleb al-mustafid; / wa gam'i al shathur min manthoum wa manthur» (Ένα βιβλίο ευχάριστο και ωφέλιμο για τους επιμελείς μαθητές· / συγκεντρώνει αποσπάσματα από ποίηση και πρόζα).

Οι ανθολογίες του Σασύ χρησιμοποιήθηκαν πλατιά στην Ευρώπη επί αρκετές γενιές. Παρόλο που αυτά τα οποία περιέχουν θεωρήθηκαν τυπικά, υποβιβάζουν και αποκρύβουν τη λογοκρισία της Ανατολής που έχει ασκηθεί από τον Οριενταλιστή. Επιπλέον, η εσωτερική διάταξη των περιεχομένων τους, η διευθέτηση των μερών τους, η επιλογή των αποσπασμάτων ποτέ δεν αποκαλύπτουν το μυστικό τους· έχει κανείς την εντύπωση ότι αν τα αποσπάσματα δεν επιλέχθηκαν για τη σημασία τους, ή για τη χρονολογική τους εξέλιξη, ή για την αισθητική ομορφιά τους (πράγμα που δεν γίνεται στον Σασύ), έχουν οπωσδήποτε για την Ανατολή κάτι το φυσικό, κάτι το τυπικά αναπόφευκτο. Αλλά αυτό ποτέ δεν λέγεται. Ο Σασύ απλώς ισχυρίζεται ότι τα έχει ο ίδιος απανθίσει για χάρη των μαθητών του, ώστε να μη χρειάζεται αυτοί ν' αγοράσουν (ή να διαβάσουν) μια τεράστια βιβλιοθήκη ανατολικού υλικού. Με τον καιρό, ο αναγνώστης ξεχνά την προσπάθεια του Οριενταλιστή και εκλαμβάνει την ανασυγκρότηση της Ανατολής την οποία αντιπροσωπεύει μια χρηστομάθεια ως την Ανατολή στο σύνολό της. Αντικειμενική δομή (έκφραση της Ανατολής) και υποκειμενική αναδόμηση (αναπαράσταση της Α-

νατολής από τον Οριενταλιστή) γίνονται αμοιβαία εναλλάξιμες. Η Ανατολή έχει επικαλυφθεί από την ορθολογικότητα του Οριενταλιστή· οι αρχές του γίνονται δικές της. Από απόμακρη, γίνεται προσιτή· από αθεμελίωτη αφ' εαυτής της, γίνεται παιδαγωγικά χρήσιμη· από χαμένη, ανακαλύπτεται, ακόμη και αν τα κομμάτια της που λείπουν έχουν παραλειφθεί σε αυτή τη διαδικασία. Οι ανθολογίες του Σασύ δεν υποκαθιστούν μόνο την Ανατολή· την προσαρτούν ως ανατολική παρουσία στη Δύση.[19] Το έργο του Σασύ καθιερώνει την Ανατολή· γίνεται ένας ιερός κανόνας κειμενικών αντικειμένων που περνάει από τη μία γενιά μαθητών στην άλλη.

Και η ζωντανή κληρονομιά των μαθητών του Σασύ ήταν καταπληκτική. Κάθε σημαντικός Αραβιστής στην Ευρώπη τον δέκατο ένατο αιώνα αντλούσε το επιστημονικό του κύρος από αυτόν. Πανεπιστήμια και ακαδημίες στη Γαλλία, την Ισπανία, τη Νορβηγία, τη Σουηδία, τη Δανία και ειδικά τη Γερμανία επανδρώνονταν από μαθητές που είχαν διαμορφωθεί με βάση το δικό του παράδειγμα και μέσω του ανθολογικού πίνακα που είχε καταρτίσει με το έργο του.[20] Όπως συμβαίνει με όλες τις πνευματικές κληρονομιές, ωστόσο, εμπλουτισμοί και περιορισμοί προχωρούσαν παράλληλα. Το γενεαλογικό στίγμα του Σασύ ήταν το ότι πραγματεύθηκε την Ανατολή σαν κάτι που έπρεπε να αποκατασταθεί, όχι μόνο εξαιτίας αλλά και σε αντίθεση προς την ακατάστατη και φευγαλέα παρουσία της σύγχρονης Ανατολής. Ο Σασύ τοποθέτησε τους Άραβες στην Ανατολή, που και η ίδια τοποθετήθηκε μέσα στον γενικό πίνακα της σύγχρονης γνώσης. Ο Οριενταλισμός ανήκε κατά συνέπεια στην ευρωπαϊκή λογιοσύνη, αλλά το υλικό του έπρεπε να αναδημιουργηθεί από τον Οριενταλιστή πριν καταχωρηθεί στους διαδρόμους μαζί με τον Λατινισμό και τον Ελληνισμό. Κάθε Οριενταλιστής αναδημιουργούσε τη δική του Ανατολή σύμφωνα με τους θεμελιώδεις επιστημολογικούς κανόνες της απώλειας και της επανάκτησης που πρώτος έθεσε και χρησιμοποίησε ο Σασύ. Όπως όμως ήταν ο πατέρας του Οριενταλισμού, υπήρξε και το πρώτο θύμα αυτής της επιστήμης, αφού μεταφράζοντας καινούργια κείμενα, αποσπάσματα και απανθίσματα οι μεταγενέστεροι Οριενταλιστές εκτόπισαν εντελώς το έργο του Σασύ ανασυστήνοντας τη δική τους Ανατολή. Πάντως η διαδικασία που εκείνος ξεκίνησε θα συνεχιζόταν, καθώς ειδικά η φιλολογία ανέπτυξε συστηματικές και οργανωμένες δυνατότητες τις οποίες ο Σασύ ποτέ δεν εκμεταλλεύτηκε. Και αυτό ήταν το επίτευγμα του Ρενάν: το ότι συνέδεσε την Ανατολή με τις πιο πρόσφατες συγκριτικές επιστήμες, μεταξύ των οποίων η φιλολογία κατείχε μια ξεχωριστή θέση.

Η διαφορά ανάμεσα στον Σασύ και τον Ρενάν είναι η διαφορά ανάμεσα στην έναρξη και τη συνέχεια. Ο Σασύ είναι ο επινοητής, του οποίου το έργο αντιπροσωπεύει την ανάδυση του πεδίου και τη φυσιογνωμία του ως μιας επιστήμης του δέκατου ένατου αιώνα με ρίζες στον επαναστατικό ρομαντισμό. Ο Ρενάν προέρχεται από τη δεύτερη γενιά του Οριενταλισμού: έργο του ήταν να στερεώσει τον επίσημο οριενταλιστικό λόγο, να συστηματοποιήσει τις ενοράσεις του και να ιδρύσει τους πνευματικούς και εγκόσμιους θεσμούς του. Για τον Σασύ, ήταν οι προσωπικές του προσπάθειες εκείνες που εγκαινίασαν και εμψύχωσαν το πεδίο και τις δομές του· για τον Ρενάν, ήταν η ενσωμάτωση του Οριενταλισμού στη φιλολογία κι εν συνεχεία και των δύο στη διανοητική ατμόσφαιρα της εποχής αυτή που αναπαρήγαγε θεωρητικά τις οριενταλιστικές δομές και τις κατέστησε πιο ευκρινείς.

Ο Ρενάν υπήρξε μια φυσιογνωμία που από μόνη της δεν ήταν ούτε ιδιαίτερα πρωτογενής ούτε εντελώς εξαρτώμενη. Έτσι ως πολιτισμική συμβολή ή ως σημαίνων Οριενταλιστής δεν μπορεί να αναχθεί απλώς στην προσωπικότητά του ή σε ένα σύνολο σχηματικών ιδεών στις οποίες πίστευε. Ο Ρενάν πρέπει μάλλον να κατανοηθεί ως μια δυναμική ώθηση τις δυνατότητες της οποίας είχαν δημιουργήσει πρωτοπόροι όπως ο Σασύ, των οποίων τα επιτεύγματα αυτός εισήγαγε μέσα στην κουλτούρα ως ένα είδος νομίσματος που επρόκειτο να κυκλοφορήσει και να επανακυκλοφορήσει με την άσφαλτη σφραγίδα του. Ο Ρενάν είναι μια φυσιογνωμία που πρέπει να κατανοηθεί, με λίγα λόγια, ως ένα είδος πολιτισμικής και διανοητικής πράξης, ως ένα ύφος για την αναγωγή των οριενταλιστικών προτάσεων σε αυτό που ο Μισέλ Φουκώ θα ονόμαζε αρχείο του καιρού του.[21] Εκείνο που έχει σημασία δεν είναι μόνο τι ο Ρενάν είπε αλλά και πώς το είπε, τι, δεδομένου του υποβάθρου και της εκπαίδευσης του, διάλεξε να χρησιμοποιήσει ως θέμα του, τι να συνδυάσει με τι, κοκ. Η σχέση του Ρενάν με το οριενταλικό υλικό του, με την εποχή και το ακροατήριό του, ακόμα και με το ίδιο του το έργο, μπορεί έτσι να περιγραφεί δίχως να καταφύγει κανείς σε φόρμουλες που εξαρτώνται από βιαστικές υποθέσεις οντολογικής σταθερότητας (π.χ. *Zeitgeist** ιστορία των ιδεών, ζωή - και - χρόνος). Αντίθετα μπορούμε να διαβάσουμε τον Ρενάν σαν ένα συγγραφέα που κάνει κάτι το περιγράψιμο, σε μία θέση καθορισμένη χρονικά, χωρικά και πολιτισμικά (συνεπώς και αρχειακά), για ένα ακροατήριο και, πράγμα που είναι εξίσου σημαντικό, για την προώθηση της δικής του θέσης μέσα στον Οριενταλισμό της εποχής του.

Ο Ρενάν ήρθε στον Οριενταλισμό από τη φιλολογία, και αυτή ακριβώς

* Το πνεύμα της εποχής [Σ.τ.μ.].

η εξαιρετικά πλούσια και αναγνωρισμένη επιστήμη είναι που έδωσε στον Οριενταλισμό τα πιο σημαντικά τεχνικά του χαρακτηριστικά. Για οποιονδήποτε η λέξη φιλολογία φέρνει στο νου μία ξερή και ξεκομμένη μελέτη των λέξεων, ωστόσο, θα ήταν έκπληξη η διακήρυξη του Νίτσε ότι ανάμεσα στα μεγαλύτερα πνεύματα του δέκατου ένατου αιώνα αυτός είναι ένας φιλόλογος — αν και όχι αν θυμηθεί το *Λουί Λαμπέρτ* του Μπαλζάκ:

> Τι θαυμαστό βιβλίο θα μπορούσε κάποιος να γράψει διηγούμενος τη ζωή και τις περιπέτειες μιας λέξης! Χωρίς αμφιβολία μια λέξη έχει αποκτήσει διάφορες αποχρώσεις από τα γεγονότα για τα οποία χρησιμοποιήθηκε· ανάλογα με τους χώρους όπου χρησιμοποιείται, μια λέξη ξυπνάει διαφορετικά είδη εντυπώσεων σε διαφορετικούς ανθρώπους· αλλά δεν είναι ακόμα πιο μεγάλο να εξετάζει κανείς μία λέξη από την τριπλή άποψη της ψυχής, του σώματος και της κίνησης;[22]

Ποια είναι η κατηγορία, θα αναρωτηθεί ο Νίτσε αργότερα, η οποία περιλαμβάνει τον εαυτό του, τον Βάγκνερ, τον Σοπενχάουερ και τον Λεοπάρντι, όλους ως φιλολόγους; Ο όρος μοιάζει να περικλείνει τόσο το χάρισμα μιας εξαιρετικής πνευματικής ενόρασης στη γλώσσα όσο και την ικανότητα να παράγει κανείς έργο του οποίου η άρθρωση διαθέτει μια αισθητική και ιστορική δύναμη. Παρόλο που το επάγγελμα του φιλολόγου γεννήθηκε την ημέρα του 1777 «όπου ο F.A. Wolf επινόησε για τον εαυτό του το όνομα του μελετητή της φιλολογίας», ο Νίτσε προσπάθησε να δείξει ότι οι μελετητές των Ελλήνων και Λατίνων κλασικών δεν είναι πάντως ικανοί να κατανοήσουν την επιστήμη τους: «ποτέ δεν φτάνουν μέχρι τις ρίζες του υλικού τους: ποτέ δεν αντιμετωπίζουν τη φιλολογία ως πρόβλημα». Γιατί απλώς «ως γνώση των αρχαίων κειμένων η φιλολογία δεν μπορεί, βέβαια, να διαρκέσει για πάντα· το υλικό της είναι πεπερασμένο».[23] Αυτό είναι που δεν μπορούν να καταλάβουν οι φιλόλογοι της σειράς. Αλλά εκείνο που διακρίνει τα λίγα εξαιρετικά πνεύματα τα οποία ο Νίτσε εκτιμά ότι αξίζουν τον έπαινο —όχι με αναμφίλογο τρόπο, και όχι με τον βιαστικό τρόπο που το περιγράφω εδώ— είναι η βαθιά τους σχέση με τη νεωτερικότητα, σχέση την οποία εγκαθιστούν μέσ' από την άσκηση της φιλολογίας.

Η φιλολογία προβληματοποιεί — τον εαυτό της, εκείνον που την ασκεί, το παρόν. Εμπεριέχει μια ειδική συνθήκη του να είναι κανείς μοντέρνος και ευρωπαϊκός, αφού καμία από αυτές τις δύο κατηγορίες δεν

έχει αληθινό νόημα έξω από τη σχέση της με μια άλλη, παλαιότερη κουλτούρα και εποχή. Αυτό που έχει μπροστά στα μάτια του ο Νίτσε είναι η φιλολογία ως κάτι το γεννημένο, το δημιουργημένο, με την έννοια του Vico, σαν ένα σημάδι του ανθρώπινου εγχειρήματος, επινοημένο ως κατηγορία της ανθρώπινης ανακάλυψης, αυτοανακάλυψης και αυθεντικότητας. Η φιλολογία είναι ένας τρόπος να βγάζει κανείς τον εαυτό του, όπως κάνουν οι μεγάλοι καλλιτέχνες, έξω από την εποχή του και το άμεσο παρελθόν ακόμη και όταν, κατά τρόπο παράδοξο και αντινομικό, αυτό ακριβώς είναι που ορίζει την ίδια του τη μοντερνικότητα.

Ανάμεσα στον *Friedrich August Wolf του* 1777 και τον Φρήντριχ Νίτσε του 1875 μεσολαβεί ο Ερνέστ Ρενάν, ένας Ανατολιστής φιλόλογος, άνθρωπος ο οποίος είχε επίσης μια σύνθετη και ενδιαφέρουσα αντίληψη του τρόπου με τον οποίον αλληλοσυνδέονται η φιλολογία και η μοντέρνα κουλτούρα. Στο *Μέλλον της Επιστήμης* (γραμμένο το 1848 αλλά αδημοσίευτο μέχρι το 1890) έγραφε ότι «οι θεμελιωτές της σύγχρονης σκέψης ήταν φιλόλογοι». Και τι είναι το σύγχρονο πνεύμα, αναρωτιόταν στην προγούμενη πρόταση, αν όχι «ορθολογισμός, κριτικισμός, φιλελευθερισμός [που όλα τους ήταν] θεμελιωμένα την ίδια στιγμή ως φιλολογία;». Η φιλολογία, συνεχίζει, είναι ταυτόχρονα μια συγκριτική επιστήμη την οποία έχουν μόνο οι σύγχρονοι κι ένα σύμβολο της σύγχρονης (και ευρωπαϊκής) ανωτερότητας· κάθε πρόοδο την οποία έκανε η ανθρωπότητα από τον δέκατο πέμπτο αιώνα τη χρωστάει σε πνεύματα που θα μπορούσαν να ονομαστούν φιλολογικά. Το έργο της φιλολογίας μέσα στη σύγχρονη κουλτούρα (μια κουλτούρα την οποία ο Ρενάν αποκαλεί φιλολογική) είναι να συνεχίζει να βλέπει καθαρά την πραγματικότητα και τη φύση, αποκλείοντας κάθε υπερβατισμό, και να συνεχίζει να παραμένει συντονισμένη με τις ανακαλύψεις στις φυσικές επιστήμες. Αλλά πάνω απ' όλα, η φιλολογία καθιστά δυνατή μια γενική άποψη της ανθρώπινης ζωής και του συνόλου των πραγμάτων: «Εγώ, τοποθετημένος στο κέντρο, εισπνέοντας το άρωμα όλων των πραγμάτων, κρίνοντας, συγκρίνοντας, συνδυάζοντας, παρακινώντας με αυτόν τον τρόπο θα φτάσω στο ίδιο το σύστημα των πραγμάτων». Υπάρχει μια αδιαμφισβήτητη αύρα δύναμης γύρω από τον φιλόλογο. Και ο Ρενάν παρατηρεί για τη σχέση της φιλολογίας με τις φυσικές επιστήμες:

> Το να ασκεί κάποιος τη φιλοσοφία σημαίνει να γνωρίζει τα πράγματα· σύμφωνα με την ωραία φράση του Cuvier, η φιλοσοφία είναι κατασκευή του κόσμου στη θεωρία. Όπως και ο Καντ, πιστεύω ότι κάθε αποκλειστικά θεωρητική απόδειξη δεν έχει μεγαλύτερη

> εγκυρότητα από μια μαθηματική απόδειξη, και τίποτα δεν μπορεί να μας διδάξει για την υπάρχουσα πραγματικότητα. Η φιλολογία είναι η ακριβής επιστήμη των διανοητικών αντικειμένων [*La philologie est la science exacte des choses de l'esprit*]. Είναι για τις επιστήμες του ανθρώπου ό,τι είναι η φυσική και η χημεία για τη φιλοσοφική επιστήμη των σωμάτων.[24]

Θα επιστρέψω στην παράθεση του Cuvier από τον Ρενάν, καθώς και στις σταθερές του αναφορές στις φυσικές επιστήμες, λίγο αργότερα. Για την ώρα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ολόκληρο το μεσαίο τμήμα από το *Μέλλον της Επιστήμης* καταλαμβάνεται από τις θαυμαστικές αναφορές του στη φιλολογία, επιστήμη την οποία παρουσιάζει ταυτόχρονα σαν το πιο δύσκολο να χαρακτηριστεί από τ' ανθρώπινα εγχειρήματα και την πιο ακριβή ανάμεσα στις επιστήμες. Σε αυτή την αξίωση της φιλολογίας να είναι η αληθινή επιστήμη των ανθρωπιστικών σπουδών, ο Renan συνδέει ρητά τον εαυτό του με τον Vico, τον Χέρντερ, τον Wolf και τον Μοντεσκιέ καθώς και με σχεδόν συγχρόνους του φιλολόγους όπως ο Βίλχελμ φον Χούμπολτ, ο Bopp και ο μεγάλος Οριενταλιστής Eugène Burnouf (στον οποίον είναι αφιερωμένο το έργο). Ο Ρενάν τοποθετεί τη φιλολογία στο επίκεντρο αυτού που αναφέρει συχνά ως προέλαση της γνώσης, και όντως το βιβλίο αυτό αποτελεί ένα μανιφέστο της ανθρώπινης βελτίωσης, πράγμα που, αν σκεφτούμε τον υπότιτλό του («Σκέψεις του 1848») καθώς και άλλα βιβλία του 1848 όπως το *Μπουβάρ και Πεκυσέ* και *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, δεν είναι αμελητέα ειρωνεία. Κατά μια έννοια, λοιπόν, το μανιφέστο γενικώς και η αποτίμηση της φιλολογίας από τον Ρενάν ειδικότερα —είχε ήδη εκείνη την εποχή γράψει τη μεγάλη φιλολογική του πραγματεία πάνω στις σημιτικές γλώσσες η οποία τιμήθηκε με το βραβείο Volnay— ήταν σχεδιασμένα με σκοπό να τοποθετήσουν τον Ρενάν ως διανοούμενο σε σαφώς διακεκριμένη σχέση με τα μεγάλα κοινωνικά θέματα που εγείρονταν το 1848. Το ότι επέλεξε να θεμελιώσει αυτή τη σχέση στη βάση της λιγότερο άμεσης απ' όλες τις θεωρητικές επιστήμες (της φιλολογίας), εκείνης με τη μικρότερη δημοφιλή επιρροή, της πιο συντηρητικής και της πιο παραδοσιακής, δηλώνει το πόσο μελετημένη ήταν η θέση του Ρενάν. Γιατί δεν μιλούσε όντως όπως κάποιος που απευθύνεται σε όλους τους ανθρώπους, αλλά μάλλον όπως μία στοχαστική, εξειδικευμένη φωνή η οποία θεωρούσε, όπως το έθετε στον πρόλογό του τού 1890, τη φυλετική ανισότητα και την αναγκαία κυριαρχία των λίγων πάνω στους πολλούς δεδομένη ως έναν αντιδημοκρατικό νόμο της φύσης και της κοινωνίας.[25]

Αλλά πώς μπορούσε ο Ρενάν να διατηρεί τον εαυτό του και τα όσα έλεγε σε μια τέτοια παράδοξη θέση; Γιατί από τη μία μεριά τι ήταν η φιλολογία αν όχι μια επιστήμη όλης της ανθρωπότητας, μια επιστήμη θεμελιωμένη στην ενότητα του ανθρώπινου είδους και στην αξία του παραμικρού ανθρώπινου στοιχείου, και από την άλλη τι ήταν ο φιλόλογος αν όχι —όπως αποδείκνυε ο ίδιος ο Ρενάν με την περίφημη φυλετική του προκατάληψη απέναντι σε αυτούς τους Ανατολίτες Σημίτες τη μελέτη των οποίων είχε κάνει επαγγελματικό του τίτλο[26]— ένας ανελέητος διχοτόμος των ανθρώπων σε ανώτερες και κατώτερες φυλές; Μέρος της απάντησης σε αυτό το ερώτημα είναι ότι, όπως δείχνουν οι πρώτες του επιστολές φιλολογικού περιεχομένου στον Victor Cousin, στον Michelet και στον Αλεξάντερ φον Χούμπολτ,[27] ο Ρενάν είχε ένα ισχυρό συντεχνιακό αίσθημα ως επαγγελματίας λόγιος στην πραγματικότητα, ένα αίσθημα που γεννούσε μιαν απόσταση ανάμεσα στον εαυτό του και τις μάζες. Αλλά πιο σημαντικό, πιστεύω, ήταν η αντίληψη που είχε ο Ρενάν για τον ρόλο του ως Οριενταλιστή φιλολόγου μέσα στην ευρύτερη ιστορία και εξέλιξη της φιλολογίας και των αντικειμένων της, όπως αυτός τα έβλεπε. Με άλλα λόγια, αυτό που σε μας μπορεί να φαίνεται παράδοξο ήταν το αναμενόμενο αποτέλεσμα του πώς ο Ρενάν αντιλαμβανόταν τη δυναστική του θέση μέσα στη φιλολογία, την ιστορία της και τις εναρκτήριες ανακαλύψεις της, και του τι αυτός, ο Ρενάν, έκανε μέσα σ' αυτά. Ως εκ τούτου ο Ρενάν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί όχι σαν κάποιος που μιλούσε *περί* φιλολογίας, αλλά μάλλον σαν κάποιος που *μιλούσε φιλολογικά* με όλη την ορμή ενός νεοφώτιστου χρησιμοποιώντας την κωδικοποιημένη γλώσσα μιας καινούργιας επιστήμης με κύρος, καμία από τις προτάσεις της οποίας για την ίδια τη γλώσσα δεν θα μπορούσε να ερμηνευθεί είτε άμεσα είτε απλοϊκά.

Όπως ο Ρενάν είχε αντιληφθεί, προσλάβει και αφομοιώσει τη φιλολογία, η επιστήμη αυτή επέβαλε ένα σύνολο δοξολογικών κανόνων. Το να είναι φιλόλογος σήμαινε ότι όλη του η δραστηριότητα κατευθυνόταν κατ' αρχήν από ένα σύνολο επαναξιολογικών ανακαλύψεων οι οποίες ώθησαν δραστικά με την επιστήμη της φιλολογίας και της έδωσαν μια δική της ξεχωριστή επιστημολογία: μιλάω εδώ για μια περίοδο που εκτείνεται χονδρικά από τη δεκαετία του 1780 μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1830, τα τέλη της οποίας συμπίπτουν με την εποχή που άρχισε ο Ρενάν την εκπαίδευσή του. Οι αναμνήσεις του καταγράφουν το πώς η κρίση της θρησκευτικής του πίστης, που αποκορυφώθηκε όταν την έχασε, τον οδήγησε το 1845 σε μια ζωή λογίου: αυτή ήταν η μύησή του στη φιλολογία, στην κοσμοαντίληψη της, στις κρίσεις και το ύφος της.

Πίστευε ότι σε ένα προσωπικό επίπεδο η ζωή του αντανακλούσε τη θεσμική ζωή της φιλολογίας. Στη ζωή του, ωστόσο, προσδιόριζε τον εαυτό του ως Χριστιανό, όπως ήταν κάποτε, μόνο που τώρα ήταν χωρίς τον Χριστιανισμό και με αυτό που ονόμαζε «la science laïque» (κοσμική επιστήμη).[28]

Το καλύτερο παράδειγμα του τι μια κοσμική επιστήμη μπορούσε και τι δεν μπορούσε να κάνει το έδωσε ο Ρενάν σε μια διάλεξή του στη Σορβόννη το 1878, «Για τις Υπηρεσίες που Προσφέρει η Φιλολογία στις Ιστορικές Επιστήμες». Εκείνο που αποκαλύπτεται ξεκάθαρα σε αυτό το κείμενο είναι ο τρόπος που είχε κατά νου τη θρησκεία ο Ρενάν όταν μιλούσε για φιλολογία —τι μας διδάσκει η φιλολογία, σε αντιπαραβολή με τη θρησκεία, για τις αρχές της ανθρωπότητας, για τον πολιτισμό και τη γλώσσα— μόνο και μόνο για να κάνει σαφές στους ακροατές του πως η φιλολογία μπορούσε να μεταδώσει ένα πολύ λιγότερο συνεκτικό, λιγότερο αρθρωμένο και θετικό μήνυμα απ' ό,τι η θρησκεία.[29] Δεδομένου ότι ο Ρενάν ήταν αθεράπευτα ιστορικός και, όπως το έθεσε κάποτε, μορφολογικός στο περίγραμμά του, καταλαβαίνει κανείς πως ο μόνος τρόπος με τον οποίον μπορούσε, όταν ήταν πολύ νέος, να μετακινηθεί από τη θρησκεία προς την επιστήμη της φιλολογίας ήταν το να διατηρήσει μέσα στην καινούργια κοσμική επιστήμη την ιστορική κοσμοαντίληψη που είχε κερδίσει από τη θρησκεία. Έτσι, «μία και μοναδική αφιέρωση μου φαινόταν ότι άξιζε να γεμίσει τη ζωή μου· και αυτή ήταν το ν' αφιερώσω την κριτική μου έρευνα στον Χριστιανισμό [η νύξη αφορά τη μεγάλη επιστημονική μελέτη του Ρενάν πάνω στην ιστορία και τις πηγές του Χριστιανισμού] χρησιμοποιώντας τα πολύ ευρύτερα μέσα που μου προσέφερε η κοσμική επιστήμη».[30] Ο Ρενάν είχε εντάξει τον εαυτό του στη φιλολογία σύμφωνα μ' ένα δικό του μεταχριστιανικό τρόπο.

Η διαφορά ανάμεσα στην ιστορία που αφηγείτο ο Χριστιανισμός και την ιστορία που ανασυγκροτούσε η φιλολογία, μια σχετικά νέα επιστήμη, είναι αυτό ακριβώς που έκανε δυνατή τη φιλολογία, και αυτό το ήξερε πολύ καλά ο Ρενάν. Γιατί όποτε γίνεται αναφορά στη «φιλολογία» γύρω στα τέλη του δέκατου όγδοου και τις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα, πρέπει να καταλαβαίνουμε τη νέα φιλολογία, στις μείζονες επιτυχίες της οποίας περιλαμβάνονταν η συγκριτική γραμματική, η ταξινόμηση των γλωσσών κατά οικογένειες, και η τελική απόρριψη της θείας προέλευσης της γλώσσας. Δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι όλα αυτά τα επιτεύγματα ήταν λίγο πολύ άμεσες συνέπειες της αντίληψης που έβλεπε τη γλώσσα ως αποκλειστικά ανθρώπινο φαινόμενο. Και αυτή η αντίληψη έγινε πλέον κοινή αφότου ανακαλύφθηκε εμπειρικά ότι οι λεγόμενες ιερές

γλώσσες (προπάντων τα Εβραϊκά) δεν είχαν ούτε πρωτογενή αρχαιότητα ούτε θεϊκή προέλευση. Εκείνο που ο Φουκώ ονόμασε ανακάλυψη της γλώσσας ήταν λοιπόν ένα κοσμικό γεγονός που αντικατέστησε μια θρησκευτική σύλληψη του πώς ο Θεός έδωσε τη γλώσσα στον άνθρωπο μέσα στην Εδέμ.[31] Στην πραγματικότητα, μία από τις συνέπειες αυτής της αλλαγής, μέσω της οποίας μια δυναστική ετυμολογική έννοια της γλωσσικής προέλευσης άρχισε να κυριαρχεί μαζί με την αντίληψη της γλώσσας ως αυτόνομης επικράτειας με ασύμμετρες εσωτερικές δομές, είναι η δραματική καθίζηση του ενδιαφέροντος για το πρόβλημα της καταγωγής της γλώσσας. Κι ενώ ακόμα το 1772, όταν το δοκίμιο του Χέρντερ για την καταγωγή της γλώσσας κέρδισε το μετάλλιο της Ακαδημίας του Βερολίνου, αυτή η συζήτηση ξεσήκωνε μεγάλα πάθη, από την πρώτη δεκαετία του επόμενου αιώνα είχε εξοριστεί ως θέμα επιστημονικής συζήτησης στην Ευρώπη.

Με όλους τους δυνατούς τρόπους, και από πολλές διαφορετικές σκοπιές, εκείνο που σημείωνε ο William Jones στην *Επετειακή Διάλεξη* του (1785-1792), ή αυτό που προέτασσε ο Bopp στη *Vergleichende Grammatik* του (1832), ήταν ότι η θεϊκή κυριαρχία πάνω στη γλώσσα είχε οριστικά διακοπεί και χάσει κάθε υπόληψη ως ιδέα. Μια νέα ιστορική σύλληψη χρειαζόταν, με λίγα λόγια, αφού ο Χριστιανισμός φαινόταν ότι δεν θα μπορούσε να επιβιώσει των εμπειρικών μαρτυριών οι οποίες συρρίκνωναν το θεϊκό κύρος των γραφών του. Για ορισμένους, όπως ο Σατωμπριάν, η πίστη παρέμενε αμετακίνητη παρόλη την καινούργια γνώση ότι τα Σανσκριτικά ξεπερνούσαν σε αρχαιότητα τα Εβραϊκά: «Αλίμονο! Φαίνεται πως η βαθύτερη γνώση της γλώσσας των Ινδιών πρόσθεσε αναρίθμητους αιώνες στο στενό κύκλο της Βίβλου. Πόσο τυχερός στάθηκα που έγινα και πάλι πιστός πριν προλάβω να βιώσω μια τέτοια ταπείνωση!» Για άλλους, ειδικά φιλολόγους όπως ο ίδιος ο πρωτοπόρος Bopp, η μελέτη της γλώσσας απαιτούσε τη δική της ιστορία, φιλοσοφία και μάθηση, που όλες τους καταργούσαν οποιαδήποτε έννοια πρωτογενούς γλώσσας την οποία έδωσε ο Θεός στον άνθρωπο μέσα στην Εδέμ. Όπως η μελέτη της Σανσκριτικής και η επεκτατική διάθεση των τελών του δέκατου όγδοου αιώνα φάνηκε να έχει μετακινήσει τις απώτατες απαρχές του πολιτισμού πολύ ανατολικότερα από τις βιβλικές χώρες, έτσι και η γλώσσα γινόταν όλο και λιγότερο ένα στοιχείο συνέχειας ανάμεσα σε μια εξωτερική δύναμη και τον ανθρώπινο ομιλητή και περισσότερο ένα εσωτερικό πεδίο δημιουργημένο από τους ίδιους τους χρήστες της γλώσσας μεταξύ τους. Δεν υπήρχε πρώτη γλώσσα, όπως ακριβώς —εκτός μέσω μιας μεθόδου την οποία θα συζητήσω πιο κάτω— δεν υπήρχε και απλή γλώσσα.

Η κληρονομιά αυτής της πρώτης γενιάς των φιλολόγων είχε τεράστια σημασία για τον Ρενάν, μεγαλύτερη ακόμη και από αυτό το έργο του Σασύ. Οποτεδήποτε μιλούσε για τη γλώσσα και τη φιλολογία, στις αρχές, στη μέση ή στο τέλος της μακριάς σταδιοδρομίας του, επανελάμβανε τα μαθήματα της νέας φιλολογίας, ακρογωνιαίος λίθος της οποίας ήταν τα αντιδυναστικά, αντισυνεχή δόγματα μιας τεχνικής (σε αντίθεση με τη θεϊκή) γλωσσικής πρακτικής. Για τον γλωσσολόγο, η γλώσσα δεν μπορεί να εικονιστεί ως προϊόν μιας δύναμης που απορρέει μονόπλευρα από το Θεό. Όπως το έθεσε ο Κόλεριτζ, «Η γλώσσα είναι η πανοπλία του ανθρώπινου πνεύματος· και την ίδια στιγμή περικλείνει τα τρόπαια του παρελθόντος και τα όπλα των μελλοντικών του κατακτήσεων».[33] Η ιδέα μιας αρχικής παραδείσιας γλώσσας δίνει τη θέση της στην ευρετική έννοια μιας πρωτογλώσσας (Ινδοευρωπαϊκής, Σημιτικής) της οποίας η ύπαρξη ποτέ δεν αμφισβητείται, αφού αναγνωρίζεται ότι μια τέτοια γλώσσα δεν μπορεί να ξαναζωντανέψει αλλά μόνο ν' ανασυσταθεί μέσα στη φιλολογική διαδικασία. Αν μια γλώσσα χρησιμεύει, και πάλι ευρετικά, ως θεμέλιος λίθος για όλες τις άλλες, αυτή είναι προπάντων τα Σανσκριτικά στην παλαιότερη ινδοευρωπαϊκή τους μορφή. Η ορολογία έχει επίσης μετατοπιστεί: υπάρχουν καινούργιες οικογένειες γλωσσών (η αναλογία με τα είδη και τις ανατομικές ταξινομήσεις είναι χτυπητή), υπάρχει ιδεώδης γλωσσική μορφή, η οποία δεν χρειάζεται ν' αντιστοιχεί σε καμία υπαρκτή γλώσσα, και υπάρχουν πρωταρχικές γλώσσες μόνον με την τεχνική έννοια του γλωσσολογικού λόγου, όχι από τη φύση.

Ωστόσο ορισμένοι συγγραφείς παρατήρησαν με οξύτητα το πώς η Σανσκριτική και τα ινδικά πράγματα εν γένει ήρθαν απλώς να αντικαταστήσουν τα εβραϊκά και τον παραδεισιακό μύθο. Ήδη το 1870 ο Benjamin Constant σημείωνε στο *Journal intime* του όταν απέφυγε να συζητήσει την Ινδία στο έργο του *De la Religion* είναι γιατί οι Εγγλέζοι οι οποίοι κατείχαν το μέρος και οι Γερμανοί οι οποίοι το μελετούσαν ακαταπόνητα είχαν κάνει την Ινδία το fons et origo* του οτιδήποτε· και ύστερα ήταν οι Γάλλοι, οι οποίοι είχαν αποφασίσει μετά το Ναπολέοντα και τον Champollion ότι όλα είχαν ξεκινήσει από την Αίγυπτο και την Εγγύς Ανατολή.[34] Τέτοιοι τελεολογικοί ενθουσιασμοί τροφοδοτήθηκαν μετά το 1808 από το περίφημο *Über die Sprache und Weisheit der Indier* του Χέρντερ, που φάνηκε να επιβεβαιώνει τον αφορισμό του τού 1800 ότι η Ανατολή συνιστούσε την καθαρότερη μορφή Ρομαντισμού.

Εκείνο που η γενιά του Ρενάν —η οποία εκπαιδεύθηκε από τα μέσα

* Θεμέλιο και πηγή [Σ.τ.μ.].

της δεκαετία του 1830 ως τα τέλη της δεκαετίας του 1840— κράτησε απ' όλον αυτό τον ενθουσιασμό για την Ανατολή ήταν η θεωρητική αναγκαιότητα της Ανατολής για τον Οριενταλιστή μελετητή των γλωσσών, των πολιτισμών και των θρησκειών. Εδώ το κείμενο-κλειδί ήταν το *Le Génie des religions* (1832) του Edgar Quinet, έργο που ανήγγειλε την οριενταλιστική Αναγέννηση και έθεσε Ανατολή και Δύση σε λειτουργική αλληλόδραση μεταξύ τους. Έχω ήδη αναφερθεί στην τεράστια σημασία αυτής της σχέσης όπως έχει αναλυθεί εκτενώς από τον Raymond Schwab στο *La Renaissance orientale* εδώ με ενδιαφέρει μόνο προκειμένου να δείξω ορισμένες ειδικές όψεις της που είναι ενσωματωμένες στο έργο του Ρενάν ως φιλολόγου και ως Οριενταλιστή. Η σχέση του Quinet με τον Michelet, το ενδιαφέρον τους για τον Χέρντερ και τον Vico αντίστοιχα, τους εντύπωσε την ανάγκη ο ιστορικός να αντιμετωπίσει, με τον τρόπο σχεδόν που ένα ακροατήριο βλέπει ένα δραματικό γεγονός να επέρχεται ή που ένας πιστός γίνεται μάρτυρας μιας αποκάλυψης, το διαφορετικό, το ξένο, το μακρυνό. Η διατύπωση του Quinet ήταν ότι η Ασία προτείνει και η Ευρώπη διαρρυθμίζει: η Ασία έχει τους προφήτες της, η Ευρώπη τους γιατρούς της (τους μορφωμένους της, τους επιστήμονές της: το λογοπαίγνιο είναι εσκεμμένο). Από αυτή τη συνάντηση ένα καινούργιο δόγμα ή ένας καινούργιος θεός έχει γεννηθεί, αλλά η έμφαση του Quinet είναι στο ότι τόσο η Ανατολή όσο και η Δύση εκπληρώνουν τα πεπρωμένα τους και επιβεβαιώνουν την ταυτότητά τους μέσα στη συνάντηση. Ως λόγια στάση η εικόνα ενός μορφωμένου δυτικού που επισκοπεί από ένα υποτιθέμενο σημείο υπεροχής την παθητική, σπερματική, θηλυκή, ακόμα και σιωπηλή και αδρανή Ανατολή, και ύστερα πασχίζει να την αρθρώσει, κάνοντας την Ανατολή να παραδώσει τα μυστικά της στην επιστημονική αυθεντία ενός φιλολόγου του οποίου η δύναμη απορρέει από την ικανότητά του να ξεκλειδώνει μυστικές, απόκρυφες γλώσσες — αυτή η στάση και αυτή η εικόνα επρόκειτο να διατηρηθούν στον Ρενάν. Εκείνο που δεν διατηρήθηκε στον Ρενάν στη δεκαετία του 1840, όταν ολοκλήρωνε τη μαθητεία του ως φιλόλογος, ήταν η δραματική διάθεση: αυτή αντικαταστάθηκε από την επιστημονική στάση.

Για τον Quinet και τον Michelet, η ιστορία ήταν ένα δράμα. Χαρακτηριστικά ο Quinet περιγράφει τον κόσμο ολόκληρο ως ένα ναό και την ανθρώπινη ιστορία ως μια τελετουργία. Τόσο ο Michelet όσο και ο Quinet *έβλεπαν* τον κόσμο για τον οποίο μιλούσαν. Οι απαρχές της ανθρώπινης ιστορίας ήταν κάτι το οποίο μπορούσαν να περιγράψουν με τους ίδιους λαμπρούς και παθιασμένους και δραματικούς όρους τους οποίους χρησιμοποιούσαν ο Vico και ο Ρουσσώ για ν' απεικονίσουν τη ζωή πά-

νω στη γη στους πρωτόγονους καιρούς. Για τον Michelet και τον Quinet δεν υπάρχει αμφιβολία ότι εντάσσονται στο συλλογικό ευρωπαϊκό ρομαντικό εγχείρημα «είτε με το έπος είτε με κάποιο άλλο μείζον είδος —το δράμα, στο πεζό μυθιστόρημα ή στην φανταστική "μεγάλη Ωδή"— να αναπλαστεί ριζικά με όρους κατάλληλους για την ιστορική και πνευματική συνθήκη της εποχής τους, το χριστιανικό πρότυπο της πτώσης, της απολύτρωσης και της εμφάνισης ενός καινούργιου κόσμου ο οποίος θα αποτελεί ένα είδος ανακτημένου παραδείσου».[35] Πιστεύω ότι για τον Quinet η ιδέα πως ένας νέος Θεός γεννήθηκε ισοδυναμούσε με την πλήρωση του κενού που άφησε ο παλαιός Θεός· όμως για τον Ρενάν το ότι ήταν φιλόλογος σήμαινε την αποκοπή κάθε δεσμού του με τον παλαιό χριστιανικό Θεό, έτσι ώστε το νέο δόγμα —προφανώς επιστήμη— να μπορεί να σταθεί ελεύθερο και σε έναν καινούργιο τόπο, σα να λέμε. Ολόκληρη η σταδιοδρομία του Ρενάν ήταν αφιερωμένη στην υλοποίηση αυτής της προόδου.

Το έθεσε πολύ καθαρά στο τέλος του ελάσσονος σημασίας δοκιμίου του για την προέλευση της γλώσσας: ο άνθρωπος δεν είναι πλέον δημιουργός, και η εποχή της δημιουργίας έχει αμετάκλητα παρέλθει.[36] Υπήρξε μία περίοδος, την οποία μόνο να υποθέσουμε μπορούμε, κατά την οποία ο άνθρωπος κυριολεκτικά μετατοπίστηκε από τη σιωπή στις λέξεις. Μετά απ' αυτό υπήρχε γλώσσα, και το καθήκον του αληθινού επιστήμονα είναι να εξετάζει πώς είναι η γλώσσα, και όχι πώς προέκυψε. Αν όμως ο Ρενάν προσπερνάει τη φλογερή δημιουργία της πρωτόγονης εποχής (η οποία ερέθιζε τόσο τον Vico, τον Χέρντερ, τον Ρουσσώ, ακόμα και τον Quinet και τον Michelet), εισάγει έναν καινούργιο, και εσκεμμένο, τύπο τεχνητής δημιουργίας, εκείνον που επιτελείται ως αποτέλεσμα της επιστημονικής ανάλυσης. Στο εναρκτήριο μάθημά του στο *Collège de France* (21 Φεβρουαρίου 1862) ο Ρενάν ανήγγειλε ότι τα μαθήματά του θα είναι ανοιχτά για το κοινό ώστε να μπορούν όλοι να δουν από πρώτο χέρι «le laboratoire même de la science philologique» (το ίδιο το εργαστήρι της φιλολογικής επιστήμης). Οποιοσδήποτε αναγνώστης του Ρενάν θα καταλάβαινε ότι μια τέτοια δήλωση περιέκλεινε και μια τυπική αν και μάλλον αδύναμη ειρωνεία, σχεδιασμένη όχι τόσο να ταράξει όσο να θέλξει με παθητικό τρόπο. Γιατί ο Ρενάν είχε καταλάβει την έδρα των Εβραϊκών, και το μάθημά του αφορούσε τη συμβολή των σημιτικών λαών στην ιστορία του πολιτισμού. Ποια λεπτότερη ύβρις μπορούσε ποτέ ν' απευθυνθεί προς την «ιερή» ιστορία άλλη από την υποκατάσταση της θείας παρέμβασης στην ιστορία από το φιλολογικό εργαστήριο, και ποιος ευγλωττότερος τρόπος μπορούσε να υπάρξει για να διακηρυχθεί ότι η

σύγχρονη σημασία της Ανατολής ήταν απλώς ένα υλικό για την ευρωπαϊκή διερεύνηση;[38] Τα συγκριτικά άψυχα αποσπάσματα που ο Σασύ διευθετούσε σε πίνακες αντικαθίσταντο τώρα από κάτι καινούργιο.

Η συγκινητική κατακλείδα με την οποία έκλεισε ο Ρενάν το μάθημα είχε μια λειτουργία διαφορετική από το να συνδέει απλώς την ανατολικοσημιτική φιλολογία με το μέλλον και με την επιστήμη. Ο Etiene Quatremère, ο άμεσος προκάτοχος του Ρενάν στην έδρα των Εβραϊκών, ήταν ένας λόγιος που έμοιαζε να εκπροσωπεί τη λαϊκή καρικατούρα του πώς είναι ένας λόγιος. Ένας άνθρωπος εκπληκτικά εργατικός και σχολαστικός, έδωσε το έργο του, έλεγε ο Ρενάν σε μια σχετικά ψυχρή επιμνημόσυνη αναφορά στο *Journal des débats* τον Οκτώβριο του 1857, όπως ο φιλόπονος εργάτης που ακόμα και όταν έχει προσφέρει τεράστιες υπηρεσίες ο ίδιος δεν μπορεί να δει ολόκληρο το οικοδόμημα που κατασκευάζεται. Το οικοδόμημα δεν ήταν τίποτα λιγότερο από την «ιστορική επιστήμη του ανθρώπινου πνεύματος», που αυτή τη στιγμή οικοδομείται πέτρα πέτρα.[39] Όπως ακριβώς ο Quatremère δεν ανήκε σε αυτόν τον αιώνα, ο Ρενάν με το έργο του φιλοδοξούσε να ανήκει. Επιπλέον, αν η Ανατολή είχε ως τώρα ταυτιστεί αποκλειστικώς και αδιακρίτως με την Ινδία και την Κίνα, η φιλοδοξία του Ρενάν ήταν να σμιλέψει μια νέα Ανατολή για λογαριασμό του, και στην περίπτωση αυτή τη σημιτική Ανατολή. Είχε αναμφίβολα υπόψιν του τη συμπτωματική, και οπωσδήποτε τρέχουσα, σύγχυση της Αραβικής με τη Σανσκριτική (όπως στο *La Peau de chagrin* του Μπαλζάκ, όπου η αραβική επιγραφή στο μοιραίο φυλαχτό περιγράφεται ως σανσκριτική), και εξήγγειλε ως έργο του το να κάνει για τις σημιτικές γλώσσες ότι είχε κάνει ο Bopp για τις ινδοευρωπαϊκές: έτσι έγραφε στον πρόλογο του 1855 της συγκριτικής σημιτικής του πραγματείας. Το σχέδιο του Ρενάν ήταν λοιπόν να φέρει τις σημιτικές γλώσσες στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος και της δημοτικότητας κατά τον τρόπο του Bopp, και επιπλέον να υψώσει τη μελέτη αυτών των παραμελημένων και κατώτερων γλωσσών στο επίπεδο μιας φλογερής νέας επιστήμης του πνεύματος κατά τον τρόπο του Λουί Λαμπέρτ.

Σε περισσότερες από μία περιπτώσεις ο Ρενάν υπήρξε εύγλωττος στις διαβεβαιώσεις του ότι οι Σημίτες και τα Σημιτικά ήταν δημιουργήματα της οριενταλιστικής φιλολογικής έρευνας.[41] Και αφού αυτός ήταν ο άνθρωπος που διενεργούσε την έρευνα, ελάχιστη αμφιβολία μπορούσε να υπάρξει για τη σπουδαιότητα του ρόλου του σε αυτή τη νέα, τεχνητή δημιουργία. Αλλά τι εννοούσε ο Ρενάν με τον όρο *δημιουργία* σε αυτές τις περιστάσεις; Και πώς συνδεόταν αυτή η δημιουργία είτε με τη φυσική

δημιουργία, είτε με τη δημιουργία την οποίαν απέδιδε ο Ρενάν και άλλοι στο εργαστήριο και στις ταξινομικές και φυσικές επιστήμες, κυρίως σε ό,τι απεκαλείτο φιλοσοφική ανατομία; Εδώ πρέπει μάλλον να καταφύγουμε σε εικασίες. Σε όλη τη διάρκεια της καριέρας του ο Ρενάν έδειχνε να φαντάζεται το ρόλο της επιστήμης στην ανθρώπινη ζωή σαν (και παραθέτω σε μετάφραση όσο περισσότερο κατά λέξη μπορώ) «το *να πει* (να εκφράσει ή να αρθρώσει) κατηγορηματικά στον άνθρωπο τη λέξη [λόγος;] των πραγμάτων».[42] Η επιστήμη δίνει λόγο στα πράγματα· ακόμα καλύτερα, η επιστήμη φέρνει στο φως, δίνει τη δυνατότητα ν' ακουστεί, ένας δυνητικός λόγος μέσα στα πράγματα. Η ιδιαίτερη αξία της γλωσσολογίας (όπως τότε ονόμαζαν συχνά τη νέα φιλολογία) δεν είναι το ότι μοιάζει με τη φυσική επιστήμη, αλλά μάλλον ότι πραγματεύεται τον κόσμο σαν φυσικά, ή αλλιώς σιωπηρά αντικείμενα, τα οποία αναγκάζονται να προδώσουν τα μυστικά τους. Ας θυμηθούμε ότι η μεγαλύτερη τομή στη μελέτη των γραφών και των ιερογλυφικών ήταν η ανακάλυψη από τον Σαμπολλιόν ότι τα σύμβολα στο Λίθο της Rosetta είχαν και μία *φωνητική* μαζί με τη σημαντική συνιστώσα.[43] Το να κάνουμε τα αντικείμενα να μιλήσουν ήταν το ίδιο με το να κάνουμε τις λέξεις να μιλήσουν, να τους δώσουμε μια περιπτωσιακή αξία, και μια ακριβή θέση σε μια κυβερνώμενη από νόμους τάξη κανονικότητας. Με την πρώτη της έννοια, η *δημιουργία*, όπως ο Ρενάν χρησιμοποιούσε τον όρο, υποδήλωνε την άρθρωση μέσω της οποίας ένα αντικείμενο όπως τα *Σημιτικά* μπορούσε να φαίνεται περίπου σαν ένα είδος. Κατά δεύτερον, η δημιουργία υποδήλωνε επίσης τη διάταξη —στην περίπτωση των Σημιτικών εννοούμε την ανατολική ιστορία, την κουλτούρα, τη φυλή, τη νοοτροπία— φωτισμένη και συρμένη έξω από τη σιωπή της χάρη στον επιστήμονα. Τελικά, δημιουργία ήταν η διαμόρφωση ενός συστήματος ταξινομήσεων μέσω του οποίου μπορούσε να δει κανείς το υπό συζήτησιν αντικείμενο συγκριτικά με άλλα παρόμοια αντικείμενα· και λέγοντας «συγκριτικά» ο Ρενάν εννοούσε ένα σύνθετο δίκτυο παραδειγματικών σχέσεων ανάμεσα στις σημιτικές και τις ινδοευρωπαϊκές γλώσσες.

Αν σε όσα έχω πει ως εδώ επέμεινα τόσο στη σχετικά ξεχασμένη μελέτη των σημιτικών γλωσσών από τον Ρενάν, ήταν για αρκετούς και σημαντικούς λόγους. Τα Σημιτικά ήταν η επιστημονική μελέτη στην οποία στράφηκε ο Ρενάν αμέσως μετά την απώλεια της χριστιανικής του πίστης· περιέγραψα παραπάνω πώς έφτασε να δει τη μελέτη των Σημιτικών ως υποκατάστατο της πίστης και ως εκείνο που καθιστούσε δυνατή μια μελλοντική κριτική σχέση μαζί της. Η μελέτη των Σημιτικών ήταν η πρώτη ολοκληρωμένη και επιστημονική εργασία του Ρενάν (ο-

λοκληρώθηκε το 1847, εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1855) και αποτελούσε εξίσου τμήμα του κατοπινού μείζονος έργου του πάνω στην προέλευση του Χριστιανισμού και την ιστορία των Εβραίων όσο και προπαίδευση γι' αυτό. Τουλάχιστον όσον αφορά τις προθέσεις του, αν όχι και τ' αποτελέσματα του —είναι ενδιαφέρον το ότι ελάχιστα από τα κλασικά ή τα σύγχρονα έργα είτε στην ιστορία της γλωσσολογίας είτε στην ιστορία του Οριενταλισμού αφιερώνουν στον Ρενάν κάτι περισσότερο από μια επιτροχάδην αναφορά[44]— το σημιτικό έργο του προτάθηκε σαν μια φιλολογική τομή, από το οποίο επρόκειτο τα κατοπινά χρόνια να αντλεί αναδρομικό κύρος για τις θέσεις του (σχεδόν πάντα κακές) πάνω στη θρησκεία, στις φυλές και στον εθνικισμό.[45] Όποτε ο Ρενάν αποφάσιζε να κάνει μια δήλωση είτε για τους Εβραίους είτε για τους Μουσουλμάνους, παραδείγματος χάριν, το έκανε έχοντας πάντα στο νου του τις αξιοσημείωτα αυστηρές (και αθεμελίωτες, έξω από την επιστήμη την οποία ο ίδιος ασκούσε) επιπλήξεις κατά των Σημιτών. Επιπλέον, τα Σημιτικά του Ρενάν θεωρήθηκαν επίσης ως συμβολή στην εξέλιξη της ινδοευρωπαϊκής γλωσσολογίας και στην εσωτερική διαφοροποίηση των Οριενταλισμών. Για την πρώτη τα Σημιτικά ήταν μια εκφυλισμένη μορφή, εκφυλισμένη τόσο με την ηθική όσο και με τη βιολογική έννοια, ενώ για την τελευταία τα Σημιτικά ήταν ένα —αν όχι το— σταθερό πρότυπο της πολιτισμικής παρακμής. Τέλος, τα Σημιτικά ήταν η πρώτη δημιουργία του Ρενάν, μια κατασκευή την οποία επινόησε στο φιλολογικό εργαστήριο για να ικανοποιήσει το προσωπικό του αίσθημα περί της δημόσιας θέσης και αποστολής του. Δεν πρέπει ποτέ να ξεχνάμε ότι τα Σημιτικά ήταν για το εγώ του Ρενάν το σύμβολο της ευρωπαϊκής (και ως εκ τούτου της δικής του) κυριαρχίας πάνω στην Ανατολή και στην περιοχή του.

Κατά συνέπεια, ως κλάδος της Ανατολής, τα Σημιτικά δεν ήταν απολύτως ένα φυσικό αντικείμενο —όπως ένα είδος πιθήκων, για παράδειγμα— ούτε απολύτως ένα εξωφυσικό ή θεϊκό αντικείμενο, όπως είχαν θεωρηθεί κάποτε. Κατελάμβαναν μάλλον μία ενδιάμεση θέση, που μέσα στην ιδιορρυθμία τους (δεδομένου ότι η κανονικότητα προσδιοριζόταν από τα Ινδοευρωπαϊκά) νομιμοποιούντο από μιαν ανάστροφη σχέση με τις φυσιολογικές γλώσσες, κατανοούμενα ως ένα εκκεντρικό, σχεδόν τερατώδες φαινόμενο, εν μέρει επειδή ο τόπος για την έκθεση και την ανάλυσή τους ήταν βιβλιοθήκες, εργαστήρια και μουσεία. Στην πραγματεία του, ο Ρενάν υιοθετούσε ένα τόνο και μία μέθοδο έκθεσης που αντλούσε τα μέγιστα από τη βιβλιακή μάθηση και από τη φυσική παρατήρηση όπως την ασκούσαν άνθρωποι σαν τον Cuvier και τον Geoffrey

Saint Hilaire, πατέρας και γιος. Αυτό ήταν ένα σημαντικό στυλιστικό επίτευγμα, γιατί επέτρεψε στον Ρενάν να επωφεληθεί της *βιβλιοθήκης* μάλλον παρά του πρωτόγονου ή της θεϊκής εντολής, ως εννοιολογικού πλαισίου μέσα στο οποίο συλλάμβανε τη γλώσσα, μαζί με το *μουσείο,* όπου τα αποτελέσματα της εργαστηριακής παρατήρησης παραλαμβάνονται για να εκτεθούν, να μελετηθούν και να διδαχθούν.[46] Παντού ο Ρενάν συζητάει φυσιολογικά ανθρώπινα χαρακτηριστικά —γλώσσα, ιστορία, κουλτούρα, πνεύμα, φαντασία— ως κάτι το ιδιαίτερα αποκλίνον μόνο και μόνον επειδή είναι σημιτικά και ανατολικά, και επειδή καταλήγουν στο εργαστήριο για ανάλυση. Έτσι οι Σημίτες είναι φανατισμένοι μονοθεϊστές που δεν δημιούργησαν μυθολογία, ούτε τέχνη, ούτε εμπόριο, ούτε πολιτισμό· η συνείδησή τους είναι στενή και άκαμπτη· στο σύνολό τους εκπροσωπούν «une combinaison inférieure de la nature humaine».[47]* Και την ίδια στιγμή ο Ρενάν απαιτεί να κατανοείται σα να μιλάει για έναν ιδεατό τύπο, όχι έναν πραγματικό σημιτικό τύπο με φυσική ύπαρξη (παρόλο που παραβίασε και αυτή την αρχή συζητώντας τους σύγχρονους Εβραίους και Μουσουλμάνους με ελάχιστη επιστημονική αποστασιοποίηση σε πολλά σημεία μέσα στα γραπτά του).[48] Έτσι από τη μία μεριά έχουμε τη μεταμόρφωση του ανθρώπινου σε αντιπροσωπευτικό δείγμα, και από την άλλη τη συγκριτική κρίση δυνάμει της οποίας το αντιπροσωπευτικό δείγμα παραμένει δείγμα και αντικείμενο φιλολογικής, επιστημονικής μελέτης.

Διασκορπισμένους μέσα σε ολόκληρη τη *Γενική Ιστορία και Συγκριτικό Σύστημα των Σημιτικών Γλωσσών* θα βρούμε στοχασμούς πάνω στη σχέση της γλωσσολογίας με την ανατομία, και —για τον Ρενάν είναι εξίσου σημαντικό— παρατηρήσεις για το πώς αυτές οι σχέσεις θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για να κάνουμε ανθρώπινη ιστορία *(les sciences historiques).* Αλλά πρώτα θα πρέπει να εξετάσουμε τις μη φανερές σχέσεις. Δεν πιστεύω πως θα ήταν σφάλμα ή υπερβολή να πούμε ότι μια τυπική σελίδα της οριενταλιστικής *Γενικής Ιστορίας* του Ρενάν ήταν τυπογραφικά και δομικά αρθρωμένη σαν μια σελίδα συγκριτικής φιλοσοφικής ανατομίας στο πρότυπο του Cuvier και του Geoffrey Saint Hilaire. Τόσο η γλωσσολογία όσο και η ανατομία φιλοδοξούν να μιλήσουν για αντικείμενα που δεν μπορούν να παρατηρηθούν άμεσα μέσα στη φύση· ένας σκελετός ή ένας λεπτομερειακός σχεδιασμός κάποιου μυός, όπως και κάποια παραδείγματα συγκροτημένα από τον γλωσσολόγο μιας υποθετικής πρωτο-Σημιτικής ή πρωτο-Ινδοευρωπαϊκής, είναι εξίσου προϊόντα του εργαστηρίου και της βιβλιοθήκης. Το κείμενο ενός ανατομικού

* Ένα κατώτερο κράμα της ανθρώπινης φύσης [Σ.τ.μ.]

ή ενός γλωσσολογικού έργου έχει την ίδια γενική σχέση με τη φύση (ή την πραγματικότητα) όσο κι ένα ράφι μουσείου στο οποίο εκτίθεται ένα ιδιαίτερο είδος θηλαστικού ή οργάνου. Εκείνο που δίνεται στη σελίδα και στο ράφι του μουσείου είναι μια ακρωτηριασμένη μεγέθυνση, όπως και πολλά από τ' ανατολικά απανθίσματα του Σασύ, σκοπός της οποίας είναι να καταδείξει μια σχέση ανάμεσα στην επιστήμη (ή τον επιστήμονα) και το αντικείμενο, όχι ανάμεσα στο αντικείμενο και τη φύση. Φτάνει να διαβάσει κανείς οποιαδήποτε σχεδόν σελίδα του Ρενάν πάνω στα Αραβικά, τα Εβραϊκά, τα Αραμαϊκά ή τα πρωτο-Σημιτικά και θα έρθει αντιμέτωπος με ένα γεγονός ισχύος, μέσω της οποίας η αυθεντία του Οριενταλιστή φιλολόγου καλεί κατά την επιθυμία της έξω από τη βιβλιοθήκη παραδείγματα του ανθρώπινου λόγου, και τα διατάσσει εκεί στο μέσον μιας αβρής ευρωπαϊκής πρόζας η οποία επισημαίνει μειονεκτήματα, αρετές, βαρβαρισμούς και ελλείψεις στη γλώσσα, στους ανθρώπους και στον πολιτισμό. Ο τόνος και η ένταση της έκθεσης είναι σχεδόν ομοιόμορφα προσαρμοσμένα στο σύγχρονο παρόν, έτσι ώστε να δίνεται γενικά η εντύπωση μιας παιδαγωγικής παρουσίασης κατά την οποία ο επιστήμονας λόγιος στέκεται εμπρός μας σε μια εργαστηριακή έδρα διαλέξεων, δημιουργώντας, περιορίζοντας και κρίνοντας το υλικό που παρουσιάζει.

Αυτό το άγχος του Ρενάν να μεταφέρει μια αίσθηση ζωντανής παρουσίασης κορυφώνεται στο σημείο που επισημαίνει ρητά ότι ενώ η ανατομία χρησιμοποιεί αμετάβλητα και ορατά σημεία μέσω των οποίων καταχωρεί τα αντικείμενα σε κατηγορίες, η γλωσσολογία αδυνατεί.[49] Γι' αυτό και ο φιλόλογος πρέπει κατά κάποιο τρόπο να εγκαταστήσει μιαν αντιστοιχία ανάμεσα σ' ένα δεδομένο γλωσσολογικό γεγονός και μια ιστορική περίοδο: έτσι μόνο προκύπτει η δυνατότητα ταξινόμησης. Όμως, όπως συχνά θα επισήμαινε ο Ρενάν, η ιστορία καθώς και η παρούσα κατάσταση της γλωσσολογίας είναι γεμάτη από χάσματα, τεράστιες ασυνέχειες, υποθετικές περιόδους. Ως εκ τούτου τα γλωσσολογικά γεγονότα ανακύπτουν σε μία μη γραμμική και ουσιαστικά ασυνεχή χρονική διάσταση την οποία ο γλωσσολόγος ελέγχει κατά έναν πολύ ιδιαίτερο τρόπο. Αυτός ο τρόπος, όπως ολόκληρη η πραγματεία του Ρενάν πάνω στο σημιτικό κλάδο των ανατολικών γλωσσών προσπαθεί εκτενώς να δείξει, είναι συγκριτικός: η Ινδοευρωπαϊκή λαμβάνεται ως ο ζωντανός, οργανικός κανόνας, και οι σημιτικές ανατολικές γλώσσες θεωρούνται ως συγκριτικά ανόργανες.[50] Ο χρόνος μεταμορφώνεται σε χώρο της συγκριτικής ταξινόμησης, η οποία κατά βάθος βασίζεται σε μια αυστηρή δυαδική αντίθεση ανάμεσα σε οργανικές και ανόργανες γλώσσες.

Έτσι από τη μία μεριά είναι η οργανική, βιολογικά παραγωγική διαδικασία την οποία εκπροσωπεί η Ινδοευρωπαϊκή, ενώ από την άλλη μεριά είναι μια ανόργανη, ουσιαστικά μη αναπαραγωγική διαδικασία, της οποίας η απολίθωση είναι η Σημιτική: και το πιο σημαντικό, ο Ρενάν κάνει απολύτως σαφές ότι μια τέτοια υπεροπτική κρίση γίνεται από τον Οριενταλιστή φιλόλογο στο εργαστήριο, γιατί διακρίσεις αυτού του είδους δεν είναι ούτε εύκολες ούτε προσιτές στον καθένα παρά μόνο στον εξασκημένο επαγγελματία. «Nous refusons donc aux langues sémitiques la faculté de se régénérer, toute en reconnaisant qu'elles n'échappent pas plus que les autres oeuvres de la conciensce humaine à la nécessité du changement et des modifications successives». (Ως εκ τούτου αρνούμαστε να δεχθούμε ότι οι σημιτικές γλώσσες έχουν τη δύναμη να αυτοαναπαράγονται, ακόμη και αν αναγνωρίσουμε ότι δεν διαφεύγουν —περισσότερο τουλάχιστον απ' ό,τι τα άλλα προϊόντα της ανθρώπινης συνείδησης— την αναγκαιότητα της αλλαγής ή των διαδοχικών τροποποιήσεων).[51]

Αλλά πίσω και από αυτή τη ριζική αντίθεση, υπάρχει μια άλλη στο νου του Ρενάν, και επί αρκετές σελίδες στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου 5 εκθέτει τη θέση του αρκετά ειλικρινά στον αναγνώστη. Αυτό γίνεται όταν παρουσιάζει τις απόψεις του Saint Hilaire για τον «εκφυλισμό» των τύπων. Παρόλο που ο Ρενάν δεν εξειδικεύει σε ποιον Saint Hilaire, αναφέρεται, η νύξη του είναι αρκετά σαφής. Γιατί τόσο ο πατέρας Etienne, όσο και ο γιος Isidore ήταν βιολογικοί παρατηρητές με εξαιρετική φήμη και επιρροή, ιδιαίτερα μεταξύ των φιλολόγων διανοουμένων κατά το πρώτο μισό του δέκατου ένατου αιώνα στη Γαλλία. Ο Etienne, πρέπει να θυμηθούμε, υπήρξε μέλος της ναπολεόντειας εκστρατείας στην Αίγυπτο, και ο Μπαλζάκ του έχει αφιερώσει ένα σημαντικό μέρος του προλόγου του στην *Ανθρώπινη Κωμωδία*· υπάρχουν επίσης αρκετές μαρτυρίες ότι ο Φλωμπέρ είχε διαβάσει τόσο τον πατέρα όσο και τον γιο και χρησιμοποίησε τις απόψεις τους στο έργο του.[53] Ο Etienne και ο Isidore δεν υπήρξαν μόνο κληρονόμοι της παράδοσης της «ρομαντικής» βιολογίας, η οποία περιελάμβανε τον Γκαίτε και τον Cuvier, με το ισχυρό ενδιαφέρον για την αναλογία, την ομολογία και τις πρωτο-μορφές ανάμεσα στα είδη, αλλά ήταν επίσης ειδικοί στη φιλοσοφία και την ανατομία του τερατώδους —τερατολογίας, όπως την ονόμαζε ο Isidore— όπου οι πιο τρομερές φυσιολογικές αποκλίσεις θεωρούνταν ως αποτέλεσμα κάποιου εσωτερικού εκφυλισμού στη ζωή των ειδών.[54] Δεν μπορώ εδώ να υπεισέλθω στις λεπτές περιπλοκές (καθώς και στη μακάβρια γοητεία) της τερατολογίας· αρκεί μόνο να αναφέρω ότι και ο Etienne και ο Isidore εκμεταλλεύτηκαν τη θεωρητική δύναμη του γλωσσολογικού παραδείγμα-

τος προκειμένου να εξηγήσουν τις δυνατές αποκλίσεις μέσα σε ένα βιολογικό σύστημα. Έτσι η ιδέα του Etienne ήταν ότι ένα τέρας συνιστά *ανωμαλία,* με την ίδια έννοια που στη γλώσσα οι λέξεις υπάρχουν σε αναλογικές καθώς και σε ανώμαλες σχέσεις μεταξύ τους: στη γλωσσολογία αυτή η ιδέα χρονολογείται τουλάχιστον από την εποχή του Βάρρωνα με το *De lingua Latina.* Καμιά ανωμαλία δεν μπορεί να θεωρηθεί απλώς σαν μια περιττή εξαίρεση· οι ανωμαλίες μάλλον επιβεβαιώνουν την κανονική δομή που συνδέει όλα τα μέλη της αυτής τάξεως. Μια τέτοια ιδέα είναι αρκετά τολμηρή στην ανατομία. Σ' ένα σημείο του «Προοιμίου» του στην *Philosophie anatomique* ο *Étienne* λέει:

> Και πράγματι, ο χαρακτήρας της εποχής μας είναι τέτοιος που γίνεται αδύνατο σήμερα να περιορίσει κανείς τον εαυτό του μέσα στα πλαίσια μιας απλής μονογραφίας. Μελετήστε ένα αντικείμενο απομονωμένα και το μόνο που θα μπορέσετε να κάνετε είναι να το φέρετε ξανά στον εαυτό του· κατά συνέπεια δεν θα έχετε ποτέ πλήρη γνώση του. Αλλά δείτε το εν μέσω όντων τα οποία είναι κατά διαφόρους τρόπους συνδεδεμένα μεταξύ τους, και κατά διαφορετικούς τρόπους απομονωμένα, και θα ανακαλύψετε γι' αυτό το αντικείμενο ένα ευρύτερο φάσμα σχέσεων. Πρώτ' απ' όλα, θα το γνωρίσετε καλύτερα, ακόμα και στις ιδιαιτερότητές του: αλλά το πιο σημαντικό είναι ότι, εξετάζοντας το στο ίδιο το κέντρο της δικής του σφαίρας δραστηριοτήτων, θα γνωρίσετε ακριβώς πώς συμπεριφέρεται στο εξωτερικό του περιβάλλον και επίσης πώς διαμορφώνονται τα χαρακτηριστικά του σε αλληλεπίδραση με αυτό το περιβάλλον.[55]

Ο Saint Hilaire δεν λέει μόνο ότι ο ειδικός χαρακτήρας της σύγχρονης έρευνας (έγραφε το 1822) είναι να εξετάζει τα φαινόμενα συγκριτικά· λέει επίσης ότι για τον επιστήμονα δεν υπάρχει κανένα φαινόμενο, ανεξαρτήτως του πόσο αποκλίνον ή εξαιρετικό είναι αυτό, που να μη μπορεί να εξηγηθεί σε αναφορά με άλλα φαινόμενα. Παρατηρείστε επίσης πώς χρησιμοποιεί ο Saint Hilaire τη μεταφορά της κεντρικότητας *(le centre de sa sphère d'activité)* την οποία θα χρησιμοποιούσε αργότερα ο Ρενάν στο *Μέλλον της Επιστήμης* για να περιγράψει τη θέση την οποία καταλαμβάνει κάθε αντικείμενο μέσα στη φύση —περιλαμβανομένου και του αντικειμένου του φιλολόγου— από τη στιγμή που με τρόπο επιστημονικό θα τοποθετηθεί εκεί από τον παρατηρητή-επιστήμονα. Μετά από αυτό ένας δεσμός συμπάθειας εγκαθίσταται ανάμεσα στο αντικείμενο και

τον επιστήμονα. Βέβαια, αυτό μπορεί να συμβεί μόνο μέσα στην εμπειρία του εργαστηρίου και πουθενά αλλού. Το ουσιώδες εδώ είναι ότι ο επιστήμονας έχει στη διάθεσή του ένα είδος μοχλού με τη βοήθεια του οποίου ακόμα και το πιο ασυνήθιστο συμβάν μπορεί να γίνει αντιληπτό φυσικά και γνωστό επιστημονικά, με μόνη την προσφυγή σε ένα συγκεκριμένο περιβάλλον που έχει συσταθεί από τον επιστήμονα. Ως αποτέλεσμα, η ίδια η φύση επαναπροσλαμβάνεται ως συνεχής, αρμονικά συνεκτική και ριζικά κατανοήσιμη.

Έτσι για τον Ρενάν τα Σημιτικά είναι ένα φαινόμενο ανασταλμένης εξέλιξης σε σύγκριση με τις ώριμες γλώσσες και κουλτούρες της ινδοευρωπαϊκής οικογένειας, και ακόμα και με τις άλλες σημιτικές ανατολικές γλώσσες.[56] Το παράδοξο που συνιστά ο Ρενάν, ωστόσο, είναι ότι ακόμα και όταν μας ενθαρρύνει να δούμε τις γλώσσες ως κατά κάποιο τρόπο αντίστοιχες με τα «êtres vivantes de la nature»,* σε όλο το υπόλοιπο έργο του δείχνει ότι οι ανατολικές του γλώσσες, οι σημιτικές γλώσσες, είναι ανόργανες, ανασταλμένες, ολοκληρωτικά απολιθωμένες, ανίκανες να αναπαραχθούν με άλλα λόγια, δείχνει ότι τα Σημιτικά δεν είναι μια ζωντανή γλώσσα, και γι' αυτό το λόγο ούτε οι Σημίτες είναι ζωντανά πλάσματα. Επιπλέον, η ινδοευρωπαϊκή γλώσσα και κουλτούρα είναι ζωντανές και οργανικές *χάρη* στο εργαστήριο, και όχι παρόλο αυτό. Αυτό το παράδοξο δεν είναι ένα περιθωριακό ζήτημα μέσα στο έργο του Ρενάν αντίθετα, πιστεύω πως είναι το ίδιο το κέντρο αυτού του έργου, του ύφους του και της αρχειακής του ένταξης στην κουλτούρα της εποχής του, κουλτούρα της οποίας υπήρξε όπως τόσο διαφορετικοί μεταξύ τους άνθρωποι — όπως ο Μάθιου Άρνολντ, ο Όσκαρ Ουάιλντ, ο Τζαίημς Φραίηζερ και ο Μαρσέλ Προυστ συμφωνούσαν— ένας από τους βασικούς διαμορφωτές. Το μεγάλο επίτευγμα του ευρωπαίου επιστήμονα στο εργαστήριό του είναι ακριβώς το ότι κατάφερε να συστήσει μια οπτική η οποία συνδέει και διατηρεί μαζί τη ζωή και οιονεί ζωντανές μορφές (τα Ινδοευρωπαϊκά, η ευρωπαϊκή κουλτούρα) με ημι-τερατώδη, παράλληλα ανόργανα φαινόμενα (τα Σημιτικά, η ανατολική κουλτούρα). *Κατασκευάζει,* και το ίδιο το γεγονός της κατασκευής είναι ένα σημείο αλαζονικής ισχύος απέναντι στα απείθαρχα φαινόμενα, και την ίδια στιγμή επικύρωση της κυρίαρχης κουλτούρας και «φυσικοποίησή» της. Πράγματι, δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι το φιλολογικό εργαστήριο του Ρενάν είναι ο πραγματικός τόπος του ευρωπαϊκού εθνοκεντρισμού του· αλλά εκείνο που πρέπει κανείς να τονίσει εδώ είναι ότι το φιλολογικό εργαστήριο δεν υπάρχει έξω από τη γλώσσα, μέσ' από τη γραφή της οποίας παράγεται και βιώνεται

* Ζωντανά όντα της φύσης [Σ.τ.μ.]

ασταμάτητα. Έτσι ακόμα και η κουλτούρα την οποίαν αποκαλεί οργανική και ζωντανή —της Ευρώπης— είναι ένα πλάσμα δημιουργημένο στο εργαστήριο και από τη φιλολογία.

Ολόκληρη η κατοπινή σταδιοδρομία του Ρενάν υπήρξε ευρωπαϊκή και μορφωτική. Τα επιτεύγματά του ήταν ποικίλα και φημισμένα. Η όποια εγκυρότητα του ύφους του μπορεί, πιστεύω, να ανιχνευθεί πίσω στην τεχνική του να ανασυγκροτεί το ανόργανο (ή το ελλείπον) και να του δίνει την επίφαση της ζωής. Πιο διάσημος έγινε βέβαια για τον *Βίο του Ιησού*, έργο με το οποίο εγκαινίασε τις μνημειώδεις του ιστορίες του Χριστιανισμού και του λαού των Εβραίων. Πρέπει ωστόσο να συνειδητοποιήσουμε ότι ο *Βίος* υπήρξε το ίδιο είδος επιτεύγματος με την *Γενική Ιστορία*, μια κατασκευή δυνατή χάρη στην ικανότητα του ιστορικού να ζωντανεύει μία νεκρή (νεκρή για τον Ρενάν με τη διπλή έννοια μιας νεκρής πίστης και μιας χαμένης, ως εκ τούτου νεκρής, ιστορικής περιόδου) ανατολική βιογραφία —και το παράδοξο είναι άμεσα φανερό εδώ— *σαν να ήταν* η αληθινή αφήγηση μιας πραγματικής ζωής. Οτιδήποτε είπε ο Ρενάν είχε προηγουμένως περάσει από το φιλολογικό εργαστήριο· οτιδήποτε είδε το φως της δημοσιότητας υφασμένο μέσα στο κείμενό του είχε τη δύναμη μιας σύγχρονης πολιτισμικής υπογραφής, η οποία αντλούσε από τη νεωτερικότητα όλη την επιστημονική της ορμή και όλη την άκριτη αυτοσυνειδησία της. Γι' αυτό το είδος κουλτούρας γενεαλογίες όπως δυναστεία, παράδοση, θρησκεία, εθνικές κοινότητες ήταν όλα απλές λειτουργίες μιας θεωρίας, έργο της οποίας ήτανε να συνθέτει τον κόσμο. Δανειζόμενος αυτή την τελευταία φράση από τον Cuvier, ο Ρενάν θα έθετε αναδρομικά την επιστημονική απόδειξη υπεράνω της εμπειρίας· προσωρινά απέπεμπε την επιστημονικά άχρηστη σφαίρα της κοινής εμπειρίας, παρόλο που στην ιδιαίτερη περιοδικότητα της κουλτούρας και του πολιτισμικού συγκριτισμού (που υπέθαλπτε τον εθνοκεντρισμό, τη ρατσιστική θεωρία και την οικονομική καταπίεση) υπήρχαν δυνάμεις οι οποίες διέφευγαν από το βλέμμα της ηθικής συνείδησης.

Το ύφος του Ρενάν, η σταδιοδρομία του ως Οριενταλιστή και ανθρώπου των γραμμάτων, οι συνθήκες του νοήματος το οποίο μεταδίδει, η εσωτερική του σχέση με την ευρωπαϊκή λογιοσύνη και τη γενικότερη κουλτούρα της εποχής του —φιλελεύθερη, αποκλειστική, υπεροπτική, αντιανθρωπιστική εκτός με μία πολύ ειδική έννοια— όλα αυτά θα μπορούσα να τα ονομάσω *άγαμα* και επιστημονικά. Η γέννηση γι' αυτόν εξορίζεται στη σφαίρα του μέλλοντος, το οποίο στο περίφημο μανιφέστο του συνέδεε με την επιστήμη. Παρόλο που ως ιστορικός της κουλτούρας ανήκει στην ίδια σχολή με τους Τυργκώ, Κοντορσέ, Gouizot, Cousin,

Jouffroy και Ballanche, και ως λόγιος στη σχολή των Σασύ, Caussinde Perceval, Ozanam, Fauriel και Burnouf, ο κόσμος του Ρενάν είναι ένας ιδιαίτερα ερημωμένος, παράφορα αρσενικός κόσμος της ιστορίας και της γνώσης· στην πραγματικότητα δεν είναι ένας κόσμος με πατέρες, μητέρες και παιδιά, αλλά ένας κόσμος ανδρών όπως ο Ιησούς του, ο Μάρκος Αυρήλιος, ο Κάλιμπαν, ο ηλιακός του Θεός (ο τελευταίος όπως περιγράφεται στα « Όνειρα» από τους *Φιλοσοφικούς Διάλογους* του).[57] Λάτρεψε τη δύναμη της επιστήμης και την οριενταλιστική φιλολογία ειδικότερα· ζήτησε τις ενοράσεις της και τις τεχνικές της· τις χρησιμοποίησε για να παρέμβει, συχνά με αξιοσημείωτη αποτελεσματικότητα, στη ζωή της εποχής του. Και όμως ο ιδεώδης ρόλος του ήταν αυτός του παρατηρητή.

Σύμφωνα με τον Ρενάν ένας φιλόλογος έπρεπε να προτιμά την *bonheur* από τη *jouissance:* αυτή η προτίμηση εκφράζει την επιλογή μιας εξαϋλωμένης, αν όχι άγονης, χαράς απέναντι στη σεξουαλική απόλαυση. Οι λέξεις ανήκουν στην περιοχή της *bonheur*, όπως και η μελέτη των λέξεων, ιδεωδώς μιλώντας. Απ' όσο γνωρίζω, ελάχιστες στιγμές υπάρχουν μέσα σε ολόκληρο το έργο του Ρενάν όπου παραχωρείται ένας θετικός και οργανικός ρόλος στις γυναίκες. Μία είναι εκεί που ο Ρενάν πιστεύει ότι ξένες γυναίκες (τροφοί, υπηρέτριες) πρέπει να είχαν διδάξει τα παιδιά των κατακτητών Νορμανδών, και με αυτό τον τρόπο μπορούμε να ερμηνεύσουμε τις αλλαγές που συνέβησαν στη γλώσσα. Σημειώστε εδώ πώς η παραγωγικότητα και η διασπορά αντιμετωπίζονται ως λιγότερο σημαντικές λειτουργίες, και μάλιστα επικουρικές ως προς τον ενδογενή μετασχηματισμό. «Ο άνδρας», λέει στο τέλος του ίδιου δοκιμίου, «δεν ανήκει ούτε στη γλώσσα ούτε στη φυλή του· ανήκει πριν απ' όλα στον εαυτό του, αφού πριν απ' όλα είναι ένα ελεύθερο κι ένα ηθικό ον».[58] Ο άνδρας είναι ελεύθερος και ηθικός, αλλά αλυσοδένεται από τη φυλή, την ιστορία και την επιστήμη όπως τις βλέπει ο Ρενάν, συνθήκες τις οποίες ο λόγιος επιβάλλει στον άνδρα.

Η μελέτη των ανατολικών γλωσσών έφερε τον Ρενάν στην καρδιά αυτών των συνθηκών και η φιλολογία έκανε με συγκεκριμένο τρόπο φανερό ότι η γνώση του ανθρώπου ήταν —για να παραφράσουμε τον Ερνστ Κασίρερ— ποιητικά μεταμορφωτική[59] μόνο αν είχε προηγουμένως αποκοπεί από την ωμή πραγματικότητα (όπως ο Σασύ είχε κ' ανάγκην αποκόψει τα αραβικά του αποσπάσματα από την πραγματικότητά τους) και ύστερα κλειστεί μέσα σε έναν δοξογραφικό κορσέ. Αλλά με το να γίνει φιλολογία, η μελέτη των λέξεων την οποίαν ασκούσαν κάποτε ο Vico, ο Χέρντερ, ο Ρουσσώ, ο Michelet και ο Quinet έχασε την πλοκή της και τη δραματική αναπαραστατική της ποιότητα, όπως την

αποκάλεσε κάποτε ο Σέλλινγκ. Αντίθετα, η φιλολογία έγινε επιστημολογικά σύνθετη· η Sprachgefühl* δεν αρκούσε πλέον αφότου οι ίδιες οι λέξεις συμμετείχαν λιγότερο στις αισθήσεις του σώματος (όπως έκαναν στην εποχή του Vico) και περισσότερο σε μία αόρατη, ανεικονική και αφηρημένη περιοχή κυβερνώμενη από σχηματοποιήσεις θερμοκηπίου όπως το πνεύμα, η φυλή, η κουλτούρα και το έθνος. Σε αυτή την περιοχή, η οποία είχε κατά θεωρητικό τρόπο συσταθεί και ονομαστεί Ανατολή, μπορούσαν να εκφραστούν ορισμένα είδη ισχυρισμών που όλα τους είχαν την πανίσχυρη γενικότητα και πολιτισμική εγκυρότητα. Γιατί όλη η προσπάθεια του Ρενάν ήταν να αρνείται στην ανατολική κουλτούρα το δικαίωμα να παραχθεί, παρά μόνο τεχνητά μέσα στο φιλολογικό εργαστήριο. Ένας άνθρωπος δεν ήταν τέκνο της κουλτούρας· αυτή η δυναστική έννοια είχε αμφισβητηθεί πολύ δραστικά από τη φιλολογία. Η φιλολογία δίδασκε κάποιον πώς η κουλτούρα είναι μια κατασκευή, μια άρθρωση (με την έννοια που χρησιμοποιούσε τη λέξη ο Ντίκενς για το επάγγελμα του κου Venus στο *Ο Κοινός μας Φίλος),* ή ακόμα και δημιουργία, αλλά τίποτα περισσότερο από μία σχεδόν οργανική δομή.

Εκείνο που είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον στον Ρενάν είναι το πόσο επίγνωση είχε του εαυτού του ως δημιουργήματος της εποχής του και της εθνοκεντρικής του κουλτούρας. Με την ευκαιρία μιας ακαδημαϊκής απάντησης σ' έναν λόγο που εκφώνησε ο Φερντινάν ντε Λεσσέζ το 1885, ο Ρενάν δήλωνε ότι ήταν «πολύ θλιβερό να είναι κανείς σοφότερος σαν άνθρωπος από το ίδιο του το έθνος... Ποτέ δεν μπορεί κανείς να νιώσει πίκρα για την ίδια του την πατρίδα. Καλύτερα να σφάλλει μαζί με ολόκληρο το έθνος του παρά να έχει δίκιο μαζί μ' εκείνους που του λένε σκληρές αλήθειες».[60] Η οικονομία μιας τέτοιας πρότασης είναι σχεδόν υπερβολικά τέλεια για να είναι αληθινή. Γιατί δεν μας λέει εδώ άραγε ο γέροντας Ρενάν ότι η καλύτερη σχέση είναι να ταυτίζεται κανείς με την κουλτούρα του, με την ηθικότητα και τον χαρακτήρα της στην εποχή του, με αυτή τη μη δυναστευτική σχέση μέσω της οποίας είναι πάντα κανείς είτε τέκνο είτε γονέας των καιρών του; Κι εδώ ξαναγυρίζουμε στο εργαστήριο, γιατί είναι εκεί —όπως το αντιλαμβανόταν ο Ρενάν— που παύουν όλες τα υικά και απώτατα κοινωνικά καθήκοντα και αρχίζουν αυτά του Οριενταλιστή. Το εργαστήριο του ήταν η πλατφόρμα από την οποία ως Οριενταλιστής απευθύνθηκε στον κόσμο· μεσολάβησε τις δηλώσεις του, τις προίκισε με ακρίβεια και κύρος, καθώς και με συνοχή. Έτσι το φιλολογικό εργαστήριο όπως ο Ρενάν το κατανοούσε δεν επαναπροσδιόριζε μόνο την εποχή του και την κουλτούρα του, ορίζοντάς την

*Γλωσσικό αίσθημα [Σ.τ.μ.].

και διαμορφώνοντάς την με καινούργιους τρόπους· έδινε ακόμα στο ορι-
ενταλικό υλικό της μια θεωρητική συνοχή, και ακόμα, έκανε τον ίδιον (και
τους μεταγενέστερους Οριενταλιστές της παράδοσής του) τη δυτική πο-
λιτιστική φιγούρα που έγινε από τότε. Μπορούμε κάλλιστα να αναρω-
τηθούμε αν αυτή η καινούργια ελευθερία μέσα στην κουλτούρα ήταν η
ελευθερία την οποία ο Ρενάν ήλπισε ότι θα έφερνε η οριενταλική φιλο-
λογική του επιστήμη ή αν, όσο τουλάχιστον αφορά τον κριτικό ιστορικό
του Οριενταλισμού, οργάνωσε μία σύνθετη σχέση υπαγωγής ανάμεσα
στον Οριενταλισμό και το υποθετικό ανθρώπινο αντικείμενό του η οποία
βασίζεται εν τέλει στην ισχύ και όχι πράγματι στην ανιδιοτελή αντικει-
μενικότητα.

III.
ΠΑΡΑΜΟΝΗ ΚΑΙ ΕΞΕΙΔΙΚΕΥΣΗ ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΗ: ΟΙ ΑΠΑΙΤΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΛΕΞΙΚΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΦΑΝΤΑΣΙΑΣ

Οι απόψεις του Ρενάν για τους Ανατολίτες Σημίτες ανήκουν, βέβαια,
λιγότερο στην περιοχή της λαϊκής προκατάληψης και του κοινού αντισημ-
ιτισμού απ' ό,τι στη σφαίρα της επιστημονικής, οριενταλιστικής φιλο-
λογίας. Όταν διαβάζουμε Ρενάν και Σασύ, παρατηρούμε αμέσως τον
τρόπο με τον οποίο η πολιτισμική γενίκευση έχει αρχίσει να αποκτά την
άρθρωση της επιστημονικής πρότασης και το πλαίσιο της διορθωτικής
μελέτης. Όπως πολλές ακαδημαϊκές ειδικότητες στις πρώτες τους φά-
σεις, ο σύγχρονος Οριενταλισμός άδραξε το θεματικό υλικό το οποίο
προσδιόρισε με μια λαβή μέγγενης δίνοντάς του το σχήμα που ήθελε
ακριβώς χάρη στη δύναμή του να το συγκροτεί. Έτσι αναπτύχθηκε ένα
ειδικό λεξιλόγιο, και οι λειτουργίες του, όπως και το ύφος του, τοπο-
θέτησαν την Ανατολή σε ένα συγκριτικό πλαίσιο του είδους εκείνου που
αξιοποιούσε και χειριζόταν ο Ρενάν. Ένας τέτοιος συγκριτισμός είναι
σπάνια περιγραφικός· συνηθέστερα είναι επεξηγηματικός και αξιολογι-
κός. Να ένα τυπικό δείγμα του συγκριτισμού του Ρενάν:

> Βλέπει κανείς ότι σε όλα τα πράγματα η σημιτική φυλή μας φαί-
> νεται σαν ατελής φυλή, λόγω της απλότητάς της. Αυτή η φυλή
> —αν μου επιτρέπεται να χρησιμοποιήσω την αναλογία— είναι α-
> πέναντι στην ινδοευρωπαϊκή οικογένεια ό,τι ένα σχέδιο με μολύβι
> απέναντι στη ζωγραφική· της λείπει το εύρος, η ποικιλία, εκείνο
> το ξεχείλισμα της ζωής που είναι η προϋπόθεση της τελειότητας.

> Όπως εκείνα τα άτομα που διαθέτουν τόσο λίγη ζωτικότητα ώστε, ύστερα από την επιτυχή γέννηση ενός παιδιού, διατηρούν μονάχα την πιο στοιχειώδη αρρενωπότητα, έτσι και τα σημιτικά έθνη γνώρισαν την πλήρη τους άνθηση κατά την πρώτη εποχή και ποτέ δεν κατόρθωσαν να επιτύχουν την αληθινή ωριμότητα.[61]

Οι Ινδοευρωπαίοι είναι εδώ το κριτήριο, όπως κι εκεί που ο Ρενάν λέει ότι η ανατολίτικη σημιτική ευαισθησία ποτέ δεν έφτασε στα ύψη που πέτυχαν οι ινδογερμανικές φυλές.

Δεν μπορούμε να πούμε με απόλυτη βεβαιότητα κατά πόσον αυτή η συγκριτική στάση είναι ερευνητική αναγκαιότητα και κατά πόσον καλυμμένη εθνοκεντρική φυλετική προκατάληψη. Εκείνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι τα δύο αυτά δούλεψαν μαζί, υποστηρίζοντας το ένα το άλλο. Εκείνο που προσπάθησαν να κάνουν οι Ρενάν και Σασύ ήταν να συρρικνώσουν την Ανατολή σε ένα είδος ανθρώπινης επιπεδότητας, η οποία εξέθετε εύκολα τα χαρακτηριστικά της στην έρευνα και απεκδυόταν την προβληματική της ανθρωπινότητα. Στην περίπτωση του Ρενάν, η νομιμότητα του εγχειρήματός του αντλήθηκε από τη φιλολογία, οι θεωρητικές αρχές της οποίας ενθαρρύνουν την αναγωγή μιας γλώσσας στις ρίζες της· μετά απ' αυτό φαίνεται δυνατό στον φιλόλογο να συνδέσει αυτές τις γλωσσολογικές ρίζες, όπως έκαναν ο Ρενάν και άλλοι, με τη φυλή, τη νοοτροπία, τον χαρακτήρα και την ιδιοσυγκρασία στις πηγές τους. Η συγγένεια μεταξύ Ρενάν και Γκομπινώ, παράδειγμα, αναγνωρίστηκε από τον Ρενάν ως κοινή φιλολογική και οριενταλιστική προοπτική· σε κατοπινές εκδόσεις της *Γενικής Ιστορίας* ενσωμάτωσε ένα μέρος της εργασίας του Γκομπινώ στη δική του. Έτσι ο συγκριτισμός στη μελέτη της Ανατολής και των Ανατολιτών έφτασε να γίνει συνώνυμος με την προφανή οντολογική ανισότητα της Ανατολής και των Ανατολιτών.

Αξίζει ν' ανακεφαλαιώσουμε σύντομα τα κύρια χαρακτηριστικά αυτής της ανισότητας. Έχω ήδη αναφερθεί στον ενθουσιασμό του Schlegel για την Ινδία, και αργότερα στην αιφνίδια αρνητική του μεταστροφή απέναντι σε αυτήν και, βέβαια, και απέναντι στο Ισλάμ. Πολλοί από τους πρώτους ερασιτέχνες Οριενταλιστές ξεκίνησαν χαιρετίζοντας την Ανατολή σαν μια ευεργετική dérangement* από τις ευρωπαϊκές τους συνήθειες και νοοτροπία. Η Ανατολή υπερεκτιμήθηκε για τον πανθεϊσμό της, για την πνευματικότητά της, τη σταθερότητά της, τη μακροζωία της, τον πρωτογονισμό της, κοκ. Ο Σέλλινγκ, για παράδειγμα, έβλεπε στον ανατολικό

*Μετακίνηση [Σ.τ.Μ.].

πολυθεϊσμό μια προπαρασκευή του ιουδαιοχριστιανικού μονοθεϊσμού: ο Αβραάμ προεικονιζόταν στο Βράχμαν. Και όμως δίχως εξαίρεση μια τέτοια υπερεκτίμηση ακολουθείτο από μιαν αντίδρομη αντίδραση: η Ανατολή ξαφνικά φαινόταν αξιοθρήνητα υπανθρώπινη, αντιδημοκρατική, οπισθοδρομική, βαρβαρική, κοκ. Η ταλάντωση του εκκρεμούς προς τη μία κατεύθυνση προκαλούσε μια ίση αντίδρομη ταλάντωση: η Ανατολή υπετιμάτο. Ο Οριενταλισμός ως επάγγελμα αναδύθηκε μέσ' από αυτές τις αντιθέσεις, από αναπληρώσεις και διορθώσεις βασισμένες στην ανισότητα, ιδέες οι οποίες κυοφορήθηκαν μέσα στην ευρύτερη κουλτούρα και την κυοφόρησαν με τη σειρά τους. Στην πραγματικότητα, ολόκληρο το πρόγραμμα περιορισμού και ανασυγκρότησης μιας ορισμένης πραγματικότητας το οποίο συνδέθηκε με τον Οριενταλισμό μπορεί να ανιχνευθεί πίσω στην ίδια την ανισότητα δυνάμει της οποίας η σχετική φτώχεια (ή ο πλούτος) της Ανατολής ικέτευαν τη λόγια, επιστημονική πραγμάτευσή τους του είδους που συναντάει κανείς σε επιστήμες όπως η φιλολογία, η βιολογία, η ιστορία, η ανθρωπολογία, η φιλοσοφία και τα οικονομικά.

Έτσι το επάγγελμα του Οριενταλιστή εγκιβώτισε αυτή την ανισότητα μαζί με όλα τα ειδικά παράδοξα που αυτή γεννούσε. Τις περισσότερες φορές έμπαινε κανείς στο επάγγελμα με κίνητρο τη γοητεία που ασκούσε πάνω του η Ανατολή· ακόμα πιο συχνά όμως η οριενταλιστική του εκπαίδευση του άνοιγε τα μάτια, ούτως ειπείν, και το μόνο με το οποίο τον άφηνε ήταν ένα σχέδιο απομυθοποίησης, μέσω του οποίου η Ανατολή συρρικνωνόταν σε κάτι πολύ μικρότερο από εκείνο που έμοιαζε κάποτε να είναι. Πώς αλλιώς να εξηγήσει κανείς τον τεράστιο μόχθο που εκπροσωπούν έργα όπως αυτό του William Muir (1819-1905), για παράδειγμα, ή του Reinhart Dozy (1820-1883), και την εντυπωσιακή αντιπάθεια μέσα σε αυτά τα έργα για την Ανατολή, το Ισλάμ και τους Άραβες; Χαρακτηριστικά, ο Ρενάν ήταν ένας από τους υποστηρικτές του Dozy, όπως και στο τετράτομο *Histoire des Mussulmans d'Espagne jusqu 'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (1861) του Dozy εμφανίζονται πολλές από τις αντισημιτικές επικρίσεις του Ρενάν, συμπληρωμένες το 1864 από έναν τόμο που υποστήριζε ότι ο αρχικός Θεός των Εβραίων δεν ήταν ο Γιαχβέ αλλά ο Βάαλ, η απόδειξη του οποίου μπορεί να βρεθεί πάνω απ' όλα στη Μέκκα. Το *Ο Βίος του Μωάμεθ* (1858-1861) και το *Χαλιφάτο: Η Άνοδος, η Παρακμή και η Πτώση του* (1891) του Muir θεωρούνται ακόμη ως αξιόπιστα μνημεία επιστημονικής έρευνας, αλλά η στάση του απέναντι στο υλικό του εκφράστηκε εύγλωττα όταν είπε ότι «το ξίφος του Μωάμεθ και το Κοράνι είναι οι πεισματικότεροι εχθροί του Πολιτισμού, της Ελευθερίας και της Αλή-

θειας που γνώρισε ποτέ ο κόσμος».[63] Πολλές από τις ίδιες ιδέες θα βρεθούν μέσα στο έργο του Alfred Lyall, ο οποίος είναι ένας από τους συγγραφείς που παρέθετε επιδοκιμαστικά ο Cromer.

Ακόμη και αν ο Οριενταλιστής δεν κρίνει το υλικό του απερίφραστα όπως ο Dozy και ο Muir, η αρχή της ανισότητας ασκεί πάντως την επιρροή της. Έργο του επαγγελματία Οριενταλιστή παραμένει το να συγκροτήσει ένα πορτραίτο, μια ανασυστημένη εικόνα σα να λέμε, της Ανατολής ή του Ανατολικού· αποσπάσματα όπως εκείνα που ξέθαβε ο Σασύ συμπλήρωναν βέβαια το υλικό, αλλά το σχήμα της αφήγησης, η συνεκτικότητα και τα σκιαγραφήματα είναι κατασκευές του λογίου, για τον οποίον η επιστημονικότητα συνίσταται στο να παρακάμπτει επιδέξια την απείθαρχη (μη-δυτική) μη-ιστορία της Ανατολής με μεθοδικά χρονικά, πορτραίτα και αφηγήματα. Το *Essai sur l' Histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet* (3 τόμοι, 1847-1848) του Caussin de Perceval είναι μια καθόλα επαγγελματική μελέτη, βασισμένη για τις πηγές της σε ντοκουμέντα που έγιναν προσιτά εσωτερικώς στο πεδίο μέσω άλλων Οριενταλιστών (κυρίως του Σασύ, βέβαια) ή ντοκουμέντα —όπως τα κείμενα του Ιμπν Χαλντούν, στα οποία ο Caussin βασίστηκε αποφασιστικά— που διατίθενται στις οριενταλιστικές βιβλιοθήκες της Ευρώπης. Η θέση του Caussin είναι ότι οι Άραβες συνενώθηκαν ως λαός από τον Μωάμεθ, και το Ισλάμ υπήρξε ουσιαστικά ένα πολιτικό όργανο, και σε καμία περίπτωση πνευματικό. Ο Caussin επιδιώκει σαφήνεια εν μέσω μιας τεράστιας μάζας συγχυστικών λεπτομερειών. Έτσι αυτό που αναδύεται από τη μελέτη του Ισλάμ είναι ένα μονοδιάστατο, με την κυριολεκτική σημασία του όρου, πορτραίτο του Μωάμεθ, ο οποίος παρουσιάζεται στο τέλος του έργου (μετά από την περιγραφή του θανάτου του) με ακριβή φωτογραφική λεπτομέρεια.[64] Ούτε δαίμονας ούτε πρωτότυπο του Καλιόστρο, ο Μωάμεθ του Caussin είναι ένας άνθρωπος κατάλληλος για μια ιστορία του Ισλάμ (την πιο αρμόζουσα εκδοχή της) ως αποκλειστικά πολιτικό κίνημα, ξαναζωντανεμένος μέσ' από τα αναρίθμητα παραθέματα που τον φέρνουν στην επιφάνεια και, στην πραγματικότητα, έξω από το κείμενο. Πρόθεση του Caussin ήταν να μην αφήσει τίποτα κρυφό σε σχέση με τον Μωάμεθ· έτσι ο Προφήτης παρουσιάζεται σε ένα ψυχρό φως, αποστερημένος τόσο από την τεράστια θρησκευτική του σημασία όσο και από τη δύναμη να τρομάζει τους Ευρωπαίους. Εκείνο που έχει σημασία εδώ είναι ότι ως φυσιογνωμία για την εποχή του και τον τόπο του ο Μωάμεθ εξαλείφεται, και στη θέση του μένει μια πολύ λεπτή ανθρώπινη μινιατούρα.

Ένα μη επαγγελματικό ανάλογο του Μωάμεθ του Caussin είναι αυτός

του Καρλάιλ, ένας Μωάμεθ που εξαναγκάζεται να υπηρετήσει μια θέση η οποία παραβλέπει ολοκληρωτικά τις ιστορικές και πολιτισμικές συνθήκες της ίδιας της εποχής και του τόπου του Προφήτη. Παρόλο που ο Καρλάιλ παραθέτει τον Σασύ, το δοκίμιό του είναι ξεκάθαρα προϊόν κάποιου που υποστηρίζει γενικές ιδέες όπως η γνησιότητα, ο ηρωισμός, το χάρισμα της προφητείας. Η διάθεσή του είναι ευνοϊκή: ο Μωάμεθ δεν είναι θρύλος, δεν είναι ξεδιάντροπος ηδονιστής, ούτε περιγέλαστος μικροαπατεώνας που εκπαίδευε περιστέρια να παίρνουν μπιζέλια μέσ' από το αυτί του. Είναι μάλλον ένας άνθρωπος με αληθινό όραμα και αυτοπεποίθηση, μολονότι συγγραφέας ενός βιβλίου, του Κορανίου, που είναι «ένα ανιαρό συγχυσμένο συνονθύλευμα, άτεχνο, ανολοκλήρωτο· ατελείωτες επαναλήψεις, μακρηγορίες, μπλεξίματα· κακότεχνο στον υπέρτατο βαθμό — μια ανυπόφορη ανοησία, με λίγα λόγια».[65] Όχι και κανένα πρότυπο σαφήνειας και στυλιστικής χάρης ο ίδιος, ο Καρλάιλ λέει αυτά τα πράγματα σαν έναν τρόπο να διασώσει τον Μωάμεθ από τα μέτρα του Bentham που θα είχαν καταδικάσει μαζί και τον Μωάμεθ κι αυτόν. Όμως ο Μωάμεθ είναι ήρωας, μεταφυτευμένος στην Ευρώπη από την ίδια βαρβαρική Ανατολή την οποία ο Λόρδος Macauley θα έβρισκε να υστερεί στο περίφημο ντοκουμέντο του με τον τίτλο «Minute» του 1835, όπου βεβαίωνε ότι «οι ιθαγενείς μας» έχουν περισσότερα να μάθουν από μας απ' ό,τι εμείς από αυτούς.[66]

Τόσο ο Caussin όσο και ο Καρλάιλ, με άλλα λόγια, μας δείχνουν ότι η Ανατολή δεν χρειάζεται να μας προκαλεί άσκοπο άγχος, τόσο άνισα είναι τα ανατολικά με τα ευρωπαϊκά επιτεύγματα. Οι οριενταλιστικές και οι μη οριενταλιστικές προοπτικές εδώ ταυτίζονται. Γιατί μέσα στο συγκριτικό πεδίο που έγινε ο Οριενταλισμός μετά τη φιλολογική επανάσταση των αρχών του δέκατου ένατου αιώνα, και έξω από αυτό, είτε στα λαϊκά στερεότυπα είτε στα σκίτσα της Ανατολής που φιλοτέχνησαν φιλόσοφοι όπως ο Καρλάιλ, είτε ακόμη σε στερεότυπα όπως εκείνα του Macauley, η ίδια η Ανατολή εμφανιζόταν πάντα πνευματικά υποτελής της Δύσης. Ως υλικό προς μελέτη ή στοχασμό η Ανατολή απέκτησε όλα τα σημάδια μιας εγγενούς αδυναμίας. Έγινε αντικείμενο της ιδιοτροπίας κάθε είδους θεωριών που τη χρησιμοποιούσαν ως παράδειγμα. Ο Καρδινάλιος Newman, όχι και κανένας σπουδαίος Οριενταλιστής, χρησιμοποίησε το Ισλάμ της Ανατολής ως βάση των διαλέξεών του το 1853 για να δικαιολογήσει τη βρετανική παρέμβαση στον πόλεμο της Κριμαίας.[68] Ο Cuvier βρήκε την Ανατολή χρήσιμη για το έργο του *Το Ζωικό Βασίλειο* (1816). Η Ανατολή χρησιμοποιείτο εκτεταμένα στις διάφορες συζητήσεις των σαλονιών του Παρισιού. Ο κατάλογος των αναφορών,

των δανείων και των μετασχηματισμών που κατέλαβε η οριενταλιστική ιδέα είναι τεράστιος, αλλά στο βάθος εκείνο που επέτυχαν οι πρώτοι Οριενταλιστές, κι εκείνο που οι μη Οριενταλιστές στη Δύση εκμεταλλεύτηκαν, ήταν ένα συρρικνωμένο μοντέλο της Ανατολής κατάλληλο για την επικρατούσα, κυρίαρχη κουλτούρα και τις θεωρητικές της (και πέρα από τις θεωρητικές, τις πρακτικές της) ανάγκες.

Περιστασιακά μπορεί να συναντήσει κανείς εξαιρέσεις, ή αν όχι εξαιρέσεις τουλάχιστον ενδιαφέρουσες περιπλοκές, σε αυτή την άνιση σχέση μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Ο Καρλ Μαρξ προσδιόρισε την έννοια ενός Ασιατικού οικονομικού συστήματος στις αναλύσεις του τού 1853 της βρετανικής κατοχής στην Ινδία, και αμέσως μετά επεσήμανε παράλληλα την ανθρώπινη λεηλάτησή του από το σύστημα της αγγλικής αποικιακής παρέμβασης, της αρπακτικότητας και της απροκάλυπτης ωμότητας. Από άρθρο σε άρθρο επέστρεφε με όλο και μεγαλύτερη βεβαιότητα στην ιδέα ότι ακόμα και στην καταστρεφόμενη Ασία, η Βρετανία έκανε δυνατή εκεί μιαν αληθινή κοινωνική επανάσταση. Το ύφος του Μαρξ μας φέρνει ακριβώς μπροστά στη δυσκολία του να συμφιλιώσουμε τη φυσική μας ανθρώπινη αποστροφή απέναντι στα δεινά της Ανατολής καθώς η κοινωνία της μετασχηματίζεται βίαια, με την επίγνωση της ιστορικής αναγκαιότητας αυτών των μετασχηματισμών.

> Τώρα, εξοργισμένοι όπως επιβάλλει το πιο κοινό ανθρώπινο αίσθημα βλέποντας αυτές τις μυριάδες παραγωγικών πατριαρχικών και αβλαβών κοινωνικών θεσμών να αποδιοργανώνονται και να διαλύονται στα συστατικά τους, ριγμένοι σε μια θάλασσα θρήνων, και τα άτομα που τους συγκροτούσαν να χάνουν ταυτόχρονα τις αρχαίες τους μορφές πολιτισμού και τα παραδοσιακά τους μέσα επιβίωσης, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι αυτές οι ειδυλλιακές αγροτικές κοινότητες, όσο αθώες κι αν εμφανίζονται, υπήρξαν πάντα το στέρεο έδαφος του Ανατολικού δεσποτισμού, ότι περιόρισαν πάντα το ανθρώπινο πνεύμα μέσα στα στενότερα δυνατά όρια, κάνοντάς το αδιαμαρτύρητο εργαλείο της πρόληψης, υποδουλώνοντας το κάτω από παραδοσιακούς κανόνες, στερώντας το απ' όλο του το μεγαλείο και τη δυνατότητα να δρα ιστορικά...
>
> Η Αγγλία, είναι αλήθεια, όταν προκαλούσε μια κοινωνική επανάσταση στο Ινδουστάν ωθήθηκε μόνο από τα ποταπότερα κίνητρα, και προσπάθησε με απερίσκεπτο τρόπο να τα επιβάλει. Αλλά το πρόβλημα δεν είναι αυτό. Το πρόβλημα είναι, μπορεί το ανθρώπινο είδος να εκπληρώσει τα πεπρωμένα του δίχως μια ριζική επανά-

σταση στο κοινωνικό καθεστώς της Ασίας; Αν όχι, όποια κι αν ήταν τα εγκλήματα της Αγγλίας, αυτή στάθηκε το ασυνείδητο όργανο της ιστορίας για να φέρει την επανάσταση.

Τότε, όσο σκληρό και αν είναι για τα προσωπικά μας αισθήματα το θέαμα του θρυμματισμού ενός αρχαίου κόσμου, έχουμε το δικαίωμα, για χάρη της ιστορίας, να αναφωνήσουμε μαζί με τον Γκαίτε:

Sollte diese Qual uns quälen
Da sie unsere Lust vermehrt
Hat nicht Myriaden Seelen
Timurs Herrschaft aufgeziehrt?

(Θα έπρεπε να μας βασανίζει αυτό το μαρτύριο
Αν ήταν μεγαλύτερες να μας φέρει χαρές;
Αν κάτω από την εξουσία του Τίμουρ
Μυριάδες δεν αφανίστηκαν ψυχές;)

Το παράθεμα, το οποίο υποστηρίζει το επιχείρημα του Μαρξ για το μαρτύριο που φέρνει χαρά, προέρχεται από το Westöstliche Diwan και μας εντοπίζει τις πηγές της ιδέας του Μαρξ για την Ανατολή. Αυτές είναι ρομαντικές, έως και μεσσιανικές: ως ανθρώπινο υλικό η Ανατολή είναι λιγότερο σημαντική απ' ό,τι ως μέρος ενός ρομαντικού απολυτρωτικού σχεδίου. Οι οικονομικές αναλύσεις του Μαρξ ταιριάζουν έτσι απόλυτα μ' ένα κλασικό οριενταλιστικό εγχείρημα, ακόμη και αν ο ανθρωπισμός του Μαρξ, η συμπόνια του απέναντι στην ανθρώπινη εξαθλίωση, εμπλέκονται οπωσδήποτε εδώ. Όμως στο τέλος είναι το ρομαντικό οριενταλιστικό όραμα αυτό που κερδίζει, καθώς οι κοινωνικοοικονομικές απόψεις του Μαρξ εμβαπτίζονται σε αυτή την κλασική στερεότυπη εικόνα:

> Η Αγγλία είχε να εκπληρώσει μια διπλή αποστολή στην Ινδία: από τη μια καταστροφική, από την άλλη αναγεννητική — την αποσάθρωση της ασιατικής κοινωνίας, και την τοποθέτηση των υλικών θεμελίων της δυτικής κοινωνίας στην Ασία.[70]

Η ιδέα της αναγέννησης μιας ριζικά απονεκρωμένης Ασίας αποτελεί μέρος του καθαρού ρομαντικού Οριενταλισμού, βέβαια, αλλά όταν προέρχεται από τον ίδιο συγγραφέα που δεν μπορεί εύκολα να ξεχά-

σει την ανθρώπινη οδύνη που αυτό συνεπάγεται, η πρόταση μας προβληματίζει. Απαιτεί από μας να ρωτήσουμε πρώτα πώς η ηθική εξίσωση εκ μέρους του Μαρξ της ασιατικής συμφοράς με τη βρετανική κυριαρχία που καταδίκαζε επικοινωνεί μυστικά με την παλιά ανισότητα μεταξύ Ανατολής και Δύσης που έχουμε ήδη εξετάσει· δεύτερον, απαιτεί να ρωτήσουμε πού έχει πάει η ανθρώπινη συμπάθεια, σε ποια περιοχή της σκέψης έχει εξαφανιστεί αφότου το οριενταλιστικό φάσμα πήρε τη θέση της.

Και αυτό μας οδηγεί εκ νέου στη συνειδητοποίηση ότι οι Οριενταλιστές, όπως και πολλοί άλλοι στοχαστές του πρώιμου δέκατου ένατου αιώνα, συλλαμβάνουν την ανθρωπότητα είτε με ευρείς συλλογικούς όρους είτε με αφηρημένες γενικότητες. Οι Οριενταλιστές ούτε ενδιαφέρονται ούτε μπορούν να συζητήσουνε άτομα· αντίθετα επικρατούν οι τεχνητές οντότητες, που ίσως οι ρίζες τους βρίσκονται πίσω στον λαϊκισμό του Χέρντερ. Υπάρχουν Ανατολίτες, Ασιάτες, Σημίτες, Μουσουλμάνοι, Άραβες, φυλές, νοοτροπίες, εθνότητες και τα παρόμοια, που ορισμένα από αυτά είναι προϊόντα του εργαστηρίου όπως πολλά από εκείνα που θα βρούμε στο έργο του. Παρομοίως, η προαιώνια διάκριση ανάμεσα σε «Ευρώπη» και «Ασία» ή «Δύση» και «Ανατολή» ομαδοποιεί πίσω από πολύ πλατιές ετικέτες κάθε δυνατή ποικιλία της ανθρώπινης πολλαπλότητας, συρρικνώνοντας την στη διαδικασία προς μία ή δύο τελικές, συλλογικές αφαιρέσεις. Ο Μαρξ δεν αποτελεί εξαίρεση. Η συλλογική Ανατολή ήταν ευκολότερο να χρησιμοποιηθεί από αυτόν για να εικονογραφήσει μια θεωρία απ' ό,τι οι ατομικές ανθρώπινες υπάρξεις. Γιατί ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, όπως σε μια αυτο-εκπληρούμενη εξαγγελία, το μόνο που μετρούσε, ή υπήρχε, ήταν η τεράστια ανώνυμη συλλογικότητα. Κανένας άλλος τύπος ανταλλαγής, έτσι αυστηρά περιορισμένη όπως ήταν, δεν μπορούσε να υπάρξει.

Το ότι ο Μαρξ ήταν ακόμα σε θέση να νιώθει κάποια ανθρώπινη συμπάθεια, να ταυτίζεται έστω και λίγο με τη δύστυχη Ασία, δείχνει ότι κάτι συνέβαινε πριν εγερθούν οι ετικέτες, πριν ανατρέξει στον Γκαίτε ως πηγή σοφίας για την Ανατολή. Είναι σαν το ατομικό πνεύμα (του Μαρξ, σε αυτή την περίπτωση) να μπορούσε ν' ανακαλύψει μία προσυλλογική, προ-θεωρητική ατομικότητα στην Ασία —να την ανακαλύψει και να ενδώσει στην πίεση που αυτή ασκεί στις συγκινήσεις του, στα αισθήματα και στις αισθήσεις— μόνο και μόνο για να την προδώσει όταν θα έβρισκε έναν δεινότερο σύμβουλο μέσα στο ίδιο το λεξιλόγιο που ένιωθε αναγκασμένος να χρησιμοποιήσει. Εκείνο που αυτός ο σύμβουλος έκανε ήταν να σταματήσει κι εν συνεχεία να διασκορπίσει τη συμπάθεια,

και αυτό συνοδεύτηκε από έναν επιγραμματικό αφορισμό: αυτοί οι άνθρωποι δεν υποφέρουν — είναι Ανατολίτες και ως εκ τούτου πρέπει να τους πραγματευόμαστε με άλλους όρους από αυτούς που ως τώρα χρησιμοποιούμε. Η αισθηματική επίστρωση λοιπόν εξαφανίστηκε μόλις ήρθε σε επαφή με τους αναντίρρητους ορισμούς της οριενταλιστικής επιστήμης, υποστηριζόμενης από μια «οριενταλιστική» γνώση (π.χ. το Diwan) που υποτίθεται της ταίριαζε. Το λεξιλόγιο της συγκίνησης εξαφανίστηκε καθώς υποτάχθηκε στη λεξικογραφική πολιτική της οριενταλιστικής επιστήμης ή και της οριενταλιστικής τέχνης. Μια εμπειρία διαλύθηκε από έναν λεξικογραφικό ορισμό: μπορεί κανείς να το δει αυτό στα ινδικά δοκίμια του Μαρξ, όπου εκείνο που συμβαίνει στο τέλος είναι κάτι που τον ωθεί να ανατρέξει στον Γκαίτε, και να σταθεί κάτω από την προστατευτική του οριενταλοποιημένη Ανατολή.

Εν μέρει, βέβαια, ο Μαρξ προσπαθούσε να δικαιώσει τις δικές του θέσεις για την κοινωνικοοικονομική επανάσταση· αλλά εν μέρει επίσης φαίνεται ότι κατέφευγε εύκολα σε ένα μαζικό σώμα κειμένων, παγιωμένων εσωτερικά από τον Οριενταλισμό και οδηγημένων από τον ίδιον έξω από το ειδικό πεδίο, που έλεγχε κάθε πρόταση σχετικά με την Ανατολή. Στο Πρώτο Κεφάλαιο προσπάθησα να δείξω ότι αυτός ο έλεγχος είχε μια γενικότερη πολιτισμική ιστορία από τα χρόνια της αρχαιότητας· σ' αυτό το κεφάλαιο το ενδιαφέρον μου στάθηκε να δείξω πώς κατά τον δέκατο ένατο αιώνα δημιουργήθηκε μια σύγχρονη επαγγελματική ορολογία και πρακτική η ύπαρξη της οποίας κυριαρχούσε σε κάθε λόγο για την Ανατολή, είτε από Οριενταλιστές είτε από μη Οριενταλιστές. Ο Σασύ και ο Ρενάν είναι παραδείγματα του τρόπου που ο Οριενταλισμός κατασκεύασε, αντιστοίχως, ένα σώμα κειμένων και μια φιλολογικά ριζωμένη διαδικασία μέσω της οποίας η Ανατολή απόκτησε μια ορισμένη ταυτότητα η οποία την καθιστούσε άνιση με τη Δύση. Χρησιμοποιώντας τον Μαρξ ως παράδειγμα της περίπτωσης όπου μια μη οριενταλιστική ανθρώπινη συστράτευση καταρχήν διαλύθηκε, κι εν συνεχεία υποκαταστάθηκε με τη βία από τις οριενταλιστικές γενικεύσεις, συνειδητοποιούμε ότι πρέπει να εξετάσουμε τη διαδικασία της λεξικογραφικής και θεσμικής παγίωσης που χαρακτηρίζει ειδικά τον Οριενταλισμό. Ποια ήταν αυτή η λειτουργία, χάρη στην οποία όποτε κανείς συζητούσε την Ανατολή ένας τεράστιος μηχανισμός παντοδύναμων ορισμών παρενέβαινε αυτομάτως ως ο μόνος που διέθετε την απαραίτητη εγκυρότητα για τον καθορισμό των όρων της συζήτησης; Και αφού πρέπει επίσης να δείξουμε πώς αυτός ο μηχανισμός επενέργησε ειδικά (και αποτελεσματικά) πάνω σε προσωπικές ανθρώπινες εμπειρίες οι οποίες κανονικά του ήταν ενάντιες, πρέπει

επίσης να δείξουμε πού αυτές πήγαν και τι μορφές αυτές πήραν, όσο διάρκεσαν.

Όλο αυτό είναι ένα εγχείρημα πολύ σύνθετο και δύσκολο να περιγραφεί, εξίσου σύνθετο και δύσκολο τουλάχιστον με τον τρόπο που κάθε αναπτυσσόμενη επιστήμη παραγκωνίζει τους ανταγωνιστές της και αξιώνει την αυθεντία των παραδόσεων, των μεθόδων και των θεσμών της, καθώς και τη γενικότερη πολιτισμική νομιμότητα των προτάσεών της, των προσωπικοτήτων της και των μέσων της. Αλλά μπορούμε να απλοποιήσουμε κάπως την τεράστια αφηγηματική περιπλοκότητα αυτού του εγχειρήματος εξειδικεύοντας το είδος των εμπειριών που ο Οριενταλισμός τυπικά χρησιμοποίησε για τους σκοπούς του και αναπαράστησε για το μη εξειδικευμένο ακροατήριό του. Στην ουσία αυτές οι εμπειρίες συνεχίζουν εκείνες που περιέγραψα ως συστατικές των έργων του Σασύ και του Ρενάν. Αλλά ενώ αυτοί οι δύο λόγιοι εκπροσωπούν έναν Οριενταλισμό των βιβλίων, αφού κανένας από τους δυο τους δεν αξίωσε ποτέ οποιαδήποτε άμεση εμπειρία της Ανατολής, υπάρχει μια άλλη παράδοση η οποία αντλεί τη νομιμότητά της από το ιδιόμορφα εξαναγκαστικό γεγονός της παραμονής στην Ανατολή, της πραγματικής υπαρκτικής σχέσης μαζί της. Ο Anquetil, ο Jones, η ναπολεόντεια εκστρατεία χαράζουν τις πρώτες γραμμές αυτής της παράδοσης, βέβαια, και εν συνεχεία θα ασκήσουν μια πανίσχυρη επιρροή σε όλους όσους εγκαθίστανται στην Ανατολή. Αυτές οι γραμμές είναι εκείνες της ευρωπαϊκής ισχύος: το να ζει κανείς στην Ανατολή σημαίνει να ζει την προνομιακή ζωή όχι ενός συνηθισμένου πολίτη αλλά ενός εκπροσώπου της ευρωπαϊκής δύναμης, που η αυτοκρατορία της (γαλλική ή βρετανική) συμπεριέχει την Ανατολή μέσα στους στρατιωτικούς, οικονομικούς, και, πάνω απ' όλα, πολιτισμικούς της αρμούς. Η παραμονή στην Ανατολή, καθώς και οι επιστημονικοί της καρποί, είναι λοιπόν κορεσμένοι από τη μακρά παράδοση των κειμενικών στάσεων που βρίσκουμε στον Ρενάν και στον Σασύ: από κοινού οι δύο αυτές εμπειρίες θα συστήσουν μια τεράστια βιβλιοθήκη απέναντι στην οποία κανένας, ούτε και αυτός ο Μαρξ, δεν μπορεί να εξεγερθεί, ούτε μπορεί να την αγνοήσει.

Η διαμονή στην Ανατολή συνεπάγεται προσωπική εμπειρία και προσωπική μαρτυρία σε έναν κάποιο βαθμό. Κάθε συμβολή στη βιβλιοθήκη του Οριενταλισμού και στην παγίωσή του εξαρτάται από το πώς η εμπειρία και η μαρτυρία μεταστρέφονται από καθαρά προσωπικό ντοκουμέντο σε νομιμοποιητικούς κώδικες της οριενταλιστικής επιστήμης. Με άλλα λόγια, μέσα σ' ένα κείμενο πρέπει να συμβεί μια μεταμόρφωση από το προσωπικό ύφος στην επίσημη δήλωση· η καταγραφή της ανατολικής

διαμονής του και εμπειρίας από έναν Ευρωπαίο πρέπει να επισκιάζει, ή τουλάχιστον να ελαχιστοποιεί, τις καθαρά αυτοβιογραφικές και εκδοτικές περιγραφές χάρη σε εκείνες τις περιγραφές από τις οποίες ο Οριενταλισμός γενικά και οι όψιμοι Οριενταλιστές ειδικότερα μπορούν να αντλήσουν, να οικοδομήσουν και να θεμελιώσουν περαιτέρω επιστημονικές παρατηρήσεις και περιγραφές. Έτσι ένα από τα πράγματα που πρέπει ν' αναζητήσουμε είναι μια πιο απερίφραστη από εκείνη του Μαρξ μεταστροφή των προσωπικών αισθημάτων για την Ανατολή σε επίσημες οριενταλιστικές δηλώσεις.

Τώρα η κατάσταση εμπλουτίζεται και περιπλέκεται από το γεγονός ότι σε ολόκληρο τον δέκατο ένατο αιώνα η Ανατολή, και ειδικά η Εγγύς Ανατολή, ήταν ο κατεξοχήν τόπος όπου προτιμούσαν οι Ευρωπαίοι να ταξιδεύουν και για τον οποίον να γράφουν. Επιπλέον, αναπτύχθηκε ένα αξιοσέβαστο σώμα ανατολικότροπης ευρωπαϊκής φιλολογίας που συχνά ήταν βασισμένη σε προσωπικές εμπειρίες από την Ανατολή. Η πρώτη πηγή μιας τέτοιας φιλολογίας που μας έρχεται στο νου είναι ο Φλωμπέρ· ο Ντισραέλι, ο Μαρκ Τουαίν και ο Kinglake είναι τρία ακόμα εμφανή παραδείγματα. Αλλά εκείνο που έχει ενδιαφέρον είναι η διαφορά ανάμεσα στο γράψιμο που μεταστρέφεται από προσωπική μαρτυρία σε επαγγελματικό Οριενταλισμό, και σ' εκείνο του δεύτερου τύπου, που βασίζεται επίσης στην παραμονή και την προσωπική εμπειρία αλλά παραμένει «λογοτεχνία», όχι επιστήμη: αυτή τη διαφορά θα ήθελα τώρα να διερευνήσω.

Το να είναι κανείς Ευρωπαίος στην Ανατολή συνεπάγεται *πάντοτε* μια συνείδηση του να είναι χωριστός από, και οπωσδήποτε άνισος με, το περιβάλλον του. Αλλά το πιο αξιοσημείωτο είναι η πρόθεση μιας τέτοιας συνείδησης: Τι ζητάει από την Ανατολή; Γιατί βρίσκεται εκεί ακόμα και όταν, όπως στην περίπτωση συγγραφέων όπως ο Σκοτ, ο Ουγκώ και ο Γκαίτε, ταξιδεύει στην Ανατολή για ένα πολύ συγκεκριμένο είδος εμπειρίας χωρίς ουσιαστικά να έχει εγκαταλείψει την Ευρώπη; Μπορούμε σχηματικά να διακρίνουμε ένα μικρό αριθμό τύπων προθέσεων. Πρώτον: ο συγγραφέας ο οποίος προτίθεται να χρησιμοποιήσει την παραμονή του για τον ειδικό σκοπό του να προμηθεύσει τον επαγγελματικό Οριενταλισμό με επιστημονικό υλικό, που αντιλαμβάνεται την παραμονή του ως μια μορφή επιστημονικής παρατήρησης. Δεύτερον: ο συγγραφέας που έχει τον ίδιο στόχο, είναι όμως λιγότερο πρόθυμος να θυσιάσει την εκκεντρικότητα και το ύφος της προσωπικής του συνείδησης σε απρόσωπους οριενταλιστικούς ορισμούς. Αυτοί οι τελευταίοι όντως εμφανίζονται στο έργο του, αλλά με μεγάλη δυσκολία ελευθερώνονται από τις προσωπικές ιδιορρυθμίες του ύφους. Τρίτον: ο συγγραφέας για τον οποίον ένα

αληθινό ή μεταφορικό ταξίδι στην Ανατολή είναι η εκπλήρωση μιας βαθιάς και επιτακτικής επιθυμίας του. Γι' αυτό και το κείμενό του χτίζεται πάνω σε μια προσωπική αισθητική, τροφοδοτείται και διαποτίζεται από την επιθυμία. Στη δεύτερη και στην τρίτη κατηγορία υπάρχει πολύ περισσότερος χώρος απ' ό,τι στην πρώτη για την εκδίπλωση μιας προσωπικής —ή τουλάχιστον μη οριενταλιστικής— αντίληψης· αν πάρουμε το *Τρόποι και Συνήθειες των Συγχρόνων Αιγυπτίων* του Edward William Lane ως το εξοχότερο παράδειγμα της πρώτης κατηγορίας, το *Προσκύνημα στο Αλ Μαντινάχ και στη Μέκκα* του Burton ως δείγμα της δεύτερης κατηγορίας και το *Ταξίδι στην Ανατολή* του Νερβάλ ως αντιπροσωπευτικό της τρίτης κατηγορίας, θα γίνει σαφής ο σχετικός χώρος που επιτρέπει το κείμενο για την προσωπική παρουσία του συγγραφέα.

Παρ' όλες τις διαφορές τους, ωστόσο, αυτές οι τρεις κατηγορίες δεν είναι τόσο ξένες μεταξύ τους όσο θα μπορούσε κάποιος να φανταστεί. Ούτε καμία κατηγορία περιέχει «καθαρούς» αντιπροσωπευτικούς τύπους. Για παράδειγμα, και οι τρεις κατηγορίες έργων έχουν στο κέντρο τους σαν θεμέλιο τις αδιάλλακτες δυνάμεις της εγωιστικής ευρωπαϊκής συνείδησης. Σε όλες τις περιπτώσεις η Ανατολή υπάρχει *για* τον Ευρωπαίο παρατηρητή, και επιπλέον, στην κατηγορία που περιέχει τους *Αιγυπτίους* του Lane, το οριενταλιστικό εγώ είναι πάρα πολύ έκδηλο, όσο και αν το ύφος του πασχίζει για αμερόληπτη αντικειμενικότητα. Ακόμα, ορισμένα μοτίβα επαναλαμβάνεται σταθερά και στους τρεις τύπους. Η Ανατολή ως τόπος προσκυνήματος είναι ένα· το ίδιο και μια αντίληψη της Ανατολής ως θεάματος, ενός *tableau vivant** Κάθε έργο για την Ανατολή σε αυτές τις κατηγορίες προσπαθεί να περιγράψει τον τόπο, βέβαια, αλλά εκείνο που είναι πιο ενδιαφέρον είναι το πώς η εσωτερική δομή του έργου είναι σε κάποιο βαθμό συνώνυμη με μια συνολική ερμηνεία (ή προσπάθεια ερμηνείας) της Ανατολής. Τις περισσότερες φορές, όπως είναι αναμενόμενο, η ερμηνεία εκπροσωπεί μια μορφή ρομαντικής ανασυγκρότησης της Ανατολής, μιαν ανα-θεώρησή της, η οποία την αποκαθιστά λυτρωτικά μέσα στο παρόν. Κάθε ερμηνεία, κάθε δομή που παράγεται για την Ανατολή, είναι εν τοιαύτη περιπτώσει μια επανερμηνεία, ή μια ανασύστασή της.

Έχοντας αυτό κατά νου, μπορούμε να επιστρέψουμε στις διαφορές μεταξύ των κατηγοριών. Το βιβλίο του Lane για τους Αιγυπτίους γνώρισε μεγάλη φήμη, το διάβασαν και το παρέθεσαν εκτεταμένα (μεταξύ άλλων και ο Φλωμπέρ) και εδραίωσε τη φήμη του συγγραφέα του ως

*Ζωντανός πίνακας [Σ.τ.μ.].

εξέχουσας φυσιογνωμίας της οριενταλιστικής λογιοσύνης. Με άλλα λόγια, ο Lane κέρδισε την αυθεντία του όχι απλώς χάρη σε αυτά που είπε, αλλά χάρη στο πώς αυτά που είπε μπόρεσαν να συναφθούν στο σώμα του Οριενταλισμού. Τον παραθέτουν σαν πηγή γνώσεων για την Αίγυπτο και την Αραβία, ενώ ο Burton ή ο Φλωμπέρ διαβάζονταν και διαβάζονται γι' αυτό που μας λένε για τον Burton και τον Φλωμπέρ πάνω και πέρα από τη γνώση τους για την Ανατολή. Η λειτουργία του συγγραφέα στους *Σύγχρονους Αιγυπτίους* του Lane είναι λιγότερο ισχυρή απ' ό,τι στις άλλες κατηγορίες επειδή το έργο του έχει διαχυθεί μέσα στο επάγγελμα, έχει στερεωθεί από αυτό, έχει θεσμοποιηθεί μέσα σε αυτό. Η ταυτότητα του συγγραφέα μέσα σ' ένα έργο επαγγελματικής λογιοσύνης όπως το δικό του βρίσκεται υποταγμένη στις απαιτήσεις του πεδίου και του υλικού του. Αλλά αυτό δεν γίνεται απλά, ή δίχως να εγείρει προβλήματα.

Το κλασικό έργο του Lane *Επισκόπηση των Τρόπων και των Ηθών των Σύγχρονων Αιγυπτίων* (1836) ήταν το σκόπιμο αποτέλεσμα μιας σειράς εργασιών και δύο περιόδων διαμονής του στην Αίγυπτο (1825-1828 και 1833-1835). Χρησιμοποιώ την έκφραση «σκόπιμο» με κάποια έμφαση εδώ, επειδή η εντύπωση που ήθελε να δώσει ο Lane ήταν ότι η μελέτη του ήταν ένα έργο άμεσης και αυθόρμητης, μη εξωραϊσμένης και ουδέτερης, περιγραφής, ενώ στην πραγματικότητα ήταν προϊόν αξιοσημείωτης επεξεργασίας (το έργο που έγραψε δεν ήταν εκείνο που τελικά εξέδωσε) κι επίσης μιας αξιοσημείωτης σειράς ιδιαίτερων προσπαθειών. Τίποτα στη γέννηση και στο υπόβαθρό του δεν δείχνει να τον προόριζε για την Ανατολή, εκτός από τη μεθοδική του μελετηρότητα και την ικανότητά του στις κλασικές σπουδές και τα μαθηματικά, που εξηγούν κάπως την εμφανή εσωτερική ευταξία του βιβλίου του. Ο πρόλογός του προσφέρει μια σειρά από ενδιαφέροντα ίχνη αναφορικά με το είδος του εγχειρήματος που συνιστούσε αυτό το βιβλίο. Πήγε στην Αίγυπτο αρχικά για να μάθει τα Αραβικά. Κατόπιν, αφού έγραψε κάποιες σημειώσεις για τη σύγχρονη Αίγυπτο, μια επιτροπή εκ μέρους της Εταιρείας για τη Διάδοση Ωφέλιμων Γνώσεων τον ενθάρρυνε να παράγει ένα συστηματικό έργο πάνω στη χώρα και τους κατοίκους της. Από ένα άθροισμα διάσπαρτων παρατηρήσεων το έργο μετατράπηκε σ' ένα ντοκουμέντο ωφέλιμων γνώσεων, κατάλληλα οργανωμένων και προσιτών στον καθένα ο οποίος θα ήθελε να γνωρίζει τα ουσιώδη για μια ξένη χώρα. Ο πρόλογος κάνει σαφές ότι μια τέτοια γνώση πρέπει κατά κάποιον τρόπο να αξιοποιεί την προϋπάρχουσα γνώση, και να διεκδικεί έναν αποτελεσματικό χαρακτήρα: εδώ ο Lane αποκτά έναν ανεπαίσθητα πολεμικό τόνο. Πρέπει αρχικά να δείξει ότι έκανε κάτι που άλλοι είτε δεν

μπορούσαν είτε δεν ήθελαν να κάνουν, κι εν συνεχεία, ότι είχε πρόσβαση σε πληροφορίες αυθεντικές και σωστές. Κι εδώ αρχίζει να εγείρεται η ιδιόμορφη αυθεντία του.

Κι ενώ ο Lane στον πρόλογό του στέκεται πολύ στην «Περιγραφή του Πληθυσμού του Χαλεπιού» του Dr. Russell (ένα ξεχασμένο έργο), είναι φανερό ότι ο κύριος προηγηθείς ανταγωνιστής του είναι το *Description de l'Egypte.* Αλλά αυτό το έργο, περιοριζόμενο από τον Lane σε μια μακρά υποσημείωση, αναφέρεται μέσα σε περιφρονητικά εισαγωγικά ως το «μεγάλο γαλλικό έργο» για την Αίγυπτο. *Εκείνο* ήταν πολύ φιλοσοφικά γενικό και αρκετά απρόσεκτο, λέει ο Lane· και η περίφημη μελέτη του Γιάκομπ Μπούρκχαρντ ήταν απλώς μια συλλογή παροιμιώδους αιγυπτιακής σοφίας, «κακά δείγματα των ηθών ενός λαού». Αντίθετα με τους Γάλλους και με τον Μπούρκχαρντ, ο Lane μπορούσε να ανακατευτεί με τους ιθαγενείς, να ζήσει όπως ζούσαν αυτοί, να συμμορφωθεί με τις συνήθειές τους, και «ν' αποφύγει να προκαλέσει οποιαδήποτε υποψία, στους ξένους, ότι δεν... είναι κάποιος που έχει δικαίωμα να εισδύσει ανάμεσά τους». Για να μη νομίσει κανείς ότι ο Lane έχασε την υποκειμενικότητά του, βιάζεται να ξεκαθαρίσει ότι συμμορφώθηκε μόνο με *το γράμμα* (η υπογράμμιση δική του) του Κορανίου, και είχε πάντα επίγνωση της διαφοράς του από μια ουσιαστικά ξένη κουλτούρα.[70] Έτσι ενώ ένα κομμάτι της ταυτότητας του Lane επιπλέει ήσυχα στην ανυποψίαστη μουσουλμανική θάλασσα, ένα βυθισμένο του μέρος διατηρεί την κρυφή ευρωπαϊκή του δύναμη να σχολιάζει, να αποκτά και να κατέχει οτιδήποτε γύρω του.

Ο Οριενταλιστής μπορεί να μιμηθεί την Ανατολή χωρίς να ισχύει και το αντίστροφο. Γι' αυτό ό,τι λέει για την Ανατολή πρέπει να κατανοείται ως περιγραφή αποκτημένη μέσω μιας μονόδρομης ανταλλαγής: *αυτός* παρατηρεί και καταγράφει, πώς *αυτοί* μιλούν και συμπεριφέρονται. Η δύναμή του έγκειται στο ότι μπόρεσε να υπάρξει ανάμεσά τους ως αυτόχθων ομιλητής, ούτως ειπείν, και ταυτόχρονα ως μυστικός συγγραφέας. Και ό,τι έγραψε θα ήταν μια χρήσιμη γνώση, όχι γι' αυτούς, αλλά για την Ευρώπη και τα διάφορα μορφωτικά της ινστιτούτα. Γιατί αυτό είναι κάτι που η πρόζα του Lane δεν μας αφήνει ποτέ να ξεχάσουμε: ότι το εγώ, η αντωνυμία του πρώτου προσώπου που κινείται ασταμάτητα ανάμεσα σε αιγυπτιακά έθιμα, τελετουργίες, γιορτές, βρεφική ηλικία, ανατροφή των παιδιών και ταφικές τελετές, είναι στην πραγματικότητα μια παρωδία της Ανατολής κι ένα οριενταλιστικό τέχνασμα για τη σύλληψη και τη μεταβίβαση ωφέλιμων, σε άλλη περίπτωση απρόσιτων, πληροφοριών. Ως αφηγητής ο Lane ταυτόχρονα εκτίθεται και εκθέτει,

κερδίζοντας δύο συμπάθειες μαζί, επιδεικνύοντας δύο ορέξεις για εμπειρία: την ανατολίτικη για την απόκτηση συντροφιάς (ή έτσι φαίνεται τουλάχιστον) και τη δυτική για την απόκτηση έγκυρης, ωφέλιμης γνώσης.

Τίποτα δεν το εικονίζει αυτό καλύτερα από το τελευταίο τριμερές επεισόδιο του προλόγου. Ο Lane περιγράφει εκεί τον βασικό πληροφορητή του και φίλο, τον Σεΐχη Αχμέτ, ως σύντροφο και ως αξιοπερίεργο. Μαζί και οι δύο υποκρίνονται ότι ο Lane είναι Μουσουλμάνος· όμως μόνον αφού ο Αχμέτ κατανικήσει το φόβο που του προκαλεί το τολμηρό θέατρο του Lane, νιώθει άνετα να προσευχηθεί δίπλα του μέσα σ' ένα τζαμί. Αυτό το τελευταίο γεγονός παρουσιάζεται σε δύο σκηνές στις οποίες ο Αχμέτ απεικονίζεται σαν μια αλλόκοτη μορφή που τρώει γυαλιά και σαν πολύγαμος. Στα τρία μέρη του επεισοδίου με τον Σεΐχη Αχμέτ η απόσταση ανάμεσα στον Μουσουλμάνο και τον Lane αυξάνει, ακόμη και αν στην ίδια την πράξη μειώνεται. Ως μεσολαβητής και μεταφραστής, για να το πούμε έτσι, της μουσουλμανικής συμπεριφοράς, ο Lane προσοικειώνεται ειρωνικά το μουσουλμανικό πρότυπο μόνον ως τον βαθμό που αυτό θα του επιτρέψει να το περιγράψει σε νηφάλια αγγλική πρόζα. Η ταυτότητα του ως κάποιου με αντίθετη πίστη και ως προνομιούχου Ευρωπαίου είναι η ίδια η ουσία της κακής πίστης, γιατί η τελευταία υποσκάπτει κατά βέβαιο τρόπο την πρώτη. Έτσι αυτό που μοιάζει να είναι μια πραγματική αναφορά τού τι *ένας* μάλλον ιδιόμορφος Μουσουλμάνος κάνει, εμφανίζεται από τον Lane σαν μια αμερόληπτη παρουσίαση *ολόκληρης* της μουσουλμανικής πίστης. Δεν φαίνεται να απασχολεί καθόλου τον Lane η προδοσία της φιλίας του με τον Αχμέτ ή με τους άλλους που του παρέχουν πληροφορίες. Εκείνο που ενδιαφέρει είναι πως η αναφορά μοιάζει άμεση, γενική και αμερόληπτη, πως ο Εγγλέζος αναγνώστης θα πειστεί ότι ο Lane δεν μολύνθηκε ποτέ από την αίρεση ή την αποστασία, και τελικά, ότι το κείμενο του Lane διαγράφει την ανθρώπινη πλευρά του υλικού του χάριν της επιστημονικής εγκυρότητας.

Για όλους αυτούς τους λόγους το βιβλίο είναι οργανωμένο όχι απλώς σαν την αφήγηση της διαμονής του Lane στην Αίγυπτο αλλά σαν μια αφηγηματική δομή πλημμυρισμένη από οριενταλιστικές αναδομήσεις και λεπτομέρειες. Αυτό, πιστεύω, είναι το κεντρικό επίτευγμα του έργου του Lane. Ως προς το περίγραμμα και τη μορφή, το οι *Σύγχρονοι Αιγύπτιοι* ακολουθούν τη ρουτίνα των μυθιστορημάτων του δέκατου όγδοου αιώνα, ας πούμε αυτών του Φήλντινγκ. Το βιβλίο ανοίγει με μια επισκόπηση της χώρας και της μορφολογίας της, το οποίο ακολουθείται από κεφάλαια για τα «Προσωπικά Χαρακτηριστικά» και την «Βρεφική Ηλικία και Πρώιμη Εκπαίδευση». Είκοσι πέντε κεφάλαια που αφορούν γιορτές, νό-

μους, χαρακτήρα, βιομηχανία, μαγεία και οικιακή ζωή προηγούνται του τελευταίου κεφαλαίου, «Θάνατος και Νεκρικές Τελετές». Εμφανώς, η ανάπτυξη του Lane είναι χρονολογική και εξελικτική. Γράφει για τον εαυτό του ως παρατηρητή σκηνών που σχετίζονται με τις μεγάλες μεταβάσεις της ανθρώπινης ζωής: πρότυπό του είναι το βιογραφικό μοντέλο, όπως στο *Τόμ Τζόουνς*, με τη γέννηση του ήρωα, τις περιπέτειές του, το γάμο και τον υπονοούμενο θάνατό του. Μόνο που στο κείμενο του Lane η αφηγηματική φωνή είναι χωρίς ηλικία· το αντικείμενό του, ωστόσο, ο σύγχρονος Αιγύπτιος, περνάει όλα τα στάδια του κύκλου της ζωής. Αυτή η αναστροφή, μέσω της οποίας ένα μεμονωμένο άτομο προικίζει τον εαυτό του με άχρονες ιδιότητες και επιβάλλει σε μια κοινωνία και έναν λαό την έκταση μιας προσωπικής ζωής, δεν είναι παρά η πρώτη από έναν αριθμό λειτουργιών οι οποίες ρυθμίζουν αυτό που θα μπορούσε να είναι απλή αφήγηση ταξιδιών σε ξένα μέρη, μετατρέποντας ένα άτεχνο κείμενο σε εγκυκλοπαίδεια εξωτικής επίδειξης και πεδίο οριενταλιστικής έρευνας.

Ο έλεγχος του Lane πάνω στο υλικό του δεν οφείλεται μόνο στη δραματοποιημένη του διπλή παρουσία (σαν ψεύτικος Μουσουλμάνος και αληθινός δυτικός) και στον τρόπο που χειρίζεται την αφηγηματική φωνή και το υποκείμενο, αλλά επίσης στον τρόπο που χειρίζεται τις λεπτομέρειες. Κάθε κύριο μέρος του κάθε κεφαλαίου εισάγεται σταθερά με κάποια αναμενόμενη γενική παρατήρηση. Για παράδειγμα, «έχει γενικώς παρατηρηθεί ότι πολλές από τις πιο αξιοσημείωτες ιδιορρυθμίες στους τρόπους, τα έθιμα και τον χαρακτήρα ενός έθνους μπορούν να αποδοθούν στις φυσικές ιδιαιτερότητες της χώρας».[72] Ό,τι ακολουθεί το επιβεβαιώνει εύκολα — ο Νείλος, το «ιδιαίτερα υγιεινό» κλίμα της Αιγύπτου, η «ακριβής» εργασία των αγροτών. Όμως αντί αυτό να οδηγεί στο επόμενο επεισόδιο κατά την αφηγηματική τάξη, μια λεπτομέρεια προστίθεται, και η αφήγηση δεν ολοκληρώνεται με τον αναμενόμενο καθαρά τυπικό τρόπο. Με άλλα λόγια, παρόλο που τα γενικά περιγράμματα του κειμένου του Lane συμμορφώνονται με την αφηγηματική και αιτιακή αλληλουχία του σχήματος γέννηση - ζωή - θάνατος, η ειδική λεπτομέρεια που εισάγεται στην ακολουθία ανατρέπει την κίνηση της αφήγησης. Από μια γενική παρατήρηση σ' ένα σκιαγράφημα ορισμένων πλευρών του αιγυπτιακού χαρακτήρα, σε μια επισκόπηση της αιγυπτιακής βρεφικής ηλικίας, της εφηβείας, της ωριμότητας και του γηράσματος, ο Lane είναι πάντα εκεί με εξαιρετικές λεπτομέρειες για να *αποτρέψει* τις ομαλές μεταβάσεις. Λίγο μετά αφού έχουμε ακούσει για το υγιεινό κλίμα της Αιγύπτου, για παράδειγμα, μαθαίνουμε ότι ελάχιστοι Αιγύπτιοι ζουν

παραπάνω από λίγα χρόνια λόγω των μοιραίων ασθενειών, της απουσίας ιατρικής βοήθειας και του σκληρού καλοκαιρινού καιρού. Μετά από αυτό ακούμε ότι η ζέστη «εξάπτει τους Αιγυπτίους [μια ανεύθυνη γενίκευση] σε ακράτεια στις σεξουαλικές απολαύσεις», και γρήγορα βαλτώνουμε σε περιγραφές, που συμπληρώνονται από χάρτες και σχεδιάσματα, της αρχιτεκτονικής, της διακόσμησης, των πηγών και των δεξαμενών του Καΐρου. Όταν το αφηγηματικό νήμα ξαναπιάνεται, ολοφάνερα δεν είναι παρά ένας τύπος.

Εκείνο που υποσκάπτει την αφηγηματική τάξη, την ίδια ακριβώς στιγμή που η αφηγηματική τάξη είναι η κυρίαρχη πλοκή του κειμένου του Lane, είναι η αιφνίδια, βαρύνουσα, μνημειώδης περιγραφή. Σκοπός του Lane είναι να κάνει την Αίγυπτο και τους Αιγυπτίους εντελώς ορατούς, να μην κρατήσει τίποτα κρυφό από τον αναγνώστη του, να παραδώσει τους Αιγυπτίους δίχως βάθος, σε διογκωμένες λεπτομέρειες. Ως παρουσιαστής, η τάση του είναι προς σαδομαζοχιστικές κολοσσιαίες περιγραφές: ο αυτοτραυματισμός των Δερβίσηδων, η ωμότητα των δικαστών, η ανάμειξη της θρησκείας με τη λαγνεία στους Μουσουλμάνους, η υπερβολή των λιμπιντικών παθών, κοκ. Ανεξαρτήτως όμως του πόσο περίεργο και διεστραμμένο φαίνεται το γεγονός και πόσο χαμένοι αρχίζουμε να νιώθουμε μέσα στις ιλιγγιώδεις του λεπτομέρειες, ο Lane είναι πανταχού παρών, η δουλειά του είναι να επανασυνθέτει τα κομμάτια και να μας κάνει να προχωράμε, έστω και σπασμωδικά. Ως ένα βαθμό το κάνει απλώς όντας ένας Ευρωπαίος που μπορεί να ελέγχει θεληματικά τα πάθη και τις εξάρσεις στα οποία ένας Μουσουλμάνος ατυχώς παραδίνεται. Αλλά σε ακόμα μεγαλύτερο βαθμό, η ικανότητα του Lane να κυριαρχεί στο υπερεκχειλίζον υλικό του με το ανένδοτο χαλινάρι της επιστημονικότητας και της αποστασιοποίησης εξαρτάται από την ψυχρή του απόσταση από την αιγυπτιακή ζωή και την αιγυπτιακή παραγωγικότητα.

Η κύρια συμβολική στιγμή εμφανίζεται στην αρχή του κεφαλαίου 6, «Οικιακή Ζωή — συνέχεια». Μέχρι τώρα ο Lane υιοθετούσε την αφηγηματική σύμβαση της περιδιάβασης μέσα στην αιγυπτιακή ζωή, και αφού έχει ολοκληρώσει το γύρο του στους δημόσιους χώρους και στις συνήθειες ενός αιγυπτιακού νοικοκυριού (ο κοινωνικός κόσμος και ο χώρος συμπλέκονται γι' αυτόν), αρχίζει να συζητά τις πιο εσωτερικές όψεις της οικιακής ζωής. Αμέσως, «πρέπει να δώσουμε μια περιγραφή του γάμου και των γαμικών τελετών». Όπως συνήθως, η περιγραφή αρχίζει με μια γενική παρατήρηση: το να απέχει του γάμου «όταν ένας άνδρας έχει φτάσει σε κατάλληλη ηλικία, και όταν δεν υπάρχει κάποιο δικαιολογημένο εμπόδιο, θεωρείται από τους Αιγυπτίους ανάρμοστο, έως και

ατιμωτικό». Δίχως μετάβαση αυτή η παρατήρηση αφορά τον ίδιο τον Lane, και είναι κατά κάποιον τρόπο ένοχος. Σε μία μεγάλη παράγραφο τότε αφηγείται τις πιέσεις που του ασκήθηκαν για να παντρευτεί, τις οποίες σταθερά αρνείτο. Τελικά, αφού ένας Αιγύπτιος φίλος του πρότεινε να κάνει ακόμα και *λευκό γάμο,* τον οποίο επίσης αρνήθηκε ο Lane, η όλη πρόταση κόβεται απότομα με μια περίοδο και μια παύλα.[73] Καταλήγει τη γενική του συζήτηση με μια άλλη γενική παρατήρηση.

Δεν έχουμε εδώ μόνο μια τυπική διακοπή, κατά τον τρόπο του Lane, της κυρίως αφήγησης με μια ατημέλητη λεπτομέρεια· έχουμε επίσης μια σταθερή και και κυριολεκτική διάζευξη του συγγραφέα από τις παραγωγικές διαδικασίες της ανατολικής κοινωνίας. Η μικρή αφήγηση της άρνησής του να μπει στην κοινωνία την οποία περιγράφει καταλήγει σε ένα δραματικό κενό: η ιστορία του δεν μπορεί να συνεχιστεί, φαίνεται να λέει, στο βαθμό που δεν μπαίνει στα ενδότερα της οικιακής ζωής, κι έτσι χάνει τη θέση του ως υποψήφιος γι' αυτήν. Κυριολεκτικά καταργεί τον εαυτό του ως ανθρώπινο υποκείμενο με την άρνηση του να παντρευτεί μέσα στην ανθρώπινη κοινωνία. Έτσι διατηρεί την εξουσιαστική του ταυτότητα ως ψευδομέτοχος και ενισχύει την αντικειμενικότητα της αφήγησής του. Αν ήδη γνωρίζαμε ότι ο Lane δεν ήταν Μουσουλμάνος, τώρα γνωρίζουμε επίσης ότι προκειμένου να γίνει Οριενταλιστής —και όχι Ανατολίτης— όφειλε να αρνηθεί στον εαυτό του τις αισθησιακές απολαύσεις μιας οικογενειακής ζωής. Επιπλέον, όφειλε ν' αποφύγει να εντάξει τον εαυτό του στο χρόνο μπαίνοντας μέσα σ' έναν ανθρώπινο κύκλο ζωής. Μόνο με αυτόν τον αρνητικό τρόπο μπορούσε να διατηρήσει την υπερχρονική αυθεντία του ως παρατηρητής.

Η εκλογή του Lane ήταν ανάμεσα στο να ζει «χωρίς ταλαιπωρίες και στερήσεις» και στο να ολοκληρώσει τη μελέτη του για τους σύγχρονους Αιγυπτίους. Το αποτέλεσμα της εκλογής του είναι ακριβώς ότι έκανε δυνατό έναν ορισμό των Αιγυπτίων, γιατί αν είχε γίνει ένας από αυτούς η προοπτική του δεν θα μπορούσε πλέον να είναι αντισηπτικά και ασεξουαλικά λεξικογραφική. Με δύο σημαντικούς και επιτακτικούς τρόπους, λοιπόν, ο Lane κέρδισε επιστημονική αξιοπιστία και νομιμότητα. Πρώτον, ανακατεύτηκε με την καθημερινή διαδικασία της ανθρώπινης ζωής: αυτή είναι η λειτουργία των ανοικονόμητων λεπτομερειών του, μέσα σπό τις οποίες η παρατηρούσα διάνοια ενός ξένου μπορεί να εξαγάγει και να συστήσει μαζική πληροφορία. Οι Αιγύπτιοι ξεκοιλιάζονται χάριν της εκθέσεως, για να το πούμε έτσι, και ύστερα ανασυγκροτούνται διδακτικά από τον Lane. Δεύτερον, διάζευξε αποφασιστικά τον εαυτό του από την παραγωγή της αιγυπτιακής - ανατολίτικης ζωής: και αυτό το έκανε

υποτάσσοντας τις ζωώδεις του ορέξεις στο σκοπό της διασποράς της πληροφορίας, όχι μέσα και για την Αίγυπτο, αλλά μέσα και για την ευρωπαϊκή μάθηση εν γένει. Το ότι κατάφερε να επιβάλει τη βούληση της γνώσης σε μιαν απείθαρχη πραγματικότητα και ταυτόχρονα να μετατοπιστεί εσκεμμένα από τον τόπο που διέμενε στη σκηνή της επιστημονικής του αναγνώρισης, είναι η πηγή της μεγάλης του φήμης στα χρονικά του Οριενταλισμού. Γνώση ωφέλιμη όπως η δική του δεν μπορούσε να έχει αποκτηθεί, μορφοποιηθεί και διαδοθεί παρά μόνο μέσα από τέτοιου είδους αρνήσεις.

Τα δύο άλλα μεγάλα έργα του Lane, το ατελείωτο Αραβικό λεξικό του και η άχαρη μετάφραση του τού *Χίλιες και Μια Νύχτες,* στερεοποίησαν το σύστημα της γνώσης που εγκαινίασαν οι *Σύγχρονοι Αιγύπτιοι.* Και στα δύο αυτά κατοπινά του έργα η ατομικότητά του έχει εξαφανιστεί εντελώς ως δημιουργική παρουσία, όπως βέβαια και η ίδια η ιδέα του αφηγηματικού έργου. Ο άνθρωπος Lane εμφανίζεται μόνο μέσ' από το υπηρεσιακό προσωπείο του σχολιαστή και αναμεταφραστή (στις *Νύχτες)* και του απρόσωπου λεξικογράφου. Από ένας συγγραφέας σύγχρονος του αντικείμενου του, ο Lane έγινε —ως Οριενταλιστής λόγιος της κλασικής Αραβικής και του κλασικού Ισλάμ— αναβιωτής του. Αλλά ακριβώς η μορφή αυτής της αναβίωσης έχει ενδιαφέρον. Γιατί η λόγια κληρονομιά του Lane δεν είχε σημασία για την Ανατολή, βέβαια, αλλά για τους θεσμούς και τα πνεύμα της ευρωπαϊκής του κοινωνίας. Και αυτά ήταν είτε ακαδημαϊκά —οι επίσημες Ανατολικές εταιρείες, θεσμοί και ιδρύματα— είτε μη-ακαδημαϊκά κατά πολύ ειδικούς τρόπους, οι οποίοι απεικονίζονται στο έργο των Ευρωπαίων που αργότερα εγκαταστάθηκαν στην Ανατολή.

Αν διαβάσουμε στους *Σύγχρονους Αιγυπτίους του* Lane όχι σαν πηγή ανατολικής γνώσης αλλά σαν ένα έργο που απευθύνεται άμεσα στον αναπτυσσόμενο Οριενταλισμό, θα το βρούμε εξαιρετικά διαφωτιστικό. Η υποταγή του γενετικού εγώ στην επιστημονική αυθεντία που χαρακτηρίζει τον Lane ανταποκρίνεται ακριβώς στην αύξουσα εξειδίκευση και θεσμοποίηση της γνώσης γύρω από την Ανατολή την οποία εκπροσωπούσαν οι διάφορες Ανατολικές εταιρείες. Η Royal Asiatic Society ιδρύθηκε μια δεκαετία πριν εμφανιστεί το βιβλίο του Lane, αλλά η επιτροπή των επικοινωνιών της —που είχε σαν «αντικείμενο να συγκεντρώνει μυστικές πληροφορίες και αναφορές σχετικά με την τέχνη, τις επιστήμες, τη λογοτεχνία, την ιστορία και τις αρχαιότητες» της Ανατολής[74]— ήταν ο δομικός αποδέκτης του αποθέματος των πληροφοριών του Lane, όπως ήταν αυτές επεξεργασμένες και διατυπωμένες. Και όσον αφορά τη διά-

δοση έργων όπως αυτό του Lane, δεν υπήρχαν μόνο οι διάφορες εταιρείες ωφέλιμης γνώσης αλλά επίσης, σε μια εποχή όπου τα πρώτα οριενταλιστικά προγράμματα για την προώθηση των ανταλλαγών και του εμπορίου με την Ανατολή είχαν εξαντληθεί, οι διάφορες εξειδικευμένες εγκυκοπαιδικές εταιρείες που τα προϊόντα τους ήταν έργα τα οποία επεδείκνυαν τις δυνητικές (αν όχι πραγματικές) αξίες της ανιδιοτελούς λογιοσύνης. Έτσι, ένα πρόγραμμα της Société asiatique αναφέρει:

> Το να συνθέτουμε ή να τυπώνουμε γραμματικές, λεξικά και άλλα στοιχειώδη βιβλία που θεωρούνταν χρήσιμα ή απαραίτητα για τη μελέτη αυτών των γλωσσών τις οποίες δίδασκαν διορισμένοι καθηγητές [των Ανατολικών γλωσσών]· το να συμβάλλουμε με υποσημειώσεις ή άλλα μέσα στην έκδοση του ίδιου είδους έργων στη Γαλλία ή στο εξωτερικό· το να αποκτούμε χειρόγραφα ή να αντιγράφουμε είτε εξ ολοκλήρου είτε εν μέρει όσα βρίσκονται στην Ευρώπη, το να τα μεταφράζουμε ή βγάζουμε αποστάγματα απ' αυτά, το να πολλαπλασιάζουμε τον αριθμό τους αναπαράγοντας τα είτε δι' εγχαράξεως είτε με λιθογραφία· το να προσφέρουμε στους συγγραφείς ωφέλιμων έργων όπως γεωγραφία, ιστορία, τέχνες και επιστήμες τα μέσα ώστε το κοινό να απολαμβάνει τους καρπούς των ολονύκτιων μόχθων τους· το να έλκουμε την προσοχή του κοινού, μέσω μιας περιοδικής συλλογής αφιερωμένης στην ασιατική λογοτεχνία, στα επιστημονικά, φιλολογικά ή ποιητικά προϊόντα της Ανατολής κι εκείνα του ίδιου είδους που παράγονται κανονικά στην Ευρώπη, σ' εκείνα τα γεγονότα σχετικά με την Ανατολή που θα μπορούσαν να ενδιαφέρουν την Ευρώπη, σ' εκείνες τις ανακαλύψεις και τα έργα κάθε είδους που θα μπορούσαν να έχουν ως αντικείμενο τους Ανατολικούς λαούς: αυτοί είναι οι στόχοι τους οποίους προτείνει η Ασιατική Εταιρεία.

Ο Οριενταλισμός οργάνωσε συστηματικά τον εαυτό του γύρω από την απόκτηση ανατολικού υλικού και την ελεγχόμενη διασπορά του ως μια μορφή εξειδικευμένης γνώσης. Άλλος αντέγραφε και τύπωνε έργα γραμματικής, άλλος αποκτούσε αυθεντικά κείμενα, άλλος πολλαπλασίαζε τον αριθμό τους και τα διέδιδε ευρέως, ή προσέφερε τη γνώση σε περιοδική μορφή. Ήταν μέσα σε αυτό και γι' αυτό το σύστημα που ο Lane παρήγαγε το έργο του, και θυσίασε το εγώ του. Είχε προνοηθεί ακόμα και ο τρόπος με τον οποίον το έργο του θα διετηρείτο στα αρχεία του Οριενταλισμού. Έπρεπε να υπάρξει ένα μουσείο, έλεγε ο Σασύ,

> μια τεράστια έκθεση αντικειμένων κάθε είδους, ζωγραφικής, αυθεντικών βιβλίων, χαρτών, ταξιδιωτικών αναφορών, που θα προσφέρονται σε εκείνους που θέλουν να αφιερώσουν τον εαυτό τους στη μελέτη της [της Ανατολής], κατά τέτοιο τρόπο που κάθε σπουδαστής να μπορεί να νιώσει ότι μεταφέρεται σαν με μαγικό τρόπο εν μέσω, ας πούμε, μιας μογγολικής φυλής ή του λαού των Κινέζων, οποιοδήποτε κι αν είναι το αντικείμενο των σπουδών του... Μπορούμε να πούμε... ότι μετά την έκδοση στοιχειωδών βιβλίων για... τις Ανατολικές γλώσσες, τίποτα δεν είναι σημαντικότερο από το να θέσουμε τον θεμέλιο λίθο αυτού του μουσείου, το οποίο θεωρώ ένα ζωντανό σχόλιο στα λεξικά, και μια ερμηνεία τους *[truchement].*

Το *truchement* προέρχεται βέβαια από το αραβική *turjaman,* που σημαίνει «μεταφραστής», «μεσολαβητής» ή «διερμηνευτής». Από τη μία μεριά, ο Οριενταλισμός απέκτησε την Ανατολή όσο ευρύτερα και κυριολεκτικότερα ήταν αυτό δυνατό· από την άλλη, καλλιέργησε αυτή του τη γνώση στη Δύση διηθώντας την μέσα από κανονιστικούς κώδικες, ταξινομήσεις, παραδείγματα αντιπροσωπευτικών τύπων, περιοδικές αναφορές, λεξικά, γραμματικές, σχόλια, εκδόσεις, μεταφράσεις, που όλα μαζί συγκροτούσαν ένα ομοίωμα της Ανατολής και την αναπαρήγαγαν υλικά στη Δύση, για τη Δύση. Η Ανατολή, με λίγα λόγια, μπορούσε να μετατραπεί από την προσωπική, κάποτε παραμορφωτική μαρτυρία ατρόμητων ταξιδιωτών και περιστασιακών της κατοίκων σε απρόσωπο ορισμό μέσω ενός ολόκληρου στρατού επιστημονικών εργατών. Θα μετατρεπόταν από τη συνεχή εμπειρία της ατομικής διερεύνησης σε ένα είδος φανταστικού μουσείου χωρίς τοίχους, όπου κάθε τι το μεταφερμένο από μακρινές αποστάσεις και διάφορες όψεις των πολιτισμών της Ανατολής θα γίνονταν κατηγορηματικά «Oriental». Θα μεταμορφωνόταν, ανασυστημένη μέσα από το σωρό των αποσπασμάτων που έφερναν πίσω οι εξερευνητές, οι αποστολές, οι επιτροπές, οι στρατιές και οι έμποροι σε μια λεξικογραφική, βιβλιογραφική, τομεοποιημένη και κειμενοποιημένη οριενταλιστική έννοια. Στα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα η Ανατολή είχε γίνει, όπως είπε ο Ντισραέλι, μια σταδιοδρομία, σταδιοδρομία στην οποία μπορούσε κανείς να ξαναφτιάξει και ν' ανασυγκροτήσει όχι μόνο την Ανατολή αλλά και τον εαυτό του.

IV.
ΠΡΟΣΚΥΝΗΤΕΣ ΚΑΙ ΠΡΟΣΚΥΝΗΜΑΤΑ, ΒΡΕΤΑΝΟΙ ΚΑΙ ΓΑΛΛΟΙ

Κάθε Ευρωπαίος ταξιδιώτης ή προσκυνητής στην Ανατολή έπρεπε να προφυλάξει τον εαυτό του από τις ανησυχητικές της επιρροές. Κάποιος όπως ο Lane αναδιαρρύθμισε και ανατοποθέτησε τελικά την Ανατολή όταν έφτασε να γράψει γι' αυτήν. Οι εκκεντρικότητες της ανατολίτικης ζωής, με τα ιδιόρρυθμα χρονολόγιά της, τους εξωτικούς της χώρους, τις απελπιστικά ξένες γλώσσες της, της εκ πρώτης όψεως διεστραμμένης της ηθικότητας, συρρικνώνονταν αξιοσημείωτα όταν εμφανίζονταν ως μία σειρά λεπτομερειακών θεμάτων παρουσιασμένων με ένα κανονιστικό ευρωπαϊκό προζαϊκό ύφος. Είναι σωστό να πούμε ότι οριενταλοποιώντας την Ανατολή, ο Lane όχι μόνο την καθόρισε αλλά και την εξέδωσε· αφαίρεσε από αυτήν ό,τι, πέρα από τις δικές του ανθρώπινες συμπάθειες, θα μπορούσε να ενοχλήσει την ευρωπαϊκή ευαισθησία. Στις περισσότερες περιπτώσεις, η Ανατολή φαινόταν να προσβάλει τη σεξουαλική ευπρέπεια· κάθε τι σχετικό με την Ανατολή —ή τουλάχιστον την αιγυπτιακή Ανατολή του Lane— απέπνεε επικίνδυνη σεξουαλικότητα, απειλούσε την υγιεινή και την οικιακή κοσμιότητα με μια υπερβολική «ελευθερία συνευρέσεως», όπως το έθεσε ο Lane πιο κατηγορηματικά απ' ό,τι συνήθως.

Αλλά υπήρχαν και άλλες μορφές απειλής εκτός από το σεξ. Όλες αυτές έθεταν σε κίνδυνο την ευρωπαϊκή καθαρότητα και ορθολογικότητα του χρόνου, του χώρου και της προσωπικής ταυτότητας. Στην Ανατολή συναντούσε κανείς αφάνταστη αρχαιότητα, εξωανθρώπινη ομορφιά, απέραντες αποστάσεις. Όλα αυτά μπορούσε κάποιος να τα χειριστεί αθωότερα, ούτως ειπείν, αν μιλούσε και έγραφε γι' αυτά αντί να τα ζει άμεσα. Στον «Γκιαούρ» του Μπάυρον, στο Westöstlicher Diwan , στους *Ανατολίτες του* Ουγκώ, η Ανατολή είναι μια μορφή αποδέσμευσης, ένας τόπος πρωταρχικών δυνατοτήτων, το πνεύμα του οποίου είναι χτυπητό στην «Εγίρα» του Γκαίτε:

> Nord und West Sud zersplittern,
> Throne bersten, Reiche zittern,
> Fluchte du, in reinen Osten
> Patriarchenluft zu kosten!

(Βορράς, Δύση και Νότος θρυμματίζονται,
Θρόνοι φλέγονται, αυτοκρατορίες τρέμουν.
Φύγε, και στην αγνή Ανατολή
Ανάπνευσε των Πατριαρχών τον αέρα).

Πάντοτε κανείς επέστρεφε στην Ανατολή —«Dort, im Reinen undin Rechten / Will ich menschlichen Geschlechten / In des Ursprung Tiefe Dringen» (Εκεί στην αγνότητα και στην καλοσύνη θα επιστρέψω στις βαθιές πηγές του ανθρώπινου γένους)— βλέποντάς την σαν ολοκλήρωση κι επιβεβαίωση τού οτιδήποτε είχε ποτέ φανταστεί:

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord und sudliches Gelände
Rucht im Frieden seiner Hände.

(Ο Θεός είναι η Ανατολή!
Ο Θεός είναι η Δύση!
Χώρες του Βορρά και του Νότου
Αναπαύονται ειρηνικά στο χέρι Του.[76]

Η Ανατολή με την ποίησή της, την ατμόσφαιρά της, τις δυνατότητές της, αναπαρίστατο από ποιητές όπως ο Χαφίζ — *umbegrenz*, απέραντη, έλεγε ο Γκαίτε, γηραιότερη και νεότερη από εμάς τους Ευρωπαίους. Και για τον Ουγκώ, στο «Cri de guerre du mufti» και το «La Douleur du pacha»[77] η αγριότητα και η υπέρμετρη μελαγχολία των Ανατολιτών ήταν μεσολαβημένη όχι από πραγματικό φόβο για τη ζωή ή για την πλανερή ανηθικότητα, αλλά από τον Volney και τον George Sale, τα λόγια έργα των οποίων μετάφραζαν τη βαρβαρική λάμψη σε πληροφορία αξιοποιήσιμη από το υψηλό ταλέντο του ποιητή.

Η λογοτεχνία παρέλαβε και αξιοποίησε εκείνο που κατέστησαν προσιτό Οριενταλιστές όπως ο Lane, ο Σασύ, ο Ρενάν, ο Volney, ο Jones, (για να μην αναφέρουμε τη *Description de l'Egypte)* και άλλοι πρωτοπόροι. Πρέπει τώρα να θυμηθούμε την προηγούμενη συζήτησή μας των τριών τύπων έργων που καταπιάνονται με την Ανατολή και βασίζονται στην πραγματική διαμονή εκεί. Οι αυστηρές ανάγκες της γνώσης εκκαθάρισαν από το οριενταλιστικό γράψιμο κάθε ευαισθησία του συγγραφέα: εξ ου και η αυτοπεριστολή του Lane, κι επίσης το πρώτο είδος γραψίματος που απαριθμήσαμε. Όσον αφορά τον δεύτερο και τον τρίτο τύπο,

ο εαυτός είναι εδώ καταφανής, στην υπηρεσία μίας φωνής που έργο της είναι να απονέμει την αληθινή γνώση (δεύτερος τύπος), ή να ελέγχει και να διαμεσολαβεί κάθε τι το οποίο μας λέγεται για την Ανατολή (τρίτος τύπος). Όμως ανάμεσα στην έναρξη και την εκπνοή του δέκατου ένατου αιώνα —μετά τον Ναπολέοντα, δηλαδή— η Ανατολή στάθηκε ένας τόπος προσκυνήματος, και κάθε μείζον έργο αυθεντικού, αν και όχι πάντα επιστημονικού, Οριενταλισμού απέκτησε μορφή, ύφος και πρόθεση από την ιδέα του προσκυνήματος εκεί. Σε αυτή την ιδέα, όπως και σε τόσες άλλες μορφές οριενταλιστικού γραψίματος που έχουμε συζητήσει, η βασική πηγή είναι μια μορφή λυτρωτικής ανασυγκρότησης (φυσικού υπερβατισμού).

Κάθε προσκυνητής βλέπει τα πράγματα με τον δικό του τρόπο, αλλά υπάρχουν όρια ως προς το ποιος μπορεί να είναι ο σκοπός ενός προσκυνήματος, ως προς το τι σχήμα και μορφή μπορεί αυτό να λάβει, ως προς το τι αλήθειες αποκαλύπτει. Κάθε προσκύνημα στην Ανατολή περνούσε, ή έπρεπε να περάσει, από τις βιβλικές χώρες· τα περισσότερα από αυτά ήταν στην πραγματικότητα προσπάθειες είτε να ξαναζωντανέψουν είτε να ελευθερώσουν από τη μεγάλη, απίστευτα γόνιμη Ανατολή κάποιο κομμάτι ιουδαιοχριστιανικής/ελληνορωμαϊκής επικαιρότητας. Γι' αυτούς τους προσκυνητές η οριενταλοποιημένη Ανατολή, η Ανατολή των Οριενταλιστών λογίων, ήταν κάτι το οποίο απειλείτο από παντού, αφού η Βίβλος, οι σταυροφόροι, το Ισλάμ, ο Ναπολέων και ο Αλέξανδρος ήταν αδιαμφισβήτητοι προκάτοχοι που έπρεπε να ληφθούν υπόψιν. Και δεν είναι μόνο ότι μια λόγια Ανατολή αναστέλλει τα ονειροπολήματα και τις ατομικές φαντασίες των ταξιδιωτών η ίδια της η προτεραιότητα θέτει φραγμούς ανάμεσα στον σύγχρονο ταξιδιώτη και τα γραπτά του, εκτός εάν, όπως συνέβη με τον τρόπο που ο Νερβάλ και ο Φλωμπέρ χρησιμοποίησαν τον Lane, το οριενταλιστικό έργο αποχωριστεί από τη βιβλιοθήκη και συλληφθεί μέσα στο αισθητικό πρόγραμμα. Ένας άλλος ανασταλτικός παράγοντας είναι ότι το οριενταλιστικό γράψιμο ήταν εξαιρετικά οριοθετημένο από τις επίσημες απαιτήσεις της οριενταλιστικής μάθησης. Ένας προσκυνητής όπως ο Σατωμπριάν ισχυριζόταν αλαζονικά ότι έκανε τα ταξίδια του χάριν αυτού του ίδιου και μόνο: «j'allais chercher des images: voilà tout».[78]* Ο Φλωμπέρ, ο Vigny, ο Νερβάλ, ο Kinglake, ο Ντισραέλι, ο Burton, όλοι ξεκίνησαν τα προσκυνήματά τους προκειμένου να επιβεβαιώσουν την εγκυρότητα του προϋπάρχοντος οριενταλιστικού αρχείου. Τα γραπτά τους επρόκειτο να αποτελέσουν ένα καινούργιο φρέσκο απόθεμα οριενταλικής εμπειρίας — αλλά, όπως θα δούμε, ακόμη και αυτό το πρόγραμμα συνήθως (αλλά όχι πάντα) έτεινε να διαλυθεί

* «Πήγαινα να ψάξω εικόνες, αυτό είναι όλο [Σ.τ.μ.).

μέσα στον αναγωγισμό του Οριενταλιστικού. Οι λόγοι είναι σύνθετοι, και έχουν πάρα πολύ να κάνουν με τη φύση του προσκυνητή, με τον τρόπο της γραφής του και με την εμπρόθετη μορφή του έργου του.

Τι ήταν η Ανατολή για τον ατομικό ταξιδιώτη τον δέκατο ένατο αιώνα; Ας σκεφτούμε πρώτα τις διαφορές ανάμεσα σε έναν αγγλόφωνο κι έναν γαλλόφωνο συγγραφέα. Για τον πρώτον Ανατολή ήταν η Ινδία, βέβαια, μια πραγματική βρετανική κτήση· το να περάσει από την Εγγύς Ανατολή, λοιπόν, ήταν ένα πέρασμα καθ' οδόν προς μια μείζονα αποικία. Ήδη λοιπόν, ως εκ τούτου, ο χώρος ο διαθέσιμος για το φαντασιακό παιχνίδι περιοριζόταν από τις πραγματικότητες της διοίκησης, από την εδαφική νομιμότητα και την εκτελεστική εξουσία. Ο Σκότ, ο Kinglake, ο Ντισραέλι, ο Warburton, ο Burton, ακόμα και ο George Ελιοτ (στου οποίου το *Daniel Deronda* η Ανατολή έχει σχέδια γι' αυτήν) είναι συγγραφείς, όπως και ο ίδιος ο Lane και ο Jones πριν από αυτόν) για τους οποίους η Ανατολή προσδιοριζόταν από την υλική κατοχή, από μια υλική φαντασία, σα να λέμε. Η Αγγλία νίκησε το Ναπολέοντα, έδιωξε τη Γαλλία: εκείνο που επισκοπούσε το αγγλικό μάτι ήταν μια αυτοκρατορική επικράτεια η οποία στα 1880 είχε γίνει ένα αδιάσπαστο τμήμα των βρετανοκρατούμενων περιοχών, από τη Μεσόγειο μέχρι την Ινδία. Το να γράφει για την Αίγυπτο, τη Συρία ή την Τουρκία, καθώς και να ταξιδεύει σε αυτές, ήταν ένα ζήτημα περιδιάβασης στην επικράτεια της πολιτικής ισχύος, της πολιτικής διαχείρισης, του πολιτικού καθορισμού. Η εδαφική προστακτική ήταν απολύτως καταναγκαστική, ακόμα και για έναν τόσο ασυγκράτητο συγγραφέα όπως ο Ντισραέλι, του οποίου ο *Τανκρέδος* δεν ήταν απλώς ένα ανατολίτικο αστείο αλλά μια άσκηση στην πανούργα πολιτική διαχείριση πραγματικών δυνάμεων σε πραγματικές περιοχές.

Αντίθετα, ο Γάλλος προσκυνητής ήταν διαποτισμένος από μια αίσθηση έντονης απώλειας στην Ανατολή. Βρισκόταν εκεί σε έναν τόπο όπου η Γαλλία, αντίθετα από τη Βρετανία, δεν είχε κυριαρχική παρουσία. Η Μεσόγειος αντηχούσε από τον απόηχο των γαλλικών ηττών, από τους σταυροφόρους μέχρι τον Ναπολέοντα. Ό,τι επρόκειτο να γίνει γνωστό ως «la mission civilisatrice»* ξεκίνησε τον δέκατο ένατο αιώνα σαν ένα πολιτικό σχέδιο δευτέρας διαλογής απέναντι στην παρουσία της Βρετανίας. Κατά συνέπεια και οι Γάλλοι προσκυνητές μετά τον Volney σχεδίασαν και προέβαλαν πάνω σε, φαντάστηκαν ή στοχάστηκαν, τόπους οι οποίοι υπήρχαν κυρίως *στο μυαλό τους*· κατασκεύασαν σχήματα για μια τυπικά γαλλική, ίσως ακόμα και ευρωπαϊκή, συμφωνία στην Ανατολή, την οποία βεβαίως υπέθεταν ενορχηστρωμένη από τους ίδιους. Δική τους

*Εκπολιτιστική αποστολή [Σ.τ.μ.].

ήταν η Ανατολή των αναμνήσεων, των εύγλωττων ερειπίων, των ξεχασμένων μυστικών, των κρυμμένων αντιστοιχιών, κι ένα σχεδόν δεξιοτεχνικό ύφος ύπαρξης, μια Ανατολή της οποίας οι υψηλότερες καλλιτεχνικές μορφές θα βρίσκονταν στον Νερβάλ και στον Φλωμπέρ: και των δύο το έργο ήταν στέρεα δομημένο σε μια φανταστική, μη πραγματώσιμη (παρά μόνο αισθητικά) διάσταση.

Αυτό ίσχυε επίσης σε κάποιο βαθμό και για τους λόγιους Γάλλους ταξιδιώτες στην Ανατολή. Οι περισσότεροι από αυτούς ενδιαφέρονταν για το βιβλικό παρελθόν ή για τις Σταυροφορίες, όπως έχει υποστηρίξει ο Henri Bordeaux στο έργο του *Voyageurs d'Orient*.[79] Σε αυτά τα ονόματα πρέπει να προσθέσουμε (σύμφωνα με την πρόταση του Hassan al-Nouty) τα ονόματα των Οριενταλιστών σημιτολόγων, περιλαμβανομένου του Quatremère· του Saulcy, του εξερευνητή της Νεκράς Θάλασσας· του Ρενάν ως αρχαιολόγου της Φοινίκης· του Judas, του μελετητή των φοινικικών γλωσσών των Catafago και Défrémery, οι οποίοι μελέτησαν τα Ανσαριανά, τα Ισμαηλιτικά και τα Σελτζουκικά· του Clermont Ganneau, ο οποίος εξερεύνησε την Ιουδαία, και του Μαρκήσιου de Vogué, του οποίου το έργο είχε σαν επίκεντρο τις επιγραφές της Παλμύρας. Επιπλέον υπήρχε ολόκληρη η σχολή των αιγυπτιολόγων οι οποίοι κατάγονταν από τον Σαμπολλιόν και τον Mariette, σχολή η οποία θα περιελάμβανε αργότερα και τους Maspero και Legrain. Ως ένδειξη της διαφοράς ανάμεσα στις βρετανικές πραγματικότητες και τις γαλλικές φαντασίες, αξίζει να θυμηθούμε τα λόγια του ζωγράφου Ludovic Lepic στο Κάιρο, ο οποίος σχολίαζε μελαγχολικά το 1884 (δύο χρόνια μετά την έναρξη της βρετανικής κατάληψης): «L' Orient est mort au Caire».* Μόνο ο Ρενάν, ο πάντα ρεαλιστής ρατσιστής, συγχώρησε τη βρετανική καταστολή της εθνικιστικής εξέγερσης του Άραμπι, η οποία, μέσ' από την ευρύτερη σοφία του, είπε ότι ήταν «ντροπή για τον πολιτισμό».[80]

Αντίθετα από τον Volney και τον Ναπολέοντα, οι Γάλλοι προσκυνητές του δέκατου ένατου αιώνα δεν αναζητούσαν τόσο μια επιστημονική όσο μια εξωτική και ειδικά ελκυστική πραγματικότητα. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τους λογοτεχνικούς προσκυνητές, αρχίζοντας με τον Σατωμπριάν, ο οποίος βρήκε στην Ανατολή έναν τόπο ευμενή για τους προσωπικούς του μύθους, τις εμμονές και τις ανάγκες. Εδώ παρατηρούμε πώς όλοι οι προσκυνητές, ιδίως όμως οι Γάλλοι, εκμεταλλεύονται την Ανατολή στα έργα τους έτσι ώστε να δικαιολογήσουν κατά έναν επείγοντα τρόπο την υπαρξιακή τους κλίση. Μόνο όταν υπάρχει κάποιος πρόσθετος γνωσιακός σκοπός στο γράψιμο για την Ανατολή φαίνεται να τίθεται κάπως υπό

* Η Ανατολή είναι νεκρή στο Κάιρο [Σ.τ.μ.].

έλεγχο η απόσταξη του εαυτού. Ο Λαμαρτίνος, για παράδειγμα, γράφει για τον εαυτό του, και για τη Γαλλία ως δύναμη στην Ανατολή· αυτό το δεύτερο εγχείρημα καταπνίγει και τελικά ελέγχει τις προστακτικές που έχουν συσσωρευτεί στο ύφος του μέσω της ψυχής *του*, της μνήμης *του* και της φαντασίας *του*. Κανένας προσκυνητής, Γάλλος ή Εγγλέζος, δεν θα μπορούσε να κυριαρχήσει τόσο ανελέητα στον εαυτό του ή στο αντικείμενό του όπως ο έκανε ο Lane. Ακόμα και ο Burton και ο T.E. Lawrence, εκ των οποίων ο πρώτος σχεδίασε ένα εκ προθέσεως μουσουλμανικό ταξίδι και ο δεύτερος εκείνο που ονόμασε ανάστροφο προσκύνημα ως φυγή από τη Μέκκα, παρέδωσαν ποσότητες ιστορικού, πολιτικού και κοινωνικού οριενταλισμού που δεν ήταν ποτέ τόσο απαλλαγμένες από το εγώ τους όσο ο Lane από το δικό του. Να γιατί ο Burton, ο Lawrence και ο Charles Daughty καταλαμβάνουν μια ενδιάμεση θέση ανάμεσα στον Lane και τον Σατωμπριάν.

Το *Δρομολόγιο από το Παρίσι στην Ιερουσαλήμ, και από την Ιερουσαλήμ στο Παρίσι* (1810-1811) του Σατωμπριάν καταγράφει τις λεπτομέρειες ενός ταξιδιού που έγινε το 1805-1806 μετά το ταξίδι του στη Βόρειο Αμερική. Οι πολλές εκατοντάδες σελίδες του μαρτυρούν συνεχώς την παραδοχή του συγγραφέα τους ότι «je parle éternelment de moi»,* σε τέτοιο βαθμό που ο Σταντάλ, όχι και ο ίδιος κανένας συγγραφέας που τον χαρακτήριζε η αυταπάρνηση, θα έβρισκε την αποτυχία του Σατωμπριάν ως φιλομαθούς ταξιδιώτη αποτέλεσμα του «δυσώδους εγωτισμού του». Μετέφερε ένα τεράστιο φορτίο προσωπικών θεμάτων και υποθέσεων στην Ανατολή, τα ξεφόρτωσε εκεί, και άρχισε εν συνεχεία να άγει και να φέρει πρόσωπα, τόπους και ιδέες στην Ανατολή ως εάν τίποτα δεν μπορούσε να αντισταθεί στην αυτοκρατορική του φαντασία. Ο Σατωμπριάν ήρθε στην Ανατολή σαν μια δημιουργημένη προσωπικότητα όχι σαν αληθινός εαυτός. Ο Βοναπάρτης ήταν γι' αυτόν ο τελευταίος Σταυροφόρος· αυτός με τη σειρά του ήταν «ο τελευταίος Γάλλος που άφησε τη χώρα του για να ταξιδέψει στους Αγίους Τόπους με τις ιδέες, τους στόχους και τα αισθήματα ενός προσκυνητή της παλιάς εποχής». Αλλά υπήρχαν και άλλοι λόγοι. Ένας ήταν η συμμετρία: έχοντας ταξιδέψει στο Νέο Κόσμο και δει τα φυσικά του μνημεία, ήθελε να συμπληρώσει τον κύκλο των γνώσεών του και να δει τα ιστορικά μνημεία της Ανατολής: δεδομένου ότι είχε μελετήσει τη ρωμαϊκή και την κελτική αρχαιολογία, το μόνο που είχε απομείνει γι' αυτόν ήταν τα ερείπια της Αθήνας, της Μέμφιδας και της Καρχηδόνας. Ένας άλλος ήταν η αυτοτελείωση: χρειαζόταν να ανεφοδιάσει το απόθεμα των εικόνων του. Ένας

* Μιλώ συνεχώς για τον εαυτό μου [Σ.τ.μ.].

άλλος ακόμα η επιβεβαίωση της σημασίας του θρησκευτικού πνεύματος: «η θρησκεία είναι ένα είδος οικουμενικής γλώσσας την οποία καταλαβαίνουν όλοι οι άνθρωποι», και ποιος άλλος καλύτερος τόπος θα υπήρχε για να την παρατηρήσει κανείς από την Ανατολή, ακόμα και στις χώρες όπου επικρατούσε μια σχετικά κατώτερη θρησκεία, όπως το Ισλάμ; Πάνω απ' όλα, όμως, ήταν η ανάγκη να δει πράγματα όχι όπως πραγματικά ήταν, αλλά όπως ο Σατωμπριάν υπέθετε ότι είναι: Το Κοράνι ήταν «le livre de Mahomet»·* δεν περιείχε «ni principe de civilisation, ni précepte qui puisse élever le caractère».** «Αυτό το βιβλίο», συνέχιζε, αυτοσχεδιάζοντάς το λίγο πολύ ελεύθερα καθώς προχωρούσε, «δεν διδάσκει ούτε τη στυγνή τυραννία ούτε την αγάπη για την ελευθερία».[81]

Για μια τόσο εξαιρετική προσωπικότητα όπως ο Σατωμπριάν, η Ανατολή ήταν ένας ξεθωριασμένος καμβάς που περίμενε τις διορθωτικές του προσπάθειες. Ο ανατολίτης Άραβας ήταν ένας «πολιτισμένος που ξανάπεσε στην άγρια κατάσταση»: καμία έκπληξη, λοιπόν, που βλέποντας τους Άραβες να προσπαθούν να μιλήσουν Γαλλικά, ο Σατωμπριάν ένιωθε έκπληκτος όπως ο Ροβινσώνας Κρούσος καθώς άκουγε τον παπαγάλο του να μιλάει για πρώτη φορά. Είναι αλήθεια ότι υπήρχαν μέρη όπως η Βηθλεέμ (στην ετυμολογία της οποίας κάνει εντελώς λάθος ο Σατωμπριάν) όπου μπορούσε κανείς να βρει και πάλι κάτι που να μοιάζει με τον αληθινό —δηλαδή τον ευρωπαϊκό— πολιτισμό, αλλά αυτά ήταν λίγα και διάσπαρτα. Παντού συναντούσε κανείς ανατολίτες, Άραβες των οποίων ο πολιτισμός, η θρησκεία και οι τρόποι ήταν τόσο χαμηλά, βαρβαρικά και αντίθετα ώστε άξιζε να επανακατακτηθούν. Οι Σταυροφορίες, υποστήριζε, δεν ήταν επίθεση· ήταν μια δίκαιη χριστιανική απάντηση στην εισβολή του Ομάρ στην Ευρώπη. Αλλά και αν ακόμα, πρόσθετε, οι Σταυροφορίες στην πρωταρχική ή τη σύγχρονη εκδοχή τους ήταν επίθεση, το ζήτημα που διακύβευαν υπερέβαινε τέτοια ερωτήματα κοινών θνητών:

> Οι Σταυροφορίες δεν έγιναν μόνο για την απόκτηση του Αγίου Τάφου, αλλά περισσότερο ακόμη για να φανεί ποιος θα νικήσει στον κόσμο, μια λατρεία που ήταν εχθρός του πολιτισμού, που ευνοούσε συστηματικά την άγνοια [αυτό ήταν το Ισλάμ, βέβαια], το δεσποτισμό, τη δουλεία, ή μια λατρεία που μπόρεσε να αφυπνίσει και πάλι στους σύγχρονους ανθρώπους το πνεύμα μιας σοφής αρχαιότητας και είχε καταργήσει την ταπεινή υποτέλεια;[82]

* Το βιβλίο του Μωάμεθ [Σ.τ.μ.].

** Ούτε αρχές πολιτισμού ούτε διδαχές που θα μπορούσαν να εξυψώσουν τον χαρακτήρα [Σ.τ.μ.].

Αυτή είναι η πρώτη σημαντική αναφορά σε μια ιδέα που θα αποκτήσει μία σχεδόν αφόρητη, όσο και βλακώδη αυθεντία μέσα στο ευρωπαϊκό γράψιμο: το θέμα της Ευρώπης που διδάσκει στην Ανατολή το νόημα της ελευθερίας, μιας ιδέας για την οποία ο Σατωμπριάν και πολλοί μετά απ' αυτόν πίστευαν πως οι Ανατολίτες, και ειδικά οι Μουσουλμάνοι, δεν γνώριζαν τίποτα.

> Για την ελευθερία, δεν γνώριζαν τίποτα· από ευπρέπεια, δεν έχουν καμία: δύναμη είναι ο Θεός τους. Όταν περνούν μακρές περιόδους χωρίς να δουν κατακτητές που φέρνουν την ουράνια δικαιοσύνη, μοιάζουν με στρατιώτες χωρίς ηγέτη, με πολίτες χωρίς νόμους και με οικογένεια δίχως πατέρα.[83]

Ήδη το 1810 έχουμε μια ευρωπαϊκή αγόρευση όπως εκείνη του Cromer το 1910, η οποία υποστηρίζει ότι οι Ανατολίτες χρειάζονται την κατάκτηση, και δεν βρίσκει παράδοξη την ιδέα ότι μια δυτική κατάκτηση της Ανατολής δεν είναι κατάκτηση τελικά, αλλά ελευθερία. Ο Σατωμπριάν θέτει την όλη ιδέα με τους ρομαντικούς απολυτρωτικούς όρους μιας χριστιανικής αποστολής να αναζωογονήσει τον απονεκρωμένο κόσμο, να ενεργοποιήσει μέσα του μια ιδέα των ίδιων του των δυνατοτήτων, κάτι που μόνο ένας δυτικός θα μπορούσε να διακρίνει κάτω από μια άψυχη και εκφυλισμένη επιφάνεια. Για τον ταξιδιώτη αυτό σημαίνει ότι πρέπει να χρησιμοποιήσει την Παλαιά Διαθήκη και τα Ευαγγέλια σαν οδηγό του για την Παλαιστίνη·[84] μόνον έτσι μπορεί να υπερπηδηθεί ο καταφανής εκφυλισμός της σύγχρονης Ανατολής. Όμως ο Σατωμπριάν δεν αισθάνεται ειρωνικό το γεγονός ότι το ταξίδι του και οι εικόνες του δεν αποκαλύπτουν τίποτα για τη σύγχρονη Ανατολή και τη μοίρα *της*. Το μόνο που έχει σημασία από την Ανατολή είναι αυτό που προκαλεί στον Σατωμπριάν, τι επιτρέπει στο πνεύμα του να κάνει, τι τον βοηθάει ν' ανακαλύψει για τον εαυτό του, για τις ιδέες του, για τις προσδοκίες του. Η ελευθερία που τόσο τον απασχολεί δεν έγκειται σε τίποτα περισσότερο από τη δική του αποδέσμευση από τις εχθρικές έρημους της Ανατολής.

Ο τόπος στον οποίον αυτή η αποδέσμευση τον αφήνει να πάει είναι κατευθείαν η περιοχή της φαντασίας και της φανταστικής ερμηνείας. Η περιγραφή της Ανατολής διαλύεται μέσα στις εικόνες και τα πρότυπα που της επιβάλλει το αυτοκρατορικό εγώ, το οποίο δεν κρύβει τη δύναμή του. Αν στην πρόζα του Lane παρατηρούμε το εγώ να εξαφανίζεται προκειμένου να μπορέσει να φανεί η Ανατολή σε όλη τη ρεαλιστική της

λεπτομέρεια, στον Σατωμπριάν το εγώ διαλύεται μέσα στην ενατένιση των θαυμάτων που το ίδιο δημιουργεί, και ύστερα αναγεννιέται, ισχυρότερο από κάθε άλλη φορά, πιο ικανό να ασκήσει τη δύναμή του και να απολαύσει τις ερμηνείες του.

> Όταν κάποιος ταξιδεύει στην Ιουδαία, μια μεγάλη ανία του σφίγγει στην αρχή την καρδιά· όταν όμως, καθώς περνάς από τη μια ερημιά στην άλλη, ο χώρος απλώνεται απεριόριστος μπροστά σου, η ανία σιγά σιγά εξαφανίζεται, και νιώθει κανείς έναν κρυφό φόβο ο οποίος, αντί να θλίβει την ψυχή, της δίνει κουράγιο και οξύνει τη διάνοια. Ασυνήθιστα πράγματα αποκαλύπτονται από κάθε μεριά μιας γης οργωμένης από τα θαύματα: ο ήλιος που καίει, ο άγριος αετός, η άγονη συκιά· όλη η ποίηση, όλες οι σκηνές από τη Γραφή είναι παρούσες εδώ. Κάθε όνομα κλείνει μέσα του ένα μυστήριο· κάθε σπήλαιο αναγέλλει το μέλλον κάθε κορυφή κρατάει ακόμα τη φωνή ενός προφήτη. Ο ίδιος ο Θεός μίλησε κάποτε από αυτές τις όχθες: οι ξεραμένοι χείμαρροι, οι σχισμένοι βράχοι, οι ανοιχτοί τάφοι μαρτυρούν το θαύμα· η έρημος μοιάζει ακόμη βουβαμένη από τον τρόμο, και μπορεί να πει κανείς ότι δεν τόλμησε ποτέ να σπάσει τη σιωπή από τότε που άκουσε τη φωνή του αιώνιου.[85]

Η πορεία της σκέψης σε αυτό το απόσπασμα είναι αποκαλυπτική. Μια εμπειρία πασκαλιανού τρόμου δεν μειώνει απλώς την αυτοπεποίθηση κάποιου, κατά τρόπο θαυμαστό την κινητοποιεί. Οι έρημες εκτάσεις στέκουν σαν ένα φωτισμένο κείμενο που παραδίδεται στη διερεύνηση ενός ισχυρού, ενδυναμωμένου εγώ. Ο Σατωμπριάν έχει υπερβεί την απελπιστική, αν όχι τρομακτική, πραγματικότητα της σύγχρονης Ανατολής, έτσι που μπορεί τώρα να σταθεί σε μιαν αυθεντική και δημιουργική σχέση μαζί της. Στο τέλος του αποσπάσματος δεν είναι πλέον ένας σύγχρονος άνθρωπος αλλά ένας οραματιστής προφήτης περισσότερο ή λιγότερο σύγχρονος του Θεού· αν η ιουδαϊκή έρημος έχει μείνει σιωπηλή από τότε που μίλησε εκεί ο Θεός, είναι ο Σατωμπριάν αυτός που μπορεί να αφουγκραστεί τη σιωπή της, να καταλάβει το νόημά της και —για χάρη του αναγνώστη του— να κάνει την έρημο να μιλήσει και πάλι.

Τα μεγάλα δώρα της ενορατικής κατανόησης τα οποία επέτρεψαν στον Σατωμπριάν να αναπαραστήσει και να ερμηνεύσει τα βορειοαμερικανικά μυστήρια στον *Ρενέ και Ατάλα*, όπως και τον Χριστιανισμό στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού*, υποκινούν ακόμα μεγαλύτερα ερμηνευτικά κατορθώματα στο *Δρομολόγιο*. Εδώ ο συγγραφέας δεν ασχολείται πλέον με την

άγρια φύση και το ρομαντικό αίσθημα: ασχολείται με την ίδια την αιώνια δημιουργικότητα και τη θεμελιακότητα του θείου, γιατί στην Ανατολή είναι που για πρώτη φορά ενσαρκώθηκαν, και έχουν παραμείνει εκεί σε έμμεση και λανθάνουσα μορφή. Βέβαια, δεν μπορούν να προσεγγιστούν άμεσα· πρέπει πρώτα να αναζητηθούν και να συλληφθούν από τον Σατωμπριάν. Και αυτόν τον φιλόδοξο σκοπό έχει σχεδιαστεί να υπηρετήσει το *Δρομολόγιο*, όπως μέσα στο κείμενο του Σατωμπριάν το εγώ πρέπει να ανασυγκροτηθεί ριζικά για να επιτελέσει το έργο. Αντίθετα από τον Lane, ο Σατωμπριάν προσπαθεί να αναλώσει την Ανατολή. Όχι μόνο την ιδιοποιείται αλλά και την αναπαριστά και μιλά για λογαριασμό της, όχι μέσα στην ιστορία αλλά πέρα από την ιστορία, στην άχρονη διάσταση ενός ολότελα αποκατεστημένου κόσμου, όπου ο άνθρωπος και η γη, ο Θεός και οι άνθρωποι, είναι ένα. Στην Ιερουσαλήμ, ως εκ τούτου, που είναι το επίκεντρο του οράματός του και ο έσχατος σκοπός του ταξιδιού του, κάνει δώρο στον εαυτό του ένα είδος γενικής συμφιλίωσης με την Ανατολή, μια Ανατολή ιουδαϊκή, χριστιανική, μουσουλμανική, ελληνική, περσική, ρωμαϊκή, και τελικά γαλλική. Συγκινείται από τη δυστυχία των Εβραίων, αλλά κρίνει ότι κι αυτό υπηρετεί στο να φωτιστεί το γενικό όραμά του, και σαν περαιτέρω όφελος, δίνει την απαραίτητη οξύτητα στη χριστιανική του εκδικητικότητα. Ο Θεός λέει, έχει επιλέξει έναν καινούργιο λαό, και αυτοί δεν είναι οι Εβραίοι.[86]

Κάνει ωστόσο μερικές άλλες παραχωρήσεις στην επίγεια πραγματικότητα. Αν η Ιερουσαλήμ είναι καταχωρημένη στο δρομολόγιό του ως ο τελικός υπερκόσμιος στόχος του, η Αίγυπτος του προσφέρει υλικό για πολιτική πραγμάτευση. Οι ιδέες του για την Αίγυπτο συμπληρώνουν θαυμάσια το προσκύνημά του. Το μαγευτικό Δέλτα του Νείλου τον ωθεί να βεβαιώσει ότι

> Μόνο τις αναμνήσεις της ένδοξης χώρας μου βρήκα αντάξιες αυτών των μαγευτικών πεδιάδων είδα τα υπολείμματα των μνημείων ενός καινούργιου πολιτισμού, μεταφερμένα στις όχθες του Νείλου από τη μεγαλοφυία της Γαλλίας.[87]

Αλλά αυτές οι ιδέες εκφράζονται με ένα νοσταλγικό τρόπο επειδή στην Αίγυπτο ο Σατωμπριάν πιστεύει ότι μπορεί να εξισώσει την απουσία της Γαλλίας με την απουσία μιας ελεύθερης κυβέρνησης που διοικεί έναν ευτυχισμένο λαό. Παράλληλα, μετά την Ιερουσαλήμ, η Αίγυπτος εμφανίζεται σαν ένα είδος πνευματικής αντι-κλίμακας. Μετά το πολιτικό σχόλιο για τη θλιβερή της κατάσταση, ο Σατωμπριάν θέτει στον εαυτό

του την τετριμμένη ερώτηση σχετικά με τη «διαφορά» ως προϊόν της ιστορικής εξέλιξης: πώς μπορεί αυτός ο εκφυλισμένος και ηλίθιος όχλος των «Μουσουλμάνων» να κατοικεί την ίδια χώρα της οποίας οι τρομακτικά διαφορετικοί κάτοικοι είχαν τόσο εντυπωσιάσει κάποτε τον Ηρόδοτο και τον Διόδωρο;

Αυτός είναι ένας ταιριαστός αποχαιρετιστήριος για την Αίγυπτο, την οποία αφήνει για την Τύνιδα, τα καρχηδονιακά ερείπια, και τελικά, πίσω στη Γαλλία. Όμως κάνει ένα τελευταίο αξιοσημείωτο πράγμα στην Αίγυπτο: μη μπορώντας τίποτα περισσότερο από το να κοιτάξει από μακριά τις Πυραμίδες, μπαίνει στον κόπο να στείλει μέχρις εκεί έναν απεσταλμένο για να χαράξει το όνομά του (του Σατωμπριάν) πάνω στην πέτρα, προσθέτοντας για το δικό μας όφελος, «πρέπει κανείς να εκπληρώνει όλες τις μικρές υποχρεώσεις ενός ευσεβούς ταξιδιώτη». Κανονικά δεν θα δίναμε περισσότερη προσοχή σε αυτό το χαριτωμένο συμβάν μικρής τουριστικής κοινοτοπίας. Ως εισαγωγή, ωστόσο, στην τελευταία ακριβώς σελίδα του *Δρομολόγιου,* εμφανίζεται πιο σημαντικό απ' ό,τι εκ πρώτης όψεως φαίνεται. Αναστοχαζόμενος το εικοσάχρονο σχέδιό του να μελετήσει «tous les hasards et tous les chagrins»* σαν μια εξορία, ο Σατωμπριάν επισημαίνει ελεγειακά ότι καθένα από το βιβλία του είναι στην πραγματικότητα ένα είδος παράτασης της ύπαρξής του. Άνθρωπος χωρίς πατρίδα και χωρίς την πιθανότητα να αποκτήσει καμία, νιώθει τώρα πως η νεότητά του έχει για τα καλά περάσει. Αν οι ουρανοί του χαρίσουν την αιώνια ανάπαυση, λέει, υπόσχεται να αφιερώσει σιωπηρά τον εαυτό του στην οικοδόμηση ενός «monument a ma patrie».** Εκείνο που έχει αφήσει στη γη, ωστόσο, είναι τα γραπτά του, τα οποία, αν πρόκειται το όνομά του να μείνει, είναι αρκετά, και αν δεν μείνει, πάρα πολλά.[88]

Αυτές οι τελευταίες γραμμές μας παραπέμπουν και πάλι πίσω στο ενδιαφέρον του Σατωμπριάν να γράψει το όνομά του στις πυραμίδες. Θα πρέπει να έχουμε καταλάβει ότι οι εγωιστικές οριενταλικές του αναμνήσεις μας παρέχουν μιαν αδιάκοπα επιδεικνυόμενη, ακούραστα ασκούμενη εμπειρία του εαυτού του. Το γράψιμο ήταν μια πράξη ζωής για τον Σατωμπριάν, για τον οποίον τίποτα, ούτε ακόμα κι ένα μακρινό κομμάτι πέτρας, δεν έπρεπε να μείνει ανέγγιχτο από αυτόν αν ήθελε να παραμείνει ζωντανός. Αν η τάξη της αφήγησης του Lane θα παραβιαζόταν από την επιστημονική αυθεντία και τις ανοικονόμητες λεπτομέρειες, τότε του Σατωμπριάν θα μεταμορφωνόταν στη διαρκώς επιβεβαιούμενη βούληση

* Όλες τις τύχες και όλες τις θλίψεις [Σ.τ.μ.].

** Μνημείο στην πατρίδα μου [Σ.τ.μ.].

μιας εγωιστικής, εξαιρετικά ασταθούς ατομικότητας. Εκεί που ο Lane θα θυσίαζε το εγώ του στον οριενταλιστικό κανόνα, ο Σατωμπριάν εξαρτούσε ολοκληρωτικά κάθε τι το οποίο έλεγε από το εγώ του. Αλλά κανένας τους δεν μπορούσε να φανταστεί ότι το έργο του θα έβρισκε γόνιμη συνέχεια. Ο Lane υιοθέτησε το απρόσωπο ύφος μιας τεχνικής επιστήμης: το έργο θα χρησιμοποιείτο πολύ, αλλά όχι ως ανθρώπινο ντοκουμέντο. Ο Σατωμπριάν, από την άλλη μεριά, έβλεπε ότι τα γραπτά του, όπως και το συμβολικό χάραγμα του ονόματός του στις πυραμίδες, υποδήλωναν τον εαυτό του· και αν όχι, αν δεν είχε καταφέρει να παρατείνει την ύπαρξή του μέσα από το γράψιμο, δεν θα ήταν αυτά τίποτε άλλο από φλύαρες υπερβολές.

Ακόμη και αν όλοι οι ταξιδιώτες στην Ανατολή μετά τον Σατωμπριάν και τον Lane έχουν λάβει υπόψιν τους το έργο εκείνων (σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα μέχρι του σημείου να τους αντιγράφουν κατά λέξη), η κληρονομιά τους ενσαρκώνει τη μοίρα του Οριενταλισμού και τις δυνατότητες στις οποίες αυτός περιοριζόταν. Κανείς δεν έκανε επιστήμη με τον τρόπο που έκανε ο Lane, ούτε έγραψε προσωπικές αφηγήσεις όπως ο Σατωμπριάν. Το πρόβλημα με τον πρώτο ήταν η απρόσωπη δυτική του βεβαιότητα ότι η περιγραφή γενικών, συλλογικών φαινομένων ήταν δυνατή, και η τάση να εξάγει πραγματικότητες όχι τόσο από την Ανατολή όσο από τις ίδιες του τις παρατηρήσεις. Το πρόβλημα με την προσωπική αφήγηση ήταν ότι αυτή αναπόφευκτα υποχωρούσε σε μία θέση όπου η Ανατολή εξισωνόταν με την ιδιωτική φαντασίωση, ακόμη και αν αυτή η φαντασίωση ήταν πράγματι υψηλής τάξεως, αισθητικά μιλώντας. Και στις δύο περιπτώσεις, βέβαια, ο Οριενταλισμός ασκούσε μια πανίσχυρη επιρροή στον τρόπο που αναπαρίστατο και χαρακτηριζόταν η Ανατολή. Εκείνο όμως το οποίο πάντα εμπόδισε αυτή η επιρροή, μέχρι σήμερα ακόμα, ήταν μία σύλληψη της Ανατολής που δεν θα ήταν ούτε ανέφικτα γενική ούτε μακάρια ιδιωτική. Το να ψάξει κανείς μέσα στον Οριενταλισμό για μια ζωντανή αίσθηση της ανθρώπινης, ή ακόμα και της κοινωνικής ύπαρξης ενός Ανατολίτη —ως σύγχρονου κατοίκου του μοντέρνου κόσμου— σημαίνει να ψάχνει μάταια.

Η επιρροή των δύο αυτών εκδοχών που περιέγραψα, του Lane και του Σατωμπριάν, της βρετανικής και της γαλλικής, ευθύνεται σε μεγάλο βαθμό γι' αυτή την παράλειψη. Η αύξηση της γνώσης, και ειδικά της εξειδικευμένης γνώσης, είναι μια πολύ αργή διαδικασία. Κάθε άλλο παρά απλώς προσθετική ή σωρευτική, η αύξηση της γνώσης είναι μια διαδικασία επιλεκτικής συσσώρευσης, μετατόπισης, απάλειψης, αναδιευθέτησης και εμμονής σε ό,τι έχει ονομαστεί ερευνητική συναίνεση. Η νομι-

μότητα μιας γνώσης όπως ο Οριενταλισμός τον δέκατο ένατο αιώνα δεν πήγαζε πλέον από τη θρησκευτική αυθεντία, όπως συνέβαινε πριν από το Διαφωτισμό, αλλά απ' ό,τι θα μπορούσαμε να ονομάσουμε υποστηρικτική παράθεση προηγούμενης αυθεντίας. Από τον Σασύ και μετά, η στάση του μορφωμένου Οριενταλιστή ήταν εκείνη ενός επιστήμονα που επισκοπούσε μια σειρά κειμενικών αποσπασμάτων, τα οποία εν συνεχεία εξέδιδε και κατέτασσε όπως κάποιος ο οποίος αποκαθιστά παλαιά σκίτσα θα μπορούσε να βάλει μαζί μια σειρά από αυτά προκειμένου ν' ανασυνθέσει προσθετικά την εικόνα που υποτίθεται ότι αναπαριστούν. Κατά συνέπεια, μεταξύ τους οι Οριενταλιστές πραγματεύονταν ο ένας το έργο του άλλου κατά τον ίδιο τρόπο που θα πραγματευόταν, ας πούμε, ο Burton τις *Χίλιες και μια Νύχτες* ή έμμεσα την Αίγυπτο, *μέσα* από τον Lane: παραθέτοντας τον προκάτοχό του, αλλά και αμφισβητώντας τον περιστασιακά παρόλη τη μεγάλη αυθεντία που του απέδιδε. Το ταξίδι του Nerval στην Ανατολή ήταν μέσω του Λαμαρτίνου, και του τελευταίου μέσω του Σατωμπριάν. Με λίγα λόγια, ως μορφή αυξανόμενης γνώσης ο Οριενταλισμός για να τραφεί αντλούσε κυρίως από παραθέματα προηγούμενων συγγραφέων και λογίων. Ακόμα και όταν βρισκόταν μπροστά σε καινούργιο υλικό, ο Οριενταλιστής το έκρινε δανειζόμενος από τους προκατόχους του (όπως συμβαίνει συχνά με τους λογίους) τις προοπτικές τους, τις ιδεολογίες τους και τις καθοδηγητικές τους θέσεις. Με έναν αυστηρότατο τρόπο, λοιπόν, οι Οριενταλιστές μετά τον Σασύ και τον Lane ξαναέγραφαν τον Σασύ και τον Lane μετά τον Σατωμπριάν, οι προσκυνητές ξαναέγραψαν τον Σατωμπριάν. Από αυτά τα σύνθετα ξαναγραψίματα αποκλείστηκαν συστηματικά οι πραγματικότητες της σύγχρονης Ανατολής — και ειδικά όταν ταλαντούχοι προσκυνητές όπως ο Νερβάλ και ο Φλωμπέρ προτιμούσαν τις περιγραφές του Lane απ' ό,τι έβλεπαν άμεσα τα μάτια τους.

Στο σύστημα της γνώσης γύρω από την Ανατολή, η Ανατολή ήταν λιγότερο ένα πραγματικό μέρος απ' ό,τι ένας *τόπος*, ένα σύνολο αναφορών, ένα σώμα χαρακτηρισμών που μοιάζει να έχει την προέλευσή του σε ένα εδάφιο, ή στα αποσπάσματα κάποιου κειμένου, ή σε μια παράθεση από κάποιου άλλου το έργο γι' αυτήν, ή σε ένα απόσπασμα από προηγούμενη φαντασία, ή σε ένα αμάλγαμα απ' όλα αυτά. Συχνά τα γραπτά για την Ανατολή παρουσιάζουν άμεσες παρατηρήσεις ή εμπεριστατωμένες αναφορές, αλλά πάντοτε αυτές είναι δευτερεύουσες απέναντι σε συστηματικά καθήκοντα άλλου είδους. Στον Λαμαρτίνο, στον Νερβάλ και τον Φλωμπέρ, η Ανατολή είναι αναπαράσταση κανονικού υλικού καθοδηγούμενη από μια αισθητική και τελεστική βούληση ικανή να γεννήσει

ενδιαφέρον στον αναγνώστη. Αλλά και στους τρεις αυτούς συγγραφείς, ο Οριενταλισμός ή μια ορισμένη του όψη επικυρώνεται ακόμη και όταν, όπως είπα παραπάνω, η αφηγηματική συνείδηση αφήνεται να παίξει έναν εκτεταμένο ρόλο. Εκείνο που βλέπουμε είναι ότι παρόλη της την εκκεντρική ατομικότητα, αυτή η συνείδηση θα καταλήξει να καταλάβει, όπως ο Μπουβάρ και ο Πεκυσέ, ότι και το προσκύνημα είναι τελικά μια μορφή αντιγραφής.

Όταν ξεκινούσε το ταξίδι στην Ανατολή το 1833, ο Λαμαρτίνος έκανε, όπως έλεγε, κάτι που πάντα ονειρευόταν: «un voyage en Orient [était] comme un grand acte de ma vie intérieure».* Ο ίδιος είναι μια δέσμη προδιαθέσεων, συμπαθειών, κλίσεων: μισεί τους Ρωμαίους και την Καρχηδόνα, και λατρεύει τους Εβραίους, τους Αιγυπτίους και τους Ινδούς, των οποίων φιλοδοξεί να γίνει ο Ντάντε. Οπλισμένος με ένα τυπικό στιχουργικό «αντίο» στη Γαλλία, μέσα στο οποίο καταχωρεί όλα όσα σχεδιάζει να κάνει στην Ανατολή, ξεκινάει για το ταξίδι του. Στην αρχή κάθε τι που συναντά είτε επικυρώνει τις ποιητικές του προδιαθέσεις είτε πραγματώνει τη ροπή του προς την αναλογία. Η Λαίδη Hester Stanhop είναι η Κίρκη της ερήμου· η Ανατολή είναι η «patrie de mon imagination»** οι Άραβες είναι ένας πρωτόγονος λαός· η βιβλική ποίηση είναι χαραγμένη στη γη του Λιβάνου· η Ανατολή μαρτυρεί τη γοητευτική απεραντοσύνη της Ασίας και τη σχετική μικρότητα της Ελλάδας. Αμέσως μόλις φτάνει στην Παλαιστίνη, ωστόσο, γίνεται ο αδιόρθωτος κατασκευαστής μιας φανταστικής Ανατολής. Ισχυρίζεται ότι οι πεδιάδες της Χαναάν εμφανίζονται στην πιο ένδοξη μορφή τους μέσα στα έργα του Πουσέν και του Λοραίν. Από εκεί που ήταν μία «μετάφραση», όπως το αποκαλούσε νωρίτερα, το ταξίδι του τώρα γινόταν μια προσευχή, που ασκεί περισσότερο τη μνήμη του, την ψυχή και την καρδιά απ' ό,τι τα μάτια του, τη διάνοια ή το πνεύμα του.[89]

Αυτή η ειλικρινής δήλωση χαλαρώνει εντελώς τον αναλογικό και ανασυγκροτητικό (και απείθαρχο) ζήλο του Λαμαρτίνου. Ο Χριστιανισμός είναι μια θρησκεία της φαντασίας και της αναπόλησης, και αφού ο Λαμαρτίνος πιστεύει ότι εκπροσωπεί τον τυπικό ευσεβή πιστό, μεταχειρίζεται ανάλογα τον εαυτό του. Ο κατάλογος των μεροληπτικών του «παρατηρήσεων» είναι ατελείωτος: μια γυναίκα που βλέπει του θυμίζει την Haidée στο *Δον Ζουάν* η σχέση του Ιησού με την Παλαιστίνη είναι όπως αυτή του Ρουσσώ με τη Γενεύη· ο πραγματικός ποταμός Ιορδάνης είναι λιγότερο σημαντικός από τα «μυστήρια» που γεννάει στην ψυχή· οι Α-

* Ένα ταξίδι στην Ανατολή σαν ένα μεγάλο γεγονός της εσωτερικής μου ζωής [Σ.τ.μ.].

** Πατρίδα της φαντασίας μου [Σ.τ.μ.].

νατολίτες, και ειδικότερα οι Μουσουλμάνοι, είναι τεμπέληδες, η πολιτική τους ιδιόρρυθμη, εμπαθής και χωρίς μέλλον μια άλλη γυναίκα του φέρνει στο νου ένα απόσπασμα από την *Ατάλα* ούτε ο Τάσσο ούτε ο Σατωμπριάν (του οποίου το προηγούμενο ταξίδι φαίνεται συχνά να ενοχλεί τον κατά τα άλλα απροκάλυπτο εγωισμό του Λαμαρτίνου) είδαν με σωστό μάτι τους Αγίους Τόπους, κλπ. κλπ. Οι σελίδες του για την αραβική ποίηση, για την οποία μιλάει με υπερβολική άνεση, δείχνουν να μην τον ενοχλεί η απόλυτη άγνοιά του της γλώσσας. Το μόνο που τον ενδιαφέρει είναι ότι τα ταξίδια του στην Ανατολή τού αποκαλύπτουν ότι η Ανατολή είναι «la terre des cultes, des prodiges»,* και ότι αυτός είναι ο χρισμένος της ποιητής στη Δύση. Δίχως κανένα ίχνος αυτοειρωνείας δηλώνει:

> Αυτή η αραβική γη είναι η χώρα των θαυμάτων κάθε τι βλασταίνει εδώ, και κάθε εύπιστος ή φανατικός άνθρωπος μπορεί με τη σειρά του να γίνει εδώ προφήτης.[90]

Αυτός έγινε προφήτης από το γεγονός και μόνο ότι βρέθηκε στην Ανατολή.

Στο τέλος της αφήγησής του ο Λαμαρτίνος έχει πετύχει το στόχο του προσκυνήματός του στον Άγιο Τάφο, το εναρκτήριο και τελικό σημείο ολόκληρου του χρόνου και του χώρου. Έχει εσωτερικεύσει αρκετά την πραγματικότητα ώστε τώρα θέλει να αποσυρθεί από αυτήν στον καθαρό στοχασμό, στη μοναξιά, στη φιλοσοφία και την ποίηση.[91]

Αιρόμενος υπεράνω της απλώς γεωγραφικής Ανατολής, μεταμορφώνεται σε έναν Σατωμπριάν της νεότερης εποχής που επισκοπεί την Ανατολή σα να ήταν μια προσωπική του (ή τουλάχιστον γαλλική) επικράτεια έτοιμη να παραληφθεί από τις ευρωπαϊκές δυνάμεις. Από ταξιδιώτης και προσκυνητής που ήταν στον πραγματικό χώρο και χρόνο, ο Λαμαρτίνος γίνεται ένα υπερπροσωπικό εγώ που ταυτίζει τον εαυτό του σαν δύναμη και συνείδηση με ολόκληρη την Ευρώπη. Εκείνο που βλέπει μπροστά του είναι η Ανατολή στη διαδικασία του αναπόφευκτου μελλοντικού της διαμελισμού, αναλαμβανόμενη και καθιερούμενη από την ευρωπαϊκή επικυριαρχία. Έτσι μέσα στο κλιμακούμενο όραμα του Λαμαρτίνου, η Ανατολή αναγεννιέται στη μορφή της ευρωπαϊκής δικαιοδοσίας πάνω της:

> Αυτό το είδος κυριαρχίας, επίσης καθορισμένο και επικυρωμένο ως ευρωπαϊκό δικαίωμα, θα συνίστατο κυρίως στο δικαίωμα κατοχής

* Η γη των λατρειών, των θαυμάτων [Σ.τ.μ.].

μέρους τους χερσαίων περιοχών ή των ακτών, για να ιδρύσουν εκεί είτε ελεύθερες πόλεις, είτε ευρωπαϊκές αποικίες, είτε λιμάνια, είτε εμπορικούς σταθμούς...

Και ούτε σταματάει εδώ ο Λαμαρτίνος. Αναρριχάται ψηλότερα, ώς το σημείο που η Ανατολή, όσα έχει δει και όπου έχει πάει, ανάγεται σε «έθνη χωρίς επικράτεια, *πατρίδα*, δίκαιο, νόμους και ασφάλεια... που αδημονούν για το καταφύγιο» της ευρωπαϊκής κατάληψης.[92]

Σε όλα τα οράματα της Ανατολής που κατασκεύασε ο Οριενταλισμός δεν θα βρει κανείς μια τόσο περιεκτική ανακεφαλαίωση όσο αυτή εδώ. Γιατί ο Λαμαρτίνος ως προσκυνητής στην Ανατολή δεν έχει εμπλακεί μόνο στην εισβολή μιας αυτοκρατορικής συνείδησης στην Ανατολή, αλλά επίσης στην ουσιαστική εξαφάνιση αυτής της συνείδησης ως αποτέλεσμα της πρόσβασής της σε ένα είδος απρόσωπου και ηπειρωτικού ελέγχου πάνω στην Ανατολή. Η πραγματική ταυτότητα της Ανατολής εξαλείφεται μέσα σε ένα σύνολο διαδοχικών αποσπασμάτων, αναμνηστικών παρατηρήσεων του Λαμαρτίνου, που αργότερα θα συγκεντρωθούν και θα μορφοποιηθούν σαν ένα ανασυγκροτημένο ναπολεόντειο όνειρο οικουμενικής ηγεμονίας. Εκεί που η ανθρώπινη ταυτότητα του Lane εξαφανίζεται μέσα στο επιστημονικό πλέγμα των αιγυπτιακών του ταξινομήσεων, η συνείδηση του Λαμαρτίνου παραβιάζει ολοκληρωτικά κάθε φυσιολογικό δεσμό. Στο εγχείρημά του, επαναλαμβάνει το ταξίδι του Σατωμπριάν και τα οράματά του μόνο και μόνο για να προχωρήσει πέρα από αυτά, σε μία σφαίρα ναπολεόντειας και σελλεϋανής αφαίρεσης, μέσω της οποίας κόσμοι ολόκληροι και πληθυσμοί μετακινούνται σαν τα χαρτιά πάνω στο τραπέζι. Εκείνο που απομένει από την Ανατολή μέσα στην πρόζα του Λαμαρτίνου δεν είναι κατά τίποτα ουσιώδες. Η γεωπολιτική πραγματικότητα έχει υπερκεραστεί από τα σχέδιά του γι' αυτήν οι τοποθεσίες που επισκέφθηκε, οι άνθρωποι που γνώρισε, οι εμπειρίες που είχε, συρρικνώνονται σε λίγους απόηχους μέσα στις πομπώδεις γενικεύσεις του. Τα τελευταία ίχνη ιδιαιτερότητας έχουν εξαλειφθεί στο «résumé politique»* του με το οποίο κλείνει αυτό το *Ταξίδι στην Ανατολή*.

Απέναντι στον υπερβατικό, σχεδόν εθνικό εγωισμό του Λαμαρτίνου, πρέπει να τοποθετήσουμε ως αντίθεση τον Nerval, τον Φλωμπέρ. Τα ανατολικά τους έργα διαδραματίζουν έναν ουσιαστικό ρόλο μέσα στο σύνολο του έργου τους, πολύ μεγαλύτερο απ' ό,τι το *Ταξίδι* του Λαμαρτίνου στο δικό του. Όμως και οι δύο τους, όπως ο Λαμαρτίνος,

* Πολιτικό συμπέρασμα [Σ.τ.μ.].

έφτασαν στην Ανατολή προετοιμασμένοι γι' αυτό από άφθονα διαβάσματα στους κλασικούς, στη σύγχρονη λογοτεχνία και στον ακαδημαϊκό Ορι-ενταλισμό· σε σχέση με αυτή την προετοιμασία ο Φλωμπέρ στάθηκε πολύ πιο ειλικρινής απ' ό,τι ο Νερβάλ, ο οποίος στο *Les Filles du feu* δηλώνει υποκριτικά πως όλα όσα ήξερε για την Ανατολή ήταν μια μισοξεχασμένη ανάμνηση από τη σχολική του εκπαίδευση.[93] Η μαρτυρία του δικού του *Ταξιδιού στην Ανατολή* το διαψεύδει αυτό εύκολα, παρόλο που δείχνει μια πολύ λιγότερο συστηματική και πειθαρχημένη γνώση των ανατολικών πραγμάτων απ' ό,τι εκείνο του Φλωμπέρ. Πιο σημαντικό, ωστόσο, είναι το γεγονός ότι και οι δύο συγγραφείς (ο Νερβάλ το 1842-1843 και ο Φλωμπέρ το 1849-1850) γνώρισαν τη μεγαλύτερη προσωπική και αισθητική χρήση των ταξιδιών τους στην Ανατολή απ' ό,τι οποιοσδήποτε άλλος ταξιδιώτης του δέκατου ένατου αιώνα. Δεν είναι τυχαίο ότι και δύο τους ήταν ταλέντα στο να αρχίζουν, και ήταν και οι δύο τους εμποτισμένοι από άκρου εις άκρον, με εκείνες τις όψεις της ευρωπαϊκής κουλτούρας οι οποίες ευνοούσαν ένα συμπαθητικό, αν και κάπως διεστραμμένο, όραμα της Ανατολής. Ο Nerval και ο Φλωμπέρ ανήκαν σε εκείνη την κοινότητα σκέψης και αισθήματος που περιέγραφε ο Mario Praz στο *Ρομαντική Αγωνία*, κοινότητα για την οποία η εικονοποιία των εξωτικών τόπων, η καλλιέργεια των σαδομαζοχιστικών γούστων (αυτό που ο Praz αποκαλούσε αλγολαγνεία), μια έλξη του μακάβριου, η έννοια της Μοιραίας Γυναίκας, η μυστικότητα και ο αποκρυφισμός, όλα συνδυάζονταν κατά τον τρόπο που έκανε δυνατά έργα όπως αυτά του Γκωτιέ (που ήταν και ο ίδιος γοητευμένος από την Ανατολή), του Σουίνμπορν, του Μπωντλαίρ και του Huysman.[94] Για τον Νερβάλ και για τον Φλωμπέρ, θηλυκές φιγούρες όπως η Κλεοπάτρα, η Σαλώμη και η Ίσις κατέχουν μια ιδιαίτερη σημασία· και δεν ήταν με κανένα τρόπο τυχαίο το ότι στο έργο τους για την Ανατολή, όπως και στις επισκέψεις τους σε αυτήν, κατά κύριο λόγο αξιολόγησαν και προώθησαν γυναικείους τύπους αυτού του θρυλικού, εξαιρετικά προκλητικού, και ερωτικού είδους.

Πέρα από τις γενικότερες πολιτισμικές τους στάσεις, ο Νερβάλ και ο Φλωμπέρ έφεραν στην Ανατολή μια προσωπική μυθολογία της οποίας τα ενδιαφέροντα ή και η ίδια η δομή απαιτούσαν την Ανατολή. Και τους δύο άνδρες τους άγγιξε η οριενταλική αναγέννηση όπως την έχουν ορίσει ο Quinet και άλλοι: ζήτησαν την αναζωογόνηση μέσα από το μυθικά αρχαίο και το εξωτικό. Για καθέναν τους, ωστόσο, το προσκύνημα στην Ανατολή ήταν η αναζήτηση κάποιου πράγματος σχετικά προσωπικού: για τον Φλωμπέρ ήταν η αναζήτηση μιας «πατρίδας», όπως το

αποκάλεσε ο Jean Bruneau,[95] στους τόπους απ' όπου επήγασαν οι θρησκείες, τα οράματα και η κλασική αρχαιότητα· για τον Νερβάλ ήταν η αναζήτηση —ή μάλλον το ακολούθημα— των ιχνών των προσωπικών του αισθημάτων και ονείρων, όπως για τον Sterne Yorick πριν από αυτόν. Και για τους δύο συγγραφείς λοιπόν η Ανατολή ήταν ένας τόπος *déjà vu*, και για τους δύο, με την καλλιτεχνική οικονομία που χαρακτηρίζει όλες τις μεγάλες αισθητικές φαντασίες, ήταν ένας τόπος στον οποίον θα επέστρεφαν συχνά μετά το τέλος του πραγματικού τους ταξιδιού. Γιατί για κανέναν τους η Ανατολή δεν είχε εξαντληθεί από τις χρήσεις που της έκαναν, ακόμα και όταν συναντάμε συχνά ένα τόνο απογοήτευσης ή απομάγευσης και απομυστικοποίησης στα ανατολικά τους γραπτά.

Η υπέρτατη σημασία του Νερβάλ και του Φλωμπέρ για μια μελέτη όπως αυτή εδώ του οριενταλιστικού πνεύματος του δέκατου ένατου αιώνα έγκειται στο ότι παρήγαγαν έργο το οποίο είναι συνδεδεμένο και εξαρτάται από το είδος του Οριενταλισμού που συζητήσαμε μέχρις εδώ, και ωστόσο παραμένει ανεξάρτητο από αυτόν. Πρώτα πρώτα είναι το υλικό το οποίο το έργο τους επισκοπεί. Ο Νερβάλ γράφει το δικό του *Ταξίδι στην Ανατολή* σαν μια συλλογή ταξιδιωτικών σημειώσεων, σκαριφημάτων, ιστοριών και αποσπασμάτων η απορρόφησή του από την Ανατολή φαίνεται και στις *Χίμαιρες*, στις επιστολές του, σε μερικά από τα φανταστικά του διηγήματα και σε άλλα πεζογραφικά του γραπτά. Τα γραπτά του Φλωμπέρ, τόσο πριν όσο και μετά την επίσκεψή του, είναι διαποτισμένα από την Ανατολή. Η Ανατολή εμφανίζεται στα *Ταξιδιωτικά Σημειωματάρια* και στο πρώτο σχεδίασμα των *Πειρασμών του Αγίου Αντωνίου* (και στα δύο κατοπινά σχεδιάσματα), όπως και στην *Ηρωδιάδα*, στη *Σαλαμπώ* και στις πολυάριθμες αναγνωστικές του σημειώσεις, σενάρια και ανολοκλήρωτες ιστορίες που έχουμε στη διάθεσή μας, τα οποία έχουν μελετηθεί λαμπρά από τον Bruneau.[96] Αλλά απηχήσεις του Οριενταλισμού υπάρχουν και στα άλλα μεγάλα μυθιστορήματα του Φλωμπέρ. Συνολικά, τόσο ο Νερβάλ όσο και ο Φλωμπέρ επεξεργάστηκαν το ανατολικό υλικό τους και το απορρόφησαν κατά διαφορετικούς τρόπους ο καθένας μέσα στην ιδιαίτερη δομή του αισθητικού του προγράμματος. Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι η Ανατολή είναι τυχαία μέσα στο έργο τους. Μάλλον —σε αντίθεση με τον Lane (από τον οποίον και οι δύο δανείστηκαν αναίσχυντα), τον Σατωμπριάν, τον Λαμαρτίνο, τον Ρενάν, τον Σασύ— η Ανατολή τους δεν ήταν σε τέτοιο βαθμό αντικείμενο αρπαγής, ιδιοποίησης, αναγωγής, κωδικοποίησης ως τόπος για να ζήσει κανείς ή αισθητικής και φαντασιακής εκμετάλλευσης ως ένα ευρύ

πεδίο δυνατοτήτων. Εκείνο που είχε γι' αυτούς σημασία ήταν η δομή του έργου τους ως ανεξάρτητου, αισθητικού και προσωπικού γεγονότος, και όχι οι τρόποι με τους οποίους θα μπορούσε κανείς, αν ήθελε, να κυριαρχήσει στην Ανατολή ή να την καταλάβει επί χάρτου. Τα εγώ τους ποτέ δεν απορρόφησαν την Ανατολή, ούτε ταύτισαν συνολικά την Ανατολή με τη γνώση των περί αυτής ντοκουμέντων και κειμένων (κοντολογίς, με τον επίσημο Οριενταλισμό).

Από τη μία μεριά, λοιπόν, το εύρος του ανατολικού τους έργου υπερβαίνει τα όρια που έθετε ο ορθόδοξος Οριενταλισμός. Από την άλλη μεριά, το υποκείμενο του έργου τους είναι κάτι περισσότερο από ανατολικό ή οριενταλιστικό (ακόμη και όταν οριενταλοποιούν και αυτοί με τον τρόπο τους την Ανατολή)· αρκετά συνειδητά, παίζει με τους περιορισμούς και τις προκλήσεις που του παρουσιάζει η Ανατολή και η γνώση γύρω από αυτήν. Ο Νερβάλ, για παράδειγμα, πιστεύει πως πρέπει να συνδέσει ό,τι βλέπει με τη ζωτικότητα αφού, όπως λέει,

> Ο ουρανός και η θάλασσα είναι ακόμη εκεί· ο ουρανός της Ανατολής και ο ουρανός του Ιονίου ανταλλάσσουν κάθε πρωί τα ιερά φιλιά της αγάπης· αλλά η γη είναι νεκρή, νεκρή επειδή ο άνθρωπος τη σκότωσε, και οι θεοί έχουν φύγει.

Αν η Ανατολή πρόκειται καθόλου να ζήσει, τώρα που οι θεοί της έχουν φύγει, αυτό θα γίνει μέσ' από τις γόνιμες προσπάθειές της. Στο *Ταξίδι στην Ανατολή* η αφηγηματική συνείδηση είναι μια σταθερά ενεργητική φωνή, που κινείται μέσα από τους λαβυρίνθους της ανατολικής ύπαρξης οπλισμένη —όπως μας λέει ο Νερβάλ— με δύο αραβικές λέξεις: *tayeb*, τη λέξη για τη συγκατάθεση, και *mafisch*, τη λέξη για την άρνηση. Αυτές οι δύο λέξεις του επιτρέπουν επιλεκτικά να αντιμετωπίζει τον αντιθετικό κόσμο της Ανατολής, να τον αντιμετωπίζει και να αντλεί από αυτόν τις μυστικές του αρχές. Έχει την προδιάθεση ν' αναγνωρίσει ότι η Ανατολή είναι «le pays des rêves et de l'illusion»,* η οποία, όπως τα πέπλα που βλέπει παντού στο Κάιρο, κρύβει ένα βαθύ, πλούσιο απόθεμα θηλυκής σεξουαλικότητας. Ο Νερβάλ επαναλαμβάνει την εμπειρία του Lane ανακαλύπτοντας την αναγκαιότητα του γάμου σε μια ισλαμική κοινωνία, αλλά αντίθετα με τον Lane αυτός συνδέεται όντως με μια γυναίκα. Η σχέση του με τη Ζαϊνάμπ είναι κάτι παραπάνω από κοινωνικά επιβεβλημένη:

* Ο τόπος της ψευδαίσθησης και των ονείρων [Σ.τ.μ]

> Πρέπει να συνδεθώ μ' ένα άδολο νεαρό κορίτσι από αυτά τα ιερά χώματα που είναι η πρώτη μας πατρίδα· πρέπει να εμβαπτιστώ στις ζωογόνες πηγές της ανθρωπότητας, από τις οποίες ξεπήδησε η ποίηση και η πίστη των πατέρων μας!...
>
> Θα ήθελα να περάσω τη ζωή μου σαν μυθιστόρημα, και πρόθυμα τοποθετώ τον εαυτό μου στη θέση εκείνων των ενεργητικών και ανυποχώρητων ηρώων που με κάθε κόστος επιθυμούν να παράγουν ένα δράμα γύρω τους, ένα σύνθετο κόμπο, με μια λέξη, δράση.[97]

Ο Νερβάλ εμβαπτίζει τον εαυτό του στην Ανατολή, παράγοντας όχι τόσο μια μυθιστορηματική αφήγηση όσο μια παντοτινή πρόθεση —που ποτέ δεν πραγματώνεται ολοκληρωτικά— να συνδέσει το πνεύμα με τη φυσική δράση. Αυτή η αντιαφήγηση, αυτό το παραπροσκύνημα, είναι μία παρέκκλιση από το είδος της αφηγηματικής τελικότητας στην οποία απέβλεπαν οι προηγούμενοι συγγραφείς.

Συνδεδεμένος σωματικά και συναισθηματικά με την Ανατολή, ο Νερβάλ περιπλανάται ανεπίσημα μέσα στα πλούτη της και στην πολιτισμική της (και κυρίως θηλυκή) ατμόσφαιρα, τοποθετώντας ειδικά στην Αίγυπτο εκείνο το μητρικό «κέντρο, ταυτόχρονα μυστηριώδες και προσβάσιμο» από το οποίο πηγάζει κάθε σοφία.[98] Οι εντυπώσεις του, τα όνειρα και οι αναμνήσεις του εναλλάσσονται με μέρη καλλωπισμένης, στυλιζαρισμένης αφήγησης κατά το ανατολίτικο ύφος· οι σκληρές πραγματικότητες του ταξιδιού —στην Αίγυπτο, στο Λίβανο και την Τουρκία— δένονται με το σχέδιο μιας ηθελημένης παρέκκλισης, ως εάν ο Νερβάλ επαναλάμβανε το *Δρομολόγιο* του Σατωμπριάν χρησιμοποιώντας έναν υπόγειο, αν και πολύ λιγότερο αυτοκρατορικό και εμφανή, δρόμο. Ο Michel Butor το έθεσε ωραία:

> Στα μάτια του Νερβάλ το ταξίδι του Σατωμπριάν παραμένει ένα ταξίδι στην επιφάνεια, ενώ το δικό του είναι υπολογισμένο, εκμεταλλεύεται δευτερεύοντα κέντρα, ελλειπτικές τροχιές οι οποίες εγκλείουν τα θεμελιώδη κέντρα· αυτό του επιτρέπει να κάνει φανερές, μέσω μιας σειράς παραλλαγών, όλες τις διαστάσεις της παγίδας που κρύβουν τα κανονικά κέντρα. Περιπλανώμενος στους δρόμους ή στα διάφορα περιβάλλοντα του Καΐρου, της Μπαϊρούτ και της Κωνσταντινούπολης, ο Νερβάλ βρίσκεται πάντα σε αναμονή εκείνου που θα του επιτρέψει να νιώσει ένα σπήλαιο να εκτείνεται κάτω από τη Ρώμη, την Αθήνα και την Ιερουσαλήμ [τις κύριες πόλεις του *Δρομολογίου* του Σατωμπριάν]...

> Όπως ακριβώς οι τρεις πόλεις του Σατωμπριάν επικοινωνούν μεταξύ τους —καθώς η Ρώμη, με τους αυτοκράτορες και τους Πάπες της, συγκεντρώνει και πάλι την κληρονομιά της Αθήνας και της Ιερουσαλήμ— τα σπήλαια του Νερβάλ... αρχίζουν να εμπλέκονται σε συνομιλία.[99]

Ακόμα και τα δυο πιο εκτενή επεισόδια, «Η Ιστορία του Χαλίφη Χακίμ» και «Η Ιστορία της Βασίλισσας του Πρωινού» τα οποία υποτίθεται μεταφέρουν έναν ανθεκτικό, στέρεο αφηγηματικό λόγο φαίνεται να ωθούν τον Νερβάλ κάπου αλλού από την «εξωτερική» τελικότητα, τον σπρώχνουν όλο και βαθύτερα σε έναν στοιχειωμένο εσωτερικό κόσμο του παραδόξου και του ονείρου. Και οι δύο ιστορίες ασχολούνται με την πολλαπλή ταυτότητα, ένα από τα κίνητρα της οποίας είναι —καθαρά δηλούμενη— η αιμομειξία, και οι δύο επιστρέφουν στον πεμπτουσιακό ανατολίτικο κόσμο του Νερβάλ, κόσμο των αβέβαιων, ρευστών ονείρων που πολλαπλασιάζουν ασταμάτητα τον εαυτό τους πέρα από κάθε σταθερότητα, κατηγορηματικότητα, υλικότητα. Όταν το ταξίδι ολοκληρώνεται και ο Νερβάλ φτάνει στη Μάλτα επιστρέφοντας στην Ευρώπη, συνειδητοποιεί ότι τώρα βρίσκεται στην «le pays du froid et des orages, et déjà l'Orient n'est plus pour moi qu'un de ses rêves du matin auxquels viennent bientôt succéder les ennuis du jour».[100]* Το *Ταξίδι* του περιέχει αναρίθμητες σελίδες που αντιγράφουν τους *Σύγχρονους Αιγυπτίους* του Lane, αλλά ακόμα και η διαυγής τους αυτοπεποίθηση φαίνεται να διαλύεται μέσα στο ατέρμονα αποσυντιθέμενο, σπηλαιώδες στοιχείο που είναι η Ανατολή του Νερβάλ.

Το σημειωματάριό του για το *Ταξίδι μας* προσφέρει, πιστεύω, δύο κείμενα ιδεώδη για την κατανόηση του πώς η Ανατολή αποσύνδεσε τον εαυτό της απ' οτιδήποτε που θα έμοιαζε με μια οριενταλιστική έννοιά της, παρόλο που το έργο του εξαρτάται σε κάποιο βαθμό από τον Οριενταλισμό. Πρώτον, οι ορέξεις του αγωνίζονται να συγκεντρωθούν αδιακρίτως στην εμπειρία και στη μνήμη: «Je sens le besoin de m'assimiler toute la nature (femmes étrangères). Souvenirs d'y avoir vécu».** Το δεύτερο αποτελεί περαιτέρω επεξεργασία του πρώτου: «Les rêves et la folie... le désir de l'Orient. L'Europe s'élève. Le rêve se réalise... Elle. Je l'avais fuie, je l'avais perdue... Vaisseau d'Orient».***

*«Χώρα του ψύχους και των καταιγίδων, και ήδη η Ανατολή δεν είναι πια για μένα παρά ένα από αυτά τα όνειρα του πρωινού τα οποία δεν αργούν να τα διαδεχθούν οι έγνοιες της ημέρας» ***[Σ.τ.μ.].***

**Αισθάνομαι την ανάγκη ν' αφομοιώσω μέσα μου όλη τη φύση (ξένες γυναίκες). Αναμνήσεις απ' ό,τι έχω ζήσει εκεί» [Σ.τ.μ.].

***«Τα όνειρα και η τρέλα... ο πόθος για την Ανατολή, η επιθυμία της Ανατολής. Η Ευρώπη εξυψούται. Το όνειρο πραγματώνεται. Εκείνη. Είχα φύγει από αυτήν, την είχα χάσει... Δοχείο της Ανατολής» [Σ.τ.μ.].

Η Ανατολή συμβολίζει την ονειρική αναζήτηση του Νερβάλ και τη φευγαλέα γυναικεία μορφή που είναι κεντρική γι' αυτήν, ταυτόχρονα σαν επιθυμία και σαν απώλεια. Το «Vaisseau d'Orient» —δοχείο της Ανατολής— αναφέρεται αινιγματικά είτε στη γυναίκα ως δοχείο που μεταφέρει την Ανατολή, ή πιθανόν, στο δοχείο του ίδιου του Νερβάλ για την Ανατολή, στο προζαϊκό του ταξίδι. Σε κάθε περίπτωση, η Ανατολή ταυτίζεται με την αναμνηστική *απουσία.*

Πώς αλλιώς μπορούμε να εξηγήσουμε μέσα στο Ταξίδι, προϊόν ενός τόσο αυθεντικού και εξατομικευμένου πνεύματος, τη νωχελική χρήση εκτεταμένων κομματιών του Lane, που ενσωματώνονται δίχως κανένα μουρμουρητό εκ μέρους του Νερβάλ ως δικές του περιγραφές της Ανατολής; Είναι ως εάν έχοντας αποτύχει τόσο στην αναζήτησή του μιας σταθερής ανατολικής πραγματικότητας όσο και στην πρόθεσή του να δώσει μια συστηματική τάξη στις αναπαραστάσεις του της Ανατολής, ο Νερβάλ κατάφευγε απελπισμένα στη δανεισμένη αυθεντία ενός επισήμως αποδεκτού οριενταλιστικού κειμένου. Μετά το ταξίδι του η γη παρέμεινε νεκρή, και ανεξάρτητα από τις λαμπρά φιλοτεχνημένες αν και αποσπασματικές προσωποποιήσεις μέσα στο *Ταξίδι,* ο εαυτός του δεν ήταν λιγότερο ναρκωμένος και φθαρμένος απ' ό,τι πριν. Έτσι η Ανατολή έμοιαζε αναδρομικά να ανήκει σε μιαν αρνητική περιοχή, για την οποία αποτυχημένες αφηγήσεις, ακατάστατα χρονικά, ή απλή μεταγραφή των λόγιων κειμένων, ήταν το μόνο δυνατό δοχείο. Τουλάχιστον ο Νερβάλ δεν προσπάθησε να διασώσει το εγχείρημά του παραδίδοντας ολόψυχα τον εαυτό του στα γαλλικά σχέδια για την Ανατολή, παρόλο που όντως κατέφυγε στον Οριενταλισμό για να κάνει ορισμένες παρατηρήσεις.

Σε αντίθεση με το αρνητικό όραμα του Νερβάλ μιας άδειας Ανατολής, το όραμα του Φλωμπέρ είναι εξόχως ενσώματο. Οι ταξιδιωτικές του σημειώσεις και οι επιστολές φανερώνουν έναν άνθρωπο που καταγράφει επιμελώς γεγονότα, πρόσωπα και καταστάσεις, γοητευμένο από την τερατωδία τους, που ποτέ δεν προσπαθεί να μειώσει τις ασυμφωνίες που συναντάει μπροστά του. Σε ό,τι γράφει (ή ίσως επειδή γράφει), τον πρώτο ρόλο έχει η ματιά, μεταφραζόμενη σε αυτοσυνείδητα επεξεργασμένες φράσεις: για παράδειγμα, «Οι επιγραφές και οι κάθετες πτώσεις των πουλιών στην Αίγυπτο είναι τα μοναδικά δύο πράγματα που δίνουν μια ένδειξη ζωής».[102] Τα γούστα του οδηγούνται στο διεστραμμένο, η μορφή του οποίου είναι συχνά ένας συνδυασμός ακραίας ζωικότητας, ακόμη και τερατώδους αποκρουστικότητας, με μια επίσης ακραία και κάποτε πνευματώδη εκλέπτυνση. Αλλά αυτή η ιδιαίτερη μορφή διαστροφής δεν ήταν κάτι που απλώς παρατηρούσε, αλλά επίσης το μελετούσε,

και έφτασε να εκπροσωπεί ένα ουσιώδες στοιχείο της λογοτεχνικής κατασκευής του Φλωμπέρ. Οι γνώριμες αντιθέσεις, ή αμφιθυμίες, όπως τις έχει αποκαλέσει ο Harry Levin, που διατρέχουν ολόκληρο το έργο του Φλωμπέρ —η σάρκα ενάντια στο πνεύμα, η Σαλώμη ενάντια στον Άγιο Ιωάννη, η Σαλαμπώ ενάντια στον Άγιο Αντώνιο[103]— ενισχύονται απεριόριστα από ό,τι είδε στην Ανατολή, από ό,τι, δεδομένων των εκλεκτικών του γνώσεων, μπορούσε να δει εκεί από τη συνύπαρξη της γνώσης με τη σαρκική χυδαιότητα. Στην Άνω Αίγυπτο συνεπάρθηκε από την αρχαία αιγυπτιακή τέχνη, από την εξεζητημένη της λεπτότητα και ηδυπάθεια: «τόσο άσεμνες εικόνες υπήρχαν λοιπόν από τόσο παλιά στην αρχαιότητα;» Το πόσο περισσότερο η Ανατολή του απάντησε στην πραγματικότητα ερωτήματα παρά του έθεσε, φαίνεται στο ακόλουθο:

> Εσύ [η μητέρα του Φλωμπέρ] με ρωτάς αν η Ανατολή μοιάζει με αυτό που είχα φανταστεί ότι είναι. Ναι, μοιάζει· και ακόμη περισσότερο, εκτείνεται πολύ πιο πέρα από τη στενή ιδέα που είχα γι' αυτήν. Έχω βρει, καθαρά διαγραμμένο, κάθε τι που ήταν ομιχλώδες μέσα στο μυαλό μου. Τα γεγονότα έχουν πάρει τη θέση των υποθέσεων — με τόσο θαυμαστό τρόπο που είναι συχνά σα να βρισκόμουν ξαφνικά μέσα σε παλιά ξεχασμένα όνειρα.[104]

Το έργο του Φλωμπέρ είναι τόσο περίπλοκο και τόσο εκτεταμένο που κάνει οποιαδήποτε απλή επισκόπηση των ανατολικών του γραπτών πολύ σχηματική και ανέλπιδα ατελή. Πάντως, μέσα στο πλαίσιο που άλλοι συγγραφείς δημιούργησαν για την Ανατολή, ορισμένα κύρια χαρακτηριστικά του Οριενταλισμού του Φλωμπέρ μπορούν κάλλιστα να περιγραφούν. Λαμβάνοντας υπόψιν τη διαφορά ανάμεσα σε ειλικρινή προσωπικά γραπτά (επιστολές, ταξιδιωτικές σημειώσεις, ημερολογιακές καταγραφές) και τυπικά αισθητικά γραψίματα (μυθιστορήματα και ιστορίες), μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η ανατολική προοπτική του Φλωμπέρ έχει τις ρίζες της σε μια προς Ανατολάς και προς Δυσμάς αναζήτηση ενός «διαφοροποιητικού οράματος», το οποίο «έδειχνε ένα ζωηρό χρώμα, σε αντίθεση με τη γκρίζα τονικότητα του γαλλικού επαρχιακού τοπίου. Έδειχνε ένα γοητευτικό όραμα απέναντι στη μονότονη καθημερινότητα, το αιώνιο μυστήριο στη θέση του ολότελα οικείου».[105] Όταν πράγματι την επισκέφθηκε, ωστόσο, αυτή η Ανατολή τον εντυπωσίασε με το γήρασμα και την ερήμωσή της. Όπως και κάθε άλλος Οριενταλισμός, κατά συνέπεια, αυτός του Φλωμπέρ είναι αναβιωτικός: αυτός πρέπει να την ξαναφέρει στη ζωή, αυτός πρέπει να την παραδώσει στον εαυτό του και

στους αναγνώστες του, και είναι η δική του εμπειρία της Ανατολής μέσ' από τα βιβλία και το χώρο, και η δική του γλώσσα γι' αυτήν που μπορεί να το κατορθώσει. Τα μυθιστορήματά του για την Ανατολή είναι συνεπώς περίτεχνες ιστορικές και λόγιες ανασυγκροτήσεις. Η Καρχηδόνα στη Σαλαμπώ και τα κυήματα της πυρετώδους φαντασίας του Αγίου Αντωνίου ήταν αυθεντικοί καρποί των εκτενών διαβασμάτων του Φλωμπέρ στις (κυρίως δυτικές) πηγές των θρησκειών, των πολέμων, των τελετουργιών και των κοινωνιών της Ανατολής.

Εκείνο που το τυπικά αισθητικό έργο διατηρεί, πέρα και πάνω από τα ίχνη των αδηφάγων διαβασμάτων και των κριτικών αναθεωρήσεων του Φλωμπέρ, είναι οι αναμνήσεις των ταξιδιών του στην Ανατολή. Η *Bibliothèque des idées reçues* παρουσιάζει τον Οριενταλιστή σαν «un homme qui a beaucoup voyagé»,[106]* μόνο που αντίθετα από άλλους τέτοιους ταξιδιώτες ο Φλωμπέρ κάνει ιδιοφυή χρήση των ταξιδιών του. Πολλές από τις εμπειρίες του μεταδίδονται σε θεατρική μορφή. Ενδιαφέρεται όχι μόνο για το περιεχόμενο όσων βλέπει αλλά —όπως και ο Νερβάλ— επίσης για το πώς το βλέπει, για τον τρόπο με τον οποίον η Ανατολή, κάποτε φρικιαστικά αλλά πάντα ελκυστικά, φαίνεται να του παρουσιάζει τον εαυτό της. Ο Φλωμπέρ είναι ο καλύτερος θεατής της:

> Νοσοκομείο Κασρ ελ-Αϊνί. Καλοδιατηρημένο. Το έργο του Clot Bay — ακόμα μπορεί να δει κανείς εδώ τα χέρια του. Ενδιαφέρουσες περιπτώσεις σύφιλης· στον θάλαμο των Μαμελούκων του Αμπάς, αρκετοί την έχουν στον κώλο. Σε ένα σήμα του γιατρού όλοι σηκώνονταν πάνω στα κρεβάτια τους, έλυναν τις ζώνες των παντελονιών του (ήταν σαν στρατιωτική άσκηση) και άνοιγαν με τα δάχτυλα τον πρωκτό τους για να δείξουν τα έλκη τους. Τεράστιες χοάνες· σε κάποιον είχαν φυτρώσει τρίχες μέσα στον πρωκτό του. Ενός ηλικιωμένου το πέος τελείως γυμνό από δέρμα· αναπήδησα από τη βρώμα. Μια περίπτωση ραχίτιδας: χέρια κυρτωμένα προς τα πίσω, νύχια μακριά σαν δαγκάνες· ενός φαίνονταν τα κόκαλα του κορμού του καθαρά σα να ήταν σκελετός· το υπόλοιπο σώμα του, επίσης, ήταν απίστευτα λεπτό, και το κεφάλι του στεφανωμένο από δακτυλίους ασπρίζουσας λέπρας.
>
> Θάλαμος ανατομίας: ... Στο τραπέζι το πτώμα ενός Άραβα, ορθάνοιχτο· όμορφα μαύρα μαλλιά...[107]

Η μακάβρια λεπτομέρεια αυτής της σκηνής σχετίζεται με πολλές σκη-

* Έναν άνθρωπο που ταξιδεύει πολύ [Σ.τ.μ.].

νές μέσα στα μυθιστορήματα του Φλωμπέρ, στα οποία η αρρώστια μας παρουσιάζεται σαν ένα κλινικό θέατρο. Η έλξη που του ασκούν ο κατατεμαχισμός και η ομορφιά φέρνει στο νου, για παράδειγμα, την τελική σκηνή από τη *Σαλαμπώ,* που αποκορυφώνεται με τον τελετουργικό θάνατο του Matho. Σε τέτοιες σκηνές απωθείται εντελώς κάθε αίσθημα αποστροφής ή συμπάθειας· εκείνο που ενδιαφέρει είναι η σωστή απόδοση της ακριβούς λεπτομέρειας.

Οι γνωστότερες στιγμές από τα ταξίδια του Φλωμπέρ στην Ανατολή έχουν να κάνουν με την Κιουτσούκ Χανούμ, μια φημισμένη Αιγύπτια χορεύτρια και πόρνη την οποία συνάντησε στο Ουάντι Χάλφα. Είχε διαβάσει στον Lane για τα *almehs* και *khawals,* χορευτές κορίτσια και αγόρια αντίστοιχα, αλλά ήταν η δική του φαντασία και όχι εκείνη του Lane που θα κατόρθωνε να συλλάβει άμεσα και να απολαύσει το σχεδόν μεταφυσικό παράδοξο του επαγγέλματος της αλμέχ και της σημασίας του ονόματός της. (Στη *Νίκη,* ο Γιόζεφ Κόνραντ επρόκειτο να επαναλάβει την παρατήρηση αυτή του Φλωμπέρ κάνοντας τη μουσική του ηρωίδα —την Άλμα— ακατανίκητα ελκυστική και επικίνδυνη για τον Axel Heyst). *Alemah* στα Αραβικά σημαίνει μορφωμένη γυναίκα. Ήταν το όνομα που δινόταν στη συντηρητική αιγυπτιακή κοινωνία του δέκατου όγδοου αιώνα στις γυναίκες που είχαν ταλέντο στην απαγγελία της ποίησης. Στα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα ο τίτλος χρησιμοποιείτο σαν ένα είδος συντεχνιακού ονόματος για χορεύτριες που ήταν επίσης πόρνες, και τέτοια ήταν η Κιουτσούκ Χανούμ, που το χορό της «Η Μέλισσα» παρακολούθησε ο Φλωμπέρ πριν κοιμηθεί μαζί της. Αυτή ήταν αναμφίβολα το πρωτότυπο αρκετών από τους μυθιστορηματικούς του γυναικείους χαρακτήρες με την καλλιεργημένη της αισθησιακότητα, την κομψότητα, και (σύμφωνα με τον Φλωμπέρ) την απερίσκεπτη τραχύτητά της. Εκείνο που του άρεσε ιδιαίτερα σε αυτήν ήταν ότι φαινόταν να μην εγείρει απαιτήσεις πάνω του, τη στιγμή που το «μεθυστικό άρωμα» των κλινοσκεπασμάτων της έσμιγε μαγικά με «την ευωδία του δέρματός της, που στάλαζε με σανταλόξυλο». Μετά το ταξίδι του, έγραφε στην Luise Colet βεβαιώνοντας την και πάλι ότι η «Ανατολίτισσα δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια μηχανή: δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στον έναν άνδρα και στον άλλον». Η βουβή και ακατάσχετη σεξουαλικότητα της Κιουτσούκ επέτρεψε στο πνεύμα του Φλωμπέρ να περιπλανηθεί σε στοχασμούς που η μαγική δύναμη την οποίαν ασκούσαν πάνω του μας θυμίζει κάπως την Deslauriers και τον Frédéric Moreau στο τέλος της *Αισθηματικής Αγωγής:*

> Όσο για μένα, ελάχιστα έκλεισα τα μάτια μου. Παρατηρώντας αυτό το όμορφο πλάσμα να κοιμάται (ανάσαινε με το κεφάλι της στηριγμένο στο μπράτσο μου: είχα γλιστρήσει το μεγάλο μου δάχτυλο κάτω από το περιδέραιό της), η νύχτα μου ήταν μια ατελείωτη, έντονη ονειροπόληση — αυτός ήταν ο λόγος που έμεινα. Σκεφτόμουν τις νύχτες μου στα μπορντέλα του Παρισιού —μια ολόκληρη σειρά από παλιές αναμνήσεις ξαναξύπνησαν μέσα μου— και σκεφτόμουν αυτή, το χορό της, τη φωνή της καθώς τραγουδούσε τραγούδια που για μένα ήτανε δίχως νόημα, ή ακόμα δίχως ευδιάκριτες λέξεις.[108]

Η Ανατολίτισσα είναι ένα δείγμα και μια αφορμή για τους ρεμβασμούς του Φλωμπέρ· είναι καταγοητευμένος από την αυτάρκειά της, από τη συναισθηματική της αδιαφορία, και επίσης από το ότι, καθώς γέρνει δίπλα του, του επιτρέπει να σκέφτεται. Λιγότερο μια γυναίκα απ' ό,τι μια έκφραση εντυπωσιακής αλλά λεκτικά ανέκφραστης θηλυκότητας, η Κιουτσούκ είναι το πρωτότυπο της Σαλαμπώ και της Σαλώμης του Φλωμπέρ, καθώς και όλων των μορφών σαρκικού θηλυκού πειρασμού στον οποίον εκτίθεται ο Άγιος Αντώνιος. Σαν τη Βασίλισσα του Σαβά (που επίσης χόρεψε τη «Μέλισσα») αυτή θα μπορούσε να πει —αν ήταν σε θέση να μιλήσει— «Je ne suis pas une femme, je suis un monde».* Ιδωμένη από μια άλλη γωνία η Κιουτσούκ είναι ένα ανησυχητικό σύμβολο γονιμότητας, κατεξοχήν ανατολίτικο μέσα στην πολυτελή και φαινομενικά αδέσμευτη σεξουαλικότητά της. Η πατρίδα της κοντά στις άνω εκτάσεις του Νείλου κατέχει μια θέση δομικά παρόμοια με τον τόπο όπου το πέπλο της Τανίτ —της θεάς που περιγράφεται ως Omniféconde** είναι κρυμμένο στη Σαλαμπώ.[110] Όμως όπως και η Τανίτ, η Σαλώμη και η ίδια η Σαλαμπώ, η Κιουτσούκ είναι καταδικασμένη να παραμένει άγονη, εκμαυλιστική, χωρίς καρπό. Το πόσο αυτή και ο ανατολίτικος κόσμος που μέσα του ζούσε επρόκειτο να εντείνουν στον Φλωμπέρ την αίσθηση του δικού του άγονου, φαίνεται από το ακόλουθο απόσπασμα:

> Έχουμε μια μεγάλη ορχήστρα, μια πλούσια παλέττα, μια ποικιλία πηγών. Γνωρίζουμε πολύ περισσότερα τεχνάσματα και τερτίπια, προφανώς, απ' ό,τι ήταν ως τώρα γνωστά. Όχι, αυτό που μας λείπει είναι η έμφυτη αρχή, η ψυχή των πραγμάτων, η ίδια η ιδέα του αντικειμένου. Κρατάμε σημειώσεις, κάνουμε ταξίδια: κενότητα! κενότητα! Γινόμαστε διανοούμενοι, αρχαιολόγοι, ιστορικοί,

* Δεν είμαι μια γυναίκα, είμαι ένας κόσμος [Σ.τ.μ.].

** Πανγόνιμη [Σ.τ.μ.].

> γιατροί, μπαλωματήδες, άνθρωποι του καλού γούστου. Ποιο το όφελος από όλ' αυτά; Πού είναι η καρδιά, η ζωτικότητα, ο χυμός; Από πού να αρχίσουμε; Πού να πάμε; Είμαστε καλοί στο ν' απομυζούμε, παίζουμε ένα σωρό παιχνίδια της γλώσσας, χαϊδευόμαστε για ώρες: αλλά το αληθινό πράγμα! Αν εκσπερματώνεις, γέννα το παιδί![111]

Διαπλεγμένος με όλες τις ανατολικές εμπειρίες του Φλωμπέρ, ερεθιστικός ή απογοητευτικός, είναι ένας σχεδόν πανομοιότυπος συσχετισμός της Ανατολής με το σεξ. Κάνοντας αυτόν τον συσχετισμό ο Φλωμπέρ δεν ήταν βέβαια ούτε η πρώτη ούτε η πιο ακραία περίπτωση ενός αξιοσημείωτα επίμονου μοτίβου στις δυτικές στάσεις απέναντι στην Ανατολή. Και πράγματι, το ίδιο το μοτίβο είναι αξιοθαύμαστα απαράλλακτο, παρόλο που η ιδιοφυία του Φλωμπέρ μπορεί να έχει κάνει περισσότερα απ' όσα θα έκανε οποιοσδήποτε άλλος για να του δώσει μια καλλιτεχνική αξιοπρέπεια. Το γιατί η Ανατολή φαίνεται ακόμα να υπαινίσσεται όχι μόνο γονιμότητα αλλά και σεξουαλική υπόσχεση (και κίνδυνο), ακατα-πόνητη αισθησιακότητα, βαθιές γενετήσιες δυνάμεις, είναι κάτι για το οποίο μόνο υποθέσεις μπορεί να κάνει κάποιος: δυστυχώς δεν είναι αυτό το αντικείμενο της ανάλυσής μου εδώ, παρόλη τη συχνότητα με την οποία επανέρχεται. Πάντως πρέπει να αναγνωρίσει κανείς τη σημασία του σαν κάτι που προκαλεί περίπλοκες αντιδράσεις, κάποτε μια σχεδόν τρομακτική αυτοανακάλυψη, στους Οριενταλιστές, και ο Φλωμπέρ είναι μια ενδιαφέρουσα τέτοια περίπτωση.

Η Ανατολή τον έστρεψε πίσω στις προσωπικές του ανθρώπινες και τεχνικές πηγές. Δεν αντέδρασε, όπως δεν αντιδρούσε και η Κιουτσούκ, στην παρουσία του. Αντικρίζοντας τη ζωή της να κυλάει ατάραχα ο Φλωμπέρ, όπως και ο Lane πριν από αυτόν, ένιωσε την απόμακρη αδυναμία του, ίσως και την αυτοτροφοδοτούμενη απροθυμία του, να εισέλθει σε όσα έβλεπε και να γίνει μέρος τους. Αυτό βέβαια ήταν το αιώνιο πρόβλημα του Φλωμπέρ· υπήρχε πριν πάει στην Ανατολή, και παρέμεινε και μετά την επίσκεψή του εκεί. Ο Φλωμπέρ παραδεχόταν τη δυσκολία, το αντίδοτο της οποίας βρισκόταν μέσα στο έργο του (και ειδικά στο ανατολικό του έργο, όπως *Οι Πειρασμοί του Αγίου Αντωνίου)* που θα έδινε έμφαση στη μορφή της εγκυκλοπαιδικής παρουσίασης του υλικού του εις βάρος της ανθρώπινης εμπλοκής του στη ζωή. Στην πραγματικότητα, τι άλλο είναι ο Άγιος Αντώνιος αν όχι ένας άνθρωπος για τον οποίον η πραγματικότητα είναι μια ατελείωτη σειρά από βιβλία, θεάματα και φαντασμαγορικές παραστάσεις που ξετυλίγονται προκλητικά και

σε απόσταση μπροστά στα μάτια του; Όλη η απέραντη μάθηση του Φλωμπέρ είναι δομημένη —όπως εύστοχα παρατήρησε ο Μισέλ Φουκώ— σαν μια θεατρική, φανταστική βιβλιοθήκη, που παρελαύνει μπροστά στα μάτια του αναχωρητή· ως κατάλοιπο, η παρέλαση κουβαλάει μέσα στη μορφή της τις αναμνήσεις του Φλωμπέρ από το Κασρ ελ-Αϊνί (τη στρατιωτική άσκηση των συφιλιδικών) και τον χορό της Κιουτσούκ. Ακριβέστερα, ωστόσο, ο Άγιος Αντώνιος είναι ένας μοναχικός άνδρας για τον οποίον οι πειρασμοί είναι πρωταρχικά σεξουαλικοί. Αφού αντιστέκεται σε κάθε είδους επικίνδυνη γοητεία, στο τέλος του προσφέρεται μια φευγαλέα ματιά στις βιολογικές διαδικασίες της ζωής· είναι έξαλλος από χαρά που κατορθώνει να δει τη ζωή να γεννιέται, σκηνή για την οποία ο ίδιος ο Φλωμπέρ ένιωσε απροετοίμαστος στη διάρκεια της παραμονής του στη Ανατολή. Όμως επειδή ο Αντώνιος είναι έξαλλος από χαρά, θα έπρεπε ίσως να διαβάσουμε τη σκηνή ειρωνικά. Εκείνο που του προσφέρεται στο τέλος, η επιθυμία να γίνει ύλη, να γίνει ζωή, είναι στην καλύτερη περίπτωση μια επιθυμία — πραγματώσιμη και εκπληρώσιμη ή όχι, δεν γνωρίζουμε.

Παρόλη τη διανοητική του ενέργεια και την τεράστια δύναμή του πνευματικής απορρόφησης, ο Φλωμπέρ ένιωσε στην Ανατολή, πρώτον, ότι «όσο περισσότερο συγκεντρώνεσαι σε αυτή [στη λεπτομέρεια] τόσο λιγότερο συλλαμβάνεις το όλο», και δεύτερον, ότι «τα κομμάτια παίρνουν τη θέση τους από μόνα τους».[113] Στην καλύτερη περίπτωση, αυτό παράγει μια θεαματική φόρμα, αλλά παραμένει ως αποκλεισμός για την πλήρη συμμετοχή του δυτικού. Σε ένα επίπεδο, αυτό ήταν μια προσωπική δυσχέρεια για τον Φλωμπέρ, και επινόησε μέσα, μερικά από τα οποία έχουμε ήδη συζητήσει, για να τη χειριστεί. Σε ένα πιο γενικό επίπεδο, αυτή ήταν μια *επιστημολογική* δυσκολία για την οποία, βέβαια, υπήρχε η επιστήμη του Οριενταλισμού. Για μία στιγμή στη διάρκεια του ανατολικού του ταξιδιού εξέτασε το τι θα μπορούσε να επιφέρει η επιστημολογική πρόκληση. Χωρίς αυτό που αποκαλούσε πνεύμα και ύφος, ο νους θα μπορούσε «να χαθεί στην αρχαιολογία»: αναφερόταν σε ένα είδος οργανωμένης αρχαιοφιλίας μέσω της οποίας το εξωτικό και το παράξενο θα σχηματοποιόταν μέσα σε λεξικά, κώδικες, και τελικά κλισέ του είδους εκείνου που περιγελούσε στο *Dictionnaire des idées reçues.* από την επίδραση μιας τέτοιας στάσης ο κόσμος «θα ρυθμιζόταν σαν ένα κολέγιο. Οι διδάσκαλοι θα ήταν ο νόμος. Καθένας θα φορούσε μια ομοιόμορφη στολή».[114] Σε αντίθεση με μια τέτοια επιβεβλημένη επιστήμη, αναμφίβολα ένιωθε ότι οι δικές του πραγματεύσεις του εξωτικού υλικού, και ειδικά του ανατολικού υλικού το οποίο είχε βιώσει αλλά και μελε-

τήσει για χρόνια, ήταν πολύ προτιμότερες. Σε αυτές υπήρχε τουλάχιστον χώρος για μια αίσθηση αμεσότητας, φαντασίας και διαίσθησης, ενώ στους κύκλους των αρχαιολογικών τόμων κάθε τι εκτός από τη «μάθηση» είχε στραγγαλιστεί. Και ο Φλωμπέρ γνωριζόταν πιο πολύ από τους περισσότερους μυθιστοριογράφους με την οργανωμένη μάθηση, με τα προϊόντα και τα αποτελέσματά της: αυτά τα προϊόντα είναι σαφέστατα εμφανή στις ατυχίες του Μπουβάρ και του Πεκυσέ, αλλά θα γίνονταν φανερά με τον ίδιο κωμικό τρόπο σε πεδία όπως ο Οριενταλισμός, των οποίων οι κειμενικές διαθέσεις ανήκαν στον κόσμο των *idées reçues.* Έτσι κανείς μπορούσε είτε να οικοδομήσει τον κόσμο με σφρίγος και με ύφος, είτε να τον αντιγράφει ακούραστα σύμφωνα με απρόσωπους ακαδημαϊκούς διαδικαστικούς κανόνες. Και στις δύο περιπτώσεις, όσον αφορά την Ανατολή, υπήρχε η ειλικρινής αναγνώριση ότι ήταν ένας κόσμος αλλού, ξέχωρος από τις καθημερινές προσκολλήσεις, τα αισθήματα και τις αξίες του κόσμου μας στη Δύση.

Σε όλα του τα μυθιστορήματα ο Φλωμπέρ συσχετίζει την Ανατολή με τις τάσεις απόδρασης της σεξουαλικής φαντασίας. Η Έμμα Μποβαρύ και ο Frédéric Moreau λαχταρούν αυτό που οι άχαρες (ή αγχωμένες) αστικές τους ζωές δεν έχουν, και αυτό που συνειδητοποιούν ότι θέλουν έρχεται εύκολα στα ξυπνητά όνειρά τους συσκευασμένο μέσα σε οριενταλικά κλισέ: χαρέμια, πριγκίπισσες, πρίγκιπες, σκλάβοι, πέπλα, μικροί χορευτές και χορεύτριες, ηδύποτα, αλοιφές, κοκ. Το ρεπερτόριο είναι οικείο, όχι τόσο επειδή μας θυμίζει τα ίδια τα ταξίδια του Φλωμπέρ και τις εμμονές του με την Ανατολή, αλλά επειδή, για μια ακόμη φορά, ο συσχετισμός γίνεται σαφώς ανάμεσα στην Ανατολή και την ελευθερία της λάγνας σεξουαλικότητας. Μπορούμε επίσης να αναγνωρίσουμε ότι για την Ευρώπη του δέκατου ένατου αιώνα, με την αύξουσα αστικοποίησή της, το σεξ είχε σε αξιοσημείωτο βαθμό θεσμοποιηθεί. Από τη μία μεριά, δεν υπήρχε τίποτα σαν αυτό που λέμε «ελεύθερο» σεξ, και από την άλλη, το σεξ στην κοινωνία συνεπάγετο ένα πλέγμα από νομικές, ηθικές, ακόμα και πολιτικές και οικονομικές υποχρεώσεις λεπτομερειακού και οπωσδήποτε παρακωλυτικού χαρακτήρα. Όπως οι διάφορες αποικιακές κτήσεις —ξέχωρα από τα οικονομικά τους οφέλη για τη μητροπολιτική Ευρώπη— χρησίμευαν ως τόποι για να στέλνονται απείθαρχοι γιοι, πλεονάζοντες πληθυσμοί ποινικών και εγκληματιών, φτωχοί άνθρωποι και άλλοι ανεπιθύμητοι, έτσι και η Ανατολή ήταν ο τόπος όπου μπορούσε να αναζητήσει κανείς σεξουαλική εμπειρία η οποία δεν ήταν προσιτή στην Ευρώπη. Πρακτικά κανένας Ευρωπαίος συγγραφέας που έγραψε ή που ταξίδεψε στην Ανατολή την περίοδο μετά το 1800 δεν

εξαίρεσε τον εαυτό του ή της από μια τέτοια αναζήτηση: ο Φλωμπέρ, ο Νερβάλ, ο «Dirty Dick» Burton και ο Lane είναι μόνο οι πιο αξιοσημείωτοι. Στον εικοστό αιώνα σκέφτεται κανένας τον Ζιντ, τον Κόνραντ, τον Μωμ, και δεκάδες άλλους. Εκείνο που συχνά έψαχναν —και σωστά, πιστεύω— ήταν ένας διαφορετικός τύπος σεξουαλικότητας, ίσως πιο ελευθεριάζων και λιγότερο φορτωμένος με ενοχές· αλλά κι αυτή ακόμα η αναζήτηση, από τη στιγμή που αρκετοί άνθρωποι την επαναλάμβαναν, μπορούσε γίνει (και όντως γινόταν) τόσο κανονική και ομοιόμορφη όσο και η ίδια η μάθηση. Με τον καιρό το «ανατολίτικο σεξ» γινόταν ένα τόσο στερεότυπο εμπόρευμα όσο και οποιοδήποτε άλλο προσιτό στη μαζική κουλτούρα, με το αποτέλεσμα οι αναγνώστες και οι συγγραφείς να το έχουν αν ήθελαν δίχως να χρειαστεί να πάνε στην Ανατολή.

Ήταν οπωσδήποτε αλήθεια ότι στα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα η Γαλλία, όχι λιγότερο απ' ό,τι και η Αγγλία και η υπόλοιπη Ευρώπη, διέθετε μια ανθηρή βιομηχανία γνώσης του είδους που φοβόταν ο Φλωμπέρ. Μεγάλοι αριθμοί κειμένων παράγονταν, και το πιο σημαντικό, οι παράγοντες και οι θεσμοί για την αναπαραγωγή και τη διασπορά τους μπορούσαν να βρεθούν παντού. Όπως έχουν παρατηρήσει οι ιστορικοί της γνώσης και της επιστήμης, η οργάνωση των επιστημονικών και μαθησιακών πεδίων που έλαβε χώρα κατά τον δέκατο ένατο αιώνα ήταν ταυτόχρονα αυστηρή και καθολικά περιεκτική. Η έρευνα έγινε μια κανονική δραστηριότητα· υπήρχε μια ρυθμιζόμενη ανταλλαγή της πληροφορίας και συμφωνία ως προς το ποια ήταν τα προβλήματα, καθώς και μία συναίνεση όσον αφορά τα κατάλληλα παραδείγματα για την έρευνα και τα αποτελέσματά της.[115] Ο μηχανισμός που υπηρετούσε τις Οριενταλικές σπουδές αποτελούσε μέρος αυτού του σκηνικού, και αυτό είναι ένα πράγμα που είχε σίγουρα κατά νου ο Φλωμπέρ όταν διακήρυσσε ότι «καθένας θα φορούσε ομοιόμορφη στολή». Ο Οριενταλιστής δεν ήταν πλέον ένας ενθουσιώδης και προικισμένος ερασιτέχνης, ή αν ήταν θα είχε προβλήματα στο να τον πάρουν στα σοβαρά ως λόγιο. Το να είναι κανείς Οριενταλιστής σήμαινε πανεπιστημιακή εκπαίδευση στις Ανατολικές σπουδές (το 1850 κάθε μεγάλο ευρωπαϊκό πανεπιστήμιο διέθετε ένα πλήρως ανεπτυγμένο πρόγραμμα σπουδών στη μια ή την άλλη από τις οριενταλιστικές επιστήμες), σήμαινε ταξιδιωτικές επιχορηγήσεις (ίσως από μία από τις Ασιατικές εταιρίες, ή κάποιο γεωγραφικό εξερευνητικό οργανισμό ή από μια κυβερνητική υποτροφία), σήμαινε δημοσιεύσεις σε εγκεκριμένη μορφή (ίσως κάτω από την επωνυμία κάποιας μορφωτικής εταιρείας ή ενός οριενταλικού μεταφραστικού οργανισμού). Και τόσο μέσα στη συντεχνία των Οριενταλιστών λογίων όσο και στο ευρύτερο

κοινό, μια τέτοια ομοιόμορφη εγκεκριμένη έκφραση όπως αυτή που περιέβαλλε τα έργα της οριενταλιστικής λογιοσύνης, και όχι βέβαια προσωπικές μαρτυρίες ή υποκειμενικές εντυπώσεις, σήμαινε επιστήμη.

Εκτός από την αυταρχική χειραγώγηση των ανατολικών ζητημάτων υπήρχε η κάπως καθυστερημένη προσοχή των Δυνάμεων (όπως ονομάζονταν οι ευρωπαϊκές αυτοκρατορίες) στην Ανατολή, και ιδιαίτερα στην Εγγύς Ανατολή. Από την εποχή της Συνθήκης του Τσανάκ το 1806 ανάμεσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και τη Μεγάλη Βρετανία, το Ανατολικό Ζήτημα επικρεμάτο όλο και πιο οξύ πάνω από το μεσογειακό ορίζοντα της Ευρώπης. Τα συμφέροντα της Βρετανίας στην περιοχή ήταν πιο ουσιαστικά από αυτά της Γαλλίας, αλλά δεν πρέπει να ξεχνάμε και την κίνηση της Ρωσίας προς την Ανατολή (η Σαμαρκάνδη και η Μποχάρα προσαρτήθηκαν το 1868· ο Υπερκασπιακός Σιδηρόδρομος επεκτεινόταν συστηματικά), ούτε της Γερμανίας και της Αυστροουγγαρίας. Οι επεμβάσεις της Γαλλίας στη Βόρεια Αφρική, ωστόσο, δεν ήταν τα μόνα στοιχεία της ισλαμικής πολιτικής της. Το 1860, κατά τη σύγκρουση ανάμεσα σε Μαρωνίτες και Δρούζους του Λιβάνου (την οποία είχαν ήδη προφητεύσει ο Λαμαρτίνος κι ο Νερβάλ), η Γαλλία υποστήριξε τους Χριστιανούς, η Αγγλία τους Δρούζους. Γιατί σχεδόν το μόνιμο επίκεντρο της ευρωπαϊκής πολιτικής στην Ανατολή ήταν το πρόβλημα των μειονοτήτων, τα «συμφέροντα» των οποίων οι Δυνάμεις, καθεμία με τον τρόπο της, υποστήριζαν πως υπερασπίζονται και εκπροσωπούν. Εβραίοι, Έλληνες και Ρώσοι Ορθόδοξοι, Δρούζοι, Κιρκάσιοι, Αρμένιοι, Κούρδοι, διάφορες μικρές χριστιανικές σέκτες: όλοι τους ήταν αντικείμενα μελέτης, σχεδιασμού και χειραγώγησης από τις ευρωπαϊκές Δυνάμεις καθώς αυτοσχεδίαζαν και ταυτόχρονα οικοδομούσαν την ανατολική τους πολιτική.

Αναφέρω αυτά τα ζητήματα μόνο και μόνο για να κρατηθεί ζωηρή στον αναγνώστη η αίσθηση των αλλεπάλληλων στρωμάτων συμφερόντων, επίσημης γνώσης και θεσμικών πιέσεων που κάλυπταν την Ανατολή ως αντικείμενο και ως περιοχή στο τελευταίο μισό του δέκατου ένατου αιώνα. Ακόμα και τα πιο αβλαβή ταξιδιωτικά βιβλία —και υπήρχαν κυριολεκτικά εκατοντάδες γραμμένα μετά από τα μέσα του αιώνα[116]— συνέβαλαν στο θάμπωμα της κοινής συνείδησης σε σχέση με την Ανατολή· μια αδρή διαχωριστική γραμμή διαγραφόταν ανάμεσα στα θέλγητρα, τα ποικίλα κατορθώματα και το βάρος της μαρτυρίας των μεμονωμένων προσκυνητών στην Ανατολή (που περιελάμβαναν και μερικούς Αμερικανούς ταξιδιώτες, μεταξύ των οποίων ο Μαρκ Τουαίν και ο Χέρμαν Μέλβιλλ)[117] και τις αυταρχικές αναφορές λογίων ταξιδιωτών, ιερα-

ποστόλων, κυβερνητικών υπαλλήλων, και άλλων ειδικών. Αυτή η διαχωριστική γραμμή υπήρχε ξεκάθαρα στο μυαλό του Φλωμπέρ, όπως θα έπρεπε να υπάρχει και για οποιαδήποτε ατομική συνείδηση η οποία δεν έβλεπε αθώα την Ανατολή ως πεδίο φιλολογικής εκμετάλλευσης.

Οι Άγγλοι συγγραφείς είχαν στο σύνολό τους μια περισσότερο σαφή και αδρή αίσθηση απ' ό,τι οι Γάλλοι τού τι συνεπάγονταν τα προσκυνήματα στην Ανατολή. Η Ινδία ήταν μια πολύτιμα αληθινή σταθερά από αυτή την άποψη, και γι' αυτό ολόκληρη η περιοχή ανάμεσα στη Μεσόγειο και την Ινδία αποκτούσε μια αντίστοιχα σοβαρή σημασία. Ρομαντικοί συγγραφείς όπως ο Μπάυρον και ο Σκοτ είχαν κατά συνέπεια ένα πολιτικό όραμα για την Εγγύς Ανατολή και μία πολύ μαχητική συνείδηση του πώς θα έπρεπε να διευθετηθούν οι σχέσεις ανάμεσα στην Ευρώπη και την Ανατολή. Η ιστορική αίσθηση του Σκότ στο *Φυλαχτό* και τον *Κόμητα Ροβέρτο του Παρισιού* του επέτρεπε να τοποθετεί αυτές του τις νουβέλες στην Παλαιστίνη των Σταυροφοριών και στο Βυζάντιο του ενδέκατου αιώνα, αντίστοιχα, χωρίς ούτε για μια στιγμή να αποσπάται από τη ρεαλιστική πολιτική του εκτίμηση για το πώς ενεργούν οι Δυνάμεις στο εξωτερικό. Η αποτυχία του *Τανκρέδου* του Ντισραέλι μπορεί εύκολα να αποδοθεί στην υπερανεπτυγμένη γνώση του συγγραφέα του για την ανατολική πολιτική και το δίκτυο των συμφερόντων του αγγλικού κατεστημένου· η δαιμόνια επιθυμία του Τανκρέδου να πάει στην Ιερουσαλήμ σύντομα μπλέκει τον Ντισραέλι σε γελοία περίπλοκες περιγραφές του πώς ένας Λιβανέζος ένοπλος φύλαρχος προσπαθεί να χειραγωγήσει Δρούζους, Μουσουλμάνους, Εβραίους και Ευρωπαίους προς δικό του πολιτικό όφελος. Στο τέλος της νουβέλας η ανατολίτικη αναζήτηση του Tancred έχει λίγο ως πολύ εξαφανιστεί επειδή μέσα στο υλικό όραμα των ανατολικών πραγματικοτήτων του Ντισραέλι δεν υπάρχει τίποτα που να τροφοδοτεί τις κάποτε ιδιότροπες παρορμήσεις του προσκυνητή. Ακόμα και ο George Elliot, που ποτέ δεν επισκέφθηκε την Ανατολή ο ίδιος, δεν μπορούσε να σκιαγραφήσει το εβραϊκό αντίστοιχο ενός ανατολικού προσκυνήματος στο *Daniel Deronda* (1876) δίχως να εξωκείλει στις περιπλοκές των βρετανικών πραγματικοτήτων οι οποίες επηρέαζαν αποφασιστικά τα ανατολικά πράγματα.

Έτσι όποτε το οριενταλικό κίνητρο για τον Άγγλο συγγραφέα δεν ήταν κυρίως ένα στυλιστικό ζήτημα (όπως στις Rubâiyât *του Fitzgerald ή στις Περιπέτειες του Χατζί Μπόμπα από τό Ισπαχάν* του Morier), ερχόταν αντιμέτωπος με ένα σύνολο από εξωτερικές αντιστάσεις στην ατομική του φαντασία. Δεν υπάρχουν βρετανικά αντίστοιχα των ανατολικών έργων του Σατωμπριάν, του Λαμαρτίνου, του Νερβάλ, του Φλω-

μπέρ, όπως ακριβώς και τα πρώιμα οριενταλιστικά αντίστοιχα του Lane —ο Σασύ και ο Ρενάν— είχαν πολύ μεγαλύτερη επίγνωση απ' ό,τι εκείνος του βαθμού στον οποίον δημιουργούσαν αυτό για το οποίο έγραφαν. Η μορφή έργων όπως το *Eothen* (1844) του Kinglake και η *Προσωπική Αφήγηση ενός Προσκυνήματος στο Αλ Μαντινάχ και στη Μέκκα* (1855-1856) του Burton είναι αυστηρά χρονολογική και ευσυνείδητα γραμμική, ως εάν αυτό που οι συγγραφείς περιέγραφαν ήταν μάλλον μια βόλτα για ψώνια σε ένα παζάρι της Ανατολής παρά μια περιπέτεια. Το αδικαιολόγητα φημισμένο και δημοφιλές έργο του Kinglake είναι ένας θλιβερός κατάλογος από πομπώδεις εθνοκεντρισμούς και κουραστικά ασαφείς επισκοπήσεις της Ανατολής ενός Εγγλέζου. Ο υποτιθέμενος σκοπός του βιβλίου είναι να δείξει ότι το ταξίδι στην Ανατολή είναι σημαντικό για να «διαμορφώσεις τον χαρακτήρα σου — που σημαίνει, την ίδια σου την ταυτότητα», αλλά στην πραγματικότητα πετυχαίνει κάτι ελάχιστα περισσότερο από το να στερεώσει τον αντισημιτισμό «σου», την ξενοφοβία και τη γενική φυλετική προκατάληψη. Μαθαίνουμε, για παράδειγμα, ότι οι *Χίλιες και Μια Νύχτες* είναι ένα πάρα πολύ ζωντανό και επινοητικό έργο για να έχει γραφτεί από έναν «απλό Ανατολίτη, ο οποίος, από τη σκοπιά των δημιουργικών δυνατοτήτων, είναι ένα πράγμα νεκρό και στεγνό — μια πνευματική μούμια». Παρόλο που ο Kinglake εξομολογείται ανάλαφρα ότι αγνοεί οποιαδήποτε ανατολική γλώσσα, η άγνοια του αυτή δεν τον εμποδίζει να κάνει σαρωτικές γενικεύσεις σχετικά με την Ανατολή, την κουλτούρα, τη νοοτροπία και την κοινωνία της. Πολλές από τις στάσεις που επαναλαμβάνει αποτελούν μέρος του οριενταλιστικού κανόνα, βέβαια, αλλά είναι ενδιαφέρον το πόσο λίγο η εμπειρία του να έχει δει πράγματι την Ανατολή επηρεάζει τις γνώμες του. Όπως και πολλοί ταξιδιώτες ενδιαφέρεται περισσότερο να ξαναφτιάξει τον εαυτό του και την Ανατολή (νεκρή ή αποξηραμένη — μια πνευματική μούμια) παρά βλέπει ό,τι υπάρχει εκεί για να δει. Κάθε πλάσμα που συναντάει απλώς επιβεβαιώνει την πεποίθησή του ότι ο καλύτερος τρόπος να συμπεριφέρεσαι στους Ανατολίτες είναι ο εκφοβισμός, και ποιο καλύτερο εργαλείο εκφοβισμού υπάρχει από ένα κυρίαρχο δυτικό εγώ; Πηγαίνοντας προς το Σουέζ μέσ' από την έρημο, μόνος του, καυχιέται για την αυτάρκεια και την ισχύ του: «Βρισκόμουν εδώ σε αυτή την αφρικανική έρημο, έχοντας εγώ ο ίδιος και κανένας άλλος την ευθύνη της ζωής μου».[110] Η Ανατολή υπηρετεί τον Kinglake αποκλειστικά για τον ασήμαντο σκοπό του να νιώσει κυρίαρχος του εαυτού του.

Όπως ο Λαμαρτίνος πριν από αυτόν, ο Kinglake ταυτίζει άνετα την ανώτερη συνείδησή του με εκείνη του έθνους του, με μόνη διαφορά ότι

στην περίπτωση του Εγγλέζου η κυβέρνηση του βρισκόταν κοντύτερα στο να εδραιωθεί στην υπόλοιπη Ανατολή απ' ό,τι η Γαλλία — για την ώρα τουλάχιστον. Ο Φλωμπέρ το είδε αυτό με ανυπέρβλητη ακρίβεια:

> Μου φαίνεται σχεδόν αδύνατο η Αγγλία να μη γίνει μέσα σε λίγο καιρό κυρία της Αιγύπτου. Ήδη έχει το Άντεν γεμάτο από το στρατό της, και το πέρασμα του Σουέζ θα κάνει πανεύκολο να καταφθάσουν οι κοκκινοχλαίνηδες ένα ωραίο πρωί στο Κάιρο — τα νέα θα φτάσουν στη Γαλλία δύο εβδομάδες αργότερα και όλοι θα είναι έκπληκτοι! Θυμηθείτε την πρόβλεψή μου: με το πρώτο σημάδι αναταραχής στην Ευρώπη η Αγγλία θα πάρει την Αίγυπτο, η Ρωσία θα πάρει την Κωνσταντινούπολη, κι εμείς, σε ανταπόδοση, θα πάμε να σφαχτούμε στα βουνά της Συρίας.

Παρόλο τον κομπαστικό ατομικισμό τους οι απόψεις του Kinglake εκφράζουν μια δημόσια και εθνική βούληση επί της Ανατολής· το εγώ του είναι όργανο έκφρασης αυτής της βούλησης, με κανέναν τρόπο κύριός της. Δεν υπάρχει καμιά ένδειξη μέσα στα γραπτά του ότι μόχθησε να μορφώσει οποιαδήποτε πρωτότυπη γνώμη για την Ανατολή· ούτε οι γνώσεις του ούτε η προσωπικότητά του ήταν αρκετές για κάτι τέτοιο, και αυτή είναι η μεγάλη του διαφορά από τον Richard Burton. Ως ταξιδιώτης, ο Burton υπήρξε αληθινά ριψοκίνδυνος· ως λόγιος, μπορούσε να τα βγάλει πέρα με οποιονδήποτε ακαδημαϊκό Οριενταλιστή στην Ευρώπη· ως χαρακτήρας, είχε πλήρη επίγνωση της αναγκαιότητας του ν' αντιπαρατεθεί στους ομοιόμορφους διδασκάλους που είχαν πλημμυρίσει την Ευρώπη και την ευρωπαϊκή γνώση με τέτοια ακριβολόγα ανωνυμία και επιστημονική απολίθωση. Κάθε τι που έγραψε ο Burton μαρτυρεί αυτή τη μαχητικότητα, και λίγες φορές με τέτοια ειλικρινή περιφρόνηση προς τους αντιπάλους του όσο στον πρόλογο της μετάφρασής του τού *Χίλιες και Μια Νύχτες*. Φαίνεται πως έπαιρνε ένα ιδιαίτερο είδος βρεφικής ικανοποίησης αποδεικνύοντας ότι ήξερε περισσότερα απ' οποιονδήποτε επαγγελματία ακαδημαϊκό, ότι κατείχε πολύ περισσότερες λεπτομέρειες απ' ό,τι αυτοί, ότι μπορούσε να χειριστεί το υλικό του με πολύ περισσότερο πνεύμα και τακτ απ' ό,τι εκείνοι.

Όπως είπα νωρίτερα, το έργο του Burton το βασισμένο στην προσωπική του εμπειρία καταλαμβάνει μια ενδιάμεση θέση ανάμεσα στα οριενταλιστικά είδη που εκπροσωπούν από τη μία μεριά ο Lane και από την άλλη οι Γάλλοι συγγραφείς που έχω συζητήσει. Οι ανατολικές του αφηγήσεις έχουν τη δομή προσκυνημάτων και, στην περίπτωση του *The*

Land of Midian Revisited, προσκυνημάτων για δεύτερη φορά σε τόπους άλλοτε θρησκευτικής, άλλοτε πολιτικής και οικονομικής σημασίας. Ο ίδιος είναι παρών ως πρωταγωνιστής αυτών των έργων, τόσο ως επίκεντρο της εξωτικής περιπέτειας ή και φαντασίας (όπως οι Γάλλοι συγγραφείς) όσο και ως ο αυταρχικός σχολιαστής και αποστασιοποιημένος δυτικός απέναντι στην ανατολική κοινωνία και τα ήθη (όπως ο Lane). Έχει σωστά θεωρηθεί ως ο πρώτος από μια σειρά έντονα ατομικιστικών βικτωριανών ταξιδιωτών στην Ανατολή (οι άλλοι είναι ο Blunt και ο Doughty) από τον Thomas Assad, ο οποίος βασίζει την ανάλυσή του στην απόσταση που υπάρχει όσον αφορά τον τόνο και την ευφυΐα ανάμεσα στο έργο αυτών των συγγραφέων και έργα όπως το *Ανακαλύψεις στα Ερείπια της Νινευή και της Βαβυλώνας* (1851) του Austen Layard, το φημισμένο *Η ημισέληνος και ο Σταυρός* (1844) του Eliot Warburton, το *Επίσκεψη στα Μοναστήρια της Ανατολής* (1849) του Robert Curzon, και (ένα έργο που δεν αναφέρει) το ελαφρώς διασκεδαστικό *Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo* (1845) του Thackeray.[120] Όμως η κληρονομιά του Burton είναι πιο σύνθετη από τον ατομικισμό ακριβώς επειδή στα γραπτά του μπορούμε να βρούμε παραδειγματικά εκφρασμένο τον αγώνα ανάμεσα στον ατομικισμό και ένα ισχυρό αίσθημα ταύτισης με την Ευρώπη (και ειδικά την Αγγλία) ως αυτοκρατορική δύναμη στην Ανατολή. Ο Assad δείχνει με ευαισθησία ότι ο Burton ήταν ένας ιμπεριαλιστής, παρόλη τη συμπάθεια που ένιωθε να τον συνδέει με τους Άραβες· αλλά εκείνο που θα ήταν ακριβέστερο είναι ότι ο Burton θεωρούσε ταυτόχρονα τον εαυτό του ως στασιαστή απέναντι στην εξουσία (εξ ου και η ταύτισή του με την Ανατολή ως τόπο ελευθερίας από τον βικτωριανό ηθικό καταναγκασμό) και ως δυνητικόν διάμεσο της εξουσίας στην Ανατολή. Είναι ακριβώς ο τρόπος αυτής της συνύπαρξης, αυτών των δύο ανταγωνιστικών ρόλων του εαυτού του, που παρουσιάζει ενδιαφέρον.

Το πρόβλημα τελικά ανάγεται στο πρόβλημα της γνώσης της Ανατολής, και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο μια εξέταση του Οριενταλισμού του Burton θα έπρεπε να κλείσει μια επισκόπηση όπως αυτή εδώ των οριενταλιστικών δομών και αναδομήσεων του μεγαλύτερου μέρους του δέκατου ένατου αιώνα. Ως περιπετειώδης ταξιδιώτης ο Burton αντιλαμβανόταν τον εαυτό του σαν κάποιον που μοιραζόταν τη ζωή των ανθρώπων στη χώρα των οποίων ζούσε. Μπορούσε να γίνει Ανατολίτης με πολύ μεγαλύτερη επιτυχία από τον T.E. Lawrence· όχι μόνο μιλούσε άψογα τη γλώσσα, αλλά κατόρθωσε ακόμα να διεισδύσει στην καρδιά του Ισλάμ, και μεταμφιεσμένος σε Ινδό Μουσουλμάνο γιατρό έφτασε προσκυνητής στη Μέκκα. Όμως το πιο ασυνήθιστο χαρακτηριστικό του Burton είναι,

πιστεύω, ότι είχε μια υπερφυσική γνώση του βαθμού στον οποίο η ανθρώπινη ζωή μέσα στην κοινωνία κυβερνάται από κανόνες και κώδικες. Όλη αυτή η απέραντη πληροφόρηση για την Ανατολή που σφραγίζει κάθε σελίδα που έγραψε, αποκαλύπτει πως γνώριζε ότι η Ανατολή γενικά και το Ισλάμ ειδικότερα ήταν συστήματα πληροφορίας, συμπεριφοράς και πεποιθήσεων, ότι το να είναι κανείς Ανατολίτης ή Μουσουλμάνος σήμαινε να γνωρίζει ορισμένα πράγματα με έναν ορισμένο τρόπο, και ότι αυτά βεβαίως υπόκειντα στην ιστορία, στη γεωγραφία και στην εξέλιξη της κοινωνίας κάτω από τις ιδιάζουσες σε αυτή συνθήκες. Έτσι η περιγραφή του ταξιδιού του στην Ανατολή μας αποκαλύπτει μία συνείδηση ενήμερη αυτών των πραγμάτων και ικανή να κατευθύνει μιαν αφηγηματική πορεία μέσ' από αυτά: Κανένας που δεν θα ήξερε τα Αραβικά και το Ισλάμ όπως ο Burton δεν θα μπορούσε να φτάσει στο σημείο να γίνει αληθινά προσκυνητής στη Μέκκα και τη Μεδίνα. Έτσι εκείνο που διαβάζουμε μέσα στην πρόζα του είναι η ιστορία μιας συνείδησης που διαπραγματεύεται τον δρόμο της μέσ' από μια ξένη κουλτούρα χάρη στο ότι έχει απορροφήσει επιτυχώς τα συστήματα πληροφορίας και συμπεριφοράς της. Η ελευθερία του Burton έγκειται στο ότι μετάθεσε τον εαυτό του αρκετά έξω από τις ευρωπαϊκές του αρχές για να μπορέσει να ζήσει σαν Ανατολίτης. Κάθε σκηνή μέσα στο Pilgrimage τον δείχνει να υπερνικά τα εμπόδια που αντιμετωπίζει, σαν ξένος, σε έναν ανοίκειο τόπο. Ήταν σε θέση να το κάνει αυτό επειδή είχε επαρκή για το σκοπό αυτό γνώση μιας ξένης κοινωνίας.

Σε κανέναν άλλον συγγραφέα περί Ανατολής δεν αισθανόμαστε όσο στον Burton ότι οι γενικεύσεις του αναφορικά με την Ανατολή —για παράδειγμα, οι σελίδες πάνω στην έννοια του Καίφ για τους Άραβες ή το πώς λειτουργεί η εκπαίδευση στον ανατολίτικο νου (σελίδες που απαντούν ολοφάνερα στις απλοϊκές παρατηρήσεις του Macaulay)[121]— είναι το αποτέλεσμα γνώσεων που αποκτήθηκαν ζώντας εκεί, βλέποντάς την πραγματικά από πρώτο χέρι, προσπαθώντας να αντικρίσουν την Ανατολή με τα μάτια κάποιου που είναι βυθισμένος μέσα της. Κι ωστόσο κάτι που δεν είναι ποτέ μακριά από την επιφάνεια της πρόζας του Burton είναι μια άλλη αίσθηση που ακτινοβολεί, μια αίσθηση βεβαιότητας και κυριαρχίας πάνω σε όλες της λεπτότητες της ανατολίτικης ζωής. Κάθε υποσημείωση του Burton, είτε στο *Προσκύνημα* είτε στη μετάφρασή του τού *Χίλιες και Μια Νύχτες* (το ίδιο ισχύει και για το «Επιλογικό Δοκίμιο» στο τελευταίο),[122] ήθελε να είναι μια μαρτυρία της νίκης του πάνω στο κάπως σκανδαλώδες σύστημα της ανατολικής γνώσης, ένα σύστημα στο οποίο είχε ο ίδιος γίνει ειδικός. Γιατί ακόμα και στην πρόζα του

Burton ποτέ δεν δίνεται άμεσα η Ανατολή· κάθε τι γύρω από αυτήν μας παρουσιάζεται μέσω των εμβριθών (και συχνά ηδυπαθών) παρεμβάσεων του Burton, οι οποίες αδιάκοπα μας υπενθυμίζουν το πόσο και πώς έχει καταφέρει να χειριστεί την ανατολίτικη ζωή για τους σκοπούς της αφήγησής του. Και είναι αυτό το γεγονός —γιατί στο *Προσκύνημα* είναι πράγματι γεγονός— που ανυψώνει τη συνείδηση του Burton σε μια θέση υπεροχής απέναντι στην Ανατολή. Σε αυτή τη θέση η ατομικότητά του αναγκάζεται να συναντήσει, και στην πραγματικότητα συμπλέκεται αξεδιάλυτα με τη φωνή της Αυτοκρατορίας, που είναι και η ίδια ένα σύστημα κανόνων, κωδίκων και επιστημολογικών στάσεων. Έτσι όταν ο Burton μας λέει στο *Προσκύνημα* ότι «η Αίγυπτος είναι ένας θησαυρός που πρέπει να κερδηθεί», ότι αυτή «είναι το πιο ελκυστικό έπαθλο που προσφέρει η Ανατολή στην ευρωπαϊκή φιλοδοξία, μη εξαιρουμένου και αυτού του Χρυσού Κέρατος», πρέπει να αναγνωρίσουμε πώς η φωνή αυτού του εξαιρετικά ιδιοσυγκρασιακού διδασκάλου της ανατολικής γνώσης διαποτίζεται, τρέφεται από τη φωνή της ευρωπαϊκής φιλοδοξίας για κυριαρχία στην Ανατολή.

Οι δύο φωνές του Burton που συγχωνεύονται σε μια προμηνούν το έργο των Οριενταλιστών —ως— πρακτόρων του ιμπεριαλισμού όπως ο T.E. Lawrence, ο Edward Henry Pelmer, ο D.G. Hogarth, η Gertrude Bell, ο Ronald Storrs, ο St. John Philby και οι William και Gifford Palgrave, για να ονομάσουμε μόνο μερικούς Βρετανούς συγγραφείς. Η διττή πρόθεση του έργου του Burton είναι να χρησιμοποιεί τη διαμονή του στην Ανατολή για επιστημονικές παρατηρήσεις και την ίδια στιγμή να μη θυσιάζει εύκολα την ατομικότητά του σε αυτό το σκοπό. Η δεύτερη από αυτές τις δύο προθέσεις τον οδηγεί αναπόφευκτα να υποταχθεί στην πρώτη επειδή, όπως θα γίνεται όλο και περισσότερο φανερό, είναι ένας Ευρωπαίος για τον οποίον μια τέτοια γνώση της ανατολικής κοινωνίας όπως αυτή που κατέχει είναι δυνατή μόνο για έναν Ευρωπαίο, με την αυτοεπίγωνση που ένας Ευρωπαίος έχει της κοινωνίας ως συλλογής κανόνων και πρακτικών. Με άλλα λόγια, για να είναι κανείς Ευρωπαίος στην Ανατολή, και για να είναι έξυπνα, πρέπει να βλέπει και να γνωρίζει την Ανατολή σαν μια περιοχή κυριαρχούμενη από την Ευρώπη. Ο Οριενταλισμός, που είναι το σύστημα της ευρωπαϊκής και δυτικής γνώσης πάνω στην Ανατολή, γίνεται συνώνυμος με την ευρωπαϊκή κυριαρχία στην Ανατολή, και αυτή η κυριαρχία ακυρώνει ακόμα και τις εκκεντρικότητες του προσωπικού ύφους του Burton.

Ο Burton έσπρωξε την προσωπική, αυθεντική, συμπαθούσα και ανθρωπιστική γνώση της Ανατολής όσο μακρύτερα θα μπορούσε αυτή να

πάει στον αγώνα της με την επίσημη και αρχειακή ευρωπαϊκή γνώση για την Ανατολή. Στην ιστορία των προσπαθειών του δέκατου ένατου αιώνα να αποκατασταθούν, να αναδομηθούν και να αποδοθούν όλες οι διάφορες περιοχές της γνώσης και της ζωής, ο Οριενταλισμός —όπως και όλες οι άλλες ρομαντικά εμπνεόμενες εγκυκλοπαιδικές επιστήμες— συνέβαλε κατά έναν ανυπολόγιστο τρόπο. Γιατί όχι μόνο το πεδίο αναπτύχθηκε από ένα σύστημα εμπνευσμένων παρατηρήσεων σε ό,τι ο Φλωμπέρ αποκαλούσε μια ρυθμισμένη συλλογή γνώσεων, αλλά και συρρίκνωσε τους πιο τρομερούς ατομικιστές, όπως ο Burton στο ρόλο του αυτοκρατορικού γραφιά. Από ένα μέρος που ήταν, η Ανατολή έγινε η επικράτεια της πραγματικής επιστημονικής κυριαρχίας και της δυνητικής αυτοκρατορικής επιρροής. Ο ρόλος των πρώτων Οριενταλιστών όπως ο Ρενάν, ο Σασύ και ο Lane ήταν να παράγουν το έργο τους και την Ανατολή ταυτόχρονα με μια mise en scène* οι μεταγενέστεροι Οριενταλιστές, επιστημονικού ή φαντασιακού τύπου, κατέλαβαν σταθερά τη σκηνή. Αργότερα ακόμη, καθώς η σκηνή απαιτούσε διεύθυνση, έγινε φανερό ότι θεσμοί και κυβερνήσεις ταίριαζαν καλύτερα στο παιχνίδι απ' ό,τι μεμονωμένα άτομα. Αυτή είναι η κληρονομιά του Οριενταλισμού του δέκατου ένατου αιώνα την οποία παρέλαβε ο εικοστός. Τώρα πρέπει να ερευνήσουμε όσο ακριβέστερα μπορούμε τον τρόπο με τον οποίον ο Οριενταλισμός του εικοστού αιώνα που εγκαινιάστηκε από τη μακρά διαδικασία κατάληψης της Ανατολής από το 1880 και μετά έλεγξε με επιτυχία την ελευθερία και τη γνώση· κοντολογίς, τον τρόπο με τον οποίον ο Οριενταλισμός τυποποιήθηκε ολοκληρωτικά σε ένα διαρκώς αναπαραγόμενο αντίγραφο του εαυτού του.

*Σκηνοθεσία [Σ.τ.μ.].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Ο ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΣ ΣΗΜΕΡΑ

Τους διέκρινε να κρατούν τα είδωλά τους μέσα στην αγκαλιά τους σαν μεγάλα παραλυτικά παιδιά.

GUSTAVE FLAUBERT, *La Tentation de Saint Antoine*

Η κατάκτηση της γης, η οποία ως επί το πλείστον σημαίνει την αφαίρεσή της από εκείνους που έχουν διαφορετικό χρώμα ή ελαφρώς πλατύτερες μύτες από εμάς, δεν είναι και τόσο ωραίο πράγμα αν το κοιτάξεις από κοντά. Εκείνο που το σώζει είναι μόνο η ιδέα. Μια ιδέα που βρίσκεται πίσω του· όχι ένα αισθηματικό πρόσχημα αλλά μια ιδέα· και μια ανυστερόβουλη πίστη στην ιδέα, κάτι το οποίο μπορείς να τοποθετήσεις σε βάθρο, και να γονατίσεις μπροστά του, και να του προσφέρεις θυσία...

JOSEPH CONRAD, *Heart of Darkness*

I.
ΛΑΝΘΑΝΩΝ ΚΑΙ ΕΚΔΗΛΟΣ ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΣ

Στο Κεφάλαιο 1 προσπάθησα να δείξω το εύρος της σκέψης και της πρακτικής τα οποία καλύπτει ο όρος Οριενταλισμός, χρησιμοποιώντας ως προνομιακό του τύπο τις βρετανικές και γαλλικές εμπειρίες με και στην Εγγύς Ανατολή, το Ισλάμ και τους Άραβες. Σ' εκείνες τις εμπειρίες διέκρινα μια εσωτερική, ίσως την πιο εσωτερική, και πλούσια σχέση ανάμεσα στη Δύση και την Ανατολή. Αυτές οι εμπειρίες αποτελούσαν μέρος μιας πολύ ευρύτερης ευρωπαϊκής ή δυτικής σχέσης με την Ανατολή, αλλά εκείνο που φαίνεται να έχει περισσότερο επηρεάσει τον Οριενταλισμό ήταν μια αρκετά σταθερή αίσθηση αντιπαλότητας την οποία ένιωθαν οι δυτικοί όποτε πραγματεύονταν την Ανατολή. Η οριακή σύλληψη της Ανατολής και της Δύσης, οι παραλλάσσοντες βαθμοί προβαλλόμενης κατωτερότητας ή ισχύος, η έκταση του έργου που έχει γίνει, το είδος των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων που αποδίδονται στην Ανατολή: όλα αυτά μαρτυρούν μια κληρονομημένη φαντασιακή και γεωγραφική διάκριση ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, που έχει γίνει κοινό βίωμα εδώ και πολλούς αιώνες. Στο Κεφάλαιο 2 εστιάστηκα σε κάτι αρκετά στενότερο. Ενδιαφέρθηκα για τις πρώιμες φάσεις αυτού που ονομάζω σύγχρονο Οριενταλισμό, ο οποίος ξεκίνησε γύρω στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα και στα πρώτα χρόνια του δέκατου ένατου. Δεδομένου ότι δεν είχα την πρόθεση η μελέτη μου να γίνει μια χρονογραφική αφήγηση της εξέλιξης των Οριενταλικών σπουδών στη σύγχρονη Δύση, αποπειράθηκα μια επισκόπηση της ανάδυσης, της ανάπτυξης και των θεσμών του Οριενταλισμού όπως αυτά διαμορφώθηκαν απέναντι σ' ένα υπόβαθρο διανοητικής, πολιτισμικής και πολιτικής ιστορίας μέχρι γύρω τα 1870 ή 1880. Παρόλο που το ενδιαφέρον μου για τον Οριενταλισμό εδώ περιλαμβάνει μια αρκετά μεγάλη ποικιλία λογίων και ευφάνταστων συγγραφέων, δεν μπορώ με κανένα τρόπο να ισχυριστώ ότι έχω παρουσιάσει τίποτα περισσότερο από ένα πορτραίτο των τυπικών δομών (και των ιδεολογικών τους τάσεων) οι οποίες συγκροτούν το πεδίο, τις σχέσεις του με άλλα πεδία και μερικούς από τους πιο φημισμένους του λογίους. Η βασική μου υπόθεση εργασίας ήταν —

και συνεχίζει να είναι— ότι τα γνωστικά πεδία όσο και το έργο ακόμα και των πιο εκκεντρικών συγγραφέων, περιορίζονται και διαπερνώνται από την κοινωνία, από τις πολιτισμικές παραδόσεις, από την παγκόσμια συγκυρία και από σταθεροποιητικές επιδράσεις όπως σχολεία, βιβλιοθήκες και κυβερνήσεις· επιπλέον, ότι τόσο το εγκυκλοπαιδικό όσο και το φανταστικό γράψιμο ποτέ δεν είναι ελεύθερα, αλλά είναι περιορισμένα όσον αφορά την εικονοποία, τις υποθέσεις και τις προθέσεις τους· και τελικά, ότι οι κατακτήσεις τις οποίες έκανε μια «επιστήμη» όπως ο Οριενταλισμός στην ακαδημαϊκή του μορφή δεν είναι και τόσο αντικειμενικά αληθείς όσο συχνά μας αρέσει να πιστεύουμε. Με λίγα λόγια, η μελέτη μου ώς εδώ έχει προσπαθήσει να περιγράψει την οικονομία η οποία κάνει τον Οριενταλισμό ένα συνεκτικό πεδίο έρευνας, ακόμη κι εκεί που παραδέχεται ότι ως ιδέα, έννοια ή εικόνα, η λέξη *Ανατολή* είχε μιαν αξιοσημείωτη και ενδιαφέρουσα απήχηση στη Δύση.

Έχω επίγνωση του ότι τέτοιες υποθέσεις έχουν τις συζητήσιμες πλευρές τους. Οι περισσότεροι από μας υποθέτουμε μ' ένα γενικό τρόπο ότι η γνώση και η επιστήμη διαρκώς προχωρούν βελτιώνονται, πιστεύουμε, όσο περνά ο καιρός και όσο περισσότερη πληροφόρηση συσσωρεύεται, όσο οι μέθοδοι εκλεπτύνονται και διαδοχικές γενιές ερευνητών βελτιώνουν το έργο των προηγουμένων. Επιπλέον, συμμεριζόμαστε μια μυθολογία της δημιουργίας, στην οποία πιστεύεται ότι η καλλιτεχνική ιδιοφυία, ένα αυθεντικό ταλέντο ή μια ισχυρή διάνοια μπορούν να υπερπηδήσουν τους περιορισμούς του καιρού και του τόπου τους και να φέρουν στον κόσμο ένα καινούργιο έργο. Θα ήταν άσκοπο να αρνηθούμε ότι τέτοιες ιδέες έχουν ένα ποσοστό αλήθειας. Όμως οι δυνατότητες για έργο τις οποίες η κουλτούρα προσφέρει σε ένα μεγάλο και αυθεντικό πνεύμα δεν είναι ποτέ απεριόριστες, όπως είναι επίσης αλήθεια ότι κάθε μεγάλο ταλέντο έχει έναν υγιή σεβασμό για ό,τι οι άλλοι έχουν κάνει πριν από αυτό και για ό,τι ήδη περιέχει το πεδίο. Το έργο των προκατόχων, η θεσμική ζωή ενός επιστημονικού πεδίου, η συλλογική φύση κάθε εγκυκλοπαιδικού εγχειρήματος: αυτά, για να μην πούμε τίποτα για τις οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες, τείνουν να μειώσουν τα αποτελέσματα της ατομικής θεωρητικής παραγωγής. Ένα πεδίο όπως ο Οριενταλισμός έχει μία σωρευτική και συμπαγή ταυτότητα, ταυτότητα που παρουσιάζεται ιδιαίτερα ισχυρή δεδομένων των δεσμών της με την παραδοσιακή μάθηση (τους κλασικούς, τη Βίβλο, τη φιλολογία), με τους δημόσιους θεσμούς (κυβερνήσεις, εμπορικούς οργανισμούς, γεωγραφικές εταιρίες, πανεπιστήμια) και με το ειδολογικά προσδιορισμένο γράψιμο (ταξιδιωτικά βιβλία, βιβλία εξερευνήσεων, φαντασία, εξωτικές περιγραφές). Η

συνέπεια αυτού του πράγματος για τον Οριενταλισμό υπήρξε ένα είδος συναίνεσης: ορισμένα πράγματα, ορισμένοι τύποι προτάσεων, ορισμένοι τύποι έργου έχουν φανεί σωστοί στα μάτια του Οριενταλιστή. Έχει οικοδομήσει το έργο του και την έρευνά του πάνω τους, και αυτοί με τη σειρά τους έχουν επιβληθεί επιτακτικά σε νέους συγγραφείς και λογίους. Ο Οριενταλισμός μπορεί λοιπόν να θεωρηθεί ως ένας τρόπος κανονικοποιημένου (ή οριενταλοποιημένου) γραψίματος, οράματος και σπουδής, κυριαρχούμενος από επιταγές, προοπτικές και ιδεολογικές τάσεις οι οποίες τοποθετούνται υποθετικά στην Ανατολή. Η Ανατολή διδάσκεται, ερευνάται, διευθύνεται και εκφράζεται έτσι με ορισμένους διακριτούς και αναγνωρίσιμους τρόπους.

Η Ανατολή που εμφανίζεται στον Οριενταλισμό, λοιπόν, είναι ένα σύστημα αναπαραστάσεων προσδιοριζόμενο από ένα σύνολο δυνάμεων οι οποίες φέρνουν την Ανατολή μέσα στα όρια της δυτικής γνώσης, της δυτικής συνείδησης, και αργότερα, της δυτικής αυτοκρατορίας. Αν αυτός ο ορισμός του Οριενταλισμού φαίνεται έντονα πολιτικός, είναι απλώς επειδή πιστεύω ότι ο ίδιος ο Οριενταλισμός υπήρξε ένα προϊόν πολιτικών δυνάμεων και ενεργειών. Ο Οριενταλισμός είναι ένα σχολείο ερμηνείας του οποίου το υλικό συμβαίνει να είναι η Ανατολή, οι πολιτισμοί της, οι λαοί και οι χώρες της. Οι αντικειμενικές του ανακαλύψεις —το έργο αμέτρητων αφοσιωμένων λογίων οι οποίοι εξέδωσαν κείμενα και τα μετάφρασαν, κωδικοποίησαν γραμματικές, έγραψαν λεξικά, ανασυγκρότησαν νεκρές εποχές, παρήγαγαν θετικιστικά επαληθεύσιμη γνώση— καθορίστηκαν πάντοτε από το γεγονός ότι οι αλήθειες τους, όπως όλες οι αλήθειες που μεταβιβάζονται μέσω της γλώσσας, είναι ενσωματωμένες στην ίδια τη γλώσσα· και ο Νίτσε είπε κάποτε, τι άλλο είναι η αλήθεια της γλώσσας παρά

> μια ευκίνητη στρατιά μεταφορών, μετωνυμιών και ανθρωπομορφισμών — κοντολογίς, ένα άθροισμα ανθρώπινων σχέσεων το οποίο έχει ενισχυθεί, μετατοπιστεί και καλλωπιστεί ποιητικά και ρητορικά, και το οποίο μετά από μακρά χρήση φαίνεται στέρεο, κανονικό και δεσμευτικό σε έναν λαό: οι αλήθειες είναι αυταπάτες για τις οποίες έχει κανείς ξεχάσει ότι είναι αυτό που είναι.[1]

Μια άποψη όπως αυτή του Νίτσε ίσως μας φανεί υπερβολικά μηδενιστική, αλλά τουλάχιστον θα επισύρει την προσοχή στο γεγονός ότι μέσα στη δυτική συνείδηση τουλάχιστον, η Ανατολή ήταν μια λέξη η οποία σιγά σιγά της ενστάλαξε ένα ευρύ πεδίο νοημάτων, συμπαραδηλώσεων και

συνειρμών, και ότι αυτά δεν αναφέρονταν κατ' ανάγκη στην αληθινή Ανατολή αλλά στο πεδίο που περιέβαλλε τη λέξη.

Ο Οριενταλισμός λοιπόν δεν είναι απλώς μια θετική γνώση για την Ανατολή η οποία υπάρχει οποιαδήποτε εποχή στη Δύση· είναι επίσης μια εξέχουσα ακαδημαϊκή παράδοση (όταν κάποιος αναφέρεται σε έναν ακαδημαϊκό ειδικό που αποκαλείται Οριενταλιστής), καθώς και μια περιοχή ενδιαφερόντων προσδιορισμένη από ταξιδιώτες, εμπορικούς αντιπροσώπους, κυβερνήσεις, στρατιωτικές εκστρατείες, αναγνώστες μυθιστορημάτων και περιγραφών εξωτικών περιπετειών, φυσιοδιφών και ταξιδιωτών για τους οποίους η Ανατολή αποτελεί ένα ειδικό είδος γνώσης σχετικά με συγκεκριμένους τόπους, λαούς και πολιτισμούς. Γιατί τα οριενταλικά ιδιώματα έγιναν πλέον συχνά, και άσκησαν μια σταθερή επιρροή στον ευρωπαϊκό λόγο. Κάτω από αυτά τα ιδιώματα βρισκόταν μια στιβάδα γνώσης για την Ανατολή· αυτή η γνώση σχηματίστηκε από τις εμπειρίες πολλών ευρωπαίων, που όλες τους συνέκλιναν σε ουσιώδεις όψεις της Ανατολής, όπως ο ανατολίτικος χαρακτήρας, ο ανατολίτικος δεσποτισμός, ο ανατολίτικος αισθησιασμός, και τα παρόμοια. Για κάθε Ευρωπαίο του δέκατου ένατου αιώνα —και νομίζω ότι αυτό μπορεί να το πει κανείς χωρίς επιφύλαξη— ο Οριενταλισμός ήταν ένα τέτοιο σύστημα αληθειών, αληθειών με τη νιτσεϊκή έννοια του όρου. Είναι ως εκ τούτου βέβαιο ότι κάθε Ευρωπαίος, σε ό,τι μπορούσε να πει για την Ανατολή, ήταν κατά συνέπεια ρατσιστής, ιμπεριαλιστής και από άκρου εις άκρον εθνοκεντριστής. Θα μπορούσαμε βέβαια να αφαιρέσουμε κάτι από την άμεση αιχμή τέτοιων κατηγοριών αν θυμηθούμε ότι οι ανθρώπινες κοινωνίες, τουλάχιστον οι πιο ανεπτυγμένοι πολιτισμοί, σπάνια έχουν προσφέρει στα άτομα κάτι περισσότερο από ρατσισμό, ιμπεριαλισμό και εθνοκεντρισμό και την ενασχόλησή τους με «άλλους» πολιτισμούς. Έτσι ο Οριενταλισμός βοήθησε και βοηθήθηκε από γενικότερες πολιτισμικές εμμονές οι οποίες έτειναν να κάνουν πιο άκαμπτη την αίσθηση της διαφοράς ανάμεσα στο ευρωπαϊκό και το ασιατικό κομμάτι του κόσμου.

Αυτή η προοπτική έχει εισαχθεί νωρίς στο Κεφάλαιο 1, και σχεδόν κάθε τι στις σελίδες που ακολούθησαν ήταν σχεδιασμένο εν μέρει ως υποστήριξή της. Η ίδια η παρουσία ενός «πεδίου» όπως ο Οριενταλισμός, δίχως αντίστοιχο ισοδύναμο στην ίδια την Ανατολή, υποδηλώνει τον καταμερισμό της ισχύος ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση. Υπάρχει ένας τεράστιος αριθμός σελίδων γύρω από την Ανατολή, και αυτό βέβαια δείχνει έναν βαθμό και μια ποσότητα αλληλόδρασης με την Ανατολή που είναι αρκετά τρομακτικά· αλλά η κρίσιμη ένδειξη της δυτικής ισχύος είναι ότι δεν υπάρχει δυνατότητα σύγκρισης της κίνησης των δυτικών προς

Ανατολάς (από το τέλος του δέκατου όγδοου αιώνα) με την κίνηση των ανατολικών προς Δυσμάς. Αφήνοντας κατά μέρος το γεγονός ότι οι δυτικές στρατιές, τα προξενικά σώματα, οι έμποροι και οι επιστημονικές και αρχαιολογικές αποστολές πήγαιναν πάντοτε ανατολικά, ο αριθμός των ταξιδιωτών από την ισλαμική Ανατολή προς την Ευρώπη ανάμεσα στα 1800 και 1900 ωχριά στη σύγκριση με τον αριθμό προς την άλλη κατεύθυνση.[2] Επιπλέον, οι ανατολικοί ταξιδιώτες έρχονταν στη Δύση για να μάθουν και για να μείνουν με ανοιχτό το στόμα απέναντι σε έναν εξελιγμένο πολιτισμό· οι σκοποί των δυτικών ταξιδιωτών στην Ανατολή ήταν, όπως έχουμε δει, αρκετά διαφορετικής τάξεως. Ακόμα, εκτιμάται ότι ανάμεσα στο 1800 και το 1950 γράφτηκαν γύρω στα 60.000 βιβλία που αφορούσαν την Εγγύς Ανατολή· δεν υπάρχει ούτε κατά διάνοια συγκρίσιμος αριθμός ανατολικών βιβλίων για τη Δύση. Ως πολιτισμικό εξάρτημα ο Οριενταλισμός είναι γεμάτος επιθετικότητα, δραστηριότητα, κρίση, βούληση για αλήθεια και γνώση. Η Ανατολή υπήρχε για τη Δύση, ή τουλάχιστον φάνηκε έτσι σε αμέτρητους Οριενταλιστές, η στάση των οποίων απέναντι σε αυτό που επεξεργάζονταν ήταν είτε πατερναλιστική είτε έντιμα συγκαταβατική — εκτός, βέβαια, αν ήταν αρχαιοδίφες, οπότε η κλασική Ανατολή δόξαζε *αυτούς* και όχι την αξιοθρήνητη σύγχρονη Ανατολή. Και μετά υπήρχε μια ολόκληρη σειρά παραγόντων και θεσμών που ενίσχυαν το έργο των λογίων δίχως παράλληλο στην ανατολική κοινωνία.

Μια τέτοια ανισορροπία ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση είναι καταφανώς μια λειτουργία των μεταλλασσόμενων ιστορικών προτύπων. Στη διάρκεια της πολιτικής και στρατιωτικής του ακμής από τον όγδοο μέχρι τον δέκατο έκτο αιώνα, το Ισλάμ κυριάρχησε σε Ανατολή και Δύση. Κατόπιν το κέντρο της δύναμης μετατοπίστηκε δυτικά, και τώρα στα τέλη του εικοστού αιώνα φαίνεται να μετακινείται και πάλι προς Ανατολάς. Η επισκόπησή μου του Οριενταλισμού του δέκατου ένατου αιώνα στο Κεφάλαιο 2 σταμάτησε σε μια ιδιαίτερα φορτισμένη περίοδο προς τα τέλη του αιώνα, όταν οι συχνά νωθρές, αφηρημένες και προγραμματικές όψεις του Οριενταλισμού επρόκειτο να προσλάβουν μια καινούργια αίσθηση οικουμενικής αποστολής στην υπηρεσία της τυπικής αποικιοκρατίας. Είναι αυτό το σχέδιο και αυτή η στιγμή που θα ήθελα τώρα να περιγράψω, ειδικά επειδή θα μας προσφέρει ένα σημαντικό υπόβαθρο για τις κρίσεις του Οριενταλισμού του εικοστού αιώνα και για την αναγέννηση της πολιτικής και πολιτισμικής ισχύος στην Ανατολή.

Σε αρκετές περιπτώσεις έχω κάνει νύξη για τις σχέσεις που ενυπάρχουν ανάμεσα στον Οριενταλισμό ως σώμα ιδεών, πεποιθήσεων, στερεο-

τύπων ή γνώσης για την Ανατολή, και άλλες σχολές σκέψης γενικότερα μέσα στην κουλτούρα. Τώρα μία από τις σημαντικότερες εξελίξεις στον Οριενταλισμό του δέκατου ένατου αιώνα ήταν η απόσταξη των ουσιωδών ιδεών γύρω από την Ανατολή —ο αισθησιασμός της, η τάση της προς τον δεσποτισμό, η αποκλίνουσα πνευματικότητά της, η συνήθεια της ανακρίβειας, η οπισθοδρομικότητά της— σε μια διακριτή και συνεκτική μορφή· έτσι το να χρησιμοποιεί ένας συγγραφέας τη λέξη *Oriental* ήταν αρκετό για να αναγνωρίσει ο αναγνώστης ένα συγκεκριμένο και ειδικό σώμα πληροφορίας γύρω από την Ανατολή. Αυτή η πληροφορία έμοιαζε να είναι ηθικά ουδέτερη και αντικειμενικά έγκυρη· φαινόταν να έχει ένα επιστημολογικό κύρος παρόμοιο μ' εκείνο της ιστορικής χρονολόγησης ή της γεωγραφικής τοποθεσίας. Στη βασικότερη μορφή του τότε, το οριενταλικό υλικό δεν μπορούσε να αλλοιωθεί από τις ανακαλύψεις κανενός, ούτε έμοιαζε ποτέ να επαναξιολογείται εξ ολοκλήρου. Αντίθετα, το έργο των διαφόρων λογίων του δέκατου ένατου αιώνα και των ευφάνταστων συγγραφέων έκανε αυτό το ουσιαστικό σώμα γνώσης πιο καθαρό, πιο λεπτομερειακό, πιο ουσιώδες — και πιο διακριτό από τον «Δυτικισμό». Πάντως οι οριενταλιστικές ιδέες βρίσκονταν σε συμμαχία με τις γενικότερες φιλοσοφικές θεωρίες (όπως αυτές που αφορούσαν την ιστορία της ανθρωπότητας και τον πολιτισμό) και διέδιδαν οικουμενικές υποθέσεις, όπως τις ονόμαζαν μερικές φορές οι φιλόσοφοι· και με πολλούς τρόπους οι επαγγελματίες διαμορφωτές της οριενταλιστικής γνώσης βιάζονταν να διατυπώσουν τις σχηματοποιήσεις και τις ιδέες τους, το λόγιο έργο τους, τις θεωρούμενες ως επίκαιρες παρατηρήσεις τους, σε μια γλώσσα και μια ορολογία την πολιτισμική εγκυρότητα των οποίων αντλούσαν από από άλλες επιστήμες και συστήματα σκέψης.

Η διάκριση που κάνω είναι στην πραγματικότητα μεταξύ μίας σχεδόν ασυνείδητης (και οπωσδήποτε απρόσβλητης) θετικότητας, την οποία θα αποκαλώ *λανθάνοντα* Οριενταλισμό, και τις διάφορες δηλωμένες απόψεις για την ανατολική κοινωνία, τις γλώσσες, τις φιλολογίες, την ιστορία, την κοινωνιολογία κοκ., τις οποίες θα ονομάζω *έκδηλο* Οριενταλισμό. Οποιαδήποτε αλλαγή επισυμβαίνει στη γνώση της Ανατολής θα βρεθεί σχεδόν αποκλειστικά στον έκδηλο Οριενταλισμό· η ομοφωνία, η σταθερότητα και η ανθεκτικότητα του λανθάνοντος οριενταλισμού είναι λίγο πολύ αμετάβλητες. Στους συγγραφείς του δέκατου ένατου αιώνα που ανέλυσα στο Κεφάλαιο 2, οι διαφορές των ιδεών τους σχετικά με την Ανατολή μπορούν να χαρακτηριστούν ως αποκλειστικά έκδηλες διαφορές, διαφορές στη μορφή και το προσωπικό ύφος, και σπάνια στο βασικό περιεχόμενο. Όλοι τους διατήρησαν άθικτη τη διαφορετικότητα της

Ανατολής, την εκκεντρικότητά της, την οπισθοδρομικότητά της, τη σιωπηλή της αδιαφορία, τη γυναικεία της διαπερατότητα, την αδρανή της ευπλαστότητα· να γιατί κάθε συγγραφέας πάνω στην Ανατολή, από τον Ρενάν ως τον Μαρξ (ιδεολογικά μιλώντας), ή από τους αυστηρότερους λογίους (όπως ο Lane και ο Σασύ) μέχρι τους πιο ευφάνταστους δημιουργούς (τον Φλωμπέρ και τον Νερβάλ), είδαν την Ανατολή σαν έναν τόπο ο οποίος ζητούσε τη δυτική προσοχή, την ανασύσταση, ή ακόμα και τη λύτρωση. Η Ανατολή υπήρχε σαν ένας τόπος αποκομμένος από το κύριο ρεύμα της ευρωπαϊκής προόδου στις επιστήμες, τις τέχνες και το εμπόριο. Έτσι οι οποιεσδήποτε θετικές ή αρνητικές αξίες επιτίθοντο στην Ανατολή, εμφανίζονταν ως λειτουργίες ενός υψηλά εξειδικευμένου δυτικού ενδιαφέροντος γι' αυτήν. Αυτή ήταν η κατάσταση περίπου από το 1870 και μετά και σε ολόκληρο το πρώτο τρίτο του εικοστού αιώνα — αλλά ας μου επιτραπεί να δώσω μερικά παραδείγματα αυτού που εννοώ.

Θέσεις όπως αυτές περί οπισθοδρομικότητας της Ανατολής, εκφυλισμού της και ανισότητές της με τη Δύση συνδέθηκαν εύκολα από νωρίς στον δέκατο ένατο αιώνα με ιδέες σχετικές με τη βιολογική βάση των φυλετικών διαφορών. Έτσι οι φυλετικές ταξινομήσεις βρήκαν στο *Ζωικό Βασίλειο* του Cuvier, στο *Δοκίμιο περί της Ανισότητας των Ανθρώπινων φυλών* του Γκομπινώ και στο *Οι Φυλές του Ανθρώπου* του R. Knox έναν πρόθυμο συνεργάτη του λανθάνοντος Οριενταλισμού. Σε αυτές τις ιδέες ερχόταν να προστεθεί ένας από δεύτερο χέρι δαρβινισμός, ο οποίος έμοιαζε να τονίζει την «επιστημονική» εγκυρότητα της διάκρισης των φυλών σε εξελιγμένες και καθυστερημένες, ή σε Ευρωπαίες και Ανατολικοαφρικανικές. Έτσι το όλο ζήτημα του ιμπεριαλισμού, όπως συνένωνε σε κοινή συζήτηση υπερασπιστές και πολέμιους του ιμπεριαλισμού προς τα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα, ενίσχυε τη δυαδική τυπολογία των ανεπτυγμένων και καθυστερημένων (ή υποτελών) φυλών, πολιτισμών και κοινωνιών. Οι *Μελέτες πάνω στις Αρχές του Διεθνούς Δικαίου* (1894) του John Westlake, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι οι περιοχές της γης που υποδηλώνονται ως «απολίτιστες» (μια λέξη η οποία κουβαλάει το φορτίο των οριενταλιστικών υποθέσεων, μεταξύ άλλων) όφειλαν να προσαρτηθούν ή να καταληφθούν από ανεπτυγμένες δυνάμεις. Παρομοίως, ιδέες συγγραφέων όπως ο C. Peters, ο Leopolde de Saussure και ο Charles Temple αντλούσαν από τον δυαδισμό ανεπτυγμένοι/υπανάπτυκτοι[3] τον οποίον τόσο κεντρικά υποστήριξε ο Οριενταλισμός του δέκατου ένατου αιώνα.

Μαζί με όλους τους άλλους λαούς οι οποίοι κατά διάφορους τρόπους ορίζονταν ως καθυστερημένοι, εκφυλισμένοι, απολίτιστοι και υπανάπτυ-

κτοι, οι Ανατολίτες αντιμετωπίζονταν μέσα σ' ένα πλαίσιο κατασκευασμένο από βιολογικό ντετερμινισμό και ηθικο-πολιτική παραίνεση. Ο Ανατολίτης συνδεόταν έτσι με ορισμένα στοιχεία τη δυτικής κοινωνίας (εγκληματίες, φρενοβλαβείς, γυναίκες, φτωχοί) έχοντας κοινή με αυτούς μια ταυτότητα την οποία θα μπορούσαμε να περιγράψουμε ως αξιοκαταφρόνητα ξένη. Σπάνια είχε κανείς την ευκαιρία να δει ή να παρατηρήσει Ανατολίτες· εξετάζονταν και αναλύονταν όχι ως πολίτες, ή έστω άνθρωποι, αλλά ως πρόβλημα που έπρεπε να λυθεί ή να προσδιοριστεί, ή απλώς —καθώς οι αποικιακές δυνάμεις απροκάλυπτα εποφθαλμιούσαν τις περιοχές τους— να αναληφθεί. Το ουσιαστικό εδώ είναι ότι η ίδια η υποδήλωση κάποιου πράγματος ως «ανατολικού» συνεπέφερε αυτομάτως μια ήδη δεδομένη αξιολογική κρίση, και στην περίπτωση των λαών οι οποίοι κατοικούσαν την καταρρέουσα Οθωμανική Αυτοκρατορία, ένα υπονοούμενο πρόγραμμα δράσης. Αφού ο Ανατολίτης ήταν μέλος μιας υποτελούς φυλής, έπρεπε να υποτάσσεται: ήταν τόσο απλό. Ο κλασικός τόπος μιας τέτοιας κρίσης και μιας τέτοιας δράσης θα βρεθεί αναμφίβολα στο *Οι Ψυχολογικοί Νόμοι της Εξέλιξης των Λαών* (1894) του Γκυστάβ Λε Μπον.

Αλλά υπήρχαν και άλλες χρήσεις του λανθάνοντος Οριενταλισμού. Αν αυτή η ομάδα ιδεών επέτρεπε σε κάποιον να διαχωρίζει τους Ανατολίτες από τις ανεπτυγμένες, πολιτισμένες δυνάμεις, και αν η «κλασική» Ανατολή χρησίμευε για να δικαιώνει τον Οριενταλιστή όσο και την περιφρόνησή του για τους σύγχρονους Ανατολίτες, ο λανθάνων Οριενταλισμός ενθάρρυνε επίσης μια ιδιόμορφα (για να μην πούμε ζηλότυπα) αρσενική σύλληψη του κόσμου. Έχω ήδη αναφερθεί σε αυτό εν παρόδω όταν συζητούσα τον Ρενάν. Το ανατολίτικο αρσενικό αντιμετωπιζόταν απομονωμένα από την όλη κοινότητα μέσα στην οποία ζούσε και την οποία πολλοί Οριενταλιστές, ακολουθώντας τον Lane, αντίκριζαν με κάτι που έμοιαζε με περιφρόνηση και φόβο. Και ακόμη πιο πέρα, ο ίδιος ο Οριενταλισμός ήταν μια αποκλειστικά αρσενική επικράτεια· όπως και τόσες άλλες επαγγελματικές συντεχνίες κατά τη μοντέρνα περίοδο, αντίκριζε τον εαυτό του και το αντικείμενό του μέσα από σεξιστικά ματογυάλια. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στο γράψιμο ταξιδιωτών και μυθιστοριογράφων: οι γυναίκες είναι συνήθως τα δημιουργήματα μιας αρσενικής εξουσιαστικής φαντασίας. Εκφράζουν απεριόριστη σεξουαλικότητα, είναι περισσότερο ή λιγότερο ηλίθιες, και πάνω απ' όλα είναι πρόθυμες. Η Κιουτσούκ Χανούμ του Φλωμπέρ είναι το πρωτότυπο για τέτοιες καρικατούρες, οι οποίες είναι αρκετά κοινές σε πορνογραφικά μυθιστορήματα (π.χ., την *Αφροδίτη* του Πιερ Λούις) ο νεωτερισμός των οποίων

αντλεί από την Ανατολή αξιοποιώντας την για λογαριασμό του. Επιπλέον η αρσενική σύλληψη του κόσμου, όπως επιδρά στον ασκούμενο Οριενταλιστή, τείνει να είναι στατική, παγωμένη, αιώνια παγιωμένη. Αρνείται στην Ανατολή και στους Ανατολίτες την ίδια τη δυνατότητα της εξέλιξης, του μετασχηματισμού, της ανθρώπινης κίνησης, με τη βαθύτερη έννοια του όρου. Ως ήδη γνωστή και στον έσχατο βαθμό ακινητοποιημένη και αντιπαραγωγική ποιότητα, έρχεται εν τέλει να ταυτιστεί μ' ένα κακό είδος αιωνιότητας: από εδώ λοιπόν και, όταν πρέπει να εγκωμιαστεί η Ανατολή, φράσεις όπως «η σοφία της Ανατολής».

Μεταμορφωμένος από απόρρητη κοινωνική αξιολόγηση σε μείζονα πολιτισμική, αυτός ο στατικός αρσενικός Οριενταλισμός προσέλαβε μια ποικιλία μορφών τον δέκατο ένατο αιώνα, ειδικά όταν το θέμα της συζήτησης ήταν το Ισλάμ. Αξιοσέβαστοι ιστορικοί του πολιτισμού όπως ο Leopold von Ranke και ο Γιάκομπ Μπούρκχαρντ επιτίθονταν δριμύτατα στο Ισλάμ σα να μην είχαν να κάνουν και τόσο με μιαν ανθρωπομορφική αφαίρεση όσο με μια θρησκευτικοπολιτική κουλτούρα για την οποία τεράστιες γενικεύσεις ήταν δυνατές και εγγυημένες: στην *Weltgeschichte* του (1881-1883) ο Ranke μιλούσε για το Ισλάμ σα να είχε ηττηθεί από τους Γερμανορωμαϊκούς λαούς, και στα «Historische Fragmente» του (αδημοσίευτες σημειώσεις, 1893) ο Burckhardt αναφερόταν στο Ισλάμ ως κάτι το αξιοθρήνητο, κενό και τετριμμένο.[4] Τέτοια διανοητικά εγχειρήματα διεξήγοντο με πολύ μεγαλύτερη οξυδέρκεια και ενθουσιασμό από τον Όσβαλντ Σπένγκλερ, του οποίου οι ιδέες για την προσωπικότητα ενός Μάγου (την οποία ενσάρκωνε ένας Μουσουλμάνος Ανατολίτης) διαποτίζουν την *Παρακμή της Δύσεως* (1918-1922) και τη «μορφολογία» των πολιτισμών που προτείνει εκεί.

Εκείνο από το οποίο εξαρτήθηκαν αυτές οι πλατιά διαδεδομένες έννοιες της Ανατολής ήταν η σχεδόν ολοκληρωτική απουσία της Ανατολής μέσα στη σύγχρονη δυτική κουλτούρα, ως μία δύναμη αισθητή και βιωμένη κατά τρόπο αυθεντικό. Για αρκετούς και προφανείς λόγους η Ανατολή βρισκόταν πάντα στη θέση τόσο του παρείσακτου όσο και του προσαρτημένου αδύναμου εταίρου της Δύσης. Στο βαθμό που οι δυτικοί λόγιοι είχαν συνείδηση των σύγχρονων Ανατολιτών ή των ανατολικών πολιτιστικών και ιδεολογικών κινημάτων, αυτά προσλαμβάνονταν είτε ως σιωπηλές σκιές που έπρεπε να εμψυχωθούν από τον Οριενταλιστή, να έρθουν στην πραγματικότητα από αυτόν, ή σαν ένα είδος πολιτισμικού και πνευματικού προλεταριάτου χρήσιμου για τη μεγαλύτερη ερμηνευτική δραστηριότητα του Οριενταλιστή, αναγκαίου για την επιτέλεση του ρόλου του ως ανώτερου κριτή, ως μορφωμένου ανθρώπου, ως πανίσχυρης

πολιτισμικής βούλησης. Θέλω να πω ότι στις συζητήσεις σχετικά με την Ανατολή η Ανατολή ήταν εξ ολοκλήρου απούσα, ενώ νιώθει έντονα κανείς την παρουσία του Οριενταλιστή και των όσων αυτός λέει· ωστόσο δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η παρουσία του Οριενταλιστή ενδυναμώνεται από τη δραστική απουσία της Ανατολής. Το γεγονός αυτό της υποκατάστασης και της μετάθεσης, όπως πρέπει να το ονομάσουμε, ολοφάνερα ασκεί μια ορισμένη πίεση στον ίδιο τον Οριενταλιστή να αναγάγει την Ανατολή στο έργο του, ακόμη και αν έχει αφιερώσει ένα μεγάλο μέρος του χρόνου του στην προσπάθεια να τη φωτίσει και να την εκθέσει. Πώς αλλιώς μπορεί να εξηγήσει κανείς τη μείζονα λόγια παραγωγή του τύπου που συνδέουμε με τον Julius Wellhausen και τον Theodor Nöldeke, κι εκείνες τις γυμνές, σαρωτικές προτάσεις που την κατακλύζουν οι οποίες σχεδόν δυσφημίζουν το επιλεγμένο τους αντικείμενο; Έτσι ο Nöldeke μπορούσε να δηλώνει το 1887 ότι ολόκληρο το έργο του ως Οριενταλιστή συνοψίζεται στην επιβεβαίωση της «κακής γνώμης» που είχε για τους ανατολικούς λαούς.[5] Και σαν τον Carl Becker, ο Nöldeke ήταν ένας φιλέλληνας, που έδειχνε με παράξενο τρόπο την αγάπη του για την Ελλάδα επιδεικνύοντας μια σταθερή απέχθεια για την Ανατολή, η οποία στο κάτω κάτω ήταν το αντικείμενο που μελετούσε ως ερευνητής.

Μια εξαιρετικά πολύτιμη και ευφυής μελέτη του Οριενταλισμού —το *L' Islam dans le miroir de l'Occident* του Jacques Waardenburg— εξετάζει πέντε σημαντικούς ειδικούς ως κατασκευαστές μιας συγκεκριμένης εικόνας του Ισλάμ. Η μεταφορά της κατοπτρικής εικόνας του Waardenburg για των Οριενταλισμό των τελών του δέκατου ένατου και αρχών του εικοστού αιώνα είναι επιτυχής. Στο έργο καθενός από τους πέντε διακεκριμένους Οριενταλιστές υπάρχει μια υψηλά προκατειλημμένη —και στις τέσσερις από τις πέντε περιπτώσεις, εχθρική— εικόνα του Ισλάμ, ως εάν ο καθένας το έβλεπε σαν αντανάκλαση των δικών του επιλεγμένων αδυναμιών. Όλοι οι συγκεκριμένοι διανοούμενοι είχαν βαθιά μόρφωση, και το ύφος της συμβολής του καθενός ήταν μοναδικό. Οι πέντε Οριενταλιστές εκπροσωπούν ακριβώς ό,τι ήταν καλύτερο και ισχυρότερο μέσα στην παράδοση κατά την περίοδο χονδρικά από το 1880 μέχρι τα χρόνια του μεσοπολέμου. Όμως η εκτίμηση της ανεκτικότητας του Ισλάμ απέναντι σε άλλες θρησκείες εκ μέρους του Ignaz Goldziher υποσκαπτόταν από την απέχθειά του για τους ανθρωπομορφισμούς του Μωάμεθ και την υπερβολικά εξωτερική θεολογία και νομική επιστήμη του Ισλάμ· το ενδιαφέρον του Duncan Black Macdonald για την ισλαμική ευσέβεια και ορθοδοξία νοθευόταν από την αντίληψη για όσα θεωρούσε αιρετικό Χριστιανισμό του Ισλάμ· η κατανόηση του ισλαμικού πολιτι-

σμού από τον Carl Becker τον έκανε να τον βλέπει σαν έναν λυπηρά ανεξέλικτο πολιτισμό· οι εξαιρετικά εκλεπτυσμένες μελέτες του C. Snouck Hurgronje για τον ισλαμικό μυστικισμό (τον οποίον θεωρούσε ως το ουσιωδέστερο μέρος του Ισλάμ) τον οδήγησαν σε μια σκληρή κρίση για τους ακρωτηριαστικούς του περιορισμούς· και η ασυνήθιστη ταύτιση του Louis Massignon με τη μουσουλμανική θεολογία, με το μυστικό πάθος και με την ποιητική τέχνη, παραδόξως δεν τον βοήθησε να συγχωρήσει το Ισλάμ για ό,τι θεωρούσε ως τη μη μεταρρυθμισμένη του εξέγερση απέναντι στην ιδέα της ενσάρκωσης. Οι έκδηλες διαφορές των μεθόδων τους εμφανίζονται να έχουν μικρότερη σημασία απ' ό,τι η οριενταλιστική τους συναίνεση απέναντι στο Ισλάμ: τη λανθάνουσα κατωτερότητα.[6]

Η μελέτη του Waardenburg έχει την επιπρόσθετη αρετή ότι δείχνει πώς αυτοί οι πέντε διανοούμενοι συμμερίζονταν μια κοινή πνευματική και μεθοδολογική παράδοση της οποίας η ενότητα ήταν πράγματι παγκόσμια. Από την εποχή του πρώτου οριενταλιστικού συνεδρίου το 1837, οι λόγιοι του πεδίου γνώριζαν ο ένας το έργο του άλλου και ένιωθαν άμεσα την παρουσία ο ένας του άλλου. Εκείνο που ο Waanderburg δεν τονίζει αρκετά είναι ότι οι Οριενταλιστές των τελών του δέκατου ένατου αιώνα συνδέονταν μεταξύ τους και πολιτικά. Ο Snouck Hurgronje αμέσως μετά τις σπουδές του πάνω στο Ισλάμ έγινε σύμβουλος της Ολλανδικής κυβέρνησης για τον χειρισμό των μουσουλμανικών αποικιών της στην Ινδονησία· ο Macdonald και ο Massignon είχαν μεγάλη ζήτηση ως εμπειρογνώμονες σε ισλαμικά θέματα από τις αποικιακές κυβερνήσεις της Βόρειας Αφρικής και του Πακιστάν και, όπως λέει ο Waartenburg (υπερβολικά σύντομα) σε ένα σημείο, και οι πέντε διανοούμενοι σφυρηλάτησαν ένα συνεκτικό όραμα του Ισλάμ που άσκησε μεγάλη επιρροή σε κυβερνητικούς κύκλους σε ολόκληρο το δυτικό κόσμο.[7] Εκείνο που πρέπει να προσθέσουμε στις παρατηρήσεις του Waartenburg είναι ότι αυτοί οι διανοούμενοι ολοκλήρωναν, οδηγούσαν σε μια τελική συγκεκριμένη εκλέπτυνση, την τάση από τον δέκατο έκτο και τον δέκατο έβδομο αιώνα να συζητιέται η Ανατολή όχι μόνο σαν ένα αόριστο φιλολογικό πρόβλημα αλλά —σύμφωνα με τον Masson Oursei— ως «un ferme propos d'assimiler adéquatement la valeur des langues pour pénétrer les moeurs et les pensées,pour forcer même des secrets de l'histoire».[8*]

Μίλησα προηγουμένως για ενσωμάτωση και αφομοίωση της Ανατο-

* Μια βέβαιη ευκαιρία πρόσφορης αφομοίωσης της αξίας των γλωσσών για να διεισδύσουμε μέσα στα ήθη και τις σκέψεις, για να παραβιάσουμε ακόμη και αυτά τα μυστικά της ιστορίας [Σ.τ.μ.].

λής, όπως ασκούσαν αυτές τις δραστηριότητες συγγραφείς τόσο διαφορετικοί μεταξύ τους όσο ο Ντάντε και ο D'Herbelot. Ολοφάνερα υπήρχε μια διαφορά ανάμεσα σε τέτοιες προσπάθειες και σ' εκείνο που, από τα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα, έγινε ένα πράγματι τρομερό ευρωπαϊκό πολιτισμικό, πολιτικό και υλικό εγχείρημα. Ο αποικιακός «αγώνας για την Αφρική» του δέκατου ένατου αιώνα δεν περιοριζόταν με κανέναν τρόπο στην Αφρική, βέβαια. Ούτε ήταν η διείσδυση στην Ανατολή μία ξαφνική, δραματική εκ των υστέρων σκέψη μετά από χρόνια θεωρητικής μελέτης της Ασίας. Εκείνο το οποίο έχουμε μπροστά μας είναι μια μακρά και αργή διαδικασία ιδιοποίησης μέσω της οποίας η Ευρώπη, ή η ευρωπαϊκή συνείδηση της Ανατολής, μεταμορφώθηκε από κειμενική και αναστοχαστική σε διοικητική, οικονομική, ακόμα και στρατιωτική. Η θεμελιώδης αλλαγή ήταν χωρική και γεωγραφική, ή μάλλον ήταν μια αλλαγή στην ποιότητα της γεωγραφικής και της χωρικής κατανόησης όσον αφορούσε την Ανατολή. Η προαιώνια υποδήλωση του γεωγραφικού τόπου ανατολικά της Ευρώπης ως «Ανατολή» ήταν εν μέρει πολιτική, εν μέρει επιστημονική, εν μέρει φαντασιακή· δεν προϋπέθετε καμιά αναγκαία σύνδεση ανάμεσα στην πραγματική εμπειρία της Ανατολής και τη γνώση του τι η Ανατολή είναι, και οπωσδήποτε ο Ντάντε και ο d'Herbelot δεν διεκδικούσαν για τις ιδέες του τίποτε παραπάνω από το ότι στηρίζονταν σε μια μακριά εγκυκλοπαιδική (και όχι υπαρκτική) παράδοση. Αλλά όταν ο Lane, ο Ρενάν, ο Burton και οι εκατοντάδες άλλοι Ευρωπαίοι ταξιδιώτες και λόγιοι του δέκατου ένατου αιώνα συζητούν την Ανατολή, μπορούμε αμέσως να παρατηρήσουμε μια πολύ πιο βαθιά και σφετεριστική διάθεση απέναντι στην Ανατολή και τα ανατολικά πράγματα. Στην κλασική και συχνά χρονικά απόμακρη μορφή στην οποία αυτή ανασυγκροτείτο από τον Οριενταλιστή, στη συγκεκριμένη πρακτική μορφή με την οποία η σύγχρονη Ανατολή προσφερόταν στο βίωμα, στη σπουδή ή στη φαντασία, ο *γεωγραφικός τόπος* της Ανατολής γινόταν αντικείμενο διείσδυσης, επεξεργασίας, κατάκτησης. Οι σωρευτικές συνέπειες δεκαετιών τέτοιου εξουσιαστικού χειρισμού της Ανατολής μετέτρεψαν την Ανατολή από ξένη σε αποικιακό χώρο. Εκείνο που είχε σημασία στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα δεν ήταν το *αν* η Δύση είχε διεισδύσει και καταλάβει την Ανατολή, αλλά μάλλον το *πώς* οι Βρετανοί και οι Γάλλοι ένιωθαν ότι το είχαν κάνει.

Ο Βρετανός συγγραφέας γύρω από την Ανατολή, και ακόμα περισσότερο ο Βρετανός αποικιακός υπάλληλος, ασχολείτο με μια περιοχή στην οποία δεν υπήρχε αμφιβολία ότι η αγγλική ισχύς ήταν πράγματι σε άνοδο, ακόμη και αν οι αυτόχθονες απέναντί του ελκύονταν περισσότερο

από τη Γαλλία και τον γαλλικό τρόπο σκέψης. Όσον αφορά τον πραγματικό χώρο της Ανατολής, ωστόσο, η Αγγλία ήταν πράγματι εκεί ενώ η Γαλλία δεν ήταν, παρά μόνο σαν φευγαλέα εκμαυλίστρια των άξεστων επαρχιωτών της Ανατολής. Δεν υπάρχει καλύτερη ένδειξη αυτής της ποιοτικής διαφοράς όσον αφορά τις τοπικές διαθέσεις από όσα έχει να πει ο λόρδος Cromer πάνω στο θέμα, ένα θέμα πραγματικά αγαπητό του:

> Οι λόγοι για τους οποίους ο γαλλικός πολιτισμός παρουσιάζεται ιδιαίτερα ελκυστικός για τους Ασιάτες και του κατοίκους της Μέσης Ανατολής είναι σαφείς. Είναι εκ των πραγμάτων πιο ελκυστικός από τους πολιτισμούς της Αγγλίας και της Γερμανίας και, επιπλέον, είναι πιο εύκολο να τον μιμηθεί κανείς. Συγκρίνετε τον καθόλου επιδεικτικό, ντροπαλό Εγγλέζο, με την κοινωνική του αποκλειστικότητα και τις μοναχικές του συνήθειες, με τον ζωηρό και κοσμοπολίτη Γάλλο, ο οποίος δεν ξέρει τι σημαίνει η λέξη ντροπή και ο οποίος μέσα σε δέκα λεπτά βρίσκεται πιασμένος σε εγκάρδια φιλία με οποιαδήποτε τυχαία γνωριμία μπορεί να κάνει. Ο ημιμαθής Ανατολίτης δεν μπορεί να καταλάβει ότι ο πρώτος διαθέτει, σε κάθε περίπτωση, το πλεονέκτημα της ειλικρίνειας, ενώ ο τελευταίος τις περισσότερες φορές απλώς παίζει έναν ρόλο. Κοιτάζει ψυχρά προς τον Εγγλέζο και ρίχνεται στις αγκαλιές του Γάλλου.

Οι σεξουαλικοί υπαινιγμοί αναπτύσσονται περισσότερο ή λιγότερο φυσικά μετά από αυτό. Ο Γάλλος είναι όλα χαμόγελα, πνεύμα, χάρη και μόδα· ο Εγγλέζος είναι αργός, φιλόπονος, βακώνειος, ακριβής. Η επισήμανση του Cromer στηρίζεται βέβαια στη βρετανική σταθερότητα ως αντίθετη σε μια γαλλική γοητεία δίχως καμιά αληθινή παρουσία στην αιγυπτιακή πραγματικότητα.

> Θα έπρεπε άραγε να μας εκπλήσσει [συνεχίζει ο Cromer] το γεγονός ότι ο Αιγύπτιος, με το ελαφρό διανοητικό του έρμα, δεν καταφέρνει συνήθως να δει ότι κάποιο σφάλμα βρίσκεται συχνά στη βάση της επιχειρηματολογίας του Γάλλου, ή ότι προτιμά τη μάλλον επιφανειακή λάμψη του Γάλλου από την αργή, ανιαρή φιλοπονία του Άγγλου ή του Γερμανού; Κοιτάξτε, πάλι, τη θεωρητική τελειότητα των γαλλικών διοικητικών συστημάτων, στις περίπλοκες λεπτομέρειές τους και στον τρόπο με τον οποίον προβλέπουν κάθε δυνατό ενδεχόμενο που μπορεί να παρουσιαστεί. Συγκρίνετε αυτά τα χαρακτηριστικά με τα πρακτικά συστήματα των Εγγλέ-

> ζων, τα οποία θέτουν τους κανόνες σε λίγα κεντρικά ζητήματα και αφήνουν ένα σωρό λεπτομερειών στην ατομική κρίση. Ο ημιμαθής Αιγύπτιος φυσικά προτιμά το σύστημα του Γάλλου, γιατί όσον αφορά την εξωτερική του εμφάνιση είναι πιο τέλειο και πιο εύκολα εφαρμόσιμο. Δεν μπορεί, ωστόσο, να δει ότι ο Εγγλέζος θέλει να επεξεργαστεί ένα σύστημα που να ταιριάζει στα γεγονότα με τα οποία έχει να κάνει, ενώ μοναδικός σκοπός της εφαρμογής των γαλλικών διοικητικών προγραμμάτων στην Αίγυπτο είναι να κάνει τα γεγονότα να συμμορφώνονται συχνά με το προκατασκευασμένο σύστημα.

Αφού υπάρχει μια πραγματική βρετανική παρουσία στην Αίγυπτο, και αφού αυτή η παρουσία —σύμφωνα με τον Cromer— είναι εκεί όχι τόσο για να εκπαιδεύσει το πνεύμα των Αιγυπτίων όσο για να «διαμορφώσει τον χαρακτήρα» τους, προκύπτει ως εκ τούτου ότι η εφήμερη γοητεία του Γάλλου είναι η γοητεία μιας μικρής δεσποινίδας με τις «κάπως τεχνητές της χάρες», ενώ αυτή των Εγγλέζων ανήκει σε «μια αυστηρή, ώριμη παραμάνα με ίσως κάπως μεγαλύτερη ηθική αξία, αλλά με λιγότερο ελκυστική εξωτερική εμφάνιση».[9]

Πίσω από την αντιδιαστολή του Cromer ανάμεσα στη σταθερή Αγγλίδα παραμάνα και τη Γαλλίδα κοκέτα κρύβεται το αναντίρρητο προνόμιο της βρετανικής θέσης στην Ανατολή. «Τα γεγονότα με τα οποία αυτός [ο Εγγλέζος] έχει να κάνει» είναι ταυτόχρονα πιο σύνθετα και πιο ενδιαφέροντα, χάρη στην κατοχή εκ μέρους της Αγγλίας, απ' οτιδήποτε στο οποίο θα μπορούσε να σκοπεύσει ο ευμετάβλητος Γάλλος. Δύο χρόνια μετά την έκδοση του βιβλίου του *Σύγχρονη Αίγυπτος* (1908), ο Cromer εκφράστηκε φιλοσοφικά στο *Αρχαίος και Σύγχρονος Ιμπεριαλισμός*. Συγκρινόμενος με τον ρωμαϊκό ιμπεριαλισμό, με τις ανοιχτά αφομοιωτικές, εκμεταλλευτικές και κατασταλτικές πολιτικές του, ο βρετανικός ιμπεριαλισμός φαινόταν προτιμότερος στα μάτια του Cromer, αν και κάπως περισσότερο άτονος. Σε ορισμένα σημεία, ωστόσο, ο βρετανικός ήταν αρκετά σαφής, ακόμα και όταν «κατά ένα μάλλον συγκεχυμένο, πρόχειρο, αλλά τυπικά αγγλοσαξωνικό τρόπο» η Αυτοκρατορία φαινόταν να ταλαντεύεται «ανάμεσα στις δύο αρχές — μια εκτεταμένη στρατιωτική κατάκτηση ή την αρχή της εθνικότητας [για τους υποτελείς λαούς]». Αλλά αυτή η αναποφασιστικότητα ήταν εν τέλει ακαδημαϊκή, γιατί στην πράξη ο Cromer και η ίδια η Βρετανία είχαν επιλέξει εις βάρος της «αρχής της εθνικότητας». Και ύστερα υπήρχαν και άλλα πράγματα που πρέπει να επισημανθούν. Ένα ζήτημα ήταν ότι η Αυτοκρατορία δεν επρόκειτο να

εγκαταλειφθεί. Ένα άλλο ήταν ότι οι γάμοι μεταξύ αυτοχθόνων και Άγγλων ανδρών ή γυναικών ήταν ανεπιθύμητοι. Τρίτον —και το πιο σημαντικό, πιστεύω— ο Cromer αντιλαμβανόταν τη βρετανική αυτοκρατορική παρουσία στις ανατολικές αποικίες σαν κάτι το οποίο είχε μια διαρκή, για να μην πούμε κατακλυσμική, επίδραση στο πνεύμα και στις κοινωνίες της Ανατολής. Οι μεταφορές που χρησιμοποιεί για να το εκφράσει αυτό είναι σχεδόν θεολογικές, τόσο ισχυρή ήταν στη σκέψη του Cromer η ιδέα της δυτικής διείσδυσης στις εκτάσεις της Ανατολής. «Η χώρα», λέει, «πάνω από την οποία πέρασε κάποτε η ανάσα της Δύσης, φορτισμένη βαριά με επιστημονική σκέψη, και αφήνοντας στο πέρασμά της μιαν ανεξίτηλη σφραγίδα, δεν μπορεί ποτέ πια να είναι η ίδια με πριν».[30]

Όσον αφορά τέτοιες θέσεις, πάντως, ο Cromer απείχε πολύ από το να είναι πρωτότυπος ως σκέψη. Αυτά που έβλεπε και ο τρόπος που τα εξέφραζε αποτελούσαν κοινό νόμισμα ανάμεσα στους συναδέλφους του τόσο στο αυτοκρατορικό καθεστώς όσο και στην επιστημονική κοινότητα. Αυτή η συναίνεση ήταν αξιοσημείωτα εν ισχύι ανάμεσα στους αντιβασιλικούς συνεργάτες του Curzon, Swettenham και Lugard. Ο λόρδος Curzon ιδιαίτερα μιλούσε πάντα την αυτοκρατορική lingua fraca,* και σκιαγραφούσε ακόμα πιο επιθετικά από τον Cromer τις σχέσεις ανάμεσα στη Βρετανία και την Ανατολή με όρους κατοχής, με τους όρους μιας μεγάλης γεωγραφικής περιοχής η οποία πρέπει να κατακτηθεί ολοκληρωτικά από μιαν αποτελεσματική αποικιακή δύναμη. Γι' αυτόν, όπως είπε σε κάποια περίσταση, η Αυτοκρατορία δεν ήταν ένα «ζήτημα φιλοδοξίας» αλλά «πρώτα και κύρια, ένα μεγάλο ιστορικό, πολιτικό και κοινωνιολογικό γεγονός». Το 1909 υπενθύμιζε στους απεσταλμένους στην Αυτοκρατορική Συνέντευξη Τύπου στην Οξφόρδη ότι «εκπαιδεύουμε εδώ και σας στέλνουμε τους κυβερνήτες σας, τους διοικητικούς και τους δικαστές σας, τους δασκάλους, τους ιεροκήρυκες και τους δικηγόρους σας». Και αυτή η σχεδόν παιδαγωγική αντίληψη της αυτοκρατορίας είχε, για τον Curzon, μια ειδική εφαρμογή στην Ασία η οποία, όπως το έθεσε κάποτε, έκανε «μια παύση για να σκεφτεί».

> Θέλω μερικές φορές να φαντάζομαι αυτό το μεγάλο αυτοκρατορικό ιστό σαν μια τεράστια δομή όπως κάποια τεννυσονιανά «Μέγαρα Τέχνης», που τα θεμέλιά της βρίσκονται σε αυτή τη χώρα, όπου έχουν ριχτεί και πρέπει να διατηρηθούν από βρετανικά χέρια, αλλά

* *Φραγκολεβαντίνικα*: μείγμα γαλλικής, ιταλικής, ελληνικής και αραβικής γλώσσας ευρέως διαδεδομένη στην ανατολική Μεσόγειο, κυρίως τα λιμάνια: γλώσσα συνεννοήσεως [Σ.τ.μ.].

> της οποίας οι αποικίες αποτελούν τους στύλους, και ψηλά στην κορυφή όλων υψώνεται το μεγαλοπρεπές ασιατικό οικοδόμημα.[11]

Έχοντας ένα τέτοιο τεννυσονιανό Μέγαρο Τέχνης στο νου τους, ο Curzon και ο Cromer ήταν από κοινού ενθουσιώδη μέλη μιας κρατικής επιτροπής η οποία σχηματίστηκε το 1909 για να προωθήσει τη δημιουργία μιας σχολής Ανατολικών Σπουδών. Εκτός του ότι ανέφερε με καημό ότι αν εγνώριζε την καθομιλουμένη θα είχε βοηθηθεί πολύ στα «διψασμένα ταξίδια» του στην Ινδία, ο Curzon υπεράσπιζε τις Ανατολικές Σπουδές ως έκφραση της βρετανικής ευθύνης απέναντι στην Ανατολή. Στις 27 Σεπτεμβρίου 1909 είπε στη Βουλή των Λόρδων ότι

> η εξοικείωσή μας, όχι μόνο με τις γλώσσες των λαών της Ανατολής αλλά και με τα έθιμά τους, με τα αισθήματά τους, με τις παραδόσεις τους, με την ιστορία και τη θρησκεία τους, η ικανότητά μας να κατανοούμε αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί το πνεύμα της Ανατολής, είναι η μοναδική βάση πάνω στην οποία θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε στο μέλλον τη θέση την οποία έχουμε κερδίσει, και κανένα βήμα που θα μπορούσε να γίνει προς την ισχυροποίηση αυτής της θέσης δεν πρέπει να θεωρείται ανάξιο της προσοχής της Αυτού Μεγαλειότητος του Κυβερνήτη ή αμφισβητήσιμο από τη Βουλή των Λόρδων.

Σε μία συνέντευξη στο Μάνσιον Χάουζ πάνω στο ίδιο θέμα πέντε χρόνια αργότερα, ο Curzon εξήγησε τελικά τους λόγους. Οι Ανατολικές Σπουδές δεν ήταν μια διανοητική πολυτέλεια· ήταν, είπε,

> μια μεγάλη αυτοκρατορική υποχρέωση. Κατά την άποψή μου η δημιουργία μιας σχολής [Ανατολικών Σπουδών — αυτό που θα γινόταν αργότερα το School of Oriental and African Studies του Πανεπιστημίου του Λονδίνου] όπως αυτή στο Λονδίνο είναι μέρος του αναγκαίου εξοπλισμού της Αυτοκρατορίας. Εκείνοι από εμάς οι οποίοι, με τον ένα ή με τον άλλον τρόπο, έχουν δαπανήσει πολλά χρόνια στην Ανατολή, που το θεωρούμε αυτό ως το πιο ευτυχισμένο κομμάτι της ζωής μας και που πιστεύουμε ότι το έργο που κάναμε, εκεί, οσοδήποτε μικρό ή μεγάλο, ήταν η υψηλότερη ευθύνη που μπορεί να τεθεί στους ώμους ενός Εγγλέζου, αισθανόμαστε ότι υπάρχει ένα κενό στον εθνικό μας εξοπλισμό το οποίο πρέπει εμφατικά ν' αναπληρωθεί, και ότι εκείνοι οι πολίτες του Λονδίνου οι

> οποίοι, με την οικονομική τους υποστήριξη ή με οποιαδήποτε άλλη μορφή ενεργού και πρακτικής βοήθειας, συμβάλλουν στην πλήρωση αυτού του κενού, θα εκπληρώνουν ένα πατριωτικό καθήκον απέναντι στην Αυτοκρατορία και θα προωθούν τον λύγο και την καλή θέληση μέσα στην ανθρωπότητα.[12]

Σε έναν πολύ μεγάλο βαθμό οι ιδέες του Curzon για τις Ανατολικές Σπουδές απορρέουν λογικά από έναν ολόκληρο αιώνα βρετανικής ωφελιμιστικής διαχείρισης και φιλοσοφίας σε σχέση με τις ανατολικές αποικίες. Η επιρροή του Μπένθαμ και του Μιλ στη βρετανική διακυβέρνηση της Ανατολής (και ιδιαίτερα της Ινδίας) ήταν σημαντική, και οπωσδήποτε αποτελεσματική στην απελευθέρωση από υπερβολικούς κανονισμούς και καινοτομίες· αντίθετα, όπως έχει δείξει πειστικά ο Eric Stokes, ο ωφελιμισμός, σε συνδυασμό με την φιλελεύθερη και την ευαγγελική κληρονομιά ως φιλοσοφίες της βρετανικής διοίκησης στην Ανατολή, τόνισε την ορθολογική σημασία μιας ισχυρής διοίκησης εξοπλισμένης με διάφορους νομικούς και ποινικούς κώδικες, ένα σύστημα θεωριών πάνω σε θέματα όπως τα σύνορα και οι μισθώσεις της γης, και μια αμείωτη επιβλέπουσα αυτοκρατορική εξουσία παντού.[13] Ακρογωνιαίος λίθος ολόκληρου του συστήματος ήταν μια όλο και λεπτότερη γνώση της Ανατολής, έτσι ώστε να μη χαθεί ο πατερναλιστικός βρετανικός έλεγχος, ούτε τα απορρέοντα οικονομικά οφέλη, καθώς οι παραδοσιακές κοινωνίες θα ωθούνταν βίαια να γίνουν σύγχρονες εμπορευματικές κοινωνίες. Ωστόσο, όταν ο Curzon αναφερόταν κάπως άκομψα στις Ανατολικές Σπουδές ως τον «αναγκαίο εξοπλισμό της Αυτοκρατορίας», τοποθετούσε σε μια στατική εικόνα τις σύνθετες αλληλοδράσεις μέσ' από τις οποίες Εγγλέζοι και ιθαγενείς τακτοποιούσαν τις υποθέσεις τους και διατηρούσαν τη θέση τους. Από τον καιρό του Sir William Jones η Ανατολή είχε συρρικνωθεί σε εκείνο που η Βρετανία διοικούσε και σ' εκείνο που η Βρετανία γνώριζε γι' αυτήν: η σύμπτωση γεωγραφίας, γνώσης και εξουσίας, με τη Βρετανία πάντα στο ρόλο του αφεντικού, ήταν απόλυτη. Το να πει κανείς, όπως έκανε κάποτε ο Curzon, ότι «η Ανατολή είναι ένα πανεπιστήμιο από το οποίο ποτέ ο μελετητής δεν παίρνει το δίπλωμά του», ήταν ένας άλλος τρόπος να πει ότι η Ανατολή απαιτούσε την παρουσία του λίγο πολύ για πάντα.[14]

Πέραν της Αγγλίας υπήρχαν όμως και οι άλλες ευρωπαϊκές δυνάμεις, μεταξύ των οποίων η Γαλλία και η Ρωσία, που ήταν μια διαρκής απειλή (έστω και περιθωριακή) για τη βρετανική παρουσία. Ο Curzon είχε οπωσδήποτε επίγνωση του ότι όλες οι μεγάλες ευρωπαϊκές δυνάμεις είχαν

απέναντι στον κόσμο τα ίδια αισθήματα με την Αγγλία. Η μεταμόρφωση της γεωγραφίας από «ανιαρή και πεζή» —έκφραση του Curzon γι' αυτό που είχε καταντήσει η γεωγραφία ως ακαδημαϊκό αντικείμενο— στην «πιο κοσμοπολίτικη από όλες τις επιστήμες» ερμήνευε *ακριβώς* αυτή την καινούργια δυτική και διαδεδομένη προτίμηση. Δεν είπε χωρίς λόγο ο Curzon το 1912 στη Γεωγραφική Εταιρία, της οποίας ήταν πρόεδρος, ότι

> μια απόλυτη επανάσταση έχει συντελεστεί, όχι απλώς στους τρόπους και στις μεθόδους που διδάσκουμε τη γεωγραφία, αλλά στην εκτίμηση την οποία αυτή κερδίζει στην κοινή γνώμη. Σήμερα αντιλαμβανόμαστε τη γεωγραφική γνώση ως ουσιώδες μέρος της γνώσης εν γένει. Με τη βοήθεια της γεωγραφίας, και με κανέναν άλλον τρόπο, κατανοούμε τη δράση των μεγάλων φυσικών δυνάμεων, την κατανομή των πληθυσμών, την ανάπτυξη του εμπορίου, την επέκταση των συνόρων, την εξέλιξη των Κρατών, τα λαμπρά επιτεύγματα της ανθρώπινης ενεργητικότητας στις διάφορες εκδηλώσεις της.
>
> Αναγνωρίζουμε τη γεωγραφία ως τη θεραπαινίδα της ιστορίας... Η γεωγραφία, επίσης, είναι αδελφή επιστήμη με την οικονομία και την πολιτική· και σε οποιονδήποτε από εμάς που έχει προσπαθήσει να μελετήσει γεωγραφία είναι γνωστό ότι τη στιγμή που απομακρύνεσαι από το γεωγραφικό πεδίο βρίσκεσαι να διασχίζεις τα σύνορα της γεωλογίας, της ζωολογίας, της εθνολογίας, της φυσικής και της χημείας και όλων σχεδόν των συγγενών επιστημών. Ως εκ τούτου δικαιούμαστε να πούμε ότι η γεωγραφία είναι μία από τις πρώτες και κύριες μεταξύ των επιστημών: ότι αποτελεί μέρος του εξοπλισμού που είναι απαραίτητος για την οικοδόμηση της έννοιας του πολίτη, και αποτελεί απαραίτητο βοήθημα για την παραγωγή του δημόσιου ανδρός.[15]

Η γεωγραφία ήταν ουσιαστικά το υλικό υποστήριγμα της γνώσης γύρω από την Ανατολή. Όλα τα βαθύτερα και αμετάβλητα χαρακτηριστικά της Ανατολής στηρίζονταν, είχαν τις ρίζες τους, στη γεωγραφία. Έτσι από τη μία μεριά η γεωγραφική Ανατολή εξέθρεψε τους κατοίκους της, εγγυήθηκε τα χαρακτηριστικά τους και προσδιόρισε την ιδιαιτερότητά τους· από την άλλη μεριά, η γεωγραφική Ανατολή είλκυσε την προσοχή του δυτικού, ακόμη και αν —μέσω ενός από εκείνα τα παράδοξα που τόσο συχνά εμφανίζει η οργανωμένη γνώση— η Ανατολή

ήταν η Ανατολή και η Δύση ήταν η Δύση. Ο κοσμοπολιτισμός της γεωγραφίας ήταν, στο νου του Curzon, η παγκόσμια σημασία της για ολόκληρη τη Δύση, οι σχέσεις της οποίας με τον υπόλοιπο κόσμο ήταν σχέσεις απροκάλυπτης βουλιμίας. Όμως η γεωγραφική όρεξη μπορούσε να μεταμφιέζεται επίσης σε μια ηθικά ουδέτερη επιστημολογική παρόρμηση προς την εξερεύνηση και την ανακάλυψη — όπως εκεί που ο Μάρλοου εξομολογείται στην *Καρδιά του Σκότους* το πάθος του για τους χάρτες.

> Θα μπορούσα για ώρες να κοιτάζω τη Νότιο Αμερική, ή την Αφρική, ή την Αυστραλία, και να χάνομαι μέσα στη δόξα των εξερευνήσεων. Εκείνη την εποχή υπήρχαν πολλά άγνωστα σημεία στη γη, και όταν έβλεπα ένα που μου φαινόταν ιδιαίτερα ελκυστικό πάνω στον χάρτη (άλλα όλα ήταν ελκυστικά) έβαζα το δάχτυλό μου πάνω του και έλεγα, Όταν μεγαλώσω θα πάω εκεί.[16]

Εβδομήντα περίπου χρόνια πριν ο Μάρλοου πει αυτό, τον Λαμαρτίνο δεν τον απασχολούσε το ότι αυτό που στον χάρτη φαινόταν άγνωστο σημείο ήταν κατοικημένο από ανθρώπους· ούτε, θεωρητικά, υπήρξαν ποτέ επιφυλάξεις στη σκέψη του Emer de Vattel, του Ελβετοπρώσσου ειδικού του Διεθνούς Δικαίου, όταν το 1758 καλούσε τα ευρωπαϊκά κράτη να θέσουν υπό την κατοχή τους τις περιοχές που κατοικούνταν μόνο από περιπλανώμενες φυλές.[17] Το σημαντικό ήταν να αποκαθαρθεί η απλή κατοχή μέσω μιας ιδέας, να μεταμορφωθεί η όρεξη για περισσότερο γεωγραφικό χώρο σε μια θεωρία για την ειδική σχέση ανάμεσα στη γεωγραφία από τη μία μεριά και τους πολιτισμένους ή απολίτιστους λαούς από την άλλη. Αλλά σε αυτού του είδους τις εκλογικεύσεις υπήρξε επίσης μια σημαντική γαλλική συμβολή.

Στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα, οι πολιτικές και πνευματικές συνθήκες στη Γαλλία επέτρεψαν να γίνει η γεωγραφία και ο γεωγραφικός στοχασμός (και με τις δύο έννοιες του όρου) ένα ελκυστικό εθνικό παιχνίδι. Το γενικό κλίμα της ευρωπαϊκής γνώμης ήταν ευνοϊκό· οπωσδήποτε οι επιτυχίες του βρετανικού ιμπεριαλισμού μιλούσαν αρκετά υψηλόφωνα για τον εαυτό τους. Ωστόσο πάντα η Βρετανία φαινόταν στη Γαλλία και στους Γάλλους διανοούμενους ότι έφραζε τον έστω και περιορισμένα επιτυχή ιμπεριαλιστικό της ρόλο στην Ανατολή. Πριν από τον Γαλλο-Πρωσσικό πόλεμο υπήρξε ένα σημαντικό κύμα πολιτικού στοχασμού με αντικείμενο την Ανατολή, και αυτό δεν περιοριζόταν στους ποιητές και τους μυθιστοριογράφους. Να, για παράδειγμα, τι γράφει ο

Saint-Marc Girardin στην *Revue des Deux Mondes* στις 15 Απριλίου 1862:

> Η Γαλλία έχει πολλά να κάνει στην Ανατολή, επειδή η Ανατολή προσδοκά πολλά από αυτήν. Της ζητάει μάλιστα περισσότερα απ' όσα μπορεί να δώσει· θα άφηνε στα χέρια μας πρόθυμα κάθε φροντίδα για το μέλλον της, γεγονός που θα ήταν και για τη Γαλλία και για την Ανατολή μεγάλος κίνδυνος. Για τη Γαλλία επειδή έχοντας τη διάθεση να πάρει στα χέρια της την υπόθεση των πληθυσμών που υποφέρουν επωμίζεται τις περισσότερες φορές παραπάνω υποχρεώσεις απ' όσες μπορεί να φέρει εις πέρας· για την Ανατολή επειδή κάθε λαός που προσδοκά το πεπρωμένο του από το εξωτερικό δεν έχει ποτέ παρά μια προσωρινή κατάσταση και επειδή δεν υπάρχει σωτηρία για τα έθνη άλλη από εκείνη που τα ίδια τα έθνη μόνα τους πλάθουν.[18]

Για απόψεις όπως αυτές ο Disraeli θα είχε αναμφίβολα πει, όπως έλεγε συχνά, ότι η Γαλλία είχε μόνο «αισθηματικά συμφέροντα» στη Συρία (που είναι η «Ανατολή» για την οποία έγραφε ο Girardin). Η ρητορεία των «πασχόντων πληθυσμών» είχε βέβαια χρησιμοποιηθεί από τον Ναπολέοντα όταν έκανε έκκληση στους Αιγυπτίους για δικό τους λογαριασμό εναντίον των Τούρκων και υπέρ του Ισλάμ. Στη δεκαετία του τριάντα, του σαράντα, του πενήντα και του εξήντα οι πάσχοντες πληθυσμοί της Ανατολής είχαν περιοριστεί στις χριστιανικές μειονότητες της Συρίας. Και δεν υπάρχει καμιά μαρτυρία του ότι η «Ανατολή» ζήτησε τη σωτηρία της από τη Γαλλία. Θα ήταν πολύ πιο αληθινό να πούμε ότι η Βρετανία παρεμβλήθηκε στο δρόμο της Γαλλίας προς την Ανατολή, γιατί και αν ακόμα η Γαλλία ένιωθε με ειλικρίνεια κάποια αίσθηση καθήκοντος απέναντι στην Ανατολή (και οπωσδήποτε ήταν ορισμένοι Γάλλοι που ένιωσαν), ελάχιστα θα μπορούσε η Γαλλία να κάνει για να παρεμβληθεί ανάμεσα στη Βρετανία και την τεράστια εδαφική ζώνη στην οποία αυτή κυριαρχούσε, από την Ινδία μέχρι τη Μεσόγειο.

Ανάμεσα στις σημαντικότερες συνέπειες του Πολέμου του 1870 στη Γαλλία ήταν μια πρωτοφανής άνθιση των γεωγραφικών εταιριών και μια ανανεωμένη και πανίσχυρη επιθυμία για εδαφικές κτήσεις. Στα τέλη του 1871 η Société de géogaphie του Παρισιού διακήρυξε ότι στο εξής δεν θα περιοριζόταν στην «επιστημονική θεωρία». Ωθούσε το σώμα των πολιτών να μην «ξεχνά ότι η παλαιότερη υπεροχή μας κλονίστηκε από την ημέρα που πάψαμε ν' ανταγωνιζόμαστε... για τις κατακτήσεις του

πολιτισμού πάνω στη βαρβαρότητα». Ο Gillaume Depping, ένας από τους ηγέτες αυτού που ονομάστηκε το γεωγραφικό κίνημα, βεβαίωνε το 1881 ότι στη διάρκεια του πολέμου του 1870 «αυτός που θριάμβευσε ήταν ο σχολικός δάσκαλος», εννοώντας ότι ο αληθινός θρίαμβος ήταν εκείνος της πρωσσικής επιστημονικής γεωγραφίας απέναντι στη γαλλική στρατηγική καθυστέρηση. Το *Journal officiel* της κυβέρνησης χρηματοδοτούσε τα τεύχη του το ένα μετά το άλλο επικεντρούμενο στις αρετές (και τα οφέλη) των γεωγραφικών εξερευνήσεων και των αποικιακών περιπετειών ένας πολίτης μπορούσε να μάθει σ' ένα τέτοιο τεύχος από τον ντε Λεσέψ για τις «ευκαιρίες στην Αφρική» και από τον Garnier για «την εξερεύνηση του Γαλάζιου Ποταμού». Η επιστημονική γεωγραφία έδωσε σύντομα τη θέση της στην «εμπορική γεωγραφία», καθώς υπήρχε μια βιασύνη η σύνδεση ανάμεσα στην εθνική υπερηφάνεια για τα επιστημονικά και πολιτιστικά επιτεύγματα με το στοιχειώδες κίνητρο κέρδους να χειραγωγηθεί έτσι ώστε να γίνει στήριγμα της αποικιακής κατοχής. Με τα λόγια ενός φανατικού, «οι γεωγραφικές εταιρείες σχηματίζονται για να λύσουν τα μοιραία μάγια που μας κρατάνε αλυσοδεμένους στις όχθες μας». Για έναν τέτοιο σκοπό κάθε είδους σχήμα επρόκειτο να τραβηχτεί από τα μαλλιά, περιλαμβανομένης και της επιστράτευσης του Ιουλίου Βερν —του οποίου η «απίστευτη επιτυχία», όπως την αποκαλούσαν, υποτίθεται ότι φανέρωνε το επιστημονικό πνεύμα στο αποκορύφωμα της εκδίπλωσής του— για να ηγηθεί μιας «παγκόσμιας διαφημιστικής εκστρατείας υπέρ της επιστημονικής εξερεύνησης», κι ενός σχεδίου για τη δημιουργία μιας τεράστιας καινούργιας θάλασσας νότια ακριβώς από τη βορειοαφρικανική ακτή, καθώς κι ένα σχέδιο για τη σύνδεση της Αλγερίας με τη Σενεγάλη μέσω ενός σιδηροδρομικού δικτύου — μιας «ατσάλινης κορδέλας», όπως το αποκαλούσαν οι εμπνευστές του.[19]

Μεγάλο μέρος του επεκτατικού πυρετού στη Γαλλία το τελευταίο τρίτο του δέκατου ένατου αιώνα γεννήθηκε από μια ομολογημένη επιθυμία ν' αποζημιωθεί για την ήττα από τους Πρώσσους το 1870-1871 και, καθόλου λιγότερο σημαντικό, από την επιθυμία να συναγωνιστεί τα βρετανικά ιμπεριαλιστικά επιτεύγματα. Τόσο ισχυρή ήταν αυτή η τελευταία επιθυμία, και από μια τόσο μακριά παράδοση αγγλο-γαλλικού ανταγωνισμού στην Ανατολή έβγαινε, που η Γαλλία έμοιαζε κυριολεκτικά στοιχειωμένη από τη Βρετανία, γεμάτη άγχος να προλάβει και να συναγωνιστεί τους Βρετανούς σε κάθε τι σχετικό με την Ανατολή. Όταν στα τέλη της δεκαετίας του 1870 η Ακαδημαϊκή Εταιρεία της Ινδοκίνας επαναδιατύπωσε τους σκοπούς της, βρήκε σημαντικό το να «εισαγάγει την Ινδοκίνα στο πεδίο του Οριενταλισμού». Γιατί; Προκειμένου να γίνει

η Κίνα του Κοτσίν μια «γαλλική Ινδία». Οι στρατιωτικοί έριχναν τις ευθύνες γι' αυτόν τον συνδυασμό στρατιωτικής και εμπορικής υστέρησης έναντι της Πρωσίας —και να μην πούμε τίποτα για τη μακρόχρονη και καταφανή αποικιακή υστέρηση έναντι της Βρετανίας— στην έλλειψη ουσιαστικών αποικιακών κτήσεων. Η «επεκτατική δύναμη των δυτικών φυλών», υποστήριζε ένας διακεκριμένος γεωγράφος, ο La Roncière Le Noury, «η ανώτερη λογική τους, τα χαρακτηριστικά τους στοιχεία, η επίδρασή τους στα πεπρωμένα της ανθρωπότητας, θα είναι ένα θαυμαστό αντικείμενο μελέτης για τους ιστορικούς του μέλλοντος». Όμως μονάχα αν οι λευκές φυλές παραδοθούν στη δίψα τους για το ταξίδι —σήμα της διανοητικής τους ανωτερότητας— μπορεί να πραγματοποιηθεί η αποικιακή επέκταση.[20]

Από παρόμοιες θέσεις προέκυψε η κοινώς διαδεδομένη αντίληψη της Ανατολής ως ενός γεωγραφικού τόπου που πρέπει να καλλιεργηθεί, να τρυγηθεί και να περιφρουρηθεί. Οι εικόνες της αγροκομικής φροντίδας κι εκείνες του απερίφραστου σεξουαλικού ενδιαφέροντος πολλαπλασιάστηκαν αντίστοιχα. Ορίστε μια τυπική διάχυση του Gabriel Charmes, που γράφει το 1880:

> Την ημέρα που δεν θα βρισκόμαστε πλέον στην Ανατολή, και που άλλες μεγάλες ευρωπαϊκές δυνάμεις θα είναι εκεί, όλα θα έχουν τελειώσει για το εμπόριό μας στη Μεσόγειο, για το μέλλον μας στην Ασία, για την κίνηση στα λιμάνια μας του Νότου. Μία από τις πιο προσοδοφόρες πηγές του εθνικού μας πλούτου θα έχει στερέψει.

Ένας άλλος στοχαστής, ο Leroy-Beaulieu, επεξεργάστηκε ακόμη πιο πέρα αυτή τη φιλοσοφία:

> Μια κοινωνία αποικίζει όταν έχοντας φτάσει η ίδια σε έναν υψηλό βαθμό ωριμότητας και δύναμης, γεννά, προστατεύει, δημιουργεί τις συνθήκες για μια καλή ανάπτυξη, και βοηθάει να ανδρωθεί μια καινούργια κοινωνία την οποία έχει γεννήσει. Η αποικιοποίηση είναι ένα από τα πιο σύνθετα και λεπτά φαινόμενα της κοινωνικής φυσιολογίας.

Αυτή η εξίσωση της αυτοπαραγωγής με την αποικιοποίηση οδήγησε τον Leroy-Beaulieu στην κάπως εφιαλτική ιδέα πως κάθετι ζωντανό μέσα σε μια μοντέρνα κοινωνία «έλκεται από αυτή την έκχυση της σφριγηλής του δραστηριότητας προς τα έξω». Γι' αυτό, λέει,

> Η αποικιοποίηση είναι η επεκτατική δύναμη ενός λαού· είναι η δύναμη της αναπαραγωγής του· είναι η διεύρυνση και ο πολλαπλασιασμός του μέσω του χώρου· είναι η υπαγωγή της οικουμένης ή ενός μεγάλου μέρους της στη γλώσσα, τα ήθη, τις ιδέες και τους νόμους αυτού του λαού.[21]

Το ουσιώδες εδώ είναι ότι ο χώρος των πιο αδύναμων ή λιγότερο ανεπτυγμένων περιοχών όπως η Ανατολή θεωρείται ως κάτι που ελκύει το γαλλικό συμφέρον, τη διείσδυση, την εξάπλωση — με λίγα λόγια, την αποικιοποίηση. Οι γεωγραφικές συλλήψεις, κυριολεκτικά και συμβολικά, διάλυαν τις συγκεκριμένες οντότητες που περικλείνονταν μέσα σε όρια και σε σύνορα. Όχι λιγότερο απ' ό,τι επιχειρηματίες-οραματιστές όπως ο ντε Λεσέψ, το σχέδιο του οποίου ήταν να ελευθερώσει την Ανατολή και τη Δύση από τους γεωγραφικούς τους δεσμούς, οι Γάλλοι λόγιοι, διοικητικοί, γεωγράφοι και εμπορικοί αντιπρόσωποι εξέχεαν τη σφριγηλή τους δραστηριότητα στην εξ ολοκλήρου παθητική, θηλυκή Ανατολή. Υπήρχαν οι γεωγραφικές εταιρείες, των οποίων ο αριθμός και η προσέλευση των μελών ξεπερνούσαν αυτούς ολόκληρης της Ευρώπης· υπήρχαν πανίσχυροι οργανισμοί όπως η Comité de l'Asie Française και η Comité d'Orient· υπήρχαν οι εγκυκλοπαιδικές εταιρείες, η κύρια από τις οποίες ήταν η Société Asiatique, με τις οργανώσεις και με τα μέλη της τοποθετημένα μέσα σε πανεπιστήμια, σε ινστιτούτα και στην κυβέρνηση. Καθεμία με τον δικό της τρόπο έκανε τα γαλλικά συμφέροντα στην Ανατολή πιο πραγματικά, πιο ουσιαστικά. Ένας ολόκληρος σχεδόν αιώνας αυτού που τώρα φαινόταν ως παθητική σπουδή της Ανατολής είχε φτάσει στο τέλος του, καθώς η Γαλλία ερχόταν αντιμέτωπη με τις υπερεθνικές της ευθύνες στις δύο τελευταίες δεκαετίες του δέκατου ένατου αιώνα.

Στο μοναδικό μέρος της Ανατολής όπου τα βρετανικά και τα γαλλικά συμφέροντα κυριολεκτικά συνέπιπταν, στην περιοχή της αθεράπευτα ασθενούς πλέον Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, οι δύο ανταγωνιστές χειρίστηκαν τη σύγκρουσή τους με τέλεια και χαρακτηριστική συνέπεια. Η Βρετανία ήταν στην Αίγυπτο και στη Μεσοποταμία· μέσα από μία σειρά μισο-φανταστικών συνθηκών με τοπικούς (και ανίσχυρους) αρχηγούς έλεγχε την Ερυθρά Θάλασσα, τον Περσικό Κόλπο και τη Διώρυγα του Σουέζ, καθώς και το μεγαλύτερο μέρος της τεράστιας περιοχής ανάμεσα στη Μεσόγειο και την Ινδία. Η Γαλλία, από την άλλη μεριά, φαινόταν καταδικασμένη να περιπλανάται στους ουρανούς της Ανατολής, κατεβαίνοντας πότε πότε για να εφαρμόσει σχήματα που προσπαθούσαν να ε-

παναλάβουν την επιτυχία του ντε Λεσέψ με τη Διώρυγα· γιατί τα περισσότερα από αυτά τα σχήματα ήταν σχέδια σιδηροδρόμων, όπως εκείνο που είχε σχεδιαστεί να περνάει περισσότερο ή λιγότερο κατά μήκος της βρετανικής επικράτειας, η Συρομεσοποταμιακή γραμμή. Επιπροσθέτως η Γαλλία έβλεπε τον εαυτό της ως προστάτη των χριστιανικών μειονοτήτων — Μαρωνιτών, Χαλδαίων και Νεστοριανών. Όμως από κοινού η Βρετανία και η Γαλλία συμφώνησαν κατ' αρχήν ότι πρέπει, όταν έρθει η ώρα, να διαμοιραστεί η Ασιατική Τουρκία. Τόσο πριν όσο και κατά τη διάρκεια του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου η μυστική διπλωματία έτεινε στο να σύρει τη Μέση Ανατολή σε σφαίρες επιρροής, κι εν συνεχεία σε προστατευόμενες (ή κατεχόμενες) περιοχές. Στη Γαλλία, ένα μεγάλο μέρος των επεκτατικών αισθημάτων που διαμορφώθηκαν κατά το αποκορύφωμα του γεωγραφικού κινήματος επικεντρώθηκαν σε σχέδια για τον διαμελισμό της Ασιατικής Τουρκίας, σε τέτοιο βαθμό που το 1914 στο Παρίσι «εγκαινιάστηκε μια θεαματική εκστρατεία του Τύπου» γι' αυτόν τον σκοπό. Στην Αγγλία εξουσιοδοτήθηκαν πολυάριθμες επιτροπές για να μελετήσουν και να εισηγηθούν την πολιτική που αφορά τους καλύτερους τρόπους για τον διαμοιρασμό της Ανατολής. Μέσα από τέτοιες επιτροπές, όπως η Bunsen Comittee, θα συγκροτούνταν οι μεικτές αγγλογαλλικές ομάδες, η περιφημότερη των οποίων ήταν εκείνη με επικεφαλής τους Mark Sykes και Georges Picot. Ο κανόνας αυτών των σχεδίων ήταν ο ίσος διαμοιρασμός του γεωγραφικού χώρου, πράγμα που ήταν μια εσκεμμένη προσπάθεια για την άμβλυνση των αγγλο-γαλλικών ανταγωνισμών. Γιατί, όπως το έθεσε ο Sykes σε ένα υπόμνημα,

> ήταν σαφές... ότι μια αραβική αφύπνιση θα ήταν αργά ή γρήγορα αναπόφευκτη, και ότι εμείς και οι Γάλλοι θα έπρεπε να είμαστε περισσότερο ομόψυχοι αν δεν θέλουμε αυτή η αφύπνιση να γίνει συμφορά αντί ευλογία...[23]

Η εχθρότητα όμως παρέμενε. Και σε αυτό ήρθε να προστεθεί η πρόκληση απ' αφορμής του προγράμματος Wilson για τον εθνικό αυτοπροσδιορισμό, το οποίο, όπως ο ίδιος ο Sykes παρατηρούσε, έμοιαζε να ακυρώνει ολόκληρο τον σκελετό των αποικιακών και κατατεμαχιστικών σχημάτων τα οποία είχαν συμφωνήσει από κοινού οι Δυνάμεις. Θα ήταν εκτός τόπου να συζητήσουμε εδώ ολόκληρο τον λαβύρινθο και την εξαιρετικά διαμφισβητούμενη ιστορία της Εγγύς Ανατολής στις αρχές του εικοστού αιώνα, καθώς το μέλλον της αποφασίστηκε ανάμεσα στις Δυ-

νάμεις, τις ντόπιες δυναστείες, τα διάφορα εθνικιστικά κόμματα και κινήματα, τους Σιωνιστές. Εκείνο που μας ενδιαφέρει πιο άμεσα είναι το ειδικό επιστημολογικό πλαίσιο μέσω του οποίου γινόταν αντιληπτή η Ανατολή, και μέσ' από το οποίο ενεργούσαν οι Δυνάμεις. Γιατί παρόλες τους τις διαφορές, οι Βρετανοί και οι Γάλλοι έβλεπαν την Ανατολή σαν μια γεωγραφική —και πολιτισμική, πολιτική, δημογραφική, οικονομική και ιστορική— οντότητα πάνω στο πεπρωμένο της οποίας πίστευαν ότι είχαν οι ίδιοι μια παραδοσιακή δικαιοδοσία. Η Ανατολή δεν ήταν γι' αυτούς μια ξαφνική ανακάλυψη, ούτε μια απλή ιστορική σύμπτωση, αλλά μια περιοχήστα ανατολικά της Ευρώπης της οποίας η θεμελιώδης αξία προσδιοριζόταν πάντοτε με τους όρους της Ευρώπης, και πιο συγκεκριμένα με όρους που αξίωναν για λογαριασμό της Ευρώπης —της ευρωπαϊκής επιστήμης, λογιοσύνης, κατανόησης και διεύθυνσης— τη δόξα του ότι έκανε την Ανατολή εκείνο που ήταν σήμερα. Και αυτό ήταν το κατόρθωμα —αθέλητο ή όχι δεν μας ενδιαφέρει εδώ— του σύγχρονου Οριενταλισμού.

Υπήρχαν δύο βασικές μέθοδοι με τις οποίες ο Οριενταλισμός παρέδωσε την Ανατολή στη Δύση στις αρχές του εικοστού αιώνα. Μία ήταν μέσ' από την ικανότητα διάδοσης των σύγχρονων γνώσεων, τους διάχυτους μηχανισμούς των εγκυκλοπαιδικών επαγγελμάτων, τα πανεπιστήμια, τις επαγγελματικές εταιρείες, τους εξερευνητικούς και γεωγραφικούς οργανισμούς, την εκδοτική βιομηχανία. Όλ' αυτά, όπως έχουμε δει, έχτιζαν πάνω στην αδιαμφισβήτητη αυθεντία των πρωτοπόρων λογίων, ταξιδιωτών και ποιητών, το σωρευτικό όραμα των οποίων είχε φτιάξει μια πεμπτουσιακή Ανατολή· η δογματική —ή δοξολογική— έκφραση μιας τέτοιας Ανατολής είναι ό,τι έχω αποκαλέσει λανθάνοντα Οριενταλισμό. Σε οποιονδήποτε επιθυμούσε να κάνει μια δήλωση με συνέπειες σχετικά με την Ανατολή, ο λανθάνων Οριενταλισμός προμήθευε μια δηλωτική ικανότητα η οποία μπορούσε να χρησιμοποιηθεί, ή μάλλον να κινητοποιηθεί, και να γίνει εύπλαστος λόγος για κάθε συγκεκριμένη περίπτωση υπό συζήτησιν. Έτσι όταν ο Balfour μιλούσε για την Ανατολή στη Βουλή των Κοινοτήτων το 1910, πρέπει οπωσδήποτε να είχε κατά νου αυτές τις δηλωτικές ικανότητες της τρέχουσας και αποδεκτά ορθολογικής γλώσσας της εποχής του, μέσω της οποίας κάτι το οποίο ορίζεται ως «Ανατολίτης» μπορεί να ονομαστεί και να συζητηθεί χωρίς τον κίνδυνο μιας υπερβολικής σκοτεινότητας. Αλλά όπως όλες οι δηλωτικές ικανότητες και οι λόγοι τους οποίους καθιστούν δυνατούς, ο λανθάνων Οριενταλισμός ήταν βαθιά συντηρητικός — που σημαίνει, αφοσιωμένος στη δική του αυτοσυντήρηση. Μεταδιδόμενος από τη μία γενιά στην

άλλη, αποτελούσε μέρος της κουλτούρας όσο και γλώσσα για ένα κομμάτι της πραγματικότητας, όπως η φυσική ή η γεωμετρία. Ο Οριενταλισμός εξάρτησε την ύπαρξή του, όχι από την ανοιχτότητά του, τη δεκτικότητά του απέναντι στην Ανατολή, αλλά μάλλον από την εσωτερική του, επαναληπτική συνέπεια ως προς την καταστατική του βούληση κυριαρχίας πάνω στην Ανατολή. Μ' έναν τέτοιο τρόπο ο Οριενταλισμός μπόρεσε να επιβιώσει επαναστάσεων, παγκοσμίων πολέμων και κυριολεκτικού διαμελισμού αυτοκρατοριών.

Η δεύτερη μέθοδος με την οποία ο Οριενταλισμός παρέδωσε την Ανατολή στη Δύση ήταν το αποτέλεσμα μιας σημαντικής σύγκλισης. Επί δεκαετίες οι Οριενταλιστές μιλούσαν για την Ανατολή, μετέφραζαν κείμενα, ερμήνευαν πολιτισμούς, θρησκείες, δυναστείες, κουλτούρες, νοοτροπίες — ως ακαδημαϊκά αντικείμενα, αποκρυμμένα από την Ευρώπη χάρη στην ασυναγώνιστη παραξενιά τους. Ο Οριενταλιστής ήταν ένας ειδικός, όπως ο Ρενάν ή ο Lane, η δουλειά του οποίου στην κοινωνία ήταν να ερμηνεύει την Ανατολή για τους συμπατριώτες του. Η σχέση του Οριενταλιστή με την Ανατολή ήταν ουσιαστικά ερμηνευτική: απέναντι σε έναν απόμακρο, ελάχιστα κατανοητό πολιτισμό ή πολιτισμικό μνημείο, ο Οριενταλιστής λόγιος μείωνε τη σκοτεινότητα μεταφράζοντας, απεικονίζοντας με συμπάθεια, συλλαμβάνοντας από τα μέσα το δυσπρόσβατο αντικείμενο. Όμως ο Ανατολιστής παρέμενε έξω από την Ανατολή, η οποία, όσο και αν παρουσιαζόταν έτσι ώστε να φαίνεται κατανοητή, παρέμενε πέραν της Δύσης. Αυτή η πολιτισμική, χρονική και γεωγραφική απόσταση εκφραζόταν με μεταφορές βάθους, μυστικότητας και σεξουαλικών υποσχέσεων: φράσεις όπως «τα πέπλα μιας νύφης της Ανατολής» ή «η ανεξιχνίαστη Ανατολή» περνούσαν μέσα στην κοινή γλώσσα.

Όμως αυτή η απόσταση ανάμεσα στη Δύση και την Ανατολή άρχισε, κατά τρόπο σχεδόν παράδοξο, να μειώνεται τον δέκατο ένατο αιώνα. Καθώς οι εμπορικές, πολιτικές και άλλες υπαρκτικές συναντήσεις ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση πύκνωναν (με τρόπους που έχουμε ήδη συζητήσει), μια ένταση αναπτύχθηκε ανάμεσα στα δόγματα του λανθάνοντος Οριενταλισμού, με την υποστήριξη που παρείχε στις μελέτες της «κλασικής» Ανατολής, και τις περιγραφές μιας παρούσας, σύγχρονης, έκδηλης Ανατολής όπως την άρθρωναν ταξιδιώτες, προσκυνητές, κρατικοί υπάλληλοι, και τα παρόμοια. Κάποια στιγμή που είναι δύσκολο να προσδιοριστεί ακριβώς, η ένταση προκάλεσε μια σύγκλιση των δύο τύπων Οριενταλισμού. Προφανώς —και αυτό είναι βέβαια μια υπόθεση— η σύγκλιση ξεκίνησε όταν οι Οριενταλιστές, αρχής γενομένης από τον Σασύ, ανέλαβαν να συμβουλεύουν τις κυβερνήσεις περί του τι συνιστά τη

σύγχρονη Ανατολή. Εδώ ο ρόλος του ειδικά εκπαιδευμένου και εξοπλισμένου εμπειρογνώμονα απέκτησε μια επιπρόσθετη διάσταση: ο Οριενταλιστής μπορούσε να θεωρείται ως ο ειδικός μεσολαβητής της δυτικής εξουσίας στην πολιτική της έναντι της Ανατολής. Κάθε μορφωμένος (ή και όχι τόσο μορφωμένος) Ευρωπαίος ταξιδιώτης στην Ανατολή ένιωθε τον εαυτό του σαν έναν εκπρόσωπο της Δύσεως που είχε περάσει κάτω από τα στρώματα της σκοτεινότητας. Αυτό ισχύει ολοφάνερα στην περίπτωση του Burton, του Lane, του Doughty, του Φλωμπέρ και άλλων σημαντικών φυσιογνωμιών τις οποίες έχω ήδη συζητήσει.

Οι ανακαλύψεις των δυτικών που αφορούσαν την έκδηλη και σύγχρονη Ανατολή έγιναν πιεστικά επείγουσες καθώς αυξάνονταν οι δυτικές εδαφικές κτήσεις στην Ανατολή. Έτσι εκείνο που ο λόγιος Οριενταλιστής όριζε ως την «ουσιαστική» Ανατολή ερχόταν μερικές φορές σε αντίθεση, αλλά σε πολλές περιπτώσεις επιβεβαιωνόταν, όταν η Ανατολή έγινε μια πραγματική διοικητική υποχρέωση. Οπωσδήποτε οι θεωρίες του Cromer για τον Ανατολίτη —θεωρίες που αποκτήθηκαν μέσ' από το παραδοσιακό αρχείο του Οριενταλισμού— επιβεβαιώνονταν πλατιά όταν διοικούσε έμπρακτα εκατομμύρια Ανατολιτών. Αυτό δεν ίσχυε λιγότερο για τη γαλλική εμπειρία στη Συρία, τη Βόρειο Αφρική και παντού όπου υπήρχαν γαλλικές αποικίες, όπως αυτές υπήρχαν. Αλλά ποτέ η σύγκλιση ανάμεσα σε λαθάνον οριενταλιστικό δόγμα και έκδηλη οριενταλιστική εμπειρία δεν προέκυψε πιο δραματικά από εκείνη τη στιγμή όπου, ως αποτέλεσμα του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, η Ασιατική Τουρκία βρέθηκε υπό την εποπτεία των Βρετανών και των Γάλλων για το διαμελισμό της. Εδώ, ξαπλωμένος πάνω στο χειρουργικό τραπέζι, ήταν ο Μεγάλος Ασθενής της Ευρώπης, αποκαλυμμένος σε όλη του την αδυναμία, σε όλα του τα χαρακτηριστικά και το γραφικό του περίγραμμα.

Ο Οριενταλιστής με την εξειδικευμένη γνώση του έπαιξε έναν ανεκτίμητα σημαντικό ρόλο γι' αυτή την εγχείριση. Ήδη είχε υπάρξει μια προαναγγελία του κρίσιμου ρόλου του ως ενός είδους μυστικού πράκτορα μέσα στην Ανατολή όταν ο Βρετανός λόγιος Edward Henry Palmer απεστάλη το 1882 στο Σινά για να προσμετρήσει τα αντιβρετανικά αισθήματα και την πιθανή τους αξιοποίηση υπέρ της εξέγερσης του Άραμπι. Ο Palmer σκοτώθηκε στη διαδικασία, αλλά δεν ήταν παρά ο πιο άτυχος από όλους εκείνους που πρόσφεραν παρόμοιες υπηρεσίες στην Αυτοκρατορία, μια σοβαρή και λεπτή υπόθεση η οποία σήμερα ανατίθεται εν μέρει στο γεωπολιτικό «ειδήμονα». Δεν ήταν χωρίς λόγο, λοιπόν, που ένας άλλος Οριενταλιστής, ο D.G. Hogarth, συγγραφέας της φημισμένης αφήγησης της εξερεύνησης της Αραβίας με τον εύγλωττο τίτλο *Η Διείσδυση*

στην Αραβία (1904),[24] υπήρξε επικεφαλής του Αραβικού γραφείου στο Κάιρο στον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο. Και ούτε ήταν τυχαίο το ότι άνδρες και γυναίκες, όπως η Gertrude Bell, ο T.E. Lawrence και ο St. John Philby, ειδικοί Οριενταλιστές όλοι τους, τοποθετήθηκαν στην Ανατολή ως πράκτορες της αυτοκρατορίας, φίλοι της Ανατολής, διαμορφωτές των πολιτικών επιλογών, λόγω της εσωτερικής και ειδικής γνώσης της Ανατολής και των Ανατολιτών την οποία κατείχαν. Αυτοί αποτέλεσαν μία «δέσμη» —όπως την αποκάλεσε κάποτε ο Lawrence— συνδεδεμένοι από αντιφατικές έννοιες και προσωπικές ομοιότητες: ισχυρή ατομικότητα, συμπάθεια και διαισθητική ταύτιση με την Ανατολή, μια ζηλότυπα συντηρούμενη έννοια προσωπικής αποστολής στην Ανατολή, καλλιεργημένη εκκεντρικότητα και μια τελική αποδοκιμασία της Ανατολής. Γι' αυτούς ολόκληρη η Ανατολή ήταν η άμεση, ιδιαίτερη εμπειρία που είχαν οι ίδιοι. Σε αυτούς έλαβαν την τελική ευρωπαϊκή τους μορφή ο Οριενταλισμός και μια αποτελεσματική πρακτική για τη χειραγώγηση της Ανατολής, πριν η Αυτοκρατορία εξαφανιστεί και παραδώσει την κληρονομιά της σε άλλους υποψήφιους για το ρόλο της κυρίαρχης δύναμης.

Τέτοιοι ατομικιστές όπως αυτοί δεν ήταν ακαδημαϊκοί. Θα δούμε σύντομα ότι υπήρξαν οι κληρονόμοι της ακαδημαϊκής μελέτης της Ανατολής, χωρίς με κανένα τρόπο να ανήκουν στην επίσημη και επαγγελματική συντροφιά των Οριενταλιστών λογίων. Ο ρόλος τους ωστόσο δεν ήταν να μειώσουν τον ακαδημαϊκό Οριενταλισμό, ούτε να τον υπονομεύσουν, αλλά μάλλον να τον καταστήσουν αποτελεσματικό. Ως προς τη γενεαλογία τους ήταν άνθρωποι όπως ο Lane και ο Burton, τόσο λόγω του εγκυκλοπαιδικού τους αυτοδιδακτισμού όσο και λόγω της ακριβούς, σχεδόν λόγιας γνώσης που είχαν αναπτύξει κατά την ενασχόληση ή το γράψιμό τους γύρω από την Ανατολή. Για την ακαδημαϊκή μελέτη της Ανατολής το έργο τους εκπροσωπούσε μια επεξεργασία του λανθάνοντος Οριενταλισμού, ο οποίος τους ήταν εύκολα προσιτός μέσ' από την ιμπεριαλιστική κουλτούρα της εποχής τους. Το λόγιο πλαίσιο αναφοράς τους είχε φιλοτεχνηθεί από ανθρώπους όπως ο William Muir, ο Anthony Bivan, ο D.S. Margoliouth, ο Charles Lyall, ο E.G. Browne, ο R.A. Nicholson, ο Guy LeStrange, ο E.D. Ross και ο Thomas Arnold, οι οποίοι επίσης προέρχονταν απευθείας από μια γραμμή που είχε την αρχή της στον Lane. Οι φαντασιακές τους προοπτικές προέρχονταν από τον διάσημο σύγχρονό τους Ράντγιαρ Κίπλινγκ, ο οποίος είχε τόσο υψηλόφωνα διακηρύξει την κυριαρχία «στο φοινικόδεντρο και στον κέδρο».

Η διαφορά μεταξύ Βρετανίας και Γαλλίας σε τέτοια ζητήματα ακολούθησε με απόλυτη συνέπεια την ιστορία καθενός από αυτά τα έθνη

στην Ανατολή: οι Βρετανοί ήταν εκεί· οι Γάλλοι θρηνούσαν την απώλεια της Ινδίας και των ενδιάμεσων περιοχών. Στα τέλη του αιώνα, η Συρία είχε γίνει το κύριο επίκεντρο της γαλλικής δραστηριότητας, αλλά ακόμα κι εκεί όλοι αναγνώριζαν ότι η Γαλλία δεν μπορούσε να συναγωνιστεί τη Βρετανία ούτε στην ποιότητα του έμψυχου δυναμικού της ούτε στον βαθμό της πολιτικής επιρροής. Ο αγγλο-γαλλικός ανταγωνισμός για τα υπολείμματα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ήταν αισθητός ακόμα και στο πεδίο των μαχών στο Χετζάζ, στη Συρία, στη Μεσοποταμία — αλλά σε όλα αυτά τα μέρη, όπως παρατηρούσαν άνθρωποι οξυδερκείς όσο ο Edmond Bremond, οι Γάλλοι Οριενταλιστές και ειδικοί της περιοχής ήταν κατώτεροι σε οξύνοια και σε τακτικούς χειρισμούς από τους Βρετανούς συναδέλφους τους.[25] Εκτός από μια εξαιρετική διάνοια όπως ο Luis Massignon, δεν υπήρχαν Γάλλοι Lawrence ή Sykes ή Bell. Αλλά υπήρξαν γεννημένοι ιμπεριαλιστές όπως ο Etienne Flandin και ο Franklin-Bouillon. Σε διάλεξή του στη Γαλλική Ένωση του Παρισιού το 1913, ο Comte de Cressaty, ένας κραυγαλέος ιμπεριαλιστής, ανακήρυξε τη Συρία Ανατολή της Γαλλίας, τον κατεξοχήν τόπο των γαλλικών πολιτικών, ηθικών και οικονομικών συμφερόντων — συμφέροντα, πρόσθετε, τα οποία έπρεπε να προασπιστούν αυτή την «âge des envahissants impérialistes»·* και όμως ο Cressaty παρατηρούσε ότι ακόμα και με τις γαλλικές εμπορικές και βιομηχανικές φίρμες στην Ανατολή, με τον ασύγκριτα μεγαλύτερο αριθμό ιθαγενών φοιτητών να εισρέει στα γαλλικά σχολεία, η θέση της Γαλλίας ήταν πάντα ασταθής στην Ανατολή, απειλούμενη όχι μόνο από τη Βρετανία αλλά και από την Αυστρία, τη Γερμανία και τη Ρωσία. Αν η Γαλλία επρόκειτο να συνεχίσει να αποτρέπει μια «επάνοδο του Ισλάμ», έπρεπε πάση θυσία να καταλάβει την Ανατολή: αυτό ήταν ένα επιχείρημα του Cressaty το οποίο επανέλαβε ο γερουσιαστής Paul Doumer.[26] Αυτές οι απόψεις επαναλαμβάνονταν σε πολυάριθμες περιστάσεις, και στην πραγματικότητα η Γαλλία τα κατάφερε αρκετά καλά από μόνη της στη Βόρειο Αφρική και στη Συρία μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο· αλλά οι ειδικοί, συγκεκριμένοι χειρισμοί των αναδυόμενων ανατολικών πληθυσμών και των θεωρητικά αυτόνομων περιοχών για τους οποίους οι Βρετανοί πάντα υπερηφανεύονταν ήταν κάτι που Γάλλοι αισθάνονταν ότι τους διέφευγε. Τελικά, ίσως, η διαφορά ανάμεσα στο σύγχρονο βρετανικό και γαλλικό Οριενταλισμό μοιάζει να είναι μια διαφορά ύφους· η εισαγωγή των γενικεύσεων για την Ανατολή και τους Ανατολίτες, η αίσθηση της διάκρισης η οποία διατηρείτο ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, ο πόθος της δυτικής κυριαρχίας πάνω

* Εποχή των επιδρομέων ιμπεριαλιστών [Σ.τ.μ.].

στην Ανατολή — αυτά είναι ίδια και στις δύο παραδόσεις. Γιατί από τα πολλά στοιχεία που συνθέτουν αυτό το οποίο ονομάζουμε «εμπειρογνωμοσύνη», το ύφος, προϊόν ειδικών κοινωνικών συνθηκών οι οποίες διαμορφώνονται από την παράδοση, από τους θεσμούς, από τη συλλογική βούληση και διάνοια σε μια τυπική άρθρωση, είναι ένα από τα πιο έκδηλα. Σε αυτόν τον καθοριστικό παράγοντα, σε αυτή την ευδιάκριτη και εκσυγχρονισμένη εκλέπτυνση του Οριενταλισμού του εικοστού αιώνα στη Βρετανία και στη Γαλλία, πρέπει λοιπόν να στραφούμε τώρα.

II.
ΥΦΟΣ, ΕΜΠΕΙΡΟΓΝΩΜΟΣΥΝΗ, ΟΡΑΜΑ: Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΥ

Όπως εμφανίζεται σε πολλά ποιήματα, σε νουβέλες όπως *Κιμ*, και σε πάρα πολλές παροιμιώδεις φράσεις σαν μια ειρωνική κατασκευή, ο Λευκός Άνθρωπος του Κίπλινγκ, ως ιδέα, ως προσωπείο, ως τρόπος ύπαρξης, φαίνεται πως έχει εξυπηρετήσει πολλούς Βρετανούς στο εξωτερικό. Το πραγματικό χρώμα του δέρματός τους τούς διαχωρίζει δραματικά και με βεβαιότητα από τη θάλασσα των αυτοχθόνων, αλλά για τους Βρετανούς οι οποίοι κυκλοφορούσαν ανάμεσα σε Ινδιάνους, Αφρικανούς ή Άραβες, υπήρχε επίσης η ακλόνητη γνώση ότι ανήκαν, και ότι μπορούσαν να αντλούν από τις εμπειρικές και πνευματικές πηγές μιας μακράς παράδοσης εκτελεστικών αρμοδιοτήτων απέναντι στις έγχρωμες φυλές. Χάρη σε αυτήν ακριβώς την παράδοση, τους θριάμβους και τις αντιξοότητές της, έγραφε ο Κίπλινγκ δοξάζοντας το «δρόμο» που ακολούθησε ο Λευκός Άνθρωπος στις αποικίες:

> *Now, this is the road that the White Men tread*
> *When they go to clean a land—*
> *Iron underfoot and the vine overhead*
> *And the deep on either hand.*
> *We have trod the road —and a wet and windy road—*
> *Our chosen star for guide.*
> *Oh, well for the world when the white men tread*
> *Their highway side by side!*[27]
>
> (Τώρα, να ο δρόμος που βαδίζουν οι Λευκοί Άνθρωποι
> Πηγαίνοντας να καθαρίσουν μια γη—

Σιδερένια πέλματα και το κεφάλι στεφανωμένο με κισσό
Και το βάθος του ωκεανού σε κάθε τους χέρι.
Βαδίσαμε αυτόν τον δρόμο —έναν υγρό και ανεμοδαρμένο δρόμο—
Με το αστέρι που διαλέξαμε για οδηγό μας.
Ω, ευτυχία για τον κόσμο όταν οι Λευκοί Άνθρωποι βαδίζουν
Το μεγάλο δρόμο τους χέρι χέρι!)

Το «καθάρισμα μιας γης» από τους Λευκούς Ανθρώπους γίνεται καλύτερα όταν βρίσκονται σε αγαστή συμφωνία ανάμεσά τους ένας υπαινιγμός για τους παρόντες κινδύνους που εγκυμονεί ο ανταγωνισμός στις αποικίες· γιατί όταν αποτυγχάνουν στην προσπάθεια να συντονίσουν την πολιτική τους, οι Λευκοί Άνθρωποι είναι πάντα έτοιμοι να κατέβουν σε πόλεμο: «Ελευθερία για μας κι ελευθερία για τα παιδιά μας / και, αν η ελευθερία αποτύχει, Πόλεμος». Πίσω από το ευπροσήγορο ηγετικό προσωπείο του Λευκού Ανθρώπου υπάρχει πάντα η ανοιχτή προθυμία του να προσφύγει στη βία, να σκοτώσει και να σκοτωθεί. Εκείνο που καθαγιάζει την αποστολή του είναι μια αίσθηση πνευματικού καθήκοντος· είναι ένας Λευκός Άνθρωπος, αλλά όχι για το ωμό κέρδος, αφού το «αστέρι που διάλεξε» μοιάζει να στέκει πολύ ψηλότερα από τα εγκόσμια οφέλη. Οπωσδήποτε πολλοί Λευκοί Άνθρωποι αναρωτήθηκαν συχνά για τι πράγμα αγωνίστηκαν σε αυτό τον «υγρό και ανεμοδαρμένο δρόμο», και σίγουρα αρκετοί από αυτούς αναρωτήθηκαν κατά ποιο τρόπο το χρώμα του δέρματός τους τους έδωσε μια ανώτερη οντολογική θέση και πολλή ισχύ πάνω σ' ένα μεγάλο μέρος του κατοικημένου κόσμου. Όμως στο τέλος, το να είναι κάποιος Λευκός Άνθρωπος, για τον Κίπλινγκ και για όσους επηρέαζαν οι προοπτικές του και η ρητορική του, ήταν ένα αυτοβεβαιούμενο γεγονός. Αν κάποιος πήρε τη θέση του Λευκού Ανθρώπου είναι επειδή ήταν Λευκός Άνθρωπος· ακόμα πιο σημαντικό, το να «πιει αυτό το ποτήρι», το να ζει το αμετάτρεπτο πεπρωμένο του στον «καιρό του Λευκού Ανθρώπου», ελάχιστο χρόνο άφηνε σε κάποιον για λεπτεπίλεπτες θεωρητικολογίες γύρω από την καταγωγή, τις αιτίες, την ιστορική λογική.

Το να είναι κάποιος Λευκός Άνθρωπος ήταν λοιπόν μια ιδέα και μια πραγματικότητα. Συνεπάγετο μια δικαιολογημένη θέση απέναντι τόσο σε λευκούς όσο και μη λευκούς πληθυσμούς. Σήμαινε —στις αποικίες— να μιλάει με έναν ορισμένο τρόπο, να συμπεριφέρεται σύμφωνα με έναν κώδικα κανονισμών, ακόμη και να νιώθει συγκεκριμένα πράγματα και όχι άλλα. Σήμαινε ειδικές κρίσεις, αξιολογήσεις, χειρονομίες. Ήταν μια

μορφή αυθεντίας απέναντι στην οποίοι οι μη λευκοί, αλλά και οι ίδιοι οι λευκοί ακόμα, έπρεπε να σκύβουν. Στις θεσμικές μορφές που πήρε, (αποικιακές κυβερνήσεις, διπλωματικές υπηρεσίες, εμπορικοί οργανισμοί) ήταν ένας παράγοντας έκφρασης, διάδοσης και εμπέδωσης της συγκεκριμένης πολιτικής απέναντι στον κόσμο, και στα πλαίσια αυτού του παράγοντα, παρόλο που ένα φάσμα προσωπικών ιδιομορφιών ήταν ανεκτό, εκείνο που κυριαρχούσε ήταν η συλλογική ιδέα του να είσαι ένας Λευκός Άνθρωπος. Το να είναι κάποιος Λευκός Άνθρωπος, κοντολογίς, ήταν ένας πολύ συγκεκριμένος τρόπος του είναι-μέσα-στον-κόσμο, ένας τρόπος χειρισμού της πραγματικότητας, της γλώσσας και της σκέψης. Καθιστούσε δυνατό ένα ιδιαίτερο ύφος.

Ο ίδιος ο Κίπλινγκ δεν ήταν ένα τυχαίο γεγονός· το ίδιο και ο Λευκός του Άνθρωπος. Τέτοιες ιδέες, όπως και οι συγγραφείς τους, αναδύονται μέσ' από σύνθετες ιστορικές και πολιτισμικές περιστάσεις, δύο εκ των οποίων τουλάχιστον έχουν πολλά κοινά με τον Οριενταλισμό του δέκατου ένατου αιώνα. Μία από αυτές είναι η πολιτισμικά επικυρωμένη συνήθεια να επιστρατεύονται τεράστιες γενικεύσεις μέσω των οποίων η πραγματικότητα διαιρείται σε ποικίλες συλλογικές οντότητες: γλώσσες, φυλές, τύποι, χρώματα, νοοτροπίες, όπου κάθε παρόμοια κατηγορία μπορούσε να είναι ταυτόχρονα μια ουδέτερη υποδήλωση και μια αξιολογική ερμηνεία. Στο βάθος αυτών των κατηγοριών βρίσκεται η αυστηρά δυιστική αντιπαράθεση ανάμεσα σε «δικό μας» και «δικό τους», με το πρώτο πάντοτε να καταπατά το δεύτερο (μέχρι και το σημείο ακόμη όπου το «δικό τους» γίνεται αποκλειστικά μια λειτουργία του «δικού μας»). Η αντίθεση αυτή ενισχύθηκε όχι μόνο από την ανθρωπολογία, τη γλωσσολογία και την ιστορία αλλά επίσης, βέβαια, από τις δαρβινικές θέσεις για την επιβίωση και τη φυσική επιλογή, και —όχι λιγότερο αποφασιστικά— από τη ρητορική του υψηλού πολιτισμικού ουμανισμού. Εκείνο που έδωσε σε συγγραφείς όπως ο Κίπλινγκ και ο Άρνολντ το δικαίωμα σε γενικολογίες περί φυλής ήταν ο επίσημος χαρακτήρας της αποκρυσταλλωμένης πολιτισμικής τους εκπαίδευσης. Οι αξίες «μας» ήταν (ας πούμε) φιλελεύθερες, ουμανιστικές, ορθές· στηρίζονταν στην παράδοση των κλασικών γραμμάτων, της πολυμαθούς λογιοσύνης, της ορθολογικής έρευνας· ως Ευρωπαίοι (και λευκοί άνθρωποι) δικαιούμαστε κι «εμείς» ένα μέρος από τη δόξα τους. Πάντως, οι ανθρώπινες σχέσεις οι οποίες συνάπτονταν μέσω επαναλαμβανόμενων πολιτισμικών αξιών απέκλειαν τόσα όσα περιέκλειαν. Για κάθε ιδέα σχετική με την τέχνη «μας» εκφρασμένη από τον Άρνολντ, τον Ράσκιν, τον Μιλ, τον Καρλάιλ, τον Ρενάν, τον Γκομπινώ ή τον Κοντ, ένας ακόμη κρίκος προστίθετο στην αλυσίδα

που «μας» συνέδεε, ενώ ένας ακόμη παρείσακτος αποκλειόταν. Ακόμη και αν αυτό είναι πάντα το αποτέλεσμα μιας τέτοιας ρητορικής, οπουδήποτε και οποτεδήποτε αναπτύσσεται, πρέπει να θυμόμαστε ότι στην Ευρώπη του δέκατου ένατου αιώνα είχε ανυψωθεί ένα επιβλητικό οικοδόμημα μόρφωσης και κουλτούρας, ούτως ειπείν, απέναντι στους πραγματικούς παρίες (τις αποικίες, τους φτωχούς, τους εγκληματίες), ο πολιτισμικός ρόλος του οποίου ήταν να προσδιορίζει για ποιο πράγμα *αυτοί* ήταν εξ ορισμού ακατάλληλοι.[28]

Η δεύτερη κοινή περίσταση για τη δημιουργία του Λευκού Ανθρώπου και του Οριενταλισμού είναι το «πεδίο» στο οποίο καθένας τους κυριαρχούσε, καθώς και η αίσθηση ότι ένα τέτοιο πεδίο απαιτούσε ειδικούς τρόπους, ακόμη και τελετουργικά, συμπεριφοράς, μάθησης και κατοχής. Μόνο ένας δυτικός θα μπορούσε να μιλήσει για Ανατολίτες, παραδείγματος χάριν, αφού αυτός ήταν ο Λευκός Άνθρωπος που μπορούσε να δείξει και να κατονομάσει τους έγχρωμους, τους μη λευκούς. Κάθε πρόταση των Οριενταλιστών ή των Λευκών Ανθρώπων (που ήταν συνήθως αμοιβαία εναλλάξιμοι) μετέφερε μια αίσθηση απαραμείωτης απόστασης η οποία χώριζε τους λευκούς από τους έγχρωμους, ή τους δυτικούς από τους Ανατολίτες· επιπλέον, πίσω από κάθε πρόταση αντηχούσε η παράδοση εκείνη της εμπειρίας, της γνώσης και της εκπαίδευσης η οποία κρατούσε τους Ανατολίτες-έγχρωμους στη θέση ενός αντικειμένου που μελετάται από τους Ευρωπαίους-λευκούς, και ποτέ το αντίστροφο. Για κάποιον ο οποίος κατείχε θέση εξουσίας —όπως ο Cromer, για παράδειγμα— ο Ανατολίτης ήταν αναπόσπαστο μέρος εκείνου του συστήματος διοίκησης, αρχή του οποίου ήταν απλώς να εξασφαλίζει ότι κανένας Ανατολίτης δεν θα αφηνόταν ποτέ να είναι ανεξάρτητος και να κυβερνάει τον εαυτό του. Η υπόθεση εδώ ήταν ότι αφού οι Ανατολίτες αγνοούσαν την αυτοδιακυβέρνηση, θα ήταν καλύτερα να παραμείνουν έτσι για το δικό τους καλό.

Αφού ο Λευκός Άνθρωπος, όπως και ο Οριενταλιστής, ζούσε πολύ κοντά στη ζώνη της έντασης κρατώντας περικλεισμένους τους έγχρωμους, του φαινόταν επιβεβλημένο να ορίζει και να επαναπροσδιορίζει την περιοχή την οποία επόπτευε. Αποσπάσματα αφηγηματικής περιγραφής εναλλάσσονται κανονικά με αποσπάσματα ανασυγκροτημένων ορισμών και κρίσεων που διακόπτουν την περιγραφή· αυτό είναι το χαρακτηριστικό ύφος γραφής που παράγουν οι ειδικοί της Ανατολής, οι οποίοι ενεργούν με το προσωπείο του Λευκού Ανθρώπου του Κίπλινγκ. Εδώ είναι ο T.E. Lawrence, ο οποίος γράφει το 1918 στον V.W. Richards:

> ... ο Άραβας έχει εξάψει τη φαντασία μου. Είναι ο παλαιός, παλαιός πολιτισμός που έχει καθαρίσει τον εαυτό του από τους οικιακούς θεούς, κι εν μέρει τα στολίδια που ο δικός μας πολιτισμός βιάζεται να υιοθετήσει. Το ευαγγέλιο της γυμνότητας όσον αφορά τα υλικά πράγματα είναι καλό, και προϋποθέτει ολοφάνερα ένα είδος ηθικής γυμνότητας επίσης. Σκέφτονται μόνο για τη συγκεκριμένη στιγμή, και προσπαθούν να γλιστρήσουν μέσ' από τη ζωή δίχως να στρίψουν γωνίες ή να σκαρφαλώσουν λόφους. Εν μέρει είναι μια διανοητική και ηθική κόπωση, μια φυλή εκπαιδευμένη, που για ν' αποφύγει τις δυσκολίες πρέπει να ξεφορτωθεί τόσο πολλά από αυτά που εμείς θεωρούμε αξιοσέβαστα και σοβαρά: και όμως χωρίς με κανέναν τρόπο να συμμερίζομαι την οπτική τους, μπορώ να την καταλάβω αρκετά ώστε να κοιτάξω τον εαυτό μου και άλλους ξένους από τη δική τους σκοπιά, και δίχως να την καταδικάζω. Ξέρω ότι γι' αυτούς είμαι, και πάντα θα είμαι, ξένος· αλλά δεν μπορώ να τους θεωρήσω χειρότερους, όσο τουλάχιστον δεν μπορώ και ν' αλλάξω προς τη μεριά τους.[29]

Μια παρόμοια προοπτική, όσο διαφορετικό κι αν φαίνεται το υπό συζήτησιν αντικείμενο, συναντάμε σε αυτές τις παρατηρήσεις της Gertrude Bell:

> Πόσες χιλιετηρίδες έχει διαρκέσει αυτή η κατάσταση πραγμάτων [η ζωή των Αράβων σε μια «κατάσταση πολέμου»] μόνο εκείνοι που θα διαβάσουν την αρχαία μνήμη της μεγάλης ερήμου θα μπορέσουν να μας πουν, γιατί φτάνει πίσω στις απαρχές της· όμως όλους αυτούς τους αιώνες ο Άραβας δεν απέκτησε καμία σοφία από την εμπειρία του. Δεν είναι ποτέ ασφαλής, και όμως συμπεριφέρεται σαν η σιγουριά να ήταν ο επιούσιος άρτος του.[30]

Ως περαιτέρω ερμηνεία του οποίου θα μπορούσαμε να προσθέσουμε μιαν άλλη της παρατήρηση, αυτή τη φορά για τη ζωή στη Δαμασκό:

> Αρχίζω να βλέπω αμυδρά τι σημαίνει ο πολιτισμός μιας μεγάλης πόλης της Ανατολής, πώς ζούνε, τι σκέφτονται· και αρχίζω να συμβιβάζομαι μαζί τους. Πιστεύω ότι το γεγονός πως είμαι Αγγλίδα είναι μεγάλη βοήθεια... Εδώ και πέντε χρόνια αναπλέουμε στον κόσμο. Η διαφορά είναι πολύ χτυπητή. Πιστεύω ότι σε μεγάλο βαθμό οφείλεται στις επιτυχίες της κυβέρνησής μας στην

> Αίγυπτο... Η ήττα της Ρωσίας παίζει επίσης μεγάλο ρόλο, και έχω την εντύπωση ότι η οξυδερκής πολιτική του λόρδου Curzon στα μέτωπα του Περσικού Κόλπου και της Ινδίας παίζει ακόμα μεγαλύτερο. Κανένας ο οποίος δεν γνωρίζει την Ανατολή δεν μπορεί να καταλάβει πόσο αυτά όλα είναι αλληλοεξαρτημένα. Δεν θα ήταν καθόλου υπερβολή να πούμε ότι αν η αγγλική εκστρατεία είχε υποχωρήσει μπροστά στις πύλες της Καμπούλ, ο Άγγλος τουρίστας θα ένιωθε απειλητικούς τους δρόμους της Δαμασκού.[31]

Σε δηλώσεις όπως αυτές αντιλαμβανόμαστε αμέσως ότι «ο Άραβας» ή «οι Άραβες» έχουν μια αύρα ιδιαιτερότητας, ιδιοπροσωπίας και συλλογικής αυτοσυνειδησίας αρκετής για να σβήσει οποιοδήποτε ίχνος εξατομικευμένων Αράβων με ιστορίες ζωής άξιες να γίνουν αφηγήματα. Εκείνο που ερέθισε τη φαντασία του Lawrence ήταν η διαφάνεια του Άραβα, τόσο ως εικόνας όσο και ως υποτιθέμενης φιλοσοφίας (ή στάσης) απέναντι στη ζωή: και στις δύο περιπτώσεις εκείνο που συλλαμβάνει ο Lawrence είναι ο Άραβας όπως αυτός φαίνεται από την καθαρτική προοπτική ενός που δεν είναι Άραβας, και ενός για τον οποίον μια τέτοια μη αυτοσυνείδητη πρωτόγονη απλοϊκότητα όπως αυτή που κατέχει ο Άραβας είναι κάτι που καθορίζεται από τον παρατηρητή, σε αυτή την περίπτωση τον Λευκό Άνθρωπο. Ωστόσο η εκλέπτυνση του Άραβα, που στα ουσιώδη της ανταποκρίνεται στο όραμα του Βυζαντίου του Yeats, όπου

> Flames that no faggot feeds, flint nor steel has lit
> Nor storm disturbs, flames begotten of flame,
> Where blood begotten spirits come
> And all comlexities of fury live[32]
>
> (Φλόγες που κανένα δεμάτι δεν τρέφει, κανένας πυρόλιθος
> ή δαδί δεν τις άναψε
> Ούτε θύελλα μπορεί να σβήσει, φλόγες γεννημένες από φλόγες,
> Όπου πνεύματα γεννημένα από το αίμα έρχονται
> Και όλες οι μορφές της μανίας κατοικούν)

συνδέεται με την αντοχή των Αράβων στο χρόνο, σαν οι Άραβες να μην υπόκεινταν στην κανονική ροή της ιστορίας. Παραδόξως, ο Άραβας φαινόταν στον Lawrence να έχει εξαντλήσει τον εαυτό του μέσα στην ίδια τη χρονική του ανθεκτικότητα. Η τεράστια διάρκεια του αραβικού πο-

λιτισμού χρησίμευε έτσι στο να εξαϋλώνει τον Άραβα στα πεμπτουσιακά χαρακτηριστικά του, και να τον εξαντλεί ηθικά στη διάρκεια της διαδικασίας. Εκείνο που μας μένει τότε είναι ο Άραβας της Bell: αιώνες παθημάτων και καμία σοφία. Ως συλλογική οντότητα, λοιπόν, ο Άραβας δεν συσσωρεύει καμία υπαρκτική ή και σημαντική πυκνότητα. Παραμένει ίδιος, εκτός από τις εξαντλητικές εκλεπτύνσεις που περιγράφει ο Lawrence, από την μια ως την άλλη άκρη της «μνήμης της μεγάλης ερήμου». Πρέπει να υποθέσουμε ότι αν κάποιος Άραβας αισθάνεται χαρά, ή είναι λυπημένος για το θάνατο του παιδιού του ή του γονιού του, αν έχει κάποια αίσθηση των αδικιών της πολιτικής τυραννίας, τότε αυτές οι εμπειρίες είναι δευτερεύουσες ως προς το απόλυτο, ακαλλώπιστο και έμμονο γεγονός του ότι είναι ένας Άραβας.

Ο πρωτογονισμός μιας τέτοιας ύπαρξης έγκειται παράλληλα σε δύο τουλάχιστον επίπεδα: αφενός *στον ορισμό,* ο οποίος είναι αναγωγικός· αφετέρου (σύμφωνα με τον Lawrence και την Bell) *στην πραγματικότητα.* Αυτή η απόλυτη σύμπτωση δεν ήταν η ίδια μια απλή σύμπτωση. Κατ' αρχήν, δεν μπορούσε να γίνει παρά μόνο από τα έξω χάρη σε ένα λεξιλόγιο και σε επιστημολογικά εργαλεία σχεδιασμένα τόσο για να φτάνουν στην καρδιά των πραγμάτων όσο και για να παρακάμπτουν τους περισπασμούς του τυχαίου, της περίστασης ή της εμπειρίας. Δεύτερον, η σύμπτωση ήταν ένα γεγονός που ήταν κατά μοναδικό τρόπο προϊόν της μεθόδου, της πολιτικής και της παράδοσης στην κοινή τους λειτουργία. Καθεμία τους κατά έναν τρόπο εξάλειφε τις διακρίσεις ανάμεσα στον τύπο —*τον* Ανατολίτη, *τον* Σημίτη, *τον* Άραβα, *την* Ανατολή— και την κοινή ανθρώπινη πραγματικότητα, το «ανεξέλεγκτο μυστήριο του ζωώδους υποστρώματος» του Yeats, στην οποία ζούνε όλα τα ανθρώπινα όντα. Ο λόγιος ερευνητής εξέλαβε έναν τύπο με την ετικέττα «Ανατολίτης» ως ταυτόσημο με οποιοδήποτε άτομο από την Ανατολή μπορούσε να συναντήσει. Μια παράδοση χρόνων έχει επενδύσει το λόγο γύρω από θέματα όπως το σημιτικό ή το ανατολίτικο πνεύμα μ' ένα είδος νομιμότητας. Και η λεπτή αίσθηση της πολιτικής δίδασκε, με την υπέροχη φράση της Bell, ότι στην Ανατολή «αυτά όλα είναι αλληλοεξαρτημένα». Ο πρωτογονισμός λοιπόν ιδίαζε στην Ανατολή, ήταν η Ανατολή, μια ιδέα στην οποία οποιοσδήποτε ασχολείτο με την Ανατολή ή έγραφε γι' αυτήν έπρεπε να επιστρέφει, όπως σε έναν θεμέλιο λίθο που υπερβαίνει το χρόνο και την εμπειρία.

Υπάρχει ένα θαυμάσιος τρόπος να γίνει κατανοητό όλο αυτό όπως εμφανιζόταν έμπρακτα στους λευκούς πράκτορες, ειδικούς και συμβούλους για την Ανατολή. Εκείνο που είχε σημασία για τον Lawrence και

την Bell είναι ότι οι αναφορές τους στους Άραβες ή στους Ανατολίτες ανήκαν σε μιαν αναγνωρίσιμη, και καθόλα έγκυρη, μορφοποιητική σύμβαση, μια σύμβαση ικανή να καθυποτάξει στον εαυτό της κάθε λεπτομέρεια. Αλλά από πού, ειδικότερα, προερχόταν «ο Άραβας», «ο Σημίτης» ή ο «Ανατολίτης»;

Έχουμε σημειώσει πώς, στη διάρκεια του δέκατου ένατου αιώνα σε συγγραφείς όπως ο Ρενάν, ο Lane, ο Φλωμπέρ, ο Caussin de Perceval, ο Μαρξ, ο Λαμαρτίνος, μία γενίκευση σχετικά με την «Ανατολή» αντλούσε την ισχύ της από την υποτιθέμενη αντιπροσωπευτικότητα οτιδήποτε του ανατολίτικου· κάθε κομμάτι της Ανατολής μιλούσε για την ανατολικότητά της, σε τέτοιο βαθμό που το κατηγόρημα του ανατολίτικου επισκίαζε κάθε αντίθετη ένδειξη. Ένας Ανατολίτης ήταν πρώτα Ανατολίτης και μόνο δευτερευόντως άνθρωπος. Μια τέτοια ριζική τυπολογία ενισχυόταν φυσικά από τις επιστήμες (ή λόγους, όπως θα προτιμούσα να τους αποκαλώ) οι οποίοι έπαιρναν μια κατεύθυνση προς τα πίσω και προς τα κάτω προς τις γενικές κατηγορίες των ειδών, που -υποτίθεται ότι συνιστούσαν μια οντογενετική εξήγηση για κάθε μέλος του είδους. Έτσι στο εσωτερικό πλατιών, μισολαϊκών υποδηλώσεων όπως «Ανατολίτης» γίνονταν ορισμένες περισσότερο έγκυρες επιστημονικά διακρίσεις· οι περισσότερες από αυτές βασίζονταν κυρίως σε γλωσσολογικούς τύπους — π.χ. σημιτικός, δραβιδιανός, χαμιτικός— αλλά ήταν γρήγορα σε θέση να επιστρατεύσουν ανθρωπολογικές, ψυχολογικές, βιολογικές και πολιτισμικές μαρτυρίες προς στήριξή τους. Τα «Σημιτικά» του Ρενάν, ως παράδειγμα, ήταν μια γλωσσολογική γενίκευση η οποία στα χέρια του Ρενάν μπορούσε να συνάψει μαζί της κάθε είδους παράλληλες ιδέες από την ανατομία, την ιστορία, την ανθρωπολογία, ακόμη και τη γεωλογία. Τα «Σημιτικά» τότε μπορούσαν να χρησιμοποιούνται όχι μόνο σαν μια απλή περιγραφή ή υποδήλωση· μπορούν να εφαρμόζονται σε κάθε σύμπλεγμα ιστορικών ή πολιτικών γεγονότων προκειμένου να τα συνδέσουν με έναν πυρήνα που προηγείται και ταυτόχρονα είναι εγγενής σε αυτά. Τα «Σημιτικά», ως εκ τούτου, ήταν μια υπερχρονική, υπερατομική κατηγορία, που είχε ως σκοπό να προλέγει κάθε συγκεκριμένη εκδήλωση της «σημιτικής» συμπεριφοράς επί τη βάσει κάποιας προϋπάρχουσας «σημιτικής» ουσίας, και που αποσκοπούσε επίσης στο να ερμηνεύει όλες τις πλευρές της ανθρώπινης ζωής και δραστηριότητας με τους όρους ενός κοινού «σημιτικού» στοιχείου.

Η παράξενη επικράτηση στη φιλελεύθερη ευρωπαϊκή κουλτούρα των τελών του δέκατου ένατου αιώνα τέτοιων κολαστήριων αντιλήψεων θα φαινόταν μυστηριώδης αν δεν θυμηθούμε ότι η λάμψη επιστημών όπως

η γλωσσολογία, η ανθρωπολογία και η βιολογία ήταν εμπειρική, και με κανένα τρόπο εικοτολογική ή ιδεαλιστική. Τα Σημιτικά του Ρενάν, όπως και τα Ινδοευρωπαϊκά του Βορρ, ήταν ένα συγκροτημένο αντικείμενο, είναι αλήθεια, αλλά θεωρείτο λογικά και αναπόφευκτα ως μια πρωτομορφή, δεδομένων των επιστημονικά κατανοήσιμων και εμπειρικά αναλύσιμων δεδομένων των συγκεκριμένων σημιτικών γλωσσών. Έτσι, προσπαθώντας να μορφώσουν έναν πρωτοτυπικό και αρχέγονο γλωσσολογικό τύπο (όπως άλλωστε κι έναν πολιτισμικό, ψυχολογικό και ιστορικό), γινόταν επίσης μια «προσπάθεια να οριστεί ένα αρχικό ανθρώπινο δυναμικό»,[33] από το οποίο απέρρεαν ομοιόμορφα όλες οι ειδικές περιπτώσεις συμπεριφοράς. Τώρα αυτή η προσπάθεια θα ήταν αδύνατη αν δεν είχε γίνει πιστευτό ότι —με κλασικούς εμπειριστικούς όρους— το πνεύμα και το σώμα ήταν αλληλοεξαρτώμενες οντότητες, καθοριζόμενες και οι δύο αρχικά από ένα δεδομένο σύνολο γεωγραφικών, βιολογικών και ημι-ιστορικών συνθηκών.[34] Από αυτό το σύνολο, το οποίο δεν ήταν στον ιθαγενή προσιτό για διερεύνηση ή αυτοανασκόπηση, δεν υπήρχε καμιά δυνατή απόδραση. Η αρχαιοδιφική τάση των Οριενταλιστών υποστηριζόταν από τέτοιες εμπειριστικές ιδέες. Σε όλες τους τις μελέτες του «κλασικού» Ισλάμ, του Βουδισμού ή του Ζωροαστρισμού ένιωθαν ότι οι ίδιοι ενεργούσαν, όπως ομολογεί ο Dr. Casaubon του Georges Eliot, «σαν το φάντασμα κάποιου αρχαίου, που περιπλανιέται στον κόσμο προσπαθώντας να τον κατασκευάσει όπως ήταν κάποτε, σε πείσμα όλων ερειπίων και των συγχυστικών αλλαγών».[35]

Αν αυτές οι θέσεις πάνω στα γλωσσικά, πολιτισμικά κι εν τέλει φυλετικά χαρακτηριστικά ήταν απλώς μια πλευρά των ακαδημαϊκών συζητήσεων ανάμεσα στους Ευρωπαίους επιστήμονες και λογίους, θα μπορούσαμε να τις έχουμε παραβλέψει ως διακοσμητικό υλικό για ραδιοφωνικό δράμα. Το ζήτημα είναι, ωστόσο, ότι τόσο οι όροι του δράματος όσο και αυτό το ίδιο το δράμα είχαν τεράστια κυκλοφορία· στην κουλτούρα των τελών του δέκατου ένατου αιώνα, όπως έχει πει ο Lionel Trilling, «η φυλετική θεωρία, υποκινημένη από έναν ανερχόμενο εθνικισμό και έναν εξαπλούμενο ιμπεριαλισμό, υποστηριζόμενη από μιαν ανολοκλήρωτη και κακοαφομοιωμένη επιστήμη, ήταν σχεδόν αδιαμφισβήτητη».[36] Η φυλετική θεωρία, ιδέες γύρω από αρχέγονες ρίζες και πρωτόγονες ταξινομήσεις, γύρω από τη σύγχρονη παρακμή, την πρόοδο του πολιτισμού, το πεπρωμένο των λευκών (ή αρείων) φυλών, η ανάγκη για αποικιακές κτήσεις — όλ' αυτά ήταν στοιχεία μέσα στο παράξενο αμάλγαμα επιστήμης, πολιτικής και κουλτούρας η τάση του οποίου, σχεδόν χωρίς εξαίρεση, ήταν να υψώνει την Ευρώπη ή την ευρωπαϊκή φυλή σ' ένα

επίπεδο κυριαρχίας πάνω στα μη ευρωπαϊκά τμήματα της ανθρωπότητας. Υπήρχε επίσης μια γενική συμφωνία ότι, σύμφωνα με μια περίεργα μεταμορφωμένη ποικιλία του δαρβινισμού, επικυρωμένη από τον ίδιο τον Δαρβίνο, οι σύγχρονοι Ανατολίτες έμοιαζαν με εκφυλισμένα υπολείμματα ενός παλαιού μεγαλείου· οι αρχαίοι, ή «κλασικοί» πολιτισμοί της Ανατολής γίνονταν αντιληπτοί μέσω των παραμορφώσεων της παρούσας παρακμής, αλλά μόνο α) επειδή ένας λευκός ειδικός με τις εξαιρετικά εκλεπτυσμένες επιστημονικές τεχνικές του μπορούσε να πραγματοποιήσει αυτή τη μετάθεση και την ανασυγκρότηση, και β) επειδή ένα λεξιλόγιο σαρωτικών γενικεύσεων (οι Σημίτες, οι Άρειοι, οι Ανατολίτες) δεν αναφερόταν σε ένα σύνολο θεωρητικών κατασκευών αλλά μάλλον σ' ένα ολόκληρο φάσμα διακρίσεων φαινομενικά αντικειμενικών και κοινής συναινέσεως. Έτσι μια παρατήρηση σχετικά με τα πράγματα για τα οποία ήταν ή δεν ήταν ικανοί οι Ανατολίτες, υποστηριζόταν από βιολογικές «αλήθειες» όπως αυτές που εξέφρασε ο P. Charles Michel στο άρθρο του «Μια Βιολογική Άποψη της Εξωτερικής μας πολιτικής» (1896), ο Thomas Henry Haxley στο *Ο Αγώνας για την Επιβίωση στην Ανθρώπινη Εξέλιξη* (1888), ο Benjamin Kidd στο *Κοινωνική Εξέλιξη* (1894), ο John B. Crozier στο *Ιστορία της Διανοητικής Ανάπτυξης πάνω στις γραμμές της Σύγχρονης Εξέλιξης* (1897-1901) και ο Charles Harvey στο *Η Βιολογία της Βρετανικής Πολιτικής* (1984).[37] Η υπόθεση ήταν ότι αν οι γλώσσες διέφεραν η μία από την άλλη όπως βεβαίωναν οι γλωσσολόγοι, τότε και οι χρήστες των γλωσσών —οι νοοτροπίες, οι κουλτούρες, οι δυνατότητές τους, ακόμη και τα σώματα τους— διέφεραν επίσης κατά ποικίλους τρόπους. Και αυτές οι διακρίσεις είχαν τη δύναμη μιας οντολογικής, εμπειρικής αλήθειας πίσω τους, μαζί με την πειστική απόδειξη τέτοιων αληθειών σε μελέτες γύρω από την προέλευση, την εξέλιξη, τον χαρακτήρα και το πεπρωμένο.

Το σημείο που πρέπει να τονιστεί είναι ότι αυτή η αλήθεια γύρω από τις διακριτές διαφορές ανάμεσα σε φυλές, πολιτισμούς και γλώσσες ήταν (ή προσποιούνταν ότι είναι) ριζικές και ανεκρίζωτες. Έφτανε ως τον βυθό των πραγμάτων, βεβαίωνε ότι δεν υπήρχε απόδραση από τις πηγές και από τους τύπους στους οποίους αυτές οι πηγές έδιναν ισχύ· καθίδρυε τα αληθινά όρια ανάμεσα στα ανθρώπινα όντα, πάνω στα οποία ήταν οικοδομημένα φυλές, έθνη και πολιτισμοί· έστρεφε την όραση από τις κοινές, —και συλλογικές— ανθρώπινες πραγματικότητες όπως η χαρά, η δυστυχία, η πολιτική οργάνωση, στον προς τα πίσω και προς τα κάτω εστιασμό της προσοχής σε αμετάβλητες απαρχές. Ένας επιστήμονας δεν μπορούσε πλέον να αποφύγει τέτοιες απαρχές στην ερευνά του, στον ίδιο

βαθμό που ένας Ανατολίτης δεν μπορούσε να αποφύγει τους «Σημίτες» ή τους «Άραβες» ή τους «Ινδούς» από τους οποίους η παρούσα του πραγματικότητα —εκφυλισμένη, αποικιοποιημένη, καθυστερημένη— τον απέκλειε, εκτός μόνο για τη διδακτική παρουσίαση του λευκού ερευνητή.

Το επάγγελμα του ειδικευμένου ερευνητή προσέφερε μοναδικά πλεονεκτήματα. Θυμόμαστε ότι ο Lane μπορούσε να εμφανίζεται ως Ανατολίτης και όμως να διατηρεί την ακαδημαϊκή του αποστασιοποίηση. Οι Ανατολίτες που μελέτησε έγιναν στην πραγματικότητα οι Ανατολίτες του, γιατί τους αντίκρισε όχι απλώς ως πραγματικούς ανθρώπους αλλά ως μνημειοποιημένα αντικείμενα των δικών του περιγραφών. Αυτή η διπλή προοπτική ενθάρρυνε ένα είδος δομημένης ειρωνείας. Από τη μία μεριά, υπήρχε μια κοινότητα ανθρώπων που ζούσαν στο παρόν από την άλλη μεριά, αυτοί οι άνθρωποι —ως αντικείμενο μελέτης— έγιναν «οι Αιγύπτιοι», οι «Μουσουλμάνοι» ή «οι Ανατολίτες». Μόνον ο λόγιος μπορούσε να διακρίνει, και να χειραγωγήσει, την αναντιστοιχία μεταξύ των δύο επιπέδων. Η τάση των πρώτων ήταν πάντα προς την αύξουσα ποικιλία και διαφοροποίηση, όμως αυτή η ποικιλία πάντοτε περιοριζόταν, συμπιεζόταν προς τα κάτω και προς τα πίσω ως το ριζικό όριο της γενίκευσης. Κάθε σύγχρονο, ιθαγενές δείγμα συμπεριφοράς γινόταν ένα σχήμα που αμέσως παρέπεμπε πίσω στο αρχικό όριο, το οποίο ισχυροποιείτο μέσα από αυτή την ίδια τη διαδικασία. Αυτό το είδος εφησυχαστικής «παραπομπής» ήταν ακριβώς η επιστήμη του Οριενταλισμού.

Η ικανότητα του Lane να πραγματεύεται τους Αιγυπτίους ως ζωντανά πλάσματα και ως *sui generis* ετικέτες ήταν μια λειτουργία τόσο της Οριενταλιστικής επιστήμης όσο και των γενικώς ισχυουσών αντιλήψεων περί Μέσης Ανατολής, Μουσουλμάνων ή Σημιτών. Σε κανένα λαό δεν μπορούσε να δει κανείς ταυτόχρονα το παρόν και τις απαρχές όπως στους ανατολίτες Σημίτες. Εβραίοι και Μουσουλμάνοι, ως αντικείμενα της οριενταλιστικής έρευνας, γίνονταν πρόθυμα κατανοητοί με τους όρους των πρωτόγονων απαρχών τους: αυτός ήταν (και ως ένα σημείο είναι ακόμα) ο ακρογωνιαίος λίθος του σύγχρονου Οριενταλισμού. Ο Ρενάν είχε αποκαλέσει τους Σημίτες ένα δείγμα ανεσταλμένης εξέλιξης, και αυτό πρακτικά έφτασε να σημαίνει ότι για τον Οριενταλιστή κανένας σύγχρονος Σημίτης, όσο κι αν ίδιος πιστεύει ότι είναι σύγχρονος, δεν μπορεί να υπερπηδήσει τις ρυθμιστικές ιδιότητες που του έχει επιβάλει η προέλευσή του. Αυτός ο λειτουργικός κανόνας δούλεψε ταυτόχρονα στο επίπεδο του χρόνου και του χώρου. Κανένας Σημίτης δεν εξελίχτηκε στο χρόνο πέρα από την ανάπτυξη μιας «κλασικής» περιόδου· κανένας Ση-

μίτης δεν θα μπορούσε ποτέ να μετακινηθεί από τον ποιμενικό, ερημώδη περίγυρο της σκηνής και της φυλής του. Κάθε εκδήλωση της πραγματικής «σημιτικής» ζωής θα μπορούσε, και στην πραγματικότητα όφειλε, να αναφέρεται στην αρχέγονη επεξηγηματική κατηγορία του «Σημίτη».

Η τελεστική δύναμη ενός τέτοιου συστήματος αναφορών, μέσω της οποίας κάθε συγκεκριμένο δείγμα αληθινής συμπεριφοράς μπορούσε να αναχθεί πίσω και κάτω σε έναν περιορισμένο αριθμό επεξηγηματικών «βασικών» κατηγοριών, ήταν αξιοπρόσεκτη προς τα τέλη του αιώνα. Στον Οριενταλισμό ήταν το ισοδύναμο της γραφειοκρατίας στη δημόσια διοίκηση. Ο τομέας ήταν πιο χρήσιμος απ' ό,τι το ατομικό αρχείο, και οπωσδήποτε το ανθρώπινο ον είχε σημασία κυρίως ως αρχειακό παράθεμα. Πρέπει να φανταστούμε τον Οριενταλιστή στο πεδίο ως έναν υπάλληλο που καταχωρεί μια πυκνή στίβα αρχείων σε έναν μεγάλο θάλαμο που έχει την ένδειξη «Σημίτες». Υποβοηθούμενος από τις πρόσφατες ανακαλύψεις στη συγκριτική και πρωτόγονη ανθρωπολογία, ένας λόγιος όπως ο William Robertson Smith μπορούσε να ομαδοποιεί τους κατοίκους της Εγγύς Ανατολής και να γράφει για τη συγγένεια και τα γαμικά τους έθιμα, για τη μορφή και το περιεχόμενο των θρησκευτικών τους πρακτικών. Η δύναμη του έργου του Smith έγκειται στη ριζική απομυθολογικοποίηση των Σημιτών. Τα πλαστά φράγματα που παρουσίαζαν στον κόσμο του Ισλάμ και ο Ιουδαϊσμός παραμερίζονται· ο Smith χρησιμοποιεί τη σημιτική φιλολογία, μυθολογία και οριενταλιστική λογιοσύνη για «να κατασκευάσω... μια υποθετική εικόνα της εξέλιξης των κοινωνικών συστημάτων, συνεκτική προς όλα τα υπάρχοντα αραβικά δεδομένα». Αν αυτή η εικόνα κατορθώνει να ανακαλύψει τις απώτατες, και ακόμη δραστικές, ρίζες του μονοθεϊσμού στον τοτεμισμό ή στη λατρεία του ζώου, τότε ο λόγιος έχει επιτύχει. Και αυτό, λέει ο Smith, παρόλο το γεγονός ότι «οι μωαμεθανικές μας πηγές έχουν ρίξει ένα πέπλο, όσο τουλάχιστον μπόρεσαν, σε όλες τις λεπτομέρειες της παλαιάς ειδωλολατρείας».[38] Το έργο του Smith για τους Σημίτες κάλυπτε περιοχές όπως η θεολογία, η φιλολογία και η ιστορία· έγινε με πλήρη επίγνωση του έργου που είχαν επιτελέσει οι Οριενταλιστές (βλ., για παράδειγμα, την άγρια επίθεση του Smith στην *Ιστορία του Λαού του Ισραήλ* του Ρενάν, έργο του 1887), και το πιο σημαντικό, ίχε σχεδιαστεί ως βοήθημα για την κατανόηση των σύγχρονων Σημιτών. Γιατί ο Smith, πιστεύω, ήταν ένας κρίσιμος κρίκος στη νοητική αλυσίδα που συνέδεε τον Λευκό Άνθρωπο ως εμπειρογνώμονα με τη σύγχρονη Ανατολή. Τίποτε από εκείνη την κωδικοποιημένη σοφία που παραδόθηκε ως οριενταλιστική εμπειρογνωμοσύνη από τον Lawrence, τον Hogarth, την Bell και τους

άλλους δεν θα μπορούσε να αποκτηθεί δίχως τον Smith. Και ούτε κι αυτός ο Smith, ο αρχαιοδίφης λόγιος, θα είχε έστω και τη μισή από την αυθεντία του δίχως την πρόσθετη και άμεση εμπειρία του των «αραβικών δεδομένων». Εκείνο που έδινε αυτό το αδιαμφισβήτητο βάρος στα γραπτά του, ήταν ο τρόπος με τον οποίο συνδύαζε ο Smith τη «σύλληψη» των πρωτόγονων κατηγοριών με την ικανότητά του να βλέπει γενικές αλήθειες πίσω από τις εμπειρικές ιδιορρυθμίες της ανατολίτικης συμπεριφοράς. Επιπλέον, ήταν αυτός ακριβώς ο συνδυασμός που προανήγγειλε το ύφος της εμπειρογνωμοσύνης πάνω στο οποίο ο Lawrence, η Bell και ο Philby οικοδόμησαν τη φήμη τους.

Όπως και ο Burton και ο Charles Daughty πριν από αυτόν, ο Smith ταξίδεψε στη Χετζάζ μεταξύ 1880 και 1881. Η Αραβία υπήρξε ένας ιδιαίτερα προνομιακός τόπος για τον Οριενταλιστή, όχι μόνο για το λόγο ότι οι Μουσουλμάνοι θεωρούσαν την Αραβία τον γενέθλιο τόπο του Ισλάμ, αλλά επίσης επειδή η Χετζάζ εμφανίζεται ιστορικά τόσο γυμνή και καθυστερημένη όσο και γεωγραφικά· η Αραβική έρημος φαίνεται έτσι σαν ένας τόπος για τον οποίον μπορεί κάποιος να κάνει δηλώσεις που αφορούν το παρελθόν με τον ίδιο ακριβώς τρόπο (και με το ίδιο περιεχόμενο) που αφορούν το παρόν. Στη Χετζάζ μπορεί κανείς να μιλήσει για Μουσουλμάνους, για σύγχρονο Ισλάμ και αρχέγονο Ισλάμ χωρίς να μπει στον κόπο να κάνει καμιά διάκριση. Σε αυτό το λεξιλόγιο το στερημένο από κάθε ιστορική θεμελίωση, ο Smith ήταν ικανός να επιθέσει τη σφραγίδα της πρόσθετης αυθεντίας που του παρείχαν οι σημιτικές του σπουδές. Εκείνο που ακούμε μέσα στις προτάσεις του είναι η οπτική ενός λογίου που κατέχει όλους τους προγόνους του Ισλάμ, της Αραβίας και των Αράβων. Ως εκ τούτου,

> Είναι χαρακτηριστικό για τον Μωαμεθανισμό ότι κάθε εθνικό αίσθημα υιοθετεί μια θρησκευτική όψη, στο βαθμό που ολόκληρη η συμπεριφορά και οι κοινωνικές μορφές σε μια μουσουλμανική χώρα είναι ενδεδυμένες μ' ένα θρησκευτικό μανδύα. Αλλά θα ήταν λάθος να πιστέψουμε ότι στο βάθος όλων των πραγμάτων που προσπαθούν να δικαιωθούν παίρνοντας μια θρησκευτική μορφή βρίσκεται αυτό το αυθεντικό θρησκευτικό αίσθημα. Οι προκαταλήψεις του Άραβα έχουν τις ρίζες τους σε ένα συντηρητισμό ο οποίος κείται βαθύτερα από την πίστη του στο Ισλάμ. Αποτελεί, πράγματι, ένα μεγάλο λάθος της θρησκείας του Προφήτη το ότι συγκατατέθηκε τόσο εύκολα στις προκαταλήψεις της φυλής εν μέσω των οποίων πρωτοαναδύθηκε, και ότι πήρε υπό την προστασία της τόσες βάρ-

> βαρες και άχρηστες ιδέες, τις οποίες ακόμα και ο Μωάμεθ πρέπει να έβλεπε ότι δεν είχαν θρησκευτική αξία, αλλά τις οποίες υιοθέτησε στο σύστημά του προκειμένου να διευκολύνει τη διάδοση των μεταρρυθμιστικών του δογμάτων. Ωστόσο πολλές από τις προκαταλήψεις που σε μας φαίνονται μωαμεθανικές δεν έχουν καμία βάση στο Κοράνι.[39]

Το «σε μας» της τελευταίας πρότασης αυτού του αξιοθαύμαστου δείγματος λογικής προσδιορίζει ρητά την οπτική γωνία του Λευκού Ανθρώπου. Αυτό επιτρέπει σε «μας» να πούμε στην πρώτη πρόταση ότι ολόκληρη η πολιτική και κοινωνική ζωή είναι «ενδεδυμένη» στον θρησκευτικό μανδύα (έτσι το Ισλάμ μπορεί να χαρακτηριστεί ως ολοκληρωτικό), και ύστερα να πούμε στη δεύτερη ότι η θρησκεία είναι μόνο ένα κάλυμμα που χρησιμοποιούν οι Μουσουλμάνοι (με άλλα λόγια, όλοι οι Μουσουλμάνοι είναι στην ουσία τους υποκριτές). Η τρίτη πρόταση ισχυρίζεται ότι το Ισλάμ —ακόμα και όταν κυριαρχεί στην πίστη των Αράβων— δεν έχει στην πραγματικότητα μεταμορφώσει το θεμελιώδη προ-ισλαμικό συντηρητισμό των Αράβων. Και δεν είναι μόνο αυτό. Γιατί αν το Ισλάμ έχει επιτύχει ως θρησκεία, είναι ακριβώς επειδή έχει ανεπιτυχώς αφήσει αυτές τις «αυθεντικές» αραβικές προκαταλήψεις να εισχωρήσουν μέσα του· για μια τέτοια τακτική (βλέπουμε τώρα ότι ήταν μια τακτική προς το συμφέρον του Ισλάμ) πρέπει να επικρίνουμε τον Μωάμεθ, ο οποίος ήταν τελικά ένας κρυπτο-ιησουίτης. Όλα αυτά όμως λίγο πολύ σαρώνονται στην τελευταία πρόταση, όπου ο Smith «μας» βεβαιώνει πως οτιδήποτε έχει πει για το Ισλάμ είναι άκυρο, αφού οι ουσιώδεις πλευρές του Ισλάμ τις οποίες γνωρίζει η Δύση δεν είναι εν τέλει «μωαμεθανικές».

Οι αρχές της ταυτότητας και της μη αντίφασης ολοφάνερα δεν ταιριάζουν στον Οριενταλισμό. Εκείνο που τις υπερβαίνει είναι η οριενταλιστική εμπειρογνωμοσύνη, η οποία είναι βασισμένη σε μιαν αδιαμφισβήτητη συλλογική αλήθεια ολότελα προσβάσιμη από την οριενταλιστική φιλοσοφία και ρητορική. Ο Smith είναι ικανός δίχως την παραμικρή αμφιταλάντευση να μιλάει για «την πληκτική, πρακτική και... καταστατικά μη θρησκευτική ροπή του αραβικού νου», για το Ισλάμ ως ένα σύστημα «οργανωμένης υποκρισίας», για την αδυναμία του να νιώσει «οποιονδήποτε σεβασμό για τη μουσουλμανική αφοσίωση, στην οποία ο φορμαλισμός και η κενή επανάληψη έχουν αναχθεί σε σύστημα». Οι επιθέσεις του στο Ισλάμ δεν είναι σχετικιστικές, διότι γι' αυτόν είναι σαφές ότι η ανωτερότητα της Ευρώπης και του Χριστιανισμού είναι πραγματική, όχι φανταστική. Στο βάθος, το όραμα του κόσμου του Smith

είναι δυιστικό, όπως φαίνεται από αποσπάσματα όπως το ακόλουθο:

> Ο Άραβας ταξιδιώτης είναι αρκετά διαφορετικός από μας. Το να μετακινείται από τόπο σε τόπο είναι γι' αυτόν καθαρή ανοησία, δεν τον διασκεδάζει η προσπάθεια [όπως «εμάς»], και γογγύζει με όλη του τη δύναμη στην πείνα και στη δίψα [αντίθετα από «μας»]. Ποτέ δεν θα πείσεις τον Ανατολίτη ότι, όταν κατεβαίνεις από την καμήλα σου, μπορείς να έχεις οποιαδήποτε άλλη επιθυμία από το να ξαπλώσεις αμέσως σ' ένα κουρέλι για να ξαποστάσεις *[isterih],* να καπνίσεις και να πιεις. Επιπλέον ο Άραβας ελάχιστα εντυπωσιάζεται από το τοπίο [όπως «εμείς»].[40]

«Εμείς» είμαστε αυτό, «αυτοί» είναι εκείνο. Ποιος Άραβας, ποιο Ισλάμ, πότε, πώς, σύμφωνα με ποιες ενδείξεις: αυτά όλα φαίνεται να μην έχουν καμιά σημασία για την έρευνα και την εμπειρία του Smith στη Χετζάζ. Το κρίσιμο σημείο είναι ότι κάθε τι που μπορεί κάποιος να γνωρίζει ή να μάθει για τους «Σημίτες» ή τους «Ανατολίτες» επιβεβαιώνεται αυτομάτως, όχι μόνο μέσα στα αρχεία αλλά και επιτόπου στο πεδίο.

Μέσα από ένα τέτοιο καταναγκαστικό πλαίσιο, χάρη στο οποίο ένας σημερινός «έγχρωμος» άνθρωπος αλυσοδένεται αναπόδραστα στις γενικές αλήθειες που έχουν συσταθεί σε σχέση με τους γλωσσικούς, ανθρωπολογικούς και θρησκευτικούς του προγόνους από έναν ευρωπαίο λόγιο, έχει πηγάσει το έργο των μεγάλων ειδικών της Ανατολής του εικοστού αιώνα στην Αγγλία και στη Γαλλία. Σε αυτό το πλαίσιο τέτοιοι ειδικοί ήρθαν με τη σειρά τους να προσθέσουν τη δική τους προσωπική μυθολογία και τις εμμονές, πράγμα που έχει μελετηθεί με αξιοσημείωτη ενεργητικότητα στον Doughty και στον Lawrence. Καθένας τους —ο Wilfrid Scawen Blunt, ο Doughty, ο Lawrence, η Bell, ο Hogarth, ο Philby, ο Sykes, ο Storrs— πίστευε ότι το όραμά του για τα ανατολικά πράγματα ήταν ατομικό, αυτοδημιούργητο μέσ' από κάποια έντονα προσωπική συνάντηση με την Ανατολή, το Ισλάμ ή τους Άραβες· καθένας τους εξέφραζε μια γενική περιφρόνηση για τη γνώση του γραφείου σε σχέση με την Ανατολή. «Ο ήλιος με έκανε Άραβα», έγραφε ο Daughty στην *Arabia Déserta,* «αλλά ποτέ δεν με έστρεψε στον Οριενταλισμό». Όμως σε τελευταία ανάλυση όλοι τους (εκτός από τον Blunt) εξέφρασαν την παραδοσιακή εχθρότητα και τον φόβο απέναντι στην Ανατολή. Οι αντιλήψεις τους εκλέπτυναν και έδωσαν μια προσωπική τροπή στο ακαδημαϊκό ύφος του σύγχρονου Οριενταλισμού, με το ρεπερτόριο των μεγάλων του γενικεύσεων, τη μεροληπτική του «επιστήμη» απέναντι στις

αναγωγικές φόρμουλες της οποίας δεν υπήρχε δυνατότητα προσφυγής. (Και πάλι ο Daughty, στην ίδια σελίδα με το σαρκασμό του προς τον Οριενταλισμό): «Οι Σημίτες είναι όπως ένας άνθρωπος βυθισμένος μέχρι τα μάτια σε έναν υπόνομο, του οποίου το μέτωπο αγγίζει τον ουρανό».[41] Διενεργούσαν, σχεδίαζαν και συμβούλευαν τη δημόσια πολιτική στη βάση τέτοιων γενικεύσεων και από μιαν αξιοσημείωτη ειρωνεία, απέκτησαν την ταυτότητα του Λευκού Ανατολίτη για τους γενέθλιους πολιτισμούς τους — ακόμα και όταν, όπως στην περίπτωση των Doughty, Laurence, Hogarth και Bell, η ίδια η επαγγελματική εμπλοκή τους με την Ανατολή (όπως και του Smith) δεν τους εμπόδιζε να την περιφρονούν βαθύτατα. Το κύριο ζήτημα γι' αυτούς ήταν να κρατούν την Ανατολή και το Ισλάμ κάτω από τον έλεγχο του Λευκού Ανθρώπου.

Μια καινούργια διαλεκτική αναδύεται από αυτό το σχέδιο. Εκείνο που απαιτείται από τον Οριενταλιστή ειδικό δεν είναι πλέον μόνο «κατανόηση»: τώρα η Ανατολή πρέπει να αναγκαστεί να δράσει με έναν ορισμένο τρόπο, οι δυνάμεις της να καταχωρηθούν από την πλευρά των «δικών μας» αξιών, πολιτισμών, συμφερόντων, σκοπών. Η γνώση της Ανατολής μεταφράζεται άμεσα σε δραστηριότητα, και τα αποτελέσματα οδηγούν στη γέννηση νέων ρευμάτων σκέψης και δράσης στην Ανατολή. Αλλά αυτές με τη σειρά τους θα απαιτήσουν από τον Λευκό Άνθρωπο μια νέα επιβεβαίωση του ελέγχου, αυτή φορά όχι ως συγγραφέως ενός λόγιου έργου για την Ανατολή αλλά ως δημιουργού της σύγχρονης ιστορίας της Ανατολής ως επείγουσας πραγματικότητας (την οποία μόνον ο ειδικός μπορεί να κατανοήσει επαρκώς, επειδή ο ίδιος την εγκαινίασε). Ο Οριενταλιστής έχει γίνει τώρα μέρος της ιστορίας της Ανατολής, αδιαχώριστος από αυτήν, από τη μορφή της, από το χαρακτηριστικό της σημείο για τη Δύση. Να εν συντομία αυτή η διαλεκτική:

> Μερικοί Εγγλέζοι, επικεφαλής των οποίων ήταν ο Kitchener, πίστευαν ότι μια εξέγερση των Αράβων εναντίον των Τούρκων θα έδινε τη δυνατότητα στην Αγγλία, που την ίδια στιγμή ήταν σε πόλεμο με τη Γερμανία, να καταβάλει ταυτόχρονα τον σύμμαχο της τελευταίας, την Τουρκία. Η γνώση που είχαν της φύσης και της δύναμης και της χώρας των αραβόφωνων λαών τους έκανε να πιστεύουν ότι η έκβαση μιας τέτοιας εξέγερσης θα ήταν ευτυχής: και υποδείκνυε το χαρακτήρα της και τη μέθοδό της. Έτσι την άφησαν να ξεκινήσει, έχοντας λάβει τυπικές διαβεβαιώσεις για βοήθεια προς αυτήν από τη Βρετανική Κυβέρνηση. Όμως η εξέγερση του Σερίφη της Μέκκας απέβη μια έκπληξη για όλους, και βρήκε τους

> Συμμάχους ανέτοιμους. Προκάλεσε ανάμικτα συναισθήματα και έκανε παθιασμένους φίλους και εχθρούς, μέσα στις συγκρουόμενες αντιζηλίες των οποίων οι υποθέσεις της άρχισαν να βαλτώνουν.[42]

Αυτή είναι η σύνοψη του ίδιου του Lawrence του πρώτου κεφαλαίου των *Εφτά Στόλων της Σοφίας*. Η «γνώση» «ορισμένων Εγγλέζων συγγραφέων» περί ενός κινήματος στην Ανατολή του οποίου τα «γεγονότα» έχουν αμφίλογα αποτελέσματα· οι αμφισημίες, οι μισο-φανταστικές, κωμικοτραγικές συνέπειες αυτής της καινούργιας, αναστημένης Ανατολής έγιναν αντικείμενο συγγραφής εκ μέρους του ειδικού, μια νέα μορφή οριενταλιστικού λόγου ο οποίος παρουσιάζει τη σύγχρονη Ανατολή όχι ως αφήγηση, αλλά ως μια απέραντη περιπλοκή, ως πρόβλημα και ως προδομένες ελπίδες — με τον Λευκό Οριενταλιστή συγγραφέα ως τον προφητικό, ευκρινή ορισμό της.

Ο υποσκελισμός της αφήγησης από το όραμα —ακόμα και σ' ένα τόσο τυπικά αφηγηματικό έργο όσο *Οι Εφτά Στύλοι*— είναι κάτι που έχουμε ήδη συναντήσει στους *Σύγχρονους Αιγυπτίους* του Lane. Μια σύγκρουση ανάμεσα σε μία ολιστική σύλληψη της Ανατολής (περιγραφή, μνημειώδης καταγραφή) και σε μία αφήγηση γεγονότων από την Ανατολή είναι μια σύγκρουση σε πολλά επίπεδα, που αγγίζει αρκετά διαφορετικά θέματα. Καθώς η σύγκρουση συχνά ανανεώνεται μέσα στον λόγο του Οριενταλισμού, αξίζει να την αναλύσουμε εδώ εν συντομία. Ο Οριενταλιστής επισκοπεί την Ανατολή από τα πάνω, με το σκοπό να συλλάβει ολόκληρο το πανόραμα που απλώνεται μπροστά στα μάτια του — κουλτούρα, θρησκεία, νοοτροπία, ιστορία, κοινωνία. Για να το κάνει αυτό πρέπει να δει κάθε λεπτομέρεια μέσα από το τέχνασμα ενός συνόλου αναγωγικών κατηγοριών (οι Σημίτες, η μουσουλμανική νοοτροπία, η Ανατολή, κοκ.). Δεδομένου ότι αυτές οι κατηγορίες είναι κατ' αρχήν σχηματικές και αποτελεσματικές, και δεδομένης της προϋπόθεσης ότι κανένας Ανατολίτης δεν μπορεί να γνωρίσει τον εαυτό του με τον τρόπο που μπορεί να το κάνει ένας Οριενταλιστής, οποιοδήποτε όραμα για την Ανατολή φτάνει εν τέλει να στηριχτεί για τη δύναμη και τη συνοχή του στο πρόσωπο, στο θεσμό ή στον λόγο του οποίου αποτελεί κτήμα. Κάθε καθολικό όραμα είναι ριζικά συντηρητικό, και έχουμε ήδη δει πώς στην ιστορία των ιδεών γύρω από τη Μέση Ανατολή στη Δύση αυτές οι ιδέες έχουν συντηρηθεί ανεξαρτήτως της οποιασδήποτε μαρτυρίας που τις αμφισβητούσε. (Στην πραγματικότητα, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι αυτές οι ιδέες γεννούν οι ίδιες τη μαρτυρία που τις επικυρώνει).

Ο Οριενταλιστής είναι κυρίως ένα είδος μεσολαβητή τέτοιων καθολι-

κών οραμάτων ο Lane είναι ένα τυπικό παράδειγμα του τρόπου που ένα άτομο πιστεύει πως έχει υποτάξει τις ιδέες του, ή ακόμη και αυτά που βλέπει, στις ανάγκες μιας «επιστημονικής» άποψης του όλου φαινομένου που είναι συλλογικά γνωστό ως Ανατολή, ή Ανατολική εθνότητα. Ένα όραμα είναι ως εκ τούτου στατικό, όπως ακριβώς είναι και οι επιστημονικές κατηγορίες που διαποτίζουν τον Οριενταλισμό των τελών του δέκατου ένατου αιώνα: δεν υπάρχει τίποτα πέρα από τους «Σημίτες» ή την «ανατολίτικη νοοτροπία»· αυτοί είναι οι τελικοί σταθμοί που κρατούν κάθε εκδοχή ανατολίτικης συμπεριφοράς μέσα στη γενική αντίληψη του συνολικού πεδίου. Ως επιστήμη, ως επάγγελμα, ως εξειδικευμένη γλώσσα ή λόγος, ο Οριενταλισμός εξαρτάται από τη συνοχή και τη στερεότητα ολόκληρης της Ανατολής, γιατί χωρίς την «Ανατολή» δεν μπορεί να υπάρξει συνεκτική, κατανοητή και ευκρινής γνώση με το όνομα «Οριενταλισμός». Έτσι η Ανατολή ανήκει στον Οριενταλισμό, στο βαθμό ακριβώς που υποτίθεται ότι συνιστά πληροφορία η οποία ανήκει στην (ή γύρω από την) Ανατολή.

Ενάντια στο στατικό σύστημα του «συγχρονικού ουσιολογισμού»[43] το οποίο ονομάζω όραμα επειδή προϋποθέτει ότι το σύνολο της Ανατολής μπορεί να ιδωθεί πανοπτικά, ασκείται μια σταθερή πίεση. Η πηγή της πίεσης είναι αφηγηματική, κατά το ότι αν οποιαδήποτε ανατολίτικη λεπτομέρεια μπορεί να φανεί ότι κινείται, ή εξελίσσεται, εισάγεται διαχρονικά μέσα στο σύστημα. Εκείνο που έμοιαζε σταθερό —και η Ανατολή είναι συνώνυμη με τη σταθερότητα και την αμετάβλητη αιωνιότητα— τώρα παρουσιάζεται ασταθές. Η αστάθεια υπαινίσσεται ότι η ιστορία, με τις διασπαστικές της λεπτομέρειες, με τα ρεύματα της αλλαγής, με την τάση της προς την εξέλιξη, την παρακμή ή τις δραματικές μετατοπίσεις, είναι δυνατή στην Ανατολή και για τους Ανατολίτες. Η ιστορία και η αφήγηση μέσω της οποίας αναπαρίσταται η ιστορία υποστηρίζουν ότι το όραμα είναι ανεπαρκές, ότι η «Ανατολή» ως απροϋπόθετη οντολογική κατηγορία παραβλέπει το δυναμικό της πραγματικότητας για αλλαγή.

Επιπλέον, η αφήγηση είναι η ιδιαίτερη μορφή που παίρνει η γραπτή ιστορία εν αντιθέσει προς τη διάρκεια του οράματος. Ο Lane συναισθάνθηκε τους κινδύνους της αφήγησης όταν αρνήθηκε να δώσει γραμμικό σχήμα στη ζωή του και στις πληροφορίες του, προτιμώντας αντί αυτού τη μνημειακή μορφή του εγκυκλοπαιδικού ή λεξικογραφικού οράματος. Η αφήγηση επιβεβαιώνει την ικανότητα των ανθρώπων να γεννιούνται, να αναπτύσσονται και να πεθαίνουν, των θεσμών και των πραγματικοτήτων να αλλάζουν, την πιθανότητα η μοντερνικότητα και ο εκσυγχρο-

νισμός να υπερφαλαγγίσουν εν τέλει τους «κλασικούς» πολιτισμούς· πάνω απ' όλα, επιβεβαιώνει ότι η κυριαρχία του οράματος πάνω στην πραγματικότητα δεν είναι παρά μια μορφή βούλησης για δύναμη, βούληση για αλήθεια και ερμηνεία, και όχι μια αντικειμενική συνθήκη της ιστορίας. Η αφήγηση, με λίγα λόγια, εισάγει μια αντιτιθέμενη σκοπιά, προοπτική και συνείδηση στο συγκεντρωτικό πλέγμα του οράματος· παραβιάζει τις γαλήνιες απολλώνειες κατασκευές τις οποίες καταφάσκει το όραμα.

Όταν ως συνέπεια του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου η Ανατολή αναγκάστηκε να ενταχθεί στην ιστορία, ήταν ο Οριενταλιστής-ως-πράκτορας εκείνος που επιτέλεσε αυτό το έργο. Η Χάννα Άρεντ έχει κάνει τη λαμπρή παρατήρηση ότι το σύστοιχο της γραφειοκρατίας είναι ο ιμπεριαλιστικός πράκτορας,[114] πράγμα που σημαίνει ότι αν η συλλογική ακαδημαϊκή προσπάθεια η αποκαλούμενη Οριενταλισμός ήταν ένας γραφειοκρατικός θεσμός βασισμένος σε ένα ορισμένο συντηρητικό όραμα της Ανατολής, τότε οι υπηρέτες ενός τέτοιου οράματος στην Ανατολή ήταν ιμπεριαλιστικοί πράκτορες όπως ο T.E. Lawrence. Στο έργο του μπορούμε να δούμε πιο καθαρά τη σύγκρουση ανάμεσα σε αφηγηματική ιστορία και όραμα, καθώς —με τα δικά του λόγια— ο «νέος ιμπεριαλισμός» έκανε «μια δραστική προσπάθεια να επιβάλει την υπευθυνότητα στους ντόπιους λαούς [της Ανατολής]».[45] Ο ανταγωνισμός μεταξύ των Ευρωπαϊκών Δυνάμεων τις ανάγκαζε τώρα να εξωθήσουν την Ανατολή στη ζωή της δράσης, να τη θέσουν στις υπηρεσίες τους, να τη μεταστρέψουν από την αναλλοίωτη «ανατολίτικη» παθητικότητα στη στρατευμένη σύγχρονη ζωή. Ήταν πάντως σημαντικό το να μην αφεθεί η Ανατολή να πάρει το δρόμο της ή να φύγει από τα χέρια τους, αφού η κανονική αντίληψη ήταν ότι οι Ανατολίτες δεν είχαν παράδοση ελευθερίας.

Το μεγάλο δράμα του έργου του Lawrence είναι ότι συμβολίζει τον αγώνα, πρώτον, να υποκινηθεί η Ανατολή (άψυχη, άχρονη, αδύναμη) σε δράση· δεύτερον, να δοθεί σε αυτή τη δράση ένα ουσιαστικά δυτικό σχήμα· τρίτον, να περικλειστεί η νέα και εγειρόμενη Ανατολή σε ένα προσωπικό όραμα, του οποίου ο αναδρομικός χαρακτήρας προδίδει μια ισχυρή αίσθηση αποτυχίας και προδοσίας.

> Ήθελα να φτιάξω ένα καινούργιο έθνος, να αναβιώσω μια παλαιά επιρροή, να δώσω σε είκοσι εκατομμύρια Σημίτες τα θεμέλια πάνω στα οποία να οικοδομήσουν ένα εμπνευσμένο καταφύγιο για τις εθνικές τους σκέψεις... Όλες οι προσαρτημένες επαρχίες της Αυτοκρατορίας δεν άξιζαν κατά τη γνώμη μου ούτε ένα νεκρό Εγγλέζο. Αν έχω ξαναδώσει στην Ανατολή κάποιον αυτοσεβασμό, ένα

> σκοπό, μερικά ιδεώδη: αν έχω κάνει την ακλόνητη διεύθυνση του μελαψού από τον λευκό πιο επείγουσα, τότε θα έχω φέρει αυτούς τους ανθρώπους σε ένα επίπεδο για το κοινό καλό όπου οι κυρίαρχες φυλές θα ξεχάσουν τα ωμά κατορθώματά τους, και λευκοί, μελαψοί, κίτρινοι και μαύροι θα σταθούν μαζί χωρίς πλάγιες ματιές ο ένας στον άλλον στην υπηρεσία του κόσμου.[46]

Τίποτε από αυτά, είτε ως πρόθεση, είτε ως πραγματικό εγχείρημα, είτε ως αποτυχημένο σχέδιο, δεν ήταν ούτε κατά διάνοια δυνατό χωρίς την προοπτική του Λευκού Οριενταλιστή στην αφετηρία του:

> Ο Εβραίος στη μητρόπολη του Μπράιτον, ο φιλάργυρος, ο λάτρης του Άδωνι, ο ακόλαστος στα πορνεία της Δαμασκού ήταν εξίσου δείγματα της σημιτικής ικανότητας για απόλαυση, και εκφράσεις του ίδιου νεύρου που μας έδωσε στον αντίθετο πόλο την αυταπάρνηση των Εσσαίων, ή των πρώτων Χριστιανών, ή των πρώτων Χαλιφών, που βρήκε το δρόμο προς τον ουρανό ευκολότερο για τους πτωχούς τω πνεύματα. Οι Σημίτες ταλαντεύονταν πάντα ανάμεσα στην ακολασία και την αυταπάρνηση.

Ο Lawrence όταν μιλάει έτσι έχει πίσω του μια σεβαστή παράδοση που βομβεί σε ολόκληρο τον δέκατο αιώνα αιώνα όπως μια μύγα γύρω από το φως· το φωτεινό επίκεντρό της, βέβαια, είναι η «Ανατολή», και είναι αρκετά ισχυρό για να φωτίσει τόσο τις χονδροειδείς όσο και τις εκλεπτυσμένες τοπογραφίες μέσα στο φάσμα του. Ο Εβραίος, ο λάτρης του Άδωνι, ο ακόλαστος της Δαμασκού, είναι σημεία όχι τόσο της ανθρωπότητας, ας πούμε, όσο του σημειωτικού πεδίου που ονομάζεται Σημιτικό και κατασκευασμένα σε συμφωνία με τον σημιτικό κλάδο του Οριενταλισμού. Εντός του πεδίου, ορισμένα πράγματα ήταν δυνατά:

> Οι Άραβες μπορούν να τραγουδηθούν σε μία ιδέα όπως πάνω σε μία χορδή· γιατί η ανυποψίαστη προσκόλληση του πνεύματός τους τούς έχει κάνει πειθήνιους υποτελείς. Κανείς τους δεν θα μπορούσε να διαφύγει αυτή τη σχέση μέχρις ότου έρθει η επιτυχία, και μαζί με αυτήν η υπευθυνότητα και το καθήκον και η δέσμευση. Ύστερα η ιδέα χάθηκε και ο κόσμος σωριάστηκε — στα ερείπια. Δίχως μια πίστη θα μπορούσε κανείς να τους πάρει στα τέσσερα σημεία του κόσμου (όχι όμως και του ουρανού) δείχνοντας τους τα πλούτη της γης και τις απολαύσεις της· αλλά εάν στο δρόμο... συναντούσαν τον

> προφήτη μιας ιδέας που δεν έχει πού να γείρει το κεφάλι του και που εξαρτάται για την τροφή του από την ελεημοσύνη των πουλιών, τότε θα εγκατέλειπαν όλα τους τα πλούτη για να τον ακολουθήσουν... Είναι ασταθείς όπως το νερό, και σαν το νερό μπορούν ίσως τελικά να επικρατήσουν. Από την αυγή της ζωής, σε αλλεπάλληλα κύματα ρίχτηκαν στις όχθες της σάρκας. Κάθε κύμα έσπαζε... Ένα τέτοιο κύμα (και βέβαια όχι το τελευταίο) προκάλεσα και το κύλησα κάτω από την πνοή μιας ιδέας, μέχρι που έφτασε στο αποκορύφωμά του, και ξεδιπλώθηκε και έπεσε στη Δαμασκό. Τα απόνερα αυτού του κύματος, που ωθούνται πίσω από την αντίσταση των πραγμάτων που κάλυψε, θα δώσουν το υλικό του επόμενου κύματος, όταν την κατάλληλη στιγμή η θάλασσα φουσκώσει και πάλι.

«Θα μπορούσε» και «εάν» είναι ο τρόπος του Lane να παρεμβαίνει στο πεδίο, σα να λέμε. Έτσι προετοιμάζεται σιγά σιγά η τελευταία πρόταση, στην οποία ο Lawrence, ως χειραγωγός των Αράβων, τίθεται επικεφαλής τους. Όπως και ο Kurtz του Κόνραντ, ο Lawrence έχει κόψει τους δεσμούς του με τη γη για να ταυτιστεί με μια καινούργια πραγματικότητα, προκειμένου —λέει αργότερα— να γίνει υπεύθυνος του «να δώσει μορφή... στη νέα Ασία την οποία η εποχή φέρνει αμείλικτα κατά πάνω μας».[47]

Η Αραβική Εξέγερση αποκτάει νόημα μόνο στο βαθμό που ο Lawrence χαράζει γι' αυτήν ένα νόημα· το νόημα που έδινε έτσι στην Ασία ήταν ένας θρίαμβος, «μια διάθεση διεύρυνσης... κατά το ότι νιώθαμε πως είχαμε προσλάβει τον κόπο ή την εμπειρία κάποιου άλλου, την προσωπικότητά του». Ο Οριενταλιστής είχε γίνει τώρα ο αντιπροσωπευτικός Ανατολίτης, αντίθετα με κάποιους προηγούμενους παρατηρητές πεδίου όπως ο Lane, για τους οποίους η Ανατολή ήταν κάτι που έπρεπε να παραμένει προσεκτικά εγκιβωτισμένο. Αλλά υπάρχει μια ανεπίλυτη σύγκρουση στον Lawrence ανάμεσα στον Λευκό Άνθρωπο και τον Ανατολίτη, και παρόλο που δεν το λέει ρητά, αυτή η σύγκρουση ουσιαστικά επανασκηνοθετεί στο μυαλό του την ιστορική σύγκρουση μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Έχοντας επίγνωση της ισχύος του πάνω στην Ανατολή, έχοντας επίσης επίγνωση της διπλοπροσωπίας του, χωρίς επίγνωση του οτιδήποτε στην Ανατολή θα του υπέβαλλε την ιδέα ότι η ιστορία, εν τέλει, είναι ιστορία και ότι έστω και χωρίς αυτόν οι Άραβες στο τέλος θα εξεγείρονταν εναντίον των Τούρκων, ο Lawrence ανάγει ολόκληρη την αφήγηση της εξέγερσης (τη στιγμιαία της επιτυχία και την πικρή της

κατάρρευση) στο δικό του όραμα περί ενός ανεπίλυτου, «διαρκούς εμφυλίου πολέμου»:

> Όμως στην πραγματικότητα είχαμε δημιουργήσει τους αναπληρωτές για δική μας χάρη, ή τουλάχιστον έτσι φαινόταν να απαιτεί τον συμφέρον μας: και δεν μπορούσαμε να δραπετεύσουμε από αυτή τη γνώση παρά μόνο με μια προσποίηση στις αντιλήψεις μας όσο και στα κίνητρά μας...
>
> Δεν φαινόταν να υπάρχει ευθεία οδός για μας ως ηγέτες σε αυτούς τους στρεβλούς δρόμους συμπεριφοράς, με αλλεπάλληλες στροφές άγνωστων, επαίσχυντων κινήτρων που παραγράφουν ή χρεώνουν διπλά τους προκατόχους τους.[48]

Σε αυτή την ενδόμυχη αίσθηση ήττας ο Lawrence επρόκειτο αργότερα να επισυνάψει μια θεωρία για τους «γηραιούς» που του έκλεψαν τον θρίαμβο. Σε κάθε περίπτωση, εκείνο που έχει σημασία για τον Lawrence είναι ότι ως λευκός εμπειρογνώμονας, κληρονόμος χρόνων και χρόνων ακαδημαϊκής και λαϊκής σοφίας γύρω από την Ανατολή, είναι σε θέση να υποτάσσει τον τρόπο ύπαρξής του στον δικό τους, κι εν συνεχεία να αναλαμβάνει το ρόλο του Ανατολίτη προφήτη δημιουργώντας ένα κίνημα στη «νέα Ασία» Και όταν, για οποιονδήποτε λόγο, το κίνημα αποτυγχάνει (καταβάλλεται από τους άλλους, οι στόχοι του προδίδονται, το όνειρό του για ανεξαρτησία καταρρακώνεται), είναι η απογοήτευση του *Lawrence* αυτή που μετράει. Τόσο αδύνατο να είναι απλώς ένας άνθρωπος μέσα σ' ένα τεράστιο σύμφυρμα συγχυστικών γεγονότων, ο Lawrence εξισώνει απολύτως τον εαυτό του με τον αγώνα της νέας Ασίας να γεννηθεί.

Ενώ ο Αισχύλος είχε αναπαραστήσει την Ασία να θρηνεί για τις συμφορές της, και ο Νερβάλ είχε εκφράσει την απογοήτευση του από την Ανατολή γιατί δεν ήταν τόσο λαμπρή όσο την ήθελε, ο Lawrence γίνεται ο ίδιος τόσο η θρηνούσα ήπειρος όσο και η υποκειμενική συνείδηση που εκφράζει μια σχεδόν κοσμική απογοήτευση. Στο τέλος ο Lawrence και —χάρη όχι μόνο στον Lowell Thomas και τον Robert Graves— το όραμα του Lawrence έγιναν το ίδιο το σύμβολο του πονοκέφαλου της Ανατολής: ο Lawrence, με λίγα λόγια, είχε αναλάβει υπ' ευθύνη του την Ανατολή κατανέμοντας την εμπειρία της γνώσης του ανάμεσα στον αναγνώστη και στην ιστορία. Στην πραγματικότητα αυτό που ο Lawrence παρουσιάζει στον αναγνώστη είναι μια αδιαμεσολάβητη εξουσία του ειδικού — η εξουσία να είναι, έστω και για ένα σύντομο διάστημα, η Ανατολή. Όλα

τα γεγονότα που υποτίθεται ότι περιγράφονται στην ιστορική Αραβική Επανάσταση ανάγονται τελικά στις εμπειρίες του Lawrence για λογαριασμό της.

Σε μια τέτοια περίπτωση, ως εκ τούτου, το ύφος δεν είναι μόνο η δύναμη να συμβολίζει κανείς τέτοιες τεράστιες γενικότητες όπως η Ασία, η Ανατολή ή οι Άραβες· είναι επίσης μια μορφή μετατόπισης και ενσωμάτωσης μέσω της οποίας μια φωνή γίνεται ολόκληρη η ιστορία, και —για το λευκό δυτικό, ως αναγνώστη ή συγγραφέα το μόνο είδος της Ανατολής που μπορεί να γνωρίσει. Όπως ακριβώς ο Ρενάν είχε χαρτογραφήσει το πεδίο των δυνατοτήτων που ήταν ανοιχτό για τους Σημίτες στην κουλτούρα, στη σκέψη και στη γλώσσα, έτσι και ο Lawrence χαρτογραφεί το (και, στην πραγματικότητα, ιδιοποιείται, το χώρο) και τον χρόνο της σύγχρονης Ασίας. Συνέπεια αυτού του ύφους είναι ότι φέρνει την Ασία ανυπόφορα κοντά στη Δύση, αλλά μόνο για μια στιγμή. Στο τέλος μένουμε με την αίσθηση μιας ανυπέρβλητης απόστασης που εξακολουθεί να χωρίζει «εμάς» από μιαν Ανατολή προορισμένη να φέρει την ετερότητά της ως σφραγίδα της αμετάκλητης απομόνωσής της από τη Δύση. Αυτή είναι η απογοητευτική κατακλείδα που υποστηρίζεται (ταυτόχρονα) από την κατάληξη του *Περάσματος στην Ινδία* του Ε.Μ. Φόρστερ, όπου ο Αζίζ και ο Φήλντινγκ προσπαθούν, και αποτυγχάνουν, να συμφιλιωθούν:

> «Γιατί δεν μπορούμε να είμαστε φίλοι τώρα;» είπε ο άλλος, κρατώντας τον στοργικά. «Είναι αυτό που θέλω. Είναι αυτό που θέλεις».
>
> Αλλά τα άλογα δεν το ήθελαν — και απομακρύνθηκαν ξαφνικά το ένα από το άλλο· η γη δεν το ήθελε, στέλνοντας πέτρες που για να περάσουν ανάμεσά τους έπρεπε να προχωρούν ένας ένας· οι ναοί, η στέρνα, η φυλακή, το παλάτι, τα πουλιά, το νεκρό κουφάρι, ο ξενώνας, εμφανίστηκαν καθώς βγήκαν από τον γκρεμό και είδαν την Μω από κάτω: δεν το ήθελαν, είπαν με τις μυριάδες φωνές τους, «όχι, όχι ακόμα», και ο ουρανός απάντησε, «όχι όχι εκεί».[49]

Αυτό το ύφος, αυτός ο κατηγορηματικός προσδιορισμός, είναι εκείνο απέναντι στο οποίο πάντα η Ανατολή θα εξεγείρεται.

Παρόλο του τον πεσιμισμό, υπάρχει ένα θετικό πολιτικό μήνυμα πίσω από αυτές τις φράσεις. Το χάσμα ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση μπορεί να αυξομειωθεί μόνο, όπως ο Cromer και ο Balfour γνώριζαν καλά, από την υπέρτερη γνώση και ισχύ της Δύσης. Το συμπληρωματικό

του οράματος του Lawrence στη Γαλλία αντιπροσώπευε το *Une Enquête aux pays du Levant*, η καταγραφή ενός ταξιδιού στην Εγγύς Ανατολή το 1914, του Maurice Barrés. Όπως και τόσα έργα πριν από αυτό, η *Enquête* είναι ένα έργο συνόψισης του οποίου ο συγγραφέας όχι μόνο ψάχνει τις πηγές και την καταγωγή της ευρωπαϊκής κουλτούρας στην Ανατολή αλλά επίσης επαναλαμβάνει τον Νερβάλ, τον Φλωμπέρ, τον Λαμαρτίνο, στο ταξίδι τους στην Ανατολή. Για τον Barrés, ωστόσο, υπάρχει μια πρόσθετη πολιτική διάσταση στο ταξίδι του: αναζητάει αποδείξεις και πειστικές μαρτυρίες για ένα δημιουργικό ρόλο της Γαλλίας στη Μέση Ανατολή. Παραμένει ωστόσο η διαφορά ανάμεσα στη γαλλική και τη βρετανική εμπειρογνωμοσύνη: η πρώτη κατορθώνει μια πραγματική σύνδεση των λαών και του τόπου, ενώ η τελευταία ασχολείται με μια σφαίρα πνευματικής δυνατότητας. Για τον Barrés η γαλλική παρουσία φαίνεται καλύτερα στα γαλλικά σχολεία όπου, όπως λέει για ένα σχολείο στην Αλεξάνδρεια, «είναι συναρπαστικό να βλέπει κανείς αυτές τις μικρές ανατολίτισσες να καλωσορίζουν και τόσο θαυμαστά να αναπαράγουν την *fantaisie* και τη μελωδία [στα γαλλικά που μιλούσαν] του Ile-de-France». Και αν η Γαλλία δεν είχε πραγματικές αποικίες εκεί, δεν είναι εντελώς δίχως κτήσεις:

> Υπάρχει, εκεί στην Ανατολή, ένα αίσθημα για τη Γαλλία που είναι τόσο θρησκευτικό και ισχυρό ώστε μπορεί να απορροφήσει και να συμφιλιώσει τις πιο διαφορετικές μας φιλοδοξίες. Στην Ανατολή εκπροσωπούμε την πνευματικότητα, τη δικαιοσύνη και την κατηγορία του ιδεώδους. Η Αγγλία είναι πανίσχυρη εκεί· η Γερμανία είναι παραπάνω από πανίσχυρη· εμείς όμως κατέχουμε τις ψυχές των Ανατολιτών.

Υποστηρίζοντας υψηλόφωνα τον Ζωρές, αυτός ο φημισμένος ευρωπαίος γιατρός προτείνει να εμβολιάσουμε την Ασία απέναντι στην ίδια της την αρρώστια, να δυτικοποιήσουμε τους Ανατολίτες, να τους φέρουμε σε μια εξυγιαντική επαφή με τη Γαλλία. Όμως ακόμα και μέσα σε αυτά του τα σχέδια, το όραμα του Barrés συντηρεί την ίδια τη διάκριση ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση που ισχυρίζεται ότι μειώνει.

> Πώς θα γίνουμε ικανοί να διαμορφώσουμε μια πνευματική ελίτ με την οποία να μπορούμε να συνεργαστούμε, αποτελούμενη από Ανατολίτες οι οποίοι δεν θα ξεριζωθούν, οι οποίοι θα συνεχίσουν να αναπτύσσονται σύμφωνα με τους δικούς τους κανόνες, που θα συ-

> νέχιζαν να διαποτίζονται από τις οικογενειακές τους παραδόσεις, και που θα σχημάτιζαν έτσι έναν κρίκο ανάμεσα σε μας και τις μάζες των ιθαγενών; Πώς θα δημιουργήσουμε δεσμούς με μιαν άποψη που στοχεύει στην προετοιμασία του δρόμου για συμφωνίες και συνθήκες οι οποίες θα ήταν η μορφή που επιθυμούμε να λάβει το πολιτικό μας μέλλον [στην Ανατολή]; Όλα αυτά τα πράγματα είναι που προκαλούν την επιθυμία σε αυτούς τους παράξενους ανθρώπους να παραμείνουν σε επαφή με την ευφυΐα μας, *ακόμη και αν αυτή η επιθυμία μπορεί στην πραγματικότητα να έρχεται σε αντίθεση με την αντίληψη που έχουν περί του εθνικού τους πεπρωμένου.*[50]

Η έμφαση στην τελευταία πρόταση είναι του ίδιου του Barres. Αφού αντίθετα από τον Lawrence και τον Hogarth (του οποίου το βιβλίο *Ο Περιπλανώμενος Λόγιος* είναι μια εντελώς περιγραφική και αντιρομαντική καταγραφή δύο ταξιδιών του στην Εγγύς Ανατολή το 1896 και το 1910[51]) γράφει για έναν κόσμο μακρινών πιθανοτήτων, είναι περισσότερο προετοιμασμένος να φανταστεί την Ανατολή να ακολουθεί τον δρόμο της. Όμως ο δεσμός (ή τα δεσμά) ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση που υπερασπίζεται είναι σχεδιασμένα έτσι ώστε να επιτρέπουν μια σταθερή ποικιλία διανοητικής πίεσης να μεταβιβάζεται από Δυσμάς προς Ανατολάς. Ο Barres βλέπει τα πράγματα όχι με τους όρους κυμάτων, μαχών, πνευματικών περιπετειών, αλλά με τους όρους της καλλιέργειας ενός διανοητικού ιμπεριαλισμού. Το βρετανικό όραμα, εκπροσωπούμενο τυπικά από τον Lawrence, είναι αυτό μιας παραδοσιακής Ανατολής, λαών, πολιτικών οργανώσεων και κινημάτων που καθοδηγούνται και τίθενται υπό τον έλεγχο και την εμπειρογνώμονα καθοδήγηση του Λευκού Ανθρώπου· η Ανατολή είναι η Ανατολή «μας», ο λαός «μας», οι επικράτειές «μας». Διακρίσεις ανάμεσα σε μάζες και ελίτ είναι λιγότερο πιθανές να γίνονται εκ μέρους των Εγγλέζων απ' ό,τι εκ μέρους των Γάλλων, οι προοπτικές και η πολιτική των οποίων βασίζονταν πάντα στις μειονότητες και στις πλάγιες πιέσεις μιας πνευματικής κοινότητας ανάμεσα στη Γαλλία και τα αποικιακά της τέκνα. Ο Βρετανός πράκτορας Οριενταλιστής —ο Lawrence, η Bell, ο Philby, ο Stom, ο Hogarth— στη διάρκεια και μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο υποδύθηκε ταυτόχρονα το ρόλο του εμπειρογνώμονα-ταξιδιώτη-εκκεντρικού (που δημιουργήθηκε τον δέκατο ένατο αιώνα από τον Lane, τον Burton και την Hester Stanhope) και το ρόλο της αποικιακής εξουσίας, η θέση της οποίας είναι κεντρική δίπλα στο ντόπιο ηγεμόνα: ο Lawrence με τους Χασιμίτες και

ο Philby με τον οίκο του Σαούντ είναι τα δύο πιο γνωστά παραδείγματα. Η βρετανική οριενταλική εμπειρογνωμοσύνη οργανώθηκε γύρω από τη συναίνεση και την ορθοδοξία και την κυρίαρχη εξουσία· η γαλλική οριενταλική εμπειρογνωμοσύνη ανάμεσα στους δύο πολέμους ενδιαφέρθηκε περισσότερο για την ετεροδοξία, για τους πνευματικούς δεσμούς, για τις μειοψηφίες. Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, που οι μείζονες λόγιες σταδιοδρομίες αυτής της περιόδου, μια βρετανική και μια γαλλική, ήταν του H.A.R. Gibb και του Louis Massignon: μία το ενδιαφέρον της οποίας καθορίστηκε από την έννοια της Σούννα (ή ορθοδοξίας) στο Ισλάμ, και η άλλη που επικεντρώθηκε γύρω από την κάπως παρόμοια με τον Χριστό θεοσοφική φιγούρα των Σούφι, τον Μανσούρ αλ-Χαλάτζ. Θα επιστρέψω σε αυτούς τους δύο μείζονες Οριενταλιστές λίγο αργότερα.

Αν ασχολήθηκα τόσο πολύ με τους πράκτορες του ιμπεριαλισμού και τους διαμορφωτές της πολιτικής αντί με τους λόγιους σε αυτό το τμήμα του βιβλίου, ήταν για τονίσω τη μεγάλη μετάθεση που έγινε στον Οριενταλισμό, στη γνώση γύρω από την Ανατολή, στη συνομιλία μαζί της, από μιαν ακαδημαϊκή σε μια εργαλειακή στάση. Εκείνο που συνοδεύει αυτή τη μετάθεση είναι μια αλλαγή στη στάση όσο και στον ατομικό Οριενταλιστή, ο οποίος δεν χρειάζεται πλέον να βλέπει τον εαυτό του —όπως ο Lane, ο Σασύ, ο Ρενάν, ο Caussin, ο Müller και άλλοι— σα να ανήκε σε ένα είδος συντεχνιακής κοινότητας με τις δικές της εσωτερικές παραδόσεις και τα τελετουργικά. Τώρα ο Οριενταλιστής έχει γίνει ο επίσημος εκπρόσωπος της δυτικής κουλτούρας, ένας άνθρωπος που συμπιέζει μέσα στο ίδιο του το έργο έναν ακραίο δυϊσμό του οποίου αυτό το έργο (ανεξαρτήτως της ειδικής του μορφής) είναι η συμβολική έκφραση: δυτική συνείδηση, γνώση, επιστήμη η οποία κυριαρχεί στις πιο απόμακρες εκτάσεις της Ανατολής, στις πιο στιγμιαίες της λεπτομέρειες. Τυπικά ο Οριενταλιστής βλέπει τον εαυτό του σαν κάποιον που κατορθώνει να ενώσει την Ανατολή και τη Δύση, αλλά κυρίως επανεπιβεβαιώνοντας την τεχνολογική, πολιτική και πολιτισμική υπεροχή της Δύσης. Η ιστορία, σε μια τέτοια ένωση, απαμβλύνεται ριζικά, αν δεν καταργείται εντελώς. Ιδωμένη ως ένα ρεύμα ανάπτυξης, ως μια αφηγηματική γραμμή ή μία δύναμη που ξεδιπλώνεται συστηματικά και υλικά στο χρόνο και στο χώρο, η ανθρώπινη ιστορία —της Ανατολής ή της Δύσης— ήταν υποταγμένη σε μια ουσιολογική, ιδεαλιστική σύλληψη της Δύσης και της Ανατολής. Επειδή αντιλαμβάνεται τον εαυτό του να στέκεται στην ίδια την παρυφή της διάκρισης Ανατολής και Δύσης, ο Οριενταλιστής δεν αρκείται απλώς να μιλάει με τεράστιες γενικεύσεις· προσπαθεί επιπλέον να μετατρέψει κάθε πλευρά της ανατολικής ή της δυ-

τικής ζωής σε άμεσο σημείο του ενός ή του άλλου γεωγραφικού ημίσεος.

Η αμοιβαία μετατροπή μέσα στο γράψιμο του Οριενταλιστή ανάμεσα στον εμπειρογνώμονα εαυτό του και τον εαυτό του ως αυτόπτη μάρτυρα εκπρόσωπο της Δύσης, επιτελείται κυρίως με οπτικούς όρους. Να ένα τυπικό απόσπασμα (παρατιθέμενο από τον Gibb) από το κλασικό έργο του Duncan Macdonald, *Η Θρησκευτική Στάση και Ζωή στο Ισλάμ* (1909):

> Οι Άραβες εμφανίζονται όχι ως ιδιαίτερα ευκολόπιστοι, αλλά ως ξεροκέφαλοι, υλιστές, αμφισβητίες, σκεπτικιστές, σαρκαστικοί απέναντι στις ίδιες τους τις προλήψεις και συνήθειες, θέλοντας να υποβάλλουν σε δοκιμασία το υπερφυσικό — και όλα αυτά με έναν ιδιαίτερα επιπόλαιο, σχεδόν παιδιάστικο τρόπο.[52]

Το κυρίαρχο ρήμα είναι *εμφανίζονται,* που εδώ μας δίνει να καταλάβουμε ότι οι Άραβες εκθέτουν εαυτούς (ηθελημένα ή αθέλητα) στην και για την διερεύνηση του ειδικού. Ο αριθμός των κατηγορημάτων που τους αποδίδονται, με το κατάφορτο σύνολο των αλλεπάλληλων παραθέσεων, κάνει «τους Άραβες» να διαθέτουν ένα είδος υπαρξιακής ελαφρότητας· ως εκ τούτου, οι Άραβες οδηγούνται κι αυτοί στο πεδίο που υποδηλώνει ο πολύ ευρύς ορισμός, ο κοινός στη σύγχρονη ανθρωπολογική σκέψη, «του αφελούς πρωτόγονου». Αυτό που ο Macdonald επίσης υπονοεί είναι ότι υπάρχει μια θέση ιδιαίτερα προνομιακή για τέτοιες περιγραφές και αυτή είναι η θέση του δυτικού Οριενταλιστή, του οποίου η αντιπροσωπευτική λειτουργία είναι ακριβώς να δείχνει ότι χρειάζεται να φανεί. Όλη η ειδική ιστορία μπορεί να ιδωθεί έτσι στο αποκορύφωμα, ή στο ευαίσθητο όριο, από κοινού της Ανατολής και της Δύσης. Η περίπλοκη δυναμική της ανθρώπινης ζωής —αυτό που έχω ονομάσει ιστορία ως αφήγηση— γίνεται είτε ασυνάρτητο είτε τετριμμένο σε σχέση με το κυκλικό όραμα μέσω του οποίου οι λεπτομέρειες της ανατολίτικης ζωής χρησιμεύουν κυρίως στο να επιβεβαιώνουν την Ανατολικότητα του θέματος και τη Δυτικότητα του παρατηρητή.

Αν ένα τέτοιο όραμα φέρνει κατά κάποιον τρόπο στο νου τον Ντάντε, δεν πρέπει με κανένα τρόπο να μας διαφύγει ποια μεγάλη διαφορά υπάρχει ανάμεσα στην Ανατολή και τον Ντάντε. Η μαρτυρία εδώ υποτίθεται ότι είναι (και προφανώς θεωρείται) επιστημονική· καταγωγή της, γενεαλογικά μιλώντας, είναι η ευρωπαϊκή θεωρητική και ανθρωπιστική επιστήμη του δέκατου ένατου αιώνα. Επιπλέον, η Ανατολή δεν είναι ένα απλό αξιοπερίεργο, ή εχθρός, ή κλάδος του εξωτισμού· είναι μια πολι-

τική πραγματικότητα τεράστιας σημασίας. Όπως ο Lawrence, ο Macdonald δεν μπορεί και αυτός να διαχωρίσει τα αντιπροσωπευτικά του χαρακτηριστικά ως δυτικός από τον ρόλο του ως λογίου. Έτσι το όραμά του για το Ισλάμ, όπως και του Lawrence της Αραβίας, συμπλέκει τον *ορισμό* του αντικειμένου με την *ταυτότητα* του προσώπου που το ορίζει. Όλοι οι Άραβες Ανατολίτες πρέπει να χωρέσουν στο συγκεκριμένο όραμα ενός τύπου Ανατολίτη όπως τον έχει κατασκευάσει ο δυτικός λόγιος, καθώς και σε μια ειδική συνάντηση με την Ανατολή στην οποία ο δυτικός επανασυλλαμβάνει την ουσία της Ανατολής ως μία συνέπεια της εσωτερικής του αποξένωσης απ' αυτήν. Για τον Lawrence όπως και για τον Φόρστερ, αυτή η τελευταία αίσθηση γεννάει επίσης την αποθάρρυνση της προσωπικής αποτυχίας· για διανοούμενους όπως ο Macdonald, ενδυναμώνει τον ίδιο τον οριενταλιστικό λόγο.

Και φέρνει αυτό το λόγο έξω στον κόσμο της κουλτούρας, της πολιτικής και της πραγματικότητας. Κατά την περίοδο ανάμεσα στους πολέμους, όπως μπορούμε εύκολα να κρίνουμε από, ας πούμε, τα μυθιστορήματα του Μαλρώ, οι σχέσεις ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση απέκτησαν μία τρέχουσα χρήση που ήταν ταυτόχρονα διάσπαρτη και ανήσυχη. Τα σημάδια του αιτήματος της Ανατολής για πολιτική ανεξαρτησία ήταν παντού· οπωσδήποτε στη διαμελισμένη Οθωμανική Αυτοκρατορία ενθαρρύνονταν από τους Συμμάχους και, όπως γίνεται ολοφάνερο από ολόκληρη την αραβική επανάσταση και τα επακόλουθά της, σύντομα έγινε προβληματικό. Η Ανατολή τώρα έμοιαζε να συνιστά μία πρόκληση, όχι απλώς για τη Δύση εν γένει, αλλά για το δυτικό πνεύμα, τη γνώση και την αυτοκρατορία. Μετά από ένα σχεδόν αιώνα σταθερών παρεμβάσεων και σπουδής της Ανατολής, ο ρόλος της Δύσης σε μιαν Ανατολή που ανταποκρινόταν η ίδια στις κρίσεις της νεωτερικότητας φαινόταν πολύ πιο ευαίσθητος. Υπήρχε το ζήτημα της απροσχημάτιστης κατάληψης· υπήρχε το ζήτημα των προστατευόμενων περιοχών υπήρχε το ζήτημα του ευρωπαϊκού ανταγωνισμού στην Ανατολή· υπήρχε το ζήτημα του χειρισμού των ντόπιων ελίτ, των ντόπιων λαϊκών κινημάτων και των λαϊκών αιτημάτων για αυτοδιακυβέρνηση και ανεξαρτησία· υπήρχε το ζήτημα των πολιτισμικών ανταλλαγών μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Τέτοια ζητήματα απαιτούσαν την αναθεώρηση της δυτικής γνώσης γύρω από την Ανατολή. Με ανάλογο τρόπο μια προσωπικότητα όπως ο Sylvain Levi, πρόεδρος της Société Asiatique μεταξύ 1928 και 1935, καθηγητής των Σανσκριτικών στο College de France, στοχαζόταν σοβαρά το 1925 πάνω στην επιτακτικότητα του προβλήματος Ανατολή-Δύση:

Καθήκον μας είναι να κατανοήσουμε τον πολιτισμό της Ανατολής. Το ανθρωπιστικό πρόβλημα, το οποίο συνίσταται, σ' ένα διανοητικό επίπεδο, στο να καταβάλουμε με συμπάθεια και με ευρύτητα πνεύματος μια ειλικρινή προσπάθεια να κατανοήσουμε ξένους πολιτισμούς τόσο στις παρελθούσες όσο και στις μελλοντικές τους μορφές, έχει τεθεί ιδιαιτέρως για μας τους Γάλλους [παρόλο που παρόμοια αισθήματα μπορεί να έχουν εκφραστεί και από έναν Εγγλέζο: το πρόβλημα είναι *ευρωπαϊκό*] με πρακτικό τρόπο που αφορά τις μεγάλες μας ασιατικές αποικίες...

Αυτοί οι λαοί είναι οι κληρονόμοι μιας μακράς παράδοσης ιστορίας, τέχνης και θρησκείας, την αίσθηση της οποίας δεν έχουν εντελώς χάσει και την οποία προφανώς βιάζονται να συνεχίσουν. Έχουμε αναλάβει την ευθύνη να παρέμβουμε στην εξέλιξή τους, ορισμένες φορές χωρίς να τους συμβουλευτούμε, ορισμένες φορές απαντώντας στο αίτημά τους... Ισχυριζόμαστε, ορθά ή εσφαλμένα, ότι εκπροσωπούμε έναν ανώτερο πολιτισμό, και εξαιτίας του δικαιώματος που μας δίνει αυτή ανωτερότητα, την οποία συνήθως επικυρώνουμε με τέτοια βεβαιότητα που την κάνει να φαίνεται αδιαμφισβήτητη στα μάτια των αυτοχθόνων, έχουμε αμφισβητήσει όλες τις αυτόχθονες παραδόσεις τους...

Με ένα γενικό τρόπο, τότε, όπου έχει παρέμβει ο Ευρωπαίος, ο ιθαγενής βλέπει τον εαυτό του με ένα είδος γενικής απελπισίας που είναι πράγματι σπαρακτική από τη στιγμή που νιώθει ότι το σύνολο της ευμάρειας του, και στην ηθική σφαίρα ακόμα περισσότερο απ' ό,τι στο στυγνά υλικό επίπεδο, αντί να αυξάνει έχει στην πραγματικότητα μειωθεί. Όλα εκείνα τα οποία έχει κάνει πηγή της κοινωνικής του ζωής μοιάζουν να ερημώνονται και να θρυμματίζονται γύρω του, και οι χρυσοί στύλοι πάνω στους οποίους σκεφτόταν να ανοικοδομήσει τη ζωή του τώρα μοιάζουν σαν τίποτα περισσότερο από γυαλιστερό χαρτόνι.

Αυτή η απογοήτευση έχει μεταφραστεί σε μνησικακία από τη μια άκρη της Ανατολής μέχρι την άλλη, και αυτή η μνησικακία είναι τώρα πολύ κοντά στο να μετατραπεί σε μίσος, και το μίσος περιμένει μόνο την κατάλληλη στιγμή για να γίνει δράση...

Αν από οκνηρία ή από έλλειψη κατανόησης η Ευρώπη δεν κάνει την προσπάθεια την οποία τα συμφέροντά της και μόνο απαιτούν, *τότε το ασιατικό δράμα θα φτάσει στο σημείο της κρίσης του.*

Πρέπει τώρα αυτή η επιστήμη που είναι μια μορφή ζωής κι ένα εργαλείο της πολιτικής —πράγμα που σημαίνει, εκεί όπου τα συμ-

> φέροντά μας διακυβεύονται— να επιβάλει στον εαυτό της το έργο να διεισδύσει στις εσωτερικές πτυχές του ιθαγενούς πολιτισμού προκειμένου ν' ανακαλύψει τις θεμελιώδεις αξίες του και τα ανθεκτικά χαρακτηριστικά του αντί να καταπνίγει την ιθαγενή ζωή με την ξένη απειλή των εισαγόμενων ευρωπαϊκών πολιτισμικών προϊόντων. Πρέπει να προσφέρουμε τον εαυτό μας σε αυτούς τους πολιτισμούς όπως κάνουμε με τα άλλα μας προϊόντα, που σημαίνει, στην τοπική ανταλλακτική αγορά. [Η έμφαση είναι του πρωτοτύπου][53]

Ο Levi δεν είχε καμιά δυσκολία να συνδέσει τον Οριενταλισμό με την πολιτική, γιατί η μακρά —ή μάλλον η παρατεινόμενη— δυτική παρέμβαση στην Ανατολή δεν μπορεί να αποκρυφτεί ούτε ως προς τις συνέπειές της για τη γνώση ούτε ως προς τ' αποτελέσματά της πάνω στους δύστυχους ιθαγενείς· μαζί και τα δύο συνιστούν αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί ένα απειλητικό μέλλον. Παρόλο του τον εκπεφρασμένο ουμανισμό, το αξιοθαύμαστο ενδιαφέρον του για τους συνανθρώπους, ο Levi συλλαμβάνει την παρούσα σχέση με απογοητευτικά περιορισμένο τρόπο. Ο Ανατολίτης παρουσιάζεται να αισθάνεται τον κόσμο του απειλούμενο από έναν ανώτερο πολιτισμό· όμως τα κίνητρά του τρέφονται όχι από κάποια θετική επιθυμία για ελευθερία, για πολιτική ανεξαρτησία ή πολιτισμικά επιτεύγματα χάριν *αυτών των ίδιων*, αλλά αντίθετα από μνησικακία ή ζηλόφθονη οργή. Η πανάκεια την οποία προσφέρει γι' αυτή τη δυνητικά κακή τροπή των πραγμάτων είναι η Ανατολή να βγει στο παζάρι για τον δυτικό καταναλωτή, να εκτεθεί μπροστά του ως ένα από τα αναρίθμητα εμπορεύματα που ζητούν να τραβήξουν την προσοχή του. Με μία και μόνη κίνηση αφοπλίζεις την Ανατολή (αφήνοντάς την να αισθάνεται ότι είναι κι αυτή ένα «ίσο» προϊόν στο δυτικό παζάρι των ιδεών), και καθησυχάζεις τους δυτικούς φόβους για ένα ανατολικό παλιρροιακό κύμα. Στο βάθος, βέβαια, η κύρια παρατήρηση του Levi —και η πιο ουσιαστική ομολογία του— είναι ότι αν σύντομα δεν γίνει κάτι σε σχέση με την Ανατολή, «το ασιατικό δράμα θα φτάσει στο σημείο της κρίσης του».

Η Ασία υποφέρει, όμως μέσα στην οδύνη της απειλεί την Ευρώπη. Το αιώνιο, απειλητικό σύνορο παραμένει ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, αναλλοίωτο σχεδόν από τα χρόνια της κλασικής αρχαιότητας. Εκείνο που λέει ο Levi, ως ο ύπατος των σύγχρονων Οριενταλιστών, απηχείται με λιγότερη λεπτότητα από τους ουμανιστές της κουλτούρας. Νέο: το 1925 το γαλλικό περιοδικό *Le cahiers du mois* οργάνωσε ένα

γενικό ερωτηματολόγιο το οποίο απηύθυνε σε σημαντικές φυσιογνωμίες των γραμμάτων στους διανοούμενος που ερωτήθηκαν περιλαμβάνονταν Οριενταλιστές (Levi, Emile Senart) καθώς και άνθρωποι των γραμμάτων όπως ο Αντρέ Ζιντ, ο Πωλ Βαλερύ και ο Edmond Jaloux. Τα ερωτήματα αφορούσαν τις σχέσεις Ανατολής και Δύσης κατά έναν δημοσιογραφικά, για να μην πούμε αναίσχυντα, προκλητικό τρόπο, και αυτό ήδη δείχνει κάτι για την πολιτιστική ατμόσφαιρα της περιόδου. Μια ερώτηση είναι αν η Ανατολή και η Δύση μπορούν να διαπεράσουν η μία την άλλη (η ιδέα ήταν του Μαίτερλινγκ) ή όχι· μια άλλη ήταν εάν, ή όχι, η επίδραση της Ανατολής αντιπροσώπευε «un peril grave»* —λόγια του Henri Massis— για τη γαλλική σκέψη· μια τρίτη ερωτούσε σε ποιες αξίες της δυτικής κουλτούρας μπορούσε να αποδοθεί η ανωτερότητά της έναντι της Ανατολής. Μου φαίνεται ότι αξίζει να παραθέσω εδώ την απάντηση του Βαλερύ, λόγω της ευθύτητας του επιχειρήματός του και λόγω της επικαιρικής του αξίας, για τις αρχές τουλάχιστον του εικοστού αιώνα:

> Από πολιτισμική άποψη, δε νομίζω ότι έχουμε πολλά *να φοβηθούμε σήμερα* από την επίδραση της Ανατολής. Δεν μας είναι άγνωστη. Χρωστάμε στην Ανατολή τις απαρχές των τεχνών μας και ένα μεγάλο μέρος της γνώσης μας. Μπορούμε θαυμάσια να καλωσορίσουμε ό,τι σήμερα έρχεται από την Ανατολή, αν κάτι καινούργιο φανεί από 'κει — πράγμα για το οποίο πολύ αμφιβάλλω. Αυτή η αμφιβολία είναι ακριβώς η εγγύησή μας και το ευρωπαϊκό μας όπλο.
>
> Παράλληλα, το αληθινό πρόβλημα σε τέτοιου είδους ζητήματα είναι το *ν' αφομοιώνεις.* Αλλά αυτό υπήρξε πάντοτε, ακριβώς, η μεγάλη ειδικότητα του ευρωπαϊκού πνεύματος δια μέσου των αιώνων. Ρόλος μας είναι ως εκ τούτου να διατηρούμε αυτή τη δύναμη της επιλογής, της οικουμενικής κατανόησης, της μεταμόρφωσης όλων των πραγμάτων στη δική μας ουσία, δυνάμεις οι οποίες μας έκαναν αυτό που είμαστε. Οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι μας έδειξαν πώς να αντιμετωπίζουμε τα τέρατα της Ασίας, πώς να τα χειριζόμαστε με την ανάλυση, πώς να αποστάζουμε από αυτά την πεμπτουσία τους... Η Λεκάνη της Μεσογείου μου φαίνεται σαν ένα κλειστό δοχείο όπου οι ουσίες της απέραντης Ανατολής έρχονταν ανέκαθεν για να συμπυκνωθούν.[54]

Αν η ευρωπαϊκή κουλτούρα γενικά έχει αφομοιώσει την Ανατολή, ο

* Έναν σοβαρή κίνδυνο [Σ.τ.μ.].

Βαλερύ είχε οπωσδήποτε επίγνωση του γεγονότος ότι ένας ειδικός παράγοντας για τη διεκπεραίωση του έργου υπήρξε ο Οριενταλισμός. Στον κόσμο των Ουιλσονιανών αρχών του εθνικού αυτοπροσδιορισμού, ο Βαλερύ βασίζεται με εμπιστοσύνη στην ανάλυση που θα απομακρύνει τον κίνδυνο της Ανατολής. «Η δύναμη της επιλογής» είναι κυρίως για την Ευρώπη πρώτα το ν' αναγνωρίσει την Ανατολή ως την πηγή της ευρωπαϊκής επιστήμης, ύστερα να την πραγματευθεί σαν μια αρχή που έχει υπερβαθεί. Έτσι, σε ένα άλλο πλαίσιο, ο Balfour μπορούσε να θεωρεί ότι οι αυτόχθονες κάτοικοι της Παλαιστίνης είχαν προτεραιότητα στη γη, αλλά πουθενά δεν ολοκλήρωσαν την πραγματική εξουσία να τη διατηρήσουν· οι απλές ευχές 700.000 Αράβων, έλεγε, ούτε για μια στιγμή δεν μπορούσαν να συγκριθούν με τα πεπρωμένα ενός ουσιαστικά ευρωπαϊκού αποικιακού κινήματος.[55]

Η Ασία αντιπροσώπευε, τότε, τη δυσάρεστη πιθανότητα μιας αιφνίδιας έκρηξης που θα μπορούσε να καταστρέψει τον κόσμο «μας»· όπως το έθεσε ο John Buchan το 1922:

> Η γη βράζει από ασυντόνιστη δύναμη και ανοργάνωτη ευφυΐα. Έχετε ποτέ σκεφτεί την περίπτωση της Κίνας; Εδώ έχεις εκατομμύρια οξύτατων διανοιών που πνίγονται σε ασήμαντες ασχολίες. Δεν έχουν καθοδήγηση, δεν διαθέτουν ηγετική δύναμη, και το άθροισμα των προσπαθειών τους είναι μάταιο, και ο κόσμος γελάει με την Κίνα.[56]

Αλλά εάν η Κίνα οργανωνόταν (αν μπορούσε), δεν θα ήταν αστεία τα πράγματα. Γι' αυτό και η προσπάθεια της Ευρώπης ήταν να κρατηθεί στη θέση αυτού που ο Βαλερύ ονόμαζε «une machine puissante»,[57*] απορροφώντας ό,τι μπορούσε από το εκτός της Ευρώπης, μεταστρέφοντας καθετί στη χρήση του, διανοητικά και υλικά, κρατώντας την Ανατολή επιλεκτικά οργανωμένη (ή ανοργάνωτη). Όμως κάτι τέτοιο θα μπορούσε να γίνει μόνο μέσ' από τη διαύγεια του οράματος και της ανάλυσης. Αν η Ανατολή δεν εκτιμάτο καθαρά ως αυτό που ήταν, η δύναμή της —πολεμική, υλική, πνευματική— θα μπορούσε νωρίτερα ή αργότερα να κατακλύσει την Ευρώπη. Οι μεγάλες αποικιακές αυτοκρατορίες, οι μεγάλοι μηχανισμοί συστηματικής καταπίεσης, υπήρχαν για να φράζουν αυτή την επίφοβη δυνατότητα. Τα αποικιακά πρόσωπα, όπως τα είδε ο Τζώρτζ Όργουελ στο Μαρακές το 1939, δεν μπορούσαν να αντιμετωπιστούν παρά ως ένα είδος ηπειρω-

* Μια ισχυρή μηχανή [Σ.τ.μ.].

τικών εκφυημάτων, αφρικανικών, ασιατικών ή ανατολίτικων:

> Όταν περπατάς σε μια πόλη όπως αυτή —διακόσιες χιλιάδες κάτοικοι, από τους οποίους τουλάχιστον είκοσι χιλιάδες δεν κατέχουν κυριολεκτικά τίποτα εκτός από τα κουρέλια που φορούν πάνω τους— όταν βλέπεις πώς ζουν οι άνθρωποι, και ακόμη περισσότερο, πόσο εύκολα πεθαίνουν, είναι πάντα δύσκολο να πιστέψεις ότι περπατάς ανάμεσα σε ανθρώπινα όντα. Όλες οι αποικιακές αυτοκρατορίες είναι στην πραγματικότητα θεμελιωμένες πάνω σε αυτό το γεγονός. Οι άνθρωποι έχουν σκούρα πρόσωπα — και υπάρχουν τόσα πολλά απ' αυτά! Είναι στ' αλήθεια ίδια σάρκα με τη δική σου; Έχουνε καν ονόματα; Ή μήπως είναι απλώς ένα είδος αδιαφοροποίητου μαυριδερού υλικού, εξατομικευμένοι όσο περίπου οι μέλισσες ή τα κοραλλένια έντομα; Αναφύονται από τη γη, ιδρώνουν και λιμοκτονούν για λίγα χρόνια, και ύστερα βυθίζονται και πάλι στους ανώνυμους λοφίσκους των νεκροταφείων και κανείς δεν παίρνει είδηση ότι έφυγαν. Και ακόμα κι οι ίδιοι οι τάφοι σύντομα εξαφανίζονται μέσα στο χώμα.[58]

Πέρα από τους ειδυλλιακούς χαρακτήρες που πρόσφεραν στον Ευρωπαίο αναγνώστη τα εξωτικά διηγήματα ελασσόνων συγγραφέων (Pierre Loti, Marmaduke Pickthall, και οι παρόμοιοι), ο μη Ευρωπαίος που γνώριζαν οι Ευρωπαίοι είναι ακριβώς αυτός που περιγράφει ο Όργουελ. Είτε είναι μια καταγέλαστη φιγούρα, είτε ένα άτομο μιας τεράστιας συλλογικότητας που στον κοινό ή στον καλλιεργημένο λόγο καταδηλώνεται ως Ανατολίτης, Αφρικανός, κίτρινος, σκούρος ή Μουσουλμάνος. Σε τέτοιες τρομακτικές αφαιρέσεις ο Οριενταλισμός έχει συμβάλλει με τη γενικευτική του δύναμη, μεταβάλλοντας τυχαία δείγματα ενός πολιτισμού σε ιδεώδεις φορείς των αξιών του, των ιδεών και των θέσεών του, τα οποία με τη σειρά τους οι Οριενταλιστές βρήκαν στην «Ανατολή» και μεταμόρφωσαν σε κοινό πολιτισμικό συνάλλαγμα.

Αν σκεφτούμε ότι ο Raymond Schwab ολοκλήρωσε την περίφημη βιογραφία του τού Anquetil-Duperron το 1934 —και ξεκίνησε εκείνες τις μελέτες οι οποίες επρόκειτο να τοποθετήσουν τον Οριενταλισμό στα κατάλληλα πολιτισμικά του πλαίσια— πρέπει επίσης να παρατηρήσουμε ότι αυτό που έκανε ήταν σε απόλυτη αντίθεση με τους υπόλοιπους διανοούμενους και καλλιτέχνες της εποχής του, για τους οποίους Ανατολή και Δύση εξακολουθούσαν να είναι οι ίδιες από δεύτερο χέρι αφαιρέσεις που ήταν για τον Βαλερύ. Όχι ότι ο Πάουντ, ο Έλιοτ, ο Yeats, ο Arthur

Waley, ο Φενολλόζα, ο Πωλ Κλωντέλ (στο έργο του *Γνωριμία με την Ανατολή),* ο Victor Segalen και άλλοι, αγνοούσαν εκείνο που ο Μαξ Μύλλερ λίγες γενιές νωρίτερα είχε αποκαλέσει «σοφία της Ανατολής». Μάλλον η κουλτούρα αντιμετώπιζε την Ανατολή, και το Ισλάμ ειδικότερα, με τη δυσπιστία η οποία πάντοτε βάραινε τις εγκυκλοπαιδικές της διαθέσεις απέναντι στην Ανατολή. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της σύγχρονης στάσης στην πιο απερίφραστη μορφή της μπορεί να βρει κανείς σε μία σειρά διαλέξεων που δόθηκαν στο Πανεπιστήμιο του Σικάγου το 1924 πάνω στο θέμα «Η Ανατολή και η Δύση» από τον Valentine Chirol, έναν πολύ γνωστό ευρωπαίο δημοσιογράφο με μεγάλη πείρα στην Ανατολή· σκοπός του ήταν να κάνει σαφές στους μορφωμένους Αμερικανούς ότι η Ανατολή δεν ήταν τόσο μακριά όσο ίσως πίστευαν. Το νήμα των συλλογισμών του ήταν απλό: ότι η Ανατολή και η Δύση ήταν αναπότρεπτα αντιτιθέμενες η μία στην άλλη, και ότι η Ανατολή —και ειδικά ο «Μωαμεθανισμός»— είναι μία από τις «μεγάλες παγκόσμιες δυνάμεις», υπεύθυνη για τις «βαθύτερες γραμμές διάσχισης» στον κόσμο.[59] Οι σαρωτικές γενικεύσεις του Chirol αντιπροσωπεύονται χαρακτηριστικά, πιστεύω, από τους τίτλους των έξι διαλέξεών του. «Το Αρχαίο Πολεμικό τους Υπόβαθρο»· «Το Πέρασμα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, η Ειδική Περίπτωση της Αιγύπτου»· «Το Μεγάλο Βρετανικό Πείραμα στην Αίγυπτο»· «Προτεκτοράτα και Κηδεμονευόμενες Περιοχές»· «Ο Νέος Παράγοντας του Μπολσεβικισμού», και «Μερικά Γενικά Συμπεράσματα».

Σε τέτοιες, δημοφιλείς σχετικά επισκοπήσεις της Ανατολής όπως αυτή του Chirol, μπορούμε να προσθέσουμε μία μαρτυρία του Ελί Φωρ, ο οποίος μέσα στους διαλογισμούς του προσφεύγει, όπως και ο Chirol, στην ιστορία, στην πολιτισμική εμπειρογνωμοσύνη και στην οικεία αντιπαράθεση ανάμεσα στον Λευκό δυτικισμό και τον έγχρωμο Οριενταλισμό. Παρόλο που ο ίδιος δημιουργεί παράδοξα όπως «le carnage permanent de l'indifférence orientale» * (γιατί, αντίθετα από «μας», «αυτοί» δεν έχουν έννοια της ειρήνης), ο Φωρ προχωρεί να δείξει ότι τα σώματα των Ανατολιτών είναι νωχελικά, ότι δεν διαθέτουν έννοια της ιστορίας, του έθνους ή της πατρίδας, ότι η Ανατολή είναι ουσιαστικά μυστική, κοκ. Ο Φωρ υποστηρίζει ότι αν η Ανατολή δεν μάθει να είναι ορθολογική, να αναπτύσσει τεχνικές της γνώσης και της θετικότητας, δεν μπορεί να υπάρξει *προσέγγιση* μεταξύ Ανατολής και Δύσης.[60] Μια πολύ πιο λεπτή και εγκυκλοπαιδική επισκόπηση του διλήμματος Ανατολή-Δύση μπορεί να βρεθεί στο δοκίμιο του F. Baldensperger «*Πού έρχονται αντιμέτωπες*

* Το διαρκές μακελειό της ανατολίτικης αδιαφορίας [Σ.τ.μ.].

η διανόηση της Δύσης και της Ανατολής;, αλλά κι αυτός μιλάει για μια έμφυτη ανατολίτικη αποστροφή προς την ιδέα, προς τη νοητική πειθαρχία, προς την ορθολογική ερμηνεία.[61]

Βγαλμένες μέσ' από τους μυχούς της δυτικής κουλτούρας, από συγγραφείς που πιστεύουν ότι οι ίδιοι μιλούν εκ μέρους αυτής της κουλτούρας, τέτοιες κοινοτοπίες (γιατί πρόκειται για τέλειες *idées reçues)* δεν μπορούν να εξηγηθούν απλώς ως παραδείγματα επαρχιώτικου σωβινισμού. Δεν είναι κάτι τέτοιο, και —όπως είναι φανερό σε όποιον γνωρίζει το υπόλοιπο έργο του Φωρ και του Baldensberger— είναι πολύ πιο παράδοξες επειδή ακριβώς δεν είναι τέτοιες. Το υπόβαθρό τους είναι η μεταμόρφωση της ακριβούς, επαγγελματικής επιστήμης του Οριενταλισμού, λειτουργία της οποίας μέσα στην κουλτούρα του δέκατου ένατου αιώνα υπήρξε η ανασύσταση στην καρδιά της Ευρώπης ενός χαμένου κομματιού της ανθρωπότητας, αλλά η οποία έγινε στον εικοστό αιώνα ένα εργαλείο της πολιτικής και, το πιο σημαντικό, ένας κώδικας μέσω του οποίου η Ευρώπη μπορούσε να ερμηνεύσει τόσο τον ίδιο τον εαυτό της όσο και την Ανατολή στον εαυτό της. Για λόγους που έχω συζητήσει νωρίτερα σε αυτό το βιβλίο, ο σύγχρονος Οριενταλισμός κουβαλούσε πάνω του το στίγμα του μεγάλου ευρωπαϊκού φόβου για το Ισλάμ, και αυτό επιδεινώθηκε από τις πολιτικές προκλήσεις του μεσοπολέμου. Εκείνο που θέλω να τονίσω είναι ότι η μεταμόρφωση μιας σχετικά αβλαβούς φιλολογικής υποειδικότητας στην ικανότητα χειραγώγησης πολιτικών κινημάτων, διοίκησης αποικιών, διατύπωσης σχεδόν αποκαλυπτικών προτάσεων που εικονίζουν τη δύσκολη εκπολιτιστική αποστολή του Λευκού Ανθρώπου — όλο αυτό είναι κάτι που λειτούργησε μέσα σε μια σκοπούμενα φιλελεύθερη κουλτούρα, μια κουλτούρα στραμμένη ολοκληρωτικά στους περιλάλητους κανόνες της τής καθολικότητας, του πλουραλισμού και της ευρύτητας του πνεύματος. Στην πραγματικότητα, εκείνο που συνέβη είναι το ακριβώς αντίθετο του φιλελευθερισμού: η σκλήρυνση του δόγματος και του νοήματος, το οποίο μετέφερε η «επιστήμη», σε «αλήθεια». Γιατί αν μια τέτοια αλήθεια επεφύλασσε για τον εαυτό της το δικαίωμα να κρίνει την Ανατολή ως αμετάτρεπτα ανατολίτικη, με τους τρόπους που έδειξα, τότε ο φιλελευθερισμός δεν ήταν παρά μια μορφή καταπίεσης και διανοητικής προκατάληψης.

Το εύρος αυτού του ανελευθερισμού συχνά δεν αναγνωρίστηκε —και δεν αναγνωρίζεται— από το εσωτερικό αυτής της κουλτούρας, για λόγους που αυτό το βιβλίο προσπαθεί να διερευνήσει. Είναι ενθαρρυντικό, πάντως, το ότι ένας τέτοιος ανελευθερισμός έχει τεθεί κάποιες φορές υπό αμφισβήτησιν. Εδώ παραθέτω ένα παράδειγμα από τον πρόλογο του Ι.Α.

Ritchards στο *Mencius on the Mind* (1932)· εύκολα μπορούμε να βάλουμε τη λέξη «ανατολίτικο» στη θέση του «κινέζικο» σε ό,τι ακολουθεί.

> Και όσο για τ' αποτελέσματα που έχει η αυξανόμενη γνώση της κινέζικης σκέψης για τη Δύση, είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι ένας συγγραφέας τον οποίο είναι πολύ δύσκολο να θεωρήσουμε είτε αφελή είτε απρόσεκτο, όπως ο M. Etienne Gilson, μπορεί παρόλ' αυτά, στον πρόλογο του έργου του *Η Φιλοσοφία του Αγίου Θωμά του Ακινάτη*, να μιλάει για τη Θωμιστική φιλοσοφία ως εάν αυτή «δεξιώνεται και συνοψίζει ολόκληρη την ανθρώπινη παράδοση». Έτσι σκεφτόμαστε οι περισσότεροι, για μας ο δυτικός κόσμος είναι ακόμα ο Κόσμος [ή το μέρος του κόσμου που έχει σημασία]· αλλά ένας αμερόληπτος παρατηρητής θα μπορούσε ίσως να πει ότι ένας τέτοιος τοπικισμός είναι επικίνδυνος. Και δεν είμαστε ακόμα τόσο ευτυχισμένοι στη Δύση, ώστε να είμαστε βέβαιοι ότι δεν υποφέρουμε από τις συνέπειές του.[62]

Το επιχείρημα του Ritchards προωθεί το αίτημα της εφαρμογής εκείνου που ονομάζει Πολλαπλό Καθορισμό, έναν αυθεντικό τύπο πλουραλισμού που θα μείωνε τη μαχητικότητα των συστημάτων καθορισμού. Είτε συμμεριζόμαστε είτε όχι την εναντίωσή του στον τοπικισμό του Gilson, μπορούμε να δεχθούμε την πρόταση ότι ο φιλελεύθερος ουμανισμός, του οποίου ο Οριενταλισμός υπήρξε ιστορικά ένα τμήμα, *επιβραδύνει* τη διαδικασία του διευρυμένου και διευρυντικού νοήματος μέσω του οποίου μπορεί να επιτευχθεί η αληθινή κατανόηση. Εκείνο που πήρε τη θέση του διευρυμένου νοήματος στον Οριενταλισμό του εικοστού αιώνα —που σημαίνει, μέσα στο τεχνικό πεδίο— είναι το αντικείμενο το πιο άμεσα διαθέσιμο.

III.

Ο ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΑΓΓΛΟΓΑΛΛΙΚΟΣ ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΠΛΗΡΕΣΤΕΡΗ ΑΝΘΗΣΗ ΤΟΥ

Στο βαθμό που έχουμε συνηθίσει να σκεφτόμαστε το σύγχρονο ειδικό σε κάποιο κλάδο της Ανατολής ή σε κάποια άποψη της ζωής της ως ειδικό των «γεωπολιτικών μελετών», έχουμε χάσει εκείνη τη ζωηρή αίσθηση του πώς, μέχρι περίπου τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Οριενταλι-

στής θεωρείτο ένας καθολικός διανοούμενος (με αρκετές ειδικές γνώσεις, βέβαια) που είχε αναπτύξει εξαιρετικά την ικανότητα να εκφέρει γενικευτικές προτάσεις. Και λέγοντας γενικευτικές προτάσεις εννοώ ότι κατά τη διατύπωση μιας σχετικά απλής ιδέας, ας πούμε, γύρω από την αραβική γραμματική ή την ινδική θρησκεία, ο Οριενταλιστής επιστεύετο (και πίστευε και ο ίδιος για τον εαυτό του) ότι εκφέρει ταυτόχρονα μία πρόταση για την Ανατολή ως όλον, συνοψίζοντάς την κατά κάποιον τρόπο. Έτσι κάθε συγκεκριμένη μελέτη ενός μικρού κομματιού του ανατολίτικου υλικού επιβεβαίωνε την ίδια στιγμή με συνοπτικό τρόπο την αναμφισβήτητη ανατολικότητα αυτού του υλικού. Και αφού αποτελούσε κοινή πεποίθηση ότι ολόκληρη η Ανατολή ήταν αλληλοπλεγμένη κατά οργανικό τρόπο, είχε μεγάλη ερμηνευτική σημασία για τον Οριενταλιστή λόγιο να θεωρεί την υλική μαρτυρία με την οποίαν ασχολείτο σαν κάτι που οδηγούσε σε βαθύτερη κατανόηση πραγμάτων όπως ο ανατολίτικος χαρακτήρας, η νοοτροπία, το ήθος ή το οικουμενικό πνεύμα.

Το μεγαλύτερο μέρος των δύο πρώτων κεφαλαίων αυτού του βιβλίου έχουν κάνει παρόμοιες αναφορές σε παλαιότερες περιόδους στην ιστορία της οριενταλιστικής σκέψης. Η διαφοροποίηση στη νεότερη ιστορία της που μας ενδιαφέρει εδώ, ωστόσο, είναι εκείνη ανάμεσα στις περιόδους αμέσως πριν και μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο. Και στις δύο περιπτώσεις, όπως και στις παλαιότερες περιόδους, η Ανατολή είναι ανατολίτικη ανεξαρτήτως της ειδικής περιπτώσεως, και ανεξαρτήτως του ύφους ή της τεχνικής που χρησιμοποιείται για την περιγράψει· η διαφορά ανάμεσα στις δύο περιόδους που συζητάμε είναι ο τρόπος αιτιολόγησης εκ μέρους του Οριενταλιστή εκείνου που αντιλαμβάνεται ως την ουσιώδη ανατολικότητα της Ανατολής. Ένα καλό παράδειγμα της προπολεμικής αιτιολόγησης μπορούμε να δούμε στο ακόλουθο απόσπασμα του Snouck Hurgornje, παρμένο από την κριτική του τού 1899 στο *Μωαμεθανικό Δίκαιο* του Eduard Sachau:

> ... ο νόμος, ο οποίος στην πράξη όφειλε να κάνει ακόμη μεγαλύτερες παραχωρήσεις στη συνήθεια και στα έθιμα του λαού και στην αυθαιρεσία των κυβερνητών του, διατήρησε πάντως μιαν αξιοσημείωτη επιρροή στη διανοητική ζωή των Μουσουλμάνων. Έτσι παραμένει, και εξακολουθεί να είναι και για μας σήμερα, ένα σημαντικό αντικείμενο έρευνας, όχι μόνο για αφηρημένους λόγους που έχουν σχέση με την ιστορία του δικαίου, του πολιτισμού και της θρησκείας, αλλά και για πρακτικούς λόγους. Όσο πιο βαθιές γίνονται οι σχέσεις της Ευρώπης με τη μουσουλμανική Ανατολή, όσο

> περισσότερες μουσουλμανικές χώρες υποπίπτουν στην ευρωπαϊκή κυριαρχία, τόσο πιο σημαντικό γίνεται για μας τους Ευρωπαίους να γνωριστούμε με την πνευματική ζωή, με το θρησκευτικό νόμο και το εννοιολογικό υπόβαθρο του Ισλάμ.[63]

Παρόλο που ο Hurgornje παραδέχεται ότι κάτι τόσο αφηρημένο όσο το «Ισλαμικό δίκαιο» υποχωρεί κάποιες φορές κάτω από τις πιέσεις της ιστορίας και της κοινωνίας, θέλει να συντηρήσει αυτή την αφαίρεση για θεωρητική χρήση επειδή το ευρύ του περίγραμμα «Ισλαμικός νόμος» επιβεβαιώνει την αναντιστοιχία ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση. Γιατί για τον Hurjorne η διάκριση ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση δεν ήταν ένα απλό ακαδημαϊκό ή δημοφιλές κλισέ: αντίθετα. Γι' αυτόν υποδήλωνε την ουσιώδη, ιστορική σχέση εξουσίας μεταξύ των δύο. Η γνώση της Ανατολής αποδεικνύει, ενισχύει ή βαθαίνει τη διαφορά μέσω της οποίας η ευρωπαϊκή κυριαρχία (η φράση έχει μια σεβαστή γενεαλογία από τον δέκατο ένατο αιώνα) εξαπλώνεται αποτελεσματικά στην Ασία. Το να γνωρίζει κανείς την Ανατολή συνολικά, λοιπόν, σημαίνει να τη γνωρίζει επειδή είναι εξουσιοδοτημένος να την κατέχει, αν αυτός είναι Ευρωπαίος.

Ένα απόσπασμα σχεδόν συμμετρικό με αυτό του Hurjorne μπορεί να βρει κανείς στην τελευταία παράγραφο του κεφαλαίου «Λογοτεχνία» στο έργο *Η Κληρονομιά του Ισλάμ* του Gibb, έκδοση του 1931. Αφού περιγράφει τις τρεις περιστασιακές επαφές ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση ως τον δέκατο όγδοο αιώνα, ο Gibb προχωρεί εν συνεχεία στον δέκατο ένατο:

> Ακολουθώντας αυτές τις τρεις στιγμές περιστασιακής επαφής, οι Γερμανοί Ρομαντικοί στράφηκαν και πάλι προς την Ανατολή, και για πρώτη φορά έκαναν συνειδητό τους σκοπό ν' ανοίξουν ένα δρόμο ώστε η αληθινή κληρονομιά της ανατολίτικης ποίησης να εκβάλει στην ποίηση της Ευρώπης. Ο δέκατος ένατος αιώνας, με την ανανεωμένη του αίσθηση δύναμης και ανωτερότητας, φάνηκε να κλείνει αποφασιστικά την πόρτα στο πρόσωπο αυτών των σχεδίων τους. Σήμερα, από την άλλη μεριά, υπάρχουν σημάδια μιας αλλαγής. Η ανατολική λογοτεχνία έχει αρχίσει και πάλι να μελετάται χάριν αυτής της ίδιας, και μια νέα κατανόηση της Ανατολής αυτή τη στιγμή κερδίζεται. Καθώς αυτή η γνώση διαδίδεται και και η Ανατολή αποκτάει την πρέπουσα θέση της μέσα στη ζωή της ανθρωπότητας, η ανατολική λογοτεχνία μπορεί για μιαν ακόμη φορά να εκπληρώσει την ιστορική της λειτουργία, και να μας βοηθήσει

> να ελευθερωθούμε από τις στενές και καταπιεστικές έννοιες οι οποίες θα περιόριζαν όλα όσα είναι σημαντικά στη λογοτεχνία, τη σκέψη και την ιστορία στο δικό μας κομμάτι του κόσμου.[64]

Η φράση του Gibb «χάριν αυτής της ίδιας» βρίσκεται σε διαμετρική αντίθεση με τη γραμμή των λόγων οι οποίοι υπάγονται στη δήλωση του Hurgronje σχετικά με την ευρωπαϊκή κυριαρχία επί της Ανατολής. Εκείνο που παραμένει, πάντως, είναι αυτή η φαινομενικά απαραβίαστη καθολική ταυτότητα ενός πράγματος που λέγεται Ανατολή, και κάποιου άλλου που λέγεται «Δύση». Τέτοιες οντότητες έχουν βέβαια μια χρήση η μια για την άλλη, και η αξιέπαινη πρόθεση του Gibb είναι καταφανώς να δείξει ότι η επίδραση της ανατολικής λογοτεχνίας στη δυτική δεν είναι απαραιτήτως (ως προς τις συνέπειές της) ό,τι ο Brunetière είχε αποκαλέσει «εθνικό όνειδος». Αντίθετα, η Ανατολή θα μπορούσε να αντιμετωπίζεται ως ένα είδος ουμανιστικής πρόκλησης απέναντι στους περιορισμούς του δυτικού εθνοκεντρισμού.

Παρά την παλαιότερη προσφυγή του στην έννοια του Γκαίτε περί μιας οικουμενικής λογοτεχνίας [*Weltliteratur*] η πρόσκληση του Gibb για μια ουμανιστική αλληλοεμψύχωση ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση αντανακλά τις αλλαγμένες πολιτικές και πολιτισμικές πραγματικότητες της μεταπολεμικής περιόδου. Η ευρωπαϊκή κυριαρχία στην Ανατολή δεν είχε παρέλθει· αλλά είχε εξελιχθεί —στη βρετανική Αίγυπτο— από μια περισσότερο ή λιγότερο μοιρολατρική αποδοχή εκ μέρους των αυτοχθόνων σ' ένα όλο και εντονότερα διαμφισβητούμενο πολιτικό ζήτημα το οποίο συνέθεταν οι οργισμένες εθνικές απαιτήσεις για ανεξαρτησία. Αυτά ήταν τα χρόνια των σταθερών βρετανικών προβλημάτων με τον Ζαγκλούλ, το Κόμμα του Ουά και τα παρόμοια. Επιπλέον, από το 1925 και μετά υπήρχε μια παγκόσμια οικονομική ύφεση, και αυτό επίσης αύξησε την αίσθηση της έντασης την οποίαν αντανακλά η πρόζα του Gibb. Αλλά το περισσότερο δεσμευτικό μέσα σε όλα όσα λέει είναι το ειδικά πολιτισμικό μήνυμα. Προσέξτε την Ανατολή, μοιάζει να λέει στο ακροατήριό του, για τη χρησιμότητά της στο δυτικό πνεύμα στον αγώνα του να υπερβεί τη στενότητα, την καταπιεστική εξειδίκευση και τις περιορισμένες προοπτικές.

Το έδαφος είχε μετατοπιστεί σημαντικά από τον Hurgornje στον Gibb, όπως άλλωστε και οι προτεραιότητες. Η κυριαρχία της Ευρώπης πάνω στην Ανατολή δεν μπορούσε πια να περνά ως φυσικό γεγονός χωρίς σοβαρή αμφισβήτηση· ούτε ήταν πλέον δεδομένο ότι η Ανατολή είχε ανάγκη τα φώτα της Δύσης. Εκείνο που είχε σημασία, τα μεταπολεμικά

χρόνια, ήταν ένας πολιτισμικός αυτοπροσδιορισμός που θα υπερέβαινε τον τοπικισμό και την ξενοφοβία. Για τον Gibb, η Δύση είχε ανάγκη την Ανατολή ως κάτι που έπρεπε να μελετηθεί επειδή ελευθερώνει το πνεύμα από τη στείρα εξειδίκευση, ανακουφίζει την κατάθλιψη από την υπερβολική επαρχιακή και εθνικιστική αυτοεπικέντρωση, αυξάνει την κατανόηση των πραγματικά κεντρικών ζητημάτων στη μελέτη της κουλτούρας. Αν η Ανατολή εμφανίζεται περισσότερο ως ένας εταίρος σε αυτή τη νεοαναδυόμενη διαλεκτική της πολιτισμικής αυτοσυνειδησίας, αυτό καταρχήν συμβαίνει επειδή η Ανατολή συνιστά περισσότερο πρόκληση σήμερα απ' ό,τι παλαιότερα, και κατά δεύτερον επειδή η Δύση εισέρχεται σε σε μια εντελώς νέα φάση πολιτισμικής κρίσης, που εν μέρει ήταν αποτέλεσμα της μειούμενης δυτικής κυριαρχίας στον υπόλοιπο κόσμο.

Ως εκ τούτου, μέσα στο καλύτερο οριενταλιστικό έργο που εμφανίστηκε κατά τη μεσοπολεμική περίοδο —εκπροσωπούμενο από τις εντυπωσιακές σταδιοδρομίες του Massignon και του ίδιου του Gibb— θα βρούμε στοιχεία κοινά με την καλύτερη ουμανιστική διανόηση της περιόδου. Έτσι η γενικευτική διάθεση για την οποία μίλησα νωρίτερα μπορεί να θεωρηθεί ως το οριενταλιστικό ισοδύναμο προσπαθειών στα πλαίσια των καθαρά δυτικών ανθρωπιστικών επιστημών να κατανοηθεί η κουλτούρα ως όλον, αντι-θετικιστικά, ενορατικά, μέσω βιωματικών ταυτίσεων. Από κοινού Οριενταλιστές και μη Οριενταλιστές ξεκινούν με την αίσθηση ότι η δυτική κουλτούρα περνάει μια σημαντική φάση, το κύριο χαρακτηριστικό της οποίας είναι η κρίση την οποία πυροδοτούν απειλές όπως η βαρβαρότητα, τα στενά τεχνικά συμφέροντα, η ηθική σκλήρυνση, ο επιθετικός εθνικισμός, κοκ. Η ιδέα της χρήσης ειδικών κειμένων, για παράδειγμα, που θα επεξεργάζονται μια σχέση ανάμεσα στο ειδικό και το γενικό (που θα κατανοούν το σύνολο της ζωής μιας περιόδου και κατά συνέπεια μιας κουλτούρας) ήταν κοινή σ' εκείνους τους ουμανιστές της Δύσης οι οποίοι εμπνέονταν από το έργο του Βίλχελμ Ντιλτάυ, καθώς και στους κορυφαίους Οριενταλιστές διανοούμενους όπως ο Massignon και ο Gibb. Το πρόγραμμα αναζωογόνησης της φιλοσοφίας —όπως συναντάται μέσα στο έργο του Curtius, του Vossler, του Auerbach, του Spitzer, του Gundolf, του Hoffmannsthal[66]— είχε το αντίστοιχο στην αναζωογόνηση που προσέφεραν στην αυστηρά τεχνική οριενταλιστική φιλολογία οι μελέτες του Massignon σε αυτό που ονόμαζε μυστικό λεξικό, το λεξιλόγιο της ισλαμικής ευσέβειας, κοκ.

Αλλά υπάρχει και μια άλλη, πιο ενδιαφέρουσα σύνδεση ανάμεσα στον Οριενταλισμό σε αυτή τη φάση της ιστορίας του και τις ευρωπαϊκές *επιστήμες του ανθρώπου*, τις *Geisteswissenchaften* της εποχής. Πρέπει

να σημειώσουμε, κατ' αρχήν, ότι οι μη οριενταλιστικές πολιτισμικές σπουδές ήταν πιο άμεσα ευαίσθητες απέναντι στην απειλή που σήμαινε για την ουμανιστική κουλτούρα μια αυτοεπεκτεινόμενη, αμοραλιστική-τεχνική εξειδίκευση την οποία εκπροσωπούσε, εν μέρει τουλάχιστον, ο φασισμός στην Ευρώπη. Αυτή η ευαισθησία επεξέτεινε τα ενδιαφέροντα του μεσοπολέμου μέχρι τουλάχιστον και την περίοδο αμέσως μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο. Μια εύγλωττη λόγια και προσωπική μαρτυρία αυτής της ευαισθησίας μπορεί να βρει κανείς στο μνημειώδες έργο του Eric Auerbach, *Μίμησις*, και στους τελευταίους του μεθοδολογικούς στοχασμούς ως *Φιλολόγου*.[67] Μας λέει ότι η *Μίμησις* γράφτηκε τον καιρό της εξορίας του στην Τουρκία και είχε σε μεγάλο βαθμό συλληφθεί σαν μια προσπάθεια ουσιαστικά να δει την εξέλιξη της δυτικής κουλτούρας την τελευταία σχεδόν στιγμή που αυτή η κουλτούρα διατηρούσε ακόμα την ακεραιότητα και την πολιτισμική συνοχή της· ως εκ τούτου προσπάθησε να γράψει ένα γενικό έργο βασισμένο σε ειδικές κειμενικές αναλύσεις κατά τρόπον ώστε να εκτίθενται οι αρχές του δυτικού φιλολογικού επιτεύγματος σε όλη του την ποικιλία, τον πλούτο και τη γονιμότητα. Στόχος του ήταν μια σύνθεση της δυτικής κουλτούρας κατά την οποία η ίδια η σύνθεση ήταν παρόμοιας σημασίας με αυτήν καθαυτήν τη χειρονομία της πραγμάτωσής της, την οποία ο Auerbach πίστευε ότι έκανε δυνατή αυτό που ονόμαζε «όψιμος αστικός ουμανισμός».[68] Το συγκεκριμένο επιμέρους μεταμορφωνόταν με αυτόν τον τρόπο σε ένα περίπλοκα διαμεσολαβημένο σύμβολο της κοσμοϊστορικής διαδικασίας.

Εξίσου σημαντική ήταν για τον Auerbach —και αυτό το γεγονός έχει μιαν άμεση συνέπεια για τον Οριενταλισμό— η ουμανιστική παράδοση της ενασχόλησης με μια ξένη εθνική κουλτούρα ή λογοτεχνία. Παράδειγμα του Auerbach ήταν ο Curtius, του οποίου η τεράστια παραγωγή μαρτυρούσε την εσκεμμένη του επιλογή ως Γερμανού να αφιερωθεί επαγγελματικά στις Ρωμανικές φιλολογίες. Δεν ήταν χωρίς λόγο, λοιπόν, που ο Auerbach έκλεινε τους φθινοπωρινούς του στοχασμούς με ένα σημαντικό παράθεμα του Ουγκώ από το *Διδασκαλικόν* του Αγίου Βικτόρ: «Ο άνθρωπος που βρίσκει γλυκιά την πατρίδα του είναι ακόμα στο πρώτο βήμα· εκείνος για τον οποίον κάθε γη είναι σαν αυτή που τον γέννησε είναι ήδη ισχυρός· αλλά τέλειος είναι εκείνος για τον οποίον ολόκληρος ο κόσμος είναι σαν μια ξένη γη».[69] Όσο περισσότερο είναι κανείς ικανός να εγκαταλείψει την πολιτισμική του κοιτίδα, τόσο περισσότερο είναι ικανός να την κρίνει, και μαζί και ολόκληρο τον κόσμο, μ' εκείνη την πνευματική απόσπαση και τη γενναιοψυχία που απαιτεί το αληθινό όραμα. Τόσο πιο εύκολα, επίσης, εκτιμάει τον εαυτό του και τις

ξένες κουλτούρες με τον ίδιο συνδυασμό οικειότητας και απόστασης.

Εξίσου σημαντική και μεθοδολογικά αντιπροσωπευτική μιας ορισμένης πολιτισμικής τάσης ήταν η χρήση «τύπων» στις κοινωνικές επιστήμες, τόσο ως αναλυτική επινόηση όσο και ως ένας τρόπος να δει κανείς πράγματα οικεία με έναν καινούργιο τρόπο. Η ακριβής ιστορία των «τύπων» στη μορφή που τους συναντάμε στους στοχαστές των αρχών του εικοστού αιώνα όπως ο Βέμπερ, ο Ντυρκχάιμ, ο Λούκατς, ο Μανχάιμ και οι άλλοι κοινωνιολόγοι της γνώσης έχει μελετηθεί αρκετά συχνά:[20] ωστόσο δεν έχει παρατηρηθεί, πιστεύω, ότι μελέτες του Βέμπερ για τον Προτεσταντισμό, τον Ιουδαϊσμό και τον Βουδισμό τον έφεραν (ίσως αθέλητα) σ' εκείνη ακριβώς την περιοχή την οποία αρχικώς χαρτογράφησαν και διεκδικούσαν οι Οριενταλιστές. Εκεί βρήκε την υποστήριξη όλων εκείνων των στοχαστών του δέκατου ένατου αιώνα που πίστευαν ότι υπήρχε ένα είδος οντολογικής διαφοράς ανάμεσα στις οικονομικές (όσο και θρησκευτικές) «νοοτροπίες» της Ανατολής και της Δύσης. Αν και ποτέ δεν μελέτησε διεξοδικά το Ισλάμ, ο Βέμπερ πάντως επηρέασε αξιοσημείωτα το πεδίο, κυρίως επειδή η έννοια του τύπου που μεταχειριζόταν αποτελούσε απλώς μια «εξωτερική» επικύρωση πολλών από τις δογματικές θέσεις που υποστήριζαν οι Οριενταλιστές, οι οικονομικές ιδέες των οποίων δεν πήγαν ποτέ πέρα από την πιστοποίηση της θεμελιώδους ανικανότητας των Ανατολιτών για εμπόριο, συναλλαγές και οικονομικό εξορθολογισμό. Στο ισλαμικό πεδίο αυτά τα κλισέ διατηρήθηκαν θαυμάσια κυριολεκτικά για εκατοντάδες χρόνια — μέχρις ότου εμφανίστηκε το 1966 η σημαντική μελέτη του Maxime Rodinson, *Ισλάμ και Καπιταλισμός.* Η έννοια ενός τύπου —ανατολικού, ισλαμικού, αραβικού ή οτιδήποτε άλλο— διατηρείται ακόμα, και τρέφεται από παρόμοια είδη αφαιρέσεων ή παραδειγμάτων ή τύπων όπως αυτά αναδύονται από τις σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες.

Έχω συχνά μιλήσει σε αυτό το βιβλίο για την αίσθηση της αποξένωσης που βίωναν οι Οριενταλιστές ενόσω πραγματεύονταν ή και ζούσαν σε μία κουλτούρα τόσο βαθιά διαφορετική από τη δική τους. Τώρα μία από τις χτυπητές διαφορές ανάμεσα στον Οριενταλισμό στην ισλαμική εκδοχή του και όλες τις άλλες ανθρωπιστικές επιστήμες στις οποίες είχαν κάποια ισχύ οι έννοιες του Auerbach για την αναγκαιότητα της αποξένωσης, είναι ότι οι Οριενταλιστές του Ισλάμ δεν είδαν ποτέ την αποξένωσή τους από το Ισλάμ είτε ως υγιή είτε ως μία στάση με συνέπειες ως προς την καλύτερη κατανόηση της δικής τους κουλτούρας. Αντίθετα, η αποξένωσή τους από το Ισλάμ ενίσχυε το αίσθημα ανωτερότητας που συνόδευε την ευρωπαϊκή τους κουλτούρα, και προπάντων όταν η αντιπά-

θειά τους απλωνόταν τόσο ώστε να περιλάβει ολόκληρη την Ανατολή, της οποίας το Ισλάμ θεωρείτο ένας εκφυλισμένος (και συνήθως, δηλητηριωδώς επικίνδυνος) εκπρόσωπος. Παρόμοιες τάσεις —όπως έχω επίσης υποστηρίξει— γεννήθηκαν μέσα στην ίδια την παράδοση των οριενταλιστικών σπουδών στη διάρκεια του δέκατου ένατου αιώνα, και με τον καιρό έγιναν ένα στερεότυπο συστατικό του μεγαλύτερου μέρους της οριενταλιστικής εκπαίδευσης μεταβιβαζόμενα από γενιά σε γενιά. Επιπλέον, πιστεύω, ήταν πολύ μεγάλη η πιθανότητα οι Ευρωπαίοι διανοούμενοι να συνεχίζουν να βλέπουν την Εγγύς Ανατολή μέσ' από την προοπτική των βιβλικών της «απαρχών», που σημαίνει, ως έναν τόπο απαρασάλευτου θρησκευτικού πρωτείου. Δεδομένης της ιδιαίτερης σχέσης του και με τον Ιουδαϊσμό και με τον Χριστιανισμό, το Ισλάμ παρέμεινε πάντα η ιδέα (ή ο τύπος) του *πρωταρχικού* πολιτισμικού θράσους, επιδεινούμενη φυσικά από το φόβο ότι ο ισλαμικός πολιτισμός από τις απαρχές του (αλλ' ακόμη και σήμερα) ήταν κατά κάποιο τρόπο ο διαρκής αντίπαλος της χριστιανικής Δύσης.

Γι' αυτούς τους λόγους ο Οριενταλισμός του Ισλάμ ανάμεσα στους δύο πολέμους συμμεριζόταν τη γενική αίσθηση της πολιτισμικής κρίσης την οποία προανήγγελλαν ο Auerbach και οι άλλοι για τους οποίους μίλησα εν συντομία, χωρίς την ίδια στιγμή να αναπτύσσεται με τον ίδιο τρόπο που αναπτύσσονταν οι άλλες ανθρωπιστικές επιστήμες. Επειδή ο Οριενταλισμός του Ισλάμ συνέχιζε να διατηρεί την ιδιόμορφα πολεμική θρησκευτική διάθεση που είχε από την αρχή, παρέμεινε καθηλωμένος σε ορισμένα μεθοδολογικά αχνάρια, για να το πω έτσι. Έπρεπε να διατηρηθεί, κατά πρώτον, η πολιτισμική του αποξένωση από τη σύγχρονη ιστορία και τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, καθώς και από τις αναγκαίες αναθεωρήσεις που θα επέβαλλαν σε κάθε θεωρητικό ή ιστορικό «τύπο» τα νέα δεδομένα. Κατά δεύτερον, οι αφαιρέσεις τις οποίες προσέφερε ο Οριενταλισμός (ή μάλλον, η ευκαιρία για την κατασκευή αφαιρέσεων) στην περίπτωση του ισλαμικού πολιτισμού έμοιαζαν να έχουν αποκτήσει μια νέα εγκυρότητα· από τη στιγμή που υπετίθετο ότι το Ισλάμ λειτουργούσε με τον τρόπο που οι Οριενταλιστές πίστευαν ότι λειτουργεί (χωρίς αναφορά στην πραγματικότητα αλλά μόνο σε ένα σύστημα «κλασικών αρχών»), υπετίθετο επίσης ότι το σύγχρονο Ισλάμ δεν ήταν τίποτα περισσότερο από μια επανεπιβεβαιούμενη εκδοχή του παλαιού, πολύ περισσότερο μάλιστα στο βαθμό που υπετίθετο επίσης ότι ο εκμοντερνισμός εκπροσωπούσε για το Ισλάμ μάλλον μια προσβολή παρά μία πρόκληση. (Ο πολύ μεγάλος αριθμός υποθέσεων σε αυτή την περιγραφή, παρεμπιπτόντως, έχει την πρόθεση να απεικονίσει τις μάλ-

λον εκκεντρικές μεταβολές και αναδιπλώσεις που ήταν αναγκαίες για να διατηρήσει ο Οριενταλισμός τον ειδικό του τρόπο να βλέπει τα πράγματα). Τελικά, αν η συνθετική φιλοδοξία στη φιλολογία (όπως την είχαν συλλάβει ο Curtius και ο Auerbach) οδηγούσε σε μια διεύρυνση της συνείδησης του μελετητή, της αίσθησής του για την αδελφότητα των ανθρώπων, της καθολικότητας ορισμένων αρχών της ανθρώπινης συμπεριφοράς, στον Οριενταλισμό του Ισλάμ η σύνθεση δεν οδηγούσε παρά σε μια οξυνόμενη αίσθηση της διαφοράς ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση όπως αντικατοπτριζόταν από το Ισλάμ.

Αυτό που εδώ περιγράφω, λοιπόν, είναι κάτι που θα χαρακτηρίσει τον Οριενταλισμό του Ισλάμ μέχρι σήμερα: η οπισθοδρομική του θέση εν συγκρίσει με άλλες ανθρωπιστικές επιστήμες (ή ακόμα και με άλλους κλάδους του Οριενταλισμού), η γενική του μεθοδολογική και ιδεολογική καθυστέρηση και η σχετική του απομόνωση από εξελίξεις τόσο στις άλλες επιστήμες του ανθρώπου όσο και στον πραγματικό ιστορικό, οικονομικό, κοινωνικό και πολιτικό κόσμο.[71] Μια κάποια επίγνωση αυτής της καθυστέρησης του ισλαμικού (ή σημιτικού) Οριενταλισμού ήταν ήδη παρούσα προς τα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα, ίσως επειδή άρχιζε να γίνεται φανερό το πόσο λίγο είχε μετακινηθεί ο ισλαμικός ή σημιτικός Οριενταλισμός από το θρησκευτικό έδαφος από το οποίο είχε αρχικά εκπηγάσει. Το πρώτο οριενταλιστικό συνέδριο οργανώθηκε και πραγματοποιήθηκε στο Παρίσι το 1873, και σχεδόν από την αρχή ήταν φανερό στους άλλους διανοούμενους ότι οι σημιτολόγοι και ισλαμολόγοι ήταν η οπισθοφυλακή της διανόησης, γενικά μιλώντας. Γράφοντας μια επισκόπηση όλων των συνεδρίων που έγιναν μεταξύ 1873 και 1897, ο Άγγλος λόγιος R.N. Cust είχε να πει τα εξής για το σημιτικό-ισλαμικό υποκλάδο:

> Τέτοιες συναντήσεις [όπως αυτές που έγιναν στον κλάδο των αρχαίων Σημιτικών] πράγματι προωθούν την οριενταλική γνώση.
>
> Δεν μπορεί να πει κανείς το ίδιο και για τον τομέα των σύγχρονων Σημιτικών· η προσέλευση ήταν τεράστια, αλλά τα θέματα που συζητήθηκαν ήταν ελάσσονος φιλολογικού ενδιαφέροντος, τέτοια που ίσως απασχολούσαν τα μυαλά των ερασιτεχνών λογίων της παλιάς σχολής, όχι όμως την εκλεκτή εκείνη τάξη που μετρά το σφυγμό του δέκατου ένατου αιώνα. Είμαι αναγκασμένος να πάω πίσω στον Pliny για να βρω την κατάλληλη λέξη. Από τον τομέα αυτό απουσίαζε τόσο το μοντέρνο φιλολογικό όσο και το αρχαιολογικό πνεύμα, και τα πρακτικά θυμίζουν περισσότερο εκείνα ενός συνεδρίου πανεπιστημιακών επιτρόπων του περασμένου αιώνα που

> έχουν συνέλθει για να συζητήσουν πώς διαβάζεται ένα απόσπασμα σ' ένα ελληνικό έργο, ή πώς προφέρεται ένα φωνήεν, πριν η αυγή της νέας φιλολογίας σαρώσει τα αραχνιασμένα σχήματα των Σχολιαστών. Άξιζε τον κόπο να συζητάμε αν ο Μωάμεθ μπορούσε να κρατάει πένα ή να γράφει;[72]

Σε κάποιο βαθμό ο πολεμικός αρχαϊσμός τον οποίον περιέγραφε ο Cust ήταν μια λόγια εκδοχή του ευρωπαϊκού αντισημιτισμού. Ακόμα και η υποδήλωση «σύγχρονα Σημιτικά», τα οποία υποτίθεται ότι περιελάμβαναν τόσο τους Μουσουλμάνους όσο και τους Εβραίους (και τα οποία προήρχοντο από τα λεγόμενα αρχαία Σημιτικά που πρώτος εξερεύνησε ο Ρενάν) κουβαλούσαν το ρατσιστικό τους λάβαρο με αυτό που ήταν αναμφίβολα σχεδιασμένο ως μία σεμνή επίδειξη. Λίγο πιο κάτω στο κείμενό του ο Cust σχολιάζει το πώς στην ίδια συνάντηση «οι Άρειοι» έδωσαν πολύ υλικό για στοχασμό». Ολοφάνερα «οι Άρειοι» είναι μια αντίπαλη αφαίρεση στους «Σημίτες», αλλά για κάποιους από τους λόγους που παρέθεσα νωρίτερα, τέτοιες αταβιστικές ετικέτες φαίνονταν να έχουν περισσότερη σχέση με τους Σημίτες — με πόσο ακριβές ηθικές και ανθρώπινες συνέπειες για την ανθρώπινη κουλτούρα στο σύνολό της, είναι κάτι που δείχνει δραματικά η ιστορία του εικοστού αιώνα. Εκείνο όμως που δεν έχει τονιστεί αρκετά στις ιστορίες του σύγχρονου αντισημιτισμού είναι η νομιμοποίηση τέτοιων αταβιστικών υποδηλώσεων από τον Οριενταλισμό, και πιο σημαντικό για τους σκοπούς μου εδώ, ο τρόπος με τον οποίον αυτή η ακαδημαϊκή και διανοητική υποδήλωση έχει εμμείνει καθόλη τη διάρκεια της σύγχρονης εποχής στις συζητήσεις γύρω από το Ισλάμ, τους Άραβες ή την Εγγύς Ανατολή. Γιατί παρόλο που δεν είναι πλέον δυνατό να γράφει κανείς λόγιες (ή ακόμα και δημοφιλείς) πραγματείες γύρω από το «Νέγρικο πνεύμα» ή την «Εβραϊκή προσωπικότητα», είναι κάλλιστα δυνατό να εμπλέκεται σε έρευνες του είδους «το Ισλαμικό πνεύμα» ή «ο Αραβικός χαρακτήρας» — αλλά σε αυτό θα επανέλθουμε αργότερα.

Έτσι, αν θέλουμε να κατανοήσουμε ορθά τη διανοητική γενεαλογία του μεσοπολεμικού Οριενταλισμού του Ισλάμ —όπως μπορεί να φανεί με τον πιο ενδιαφέροντα και ικανοποιητικό τρόπο (χωρίς καμιά ειρωνική διάθεση) στις σταδιοδρομίες του Massignon και του Gibb— πρέπει να είμαστε σε θέση να καταλάβουμε τις διαφορές ανάμεσα στη γενικευτική διάθεση του Οριενταλιστή απέναντι στο υλικό του και το είδος της διάθεσης με το οποίο φέρει μια ισχυρή πολιτισμική ομοιότητα, εκείνης που συναντάμε μέσα στο έργο φιλολόγων όπως ο Auerbach και ο Curtius. Η

διανοητική κρίση στον Οριενταλισμό του Ισλάμ ήταν μια ακόμα όψη της μεγάλης πνευματικής κρίσης του «όψιμου αστικού ουμανισμού»· ως προς τη μορφή και το ύφος του, ωστόσο, ο ισλαμικός Οριενταλισμός αντιμετώπισε τα προβλήματα της ανθρωπότητας σα να μπορούσαν να χωριστούν στις κατηγορίες που έφεραν τα ονόματα «Ανατολική» και «Δυτική». Υπήρχε η άποψη, τότε, ότι ζητήματα όπως η απελευθέρωση, η αυτοέκφραση και η αυτοδιεύρυνση δεν είχαν για τους Ανατολίτες την ίδια σημασία που είχαν για τους Δυτικούς. Αντιθέτως, ο Οριενταλιστής του Ισλάμ εξέφραζε τις ιδέες του γύρω από το Ισλάμ κατά τρόπον ώστε να τονίζεται η αντίσταση του τελευταίου στην αλλαγή, στην αμοιβαία κατανόηση ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, στην ανάπτυξη των ανδρών και των γυναικών πέρα από τους αρχαϊκούς, πρωτόγονους κλασικούς θεσμούς στη μοντέρνα ζωή. Στην πραγματικότητα, τόσο οξεία ήταν αυτή η αίσθηση της αντίστασης στην αλλαγή και τόσο οικουμενικές ήταν οι δυνάμεις που της αποδίδονταν, ώστε διαβάζοντας τους Οριενταλιστές καταλαβαίνει κανείς ότι η αποκάλυψη που έπρεπε να φοβάται δεν ήταν η καταστροφή του δυτικού πολιτισμού αλλά μάλλον η κατάρρευση των φραγμών που χώριζαν την Ανατολή από τη Δύση. Όταν ο Gibb αντέθετε τον εθνικισμό στα μοντέρνα ισλαμικά κράτη, το έκανε επειδή αισθανόταν ότι ο εθνικισμός θα έφθειρε τις εσωτερικές δομές που κρατούσαν το Ισλάμ ανατολίτικο· το καθαρό αποτέλεσμα του κοσμικού εθνικισμού θα ήταν να κάνει την Ανατολή όμοια με τη Δύση. Όμως χάρη στις εξαιρετικά θετικές ικανότητες του Gibb για συναισθηματική ταύτιση με μια ξένη θρησκεία έθεσε κατά τέτοιο τρόπο την αποδοκιμασία του ώστε να φαίνεται ότι μιλάει εκ μέρους της ισλαμικής ορθόδοξης κοινότητας. Σε ποιο βαθμό μία τέτοια έκκληση ήταν μια αναστροφή της παλιάς οριενταλιστικής συνήθειας να μιλάει για λογαριασμό των αυτοχθόνων και σε ποιο βαθμό ήταν μια ειλικρινής απόπειρα να μιλήσει στα βαθύτερα συμφέροντα του Ισλάμ, είναι ένα ερώτημα του οποίου η απάντηση βρίσκεται μάλλον κάπου ανάμεσα στις δύο εκδοχές.

Κανένας λόγιος ή στοχαστής, βέβαια, δεν είναι ο τέλειος εκπρόσωπος κάποιου ιδεώδους τύπου ή σχολής στην οποία συμμετέχει χάρη στην εθνική του προέλευση ή στις ιστορικές συνθήκες. Όμως σε μια τόσο σχετικά απομονωμένη και εξειδικευμένη παράδοση όπως ο Οριενταλισμός, πιστεύω ότι σε κάθε διανοούμενο υπάρχει κάποια επίγνωση, εν μέρει συνειδητή κι εν μέρει ασυνείδητη, μιας εθνικής παράδοσης, αν όχι και εθνικής ιδεολογίας. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα στον Οριενταλισμό για τον επιπρόσθετο λόγο της άμεσης πολιτικής εμπλοκής των ευρωπαϊκών εθνών στα πράγματα της μιας ή της άλλης ανατολικής χώρας: αμέσως μας

έρχεται στο νου η περίπτωση του Snouck Hurgronje, για να παραθέσουμε ένα μη βρετανικό και μη γαλλικό παράδειγμα όπου η αίσθηση εθνικής ταυτότητας ενός διανοούμενου είναι απλή και καθαρή.[73] Αλλά ακόμα και αφού έχουμε κάνει όλες τις κατάλληλες διευκρινίσεις σχετικά με τη διαφορά ανάμεσα σ' ένα άτομο κι έναν τύπο (ή ανάμεσα σ' ένα άτομο και μια παράδοση), είναι πάντως σημαντικό να τονίσουμε τον βαθμό στον οποίον ο Gibb και ο Massignon *ήταν* αντιπροσωπευτικοί τύποι. Ίσως θα ήταν καλύτερα να πούμε ότι ο Gibb και ο Massignon εκπλήρωναν όλες τις προσδοκίες που γεννούσαν γι' αυτούς οι εθνικές τους παραδόσεις, οι πολιτικές των εθνών τους, η εσωτερική ιστορία των εθνικών τους «σχολών» Οριενταλισμού.

Ο Sylvain Levi έθεσε εύστοχα τη διαφορά ανάμεσα στις δύο σχολές:

> Το πολιτικό συμφέρον που συνδέει την Αγγλία με την Ινδία κρατά το βρετανικό έργο σε στενή επαφή με τις συγκεκριμένες πραγματικότητες, και διατηρεί τη συνέπεια ανάμεσα στις αναπαραστάσεις του παρελθόντος και τη θέαση του παρόντος.
>
> Αναθρεμμένη με τις κλασικές παραδόσεις, η Γαλλία αναζητά το ανθρώπινο πνεύμα όπως εκδηλώνεται στην Ινδία με τον ίδιο τρόπο που την ενδιαφέρει και στην Κίνα.[74]

Θα ήταν πολύ εύκολο θα πούμε ότι αυτή η πολικότητα οδηγεί, από τη μία μεριά, σε έργο που είναι αυστηρό, αποτελεσματικό, συγκεκριμένο, και από την άλλη σε έργο που είναι οικουμενικό, θεωρητικό, λαμπρό. Ωστόσο η πολικότητα χρησιμεύει για θα φωτίσει δύο μακρές και εξαιρετικά διακεκριμένες σταδιοδρομίες που ανάμεσά τους έδρασε ο σύγχρονος γαλλικός και αγγλοαμερικανικός Οριενταλισμός του Ισλάμ μέχρι το 1960· αν αυτή η δράση έχει κάποια ειδική σημασία, είναι γιατί ο κάθε διανοούμενος προήλθε από και εργάστηκε μέσα σε μία αυτοσυνείδητα εθνική παράδοση της οποίας τα όρια (ή οι περιορισμοί, διανοητικά και πολιτικά μιλώντας) μπορούν να περιγραφούν όπως τους περιγράφει ο Levi παραπάνω.

Ο Gibb γεννήθηκε στην Αίγυπτο, ο Massignon στη Γαλλία. Και οι δύο επρόκειτο να γίνουν βαθιά θρησκευόμενοι, μελετητές όχι τόσο της κοινωνίας όσο της θρησκευτικής ζωής μέσα στην κοινωνία. Και οι δύο υπήρξαν επίσης άνθρωποι του κόσμου· ένα από τα μεγάλα τους επιτεύγματα ήταν ότι έθεσαν την παραδοσιακή λογιοσύνη στη χρήση του σύγχρονου πολιτικού κόσμου. Όμως το εύρος του έργου τους —η υφή του, σχεδόν— είναι τρομερά διαφορετική, ακόμη και αν λάβουμε υπόψιν τις

προφανείς διαφορές της παιδείας τους και της θρησκευτικής τους εκπαίδευσης. Στην δια βίου αφιέρωσή του στο έργο του Αλ-Χαλάτζ —«τα ίχνη του οποίου», είπε ο Gibb στην επικήδεια αναφορά του στον Massignon το 1962, «ποτέ δεν έπαψε να αναζητά στη μεταγενέστερη λογοτεχνία και τον μυστικισμό του Ισλάμ»— το σχεδόν απεριόριστο εύρος της έρευνας του Massignon θα τον οδηγούσε πρακτικά παντού, αναζητώντας μαρτυρίες του «l' esprit humaine à travers l'espace et le temp».* Σε ένα *έργο* που έπιασε «σχεδόν κάθε άποψη και περιοχή της σύγχρονης μουσουλμανικής ζωής και της σκέψης», η παρουσία του Massignon στον Οριενταλισμό ήταν μια σταθερή πρόκληση για τους συναδέλφους του. Οπωσδήποτε ο Gibb στην αρχή θαύμασε —αλλά τελικά οπισθοχώρησε— τον τρόπο με τον οποίον ο Massignon πραγματευόταν

> θέματα τα οποία κατά κάποιον τρόπο συνέδεαν την πνευματική ζωή των Μουσουλμάνων και των Καθολικών [και τον βοηθούσαν να βρει] ένα συγγενικό στοιχείο στη λατρεία της Φατιμά, και κατά συνέπεια ένα ειδικό πεδίο ενδιαφέροντος στη μελέτη της σιιτικής σκέψης σε πολλές από τις εκδηλώσεις της, ή πάλι στην κοινότητα της Αβραμικής καταγωγής ή σε θέματα όπως οι Εφτά Κοιμώμενες. Το γράψιμό του γύρω από τέτοια θέματα έχει αποκτήσει από την ποιότητα που ο ίδιος του προσέδωσε μια σταθερή σημασία για τις ισλαμικές σπουδές. Αλλά εξ αιτίας αυτών του των ποιοτήτων έχει εγγραφεί, σα να λέμε, σε δύο μητρώα. Το ένα ήταν στο κανονικό επίπεδο της επιστημονικής αντικειμενικότητας, το οποίο ζητούσε να φωτίσει τη φύση του υπό μελέτην φαινομένου μέσ' από την έμπειρη χρήση των καθιερωμένων εργαλείων της ακαδημαϊκής έρευνας. Το άλλο ήταν σε ένα επίπεδο στο οποίο τα αντικειμενικά δεδομένα και η κατανόηση απερροφούντο και μεταμορφώνονταν από μιαν ατομική ενόραση των πνευματικών διαστάσεων. Δεν ήταν πάντα εύκολο να σύρουμε μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην πρώτη και στη μεταμόρφωση την οποία είχε ως συνέπεια το ξεχείλισμα του πλούτου της προσωπικότητάς του.

Υπάρχει ένας υπαινιγμός εδώ ότι οι Καθολικοί είναι πιο εύκολο να προσελκυσθούν στη «λατρεία της Φατιμά» απ' ό,τι οι Προτεστάντες, αλλά πρόκειται αναμφίβολα για την καχυποψία του Gibb απέναντι σε οποιονδήποτε θόλωνε τη διάκριση ανάμεσα σε «αντικειμενική» επιστήμη και σε μια γνώση βασισμένη στην (έστω και επεξεργασμένη) «ατομική

* Του ανθρωπίνου πνεύματος διαμέσου του χώρου και του χρόνου [Σ.τ.μ.].

ενόραση των πνευματικών διαστάσεων». Ο Gibb είχε δίκιο, ωστόσο, στην επόμενη παράγραφο του επικηδείου του όταν αναγνώριζε τη «γονιμότητα» του πνεύματος του Massignon σε πεδία τόσο διαφορετικά όσο «ο συμβολισμός της μουσουλμανικής τέχνης, η δομή της μουσουλμανικής λογικής, οι περιπλοκότητες της μεσαιωνικής δημοσιονομίας και η οργάνωση των χειροτεχνικών συντεχνιών»· και είχε δίκιο επίσης όταν, αμέσως πιο κάτω, διέβλεπε ότι το πρώιμο ενδιαφέρον του Massignon για τις σημιτικές γλώσσες πυροδοτούσε «ελλειπτικές μελέτες οι οποίες για τον αμύητο συναγωνίζονταν τα μυστήρια του αρχαίου Ερμητισμού». Πάντως, ο Gibb καταλήγει με μια γενναιόδωρη νότα, παρατηρώντας ότι

> για μας, το μάθημα που με το παράδειγμά του εντύπωσε στους Οριενταλιστές της γενιάς του ήταν ότι ακόμα και ο κλασικός Οριενταλισμός δεν είναι πια επαρκής χωρίς κάποιο βαθμό προσωπικής δέσμευσης σε εκείνες τις ζωτικές δυνάμεις που έδωσαν νόημα και αξία στις ποικίλες όψεις του πολιτισμού της Ανατολής.[75]

Αυτή ήταν, βέβαια, η μεγαλύτερη συνεισφορά του Massignon, και είναι αλήθεια ότι στη σύγχρονη γαλλική Ισλαμολογία (όπως ονομάζεται μερικές φορές) έχει αναπτυχθεί μια παράδοση ταύτισης με τις «ζωτικές δυνάμεις» που διαπερνούν τον «πολιτισμό της Ανατολής»· φτάνει μόνο να σκεφτεί κανείς τα ασυνήθιστα επιτεύγματα διανοητών όπως ο Jaques Berque, ο Maxime Rodinson, ο Yves Lacoste, ο Roger Arnaldez —πολύ διαφορετικοί μεταξύ τους ως προς την προσέγγιση και ως προς τις προθέσεις— για να εντυπωσιαστεί από το σπερματικό παράδειγμα του Massignon, του οποίου η διανοητική επιρροή σε όλους αυτούς είναι αδιαμφισβήτητη.

Όμως διαλέγοντας να επικεντρώσει τα σχόλιά του σχεδόν ανεκδοτολογικά στις διάφορες αρετές και αδυναμίες του Massignon, ο Gibb χάνει τα πιο φανερά πράγματα σε σχέση με τον Massignon, αυτά που τον κάνουν τόσο διαφορετικό από τον Gibb και ακόμα, ιδωμένα στο σύνολό τους, τον καθιστούν το ώριμο σύμβολο μιας τόσο κρίσιμης εξέλιξης στον γαλλικό Οριενταλισμό. Ένα είναι το προσωπικό υπόβαθρο του Massignon, το οποίο απεικονίζει με αρκετή ακρίβεια την απλή αλήθεια της περιγραφής του Levi για τον γαλλικό Οριενταλισμό. Η ίδια η ιδέα ενός «esprit humain» ήταν κάτι το λίγο πολύ ξένο για το διανοητικό και θρησκευτικό υπόβαθρο μέσ' από το οποίο αναπτύχθηκε ο Gibb, όπως άλλωστε και τόσοι άλλοι σύγχρονοι Βρετανοί Οριενταλιστές: στην περίπτωση του Massignon η έννοια του «esprit», ως αισθητική όσο και

θρησκευτική, ηθική και ιστορική πραγματικότητα, είναι κάτι με το οποίο φαίνεται ότι είχε από παιδί ανατραφεί. Η οικογένειά του είχε φιλικές σχέσεις με ανθρώπους όπως οι Huysman, και σε οτιδήποτε σχεδόν έγραψε, ακόμα και στον ιδιαίτερο κλάδο του Καθολικισμού (και του Σούφι μυστικισμού) για τον οποίον ενδιαφερόταν, είναι φανερή η ανατροφή του σε ένα διανοούμενο περιβάλλον καθώς και οι ιδέες του όψιμου Συμβολισμού. Δεν υπάρχει αυστηρότητα στο έργο του Massignon, το οποίο είναι γραμμένο σε ένα από τα μεγάλα γαλλικά ύφη του αιώνα. Οι ιδέες του για την ανθρώπινη εμπειρία αντλούντο κατά κόρον από συγχρόνους του συγγραφείς και καλλιτέχνες, και είναι ακριβώς το μεγάλο πολιτιστικό εύρος του ίδιου του ύφους του που τον τοποθετεί σε απολύτως διαφορετική κατηγορία από αυτήν του Gibb. Οι πρώιμες ιδέες του κατάγονται από την περίοδο της λεγόμενης αισθητικής παρακμής, αλλά είναι επίσης χρεωμένες σε ανθρώπους όπως ο Μπεργκσόν, ο Ντυρκχάιμ και ο Μως. Η πρώτη του επαφή με τον Οριενταλισμό ήταν μέσω του Ρενάν, τις διαλέξεις του οποίου είχε ακούσει νέος· υπήρξε επίσης μαθητής του Sylvain Levi, και ανάμεσα στους φίλους του περιέλαβε φυσιογνωμίες όπως ο Πωλ Κλωντέλ, ο Gabriel Bounoure, ο Jaques και η Raissa Maritain και ο Charles de Foulcot. Αργότερα μπόρεσε ν' αφομοιώσει το έργο που προήλθε από σχετικά πρόσφατα πεδία όπως η αστική κοινωνιολογία, η δομική γλωσσολογία, η ψυχανάλυση, η σύγχρονη ανθρωπολογία και η Νέα Ιστορία. Τα δοκίμιά του, για να μην πούμε τίποτα για τη μνημειακή του σπουδή στον Αλ-Χαλάτζ αντλούσαν αβίαστα απ' ολόκληρο το σώμα της ισλαμικής φιλολογίας· η αφοπλιστική του πολυμάθεια και η σχεδόν οικεία του προσωπικότητα τον κάνουν μερικές φορές να μοιάζει με ερευνητή επινοημένον από τον Χόρχε Λουί Μπόρχες. Ήταν πολύ ευαίσθητος απέναντι στα «ανατολίτικα» θέματα στην ευρωπαϊκή λογοτεχνία· αυτό ήταν επίσης ένα από τα ενδιαφέροντα του Gibb, αλλά αντίθετα από τον Gibb, τον Massignon δεν τον είλκυαν κατά βάσιν ούτε οι Ευρωπαίοι συγγραφείς οι οποίοι «κατανοούσαν» την Ανατολή ούτε τα ευρωπαϊκά κείμενα που εμφανίζονταν ως ανεξάρτητες καλλιτεχνικές επιβεβαιώσεις όσων αποκάλυπταν οι όψιμοι Οριενταλιστές λόγιοι (π.χ., το ενδιαφέρον του Gibb για τον Scott ως πηγή για τη μελέτη του Σαλαντίν). Η «Ανατολή» του Massignon σε πλήρη συμφωνία με των κόσμο των Εφτά Κοιμωμένων ή των Αβραμικών προσευχών (τα δύο θέματα που απομόνωσε ο Gibb ως διακριτικά σημεία της ανορθόδοξης αντίληψης του Massignon για το Ισλάμ): εκκεντρική, ελαφρώς παράδοξη, απόλυτα ταιριαστή με τα αφοπλιστικά ερμηνευτικά χαρίσματα με τα οποία την προίκισε ο Massignon (και τα οποία κατά μια έννοια τη συγκρότησαν ως

αντικείμενο). Αν στον Gibb άρεσε ο Σαλαντίν του Scott, τότε η συμμετρική προτίμηση του Massignon ήταν ο Νερβάλ, ως αυτόχειρας, *poète maudit*,* ψυχολογική παραδοξότητα. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Massignon ήταν ουσιαστικά μελετητής του παρελθόντος· αντίθετα, υπήρξε μια μείζων παρουσία στις ισλαμο-γαλλικές σχέσεις, στην πολιτική όσο και στον πολιτισμό. Ήταν ολοφάνερα ένας παθιασμένος άνθρωπος που πίστευε ότι ο κόσμος του Ισλάμ δεν μπορούσε να διαπεραστεί αποκλειστικά με την επιστημοσύνη, αλλά με την αφιέρωση σε όλες του τις δραστηριότητες και εκδηλώσεις, μία καθόλου ευκαταφρόνητη από τις οποίες ήταν η συνόψιση του δυτικού Χριστιανισμού από το Ισλάμ, μία από τις αιρετικές ομάδες του οποίου, την αδελφότητα Μπανταλίγια, ενθάρρυνε θερμά ο Massignon.

Τα αξιοσημείωτα λογοτεχνικά χαρίσματα του Massignon δίνουν καμιά φορά στο λόγιο έργο του την εμφάνιση μιας ιδιότροπης, υπερβολικά κοσμοπολίτικης και συχνά ιδιωτικής εικοτολογίας. Αυτή η εμφάνιση είναι παραπλανητική, και στην πραγματικότητα σπάνια επαρκεί για να περιγράψει τα γραπτά του. Εκείνο που ήθελε εσκεμμένα να αποφύγει ήταν αυτό που αποκαλούσε «l'analyse analytique et statique de l'orientalisme»,[76]** είδος αδρανούς συσσώρευσης, σε σχέση μ' ένα υποτιθέμενο ισλαμικό κείμενο ή πρόβλημα, πηγών, πρωτοτύπων, αποδείξεων, ντοκουμέντων, και τα παρόμοια. Παντού η προσπάθειά του είναι να περιλάβει όσο μεγαλύτερο μέρος μπορεί από ένα κείμενο ή ένα πρόβλημα, να το ξαναζωντανέψει, να εκπλήξει σχεδόν τον αναγνώστη του, με τις λαμπρές ενοράσεις που προσφέρονται σε οποιονδήποτε, όπως ο Massignon, είναι πρόθυμος να διασχίσει τα επιστημονικά και παραδοσιακά όρια για να διαπεράσει την ανθρώπινη καρδιά κάθε κειμένου. Κανένας σύγχρονος Οριενταλιστής —και οπωσδήποτε όχι ο Gibb, το κοντινότερο παράλληλό του σε επιτεύγματα και επιρροή— δεν μπορούσε να αναφερθεί τόσο εύκολα (και με ακρίβεια) σ' ένα δοκίμιό του σε μια πλειάδα εσωτεριστών του Ισλάμ και ταυτόχρονα στον Γιουνγκ, στον Χάιντεμπεργκ, στον Μαλαρμέ και στον Κίρκεγκαρντ· και οπωσδήποτε ελάχιστοι Οριενταλιστές διέθεταν το εύρος μαζί με τη συγκεκριμένη πολιτική εμπειρία για την οποία θα μιλούσε στο δοκίμιό του τού 1952 «Η Δύση μπροστά στην Ανατολή: η προτεραιότητα μιας πολιτισμικής λύσης».[77]

Και όμως το θεωρητικό του έργο ήταν σαφώς περιορισμένο. Είχε μια τελεσίδικη δομή, ανέγγιχτη από την αρχή μέχρι το τέλος της σταδιοδρομίας του, και ήταν υφασμένο, παρόλο τον μοναδικό του πλούτο, πάνω σε

* Καταραμένος Ποιητής [Σ.τ.μ.].

** Αναλυτική και στατική ανάλυση του Οριενταλισμού [Σ.τ.μ.].

ένα σύνολο βασικά αμετάβλητων ιδεών. Ας περιγράψουμε σύντομα τη δομή αυτή και ας παραθέσουμε συνοπτικά αυτές τις ιδέες.

Ο Massignon έπαιρνε ως αφετηρία του την ύπαρξη των τριών Αβραμικών θρησκειών, εκ των οποίων το Ισλάμ είναι η θρησκεία του Ισμαήλ, ο μονοθεϊσμός ενός λαού αποκλεισμένου από τη θεία επαγγελία που δόθηκε στον Ισαάκ. Το Ισλάμ είναι ως εκ τούτου μια θρησκεία αντίστασης (στον Θεό, τον Πατέρα, τον Χριστό, την Ενσάρκωση), που κρατάει ακόμα μέσα του την πίκρα που άρχισε με τα δάκρυα της Αγάρ. Ως αποτέλεσμα η Αραβική είναι η γλώσσα των δακρύων, όπως και ολόκληρη η έννοια του *jihad* στο Ισλάμ (για την οποία ο Massignon λέει ξεκάθαρα ότι είναι η επική μορφή στο Ισλάμ την οποία ο Ρενάν δεν μπορούσε να δει ή να καταλάβει) έχει μια συγκεκριμένη πνευματική διάσταση, που αποστολή της είναι πόλεμος εναντίον του Χριστιανισμού και του Ιουδαϊσμού ως εξωτερικών εχθρών, κι εναντίον της αίρεσης ως εσωτερικού εχθρού. Ωστόσο μέσα στο Ισλάμ ο Massignon πίστευε ότι μπορούσε να διακρίνει έναν τύπο ενάντιου ρεύματος, το οποίο έθεσε ως κύριο θεωρητικό του καθήκον να μελετήσει, ενσαρκούμενο στον μυστικισμό, έναν άμεσο δρόμο προς τη θεία χάρη. Το κύριο χαρακτηριστικό του μυστικισμού ήταν βέβαια ο υποκειμενικός του χαρακτήρας, του οποίου οι ανορθολογικές και κάποτε ακατανόητες τάσεις ήταν προς το μοναδικό, το ατομικό, τη στιγμιαία εμπειρία της συμμετοχής στο Θείο. Όλο το ασυνήθιστο έργο του Massignon πάνω στον μυστικισμό ήταν έτσι μια προσπάθεια να περιγράψει το δρομολόγιο των ψυχών έξω από την περιοριστική συναίνεση που τους επέβαλλε η ορθόδοξη ισλαμική κοινότητα, ή Σούννα. Ένας Ιρανός μυστικός ήταν πάντα πιο γενναίος από έναν Άραβα, εν μέρει επειδή ήταν Άρειος (οι παλιές ετικέτες του δέκατου ένατου αιώνα «άρειος» και «σημιτικός» είχαν μια καταναγκαστική επικαιρότητα για τον Massignon, όπως επίσης και η δυαδική αντιπαράθεση των δύο γλωσσικών οικογενειών από τον Σλέγκελ[78]) κι εν μέρει επειδή ήταν ένας άνθρωπος που αποζητούσε το απόλυτο· ο Άραβας μυστικός, σύμφωνα με την άποψη του Massignon, έτεινε προς αυτό που ο Waardenburg αποκαλούσε εμπειρικά ελεγχόμενο μονισμό. Η παραδειγματική φιγούρα για τον Massignon ήταν ο Αλ-Χαλάτζ, ο οποίος αναζήτησε την απελευθέρωση για τον εαυτό του έξω από την ορθόδοξη κοινότητα ζητώντας έτσι, και τελικά κερδίζοντας, τη σταύρωση ακριβώς την οποία στο σύνολό του το Ισλάμ αρνείτο· ο Μωάμεθ, σύμφωνα με τον Massignon, είχε συνειδητά απαρνηθεί την ευκαιρία που του προσφέρθηκε να γεφυρώσει το χάσμα που τον κρατούσε χωρισμένο από το Θεό. Το επίτευγμα του Αλ-Χαλάτζ ήταν λοιπόν το ότι επέτυχε μια μυστική ένωση με τον Θεό ενάντια στο σπόρο του Ισλάμ.

Η υπόλοιπη ορθόδοξη κοινότητα ζει σε μία κατάσταση αυτού που ο Massignon αποκαλεί «soif ontologique» — οντολογική δίψα. Ο ίδιος ο Θεός παρουσιάζεται στον άνθρωπο ως ένα είδος απουσίας, μια άρνηση να είναι παρών, όμως η συνείδηση της υποταγής στο θέλημα του Θεού (Ισλάμ) του ευσεβούς Μουσουλμάνου οδηγεί σε μια φανατική εμμονή στην υπερβατικότητα του Θεού και σε μια μισαλλοδοξία έναντι κάθε ειδωλολατρείας οποιουδήποτε είδους. Η έδρα αυτών των ιδεών, σύμφωνα με τον Massignon, είναι η «εξαγνισμένη καρδιά», η οποία παρόλο που συνδέεται στενά με τον εμπειρικό μουσουλμανικό ζήλο μπορεί, στην περίπτωση μυστικών όπως ο Αλ-Χαλάτζ, να φλέγεται επίσης από το θείο πάθος ή τον έρωτα του Θεού. Σε κάθε περίπτωση, η υπερβατική ενότητα του Θεού *(tawhid)* είναι κάτι το οποίο πρέπει να κατανοείται πάλι και πάλι από τον ευσεβή Μουσουλμάνο, είτε με την προσωπική μαρτυρία είτε μέσ' από το μυστικό έρωτα του Θεού: και αυτό, έγραφε ο Massignon σ' ένα περίπλοκο δοκίμιο, ορίζει την «πρόθεση» του Ισλάμ.[79] Ολοφάνερα οι συμπάθειες του Massignon κλίνουν προς τη μυστική τάση στο Ισλάμ, τόσο λόγω της εγγύτητάς τους προς τη δική του ιδιοσυγκρασία ως ευσεβούς Καθολικού όσο και λόγω της διασπαστικής τους επιρροής στο ορθόδοξο σώμα των πεποιθήσεων. Η εικόνα του Ισλάμ που έχει ο Massignon είναι αυτή μιας θρησκείας αναπόδραστα παγιδευμένης στις αρνήσεις της, στην καθυστερημένη της έλευση (αναφορικά με τις άλλες Αβραμικές πίστεις), στη σχετικά άγονη αντίληψη της για την εγκόσμια πραγματικότητα, στις μαζικές της αμυντικές δομές απέναντι σε «αναστατώσεις της ψυχής» όπως αυτές που ασκούσε ο Αλ-Χαλάτζ και άλλοι Σούφι μυστικοί, στη μοναχικότητά της ως η μοναδική εναπομείνασα «ανατολίτικη» θρησκεία από τους τρεις μεγάλους μονοθεϊσμούς.[80]

Αλλά μια τόσο καταφανώς άκαμπτη αντίληψη του Ισλάμ, «με τις απλοϊκές σταθερές της»[81] (ειδικά για μια σκέψη τόσο οργιώδη όσο αυτή τη Massignon) δεν μπορούσε να προκαλέσει καμία βαθιά εχθρότητα εκ μέρους του. Διαβάζοντας κανείς τον Massignon εντυπωσιάζεται από την επαναλαμβανόμενη εμμονή του στην ανάγκη για σύνθετο διάβασμα — οδηγία της οποίας την απόλυτη ειλικρίνεια δεν μπορούμε ν' αμφισβητήσουμε. Το 1951 έγραφε ότι το δικό του είδος Οριενταλισμού ήταν «ni une manie d'exotisme, ni une reniement de l'Europe, mais une mise au niveau entre nos méthodes de recherches et les traditions vécues d'antiques civilisations».* Εφαρμοσμένο στην πράξη στην ανάγνωση ενός αραβικού

* Ούτε μια μανία εξωτισμού ούτε μια απάρνηση της Ευρώπης αλλά μια αντιπαραβολή ανάμεσα στις ερευνητικές μας μεθόδους και τις βιωμένες παραδόσεις των αρχαίων πολιτισμών [Σ.τ.μ.].

ή ισλαμικού κειμένου, το είδος αυτό του Οριενταλισμού παρήγαγε ερμηνείες συντριπτικής σχεδόν ευφυίας· θα ήταν τρελός κανείς να μη σεβαστεί την απόλυτη ιδιοφυία και την καινοτομία του πνεύματος του Massignon. Εκείνο όμως που θα έπρεπε να τραβήξει την προσοχή μας σε αυτό τον ορισμό του Οριενταλισμού του είναι δύο φράσεις: «nos méthodes de recherches» και «les traditions vécues d'antiques civilisations». Ο Massignon αντιλαμβανόταν αυτά που έκανε ως τη σύνθεση δύο κατά προσέγγιση αντίθετων μεγεθών, όμως είναι η παράξενη ασυμμετρία ανάμεσά τους αυτή που προβληματίζει, και όχι το γεγονός της απλής αντιπαράθεσης Ευρώπης και Ανατολής. Ο Massignon υπονοεί ότι η ουσία της διαφοράς ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση είναι ανάμεσα στη νεωτερικότητα και την αρχαία παράδοση. Και όντως, στα γραπτά του πάνω σε πολιτικά και σύγχρονα προβλήματα, όπου ακριβώς μπορεί κανείς να δει τους περιορισμούς της μεθόδου του Massignon, η αντιπαράθεση Ανατολής-Δύσης παίρνει μια εξαιρετικά ιδιαίτερη μορφή.

Στις καλύτερες στιγμές του, το όραμα που έχει ο Massignon για τη συνάντηση Ανατολής-Δύσης καταλογίζει μεγάλες ευθύνες στη Δύση για την εισβολή της στην Ανατολή, για τον αποικιοκρατισμό της, για τις ασταμάτητες επιθέσεις της στο Ισλάμ. Ο Massignon στάθηκε ακούραστος υπερασπιστής του μουσουλμανικού πολιτισμού και, όπως πιστοποιούν τα αμέτρητα δοκίμια και οι επιστολές του μετά το 1948, υπερασπιστής των Παλαιστινίων προσφύγων, των δικαιωμάτων των Αράβων Μουσουλμάνων και Χριστιανών ενάντια στο Σιωνισμό, ενάντια σε ό,τι, αναφερόμενος σε κάτι που είπε ο Abba Eban, αποκαλούσε δηκτικά Ισραηλινό «αστικό αποικιοκρατισμό».[83] Όμως το συνολικό πλαίσιο μέσα στο οποίο σχηματιζόταν το όραμα του Massignon καταχωρούσε επίσης την ισλαμική Ανατολή σε μια ουσιαστικά αρχαία εποχή και τη Δύση στη νεωτερικότητα. Όπως και ο Robertson Smith, ο Massignon έβλεπε τον Ανατολίτη όχι ως ένα σύγχρονο άνθρωπο αλλά ως Σημίτη· αυτή η αναγωγική κατηγορία ασκούσε μια πανίσχυρη επιρροή στη σκέψη του. Όταν, για παράδειγμα, το 1960 αυτός και ο Jaque Berque, συνάδελφός του στο Collège de France, δημοσίευσε το διάλογό τους με θέμα «Οι Άραβες» στο *Esprit*, ένα μεγάλο μέρος του χρόνου τους αναλώθηκε στη συζήτηση αν ο καλύτερος τρόπος να δει κανείς το πρόβλημα των σημερινών Αράβων θα ήταν απλώς να πει ότι, κατά βάσιν, η αραβοϊσραηλινή σύρραξη ήταν ένα Σημιτικό πρόβλημα. Ο Berque προσπάθησε ευγενικά να υποβάλει ένσταση, και να σπρώξει τον Massignon προς την πιθανότητα ότι όπως ο υπόλοιπος κόσμος έτσι και οι Άραβες είχαν υποστεί αυτό που ονόμαζε «ανθρωπολογική μεταβολή»: ο Massignon αρνήθηκε

κατηγορηματικά αυτή την έννοια.[84] Οι επανειλημμένες του προσπάθειες να καταλάβει και να μιλήσει για το παλαιστινιακό πρόβλημα, παρόλο τον βαθύ ουμανισμό του, ποτέ δεν ξεπέρασαν πραγματικά τη διαμάχη μεταξύ Ισαάκ και Ισμαήλ ή, όσον αφορούσε τη δική του αντίθεση προς το Ισραήλ, την ένταση μεταξύ Ιουδαϊσμού και Χριστιανισμού. Όταν αραβικές πόλεις και χωριά αιχμαλωτίζονταν από τους Σιωνιστές, εκείνο που θιγόταν ήταν οι θρησκευτικές ευαισθησίες του Massignon.

Η Ευρώπη, και ιδιαίτερα η Γαλλία, αντιμετωπίζονταν ως σύγχρονες πραγματικότητες. Εν μέρει εξαιτίας της αρχικής του πολιτικής γνωριμίας με τους Βρετανούς στον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Massignon διατήρησε μια δεδηλωμένη αντιπάθεια για την Αγγλία και την αγγλική πολιτική· ο Lawrence και άνθρωποι του είδους του αντιπροσώπευαν μια πολιτική υπερβολικά περίπλοκη την οποίαν αυτός, ο Massignon, αντιπαρέθετε στις δικές του διαπραγματεύσεις με τον Φεϋζάλ. «Je cherchais avec Feysal... a pénétrer dans le sens même de sa tradition à lui».* Οι Βρετανοί έμοιαζαν να εκπροσωπούν την «επέκταση» στην Ανατολή, την αμοραλιστική οικονομική πολιτική και μια παρωχημένη φιλοσοφία της πολιτικής επιρροής.[85] Ο Γάλλος ήταν ένας πιο σύγχρονος άνθρωπος, που ένιωθε υποχρεωμένος να πάρει από την Ανατολή ό,τι ο ίδιος είχε χάσει σε πνευματικότητα, παραδοσιακές αξίες, και τα παρόμοια. Η προσήλωση του Massignon σε αυτή την άποψη ερχόταν, πιστεύω, από την παράδοση του δέκατου ένατου αιώνα μίας Ανατολής θεραπευτικής για τη Δύση, παράδοση της οποίας το πρώτο προμήνυμα μπορεί να βρει κανείς στον Quinet. Στον Massignon συνδεόταν με μια αίσθηση χριστιανικής ευσπλαχνίας:

> Σε ό,τι αφορά τους Ανατολίτες, θα έπρεπε να είμαστε σε θέση να προσφύγουμε σε αυτή την επιστήμη της ευσπλαχνίας, σε αυτή τη «συμμετοχή» ακόμα και στη δομή της γλώσσας τους και στη δομή του πνεύματός τους, στα οποία πράγματι πρέπει να συμμετάσχουμε: επειδή εν τέλει αυτή η επιστήμη μαρτυρεί αλήθειες που είναι και δικές μας, ή αλλιώς αλήθειες που έχουμε χάσει και πρέπει να ξανακερδίσουμε. Τελικά, επειδή με μία βαθιά έννοια ό,τι υπάρχει είναι κατά κάποιον τρόπο καλό, και αυτοί οι φτωχοί, αποικιοποιημένοι λαοί δεν υπάρχουν μόνο χάριν των δικών μας σκοπών αλλά και γι' αυτούς τους ίδιους *[en soi]*.[86]

* Επιζητούσα μαζί με τον Φεϋζάλ... να διεισδύσω στο ίδιο το νόημα της δικής του παράδοσης [Σ.τ.μ.].

Πάντως ο Ανατολίτης, *en soi*, ήταν ανίκανος να εκτιμήσει ή να καταλάβει τον εαυτό του. Εν μέρει εξαιτίας όσων του είχε κάνει η Ευρώπη, είχε χάσει τη θρησκεία του και τη φιλοσοφία του· οι Μουσουλμάνοι είχαν «un vide immense»* μέσα τους· βρίσκονταν πολύ κοντά στην αναρχία και την αυτοκτονία. Υποχρέωση της Γαλλίας, λοιπόν, ήταν το να συνδέσει τον εαυτό της με την επιθυμία των Μουσουλμάνων να υπερασπίσουν την παραδοσιακή τους κουλτούρα, τις δυναστικές τους εξουσίες και την πατρογονική κληρονομιά των πιστών.[87]

Κανένας διανοούμενος, ούτε ακόμα κι ένας Massignon, δεν μπορεί να αντισταθεί στις πιέσεις που ασκεί πάνω του το έθνος του ή η λόγια παράδοση μέσα στην οποία εργάζεται. Σε πολλά απ' όσα είπε για την Ανατολή και για τις σχέσεις της με τη Δύση, ο Massignon έμοιαζε να εκλεπτύνει κι ωστόσο να επαναλαμβάνει τις ιδέες των άλλων Γάλλων Οριενταλιστών. Πρέπει να παραδεχθούμε, ωστόσο, ότι αυτές οι εκλεπτύνσεις, το προσωπικό ύφος, η ατομική ευφυία, μπορούν να υποσκελίσουν τους πολιτικούς περιορισμούς οι οποίοι δρουν απρόσωπα μέσω της παράδοσης και μέσω του εθνικού περιγύρου. Ακόμα κι έτσι, στην περίπτωση του Massignon, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι σε μία κατεύθυνση οι ιδέες του γύρω από την Ανατολή παρέμειναν απολύτως παραδοσιακές και οριενταλιστικές, παρόλη την προσωπική τους σφραγίδα και την εκκεντρικότητά τους. Σύμφωνα με αυτόν, η ισλαμική Ανατολή ήταν πνευματική, σημιτική, φυλετική, ριζικά μονοθεϊστική, μη άρεια: τα επίθετα μοιάζουν με έναν κατάλογο ανθρωπολογικών περιγραφών των τελών του δέκατου ένατου αιώνα. Οι κατεξοχήν υλικές εμπειρίες του πολέμου, του αποικιοκρατικού ιμπεριαλισμού, της οικονομικής εκμετάλλευσης, του έρωτα, του θανάτου και της πολιτισμικής ανταλλαγής φαίνονται πάντα στα μάτια του Massignon διηθημένες μέσ' από μεταφυσικούς, τελικά μη ανθρώπινους φακούς: είναι σημιτικές, ευρωπαϊκές, ανατολίτικες, δυτικές, άρειες, κοκ. Οι κατηγορίες αυτές δομούσαν τον κόσμο του και έδιναν σε ό,τι έλεγε ένα είδος βαθιάς σημασίας — γι' αυτόν τον ίδιον, τουλάχιστον. Στην άλλη κατεύθυνση, ανάμεσα στις εξειδικευμένες και τρομερά σχολαστικές ιδέες του επιστημονικού κόσμου, ο Massignon κατάφερε να τοποθετήσει τον εαυτό του σε μια ιδιαίτερη θέση. Ανασυγκρότησε και υπεράσπισε το Ισλάμ απέναντι στην Ευρώπη, από τη μία μεριά, και απέναντι στην ίδια του την ορθοδοξία, από την άλλη. Η παρέμβασή του —γιατί ήταν τέτοια— στην Ανατολή ως εμψυχωτή και υπέρμαχου συμβόλιζε την εκ μέρους του αποδοχή της διαφορετικότητας της Ανατολής, καθώς και τις προσπάθειές του να την αλλάξει σε αυτό

* Ένα τεράστιο κενό [Σ.τ.μ.].

που ο ίδιος ήθελε. Και τα δύο αυτά, η επιθυμία για γνώση επί της Ανατολής και χάριν της Ανατολής είναι πολύ ισχυρά στον Massignon. Ο Αλ-Χαλάτζ του εκπροσωπεί τέλεια αυτή την επιθυμία. Η δυσανάλογη σπουδαιότητα που απέδιδε ο Massignon στον Αλ-Χαλάτζ υποδηλώνει, πρώτον, την επιθυμία του λογίου να προβάλλει μία φιγούρα πάνω από την κουλτούρα η οποία τη συγκροτεί, και δεύτερον, το γεγονός ότι ο Αλ-Χαλάτζ έφτασε να εκπροσωπεί μια σταθερή πρόκληση, ή ακόμα και αμφισβήτηση, απέναντι στον δυτικό Χριστιανισμό για τον οποίον η πίστη δεν ήταν (και ίσως δεν θα μπορούσε να είναι) η απώτατη εκείνη θυσία του εαυτού που ήταν για τους Σούφι. Σε κάθε περίπτωση, ο Αλ-Χαλάτζ του Massignon ήταν φτιαγμένος έτσι ώστε κυριολεκτικά να ενσαρκώνει, να υλοποιεί, αξίες ουσιαστικά αποκηρυγμένες για το κύριο δογματικό σύστημα του Ισλάμ, ένα σύστημα που ο ίδιος ο Massignon περιέγραφε κυρίως για να το εξαγνίσει με τον Αλ-Χαλάτζ.

Πάντως δεν χρειάζεται να πούμε αμέσως ότι το έργο του Massignon είναι παραπλανητικό, ή πως η μεγαλύτερη αδυναμία του είναι ότι παρερμηνεύει το Ισλάμ με τον τρόπο τουλάχιστον που ένας «μέσος» ή «κοινός» Μουσουλμάνος αντιλαμβάνεται την πίστη του. Ένας διακεκριμένος Μουσουλμάνος λόγιος υποστήριξε αυτήν ακριβώς την τελευταία θέση, παρόλο που στη συζήτησή του δεν κατονόμασε τον Massignon ως πταίστη.[88] Όσο κι αν έχει κανείς την τάση να συμφωνήσει με τέτοιες θέσεις —αφού, όπως αυτό το βιβλίο προσπάθησε να δείξει, το Ισλάμ έχει όντως παρερμηνευθεί ριζικά στη Δύση— το πραγματικό ζήτημα είναι αν όντως μπορεί να υπάρξει αληθινή αναπαράσταση του οποιουδήποτε πράγματος, ή αν οποιαδήποτε αναπαράσταση, ακριβώς επειδή είναι αναπαράσταση, είναι ριζωμένη κατ' αρχήν στη γλώσσα κι εν συνεχεία στην κουλτούρα, στους θεσμούς και στο πολιτικό περιβάλλον αυτού που τη διενεργεί. Αν η τελευταία πρόταση είναι αληθινή (όπως όντως πιστεύω ότι είναι), τότε πρέπει να είμαστε έτοιμοι να δεχτούμε το γεγονός ότι μια αναπαράσταση είναι εξ ορισμού εμπλεγμένη, ενσφηνωμένη, συνυφασμένη, διαπλεγμένη με ένα σωρό πράγματα παράλληλα με την «αλήθεια», η οποία είναι και η ίδια μια αναπαράσταση. Αυτό πρέπει να μας οδηγήσει μεθοδολογικά στο να δούμε τις αναπαραστάσεις (ή ψευδο-παραστάσεις — η διάκριση είναι στην καλύτερη περίπτωση ζήτημα βαθμού) σα να καταλαμβάνουν ένα ορισμένο πεδίο καθορισμένο γι' αυτές, όχι μόνο από κάποιο κοινό θεματικό υλικό, αλλά και από κάποια κοινή ιστορία, παράδοση, σύμπαν λόγου. Μέσα σε αυτό το πεδίο, το οποίο κανένας μεμονωμένος διανοούμενος δεν μπορεί να δημιουργήσει αλλά το οποίο καθένας παραλαμβάνει κι εκεί μέσα τότε βρίσκει μια θέση για τον εαυτό

του, ο ατομικός ερευνητής πραγματοποιεί τη συμβολή του. Τέτοιες συμβολές, ακόμη και για την εξαιρετική ιδιοφυία, είναι στρατηγικές για την αναδιάταξη του υλικού μέσα στο πεδίο· ακόμα και ο ερευνητής που ξεθάβει ένα απωλεσμένο χειρόγραφο παράγει το «ανευρεθέν» κείμενο μέσα σ' ένα πλαίσιο ήδη προετοιμασμένο γι' αυτό, γιατί αυτό είναι το πραγματικό νόημα της εύρεσης ενός νέου κειμένου. Έτσι κάθε ατομική συμβολή πρώτα προκαλεί αλλαγές μέσα στο πεδίο και ύστερα προωθεί μια καινούργια σταθερότητα, με τον τρόπο που σε μια επιφάνεια καλυμμένη με είκοσι πυξίδες η εισαγωγή μίας ακόμα θα κάνει όλες τις άλλες να τρεμοπαίξουν, μέχρις ότου σταθεροποιηθούν σ' έναν καινούργιο σχηματισμό.

Οι αναπαραστάσεις του Ορι ενταλισμού στην ευρωπαϊκή κουλτούρα συνίστανται σε ό,τι θα ονομάζαμε αφηγηματική συνεκτικότητα, η οποία δεν έχει μόνο ιστορία αλλά και υλική (και θεσμική) παρουσία να επιδείξει. Όπως είπα αναφορικά με τον Ρενάν, μια τέτοια συνεκτικότητα ήταν μια μορφή πολιτιστικής πράξης, ένα σύστημα δυνατοτήτων για την εκφορά προτάσεων σε σχέση με την Ανατολή. Η όλη μου επισήμανση γύρω από αυτό το σύστημα δεν είναι ότι αποτελεί μια ψευδοπαράσταση κάποιας υποτιθέμενης Ανατολικής ουσίας —στην οποία ούτε για ένα λεπτό δεν έχω πιστέψει— αλλά ότι δρα όπως συνήθως δρουν οι αναπαραστάσεις, προς ένα σκοπό, σύμφωνα με μια τάση, μέσα σε μια ειδική ιστορική, πνευματική, ακόμα και οικονομική διάταξη. Με άλλα λόγια, οι αναπαραστάσεις έχουν σκοπούς, είναι για μεγάλα διαστήματα αποτελεσματικές, εκπληρώνουν ένα ή πολλά καθήκοντα. Οι αναπαραστάσεις είναι μορφοποιήσεις, ή, όπως είχε πει ο Ρολάν Μπαρτ για όλα τα ενεργήματα της γλώσσας, είναι παραμορφώσεις. Η Ανατολή ως αναπαράσταση στην Ευρώπη είναι μορφοποιημένη —ή παραμορφωμένη— μέσω μιας όλο και πιο ειδικής ευαισθησίας απέναντι σε μια εκτενή γεωγραφική περιοχή, αυτήν που αποκαλούμε «Ανατολή». Οι ειδικοί αυτής της περιοχής επιτελούν το έργο τους πάνω σε αυτήν, ούτως ειπείν, επειδή συν τω χρόνω το επάγγελμά τους ως Ορι ενταλιστών απαιτεί από αυτούς να παρουσιάζονται στην κοινωνία τους με εικόνες της Ανατολής, με γνώση γι' αυτήν, με ενοράσεις σε αυτήν. Και σε πολύ μεγάλο βαθμό ο Ορι ενταλιστής προσφέρει στην κοινωνία του αναπαραστάσεις της Ανατολής οι οποίες (α) φέρουν τη διακριτή του σφραγίδα, (β) απεικονίζουν την προσωπική του σύλληψη του τι η Ανατολή μπορεί ή οφείλει να είναι, (γ) συνειδητά αμφισβητεί κάποιου άλλου την αντίληψη για την Ανατολή, (δ) προσφέρει στον ορι ενταλιστικό λόγο ό,τι περισσότερο εκείνη τη στιγμή φαίνεται να χρειάζεται, και (ε) ανταποκρίνεται σε ορισμένες πολιτισμικές, επαγγελ-

ματικές, εθνικής, πολιτικής και οικονομικές απαιτήσεις της εποχής. Θα γίνει φανερό ότι ακόμη και αν δεν μπορεί ποτέ να λείπει, ο ρόλος της θετικής γνώσης απέχει πολύ από να είναι απόλυτος. Αντίθετα, η «γνώση» —ποτέ ακατέργαστη, αδιαμεσολάβητη ή απλώς αντικειμενική— είναι εκείνο το οποίο οι πέντε ιδιότητες της οριενταλιστικής αναπαράστασης τις οποίες παραθέσαμε εδώ, κατανέμουν κι επανακατανέμουν.

Ιδωμένος μ' έναν τέτοιο τρόπο, ο Massignon δεν είναι τόσο μια μυθοποιημένη «ιδιοφυΐα» όσο ένα είδος συστήματος για την παραγωγή ορισμένου είδους προτάσεων, διεσπαρμένων στη μεγάλη μάζα των διαμορφώσεων λόγου οι οποίες από κοινού απαρτίζουν το αρχείο, ή το πολιτισμικό υλικό της εποχής του. Δεν πιστεύω ότι απανθρωποποιούμε τον Massignon αν αναγνωρίσουμε κάτι τέτοιο, ούτε τον υπαγάγουμε σε έναν χυδαίο ντετερμινισμό. Αντιθέτως, θα δούμε κατά μια έννοια πώς ένα πολύ ανθρώπινο πλάσμα διέθετε, και μπορούσε να αποκτήσει ακόμα μεγαλύτερη, μία πολιτισμική και παραγωγική ικανότητα η οποία είχε μια θεσμική, ή υπερανθρώπινη, διάσταση μέσα της: και αυτό είναι οπωσδήποτε το περισσότερο που μπορεί να επιδιώξει ένα πεπερασμένο ανθρώπινο πλάσμα αν τουλάχιστον δεν μπορεί να ικανοποιηθεί από την απλή θνητή του παρουσία στο χρόνο και στο χώρο. Όταν ο Massignon έλεγε «nous sommes tous des Sémites»* ήθελε θα δείξει το εύρος που είχαν οι ιδέες του στην κοινωνία του, καταδεικνύοντας τον βαθμό στον οποίον οι ιδέες του για την Ανατολή μπορούσαν να υπερβούν τις τοπικές ανεκδοτολογικές περιστάσεις ενός Γάλλου και της γαλλικής κοινωνίας. Η κατηγορία του Σημίτη τράφηκε από τον Οριενταλισμό του Massignon, αλλά η δύναμή της εξηρτάτο από την ικανότητά της να εκτείνεται έξω από τα όρια της επιστήμης, στην ευρύτερη ιστορική και ανθρωπολογική περιοχή, όπου έμοιαζε να έχει μια ορισμένη εγκυρότητα και ισχύ.[89]

Σε ένα τουλάχιστον επίπεδο, οι διατυπώσεις του Massignon και οι αναπαραστάσεις του της Ανατολής άσκησαν όντως μιαν άμεση επιρροή, αν όχι κι ένα αδιαμφισβήτητο κύρος: στην επαγγελματική συντεχνία των Οριενταλιστών. Όπως είπα και παραπάνω, η αναγνώριση εκ μέρους του Gibb των επιτευγμάτων του Massignon συνιστά μια επίγνωση ότι ως εναλλαγή απέναντι στο έργο του ίδιου του Gibb ο Massignon έπρεπε να αντιμετωπιστεί. Βέβαια υποβάλλω στον επικήδειο του Gibb πράγματα τα οποία υπάρχουν εκεί μόνον ως ίχνη, όχι ως πραγματικές προτάσεις, αλλά είναι ολοφάνερα σημαντικά αν κοιτάξουμε τώρα τη σταδιοδρομία του Gibb ως φόντο γι' αυτήν του Massignon. Το μνημειακό δοκίμιο του Albert Hourani πάνω στον Gibb για τη Βρετανική Ακαδημία (στο οποίο

* Εμείς είμαστε όλοι οι Σημίτες [Σ.τ.μ]

έχω αρκετές φορές αναφερθεί) συνοψίζει θαυμάσια τη σταδιοδρομία του ανδρός, τις κυρίαρχες ιδέες του και τη σημασία του έργου του: σε γενικές γραμμές δεν διαφωνώ με την εκτίμηση του Hourani. Όμως κάτι της λείπει, παρόλο που αυτή η έλλειψη έχει αναπληρωθεί σε ένα μικρότερο δοκίμιο για τον Gibb, το «Ο Sir Hamilton Gibb ανάμεσα στον Οριενταλισμό και την Ιστορία»[90] του William Polk. Ο Hourani τείνει να βλέπει τον Gibb ως το προϊόν προσωπικών συναντήσεων, προσωπικών επιρροών, και τα παρόμοια· ενώ ο Polk, αν και πολύ λιγότερο λεπτός στη γενικότερη σύλληψη του Gibb απ' ό,τι ο Hourani, τον βλέπει ως το αποκορύφωμα μιας ειδικής ακαδημαϊκής παράδοσης, ό,τι θα μπορούσαμε να ονομάσουμε —για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση που δεν υπάρχει στην πρόζα του Polk— ακαδημαϊκή ερευνητική συναίνεση ή παράδειγμα.

Δανεισμένη κατ' αυτόν τον μάλλον χονδροειδή τρόπο από τον Thomas Kuhn, η ιδέα έχει αξιοσημείωτη σχέση με την περίπτωση του Gibb, ο οποίος όπως μας θυμίζει ο Hourani ήταν κατά πολλούς τρόπους μια θεσμική φιγούρα. Κάθε τι που ο Gibb είπε ή έκανε, από την πρώιμη καριέρα του στο Λονδίνο μέχρι τη μέση περίοδο στην Οξφόρδη και μέχρι τα χρόνια της μεγάλης του δύναμης και επιρροής ως διευθυντής του Κέντρου Μεσανατολικών Σπουδών του Χάρβαρντ, φέρει την αδιαμφισβήτητη σφραγίδα ενός πνεύματος που δρα μέ μεγάλη ευκολία μέσα στους καθιερωμένους θεσμούς. Ο Massignon ήταν αθεράπευτα ο εκτός, ο Gibb ο εντός. Και οι δύο άνδρες, σε κάθε περίπτωση, επέτυχαν το αποκορύφωμα του κύρους και της επιρροής για το γαλλικό και τον αγγλοαμερικανικό Οριενταλισμό, αντιστοίχως. Η Ανατολή για τον Gibb δεν ήταν ένας τόπος που κάποιος συναντούσε άμεσα· ήταν κάτι για το οποίο διάβαζε, μελετούσε, έγραφε μέσα στα όρια των εγκυκλοπαιδικών εταιρειών, του πανεπιστημίου, της επιστημονικής κοινότητας. Όπως και ο Massignon, ο Gibb υπερηφανευόταν για φιλίες με Μουσουλμάνους, αλλά αυτές φαίνεται πως ήταν —όπως εκείνες του Lane— χρησιμοθηρικές φιλίες, όχι καθοριστικές. Κατά συνέπεια ο Gibb συνιστά μια δυναστική φιγούρα μέσα στο ακαδημαϊκό πλαίσιο του βρετανικού (και αργότερα του αμερικανικού) Οριενταλισμού, ένας λόγιος του οποίου το έργο καταδείκνυε αρκετά συνειδητά τις εθνικές τάσεις μιας ακαδημαϊκής παράδοσης, εγκατεστημένης στο εσωτερικό πανεπιστημίων, κυβερνήσεων και ερευνητικών ιδρυμάτων.

Μια ένδειξη αυτού είναι ότι στα χρόνια της ωριμότητάς του ο Gibb θα τύχαινε συχνά να μιλήσει και να γράψει για χάρη οργανισμών που καθόριζαν την πολιτική. Το 1951, για παράδειγμα, συνεισέφερε ένα δοκίμιο στο βιβλίο με τον σημαίνοντα τίτλο *Η Εγγύς Ανατολή και οι*

Μεγάλες Δυνάμεις, στο οποίο προσπαθούσε να εξηγήσει την ανάγκη για μια επέκταση των αγγλοαμερικανικών προγραμμάτων στις Ανατολικές σπουδές:

> ... η όλη κατάσταση των δυτικών χωρών απέναντι στις χώρες της Ασίας ή της Αφρικής έχει αλλάξει. Δεν μπορούμε πλέον να βασιζόμαστε στον παράγοντα του κύρους ο οποίος φαίνεται να έπαιζε ένα μεγάλο ρόλο στην προπολεμική σκέψη, ούτε μπορούμε πλέον να περιμένουμε τους λαούς της Ασίας και της Αφρικής ή της Ανατολικής Ευρώπης να έρθουν σε μας για να μάθουν από μας ενώ εμείς επαναπαυόμαστε. Πρέπει να μάθουμε γι' αυτούς ώστε να γίνουμε ικανοί να μάθουμε να δουλεύουμε μαζί τους σε μια σχέση που είναι πιο κοντά στους όρους της αμοιβαιότητας.[92]

Οι όροι αυτής της καινούργιας σχέσης εξηγήθηκαν αργότερα στο «Επανεξετάζοντας τις Γεωπολιτικές Μελέτες». Οι Ανατολικές Σπουδές έπρεπε να θεωρούνται όχι τόσο ως ακαδημαϊκές δραστηριότητες αλλά ως εργαλεία της εθνικής πολιτικής απέναντι στα προσφάτως ανεξαρτοποιημένα, και πιθανώς ανυπάκουα, έθνη του μεταποικιακού κόσμου. Εφοδιασμένος με μιαν ανανεωμένη επίγνωση της σημασίας του για την Ατλαντική Κοινοπολιτεία, ο Οριενταλιστής επρόκειτο να γίνει ο σύμβουλος των διαμορφωτών της πολιτικής, των επιχειρηματιών, ή μιας καινούργιας γενιάς ερευνητών.

Εκείνο που μετρούσε περισσότερο στο μεταγενέστερο όραμα του Gibb δεν ήταν το θετικό έργο του Οριενταλιστή ως λογίου (για παράδειγμα, το είδος του λογίου που υπήρξε ο Gibb στη νεότητά του όταν μελετούσε τις μουσουλμανικές επιδρομές στην Κεντρική Ασία) αλλά η καταλληλότητά του για δημόσια χρήση. Ο Hurani το θέτει ωραία:

> ... έγινε σαφές σε αυτόν [τον Gibb] ότι οι σύγχρονες κυβερνήσεις και οι ελίτ ενεργούσαν αγνοώντας ή απορρίπτοντας τις ίδιες τους τις παραδόσεις στην κοινωνική ζωή και τα ήθη, και ότι από αυτό πήγαζαν οι αποτυχίες τους. Ως εκ τούτου οι κύριες προσπάθειές του ήταν αφιερωμένες στην αποσαφήνιση, μέσ' από προσεκτική μελέτη του παρελθόντος, της ειδικής φύσης της μουσουλμανικής κοινωνίας και των πεποιθήσεων και της κουλτούρας που βρίσκεται στην καρδιά της. Ακόμη και αυτό το πρόβλημα έτεινε εξ αρχής να το δει με πολιτικούς κυρίως όρους.[92]

Όμως κανένα παρόμοιο όραμα δεν θα είχε γίνει δυνατό χωρίς ένα σοβαρό βαθμό προπαρασκευής στο προηγούμενο έργο του Gibb, και εκεί πρέπει πρώτα να ζητήσουμε να καταλάβουμε τις ιδέες του. Ανάμεσα στις πρώτες επιρροές του Gibb ήταν ο Duncan Macdonald, από του οποίου το έργο ο Gibb άντλησε ολοφάνερα την ιδέα ότι το Ισλάμ ήταν ένα συνεκτικό σύστημα ζωής, ένα σύστημα ομογενοποιημένο όχι τόσο από τους ίδιους τους ανθρώπους και τον τρόπο που αυτοί κατεύθυναν τη ζωή τους όσο χάρη σε ένα σώμα δογμάτων, μια μέθοδο θρησκευτικής πρακτικής, μια ιδέα ή τάξη, στην οποία συμμετείχε όλος ο μουσουλμανικός λαός. Ανάμεσα στον λαό και το «Ισλάμ» υπήρχε καταφανώς μια δυναμική συνταύτιση κατηγοριών, αλλά εκείνο που είχε σημασία για τον δυτικό μελετητή ήταν η επακόλουθη δύναμη του Ισλάμ να καθιστά κατανοητές τις εμπειρίες του ισλαμικού λαού, και όχι ο πιο περίπλοκος δρόμος.

Για τον Macdonald και κατά συνέπεια και για τον Gibb, οι επιστημολογικές και μεθοδολογικές δυσκολίες του «Ισλάμ» ως αντικειμένου (γύρω από το οποίο τεράστιες γενικευτικές προτάσεις μπορούσαν να γίνουν) ποτέ δεν αντιμετωπίζονται. Ο Macdonald από τη μεριά του πίστευε ότι στο Ισλάμ μπορούσε κανείς να συλλάβει όψεις μιας ακόμα πιο επιβλητικής αφαίρεσης, της ανατολίτικης νοοτροπίας. Ολόκληρο το πρώτο κεφάλαιο του πιο γνωστού του βιβλίου (η σημασία του οποίου για τον Gibb δεν πρέπει να μειώνεται), *Η Θρησκευτική Στάση και Ζωή στο Ισλάμ*, είναι μια ανθολογία αδιερεύνητων δηλώσεων γύρω από την ανατολίτικη νοοτροπία. Ξεκινάει λέγοντας ότι «είναι φανερό, πιστεύω, και γενικώς αποδεκτό πως η έννοια του Αόρατου είναι πολύ πιο άμεση και αληθινή για τους ανατολικούς παρά για τους δυτικούς λαούς». Τα «μεγάλα τροποποιητικά στοιχεία τα οποία φαίνονται, από καιρού εις καιρόν, να αναιρούν το γενικό νόμο» δεν τον αναιρούν, ούτε αναιρούν τους άλλους εξίσου σαρωτικούς και γενικευτικούς νόμους που κυβερνούν το ανατολίτικο πνεύμα. «Η ουσιαστική διαφορά του ανατολίτικου πνεύματος δεν είναι η ευπιστία απέναντι στα αόρατα πράγματα, αλλά η ανικανότητα να οικοδομηθεί ένα σύστημα για τα ορατά πράγματα. Μια άλλη πλευρά αυτής της δυσκολίας —την οποίαν αργότερα ο Gibb θα καθιστούσε υπεύθυνη για την έλλειψη μορφής στην αραβική λογοτεχνία και για τη μουσουλμανική κατ' ουσίαν ατομιστική αντίληψη της πραγματικότητας— είναι «ότι η διαφορά του Ανατολίτη δεν είναι ουσιαστικά η θρησκευτικότητα, αλλά η απουσία μιας αίσθησης του νόμου. Γι' αυτόν, δεν υπάρχει αμετακίνητη τάξη της φύσης». Αν ένα τέτοιο «γεγονός» δεν μπορεί να δικαιολογήσει τα ασυνήθιστα επιτεύγματα της ισλαμικής επιστήμης, στα οποία έχει βασιστεί ένα μεγάλο μέρος της σύγχρονης δυτικής επιστήμης,

τότε ο Macdonald παραμένει σιωπηλός. Συνεχίζει τον κατάλογό του: «Είναι φανερό ότι για τον Ανατολίτη τα πάντα είναι δυνατά. Το υπερφυσικό είναι τόσο κοντά ώστε μπορεί να τον αγγίξει οποιαδήποτε στιγμή». Το ότι ένα τυχαίο συμβάν —συγκεκριμένα, η ιστορική και γεωγραφική γέννηση του μονοθεϊσμού στην Ανατολή— μπορούσε να γίνεται στο επιχείρημα του Macdonald μια ολόκληρη θεωρία της διαφοράς ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση δείχνει το βαθμό και την ένταση με τα οποία ο «Οριενταλισμός» δέσμευε τον Macdonald. Και να η σύνοψή του:

> Η *ανικανότητα*, λοιπόν, να δει τη ζωή σταθερά, να καταλάβει ότι μια θεωρία της ζωής πρέπει να καλύπτει όλα τα γεγονότα, και η *επιρρέπεια* στο να κατατρύχεται από μια μεμονωμένη ιδέα και να τυφλώνεται απέναντι σε όλα τα άλλα — εδώ, πιστεύω, έγκειται η διαφορά ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση.[93]

Τίποτε από αυτά βέβαια δεν είναι εντελώς καινούργιο. Από τον Σλέγκελ ως τον Ρενάν, από τον Robertson Smith ως τον T.E. Lawrence, οι ιδέες αυτές επαναλαμβάνονται και ξαναεπαναλαμβάνονται. Αναπαριστούν μιαν απόφαση σχετικά με την Ανατολή, και με κανέναν τρόπο ένα φυσικό γεγονός. Οποιοσδήποτε ο οποίος, όπως ο Macdonald και ο Gibb, έμπαινε συνειδητά σ' ένα επάγγελμα το λεγόμενο Οριενταλισμός, έκανε το ίδιο στη βάση μιας ειλημμένης απόφασης: ότι η Ανατολή ήταν η Ανατολή, ότι ήταν διαφορετική, κοκ. Οι επεξεργασίες, οι εκλεπτύνσεις, οι συνακόλουθες αρθρώσεις του πεδίου ως εκ τούτου υποστηρίζουν και ενισχύουν την απόφαση να οριστεί η Ανατολή. Καμιά ειρωνεία δεν γίνεται αντιληπτή στις απόψεις του Macdonald (ή του Gibb) για την επιρρέπεια της Ανατολής να κατατρύχεται από μια μεμονωμένη ιδέα· κανένας από τους δύο τους δεν φαίνεται ικανός να αναγνωρίσει τον βαθμό της επιρρέπειας του Οριενταλισμού να κατατρύχεται από τη μεμονωμένη ιδέα της διαφοράς της Ανατολής. Και κανένας από τους δύο τους δεν ανησυχεί από τη χρήση τέτοιων χονδροειδών υποδηλώσεων όπως «Ισλάμ» ή «η Ανατολή» υπό μορφή κύριων ονομάτων, με την προσάρτηση επιθέτων και την εκροή ρημάτων σα να επρόκειτο για πρόσωπα και όχι πλατωνικές ιδέες.

Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, που το κύριο θέμα του Gibb, σε οτιδήποτε σχεδόν έγραψε για το Ισλάμ και τους Άραβες, ήταν η ένταση ανάμεσα στο «Ισλάμ» ως υπερβατικό, εξαναγκαστικό ανατολικό γεγονός και στις πραγματικότητες της καθημερινής ανθρώπινης ζωής. Η προσήλωσή του ως λογίου και ως ευσεβούς Χριστιανού ήταν στο «Ισλάμ», και όχι τόσο

στις (γι' αυτόν) σχετικά πεζές περιπλοκές που εισήγαγε στο Ισλάμ ο εθνικισμός, η πάλη των τάξεων, οι εξατομικευτικές εμπειρίες της αγάπης, της οργής ή της ανθρώπινης εργασίας. Πουθενά δεν είναι περισσότερο φανερός ο συρρικνωτικός χαρακτήρας αυτής της προσήλωσης απ' ό,τι στο *Ποιο Ισλάμ;* έναν τόμο που επιμελήθηκε, και του οποίου έδωσε το όνομα, ο Gibb το 1932. (Σε αυτόν συμπεριλαμβάνεται επίσης ένα εντυπωσιακό άρθρο του Massignon για το Ισλάμ της Βορείου Αφρικής). Το καθήκον του Gibb, όπως ο ίδιος το έβλεπε, ήταν να εκτιμήσει το Ισλάμ, στην παρούσα του κατάσταση και στην πιθανή μελλοντική του πορεία. Για ένα τέτοιο καθήκον οι επιμέρους και ολοφάνερα διαφορετικές περιοχές του ισλαμικού κόσμου δεν αντιμετωπίζονταν ως αμφισβητήσεις της ενότητας του Ισλάμ, αλλά ως παραδείγματά της. Ο ίδιος ο Gibb πρότεινε έναν εισαγωγικό ορισμό του Ισλάμ· κατόπιν, στο τελευταίο δοκίμιο, θέλησε να πει κάτι για την άμεση πραγματικότητά του και το αληθινό του μέλλον. Όπως και Macdonald, ο Gibb αισθανόταν εντελώς άνετα με την ιδέα μιας μονολιθικής Ανατολής, οι υπαρκτικές συνθήκες της οποίας δεν μπορούν να αναχθούν εύκολα στη φυλή ή την φυλετική θεωρία· αρνούμενος κατηγορηματικά την αξία των φυλετικών γενικεύσεων ο Gibb αίρεται υπεράνω εκείνου που υπήρξε το πιο κατακριτέο στοιχείο στις προηγούμενες γενιές των Οριενταλιστών. Ο Gibb έτρεφε μιαν αντίστοιχα γενναιόδωρη και συμπαθούσα άποψη για τον οικουμενισμό του Ισλάμ και για την ανοχή του να αφήνει διαφορετικές εθνότητες και θρησκευτικές κοινότητες να συνυπάρχουν ειρηνικά και δημοκρατικά μέσα στην αυτοκρατορία του. Υπάρχει ένας τόνος ζοφερής προφητείας εκεί που ο Gibb ξεχωρίζει τους Σιωνιστές και τους Μαρωνίτες Χριστιανούς, ως τις μοναδικές ανάμεσα σε όλες τις κοινότητες που ζούσαν στον ισλαμικό κόσμο οι οποίες ήταν ανίκανες να ανεχθούν τη συνύπαρξη.[94]

Αλλά η καρδιά του επιχειρήματος του Gibb είναι ότι το Ισλάμ, ίσως επειδή τελικώς αναπαριστά το αποκλειστικό ενδιαφέρον των Ανατολιτών όχι για τη φύση αλλά για το Αόρατο, έχει μιαν απόλυτη προτεραιότητα και κυριαρχία πάνω σε ολόκληρη τη ζωή της ισλαμικής Ανατολής. Για τον Gibb Ισλάμ είναι η ισλαμική ορθοδοξία, είναι η κοινότητα των πιστών, είναι η ζωή, η ενότητα, η καταληπτότητα, οι αξίες. Είναι ακόμη νόμος και τάξη, παρόλη τη δυσάρεστη ρήξη ανάμεσα στους υπέρμαχους του τζιχάντ και τους κομμουνιστές αγκιτάτορες. Σελίδα με τη σελίδα της πρόζας του Gibb στο *Ποιο Ισλάμ;* μαθαίνουμε ότι οι νέες εμπορικές τράπεζες στην Αίγυπτο και τη Συρία είναι γεγονότα του Ισλάμ ή τουλάχιστον ισλαμικής εμπνεύσεως· τα σχολεία και μια άνοδος του ποσοστού των αλφαβητισμένων είναι κι αυτά γεγονότα του Ισλάμ, όπως και

η δημοσιογραφία, ο εκδυτικισμός και οι επιστημονικές εταιρείες. Πουθενά ο Gibb δεν μιλάει για ευρωπαϊκή αποικιοκρατία όταν συζητάει την άνοδο του εθνικισμού και τις «τοξίνες» του. Το ότι η ιστορία του σύγχρονου Ισλάμ θα μπορούσε να γίνει πιο κατανοητή αν λαβαίναμε υπόψη μας την αντίστασή του, πολιτική και μη πολιτική, στην αποικιοκρατία, είναι κάτι το οποίο δεν περνάει από το νου του Gibb, όπως επίσης του φαίνεται τελικά άσχετο να σημειώσει αν οι «ισλαμικές» κυβερνήσεις τις οποίες συζητάει είναι δημοκρατικές, φεουδαρχικές ή μοναρχικές.

Το «Ισλάμ» για τον Gibb είναι ένα είδος εποικοδομήματος το οποίο θέτουν σε κίνδυνο τόσο η πολιτική (ο εθνικισμός, η κομμουνιστική προπαγάνδα, ο εκδυτικισμός) όσο και οι επικίνδυνες προσπάθειες των Μουσουλμάνων να αλλοιώσουν την πνευματική του κυριαρχία. Στο απόσπασμα που ακολουθεί μπορεί να δει κανείς πώς η λέξη θρησκεία και τα παράγωγά της χρησιμοποιούνται για να χρωματίσουν την πρόζα του Gibb, σε βαθμό που μας κάνει να νιώθουμε προσβεβλημένη την ευπρέπεια μας από τις εγκόσμιες επιθέσεις που δέχεται το «Ισλάμ»:

> Το Ισλάμ, ως θρησκεία, ελάχιστη έχει χάσει από τη δύναμή του, αλλά το Ισλάμ ως ρυθμιστής της κοινωνικής [στο σύγχρονο κόσμο] έχει εκθρονιστεί· παράλληλα με αυτό, ή πάνω από αυτό, νέες δυνάμεις ασκούν την εξουσία τους οι οποίες βρίσκονται πολλές φορές σε αντίθεση με τις παραδόσεις του και με τους κοινωνικούς του κανόνες, πάντως εισβάλλουν μέσα στην καρδιά του. Για να το θέσουμε όσο πιο απλά μπορούμε, αυτό που έχει συμβεί είναι το εξής. Μέχρι πρόσφατα, ο κοινός Μουσουλμάνος πολίτης ή καλλιεργητής δεν είχε πολιτικά ενδιαφέροντα ή λειτουργίες, καμία φιλολογία δεν του ήταν άμεσα προσιτή εκτός από τη θρησκευτική φιλολογία, δεν είχε γιορτές ούτε κοινωνική ζωή πέρα απ' ό,τι ήταν συνδεδεμένο με τη θρησκεία, έβλεπε ελάχιστα ή και τίποτε από τον εξωτερικό κόσμο εκτός απ' ό,τι τον άφηναν να δει τα θρησκευτικά του ματογυάλια. *Γι' αυτόν κατά συνέπεια η θρησκεία σήμαινε τα πάντα.* Τώρα, ωστόσο, και περισσότερο σε όλες τις εξελιγμένες χώρες, τα ενδιαφέροντά του έχουν επεκταθεί και οι δραστηριότητές του δεν είναι δεμένες πια με τη θρησκεία. Έχει πολιτικά προβλήματα που τον πιέζουν διαβάζει ή του διαβάζουν ένα πλήθος άρθρων πάνω σε θέματα κάθε είδους που δεν έχουν τίποτα να κάνουν με τη θρησκεία, και στα οποία η θρησκευτική σκοπιά μπορεί να μη συζητιέται καθόλου και τα συμπεράσματα που εξάγονται να βασίζονται σε άλλες, εντελώς διαφορετικές αρχές... [Έμφαση δική μας].[95]

Ομολογουμένως, είναι δύσκολο να αντιληφθεί κανείς την εικόνα, αφού αντίθετα με οποιαδήποτε άλλη θρησκεία *το Ισλάμ είναι ή σημαίνει τα πάντα.* Ως περιγραφή ενός ανθρώπινου φαινομένου αυτή η υπερβολή είναι, πιστεύω, μοναδική στον Οριενταλισμό. Η ίδια η ζωή —η πολιτική, η φιλολογία, η ενέργεια, η δραστηριότητα, η ανάπτυξη— συνιστά εισβολή σε αυτή την (για τον δυτικό) αφάνταστη ανατολίτικη ολότητα. Όμως σαν «συμπλήρωμα και αντίβαρο στον ευρωπαϊκό πολιτισμό», το Ισλάμ στη μοντέρνα εκδοχή του είναι πάντως ένα χρήσιμο πράγμα: αυτός είναι ο πυρήνας της πρότασης του Gibb για το σύγχρονο Ισλάμ. Γιατί «από την πιο ευρεία άποψη της ιστορίας, εκείνο που αυτή τη στιγμή συμβαίνει ανάμεσα στην Ευρώπη και το Ισλάμ είναι η επανενοποίηση του δυτικού πολιτισμού, που σχίστηκε τεχνητά στην Αναγέννηση και τώρα επανεπιβεβαιώνει την ενότητά του με συντριπτική ορμή».[96]

Αντίθετα από τον Massignon, που δεν έκανε καμία προσπάθεια να κρύψει τις μεταφυσικές του θεωρήσεις, ο Gibb έδωσε παρόμοιες παρατηρήσεις σα να επρόκειτο για αντικειμενική γνώση (κάτι το οποίο του φαινόταν πως έλειπε από τον Massignon). Αλλά, σχεδόν με οποιοδήποτε κριτήριο, το μεγαλύτερο μέρος του έργου του Gibb πάνω στο Ισλάμ είναι μεταφυσικό, όχι μόνο επειδή χρησιμοποιεί αφαιρέσεις όπως «Ισλάμ» σα να επρόκειτο για σαφή και ευκρινή νοήματα αλλά και γιατί απλώς ποτέ δεν αποσαφηνίζει πού αυτό το «Ισλάμ» του Gibb βρίσκεται μέσα στο συγκεκριμένο χώρο και χρόνο. Αν από τη μία μεριά, ακολουθώντας τον Macdonald, τοποθετεί το Ισλάμ κατηγορηματικά έξω από τη Δύση, από την άλλη μεριά, σε ένα μεγάλο μέρος του έργου του, πιάνεται να το «επανενώνει» με τη Δύση. Το 1955 έκανε αυτό το πρόβλημα τού μέσα έξω λίγο σαφέστερο: η Δύση πήρε από το Ισλάμ μόνο εκείνα τα μη επιστημονικά στοιχεία που αυτό είχε αρχικά αντλήσει από τη Δύση, ενώ δανειζόμενη πολλά από την ισλαμική επιστήμη, η Δύση ακολουθούσε απλώς εκείνο το νόμο που κάνει «τη φυσική επιστήμη και την τεχνολογία... απεριόριστα μεταδόσιμες».[97] Το καθαρό αποτέλεσμα ήταν να κάνει το Ισλάμ στην «τέχνη, την αισθητική, τη φιλοσοφία και τη θρησκευτική σκέψη» ένα δευτέρας τάξεως φαινόμενο (αφού αυτά ήρθαν από τη Δύση), και όσον αφορά την επιστήμη και την τεχνολογία, έναν απλό αγωγό για στοιχεία που δεν είναι καθεαυτά ισλαμικά.

Οποιαδήποτε αποσαφήνιση για το τι σήμαινε το Ισλάμ μέσα στη σκέψη του Gibb δεν θα βρεθεί παρά μόνο στο εσωτερικό τέτοιων μεταφυσικών περιορισμών, και στην πραγματικότητα μόνο τα δύο σημαντικά έργα του της δεκαετίας του '40, το *Σύγχρονα Ρεύματα στο Ισλάμ* και το *Μωαμεθανισμός: Μια Ιστορική Επισκόπηση,* αποσαφηνίζουν ουσια-

στικά τα πράγματα. Και στα δύο βιβλία ο Gibb προσπαθεί να συζητήσει τη σημερινή κρίση στο Ισλάμ αντιθέτοντας το εγγενές, ουσιώδες του είναι στις σύγχρονες προσπάθειες για τροποποίησή του. Έχω ήδη αναφέρει την εχθρότητα του Gibb απέναντι στα εκμοντερνιστικά ρεύματα στο Ισλάμ και την πεισματική του προσήλωση στην ισλαμική ορθοδοξία. Τώρα είναι η στιγμή να αναφέρουμε την προτίμηση του Gibb για τη λέξη *Μωαμεθανισμός* αντί *Ισλάμ* (από τη στιγμή που λέει ότι το Ισλάμ είναι στην πραγματικότητα βασισμένο σε μια ιδέα αποστολικής διαδοχής η οποία αποκορυφώθηκε με τον Μωάμεθ) και τον ισχυρισμό του ότι η κυρίαρχη επιστήμη στο Ισλάμ είναι ο νόμος, ο οποίος από νωρίς υποκατέστησε τη θεολογία. Το πιο παράξενο με αυτές τις προτάσεις είναι ότι αποτελούν ισχυρισμούς για το Ισλάμ, όχι στη βάση μιας μαρτυρίας εσωτερικής στο Ισλάμ, αλλά στη βάση μιας λογικής εσκεμμένα εξωτερικής ως προς το Ισλάμ. Κανένας Μουσουλμάνος δεν θα αποκαλούσε τον εαυτό του Μωαμεθανό, ούτε απ' όσο γνωρίζουμε θα συμμεριζόταν το πρωτείο του νόμου έναντι της θεολογίας. Αλλά εκείνο που κάνει ο Gibb είναι να τοποθετεί τον εαυτό του ως διανοούμενο μέσα σε αντιφάσεις τις οποίες ο ίδιος διακρίνει, σ' εκείνο το σημείο στο «Ισλάμ» όπου υπάρχει μια ορισμένη ανέκφραστη αναντιστοιχία ανάμεσα στην τυπική εξωτερική διαδικασία και τις εσωτερικές πραγματικότητες».[98]

Ο Οριενταλιστής, έτσι, αντιλαμβάνεται ως καθήκον του να εκφράσει αυτή την αναντιστοιχία και κατά συνέπεια να πει την αλήθεια για το Ισλάμ, το οποίο εξ ορισμού αφού οι ίδιες του οι αντιφάσεις το εμποδίζουν να τη διακρίνει δεν μπορεί να την εκφράσει. Οι περισσότερες γενικές προτάσεις του Gibb για το Ισλάμ προσφέρουν έννοιες για το Ισλάμ τις οποίες η θρησκεία ή η κουλτούρα, και πάλι εξ ορισμού, είναι ανίκανη να συλλάβει: «Η ανατολική φιλοσοφία ποτέ δεν εκτίμησε τη θεμελιώδη ιδέα της δικαιοσύνης στην ελληνική φιλοσοφία». Όσον αφορά τις ανατολικές εταιρείες, «σε αντίθεση με τις περισσότερες δυτικές, αφιερώνουν συχνά το ενεργητικό τους στο να οικοδομήσουν σταθερούς κοινωνικούς οργανισμούς παρά να οικοδομήσουν ιδεώδη συστήματα φιλοσοφικής σκέψης». Η κύρια εσωτερική αδυναμία του Ισλάμ είναι «η διάρρηξη του δεσμού ανάμεσα στα θρησκευτικά τάγματα και τις μουσουλμανικές ανώτερες και μεσαίες τάξεις».[99] Αλλά ο Gibb έχει επίσης συνείδηση του ότι το Ισλάμ ποτέ δεν παρέμεινε απομονωμένο από τον υπόλοιπο κόσμο, και ως εκ τούτου πρέπει να βρίσκεται σε μια σειρά από εξωτερικές αναντιστοιχίες, ανεπάρκειες και αποσυναρθρώσεις ανάμεσα σε αυτό το ίδιο και τον κόσμο. Έτσι λέει ότι το σύγχρονο Ισλάμ είναι το προϊόν της κλασικής θρησκείας αφότου αυτή ήρθε σε ασυγχρόνιστη επαφή με τις δυτικές ρο-

μαντικές ιδέες. Σαν αντίδραση σε αυτή την επίθεση, το Ισλάμ ανέπτυξε μια σχολή εκσυγχρονιστών των οποίων οι ιδέες αποκαλύπτουν παντού απελπισία, ιδέες ακατάλληλες για το σύγχρονο κόσμο: Μαχδισμός, εθνικισμός, μια αναβίωση του Χαλιφάτου. Όμως και η συντηρητική αντίδραση στον εκμοντερνισμό είναι εξίσου ακατάλληλη, γιατί έχει παράγει ένα είδος στενοκέφαλου Λουδδισμού. Εν τοιαύτη περιπτώσει, ρωτάμε, τι είναι τελικά το Ισλάμ, εάν δεν μπορεί να κυριαρχήσει στις εσωτερικές του αποσυναρθρώσεις ούτε να αντιμετωπίσει αποτελεσματικά το εξωτερικό του περιβάλλον; Η απάντηση δίνεται στο ακόλουθο κεντρικό απόσπασμα από τα *Σύγχρονα Ρεύματα:*

> Το Ισλάμ είναι μία ζωντανή και σφύζουσα θρησκεία, που απευθύνεται στις καρδιές, στα μυαλά και στις συνειδήσεις δεκάδων και εκατοντάδων εκατομμυρίων, δίνοντας τους έναν κανόνα με τον οποίο να ζουν έντιμες, ενάρετες και θεοφοβούμενες ζωές. Δεν είναι το Ισλάμ που έχει απολιθωθεί αλλά οι ορθόδοξες διατυπώσεις του, η συστηματική του θεολογία, η κοινωνική του απολογητική. Εδώ έγκειται η αναντιστοιχία, κι εδώ είναι που γεννιέται η δυσαρέσκεια για ένα μεγάλο ποσοστό των πιο μορφωμένων και ευφυών πιστών του, και γίνεται πιο έκδηλος ο κίνδυνος για το μέλλον. Καμία θρησκεία δεν μπορεί εν τέλει ν' αντισταθεί στην αποσύνθεση αν υπάρχει ένα διαρκές χάσμα ανάμεσα στις απαιτήσεις που εγείρει στη βούληση και στην έλξη που ασκεί στο πνεύμα του οπαδού της. Το ότι για την τεράστια πλειοψηφία των Μουσουλμάνων το πρόβλημα της αναντιστοιχίας δεν έχει ακόμα προκύψει δικαιώνει τον ουλεμά που αρνείται να παρασυρθεί από τα επιπόλαιο μέτρα που προτείνουν οι εσυγχρονιστές· αλλά η διάδοση του εκσυγχρονισμού αποτελεί προειδοποίηση ότι η αναδιατύπωση δεν μπορεί να αναβάλλεται αιωνίως. Προσπαθώντας να προσδιορίσουμε τις πηγές και τις αιτίες αυτής της απολίθωσης των κανόνων του Ισλάμ, είναι πιθανό να βρούμε ταυτόχρονα ένα κλειδί για την απάντηση στο πρόβλημα που θέτουν οι εκσυγχρονιστές, αλλά το οποίο έχουν τόσο εντυπωσιακά αποτύχει να λύσουν το πρόβλημα, με άλλα λόγια, του τρόπου με τον οποίον μπορούν να αναδιατυπωθούν οι θεμελιώδεις αρχές του Ισλάμ χωρίς να πειραχτούν τα θεμελιώδη του στοιχεία.[100]

Το τελευταίο κομμάτι αυτού του αποσπάσματος μας είναι αρκετά οικείο: υποβάλλει την παραδοσιακή πλέον ικανότητα του Οριενταλιστή να ανασυγκροτεί και ν' αναδιατυπώνει την Ανατολή, δεδομένης της α-

νικανότητας της Ανατολής να το κάνει για τον εαυτό της. Εν μέρει, λοιπόν, το Ισλάμ του Gibb βρίσκεται μπροστά από το Ισλάμ όπως το τελευταίο ασκείται, μελετάται ή κηρύσσεται στην Ανατολή. Όμως αυτό το δυνητικό Ισλάμ δεν είναι απλή κατασκευή του Οριενταλιστή, αποκύημα των ιδεών του: βασίζεται σε ένα «Ισλάμ» το οποίο —αφού δεν μπορεί πραγματικά να υπάρξει— επικαλείται μια ολόκληρη κοινότητα πιστών. Ο λόγος για τον οποίον αυτό το «Ισλάμ» είναι δυνατό να υπάρξει μέσα σε κάποια περισσότερο ή λιγότερο μελλοντική διατύπωσή του από τον Οριενταλιστή είναι ότι στην Ανατολή το Ισλάμ έχει διαρπαγεί και διαστραφεί από τη γλώσσα του κλήρου του, ο οποίος εγείρει διεκδικήσεις στα πνεύματα της κοινότητας. Ενόσω παραμένει σιωπηλό στην έκκλησή του, το Ισλάμ είναι ασφαλές· τη στιγμή που ο μεταρρυθμιστής κληρικός αναλαμβάνει το (νόμιμο) ρόλο του να επαναδιατυπώσει το Ισλάμ προκειμένου αυτό να μπορέσει να εισέλθει στη νεωτερικότητα, αρχίζει το πρόβλημα. Και αυτό το πρόβλημα, βέβαια, είναι η αναντιστοιχία.

Η αναντιστοιχία στο έργο του Gibb υπονοεί κάτι πολύ πιο σημαντικό από μια απλή θεωρητική δυσκολία στο εσωτερικό του Ισλάμ. Υπονοεί, πιστεύω, το ίδιο το προνόμιο, το ίδιο το έδαφος στο οποίο τοποθετεί ο Οριενταλιστής τον εαυτό του ώστε να γράψει, να νομοθετήσει και να επαναδιατυπώσει το Ισλάμ. Κάθε άλλο παρά μια τυχαία ανακάλυψη του Gibb, αυτή η αναντιστοιχία είναι η επιστημολογική δίοδος στο ίδιο του το θέμα, και συνεπώς, η θέση του παρατηρητή από την οποία, σε όλα του τα γραπτά και σε κάθε θέση με επιρροή την οποία κατέλαβε, μπορούσε να επισκοπεί το Ισλάμ. Ανάμεσα στη βουβή έκκληση του Ισλάμ σε μια μονολιθική κοινότητα ορθόδοξων πιστών, και σε μια ολόκληρη απλώς λεκτική διατύπωση του Ισλάμ εκ μέρους πλανημένων πολιτικών ακτιβιστών, απελπισμένων κληρικών και οπορτουνιστών αναθεωρητών: εκεί ο Gibb στεκόταν, έγραφε, αναδιατύπωνε. Τα γραπτά έλεγαν είτε τι το Ισλάμ δεν μπορούσε να πει είτε τι ο κλήρος του δεν ήθελε να πει. Οτιδήποτε έγραψε ο Gibb κατά μια έννοια ξεπερνούσε χρονικά το Ισλάμ, κατά το ότι παραδεχόταν πως κάποια στιγμή στο μέλλον το Ισλάμ θα ήταν σε θέση να πει ό,τι τώρα δεν μπορούσε. Με μιαν άλλη σημαντική έννοια, ωστόσο, τα γραπτά του Gibb για το Ισλάμ προηγούντο της θρησκείας ως σώματος «ζωντανών» πεποιθήσεων, αφού αυτά ήταν σε θέση να συλλάβουν το «Ισλάμ» σαν μια σιωπηλή έκκληση προς τους Μουσουλμάνους πριν η πίστη τους γίνει ζήτημα εγκόσμιων συζητήσεων, πρακτικών ή αμφισβητήσεων.

Η αντίφαση στο έργο του Gibb —γιατί είναι αντίφαση να μιλάμε για το «Ισλάμ» σαν κάτι που δεν είναι ούτε αυτό που υποστηρίζει ο κλήρος

του ότι είναι ούτε εκείνο που θα μαρτυρούσαν γι' αυτό, αν μπορούσαν, οι αφοσιωμένοι οπαδοί του— συγκαλύπτεται κάπως από τη μεταφυσική διάθεση που κυριαρχούσε στο έργο του, και στην πραγματικότητα ολόκληρη την ιστορία του σύγχρονου Οριενταλισμού την οποία αυτός κληρονόμησε μέσω του Macdonald. Η Ανατολή και το Ισλάμ είχαν ένα είδος εξωπραγματικής, φαινομενολογικά συρρικνωμένης υπόστασης που τα τοποθετούσε εκτός πρόσβασης για οποιονδήποτε πλην του δυτικού ειδικού. Από την αρχή της δυτικής θεωρητικολογίας γύρω από την Ανατολή, το μόνο πράγμα που η Ανατολή δεν μπορούσε να κάνει ήταν να αναπαραστήσει τον εαυτό της. Κάθε μαρτυρία για την Ανατολή ήταν αξιόπιστη μόνον αφού είχε διηθηθεί και στερεωθεί από το εξιλαστήριο πυρ του έργου του Οριενταλιστή. Το *έργο* του Gibb φιλοδοξεί να είναι το Ισλάμ (ή ο Μωαμεθανισμός) *τόσο όπως είναι όσο και όπως θα μπορούσε να είναι.* Μεταφυσικά —και μόνο μεταφυσικά— ουσία και δυνατότητα καθίστανται ένα. Μόνο μια μεταφυσική διάθεση μπορούσε να παράγει ορισμένα περίφημα δοκίμια του Gibb όπως το «Η Δομή της Θρησκευτικής Σκέψης στο Ισλάμ» ή το «Ερμηνεία της Ισλαμικής Ιστορίας», χωρίς να την ανησυχεί η διάκριση που έκανε ανάμεσα σε υποκειμενική και αντικειμενική γνώση η κριτική του ίδιου του Gibb στον Massignon.[101] Οι ισχυρισμοί του σχετικά με το «Ισλάμ» γίνονται με αληθινά ολύμπια βεβαιότητα και αταραξία. Δεν υπάρχει αναντιστοιχία, δεν υπάρχει καμιά αίσθηση χάσματος ανάμεσα στη σελίδα του Gibb και το φαινόμενο που περιγράφει, γιατί καθένα τους, σύμφωνα με τον ίδιον, ανάγεται άμεσα στο άλλο. Ως τέτοια, το «Ισλάμ» και η περιγραφή του από τον Gibb έχουν μια ήρεμη, πραγματευτική επιπεδότητα που κοινό της σημείο είναι η ευπαρουσίαστη σελίδα του Εγγλέζου λογίου.

Δίνω πολύ μεγάλη σημασία στην εμφάνιση και στο σκόπιμο μοντέλο της σελίδας του Οριενταλιστή ως τυπωμένου αντικειμένου. Έχω μιλήσει σε αυτό το βιβλίο για την αλφαβητική εγκυκλοπαίδεια του d'Herbelot, τις γιγάντιες σελίδες της *Description de l'Egypte*, το σημειωματάριο εργαστήρι-μουσείο του Ρενάν, τις ελλείψεις* και τα σύντομα επεισόδια των *Σύγχρονων Αιγυπτίων* του Lane, των παραδειγματικών σταχυολογήσεων του Ντε Σασύ, κοκ. Αυτές οι σελίδες είναι σημεία μιας ορισμένης Ανατολής, κι ενός συγκεκριμένου Οριενταλιστή, που παρουσιάζονται στον αναγνώστη. Υπάρχει σε αυτές τις σελίδες μια ορισμένη τάξη μέσω της οποίας ο αναγνώστης προσλαμβάνει όχι μόνο την «Ανατολή» αλλά και τον ίδιο τον Οριενταλιστή, ως διερμηνέα, ως εξηγητή, ως προσωπικότητα, ως μεσολαβητή, ως αντιπροσωπευτικό (και αντιπροσωπεύο-

* Ο όρος με τη γεωμετρική σημασία του [Σ.τ.μ.].

ντα) ειδικό. Με έναν αξιοσημείωτο τρόπο ο Gibb και ο Massignon παρήγαγαν σελίδες που συνοψίζουν την ιστορία της οριενταλιστικής γραφής στη Δύση όπως αυτή έχει ενσωματωθεί σ' ένα διαφοροποιημένο ειδολογικό και τοπογραφικό ύφος, συρρικνούμενη τελικά σε μια λόγια, ομοιόμορφη μονογραφία. Τα ανατολίτικα αντιπροσωπευτικά δείγματα· οι ανατολίτικες υπερβολές· η ανατολική λεξικογραφική ενότητα· οι ανατολικές σειρές· το ανατολίτικο παράδειγμα: όλα αυτά έχουν υποταχθεί στον Gibb και στον Massignon στη γραμμική αφηγηματική εξουσία της θεωρητικής ανάλυσης, έχουν παρουσιαστεί σε δοκίμια, σε μικρά άρθρα, σε λόγια έργα. Στην εποχή τους, από τα τέλη του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του '60, τρεις κύριες μορφές οριενταλιστικού γραψίματος έχουν ριζικά μεταμορφωθεί: η εγκυκλοπαίδεια, η ανθολογία και η προσωπική καταγραφή. Η αυθεντία τους επανακατανεμόταν, διαλυόταν ή διαχεόταν: σε μια επιτροπή ειδικών *(Η Εγκυκλοπαίδεια του Ισλάμ, Η Ιστορία του Ισλάμ του Καίμπριτζ),* σε μια κατώτερη τάξη ή υπηρεσία (στοιχειώδεις γλωσσικές οδηγίες, οι οποίες προετοίμαζαν κάποιον όχι μόνο για τη διπλωματία, όπως συνέβαινε με την *Χρηστομάθεια* του Σασύ, αλλά και για τη μελέτη της κοινωνιολογίας, της οικονομίας ή της ιστορίας), στην περιοχή της συγκλονιστικής αποκάλυψης (που είχε να κάνει περισσότερο με προσωπικότητες ή κυβερνήσεις —ο Lawrence είναι το πιο εμφανές παράδειγμα— απ' ό,τι με γνώση). Ο Gibb, με την ήρεμα τολμηρή αλλά βαθιά ακολουθητική πρόζα· ο Massignon, με τη διορατικότητα ενός καλλιτέχνη για τον οποίον καμία αναφορά δεν είναι υπερβολική όσον κυβερνάται από ένα εκκεντρικό ερμηνευτικό χάρισμα: οι δύο αυτοί διανοούμενοι έφτασαν την οικουμενική αυθεντία του ευρωπαϊκού Οριενταλισμού όσο πιο μακριά μπορούσε να φτάσει. Μετά από αυτούς, η καινούργια πραγματικότητα —το καινούργιο εξειδικευμένο ύφος— ήταν, γενικά μιλώντας, αγγλο-αμερικανική, και στενότερα μιλώντας, η Αμερικανική Κοινωνική Επιστήμη. Σε αυτήν, ο παλιός Οριενταλισμός διασπάστηκε σε πολλά τμήματα· όμως όλα συνέχιζαν να υπηρετούν τα παραδοσιακά οριενταλιστικά δόγματα.

IV.

Η ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ ΦΑΣΗ

Από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, και κυρίως μετά κάθε έναν από τους αραβο-ισραηλινούς πολέμους, ο Άραβας Μουσουλμάνος έχει γίνει

μια σημαίνουσα φιγούρα για την αμερικανική λαϊκή κουλτούρα, καθώς όλο και περισσότερο ο ακαδημαϊκός κόσμος, ο κόσμος των σχεδιαστών της πολιτικής και ο κόσμος των επιχειρήσεων αρχίζει να προσέχει σοβαρά τους Άραβες. Αυτό συμβολίζει μια μείζονα αλλαγή στο διεθνή συσχετισμό δυνάμεων. Η Βρετανία και η Γαλλία δεν καταλαμβάνουν πλέον την κεντρική σκηνή της παγκόσμιας πολιτικής· η αμερικανική αυτοκρατορία έχει καταλάβει τη θέση τους. Ένα τεράστιο δίκτυο συμφερόντων συνδέει τώρα όλα τα μέρη του πρώην αποικιακού κόσμου με τις Ηνωμένες Πολιτείες, όπως ακριβώς ο πολλαπλασιασμός των ακαδημαϊκών υποειδικοτήτων καταμερίζει (και την ίδια στιγμή συνδέει) όλες τις προηγούμενες φιλολογικές και ευρωπαιοκεντρικές επιστήμες, όπως ο Οριενταλισμός. Ο γεωπολιτικός ειδικός, όπως ονομαζόταν τώρα, διεκδικεί ως προς συγκεκριμένες περιοχές την εμπειρογνωμοσύνη η οποία τίθεται στην υπηρεσία της κυβέρνησης ή των επιχειρήσεων ή και των δύο. Η μαζική, ημι-εμπράγματη γνώση που είχε αποθηκευθεί στα αρχεία του ευρωπαϊκού Οριενταλισμού —όπως έχει καταγραφεί, για παράδειγμα, στο χρονικό του πεδίου του δέκατου ένατου αιώνα του Jules Mohl— έχει διαλυθεί και αναπλαστεί σε καινούργιες φόρμες. Μια πλατιά ποικιλία υβριδικών αναπαραστάσεων της Ανατολής διατρέχει τώρα την κουλτούρα. Ιαπωνία, Ινδοκίνα, Κίνα, Ινδία, Πακιστάν: οι αναπαραστάσεις τους είχαν, και συνεχίζουν να έχουν, πλατιές απηχήσεις, και τις έχουμε πολλές φορές συζητήσει για προφανείς λόγους. Το Ισλάμ και οι Άραβες έχουν τις δικές τους αναπαραστάσεις, επίσης, και θα τις συζητήσουμε εδώ όπως εμφανίζονται σε αυτή την αποσπασματική —και όμως πανίσχυρη και ιδεολογικά συνεκτική— διάρκεια, κάτι το οποίο έχουμε πολύ λιγότερο συζητήσει και στο οποίο, στις Ηνωμένες Πολιτείες, έχει εκβάλλει ο ευρωπαϊκός Οριενταλισμός.

1. *Λαϊκές εικόνες και αναπαραστάσεις των κοινωνικών επιστημών.* Εδώ είναι μερικά παραδείγματα του πώς αναπαρίστανται σήμερα οι Άραβες. Αξίζει να παρατηρήσουμε με πόση ευκολία «ο Άραβας» μοιάζει να αποδέχεται τις μεταμορφώσεις και τις αναγωγές —όλες οφθαλμοφανώς μεροληπτικές— στις οποίες διαρκώς συμπιέζεται. Το κοστούμι για την δέκατη ετήσια συνάντηση των αποφοιτησάντων από το Πρίνστον το 1967 είχε σχεδιαστεί πριν από τον Πόλεμο του Ιουνίου. Το μοτίβο —γιατί δεν θα μπορούσε να περιγράψει κανείς το κοστούμι σαν τίποτε άλλο από σκληρά υπαινικτικό— ήταν να υποδυθούν τους Άραβες: ρόμπες, μαντήλια στο κεφάλι, σανδάλια. Αμέσως μετά τον πόλεμο, όταν ξεκάθαρα πλέον το μοτίβο του Άραβα προκαλούσε αμηχανία, έγινε μια αλλαγή στο σχέδιο για τη συνάντηση. Φορώντας το κοστούμι όπως

είχε αρχικά σχεδιαστεί, η τάξη τώρα θα περπατούσε σε πομπή, με τα χέρια πάνω στο κεφάλι σε μια χειρονομία απελπισμένης ήττας. Αυτό είχε γίνει ο Άραβας. Από ένα αμυδρά σχεδιασμένο στερεότυπο του νομάδα πάνω στην καμήλα σε μιαν αποδεκτή καρικατούρα ως ενσάρκωση της αδυναμίας και της εύκολης ήττας: αυτό ήταν όλο κι όλο το φάσμα του Άραβα.

Όμως μετά τον πόλεμο του 1973 ο Άραβας άρχισε να εμφανίζεται παντού σαν κάτι πιο απειλητικό. Καρτούνς απεικόνιζαν έναν Άραβα Σεΐχη να στέκει αγριωπός πίσω από μια αντλία πετρελαίου. Αυτοί οι Άραβες, πάντως, ήταν σαφέστατα «Σημίτες»: οι οξύτατα γυριστές τους μύτες, το διαβολικό λοξοκοίταγμα στα γενειοφόρα τους πρόσωπα, ήταν προφανείς υπομνήσεις (σε έναν κατ' εξοχήν μη σημιτικό πληθυσμό) του ότι οι «Σημίτες» βρίσκονταν πίσω από όλα τα προβλήματά «μας», που σε αυτή την περίπτωση ήταν κυρίως μια έλλειψη καυσίμων. Η μεταβίβαση μιας λαϊκής αντισημιτικής διάθεσης από έναν εβραϊκό σε έναν αραβικό στόχο έγινε χωρίς δυσκολία, αφού η φιγούρα ήταν ουσιαστικά η ίδια.

Έτσι αν ο Άραβας κατέχει κάποιο χώρο που του επιτρέπει να διεκδικεί την προσοχή μας, είναι αποκλειστικά σαν αρνητική αξία. Αντιμετωπίζεται ως διασπαστικό στοιχείο στην ύπαρξη του Ισραήλ και της Δύσης, ή, κατά μια άλλη άποψη του ίδιου πράγματος, σαν ένα τεράστιο εμπόδιο για τη δημιουργία του Ισραήλ το 1948. Στο βαθμό που ένας τέτοιος Άραβας έχει κάποια ιστορία, αυτή είναι μέρος της ιστορίας που του έχει αποδόσει (ή έχει πάρει από αυτόν: η διαφορά είναι ελάχιστη) η οριενταλιστική παράδοση, και αργότερα, η σιωνιστική παράδοση. Η Παλαιστίνη θεωρείτο —από τον Λαμαρτίνο και τους πρώτους Σιωνιστές— σαν μια κενή έρημος έτοιμη να ανθίσει· οι όποιοι κάτοικοι που τύχαινε να έχει φαίνονταν σαν αμελητέοι νομάδες που δεν είχαν κανένα πραγματικό δικαίωμα πάνω στη γη και ως εκ τούτου καμία πολιτισμική ή εθνική πραγματικότητα. Έτσι ο Άραβας γίνεται αντιληπτός σήμερα σαν μια σκιά που τρομάζει τους Εβραίους. Σε αυτή τη σκιά —επειδή Άραβες και Εβραίοι είναι Ανατολίτες Σημίτες— μπορεί να προβληθεί κάθε παραδοσιακή, λανθάνουσα δυσπιστία την οποία ένας δυτικός νιώθει για τον Ανατολίτη. Γιατί ο Εβραίος της προ-ναζιστικής Ευρώπης είχε τώρα διχοτομηθεί: εκείνο που είχαμε ήταν από τη μία μεριά ένας Ιουδαίος ήρωας, δημιουργημένος μέσ' από μιαν αναβιωμένη λατρεία του πρωτοπόρου Οριενταλιστή (Burton, Lane, Ρενάν), και από την άλλη ο υφέρπων, μυστηριώδης και τρομακτικός ίσκιος του, ο Άραβας Ανατολίτης. Απομονωμένος από κάθετι εκτός από το παρελθόν που είχε δη-

μιουργήσει γι' αυτόν η πολεμική του Οριενταλιστή, ο Άραβας είναι δέσμιος ενός πεπρωμένου που τον καθηλώνει και τον καταδικάζει σε μια σειρά αντιδράσεων οι οποίες περιοδικά τιμωρούνται από αυτό που η Barbara Tuchman ονομάζει με το θεολογικό όνομα «το τρομερό και ταχύ ξίφος του Ισραήλ».

Παράλληλα με τον αντισιωνισμό του, ο Άραβας είναι ένας προμηθευτής πετρελαίου. Αυτό είναι ένα άλλο αρνητικό χαρακτηριστικό, αφού οι περισσότερες αναφορές στα αραβικά πετρέλαια εξισώνουν το μποϊκοτάζ του πετρελαίου του 1973-74 (από το οποίο ωφελήθηκαν κυρίως οι δυτικές εταιρείες πετρελαίου και μια μικρή αραβική άρχουσα ελίτ) με την απουσία οποιουδήποτε ηθικού εφοδίου στους Άραβες που θα τους νομιμοποιούσε να κατέχουν τέτοια τεράστια πετρελαϊκά αποθέματα. Χωρίς τους συνηθισμένους ευφημισμούς, το ερώτημα που ετίθετο συνήθως ήταν γιατί τέτοιοι άνθρωποι όπως οι Άραβες να έχουν το δικαίωμα να κρατούν υπό απειλήν τον ανεπτυγμένο (ελεύθερο, δημοκρατικό, ηθικό) κόσμο. Από τέτοια ερωτήματα εξάγεται ο συχνός υπαινιγμός μιας αναγκαίας επίθεσης στις αραβικές πετρελαϊκές περιοχές.

Στον κινηματογράφο και στην τηλεόραση ο Άραβας συνδέεται είτε με τη λαγνεία είτε με μια αιμοδιψή ανεντιμότητα. Εμφανίζεται σαν ένας υπερσεξουαλικός έκφυλος, ικανός, είναι αλήθεια, για έξυπνες και περίπλοκες ίντριγκες, αλλά κατ' ουσίαν σαδιστικές, προδοτικές, χαμερπείς. Δουλέμπορος, οδηγός καμηλών, συναλλάκτης χρήματος, πολύχρωμος παλιάνθρωπος: αυτοί είναι μερικοί παραδοσιακοί αραβικοί ρόλοι στο σινεμά. Τον Άραβα αρχηγό (επιδρομέων, πειρατών ή «ντόπιων» στασιαστών) θα τον δούμε συχνά να βρυχάται στον αιχμάλωτο δυτικό ήρωα και στο ξανθό κορίτσι (που και οι δύο τους σκάνε από υγεία), «Οι άνδρες μου πρόκειται να σε σκοτώσουν — αλλά θέλουν να διασκεδάσουν πρώτα». Κρυφοκοιτάζει όλο νόημα καθώς μιλάει: αυτός είναι ένας συνήθης υποβιβασμός του Σεΐχη του Βαλεντίνο. Στα επίκαιρα ή στις δημοσιογραφικές φωτογραφίες οι Άραβες εικονίζονται πάντοτε σε μεγάλα νούμερα. Καμία ατομικότητα, καθόλου προσωπικά χαρακτηριστικά ή εμπειρίες. Οι περισσότερες από τις εικόνες αναπαριστούν μαζική οργή και δυστυχία, ή ανορθολογικές (ως εκ τούτου απελπιστικά εκκεντρικές) χειρονομίες. Πίσω απ' όλες αυτές τις εικόνες κρύβεται η απειλή του τζιχάντ. Συνέπεια: ένας φόβος ότι οι Μουσουλμάνοι (ή οι Άραβες) θα κατακτήσουν τον κόσμο.

Συνέχεια εκδίδονται βιβλία και άρθρα για το Ισλάμ και τους Άραβες τα οποία δεν αντιπροσωπεύουν καμία απολύτως αλλαγή απέναντι στις δηλητηριώδεις αντιισλαμικές πολεμικές του Μεσαίωνα και της Αναγέν-

νησης. Για καμιά άλλη εθνική ή θρησκευτική ομάδα δεν αληθεύει ότι μπορεί να γραφτεί ή να ειπωθεί γι' αυτήν οτιδήποτε, χωρίς να ξεσηκώσει αντίλογο ή αντιρρήσεις. Ο οδηγός των προπτυχιακών σπουδών που εξέδωσε το Πανεπιστήμιο Κολούμπια το 1975 έλεγε για τις Αραβικές σπουδές ότι κάθε άλλη λέξη στη γλώσσα αυτή είχε να κάνει με τη βία, και ότι το αραβικό πνεύμα όπως «αντανακλάτο» μέσα στη γλώσσα ήταν αθεράπευτα πομπώδες. Ένα πρόσφατο άρθρο του Emmett Tyrrell στο περιοδικό του *Harper* ήταν ακόμα πιο συκοφαντικό και ρατσιστικό, υποστηρίζοντας ότι οι Άραβες είναι βασικά δολοφόνοι και ότι η βία και η απάτη μεταφέρονται μέσα στα γονίδιά τους. Μια επισκόπηση με τίτλο *Οι Άραβες στα Αμερικανικά Διδακτικά Εγχειρίδια* δίνει την πιο εκπληκτική ψευδοπληροφόρηση, ή μάλλον την πιο πωρωμένη περιγραφή μιας εθνικο-θρησκευτικής ομάδας. Ένα βιβλίο ισχυρίζεται ότι «ελάχιστοι άνθρωποι σε αυτήν [την αραβική] περιοχή γνωρίζουν ακόμα και το ότι υπάρχει ένας καλύτερος τρόπος ζωής» , και συνεχίζει ρωτώντας αφοπλιστικά, «Τι συνδέει μεταξύ τους τούς λαούς της Μέσης Ανατολής;». Η απάντηση, χωρίς δισταγμό, είναι: «Ο έσχατος δεσμός είναι η αραβική εχθρότητα —το μίσος— για τους Εβραίους και το έθνος του Ισραήλ». Παράλληλα μ' ένα τέτοιο υλικό συναντάμε και αυτό σχετικά με το Ισλάμ, σ' ένα άλλο βιβλίο: «Η μουσουλμανική θρησκεία, το αποκαλούμενο Ισλάμ, ξεκίνησε τον έβδομο αιώνα. Εγκαινιάστηκε από έναν ευκατάστατο έμπορο της Αραβίας, τον λεγόμενο Μωάμεθ. Αυτός ισχυριζόταν πως ήταν προφήτης. Βρήκε οπαδούς μεταξύ των Αράβων. Τους είπε ότι είχαν εκλεγεί για να κυβερνήσουν τον κόσμο». Αυτό το είδος γνώσης ακολουθείται από ένα άλλο, εξίσου ακριβές: «Λίγο μετά τον θάνατο του Μωάμεθ, οι διδασκαλίες του καταγράφτηκαν σε ένα βιβλίο με το όνομα Κοράνι. Αυτό έγινε το ιερό βιβλίο του Ισλάμ».[103]

Αυτές οι χονδροειδείς ιδέες υποστηρίζονται, και δεν ανασκευάζονται, από τον ακαδημαϊκό, έργο του οποίου είναι η μελέτη της Εγγύς Ανατολής. (Αξίζει να σημειωθεί παρεμπιπτόντως ότι το συμβάν του Πρίνστον στο οποίο αναφέρθηκα παραπάνω σημειώθηκε σε πανεπιστήμιο που καυχιέται για το τμήμα του των Μεσανατολικών σπουδών το οποίο ιδρύθηκε το 1927, το παλαιότερο παρόμοιο τμήμα στη χώρα). Ας πάρουμε για παράδειγμα την αναφορά που έγραψε το 1967 ο Morroe Berger, ένας επαγγελματίας της κοινωνιολογίας και των Μεσανατολικών σπουδών στο Πρίνστον, κατ' εντολήν του Τμήματος Υγείας, Εκπαίδευσης και Πρόνοιας· ήταν τότε πρόεδρος του Συνδέσμου Μεσανατολικών Σπουδών (MESA), του επαγγελματικού συνδέσμου των ερευνητών των ασχολουμένων με όλες τις πλευρές της Εγγύς Ανατολής, «κυρίως μετά την άνοδο

του Ισλάμ και από τη σκοπιά της κοινωνικής επιστήμης και των ανθρωπιστικών επιστημών»,[104] που ιδρύθηκε το 1967. Ονόμασε το άρθρο του «Μεσανατολικές και Βορειο-αφρικανικές Σπουδές: Εξελίξεις και Ανάγκες», και το δημοσίευσε στο δεύτερο τεύχος του Δελτίου του *MESA*. Αφού πρώτα επισκόπησε τη στρατηγική, οικονομική και πολιτική σημασία της περιοχής για τις Ηνωμένες Πολιτείες, και αφού επιδοκίμασε τα διάφορα προγράμματα υποστήριξης των πανεπιστημιακών ερευνών εκ μέρους της κυβέρνησης των Ηνωμένων Πολιτειών και ιδιωτικών ιδρυμάτων —η Εκπαιδευτική Σύμβαση του Υπουργείου Εθνικής Άμυνας του 1958 (μια πρωτοβουλία εμπνευσμένη άμεσα από το Σπούτνικ), η σύναψη δεσμών ανάμεσα στο Συμβούλιο Ερεύνης των Κοινωνικών Επιστημών και τις Μεσανατολικές Σπουδές, κοκ.— ο Berger κατέληξε στα ακόλουθα συμπεράσματα:

> Η σύγχρονη Μέση Ανατολή και Βόρειος Αφρική δεν είναι επίκεντρο μεγάλων πολιτισμικών επιτευγμάτων, και ούτε είναι πιθανό να γίνει στο εγγύς μέλλον. Η μελέτη της περιοχής ή των γλωσσών της, ως εκ τούτου, δεν αποτελεί αφεαυτής ανταμοιβή όσον αφορά τη σύγχρονη κουλτούρα.
>
> ... Η περιοχή μας δεν είναι επίκεντρο μεγάλης πολιτικής ισχύος ούτε έχει τη δυνατότητα να γίνει... Η Μέση Ανατολή (και ακόμα λιγότερο η Βόρειος Αφρική) έχει υποχωρήσει σε άμεση πολιτική σημασία για τις ΗΠΑ (ακόμα και σε αξία «πρώτης γραμμής» ή ως «ενόχληση») σε σχέση με την Αφρική, τη Λατινική Αμερική και την Άπω Ανατολή.
>
> ... Η σύγχρονη Μέση Ανατολή, έτσι, διαθέτει σε μικρό μόνο βαθμό το είδος των χαρακτηριστικών που φαίνονται σημαντικά για την προσέλκυση της ερευνητικής προσοχής. Αυτό δεν μειώνει την ανάγκη και τη θεωρητική αξία της μελέτης της περιοχής, ούτε επηρεάζει την ποιότητα του έργου που παράγουν οι μελετητές σε σχέση με αυτήν. Θέτει μόνο κάποια όρια, των οποίων πρέπει να έχουμε επίγνωση, στις δυνατότητες για ανάπτυξη του πεδίου όσον αφορά τον αριθμό εκείνων που ερευνούν και διδάσκουν.[105]

Ως προφητεία, βέβαια, ήταν εντελώς αξιοθρήνητη· εκείνο που την κάνει ακόμη πιο ατυχή είναι το ότι ο Berger επιφορτίστηκε το έργο όχι μόνο επειδή ήταν ειδικός στη σύγχρονη Εγγύς Ανατολή αλλά επίσης —όπως είναι φανερό από την κατάληξη της αναφοράς του— επειδή υποτίθεται ότι βρισκόταν στην κατάλληλη θέση για να προβλέψει το

μέλλον, και τη μελλοντική πολιτική. Η αποτυχία του να δει ότι η Μέση Ανατολή είχε τεράστια πολιτική σημασία, και εν δυνάμει μεγάλη πολιτική δύναμη, δεν ήταν μια τυχαία εσφαλμένη κρίση, πιστεύω. Και τα δύο κύρια σφάλματα του Berger απορρέουν από την πρώτη του και την τελευταία παράγραφο, των οποίων η γενεαλογία είναι η ιστορία του Οριενταλισμού όπως τον έχουμε μελετήσει. Σε ό,τι έχει να πει ο Berger για την απουσία μεγάλων πολιτισμικών επιτευγμάτων, και σε ό,τι καταλήγει σχετικά με τη μελλοντική έρευνα —το ότι η Μέση Ανατολή δεν ελκύει την ερευνητική προσοχή λόγω της εγγενούς αδυναμίας της— έχουμε μια σχεδόν ακριβή επανάληψη της δογματικής οριενταλιστικής γνώμης ότι οι Σημίτες ποτέ δεν παρήγαγαν μεγάλη κουλτούρα και ότι, όπως συχνά έλεγε ο Ρενάν, ο σημιτικός κόσμος ήταν πολύ αποδυναμωμένος ώστε να μπορέσει ποτέ να τραβήξει την παγκόσμια προσοχή. Επιπλέον, εκφέροντας τέτοιες έγκυρες για την εποχή του κρίσεις και όντας ολότελα τυφλός απέναντι σε αυτό που βρισκόταν μπροστά στα μάτια του —επιτέλους, ο Berger δεν έγραφε πριν από πενήντα χρόνια, αλλά σε μια περίοδο κατά την οποία οι Ηνωμένες Πολιτείες εισήγαγαν ήδη το 10% περίπου των υγρών τους καυσίμων από τη Μέση Ανατολή και που οι στρατηγικές και οικονομικές τους επενδύσεις στην περιοχή ήταν αφάνταστα μεγάλες— ο Berger απλώς επικύρωνε τη δική του σπουδαιότητα ως Οριενταλιστής. Γιατί αυτό που λέει, στην πράξη, είναι ότι δίχως ανθρώπους όπως αυτός η Μέση Ανατολή θα είχε παραμεληθεί· και ότι χωρίς το δικό του μεσολαβητικό, ερμηνευτικό ρόλο η περιοχή δεν θα μπορούσε να κατανοηθεί, εν μέρει επειδή αυτά τα λίγα που υπάρχουν εκεί να καταλάβει κανείς είναι κάπως περίεργα, εν μέρει επειδή μόνον ο Οριενταλιστής μπορεί να ερμηνεύσει την Ανατολή, αφού η Ανατολή είναι ριζικά ανίκανη να ερμηνεύσει τον εαυτό της.

Το γεγονός ότι ο Berger δεν ήταν και τόσο ένας κλασικός Οριενταλιστής τον καιρό που έγραφε (δεν ήταν και ούτε είναι) αφού ήταν επαγγελματίας κοινωνιολόγος δεν μειώνει το ποσοστό του χρέους του στον Οριενταλισμό και τις ιδέες του. Ανάμεσα σε αυτές τις ιδέες είναι η ιδιαίτερα νομιμοποιημένη εκείνη αντιπάθεια και ο υποβιβασμός προς το υλικό που αποτελεί την κύρια βάση της έρευνάς του. Τόσο ισχυρό είναι αυτό στον Berger που συσκοτίζει τις πραγματικότητες που βρίσκονται μπροστά στα μάτια του. Και ακόμα πιο εντυπωσιακά, κάνει άχρηστο γι' αυτόν το να αναρωτηθεί γιατί, αν η Μέση Ανατολή «δεν είναι επίκεντρο μεγάλων πολιτισμικών επιτευγμάτων», θα άξιζε οποιοσδήποτε να αφιερώσει τη ζωή του, όπως και ο ίδιος έκανε, στη σπουδή της κουλτούρας της. Οι ερευνητές —περισσότερο απ' ό,τι, ας πούμε, οι γιατροί— μελε-

τούν αυτό που αγαπούν και αυτό που τους ενδιαφέρει· μόνο μια υπερβάλλουσα αίσθηση πολιτισμικού καθήκοντος οδηγεί έναν ερευνητή στη μελέτη ενός πράγματος το οποίο δεν εκτιμά. Όμως ακριβώς μια τέτοια αίσθηση καθήκοντος έχει προωθήσει ανέκαθεν ο Οριενταλισμός, επειδή επί συνεχόμενες γενιές η κουλτούρα εν γένει έχει τοποθετήσει τον Οριενταλιστή στα οδοφράγματα, όπου με το επαγγελματικό του έργο αντιμετώπιζε την Ανατολή —τις βαρβαρότητάς της, τις εκκεντρικότητάς της, την ακυβερνησία της— και την κρατούσε μέσα στον κλοιό για χάρη της Δύσης.

Αναφέρω τον Berger ως ένα παράδειγμα της ακαδημαϊκής στάσης απέναντι στην ισλαμική Ανατολή, ως ένα παράδειγμα τού πώς μια επιστημονική προοπτική μπορεί να υποστηρίξει τις καρικατούρες τις οποίες διαδίδει η λαϊκή κουλτούρα. Αλλά ο Berger αντιπροσωπεύει επίσης τις πιο πρόσφατες μεταμορφώσεις που επισυμβαίνουν στον Οριενταλισμό: τη μεταστροφή του από μια κατά βάσιν φιλολογική επιστήμη και μια συγκεχυμένα γενική πρόσληψη της Ανατολής σε μια ειδικότητα των κοινωνικών επιστημών. Δεν αποτελεί πια το πρώτο μέλημα του Οριενταλιστή η προσπάθεια να γνωρίσει σε βάθος τις εσωτερικές γλώσσες της Ανατολής· ξεκινάει αντίθετα ως εκπαιδευμένος κοινωνικός επιστήμονας και «εφαρμόζει» την επιστήμη του στην Ανατολή, ή οπουδήποτε αλλού. Αυτή είναι η ειδικά αμερικανική συμβολή στην ιστορία του Οριενταλισμού, και μπορεί να χρονολογηθεί περίπου από την εποχή αμέσως μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν οι Ηνωμένες Πολιτείες βρήκαν τον εαυτό τους στη θέση που είχαν προσφάτως εγκαταλείψει η Βρετανία και η Γαλλία. Η αμερικανική εμπειρία της Ανατολής πριν από αυτή την εξαιρετική στιγμή ήταν περιορισμένη. Ορισμένοι μοναχικοί της κουλτούρας όπως ο Μέλβιλ είχαν ενδιαφερθεί γι' αυτήν κυνικοί όπως ο Μαρκ Τουαίν την επισκέφθηκαν και έγραψαν γι' αυτήν οι αμερικανοί Υπερβατιστές διέβλεπαν συγγένειες ανάμεσα στην ινδική σκέψη και τη δική τους· λίγοι θεολόγοι και ερευνητές της Βίβλου μελετούσαν τις ανατολικές γλώσσες· υπήρξαν περιστασιακές διπλωματικές και πολεμικές συναντήσεις με Βερβερίνους πειρατές και τα παρόμοια, η ασυνήθιστη ναυτική εκστρατεία στην Άπω Ανατολή, και βέβαια ο πανταχού παρών ιεραπόστολος στην Ανατολή. Αλλά δεν υπήρχε καμία βαθιά παράδοση Οριενταλισμού, και συνεπώς στις Ηνωμένες Πολιτείες η γνώση γύρω από την Ανατολή ποτέ δεν πέρασε μέσ' από τις διαδικασίες εκλέπτυνσης και ανασύστασης, αρχή των οποίων ήταν η φιλολογική έρευνα, τις οποίες γνώρισε στην Ευρώπη. Επιπλέον, ούτε η αντίστοιχη φαντασιακή επένδυση έγινε ποτέ, ίσως επειδή η αμερικανική μεθόριος, η μόνη που με-

τρούσε, ήταν εκείνη προς δυσμάς. Αμέσως μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, λοιπόν, η Ανατολή έγινε, όχι το ευρύ και καθολικό ζήτημα που είχε επί αιώνες υπάρξει για την Ευρώπη, αλλά ένα πρόβλημα διοικητικό, ένα θέμα της πολιτικής. Εισέρχεται στη σκηνή ο κοινωνικός επιστήμονας και ο νέος ειδικός, στου οποίου τους κάπως στενότερους ώμους θα πέσει το κύριο βάρος του Οριενταλισμού. Με τη σειρά τους, όπως θα δούμε, αυτοί επέφεραν τέτοιες αλλαγές στον Οριενταλισμό που έγινε εν τέλει ελάχιστα αναγνωρίσιμος. Σε κάθε περίπτωση, ο νέος Οριενταλιστής κληρονόμησε τις διαθέσεις της πολιτισμικής εχθρότητας, και τις διατήρησε.

Μία από τις εντυπωσιακές όψεις της νέας αμερικανικής προσοχής των κοινωνικών επιστημών στην Ανατολή είναι η μοναδική τους αποφυγή της λογοτεχνίας. Μπορεί κανείς να διαβάσει ποταμούς γραφής του ειδικού πάνω στην Εγγύς Ανατολή χωρίς ποτέ να συναντήσει ούτε μία μοναδική αναφορά στη λογοτεχνία. Εκείνο που φαίνεται να μετράει πολύ περισσότερο για τον γεωπολιτικό ειδικό είναι τα «γεγονότα», των οποίων ίσως ένα λογοτεχνικό κείμενο είναι διαφθορέας. Το καθαρό αποτέλεσμα αυτής της αξιοσημείωτης παράλειψης στη σύγχρονη αμερικανική συνείδηση της αραβικής ή ισλαμικής Ανατολής είναι να κρατά την περιοχή και τους ανθρώπους της εννοιολογικά ευνουχισμένους, συρρικνωμένους σε «στάσεις», «ρεύματα», στατιστικές: κοντολογίς, απανθρωποποιημένους. Από τη στιγμή που ένας Άραβας ποιητής ή μυθιστοριογράφος —και υπάρχουν πάρα πολλοί— γράφει για τις εμπειρίες του, τις αξίες του, τα ανθρώπινα βιώματά του (όσο παράξενα κι αν είναι αυτά) καταστρέφει δραστικά τα διάφορα πρότυπα (εικόνες, κλισέ, αφαιρέσεις) μέσω των οποίων αναπαρίσταται η Ανατολή. Ένα φιλολογικό κείμενο μιλά περισσότερο ή λιγότερο έμμεσα για μια ζωντανή πραγματικότητα. Η δύναμή του δεν έγκειται στο ότι είναι αραβικό, ή γαλλικό ή αγγλικό· η δύναμή του είναι η δύναμη και η ζωτικότητα των λέξεων οι οποίες, για να χρησιμοποιήσουμε τη μεταφορά του Φλωμπέρ από τους *Πειρασμούς του Αγίου Αντωνίου*, αρπάζουν τα είδωλα από την αγκαλιά του Οριενταλιστή και κάνουν να πέσουν εκείνα τα μεγάλα παραλυτικά παιδιά —οι ιδέες τους για την Ανατολή— που προσπαθούν να περάσουν ως η ίδια η Ανατολή.

Η απουσία της λογοτεχνίας και η σχετικά ασθενής θέση της φιλολογίας στις σύγχρονες αμερικανικές σπουδές της Εγγύς Ανατολής είναι δείγματα της νέας εκκεντρικότητας του Οριενταλισμού, όπου πράγματι και η εκ μέρους μου χρήση της λέξης είναι αντικανονική. Γιατί ελάχιστα από αυτά που οι ακαδημαϊκοί εμπειρογνώμονες της Εγγύς Ανατολής κάνουν σήμερα μοιάζουν με τον παραδοσιακό Οριενταλισμό του είδους

εκείνου που έληξε με τον Gibb και τον Massignon· τα κύρια πράγματα που αναπαράγονται εδώ είναι, όπως είπα, μια ορισμένη πολιτισμική εχθρότητα και μια αίσθηση βασισμένη όχι τόσο στη φιλολογία όσο στην «εμπειρογνωμοσύνη». Γενεαλογικά μιλώντας, ο σύγχρονος αμερικανικός Οριενταλισμός πηγάζει από δομές όπως η γλώσσα των στρατιωτικών σχολών που ιδρύθηκαν στη διάρκεια και μετά το τέλος του πολέμου, το αιφνίδιο κυβερνητικό και επιχειρηματικό ενδιαφέρον για τον μη δυτικό κόσμο κατά τη μεταπολεμική περίοδο, ο ψυχροπολεμικός ανταγωνισμός με τη Σοβιετική Ένωση, κι ένα κατάλοιπο ιεραποστολικής διάθεσης απέναντι στην Ανατολή η οποία θεωρείται ώριμη για μεταρρύθμιση και επανεκπαίδευση. Η μη φιλολογική μελέτη των εσωτερικών ανατολικών γλωσσών χρησιμεύει για προφανείς στοιχειώδεις στρατηγικούς λόγους· αλλά χρησιμεύει επίσης στο να δώσει ένα επίχρισμα αυθεντίας, σχεδόν μυστικιστικής, στον «εμπειρογνώμονα» που εμφανίζεται ικανός να χειρίζεται ένα απελπιστικά σκοτεινό υλικό με ικανότητα από πρώτο χέρι.

Σε αυτή την κοινωνικοεπιστημονική κατάσταση πραγμάτων, η μελέτη της γλώσσας είναι ένα απλό εργαλείο για υψηλότερους σκοπούς, και οπωσδήποτε όχι για την ανάγνωση λογοτεχνικών κειμένων. Το 1958, για παράδειγμα, το Ινστιτούτο Μέσης Ανατολής —ένας ημι-κυβερνητικός οργανισμός που είχε συσταθεί για να επιβλέπει και να χρηματοδοτεί τα ερευνητικά ενδιαφέροντα στη Μέση Ανατολή— εξέδωσε ένα Δελτίο της Σύγχρονης Έρευνας. Ένα άρθρο που υπήρχε εκεί, «Η Σημερινή Κατάσταση των Αραβικών Σπουδών στις Ηνωμένες Πολιτείες» (γραμμένο, και αυτό είναι αρκετά ενδιαφέρον, από έναν καθηγητή των Εβραϊκών), προλογίζεται από μία προμετωπίδα που λέει ότι «δεν είναι πλέον η γνώση των ξένων γλωσσών, για παράδειγμα, μοναδική αρμοδιότητα των ερευνητών από τις ανθρωπιστικές επιστήμες. Είναι ένα λειτουργικό εργαλείο για τον μηχανικό, τον οικονομολόγο, τον κοινωνικό επιστήμονα και πολλούς άλλους ειδικούς». Η όλη αναφορά τονίζει τη σημασία των Αραβικών για τα στελέχη των εταιρειών πετρελαίου, για τους τεχνικούς και για το στρατιωτικό προσωπικό. Αλλά το κύριο σημείο που συζητά η αναφορά είναι αυτή η τριπλή πρόταση: «Τα ρωσικά πανεπιστήμια σήμερα παράγουν ευφραδέστατους ομιλητές της Αραβικής. Οι Ηνωμένες Πολιτείες δεν χρειάζεται πλέον να καθυστερούν να αναπτύξουν τα προγράμματά τους των ξένων γλωσσών».[106] Έτσι οι Ανατολικές γλώσσες αποτελούν μέρος ενός πολιτικού αντικειμένου —όπως σε κάποιο βαθμό πάντα ήταν— ή μέρος μιας οργανωμένης επιχείρησης προπαγάνδας. Και για τους δύο αυτούς σκοπούς η μελέτη των Ανατολικών γλωσσών γίνεται ένα εργαλείο διεκπεραίωσης των θέσεων του Harold Lasswell για την

προπαγάνδα, για τις οποίες εκείνο που μετράει δεν είναι το τι είναι ή σκέφτονται οι άνθρωποι αλλά το τι πρέπει να οδηγηθούν να είναι ή να σκέφτονται.

> Η προοπτική του προπαγανδιστή στην πραγματικότητα συνδυάζει τον σεβασμό για την ατομικότητα με την αδιαφορία για την τυπική δημοκρατία. Ο σεβασμός για την ατομικότητα προέρχεται από την εξάρτηση των επιχειρήσεων μεγάλης κλίμακας, από την υποστήριξη των μαζών και από την εμπειρία με τη μεταβλητότητα των ανθρώπινων προτιμήσεων... Αυτή η εκτίμηση των ανθρώπων μέσα στη μάζα δεν στηρίζεται σε δημοκρατικούς δογματισμούς στο ότι οι άνθρωποι είναι πάντα οι καλύτεροι κριτές των συμφερόντων τους. Ο σύγχρονος προπαγανδιστής, όπως και ο σύγχρονος ψυχολόγος, αναγνωρίζει ότι οι άνθρωποι είναι συχνά ελλιπείς κριτές των συμφερόντων τους, πετώντας από τη μία εναλλακτική δυνατότητα στην άλλη δίχως στέρεη αιτιολογία ή προσκολλώμενοι άτολμα στα κομμάτια ενός χορταριασμένου από τον καιρό βράχου. Ο υπολογισμός της προοπτικής διασφάλισης μιας σταθερής αλλαγής στις συνήθειες και στις αξίες συνυποθέτει πολύ περισσότερα από την εκτίμηση των προτιμήσεων των ανθρώπων γενικά. Σημαίνει τη συνεκτίμηση του ιστού των σχέσεων μέσα στις οποίες είναι οι άνθρωποι ριζωμένοι, την αναζήτηση σημείων προτίμησης τα οποία μπορεί να μην αντανακλούν καμία συνειδητή πρόθεση και την κατεύθυνση ενός προγράμματος προς τη λύση εκείνη που κάθε φορά ταιριάζει με τα γεγονότα... Σε σχέση με τέτοιες προσαρμογές οι οποίες όντως απαιτούν μαζική δράση το καθήκον του προπαγανδιστή είναι να επινοεί σύμβολα επιδιώξεων τα οποία επιτελούν τη διπλή λειτουργία του να διευκολύνουν την υιοθέτηση και την προσαρμογή. Αυτά τα σύμβολα πρέπει να υποβάλλουν την αποδοχή αυθόρμητα... Εξυπακούεται λοιπόν ότι το διαχειριστικό ιδεώδες είναι ο έλεγχος μιας κατάστασης όχι με την επιβολή αλλά με τη μαντεία... Ο προπαγανδιστής θεωρεί δεδομένο ότι ο κόσμος είναι εξ ολοκλήρου κατευθυνόμενος αλλά εν μέρει μόνο προβλέψιμος...[107]

Η εκμαθημένη ξένη γλώσσα γίνεται λοιπόν ένα είδος λεπτής επίθεσης εναντίον των πληθυσμών, όπως ακριβώς και η μελέτη μιας ξένης περιοχής όπως η Ανατολή μετατρέπεται σε ένα πρόγραμμα ελέγχου μέσω μαντείας.

Όμως τέτοια προγράμματα πρέπει πάντα να έχουν ένα πολιτιστικό

επίχρισμα, και συνήθως αυτό αφήνεται στους λογίους, ανθρώπους καλής θέλησης, ενθουσιώδεις στο έργο τους. Η ιδέα η οποία ενθαρρύνεται είναι ότι μελετώντας τους Ανατολίτες, τους Μουσουλμάνους ή τους Άραβες «εμείς» γνωριζόμαστε με έναν άλλο λαό, με τον τρόπο ζωής του και σκέψης του, κοκ. Γι' αυτόν τον σκοπό είναι πάντα καλύτερο να τους αφήσουμε να μιλήσουν για τον εαυτό τους, να αναπαραστήσουν τον εαυτό τους (ακόμη και αν πίσω από αυτή την κατασκευή κρύβεται η φράση του Μαρξ —με την οποία ο Lasswell συμφωνεί— για τον Λουδοβίκο Βοναπάρτη: «Δεν μπορούν να εκπροσωπήσουν τους εαυτούς τους· πρέπει να εκπροσωπηθούν»). Αλλά μέχρις ένα σημείο, και με έναν ειδικό τρόπο. Το 1973, σ' εκείνες τις αγωνιώδεις ημέρες του αραβο-ισραηλινού πολέμου, το *New York Times Magazine* δημοσίευσε δύο άρθρα, που το ένα παρουσίαζε την ισραηλινή και το άλλο την αραβική πλευρά της διένεξης. Η ισραηλινή πλευρά παρουσιάστηκε από έναν Ισραηλίτη δικηγόρο· η αραβική πλευρά, από έναν Αμερικανό πρώην διπλωμάτη σε μια αραβική χώρα που δεν είχε καμία τυπική εκπαίδευση στις οριενταλικές σπουδές. Εκτός κι αν καταλήξουμε αμέσως στο απλό συμπέρασμα ότι οι Άραβες θεωρούνταν ανίκανοι να εκπροσωπήσουν τους εαυτούς τους, καλά θα κάνουμε να θυμόμαστε ότι τόσο οι Άραβες όσο και οι Εβραίοι σε αυτή την περίπτωση ήταν Σημίτες (με την ευρεία πολιτισμική υποδήλωση που έχω συζητήσει) και ότι *και οι δύο έπρεπε να παρουσιαστούν* για χάρη ενός δυτικού ακροατηρίου. Αξίζει εδώ να θυμηθούμε αυτό το απόσπασμα από τον Προυστ, στο οποίο η ξαφνική εμφάνιση ενός Εβραίου σε ένα αριστοκρατικό σαλόνι περιγράφεται ως ακολούθως:

> Οι Ρουμάνοι, οι Αιγύπτιοι, οι Τούρκοι μπορεί να μισούν τους Εβραίους. Αλλά σε ένα γαλλικό σαλόνι οι διαφορές μεταξύ αυτών των ανθρώπων δεν είναι τόσο έκδηλες, κι ένας Ισραηλίτης που κάνει την εμφάνιση του σα ν' αναδυόταν από την καρδιά της ερήμου, με το σώμα του κυρτωμένο σαν της ύαινας, με τον λαιμό τεντωμένο λοξά προς τα εμπρός, που σκορπίζει γύρω του υπερήφανα «σαλάαμ», ικανοποιεί απόλυτα ένα ορισμένο γούστο για το ανατολίτικο *[un goût pour l' orientalisme].*[108]

2. *Πολιτική των πολιτισμικών σχέσεων.* Παρόλο που θα ήταν σωστό να πούμε ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες δεν έγιναν στην πραγματικότητα παγκόσμια αυτοκρατορία μέχρι τον εικοστό αιώνα, είναι επίσης σωστό ότι κατά τον δέκατο ένατο αιώνα οι Ηνωμένες Πολιτείες ενδιαφέρθηκαν για την Ανατολή με τρόπους οι οποίοι προπαρασκεύασαν το κατοπινό,

απροκάλυπτα ιμπεριαλιστικό τους ενδιαφέρον. Αφήνοντας κατά μέρος τις καμπάνιες εναντίον των Βερβερίνων πειρατών το 1801 και 1815, ας δούμε λίγο την ίδρυση της American Oriental Society το 1842. Στην πρώτη της ετήσια συνέλευση το 1843 ο πρόεδρός της, ο John Pickering, έκανε την πολύ σαφή επισήμανση ότι η Αμερική αποφάσισε τη μελέτη της Ανατολής προκειμένου ν' ακολουθήσει το παράδειγμα των ευρωπαϊκών ιμπεριαλιστικών δυνάμεων. Το μήνυμα του Pickering ήταν ότι το πλαίσιο των Ανατολικών σπουδών —τότε όπως και τώρα— ήταν πολιτικό, και όχι απλώς φιλολογικό. Ας παρατηρήσει κανείς στην ακόλουθη σύνοψη πόσο λίγο χώρο αφήνουν οι γραμμές του επιχειρήματος σχετικά με τον Οριενταλισμό για αμφιβολία ως προς τις προθέσεις τους:

> Στην πρώτη ετήσια συνέλευση της American Society το 1843, ο Πρόεδρος Pickering σκιαγράφησε γλαφυρά το πεδίο που επρόκειτο να καλλιεργηθεί εφιστώντας την προσοχή στις εξαιρετικά ευνοϊκές περιστάσεις από άποψη χρόνου, στην ειρήνη που βασίλευε παντού, στην ελεύθερη πρόσβαση στις Ανατολικές χώρες και στις αυξημένες διευκολύνσεις της επικοινωνίας. Η γη έμοιαζε ήρεμη στις ημέρες του Μέτερνιχ και του Λουδοβίκου Φιλίππου. Η Συνθήκη του Νανκίν είχε ανοίξει τις πύλες της Κίνας. Η ελικωτή προπέλα χρησιμοποιείτο σε όλα τα ποντοπόρα σκάφη· ο Μορς είχε τελειοποιήσει τον τηλέγραφό του και είχε ήδη εισηγηθεί τη δημιουργία μιας υπερατλαντικής σύνδεσης. Σκοπός της Εταιρίας ήταν το να καλλιεργήσει τη γνώση της ασιατικής, αφρικανικής και πολυνησιακής γλώσσας καθώς και κάθε πράγματος σχετικού με την Ανατολή, να δημιουργήσει μια ζήτηση για τις Ανατολικές σπουδές στη χώρα, να δημοσιεύσει κείμενα, μεταφράσεις και πληροφορίες και να δημιουργήσει βιβλιοθήκη και αρχείο. Το μεγαλύτερο μέρος του έργου έχει γίνει στο ασιατικό πεδίο, και ειδικά στις σανσκριτικές και σημιτικές γλώσσες. [109]

Ο Μέτερνιχ, ο Λουδοβίκος Φίλιππος, η Συνθήκη του Νανκίν, η ελικωτή προπέλα: όλα υποδηλώνουν τον ιμπεριαλιστικό αστερισμό που διευκόλυνε την ευρω-αμερικανική διείσδυση στην Ανατολή. Αυτή ποτέ δεν σταμάτησε. Ακόμα και οι θρυλικοί αμερικανοί ιεραπόστολοι στην Εγγύς Ανατολή κατά τον δέκατο ένατο και τον εικοστό αιώνα θεωρούσαν τον ρόλο τους επιβεβλημένο όχι τόσο από τον Θεό αλλά από τον δικό τους Θεό, τη δική τους κουλτούρα, το δικό τους πεπρωμένο.[110] Οι πρώτοι ιεραποστολικοί θεσμοί —τυπογραφεία, σχολεία, πανεπιστήμια, νο-

σοκομεία, και τα παρόμοια— συνέβαλαν βέβαια στην ευμάρεια της περιοχής, αλλά ως προς τον ειδικά ιμπεριαλιστικό τους χαρακτήρα και ως προς την υποστήριξή τους από την κυβέρνηση των Ηνωμένων Πολιτειών αυτοί οι θεσμοί δεν διέφεραν από τα γαλλικά και βρετανικά αντίστοιχά τους στην Ανατολή. Κατά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, εκείνο που επρόκειτο να γίνει ένα μείζον ενδιαφέρον της πολιτικής των Ηνωμένων Πολιτειών για τον Σιωνισμό και την αποικιοποίηση της Παλαιστίνης έπαιξε έναν υπολογίσιμο ρόλο για την εμπλοκή των Ηνωμένων Πολιτειών στον πόλεμο· οι βρετανικές συζητήσεις πριν και μετά τη διακήρυξη Balfour (το Νοέμβριο του 1917) αντανακλούν το πόσο σοβαρά πήραν τη διακήρυξη οι Ηνωμένες Πολιτείες.[111] Κατά τη διάρκεια και μετά το τέλος του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, η κλιμάκωση του ενδιαφέροντος των Ηνωμένων Πολιτειών για τη Μέση Ανατολή ήταν αξιοσημείωτη. Το Κάιρο, η Τεχεράνη και η Βόρειος Αφρική ήταν σημαντικά πεδία του πολέμου, και σε αυτή την περιοχή, με την εκμετάλλευση των πετρελαίων της, με τις στρατηγικές και ανθρώπινες πηγές της να κατευθύνονται από τη Βρετανία και τη Γαλλία, οι Ηνωμένες Πολιτείες προετοιμάστηκαν για τον καινούργιο τους μεταπολεμικό ιμπεριαλιστικό ρόλο.

Μία καθόλου ασήμαντη όψη αυτού του ρόλου ήταν «μια πολιτική των πολιτισμικών σχέσεων», όπως την όριζε ο Mortimer Graves το 1950. Μέρος αυτής της πολιτικής αποτελούσε, έλεγε, η προσπάθεια να αποκτήσουμε «κάθε σημαντικό έργο σε κάθε σημαντική γλώσσα της Εγγύς Ανατολής που έχει εκδοθεί μετά το 1900», μια προσπάθεια «την οποία το Κογκρέσο μας οφείλει να αναγνωρίσει ως μέσο της εθνικής μας ασφάλειας». Γιατί εκείνο που ολοφάνερα διακυβευόταν, υποστήριζε ο Graves (σε πολύ δεκτικά αυτιά, παρεμπιπτόντως), ήταν η ανάγκη για «μια καλύτερη αμερικανική κατανόηση των δυνάμεων οι οποίες αντιτίθενται στην αμερικανική ιδέα μιας αποδοχής εκ μέρους της Εγγύς Ανατολής. Οι κυριότερες από αυτές είναι, βέβαια, ο κομμουνισμός και το Ισλάμ».[112] Μέσ' από ένα τέτοιο ενδιαφέρον, και σαν μια σύγχρονη προσθήκη στην πιο οπισθοδρομική American Oriental Society, γεννήθηκε όλος ο τεράστιος μηχανισμός έρευνας στην Μέση Ανατολή. Το μοντέλο, τόσο ως προς τους απροκάλυπτα στρατηγικούς της σκοπούς όσο και ως προς την ευαισθησία της απέναντι στη δημόσια ασφάλεια και πολιτική (και όχι, όπως συχνά υποτίθεται, για την καθαρή επιστήμη), ήταν το Ινστιτούτο της Μέσης Ανατολής, το οποίο ιδρύθηκε τον Μάιο του 1946 στην Ουάσινγκτον υπό την αιγίδα της, αν όχι ως απλό όργανο της, Ομοσπονδιακής Κυβέρνησης.[113] Από τέτοιους οργανισμούς αναδύθηκε η

Ένωση Μελετών Μέσης Ανατολής, με την πανίσχυρη υποστήριξη του ιδρύματος Ford και άλλων ιδρυμάτων, τα διάφορα ομοσπονδιακά προγράμματα υποστήριξης σε πανεπιστήμια, τα διάφορα ομοσπονδιακά ερευνητικά προγράμματα, ερευνητικά προγράμματα διενεργούμενα από θεσμούς όπως το Υπουργείο Αμύνης, η Ένωση RAND και το Ινστιτούτο Hudson, καθώς και οι συμβουλευτικές ή αποσκοπούσες στην άσκηση πίεσης προσπάθειες των τραπεζών, των εταιριών πετρελαίου, των πολυεθνικών, κλπ. Δεν είναι αναγωγή το να πούμε ότι σε όλα αυτά διατηρείται, τόσο ως προς τις γενικές όσο και ως προς τις λεπτομερειακές τους λειτουργίες, το παραδοσιακό οριενταλιστικό σχήμα που είχε αναπτυχθεί στην Ευρώπη.

Ο παραλληλισμός ανάμεσα στα ευρωπαϊκά και τα αμερικανικά ιμπεριαλιστικά σχέδια για την Ανατολή (Εγγύς και Άπω) είναι εμφανής. Εκείνο που είναι ίσως λιγότερο εμφανές είναι (α) ο βαθμός στον οποίον η ευρωπαϊκή παράδοση της οριενταλιστικής λογιοσύνης παρελήφθη και ενσωματώθηκε, ομαλοποιήθηκε, εξημερώθηκε, εκλαϊκεύτηκε και ανατράφηκε μέσα στη μεταπολεμική άνθηση των Μεσανατολικών σπουδών στις Ηνωμένες Πολιτείες· και (β) ο βαθμός στον οποίον η ευρωπαϊκή παράδοση πυροδότησε στις Ηνωμένες Πολιτείες μια συνεκτική στάση ανάμεσα στους περισσότερους διανοούμενους, στους θεσμούς, στα ύφη του λόγου και στους προσανατολισμούς, παρόλη τη σύγχρονη εμφάνιση ή εκλέπτυνση, όπως και τη χρήση (και πάλι) εξεζητημένων στην εμφάνιση τεχνικών στις κοινωνικές επιστήμες. Έχω ήδη συζητήσει τις ιδέες του Gibb· πρέπει να υπενθυμίσω εδώ, ωστόσο, ότι στα μέσα της δεκαετίας του '50 έγινε διευθυντής του Κέντρου Μεσανατολικών Σπουδών στο Χάρβαρντ, θέση από την οποία οι ιδέες και το ύφος του άσκησαν μια σημαντική επιρροή. Η παρουσία του Gibb στις Ηνωμένες Πολιτείες ήταν διαφορετική σε όσα έκανε για το πεδίο από την παρουσία του Philip Hitti στο Πρίνστον μετά τα τέλη της δεκαετίας του '20. Το τμήμα του Πρίνστον παρήγαγε μια μεγάλη ομάδα σημαντικών ερευνητών, και ο κλάδος του των Ανατολικών σπουδών υποκίνησε ένα μεγάλο επιστημονικό ενδιαφέρον για το πεδίο. Ο Gibb, από την άλλη μεριά, ήταν σε πιο αληθινή επαφή με την πλευρά της δημόσιας πολιτικής του Οριενταλισμού, και η θέση του στο Χάρβαρντ πολύ περισσότερο από εκείνη του Hitti στο Πρίνστον επικέντρωσε τον Οριενταλισμό σε μία προσέγγιση ψυχροπολεμικών γεωπολιτικών σπουδών.

Το έργο του ίδιου του Gibb, πάντως, δεν χρησιμοποίησε ανοιχτά το ιδίωμα του πολιτισμικού λόγου του Ρενάν, του Becker και του Massignon. Όμως αυτός ο λόγος, ο εννοιολογικός του εξοπλισμός και τα

δόγματά του ήταν εντυπωσιακά παρόντα, κυρίως (αν και όχι αποκλειστικά) μέσα στο έργο και στη θεσμική αυθεντία, στο Σικάγο και αργότερα στην UCLA, του Gustave von Grunebaum. Αυτός ήρθε στις Ηνωμένες Πολιτείες μαζί με το μεγάλο μεταναστευτικό ρεύμα των ευρωπαίων διανοουμένων μετά την άνοδο του φασισμού.[114] Εκεί παρήγαγε ένα συμπαγές οριενταλιστικό έργο που είχε ως επίκεντρο το Ισλάμ ως ολιστική κουλτούρα για την οποία, από την αρχή μέχρι το τέλος της σταδιοδρομίας του, συνέχιζε να εκφέρει το ίδιο σύνολο ουσιαστικά αναγωγικών, αρνητικών γενικεύσεων. Το ύφος του, το οποίο έφερε τη συχνά χαοτική μαρτυρία της αυστρο-γερμανικής του πολυμάθειας, της αφομοίωσης όλων των δογματικών ψευδοεπιστημονικών προκαταλήψεων του γαλλικού, του βρετανικού και του ιταλικού Οριενταλισμού, όπως και μιας σχεδόν απελπισμένης προσπάθειας να παραμείνει ο αμερόληπτος λόγιος-παρατηρητής, ήταν σχεδόν απροσέγγιστο. Μία τυπική σελίδα του σχετικά με την ισλαμική αυτοεικόνα συμφύρει μαζί μισή ντουζίνα αναφορές σε ισλαμικά κείμενα αντλημένα απ' όσο περισσότερες περιόδους είναι δυνατό, παράλληλες αναφορές στον Χούσερλ και στους Προσωκρατικούς, παραπομπές στον Λεβί-Στρως και σε διάφορους αμερικανούς κοινωνιολόγους. Όλα αυτά, πάντως, δεν συσκοτίζουν τη σχεδόν δηλητηριώδη απέχθεια του von Grunebaum για το Ισλάμ. Δεν έχει καμιά δυσκολία να συμπεράνει ότι το Ισλάμ είναι ένα μονολιθικό φαινόμενο, αντίθετα με κάθε άλλη θρησκεία ή πολιτισμό, για να δείξει εν συνεχεία ότι είναι αντιανθρώπινο, ανίκανο για εξέλιξη, αυτογνωσία ή αντικειμενικότητα, κι ακόμη αντιπαραγωγικό, αντιεπιστημονικό και δεσποτικό. Εδώ είναι δύο τυπικά αποσπάσματα — και πρέπει να θυμόμαστε ότι ο von Grunebaum έγραφε με τη μοναδική του αυθεντία ως ευρωπαίος διανοούμενος στις Ηνωμένες Πολιτείες, διδάσκοντας, διευθύνοντας και προσφέροντας υποτροφίες σε ένα ευρύ δίκτυο σπουδαστών του πεδίου.

> Είναι ουσιώδες να συνειδητοποιήσουμε ότι ο μουσουλμανικός πολιτισμός δεν συμμερίζεται τις βασικές μας επιδιώξεις. Δεν ενδιαφέρεται ζωτικά για τη συστηματική μελέτη άλλων πολιτισμών, είτε ως αυτοσκοπό είτε ως μέσο για την καλύτερη κατανόηση του δικού του χαρακτήρα και της δικής του ιστορίας. Αν αυτή η παρατήρηση ίσχυε μόνο για το σημερινό Ισλάμ, θα έτεινε κανείς να τη συσχετίσει με την κατάσταση της βαθιάς παρακμής του Ισλάμ, η οποία δεν του επιτρέπει να κοιτάζει πέρα από τον ίδιο του τον εαυτό εκτός αν είναι απολύτως αναγκασμένο να το κάνει. Αλλά καθώς ισχύει εξίσου και για το παρελθόν, θα πρέπει ίσως να το

> συνδέσει κανείς με τον θεμελιώδη αντιανθρωπισμό αυτού του πολιτισμού [του ισλαμικού], που σημαίνει, την καθορισμένη του άρνηση να αποδεχθεί τον άνθρωπο σε οποιονδήποτε βαθμό ως κύριο και ως μέτρο των πραγμάτων, και την τάση να ικανοποιείται με την αλήθεια ως περιγραφή των νοητικών δομών, ή με άλλα λόγια, με την ψυχολογική αλήθεια.
>
> [Ο αραβικός ή ισλαμικός εθνικισμός] στερείται, παρόλο που συχνά τη χρησιμοποιεί συνθηματολογικά, κάθε έννοια του θείου δικαίου ενός έθνους, στερείται μια κανονιστική ηθική, και στερείται επίσης, όπως φαίνεται, την πίστη των τελών του δέκατου ένατου αιώνα στη μηχανική πρόοδο· πάνω απ' όλα στερείται το πνευματικό σφρίγος ενός πρωτογενούς φαινομένου. Τόσο η ισχύς όσο και η βούληση της ισχύος αποτελούν αυτοσκοπούς. [Αυτή η πρόταση φαίνεται να μην εξυπηρετεί τίποτα για το επιχείρημα· αναμφίβολα όμως προσφέρει στον von Grunebaum τη σιγουριά μιας φιλοσοφικής ψευδοπρότασης, σα να βεβαίωνε τον εαυτό του ότι μιλάει σοφά, όχι δυσφημιστικά, για το Ισλάμ]. Η μνησικακία για τις πολιτικές ταπεινώσεις [που νιώθει το Ισλάμ] γεννάει ανυπομονησία και επιβάλλει μακρόχρονες αναλύσεις και σχεδιασμό στη νοητική σφαίρα.[115]

Σε οποιοδήποτε άλλο πλαίσιο αυτό το είδος γραψίματος θα ονομαζόταν πολεμική. Για τον Οριενταλισμό, βέβαια, είναι σχετικά ορθόδοξο, κι έχει περαστεί για κανονική σοφία στην αμερικανική μελέτη της Μέσης Ανατολής μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, κυρίως λόγω του πολιτισμικού κύρους που ήταν συνδεδεμένο με τους Ευρωπαίους διανοούμενους. Το θέμα είναι, ωστόσο, ότι το έργο του von Grunebaum έγινε αδιαμφισβήτητα αποδεκτό από το πεδίο, ακόμη και αν το πεδίο σήμερα δεν μπορεί να αναπαράγει ανθρώπους όπως αυτός. Όμως μόνο ένας διανοούμενος βρέθηκε ν' αναλάβει μια σοβαρή κριτική των απόψεων του von Grunebaum: ο Abdullah Laroui, ένας μαροκινός ιστορικός και πολιτικός θεωρητικός.

Χρησιμοποιώντας το μοτίβο της αναγωγικής επανάληψης στο έργο του von Grunebaum ως πρακτικό εργαλείο για μια κριτική αντι-οριενταλιστική έρευνα, ο Laroui οδηγείται σε εντυπωσιακά συμπεράσματα. Αναρωτιέται τι είναι αυτό που οδήγησε το έργο του von Grunebaum, παρόλη την τεράστια μάζα των πληροφοριών του και το καταφανές του εύρος, να παραμείνει αναγωγικό. Όπως λέει ο Laroui, «τα επίθετα που

ο von Grunebaum επισυνάπτει στο Ισλάμ (μεσαιωνικό, κλασικό, σύγχρονο) είναι ουδέτερα ή ακόμα και επιπόλαια: δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στο κλασικό και στο μεσαιωνικό Ισλάμ ή το Ισλάμ απλά και καθαρά... Υπάρχει ως εκ τούτου [για τον von Grunebaum] μόνο ένα Ισλάμ που αλλάζει στο εσωτερικό του».[116] Το σύγχρονο Ισλάμ, σύμφωνα με τον von Grunebaum, έχει απομακρυνθεί από τη Δύση επειδή παραμένει πιστό στην αρχική αντίληψη του εαυτού του· και όμως το Ισλάμ δεν μπορεί να εκμοντερνιστεί παρά μόνο μέσω μιας επανερμηνείας του εαυτού του από μια δυτική σκοπιά — πράγμα που, βέβαια, ο Grunebaum δείχνει πως είναι αδύνατο. Περιγράφοντας τα συμπεράσματα του von Grunebaum, τα οποία συνοψίζονται σε μιαν απεικόνιση του Ισλάμ ως μιας κουλτούρας ανίκανης για καινοτομία, ο Laroui δεν αναφέρει ότι η ανάγκη του Ισλάμ να χρησιμοποιήσει δυτικές μεθόδους για τη βελτίωσή του έχει γίνει, ως ιδέα, ίσως εξαιτίας της πλατιάς επιρροής του von Grunebaum, μια αυταπόδεικτη αλήθεια στις Μεσανατολικές σπουδές. (Για παράδειγμα, ο David Gordon στο *Αυτοπροσδιορισμός και Ιστορία στον Τρίτο Κόσμο*[117] επιζητεί την «ωριμότητα» για τους Άραβες, τους Αφρικανούς και τους Ασιάτες, υποστηρίζοντας ότι αυτή μπορεί να κερδηθεί μόνο αν διδαχθούν από τη δυτική αντικειμενικότητα).

Η ανάλυση του Laroui δείχνει επίσης πώς ο Grunebaum χρησιμοποίησε την κουλτουραλιστική θεωρία του A.L. Kroeber για να καταλάβει το Ισλάμ, και πώς αυτό το εργαλείο συνεπάγετο αναγκαστικά μια σειρά από αναγωγές και αποσιωπήσεις μέσω των οποίων το Ισλάμ μπόρεσε τελικά να αναπαρασταθεί σαν ένα κλειστό σύστημα αποκλεισμών. Έτσι, καθεμία από τις πολλές και διαφορετικές όψεις της κουλτούρας του Ισλάμ μπορούσε να αντιμετωπίζεται από τον von Grunebaum ως άμεση αντανάκλαση μιας αμετάλλακτης μήτρας, μιας ειδικής θεωρίας περί του Θεού, η οποία υπαγορεύει το νόημα και την τάξη όλων των άλλων: εξέλιξη, ιστορία, παράδοση, πραγματικότητα στο Ισλάμ είναι ως εκ τούτου αμοιβαία εναλλάξιμες. Ο Laroui υποστηρίζει σωστά ότι η ιστορία ως μια σύνθετη τάξη γεγονότων, εξουσιών και νοημάτων δεν είναι δυνατό να αναχθεί σε μια τέτοια έννοια της κουλτούρας, με τον ίδιο τρόπο που και η κουλτούρα δεν μπορεί να αναχθεί στην ιδεολογία, ούτε η ιδεολογία στη θεολογία. Ο von Grunebaum έχει πέσει θύμα τόσο των οριενταλιστικών δογμάτων τα οποία κληρονόμησε όσο κι ενός ειδικού χαρακτηριστικού του Ισλάμ το οποίο διάλεξε να ερμηνεύσει ως μειονέκτημα: το ότι μπορεί να βρει κανείς στο Ισλάμ μια περίπλοκα αρθρωμένη θεωρία της θρησκείας και όμως ελάχιστες περιγραφές θρησκευτικών εμπειριών, περίπλοκα αρθρωμένη πολιτική θεωρία κι ελάχιστα ακριβή πολιτικά ντοκου-

μέντα, μια θεωρία της κοινωνικής δομής και πολύ λίγες εξατομικευμένες πράξεις, μια θεωρία της ιστορίας και λίγα χρονολογημένα συμβάντα, μια αρθρωμένη θεωρία της οικονομίας και πολύ λίγα ποσοτικοποιημένα δεδομένα, κοκ.[118] Το τελικό αποτέλεσμα είναι ένα ιστορικό όραμα του Ισλάμ βραχυκυκλωμένο από τη θεωρία μιας κουλτούρας ανίκανης να εκτιμήσει, ή ακόμα και να εξετάσει, την υπαρκτική της πραγματικότητα μέσα στην εμπειρία των οπαδών της. Το Ισλάμ του von Grunebaum, τελικά, είναι το Ισλάμ των πρώτων ευρωπαίων Οριενταλιστών — μονολιθικό, περιφρονητικό απέναντι στην κοινή ανθρώπινη εμπειρία, χονδροειδές, αναγωγικό, αμετάβλητο.

Μια τέτοια άποψη για το Ισλάμ είναι στο βάθος πολιτική, ούτε καν ευφημιστικά αμερόληπτη. Η δύναμη της επίδρασής της στον νέο Οριενταλιστή (νεότερο, δηλαδή, από τον Grunebaum) οφείλεται εν μέρει στο παραδοσιακό της κύρος κι εν μέρει στην αξία χρήσης της ως εργαλείο για τη σύλληψη μιας τεράστιας περιοχής του κόσμου και την ανακήρυξή της σε εξ ολοκλήρου συνεκτικό φαινόμενο. Αφού το Ισλάμ ποτέ δεν μπόρεσε εύκολα να περικλειστεί πολιτικά από τη Δύση —και οπωσδήποτε μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο ο αραβικός εθνικισμός ως κίνημα διακήρυξε απροκάλυπτα την εχθρότητά του προς τον δυτικό ιμπεριαλισμό— αυξάνει ως αντιστάθμισμα η επιθυμία να βεβαιωθούν γι' αυτό θεωρητικά ικανοποιητικές θέσεις. Μια αυθεντία είχε πει για το Ισλάμ (χωρίς να εξηγεί για *ποιο* Ισλάμ ή ποια όψη μιλούσε) ότι αποτελεί «ένα πρότυπο των κλειστών παραδοσιακών κοινωνιών». Ας σημειώσει κανείς εδώ τον τρόπο που χρησιμοποιείται η λέξη *Ισλάμ* για να υποδηλώσει μια κοινωνία, μια θρησκεία, ένα πρότυπο και μια πραγματικότητα. Αλλά όλα αυτά θα υπαχθούν από τον ίδιο ερευνητή στην ιδέα ότι, αντίθετα από τις φυσιολογικές («τις δικές μας») κοινωνίες, οι κοινωνίες του Ισλάμ και της Μέσης Ανατολής είναι ολοκληρωτικά «πολιτικές», ένα επίθετο που εδώ χρησιμοποιείται ως επιτίμηση προς το Ισλάμ για το ότι δεν είναι «φιλελεύθερο», γιατί δεν είναι ικανό να διαχωρίσει (όπως κάνουμε «εμείς») την πολιτική από την κουλτούρα. Το αποτέλεσμα είναι ένα προσβλητικά ιδεολογικό πορτραίτο «ημών» και «αυτών»:

> Το να κατανοήσουμε τη μεσανατολική κοινωνία ως όλον πρέπει να παραμείνει ο μεγάλος μας σκοπός. Μόνο μια κοινωνία [όπως η «δική μας»] που έχει ήδη επιτύχει μια δυναμική σταθερότητα μπορεί να ανεχθεί να σκέφτεται την πολιτική, την οικονομία ή την κουλτούρα ως γνήσια αυτόνομες περιοχές της ύπαρξης και όχι απλώς βολικούς καταμερισμούς της έρευνας. Σε μια παραδοσιακή

> κοινωνία η οποία δεν διαχωρίζει τα πράγματα του Καίσαρος από αυτά του Θεού, ή που βρίσκεται σε απόλυτη ρευστότητα, η σχέση ανάμεσα, ας πούμε, στην πολιτική και σε όλες τις άλλες πλευρές της ζωής είναι η καρδιά του ζητήματος. Σήμερα, για παράδειγμα, το αν ένας άνδρας θα παντρευτεί τέσσερις γυναίκες ή μία, αν θα φάει ή θα νηστέψει, αν θα κερδίσει ή θα χάσει γη, αν θα στηριχτεί στην αποκάλυψη ή στον λόγο, όλα έχουν γίνει πολιτικά ζητήματα για τη Μέση Ανατολή... Εξίσου με τον ίδιον τον Μουσουλμάνο, ο νέος Οριενταλιστής πρέπει να αναζητήσει εκ νέου ποιες μπορεί να είναι οι σημαντικές δομές και σχέσεις στην ισλαμική κοινωνία.[119]

Το τετριμμένο των περισσοτέρων παραδειγμάτων (γάμος με τέσσερις γυναίκες, φαγητό ή νηστεία, κλπ.) χρησιμοποιείται ως μαρτυρία της πανπεριεκτικότητας του Ισλάμ, και της τυραννίας του. Και όσον αφορά το *πού* υποτίθεται ότι αυτό συμβαίνει, κανείς δεν μας λέει. Αλλά μας υπενθυμίζεται το αναμφίβολα μη πολιτικό γεγονός ότι οι Οριενταλιστές «είναι σε μεγάλο βαθμό υπεύθυνοι για το ότι έδωσαν στους κατοίκους της Μέσης Ανατολής μιαν ακριβή εκτίμηση του ίδιου του παρελθόντος τους»,[120] για την περίπτωση που ξεχάσουμε ότι οι Οριενταλιστές γνωρίζουν πράγματα τα οποία εξ ορισμού οι Ανατολίτες δεν μπορούν να γνωρίσουν από μόνοι τους.

Αν αυτό συνοψίζει τη «σκληρή» σχολή του νέου αμερικανικού Οριενταλισμού, η «μαλακή» σχολή δίνει έμφαση στο ότι οι παραδοσιακοί Οριενταλιστές μάς έδωσαν τα περιγράμματα της ισλαμικής ιστορίας, θρησκείας και κοινωνίας αλλά συχνά «βιάστηκαν να συνοψίσουν το νόημα ενός ολόκληρου πολιτισμού στη βάση λίγων χειρογράφων».[121] Απέναντι στον παραδοσιακό Οριενταλιστή, ως εκ τούτου, ο νέος ειδικός των γεωπολιτικών μελετών υποστηρίζει φιλοσοφικά:

> Η μεθοδολογία της έρευνας και τα επιστημονικά παραδείγματα δεν πρέπει να καθορίζουν αυτό που επιλέγεται προς μελέτη και δεν πρέπει να περιορίζουν την παρατήρηση. Οι γεωπολιτικές μελέτες, υπό αυτή την προοπτική, υποστηρίζουν ότι η αληθινή γνώση είναι δυνατή μόνο για πράγματα που υπάρχουν, ενώ οι μέθοδοι και οι θεωρίες είναι αφαιρέσεις, οι οποίες διατάσσουν τις παρατηρήσεις και προσφέρουν εξηγήσεις σύμφωνα με μη εμπειρικά κριτήρια.[122]

Θαυμάσια. Αλλά *πώς* γνωρίζει κανείς ποια πράγματα «υπάρχουν»,και σε ποιο βαθμό τα «πράγματα που υπάρχουν» *συγκροτούνται* από τον ίδιο

το γνώστη; Αυτό αφήνεται στη σιωπή, όπως και η νέα αξιολογικά αδέσμευτη πρόσληψη της Ανατολής ως κάτι το οποίο υπάρχει έχει θεσμοποιηθεί μέσα στα προγράμματα των γεωπολιτικών μελετών. Χωρίς μεροληπτική θεωρητικοποίηση το Ισλάμ *σπανίως* μελετάται, *σπανίως* εξετάζεται, *σπανίως* γνωρίζεται: η αφέλεια αυτής της σύλληψης με δυσκολία αποκρύπτει το τι σημαίνει ιδεολογικά, την παράλογη θέση ότι ο άνθρωπος δεν παίζει κανένα ρόλο στη διαμόρφωση τόσο του υλικού όσο και των διαδικασιών της γνώσης, ότι η πραγματικότητα της Ανατολής είναι στατική και «υπάρχει», ότι μόνο μια μεσσιανική επαναστατική (στο λεξιλόγιο του δρ. Κίσινγκερ) βούληση δεν αποδέχεται τη διαφορά ανάμεσα στην εξωτερική πραγματικότητα και σ' εκείνη μέσα στο κεφάλι του.

Ανάμεσα στη σκληρή και στη μαλακή σχολή, ωστόσο, περισσότερο ή λιγότερο αραιωμένες εκδοχές του Οριενταλισμού ανθούν — στη νέα ακαδημαϊκή αργκό σε ορισμένες περιπτώσεις, στις παλαιές αργκό στις άλλες. Αλλά τα κυριότερα δόγματα του Οριενταλισμού εμφανίζονται στην καθαρότερη μορφή τους σήμερα σε μελέτες για τους Άραβες και για το Ισλάμ. Ας τα ανακεφαλαιώσουμε εδώ: ένα είναι η απόλυτη και συστηματική διαφορά ανάμεσα στη Δύση, η οποία είναι ορθολογική, ανεπτυγμένη, ανθρωπιστική, ανώτερη, και την Ανατολή, η οποία είναι αποκλίνουσα, υπανάπτυκτη, κατώτερη. Ένα άλλο δόγμα είναι ότι οι αφαιρέσεις γύρω από την Ανατολή, ιδιαίτερα εκείνες που βασίζονται σε κείμενα τα οποία αναπαριστούν τον «κλασικό» ανατολικό πολιτισμό, είναι πάντα προτιμότερες από τις άμεσες μαρτυρίες που αντλούνται από τις σύγχρονες ανατολικές πραγματικότητες. Ένα τρίτο δόγμα είναι ότι η Ανατολή είναι αιώνια, ομοιόμορφη και ανίκανη να ορίσει τον εαυτό της· υποτίθεται ως εκ τούτου ότι ένα υψηλά γενικευτικό και συστηματικό λεξιλόγιο για την περιγραφή της Ανατολής από μια δυτική σκοπιά είναι αναπόφευκτο, ή ίσως και επιστημονικά «αντικειμενικό». Ένα τέταρτο δόγμα είναι ότι η Ανατολή είναι στο βάθος κάτι που είτε πρέπει να φοβόμαστε (η Κίτρινη Απειλή, οι ορδές των Μογγόλων, οι σκοτεινές δεσποτείες) είτε να ελέγχουμε (με ειρηνευτικές συνθήκες, με έρευνα και ανάπτυξη, με άμεση κατοχή όπου αυτό είναι δυνατόν).

Το πραγματικά παράξενο είναι ότι αυτές οι ιδέες εμμένουν χωρίς σοβαρή αμφισβήτηση στις ακαδημαϊκές και κυβερνητικές μελέτες της σύγχρονης Εγγύς Ανατολής. Το δυστύχημα είναι ότι δεν υπάρχει καμία εμφανής αντίδραση —αν υπάρχει καν η οποιαδήποτε χειρονομία διαμαρτυρίας— εκ μέρους των Ισλαμιστών ή Αράβων διανοουμένων η οποία θα αμφισβητούσε τα δόγματα του Οριενταλισμού· ένα απομονωμένο άρθρο

εδώ ή εκεί, όσο σημαντικό κι αν είναι για το χώρο και για την εποχή του, δεν αρκεί να επηρεάσει μια επιβαλλόμενη ερευνητική συναίνεση την οποία συντηρούν κάθε είδους μεσολαβητές, θεσμοί και παραδόσεις. Το πρόβλημα εδώ είναι ότι ο ισλαμικός Οριενταλισμός συνεχίζει μια σύγχρονη ζωή αρκετά διαφορετική από εκείνη των άλλων οριενταλιστικών υπο-κλάδων. Η Επιτροπή των Ασιατών Διανοουμένων (που είναι ως επί το πλείστον Αμερικανοί) ηγήθηκε μιας επανάστασης στη δεκαετία του '60 στους κύκλους των ειδικών της Ανατολικής Ασίας· οι ειδικοί των Αφρικανικών σπουδών επίσης επηρεάστηκαν από τους μεταρρυθμιστές· το ίδιο και οι υπόλοιπες ειδικότητες σε περιοχές του Τρίτου Κόσμου. Μόνο οι Αραβιστές και οι Ισλαμολόγοι συνεχίζουν να λειτουργούν με τον παραδοσιακό τρόπο. Γι' αυτούς υπάρχουν ακόμη οντότητες όπως μια ισλαμική κοινωνία, μια αραβική νοοτροπία, ένας ανατολίτικος ψυχισμός. Ακόμη κι εκείνοι που ειδικότητά τους είναι ο σύγχρονος ισλαμικός κόσμος χρησιμοποιούν κατά τρόπο αναχρονιστικό κείμενα όπως το Κοράνι για να διαβάσουν κάθε όψη της σύγχρονης αιγυπτιακής ή αλγερινής κοινωνίας. Το Ισλάμ, ή ένα ιδεώδες του εβδόμου αιώνα γι' αυτό συστημένο από τον Οριενταλιστή, υποτίθεται ότι διαθέτει εκείνη την ενότητα η οποία διαφεύγει των πιο πρόσφατων και σημαντικών επιρροών της αποικιοκρατίας, του ιμπεριαλισμού, ακόμα και της κοινής πολιτικής. Κλισέ γύρω από το πώς συμπεριφέρονται οι Μουσουλμάνοι (ή Μωαμεθανοί, όπως ακόμα μερικές φορές αποκαλούνται) κυκλοφορούν με μιαν αταραξία την οποία κανείς δεν θα τολμούσε αν μιλούσε για Νέγρους ή Εβραίους. Στην καλύτερη περίπτωση, ο Μουσουλμάνος είναι ένας «αυτόχθων πληροφορητής» για τον Οριενταλιστή. Μυστικά, ωστόσο, παραμένει ένας μισητός αιρετικός ο οποίος πρέπει για τα αμαρτήματά του να υποφέρει επιπροσθέτως την άχαρη θέση να τον γνωρίζουν όλοι —και αυτό σημαίνει, αρνητικά— σαν αντισιωνιστή.

Υπάρχουν, βέβαια, ένας οργανισμός Μεσανατολικών σπουδών, μια κοινότητα ενδιαφερόντων, ένα δίκτυο των «ειδημόνων» που συνδέει τις συντεχνιακές υποθέσεις, τα ιδρύματα, οι εταιρείες πετρελαίου, οι ιεραποστολές, ο στρατός, οι εξωτερικές υπηρεσίες, η κοινότητα των διανοουμένων μαζί με τον ακαδημαϊκό κόσμο. Υπάρχουν υποτροφίες και άλλες επιδοτήσεις, υπάρχουν οργανισμοί, υπάρχουν ιεραρχίες, ινστιτούτα, κέντρα, κλάδοι, τμήματα, όλα αφιερωμένα στη νομιμοποίηση και τη διατήρηση της ισχύος μιας χούφτας βασικών, βασικά αναλλοίωτων ιδεών γύρω από το Ισλάμ, την Ανατολή και τους Άραβες. Μια πρόσφατη κριτική ανάλυση της λειτουργίας των Μεσανατολικών σπουδών στις Ηνωμένες Πολιτείες δείχνει ότι το πεδίο δεν είναι «μονολιθικό», είναι σύνθετο, ότι

περιέχει Οριενταλιστές του παλαιού στυλ, εσκεμμένα περιθωριακούς ειδήμονες, ειδικούς κατά των εξεγέρσεων, διαμορφωτές πολιτικής, καθώς και «μια μικρή μειοψηφία... μεσαζόντων της ακαδημαϊκής εξουσίας».[123] Σε κάθε περίπτωση, ο πυρήνας του οριενταλιστικού δόγματος διατηρείται.

Σαν ένα παράδειγμα του τι, στην υψηλότερη και στην πιο θεωρητικά έγκυρη μορφή του, παράγει σήμερα το πεδίο, ας δούμε σύντομα τη δίτομη *Ιστορία του Ισλάμ* του *Καίμπριτζ*, η οποία εκδόθηκε για πρώτη φορά στην Αγγλία το 1970 και είναι μια κανονική σύνοψη της οριενταλιστικής ορθοδοξίας. Το να πούμε όπως ορισμένοι ότι το έργο αυτό είναι αποτυχία με οποιαδήποτε κριτήρια άλλα από τα οριενταλιστικά είναι σα να λέμε ότι θα μπορούσε να υπάρξει μια διαφορετική και καλύτερη ιστορία του Ισλάμ. Στην πραγματικότητα, όπως πολλοί συνετότεροι διανοούμενοι παρατήρησαν,[121] αυτό το είδος ιστορίας ήταν ήδη καταδικασμένο από την πρώτη στιγμή που σχεδιάστηκε και δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικό ή καλύτερο στην εκτέλεση: πάρα πολλές ιδέες γίνονταν αβασάνιστα αποδεκτές από τους εκδότες του· δινόταν υπερβολική βάση σε ασαφείς έννοιες· ελάχιστη έμφαση δινόταν σε μεθοδολογικά ζητήματα (τα οποία αφήνονταν στη μορφή που υπήρξαν εδώ και δύο αιώνες στον οριενταλιστικό λόγο)· καμία προσπάθεια δεν γινόταν να κάνουν ακόμα και αυτή την ιδέα του Ισλάμ να μοιάζει ενδιαφέρουσα. Επιπλέον, η *Ιστορία του Ισλάμ* του *Καίμπριτζ* δεν παρανοεί και παρερμηνεύει μόνο το Ισλάμ ως θρησκεία· της λείπει επίσης μια συντεχνιακή συνείδηση του εαυτού της ως ιστορίας. Για λίγα τέτοια τεράστια εγχειρήματα μπορεί να ισχύσει, όπως ισχύει γι' αυτό εδώ, ότι απουσιάζουν εντελώς σχεδόν οι ιδέες και η μεθοδολογική ευφυΐα.

Το κεφάλαιο του Erfan Shahid για την προ-ισλαμική Αραβία, με το οποίο ανοίγει η ιστορία, σκιαγραφεί εύστοχα τη γόνιμη συμφωνία ανάμεσα στην τοπογραφία και την ανθρώπινη οικονομία μέσ' από την οποία αναδύθηκε το Ισλάμ τον έβδομο αιώνα. Αλλά τι μπορεί να πει κανείς για μια ιστορία του Ισλάμ, ορισμένη μάλλον επιπόλαια στην εισαγωγή του P.M. Holt ως «πολιτισμική σύνθεση»,[125] η οποία προχωρεί αμέσως από την προ-ισλαμική Αραβία σε ένα κεφάλαιο για τον Μωάμεθ, ύστερα σε ένα κεφάλαιο για τα πατριαρχικά και Ομεϋαδικά χαλιφάτα, και προσπερνάει εντελώς κάθε περιγραφή του Ισλάμ ως συστήματος πεποιθήσεων, πίστης ή δόγματος; Επί εκατοντάδες σελίδων στον τόμο 1, το Ισλάμ εννοείται σαν μια μονότονη παράθεση χρονολογιών από μάχες, βασιλείες και θανάτους, ανόδους και πτώσεις, ερχομούς και αποχωρήσεις, γραμμένα ως επί το πλείστον σε απελπιστικά μονότονο ύφος.

Ας πάρουμε ως παράδειγμα την περίοδο των Αββασιδών από τον όγδοο έως τον ενδέκατο αιώνα. Οποιοσδήποτε έχει έστω και την αμυδρότερη γνώση της αραβικής ή ισλαμικής ιστορίας θα ξέρει ότι ήταν μία κορύφωση του ισλαμικού πολιτισμού, μια τόσο λαμπρή περίοδος της ιστορίας του πολιτισμού όσο η ώριμη Αναγέννηση στην Ιταλία. Όμως πουθενά στις σαράντα σελίδες της περιγραφής δεν υπάρχει ο παραμικρός υπαινιγμός πλούτου· εκείνο που αντίθετα συναντάμε είναι προτάσεις του είδους: «Ένας ηγέτης του χαλιφάτου [ο Αλ-Μα'μούν] φαίνεται ότι έκτοτε έκοψε τους δεσμούς του με την κοινωνία της Βαγδάτης και εγκαταστάθηκε μονίμως στη Μερβ, εμπιστευόμενος τη διακυβέρνηση του Ιράκ σε έναν από τους έμπιστους του άνδρες, τον Αλ-Χασάν μπεν Σαλ, τον αδελφό του Αλ-Φαντλ, ο οποίος αντιμετώπισε αμέσως σχεδόν μια σοβαρή σιιτική εξέγερση, αυτήν του Αμπούλ Σαρά 'ια, ο οποίος κατά την Χουμάδα ΙΙ 199/ Ιανουάριο του του 815 έδωσε το σύνθημα του γενικού ξεσηκωμού από την Κούφα προς υποστήριξη του Ασανίδη Ιμπν Ταμπατάμπα».[126] Ένας μη Ισλαμιστής δεν θα ξέρει σε αυτό το σημείο τι είναι ένας Σιίτης ή ένας Ασανίδης. Δεν θα έχει ιδέα τι είναι η Χουμάδα ΙΙ, εκτός από το ότι προφανώς υποδηλώνει μια κάποιου είδους χρονολογία. Και βέβαια θα πιστεύει πως οι Αββασίδες, περιλαμβανομένου του Χαρούν αλ-Ρασίντ, ήταν ένα αδιόρθωτα οκνηρό και δολοφονικό συνάφι, σκυθρωπά εγκατεστημένο στη Μερβ.

Ως κύριες ισλαμικές χώρες ορίζονται αυτές εκτός της Βορείου Αφρικής και της Ανδαλουσίας, και η ιστορία τους είναι ένας τακτικός βηματισμός από το παρελθόν μέχρι τη σύγχρονη εποχή. Στο κεφάλαιο 1, ως εκ τούτου, το Ισλάμ είναι ένας γεωγραφικός προσδιορισμός που εφαρμόζεται χρονολογικά και επιλεκτικά σύμφωνα με τους ειδήμονες. Αλλά πουθενά στα κεφάλαια για το κλασικό Ισλάμ δεν υπάρχει μια προετοιμασία για τις απογοητεύσεις που μας περιμένουν όταν φτάνουμε στην «πρόσφατη εποχή», όπως αποκαλείται. Το κεφάλαιο για τις σύγχρονες αραβικές χώρες είναι γραμμένο χωρίς την παραμικρή κατανόηση των επαναστατικών εξελίξεων στην περιοχή. Ο συγγραφέας παίρνει μια δασκαλίστικη, ανοιχτά αντιδραστική στάση, απέναντι στους Άραβες («πρέπει να ειπωθεί ότι αυτή την περίοδο τόσο η μορφωμένη όσο και η αμόρφωτη νεολαία των αραβικών χωρών, με τον ενθουσιασμό και τον ιδεαλισμό της, έγινε γόνιμο έδαφος για πολιτική εκμετάλλευση και, κάποιες στιγμές, χωρίς ίσως να το συνειδητοποιεί, εργαλείο στα χέρια απερίσκεπτων εξτρεμιστών και προπαγανδιστών»[127]), μετριαζόμενη από κάποια περιστασιακή εξύμνηση του λιβανέζικου εθνικισμού (παρόλο που ποτέ δεν μας λέει ότι η έλξη του φασισμού σε ένα μικρό αριθμό Αράβων στη δεκαετία του '30

επηρέασε επίσης τους Λιβανέζους Μαρωνίτες, οι οποίοι το 1936 ίδρυσαν τις Λιβανικές Φάλαγγες κατ' απομίμηση των Μελανοχιτώνων του Μουσολίνι). «Ανησυχία και αναταραχή» αναφέρονται για το 1936 χωρίς πουθενά να αναφερθεί ο Σιωνισμός, και οι ίδιες οι έννοιες του αντι-αποικοκρατισμού και του αντιϊμπεριαλισμού ποτέ δεν αφήνονται να διαταράξουν τη γαλήνη της αφήγησης. Και όσον αφορά τα κεφάλαια για τις «πολιτικές επιπτώσεις στη Δύση» και την «οικονομική και κοινωνική αλλαγή» — ιδέες οι οποίες ποτέ δεν εξειδικεύτηκαν περισσότερο απ' όσο υπονοεί αυτή η διατύπωση— επισυνάπτονται σαν μια απρόθυμη αναγνώριση του γεγονότος ότι το Ισλάμ έχει κάτι να κάνει και με τον κόσμο «μας», εν γένει. Η αλλαγή εξισώνεται μονόπλευρα με τον εκμοντερνισμό, αν και πουθενά δεν καθίσταται σαφές γιατί άλλα είδη αλλαγής πρέπει τόσο υπεροπτικά ν' απορρίπτονται. Από τη στιγμή που υποτίθεται ότι οι μόνες άξιες λόγου σχέσεις του Ισλάμ είναι αυτές με τη Δύση, αγνοείται γενικά η σημασία της Μπαντούγκ ή της Αφρικής ή του Τρίτου Κόσμου· η μακάρια αδιαφορία τουλάχιστον απέναντι στα δύο τρίτα της πραγματικότητας εξηγεί κάπως την αξιοθαύμαστα αισιόδοξη πρόταση ότι «το ιστορικό έδαφος έχει πλέον καθαριστεί [από ποιον, προς τι, κατά ποιον τρόπο;] για μια νέα σχέση ανάμεσα στη Δύση και το Ισλάμ... βασισμένη στην ισότητα και τη συνεργασία».[128]

Αν στο τέλος του τόμου 1 βρισκόμαστε μπλεγμένοι σε ένα πλήθος αντιφάσεων και δυσκολιών σχετικά με το τι πράγματι είναι το Ισλάμ, δεν μας δίνεται περισσότερη βοήθεια στον τόμο 2. Το μισό του βιβλίου είναι αφιερωμένο στην κάλυψη του δέκατου έως και δωδέκατου αιώνα στην Ινδία, το Πακιστάν, την Ινδονησία, την Ισπανία τη Βόρειο Αφρική και τη Σικελία· υπάρχει μεγαλύτερη διάκριση στα κεφάλαια σχετικά με τη Βόρειο Αφρική, αν και ο ίδιος συνδυασμός της τυπικής οριενταλιστικής αργκό με ανοργάνωτες ιστορικές λεπτομέρειες επικρατεί σχεδόν παντού. Μέχρις εδώ, μετά από περίπου δώδεκα εκατοντάδες σελίδες ανιαρής πρόζας, το «Ισλάμ» δεν εμφανίζεται να είναι περισσότερο πολιτισμική σύνθεση απ' ό,τι οποιοσδήποτε άλλος κατάλογος βασιλέων, μαχών και δυναστειών. Αλλά στο δεύτερο ήμισυ του τόμου 2, η μεγάλη σύνθεση ολοκληρώνεται με άρθρα πάνω στους «Γεωγραφικούς Όρους», τις «Πηγές του Ισλαμικού Πολιτισμού», τη «Θρησκεία και Κουλτούρα», και τις «Μορφές Πολέμου».

Τώρα τα νόμιμα ερωτήματα και οι αντιρρήσεις που έχει κανείς φαίνονται ακόμα πιο δικαιολογημένα. Γιατί είναι ένα κεφάλαιο αφιερωμένο στις ισλαμικές μορφές πολέμου όταν εκείνο που στην πραγματικότητα συζητιέται είναι η κοινωνιολογία μερικών ισλαμικών στρατευμάτων;

Πρέπει να υποθέσει κανείς ότι υπάρχει ένας ισλαμικός τρόπος πολέμου διαφορετικός, ας πούμε, από τον χριστιανικό πόλεμο; Ο κομμουνιστικός πόλεμος εναντίον του καπιταλιστικού πολέμου θα μπορούσε να προταθεί ως ένα ανάλογο ζήτημα. Ποια η χρησιμότητα για την κατανόηση του Ισλάμ —εκτός από την επίδειξη της αδιάκριτης πολυμάθειας του Gustave von Grunebaum— των σκοτεινών παραθεμάτων από τον Leopold von Ranke τα οποία, μαζί με άλλο εξίσου βαρύγδουπο και άσχετο υλικό, πλημμυρίζουν τις σελίδες του για τον ισλαμικό πολιτισμό; Δεν είναι αναλήθεια έτσι η οποία συγκαλύπτει την αληθινή θέση του von Grunebaum, ότι ο ισλαμικός πολιτισμός έγκειται σε έναν αδιάκριτο δανεισμό των Μουσουλμάνων από τον ιουδαιο-χριστιανικό, τον ελληνιστικό και τον αυστρο-γερμανικό πολιτισμό; Ας συγκρίνει κανείς αυτή την ιδέα — ότι το Ισλάμ είναι μια εξ ορισμού λογοκλοπική κουλτούρα— μ' εκείνη που παρουσιάζεται στον τόμο 1 ότι «η λεγόμενη αραβική λογοτεχνία» είναι γραμμένη από Πέρσες (χωρίς να προσκομιστεί καμία απόδειξη, χωρίς να παρατεθεί κανένα όνομα). Όταν ο Luis Gardet πραγματεύεται τη «Θρησκεία και Κουλτούρα», μας ανακοινώνεται επιγραμματικά ότι θα συζητηθούν μόνο οι πέντε πρώτοι αιώνες του Ισλάμ. Σημαίνει άραγε αυτό ότι η θρησκεία και η κουλτούρα στη «σύγχρονη εποχή» δεν καταφέρνουν να «συντεθούν», ή σημαίνει ότι το Ισλάμ επέτυχε την τελική του μορφή τον δωδέκατο αιώνα»; Υπάρχει όντως αυτό το πράγμα που λέμε «ισλαμική γεωγραφία», η οποία φαίνεται να περιλαμβάνει τη «σχεδιασμένη αναρχία» των μουσουλμανικών πόλεων, ή είναι απλώς ένα επινοημένο αντικείμενο για να επιδείξει μιαν αυστηρή θεωρία γεωγραφικοφυλετικού ντετερμινισμού; Σαν μια νύξη μας υπενθυμίζεται «η νηστεία του Ραμαζανιού με τις δραστήριες νύχτες της», πράγμα που σημαίνει πως πρέπει να συμπεράνουμε ότι το Ισλάμ είναι μια θρησκεία «φτιαγμένη για τους κατοίκους των πόλεων». Αυτή είναι μια εξήγηση που χρειάζεται εξήγηση.

Τα μέρη τα αφιερωμένα στους οικονομικούς και κοινωνικούς θεσμούς, στο νόμο και τη δικαιοσύνη, στο μυστικισμό, στην τέχνη και την αρχιτεκτονική, στην επιστήμη και στις διάφορες ισλαμικές φιλολογίες είναι πολύ υψηλότερου επιπέδου από το μεγαλύτερο μέρος της Ιστορίας. Όμως πουθενά δεν υπάρχει μαρτυρία ότι οι συγγραφείς τους έχουν τίποτα κοινό με τους μοντέρνους ουμανιστές ή τους κοινωνικούς επιστήμονες σε άλλους κλάδους: οι τεχνικές της συμβατικής ιστορίας των ιδεών, της μαρξιστικής ανάλυσης, της Νέας Ιστορίας είναι αξιοπρόσεκτα απούσες. Το Ισλάμ, κοντολογίς, φαίνεται στον ιστορικό του να προσφέρεται περισσότερο για μια μάλλον πλατωνική και αρχαιολογική αντιμετώπιση.

Κατά ορισμένους από τους συγγραφείς της Ιστορίας το Ισλάμ είναι μια πολιτική και μια θρησκεία· κατ' άλλους είναι ένας τρόπος ύπαρξης· κατ' άλλους «πρέπει να διακρίνεται από τη μουσουλμανική κοινωνία»· κατ' άλλους ακόμα είναι μια μυστικιστικά κατανοούμενη ουσία· για όλους τους συγγραφείς το Ισλάμ είναι ένα πράγμα απόμακρο, χωρίς εντάσεις, που δεν έχει να μας διδάξει και πολλά για τις περιπλοκότητες των σημερινών Μουσουλμάνων. Πάνω από όλο αυτό το ασύνδετο εγχείρημα που είναι η *Ιστορία του Ισλάμ του Καίμπριτζ* επικρέμαται η παλαιά αυταπόδεικτη οριενταλιστική αλήθεια ότι το Ισλάμ αφορά κυρίως κείμενα, όχι ανθρώπους.

Το θεμελιώδες ερώτημα που εγείρουν τέτοια σύγχρονα οριενταλιστικά κείμενα όπως η *Ιστορία του Καίμπριτζ* είναι κατά πόσον η εθνική προέλευση και η θρησκεία είναι οι καλύτεροι, ή τουλάχιστον οι πιο χρήσιμοι, θεμελιώδεις, όσο και σαφείς, προσδιορισμοί της ανθρώπινης εμπειρίας. Έχει μεγαλύτερη σημασία για τη σύγχρονη πολιτική το να γνωρίζουμε ότι ο Χ και ο Υ αδικούνται κατά ορισμένους πολύ συγκεκριμένους τρόπους, από το ότι είναι Μουσουλμάνοι ή Εβραίοι; Αυτό είναι βέβαια ένα πολυσυζητημένο ερώτημα, και με ορθολογικά κριτήρια θα έπρεπε μάλλον να επιμείνουμε και στις δύο περιγραφές, την εθνικοθρησκευτική και την κοινωνικοοικονομική· ο Οριενταλισμός, ωστόσο, αξιώνει ολοφάνερα την ισλαμική ιδιότητα ως δεσπόζουσα, και αυτό είναι το κύριο πρόβλημα με την οπισθοδρομική θεωρητική τακτική του Οριενταλισμού.

3. *Απλώς Ισλάμ.* Τόσο βαθιά είναι εμπεδωμένη η θεωρία της σημιτικής απλοϊκότητας όπως μπορεί να τη βρει κανείς στο σύγχρονο Οριενταλισμό που ενεργεί με ελάχιστες διαφορές σε περίφημα αντισημιτικά ευρωπαϊκά κείμενα όπως *Τα Πρωτόκολλα των Σοφών της Σιών* και σε παρατηρήσεις όπως αυτές του Chaim Weizmann στον Arthur Balfour στις 30 Μαΐου του 1918:

> Οι Άραβες, που είναι υπερβολικά έξυπνοι και εύστροφοι, λατρεύουν ένα και μόνο πράγμα — τη δύναμη και την επιτυχία... Οι βρετανικές αρχές... γνωρίζοντας πολύ καλά την προδοτική φύση των Αράβων... πρέπει να παρατηρούν προσεκτικά και σταθερά... Όσο δικαιότερο προσπαθεί να είναι το βρετανικό καθεστώς, τόσο πιο αλαζονικός γίνεται ο Άραβας... Η παρούσα κατάσταση των πραγμάτων θα έτεινε αναγκαστικά προς τη δημιουργία μιας αραβικής Παλαιστίνης, αν υπήρχε πραγματικά ένας αραβικός λαός στην Παλαιστίνη. Δεν θα συμβεί όμως κάτι τέτοιο γιατί ο φελλάχος είναι τουλάχιστον τέσσερις αιώνες πίσω από τον καιρό του, και

> ο αφέντης... είναι ανέντιμος, αμαθής, άπληστος, και τόσο λίγο πατριώτης όσο τουλάχιστον και αποτελεσματικός.[129]

Ο κοινός παρονομαστής ανάμεσα στον Weitzmann και τον Ευρωπαίο αντισημίτη είναι η οριενταλιστική προοπτική, η οποία βλέπει τους Σημίτες (ή κάποιους κλάδους τους) ως από τη φύση τους στερημένους εκείνων των επίζηλων ιδιοτήτων που κατέχουν οι δυτικοί. Όμως η διαφορά ανάμεσα στον Ρενάν και τον Weitzmann είναι ότι ο τελευταίος είχε ήδη παρατάξει παράλληλα με τη ρητορική του τη στερεότητα των θεσμών ενώ ο πρώτος όχι. Δεν υπάρχει μέσα στον Οριενταλισμό του εικοστού αιώνα η ίδια εκείνη ανενηλικίωτη «χαριτωμένη παιδικότητα» —που με ελαφρότητα συνδέεται σήμερα με την επιστημονικότητα, με ένα κράτος και με όλους τους θεσμούς του— την οποία ο Ρενάν έβλεπε ως τον αμετάβλητο τρόπο ύπαρξης των Σημιτών;

Όμως με τι τεράστιες θυσίες έχει συντηρηθεί η εκδοχή του εικοστού αιώνα αυτού του μύθου! Έχει προπάντων παραγάγει μια εικόνα του Άραβα ως αυτός θα φαινόταν από μια «εξελιγμένη» οιονεί δυτική κοινωνία. Στην αντίστασή του απέναντι στους ξένους αποικιοκράτες ο Παλαιστίνιος ήταν είτε ένας ηλίθιος άγριος είτε μια αμελητέα ποσότητα, ηθικά αλλά ακόμη και πρακτικά. Σύμφωνα με τον ισραηλινό νόμο μόνον ένας Εβραίος έχει πλήρη πολιτικά δικαιώματα και απαραμείωτα μεταναστευτικά προνόμια· παρόλο που είναι οι κάτοικοι αυτής της γης, στους Άραβες δίνονται λιγότερα αντί περισσότερα προνόμια: δεν μπορούν να μεταναστεύσουν, και αν φαίνονται να μην έχουν ίσα δικαιώματα, οφείλεται στο ότι είναι «λιγότερο ανεπτυγμένοι». Ο Οριενταλισμός κυβερνά την ισραηλινή πολιτική απέναντι στους Άραβες από άκρου εις άκρον, όπως δείχνει ξεκάθαρα η προσφάτως εκδοθείσα Αναφορά Koenig. Υπάρχουν καλοί Άραβες (εκείνοι που κάνουν ό,τι τους λένε) και κακοί Άραβες (που δεν το κάνουν, και είναι γι' αυτό τρομοκράτες). Πάνω απ' όλα υπάρχουν εκείνοι οι Άραβες οι οποίοι, αφότου μία φορά νικήθηκαν, αναμένεται να καθήσουν υπάκουοι πίσω από μια ισχυροποιημένη γραμμή άμυνας, επανδρωμένοι από τον ελάχιστο αριθμό ανδρών, σύμφωνα με τη θεωρία ότι οι Άραβες πρέπει να αποδεχθούν τον μύθο της ισραηλινής ανωτερότητας και ποτέ να μην αποτολμήσουν επίθεση. Φτάνει να ρίξει κανείς μια ματιά στις σελίδες του βιβλίου του στρατηγού Γιεχοσαφάτ Χαρκαμπί *Οι Αραβικές Διαθέσεις απέναντι στο Ισραήλ* για να δει πώς —όπως το έθεσε με αξιοθαύμαστη γλώσσα ο Robert Alter[130]— το αραβικό πνεύμα, καθυστερημένο, αντισημιτικό στον πυρήνα του, βίαιο, άμετρο, το μόνο που μπορεί να παράγει είναι ρητορεία και τίποτα περισ-

σότερο. Ο ένας μύθος υποστηρίζει και αναπαράγει τον άλλον. Απαντούν ο ένας στον άλλον, τείνοντας προς συμμετρίες και πρότυπα του είδους εκείνου που οι ίδιοι οι Άραβες ως Οριενταλιστές αναμένεται να παραγάγουν, αλλά που κανένας Άραβας ως ανθρώπινο πλάσμα δεν μπορεί αληθινά να στηρίξει.

Αφ' εαυτού του, καθεαυτός, ως σύνολο πεποιθήσεων, ως μέθοδος ανάλυσης, ο Οριενταλισμός δεν μπορεί να εξελιχθεί. Στην πραγματικότητα, συνιστά τη δογματική αντίθεση στην εξέλιξη. Το κεντρικό του επιχείρημα είναι ο μύθος της ανεσταλμένης ανάπτυξης των Σημιτών. Από αυτή τη μήτρα εκχέονται άλλοι μύθοι, που όλοι τους εμφανίζουν τον Σημίτη να είναι το αντίθετο του δυτικού και θύμα της ίδιας του της αδυναμίας. Χάρη σε μια αλυσίδα γεγονότων και περιστάσεων ο σημιτικός μύθος διχάστηκε μέσα στο σιωνιστικό κίνημα· ο ένας Σημίτης πήρε το δρόμο του Οριενταλισμού, ο άλλος, ο Άραβας, συμπιέστηκε στο ρόλο του Ανατολίτη. Κάθε φορά που επικαλούμαστε στη σκηνή και τη φυλή, κάθε φορά που προσφεύγουμε στην έννοια του εθνικού χαρακτήρα των Αράβων, ο μύθος αναζωπυρώνεται. Η δύναμη που έχουν αυτά τα εργαλεία στο πνεύμα μεγαλώνει από τους θεσμούς που έχουν οικοδομηθεί γύρω τους. Για κάθε Οριενταλιστή, σχεδόν στην κυριολεξία, υπάρχει ένα σύστημα υποστήριξης με εκπληκτική δύναμη, αν αναλογιστούμε το πρόσκαιρο των μύθων που ο Οριενταλισμός διαδίδει. Αυτό το σύστημα σήμερα αποκορυφώνεται στους ίδιους τους κρατικούς θεσμούς. Το να γράφει κανείς για τον αραβικό κόσμο της Ανατολής, ως εκ τούτου, σημαίνει να γράφει με την αυθεντία ενός έθνους, όχι με την υποστήριξη μιας σκληρής ιδεολογίας αλλά με την αναμφισβήτητη βεβαιότητα της απόλυτης αλήθειας που στηρίζεται στην απόλυτη δύναμη.

Στο τεύχος του Φεβρουαρίου 1974 το *Commentary* παρουσιάζει στους αναγνώστες του ένα άρθρο γραμμένο από τον Καθηγητή Gil Carl Alroy με τίτλο «Θέλουν οι Άραβες την Ειρήνη»; Ο Alroy είναι καθηγητής της πολιτικής επιστήμης και συγγραφέας δύο έργων, *Διαθέσεις απέναντι στο Εβραϊκό Κράτος στον Αραβικό Κόσμο* και *Εικόνες της Μεσανατολικής Σύρραξης*· πρόκειται για έναν άνθρωπο που επάγγελμά του είναι να «γνωρίζει» τους Άραβες, και είναι προφανώς εμπειρογνώμονας της κατασκευής εικόνων. Το επιχείρημά του είναι αρκετά προβλέψιμο: ότι οι Άραβες θέλουν να καταστρέψουν το Ισραήλ, ότι οι Άραβες λένε πράγματι αυτό που εννοούν (και ο Alroy κάνει επιδεικτική χρήση της ικανότητάς του να παραθέτει από αιγυπτιακές εφημερίδες, μαρτυρία την οποία παντού ταυτίζει με τους «Άραβες» ως εάν αυτά τα δύο, Άραβες και αιγυπτιακές εφημερίδες, ήταν ένα και το αυτό), κλπ. κλπ., με αδιάπτωτο,

μονόφθαλμο ζήλο. Επίκεντρο σχεδόν του άρθρου του, όπως άλλωστε και προηγούμενων άρθρων από άλλους «Αραβιστές» (που είναι συνώνυμο του «Οριενταλιστές») όπως ο στρατηγός Χαρκαμπί, περιοχή των οποίων είναι «το αραβικό πνεύμα», είναι μια υπόθεση εργασίας πάνω στο τι είναι πράγματι οι Άραβες, αν τους ξεφλουδίσει κανείς από την εξωτερική ανοησία. Με άλλα λόγια, ο Alroy πρέπει ν' αποδείξει ότι επειδή οι Άραβες είναι, πρώτ' απ' όλα, ομόθυμοι στην κλίση τους για αιμοχαρή εκδίκηση, δεύτερον, ψυχολογικά ανίκανοι για ειρήνη, και τρίτον, από τη φύση τους προσδεδεμένοι σε μια έννοια δικαιοσύνης που σημαίνει το ακριβώς αντίθετο, δεν πρέπει να τους εμπιστευόμαστε και πρέπει ανυποχώρητα να τους πολεμάμε όπως πολεμάει κανείς κάθε άλλη μοιραία ασθένεια. Το κύριο παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Alroy είναι ένα παράθεμα δανεισμένο από το δοκίμιο του Harold Glidden «Ο Αραβικός Κόσμος» (στο οποίο έχω αναφερθεί στο Κεφάλαιο Ένα). Ο Alroy βρίσκει ότι ο Glidden έχει «συλλάβει "πολύ καλά" τις πολιτισμικές διαφορές ανάμεσα στη δυτική και την αραβική αντίληψη» των πραγμάτων. Το επιχείρημα του Alroy στερεώνεται, ως εκ τούτου —οι Άραβες είναι αδιόρθωτοι άγριοι— κι έτσι μια αυθεντία στο αραβικό πνεύμα έχει πει σ' ένα ευρύ ακροατήριο υποτιθέμενα ενδιαφερομένων Εβραίων ότι πρέπει να συνεχίσουν να φυλάγονται. Και το έχει κάνει ακαδημαϊκά, δίχως εμπάθεια, δίκαια, χρησιμοποιώντας μαρτυρία παρμένη από τους ίδιους τους Άραβες —οι οποίοι, λέει με ολύμπια βεβαιότητα, έχουν «εμφατικά αποκλείσει... την πραγματική ειρήνη»— και από την ψυχανάλυση.[131]

Μπορεί να εξηγήσει κανείς τέτοιες δηλώσεις αν αναγνωρίσει ότι μια ακόμα πιο υπόρρητη και πανίσχυρη διαφορά την οποία αξιώνει ο Οριενταλιστής απέναντι στον Ανατολίτη είναι ότι ο πρώτος γράφει για τον δεύτερο, ενώ ο δεύτερος αφήνει να γράφουν γι αυτόν. Για τον τελευταίο, η παθητικότητα είναι ο αναμενόμενος ρόλος· για τον πρώτο, η δύναμη να παρατηρεί, να μελετά, κοκ.· όπως είχε πει ο Ρολάν Μπαρτ, ένας μύθος (και οι διαιωνιστές του) μπορεί να αναπαράγει τον εαυτό του (τους εαυτούς τους) ασταμάτητα.[132] Ο Ανατολίτης δίνεται ως παγιωμένος, σταθερός, έχοντας ανάγκη διερεύνησης, έχοντας ανάγκη ακόμα και τη γνώση του εαυτού του. Καμία διαλεκτική δεν είναι επιθυμητή ή επιτρεπτή. Υπάρχει μια πηγή πληροφορίας (ο Ανατολίτης) και μια πηγή γνώσης (ο Οριενταλιστής), κοντολογίς, ένας συγγραφέας κι ένα υλικό αδρανές κατά τα άλλα. Η σχέση ανάμεσα στα δύο αυτά είναι απολύτως ένα ζήτημα ισχύος, για την οποία υπάρχουν αναρίθμητες εικόνες. Να εδώ ένα παράδειγμα παρμένο από το *Golden River to Golden Road* του Raphael Patai:

> Αν θέλουμε να εκτιμήσουμε σωστά τι μπορεί η μεσανατολική κουλτούρα να *νιοθετήσει οικειοθελώς* από τα εκπληκτικά πλούσια αποθέματα του δυτικού πολιτισμού, πρέπει πρώτα *να αποκτήσουμε* μια καλύτερη και βαθύτερη κατανόηση της μεσανατολικής κουλτούρας. Το ίδιο προαπαιτούμενο είναι αναγκαίο για να *εκτιμήσουμε* τις πιθανές συνέπειες *των νεοεισαχθέντων χαρακτηριστικών* στο πολιτισμικό πλαίσιο λαών στραμμένων προς την παράδοση. Επίσης, οι τρόποι και τα μέσα *με τα οποία οι νέες πολιτισμικές εισφορές μπορούν να γίνουν ευπρόσδεκτες* πρέπει να μελετηθούν πολύ πιο συνολικά απ' ό,τι ώς τώρα. Με λίγα λόγια, ο μόνος τρόπος με τον οποίο *μπορεί να ξεμπερδευτεί ο Γόρδιος δεσμός της αντίστασης* στον εκδυτικισμό στη Μέση Ανατολή είναι η συστηματική μελέτη της Μέσης Ανατολής, *η απόκτηση μιας πληρέστερης εικόνας* της παραδοσιακής της κουλτούρας, μια καλύτερη κατανόηση των *διαδικασιών αλλαγής που λαμβάνουν χώρα* αυτή τη στιγμή, και μια *βαθύτερη γνώση* της ψυχολογίας των ανθρώπινων ομάδων που έχουν μεγαλώσει μέσα στην κουλτούρα της Μέσης Ανατολής. *Το καθήκον είναι επίπονο αλλά το αντάλλαγμα η αρμονία ανάμεσα στη Δύση* και σε μια γειτονική περιοχή του κόσμου με κρίσιμη σημασία, αξίζει τον κόπο.[133]

Οι μεταφορικές εικόνες που κινούν αυτό το απόσπασμα (τις έχω σημειώσει με πλάγια) προέρχονται από μια ποικιλία ανθρώπινων δραστηριοτήτων — άλλες εμπορικές, άλλες φυτοκομικές, άλλες θρησκευτικές, άλλες κτηνοτροφικές και άλλες ιστορικές. Όμως σε κάθε περίπτωση η σχέση ανάμεσα στη Μέση Ανατολή και τη Δύση προσδιορίζεται στην πραγματικότητα σεξουαλικά: όπως είπα νωρίτερα συζητώντας τον Φλωμπέρ, η σύνδεση ανάμεσα στην Ανατολή και το σεξ είναι αξιοσημείωτα ανθεκτική. Η Μέση Ανατολή αντιστέκεται, όπως μια παρθένα, αλλά ο αρσενικός μελετητής κερδίζει το έπαθλο του να την ανοίξει, διεισδύοντας μέσ' από τον Γόρδιο δεσμό παρόλο το «επίπονο» του καθήκοντος. Η «αρμονία» είναι η συνέπεια της κατάκτησης αυτής της κοριτσίστικης ντροπαλοσύνης· δεν είναι σε καμία περίπτωση η συνύπαρξη μεταξύ ίσων. Η υπονοούμενη σχέση δύναμης εξουσίας ανάμεσα στο μελετητή και το υλικό του ούτε μία φορά δεν αλλάζει: είναι ομοιόμορφα ευνοϊκή για τον Οριενταλιστή. Μελέτη, κατανόηση, γνώση, αξιολόγηση μεταμφιεσμένα σε δελεασμούς για αρμονία, είναι εργαλεία κατάκτησης.

Τα λεκτικά ενεργήματα μέσα σε κείμενα όπως αυτό του Patai (ο οποίος έχει ξεπεράσει ακόμα και το δικό του προηγούμενο έργο στο

πρόσφατο του *Το Αραβικό Πνεύμα*[134]) αποσκοπούν σε ένα πολύ συγκεκριμένο είδος συμπύκνωσης και αναγωγής. Ένα μεγάλο μέρος των διανθισμάτων του είναι ανθρωπολογικό —περιγράφει τη Μέση Ανατολή ως «πολιτισμική περιοχή»— αλλά το αποτέλεσμα είναι να εκριζώνει την πολλαπλότητα των διαφορών μεταξύ των Αράβων (όποιοι κι αν είναι αυτοί στην πραγματικότητα) ενδιαφερόμενος για μία και μόνη διαφορά, εκείνη που διαχωρίζει τους Άραβες απ' όλους τους άλλους. Ως υλικό για σπουδή και ανάλυση, μπορούν ευκολότερα να ελέγχονται. Επιπλέον, κατ' αυτόν τον τρόπο συρρικνωμένοι αναγκάζονται να επιτρέπουν, να νομιμοποιούν, να επικυρώνουν γενικόλογες ανοησίες του είδους που συναντάει κανείς σε έργα όπως το *Ιδιοσυγκρασία και Χαρακτήρας των Αράβων* της Σάνια Χαμάντι. Παράθεμα:

> Οι Άραβες μέχρι σήμερα έχουν επιδείξει μιαν αδυναμία για πειθαρχημένη και διαρκή ενότητα. Βιώνουν συλλογικές εκρήξεις ενθουσιασμού αλλά δεν καταβάλλουν υπομονετικές συλλογικές προσπάθειες, τις οποίες συνήθως αναλαμβάνουν με μισή καρδιά. Επιδεικνύουν έλλειψη συντονισμού και αρμονίας στην οργάνωση και στη λειτουργία, και δεν έχουν παρουσιάσει ποτέ οποιαδήποτε ικανότητα συνεργασίας. Κάθε συλλογική δράση για το κοινό καλό ή αμοιβαία οφέλη τους είναι ξένη.[135]

Το ύφος αυτής της πρόζας λέει περισσότερα απ' όσα ίσως η Χαμάντι σκοπεύει. Ρήματα όπως «επιδείξει», «επιδεικνύουν», «παρουσιάσει» χρησιμοποιούνται χωρίς έμμεσο αντικείμενο: σε ποιον οι Άραβες επιδεικνύουν, παρουσιάζουν, δείχνουν; Σε κανέναν ιδιαίτερα, προφανώς, αλλά σε καθέναν γενικά. Αυτός είναι ένας άλλος τρόπος να πούμε ότι αυτές οι αλήθειες είναι αυτονόητες μόνο για έναν προνομιούχο ή μυημένο παρατηρητή, αφού πουθενά η Χαμάντι δεν παραθέτει γενικά διαθέσιμες πληροφορίες για τις παρατηρήσεις της. Παράλληλα, δεδομένης της ανοησίας αυτών των παρατηρήσεων, τι είδους μαρτυρία θα μπορούσε να υπάρξει; Όσο το κείμενό της προχωρεί, τόσο η εμπιστοσύνη αυξάνει στον τόνο της: «Κάθε συλλογική δράση... τους είναι ξένη». Οι κατηγορίες σκληραίνουν, οι ισχυρισμοί είναι πιο κατηγορηματικοί, και οι Άραβες έχουν εξ ολοκλήρου μεταμορφωθεί από ανθρώπους στο απλώς υποθετικό υποκείμενο του ύφους της Χαμάντι. Ο Άραβας υπάρχει μόνον ως περίπτωση για τον τυραννικό παρατηρητή: «Ο κόσμος είναι δική *μου* ιδέα».

Κι έτσι είναι σε ολόκληρο το έργο του σύγχρονου Οριενταλιστή: ισχυ-

ρισμοί του πιο αλλόκοτου είδους γεμίζουν τις σελίδες του, είτε πρόκειται για τον ισχυρισμό του Manfred Halpern ότι παρόλο που όλες οι διαδικασίες της ανθρώπινης σκέψης μπορούν να συνοψιστούν σε οχτώ, ο ισλαμικός νους είναι ικανός μόνο για τέσσερις,[136] είτε για την υπόθεση του Morroe Berger ότι αφού η αραβική γλώσσα χαρακτηρίζεται πολύ από τη ρητορεία οι Άραβες κατά συνέπεια είναι ανίκανοι για αληθινή σκέψη».[137] Θα μπορούσε να πει κανείς μύθους τέτοιους ισχυρισμούς ως προς τη λειτουργία και τη δομή τους, πρέπει όμως να προσπαθήσει κανείς να καταλάβει ποιες άλλες επιταγές κατευθύνουν τη χρήση τους. Εδώ μία είναι θεωρητική, βέβαια. Οι οριενταλιστικές γενικεύσεις σχετικά με τους Άραβες είναι πολύ λεπτομερειακές όταν πρόκειται να καταγράψουν κριτικά τα αραβικά χαρακτηριστικά, αλλά πολύ λιγότερα όταν πρόκειται να αναλύσουν τα πλεονεκτήματα των Αράβων. Η αραβική οικογένεια, η αραβική ρητορεία, ο αραβικός χαρακτήρας, παρόλες τις κοπιώδεις περιγραφές εκ μέρους του Οριενταλιστή εμφανίζονται αφύσικα, δίχως ανθρώπινη δυναμική, ακόμα και όταν αυτές οι ίδιες περιγραφές κατέχουν μία πληρότητα κι ένα βάθος μέσα στη σαρωτική τους δύναμη απέναντι στο αντικείμενο. Η Χαμάντι και πάλι:

> Έτσι, ο Άραβας ζει μέσα σ' ένα σκληρό και στερητικό περιβάλλον. Ελάχιστες ευκαιρίες έχει να αναπτύξει τις δυνατότητές του και να ορίσει τη θέση του μέσα στην κοινωνία, ελάχιστη πίστη διατηρεί για την πρόοδο και την αλλαγή, και βρίσκει τη λύτρωση μόνο στο επέκεινα.[138] Ό,τι ο Άραβας δεν μπορεί να επιτύχει μόνος του θα βρεθεί μέσα στα γραπτά γι' αυτόν. Ο Οριενταλιστής είναι απολύτως σίγουρος για τις δυνατότητές του, δεν είναι πεσσιμιστής, είναι σε θέση να ορίσει τη θέση του, τόσο τη δική του όσο και του Άραβα. Η εικόνα του Άραβα Ανατολίτη που αναδύεται είναι μοιραία αρνητική· όμως, ρωτάμε, γιατί αυτή η ατελείωτη σειρά έργων γύρω από αυτόν; Τι ελκύει τον Οριενταλιστή, αν όχι —και οπωσδήποτε όχι— η αγάπη για την αραβική επιστήμη, το πνεύμα, την κοινωνία, τα επιτεύγματα; Με άλλα λόγια, ποια είναι η φύση της αραβικής παρουσίας στο μυθικό λόγο γύρω από αυτόν;

Δύο πράγματα: αριθμός και αναπαραγωγική δύναμη. Οι δύο ποιότητες είναι αναγώγιμες εν τέλει η μία στην άλλη, αλλά πρέπει να τις διαχωρίσουμε για τους σκοπούς της ανάλυσης. Σχεδόν δίχως εξαίρεση, κάθε σύγχρονο έργο οριενταλιστικής λογιοσύνης (ειδικά στις κοινωνικές επιστήμες) έχει πολλά να πει για την οικογένεια, την ανδροκρατούμενη δομή

της, τη διαποτίζουσα τα πάντα επιρροή της μέσα στην κοινωνία. Το έργο του Patai είναι ένα τυπικό παράδειγμα. Ένα σιωπηρό παράδοξο εμφανίζεται αμέσως, γιατί αν η οικογένεια είναι ένας θεσμός για τη γενική αποτυχία του οποίου το μοναδικό φάρμακο είναι το placebo* του «εκσυγχρονισμού», πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι η οικογένεια συνεχίζει να παράγει τον εαυτό της, είναι γόνιμη, και είναι η πηγή της αραβικής ύπαρξης στον κόσμο, ως τέτοια που υπάρχει. Εκείνο στο οποίο ο Berger αναφέρεται ως η «μεγάλη αξία την οποία που αποδίδουν οι άνδρες στα σεξουαλικά τους ανδραγαθήματα»[139] υποβάλλει τη δύναμη που κρύβεται πίσω από την αραβική παρουσία στον κόσμο. Αν η αραβική κοινωνία αναπαρίσταται με σχεδόν απολύτως αρνητικούς και γενικά παθητικούς όρους, να διακορεύεται και να κατανικάται από τον Οριενταλιστή ήρωα, μπορούμε να υποθέσουμε ότι μια τέτοια αναπαράσταση είναι ένας τρόπος να χειραγωγηθεί η τεράστια ποικιλία και δύναμη του αραβικού στοιχείου, η πηγή των οποίων είναι, αν όχι πνευματική και κοινωνική, τότε οπωσδήποτε σεξουαλική και βιολογική. Όμως το απολύτως απαραβίαστο ταμπού του οριενταλιστικού λόγου είναι να πάρει ποτέ στα σοβαρά αυτή την ίδια τη σεξουαλικότητα. Ποτέ δεν μπορεί ρητά να κατηγορηθεί για την απουσία επιτευγμάτων και «αληθινής» ορθολογικής καλλιέργειας τα οποία ο Οριενταλιστής ανακαλύπτει παντού στους Άραβες. Και όμως αυτός είναι, πιστεύω, ο ελλείπων κρίκος στα επιχειρήματα των οποίων ο κύριος στόχος είναι η επίκριση της «παραδοσιακής» κοινωνίας, όπως αυτά της Χαμάντι, του Berger και του Lerner. Αναγνωρίζουν τη δύναμη της οικογένειας, σημειώνουν την αδυναμία του αραβικού πνεύματος, τονίζουν τη «σημασία» του ανατολικού κόσμου για τη Δύση, αλλά ποτέ δεν λένε αυτό που ο λόγος του υπονοεί, ότι το μόνο που μένει στον Άραβα μετά από όλα όσα έχουν ειπωθεί και γίνει είναι μια αδιαφοροποίητη σεξουαλική ορμή. Σε σπάνιες περιπτώσεις —όπως στο έργο του Leon Mugniery— βρίσκουμε όντως το απόρρητο διατυπωμένο: ότι υπάρχει δηλαδή «μια πανίσχυρη σεξουαλική όρεξη... χαρακτηριστική αυτών των θερμόαιμων νοτίων».[140] Τον περισσότερο καιρό, ωστόσο, η υποτίμηση της αραβικής κοινωνίας και η αναγωγή της σε κοινοτοπίες απαράδεκτες για οποιονδήποτε εντός από τον φυλετικά κατώτερο συνεχίζεται πάνω από μια υπόγεια τάση σεξουαλικής υπερβολής: ο Άραβας αναπαράγει τον εαυτό του, ατελείωτα, σεξουαλικά, και σχεδόν τίποτα πέρ' από αυτό. Ο Οριενταλιστής δεν λέει τίποτα γι' αυτό, παρόλο που το επιχείρημά του εξαρτάται από αυτό: «Αλλά η συνεργασία στην Εγγύς Ανατολή είναι ακόμα σε μεγάλο βαθμό μια οικογενειακή υπόθεση και

* Υποκατάστατο φαρμάκου [Σ.τ.μ.].

ελάχιστα δείγματά της θα βρει κανείς έξω από την ομάδα αίματος ή το χωριό».[141] Πράγμα που θέλει να πει ότι ο μόνος τρόπος με τον οποίον ο Άραβας μετράει είναι ως καθαρά βιολογικό ον θεσμικά, πολιτικά, πολιτισμικά δεν είναι τίποτα, ή σχεδόν τίποτα. Μόνο αριθμητικά, ως παραγωγοί οικογενειών, είναι οι Άραβες πραγματικοί.

Η δυσκολία με αυτή την άποψη είναι ότι περιπλέκει την παθητικότητα των Αράβων την οποία υπέθεταν Οριενταλιστές όπως ο Patai και ακόμα και η Χαμάντι και άλλοι. Αλλά είναι μέσα στη λογική των μύθων, όπως και των ονείρων, ακριβώς να φιλοξενούν τις πιο ριζικές αντιθέσεις. Γιατί ένας μύθος δεν αναλύει ή λύνει προβλήματα. Τα αναπαριστά ως ήδη αναλυμένα και λυμένα· που σημαίνει, τα παρουσιάζει ως ήδη αθροισμένες εικόνες, με τον τρόπο που είναι κατασκευασμένο ένα σκιάχτρο κομμάτι με κομμάτι και στήνεται όρθιο σαν άνθρωπος. Αφού η εικόνα χρησιμοποιεί κάθε υλικό που βρίσκει μπροστά της για το σκοπό της, και αφού εξ ορισμού ο μύθος υποκαθιστά τη ζωή, η αντίθεση ανάμεσα σε έναν υπερ-γόνιμο Άραβα και σε μια παθητική κούκλα δεν είναι λειτουργική. Ο λόγος διπλώνει την αντίθεση. Ένας Άραβας Ανατολίτης είναι εκείνο το απίθανο πλάσμα που η λιμπιντική του ενέργεια το οδηγεί σε παροξυσμούς υπερερεθισμού — και όμως, είναι σαν μια κούκλα στα μάτια του κόσμου, κοιτάζοντας με άδειο βλέμμα το σύγχρονο τοπίο που ποτέ δεν θα καταλάβει ή δεν θα σχετιστεί μαζί του.

Μια τέτοια εικόνα του Άραβα φαίνεται να είναι σχετική με τις σύγχρονες συζητήσεις της ανατολίτικης πολιτικής συμπεριφοράς, και γεννάται συχνά από τις επιστημονικές συζητήσεις αυτών των δύο σημερινών πρωταθλητών της οριενταλιστικής εμπειρογνωμοσύνης, της επανάστασης και του εκσυγχρονισμού. Υπό την αιγίδα της Σχολής Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών το 1972 εμφανίστηκε ένας τόμος με τίτλο *Επανάσταση στη Μέση Ανατολή και Άλλες Μελέτες Περιπτώσεων*, υπό την επιμέλεια του P.J. Vatikiotis. Ο τίτλος είναι απερίφραστα ιατρικός, γιατί σήμερα στους Οριενταλιστές έχει παραχωρηθεί εν τέλει το πλεονέκτημα εκείνο που ο «παραδοσιακός» Οριενταλισμός συνήθως απέφευγε: η ψυχοκλινική παρατήρηση. Ο Βατικιώτης δίνει τον τόνο της συλλογής με έναν σχεδόν ιατρικό ορισμό της επανάστασης, αλλά όταν αυτό που κρύβεται στο μυαλό του (και στου αναγνώστη του) είναι η αραβική επανάσταση, η επιθετικότητα του ορισμού φαίνεται αποδεκτή. Υπάρχει μια πολύ λεπτή ειρωνεία εδώ για την οποία θα μιλήσω αργότερα. Το θεωρητικό στήριγμα του Vatikiotis είναι ο Καμύ —η αποικιακή νοοτροπία του οποίου δεν ήταν καθόλου φιλική προς την επανάσταση ή προς τους Άραβες, όπως έχει πρόσφατα δείξει ο Conor Cruise O'Brien—

αλλά η φράση «η επανάσταση καταστρέφει τόσο τους ανθρώπους όσο και τις αρχές» γίνεται δεκτή από τον Καμύ ως έχουσα μια θεμελιώδη σημασία». Ο Vatikiotis συνεχίζει:

> ... κάθε επαναστατική ιδεολογία βρίσκεται σε άμεση σύγκρουση με την (στην πραγματικότητα, είναι κατά μέτωπον επίθεση στην) ορθολογική, βιολογική και ψυχολογική σύσταση του ανθρώπου.
>
> Προσηλωμένη όπως είναι σε μια μεθοδική μετάσταση, η επαναστατική ιδεολογία απαιτεί φανατισμό από τους οπαδούς της. Η πολιτική για τον επαναστάτη δεν είναι απλώς μια υπόθεση πίστης ή ένα υποκατάστατο της θρησκείας. Πρέπει ακόμη να πάψει να είναι αυτό που πάντοτε ήταν, συγκεκριμένα, μια προσαρμοστική δραστηριότητα στο χρόνο για τον σκοπό της επιβίωσης. Η μεταστατική, σωτηριολογική πολιτική απεχθάνεται την προσαρμογή, γιατί πώς αλλιώς μπορεί να παρακάμψει τις δυσκολίες, να αγνοήσει και να υπερπηδήσει τα εμπόδια της σύνθετης βιολογικοψυχολογικής διάστασης του ανθρώπου, να υπνωτίσει τη λεπτή, αν και περιορισμένη και εύτρωτη ορθολογικότητά του; Φοβάται και αποφεύγει τη συγκεκριμένη και ειδική φύση των ανθρώπινων προβλημάτων και τις προκαταλήψεις της πολιτικής ζωής: τείνει προς το αφηρημένο και το προμηθεϊκό. Υποτάσσει όλες τις απτές αξίες σε μία υπέρτατη αξία: τη συμπίεση του ανθρώπου και της ιστορίας σε ένα μεγάλο σχέδιο της ανθρώπινης απελευθέρωσης. Δεν είναι ικανοποιημένη με την ανθρώπινη πολιτική, η οποία έχει τόσους εκνευριστικούς περιορισμούς. Θέλει αντίθετα να δημιουργήσει έναν καινούργιο κόσμο, όχι προσαρμοστικά, αβέβαια, μαλακά, που σημαίνει, ανθρώπινα, αλλά με τρομερές πράξεις μιας ολύμπιας ψευδοθείας δημιουργίας. Η πολιτική στην υπηρεσία του ανθρώπου είναι μια φόρμουλα απαράδεκτη για τον επαναστάτη ιδεολόγο. Αντίθετα, ο άνθρωπος υπάρχει για να υπηρετεί μια πολιτικά επινοημένη και βάναυσα επιβεβλημένη τάξη.[142]

Οτιδήποτε άλλο κι αν λέει αυτό το απόσπασμα —αυτοκρατορικό γράψιμο του πιο ακραίου είδους, αντεπαναστατικός ζήλος— δεν λέει τίποτα λιγότερο από το ότι η επανάσταση είναι μια κακή μορφή σεξουαλικότητας (ψευδο-θεία πράξη δημιουργίας), κι επίσης μια καρκινογόνα ασθένεια. Ό,τι κάνουν οι «άνθρωποι», σύμφωνα με τον Vatikiotis, είναι ορθολογικό, ορθό, λεπτό, διακριτικό, συγκεκριμένο· ό,τι διακηρύσσει ο επαναστάτης είναι βάναυσο, ανορθολογικό, υπνωτιστικό, καρκινογόνο. Η

αναπαραγωγή, η αλλαγή και η συνέχεια ταυτίζονται όχι μόνο με τη σεξουαλικότητα και με την τρέλα αλλά, λίγο παράδοξα, και με την αφαίρεση).

Οι όροι του Vatikiotis αποκτούν βάρος και χρωματίζονται συναισθηματικά από την έκκλησή του (από τα δεξιά) στην ανθρωπινότητα και στην κοσμιότητα, και από την έκκλησή του (εναντίον της αριστεράς) στην προφύλαξη αυτής της ανθρωπινότητας από τη σεξουαλικότητα, τον καρκίνο, την τρέλα, την ανορθολογική βία και την επανάσταση. Δεδομένου ότι είναι η αραβική επανάσταση αυτή που συζητείται εδώ, πρέπει να διαβάσουμε το απόσπασμα ως ακολούθως: Να τι είναι η επανάσταση, και αν οι Άραβες τη θέλουν, τότε αυτό μας λέει πολλά γι' αυτούς, για το είδος της κατώτερης φυλής που είναι. Δεν είναι ικανοί παρά μόνο για σεξουαλική διέγερση και όχι για ολύμπιο (δυτικό, σύγχρονο) λόγο. Η ειρωνεία για την οποία μίλησα νωρίτερα μπαίνει τώρα στο παιχνίδι, γιατί λίγες σελίδες παρακάτω βρίσκουμε ότι οι Άραβες είναι τόσο οκνηροί ώστε δεν μπορούν ούτε καν να αποβλέψουν, πόσο μάλλον να αναλάβουν ενεργά, τη φιλοδοξία μιας επανάστασης. Συνεπώς, και η αραβική σεξουαλικότητα δεν πρέπει να μας φοβίζει καθεαυτήν αλλά για την αποτυχία της. Με λίγα λόγια, ο Vatikiotis ζητάει από τον αναγνώστη του να πιστέψει ότι η επανάσταση στη Μέση Ανατολή είναι απειλή ακριβώς επειδή επανάσταση δεν μπορεί να γίνει:

> Η μεγαλύτερη πηγή πολιτικής σύγκρουσης και δυνητικής επανάστασης σε πολλές χώρες της Μέσης Ανατολής, όπως και στην Αφρική και την Ασία σήμερα, είναι η αδυναμία των λεγόμενων ριζοσπαστικών εθνικιστικών καθεστώτων και κινημάτων να χειριστούν, πόσο μάλλον να λύσουν, τα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά προβλήματα της ανεξαρτησίας... Μέχρις ότου τα κράτη της Μέσης Ανατολής μπορέσουν να ελέγξουν την οικονομική τους δραστηριότητα και δημιουργήσουν ή παράγουν τη δική τους τεχνολογία, οι προσβάσεις τους στην επαναστατική εμπειρία θα παραμένουν περιορισμένες. Οι ίδιες οι πολιτικές κατηγορίες οι απαραίτητες για μια επανάσταση θα λείπουν.[143]

Καταδικασμένος αν το κάνεις, καταδικασμένος κι αν δεν το κάνεις. Σε αυτή την αλυσίδα των διαλυτικών ορισμών οι επαναστάσεις αναδύονται σαν αποκυήματα σεξουαλικά αφηνιασμένων πνευμάτων, τα οποία αν τα εξετάσουμε από πιο κοντά εμφανίζονται ανίκανα ακόμη και για την τρέλα που ο Vatikiotis αληθινά σέβεται — η οποία είναι ανθρώπινη, όχι ορα-

βική, συγκεκριμένη, όχι αφηρημένη, ασεξουαλική, όχι σεξουαλική.

Το θεωρητικό επίκεντρο της συλλογής του Vatikiotis είναι ο δοκίμιο του Bernard Lewis «Ισλαμικές Έννοιες της Επανάστασης». Η στρατηγική εδώ εμφανίζεται εκλεπτυσμένη. Πολλοί αναγνώστες θα γνωρίζουν ότι για όσους ομιλούν την Αραβική σήμερα η λέξη *thawra* και τα άμεσα παράγωγά της σημαίνουν επανάσταση· θα το ξέρουν άλλωστε και από την εισαγωγή του Vatikiotis. Όμως ο Lewis δεν περιγράφει το νόημα της *thawra* πριν από το τέλος του άρθρου του, αφού προηγουμένως έχει συζητήσει έννοιες όπως η *dawla,* η *fitna* και η *bughat* στο ιστορικό και κυρίως θρησκευτικό τους περιεχόμενο. Η παρατήρηση εδώ είναι κυρίως ότι «η δυτική αρχή του δικαιώματος αντίστασης σε κακές κυβερνήσεις είναι ξένη στην ισλαμική σκέψη», πράγμα που οδηγεί στην «ηττοπάθεια» και στον «ησυχασμό» ως πολιτικές στάσεις. Σε κανένα μέρος του δοκιμίου δεν είναι κανείς σίγουρος για του πού εκτυλίσσονται όλοι αυτοί οι όροι έξω από μιαν αφηρημένη ιστορία των εννοιών. Ύστερα, προς το τέλος του δοκιμίου έχουμε το εξής:

> Στις αραβικές χώρες χρησιμοποιείτο μια διαφορετική λέξη για την [επανάσταση] *θάουρα.* Η ρίζα th-w-r στην κλασική Αραβική σήμαινε την έγερση (π.χ. μιας καμήλας), την έξαψη ή την αναταραχή, και ως εκ τούτου, ιδιαίτερα στη μαγκρεμπιανή της χρήση, και την εξέγερση. Χρησιμοποιείται συχνά με το νόημα της ίδρυσης μιας μικρής, ανεξάρτητης κυριαρχίας· έτσι, για παράδειγμα, οι λεγόμενοι φατριαστές ηγεμόνες που κυβέρνησαν τον ενδέκατο αιώνα την Ισπανία μετά την απόσχιση του Χαλιφάτου της Κόρντοβα ονομάζονται *θουουάρ* (εν. Θα'ίρ). Το ουσιαστικό *θάουρα* σήμαινε αρχικά την έξαψη, όπως στη φράση που παρατίθεται στη Σιχά, ένα βασικό μεσαιωνικό αραβικό λεξικό, *ινταζίρ χάττα τασκούν χαντιχί 'λθάρβα,* περίμενε μέχρι να σου περάσει η έξαψη — μια πολύ ταιριαστή συμβουλή. Το ρήμα χρησιμοποιείται από τον αλ-Ιτζί, στη μορφή του *θαουαράν* ή του *ιθαράτ φίτνα,* υποκίνηση ανατρεπτικών ενεργειών, ως έναν από τους κινδύνους που θα έπρεπε να αποθαρρύνουν τον άνθρωπο από την άσκηση του δικαιώματος αντίστασης σε κακές κυβερνήσεις. *Θάουρα* είναι ο όρος που χρησιμοποιείται από Άραβες συγγραφείς του δέκατου ένατου αιώνα για τη Γαλλική Επανάσταση, και από τους διαδόχους τους για τις γνωστές επαναστάσεις, ντόπιες και ξένες, της εποχής μας.[144]

Ολόκληρο το απόσπασμα είναι κατάφορτο από συγκατάβαση και κακή

πίστη. Για τι άλλο αναφέρεται η ιδέα της έγερσης της καμήλας ως ετυμολογική ρίζα της σύγχρονης αραβικής έννοιας της επανάστασης παρά σαν ένας έξυπνος τρόπος να απορριφθεί το μοντέρνο; Ο λόγος του Lewis προσπαθεί τεχνηέντως να υποβιβάσει την επανάσταση από τη σύγχρονη αξιολόγησή της σε τίποτα το ευγενέστερο (ή ωραιότερο) από μια καμήλα που ετοιμάζεται να σηκωθεί από το έδαφος. Η επανάσταση είναι έξαψη, υποκίνηση ανατρεπτικών ενεργειών, σύσταση μιας μικρής κυριαρχίας — τίποτα περισσότερο. Η καλύτερη συμβουλή (την οποία προφανώς μόνο ένας δυτικός λόγιος και ευγενής είναι σε θέση να δώσει) είναι «περίμενε μέχρι να περάσει η έξαψη». Δεν θα μπορούσε κανείς να καταλάβει από αυτή τη μειωτική επισκόπηση της θάουρα ότι αναρίθμητοι άνθρωποι έχουν μια ενεργητική εμπλοκή σε αυτήν, για λόγους τόσο περίπλοκους που είναι δύσκολο να καταλάβει ακόμα και η σαρκαστική λογιοσύνη του Lewis. Αλλά είναι αυτό ακριβώς το είδος ουσιοποιημένης περιγραφής που θεωρείται φυσικό για τους σπουδαστές και τους διαμορφωτές πολιτικής που ασχολούνται με την Εγγύς Ανατολή: οι επαναστατικές αναταραχές στους «Άραβες» έχουν το βάρος που έχει το σήκωμα μιας καμήλας, αξίζουν τόση προσοχή όση τα φληναφήματα λίγων αγροίκων. Όλη η κανονική οριενταλική φιλολογία θα είναι για τους ίδιους ιδεολογικούς λόγους ανίκανη να εξηγήσει ή να προβλέψει έστω και μία από τις μεγάλες επαναστατικές αναταραχές στον αραβικό κόσμο του εικοστού αιώνα.

Η σύνδεση της *θάουρα* από τον Lewis με μια καμήλα που σηκώνεται και γενικά με την έξαψη (και όχι έναν αγώνα χάριν αξιών) υπαινίσσεται πολύ πιο έντονα απ' ό,τι ο ίδιος συνηθίζει πως ο Άραβας δεν είναι σχεδόν τίποτα περισσότερο από ένα νευρωτικό σεξουαλικό πλάσμα. Κάθε λέξη ή φράση που χρησιμοποιεί για να περιγράψει την επανάσταση είναι χρωματισμένη σεξουαλικά: *έξαψη, αναταραχή, έγερση.* Αλλά στο μεγαλύτερο μέρος της είναι «κακή» σεξουαλικότητα αυτή που αποδίδεται στους Άραβες. Εν τέλει, αφού οι Άραβες δεν είναι πραγματικά ικανοί για σοβαρή δράση, η σεξουαλική τους έξαψη δεν έχει τίποτα το ευγενέστερο από το σήκωμα μιας καμήλας. Αντί για επανάσταση υπάρχουν ανατρεπτικές ενέργειες, συστάσεις μικρών κυριαρχιών, και περισσότερη έξαψη, το οποίο είναι κάπως σα να λέμε ότι αντί για συνουσία οι Άραβες το μόνο που μπορούν να πετύχουν είναι προκαταρκτικά παιχνίδια, αυνανισμό, διακοπτόμενη συνουσία. Αυτές, πιστεύω, είναι οι υποδηλώσεις του Lewis, ανεξαρτήτως του αθώου του αέρα της μόρφωσης, ή της γλώσσας του σαλονιού που χρησιμοποιεί.

Ο Lewis είναι μια ενδιαφέρουσα περίπτωση για περαιτέρω εξέταση

επειδή η παρουσία του στον πολιτικό κόσμο των αγγλοαμερικανικών θεσμών των σχετικών με τη Μέση Ανατολή είναι αυτή του ευρυμαθούς Οριενταλιστή, και οτιδήποτε γράφει είναι διαποτισμένο από την «αυθεντία» του πεδίου. Όμως για μιάμιση δεκαετία τουλάχιστον το έργο του στάθηκε επιθετικά ιδεολογικό, παρόλες τις διάφορες προσπάθειές του για λεπτότητα και ειρωνεία. Αναφέρω τα πρόσφατα γραπτά του ως ένα τέλειο δείγμα του ακαδημαϊκού του οποίου το έργο θέλει να είναι φιλελεύθερη, αντικειμενική επιστήμη αλλά στην πραγματικότητα είναι πολύ κοντά στην προπαγάνδα *εναντίον* του αντικειμένου του. Αλλά αυτό δεν θα εξέπλησσε κανέναν που είναι εξοικειωμένος με την ιστορία του Οριενταλισμού· δεν είναι παρά το τελευταίο —και στη Δύση, το πιο αδιερεύνητο από την κριτική— σκάνδαλο της «επιστημονικότητας».

Τόσο αφοσιωμένος υπήρξε ο Lewis στο έργο της απομυθοποίησης, της μείωσης και της απαξίωσης των Αράβων και του Ισλάμ ώστε ακόμα και οι ενέργειές του ως ερευνητή και ιστορικού φαίνεται να τον έχουν προδώσει. Πρόκειται να δημοσιεύσει, για παράδειγμα, ένα κεφάλαιο με τίτλο η «Εξέγερση του Ισλάμ» σε ένα βιβλίο του 1964, και ύστερα να επανεκδόσει, δώδεκα χρόνια αργότερα, μεγάλο μέρος του ίδιου υλικού ελαφρά παραλλαγμένο ώστε να ταιριάζει στη νέα θέση του στην έκδοση (εδώ ως *Υπόμνημα)* κι επανατιτλοφορημένο ως «Η Επιστροφή του Ισλάμ».Από την «Εξέγερση» στην «Επιστροφή» είναι βέβαια μια εκδοχή προς το χειρότερο, εκδοχή μέσω της οποίας ο Lewis προτίθετο να εξηγήσει στο μεταγενέστερο ακροατήριό του γιατί οι Μουσουλμάνοι (ή οι Άραβες) δεν κάθονται ήσυχοι και δεν αποδέχονται την ισραηλινή ηγεμονία στην Εγγύς Ανατολή.

Ας δούμε από πιο κοντά πώς το κάνει αυτό. Και στα δύο κείμενά του αναφέρει μιαν αντιιμπεριαλιστική αναταραχή στο Κάιρο το 1945, η οποία και στις δύο περιπτώσεις περιγράφεται ως αντιεβραϊκή. Αλλά σε καμία περίπτωση δεν μας λέει πώς ήταν αντιεβραϊκή· στην πραγματικότητα, ως μοναδική απόδειξη της αντιεβραϊκότητάς της προσκομίζει την κάπως εκπληκτική παρατήρηση ότι «αρκετές εκκλησίες, καθολικές, αρμενικές και ελληνορθόδοξες δέχθηκαν επίθεση και υπέστησαν ζημιές». Ας δει κανείς την πρώτη εκδοχή, του 1964:

> Στις 2 Νοεμβρίου 1945 οι πολιτικοί ηγέτες της Αιγύπτου κάλεσαν το λαό σε διαδηλώσεις για την επέτειο του Διατάγματος Balfour. Αυτές γρήγορα εξελίχθηκαν σε αντιεβραϊκές αναταραχές, στην πορεία των οποίων μια καθολική, μια αρμενική και μια ελληνορθόδοξη εκκλησία δέχθηκαν επίθεση και υπέστησαν ζημιές. Τι σχέση είχαν,

> αναρωτιέται κανείς, οι Καθολικοί, οι Αρμένιοι και οι Έλληνες με τη Διακήρυξη Balfour;[45]

Και τώρα η εκδοχή του *Υπομνήματος*, του 1976:

> Καθώς το εθνικιστικό κίνημα έχει γίνει γνήσια λαϊκό, έχει γίνει επίσης λιγότερο εθνικό και πιο θρησκευτικό — με άλλα λόγια λιγότερο αραβικό και περισσότερο ισλαμικό. Τις στιγμές της κρίσης —και έχουν υπάρξει πολλές τέτοιες τις τελευταίες δεκαετίες— το στοιχείο που υπερισχύει όλων των άλλων είναι η ενστικτώδης συλλογική πίστη. Λίγα παραδείγματα αρκούν. Στις 2 Νοεμβρίου 1945, πυροδοτήθηκαν διαδηλώσεις στην Αίγυπτο [προσέξτε εδώ πώς η φράση «πυροδοτήθηκαν διαδηλώσεις» προσπαθεί να δείξει την ενστικτώδη πίστη· στην προηγούμενη εκδοχή υπεύθυνοι για το έργο ήταν οι «πολιτικοί ηγέτες»] στην επέτειο της έκδοσης εκ μέρους της βρετανικής κυβέρνησης του Διατάγματος Balfour. Παρόλο που ολοφάνερα δεν ήταν τέτοια η πρόθεση των πολιτικών ηγετών οι οποίοι τις κάλυψαν, οι διαδηλώσεις γρήγορα εξελίχθηκαν σε αντιεβραϊκή αναταραχή και η αντιεβραϊκή αναταραχή σ' ένα γενικότερο ξέσπασμα στην πορεία του οποίου αρκετές εκκλησίες, καθολικές, αρμενικές και ελληνορθόδοξες [μία ακόμη αποκαλυπτική αλλαγή: η εντύπωση εδώ είναι ότι πολλές εκκλησίες, τριών ειδών, δέχθηκαν επίθεση· η προηγούμενη εκδοχή μιλάει για τρεις συγκεκριμένες εκκλησίες], δέχθηκαν επίθεση και υπέστησαν ζημιές. [146]

Η πολεμική, όχι επιστημονική, πρόθεση του Lewis είναι να δείξει, εδώ όπως και αλλού, ότι το Ισλάμ είναι μια αντισημιτική ιδεολογία και όχι μια απλή θρησκεία. Ελάχιστες λογικές αναστολές έχει στο να προσπαθήσει να δείξει ότι το Ισλάμ είναι ένα επίφοβο μαζικό φαινόμενο και την ίδια στιγμή «όχι γνήσια λαϊκό», αλλά αυτό το πρόβλημα δεν τον συγκρατεί για πολύ. Όπως δείχνει η δεύτερη εκδοχή του μεροληπτικού του ανεκδότου προχωρεί στο να διακηρύξει ότι το Ισλάμ είναι μια ανορθολογική ορδή ή ένα μαζικό φαινόμενο, που κυβερνάει τους Μουσουλμάνους με πάθη, ένστικτα και αλόγιστα μίση. Σκοπός ολόκληρης της έκθεσής του είναι να τρομοκρατήσει το ακροατήριό του, να το κάνει καχύποπτο στο έπακρο απέναντι στο Ισλάμ. Σύμφωνα με τον Lewis, το Ισλάμ δεν αναπτύσσεται, το ίδιο και οι Μουσουλμάνοι· απλώς υπάρχουν, και υπάρχουν για να παρατηρούνται, χάρη σε αυτή την καθαρή ουσία τους (για τον

Lewis), η οποία τυχαίνει να περιλαμβάνει ένα προαιώνιο μίσος για τους Χριστιανούς και τους Εβραίους. Ο Lewis αποφεύγει να κάνει οπουδήποτε απερίφραστα τέτοιες δηλώσεις· προσέχει πάντοτε να πει ότι βέβαια οι Μουσουλμάνοι δεν είναι αντισημίτες με τον τρόπο που ήταν οι Ναζί, αλλά η θρησκεία τους μπορεί πολύ εύκολα να τους παρασύρει στον αντισημιτισμό και το έχει κάνει. Το ίδιο όσον αφορά τη σχέση του Ισλάμ με τον ρατσισμό, τη δουλεία και άλλα περισσότερο ή λιγότερα «δυτικά» κακά. Ο πυρήνας της ιδεολογίας του Lewis σε σχέση με το Ισλάμ είναι ότι ποτέ δεν αλλάζει, και η αποστολή του συνοψίζεται στο να πληροφορεί το συντηρητικό τμήμα του εβραϊκού αναγνωστικού κοινού, και οποιονδήποτε άλλον ενδιαφέρεται να ακούσει, ότι οποιαδήποτε πολιτική, ιστορική και επιστημονική επισκόπηση των Μουσουλμάνων πρέπει να αρχίζει και να τελειώνει με το γεγονός ότι οι Μουσουλμάνοι είναι Μουσουλμάνοι.

> Γιατί το να δεχθούμε ότι ένας ολόκληρος πολιτισμός μπορεί να έχει τη θρησκεία ως θεμελιώδη του πίστη είναι υπερβολικό. Ακόμα και το να υποθέσουμε ένα τέτοιο πράγμα θεωρείται προσβολή απέναντι στην κοινή γνώμη, έτοιμη πάντα να απλώσει τον προστατευτικό της ίσκιο σε όσους θεωρεί ως προστατευόμενους της. Αυτό αντανακλάται στην παρούσα αδυναμία της, πολιτική, δημοσιογραφική κι επιστημονική ταυτόχρονα, να αναγνωρίσει τη σημασία του παράγοντα της θρησκείας στα τρέχοντα πράγματα του μουσουλμανικού κόσμου και στις επακόλουθες πηγές της γλώσσας τόσο της δεξιάς όσο και της αριστεράς, των προοδευτικών και των συντηρητικών, και την ανεπάρκεια της δυτικής ορολογίας, η χρήση της οποίας για την εξήγηση των μουσουλμανικών πολιτικών φαινομένων είναι τόσο ακριβής και διαφωτιστική όσο η περιγραφή ενός αγώνα κρίκετ από έναν ανταποκριτή του μπέιζμπωλ [του Lewis του άρεσε τόσο πολύ αυτό το τελευταίο παράδειγμα που το παραθέτει κατά λέξη από την πολεμική του τού 1964].[147]

Σε ένα μεταγενέστερο έργο ο Lewis μας λέει ποια ορολογία είναι ακριβέστερη και χρησιμότερη, παρόλο που και αυτή δεν ακούγεται λιγότερο «δυτική» (ό,τι και αν σημαίνει αυτό το «δυτική»): οι Μουσουλμάνοι, όπως άλλωστε και οι περισσότεροι πρώην αποικιακοί λαοί, είναι ανίκανοι να πουν την αλήθεια ή ακόμα και να τη δουν. Σύμφωνα με τον Lewis, είναι εθισμένοι στη μυθολογία, παράλληλα με «τη λεγόμενη ρεβιζιονιστική σχολή στις Ηνωμένες Πολιτείες, η οποία κοιτάζει πίσω προς μία χρυσή

εποχή της αμερικανικής αρετής και αποδίδει κυριολεκτικά όλα τα ατοπήματα και τις αμαρτίες του κόσμου στο παρόν κατεστημένο στη χώρα τους».[148] Πέρα από κακόβουλη και απολύτως ανακριβή περιγραφή της ιστορίας των ρεβιζιονιστών, αυτό το είδος της παρατήρησης σκοπό του έχει να τοποθετήσει τον Lewis ως μεγάλο ιστορικό πάνω από την απλή υποανάπτυξη Μουσουλμάνων και ρεβιζιονιστών.

Όμως όσον αφορά την ακρίβεια του, και όσον αφορά την ίδια του τη συνέπεια προς το δικό του κανόνα ότι «ο ερευνητής, όμως, δεν πρέπει να επηρεάζεται από τις προκαταλήψεις του»,[149] ο Lewis είναι αυθαίρετος απέναντι στον εαυτό του και απέναντι στον σκοπό του. Θα απαγγείλει, για παράδειγμα, το αραβικό κατηγορητήριο εναντίον του Σιωνισμού (χρησιμοποιώντας την «εσωτερική» γλώσσα του αραβικού εθνικισμού) χωρίς την ίδια στιγμή να αναφέρει —πουθενά, σε κανένα γραπτό του— ότι υπάρχει ένα πράγμα όπως η σιωνιστική εισβολή και η αποικιοποίηση της Παλαιστίνης εις βάρος και εναντίον των αυτοχθόνων Αράβων κατοίκων. Κανένας Ισραηλινός δεν θα το αρνείτο αυτό, αλλά ο Lewis, ο Οριενταλιστής ιστορικός, απλώς το αφήνει κατά μέρος. Θα μιλήσει για την απουσία δημοκρατίας στη Μέση Ανατολή εκτός από το Ισραήλ, δίχως να αναφέρει ποτέ τη Νομοθεσία Εκτάκτου Ανάγκης που χρησιμοποιεί το Ισραήλ για τη διοίκηση των Αράβων ούτε έχει να πει τίποτα για την «προληπτική κράτηση» των Αράβων στο Ισραήλ, ούτε για τις δεκάδες παράνομα στρατόπεδα κρατουμένων στη στρατιωτικά κατεχόμενη δυτική όχθη της Γάζας, ούτε για την απουσία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων για τους Άραβες, και κυρίως μεταξύ αυτών του δικαιώματος μετανάστευσης, στην πρώην Παλαιστίνη. Αντίθετα, ο Lewis παραχωρεί στον εαυτό του την επιστημονική ελευθερία να λέει ότι «ιμπεριαλισμός και Σιωνισμός [όσον αφορά τους Άραβες ήταν] από καιρό γνωστοί με τα παλαιότερα ονόματά τους ως Χριστιανοί και Εβραίοι».[150] Παραθέτει τον T. E. Laurence στους «Σημίτες» για να στηρίξει την ετυμηγορία του εναντίον του Ισλάμ, ποτέ δεν συζητά τον Σιωνισμό εκ παραλλήλου με το Ισλάμ (λες και ο Σιωνισμός ήταν κανένα γαλλικό, όχι θρησκευτικό, κίνημα), και παντού προσπαθεί να δείξει ότι κάθε επανάσταση οπουδήποτε είναι μια μορφή «κοσμικού χιλιασμού».

Θα μπορούσε κανείς να δεχτεί ευκολότερα αυτό το είδος επιχειρηματολογίας ως πολιτική προπαγάνδα —πράγμα που ούτως ή άλλως είναι, βέβαια— αν δεν συνοδευόταν από κηρύγματα για την αντικειμενικότητα, τη δικαιοσύνη, την αμεροληψία του πραγματικού ιστορικού, με τον υπαινιγμό πάντα ότι οι Μουσουλμάνοι και οι Άραβες δεν μπορούν να είναι αντικειμενικοί αλλά οι Οριενταλιστές όπως ο Lewis που γράφουν για τους

Άραβες είναι, εξ ορισμού, λόγω εκπαίδευσης, από το απλό γεγονός και μόνο ότι είναι δυτικοί. Αυτή είναι η κορύφωση του Οριενταλισμού ως δόγματος που όχι μόνο υποβιβάζει το αντικείμενό του αλλά επίσης τυφλώνει εκείνους που τον ασκούν. Αλλά ας ακούσουμε τελικά τον Lewis να μας λέει πώς θα έπρεπε να συμπεριφέρεται ο ιστορικός. Μπορούμε κάλλιστα να αναρωτηθούμε αν είναι μόνο οι Ανατολίτες που υπόκεινται στις προκαταλήψεις τις οποίες επικρίνει.

> Οι πεποιθήσεις [του ιστορικού] είναι πολύ πιθανό να επηρεάσουν την επιλογή του αντικειμένου της έρευνάς του· δεν θα έπρεπε όμως να επηρεάσουν τον τρόπο που την πραγματεύεται. Αν, στην πορεία της έρευνας, βρίσκει ότι η ομάδα με την οποία ο ίδιος ταυτίζεται έχει πάντα δίκιο, κι εκείνες οι άλλες ομάδες με τις οποίες βρίσκεται σε σύγκρουση έχουν πάντα άδικο, τότε θα έκανε καλά ν' αναρωτηθεί για τα συμπεράσματά του και να επανεξετάσει την υπόθεση στη βάση της οποίας επέλεξε και ερμήνευσε τις μαρτυρίες του· γιατί δεν είναι στη φύση των ανθρώπινων κοινοτήτων [ούτε, βέβαια, και σε αυτήν των Οριενταλιστών] να έχουν πάντοτε δίκιο.
>
> Τελικά ο ιστορικός πρέπει να είναι δίκαιος και έντιμος στον τρόπο που παρουσιάζει την ιστορία του. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να περιορίσει τον εαυτό του σε μια γυμνή παράθεση των τελειωτικά εδραιωμένων γεγονότων. Σε πολλά στάδια του έργου του ο ιστορικός πρέπει να διατυπώσει υποθέσεις και να εκφέρει κρίσεις. Το σημαντικό είναι να το κάνει αυτό συνειδητά και ρητά, επισκοπώντας τις μαρτυρίες που συμφωνούν κι εκείνες που αντίκεινται στα συμπεράσματά του, εξετάζοντας τις διάφορες πιθανές ερμηνείες και δηλώνοντας απερίφραστα ποια είναι η απόφασή του, και πώς και γιατί έφτασε σε αυτήν.[151]

Το να ψάχνει κανείς για μια συνειδητή, δίκαιη και απερίφραστη κρίση του Lewis για το Ισλάμ όπως αυτός το έχει πραγματευτεί σημαίνει να ψάχνει μάταια. Προτιμάει να δουλεύει, όπως έχουμε δει, με υπονοούμενα και υπαινιγμούς. Υποπτεύεται κανείς, ωστόσο, ότι δεν έχει επίγνωση ότι το κάνει αυτό (εκτός ίσως όπου αφορά «πολιτικά» ζητήματα όπως ο φιλοσιωνισμός, ο αντιαραβισμός και ο οξύς ψυχροπολεμισμός), αφού θα μπορούσε οπωσδήποτε να πει ότι ολόκληρη η ιστορία του Οριενταλισμού, του οποίου αυτός είναι κληρονόμος, έχει καταστήσει παρόμοιες υποθέσεις και υπαινιγμούς αναμφισβήτητες αλήθειες.

Η πιο αναμφισβήτητη ίσως από αυτές τις σκληροπυρηνικές «αλή-

θειες», και η πιο παράξενη (γιατί είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι θα μπορούσε να υποστηριχτεί για οποιαδήποτε άλλη γλώσσα), είναι ότι ως γλώσσα τα Αραβικά αποτελούν μια επικίνδυνη ιδεολογία. Ο σύγχρονος κλασικός τόπος αυτής της άποψης για τα Αραβικά είναι το δοκίμιο του E. Shouby, «Η Επίδραση της Αραβικής Γλώσσας στην Ψυχολογία των Αράβων».[152] Ο συγγραφέας παρουσιάζεται ως «ψυχολόγος εκπαιδευμένος στην Κλινική όσο και στην Κοινωνική Ψυχολογία», και υποθέτει κανείς ότι ένας κύριος λόγος που οι απόψεις του έχουν τέτοια ευρεία κυκλοφορία είναι ότι είναι ο ίδιος Άραβας (ένας αυτοενοχοποιούμενος Άραβας, από αυτή την άποψη). Το επιχείρημα που προτείνει είναι αξιοθρήνητα απλοϊκό, επειδή ίσως δεν έχει ιδέα περί του τι είναι γλώσσα και πώς αυτή ενεργεί. Πάντως οι υπότιτλοι του δοκιμίου του μιλούν αρκετά εύγλωττα· τα Αραβικά χαρακτηρίζονται από μια «Γενική ασάφεια της Σκέψης», μια «Υπερβάλλουσα έμφαση στα Γλωσσικά Σημεία», μια «Υπερεπιβεβαίωση και Υπερβολή». Ο Shouby παρατίθεται συχνά ως αυθεντία επειδή μιλάει σαν τον καθένα και επειδή η υπόθεσή του είναι ακριβώς ένα είδος βουβού Άραβα ο οποίος την ίδια στιγμή είναι ένα μεγάλο αφεντικό του κόσμου παίζοντας παιχνίδια χωρίς πολλή σοβαρότητα ή σκοπό. Η βωβότητα είναι σημαντικό χαρακτηριστικό αυτού για το οποίο μιλάει ο Shouby, αφού σε ολόκληρο το κείμενο δεν παραθέτει ούτε μία φορά από τη λογοτεχνία εκείνη για την οποία είναι τόσο υπέρμετρα υπερήφανοι οι Άραβες. Πού, λοιπόν, τα Αραβικά επηρεάζουν τον αραβικό νου; Αποκλειστικά μέσα στο μυθολογικό κόσμο που έχει οικοδομήσει για τους Άραβες ο Οριενταλιστής. Ο Άραβας είναι ένα σημείο για την ασάφεια συνδυασμένη με απελπιστική καλλιέπεια, φτώχεια συνδυασμένη με υπερβολή. Το ότι ένα τέτοιο αποτέλεσμα μπορεί να επιτευχθεί με φιλολογικά μέσα μαρτυρεί για το θλιβερό τέλος μιας κάποτε περίτεχνης λογοτεχνικής παράδοσης, την οποία σήμερα εκπροσωπούν μόνο λίγα μεμονωμένα άτομα. Η στήριξη του σημερινού Οριενταλισμού στη «φιλολογία» είναι η τελευταία αδυναμία ενός επιστημονικού κλάδου που έχει εντελώς μεταμορφωθεί σε ιδεολογική εμπειρογνωμοσύνη στις κοινωνικές επιστήμες.

Σε οτιδήποτε έχω συζητήσει, η γλώσσα του Οριενταλισμού παίζει τον κυρίαρχο ρόλο. Συνδέει τα αντίθετα ως «φυσικά», παρουσιάζει ανθρώπινους τύπους σε επιστημονικά ιδιώματα και μεθοδολογίες, αποδίδει πραγματικότητα και αναφέρεται σε αντικείμενα (άλλες λέξεις) δικής της αποκλειστικά κατασκευής. Η μυθική γλώσσα είναι λόγος, που σημαίνει, δεν μπορεί παρά να είναι συστηματική· δεν δημιουργεί λόγο κανείς κατά βούλησιν, ή προτάσεις μέσα σε αυτόν, δίχως πρώτα να ανήκει —σε με-

ρικές περιπτώσεις ασυνείδητα, αλλά σε κάθε περίπτωση αθέλητα— σε μια ιδεολογία και στους θεσμούς εκείνους που εγγυώνται την ύπαρξη της. Αυτοί οι τελευταίοι είναι πάντα οι θεσμοί μιας ανεπτυγμένης κοινωνίας που ασχολείται με μια λιγότερο ανεπτυγμένη, μιας ισχυρής κουλτούρας που συναντάται με μιαν ανίσχυρη. Το κύριο γνώρισμα του μυθικού λόγου είναι ότι αποκρύβει τα θεμέλια του όπως κι εκείνα του πράγματος που περιγράφει. «Οι Άραβες» παρουσιάζονται μέσ' από την εικονοποιία στατικών, σχεδόν ιδεατών τύπων, ούτε ως πλάσματα με μια δυναμική αυτοσυνειδησίας ούτε ως δημιουργημένη ιστορία. Η υπερβολική αξία που έχει δοθεί στα Αραβικά ως γλώσσα επιτρέπει στον Οριενταλιστή να κάνει τη γλώσσα ισοδύναμη με το πνεύμα, την κοινωνία, την ιστορία και τη φύση. Για τον Οριενταλιστή η γλώσσα *μιλάει* την αραβική Ανατολή, όχι το αντίστροφο.

4. *Ανατολίτες Ανατολίτες Ανατολίτες.* Το σύστημα των ιδεολογικών κατασκευών που έχω ονομάσει Οριενταλισμό έχει σοβαρές επιπτώσεις, και όχι μόνον επειδή είναι θεωρητικά επιλήψιμο. Γιατί οι Ηνωμένες Πολιτείες έχουν κάνει βαρύτατες επενδύσεις στη Μέση Ανατολή, βαρύτερες απ' οπουδήποτε αλλού στον κόσμο: οι ειδικοί της Μέσης Ανατολής οι οποίοι συμβουλεύουν τους διαμορφωτές της πολιτικής είναι διαποτισμένοι με Οριενταλισμό μέχρι την καρδιά τους. Το μεγαλύτερο μέρος της επένδυσης, όπως θα ταίριαζε στην περίπτωση, είναι χτίσματα της άμμου, αφού οι εμπειρογνώμονες καθοδηγούν την πολιτική στη βάση εμπορεύσιμων αφαιρέσεων του είδους πολιτικές ελίτ, εκσυγχρονισμός, σταθεροποίηση, οι περισσότερες από τις οποίες είναι απλώς τα παλιά οριενταλιστικά στερεότυπα ντυμένα με μια πολιτική αργκό και οι περισσότερες από τις οποίες είναι εντελώς ανεπαρκείς να περιγράψουν αυτό που συνέβη πρόσφατα στον Λίβανο ή νωρίτερα με την παλαιστινιακή αντίσταση στο Ισραήλ. Ο Οριενταλιστής τώρα προσπαθεί να δει την Ανατολή σαν μια απομίμηση της Δύσης η οποία, σύμφωνα με τον Bernard Lewis, μπορεί να βελτιώσει τον εαυτό της μόνον όταν ο εθνικισμός της «θα είναι έτοιμος να συνδιαλαγεί με τη Δύση».[153] Αν εν τω μεταξύ οι Άραβες, οι Μουσουλμάνοι ή ο Τρίτος και ο Τέταρτος κόσμος ακολουθήσουν εν τέλει απρόβλεπτους δρόμους, δεν θα μας εκπλήξει αν έχουμε έναν Οριενταλιστή να μας λέει ότι αυτό δείχνει πόσο ανεπίδεκτοι βελτιώσεως είναι οι Ανατολίτες, και άρα αποδεικνύει ότι δεν πρέπει να τους εμπιστευόμαστε.

Τα μεθοδολογικά σφάλματα του Οριενταλισμού δεν πρέπει να τα ανασκευάζουμε λέγοντας ότι η *αληθινή* Ανατολή είναι διαφορετική από την εικόνα που της φιλοτεχνεί ο Οριενταλιστής, ούτε λέγοντας πως οι

Οριενταλιστές, επειδή είναι ως επί το πλείστον δυτικοί, δεν είναι σε θέση να έχουν μια *από τα μέσα* κατανόηση της Ανατολής. Και οι δύο αυτές προτάσεις είναι εσφαλμένες. Η θέση αυτού του βιβλίου δεν είναι να προτείνει ότι υπάρχει τέτοιο πράγμα όπως αυτό που θα λέγαμε πραγματική ή αληθινή Ανατολή (Ισλάμ, Άραβες ή οτιδήποτε άλλο)· ούτε θέλει να επιβεβαιώσει το αναγκαίο προνόμιο μιας «από τα μέσα» προοπτικής εις βάρος μιας «από τα έξω», για να χρησιμοποιήσουμε τη χρήσιμη διάκριση του Robert K. Merton.[154] Αντιθέτως, έχω υποστηρίξει ότι «η Ανατολή» είναι από μόνη της μια τεχνητή οντότητα και ότι η ιδέα πως υπάρχουν γεωγραφικοί τόποι με αυτόχθονες, ριζικά «διαφορετικούς» κατοίκους οι οποίοι μπορούν να προσδιοριστούν με βάση κάποια θρησκεία, κουλτούρα ή φυλετική ουσία κατάλληλη γι' αυτόν τον γεωγραφικό τόπο είναι μια εξαιρετικά αμφισβητήσιμη ιδέα. Οπωσδήποτε δεν πιστεύω την περιορισμένη πρόταση πως μόνο ένας μαύρος μπορεί να γράφει για μαύρους, ένας Μουσουλμάνος για Μουσουλμάνους, κοκ.

Και όμως παρόλες τις αποτυχίες του, την αξιοθρήνητη αργκό του, τον δύσκολα συγκαλυπτόμενο ρατσισμό του, τον λεπτό σαν χαρτί θεωρητικό του εξοπλισμό, ο Οριενταλισμός ανθεί σήμερα στις μορφές που προσπάθησα να περιγράψω. Στην πραγματικότητα, υπάρχει ένας λόγος ανησυχίας στο γεγονός ότι η επιρροή του έχει εξαπλωθεί στην ίδια την «Ανατολή». Οι σελίδες των βιβλίων και των περιοδικών στα Αραβικά (και αναμφίβολα και Ιαπωνικά, στις διάφορες ινδικές διαλέκτους και σε άλλες ανατολικές γλώσσες) βρίθουν από δευτέρας τάξεως αναλύσεις Αράβων για «το αραβικό πνεύμα», «το Ισλάμ», και άλλους μύθους. Ο Οριενταλισμός έχει επίσης διαδοθεί στις Ηνωμένες Πολιτείες τώρα που το αραβικό χρήμα και οι προμήθειες έχουν προσθέσει αξιοσημείωτη λάμψη στο παραδοσιακό «ενδιαφέρον» που ένιωθαν για την στρατηγικά σημαντική Ανατολή. Το γεγονός είναι ότι ο Οριενταλισμός έχει αναληφθεί επιτυχώς από το νέο ιμπεριαλισμό, όπου τα κυρίαρχα παραδείγματά του δεν αμφισβητούν, ή ακόμα και επιβεβαιώνουν, το συνεχιζόμενο ιμπεριαλιστικό σχέδιο της κυριαρχίας στην Ασία.

Σ' εκείνο το τμήμα της Ανατολής για το οποίο μπορώ να μιλήσω με κάποια άμεση γνώση, η συμμαχία ανάμεσα στην τάξη των διανοουμένων και το νέο ιμπεριαλισμό μπορεί κάλλιστα να θεωρηθεί ως ένας από τους ειδικούς θριάμβους του Οριενταλισμού. Ο αραβικός κόσμος σήμερα είναι ένας ιδεολογικός, πολιτικός και πολιτιστικός δορυφόρος των Ηνωμένων Πολιτειών. Αυτό δεν είναι από μόνο του κάτι για το οποίο θα έπρεπε να θρηνούμενη ιδιαίτερη μορφή όμως αυτής της δορυφορικής σχέσης, είναι. Ας σκεφτεί πρώτ' απ' όλα κανείς ότι τα πανεπιστήμια στον α-

ραβικό κόσμο λειτουργούν σύμφωνα με ένα πρότυπο που κληρονόμησαν, ή που κάποτε επιβλήθηκε άμεσα, από μια πρώην αποικιοκρατική δύναμη. Οι νέες συνθήκες κάνουν τις ακαδημαϊκές πραγματικότητες σχεδόν τραγελαφικές: τάξεις με εκατοντάδες σπουδαστών, άσχημα εκπαιδευμένων, καταπονημένων, και κακοπληρωμένο προσωπικό, πολιτικοί διορισμοί, σχεδόν πλήρης απουσία προχωρημένης έρευνας και ερευνητικών δυνατοτήτων, και το πιο σημαντικό, απουσία μίας και μόνο ικανοποιητικής βιβλιοθήκης σε ολόκληρη την περιοχή. Εκεί που η Βρετανία και η Γαλλία κυριαρχούσαν κάποτε τους διανοητικούς ορίζοντες στην Ανατολή χάρη στην ισχύ και τον πλούτο τους, τη θέση τώρα έχουν καταλάβει οι Ηνωμένες Πολιτείες, με αποτέλεσμα οι λίγοι υποσχόμενοι σπουδαστές που καταφέρνουν να βγουν από το σύστημα να ενθαρρύνονται να έρθουν στις Ηνωμένες Πολιτείες προκειμένου να συνεχίσουν την προχωρημένη εργασία τους. Και παρόλο που ισχύει βέβαια ότι κάποιοι σπουδαστές από τον αραβικό κόσμο συνεχίζουν να πηγαίνουν στην Ευρώπη για την ολοκλήρωση των σπουδών τους, η συντριπτική πλειοψηφία έρχεται στις Ηνωμένες Πολιτείες· αυτό ισχύει εξίσου για σπουδαστές από τα λεγόμενα ριζοσπαστικά κράτη όσο και για σπουδαστές από συντηρητικά κράτη όπως η Σαουδική Αραβία και το Κουβέιτ. Ταυτόχρονα, το σύστημα κηδεμονίας στις επιστήμες, τις επιχειρήσεις και την έρευνα καθιστά τις Ηνωμένες Πολιτείες έναν πραγματικά ηγεμονικό κύριο των πραγμάτων η πηγή, όσο και αν δεν πρόκειται για αληθινή πηγή, θεωρείται πως είναι οι Ηνωμένες Πολιτείες.

Δύο παράγοντες κάνουν την κατάσταση ακόμη φανερότερα ένα θρίαμβο του Οριενταλισμού. Στο βαθμό που μπορεί κάποιος να κάνει μια σαρωτική γενίκευση, οι αισθητές τάσεις της σύγχρονης κουλτούρας στην Εγγύς Ανατολή καθοδηγούνται από ευρωπαϊκά και αμερικανικά μοντέλα. Όταν ο Τάχα Χουσεΐν είπε για τη μοντέρνα αραβική κουλτούρα το 1936 ότι ήταν ευρωπαϊκή, όχι ανατολική, δήλωνε την ταυτότητα της αιγυπτιακής πολιτιστικής ελίτ, της οποίας υπήρξε ένα τόσο διακεκριμένο μέλος. Το ίδιο ισχύει για την αραβική πολιτιστική ελίτ σήμερα, παρόλο που το πανίσχυρο ρεύμα των αντιμπεριαλιστικών τριτοκοσμικών ιδεών που έχει συνεπάρει την περιοχή από τις αρχές της δεκαετίας του '50 έχει αμβλύνει κάπως τη δυτική αιχμή της κυρίαρχης κουλτούρας. Επιπλέον, ο αραβικός και ισλαμικός κόσμος παραμένει μια δευτέρας τάξεως δύναμη στο επίπεδο της παραγωγής κουλτούρας, γνώσης και επιστημονικής έρευνας. Εδώ πρέπει να είναι κανείς απολύτως ρεαλιστής χρησιμοποιώντας την ορολογία της πολιτικής ισχύος για να περιγράψει την κατάσταση. Κανένας Άραβας ή Ισλαμιστής λόγιος δεν ανέχεται να αγνοεί το τι

συμβαίνει στα επιστημονικά περιοδικά, ινστιτούτα και πανεπιστήμια στις Ηνωμένες Πολιτείες και στην Ευρώπη· το αντίστροφο δεν ισχύει. Για παράδειγμα, δεν υπάρχει καμία μείζων επιθεώρηση των Αραβικών σπουδών που να εκδίδεται στον αραβικό κόσμο σήμερα, όπως και δεν υπάρχει κανένα αραβικό εκπαιδευτικό ίδρυμα ικανό να ανταγωνιστεί μέρη όπως η Οξφόρδη, το Χάρβαρντ ή η UCLA στη μελέτη του αραβικού κόσμου, και πολύ λιγότερο βέβαια σε οποιοδήποτε μη οριενταλικό αντικείμενο. Η προβλέψιμη συνέπεια όλων αυτών είναι ότι οι ανατολικοί σπουδαστές (και οι ανατολικοί διδάσκοντες) έχουν ακόμη ανάγκη να έρθουν και να καθήσουν στα πόδια των αμερικανών Οριενταλιστών, και αργότερα να επαναλάβουν στα ντόπια ακροατήρια τους τα κλισέ που έχω χαρακτηρίσει ως οριενταλιστικά δόγματα. Ένα τέτοιο σύστημα αναπαραγωγής κάνει αναπόφευκτο το να χρησιμοποιήσει ο ανατολικός διανοούμενος την αμερικανική του εκπαίδευση για να νιώσει ανώτερος από τον λαό του αφού είναι ικανός να «χειρίζεται» το οριενταλιστικό σύστημα· στις σχέσεις του με τους ανωτέρους του, τους ευρωπαίους ή αμερικανούς Οριενταλιστές, παραμένει ένας «ιθαγενής πληροφορητής». Και πράγματι αυτός είναι ο ρόλος του στη Δύση, αν σταθεί αρκετά τυχερός να παραμείνει εκεί μετά την προχωρημένη του εκπαίδευση. Οι πιο στοιχειώδεις σειρές των Ανατολικών γλωσσών διδάσκονται από «ιθαγενείς πληροφορητές» στα αμερικανικά πανεπιστήμια σήμερα·επίσης, όλη την εξουσία μέσα στο σύστημα (πανεπιστήμια, ερευνητικά ιδρύματα και τα παρόμοια) κατέχουν αποκλειστικά σχεδόν μη ανατολικοί, παρόλο που η αριθμητική αναλογία μεταξύ ανατολικών και μη ανατολικών δεν ευνοεί και τόσο συντριπτικά τους τελευταίους.

Υπάρχουν πολλών ειδών ενδείξεις του πώς διατηρείται η πολιτισμική κυριαρχία, τόσο μέσω της ανατολικής συναίνεσης όσο και μέσω άμεσης και ωμής οικονομικής πίεσης από τις Ηνωμένες Πολιτείες. Είναι πολύ διδακτικό να δούμε, για παράδειγμα, ότι ενώ υπάρχουν δεκάδες οργανισμοί στις Ηνωμένες Πολιτείες για τη μελέτη της αραβικής και ισλαμικής Ανατολής, δεν υπάρχει κανένας στην ίδια την Ανατολή για τη μελέτη των Ηνωμένων Πολιτειών, της απολύτως μεγαλύτερης οικονομικής και πολιτικής επιρροής στην περιοχή. Ακόμα χειρότερα, δεν υπάρχουν σχεδόν καθόλου ινστιτούτα, ακόμα και του πιο στοιχειώδους αναστήματος στην Ανατολή, αφιερωμένα στη μελέτη της Ανατολής. Αλλά όλο αυτό, πιστεύω, είναι μικρό σε σύγκριση με το δεύτερο παράγοντα που συμβάλλει στο θρίαμβο του Οριενταλισμού: το γεγονός του καταναλωτισμού στην Ανατολή. Ο αραβικός και ισλαμικός κόσμος στο σύνολό του είναι αγκιστρωμένος στο δυτικό σύστημα της αγοράς. Σε κανέναν δεν χρειάζεται

να υπενθυμίσουμε ότι το πετρέλαιο, το κύριο απόθεμα της περιοχής, έχει εξ ολοκλήρου απορροφηθεί από την αμερικανική οικονομία. Με αυτό δεν εννοώ μόνο ότι οι μεγάλες εταιρείες πετρελαίου ελέγχονται απ' το αμερικανικό οικονομικό σύστημα· εννοώ επίσης ότι τα αραβικά κέρδη από το πετρέλαιο, για να μην πούμε τίποτα για το μάρκετινγκ, την έρευνα και το βιομηχανικό μάνατζμεντ, βασίζονται στις Ηνωμένες Πολιτείες. Αυτό έχει κάνει δραστικά τους πλούσιους από το πετρέλαιο Άραβες στενούς πελάτες των αμερικανικών εξαγωγών: αυτό ισχύει εξίσου για τα κράτη του Περσικού Κόλπου όσο και για τη Λιβύη, το Ιράκ ή την Αλγερία, ριζοσπαστικά κράτη όλα τους. Επιμένω στο ότι πρόκειται για μια σχέση μονόπλευρη, με τις Ηνωμένες Πολιτείες επιλεκτικό πελάτη πολύ λίγων προϊόντων (πετρελαίου και φτηνής εργατικής δύναμης, κυρίως) και τους Άραβες εξαιρετικά διαφοροποιημένους καταναλωτές ενός τεράστιου φάσματος προϊόντων των Ηνωμένων Πολιτειών, υλικών και ιδεολογικών.

Αυτό έχει πολλές συνέπειες. Υπάρχει μια τεράστια τυποποίηση του γούστου στην περιοχή, που συμβολίζεται όχι μόνο από τα τρανζίστορ, τα μπλουτζήν και την Κόκα Κόλα αλλά επίσης από τις πολιτισμικές εικόνες της Ανατολής τις οποίες προμηθεύουν τα μαζικά μέσα και καταναλώνονται άκριτα από το μαζικό ακροατήριο της τηλεόρασης. Το παράδοξο ενός Άραβα που θεωρεί τον εαυτό του ως το είδος του «Άραβα» που εξάγει το Χόλυγουντ δεν είναι παρά η απλούστερη συνέπεια αυτού στο οποίο αναφέρομαι. Μια άλλη συνέπεια είναι ότι η δυτική οικονομία της αγοράς και ο προσανατολισμός του καταναλωτή της έχουν παράγει (και τώρα αναπαράγουν σε επιταχυνόμενο ρυθμό) μια τάξη μορφωμένων ανθρώπων των οποίων η διανοητική κατάρτιση είναι στραμμένη προς την ικανοποίηση των αναγκών της αγοράς. Δίνεται, αρκετά εμφανώς, ισχυρή έμφαση στο σχεδιασμό, στις επιχειρήσεις και την οικονομία· αλλά η ίδια η διανόηση έχει επικουρικό ρόλο απέναντι σε αυτά που θεωρεί ως τα κύρια ρεύματα τα οποία έχουν παραχθεί στη Δύση. Ο ρόλος της έχει καταχωρηθεί και ετοιμαστεί γι' αυτήν ως «εκσυγχρονιστικός», πράγμα που σημαίνει ότι παρέχει νομιμοποίηση σε ιδέες γύρω από τον εκσυγχρονισμό, την πρόοδο και τον πολιτισμό τις οποίες παραλαμβάνει από τις Ηνωμένες Πολιτείες ως επί το πλείστον. Εντυπωσιακή απόδειξη αυτού του πράγματος θα βρεθεί στις κοινωνικές επιστήμες και, κατά τρόπο αρκετά εκπληκτικό, στους ριζοσπάστες διανοούμενους των οποίων ο Μαρξισμός είναι παρμένος χονδρικά από την ομογενοποιητική αντίληψη του ίδιου του Μαρξ για τον Τρίτο Κόσμο, όπως τη συζήτησα νωρίτερα σε αυτό το βιβλίο. Έτσι αν όλο αυτό που περιγράφεται εδώ είναι

μια θεωρητική συναίνεση στις εικόνες και στα δόγματα του Οριενταλισμού, υπάρχει επίσης μια πανίσχυρη ενδυνάμωσή του στις οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές ανταλλαγές: η σύγχρονη Ανατολή, με λίγα λόγια, συμμετέχει στην ίδια την οριενταλοποίησή της.

Αλλά, σαν συμπέρασμα, τι θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς στον Οριενταλισμό; Είναι αυτό το βιβλίο μόνο ένα επιχείρημα εναντίον κάποιου πράγματος, και όχι για κάτι θετικό; Εδώ κι εκεί στην πορεία αυτού του βιβλίου έχω μιλήσει για «αποαποικιοποιητικές» νέες αφετηρίες στις λεγόμενες γεωπολιτικές μελέτες —το έργο του Anwar Abdel Malek, οι μελέτες που δημοσίευσαν μέλη της ομάδας Hull στις μεσανατολικές μελέτες, οι ανανεωτικές αναλύσεις και προτάσεις διαφόρων διανοουμένων στην Ευρώπη, στις Ηνωμένες Πολιτείες και στην Εγγύς Ανατολή[155]— αλλά εδώ δεν θέλησα να κάνω τίποτα περισσότερο από να τους αναφέρω ή να τους υπαινιχτώ εν συντομία. Πρόθεσή μου ήταν να περιγράψω ένα ειδικό σύστημα ιδεών, και με κανένα τρόπο το ν' αντικαταστήσω το σύστημα με ένα καινούργιο. Επιπλέον, προσπάθησα να εγείρω ένα ολόκληρο σύνολο ερωτημάτων που αφορούν γενικότερα προβλήματα της ανθρώπινης εμπειρίας: Πώς *αναπαριστά* κανείς άλλους πολιτισμούς; Τι είναι *μια άλλη* κουλτούρα; Είναι η ιδέα μιας διακριτής κουλτούρας (ή φυλής, ή θρησκείας, ή πολιτισμού) χρήσιμη, ή πάντα υποκινεί είτε αυτοσυγχαρητήρια (όταν συζητάει κανείς τη δική του) ή εχθρότητα και επιθετικότητα (όταν συζητάει την «άλλη»); Οι πολιτισμικές, θρησκευτικές και φυλετικές διαφορές έχουν άραγε μεγαλύτερο βάρος από από τις κοινωνικοοικονομικές κατηγορίες ή τις πολιτικοϊστορικές; Πώς οι ιδέες αποκτούν κύρος, «κανονικότητα», ακόμα και τη θέση «φυσικών» αληθειών»; Ποιος είναι ο ρόλος του διανοούμενου; Υπάρχει αυτός για να επικυρώνει την κουλτούρα και την πολιτεία των οποίων αποτελεί μέρος; Ποια σημασία πρέπει να δώσει στην ανεξάρτητη κριτική συνείδηση, μια *διαφωνούσα* κριτική συνείδηση;

Ελπίζω ότι μερικές από τις απαντήσεις μου σε αυτά τα ερωτήματα έχουν διαφανεί μέσα σε όσα προηγήθηκαν, αλλά ίσως εδώ μπορώ να μιλήσω κάπως πιο απερίφραστα για μερικά απ' αυτά. Όπως τον χαρακτήρισα σε αυτή τη μελέτη, ο Οριενταλισμός θέτει υπό αμφισβήτηση όχι μόνο τη δυνατότητα μιας μη πολιτικής επιστήμης αλλά και τη σκοπιμότητα μιας πολύ στενής σχέσης ανάμεσα στο διανοούμενο και το κράτος. Είναι εξίσου εμφανές, πιστεύω, ότι οι συνθήκες που κάνουν τον Οριενταλισμό έναν εξακολουθητικά πειστικό τύπο σκέψης θα συνεχίσουν να υπάρχουν: μια μάλλον καταθλιπτική υπόθεση στο σύνολό της. Πάντως υπάρχει μια μάλλον δικαιολογημένη προσδοκία στην ίδια μου τη σκέψη

ότι ο Οριενταλισμός δεν χρειάζεται να είναι πάντα τόσο αδιαμφισβήτητος, θεωρητικά, ιδεολογικά και πολιτικά όσο υπήρξε ως τώρα.

Δεν θα είχα επιχειρήσει να γράψω ένα τέτοιο βιβλίο αν δεν πίστευα επίσης ότι υπάρχει μια επιστήμη που δεν είναι τόσο αλλοιωμένη, ή τουλάχιστον τόσο τυφλή απέναντι στην ανθρώπινη πραγματικότητα, όπως το είδος που έχω κυρίως σκιαγραφήσει. Σήμερα υπάρχουν πολλοί μεμονωμένοι ερευνητές που δουλεύουν σε πεδία όπως η ισλαμική ιστορία, η θρησκεία, ο πολιτισμός, η κοινωνιολογία και η ανθρωπολογία των οποίων η παραγωγή είναι πολύτιμη ως επιστήμη. Το πρόβλημα ξεκινάει όταν η συντεχνιακή παράδοση του Οριενταλισμού επιβάλλεται στον ερευνητή που δεν είναι άγρυπνος, του οποίου η ατομική συνείδηση ως διανοουμένου δεν βρίσκεται σε επιφυλακή απέναντι σε *idées reçues* οι οποίες τόσο εύκολα επιβάλλονται μέσα στο επάγγελμα. Ένα τέτοιο ενδιαφέρον έργο είναι πιο πιθανό να παραχθεί από ερευνητές που αφοσιώνονται σε μια επιστήμη η οποία ορίζεται με κριτήρια θεωρητικά και όχι σε ένα «πεδίο» όπως ο Οριενταλισμός που ορίζεται με κριτήρια δογματικά, αυτοκρατορικά ή γεωγραφικά. Ένα θαυμάσιο πρόσφατο παράδειγμα είναι η ανθρωπολογία του Clifford Geertz, το ενδιαφέρον του οποίου για το Ισλάμ είναι αρκετά ειδικό και συγκεκριμένο ώστε να εμψυχώνεται από τις ειδικές κοινωνίες και προβλήματα που μελετά και όχι από τα τελετουργικά, τις προκατασκευασμένες συλλήψεις και τα δόγματα του Οριενταλισμού.

Από την άλλη μεριά, διανοούμενοι και κριτικοί οι οποίοι έχουν εκπαιδευτεί στις παραδοσιακές οριενταλιστικές επιστήμες δεν είναι δύσκολο να απελευθερωθούν από τους παλιούς ιδεολογικούς κορσέδες. Οι κύκλοι στους οποίους μαθήτευσαν ο J. Berque και ο Maxime Rodinson ήταν από τους αυστηρότερους που υπήρχαν, αλλά εκείνο που ζωογονεί τις διερευνήσεις τους ακόμα και των πιο παραδοσιακών προβλημάτων είναι η μεθοδολογική τους αυτοσυνείδηση. Γιατί αν ο Οριενταλισμός υπήρξε ιστορικά υπερβολικά αυτάρεσκος, υπερβολικά κλεισμένος στον εαυτό του, υπερβολικά σίγουρος κατά τρόπο θετικιστικό για τους τρόπους και τις προϋποθέσεις του, τότε ένας τρόπος να ανοίξει κανείς τον εαυτό του σε αυτό που μελετά στην ή για την Ανατολή είναι να υποβάλλει ανασκοπικά σε κριτική διερεύνηση την ίδια του τη μέθοδο. Αυτό είναι που χαρακτηρίζει τον Berque και τον Rodinson, τον καθένα με τον δικό του τρόπο. Εκείνο που συναντάει κανείς στο έργο τους είναι πάντα, και προπάντων, μια άμεση ευαισθησία απέναντι στο υλικό που έχουν μπροστά τους, και κατόπιν μια συνεχή αυτοεξέταση της μεθοδολογίας και πρακτικής τους, μια συνεχή προσπάθεια να διατηρούν το έργο τους σε

ανταπόκριση με το υλικό τους και όχι σε κάποια δογματική προκατανόηση. Οπωσδήποτε ο Berque και ο Rodinson, όπως και ο Αμπντάλ Μάλεκ και ο Roger Owen, έχουν επίσης επίγνωση του ότι η μελέτη του ανθρώπου και της κοινωνίας —ανατολικής είτε όχι— μπορεί να διενεργηθεί καλύτερα στο ευρύ πεδίο όλων των ανθρωπιστικών επιστημών γι' αυτό και αυτοί οι ερευνητές είναι κριτικοί αναγνώστες και σπουδαστές του οτιδήποτε γίνεται σε άλλα πεδία. Η προσοχή του Berque στις πρόσφατες ανακαλύψεις της δομικής ανθρωπολογίας, του Rodinson στην κοινωνιολογία και την πολιτική θεωρία, του Owen στην οικονομική ιστορία: όλα είναι διδακτικές διορθώσεις μεταφερμένες από τις σύγχρονες ανθρωπιστικές επιστήμες στη μελέτη των λεγόμενων οριενταλικών προβλημάτων.

Αλλά δεν μπορεί να αποφύγει κανείς το γεγονός ότι ακόμη και αν απορρίψουμε τις οριενταλιστικές διακρίσεις ανάμεσα σε «αυτούς» κι «εμάς», μια πανίσχυρη σειρά από πολιτικές και εν τέλει ιδεολογικές πραγματικότητες διαπερνούν την επιστήμη σήμερα. Κανείς δεν μπορεί ν' αποφύγει να εξετάσει, αν όχι τη διάκριση Ανατολή/Δύση, τότε τη διάκριση Βορράς/Νότος, κατέχοντες/μη κατέχοντες, ιμπεριαλισμός/αντιιμπεριαλισμός, λευκοί/έγχρωμοι. Δεν μπορούμε να τις υπερπηδήσουμε προσποιούμενοι ότι δεν υπάρχουν αντίθετα, ο σύγχρονος Οριενταλισμός μας διδάσκει αρκετά πράγματα για τη θεωρητική ανεντιμότητα της απόκρυψης αυτού του σημείου, αποτέλεσμα της οποίας είναι να εντείνονται οι διακρίσεις και να γίνονται αγριότερες και διαρκείς. Όμως μια ανοιχτά πολεμική και με δίκαιους στόχους «προοδευτική» επιστήμη μπορεί πολύ εύκολα να εκφυλιστεί σε δογματικό ύπνο, προοπτική επίσης καθόλου εποικοδομητική.

Η προσωπική μου θέση απέναντι στο πρόβλημα έχει φανεί αρκετά από το είδος των ερωτημάτων που διατύπωσα παραπάνω. Η σύγχρονη σκέψη και εμπειρία μας έχουν διδάξει να είμαστε ευαίσθητοι απέναντι σε όσα παρεισφρύουν στην αναπαράσταση, στη μελέτη του Άλλου, στη φυλετική σκέψη, στον μη προβληματισμό και την άκριτη αποδοχή της αυθεντίας και των εξουσιαστικών ιδεών, στον κοινωνικοπολιτικό ρόλο των διανοούμενων, στη μεγάλη αξία μιας σκεπτικιστικής κριτικής συνείδησης. Αν ίσως θυμηθούμε ότι η μελέτη της ανθρώπινης εμπειρίας έχει συνήθως μια ηθική, για να μην πούμε πολιτική, συνέπεια με την καλή ή με την κακή έννοια, δεν θα είμαστε αδιάφοροι απέναντι σε αυτό που κάνουμε ως διανοούμενοι. Και ποιος θα ήταν καλύτερος κανόνας για το διανοούμενο από την ανθρώπινη ελευθερία και γνώση; Πρέπει ίσως να θυμόμαστε επίσης ότι η μελέτη του ανθρώπου μέσα στην κοινωνία βα-

σίζεται σε συγκεκριμένη ανθρώπινη ιστορία και εμπειρία, όχι σε δασκαλίστικες αφαιρέσεις ή σε αδιαφανείς νόμους αυταρχικών συστημάτων. Το πρόβλημα είναι η μελέτη να εφαρμόζει και κατά κάποιο τρόπο να διαμορφώνεται από την εμπειρία, η οποία θα φωτίζεται κι ενδεχομένως θα μεταβάλλεται από τη μελέτη. Με οποιοδήποτε αντίτιμο, η οριενταλοποίηση της Ανατολής πάλι και πάλι πρέπει να αποφεύγεται, με συνέπειες οι οποίες δεν μπορούν παρά να εκλεπτύνουν τη γνώση και να μειώσουν τις αυταπάτες του Οριενταλιστή. Χωρίς την «Ανατολή» θα υπήρχαν επιστήμονες, κριτικοί, διανοούμενοι, ανθρώπινα όντα, για τα οποία οι εθνικές ή φυλετικές διακρίσεις θα είχαν μικρότερη σημασία από την κοινή προσπάθεια για την προώθηση της ανθρώπινης κοινότητας.

Θετικά, όντως πιστεύω —και στο έργο μου έχω προσπαθήσει να δείξω— ότι πολλά έχουν συντελεστεί στις ανθρωπιστικές επιστήμες σήμερα που μπορούν να προσφέρουν στο σύγχρονο ερευνητή ενοράσεις, μεθόδους και ιδέες ώστε να ξεφορτωθεί τα ρατσιστικά, ιδεολογικά και ιμπεριαλιστικά στερεότυπα, του είδους που έχει προσφέρει τον καιρό της ιστορικής του ανόδου ο Οριενταλισμός. Θεωρώ ότι η αποτυχία του Οριενταλισμού υπήρξε ανθρώπινη όσο και θεωρητική· γιατί αν όφειλε να λάβει μια θέση ανυποχώρητης αντίθεσης προς μια περιοχή του κόσμου την οποία θεωρούσε ξένη προς τη δική του, ο Οριενταλισμός απέτυχε να ταυτιστεί με την ανθρώπινη εμπειρία, απέτυχε επίσης να τη δει ως ανθρώπινη εμπειρία. Η οικουμενική ηγεμονία του Οριενταλισμού και όλων όσων αυτός εκπροσωπεί μπορεί τώρα να αμφισβητηθεί, αν είμαστε σε θέση να επωφεληθούμε από τη γενική στον εικοστό αιώνα ανάδυση στην πολιτική και ιστορική αυτοσυνείδηση τόσων λαών στη γη. Αν αυτό το βιβλίο πρόκειται να έχει μια μελλοντική χρήση, θα είναι σαν μια ταπεινή συμβολή σε αυτή την αμφισβήτηση, και σαν προειδοποίηση: ότι συστήματα σκέψης όπως ο Οριενταλισμός, εξουσιαστικοί λόγοι, ιδεολογικές κατασκευές —διανοητικές χειροπέδες— είναι πολύ εύκολο να κατασκευαστούν, να εφαρμοστούν και να περιφρουρηθούν. Πάνω απ' όλα, ελπίζω πως έχω δείξει στον αναγνώστη μου ότι η απάντηση στον Οριενταλισμό δεν είναι ο δυτικισμός. Κανένας πρώην «Ανατολίτης» δεν θα ένιωθε ευχάριστα στη σκέψη ότι έχοντας υπάρξει ο ίδιος Ανατολίτης τώρα πρόκειται να μελετήσει νέους «Ανατολίτες» —ή «δυτικούς»— δικής του κατασκευής. Αν η γνώση του Οριενταλισμού έχει κάποιο νόημα, είναι στο βαθμό που μας υπενθυμίζει το σαγηνευτικό υποβιβασμό της γνώσης, κάθε γνώσης, παντού, οποιαδήποτε εποχή. Και σήμερα ίσως περισσότερο απ' ό,τι πριν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban* (Παρίσι: Pion, 1976), σ. 14.
2. K.M. Panikkar, *Asia and Western Dominance* (Λονδίνο: George Allen & Unwin, 1959).
3. Denys Hey, *Europe: The Emergence of an Idea,* β' εκδ. (Εδιμβούργο: Edinburgh University Press, 1968).
4. Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study in Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England* (1966· ανατύπ. Νέα Υόρκη: Bantham Books, 1967), σ. 200-19.
5. Βλ. το έργο μου *Criticism Between Culture and System* (Καίμπριτζ, Μασσ.: Harvard University Press, υπό έκδοσιν).
6. Κυρίως στο έργο του *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays* (Νέα Υόρκη: Pantheon Books 1969) και στο *For Reasons of State* (Νέα Υόρκη: Pantheon Books, 1973).
7. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism* μετ. Harry Zohn (Λονδίνο: New Left Books, 1973), σ. 71.
8. Harry Bracken, «Essence, Accident and Race», *Hermathena* 116 (Χειμώνας 1973): 81-96.
9. Σε μια συνέντευξη δημοσιευμένη στο *Diacritics* 6, ν. 3 (Φθινόπωρο 1976): 38.
10. Raymond Williams, *The Long Revolution* (Λονδίνο: Chatto & Windus, 1961), σ. 66-7.
11. Στο έργο μας *Beginnings: Intention and Method* (Νέα Υόρκη: Basic Books, 1975).
12. Louis Althusser, *For Marx,* μετ. Ben Brewster (Νέα Υόρκη: Pantheon Books, 1969), σ. 65-7.
13. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Παρίσι: Payot, 1950)· Johanne W. Fück, *Die Arabische Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Λειψία: Otto Harrassowitz, 1955)· Dorothée Metlizki, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Heaven, Kow.: Yale University Press, 1977).
14. E. S. Shaffer, *"Kuhla Khan" and the Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880* (Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1975).

15. George Eliot, *Middlemarh: A Study of Provincial Life* (1872· ανατύπ. Βοστώνη: Houghton Mifflin Co., 1956), σ. 164.

16. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections,* μετ. και επιμ. Quintin Hoare και Geoffrey Nowell Smith (Νέα Υόρκη: International Publishers, 1971), σ. 324. Ολόκληρο το απόσπασμα, που δεν υπάρχει στη μετάφραση των Hoare και Smith, μπορεί να βρεθεί στο Gramsci, *Quaderni del Carcere,* εκδ. Valentino Gerratana (Τουρίνο: Einaudi Editore, 1975), 2: 1363.

17. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950* (Λονδίνο: Chatto & Windus, 1958), σ. 376.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Το Εύρος του Οριενταλισμού

1. Αυτό και τα προηγούμενα παραθέματα από το τον λόγο του Arthur Balfour στη Βουλή των Κοινοτήτων είναι από τη Μεγάλη Βρετανία, *Parliamentary Debates* (Βουλή), 5η σειρά, 17 (1910): 1140-46. Βλ. επίσης A.P. Thornton, *The Imperial Idea and its Enemies: A Study in British Power* (Λονδίνο: MacMillan & Co, 1959), σ. 357-60. Η αγόρευση του Balfour ήταν μια υπεράσπιση της πολιτικής του Eldon Gorst στην Αίγυπτο· για μια συζήτηση του όλου θέματος βλ. Peter John, Dreyfus Meilini, «Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt», αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Stanford University, 1971.

2. Denis Judd, *Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution, 1874-1932* (Λονδίνο: MacMillan & Co, 1968), σ. 286. Βλ. επίσης σ. 292: το 1926 ακόμα ο Balfour μιλούσε —χωρίς ειρωνεία— για την Αίγυπτο ως «ανεξάρτητο έθνος».

3. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and Literary Essays, 1908-1913* (1913· ανατύπ. Freeport, N.Y.: Books for Libraries Press, 1969), σ. 40, 53, 12-14.

4. Ό.π., σ. 171.

5. Roger Owen, «The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883-1907», στο *Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Anthony's Papers Number 17,* επιμ. Albert Hourani (Λονδίνο: Oxford University Press, 1965), σ. 109-39.

6. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (Νέα Υόρκη: MacMillan & Co, 1908), 2: 146-67. Για μια βρετανική άποψη της βρετανικής πολιτικής στην Αίγυπτο ολότελα αντίθετη από εκείνη του Cromer, βλ. Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narration of Events* (Νέα Υόρκη: Alfred A. Knopf, 1922). Υπάρχει μια πολύτιμη συζήτηση της αιγυπτιακής αντίστασης στη βρετανική κυριαρχία από τον Mounah A. Khuri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882-1922* (Leiden: E.J. Brill, 1971).

7. Cromer, *Modern Egypt* , 2: 164.

8. Παρ. στο John Marlowe, *Cromer in Egypt* (Λονδίνο: Elek Books, 1970), σ. 271.

9. Harry Magdoff, «Colonialism (1763-c. 1970)», *Encyclopaedia Britannica,* 15η εκδ. (1974), σ. 893-4. Βλ. επίσης D.K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century* (Νέα Υόρκη: Delacorte Press, 1967), σ. 178.

10. Παρ. στο Alaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations* (Νέα Υόρκη: Frederik A. Praeger, 1969), σ. 3.

11. Η φράση βρίσκεται στο Ian Hacking, *The Emergence of Probability: Induction and Statistical Inference* (Λονδίνο: Cambridge University Press, 1975), σ. 17.

12. V.G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man and White Man in the Age of Empire* (Βοστώνη: Little, Brown add Co, 1969), σ. 55.

13. Edgar Quinet, *Le Génie des Religions,* στο *Oeuvres complètes* (Παρίσι: Paguerre, 1857), σ. 55-74.

14. Cromer, *Political and Literary Essays,* σ. 35.

15. Βλ. Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism* (Νέα Υόρκη: Random House, 1971) σ. 40.

16. Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy* (Νέα Υόρκη: W.W. Norton & Co, 1974), σ. 48-9.

17. Harold W. Glidden, «The Arab World», American Journal of Psychiatry 128, v. 8 (Φεβρουάριος 1972): 984-8.

18. R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* Καίμπριτζ, Μασσ.: Harvard University Press, 1962), σ. 72. Βλ. επίσης Francis Dvornic, *The Ecumenical Councils* (Νέα Υόρκη: Hawthorn Books, 1961), σ. 65-6: «Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο ενδέκατος κανόνας που ορίζει ότι έδρες για τη διδασκαλία των Εβραϊκών, Ελληνικών, Αραβικών και Χαλδαϊκών έπρεπε να ιδρυθούν στα κυριότερα πανεπιστήμια. Η πρόταση ήταν του Raymond Lull, ο οποίος υποστήριξε πως η εκμάθηση της αραβικής είναι το καλύτερο μέσο για τον προσηλυτισμό των Αράβων. Παρόλο που ο κανόνας έμεινε ουσιαστικά στα χαρτιά αφού ελάχιστοι δάσκαλοι υπήρχαν των Ανατολικών γλωσσών, η αποδοχή του δείχνει την ανάπτυξη της ιεραποστολικής ιδέας στη Δύση. Ο Γρηγόριος ο Ι' είχε ήδη ελπίσει για τον προσηλυτισμό των Μογγόλων, και οι Φραγκισκανοί μοναχοί είχαν εισδύσει στα βάθη της Ασίας μέσα στον ιεραποστολικό ζήλο τους. Παρόλο που αυτές οι ελπίδες δεν εκπληρώθηκαν, το ιεραποστολικό πνεύμα συνέχισε να αναπτύσσεται». Βλ. επίσης Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Λειψία: Otto Harrassowitz, 1955).

19. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Παρίσι: Payot, 1950). Βλ. επίσης V.V. Barthold, *La Découverte de l' Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie,* μετ. B. Nikitine (Παρίσι: Payot, 1947), και τις σχετικές σελίδες από το Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland* (Μόναχο: Gottafschen, 1869). Για μια ενδεικτική αντίθεση βλ. James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leyden: E.J. Brill, 1970).

20. Victor Hugo, *Oeuvres Poétiques,* επιμ. Pierre Albouny (Παρίσι: Gallimard, 1964), 1: 580.

21. Jules Mohl, *Vingt-sept Ans d'histoire des éludes orientales: Rapportes faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867,* 2 τόμοι (Παρίσι: Reinwald, 1879-80).

22. Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XXIe au XIXe siècle,* 2 τόμοι (Παρίσι: Adrien Maisonneuve, 1868-70).

23. Βλ. René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande* (Παρίσι: Didier, 1963), σ. 112.

24. Kiernan, *Lords of Human Kind,* σ. 131.

25. Πανεπιστημιακή Επιτροπή Υποτροφιών, *Report of the Sub-Commitee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies* (Λονδίνο: Her Majesty's Stationary Office, 1961).

26. H.A.R. Gibb, *Area Studies Reconsidered* (Λονδίνο: School of Oriental and African Studies, 1964).

27. Βλ. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Σικάγο: University of Chicago Press, 1967), κεφ. 1-7.

28. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space, μετ.* Maria Jolas (Νέα Υόρκη: Orion Press, 1964).

29. Southern, *Western Views of Islam, a.* 14.

30. Aeschylus, *The Persians,* μετ. Anthony J. Podleck (Englewood Cliffs, N.Z.: Prentice Hall, 1970), σ. 73-4.

31. Euripides, *The Bacchae,* μετ. Geoffrey S. Kirk (Englewood Cliffs, N.Z.: Prentice Hall, 1970), σ. 3. Για περαιτέρω συζήτηση της διάκρισης ανάμεσα σε Ευρώπη και Ανατολή βλ. Santo Mazzarino, *Fra oriente, e occidente: ricerche di storia greca arcaica* Φλωρεντία: La Nuova Italia, 1947), και Denys Hey, *Europe: The Emergence of an Idea* (Εδιμβούργο: Edinburgh University Press, 1968).

32. Euripides, *Bacchae,* σ. 52.

33. René Grousset, *L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient* Παρίσι: Payot, 1946).

34. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Βοστώνη: Little, Brown & Co, 1855), 6: 399.

35. Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (Λονδίνο: Longmans, Green & Co, 1975), σ. 56.

36. Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance* (Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 1937), σ. 103.

37. Norman Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image* (Edinburgh University Press, 1960), σ. 33. Βλ. επίσης James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Πρίνστον, N. Z.: Princeton University Press, 1964).

38. Daniel, *Islam and the West, a.* 252.

39. Ό.π., σ. 259-60.

40. Βλ. για παράδειγμα William Wistar Comfort, «The Literary Rôle of the Saracens in the French Epie», *PMLA 55* (1940): 628-59.

41. Southern, *Western Views of Islam, a.* 912, 108-9.

42. Daniel, *Islam and the West,* σ. 246, 96 και passim.

43. Ό.π., σ. 84.

44. Dunkan Black Macdonald, «Whither Islam?» *Muslim World 23* (Ιανουάριος 1933): 2.

45. P.M. Holt, Εισαγωγή στο *The Cambridge History of Islam,* επιμ. P.M. Holt, Anne K.S. Lambton και Bernard Lewis (Cambridge University Press, 1970) σ. xvi.

46. Antoine Galland, προεισαγωγικός «Λόγος» στο Barthélémy d' Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l' Orient* (Χάγη: Neaulme & van Daalen, 1777), 1: vii. Ο Galland θεωρεί ότι ο d' Herbelot παρουσιάζει αληθινή γνώση, όχι μύθους ή θρύλους σχετικούς με τα «θαύματα της Ανατολής». Βλ. R. Wittkower, «Marvels of the East: A Study in the History of Monsters», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5* (1942): 159-97.

47. Galland, προεισαγωγικός «Λόγος» στο d'Herbelot, *Bibliothèque orientale,* σ. xvi, xxxiii. Για την κατάσταση της οριενταλιστικής γνώσης αμέσως πριν από τον d'Herbelot, βλ. V.J. Parry, «Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)», στο *Historians of the Middle East,* επιμ. Bernard Lewis και P.M. Holt (Λονδίνο: Oxford University Press, 1962), σ. 277-89.

48. Barthold, *La Découverte de l'Asie,* σ. 137-8.

49. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale, 2:* 648.

50. Βλ. επίσης Modgomery Watt, «Muhammad in the Eyes of the West», *Boston University Journal* 22, ν.3 (Φθινόπωρο 1974): 61-9.

51. Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (Λονδίνο: Oxford University Press, 1955), σ. 13-14.

52. Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne,* μετ. Bernard Miall (Νέα Υόρκη: W.W. Norton & Co, 1939), σ. 234, 283.

53. Παρ. από τον Henri Baudet στο *Paradise on the Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man,* μετ. Elizabeth Wenthold (New Heaven, Kow.: Yale University Press, 1965), σ. xiii.

54. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire,* 6: 289.

55. Baudet, *Paradise on Earth, a.* 4.

56. Βλ. Fieldhouse, *Colonial Empires,* σ. 138-61.

57. Schwab, *La Renaissance orientale,* σ. 30.

58. A.J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Schollars* (Νέα Υόρκη: MacMillan Co., 1960), σ. 30, 31.

59. Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civiles et religieux des Perses par Anquetil-Duperron* (Παρίσι: Ernest Leroux, 1934), σ. 10, 96, 4, 6.

60. Arberry, *Oriental Essays,* σ. 62-6.

61. Frederick Eden Pargiter (επιμ.), *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923* (Λονδίνο: Royal Asiatic Society, 1923), σ. viii.

62. Quinet, *Le Genie des religions,* σ. 47.

63. Jean Thiry, Bonaparte en Égypte décembre 1797 - 24 août 1799 (Παρίσι: Berger-Levrault, 1973), σ. 9.

64. Constantin François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie* (Παρίσι: Bossange, 1821), 2: 241 και passim.

65. Napoleon, *Campagnes d'Égypte e de Syrie, 1798-1799: Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon* (Παρίσι: Comou, 1843), 1: 211.

66. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, σ. 126. Βλ. επίσης Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton University Press, 1963), σ. 12-20.

67. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe, a.* 22.

68. Παρ. από τον Arthur Helps, *The Spanish Conquest of America* (Λονδίνο, 1900), σ. 196, και από τον Stephen G. Greenblatt, «Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century» στο First Images of America: The Impact of the New World on the Old, επιμ. Fredi Chiapelli (Μπέρκλεϋ: University of California Press, 1976), σ. 573.

69. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, σ. 200. Ο Ναπολέων δεν ήταν μόνο και μόνο κυνικός. Λέγεται ότι είχε συζητήσει τον *Μωάμεθ* του Βολταίρου με τον Γκαίτε, και είχε υπερασπιστεί το Ισλάμ. Βλ. Cristian Cherfils, *Bonaparte et l'islam d'après les documents français arabes* (Παρίσι: A. Pedone, 1914), σ. 249 και passim.

70. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, σ. 434.

71. Hugo, *Les Orientales,* στο *Oeuvres poétiques,* 1: 684.

72. Henri Deherain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples* (Παρίσι: Paul Geuthner, 1938), σ. ν.

73. *Description de l'Egypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites in Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publie par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand,* 23 τόμοι (Παρίσι: Imprimerie imperiale, 1809-28).

74. Fourier, *Préface historique,* τομ. 1 της *Description d'Egypte,* σ. 1.

75. Ό.π., σ. iii.

76. Ό.π., σ. xeii.

77. Etienne Geoffrey Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil,* τόμος 17 της *Description de l'Egypte* σ. 2.

78. M. de Chabrol, *Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Egypte,* τόμος 14 της *Description de l'Egypte,* σ. 376.

79. Αυτό είναι φανερό στον Βαρόνο Larrey, *Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitant en Égypt, suivie de quelques réflexions sur l' embaumement des momies,* τόμος 13 της *Description de l'Egypte.*

80. Παρ. από τον John Marlowe, *The Making of the Suez Canal* (Λονδίνο: Cresset Press, 1964), σ. 31.

81. Παρ. στο John Pudney, *Suez: De Lesseps' Canal* (Νέα Υόρκη: Frederick A. Praeger, 1969), σ. 141-2.

82. Marlowe, *Making of the Suez Canal*, σ. 62.

83. Ferdinand de Lesseps, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez* (Παρίσι: Didier, 1881), 5: 310. Για τον χαρακτηρισμό του Lesseps και του Cecil Rhodes ως μυστικών, βλ. Baudet, *Paradise on Earth*, σ. 68.

84. Παρ. στο Charles Beatty, *De Lesseps of Suez: The Man and his Times* (Νέα Υόρκη: Harper & Bros, 1956), σ. 220.

85. De Lesseps, *Lettres, journal et documents*, 5: 17.

86. Ό.π., σ. 324-33.

87. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe* (Βαλτιμόρη: John Hopkins University Press, 1973), σ. 12.

88. Anwar Abdel Malek, «Orientalism in Crisis», *Diogenes* 44, (Χειμώνας 1963): 107-8.

89. Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Bergundung der Altertumstude* (Χαϊδελβέργη: Mohr & Zimmer, 1808), σ. 44-59- Schlegel, *Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, επιμ. Jean-Jaques Anstett, τόμ. 9 της *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, επιμ. Ernest Behler, (Μόναχο: Ferdinand Schöningh, 1971), σ. 275.

90. Leon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe* μετ. Edmund Howard (Νέα Υόρκη: Basic Books, 1974).

91. Βλ. Derec Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1943: Church and Politics in the Near East* (Οξφόρδη: Clarenton Press, 1969).

92. A.L. Tribani, *British Interests in Palestine, 1800-1901* (Λονδίνο: Oxford University Press, 1961), σ. 5.

93. Gerard de Nerval, *Oeuvres*, επιμ. Albert Béguin και Jean Richet (Παρίσι: Gallimard, 1960), 1: 933.

94. Hugo, *Oeuvres poétiques*, 1:580.

95. Sir Walter Scott, *The Talisman* (1825· ανατύπ. Λονδίνο: J.M. Dent, 1914), σ. 389.

96. Βλ. Albert Hourani, «Sir Hamilton Gibb, 1895-1971», *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 495.

97. Παρ. από τον B.R. Jerman, *The Young Disraeli* (Princeton University Press, 1960), σ. 126. Βλ. επίσης Robert Blake, *Disraeli* (Λονδίνο: Eyre & Spottiswoode, 1966), σ. 59-70.

98. *Flaubert in Egypte: A Sensibility on Tour*, μετ. και επιμ. Francis Steegmuller (Βοστώνη: Little, Brown & Co, 1973), σ. 44-5. Βλ. Gustave Flaubert, *Correspondance*, επιμ. Jean Bruneau (Παρίσι: Gallimard, 1973), 1: 542.

99. Αυτό είναι το επιχείρημα που παρουσιάζει ο Carl H. Becker *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident* (Λειψία: Quelle & Meyer, 1931).

100. Βλ. Luis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansur al-Hallaj* (Παρίσι: Paul Geuthner, 1922).

101. Abdel Malek, «Orientalism in Crisis», σ. 112.

102. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (University of Chicago Press, 1947), σ. 7.

103. Gibb, *Area Studies Reconsidered,* σ. 12, 13.

104. Bernard Lewis, «The Return of Islam», *Commentary,* Ιανουάριος 1976, σ. 39-49.

105. Βλ. Daniel Lerner και Harold Laswell (επιμ.), *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method* (Stanford, Καλιφ.: Stanford University Press, 1951).

106. Morroe Berger, *The Arab World Today* (Garden City, N.Y.: Doubleday *& Co.,* 1962), σ. 158.

107. Υπάρχει μια επιτομή τέτοιων στάσεων που παρουσιάζεται και σχολιάζεται στο Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism,* μετ. Brian Pearce (Νέα Υόρκη: Pantheon Books, 1973).

108. Ibrahim Abu-Lughod, «Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics», *Review of Politics* 28, n. 4 (Οκτώβριος 1966): 475.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Οριενταλιστικές Δομές και Αναδομήσεις

1. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet,* τόμ. 2 των *Oeuvres,* επιμ. A. Thibaudet και R. Dumensil (Παρίσι: Gallimard, 1952), σ. 985.

2. Υπάρχει μια διαφωτιστική περιγραφή αυτών των οραμάτων και των ουτοπιών στο Donald G. Charlton, *Secular Religions in France, 1815-1870* (Λονδίνο: Oxford University Press, 1963).

3. M.H. Abrains, *Natural Supematuralism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (Νέα Υόρκη: W.W. Norton & Co, 1971), σ. 66.

4. Για ένα διαφωτιστικό υλικό βλ. John P. Nash, «The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art and Literature During the 18th-19th Centurie», *Manchester Egyptian and oriental Society Journal* 15 (1930): 339· επίσης John F. Laffey, «Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon», *French Historical Studies,* 6, n. 1 (Άνοιξη 1969): 78-92, και R. Leportier, *L'Orient Porte des Indes* (Παρίσι: Editions France Empire, 1970). Πολλές πληροφορίες υπάρχουν στο Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles,* 2 τόμ. (Παρίσι: Imprimerie nationale, 1902), και στο Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press, 1964), καθώς και στο Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edimburg University Press, 1966). Δυο απαραίτητες μικρές μελέτες είναι του Albert Hourani, «Islam and the Philosophers of History», *Middle Eastern Studies* 3, n. 3 (Απρίλιος 1967): 206-68, και του Maxime Rodinson, «The Western Image and Western Studies of Islam», στο *The Legacy of Islam,* επιμ. Joseph Schacht, CE. Bosworth (Οξφόρδη: Ciarenton Press, 1974), σ. 9-62.

5. P.M. Holt, «The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale», στο *Historians of the Middle East,* επιμ. Bernard Lewis και P.M. Holt (Λονδίνο: Oxford University Press, 1962), σ. 302. Βλ. επίσης του Holt, *The Study of Modem Arab*

History (Λονδίνο: School of Oriental and African Studies, 1965).

6. Οι απόψεις του Herder ως λαϊκιστή και πλουραλιστή υποστηρίζονται από τον Isaiah Berlin στο *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (Νέα Υόρκη: Viking Press, 1976).

7. Για μια συζήτηση τέτοιων μοτίβων και αναπαραστάσεων, βλ. Jean Starobinski, *The Invention of Liberty, 1700-1789,* μετ. Bernard C. Smith (Γενεύη: Skira, 1964).

8. Υπάρχει ένας μικρός αριθμός μελετών πάνω σε αυτό το ελάχιστα διερευνημένο θέμα. Μερικές πολύ γνωστές είναι: Martha P. Conant, *The Orientai Tale in England in the Nineteenth Century* (1908· ανατύπ. Νέα Υόρκη: Octagon Books, 1967)· Marie E. de Meester, *Oriental Influenses in the English Literature of the Nineteenth Century, Anglistische Forschungen,* n. 46 (Χαϊδελβέργη, 1915)· Byron Porter Smith, *Islam in English Literature* (Μπαϊρούτ: American Press, 1939). Βλ. επίσης Jean-Luc Doutreland, «L'Orient tragique au XVIII· siècle», *Revue des Scienses Humaines* 146 (Απρίλιος-Ιούνιος 1972): 255-82.

9. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Νέα Υόρκη: Pantheon Books, 1970), σ. 138, 144. Βλ. επίσης Francois Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity,* μετ. Betty E. Spillman (Νέα Υόρκη: Pantheon Books, 1973), σ. 50 και passim, και Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Παρίσι: Gustave Joseph Vrin, 1969), σ.44-63.

10. Βλ. John G. Burke, «The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology», στο *The Wild Man Within: An Image in the Western Thought from the Renaissance to Romanticism,* επιμ. Eduard Dudley και Maximillian E. Novak (University of Pittsburgh Press, 1972), σ. 26-28. Βλ. επίσης, Jean Biou, «Lumières et anthropophagie», *Revue des Sciences Humaines* 146 (Απρίλιος-Ιούνιος 1972): 223-34.

11. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples* (Παρίσι: Paul Geuthner, 1938), σ. 111.

12. Γι' αυτές και για άλλες λεπτομέρειες βλ. ό.π., σ. xxxiii.

13. Duc de Broglie, «Éloge de Silvestre de Sacy», στο Sacy, *Mélange de littérature orientale* (Παρίσι: E. Ducrocq, 1833), σ. xii.

14. Βλ. Joseph Dacier, *Tableau historique de l' érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789* (Παρίσι: Imprimerie imperiale, 1810), σ. 23, 35, 31.

15. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* μετ. Alan Sheridan, (Νέα Υόρκη: Pantheon Books, 1977), σ. 193-4.

16. Broglie, «Éloge de Silvestre de Sacy» σ. 7.

17. Sacy, *Mélanges de littérature Orientale,* σ. 107, 110, 111-12.

18. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes* (τόμ. 1, 1826· ανατύπ. Osnabrück: Biblio Verlag, 1973), σ. viii.

19. Για τις έννοιες της «συμπληρωματικότητας», του «συμπληρώματος» και της «ικε-

σίας», βλ. Jaques Derrida, *De la Grammatologie* (Παρίσι: Édition de Minuit, 1967), σ. 203 και passim.

20. Για έναν μερικό κατάλογο των μαθητών του Sacy και για την επιρροή του, βλ. W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa* (Λειψία: Otto Harrassowitz, 1955), σ. 156-7.

21. Ο χαρακτηρισμός ενός αρχείου από τον Foucault μπορεί να βρεθεί στο *The Archeology of Knowledge and the Discours on Language*, μετ. A.M. Sheridan Smith και Rupert Sawyer (Νέα Υόρκη: Pantheon Books, 1972), σ. 79-131. Ο Gabriel Monod, ένας από τους νεότερους και πιο οξυδερκείς συγχρόνους του Ρενάν, αναφέρει ότι ο Ρενάν δεν ήταν με κανένα τρόπο επαναστάτης στη γλωσσολογία, την αρχαιολογία ή την εξήγηση, όμως επειδή είχε την ευρύτερη και την ακριβέστερη μόρφωση από κάθε άλλον στην εποχή του, έμεινε ο πιο διακεκριμένος εκπρόσωπός της (*Renan, Tai, Michelet* [Παρίσι: Calmann Lévy, 1894], σ. 401). Βλ. επίσης Jean-Louis Dumas, «La Philosophie de l'histoire de Renan», *Revue de Métaphusique et de Morale* ν1 (Ιανουάριος-Μάρτιος 1972): 100-28.

22. Honoré de Balzac, *Louis Lambert* (Παρίσι: Calmann Lévy, χ. χ.), σ. 4.

23. Οι παρατηρήσεις του Νίτσε πάνω στη φιλολογία είναι διάσπαρτες σε ολόκληρο το έργο του. Βλ. κυρίως τις σημειώσεις του για το «Wir Philologen» παρμένες από το σημειωματάριο του της περιόδου Ιανουάριος-Ιούλιος 1875, μεταφρασμένες από τον William Arrowsmith ως «Notes for 'We Philologists'», *Arion* N.S. 1/2 (1974): 279-380· επίσης τα εδάφια για την γλώσσα και τον περσπεκτιβισμό στο *The Will to Power* μετ. Walter Kaufmann και R.J. Hollingdale (Νέα Υόρκη: Vintage Books, 1968).

24. Ernest Renan, *L'Avenir de la sciense*: *Pensées de 1848*, 4η έκδ. (Παρίσι: Calmann Lévy, 1890), σ. 141, 142-5, 146, 148, 149.

25. Ό.π., σ. xiv και passim.

26. Ολόκληρο το πρώτο κεφάλαιό της *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* στο *Oeuvre complètes*, επιμ. Henriette Psichari (Παρίσι: Calmann Lévy, 1947-61), 8: 143-63, είναι ουσιαστικά μια εγκυκλοπαίδεια ρατσιστικής προκατάληψης εις βάρος των Σημιτών (δηλ. Μουσουλμάνων και Εβραίων). Η υπόλοιπη πραγματεία είναι πασπαλισμένη απλόχερα με τις ίδιες έννοιες, όπως και πολλά άλλα έργα του Ρενάν, περιλαμβανομένου του *L Ά venir de la sciense* και ιδιαίτερα οι σημειώσεις του Ρενάν.

27. Ernest Renan, *Correspondance, 1846-187I* (Παρίσι: Calmann Lévy, 1926), 1: 7-12.

28. Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* στο *Oeuvres complètes*, 2: 892. Δύο έργα του Jean Pommier πραγματεύονται τη μεσολάβηση του Ρενάν ανάμεσα στη θρησκεία και τη φιλολογία σε αξιοσημείωτες λεπτομέρειες: *Renan, d'après des documents inédits* (Παρίσι: Perrin, 1923), σ. 48-68, και *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan* (Παρίσι: Les Belles Lettres, 1933). Υπάρχει μια πιο πρόσφατη επισκόπηση του Jules Chaix-Ruy, *Ernest Renan* (Παρίσι: Emmanuel Viae, 1956), σ. 89-111. Η κλασική περιγραφή —γραμμένη περισσότερο στο επίπεδο της θρησκευτικής κλήσης του Ρενάν— είναι επίσης πολύτιμη: Pierre Lasserre, *La jeunesse d'Ernest Renan:* Histoire de la crise religieuse au XIX^e^ siècle, 3 τόμ. (Παρίσι: Gamier Frères, 1925). Στον τόμ. 2, οι σελ. 50-166 και 265-98 είναι χρήσιμες για τις σχέσεις μεταξύ

φιλολογίας, φιλοσοφίας και επιστήμης.

29. Ernest Renan, «Des services rendus aux sciences historiques par la philologie», στο *Oeuvre complètes* 8: 1228.

30. Renan, *Souvenirs, a.* 892.

31. Foucault, *The Order of Things a.* 290-300. Μαζί με την εγκατάλειψη των εδεμικών απαρχών της γλώσσας, ένας αριθμός από άλλα γεγονότα —ο Κατακλυσμός, η οικοδόμηση του Πύργου της Βαβέλ— εγκαταλείφθηκαν επίσης ως εξηγήσεις. Η πιο περιεκτική ιστορία των θεωριών περί καταγωγής της γλώσσας είναι το Arno Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Volker,* 6 τόμ. (Στουτγάρδη: Anton Hiersemann, 1957-63).

32. Παρ. από τον Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Παρίσι: Payot, 1950), σ. 69. Για τους κινδύνους μιας τόσο βιαστικής στήριξης σε γενικότητες γύρω από τις ανατολικές ανακαλύψεις, βλ. τις σκέψεις του διακεκριμένου σύγχρονου Σινολόγου Abel Remusat, Melanges postumes d'histoire et littérature orientales (Παρίσι: Imprimerie royale, 1843), σ. 226 και passim.

33. Samuel Tylor Coleridge, *Biographia Literaria,* κεφ. 16, στο *Selected Poetry and Prose of Coleridge,* επιμ. Donald A. Stauffer (Νέα Υόρκη: Random House, 1951), σ. 276-7.

34. Benjamin Constant, *Oeuvres,* επιμ. Alfred Roulin (Παρίσι: Gallimard, 1957), σ. 78.

35. Abrams, *Natural Supernaturalism*, σ. 29

36. Renan, *De l'origine du langage,* στο *Oeuvre complètes,* 8: 122.

37. Renan, «De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation», στο *Oeuvres complètes,* 2: 320.

38. Ό.π., σ. 333.

39. Renan, «Trois Professeurs au Collège de France: Etienne Quatremère», στο *Oeuvres complètes,* 1: 129. Ο Ρενάν δεν είχε άδικο για τον Quatremère, που είχε ένα ταλέντο να συγκεντρώνει θέματα ενδιαφέροντα για έρευνα και ύστερα να τα κάνει αρκετά αδιάφορα. Βλ. τα δοκίμια του «Le Goût des livres chez les orientaux» και «Des sciences chez les arabes, στο *Mélanges d'histoire et de philologie orientales* (Παρίσι: E. Ducroqc, 1861), σ. 1-57.

40. Honore de Balzac, *La Peau de chagrin,* τόμ. 9 *(Études Philosophiques)* της *La Comédie Humaine,* επιμ. Marcel Bouteron (Παρίσι: Gallimard, 1950), σ. 39· Renan, *Histoire générale des langues sémitiques,* σ. 134.

41. Βλ., για παράδειγμα, *De l'origine du langage,* σ. 102, και *Histoire générale,* σ. 180.

42. Renan, *L'Avenir de la science,* σ. 23.

43. Βλ. Madeleine V. David, *Le ébat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII· et XVIII· siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes* (Παρίσι: S.E.V.P.E.N., 1965), σ. 130.

44. Ο Ρενάν αναφέρεται μόνο εν παρόδω στο *La Naissance orientale* του Schwab και καθόλου στο *The Order of Things* του Foucault, και κάπως υποτιμητικά από τον Holger Pederson στο *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth*

Century, μετ. John Webster Sprago (1931· ανατύπ. Bloomington: Indiana University Press, 1972). Ο Max Müller στις *Lectures on the Science of Language* (1861-64· ανατύπ. Νέα Υόρκη: Scribner, Armstrong & Co, 1875) και ο Gustave Dugat στην *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII aux XIX^e siècle*, 2 τόμ. (Παρίσι: Adrien Maisonneuve, 1868-70) δεν αναφέρουν καθόλου τον Ρενάν. Τα *Essais Orientaux* (Παρίσι: A. Levy, 1883) του James Darmesteter — το πρώτο θέμα των οποίων ήταν μια ιστορία, «L'Orientalisme en France»— είναι αφιερωμένα στον Ρενάν αλλά δεν αναφέρουν τη συμβολή του. Υπάρχει μισή ντουζίνα μικρών υπομνήσεων της παραγωγής του Ρενάν στο εγκυκλοπαιδικό (κι εξαιρετικά πολύτιμο) έργο του Jules Moni, *Vingt-sept ans d'histoire des études oriental/es: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 τόμ. (Παρίσι: Reinwald, 1879-80).

45. Στα έργα που ασχολούνται με τις φυλές και τη φυλετική θεωρία ο Ρενάν καταλαμβάνει μια σημαντική θέση. Η περίπτωσή του συζητείται στα παρακάτω: Ernest Seillière, *La philosophie de l'impérialisme*, 4 τόμ. (Παρίσι: Pion, 1903-8)· Theophile Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII^e siècle et son expansion au XIX^e siècle* (Βρυξέλες: Hayez, 1922)· Erich Voegelin, *Rasse und Staat* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1933) κι εδώ πρέπει επίσης να αναφέρει κανείς το άλλο του έργο, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Cams* (Βερολίνο: Junker und Dunnhaupt, 1933), το οποίο, παρόλο που δεν καταπιάνεται με την περίοδο του Ρενάν, είναι ένα σημαντικό συμπλήρωμα στο *Rasse und Staat*· Jacques Barzun, Race: *A Study in Modern Superstition* (Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace & Co, 1937).

46. Στο La Renaissance orientale ο Schwab έχει μερικές λαμπρές σελίδες για το μουσείο, για τον παραλληλισμό ανάμεσα στη βιολογία και τη γλωσσολογία, και για τον Cuvier, τον Μπαλζάκ, και άλλους- βλ. σ. 232 και passim. Για τη βιβλιοθήκη και τη σημασία της στην κουλτούρα του δέκατου ένατου αιώνα, βλ. Foucault, «La Bibliothèque fantastique», που είναι ο πρόλογός του στο *La Tentation de Saint Antoine* (Παρίσι: Gallimard, 1971), σ. 7-33, του Flaubert. Είμαι υπόχρεος στον καθ. Eugenio Donato για το ότι επέσυρε την προσοχή μου σε αυτά τα θέματα· βλ. τη μελέτη του, «A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction», *Modem Language Notes* 89, n. 6 (Δεκέμβριος 1974): 885-910.

47. Renan, *Histoire générale*, *α*. 145-6.

48. Βλ. *L'A venir de la science*, σ. 508 και passim.

49. Renan, *Histoire générale*, σ. 214.

50. Ό.π., σ. 527. Αυτή η ιδέα πηγαίνει πίσω μέχρι τη διάκριση του Friedrich Schlegel ανάμεσα σε οργανικές και συγκολλητικές γλώσσες, των οποίων τελευταίων ένα παράδειγμα είναι τα Σημιτικά. Ο Humboldt κάνει την ίδια διάκριση, όπως και πολλοί Οριενταλιστές μετά από τον Ρενάν.

51. Ό.π., σ. 531-2.

52. Ό.π., σ. 515 και passim.

53. Βλ. Jean Seznec, *Nouvelles Etudes sur ''La Tentation de Saint Antoine''* (Λονδίνο: Warburg Institute, 1949), σ. 80

54. Βλ. Etienne Geoffrey Saint-Hilaire, *Philosophie Anatomique: Des monstruosités humaines* (Παρίσι: έκδ. του συγγραφέα, 1822). Ο πλήρης τίτλος του έργου του Saint-Hilaire ήταν: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez*

l'homme et les animaux, ouvrage comprenante des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie 3 τόμ. Υπάρχουν μερικές πολύτιμες σελίδες για τις βιολογικές ιδέες του Γκαίτε στο Erich Heller, *The Disinherited Mind* (Νέα Υόρκη: Meridian Books, 1959), σ. 3-34. Βλ. επίσης Jacob, *The Logic of Life,* και Canguilhem, *La Connaissance de la vie,* σ. 174-84, για πολύ σημαντικές επισκοπήσεις της θέσης του Saint-Hilaire στην εξέλιξη των επιστημών της ζωής.

55. E. Saint-Hilaire, Philosophie anatomique, σ. xxii-xxiii.

56. Renan, *Histoire générale,* σ. 156.

57. Renan, *Oeuvres complètes,* 1: 621-2 και passim. Βλ. H.W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography* (Λονδίνο: Athlone Press, 1964), σ. 66 και passim, για μια λεπτή περιγραφή της οικιακής ζωής του Ρενάν- παρόλο που κανείς δεν θα ήθελε να εκβιάσει έναν παραλληλισμό ανάμεσα στη βιογραφία του Ρενάν και σε ό,τι έχω αποκαλέσει «αρσενικό» του κόσμο, οι περιγραφές του Wardmann εδώ είναι πραγματικά εύγλωττες — για μένα τουλάχιστον.

58. Renan, «Des services rendus au sciences historiques par la philologie», στο *Oeuvres complètes,* 8: 1228, 1232.

59. Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science and History since Hegel,* μετ. William H. Woglom και Charles W. Hendel (New Heaven, Kow.: Yale University Press, 1950), σ. 307.

60. Renan, «Réponse au discours de reception de M. de Lesseps» (23 avril 1885)», στο *Oeuvres complètes,* 1: 817. Όμως την αξία του να είναι κανείς αληθινά στο πνεύμα της εποχής του έδειξε αναφορικά με τον Ρενάν ο Saint-Beuve στα άρθρα του τού Ιουνίου 1862. Βλ. επίσης Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire* (Οξφόρδη: Clarenton Press, 1959), καθώς και το άλλο του έργο, *Secular Religions in France.* Επίσης Richard Chadbourne, «Renan and Saint-Beuve», *Romanic Review* 44, n. 2 (Απρίλιος 1953): 126-35.

61. Renan, *Oeuvres complètes,* 8: 156.

62. Στην επιστολή του της 26ης Ιουνίου 1856, στο Gobineau, *Oeuvres Complètes,* 10: 203-4. Οι ιδέες του Gobineau εκφράζονταν στο έργο του *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55).

63. Παρ. από τον Albert Hourani στο εξαίρετο άρθρο του, «Islam and the Philosophers of History», σ. 222.

64. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la reduction de toutes les tribus sous la loi musulmane* (1847-48- ανατύπ. Γκρατς, Αυστρία: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332-9.

65. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1841· ανατύπ. Νέα Υόρκη: Longmans, Green and Co, 1906), σ. 63.

66. Η ινδική εμπειρία του Macaulay's περιγράφεται από τον G. Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macauley* (Νέα Υόρκη: Harper and Brothers, 1875), 1: 344-71. Ολόκληρο το κείμενο του «Minute» Macauley μπορεί να βρεθεί στο Philip D. Curtin

[ed.], *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (Νέα Υόρκη: Walker & Co, 1971), σ. 178-91. Μερικές συνέπειες των απόψεων του Macaulay για τον βρετανικό οριενταλισμό συζητιούνται στο A.J. Arrbery, *British Orientalists* (Λονδίνο: Willian Collins, 1943).

67. John Henry Newman, *The Turks in their Relation to Europe,* τόμ. 1 των *Historical Schetches* του (1853· ανατύπ. (Λονδίνο: Longmans, Green & Co., 1920).

68. Βλ. Marguerite Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éteints* (Παρίσι: Jules Tardieu, 1858).

69. Karl Marx, *Surveys from Exile,* επιμ. David Fernbach (Λονδίνο: Pelican Books, 1973), σ. 306-7.

70. Ό.π., σ. 320.

71. Edward William Lane, *Author's Preface to an Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836· ανατύπ. Λονδίνο: J.M. Dent, 1936), σ. xx, xxi.

72. Ό.π., σ. 1.

73. Ό.π., σ. 160-1. Η κλασική βιογραφία του Lane, δημοσιευμένη το 1877, είναι γραμμένη από τον ανιψιό του Stanley Lane-Pool. Υπάρχει μια ευνοϊκή περιγραφή του Lane από τον A.J. Arrbery στο έργο του τελευταίου *Oriental Essays: Portrait of Seven Scholars* (Νέα Υόρκη: Macmillan & Co., 1960), σ. 87-121.

74. Frederick Eden Pargiter (επιμ.), *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923* (Λονδίνο: Royal Asiatic Society, 1923), σ. x.

75. Société asiatique: *Livre du centenaire, 1822-1922* (Παρίσι: Paul Geuthner, 1922), σ. 5-6.

76. Johann Wolfgang von Goethe, *Westöstlicher Diwan* (1819· ανατύπ. Μόναχο: Wilhelm Goldmann, 1958), σ. 89, 12. Ο Γκαίτε επικαλείται με σεβασμό το όνομα του Sacy στην προπαρασκευή του *Diwan.*

77. Victor Hugo, *Les Orientales,* στο *Oeuvres poétiques,* επιμ. Pierre Albouy (Παρίσι: Gallimard, 1964) 1: 616-18.

78. Francois-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages,* επιμ. Maurice Regard (Παρίσι: Gallimard, 1969), 2: 702.

79. Βλ. Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: Des pèlerins aux méharistes de Palmyre* (Παρίσι: Pion, 1926). Βρήκα χρήσιμες τις θεωρητικές ιδέες γύρω από τα προσκυνήματα και τους προσκυνητές που περιέχονται στο Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ιθάκη, N.Y.: Cornell University Press, 1974), σ. 166-230.

80. Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval a Barres* (Παρίσι: Nizet, 1958), σ. 47-8, 277, 272.

81. Chateaubriand, *Oeuvres,* 2: 702 και σημειώσεις, 1684, 769-70, 769, 701, 808, 908.

82. Ό.π., σ. 1011, 979, 990, 1052.

83. Ό.π., σ. 1069.

84. Ό.π., σ. 1031.

85. Ό.π., σ. 999.

86. Ό.π., σ. 1126-27, 1049.

87. Ό.π., σ. 1137.

88. Ό.π., σ. 1148, 1214.

89. Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient* (1835· ανατύπ. Παρίσι: Hachette, 1887), 1: 10, 48-9, 179, 178, 148, 189, 118, 245-6, 251.

90. Ό.π., 1: 363· 2: 74-5· 1: 475·

91. Ό.π., 2: 93-2.

92. Ό.π., 2: 526-7, 533. Δύο σημαντικά έργα πάνω στους Γάλλους συγγραφείς για την Ανατολή είναι τα Jean-Marie Carre, *Voyageurs et écrivains français en Egypte,* 2 τόμ. (Κάιρο: Institut français d'archéologie Orientale, 1932), και Moïnis Taha-Hussein, *Le romantisme français et l'Islam* (Μπαϊρούτ: Dar-el-Maaref, 1962).

93. Girard de Nerval, *Les Filles du feu,* στο *Oeuvres,* επιμ. Albert Béguin και Jean Richet (Παρίσι: Gallimard, 1960), 1: 297-8.

94. Mario Praz, *The Romantic Agony,* μετ. Angus Davison (Cleveland, Οχάιο: World Publishing Co., 1967).

95. Jean Bruneau, Le «Conte Orientale» de Flaubert (Παρίσι: Denoel, 1973), σ. 79.

96. Όλα αυτά εξετάζονται από τον Bruneau, ό.π.

97. Nerval, *Voyage en Orient* στο *Oeuvres,* 2: 68, 194, 96, 342.

98. Ό.π., σ. 181.

99. Michel Butor, «Travel and Writing», μετ. John Powers και K. Lisker, *Mosaic* 8, v.l (Φθινόπωρο 1974): 13.

100. Nerval, *Voyage en Orient a.* 628.

101. Ό.π., σ. 706, 718.

102. *Flaubert in Egypte: A Sensibility on Tour,* μετ. και επιμ Francis Steegmuller (Βοστώνη: Little, Brown & Co, 1973), σ. 200. Έχω επίσης συμβουλευτεί τα ακόλουθα κείμενα, στα οποία μπορεί να βρεθεί όλο το «ανατολίτικο» υλικό του Φλωμπέρ: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert,* (Παρίσι: Club de l'Honnête homme, 1973), τόμ. 10, 11· *Les Lettres d'Egypte, de Gustave Flaubert,* επιμ. A. Youssef Naaman (Παρίσι: Nizet, 1965)· Flaubert, *Correspondance,* επιμ. Jean Bruneau (Παρίσι: Gallimard, 1973), 1: 518 κ.ε.

103. Harry Levin, *The Gates of Horn: A Study of Five French Realists* (Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 1963), σ. 285.

104. *Flaubert in Egypt,* σ. 173, 75.

105. Levin, *Gates of Horn,* σ. 271.

106. Flaubert, *Cataloque des opinions chic,* στο *Oeuvres,* 2: 1019.

107. *Flaubert in Egypt,* σ. 65.

108. Ό.π., σ. 220, 130.

109. Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine* στο *Oeuvres,* 1: 85.

110. Βλ. Flaubert, *Salammbô* στο *Oeuvres,* 1: 809 κ.ε. Βλ. επίσης Maurice Z. Shroder, «On Reading Salammbô», *L'Esprit créateur* 10, n.l (Άνοιξη 1970): 24-35.

111. *Flaubert in Egypte,* σ. 198-9.

112. Foucault, «La Bibliothèque fantastique», στο Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine,* σ. 7-33.

113. *Flaubert in Egypte, a.* 79.

114. Ό.π., σ. 211-2.

115. Για μια συζήτηση αυτής της διαδικασίας βλ. Foucault, *Archeology of Knowledge·* επίσης, Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society* (Englewood Cliffs, N.Z., Prentice-Hall, 1971). Βλ. επίσης Edward W. Said, «An Ethic of Language», *Diacritics 4,* n. 2 (Καλοκαίρι 1974): 28-37.

116. Βλ. την ανεκτίμητη καταλογογράφηση του Richard Bevis, *Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East* (Βοστώνη: G.K. Hall & Co, 1973).

117. Για συζητήσεις των Αμερικανών ταξιδιωτών βλ. Dorothée Metlitski Finkelstein, *Melvill's Orienda* (New Heaven, Kow., Yale University Press, 1961), και Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne and Mark Twain in the Holy Land* (Σήατλ: University of Washington Press, 1974).

118. Alexander William Kinglake, *Eothem or Traces of Travel Brought Home from the East,* επιμ. D.G. Hogarth (1844· ανατύπ. Λονδίνο: Henry Frowde, 1906), σ. 25, 68, 241, 220.

119. *Flaubert in Egypte,* σ. 81.

120. Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty* (Λονδίνο: Routledge and Keagan Paul, 1964), σ. 5.

121. Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah,* επιμ. Isabel Burton (Λονδίνο: Tylston & Edwards, 1893), 1: 9, 108-10.

122. Richard Burton, «Terminal Essay», στο *The Book of the Thousand and One Nights* (Λονδίνο: Burton Club, 1886), 10: 63-302.

123. Burton, *Pilgrimage,* 1: 112, 114.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Ο Οριενταλισμός Σήμερα

1. Friedrich Nietzsche, «On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense», στο *The Portable Nietzsche,* επιμ. και μετ. Walter Kaufmann (Νέα Υόρκη: Viking Press, 1954), σ. 46-7.

2. Ο αριθμός των Αράβων ταξιδιωτών στη Δύση εκτιμάται και υπολογίζεται από τον

Abu-Lughod στο *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Πρίνστον, N.Z.: Princeton University Press, 1963), σ. 75-6 και passim.

3. Βλ. Philip D. Curtin (επιμ.), *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (Νέα Υόρκη: Walker & Co, 1972), σ. 73-105.

4. Βλ. Johann W. Fück, «Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800», στο *Historians of the Middle East,* επιμ. Bernard Lewis και P.M. Holt (Λονδίνο: Oxford University Press, 1962), σ. 307.

5. Ό.π., σ. 309.

6. Βλ. Jacques Waardenburg, *L' Islam dans le miroir de l'Occident* (Χάγη: Mouton & Co, 1963).

7. Ό.π., σ. 311.

8. P. Masson-Oursel, «La Connaissance scientifique de Γ Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme», *Revue Philosophique* 143, n.7-9 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1953): 345.

9. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (Νέα Υόρκη: Macmillan Co., 1908), 2: 237-8.

10. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism* (Λονδίνο: John Murray, 1910), σ. 118, 120.

11. George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings* (Λονδίνο: George Allen & Unwin, 1915), σ. 45, 10, 28.

12. Ό.π., σ. 184, 1912. Για την ιστορία της σχολής, βλ. CH. Philips, *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1917-1967: An Introduction* (Λονδίνο: Σχέδιο προς εκτύπωση, 1967).

13. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* (Οξφόρδη: Clarendon Press, 1959).

14. Παρ. στο Michael Edwardes, *High Noon of Empire: India under Curzon* (Λονδίνο: Eyer & Spottiswoode, 1965), σ. 38-9.

15. Curzon, *Subjects of the Day,* σ. 155-6.

16. Joseph Conrad, *Heart of Darkness,* στο *Youth and Two Other Stories* (Garden City, N.Y.: Doubleday, Page, 1925), σ. 52.

17. Για ένα ενδεικτικό απόσπασμα από το έργο του Vattel βλ. Curtin (επιμ.), *Imperialism,* σ. 42-5.

18. Παρ. από τον M. de Caix, *La Syrie* στο Gabriel Hanotaux, *Histoire des colonies françaises,* 6 τόμοι (Παρίσι: Société de l'histoire nationale, 1929-33), 3: 481.

19. Αυτές οι λεπτομέρειες μπορούν να βρεθούν στο Veron McKay, «Colonialism in the French Geographical Movement», *Geographical Review* 33, n. 2 (Απρίλιος 1943): 214-32.

20. Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881* (Ουάσινγκτον: Catholic University of America Press, 1948), σ. 46, 54, 36, 45.

21. Ό.π., σ. 189, 110, 136.

22. Jukka Nevakivi, *Britain, France and the Arab Middle East, 1914-1920* (Λονδίνο: Athlone Press, 1969), σ. 13.

23. Ό.π., σ. 24.

24. D.G. Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula* (Νέα Υόρκη: Frederik A. Stokes, 1904). Υπάρχει ένα καλό πρόσφατο βιβλίο πάνω στο ίδιο θέμα: Robin Bidwell, *Travellers in Arabia* (Λονδίνο: Paul Hamlyn, 1976).

25. Edmond Bremond, Le Hedjaz dans la guerre mondiale (Παρίσι: Payot, 1931), σ. 242 κ.ε.

26. Le Comte de Cressaty, *Les Intérêts de la France en Syrie* (Παρίσι: Floury, 1913).

27. Rudyard Kipling, *Verse* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co, 1954), σ. 280.

28. Τα θέματα του αποκλεισμού και των περιχαρακώσεων στην κουλτούρα του δέκατου ένατου αιώνα έχουν παίξει ένα σημαντικό ρόλο στο έργο του Foucault, και πιο πρόσφατα στο *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Νέα Υόρκη: Pantheon Books, 1977), και *The History of Sexuality, I: An Introduction* (Νέα Υόρκη: Pantheon Books, 1978).

29. *The Letters of T.E. Lawrence of Arabia* επιμ. David Garnett (1938· ανατύπ. Λονδίνο: Spring Books, 1964), σ. 244.

30. Gertrude Bell, *The Desert and the Sown* (Λονδίνο: William Heinemann, 1907), σ. 244.

31. Gertrude Bell, *From Her Personal Papers,* 1889-1914, επιμ. Elizabeth Burgoyne (Λονδίνο: Ernest Benn, 1958), σ. 204.

32. William Butler Yeats, «Byzantium», *The Collected Poems* (Νέα Υόρκη: Macmillan Co., 1959), σ. 244.

33. Stanley Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization* (New Brunswick, N.Z.: Transaction Books, 1974), σ. 119.

34. Βλ. Harry Bracken, «Essence, Accident and Race», *Hermathena* 116 (Χειμώνας 1973): σ. 81-%.

35. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872· ανατύπ. Βοστώνη: Houghton Mimin Co., 1956), σ. 13.

36. Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (1939· ανατύπ. Νέα Υόρκη: Meridian Books, 1955), σ. 214.

37. Βλ. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Νέα Υόρκη: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), σ. 180, σημ. 55.

38. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia,* επιμ. Stanley Cook (1907· ανατύπ. Oesterhout, N.B.: Anthropological Publications, 1966), σ. xiii, 241.

39. W. Robertson Smith, *Lectures and Essays,* επιμ. John Sutherland Black και George Chrystal (Λονδίνο: Adam & Charles Black, 1912), σ. 492-3.

40. Ό.π., σ. 492, 493, 511, 500, 498-9.

41. Charles M. Daughty, *Travels in Arabia Déserta,* β΄εκδ. 2 τόμ. (Νέα Υόρκη: Random

House, χ.χ.), 1: 95. Βλ. επίσης το εξαιρετικό άρθρο του Richard Bevis, «Spiritual Geology: CM. Daughty and the Land of the Arabs», *Victorian Studies* 16 (Δεκέμβριος 1972), 163-81.

42. T.E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (1926· ανατύπ. Garden City, N.Y.: Doubleday, Doran & Co., 1935), σ. 28.

43. Για μια συζήτηση πάνω σε αυτό, βλ. Talal Asad, «Two European Images of Non European Rule», στο *Anthropology and the Colonial Encounter,* επιμ. Talal, Asad (Λονδίνο: Ithaca Press, 1975), σ. 103-18.

44. Arendt, *Origins of Totalitarianism,* σ. 218.

45. T.E. Lawrence, *Oriental Assembly,* επιμ. A.W. Lawrence (Νέα Υόρκη: E.P. Dutton & Co., 1940), σ. 95.

46. Παρ. στο Stephen Ely Tabacnick, «The Two Veils of T.E. Lawrence», *Studies in the Twentieth Century* 16 (Φθινόπωρο 1975): 96-7.

47. Laurence, *Seven Pillars of Wisdom, a.* 423, 661.

48. Ό.π., σ. 549, 550-2.

49. E.M. Forster, *A Passage to India* (1924· ανατύπ. Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace & Co, 1952), σ. 322.

50. Maurice Barres, *Une Enquête aux pays du Levant* (Παρίσι: Pion, 1923), 1: 20· 2:181· 192, 193, 197.

51. D.G. Hogarth, *The Wandering Scholar* (Λονδίνο: Oxford University Press, 1924). Ο Hogarth περιγράφει το ύφος του ως εκείνο «πρώτα ενός εξερευνητή κι έπειτα ενός λογίου» (σ. 4).

52. Παρ. από τον H.A.R. Gibb, «Structure of Religious Thought in Islam», στο έργο του *Studies on the Civilization of Islam,* επιμ. Stanford J. Shaw και William R. Polk (Βοστώνη: Beacon Press, 1962), σ. 180.

53. Frédérik Lefévre, «Une Heure avec Sylvain Lévi», στο *Memorial Sylvain Levi,* επιμ. Jacques Bacot (Παρίσι: Paul Hartman, 1937), σ. 123-4.

54. Paul Valéry, *Oeuvres,* επιμ. Jean Hytier (Παρίσι: Gallimard, 1960), 2: 1556-7.

55. Παρ. στο Christopher Sykes, *Crossroads to Israel* (1965· ανατύπ. Bloomington: Indiana University Press, 1973), σ. 5.

56. Παρ. στο Alan Sadinson, *The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction* (Νέα Υόρκη: St Martin's Press, 1967) σ. 158. Μια εξαιρετική μελέτη του γαλλικού αντιστοίχου είναι το έργο του Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914* (Χάγη: Mouton & Co., 1971).

57. Paul Valéry, *Variété* (Παρίσι: Gallimard, 1924), σ. 43.

58. George Orwell, «Marrakech», στο *A Collection of Essays* (Νέα Υόρκη: Doubleday Anchor Books, 1954), σ. 187.

59. Valentine Chirol, The *Occident and the Orient* (Chicago University Press, 1924), σ. 6.

60. Élie Faure, «Orient et Occident», *Mercure de France* 29 (Ιούλιος-Αύγουστος 1931): 263, 264, 269, 270, 272.

61. Fernand Baldensperger, «Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels», στο *Etudes d'histoire littéraire,* 3η σειρά (Παρίσι: Droz, 1939), σ. 230.

62. I.A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions* (Λονδίνο: Routlege and Kegan Paul, 1932), σ. xiv.

63. *Selected Works of C. Snouck Hurgronje,* επιμ. G.H. Bousquet και J. Schacht (Leiden: E.J. Brill, 1957), σ. 267.

64. H.A.R. Gibb, «Literature», στο *The Legacy of Islam,* επιμ. Thomas Arnold και Alfred Guillaume (Οξφόρδη: Clarendon Press, 1931), σ. 209.

65. Η καλύτερη γενική επισκόπηση αυτής της περιόδου από πολιτική, κοινωνική, οικονομική και πολιτιστική άποψη βρίσκεται στο Jaques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution,* μετ. Jean Stewart (Νέα Υόρκη: Praeger Publishers, 1972).

66. Υπάρχει μια χρήσιμη περιγραφή του θεωρητικού σχεδίου που διαπερνάει το έργο στο Arthur R. Evans, Jr. (επιμ.), *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz* (Princeton University Press, 1970).

67. Eric Auerbach, *Mimesis: the Representation of Reality in Western Literature,* μετ. Willard R. Trask (1946· ανατύπ. Princeton University Press, 1968), κι επίσης το έργο του *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in teh Middle Ages,* μετ. Ralph Manheim (Νέα Υόρκη: Bollingen Books, 1965).

68. Eric Auerbach, «Philology and *Weltliteratur»,* μετ. M. E.W. Said, *Centennial Review,* 13, n. l (Χειμώνας 1969): 11.

69. Ό.π., σ. 17.

70. Για παράδειγμα, στο H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930* (1958· ανατύπ. Νέα Υόρκη: Vintage Books, 1961).

71. Βλ. Anwar Abdel Malek, «Orientalism in Crisis», *Diogenes* 44 (Χειμώνας 1963): 103-40.

72. R.N. Cust, «The International Congress of Orientalists», *Hellas* 6, n.4 (1897): 349.

73. Βλ. W.F. Wertheim, «Counter-insurgency Research at the Turn of the Century — Snouck Hurgronje and the Acheh Warn, *Sociologische Gids* 19 (Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος 1972).

74. Sylvain Levi, «Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme», στο *Memorial Sylvain Lévi* σ. 116.

75. H.A.R. Gibb, «Louis Massignon (1882-1962)», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1962), σ. 120, 121.

76. Louis Massignon, *Opera Minora,* επιμ. Y. Moubarac (Μπαϊρούτ: Dar el Maaref, 1963), 3: 114. Έχω χρησιμοποιήσει την πλήρη βιβλιογραφία του έργου του Massignon από τον Moubarac: *L'oeuvre de Louis Massignon* (Μπαϊρούτ: Éditions du Cénacle libanais, 1972-73).

77. Massignon, «L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle», στο *Open Minora,* 1: 208-23.

78. Ό.π., σ. 169.

79. Βλ. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident, α.* 147, 183, 186, 192, 211, 213.

80. Massignon, *Opera Minora,* 1: 227.

81. Ό.π., σ. 355.

82. Παρ. από τον Massignon στο δοκίμιό του για τον Μπιρουνί στο Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident,* σ. 225.

83. Massignon, *Opera Minora,* 3: 526.

84. Ό.π., 610-11.

85. Ό.π., σ. 212. Επίσης σ. 211 για μια ακόμη επίθεση στους Βρετανούς, και σ. 423-7 για μια εκτίμηση του Lawrence.

86. Παρ. στο Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident, a.* 219.

87. Ό.π., σ. 218-19.

88. Βλ. A.L. Tibawi, «English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I», *Islamic Qarterly* 8, n. 3, 4 (Ιούλιος-Δεκέμβριος 1964): 73-88.

89. «Une figure domine touts les genres [του οριενταλιστικού έργου], celle de Louis Massignon»: Claude Cahen και Charles Pellat, «Les Etudes arabes et islamiques», *Journal asiatique* 261, n. 1,4 (1973): 104. Μια πολύ λεπτομερής επισκόπηση του ισλαμικού οριενταλιστικού πεδίου βρίσκεται στο Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Eléments de bibliographie,* επιμ. Claude Cahen (Παρίσι: Adrien Maisonneuve, 1961).

90. William Polk, «Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History», *International Journal of Middle East Studies* 6, v.2 (Απρίλιος 1975): 131-9. Έχω χρησιμοποιήσει τη βιβλιογραφία του έργου του Gibb στο *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A,R. Gibb,* επιμ. George Makdisi (Καίμπριτζ, Μασσ.: Harvard University Press, 1965), σ. 1-20.

91. H.A.R. Gibb, «Oriental Studies in the United Kingdom», στο *The Near East and the Great Powers,* επιμ. Richard N. Frye (Καίμπριτζ, Μασσ.: Harvard University Press, 1951), σ. 86-7.

92. Albert Hourani, «Sir Hamilton Gibb, 1895-1971», *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): σ. 504.

93. Duncan Black MacDonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909· ανατύπ. Μπαϊρούτ: Khayats Publishers, 1965), σ. 2-11.

94. H.A.R. Gibb, «Whither Islam?» στο *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World,* επιμ. H.A.R. Gibb (Λονδίνο: Victor Gollancz, 1932), σ. 328, 387.

95. Ό.π., σ. 335.

96. Ό.π., σ. 377.

97. H.A.R. Gibb, «The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe», *John Rylands Library Bulletin* 38, n.l (Σεπτέμβριος 1955):98.

98. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: An historical Survey* (Λονδίνο: Oxford University Press, 1949), σ. 2, 9, 84.

99. Ό.π., σ. 111, 88, 189.

100. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago University Press, 1947), σ. 108, 113, 123.

101. Και τα δύο δοκίμια βρίσκονται στο Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, σ. 176-208 και 3-33.

102. R. Emmett Tyrell, Jr., «Chimera in the Middle East», *Harper's*, Νοέμβριος 1976, σ. 35-8.

103. Παρ. στο Ayad alQazzaz, Ruth Afiyo, et al. *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, Ιούνιος 1975, σ. 10, 15.

104. «Statement of Purpose», *MESA Bulletin* 1, η. 1 (Μάιος 1967): 33.

105. Morroe Berger, «Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs», *MESA Bulletin* 1, v. 2 (Νοέμβριος 1967): 16.

106. Menachem Mansoor, «Present State of Arabic Studies in the United States», στο *Report on Current Research 1958*, επιμ. Kathleen H. Brown (Ουάσινγκτον: Middle East Institute, 1958), σ. 55-6.

107. Harold Lasswell, «Propaganda», *Encyclopedia of the Social Sciences* (1934), 12: 527. Οφείλω αυτή την αναφορά στον Καθηγητή Noam Chomsky.

108. Marcel Proust, *The Guermantes Way*, μετ. C.K. Scott Moncrieff (1925· ανατύπ. Νέα Υόρκη: Vintage Books, 1970), σ. 153.

109. Nathaniel Schmidt, «Early Oriental Studies in Europe and The Work of the American Oriental Society, 1842-1922», *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923): 11. Βλ. επίσης E.A. Speiser, «Near Eastern Studies in America, 1939-45», *Archiv Orientalni* 16 (1948): 76-88.

110. Σαν παράδειγμα μπορεί να θεωρηθεί το Henry Jessup, *Fifty Three Years in Syria*, 2 τομ. (Νέα Υόρκη: Fleming H. Réveil, 1910).

111. Για τη σχέση ανάμεσα στην έκδοση του Διατάγματος Balfour και την πολιτική των Ηνωμένων Πολιτειών στον πόλεμο, βλ. Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict* (Λονδίνο: Cox & Syman, 1972), σ. 10 κ.ε.

112. Mortimer Graves, «A Cultural Relations Policy in the Near East», στο *The Near East and the Great Powers*, Frye, σ. 80, 84.

113. George Camp Keiser, «The Middle East Institute: Its Conception and its Place in American International Studies», στο *The Near East and the Great Powers* Frye, σ. 80, 84.

114. Για μια επισκόπηση της μετανάστευσης, βλ. *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, επιμ. Donald Fleming και Bernard Bailyn (Καίμπριτζ, Μασσ., Harvard University Press, 1969).

115. Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (Νέα Υόρκη: Vintage Books, 1964), σ. 55, 261.

116. Abdullah Laroui, «Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir du Gustave von Grunebaum», *Diogène* 38 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1973): 30. Αυτό το δοκίμιο

έχει συμπεριληφθεί στο έργο του Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?* μετ. Diarmid Cammell (Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1976).

117. David Gordon, *Self-determination and History in the Third World* (Princeton University Press, 1971).

118. Laroui, «Pour une méthodologie des études islamiques», σ. 41.

119. Manfred Halpern, «Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples», *World Politics* 15 (Οκτώβριος 1962): 1212.

120. Ό.π., σ. 117.

121. Leonard Binder, «1974 Presidential Address», *MESA Bulletin* 9, v.l (Φεβρουάριος 1975): 2.

122. Ό.π., σ. 5.

123. «Middle East Studies Network in the Unites States», *MERIP Reports* 38 (Ιούνιος 1975): 5.

124. Οι δύο καλύτερες κριτικές της *Ιστορίας του Καίμπριτζ* είναι από τον Albert Hourani, *The English Historical Review* 87, n.343 (Απρίλιος 1972): 348-57, και Roger Owen, *Journal of Interdisciplinary History* 4, n.2 (Καλοκαίρι 1973): 287-98.

125. P.M. Holt, Introduction, *The Cambridge History of Islam,* επιμ. P.M. Holt, Anne K.S. Lambton και Bernard Lewis, 2 τόμ. (Cambridge University Press, 1970), 1: xi.

126. D. Sourdel, «The Abbasid Caliphate», *Cambridge History of Islam* επιμ. P.M.Holt et al., 1: 575.

127. Z.N. Zeine, «The Arab Lands», *Cambridge History of Islam* επιμ. Holt et al., 1: 697.

128. Dankwart A. Rustow, «The Political Impact of the West», *Cambridge History of Islam* επιμ. Holt et al., 1: 697.

129. Παρ. στο Ingrams, *Palestine Papers,* 1917-1922, σ. 31-2.

130. Robert Alter, «Rhetoric and the Arab Mind», *Commentary* Οκτώβριος 1968, σ. 61-85. Το άρθρο του Alter ήταν μια κολακευτική κριτική του βιβλίου του στρατηγού Yehoshafat Harkabi, *Arab Attitudes to Israel* (Ιερουσαλήμ: Keter Press, 1972).

131. Gil Carl Alroy, «Do the Arabs Want Peace?» *Commentary,* Φεβρουάριος 1974, σ. 56-61.

132. Roland Barthes, *Mythologies* μετ. Annette Lavers (Νέα Υόρκη: Hill & Wang, 1972), σ. 109-59.

133. Raphael Patai, *Golden River to Golden Road: Society, Culture and Change in the Middle East* (Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press, 1962· 3η αναθ. έκδ. 1969), σ. 406.

134. Raphael Patai, *The Arab Mind* (Νέα Υόρκη: Charles Scribner's Sons, 1973). Για ένα ακόμη πιο ρατσιστικό έργο, βλ. John Laffin, *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding* (Νέα Υόρκη: Taplinger Publishing Co., 1976).

135. Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* (Νέα Υόρκη: Twayne Publishers, 1960), σ. 100. Το βιβλίο της Hamady είναι δημοφιλές μεταξύ των Ισραηλινών και των απολογητών του Ισραήλ· ο Alroy την παραθέτει επαινετικά, το ίδιο και ο Amos Elon στο *The Israelis: Founders and Sons* (Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart & Winston, 1971). Ο Morroe Berger (βλ. σημ. 137 κάτω) την παραθέτει επίσης συχνά. Μοντέλο της είναι το *Manners and Customs of the Modern Egyptians* του Lane, αλλά δεν έχει τίποτε από την ευρύτερη καλλιέργεια και τις γενικές γνώσεις του Lane.

136. Η θέση του Manfred Halpern παρουσιάζεται στο «Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice», ένα κείμενο που παρουσιάστηκε στο 22ο Συνέδριο για την Εγγύς Ανατολή στο Πανεπιστήμιο του Πρίνστον Ψυχολογίας και Μεσανατολικών Σπουδών στις 8 Μαΐου 1973. Αυτή η πραγματεία προετοιμάστηκε από το άρθρο του Halpern «A Redefinition of the Revolutionary Situation», *Journal of International Affairs* 23, n.l (1969): 54-75.

137. Morroe Berger, *The Arab World Today* (Νέα Υόρκη: Doubleday Anchor Books, 1964), σ. 140. Εν πολλοίς το ίδιο είδος συνεπαγωγών λανθάνουν στο αδέξιο έργο σχεδόν Αραβιστών όπως ο John Carmichael και ο Daniel Lerner υπάρχει, με πιο διακριτικό τρόπο σε πολιτικούς και ιστορικούς επιστήμονες όπως ο Theodore Draper, ο Walter Laqueur και ο Elie Kedourie. Εμφανίζεται έκδηλα σε βιβλία που χαίρουν γενικής εκτιμήσεως όπως του Gabriel Baer, *Population and Society in the Arab East* μετ. Hanna Szoke (Νέα Υόρκη: Frederik A. Praeger, 1964), και του Alfred Bonne, *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition* (Λονδίνο: Routledge and Keagan Paul, 1955). Η συναίνεση φαίνεται να αφορά το ότι αν σκέφτονται καν, οι Άραβες σκέφτονται διαφορετικά — δηλ. όχι απαραιτήτως λογικά, και συχνά εντελώς παράλογα. Βλ. επίσης τη μελέτη του Adel Daher, *Current Trends in Arab Intellectual Thought* (RM-5979-FF Δεκέμβριος 1969), και το τυπικό της συμπέρασμα ότι «η συγκεκριμένη προσέγγιση για την επίλυση των προβλημάτων απουσιάζει καταφανώς από την αραβική σκέψη» (σ. 29). Σε μια κριτική του για το *Journal of Interdisciplinary History* (βλ. σημ. 124 πάνω), ο Roger Owen επιτίθεται στην ίδια την ιδέα του «Ισλάμ» ως έννοιας για τη μελέτη της ιστορίας. Επίκεντρό του είναι το *The Cambridge History of Islam* το οποίο θεωρεί ότι με ορισμένους τρόπους διαιωνίζει μια ιδέα του Ισλάμ (η οποία μπορεί να βρεθεί σε συγγραφείς όπως ο Carl Becker και ο Max Weber) «σύμφωνα με την οποία ορίζεται ουσιαστικά ως θρησκευτικό, φεουδαρχικό και αντιορθολογικό σύστημα, στερούμενο τα αναγκαία χαρακτηριστικά που έκαναν δυνατή την ευρωπαϊκή πρόοδο». Για μια τεκμηριωμένη κατάδειξη της απόλυτης ανακρίβειας του Weber, βλ. Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism,* μετ. Brian Pearce (Νέα Υόρκη: Pantheon Books, 1974), σ. 76 117.

138. Hamady, *Character and Temperament,* σ. 197.

139. Berger, *Arab World,* σ. 102.

140. Παρ. από την Irene Gendzier στο Franz Fanon: *A Critical Study* (Νέα Υόρκη: Pantheon Books, 1973), σ. 94.

141. Berger, *Arab World,* σ. 102.

142. P.J. Vatikiotis (επιμ.), *Revolution in the Middle East and Other Case Studies: proceedings of a seminar* (Λονδίνο: George Allen & Unwin, 1972), σ. 8-9.

143. Ό.π., σ. 12, 13.

144. Bernard Lewis, («Islamic Concepts of Revolution», ο.π., σ. 33, 38-9. Η μελέτη του *Race and Color in Islam* (Νέα Υόρκη: Harper & Row, 1971) εκφράζει μια παρόμοια απαρέσκεια με έναν αέρα πλατιάς μόρφωσης· περισσότερο πολιτικό —αλλά όχι λιγότερο οξύ— είναι το έργο του *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (Λονδίνο: Alcove Press, 1973).

145. Bernard Lewis, «The Revolt of Islam», στο *The Middle East and the West,* (Bloomington: Indiana University Press, 1964), σ. 95.

146. Bernard Lewis, «The Return of Islam», *Commentary,* January 1976, σ. 44.

147. Ό.π., σ. 40.

148. Bernard Lewis, *History — Remembered, Recovered, Invented* (Princeton University Press, 1975), σ. 68.

149. Lewis, *Islam in History, a.* 65.

150. Lewis, *The Middle East and the West, a.* 60, 87.

151. Lewis, *Islam in History,* σ. 65-6.

152. Αρχικά δημοσιευμένο στο *Middle East Journal* 5 (1951). Έχει συμπεριληφθεί στο *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures,* επιμ. Abdulla Lutflyye και Charles W. Churchill (Χάγη: Mouton & Co, 1970), σ. 688-703.

153. Lewis, *The Middle East and the West,* σ. 140.

154. Robert K. Merten, «The Perspectives of Insiders and Outsiders», στο έργο του *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations,* επιμ. Norman W. Storer (University of Chicago Press, 1973), σ. 99-136.

155. Βλ., για παράδειγμα, το πρόσφατο έργο των Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste και των συγγραφέων των δοκιμίων που δημοσιεύθηκαν στο *Review of Middle East Studies* 1,2 (Λονδίνο: Ithaca Press, 1975, 1976), τις διάφορες αναλύσεις της Μεσανατολικής πολιτικής από τον Noam Chomski, καθώς και το έργο του Middle East Research and Information Project (MERIP). Ένας καλός κατάλογος παρουσιάζεται στο Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jaques Berque et al., *De l'impérialisme à la décolonisation* (Παρίσι: Editions de Minuit, 1965).

INDEX

Αισχύλος, 13, 34, 74-5, 293, 400
Αλέξανδρος (ο Μέγας), 76, 102, 107, 205
Αλτουσέρ, Α., 28, 397
Αξελός, Κ., 421
Άρεντ, Χ., 290
Αριόστο, Λ., 83
Αριστοτέλης, 89
Άρνολντ, Τ., 275, 416

Βάγκνερ, Ρ., 162
Βάκων, Ρ., 91
Βαλερύ, Π., 302-3, 304, 415
Βατικιώτης, Π,, 376-7, 378-9, 421
Βέμπερ, Μ., 313, 420
Βερν, Ι., 263
Βολταίρος, 98, 117, 402

Γίββων, Ε., 74, 78, 95, 146, 149, 400, 401
Γιουνγκ, Κ. 322
Γκαίτε, 32, 35, 69, 70, 125-6, 147, 176, 188, 190, 192, 310, 402, 409, 410
Γκομπινώ, Ζ-Α., 19, 124, 183, 249, 274, 409
Γκράμσι, Α., 17, 18, 22, 26, 39, 398
Γκωτιέ, Θ., 125-6, 219

Δαρβίνος, 36, 274, 281
Διόδωρος (ο Σικελός), 213

Έλιοτ, Τζ., 304
Ένγκελς, Φ., 123
Ευριπίδης, 74, 400

Ζιντ, Α., 232, 302
Ζωρές, 295

Ηρόδοτος, 76, 114, 213

Θερβάντες, Μ., 83, 117

Καμύ, Α., 376
Καρλάιλ, Τ., 26, 120, 186, 275, 409
Κίπλινγκ, Ρ., 62, 270, 272-3, 274-5, 414
Κίρκεγκαρντ, 322
Κίσινγκερ, Χ., 63-4, 65, 362, 399
Κλωντέλ, Π., 305, 321
Κόλεριτζ, Σ., 30, 168, 407
Κολόμβος, Χ., 77
Κομφούκιος, 89
Κόνραντ, Τζ., 227, 232, 241, 292, 413
Κοντ, Α., 142, 144, 274

Λαμαρτίνος, Α., 32, 37, 103, 111, 125, 139, 208, 215-6, 217-8, 233, 235, 261, 279, 295, 344, 411
Λε Μπον, Γκ., 250
Λεβί-Στρως, Κ., 70, 357, 400
Λινναίος, Κ. 148-9
Λούθηρος, Μ., 81, 91
Λουίς, Π., 250
Λούκατς, Τζ., 313
Λυκούργος, 107

Μαλαρμέ, Στ., 322
Μάλεκ, Α., 394
Μαλρώ, Α., 299
Μαριταίν Ζ.-Α., 321
Μάρκο Πόλο, 77
Μαρξ, Κ., 13, 26, 28, 34, 46, 123, 128, 187-8, 189-90, 190-1, 192, 249, 279, 353, 391, 410
Μέλβιλλ, Χ., 233, 349
Μιλλ, Τζ., 26, 274
Μίλτων, 83

Μοντεσκιέ, 149
Μότσαρτ., Λ., 147
Μουρ, Τ., 147
Μπαλζάκ, Ο., 25, 162, 171, 176, 406-7, 408
Μπαρτ, Ρ., 329, 371, 419
Μπασελάρ, Γκ., 73, 400
Μπάυρον, 35, 46, 125, 127, 147, 203, 234
Μπένγιαμιν, Β., 25, 69, 397
Μπεργκσόν, Χ., 45, 321
Μπόρχες, 321
Μωμ, Σ., 232

Ναπολέων, 29, 35, 59, 70, 97, 101-106, 108-112, 119-20, 147, 154, 157, 168, 205-207, 262
Νερβάλ, 11, 19, 32, 70, 125-6, 128, 205, 207, 215, 218-9, 220-6, 233, 249, 295, 322
Νίτσε, 162-3, 245-6, 406, 412
Νοβάλις, 143
Ντάντε, 13, 88-9, 91-2, 120, 153, 254, 298
Ντίκενς 26, 181
Ντιντερό, 148
Ντισραέλι, 16, 32, 60, 125, 128, 201, 233, 262
Ντυρκχάϊμ, 313, 321

Όμηρος, 33, 35, 107
Όργουελ, Τζ., 302, 415
Ουάϊλντ, Ο., 178
Ουγκώ, Β., 13, 35, 69, 70, 105-6, 125, 126, 192, 203-4, 399, 402-3, 410

Πάουντ, Ε., 304
Πλάτων, 89, 107
Προυντόν, 147
Προυστ, Μ. 178
Πυθαγόρας, 107

Ράσκιν, 26
Ρενάν, Ε., 17, 19, 55, 59, 111, 124, 131-2, 151-2, 161, 163-6, 168-9, 170-180, 181-4, 191, 204, 207, 235, 240, 249, 250, 254, 268, 279, 282-3, 321-2, 334, 356, 369

Ρισελιέ, 113
Ρουσώ, Ζ., 25

Σασύ, Σ., 30, 123, 151-2, 154-6, 157-9, 160-1, 168, 171, 175, 180-3, 185-6, 191, 201, 204, 215, 220, 235, 240, 249, 268, 341-2
Σαΐντ, Εντ., 397, 412
Σαίξπηρ, 20, 46, 83
Σατωμπριάν, 11, 32, 103, 111, 125-6, 143, 167, 207-9, 210-15, 217-8, 220-23
Σκότ, 125-8, 192, 205-6, 233
Σλέγκελ, Φ., 30, 123, 151-2, 154-6
Σόλων, 84-5
Σοπενχάουερ 143, 162
Σταντάλ, 208
Σωκράτης, 89

Τάσσο, 83
Ταλλεϋράνδος, 102
Τουαίν, Μ., 126, 192, 233

Φενελόν, 89
Φήλντινγκ, 196, 294
Φιντζέραλντ, Ε., 70
Φλωμπέρ, Γκ., 16-9, 70, 111, 119, 125, 129, 141-5, 151, 192-4, 205, 207, 215, 218-9, 220, 224, 227-9, 230-4, 236, 240-1, 249, 250, 269, 279, 295, 350, 372
Φόρστερ, Ε., 125, 294, 415
Φρόϋντ, 123
Φουκώ, Μ., 13, 26, 35-6, 119, 148, 161-2, 167

Χαίντελ, 45

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΕΝΤΟΥΑΡΝΤ ΣΑΪΝΤ *ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΣ* ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΚΑΙ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΟΝ Μ. ΛΕΟΝΤΑΚΙΑΝΑΚΟ. ΤΗ ΔΙΟΡΘΩΣΗ ΕΚΑΝΕ Ο ΠΕΤΡΟΣ ΚΥΠΡΙΩΤΕΛΗΣ. ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΓΓΕΛΟ ΕΛΕΥΘΕΡΟ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΔΕΤΗΘΗΚΕ ΣΕ ΔΥΟ ΧΙΛΙΑΔΕΣ ΑΝΤΙΤΥΠΑ ΑΠΟ ΤΟΝ Θ. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟ ΚΑΙ Π. ΡΟΔΟΠΟΥΛΟ ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΝΕΦΕΛΗ ΑΣΚΛΗΠΙΟΥ 6 ΑΘΗΝΑ 106 80 ΤΗΛ.: 360774/. FAX: 3623093