

Kapitel 11

Ex Oriente Lux

Orientalisme, orientalistikken og de humanistiske værdier

Jakob Skovgaard-Petersen

Etsteds i Holland levede en Lærd. Han var Orientalist og gift. En Middag kommer han ikke ind til Spisetid, uagtet der var kaldt paa ham. Hans Kone venter længselsfuldt med Maden, hun veed, han er hjemme, og jo længere det varer, jo mindre kan hun forklare sig hans Udebliven. Endelig beslutter hun sig til, selv at gaae over og formaae ham til at komme. Der sidder han ene paa sit Arbeidsværelse, der er ikke et Menneske hos ham. Han er fordybet i sine orientalske Studier. Jeg kan forestille mig, hun har bøjet sig ned over ham, lagt sin Arm om hans Hals, kigget ned i hans Bog, derpaa set paa ham og sagt: kjære Ven, hvorfor kommer Du ikke over at spise. Den Lærde har maaskee knap faaet Tid til at lægge Mærke til, hvad der blev sagt, men da han seer sin Kone, har han formodentlig svaret: 'ja, min Pige, der kan ikke være Tale om Middagsmad, her er en Vocalisation, jeg aldrig har seet før, Stedet har jeg ofte nok seet anført, men aldrig saaledes, og dog er min Udgave en fortræffelig hollandsk Udgave, seer Du, dette Punkt her, det er til at blive gal over'. Jeg kan forestille mig, hans Kone har seet paa ham, halvt smilende, halvt bebreidende, fordi et saadant lille Punkt skulde forstyrre den huuslige Orden, og Sagnet fortæller, at hun svarede: er det Noget at tage sig saa nær, det er jo ikke mere værd end at blæse ad. Som sagt, saa gjort; hun blæser, og see,

Vocalisationen forsvinder; thi det mærkelige Punkt var et Snuustobakskorn. Glad ilede den Lærde tilbords, glad over, at Vocalisationen var forsvunden, endnu gladere over sin Kone.

Skal jeg uddrage Dig Moralen af denne Historie? Hvis hiin Lærde ikke havde været gift, saa var han maaskee bleven afsindig, han havde maaskee taget flere Orientalister med sig; thi jeg tvivler ikke paa, han havde gjort et frygteligt Anskrig i Litteraturen. See, derfor er det jeg siger, man skal leve i god Forstaaelse med det andet Kjøen, thi, unter uns gesagt, en ung Pige forklarer Alt, og blæser ad det hele Consistorium ... (Søren Kierkegaard: *Enten-Eller*).¹

Før det blev et skældsord, var en orientalist en person, der forskede i orientalske emner. Skønt de var eksotiske, kunne det alligevel godt foregå i studerekammeret. Sådant bedrevet var orientalistikken at betragte som en eksotisk variant af de klassiske studier, hvis omhyggelige filologiske metoder den søgte at overføre på sit eget tekstmateriale. Det er både det fremmede og det fortrolige ved orientalistikken, der skal beskæftige os her; både dens deltagelse i det fælles humanistiske og dens særlige vilkår som et fag, der sætter humanistiske vilkår og værdier på spidsen.

Kierkegaard-citatet ovenfor peger på det fælles. En særlig form for humanistisk arbejde,

en ethos, som i dag virker helt selvfølgerlig, men måske nok er værd at overveje, når man snakker om humaniora og værdier. 'Fordybelse' – dette ord går manende igen, når man i den danske debat skal forklare værdien af humaniora for udenforstående. Det er værd at bemærke, at det angiveligt er selve processen, snarere end resultaterne af arbejdet, der giver det mening. Idealet om fordybelsen, der bærer lønnen i sig selv, er et 19. århundredes ideal. Men resultaterne er også vigtige; det er dem, der bidrager til samfundets viden, udsyn og værdier.

Enten-Eller udkom i 1843. Samme år udkom Gustav Weils *Muhammed der Prophet*, som introducerede en væsentligt mere kildekritisk forskning i orientalistikken. Sammen med den lidt senere *Geschichte der Chalifen* (1846-53) repræsenterer den en metodisering af faget, som gik hånd i hånd med en professionalisering og en institutionalisering, med Tyskland, Holland og Frankrig som førende lande. Mange andre humanistiske fag var i gang med lignende udviklinger. Det er den nye metodiske forskerkarakter, der er skildret hos Kierkegaard. En forsker, hvis opmærksomhed ikke er rettet imod de store linier, historien, mennesket. Nej, den er rettet imod detaljen. Humanisten er blevet fagmand. Det humanistiske arbejde er en borgerlig, mandlig, seriøs, minutøs beskæftigelse. Det er også tydeligt driftsundertrykkende: hverken konens omfavelse eller den varme mad kan gøre krav på opmærksomhed, før vokalisations-mysteriet er løst.

Det tidstypiske ved Kierkegaards orientalist træder tydeligere frem, når man sammenligner ham med Holberg. Niels Klim sætter de kloge træer i Putos visdom og disputationkunst i relief ved at fortælle, at han selv havde skrevet sin *disputatio* i København over emnet, hvorvidt folk i Antikken gik med tøfler. Holberg vender flere gange tilbage til eksemplet, der er hentet fra virkeligheden, nemlig en afhandling af Otto Sperling fra 1698.² At bruge sin tid på at

forske i slige lige gyldige petitesser er i Holbergs øjne slet og ret komisk.

Her forekommer det mig, at Kierkegaard stiller sig anderledes til sin hollandske orientalist: dennes arbejde er for så vidt meningsfuldt nok – så længe hans kone holder ham i live og puster tobakskornene væk. Hvor Holberg satiriserer, ironiserer etikeren over et borgerligt arbejdsliv, som nok kan virke komisk, men som dog i dybere forstand rummer megen mening. Orientalisten er et led i et stort maskineri, hvor man kollektivt driver videnskaben frem – eller i sjældne tilfælde tilbage, ved at gøre fejlagtige anskrig i litteraturen. På det personlige plan er orientalistens holdning udtryk for en fordybelse og et engagement, som godt kan aftvinge etikeren respekt.

Orientalistens selvbetvingende ethos er udtryk for en inderlighed, som i sig rummer en evne til indlevelse.³ Denne inderlighed er et kendemærke, tror jeg, for et videnskabsideal, der fødes på dette tidspunkt, men som på mange måder er med os endnu. Som andre humanvidenskaber fremtræder orientalistikken i midten af det 19. århundrede som et liberalt projekt, der udtrykker stor respekt for de andre kulturer, man studerer. Opgaven er at transcendere de kulturelle forskelle, at indleve sig, at forstå. Heri ligger dog også en bevidsthed og en betoning af det anderledes.

Det borgerlige individs modsætning til massen, dets søgen efter autenticitet i sit forhold til sig selv, dets psykiske selvbetvingelse – disse er også temaer i f.eks. Adornos karakteristik af Kierkegaard, der netop har inderligheden som et omdrejningspunkt.⁴ Og de danner en tydelig baggrund for Max Webers senere essay om 'Wissenschaft als Beruf', hvor fagmennesket bevidst har valgt sin *innerweltliche Askese* og selvkontrol.⁵ Weber søger i sin religionssociologi at identificere inderlighedens virkning i de forskellige religioner. Faktisk bygger hans religionssociologiske typologi netop på undersøgelser af, hvilken social ethos den enkelte religion

tilskynder til.⁶ For det er i det religiøse individs indre forhold til det guddommelige og livet, at en væsentlig del af dets motivation og sociale drivkraft ligger gemt.

Men er orientalistikken blevet et hårdt, pedantisk arbejde, så er orientalismen samtidig blevet fornøjelse. Det er netop i denne periode, at arbejdsliv og fritidsliv bliver mere systematisk adskilt fra hinanden. 1843 er jo også året, hvor Tivoli åbner, og her får alt orientalske konnotationer: arkitekturen, navnene, musikken, indretningen mv. Georg Carstensen, Tivolis grundlægger, som var født i Algeriet, førte sig frem i København som en orientalistisk dandy – en type man ellers skulle til Paris for at se. Martin Zerlang har beskrevet, hvordan ikke blot Tivoli, men også det københavnske forlystelseliv gennemgik en orientalisering i disse år.⁷ Det gjaldt lige ind i folks hjem: diwaner, ottomaner, marokkopuder, gardiner og tæpper – en ny komfort vandt indpas, og det afslappede og dvælende var forbundet med det orientalske. Kongen selv, Frederik den syvende, sad i sit marokkanske rygeværelse på Jægerspris med fez og tøfler på.

Æstetikerne i *Enten-Eller* giver et ekko af denne mere hedonistiske orientalisme i sin teori om Vekseldriften. Denne går ud på at gøre København til én stor forlystelsespark, hvor alle kun søger fornøjelser. Dette vil føre til, at kunstnere og skønlånder fra nær og fjern vil strømme til byen. Til sidst vil også kejseren af Persien indfinde sig, tiltrukket af alle fornøjelserne. Planen er da, at man bemægtiger sig kejserens person og indkasserer løsepenge.⁸

Vi har altså på den ene side orientalistikken som en humanistisk videnskab, der bevæger sig mod en institutionalisering, en metodisering og en professionalisering. En seriøs borgerlig beskæftigelse, der bærer sin løn i den omhyggelige fordybelse selv. På den anden side ser vi en form for æstetisk orientalisme opstå i fritidslivet og den kommercielle forlystelsesbranche. Er det det samme fænomen:

en indlevelse og en udlevelse af den samme *Drang nach Osten*?

Jeg tror det ikke. I hvert fald er det tydeligt, at de to betragtningsmåder har meget lidt til overs for hinanden. Spurgte man de samtidige fag-orientalister, havde de kun foragt overfor samtidens overfladiske orientalistiske sværmeri. Omvendt var der nok også dem, der mente, at den akademiske orientalistik havde tabt blikket for Orientens egentlige karakter. I hvert fald kan man fastslå, at hvor de to betragtningsmåder kunne være næsten fusionerede i den tidlige romantiks beskæftigelse med Orienten og dens frembringelser, så er de senere i århundredet på vej væk fra hinanden med en tiltagende akademisering og en mere udpræget trivialisering.

Dog må det indrømmes, at der findes mange mellemformer: på de store orientalist-kongresser, som ser dagens lys fra 1870erne og frem, må de seriøse i endnu mange år trækkes med en anden, mere amatør-agtig type, ofte en aristokrat, som bruger megen energi og betydelige summer på at følge med og deltage i den heroiske udforskning af Orienten, som han som regel har et langt større førstehåndskendskab til end sin akademiske kollega. Hvor den kierkegaardske orientalist domesticerer Orienten, er det netop dens vildskab, dens ridderlige veltalighed, dens stærke farver og autenticitet, der drager hans mere flamboyante kolleger, som på denne måde er mere i slægt med digterne og malerne – og måske i sidste ende Tivoli. Nogle af disse kolleger er faktisk udmærkede forskere, der har åbnet nye områder, og hvis værk har haft blivende værdi.

Den kulturoverskridende videnskab

Begge typer rummer under alle omstændigheder et stærkt element af indleven som videnskabeligt ideal. De romantiske orientalister er præget af en accept af kulturelle forskelle inden for en større fælles menneskehed. Sam-

men med f.eks. de klassiske studier og den gryende antropologi og religionshistorie søger orientalistikken at indleve sig i det fremmede, at sætte sig i fjerne kulturers sted. Når man roser kolleger, er det for lærdom og præcision, men også for indføling. Men heri ligger også en selvbevidsthed: Det indfølelse selv konstituerer sig selv i handlingen.⁹

Det ser man også derved, at orientalisterne spejler sig i orientalerne i den forstand, at de leder efter den samme evne til indlevelse og kontemplation hos deres studieobjekter og roser dem, når de finder den. Et hovedtema i udforskningen af fremmede religioner bliver den store kulturskabende kraft, som er grundet i sjælelig fordybelse. Der er også en tydelig tendens til at samle sig om store individuelle religiøse erfaringer, som beundres på et bagtæppe af en bredere ritualistisk tomgang: i hinduismen bliver det upanisherne imod brahmanerne, i islam bliver det sufismen over for juræen. Skurkene er teologerne og juristerne og andre tørre systematikere, som misforstår, censurerer og forfølger de frie ånder; man aner næsten 1800-tallets universitetspolitiske rivaliseringer projiceret over til fjerne tider og egne.

Vi får f.eks. de første egentlige positive billeder af Muhammad, hvor der lægges vægt på hans kritik af sin samtids udvendige religion. Vigtig er nu også hans meditative fordybelse i Hira-grotten, som gik forud for hans kaldelse. I de meget romantiske vurderinger, som Carlyles fra 1841, er han en skøn og oprigtig sjæl, som kunne vækkes og handle.¹⁰ Når Muhammad alligevel kritiseres i de fleste fremstillinger, er det karakteristisk nok for utilstrækkelig inderlighed såsom mangel på oprigtighed, eller for at en oprindelig sensibilitet i Mekka træder tilbage for politiske kalkuler i Medina.¹¹ Men kritikken falder ofte lige så hårdt på jøderne og de kristne i hans samtid, som menes at være dårlige repræsentanter for deres religion.

Her er et væsentligt tema berørt, som altid

har gjort islamstudiet til noget særligt i Orientalistikken: nemlig islams nærhed til kristendommen, og Mellemøstens nærhed til Europa. I den romantiske tidlige orientalistik er det et *Wahlverwandtschaft*, som når Schlegel er optaget af tyskernes lighed med araberne. Men i det senere 19. århundredes store kulturhistoriske synteser, som anbringer den moderne civilisations vugger i Hellas og Israel, er det et genetisk slægtskab. Muslimerne og araberne har en fod indenfor: også deres religion har jødedommen som baggrund, og også de har lært af grækerne, hvis værker man bl.a. kender gennem dem. Hvor stor en betydning, man tillægger dette slægtskab, kommer til at variere betragteligt gennem den nyere idéhistorie – også i den islamiske verden. Men denne religiøse og kulturelle nærhed – og dog markante anderledeshed – bliver et varigt tema og gør selvspejlingen til en påtrængende men også rodet affære. Mere som et spejlkabinet, måske, hvor den spejlende forvirret ser sig selv i store og små genspejlinger og fordrejninger.

Orientalisme-kritikken

Edward Saids frontalangreb på orientalistikken i *Orientalism* fra 1978 har været en af de mest toneangivende bøger i hele den humanistiske forskning inden for de seneste årtier. Jeg har jævnligt været til forelæsninger på andre humanistiske fag som kunsthistorie, antropologi eller litteraturvidenskab, hvor der blev taget udgangspunkt i denne bog. Som regel har foredragsholderen lidt skadefro noteret, at denne kritik var yderst tiltrængt for orientalistikken, men mindre epokegørende på hans eget mere avancerede fag.

Bogen og udviklingen i verden har gjort orientalistikken til en central og kendt disciplin – igen! I det mindste har den peget på orientalistikken som et fag med en både humanistisk, samfundsfaglig og teologisk dimension. Kirsten Hastrups nye bog om *humaniora* inddra-

ger orientalistikken som en central disciplin, og den peger på Saids kritik som generelt relevant for humaniora: nemlig fordi den rejser problemet om repræsentation, hvortil lægger sig spørgsmålet om tekstualisering af samfund og kultur.¹² I denne sammenhæng kunne jeg have lyst til at knytte nogle bemærkninger til Saids bog, da den nu så tydeligt har formet andre humanistiske discipliners syn på orientalistikken – i et omfang så de ikke synes at føle behov for at konsultere dens indsigter selv – men også fordi nogle af orientalistikkens spørgsmål nu igen erkendes at have en bredere interesse. Jeg vil fremlægge det synspunkt, at Saids bog om *Orientalism* har bidraget til at dreje en i forvejen vanskelig debat inden for humaniora om erkendelse, interesse og værdier i en uheldig retning, med en vis betydning for en bredere anvendelse af humanistiske værdier i den offentlige debat.

Edward Said beskriver orientalistikken som en videnskab der – nolens volens – lagde materiale til en bredere attitude, orientalismen, hvis syn på Orienten i praksis blev en retfærdiggørelse af kolonialismen, idet den anskuede orientalerne som underlegne, stagnerede og radikalt anderledes end europæerne. Den tilsyneladende så neutrale og objektive – ja, verdensfjerne – orientalistik var i virkeligheden en imperialistisk videnskab. Dens ensidige fokus på tekster bevirkede, at Orienten blev skrælet for liv og bevægelse; den blev set som kvindeligt modtagende, et negativ-billede af den samtidige europæiske selvforståelse. Hvis antropologien i denne periode havde det med at beskæftige sig med 'the people without history', så var det, som om orientalistikken studerede 'the history without people'. Begge dele gjorde kolonialismen til en civilisatorisk velgerning. Endvidere er det så Saids pointe, at denne rolle som imperialismens tjenende ånd langtfra er udspillet. Den israelske dominans over palæstenserne, og det amerikanske hegemoni i Mellemøsten som helhed, er understøttet af en le-

gitimerende overbevisning om overlegenhed, som holdes ved lige af moderne orientalister. Disse eksperter bruger ikke længere navnet orientalist om sig selv, og kalder nu deres institutter for Middle East Centres, men det skal ikke narre nogen.¹³ 'Hvad gør et begær for at blive til en dyd?', spørger Nietzsche og svarer: 'omdøbning'.¹⁴

Det er en spændende bog, der som nævnt har rejst en række brændende spørgsmål i denne globaliseringens og kulturmødernes tidsalder. Medvirkende til bogens gennemslagskraft har også været Saids egen imponerende personlighed og engagement. Alligevel må man sige, at der er mange problemer med Saids forståelse af orientalismen – problemer, som antropologer, kulturforskere og frem for alt orientalister i nu 22 år har påpeget i talløse kritiske gennemgange af bogen. Her vil jeg blot tage nogle enkelte punkter frem, hvor jeg mener, at Said ligefrem har bidraget til en udbredt forvirring om vores emne her: spørgsmålet om humaniora og humanistiske værdier.

Jeg vil begynde med den iagttagelse, at Said udviser en påfaldende ringe interesse for imperialismen og dens materielle og politiske forbindelser til orientalistikken. Det er forbavsende, ikke blot fordi det er disse to begreber, han søger at forbinde, men også fordi de praktiske institutionelle forbindelser synes at bekræfte hans antagelser. Forklaringen må ligge i hans fuldstændige mangel på interesse for institutioner, bevægelser og samfund i det hele taget; *Orientalism* er en udpræget idealistisk bog.

Perioden 1880-1914, der som bekendt repræsenterer kolonialismens højdepunkt, er nærmest sprunget over i Saids bog. Denne periode repræsenterer også en ny fase i orientalistikken – der ikke er nær så ensartet og tidløs, som Said ironisk nok gør den. I denne periode oprettes en række nye lærestole og tidsskrifter, der meget bevidst bryder med den hidtidige orientalistik.¹⁵

Pointen er, at det er kolonialismen selv, der

bliver den faktiske fødselshjælper for denne ny orientalistik: i Tyskland er det Bismarck selv, der tager initiativ til grundlæggelsen af Seminar für moderne orientalische Sprachen i 1886, og i 1908 oprettes en lærestol i orientalsk kulturhistorie ved det nye Kolonialinstitut i Hamburg. En lignende udvikling finder sted i Frankrig med oprettelsen af École d'Algiers og en lærestol i islamisk sociologi ved Sorbonne i 1903. Samt i England med oprettelsen af School of Oriental and African Studies i London i 1911.

Tilsvarende bliver den første generation af orientalistiske tidsskrifter fra 1840'erne ved århundredskiftet suppleret af en ny generation, som adskiller sig markant fra den gamle og ofte polemiserer imod den: *Revue du Monde Musulman* (1906), *Der Islam* (1910), *Die Welt des Islams* (1913), *Moslem World* (1911) og *Oriente Moderno* (1921). Som navnene angiver, er fokus på den islamiske verden i sin helhed, ikke bare i den Arabiske Verden, men også i Asien og Afrika og sågar muslimer i Europa og Nord- og Sydamerika. Det er ikke islam som evigt gyldigt trossystem, men som summen af alle nulevende muslimer, et nutidigt, observérbart fænomen. Islam bliver i disse tidsskrifter fremstillet som global, mangfoldig, aktuel, dynamisk; derfor rummer de alle store sektioner med citater og analyser af den muslimske presse og debat om emner som lovgivning, kvinder, minoriteter, udvandring og industrialisering. Det, der slår én ved læsning af især *Revue du Monde Musulman* og *Die Welt des Islams*, er kvaliteten. Begge lægger i øvrigt i deres åbningsartikler netop afstand til den filologiske orientalistik, i Tyskland personificeret ved Fleischer og i Frankrig ved Renan.

Alt dette er meget langt fra Edward Saids karakteristik af orientalistikken som fastholdende en statisk, umoderne og ensartet Orient. Man må konkludere, at kolonialismen paradoksalt nok var en væsentlig igangsætter af et opgør med den orientalisme, som Said selv langt se-

ner vil gøre op med – for at komme imperialismen til livs! Samtidig må man dog også konkludere, at den akademiske orientales betoning af den muslimske verdens modernitet ikke formåede at ændre en overbevisning om det modsatte i den bredere offentlighed i Europa og Nordamerika, bl.a. fordi Orientens præ-modernitet blev en væsentlig komponent i bredere historiske og sociologiske discipliner, hvis indflydelse på offentligheden var langt stærkere.¹⁶

Humaniora, de undertrykte og den Anden

Heri ligger en pointe med bredere humanistisk og mere aktuel relevans. Et hovedærinde for Said har været at pege på det element af magtudøvelse og kontrol, der ligger i videnskab og viden i det hele taget. Det er godt at blive mindet om. Men som dette tema er behandlet i *Orientalism*, har det bidraget til at udbrede den forsimplede idé, at videnskab produceret af en dominerende magt er dårlig videnskab. Det er nonsens. Tværtimod sikrede imperialismens ressourcer, interesse og akut evaluering af resultaterne: Eller som Fred Halliday formulerer det: 'to put it bluntly, if you plan to rob a bank, you would be well advised to have a pretty accurate blueprint of its layout, know what the routines and the practices of its employers are, and, preferably, have some idea who you can suborn from within the organization'.¹⁷

Imperialismen leverede netop alt dette. Som eksempel kan nævnes den meget detaljerede og omhyggelige franske kortlægning af analyse af hele Marokko forud for invasionen i 1912, publiceret i serierne *Archives Marocaines* og *Villes et tribus du Maroc*. Dette materiale danner baggrund for al senere udforskning af Marokko, inklusive Clifford Geertz og hans amerikanske antropologiske skole.

Miskrediteringen af den imperialistiske vi-

denskab kan nemt føre til en tilsvarende kreditering af de undertryktes videnskab, viden og værdier. Navnligt en selvproklameret kritisk tendens i 1970ernes og 80ernes humaniora så det som sin opgave at identificere og solidarisere sig med *den undertrykte*, at afdække det magtspind der holdt ham – eller hende – fast, og at hylde hans – eller hendes – modstand. Her gik sandheden og retfærdigheden altid op i en højere enhed. Hvor sympatisk det end måtte lyde, blev det ofte en meget ensidig og forbavsende ukritisk eksercits. Her kan man sige, at Saids bog har bidraget til at flytte solidariseringen fra arbejderklassen i den første verden og regimerne i den anden over mod folkene i den tredje og den fjerde verden, i virkeligheden uden smålig skelen til fænomener som økonomi, klasse og magt. Her var det etniciteten, det gjaldt.

'Et undertrykt folk har altid ret' var titlen på en dansk film om palæstinenserne i 1975, mens PLOs flykapringer og terror stod på sit højeste. Nøjagtigt den samme maksime – blot med jøderne som folket – gik igen i en del af forsvarene for Israels handlinger. Havde man først udpeget, hvem der var undertrykt, så vidste man også, hvem der havde ret, og følgelig hvilken version og viden der var den rigtige.

Siden *Orientalism* er der fremkommet en række bøger på arabisk om orientalismen. I lighed med Said har de en udpræget tendens til at dele orientalisternes op i gode og dårlige forskere alene på basis af deres holdning til deres objekt. I disse bøger er de dårlige forskere dem, der har kritiseret islam, angiveligt fordi de sammenblandede videnskab og politik og havde imperialistiske motiver. Mens de gode har været fordomsfri og forstået islam og derfor rost islam, og de rigtigt gode endog er konverteret til islam. Måske er det, fordi jeg må læse mig igennem den slags bøger, at mit blik og min irritation over for tilsvarende såkaldt kritiske studier i dansk humaniora er vokset med årene.

Denne islamiske litteratur, hvis ensidighed vi vel alle kan blive enige om (inklusive dens kritikere i den islamiske verden), giver et fingerpeg om, at orientalisme-kritikken har ført en ny form for orientalisme med sig. Forstået på den måde, at hvis vi definerer orientalismen som ideologien om Orientens og orientalernes evige og essentielle underlegenhed, så opererer orientalisme-debatten også med et sådant manikæisk univers i skellet mellem den moralsk ophøjede orientaler og den moralsk lave, evigt pønsende og magtsyge orientalist. I den vestlige debat – og det ikke bare i videnskabelige publikationer – støder man nu jævnligt til henvisninger til 'den Anden' eller mere udbredt: 'the Other'. Spørgsmålet om den anden har en lang anetavle i humanistiske studier; temaet har stået centralt i etik, erkendelsesteori, psykologi og sikkert mange flere videnskaber, og, som nævnt, i kulturfagernes betoning af indlevelsen.

Men i alle disse tilfælde er der tale om en individuel menneskelig disposition, relationen mellem det individuelle menneske og (det fremmede) medmenneske. I kølvandet på *Orientalism* er det derimod blevet en fastslået sag, at selve den vestlige kultur har et medfødt behov for en 'anden' for overhovedet at forme et billede af sig selv, et behov, som rummer en umenneskeliggørelse og undertrykkelse af fremmede kulturer. Tanken virker besnærende, dels fordi det stemmer med en udbredt opfattelse af det enkelte menneskes individuationsproces, dels fordi der, som nævnt, er en stærk tendens til selvspejling i mange orientalistes og andre kulturforskeres interesse for fremmede folk. Endelig har vi også med antropologiens (og *Orientalism*'s) voksende magtstilling i kulturopfattelsen været vidne til lærebøger, udstillinger o.lign., som netop sætter fokus på europæernes rejser, museer og andre bearbejdelser af fremmede folkeslag.

Men er det virkelig sådan, at europæere ikke kan forstå sig selv uden at nedgøre andre? Er

de andre kulturer så centrale i europæisk identitet? Tager man en central kilde som *De europæiske idéers historie*, der blev udleveret til alle gymnasieelever i min årgang, så finder man intet af dette.¹⁸ Her er den europæiske identitet ikke sat i forhold til fremmede kulturer, men til tidligere europæiske identiteter i et større idé-historisk skema. Ideen er her, at Europa har genereret sig selv, og skal man forstå den europæiske kulturs identitet, må man studere dens historiske faser. At dette er et eurocentrisk syn, kan der ikke herske tvivl om. Men der kan heller ikke herske tvivl om, at det har været et dominerende syn. Det peger på, at den europæiske kultur har haft andre måder at forstå sig selv, end ene og alene at kunne identificere sig selv ved at udgrænse en anden.¹⁹

Formodentlig ville en bog om de europæiske ideer og deres historie i dag være langt mere opmærksom på de historiske udvekslinger med ikke-europæiske kulturer, og opfattelserne af dem. Der er altså sket et skift i forståelsen og forklaringen af europæisk identitet fra, hvad man kunne kalde en selvcentreret udviklingsmodel, hen imod en relationel, men egentlig ret statisk, model, der lægger vægten på den europæiske dominans. Begge tildeler europæeren rollen som historiens primære aktør, men i den første er han helt, og i den anden bliver han ofte set som skurken.

At man er blevet opmærksom på betydningen af de europæiske relationer til andre kulturer – også for den europæiske selvforståelse – er naturligvis kun godt. Spørgsmålet er mere, hvor centralt disse relationer har stået, og hvad de mere præcist har betydet. Men det er i mine øjne spørgsmål, der jævnt hen ignoreres i den *Orientalism*-inspirerede europæiske selvkritik. For det synes at være blevet en uproblematisk sandhed, at det forholder sig sådan, at Europas kultur har denne skæbnesvangre medfødte disposition til at udgrænse og umenneskeliggøre en 'Anden'. Det er f.eks. i 'progressive' aviser ganske almindeligt at fastslå, at Vesten efter

den kolde krig har behov for et nyt fjendebillede. Hvor dette altså står som en forklaring i sig selv, ikke som en tese eller påstand, man på nogen måde behøver at dokumentere eller sandsynliggøre.

Efter min mening er 'et undertrykt folk har altid ret' ingen humanistisk position. Vi ved ikke på forhånd, hvem der har ret. Og vores kritiske udgangspunkt må være, at der ikke er nogen, der altid har ret. Vi kan og bør beskæftige os med retfærdighed, og vi skal være opmærksomme på magtdimensionerne i såvel det vi forsker i, som i vores forskning selv. Men magt determinerer ikke retfærdighed og slet ikke sandhed. Og humanioras genstandsfelt og interesser går langt videre end spørgsmål om magtudøvelse. At humaniora skulle være synonymt med at solidariser sig med svage grupper og antage deres verdenssyn er en misforståelse, som *Orientalism* har sin medskyld i.

Den anti-imperialistiske orientalistik

Lad os kort vende tilbage til orientalistikken i kolonialismens tidsalder. De orientaler, som bemandede de nye lærestole og skrev i de nye tidsskrifter, var – som næsten alle i deres samtid – nationalister, navnligt op mod første verdenskrig. Ideologisk kunne de derimod ligge på både højre- og venstrefløj. De var dog som regel meget sympatisk indstillede over for befolkningerne i den muslimske verden og talte varmt for investering i handel, industri og uddannelse i den islamiske verden. Den ledende skikkelse i Tyskland, Martin Hartmann, var en ivrig fortaler for den arabiske nationalisme og den islamiske reformbevægelse.

Man bør også nævne, at der blandt orientaler var en vilje til dialog og udveksling med orientalerne, om end ofte med en noget pater-nalistisk undertone. Ved den store Orientalistkongres i Stockholm og Christiania i 1889 deltog 48 delegerede fra Persien, Ægypten og det Osmanniske Rige, og de var godt repræsente-

ret blandt de officielle talere. Vigtigere er, at de nye tidsskrifter som nævnt beskæftigede sig indgående med den arabiske, persiske og tyrkiske presse og opfordrede folk fra Orienten til at skrive bidrag.

Der var også erklærede anti-imperialister blandt orientalistene. Berømtest er her uden tvivl Ignaz Goldziher, måske den største islamforsker nogensinde. Goldziher, en jøde fra Budapest, fik i 1870erne mulighed for at rejse til Cairo og som den første ikke-muslim at studere på det berømte al-Azhar universitet. Dette ophold blev formende for hans fremtidige virke, men også for mange shaykher på al-Azhar, der endnu omkring første verdenskrig refererede til 'den gyldne shaykh'.²⁰ Da briterne rykkede ind og besatte Ægypten i 1882, skrev Goldziher stærkt kritisk om dette illegitime imperialistiske projekt, bl.a. med henvisning til, at Ægypten allerede havde oprettet et parlament og en livlig presse og også i andre henseender levede op til, hvad man kunne forvente af en moderne stat. Dette skurrer fælt mod *Orientalism*, og det tjener ikke Said til ære, at han har ignoreret Goldziher og andre skikkelser, der dengang som nu stod som fagets kendteste og mest beundrede repræsentanter. Som nævnt var der en grænseflade til en mere generel orientalisme, der ikke dækkende kan beskrives som imperialistisk, men f.eks. rummede stærke elementer af europæisk civilisatorisk selvkritik.

Således kan man anskue et af de kendteste eksempler på en orientalistisk tematik, den lange tradition for at beskæftige sig med orientalsk despoti, som et udtryk for vestlig nedladenhed og fordømmelse af Orienten som lave-restående. Og sådan har det også været brugt. Men som Bryan Turner har påpeget, skjuler der sig samtidig en betydelig vestlig selvrefleksion, hvor det orientalske despoti ikke er udtryk for et negativ-billede af det oplyste vest, men i anden halvdel af 1700-tallet netop blev brugt i en subtil kritik af lokale vestlige tilside-sættelser af borgeres rettigheder. I den for-

stand er det ikke et Andet, men en del af det eget: 'Oriental despotism was simply Western monarchy writ large'.²¹

Den næsegruse orientalisme

Denne tradition for vestlig selvkritik bliver det sidste større punkt, jeg vil tage op. I perioden 1880-1914, kolonialismens tidsalder, voksede der også spirituelle bevægelser frem, som i høj grad trak på de østlige spirituelle traditioner, herunder islam. Mange af disse bevægelser var stærkt kritiske over for den hastige udvikling af det vestlige industri-, forbrugs- og massesamfund. Eller som de formulerede det: tabet af ånd. Også her gav bevægelserne sig udtryk i et væld af tidsskrifter og institutter, internationale selskaber, kongresser og forgreninger. Og grænsen til universiteternes lærdom var flydende. Mange af tidens oversættelser af orientalsk mystisk litteratur var foranlediget af disse selskaber, som også udgjorde en væsentlig del af markedet for publikationer om østlige religioner. Shaykher og guruer blev inviteret eller op-søgt, og orientalske religiøse bevægelser fik aflæggere i London, Paris og på den amerikanske østkyst. Så langt fra at være primitiv og underlegen blev Orienten i disse kredse anset for at være avanceret, spirituelt overlegen og vis. Men som Said nok ville påpege, var det samtidig en bekræftelse af Orientens anderledes-hed: *ex Oriente lux, ex Occidente lex*. Denne fast forankrede sandhed var netop dét, som den nye generation af islam-videnskabelige tidsskrifter forholdt sig så forfriskende kritisk og nuanceret til.

Den pludselige ophøjelse af de østlige religioner til åndelige ledestjerner gik naturligvis ikke upåagtet hen i de pågældende religioner selv. Stærke kræfter, særligt i de mere mystiske grene af disse religioner, trivedes godt med deres nyvundne status, og de vestlige hyldesttaler om østlig spiritualitet versus vestlig materialisme kunne bruges i mange forskellige ærinder.

Også de kulturkritiske vestlige tænkere kunne bringes i anvendelse til østlig selvbekræftelse. Finn Hauberg Mortensen har skrevet en interessant bog om *Kierkegaard in Japan*, hvor han påviser, hvordan Kierkegaard kunne anvendes i den buddhistiske modernisme;²² lignende bøger kunne skrives om Jung i Teheran, Heidegger i Cairo eller Sartre i Algiers.

Et nyt kapitel i denne dialektiske spiritualisme indtrådte efter 1960'erne, da sufisme, zen og tibetansk buddhisme blev dragende traditioner for langt større grupper i en ny generation i Europa og USA. Denne bevægelse – og det marked, den udgjorde – var kraftig nok til også at opnå en betydelig dominans i de akademiske studier af de pågældende religioner, som efterhånden også førte til institutionelle indflydelser såsom særlige lærestole, forlag, publikationsrækker og priser. I studiet af islam og sufismen kan man nævne den store festligholdelse af islams år 1400, World of Islam festivalen i London 1979, som i høj grad var inspireret og organiseret af disse spiritualistiske og traditionalistiske vestlige miljøer, men som samtidigt var sponsoreret af kongelige fra nær og fjern. Alt dette er imidlertid meget lidt studeret.

På de institutter på universitetet, som beskæftiger sig med fremmede religioner og kulturer, har vi nydt godt af den store interesse for at lære noget af disse kulturer. Og af og til har vi vel accepteret, at såkaldte naturfolks religion blev økologiseret, eller at Asiens store religioner blev gjort til pacifistiske og filosofiske henvendelser til det moderne menneske. Det gav studerende, motiverede studerende, og dem lever vi af. Men det er ikke så uskyldigt. På et tidspunkt må man rydde op i mange af den slags forestillinger med kritiske spørgsmål som 'hvor ved vi det her fra?'

Ikke mindst når universitetet pludselig selv fører an i mystificeringen af Orienten. I foråret 2000 stod Københavns Universitet som organisator af en conference om *Knowledge and Wis-*

dom: The Consequences of Globalisation for Higher Education. Med et deltagergebyr på 2600 kroner for tre dage uden kost og logi er det ikke studerende eller lærere her på institutionen, den henvender sig til, men så får man også folk som Dalai Lama og Islands forrige præsident på talerstolen. I præsentationen sættes det vestlige universitet over for det ikke-vestlige universitet med udsagn som: 'Throughout history Western universities have become increasingly secularised, whereas universities in developing countries tend to look at modernisation as a threat to indigenous cultural values'.²³ Det fremgår klart, at titlens *knowledge* refererer til den vestlige viden og *wisdom* til den østlige, ligesom religion øjensynligt opfattes som alene et tredje verdens fænomen og sekularisering alene et vestligt fænomen. Jeg kender en del lærere på universiteter i den Arabiske Verden, som gerne vil have sig frabedt, at deres viden og videnskab skulle være af en grundlæggende anden karakter end vores og bedømmes efter andre standarder. Og selv om de nok kan være optaget af globaliseringens konsekvenser for lokal kultur, ser de ikke denne som præmoderne og ude af stand til at trives i en moderne verden. De vil sjovt nok også opfatte deres universiteter som moderne. Og de vil måske udstøde et lille suk: 'har de mennesker da aldrig læst Edward Said?'. For som navnet antyder, er universiteter beskæftiget med al viden og på universelle måder, uanset hvor store kulturelle forskelle der er i verden.

Afsluttende bemærkninger

Denne bog rejser spørgsmålet om, hvorvidt der ikke bredt i det danske samfund og debat cirkulerer ideer og værdier, som hidrører fra humaniora, men som humanisterne ikke får anerkendelse for. Det tror jeg nok, der gør. Almindeligvis vil det dog nok være sådan, at humaniora gennem skolesystemet har bidraget til at lancere ideer og befæste værdier, som samti-

dig blev udbredt ad andre kanaler. Man vil også se det mere betænkelige fænomen, at der i samtiden cirkulerer værdier, som engang er blevet introduceret eller i hvert fald promoveret af humanister, men som de siden har ændret syn på.

Kultur er et sådant begreb, som eksisterer i én forståelse i den danske debat, og i andre forståelser på humaniora i dag. Den danske debat i 1990'erne har tillagt kultur stor betydning, som noget der determinerer menneskers handlinger. Mens humanioras kulturforskende discipliner har haft en tendens til at opløse kulturbegrebet ved at pege på ligheder mellem kulturer, variationer inden for de enkelte kulturer og udviklinger af dem. Og mere overordnet på, at mennesker ikke er determineret af deres kultur, men nok præget af den, og at de præger den selv. At mennesker producerer kultur og ikke kun er produkter af den.

Den opfattelse, at kultur producerer mennesker og ikke omvendt, har dog også en videnskabelig anetavle. Vi slap tidligere tråden ved Max Webers forsøg på at indkredse de enkelte religioners iboende ethos, den drivkraft i menneskers sociale liv, som de skaber. Man kan sige, at skønt Webers egne studier opererer med ret avancerede undersøgelser af bærergrupper og typer af kulturbetinget social handling, så ligger en mere deterministisk kulturopfattelse her i kim. Ligesom Weber kan anvendes til at forklare, hvorfor protestantismen og Nordeuropa moderniserede, bliver hans religionssociologi udgangspunktet for samfundsvidenskabelige og politologiske forklaringer på, hvorfor andre religioner og regioner ikke har evnet at modernisere. Og næppe vil kunne det, medmindre de sækulariserer.

Der er – navnligt i socialvidenskaberne – siden anden verdenskrig opstået en opfattelse af kultur som en ret stabil og håndgribelig størrelse, der kan overskues, beskrives og defineres, og dermed også instrumentaliseres som en forklaringsfaktor på linie med økonomiske,

demografiske og andre faktorer. Sådant har begrebet kultur også vundet indpas i den daglige debat. Man kan vælge at føle sig opmuntret over, at kultur nu endelig tages alvorligt af politikere og opinionsdannere og seriøse fag og ikke længere betragtes som et luksusfænomen. Men den måde kultur bliver inddraget, undersøgt og kategoriseret på, er efter min mening ikke betryggende. Der er her tale om en stærkt simplificerende objektivisering af kultur. Drejer det sig om fremmede kulturer, går øvelsen ud på at opsummere dem i enkelte karakteriserende punkter – der fremstilles som disse kulturers synspunkter – særligt på fænomener, som knyttes til en definition af modernitet.

Islam er her nok det mest oplagte eksempel på, at en sådan kulturforståelse er uheldig, fordi denne religion af meningsdannere – inklusive enkelte forskere – på den baggrund opfattes som præ-moderne, samtidigt med at islam ses som styrende for sine tilhængeres handlinger og verdensopfattelser i en grad, så de åbenbart ikke er stand til at tage selvstændig stilling til noget som helst. Uanset hvad man ellers måtte mene om muslimer og deres forståelse af deres egen religion, så gør man klogt i at opfatte dem som mennesker, hvis liv, værdier og handlemåder på utallige sæt – og gennem generationer – er influeret af den samme moderne verden, som vi tager del i.

Dette er langt fra vores hollandske orientalist og hans interesse for detaljen og for teksten som udtryk for specifikke menneskers udsagn. Han er endnu et stykke fra de store kultursynsers epoke. Da denne epoke indtræffer, i kolonialismens tidsalder, kan man se en orientalistisk videnskab udvikle sig, der objektiviserer kulturer i essenser og accepterer sin rolle som den disciplin, der skal forklare, hvorfor den islamiske verden ikke har moderniseret og heller ikke kan. Man kan samtidig iagttage en omvendt tendens til at hylde Orientens kulturer som dybere, klogere og mere spirituelle end

den overfladiske og materialistiske vestlige civilisation. Begge tendenser er med os endnu.

Men bl.a. som følge af det øgede samkvem kan man også støde på forskere, der hverken så ned på eller op til orientalerne. Der opstår i slutningen af det 19. århundrede en orientalistik, der ikke mindst inden for islam-forskningen ikke har de store problemer med at opfatte orientalerne og muslimer som samtalepartnere, hvis mening har vægt, selv om de også stadig er forskningsobjekter. Den vigtigste forudsætning for denne orientalistik er utvivlsomt trykke- og uddannelsesrevolutionen i Mellemøsten, der gør det åbenlyst, at muslimer i deres fremmedhed også er nære; og her har orientalistikken været mere begunstiget end andre fremmedkulturfag, navnlig dem der beskæftigede sig med 'skriftløse kulturer'. For enhver bare nogenlunde samtidsorienteret orientalist blev det åbenbart, at orientalerne var fuldt ud i stand til at følge med i den europæiske debat, at argumentere, kommentere, ja ironisere over mange aspekter i deres egen verden og Europa. I et af de første tilløb til en arabisk roman,

Ali Mubaraks store *Alam ad-Din* fra 1882, rejser en muslimsk shaykh og en britisk orientalist rundt i Frankrig og kommenterer, hvad de ser. Orientalisterne kunne læse den slags værker, eller bare aviserne. En hel del gjorde det ikke. Men for dem, der gjorde det, må det have været vanskeligt at opretholde en idé om Orientens uforanderlighed og essentielle anderledeshed.

Jeg har nævnt Ignaz Goldziher som et eksempel på en anti-imperialistisk orientalist. Heller ikke Goldziher var bleg for at bruge sin viden til at fremsætte større synteser om islams kultur. Men de forblev grundet i hans beskæftigelse og møde med muslimske individer, gennem tekster og møder, og bevarede en forståelse af kultur som differentieret, erfaret og menneskeskabt. Goldzihers ophold i Cairo i 1873-74, hvor han blev venner med den berømte pan-islamske journalist Jamal al-Din al-Afghani, som han hver aften gik tur og snakkede med, er nok det bedste eksempel på et møde i øjenhøjde, som fik betydning for såvel islamisk tænkning som islamforskningens videre forløb.²⁴

Noter

1. Søren Kierkegaard: *Enten-Eller*, bd. 2, s. 284. Kbh., Gyldendal, 1962. Jeg takker min kone, Sille Schyberg, for at have sendt mig denne reference, da jeg i 1989 studerede i Leiden.
2. Se Torben Damsholt: 'Den nationale magtstat 1560-1760', i *Historiens historie (Danmarks historie 10)*. Ed. S. Mørch. København, 1992, s. 67. Jeg takker min søster, Karen Skovgaard-Petersen, for denne reference.
3. Til dette tema trækker jeg på Stauth, Georg: *Islam und Westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Frankfurt, Campus, 1993, særligt s. 53-67.
4. Adorno, Theodor: *Kierkegaard*. Kbh., Rhodos, 1980, s. 59-94.
5. Weber, Max: 'Wissenschaft als Beruf', *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4de udg., Tübingen: Mohr, 1973, s. 582-613.
6. Se f.eks. 'Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung', *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr, 1972, s. 536-73.
7. Zerlang, Martin: 'Orientalism and Modernity: Tivoli in Copenhagen', i *Nineteenth-Century Contexts*, bd. 20, 1997, s. 81-110.
8. Kierkegaard, op.cit., bd. 1, s. 265.
9. Stauth, op. cit., s. 62.
10. Thomas Carlyle 'On Heroes', Her citeret fra Almond, Philip: *Heretic and Hero. Muhammad and the Victorians*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989, s. 3.
11. Almond, op. cit., s. 28-31. Et markant dansk eksempel på denne kritik er den netop genudgivne Frants Buhl: *Muhammads Liv*, Kbh. 1903 (ny udg. 1998).
12. Hastrup, Kirsten: *Viljen til viden*, Gyldendal 1999, s. 213-23.
13. Said, Edward: *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979, s. 289-93.

14. Her citeret fra Jørgen Hass: *Illusionens filosofi*, København: Nyt nordisk forlag, 1982, s. 67.
15. Dette afsnit bygger på min artikel 'Visions of Pan-Islamism' i bogen *Globalization, Orientalism and Religion*, udg. Finn Madsen, Garbi Schmidt og Kate Østergaard (under udgivelse).
16. Johansen, Baber: 'Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany'. I Tareq Ismail: *Middle East Studies. International Perspectives on the State of the Art*. New York: Praeger, 1990, s. 83-87.
17. Halliday, Fred: *The Islamic Threat*, London, Tauris, 1995, s. 213.
18. Erik Lund, Mogens Pihl, Johannes Sløk: *De europæiske idéers historie*. Gyldendal, 1963.
19. Windschuttle, Keith (1999): 'Edward Said's 'Orientalism' revisited', *New Criterion* 17:5, pp. 30-39.
20. Simon, Robert: *Ignaz Goldziher*. Leiden: Brill, 1986, s. 45.
21. Bryan Turner: *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge, 1994, s. 34.
22. Hauberg Mortensen, Finn: *Kierkegaard made in Japan*. Odense Universitetsforlag 1996.
23. En konference organiseret af Kbh. Universitet på Vartov d. 18-20 maj 2000. Citatet er fra indbydelsen.
24. Simon, Robert: *Ignaz Goldziher*. Leiden: Brill, 1986, s. 44.