

TỦ SÁCH THAM KHẢO CƠ BẢN
KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN



EDWARD W. SAID

Orientalism

Đông Phương học



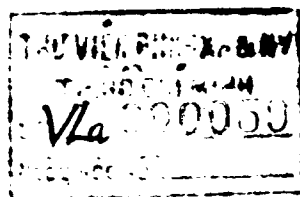
NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

TỦ SÁCH THAM KHẢO CƠ BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN
EDWARD W.SAID

ĐÔNG PHƯƠNG HỌC

(SÁCH THAM KHẢO)

Người dịch : Lưu Đoàn Huynh
 Phạm Xuân Ri
 Trần Văn Tụy
Người hiệu đính : Lưu Đoàn Huynh



NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA
Hà Nội - 1998

ORIENTALISM

Edward W. Said

Vintage Books
A Division of Random House
New York

CHÚ DẪN CỦA NHÀ XUẤT BẢN

Để giúp các nhà nghiên cứu, sinh viên các trường đại học và tất cả những ai quan tâm tới *Đông Phương học* có được một quan điểm, một cách nhìn nhận và một phương pháp luận nghiên cứu phương Đông. Nhà xuất bản Chính trị quốc gia cho dịch và xuất bản cuốn sách *Đông Phương học* của Edward W. Said, xuất bản năm 1994. Tác giả là một chuyên viên nghiên cứu tại Trung tâm Nghiên cứu nâng cao về khoa học ứng xử ở Stanford, California.

Trong cuốn sách này, tác giả mới chỉ đi sâu vào Đông Phương học của thế giới Đạo Hồi vùng Trung Đông chứ chưa có thể nói là đã xem xét, nghiên cứu Đông Phương học theo đúng nghĩa của nó. Nội dung cuốn sách chia làm ba phần. Phần đầu tác giả giới thiệu về "Phạm vi của Đông Phương học"; phần hai, tác giả đi sâu vào vấn đề "Cơ cấu và chuyển đổi cơ cấu của Đông Phương học" và cuối cùng là "Đông Phương học ngày nay".

Cuốn sách được đánh giá cao và được dịch ra nhiều thứ tiếng, rất cần cho các nhà nghiên cứu về phương Đông và sinh viên khoa Đông Phương học. Cuốn sách được dịch và xuất bản bằng tiếng Việt trong khuôn khổ chương trình dịch và xuất bản Tủ sách tham khảo cơ bản về Khoa học xã hội và Nhân văn do Quỹ Ford tài trợ thông qua Đại học quốc gia Australia ở Canberra. Trong quá trình dịch và xuất bản, chúng tôi nhận được sự khuyến khích và ủng hộ thiết thực của Hội đồng tư vấn và thẩm định của chương trình gồm:

Giáo sư Phan Huy Lê,

Nhà văn hóa Hữu Ngọc,

Nhà kinh tế Việt Phương,

Giáo sư David Marr,

Giáo sư Ben Kerkvliet,

Giáo sư Hy Van Luong

Đây là bản dịch khó, các dịch giả đã rất cố gắng đảm bảo nội dung chính xác.

Nhà xuất bản chân thành cảm ơn mọi sự giúp đỡ vừa nêu và xin giới thiệu cuốn sách cùng bạn đọc.

Tháng 9-1997

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

LỜI CẢM ƠN

Tôi đã nghiên cứu về Đông Phương học trong một số năm. Nhưng phần lớn cuốn sách này được viết trong các năm 1975 và 1976 khi tôi làm chuyên viên nghiên cứu tại Trung tâm Nghiên cứu nâng cao về khoa học ứng xử ở Stanford, bang California. Ở trung tâm độc đáo và hào hiệp này, tôi đã may mắn học tập được một số đồng nghiệp, và hơn thế nữa đã nhận được sự giúp đỡ của Joan Warmbrunn, Chris Hoth, Jane Kielsmeier, Preston Cutler và giám đốc Trung tâm là Gardner Lindzey. Danh sách các bạn, các đồng nghiệp, các sinh viên đã đọc hoặc nghe từng phần hay toàn bộ bản thảo này thật quá dài, khiến tôi lúng túng. Ngày nay, cuối cùng bản thảo đã trở thành sách và có lẽ cũng đang làm cho các bạn, đồng nghiệp và sinh viên đó lúng túng. Tuy nhiên, tôi xin tỏ lòng biết ơn sự khuyến khích luôn luôn hữu ích của Janet và Ibrahim Abu Lughod, Noam Chomsky và Roger Owen đã theo dõi công trình này từ đầu đến cuối. Tôi cũng xin cảm ơn sự quan tâm có tính phê phán và hữu ích của các đồng nghiệp, các bạn và các sinh viên ở các nơi khác nhau : những câu hỏi và các cuộc thảo luận của họ đã giúp làm cho nội dung cuốn sách trở nên sâu sắc hơn nhiều. Andre Schiffrin và Jeanne Morton, thuộc Nhà xuất bản Pantheon Books, là những cán bộ xuất bản và biên tập tuyệt vời đã biến cuộc thử thách gian khổ (ít nhất là đối với tác giả) trong việc chuẩn bị bản thảo thành một tiến trình thực sự thông minh và có tác dụng giáo dục. Vợ tôi, Mariam Said, đã giúp tôi rất nhiều qua công trình nghiên cứu của mình về phần đầu của lịch sử hiện đại của Đông Phương học. Hơn nữa, sự hỗ trợ đầy yêu thương của Mariam đã thực sự làm cho đại bộ phận công việc của quyển sách này trở thành điều không những thú vị mà còn có thể thực hiện được.

New York, tháng 9-10 năm 1977

EDWARD W.SAID

Họ không thể tự đại diện cho mình;
họ cần phải được người ta đại diện cho.

- **Các Mác,**

"Ngày 18 tháng Sương Mù của Louis Bonaparte".

Phương Đông là sự lập nghiệp.

- **Benjamin Disraeli,**

"Tancred"

LỜI MỞ ĐẦU

I

Qua chuyến thăm Beirut trong thời kỳ nội chiến khốc liệt những năm 1975-1976, một nhà báo Pháp đã luyến tiếc viết rằng, khu trung tâm thành phố bị phá hủy này "đã từng một thời thuộc về... phương Đông của Chateaubriand và Nerval"¹. Tất nhiên, nhà báo đó đã có cảm nghĩ đúng về nơi này, đặc biệt là theo cách nghĩ của một người châu Âu. Phương Đông hầu như là một phát minh của người châu Âu. Từ thời cổ đại, đây là nơi lãng mạn, có những con người kỳ lạ, những hời hức, những cảnh đẹp không thể nào quên và cả những thể nghiệm đặc sắc. Ngày nay, những điều đó đã biến mất rồi ; có nghĩa là những điều đó đã xảy ra trước đây, và nay đã hết thời rồi. Có thể, người ta hình như không tính đến chuyện người phương Đông cũng có một sự quan tâm nào đó đối với tiến trình này, và thậm chí họ đã tồn tại trong thời kỳ của Chateaubriand và Nerval và ngày nay chính họ đang đau khổ. Điều chủ yếu đối với khách châu Âu là một hình ảnh của người châu Âu về phương Đông và số phận đương đại của phương Đông. Cả hai điều đó đều có ý nghĩa cộng đồng mang tính đặc quyền đối với nhà báo đó và các độc giả người Pháp của ông.

Người Mỹ không có những cảm nghĩ tương tự về phương Đông. Theo họ, phương Đông rất khác và liên quan nhiều hơn đến Viễn Đông (chủ yếu là Trung Quốc và Nhật Bản). Không giống như người Mỹ, những người Pháp và Anh, - và ở mức độ ít hơn là người Đức, người Nga, người Tây Ban Nha, người Bồ Đào Nha, người Italia, người Thụy Sĩ - đã có truyền thống lâu dài về cái mà tôi sẽ gọi là *Đông Phương học*, một cách hiểu phương Đông dựa trên vị trí đặc biệt của phương Đông trong kinh nghiệm đã trải qua của Tây Âu. Phương Đông không chỉ gần gũi về địa lý với châu Âu. Phương Đông còn được coi là vùng có những thuộc địa lớn nhất, giàu nhất và lâu đời nhất của châu Âu, là nguồn gốc của những nền văn minh và ngôn ngữ của châu Âu, là kẻ ganh đua về văn hóa với châu Âu, và là một trong những hình ảnh sâu đậm nhất và hay được nêu đi nêu lại nhất của châu Âu về "bên kia". Hơn nữa, phương Đông đã giúp định nghĩa châu Âu (hoặc phương Tây) trên tư cách là hình ảnh, tư tưởng, nhân cách và kinh nghiệm tương phản đối với châu Âu... Phương Đông là một bộ phận không tách rời của nền văn

minh và nền văn hóa *vật chất* của châu Âu. Đông Phương học biểu hiện và đại diện cho bộ phận đó về mặt văn hóa và thậm chí cả về mặt ý thức hệ, trên tư cách là một phương thức thuyết minh với những thể chế, từ vựng, học thuật, hình ảnh, học thuyết và thậm chí cả những bộ máy quan liêu và phong cách thuộc địa.

Trái lại, sự hiểu biết của người Mỹ về phương Đông có vẻ ít sâu đậm hơn nhiều, mặc dù ngày nay các cuộc phiêu lưu gần đây của Mỹ ở Nhật, Triều Tiên và Đông Dương buộc chúng ta phải có những nhận thức chín chắn và thực tế hơn về "Phương Đông". Hơn nữa, vai trò chính trị và kinh tế ngày càng lan rộng của Mỹ ở Cận Đông (Trung Đông) càng đòi hỏi Mỹ phải có sự hiểu biết sâu sắc hơn về vùng phương Đông này.

Đọc giả sẽ thấy rõ (và sẽ càng thấy rõ hơn ở phần sau) rằng tôi dùng thuật ngữ "Phương Đông" để chỉ nhiều điều mà theo tôi là phụ thuộc lẫn nhau. Người ta thường dễ chấp nhận coi Đông Phương học là học thuật, và nhãn hiệu đó vẫn còn phục vụ cho một số tổ chức nghiên cứu. Nhà Đông Phương học là bất cứ ai dạy học, viết, nghiên cứu về phương Đông, bất kể đó là một nhà nghiên cứu chung hay một số mặt cụ thể về nhân chủng học, xã hội học, sử học hay ngôn ngữ học, và tất cả những gì mà những người đó làm đều là Đông Phương học. So sánh với hai thuật ngữ "*Nghiên cứu phương Đông*" hoặc "*Nghiên cứu khu vực*" thì thuật ngữ *Đông Phương học* ngày nay ít được các chuyên gia ưa chuộng hơn, bởi vì họ cho rằng Đông Phương học là một chữ mơ hồ, chung chung và bởi vì chữ đó liên quan đến sự độc đoán của chủ nghĩa thực dân châu Âu vào thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX. Tuy vậy, vẫn có nhiều sách và hội nghị với chủ đề chính là "Phương Đông", và nhà Đông Phương học, với bộ áo khoác cũ hoặc mới, là nhân vật quyền uy chủ yếu của các sách và hội nghị đó. Vấn đề chính là ngay dù Đông Phương học không còn tồn tại như trước đây, nó vẫn còn tiếp tục sống trong học thuật thông qua các học thuyết và luận điểm về phương Đông và người phương Đông.

Liên quan đến truyền thống học thuật đó (mà một phần chủ đề của cuốn sách này là bàn về các số phận, các cuộc di cư, sự chuyên môn hóa và việc chuyển giao của nó) có một định nghĩa chung hơn về Đông Phương học. Đông Phương học là một phong cách tư duy, dựa trên sự phân biệt về bản thể và về kiến thức giữa "Phương Đông" và "Phương Tây" (đại bộ phận thời gian là như vậy). Do đó, một số đông các nhà viết sách, bao gồm cả nhà thơ, nhà viết tiểu thuyết, triết gia, nhà lý luận chính trị, nhà kinh tế học và các quan chức của Đế chế đều chấp nhận sự khác nhau cơ bản giữa phương Đông và phương Tây, coi đó là điểm xuất phát để xây dựng lý thuyết, để viết các thiên anh hùng ca, để mô tả về xã hội, các nghị luận chính trị về phương Đông, về nhân dân, phong tục và tập quán,

tư duy, số phận của phương Đông, v.v.. Đông Phương học đó có thể hợp ý với Aeschylus, với Victor Hugo, Dante và cả Các Mác nữa. Ở phần sau của đoạn mở đầu này, tôi sẽ bàn về các vấn đề phương pháp luận mà người ta thường bắt gặp trong một lĩnh vực rộng lớn như vậy.

Luôn luôn có sự trao đổi giữa ý nghĩa học thuật và ý nghĩa ít nhiều tượng tượng về Đông Phương học, và từ cuối thế kỷ XVIII đã có sự trao đổi nhiều và khá có kỷ luật, thậm chí có sự điều tiết, giữa hai ý nghĩa đó. Bây giờ, tôi xin đề cập đến ý nghĩa thứ ba của Đông Phương học: đó là một cái gì được định nghĩa một cách lịch sử và vật chất hơn hai ý nghĩa trên. Nếu coi cuối thế kỷ XVIII là thời điểm xuất phát rất đại thể, ta có thể thảo luận và phân tích Đông Phương học là một thể chế công ty xử lý công việc với phương Đông : xử lý bằng cách ra tuyên bố và phát biểu về phương Đông, duyệt y một số quan điểm về phương Đông, mô tả nó, giảng dạy về nó, giải quyết nó, thống trị nó. Tóm lại, Đông Phương học là một phong cách của phương Tây để thống trị, điều chỉnh cơ cấu phương Đông và xác lập quyền lực đối với phương Đông*. Tôi thấy ở đây nên dùng cách thuyết minh của ông Michel Foucault, trong các cuốn sách: *"Khoa khảo cổ về kiến thức"* và *"Kỷ luật và trừng phạt"*, để xác định môn Đông Phương học. Sử dụng khái niệm đó ở đây là điều bổ ích. Theo quan điểm của tôi, nếu không xem xét Đông Phương học như là một thuyết minh thì chúng ta không thể hiểu nổi môn học rất có hệ thống này ; nhờ có Đông Phương học, nền văn hóa của châu Âu đã có thể quản lý và thậm chí sản sinh ra phương Đông* về mặt chính trị, xã hội, quân sự, ý thức hệ, khoa học và trí tưởng tượng trong thời đại hậu Ánh Sáng. Hơn nữa, Đông Phương học đã có vị trí quyền uy to lớn đến mức tôi tin rằng không một người nào đã có thể viết, nghĩ hoặc hành động về phương Đông mà không tính đến những hạn chế do Đông Phương học áp đặt về tư tưởng và hành động. Tóm lại, do Đông Phương học nên phương Đông đã không phải là một đề tài tự do về tư duy và hành động. Tôi không có ý muốn nói rằng Đông Phương học đơn phương quyết định người ta có thể nói gì về phương Đông, mà chính toàn bộ mạng lưới về quyền lợi đó đã tác động đến (và do đó luôn luôn liên quan đến) bất cứ trường hợp nào khi thực thể đặc biệt "Phương Đông" được bàn đến. Cuốn sách này sẽ cố gắng chứng minh điều đó đã xảy ra như thế nào. Cuốn sách này cũng tìm cách chứng minh rằng nền văn hóa châu Âu đã tăng cường sức mạnh và bản sắc bằng cách đối lập với phương Đông như là một cái gì đó khác với mình nhưng cũng có cái gì đó gần mình, giống mình.

Về mặt lịch sử và văn hóa, có sự khác nhau cả về lượng và chất giữa sự dính

*. Đây là quan điểm của tác giả cuốn sách này cần xem xét (BTV).

liú của Anh và Pháp ở phương Đông và sự dính liú của mọi nước khác thuộc châu Âu và Đại Tây Dương (cho đến khi Mỹ có vị trí ưu thế sau Chiến tranh thế giới thứ hai). Do đó, nói đến Đông Phương học là chủ yếu, tuy không phải hoàn toàn, nói về một hoạt động văn hóa của Anh và Pháp, một dự án bao gồm những lĩnh vực rất khác nhau, như bản thân trí tưởng tượng, toàn bộ Ấn Độ, miền Đông Địa Trung Hải, các bài Kinh Thánh và các vùng đất có Kinh Thánh, việc buôn bán hương liệu, các đội quân thuộc địa và một truyền thống lâu dài các quan cai trị thuộc địa, một khối lượng tác phẩm học thuật khổng lồ, vô số "chuyên gia" về phương Đông, một đội ngũ giáo sư về phương Đông, một loạt ý tưởng phức tạp về phương Đông (chuyên chế phương Đông, sự nguy nga của phương Đông, sự độc ác của phương Đông, và sự thèm khát khoái cảm của phương Đông), nhiều giáo phái, nhiều trường phái triết học và sự uyên thâm của phương Đông đã được thuần hóa để châu Âu sử dụng. Danh sách trên có thể kéo dài hầu như vô tận. Theo quan điểm của tôi, Đông Phương học bắt nguồn từ sự gần gũi riêng biệt giữa Anh, Pháp và phương Đông mà thực ra cho đến đầu thế kỷ XIX chỉ bao gồm Ấn Độ và các miền đất có Kinh Thánh. Từ đầu thế kỷ XIX cho đến khi kết thúc Chiến tranh thế giới thứ hai, Pháp và Anh đã thống trị phương Đông và Đông Phương học. Từ sau Chiến tranh thế giới thứ hai, Mỹ đã thống trị phương Đông và đã có một sự đề cập đối với phương Đông giống như của Pháp và Anh trước kia. Từ sự gần gũi đó - một sự gần gũi mà tính năng động có hiệu lực to lớn ngay cả khi nó luôn luôn chứng minh sức mạnh tương đối lớn hơn của phương Tây (Anh, Pháp và Mỹ), - đã ra đời một khối lượng lớn các bài viết mà tôi gọi là Đông Phương học.

Cần phải nói ngay rằng tôi đã đọc một số lớn sách của nhiều tác giả viết về phương Đông, nhưng tôi đã phải gạt bỏ, không đọc một số sách lớn hơn. Tuy nhiên, lập luận của tôi không phụ thuộc vào một danh sách đầy đủ các sách viết về phương Đông hoặc một loạt những sách, tác giả và ý tưởng đã được xác định trong các quy định của Đông Phương học. Thay vào đó, tôi chủ yếu dựa vào một phương pháp luận khác mà cơ sở là một loạt các khái quát lịch sử mà tôi đã nêu trong phần mở đầu này. Và bây giờ, tôi xin phân tích tỷ mỉ về những khái quát lịch sử đó.

II

Tôi đã bắt đầu với nhận thức cho rằng phương Đông không phải là một thực thể bất động của tự nhiên. Phương Đông không đơn thuần chỉ nằm ở đó, cũng như phương Tây không phải chỉ nằm ở đó. Chúng ta phải coi trọng nhận xét lớn của

Vico, nhà sử học và triết học Italia thuộc thế kỷ XVIII đã nói rất đúng rằng chính con người đã làm nên lịch sử của mình, những gì họ có thể biết chính là những gì họ đã làm ra, kể cả về mặt địa lý : các thực thể địa lý và văn hóa - đó là chưa nói đến các thực thể về lịch sử, - các địa phương, các vùng, các miền địa lý như "Phương Đông" hay "Phương Tây" đều do con người tạo nên. Vì vậy, cũng giống như bản thân phương Tây, phương Đông là một ý tưởng có lịch sử, có truyền thống tư duy, có hình tượng và có từ vựng để làm cho nó trở thành một thực thể và hiện diện ở phương Tây và vì phương Tây. Như vậy, hai thực thể địa lý đó hỗ trợ nhau, và trong một mức độ nào đó, phản ánh lẫn nhau.

Sau khi nói như vậy, người ta cần nêu một số điều kiện hợp lý. Trước hết, sẽ là sai lầm nếu kết luận rằng phương Đông *chủ yếu* chỉ là một ý niệm, một sự tạo dựng không có thực thể tương ứng. Một chính khách bảo thủ lớn và là nhà văn Anh thuộc thế kỷ XIX, Công tước Disraeli, viết trong cuốn tiểu thuyết "*Tancred*" rằng "Phương Đông là sự lập nghiệp". Ông muốn nói rằng những người phương Tây trẻ tuổi và có tài năng mà quan tâm đến phương Đông thì sẽ thấy rằng đó là một sự đam mê thu hút toàn bộ tâm trí của họ. Không nên giải thích câu nói của Disraeli rằng phương Đông *chỉ* là một sự lập nghiệp của người phương Tây. Đã có và hiện có những nền văn hóa và những quốc gia mà địa điểm nằm ở phương Đông, và đời sống, lịch sử, phong tục tập quán của họ có một thực thể vật chất hiển nhiên to lớn hơn bất kỳ một cái gì đã có thể được nói đến về họ ở phương Tây. Về thực thể đó, chuyên đề nghiên cứu này về Đông Phương học sẽ không đóng góp được gì nhiều ngoài việc mặc nhiên chấp nhận nó. Hiện tượng Đông Phương học mà tôi nghiên cứu ở đây không nhằm chủ yếu bàn về sự tương ứng giữa Đông Phương học và phương Đông, mà chủ yếu nhằm tìm tính nhất quán bên trong của Đông Phương học và những ý tưởng của nó về phương Đông (ví dụ, quan điểm của Disraeli nói phương Đông là sự lập nghiệp) bất kể có sự tương ứng, hay không có sự tương ứng hay vượt ra ngoài sự tương ứng với phương Đông "có thực". Theo tôi, ý kiến của Disraeli về phương Đông chủ yếu nói đến sự nhất quán đã được tạo ra, hệ thống những ý tưởng thường xuyên có tính nổi bật về phương Đông, chứ không phải chỉ là về sự tồn tại của phương Đông như Wallace Steven đã viết.

Điều kiện thứ hai là không thể hiểu hoặc nghiên cứu một cách nghiêm túc những ý tưởng, nền văn hóa, lịch sử nếu không nghiên cứu sức mạnh của chúng, hay nói chính xác hơn, những hình thái sức mạnh của chúng. Thật là thiếu trung thực nếu nghĩ rằng phương Đông là cái được tạo dựng ra hay là được "Phương Đông hóa" (lời của tôi dùng), hoặc nghĩ rằng điều đó đã xảy ra đơn giản là do nhu cầu của trí tưởng tượng. Quan hệ giữa phương Tây và phương Đông là mối quan hệ về quyền lực, về sự thống trị, về bá quyền phức tạp ở những mức độ

khác nhau và đã được trình bày một cách khá chính xác trong cuốn sách kinh điển của K.M.Panikkar : "*Châu Á và sự thống trị của phương Tây*"². Phương Đông đã được "Đông Phương hóa" không chỉ vì một người châu Âu trung bình thuộc thế kỷ XIX phát hiện thấy nó là "phương Đông" theo tất cả những cách được coi là thông thường, mà còn bởi vì nó *có thể được biến thành*, được làm cho trở thành phương Đông. Người ta đã tìm được rất ít sự ưng thuận. Chẳng hạn, việc ông Flaubert tiếp xúc với một gái điếm quý phái người Ai Cập đã tạo ra một mẫu hình có ảnh hưởng phổ biến về người phụ nữ phương Đông: cô ta không bao giờ nói về mình, không bao giờ biểu lộ tình cảm xúc động, không bao giờ nói về hiện tại và quá khứ của mình. *Flaubert* đã nói hộ cô và đại diện cho cô. Ông là người nước ngoài, tương đối giàu có, là đàn ông. Tất cả những điều đó là thực tế lịch sử về sự thống trị đã cho phép ông ta không những chiếm được xác thịt của Kuchuk Hanem mà còn nói thay cô ta, và ông nói với độc giả rằng cô ta là "người phương Đông điển hình" như thế nào. Lập luận của tôi là thế mạnh của Flaubert trong mối quan hệ với Kuchuk Hanem không phải là một ví dụ cá biệt. Nó thể hiện rõ nét mối tương quan về sức mạnh giữa phương Đông và phương Tây và những thuyết minh về phương Đông mà mối tương quan đó cho phép.

Bây giờ, xin nói đến điều kiện thứ ba. Không bao giờ chúng ta nên giả định rằng cấu trúc của Đông Phương học chỉ gồm những điều đối trá hoặc huyền thoại mà, nếu nói thật ra, sẽ bị gió cuốn bay đi.

Tôi cho rằng Đông Phương học đặc biệt có giá trị ở chỗ nó thể hiện sức mạnh của châu Âu-Đại Tây Dương đối với phương Đông*, chứ không phải là một sự trình bày đúng sự thật về phương Đông (dưới hình thức học thuật, Đông Phương học luôn luôn tự xưng mình trình bày đúng sự thật về phương Đông). Tuy nhiên, điều chúng ta cần phải kính trọng và cố nắm vững là sức mạnh mà sự thuyết minh, trình bày của Đông Phương học đã tập hợp được mối liên kết chặt chẽ của nó với các thể chế kinh tế xã hội và chính trị có quyền lực và sức bền vững đáng sợ của nó. Dù sao, bất kể hệ thống ý tưởng nào mà vẫn tồn tại và không hề bị thay đổi và được coi là kiến thức uyên bác để giảng dạy (trong các viện hàn lâm, trong sách vở, ở các hội nghị, các trường đại học, các viện nghiên cứu về ngoại giao) từ thời Ernest Renan, cuối những năm 1840, cho đến ngày nay ở nước Mỹ chắc hẳn phải là một cái gì đó đáng sợ hơn là một mớ tập hợp những điều đối trá đơn thuần. Do đó, Đông Phương học không phải là điều tượng tượng phù phiếm của người châu Âu về phương Đông mà đã tạo ra một hệ thống lý thuyết và thực hành có sự đầu tư vật chất khá lớn của nhiều thế hệ. Sự đầu tư liên tục đó đã

* Đây là quan điểm của tác giả cần được phân tích thêm (BT).

làm cho môn Đông Phương học, một hệ thống tri thức về phương Đông, trở thành một mạng lưới phân phối được chấp nhận nhằm đưa một cách có chọn lọc phương Đông vào nhận thức của phương Tây, cũng như sự đầu tư đó - thực sự trở thành có lợi - đã làm tăng nhiều các bài phát biểu và tuyên bố đưa Đông Phương học đi vào nền văn hóa chung.

Gramsci đã có sự phân tích bổ ích, nêu lên sự khác nhau giữa xã hội dân sự và xã hội chính trị. Theo ông, xã hội dân sự gồm những tổ chức tự nguyện (hoặc ít nhất có lý trí và không có tính cưỡng bức) như trường học, gia đình, các hiệp hội; còn xã hội chính trị gồm các thể chế nhà nước (quân đội, cảnh sát, bộ máy viên chức trung ương) có vai trò trực tiếp thống trị xã hội. Tất nhiên, văn hóa vận hành trong xã hội dân sự, nơi mà ảnh hưởng của những ý tưởng, thể chế và những người khác đã phát huy tác dụng không phải thông qua sự thống trị mà, theo lời Gramsci, thông qua sự ưng thuận. Trong bất cứ xã hội không độc tài chuyên chính nào, một số hình thái văn hóa có ưu thế hơn một số hình thái văn hóa khác, cũng như một số ý tưởng có ảnh hưởng nhiều hơn một số ý tưởng khác. Gramsci gọi hình thức lãnh đạo văn hóa đó là bá quyền, một quan niệm cần thiết để hiểu đời sống văn hóa của phương Tây công nghiệp. Đó là bá quyền hay nói đúng hơn là kết quả của bá quyền về văn hóa đã giúp cho Đông Phương học có tính lâu bền và sức mạnh như tôi đã nói ở phần trên. Đông Phương học chưa bao giờ xa rời điều mà Denys hay gọi là tư tưởng châu Âu³, một khái niệm tập thể xác định những người châu Âu "chúng ta" chống lại tất cả "những người phi châu Âu". Thực thế, có thể lập luận rằng thành phần chính của nền văn hóa châu Âu chính là cái đã giúp cho nền văn hóa đó có vị trí bá chủ cả ở trong và ngoài châu Âu; ý tưởng cho rằng bản sắc của châu Âu ưu việt hơn tất cả các dân tộc và các nền văn hóa phi châu Âu. Ngoài ra, còn có bá quyền của tư tưởng châu Âu đối với phương Đông, nhấn mạnh tính ưu việt của châu Âu so với phương Đông lạc hậu, bá quyền đó thường loại trừ khả năng có một nhà tư tưởng độc lập hơn, hoặc hoài nghi hơn, có thể có những quan điểm khác về vấn đề này.

Theo một cách khá bất biến, chiến lược của Đông Phương học dựa vào ưu thế mềm dẻo về vị trí này, một ưu thế đã đặt người phương Tây vào một loạt mối quan hệ có thể có với phương Đông mà không hề bao giờ chịu để mất đi vị trí tương đối ưu thế đó. Và làm sao lại có thể khác được, đặc biệt là trong thời kỳ châu Âu ở trong thế đi lên khác thường kể từ thời Phục Hưng đến nay? Nhà khoa học, học giả, nhà truyền giáo, nhà doanh nghiệp hay quân nhân đã đến phương Đông hoặc nghĩ về phương Đông vì họ có thể đến phương Đông hoặc nghĩ về phương Đông mà phía phương Đông chỉ có thể kháng cự rất ít.

Dưới danh mục chung là kiến thức về phương Đông và trong phạm vi bá quyền của phương Tây đối với phương Đông, trong thời kỳ từ cuối thế kỷ XIX, đã xuất

hiện một phương Đông phức tạp đáng để nghiên cứu trong Viện Hàn lâm, để trưng bày trong Viện bảo tàng, để được tổ chức lại tại Bộ Thuộc địa, để minh họa về lý thuyết trong các luận án nhân chủng học, sinh học, ngôn ngữ, sắc tộc và lịch sử, về loài người và vũ trụ để minh họa cho những lý thuyết kinh tế và xã hội học về sự phát triển, về cách mạng, về nhân cách văn hóa, về đặc điểm dân tộc hoặc tôn giáo. Thêm vào đó, việc xem xét có tính tưởng tượng về những điều phương Đông ít nhiều dựa thuần túy vào ý thức của một phương Tây có chủ quyền. Và từ vị trí trung tâm không hề bị thách thức đó, đã xuất hiện một thế giới phương Đông : thứ nhất, là những ý tưởng chung coi phương Đông là ai và là gì ; sau đó, là một logic tỷ mỷ được chi phối không phải do thực tiễn kinh nghiệm chủ nghĩa mà là một loạt những thèm muốn, đàn áp, đầu tư và sự hình dung dự kiến. Nếu ta có thể nêu những tác phẩm Đông Phương học vĩ đại của những học giả chân chính như tập sách "Truyện kể Ả-rập" của Silvestre de Sacy hoặc cuốn sách *"Kể về kiểu dáng và phong tục tập quán của người Ai Cập hiện đại"* của Edward William Lane, thì cũng cần ghi nhận rằng, những tư tưởng bài chủng trong các sách của Renan, và Gobineau cũng xuất phát từ chiều suy nghĩ tương tự, cũng như nhiều tiểu thuyết khiêu dâm thuộc thời đại Victoria (xem phân tích của Steve Marcus về cuốn sách "Người Thổ Nhĩ Kỳ đầy thèm khát nhục dục")⁴.

Tuy vậy, người ta phải luôn luôn tự hỏi phải chăng điều quan trọng trong Đông Phương học là nhóm ý tưởng chung vượt lên trên khối lượng lớn các tư liệu : làm sao có thể cải chính rằng các ý tưởng đó chứa đựng các học thuyết về sự ưu việt của châu Âu, về các thứ của chủ nghĩa bài chủng, chủ nghĩa đế quốc, v.v., các quan điểm giáo điều về "người phương Đông" được coi là một sự khái quát lý tưởng và bất biến? hoặc điều quan trọng ở Đông Phương học là các tác phẩm đa dạng hơn nhiều của rất nhiều nhà văn mà được người ta coi là những trường hợp cá lẻ của các tác giả viết về phương Đông? Cả hai điều đó, cái chung và cái riêng, thật sự là hai cách nhìn về một tư liệu. Trong cả hai trường hợp, người ta sẽ phải đề cập đến những người đi tiên phong trong lĩnh vực này như William Jones, hay các nghệ sĩ vĩ đại như Nerval hoặc Flaubert. Và tại sao lại không thể sử dụng đồng thời cả hai cách nhìn đó, hoặc trước và sau? Phải chăng, rõ ràng có nguy cơ xuyên tạc (loại xuyên tạc mà Đông Phương học lý thuyết luôn luôn dễ mắc phải) nếu người ta duy trì một cách có hệ thống mức mô tả quá chung chung hoặc quá cụ thể.

Hai điều tôi lo sợ là xuyên tạc và không chính xác, hay nói đúng hơn đó là thiếu chính xác do khái quát quá giáo điều và tiêu điểm khoanh vùng qua thực chứng.

Khi xử lý các vấn đề đó, tôi đã cố gắng đề cập ba phương diện chủ yếu của thực tiễn đương đại của mình mà theo tôi, có vẻ đang vạch ra con đường để thoát khỏi các khó khăn về phương pháp luận hoặc về cách nhìn, những khó khăn mà tôi đã nêu, những khó khăn có thể ép người ta viết những bài bút chiến thô kệch ở một mức độ miêu tả chung chung không bỏ công hoặc viết một loạt bài phân tích quá tỹ mỹ và tũn mủn làm lu mờ các nét chung bao trùm đã tạo nên tính vững chắc và thuyết phục của lĩnh vực này. Làm thế nào để thừa nhận đặc điểm riêng và kết hợp nó với bối cảnh chung và sự bá quyền, thông minh và không thụ động hoặc thuần túy độc đoán của nó?

III

Tôi đã nêu ba phương diện của thực tế đương đại của mình. Bây giờ, tôi cần phải giải thích và trình bày một cách ngắn gọn để có thể thấy rõ tôi đã bị lôi kéo vào một con đường riêng trong nghiên cứu như thế nào.

1. Sự phân biệt giữa kiến thức thuần túy và kiến thức chính trị

Có thể dễ dàng lập luận rằng kiến thức về Shakespeare hay Wordsworth không mang tính chính trị, còn kiến thức về Trung Quốc hoặc Liên Xô (cũ) đương đại mang tính chính trị. Chức danh chính thức và nghiệp vụ của tôi là "nhà nhân văn học". Chức danh đó cho thấy đối tượng nghiên cứu của tôi là khoa học nhân văn và vì vậy công việc của tôi không có khả năng có tính chính trị. Đương nhiên tất cả những nhãn hiệu và thuật ngữ tôi dùng ở đây không có sự khác biệt tinh tế, nhưng sự thật chung về điều mà tôi nêu lên lại có tính phổ biến. Một lý do để nói rằng một nhà nhân văn học viết về Wordsworth hay một nhà báo chuyên viết về thơ của Keat không dính líu đến chính trị là vì việc ông ta làm có vẻ không có tác động chính trị trực tiếp đối với thực tại hàng ngày. Một học giả nghiên cứu về kinh tế Liên Xô (cũ) làm việc trong một lĩnh vực quan trọng được sự quan tâm nhiều của chính phủ, và công trình nghiên cứu và những đề nghị của ông ta được các nhà hoạch định chính sách, các quan chức chính phủ, các nhà kinh tế thuộc các cơ quan, các chuyên gia tình báo sử dụng. Sự khác biệt giữa các nhà "nhân văn học" và những người mà công việc có tác động đến chính sách hoặc có ý nghĩa chính trị có thể mở rộng thêm bằng cách nói rằng màu sắc ý thức hệ của các nhà nhân văn học có tầm quan trọng "biên độ" đối với chính trị (tuy rằng màu sắc ý thức hệ đó có thể rất lớn đối với các đồng nghiệp, họ có thể phản đối việc nhà nhân văn đó theo chủ nghĩa Stalin, chủ nghĩa phát xít hay

chủ nghĩa tự do quá dễ dãi), còn nhà kinh tế học thì ý thức hệ của ông được quện trực tiếp vào tài liệu của mình - trong học thuật hiện đại thì kinh tế học, chính trị học, xã hội học được gọi là khoa học về ý thức hệ, do đó được cầm chắc là có tính "chính trị".

Tuy thế, nhân tố chủ yếu tác động đến hầu hết kiến thức được tạo ra ở phương Tây hiện đại (và tôi nói ở đây là chủ yếu về nước Mỹ) cho rằng kiến thức là phi chính trị, có nghĩa là có tính nghiên cứu, học thuật, vô tư, đứng trên mọi quan điểm của đảng phái hay học thuyết nhỏ nhen nào đó. Có lẽ về lý thuyết người ta không thể tranh cãi nhiều với tham vọng đó. Nhưng trên thực tế thì vẫn có nhiều vấn đề. Không ai đã nghĩ ra được cách để tách một học giả ra khỏi hoàn cảnh sống, việc ông ta dính líu (hữu ý hay vô tình) với một giai cấp, một tín ngưỡng, một vị trí xã hội hoặc ra khỏi hoạt động đơn thuần của một thành viên trong xã hội. Những điều đó luôn luôn tác động vào những điều mà học giả làm về mặt nghiệp vụ mặc dù dĩ nhiên công tác nghiên cứu và thành quả của ông có cố gắng đạt được một mức tự do tương đối, thoát khỏi những ràng buộc và hạn chế của thực tế đời thường. Bởi vì kiến thức có tính thiên vị, hoặc ít hoặc nhiều, hơn là con người (với hoàn cảnh sống ràng buộc và cuốn hút) đã sản sinh ra nó. Vì vậy, kiến thức đó không nghiễm nhiên có tính phi chính trị.

Trong một chuyên đề khác, tôi đã phân tích tỷ mỉ một vấn đề rất lớn là liệu các cuộc tranh luận về văn chương hoặc về ngữ văn cổ điển có khả năng có ý nghĩa chính trị hoặc trực tiếp có ý nghĩa chính trị không⁵. Ở đây, điều mà tôi quan tâm là muốn nói rằng việc quan điểm tự do nhất trí cho rằng kiến thức "xác thực" cơ bản không có tính chính trị (và ngược lại, kiến thức chính trị công khai không phải là tri thức "xác thực") đã che đậy những hoàn cảnh chính trị rất có tổ chức, tuy không lộ rõ khi kiến thức được sản xuất ra. Ngày nay, con người cũng không được giúp đỡ để hiểu rõ hơn khi tính từ "chính trị" được dùng làm nhãn hiệu để làm mất uy tín bất cứ công trình nghiên cứu nào dám vi phạm quy định về cái vẻ khách quan siêu chính trị. Chúng ta có thể nói rằng trước hết xã hội dân sự thừa nhận các mức quan trọng về chính trị trong các lĩnh vực kiến thức. Trong một mức độ nào đó, tầm quan trọng về chính trị đối với một lĩnh vực là xuất phát từ khả năng chuyển hóa trực tiếp của nó thành các điều kiện kinh tế. Trong mức độ rộng lớn hơn, tầm quan trọng về chính trị còn xuất phát từ chỗ lĩnh vực đó gần gũi với việc xác định các nguồn gốc quyền lực trong xã hội chính trị. Một công trình nghiên cứu tiềm năng dài hạn của Liên Xô về năng lượng và tác động của nó đối với khả năng quân sự của Liên Xô (cũ) thường có khả năng được Bộ Quốc phòng Mỹ đỡ đầu và do đó được hưởng một loại địa vị chính trị mà một chuyên đề nghiên cứu về tiểu thuyết đầu tay của Tolstoi, do một tổ chức tư nhân tài trợ, không thể có được. Cả hai công trình đó đều thuộc

về điều mà xã hội dân sự công nhận là cùng một lĩnh vực, lĩnh vực nghiên cứu nước Nga, mặc dù một công trình có thể do một nhà kinh tế học rất bảo thủ tiến hành, còn chuyên đề kia lại do một cán bộ văn học sử cấp tiến tiến hành. Điều tôi muốn nói ở đây là "nước Nga" trên tư cách là một chủ đề chung có ưu tiên chính trị đứng trên các sự phân biệt thứ vị hơn như là "kinh tế học" và "văn học sử", bởi vì xã hội chính trị theo nhận thức của Gramsci đi sâu vào những lĩnh vực của xã hội như học thuật và thẩm nhuần nó với ý nghĩa có trực tiếp liên quan đối với nó.

Về điểm này, tôi không muốn nêu thêm những lý do có tính lý luận chung nữa. Theo tôi, hình như giá trị và tính đáng tin cậy của quan điểm của mình có thể được chứng minh bằng việc nói cụ thể hơn, ví dụ như Noam Chomsky đã nghiên cứu mối quan hệ có tính công cụ giữa cuộc chiến tranh Việt Nam và khái niệm về một học thuật khách quan như đã được vận dụng vào hoạt động nghiên cứu về quân sự do nhà nước bảo trợ⁶. Vì nước Anh, Pháp và gần đây cả Mỹ đều là các nước đế quốc, xã hội chính trị của họ đã gây cho xã hội dân sự một ý thức khẩn trương, một sự bồi dưỡng chính trị trực tiếp... bất cứ khi nào và ở bất cứ nơi nào xảy ra những vấn đề có liên quan đến quyền lợi đế quốc. Tôi không tin sẽ có tranh cãi nếu nói rằng một người Anh sống ở Ấn Độ hay Ai Cập vào cuối thế kỷ XIX có quan tâm đến các nước này mà theo suy nghĩ của ông gắn với quy chế các thuộc địa của Anh. Nói điều này có vẻ khác với việc nói rằng mỗi kiến thức học thuật về Ấn Độ và Ai Cập đều ít nhiều bị tô màu, mang dấu ấn, chịu sự xâm phạm của thực tiễn chính trị lớn, và *chính đó là điều tôi đang nói* trong chuyên đề về Đông Phương học này. Vì nếu đúng là không có sự sản sinh kiến thức nào trong khoa học nhân văn mà có thể phớt lờ, hoặc bác bỏ việc tác giả dính líu, trên tư cách là con người, với hoàn cảnh sống của mình thì cũng đúng là khi một người châu Âu hoặc Mỹ nghiên cứu phương Đông người ta không thể bác bỏ những hoàn cảnh thực tế chủ yếu của họ : họ tiếp xúc với phương Đông trước hết là trên tư cách một người châu Âu hay Mỹ, và sau đó là trên tư cách một cá nhân. Việc họ là một người Âu hay Mỹ trong tình hình đó không phải là một thực tế bất động. Đã và đang có nghĩa là họ có ý thức, dù còn là mơ hồ, rằng họ thuộc về một cường quốc có những quyền lợi dứt khoát ở phương Đông và, quan trọng hơn, họ thấy mình thuộc về một bộ phận của Trái đất có một lịch sử dính líu dứt khoát với Trung Đông hầu như từ thời Homer.

Với cách nói này, những thực tiễn chính trị đó vẫn rất chưa được xác định rõ ràng và còn rất chung chung do đó chưa thật sự lý thú. Bất cứ ai cũng có thể đồng ý với chúng mà không cần phải nhất thiết đồng ý rằng chúng rất quan trọng, ví dụ, đối với Flaubert khi ông viết cuốn *"Salammbô"* và H.A.R.Gibb khi ông viết cuốn *"Các xu thế hiện đại trong Đạo Hồi"*. Điều rắc rối là có một khoảng

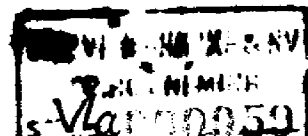
cách quá lớn giữa thực tiễn khổng chế to lớn, như tôi đã mô tả, và những chi tiết của cuộc sống hàng ngày đang chi phối nội dung của một cuốn tiểu thuyết hoặc một công trình nghiên cứu đang được viết. Tuy nhiên, nếu ngay từ đầu, chúng ta gạt bỏ bất cứ khái niệm nào cho rằng những thực tế "lớn" như sự thống trị của đế quốc có thể được vận dụng một cách máy móc và vô đoán vào những vấn đề phức tạp như văn hóa và ý tưởng, thì chúng ta sẽ bắt đầu tiếp cận với một loại chuyên đề nghiên cứu lý thú. Theo ý tôi, mối quan tâm về phương Đông của châu Âu và sau đó là Mỹ đều mang tính chính trị như những tường thuật lịch sử rõ ràng mà tôi đã nêu, nhưng chính nền văn hóa đã tạo ra mối quan tâm đó và văn hóa đó đã tác động một cách năng động cùng với các lý do chính trị, kinh tế và quân sự, để biến phương Đông thành một địa điểm đa dạng và phức tạp, rõ ràng nằm trong lĩnh vực mà tôi gọi là Đông Phương học.

Vì vậy, Đông Phương học không phải chỉ là chủ đề chính trị thuần túy hoặc là một lĩnh vực được phản ánh một cách thụ động qua văn hóa, học thuật hay các thể chế; nó cũng không phải là một tập hợp đông đảo các bài viết rườm rà về phương Đông; nó cũng không đại diện hoặc thể hiện một âm mưu độc ác của "phương Tây" để khống chế thế giới "người phương Đông". Đúng hơn, Đông Phương học là việc đưa nhận thức địa lý chính trị vào những bài viết về mỹ học, học thuật, kinh tế, xã hội học, lịch sử và ngôn ngữ học. Đông Phương học không chỉ là bàn sâu về một sự phân biệt cơ bản về địa lý (thế giới được chia ra thành hai nửa không ngang bằng nhau là phương Đông và phương Tây) mà còn là một loại quan tâm mà Đông Phương học không những tạo ra mà còn duy trì thông qua các phương tiện như phát triển học thuật, xây dựng lại ngôn ngữ, phân tích tâm lý, mô tả cảnh quan và xã hội học. Đông Phương học là một *ý chí* hay *ý định* tìm hiểu, và trong một số trường hợp, là kiểm soát, khống chế, thậm chí sáp nhập một thế giới rõ ràng khác mình (một thế giới thay thế mình và mới) chứ không phải chỉ là thể hiện; trên hết, Đông Phương học là một sự thuyết minh không có quan hệ trực tiếp và tương ứng với quyền lực chính trị thô kệch mà đúng ra được sản sinh ra và tồn tại trong một sự trao đổi không cân bằng với các loại quyền lực khác nhau, được định hình ở một mức độ nào đó do sự trao đổi với quyền lực chính trị (như với chủ nghĩa thực dân hoặc đế quốc), với quyền lực trí tuệ (các khoa học đang ngự trị như ngôn ngữ học hoặc cơ thể học, hoặc bất cứ khoa học chính xác hiện đại nào), với quyền lực văn hóa (như những ý niệm chính thống, quy định về tính thẩm mỹ tinh tế, giá trị, văn bản...), với quyền lực đạo đức (những ý tưởng về điều "chúng ta" làm, những điều "họ" không được làm hoặc hiểu như "chúng ta" làm). Thực thế, lập luận thực sự của tôi là Đông Phương học là (chứ không phải chỉ đại diện) một khía cạnh khá lớn của nền văn hóa chính

trị và trí tuệ hiện đại, và trên tư cách đó, nó có liên quan đến phương Đông ít hơn là liên quan đến thế giới của "chúng ta".

Do Đông Phương học là một thực tế văn hóa và chính trị, do đó nó không tồn tại trong một "khoảng không" về tư liệu; ngược lại, theo tôi, có thể chứng minh rằng những gì được suy nghĩ, được nói, và thậm chí được làm về phương Đông (có thể xảy ra ở bên trong) đã đi theo một số chiều hướng rõ rệt và có thể nhận biết được về mặt trí tuệ. Ở đây, giữa những sức ép của kiến trúc thượng tầng rộng lớn và những chi tiết bố cục, sự kiện trong văn bản cũng có thể thấy có một mức độ khá lớn về sắc thái và chi tiết hóa. Hầu hết các nhà nghiên cứu nhân văn đều hoàn toàn hài lòng với khái niệm cho rằng các văn bản tồn tại trong văn cảnh, có mối quan hệ giữa các tác phẩm văn hóa và sức ép của quy ước, người tiền bối và phong cách nói viết đã hạn chế điều mà Walter Benjamin có lúc đã gọi là "nhân danh những nguyên lý sáng tạo để đòi hỏi quá mức đối với người sáng tác", và theo nguyên tắc đó người ta tin rằng nhà thơ đã tự mình, dùng trí óc thuần túy của mình để cho ra đời tác phẩm⁷. Tuy vậy, người ta lại dễ đặt không cho rằng những kiểm chế về chính trị, thể chế và ý thức hệ cũng có tác động tương tự đối với từng tác giả. Một nhà nhân văn sẽ coi đó là lý thú nếu ai đó giải thích rằng Balzac, trong tác phẩm *"Tấn trò đời"*, đã chịu ảnh hưởng về cuộc xung đột giữa Geoffroy Saint Hilaire và Cuvier, nhưng sẽ cảm thấy rằng việc nói có một sức ép tương tự của chủ nghĩa bảo hoàng phản động đối với Balzac là điều hạ thấp "thiên tài" văn chương của Balzac và do đó ít đáng nghiên cứu. Tương tự như vậy, như Harry Bracken đã nhiều lần nêu lên, các nhà triết học đã bàn luận về Locke, Hume và chủ nghĩa kinh nghiệm mà không hề lưu ý rằng trong các tác giả kinh điển đó có mối liên quan rõ ràng giữa các học thuyết "triết học" của họ và lý thuyết bài chủng, biện minh cho sự chiếm hữu nô lệ và chế độ bóc lột thực dân⁸. Đó là những cách thông thường để học thuật đương đại giữ cho mình được trong trắng.

Có lẽ đúng là hầu hết các cố gắng nhằm lấy những chuyện xấu xa chính trị để đặt văn hóa vào thế lúng túng là cố vượt ra khỏi công thức một cách thô bạo. Cũng có thể là cách giải thích văn học về mặt xã hội trong ngành của tôi đã không theo kịp những tiến bộ kỹ thuật to lớn về phân tích văn bản một cách tỷ mỉ. Nhưng không thể tránh né được một thực tế là các công trình nghiên cứu văn học nói chung và các nhà lý luận mácxít Mỹ nói riêng đã tránh không cố gắng nghiêm chỉnh lấp cái hố ngăn cách giữa thượng tầng kiến trúc và cấp nghiên cứu cơ sở về văn bản và lịch sử. Trong một dịp khác, tôi đã đi xa đến mức nói rằng toàn bộ giới nghiên cứu văn học và văn hóa đã coi việc nghiên cứu nghiêm túc chủ nghĩa đế quốc và văn hóa là ngoài phạm vi của mình⁹. Vì Đông Phương học làm cho chúng ta phải đối mặt trực tiếp với vấn đề đó, nghĩa là phải nhận



thức rằng chủ nghĩa đế quốc về chính trị chi phối toàn bộ lĩnh vực nghiên cứu, tưởng tượng, các thể chế học thuật và do đó, thật không thể nào tránh được vấn đề đó cả về mặt trí tuệ và lịch sử. Thế nhưng sẽ luôn luôn có một cơ chế cổ truyền để tránh né : người ta nói rằng một nhà nghiên cứu văn học, một triết gia được đào tạo về văn chương và triết học, chứ không phải về phân tích chính trị và ý thức hệ. Nói một cách khác, lập luận của chuyên gia có thể ngăn cản một cách hiệu quả, có một cách nhìn rộng lớn hơn, nghiêm túc hơn về mặt trí thức.

Theo tôi, ở đây và ít nhất là về nghiên cứu chủ nghĩa đế quốc và văn hóa (Đông Phương học), có thể giải đáp thành hai phần. Thứ nhất, hầu hết các tác giả của thế kỷ XIX (và cũng đúng đối với các tác giả trước đó) đều hiểu rất rõ về thực tế của đế chế : đây là một chủ đề chưa được nghiên cứu kỹ lắm, song một chuyên gia hiện đại thời kỳ Victoria cũng sớm thấy rằng những người hùng về văn hóa tự do như Johnson Stuart Mill, Arnold, Carlyle, Newman, Macaulay, Ruskin George Eliot và ngay cả Dickens nữa đều có ý kiến dứt khoát về chủng tộc và chủ nghĩa đế quốc, và ta có thể dễ dàng tìm thấy các ý kiến đó trong tác phẩm của họ. Ngay cả một chuyên gia cũng phải biết rằng trong cuốn sách "Về tự do và một chính phủ đại diện", ông Mill đã viết rằng quan điểm của ông không thể vận dụng được cho Ấn Độ (ông đã từng là một viên chức lâu năm trong Bộ phụ trách về Ấn Độ của Chính phủ Anh), bởi vì người Ấn Độ thấp kém hơn về văn minh nếu không phải là cả về mặt chủng tộc. Nghịch lý tương tự cũng có thể được tìm thấy trong tác phẩm của Mác mà tôi sẽ nói đến trong sách này. Điều thứ hai, cho rằng chính trị dưới hình thức chủ nghĩa đế quốc có liên quan đến việc sáng tác văn học, học thuật, lý thuyết xã hội và lịch sử không có nghĩa là vì thế văn hóa đã bị giảm giá và bôi nhọ. Trái lại, tôi cho rằng chúng ta có thể hiểu rõ hơn tính kiên trì và khả năng trường tồn, bền vững của các hệ thống thẩm nhuần bá quyền như văn hóa khi chúng ta nhận thức được rằng những hạn chế nội tại của chúng đối với nhà văn và nhà tư tưởng có tác động phát triển chứ không phải chỉ đơn phương ức chế. Đây là một ý tưởng mà Gramsci, Foucault và Raymond Williams đã tìm cách minh họa theo những cách rất khác nhau. Thậm chí, chỉ một hoặc hai trang của William về "tác dụng của Đế chế" trong cuốn sách "Cuộc cách mạng trường kỳ" cũng cho chúng ta biết nhiều về sự phong phú của nền văn hóa hơn là nhiều pho sách phân tích văn bản theo lối khép kín¹⁰.

Do đó, tôi nghiên cứu Đông Phương học như là một sự trao đổi năng động giữa từng cá nhân tác giả và những mối quan tâm chính trị rộng lớn của ba đế chế lớn (Anh, Pháp, Mỹ) mà phạm vi trí tuệ và sức tưởng tượng đã sản sinh ra các tác phẩm. Là học giả, điều làm tôi quan tâm không phải là cái sự thật chính trị to lớn mà chính là các chi tiết. Theo tôi, cái làm cho chúng ta quan tâm trong

tác phẩm của một số nhà văn như Lane, Flaubert hay Renan không phải là cái chân lý không thể tranh cãi được (theo ý họ) là người phương Tây ưu việt hơn người phương Đông, mà chính là các chứng cứ đã được mài dũa và chỉnh lý trong các công trình chi tiết của họ, trong phạm vi không gian rất rộng lớn do cái chân lý đó mở ra. Để hiểu rõ điều tôi đang nói ở đây, chỉ cần các vị nhớ lại rằng cuốn sách của Lane "Kiểu cách và phong tục tập quán của người Ai Cập hiện đại", là cuốn sách kinh điển về quan sát lịch sử và nhân chủng học vì văn phong và những nhận xét chi tiết cực kỳ thông minh và sắc sảo của tác giả chứ không phải vì cuốn sách đó phản ánh tư tưởng chủng tộc ưu việt.

Như vậy, các loại câu hỏi về chính trị mà Đông Phương học nêu ra là : Những loại khả năng gì khác về trí tuệ, mỹ học, học thuật và văn hóa đã giúp tạo dựng một truyền thống đế quốc như Đông Phương học? Làm thế nào mà các ngành triết học, từ điển học, sử học, sinh học, kinh tế học, chính trị học, viết tiểu thuyết, cả làm thơ trữ tình lại phục vụ cho thế giới quan chủ yếu mang tính đế quốc của Đông Phương học? Đã có những biến đổi, điều chỉnh, trau chuốt gì, thậm chí cách mạng gì trong Đông Phương học? Trong bối cảnh đó, tính độc đáo, kế thừa, tính cá biệt có ý nghĩa gì? Đông Phương học đã tự chuyển đạt và tái sinh sản như thế nào từ thời kỳ này sang thời kỳ khác? Tóm lại, làm sao chúng ta có thể coi hiện tượng văn hóa, lịch sử của Đông Phương học như là một sản phẩm có ý chí của con người- chứ không phải chỉ là sự suy luận vô điều kiện - với tất cả tính phức tạp lịch sử, chi tiết, giá trị của nó, đồng thời không bỏ quên mối liên kết giữa công tác văn hóa, các khuynh hướng chính trị, nhà nước và những thực tế đặc trưng của sự thống trị? Với những mối quan tâm đó, một công trình nghiên cứu về nhân văn có thể xử lý một cách có trách nhiệm vấn đề chính trị và văn hóa. Song điều đó không có nghĩa là công trình nghiên cứu đó có thể xác lập một quy tắc nghiêm chỉnh và cứng nhắc về mối quan hệ giữa kiến thức và chính trị. Theo tôi, mọi công trình điều tra về nhân văn phải nêu được bản chất của mối quan hệ đó trong bối cảnh đặc trưng của công trình nghiên cứu, chủ đề và những hoàn cảnh lịch sử của nó.

2. Vấn đề phương pháp luận

Trong một cuốn sách trước đây, tôi đã nêu nhiều suy nghĩ và phân tích về tầm quan trọng của phương pháp luận trong việc khoa học xã hội tiến hành tìm hiểu và xây dựng bước đi đầu tiên, điểm xuất phát, nguyên tắc khởi đầu¹¹. Một bài học lớn mà tôi tiếp thu được và đã trình bày là không có điểm xuất phát nào. Phải xác định, xây dựng những bước khởi đầu cho mỗi dự án như thế nào để có thể tạo điều kiện cho những bước đi tiếp theo. Theo kinh nghiệm của tôi, chưa

có lĩnh vực nào mà nổi khó khăn của bài học này đã được nhận thức thấy một cách rõ rệt (thành công hay thất bại như thế nào, tôi không thể nói được) như trong chuyên đề nghiên cứu này về Đông Phương học. Ý tưởng về sự bắt đầu, hành động bắt đầu nhất thiết bao gồm việc xác định giới hạn, nghĩa là một cái gì đó được lấy ra, tách ra khỏi khối tư liệu để biến thành, trở thành điểm xuất phát, điểm khởi đầu. Đối với người nghiên cứu các văn bản, thì một khái niệm về việc xác định giới hạn ban đầu là ý tưởng của Louis Althusser về điều bất định, về một sự thống nhất có giới hạn cụ thể của một văn bản, hoặc một nhóm văn bản, và đó là điều mà do phân tích nên đã nêu ra được¹². Trong trường hợp Đông Phương học (trái với trường hợp các văn bản của Mác mà Althusser nghiên cứu), không có vấn đề tìm điểm xuất phát hoặc vấn đề bất định, mà là vấn đề xác định những văn bản, tác giả và giai đoạn nào là phù hợp nhất để nghiên cứu.

Tôi cảm thấy rằng sẽ đại dột nếu kể lại lịch sử của Đông Phương học theo kiểu bách khoa. Trước hết, bởi vì nếu nguyên tắc chỉ đạo của tôi là "ý tưởng của người châu Âu về phương Đông" thì số lượng tài liệu tôi phải xử lý sẽ hầu như vô tận ; hai là, bản thân mô hình kể chuyện không thích hợp với các mối quan tâm về mô tả và chính trị ; ba là, trong những cuốn sách như "Sự phục hưng của phương Đông" của Raymond Schwab, cuốn "Những hoạt động nghiên cứu về Arập ở châu Âu đầu thế kỷ XX" của Johan Fuck, cuốn sách gần đây "Vấn đề Arập ở nước Anh thời Trung Cổ"¹³ của Dorothee Metlitzki đã có những chuyên đề bách khoa về một số phương diện của cuộc gặp gỡ giữa phương Tây và phương Đông khiến nhiệm vụ của nhà phê bình, trong bối cảnh chính trị và tri thức chung mà tôi đã nêu ở trên, trở nên khác hơn.

Vẫn còn vấn đề phải cắt giảm số tư liệu quá lớn và tập trung vào một khối lượng tư liệu có thể xử lý được và, điều quan trọng hơn, cần vạch ra một cái gì đó như là trật tự tri thức trong khối văn bản đó mà không theo một trật tự đại sự ký thiếu suy nghĩ. Vì vậy, điểm xuất phát của tôi là coi các kinh nghiệm trải qua của Anh, Pháp và Mỹ về phương Đông như là một đơn vị, tìm hiểu xem cái gì trong bối cảnh lịch sử và phát triển trí tuệ đã làm cho kinh nghiệm trải qua đó thực hiện được, đánh giá xem chất lượng và tính chất của những kinh nghiệm trải qua đó như thế nào. Vì những lý do mà tôi sẽ trình bày, tôi đã hạn chế hơn nữa danh sách các vấn đề đã được giảm bớt rồi (tuy vẫn còn nhiều), chỉ còn bao gồm kinh nghiệm đã trải qua của Anh, Pháp, Mỹ trong quan hệ với người Arập và Đạo Hồi cùng đại diện cho phương Đông trong gần một ngàn năm. Như vậy, một phần lớn phương Đông có vẻ bị gạt ra - Ấn Độ, Nhật Bản, Trung Quốc và các vùng khác ở Viễn Đông. Không phải vì những vùng đó không quan trọng (rõ ràng là rất quan trọng), mà vì chúng ta có thể tách riêng kinh nghiệm của châu Âu đối với miền Cận Đông và Đạo Hồi, không gắn với miền Viễn Đông. Tuy nhiên,

trong những thời điểm nhất định nào đó của lịch sử chung về mối quan tâm của châu Âu đối với phương Đông, không thể bàn về những vùng đặc biệt của phương Đông như Ai Cập, Xiri và Arập mà không nghiên cứu sự dính líu của châu Âu đối với các vùng xa hơn, trong đó Ba Tư và Ấn Độ là quan trọng nhất. Một trường hợp nổi bật là mối quan hệ giữa Ai Cập và Ấn Độ đối với Anh trong thế kỷ XVIII và XIX. Cũng như vậy, có vai trò của Pháp trong việc giải mã Kinh Zend Avesta của Đạo giáo Zoroastra, vị trí hàng đầu của Pari trên tư cách là một trung tâm nghiên cứu tiếng *Sanskrit* trong thập niên đầu của thế kỷ XIX, việc Napoleon quan tâm đến phương Đông là có liên quan đến suy nghĩ của Hoàng đế Pháp đối với vai trò của Anh ở Ấn Độ, và tất cả những lợi ích ở Viễn Đông đã trực tiếp ảnh hưởng đến sự quan tâm của Pháp đối với vùng Cận Đông, Đạo Hồi và người Arập.

Nước Anh và nước Pháp đã thống trị miền Đông Địa Trung Hải từ khoảng cuối thế kỷ XVII. Ý kiến trình bày của tôi về sự thống trị và lợi ích có hệ thống không bao gồm :

a/ Sự đóng góp quan trọng của Đức, Italia, Nga, Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha vào Đông Phương học.

b/ Cuộc cách mạng trong việc nghiên cứu Kinh Thánh, với các công trình xuất sắc của những người đi đầu như Đức cha Lowth, Eichhorn, Herder và Michaelis, là nhân tố quan trọng thúc đẩy việc nghiên cứu phương Đông trong thế kỷ XVIII.

Trước hết, tôi phải tập trung nghiên cứu tư liệu của Anh, Pháp và sau đó là của Mỹ, bởi không những rất đúng là Anh và Pháp đã là những nước đi tiên phong ở phương Đông và trong việc nghiên cứu Đông Phương mà còn vì họ giữ được vị trí tiên phong đó là do họ có hai mạng lưới thuộc địa lớn nhất trong lịch sử trước thế kỷ XX. Vị trí của nước Mỹ ở phương Đông từ sau Chiến tranh thế giới thứ hai đã ăn khớp một cách tự giác với những nơi mà hai cường quốc châu Âu trước đó đã chiếm được. Tôi tin rằng chính do chất lượng, tính nhất quán và khối lượng to lớn của mình nên các tác phẩm của Anh, Pháp, Mỹ về phương Đông đã vượt lên trên các công trình nghiên cứu quan trọng được tiến hành ở Đức, Italia, Nga và nhiều nước khác. Cũng rất đúng là những bước đi quan trọng trong việc nghiên cứu phương Đông đều do Anh hoặc Pháp tiến hành, rồi sau đó được Đức đi sâu thêm. Ví dụ, Silvestre de Sacy, không chỉ là viên chức nghiên cứu Đông Phương học hiện đại lần đầu tiên ở châu Âu, đã nghiên cứu về Đạo Hồi, về văn học Arập, về Đạo Druze và Đế chế Ba Tư của dòng họ Sassanid, mà ông còn là thầy của Champollion và Franz Bopp, người sáng lập ra ngành ngôn ngữ học so sánh của Đức. Cũng có thể nói tương tự về vị trí ưu tiên và vai trò nổi bật sau đó của William Jones và Edward William Lane.

Thứ hai - và chính ở đây các nhược điểm của tôi trong việc nghiên cứu về

phương Đông đã được bổ khuyết rất nhiều - gần đây đã có một số công trình quan trọng về bối cảnh của học thuật về Kinh Thánh có liên quan đến điều mà tôi gọi là sự đi lên của Đông Phương học hiện đại. Tác phẩm hay nhất và soi sáng nhất là "Kublai Khan và sự thất thủ của Jerusalem" của E.S.Shaffer¹⁴. Đó là công trình nghiên cứu cần thiết để hiểu nguồn gốc của chủ nghĩa lãng mạn và của hoạt động trí tuệ làm cơ sở cho nhiều điều đang diễn ra ở Coleridge, Browning và George Eliot. Trong chừng mực nào đó, tác phẩm của Shaffer đã đào sâu và trau chuốt thêm những điểm do Schwab nêu bằng cách khai thác những tư liệu có liên quan trong tác phẩm của các học giả nghiên cứu Kinh Thánh ở Đức và sử dụng những tư liệu đó để nghiên cứu một cách thông minh và lý thú công trình của ba tác giả lớn người Anh. Tuy nhiên, điểm thiếu sót của cuốn sách là đã không nói đến khía cạnh về chính trị và ý thức hệ mà các tác giả Anh, Pháp đã cung cấp cho tư liệu phương Đông, và chính đó là điều mà tôi chủ yếu quan tâm. Khác với Shaffer, tôi tìm cách làm rõ những bước phát triển tiếp sau trong Đông Phương học học thuật và văn học có liên quan đến mối quan hệ giữa một bên là Đông Phương học Pháp - Anh và một bên là sự đi lên của chủ nghĩa đế quốc rõ ràng có ý thức thực dân. Và tôi muốn chứng minh rằng tất cả những vấn đề trước đó đều ít nhiều được lặp lại như thế nào trong Đông Phương học của Mỹ sau Chiến tranh thế giới thứ hai.

Tuy nhiên, trong công trình nghiên cứu của tôi, có một điều có thể gây hiểu lầm. Tuy thỉnh thoảng có nhắc đến, nhưng tôi đã không trình bày đầy đủ về những sự phát triển ở Đức sau thời kỳ mở đầu mà Sacy có vị trí ưu thế. Bất kỳ công trình nghiên cứu nào cung cấp hiểu biết về Đông Phương học mà ít lưu ý đến các học giả như Steinthal, Muller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Noldeke (chỉ xin nêu tên một số) đều là đáng trách và tôi xin tự trách mình. Tôi thật lấy làm tiếc đã không chú ý nhiều hơn đến uy tín khoa học lớn của giới học giả Đức giữa thế kỷ XIX, và George Eliot đã kịch liệt tố cáo khuyết điểm đó của giới học giả Anh. Điều tôi muốn nói là bức chân dung không thể nào quên được của Eliot về ông Casaubon trong tác phẩm "Giữa tháng Ba" của ông. Theo ý kiến của người em họ trẻ tuổi của ông là Will Ladislaw, một lý do khiến Casaubon không thể hoàn thành được cuốn sách "Bí quyết về mọi thần thoại" là vì ông ta không hiểu biết nội dung các tác phẩm của học giả Đức. Không những Casaubon đã chọn một đề tài "hay thay đổi như hóa học : những phát minh mới luôn luôn tạo ra những quan điểm mới" mà ông ta còn làm một việc giống như sự phản bác của Paracelsus "vì ông Casaubon không phải là một nhà Đông Phương học"¹⁵.

Eliot đã không sai khi ông nói rằng vào khoảng năm 1830, tức là năm cuốn sách "Giữa tháng Ba" của ông được in, học thuật Đức đã đạt đến trình độ ưu việt ở châu Âu. Tuy vậy, trong suốt hơn 30 năm đầu của thế kỷ XIX trong học thuật

Đức đã không hề có sự hợp tác chặt chẽ giữa các nhà nghiên cứu Đông Phương và một sự quan tâm trường kỳ và vững chắc về phương Đông. Đức đã không có một điều gì tương ứng với sự hiện diện của Anh và Pháp tại Ấn Độ, ở các xứ miền Đông Địa Trung Hải và Bắc Phi. Hơn nữa, phương Đông của Đức hầu như là một phương Đông thuần túy học thuật, hay ít nhất là cổ điển. Phương Đông đã trở thành chủ đề của thơ trữ tình, những chuyện tưởng tượng, thậm chí tiểu thuyết nhưng không bao giờ là chuyện thực tế như Ai Cập, Xiri đã là thực tế đối với Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli hay Nerval. Điều có nhiều ý nghĩa là hai tác phẩm nổi tiếng nhất của Đức về phương Đông, cuốn *"Năm trên sôpha nói chuyện về phương Đông và phương Tây"* của Goethe và cuốn *"Hiểu biết về ngôn ngữ Ấn Độ"* của Friedrich Schlegel đều dựa vào một chuyến đi du lịch trên sông Rhin và nhiều giờ làm việc ở các thư viện Pari. Điều mà học thuật phương Đông của Đức đã làm được là đào sâu, trau chuốt thêm các kỹ thuật để vận dụng vào các bài viết, các truyện huyền thoại, các ý tưởng và ngôn ngữ mà hầu hết được các đế quốc Anh và Pháp thu thập được từ phương Đông.

Tuy nhiên, điểm tương đồng giữa Đông Phương học Đức và Đông Phương học của Anh, Pháp và sau này của Mỹ, là một loại uy quyền trí tuệ về phương Đông trong văn hóa phương Tây. Uy quyền đó phải là đối tượng của phần lớn các tác phẩm miêu tả Đông Phương học và cả trong công trình nghiên cứu này. Ngay cả tên Đông Phương học cũng gợi ra một phong cách chuyên môn nghiêm túc, và có lẽ là khó khăn, nặng nề. Khi dùng từ ngữ đó để chỉ các nhà khoa học xã hội Mỹ hiện đại (họ không tự nhận mình là nhà Đông Phương học và do đó việc tôi dùng từ ngữ đó là không bình thường), tôi muốn lưu ý đến việc các chuyên gia về Trung Đông vẫn có thể dựa vào những di sản của vị trí trí tuệ của Đông Phương học ở châu Âu trong thế kỷ XIX. Không có gì huyền bí hoặc tự nhiên về uy quyền cả.

Uy quyền được hình thành, tỏa sáng và phổ biến. Nó có tính quan trọng và có sức thuyết phục ; nó có vị trí, nó xác lập những quy định về thẩm mỹ tinh tế và có giá trị. Hầu như không thể phân biệt uy quyền với những ý tưởng mà nó đã đề cao coi là xác thực, với những truyền thống, nhận thức và phán quyết mà nó đã tạo thành, truyền bá và tái sinh ra. Trên hết, uy quyền có thể và cần được phân tích. Mọi thuộc tính đó của uy quyền đều áp dụng đối với Đông Phương học và đại bộ phận công trình nghiên cứu này của tôi sẽ mô tả uy quyền lịch sử của Đông Phương học và những uy quyền cá nhân của nó.

Ở đây những công cụ phương pháp luận chủ yếu của tôi để nghiên cứu uy quyền là cái có thể gọi là **vị trí chiến lược** tức là một cách để mô tả vị trí của tác giả trong một bài viết đối với tư liệu về phương Đông mà tác giả đang viết,

và **sự hình thành chiến lược**, tức là cách phân tích mối quan hệ giữa các bài viết và cách mà các nhóm bài viết các loại bài viết, thậm chí các thể loại bài viết có được khối lượng, tỷ trọng và sức mạnh tham khảo giữa chúng với nhau và sau đó trong nền văn hóa nói chung. Tôi dùng khái niệm "chiến lược" chỉ đơn giản để xác định vấn đề mà bất kỳ tác giả nào viết về phương Đông cũng đều phải đối mặt: làm thế nào để nắm vấn đề, tiếp cận vấn đề, làm sao để không bị đánh bại hoặc bị áp đảo do tính siêu phạm, phạm vi và quy mô khủng khiếp của phương Đông. Mỗi nhà văn viết về phương Đông phải tự xác định vị trí của mình đối với phương Đông ; khi đã được đưa vào bài viết, vị trí này bao gồm loại giọng văn kể chuyện của tác giả, loại cấu trúc do tác giả xây dựng, các loại hình ảnh, chủ đề, môtip có trong bài viết, tất cả những cái đó cộng với cách tác giả chọn đề nói chuyện với độc giả, không chế phương Đông và cuối cùng, đại diện cho phương Đông hoặc nhân danh phương Đông mà phát biểu. Tuy nhiên, không có gì trong những điều này là trừu tượng cả. Mỗi tác giả viết về phương Đông (điều này đúng với cả Homer) đều có một tiền lệ nào đó về phương Đông, có một hiểu biết nào đó trước về phương Đông, để tham khảo và dựa vào đó. Mỗi công trình viết về phương Đông lại phải gắn với những công trình khác, với các độc giả, các thể chế và với bản thân phương Đông. Do đó, tổng thể tất cả những mối quan hệ đó giữa các công trình, các độc giả và các mặt đặc biệt về phương Đông sẽ cấu thành một tổ chức có thể phân tích được - ví dụ, những công trình nghiên cứu về triết học, tuyển tập văn học phương Đông, sách về du ký, những truyện tưởng tượng quái dị về phương Đông - và sự có mặt của các bản viết đó trong thời gian, trong thuyết minh, trong các thể chế (nhà trường, thư viện, ngành đối ngoại) đều đem lại sức mạnh và uy quyền cho Đông Phương học.

Rõ ràng là quan điểm của tôi về uy quyền không liên quan đến việc nghiên cứu những gì được che dấu trong bản viết Đông Phương học, mà chỉ nghiên cứu bề mặt của bản viết, nghiên cứu tính đứng ngoài của nó đối với điều mà nó mô tả. Có thể không quá nhấn mạnh ý tưởng này. Tiền đề của Đông Phương học là tính đứng ngoài, nghĩa là việc nhà Đông Phương học, nhà thơ hay học giả, làm cho Đông Phương nói lên, mô tả Đông Phương, làm cho những điều huyền bí của phương Đông trở thành rõ ràng đối với phương Tây. Tác giả không bao giờ quan tâm đến phương Đông trừ phi coi đó là nguyên nhân thứ nhất của điều tác giả nói. Những điều tác giả nói và viết, và do điều đó được nói và viết ra, đều nhằm làm cho mỗi người thấy rằng nhà Đông Phương học đứng bên ngoài phương Đông, vừa trên tư cách là một hiện sinh và một thực tế đạo lý. Và tất nhiên, sản phẩm chính của sự đứng ngoài là *đại diện*. Ngay từ khi mới diễn vở kịch của Aeschylus "Những người Ba Tư", phương Đông vốn là một nơi rất xa xôi và nhiều khi có tính đe dọa, đã trở thành những con người gần gũi hơn (Aeschylus đã mô tả những

phụ nữ châu Á đau khổ). Tác động của sự trình diễn vở kịch "Những người Ba Tư" đã làm cho người ta không thấy được thực tế là khán giả đang xem một tạo dựng rất giả tạo về điều mà một người phi phương Đông đã biến thành một biểu tượng cho toàn bộ phương Đông. Do đó, việc tôi phân tích các bài viết Đông Phương học sẽ nhấn mạnh chứng cứ, và chứng cứ đó không phải là vô hình, vì đó là sự đại diện, sự thể hiện, chứ không phải là sự miêu tả "tự nhiên" về phương Đông. Chứng cứ có thể được tìm thấy ở ngay những cái gọi là bài viết xác thực (lịch sử, phân tích ngôn ngữ, nghị luận chính trị) cũng như các bản viết được công khai coi là có tính nghệ thuật (tức là công khai có tính tưởng tượng). Ở đây, điều cần xem xét là văn phong, hình thái tu từ, khung cảnh xã hội, đề từ tưởng tượng, chứ không phải là xem việc trình bày và thể hiện có đúng không, có trung thành với một nguyên bản lớn không. Tính đứng ngoài của sự thể hiện luôn luôn chịu sự chi phối của một biến thể của chân lý hiển nhiên : nếu phương Đông có thể tự thể hiện được mình, thì phương Đông hãy tự làm ; vì phương Đông không thể tự thể hiện mình được, thì cần thể hiện phương Đông... cho phương Tây xem, và cho cả phương Đông đáng thương, vì không có cách nào hơn. "(Sách của Các Mác, Ngày 18 tháng Sương Mù của Louis Bonaparte").

Còn một lý do nữa khiến phải nhấn mạnh tính đứng ngoài. Đó là tôi tin rằng cần làm rõ rằng trong sự thuyết minh văn hóa và trao đổi trong một nền văn hóa, những gì thường được văn hóa lưu truyền không phải là "sự thật" mà là những sự thể hiện. Không cần phải chứng minh cũng thấy rằng bản thân ngôn ngữ là một hệ thống có tổ chức cao và được mã số, sử dụng các đề từ để diễn đạt, chỉ rõ, trao đổi những thông điệp và thông tin. Ít nhất là về văn viết, trong bất cứ trường hợp nào đều không có sự hiện diện được dẫn đến mà chỉ có sự tái hiện diện, hoặc trình bày, thể hiện. Do đó, giá trị, hiệu quả, sức mạnh, tính chân thực có thể trông thấy được của một bài viết về phương Đông lại dựa rất ít vào phương Đông và không thể tùy thuộc có tính công cụ vào Trung Đông. Ngược lại, bài văn viết là một sự hiện diện đối với người đọc do nó đã gạt bỏ vật thể có thật là phương Đông, chiếm chỗ của phương Đông và làm cho phương Đông trở thành một cái gì thừa, không còn cần thiết. Như vậy, toàn bộ Đông Phương học đứng xa ra ngoài phương Đông ; Đông Phương học có lý hay không là tùy thuộc vào phương Tây hơn là phương Đông, sự có lý này trực tiếp dựa vào các kỹ thuật thể hiện, trình bày của phương Tây đã làm cho phương Đông có thể được nhìn thấy, trở nên rõ nét trong các thuyết minh. Và những sự thể hiện đó dựa vào các thể chế, các truyền thống, quy ước, các quy định được thỏa thuận về sự hiểu biết, về tác động của các sự thể hiện... chứ không phải là dựa vào một phương Đông xa xôi và vô hình.

Sự thể hiện về phương Đông trong thời kỳ gần cuối thế kỷ XVIII so với thời

kỳ sau có khác nhau. Trong thời kỳ sau (tức thời kỳ mà tôi gọi là Đông Phương học hiện đại), sự thể hiện về phương Đông được mở rộng hơn rất nhiều. Thật vậy, sau William Jones và Anquetil Deuperron và sau cuộc viễn chinh của Napoleon sang Ai Cập, châu Âu hiểu phương Đông một cách khoa học hơn, có cơ sở hơn và có kỷ luật hơn. Những điều quan trọng đối với châu Âu là kỹ thuật của họ để tiếp nhận phương Đông được mở rộng về quy mô và trở nên trau chuốt, tinh tế hơn. Vào khoảng cuối thế kỷ XVIII, phương Đông đã bộc lộ dứt khoát tuổi của ngôn ngữ của mình, vượt tuổi của ngôn ngữ Hebreo thần thánh. Một nhóm học giả châu Âu đã phát hiện vấn đề này, đã chuyển đạt phát hiện đó cho một nhóm học giả khác và bảo tồn nó bằng ngành khoa học mới nghiên cứu ngôn ngữ Ấn - Âu. Một ngành khoa học mới có nhiều sức mạnh nghiên cứu ngôn ngữ phương Đông đã ra đời. Như Foucault đã chỉ rõ trong tác phẩm "Trật tự của muôn vật": cùng với ngành khoa học đó đã có một mạng lưới các mối quan tâm khoa học liên quan. Cũng như vậy, bằng nghệ thuật của mình, Foucault, William Beckford, Byron, Goethe, Huygo đã cơ cấu lại phương Đông và làm cho màu sắc, ánh sáng, nhân dân phương Đông trở nên rõ nét qua các hình ảnh, văn điệu và môtip của mình. Tối đa là phương Đông đích thực đã làm cho tác giả có hình ảnh đó, nhưng rất ít khi phương Đông hướng dẫn cho hình ảnh đó.

Đông Phương học đã đáp ứng nhiều đối với nền văn hóa đã sản sinh ra nó hơn là đối với đối tượng phổ biến của nó. Như vậy, lịch sử của Đông Phương học vừa có tính nhất quán bên trong và một loạt quan hệ rất rõ nét với nền văn hóa nổi bật đang bao quanh nó. Do đó, tôi cố gắng phân tích để thấy rõ hình thù và tổ chức bên trong của lĩnh vực nghiên cứu này, về những người đi tiên phong, những người sáng lập, những văn bản quy định, những ý tưởng về ca ngợi và thờ cúng thần linh, những nhân vật mẫu mực, những người kế tục, những người đào sâu thêm và những nhân vật quyền uy mới. Tôi cũng sẽ cố gắng lý giải vì sao Đông Phương học đã vay mượn và nhiều khi được bồi dưỡng bằng những ý tưởng, học thuyết và xu thế "mạnh mẽ" đang thống trị nền văn hóa. Và như vậy, đang có một phương Đông ngôn ngữ, một phương Đông của Freud, một phương Đông của Spengler, một phương Đông của Darwin, một phương Đông của chủ nghĩa bài chủng, v.v.. Tuy nhiên, chưa bao giờ có một phương Đông thuần túy hoặc vô điều kiện. Cũng như vậy, chưa bao giờ có một Đông Phương học với hình thức phi vật chất, và càng không thể có một cái gì ngây thơ như là ý tưởng về phương Đông. Điều khác nhau giữa tôi và các học giả nghiên cứu lịch sử tư tưởng là ở nhận định cơ bản này và những hậu quả tiếp theo về phương pháp luận. Vì cách trình bày của Đông Phương học có những sự nhấn mạnh, hình thức thể hiện, và trên hết, tính hiệu quả về vật chất theo những cách mà bất cứ lịch sử tư tưởng kín mít nào cũng không thể cung cấp được. Nếu không có những nhấn mạnh và tính hiệu

quả vật chất đó, Đông Phương học cũng sẽ chỉ là một ý tưởng khác, trong khi nó đang và đã cao hơn thế nhiều. Do đó, tôi xem xét không những các tài liệu học thuật mà cả các tác phẩm văn học, bài viết chính trị, bài báo, truyện ký, các chuyên đề về tôn giáo và ngôn ngữ học. Nói khác hơn, cách nhìn lại tạo của tôi vừa có tính lịch sử và "nhân chứng", vì tôi tin rằng mọi văn bản đều có tính vật chất và có tính suy diễn gián tiếp, tất nhiên là theo những cách khác nhau giữa thể loại này và thể loại khác, giữa thời kỳ lịch sử này và thời kỳ lịch sử khác.

Tuy nhiên, khác với Michel Foucault mà tác phẩm đã có ích cho tôi rất nhiều, tôi tin tưởng ở dấu ấn quyết định của cá nhân tác giả đối với vô số tác giả vô danh của những văn bản của một ngành bàn về nhiều loại vấn đề như Đông Phương học. Khối lượng các công trình mà tôi phân tích có tính thống nhất, một phần vì chúng thường tham chiếu lẫn nhau : dù sao, Đông Phương học là một hệ thống trong đó người ta trích dẫn các tác phẩm và tác giả. Tác phẩm "Những kiểu cách và phong tục tập quán của người Ai Cập hiện đại" của Edward William Lane được nhiều tác giả như Nerval, Flaubert và Richard Burton đọc và trích dẫn. Do uy tín của Edward William Lane nên tất cả những ai viết hoặc suy tư về phương Đông, không chỉ Ai cập, đều phải sử dụng sách của ông. Nerval đã trích dẫn nguyên văn nhiều đoạn trong sách trên chính là để giúp mình mô tả các làng mạc ở Xyri, chứ không phải ở Ai Cập. Sở dĩ Lane đã có uy tín và sở dĩ có cơ hội để người ta trích dẫn Lane một cách có lựa chọn và không bữa bãi là vì Đông Phương học đã cố làm cho tác phẩm của Lane có tính phổ biến. Tuy nhiên, muốn hiểu giá trị phổ biến của tác phẩm của Lane thì cần phải tìm hiểu kỹ những nét đặc trưng của nó. Điều đó cũng đúng đối với Renan, Sacy, Lamartine, Schlegel và các tác giả có uy tín khác. Foucault cho rằng nói chung từng bài viết hoặc từng tác giả chỉ có ít giá trị ; theo chủ nghĩa kinh nghiệm, tôi thấy Đông Phương học không phải như vậy (và có lẽ không nơi nào khác). Do đó, khi phân tích tôi cố gắng đọc kỹ các bài viết nhằm tìm thấy mối liên hệ biện chứng giữa từng bài viết hoặc tác giả và tập hợp phức tạp các bài viết mà bài đó đã góp phần.

Tuy đã lựa chọn một số lượng lớn tác giả, quyển sách này vẫn chưa phải là một quyển lịch sử đầy đủ hoặc một tường thuật chung về Đông Phương học. Tôi biết rõ nhược điểm đó. Cơ cấu dày cộm của Đông Phương học đã tồn tại và hoạt động được trong xã hội phương Tây chính vì tính phong phú của nó. Tôi chỉ mới từng lúc mô tả được từng phần của cơ cấu đó và gợi ý cho bạn đọc về sự tồn tại của một tổng thể lớn hơn, chi tiết hơn, lý thú hơn, cùng với những nhân vật, bài viết và sự kiện hấp dẫn. Tôi tự an ủi rằng dù sao đây chỉ là một trong nhiều quyển sách, và hy vọng rằng sẽ có những học giả và các nhà phê bình viết thêm một số sách khác. Vẫn còn phải có một chuyên đề chung về chủ nghĩa đế quốc, về văn hóa. Cũng cần có những công trình nghiên cứu khác đi sâu hơn vào mối

quan hệ giữa Đông Phương học và khoa sư phạm, hoặc Đông Phương học của người Italia, người Hà Lan, người Đức và người Thụy Sĩ, hoặc sự năng động giữa nền học thuật và tác phẩm viết theo trí tưởng tượng, về mối quan hệ giữa những ý tưởng thực tiễn về cai trị và kỷ luật trí tuệ, tức lĩnh vực lý luận. Có lẽ nhiệm vụ quan trọng nhất là nghiên cứu về các điều thay thế cho Đông Phương học, và nêu câu hỏi làm sao để người ta có thể nghiên cứu các nền văn hóa và dân tộc khác với cách nhìn tự do, hoặc không mang tính đàn áp và lũng đoạn, khống chế. Nhưng như thế thì sẽ phải suy nghĩ lại về toàn bộ vấn đề phức tạp của kiến thức và quyền lực. Đây là những nhiệm vụ chưa được hoàn thành trong công trình này.

Cuối cùng, tôi muốn nêu một nhận xét có tính tự đề cao về phương pháp. Tôi đã viết công trình này nhằm phục vụ một số giới độc giả. Đối với các sinh viên về văn học và phê bình văn học, Đông Phương học là một ví dụ tuyệt diệu về quan hệ tương hỗ giữa xã hội, lịch sử và nghiên cứu văn bản. Hơn nữa, vai trò văn hóa của phương Đông ở phương Tây còn gắn Đông Phương học với ý thức hệ, chính trị, logic của quyền lực, và theo tôi những vấn đề liên quan đến cộng đồng văn học. Đối với những người nghiên cứu đương đại về phương Đông, từ các giáo sư đại học đến các nhà hoạch định chính sách, cuốn sách này nhằm hai mục đích: một, cung cấp cho họ phá hệ tri thức của họ theo một cách chưa từng có trước đây ; hai, phê phán (nhằm mục đích thúc đẩy tranh luận) những giả định đã là chỗ dựa chủ yếu của đại bộ phận công việc của họ và những giả định đó nhiều khi chưa hề bị nghi vấn. Đối với độc giả phổ thông, công trình này bàn về những vấn đề luôn luôn gây sự chú ý, và tất cả những vấn đề đó liên quan không những đến những nhận thức và cách xử lý của phương Tây đối với phương Đông mà cả về vai trò rất quan trọng mà văn hóa phương Tây đã đóng trong cái mà Vico gọi là thế giới của các quốc gia. Cuối cùng, đối với độc giả của Thế giới thứ ba, công trình nghiên cứu này là một bước để tiến tới hiểu rõ không chỉ chính trị của phương Tây và thế giới không phương Tây trong nền chính trị đó, mà chính là hiểu rõ sức mạnh của sự thuyết minh văn hóa của phương Tây, một sức mạnh mà nhiều khi bị người ta ngộ nhận là chỉ có tính trang sức bề ngoài hoặc là có tính "thượng tầng kiến trúc". Tôi hy vọng sẽ minh họa được cơ cấu ghê gớm của sự thống trị về văn hóa và đặc biệt đối với các dân tộc thuộc địa, những nguy cơ và những sự cám dỗ của việc sử dụng cơ cấu đó đối với bản thân họ và các dân tộc khác.

Cuốn sách của tôi được sắp xếp thành ba chương lớn và 12 mục nhỏ để có thể trình bày được nhiều. Chương một: "Phạm vi của Đông Phương học" khoanh mọi khía cạnh của chủ đề, cả về thời gian lịch sử và kinh nghiệm, chủ đề triết học và chính trị. Chương hai: "Cấu trúc và tái cấu trúc Đông Phương học" mô tả sự phát triển của Đông Phương học hiện đại bằng một biên niên sử rộng rãi và mô

tả một loạt biện pháp và công cụ chung của các nhà thơ, nghệ sĩ và học giả có tên tuổi. Chương ba: "Đông Phương học ngày nay" nối tiếp phần đã làm của các vị tiền bối cho đến 1870. Đây là thời kỳ bành trướng lớn của chủ nghĩa thực dân ở phương Đông, đạt tới đỉnh cao vào Chiến tranh thế giới thứ hai. Mục cuối của Chương ba nói về bá quyền đã chuyển từ tay Anh, Pháp sang tay Mỹ. Ở đây, tôi cố gắng mô tả những thực tế tri tuệ và xã hội của Đông Phương học tại Mỹ.

3. *Khía cạnh cá nhân*

Trong cuốn "Ghi chép trong tù", Gramsci viết : "Điểm xuất phát của việc phê bình là phải hiểu mình thật sự là gì, và "tự hiểu mình" là một sản phẩm của quá trình lịch sử cho đến nay đã để lại trong chúng ta rất nhiều dấu ấn nhưng lại không để lại một bản liệt kê". Bản dịch tiếng Anh chỉ nói đến đó, nhưng bản tiếng Italia của Gramsci đã có thêm câu kết luận sau đây : "Do đó, ngay từ đầu nhất thiết phải xây dựng một bản liệt kê như vậy"¹⁶.

Phần lớn sự đầu tư cá nhân của tôi vào công trình này xuất phát từ sự hiểu biết của tôi trên tư cách là "một người phương Đông", một em bé đã lớn lên trong hai thuộc địa của Anh. Tôi được đi học trong những thuộc địa đó (Palestin, Ai Cập) và ở Mỹ. Tuy được giáo dục theo kiểu phương Tây, sự hiểu biết sâu sắc ban đầu đó vẫn tồn tại trong tôi. Theo nhiều cách, công trình về Đông Phương học này là một cố gắng để liệt kê ở trong tôi - một người phương Đông - những dấu vết của nền văn hóa mà sự thống trị là một nhân tố hùng mạnh trong cuộc sống của mọi người phương Đông. Chính vì vậy, đối với tôi, phương Đông Hồi giáo phải là trung tâm của sự chú ý. Liệu những điều tôi đạt được ở đây có phải là bản liệt kê mà Gramsci đã yêu cầu hay không, điều đó không thể do tôi phán xét, mặc dù tôi cảm thấy điều đó rất quan trọng và tôi đã có ý thức cố gắng xây dựng bản liệt kê đó. Trong quá trình viết sách, tôi đã hết sức cố gắng nghiêm khắc và phát huy lý trí để duy trì ý thức phê phán và sử dụng những công cụ nghiên cứu lịch sử, nhân văn và văn hóa mà tôi đã may mắn lĩnh hội được qua quá trình học hành. Tuy nhiên, trong tất cả điều đó tôi không bao giờ quên thực tế văn hóa và sự dính líu cá nhân của tôi đã được tạo thành "một người phương Đông".

Những hoàn cảnh lịch sử tạo điều kiện cho công trình nghiên cứu này quả là khá phức tạp và tôi xin nêu một số nét đại thể ở đây. Ai đã từng sống ở phương Tây từ những năm 1950, đặc biệt là ở Mỹ, đều đã chứng kiến một thời kỳ đặc biệt rối ren trong quan hệ giữa phương Đông và phương Tây. Không ai không thấy rằng trong thời kỳ đó "Phương Đông" luôn luôn có nghĩa là mối nguy cơ và đe dọa, và thậm chí từ ngữ đó đã được dùng để chỉ cả phương Đông truyền thống

và nước Nga. Trong các trường đại học đã có một khối lượng ngày càng tăng các chương trình và các viện nghiên cứu khu vực và học thuật về phương Đông đã trở thành một bộ phận quốc sách. Hoạt động thông tin ở Mỹ có mối quan tâm lành mạnh về phương Đông, vì phương Đông có tầm quan trọng về chiến lược và kinh tế cũng như tính ngoại lai hấp dẫn truyền thống. Nếu một công dân phương Tây sống trong kỷ nguyên điện tử có thể tiếp cận ngay với thế giới, thì phương Đông cũng gần gũi hơn, và ngày nay phương Đông không còn là một vùng đất huyền thoại mà là nơi có rất nhiều quyền lợi của phương Tây, đặc biệt là của Mỹ.

Một phương diện của thế giới điện tử và hậu hiện đại là việc tăng các "sáo cũ" về phương Đông. Truyền hình, phim ảnh, các phương tiện thông tin ngày càng đưa các thông tin vào các khuôn mẫu chuẩn mực. Về phương Đông, thì sự chuẩn mực hóa và "sáo cũ" đó đã làm tăng thêm ảnh hưởng khống chế của học thuật thế kỷ XIX và các luận điểm "quỷ học" về phương Đông "huyền bí". Điều này càng đúng với cách người ta hiểu về Cận Đông. Ba điều đã góp phần làm cho việc nhận thức một cách đơn giản nhất về người Arập và Đạo Hồi trở thành vấn đề nóng bỏng về chính trị, thậm chí gay gắt. Một là, lịch sử của định kiến chống người Arập và Đạo Hồi ở phương Tây đã được phản ánh ngay trong lịch sử Đông Phương học. Hai là, cuộc đấu tranh giữa người Arập và chủ nghĩa Xiôn của Israel, tác động của điều đó đối với người Mỹ gốc Do Thái, cũng như nền văn hóa tự do và nhân dân nói chung. Ba là, hầu như hoàn toàn thiếu một lập trường văn hóa khả dĩ có thể xích gần lại, hoặc thảo luận một cách vô tư về người Arập và Đạo Hồi. Hơn nữa, ngày nay Trung Đông gắn bó chặt chẽ với chính trị của các siêu cường quốc, với kinh tế dầu lửa và lại có mối mâu thuẫn được đơn giản hóa giữa nước Israel yêu tự do và dân chủ với những người Arập xấu xa, độc tài và khủng bố*. Do đó, ngày nay khó có thể có được một cách nhìn sáng tỏ khi bàn về Cận Đông.

Những kinh nghiệm đã trải qua về những vấn đề đó đã một phần khiến tôi viết quyển sách này. Cuộc sống của một người Arập Palestin ở phương Tây, đặc biệt là ở Mỹ, thật là đầy chán nản. Ở Mỹ hầu như có sự nhất trí rằng người Arập Palestin không tồn tại về chính trị và nếu người Arập Palestin được phép tồn tại thì đó là điều phiến toái hoặc họ chỉ là một người phương Đông. Mạng lưới của chủ nghĩa bài chủng, các "sáo cũ" về văn hóa, chủ nghĩa đế quốc chính trị, ý thức hệ làm mất tính người đối với người Arập hoặc tín đồ Hồi giáo đều rất mạnh, và người Arập Palestin ngày càng cảm thấy mạng lưới đó là số phận

*. Ở đây, tác giả muốn nhắc lại những định kiến chống lại người Arập và Đạo Hồi ở phương Tây (ND).

đây trừng phạt chỉ dành cho mình. Sẽ rất khó khăn cho mình nếu người Arập Palestin đó nhận xét rằng ở nước Mỹ không có một người nghiên cứu Cận Đông, nghĩa là không có nhà Đông Phương học nào đã nhiệt tình xích gần người Arập về văn hóa và chính trị; chắc chắn đã có một số sự xích gần ở mức độ nào đó, nhưng chưa bao giờ có được một hình thức có thể chấp nhận được như các giới tự do Mỹ đã đứng về phía chủ nghĩa Xion, và trong quá nhiều trường hợp những giới đó có nhược điểm là dính líu với những quyền lợi chính trị và kinh tế bị mất uy tín (ví dụ, công ty dầu hỏa, các chuyên gia về Arập ở Bộ Ngoại giao) hoặc tôn giáo.

Do đó, đối với tôi, chuỗi hiểu biết và quyền lực tạo ra "người phương Đông" và, theo một nghĩa nào đó, không còn coi người đó là con người thật, và không còn là chuyện thuần túy học thuật. Tuy vậy, đó là một vấn đề trí tuệ có một tầm quan trọng rất rõ rệt. Tôi đã có thể sử dụng mối quan tâm của mình về nhân văn và chính trị để phân tích và mô tả một vấn đề rất vật chất, sự xuất hiện, phát triển và củng cố của Đông Phương học. Quá nhiều thời kỳ văn học và văn hóa được coi là ngây thơ về chính trị và, thậm chí, cả về lịch sử. Tôi đã thường xuyên cảm thấy khác, và chắc chắn việc tôi nghiên cứu Đông Phương học đã thuyết phục tôi (và hy vọng cũng sẽ thuyết phục các đồng nghiệp trí thức của tôi) rằng cần nghiên cứu và hiểu chung cả xã hội và văn hóa, văn học với nhau. Ngoài ra, và theo một logic hầu như không thể tránh né được, tôi đã cảm thấy mình đang viết lịch sử của một kẻ chia sẻ một cách kỳ lạ, bí mật với chủ nghĩa chống Do Thái của phương Tây. Chủ nghĩa chống Do Thái đó, như tôi đã trình bày trong lĩnh vực Hồi giáo, và Đông Phương học rất giống nhau. Chủ nghĩa chống Do Thái đó là một sự thật lịch sử, văn hóa và chính trị, chỉ cần nói qua đến nó là một người Arập Palestin có thể hiểu hết sự mỉa mai của nó. Nhưng điều mà tôi cũng muốn đóng góp vào đây là hiểu biết tốt hơn về cách vận hành của sự thống trị về văn hóa. Nếu điều này kích thích một loạt cách xử lý mới đối với phương Đông, và nếu thực điều đó gạt bỏ được cả "phương Đông" và "phương Tây" thì chúng ta có thể bước một bước nhỏ trong quá trình mà Raymond Williams gọi là sự tháo dỡ phương thức thống trị vốn có¹⁷.

CHƯƠNG MỘT

PHẠM VI CỦA ĐÔNG PHƯƠNG HỌC

"... thiên tài lo lắng và đầy tham vọng của người châu Âu ... nóng lòng muốn dùng những công cụ mới của sức mạnh của họ".

- Jean Baptiste Joseph Fourier,
trong cuốn sách
"Lời tựa lịch sử" (1809),
"Mô tả nước Ai Cập".

I. HIỂU BIẾT VỀ NGƯỜI PHƯƠNG ĐÔNG

Ngày 13-6-1910, ông Arthur James Balfour đã lên lớp Hạ nghị viện Anh "về những vấn đề mà chúng ta phải giải quyết ở Ai Cập". Ông nói những vấn đề đó "thuộc phạm trù hoàn toàn khác" với những vấn đề "có liên quan đến miền Đảo Wight hoặc miền Tây Yorkshire". Ông nói với tư thế của một nghị sĩ lâu năm, nguyên là thư ký riêng của Huân tước Salisbury, nguyên là Bộ trưởng phụ trách Ireland, Bộ trưởng phụ trách Scotland, cựu Thủ tướng, người đã trải qua nhiều cuộc khủng hoảng ở nước ngoài, đã đạt được nhiều thành tựu và thay đổi ở nước ngoài. Trong suốt thời gian làm việc cho Đế chế Anh, Balfour đã phục vụ một vị Nữ hoàng mà năm 1876 đã được phong làm Nữ hoàng Ấn Độ. Ông đã từng đảm nhiệm các chức vụ có ảnh hưởng đặc biệt khi có cuộc chiến tranh Afghanistan và Zulu, Anh chiếm đóng Ai Cập, tướng Gordon chết ở Xudang, sự cố Rashoda, trận chiến Omdurman, cuộc chiến tranh Boer, cuộc chiến tranh Nga - Nhật. Ngoài địa vị xã hội cao của mình, Balfour còn là người học rộng và có trí thông minh lớn (ông có thể viết về nhiều đề tài khác nhau như Bergson, Handel, thuyết hữu thần và nghệ thuật đánh golf), đã từng học ở Trường trung học Eton và Đại học Trinity, Cambridge, và nắm vững các vấn đề của Đế chế. Và tất cả những điều đó đã làm cho những gì ông nói tại Hạ nghị viện Anh tháng 6-1910 có trọng lượng lớn. Nhưng còn có một cái gì lớn hơn nữa trong diễn văn đó của Balfour, ít nhất là việc ông cần phải nói với giọng lên lớp và đạo đức. Một số nghị sĩ Anh

đã nghi vấn sự cần thiết về "sự có mặt của Anh ở Ai Cập". Ai Cập là chủ đề cuốn sách của Alfred Milner viết năm 1892. Việc Anh chiếm đóng Ai Cập trước đây là điều có lợi, nhưng bây giờ đã trở thành chuyện rắc rối do chủ nghĩa dân tộc Ai Cập ngày càng trở dậy. Do đó, bảo vệ sự hiện diện tiếp tục của Anh ở Ai Cập không phải là dễ dàng. Do đó, Balfour phải thông báo và giải thích.

Nhắc lại lời thách thức của J. M. Robertson, nghị sĩ miền Tyneside, chính Balfour đã nêu lại câu hỏi của Robertson: "Ông có quyền gì mà lên giọng trích thượng đối với những người mà ông gọi là người phương Đông?". Danh từ "người phương Đông" được chọn là một danh từ có tính quy định. Từ này đã được nhiều người sử dụng như: Chaucer, Mandeville, Shakespeare, Dryden, Pope và Byron. Từ này chỉ châu Á hoặc phương Đông về mặt địa lý và văn hóa. Ở châu Âu, người ta có thể nói về nhân cách phương Đông, một không khí phương Đông, một chuyện kể phương Đông, chế độ chuyên chế phương Đông hay một phương thức sản xuất phương Đông và người ta đều hiểu được các ý đó. Mác cũng đã sử dụng từ này và nay Balfour cũng sử dụng. Sự lựa chọn đó của Balfour là điều có thể hiểu được và không xảy ra bình luận gì cả.

Balfour đã trả lời nghị sĩ Robertson:

"Tôi không có thái độ trích thượng. Nhưng tôi xin hỏi (ông Robertson và bất cứ người nào đó) những người có kiến thức lịch sử dù nông cạn rằng nếu họ nhìn thẳng vào thực tế mà một chính khách Anh phải xử lý khi chính khách đó bị đặt vào vị trí ưu thế đối với những chủng tộc vĩ đại như người dân Ai Cập, hay những nước phương Đông. Chúng ta hiểu nền văn minh Ai Cập hơn là nền văn minh của bất kỳ nước nào khác. Chúng ta biết nền văn minh đó có từ thời xa xưa. Chúng ta biết kỹ về nền văn minh đó. Chúng ta biết nhiều hơn về nó. Nền văn minh đó dài hơn lịch sử ngắn của chúng ta. Khi chúng ta còn chìm đắm trong thời tiền sử thì văn minh Ai Cập đã đi qua thời kỳ rạng rỡ nhất của nó. Hãy nhìn tất cả các nước phương Đông... Hãy đừng nói về thượng đẳng hay hạ đẳng".

Hai chủ đề lớn nổi lên trong những nhận xét của Balfour và trong các điều tiếp theo đây: kiến thức và quyền lực, những chủ đề của Bacon. Khi Balfour biện minh cho sự cần thiết của việc Anh chiếm đóng Ai Cập, trong ý thức của ông ưu thế gắn với kiến thức "của chúng ta" về Ai Cập chứ không chủ yếu gắn với sức mạnh quân sự hay kinh tế. Đối với Balfour, kiến thức có nghĩa là tìm hiểu một nền văn minh từ nguồn gốc đến thời cực thịnh và thời suy tàn của nó, và tất nhiên có nghĩa là có khả năng làm được việc tìm hiểu đó. Kiến thức có nghĩa là vượt lên trên cái hiện tại trước mắt, vượt ra ngoài bản thân mình, đi tới các vùng

đất ngoài, xa xôi. Đối tượng của kiến thức đó vốn rất dễ bị tổn thương trước sự quan sát kỹ lưỡng. Đối tượng đó là một thực tế, và nếu thực tế đó phát triển, thay đổi hoặc tự biến đổi theo cách thường thấy của văn minh thì nó vẫn cơ bản ổn định về bản thể. Muốn có một kiến thức về một vật thể như vậy thì cần phải khống chế được nó, phải có uy lực đối với nó. Uy lực ở đây có nghĩa là "chúng ta" phải phủ nhận quyền tự chủ của "nó" - tức của các nước phương Đông - bởi vì chúng ta biết nó và theo một nghĩa nào đó, nó đang tồn tại như chúng ta đã biết. Kiến thức của người Anh về Ai Cập là Ai Cập đối với Balfour và gánh nặng của kiến thức đã làm cho những vấn đề như hạ đẳng và thượng đẳng có vẻ là chuyện nhỏ nhặt. Không ở nơi nào Balfour phủ nhận tính ưu việt của người Anh và sự thấp kém của người Ai Cập. Balfour coi đó là điều dĩ nhiên khi ông mô tả hậu quả của kiến thức:

"Trước hết hãy nhìn vào thực tế của vấn đề. Các quốc gia phương Tây ít lâu sau khi bước vào lịch sử thường tỏ ra có những bước đầu về khả năng tự trị... với những phẩm chất riêng của mình. Các vị có thể xem kỹ toàn bộ lịch sử của người phương Đông trong cái được gọi rộng rãi là phương Đông và các vị khó có thể tìm thấy dấu vết của tự trị. Tất cả những thế kỷ vĩ đại của họ - quả là vĩ đại thật - đều là dưới các chế độ chuyên chế, các chính quyền chuyên chế tuyệt đối. Mọi đóng góp lớn của họ cho nền văn minh - những đóng góp đó thật là vĩ đại - đều diễn ra dưới hình thái các chính quyền đó. Kể chinh phục đã nối tiếp kể chinh phục. Sự thống trị này nối tiếp sự thống trị khác. Và không bao giờ trong tất cả các cuộc cách mạng về định mệnh và vận may, ta lại thấy những quốc gia phương Đông đã tự thiết lập được cái mà theo quan điểm phương Tây gọi là quyền tự trị. Đó là thực tế. Không có vấn đề thượng đẳng hay hạ đẳng. Tôi giả định rằng một nhà hiền triết chân chính phương Đông sẽ nói rằng chính phủ cầm quyền ở Ai Cập hay ở bất kỳ nơi nào khác mà chúng ta đã đàm nhận không phải là công việc xứng đáng với bậc hiền triết mà đó chỉ là công việc bẩn thỉu, công việc thấp hèn, phải làm vì cần thiết".

Vì những thực tế đó là sự thực nên Balfour cần phải phát triển thêm một bước lập luận của mình:

"Liệu việc chúng ta đàm đương chính phủ chuyên chế ở đó có phải là điều tốt cho các quốc gia vĩ đại đó - tôi thừa nhận đó là những quốc gia vĩ đại - hay không ? Tôi cho rằng đó là điều tốt. Kinh nghiệm cho thấy rằng họ đang ở dưới quyền một chính phủ tốt hơn nhiều so với toàn bộ lịch sử của họ trên thế giới. Điều đó không chỉ có lợi cho họ

mà cho cả phương Tây văn minh. Chúng ta đến Ai Cập vì lợi ích của người Ai Cập, tuy không đơn thuần chỉ vì lợi ích của họ, mà còn vì lợi ích của cả châu Âu nói chung nữa".

Balfour không nêu chứng cứ người Ai Cập và "các chủng tộc mà chúng ta xử lý" đã hoan nghênh hoặc thậm chí hiểu được điều tốt do sự chiếm đóng thực dân đem lại cho họ. Tuy nhiên, Balfour không hề nghĩ đến chuyện để cho người Ai Cập tự nói về mình, vì người Ai Cập nào phát biểu chắc cũng sẽ là "những kẻ kích động đang tìm cách gây khó khăn" chứ không phải là người dân bản xứ tốt sẵn lòng bỏ qua những khó khăn của sự thống trị của nước ngoài. Do đó, sau khi đã giải quyết các vấn đề đạo lý, cuối cùng Balfour đã quay về các vấn đề thực tế. Ông nói:

"Công việc của chúng ta là cai trị, cho dù có được biết ơn hay không, có được người ta thật sự nhớ đến hay không, về những gì chúng ta đã giúp giải thích cho nhân dân (Balfour không ngụ ý rằng cái đó bao gồm cả việc Ai Cập bị mất độc lập hoặc độc lập bị hoãn vô thời hạn) và cho dù người ta không tưởng tượng thấy một cách sinh động tất cả những lợi ích mà chúng ta đã mang lại cho họ. Nếu đó là nhiệm vụ, thì nhiệm vụ đó nên được thực hiện như thế nào?". Nước Anh đã xuất cảng "những gì tốt nhất của chúng ta sang các nước đó". Những nhà cai trị tận tụy đó đã làm nhiệm vụ của mình "trong số hàng chục ngàn người thuộc một tín ngưỡng khác, chủng tộc khác, ý thức kỷ luật khác, và những điều kiện sống khác".

Sở dĩ họ làm tròn được nhiệm vụ cai trị là vì họ biết rằng chính phủ trong nước ủng hộ việc làm của họ. Ông còn nói:

"Nếu nhân dân bản xứ có cảm nghĩ bản năng rằng những người đến xử lý việc với họ không có sức mạnh, quyền lực, cảm tình và sự ủng hộ đầy đủ và không miễn cưỡng của đất nước đã cử họ đến, thì họ sẽ mất tất cả ý thức về cái trật tự đã là cơ sở của nền văn minh của họ, cũng như các quan chức Anh cũng mất tất cả ý thức về sức mạnh và quyền lực làm cơ sở cho tất cả những gì họ có thể làm vì lợi ích của nhân dân mà họ đã được cử đến giúp đỡ".

Ở đây, logic của Balfour thật là lý thú, vì ít nhất logic đó hoàn toàn khớp với những tiền đề trong toàn bài diễn văn của ông ta. Nước Anh hiểu biết Ai Cập; Ai Cập là cái mà nước Anh hiểu biết; nước Anh biết rằng Ai Cập không thể tự cai trị được; nước Anh đã khẳng định điều đó bằng việc chiếm đóng Ai Cập. Đối với người Ai Cập thì Ai Cập là cái đã bị Anh chiếm đóng và đang bị Anh cai trị... Và nếu mối quan hệ gần gũi đặc biệt giữa người đi cai trị và người bị cai

trị ở Ai Cập bị Quốc hội Anh nghi ngờ thì "quyền lực của cái... là chủng tộc ưu thế - đã bị phá hoại. Không chỉ uy tín nước Anh bị tổn thương mà "nỗ lực của nhóm quan chức Anh, dù kết tinh tất cả những đức tính cao quý và tài năng siêu việt mà người ta có thể hình dung cũng sẽ vô ích, họ không thể thực hiện được nhiệm vụ to lớn ở Ai Cập, một nhiệm vụ mà không chỉ chúng ta mà cả thế giới văn minh đã giao cho họ"¹.

Bài diễn văn của Balfour có ý nghĩa ở cách ông ta đóng vai trò và đại diện cho nhiều nhân vật. Tất nhiên, trong số đó có "người Anh" được thể hiện qua đại từ "chúng ta" với toàn bộ trọng lượng của một người nổi tiếng, có quyền lực và cảm thấy mình là đại diện cho tất cả những gì tốt đẹp nhất của lịch sử đất nước Anh. Balfour còn nói hộ cho thế giới văn minh, tức phương Tây, và nhóm tương đối nhỏ các quan chức thực dân ở Ai Cập. Nếu ông không trực tiếp nói hộ cho người phương Đông thì đó là vì họ nói một ngôn ngữ khác. Tuy vậy, ông biết rõ họ nghĩ như thế nào, vì ông biết lịch sử của họ, biết họ dựa vào những người như ông, biết rõ những điều họ chờ đợi. Tuy nhiên, ông không nói hộ cho họ theo nghĩa là nếu họ được hỏi và nếu họ có thể trả lời thì những điều họ có thể nói sẽ xác minh, một cách vô ích, những gì đã rõ ràng: họ là một chủng tộc bị phụ thuộc, họ chịu sự thống trị của một chủng tộc khác hiểu biết họ rất rõ và hiểu một cách rõ hơn họ những gì tốt đối với họ. Thời hoàng kim của họ là trong quá khứ. Họ còn có ích cho thế giới hiện đại chỉ vì các đế chế hùng mạnh và hiện đại đã thực sự đưa họ ra khỏi tình trạng khốn đốn của sự sa sút và biến họ thành những người định cư được phục hồi trong những thuộc địa phồn vinh.

Đặc biệt, Ai Cập là một trường hợp tuyệt diệu, và Balfour hoàn toàn hiểu rõ mình có quyền đến đâu để phát ngôn trên tư cách là nghị sĩ Anh, nhân danh nước Anh, nhân danh cả phương Tây và nền văn minh phương Tây về nước Ai Cập hiện đại. Bởi vì Ai Cập không phải là một thuộc địa như các thuộc địa khác. Ai Cập chứng minh sự đúng đắn của chủ nghĩa đế quốc phương Tây. Trước khi bị Anh thôn tính, Ai Cập hầu như là một ví dụ học thuật về sự lạc hậu của phương Đông. Ai Cập là chiến thắng của kiến thức và quyền lực của Anh. Từ năm 1882 (tức năm nước Anh chiếm đóng Ai Cập, tiêu diệt cuộc khởi nghĩa yêu nước của Đại tá Arabi) đến năm 1907, người đại diện cho nước Anh và là chủ của Ai Cập, Evelyn Baring tức Huân tước Cromer. Ngày 30-7-1907, chính Balfour đã đề nghị Quốc hội thưởng cho Cromer một khoản tiền hưu trí trị giá 50.000 bảng Anh để ghi công về những gì ông đã làm ở Ai Cập. Balfour đã nói rằng chính Cromer đã tạo nên nước Ai Cập.

"Huân tước làm gì cũng đều thành công cả... Công lao của Huân tước

Cromer trong một phần tư thế kỷ qua là đã lôi Ai Cập ra khỏi vùng bùn đen của sự suy thoái về xã hội và kinh tế và ngày nay tôi tin rằng Ai Cập là nước duy nhất trong các nước phương Đông đang phồn thịnh, cả về tài chính và đạo đức".²

Ông Balfour không nói ông đo đạc sự phồn thịnh về đạo đức của Ai Cập như thế nào. Số lượng hàng của Anh xuất khẩu sang Ai Cập tương đương với tổng số xuất khẩu của Anh sang châu Phi. Điều đó cho thấy sự phồn thịnh về tài chính của cả Anh và Ai Cập (tuy không đồng đều nhau). Nhưng điều thực sự quan trọng là việc phương Tây giám hộ một nước phương Đông một cách liên tục và toàn diện: từ các học giả, giáo sĩ, nhà doanh nghiệp, quan nhân và thầy giáo đã chuẩn bị và thực thi việc chiếm đóng Ai Cập, cho đến các quan chức cao cấp như Cromer và Balfour đứng ra chăm sóc, chỉ đạo và dùng lực ép buộc Ai Cập đi ra khỏi tình trạng hoang tàn của phương Đông và có vị trí nổi bật duy nhất hiện nay.

Nếu thành tựu của Anh ở Ai Cập là điều ngoại lệ như Balfour đã nói, thì đó không phải là một thắng lợi không thể giải thích được hoặc bất hợp lý. Tình hình Ai Cập được kiểm soát theo một học thuyết chung do Balfour đề ra trên những khái niệm chung về văn minh phương Đông và do Cromer thể hiện qua việc điều hành công việc hàng ngày ở Ai Cập. Điều quan trọng nhất của học thuyết đó trong thập kỷ đầu tiên của thế kỷ XX là học thuyết đó đã được đơn giản hóa đến mức cao nhất, với một lập luận rõ ràng, không che đậy: Có những người phương Tây và những người phương Đông; người phương Tây phải thống trị, còn người phương Đông phải bị thống trị, và điều đó thông thường có nghĩa là đất đai của họ bị chiếm đóng, nội trị của họ bị kiểm soát chặt chẽ, máu và của cải của họ thuộc quyền sử dụng của một nước phương Tây này hoặc khác. Balfour và Cromer, như chúng ta sẽ thấy, có thể chuyển hóa lòng nhân đạo thành những bản chất chủng tộc và văn hóa tàn nhẫn, nhưng điều đó không thể hiện bản chất xấu xa riêng của họ. Điều đó chỉ cho thấy rằng vào lúc được đem ra thực hiện thì học thuyết đó đã được cải tiến và trở nên hiệu quả như thế nào.

Khác với Balfour là người có luận điểm về phương Đông tỏ ra có tính khách quan phổ biến, Cromer nói về phương Đông một cách cụ thể như là những đối tượng mà ông đã thống trị hoặc xử lý, trước tiên là ở Ấn Độ và, sau đó, trong 25 năm ở Ai Cập khi ông trở thành quan Chấp chính tối cao của Đế chế Anh. Đối với Cromer, những "người phương Đông" của Balfour là "những chủng tộc lệ thuộc" và đó là đề tài chính của bài tiểu luận do ông viết và được đăng trên tạp chí *Edinburgh Review* tháng 1-1908. Lại một lần nữa, kiến thức về các chủng tộc lệ thuộc hoặc những người phương Đông là điều đã giúp làm cho việc quản lý họ được dễ dàng và có lợi. Kiến thức tạo nên quyền lực, càng nhiều quyền lực thì

càng cần nhiều tri thức, v.v.. Đó là sự phát triển biện chứng ngày càng có ích của quan hệ giữa thông tin và kiểm soát. Cromer cho rằng Đế chế Anh không thể tan rã nếu ngăn chặn được chủ nghĩa quân phiệt và chủ nghĩa ích kỷ thương mại ở trong nước và các "thể chế tự do" ở thuộc địa (trái với quan điểm về một chính phủ Anh theo quy luật về đạo lý Cơ Đốc giáo"). Theo Cromer, logic là điều mà thông thường "người phương Đông không biết đến", do đó phương pháp phù hợp là không nên áp đặt những biện pháp cực kỳ khoa học hoặc buộc họ phải chấp nhận logic về thể xác. Trái lại, nên hiểu những hạn chế của họ và "cố gắng tìm một mối hòa hợp giữa người cai trị và kẻ bị trị" nhằm làm cho chủng tộc bị trị được hài lòng. Đằng sau việc bình định chủng tộc lệ thuộc là sức mạnh của đế chế, và do được hiểu biết một cách tinh tế và ít được sử dụng nên sức mạnh đó hiệu quả hơn quân lính, những người thu thuế tàn nhẫn và là sức mạnh không được kiềm chế. Tóm lại, đế chế phải sáng suốt, phải biết kiềm chế lòng tham bằng lòng vị tha, kiềm chế sự sốt ruột bằng kỷ luật mềm dẻo.

"Xin nói rõ hơn. Cần có sự kiểm soát nào đó đối với tinh thần thương mại, có nghĩa là trong quan hệ buôn bán với người Ấn Độ hay người Ai Cập, người Shilluks hay người Zulu, vấn đề đầu tiên cần phải xem xét là liệu các dân tộc đó, mà hiện nay ít nhiều đều là dân thường cả, coi cái gì là có lợi nhất cho họ. Điều đó cần được xem xét một cách nghiêm chỉnh, nhưng điểm cốt yếu là mọi vấn đề đặc biệt nên được quyết định chủ yếu bằng tham khảo điều, mà dưới ánh sáng của hiểu biết và kinh nghiệm phương Tây đã có kết hợp với tình hình địa phương, mà chúng ta đã suy nghĩ một cách có ý thức là có lợi nhất cho chủng tộc bị trị, không tính đến bất cứ lợi ích có thật hay giả định của nước Anh, trên tư cách là dân tộc, hoặc - như đã xảy ra trong nhiều trường hợp hơn - những quyền lợi đặc biệt của một hoặc nhiều giai cấp người Anh có ảnh hưởng hơn. Nếu toàn thể dân tộc Anh kiên trì nguyên tắc này và đòi hỏi phải thực hiện nó một cách nghiêm chỉnh, thì dù chúng ta không bao giờ có thể tạo ra một lòng yêu nước giống như lòng yêu nước dựa vào sự đồng nhất về chủng tộc hoặc ngôn ngữ, thì có lẽ chúng ta cũng sẽ thúc đẩy được một sự trung thành quốc tế dựa trên sự tôn trọng luôn luôn có đối với tài năng ưu việt và sự ứng xử không ích kỷ và lòng biết ơn đối với ơn huệ đã được cấp và sẽ được cấp. Do đó, có thể hy vọng rằng người Ai Cập sẽ do dự trước khi bắt tay với bất cứ ông Arabi tương lai nào... Và thậm chí kẻ mọi rợ ở Trung Phi cuối cùng cũng có thể ca tụng quan chức Anh đã từ chối không cho y rượu nhưng đã đối xử công bằng với y. Hơn thế nữa, thương mại sẽ thu lợi được"³.

Nước thống trị nên "xem xét nghiêm túc" đến đâu những đề nghị của chủng

tộc lệ thuộc? Điều này đã được minh họa qua việc Cromer hoàn toàn đối lập với chủ nghĩa dân tộc Ai Cập. Các thể chế tự do bản xứ, không có sự chiếm đóng của ngoại bang, tự mình giữ vững được chủ quyền dân tộc - tất cả những yêu cầu đó không có gì đáng ngạc nhiên nhưng đều bị Cromer nhất quán bác bỏ. Ông ta đã khẳng định một cách rõ ràng là "tương lai thực sự của Ai Cập... không phải là theo hướng chủ nghĩa quốc gia hẹp hòi chỉ bao gồm người bản xứ Ai Cập. Tương lai của Ai Cập là theo hướng chủ nghĩa thế giới mở rộng"⁴. Các chủng tộc lệ thuộc không thể biết được cái gì là tốt đối với họ. Hầu hết họ là người phương Đông, và Cromer đã hiểu rất rõ người phương Đông vì đã có kinh nghiệm với họ tại Ấn Độ và Ai Cập. Đối với Cromer, một điều thuận lợi về người phương Đông là tuy hoàn cảnh mỗi nơi có khác nhau đôi chút nhưng việc quản lý họ thì ở hầu hết mọi nơi đều giống nhau⁵. Tất nhiên, sở dĩ như thế vì người phương Đông ở hầu hết mọi nơi đều giống nhau.

Cuối cùng, chúng ta đang đến gần cái cốt lõi đã được xây dựng trong một thời gian dài của kiến thức thiết yếu, kiến thức vừa có tính học thuật vừa có tính thực tế, mà Cromer và Balfour đã thừa hưởng được từ một thế kỷ Đông Phương học hiện đại của phương Tây: kiến thức về người phương Đông hiểu biết người phương Đông, về chủng tộc của họ, tính cách, nền văn hóa, lịch sử, truyền thống, xã hội và các khả năng của họ. Kiến thức ấy có hiệu quả và Cromer tin rằng ông đã sử dụng kiến thức đó trong việc cai trị Ai Cập. Hơn nữa, đó là kiến thức đã được thử nghiệm và không thay đổi vì nếu xem xét một cách thực tế ta thấy bản chất những "người phương Đông" là duy tâm kiểu Platon, điều mà bất cứ nhà Đông Phương học nào (hoặc nhà cai trị những người phương Đông nào) có thể quan sát thấy, hiểu và trình bày. Như vậy, trong Chương 34 của tác phẩm gồm hai tập "Nước Ai Cập hiện đại", bản ghi chép đầy quyền uy về những kinh nghiệm và thành tựu của mình, Cromer đã nêu một loại quy luật cá nhân thể hiện sự uyên bác của Đông Phương học:

"Ngài Alfred Lyall có lần nói với tôi: Đầu óc người phương Đông không thích sự chính xác. Mọi người Anh-Ấn cần luôn luôn nhớ câu châm ngôn đó. Thiếu chính xác, dễ dàng dẫn đến thiếu chân thực - đó là đặc điểm chủ yếu trong đầu óc người phương Đông".

"Người châu Âu là người lý giải chặt chẽ. Sự trình bày tình hình thực tế của người châu Âu không có tình trạng tối nghĩa. Người châu Âu thông thạo logic một cách tự nhiên mặc dù có thể chưa được học logic. Họ có bản tính hay hoài nghi và đòi hỏi phải có chứng cứ trước khi chấp nhận chân lý của bất cứ luận điểm nào. Trí thông minh được đào tạo của người châu Âu hoạt động như một cỗ máy. Mặt khác, đầu

óc người phương Đông, cũng giống như các đường phố ngoằn ngoèo của họ, rõ ràng là thiếu cân đối. Cách lý giải của người phương Đông rất cầu thả. Mặc dù những người Arab cổ đại đã đạt đến trình độ cao về khoa học biện chứng, nhưng con cháu họ lại thiếu hẳn năng khiếu tư duy lôgic. Nhiều khi họ không đủ khả năng rút ra những kết luận rõ ràng trên cơ sở bất cứ tiền đề đơn giản nào nhưng có thể họ đã chấp nhận. Hãy yêu cầu một người Ai Cập bình thường trình bày một tình hình thực tế. Nói chung, người ấy sẽ nói rất dài dòng và thiếu rõ ràng, có thể sẽ tự mâu thuẫn với mình năm sáu chỗ trước khi kết thúc câu chuyện. Người ấy sẽ đuối lý nếu bị chất vấn, dù là chất vấn nhẹ nhàng nhất".

Sau đó, người ta nói người phương Đông hay người Arab thường cá tin, "thiếu nghị lực và sáng kiến", quen thói nịnh bợ, tăng bốc, âm mưu, xảo quyệt, độc ác đối với súc vật. Những người phương Đông không thể đi trên đường cái hoặc vỉa hè (đầu óc của họ không thể hiểu được điều mà người châu Âu hiểu được ngay: đường và vỉa hè được xây dựng để đi lại). Người phương Đông hay nói dối, họ thường "hay thờ ơ và hay nghi ngờ" và trong mọi việc họ chống tính rõ ràng sáng sủa, tính nói thẳng và lòng cao thượng của chủng tộc Anglo Saxon^{*6}.

Cromer không giấu giếm rằng đối với ông người phương Đông chỉ là vật liệu người để ông cai trị ở các thuộc địa Anh. Ông nói: "Vì tôi là nhà ngoại giao và là quan cai trị, đối tượng nghiên cứu của tôi cũng là con người nhưng là để cai trị họ". Cromer còn nói: "Tôi nhận thấy rằng người phương Đông nói chung hành động, nói, suy nghĩ trái ngược với người châu Âu"⁷. Tất nhiên, những mô tả của Cromer một phần dựa vào sự quan sát trực tiếp, nhưng thỉnh thoảng có trích nhận xét của các nhà Đông Phương học (đặc biệt là Ernest Renan và Constantin de Volney) để hỗ trợ cho quan điểm của mình. Ông cũng trích dẫn các nhà phương Đông học đó khi lý giải vì sao những người phương Đông lại như thế. Ông tin rằng bất cứ kiến thức nào về phương Đông sẽ khẳng định quan điểm của ông. Qua cách ông mô tả người Ai Cập đuối lý khi bị thẩm vấn, ta có thể thấy rằng theo quan điểm của Cromer người Ai Cập là kẻ có lỗi. Lỗi ở chỗ người phương Đông là một người phương Đông. Và bản thân điều đó có thể được viết mà thậm chí không phải vận dụng tư duy lôgic và cân bằng của người châu Âu, nó chứng tỏ một cách chính xác luận điểm lập đi lập lại đó đã được chấp nhận một cách rộng rãi như thế nào. Như vậy, hễ đi chệch khỏi điều được coi là quy tắc về sự ứng xử của phương Đông thì đều được coi là không tự nhiên. Do đó, bản báo cáo

*. Đây là quan điểm không đúng của Cromer mà tác giả cuốn sách này dẫn ra để phê phán (BT).

hàng năm cuối cùng của Cromer từ Ai Cập đã coi chủ nghĩa dân tộc Ai Cập là "một ý tưởng hoàn toàn mới" và là "một ý tưởng ngoại lai" chứ không phải là phát triển tại chỗ"⁸.

Chúng ta sẽ không đúng nếu đánh giá thấp khối lượng kiến thức đã được chấp nhận, các quy tắc về quan điểm chính thống Đông Phương học mà Cromer và Balfour đã luôn luôn trích dẫn trong các bài viết và trong các chính sách công cộng của mình. Nếu nói đơn giản rằng Đông Phương học chỉ là sự biện minh cho chế độ thực dân tức là không thấy rằng chính Đông Phương học đã biện minh từ trước cho chế độ thực dân chứ không phải chỉ sau khi chế độ đó đã thiết lập. Con người đã luôn luôn phân chia thế giới ra làm nhiều miền khác nhau trên thực tế hoặc trong tưởng tượng. Sự phân chia ranh giới một cách tuyệt đối giữa phương Đông và phương Tây của Balfour và Cromer đã chấp nhận một cách tự mãn, thực ra nó đã được xây dựng trong nhiều năm, thậm chí trong một số thế kỷ. Tất nhiên, đã có rất nhiều chuyến đi khám phá và đã có những tiếp xúc thông qua buôn bán và chiến tranh. Nhưng nhiều hơn thế, kể từ giữa thế kỷ XVIII trong quan hệ giữa phương Đông và phương Tây đã có hai yếu tố chính. Một là, châu Âu có kiến thức, có hệ thống và ngày càng tăng, về phương Đông, kiến thức đó lại được củng cố bằng sự gặp gỡ có tính thực dân cũng như bằng mối quan tâm rộng rãi đối với cái ngoại lai và không bình thường, được các ngành khoa học đang phát triển là dân tộc học, cơ thể học so sánh, ngữ văn học, lịch sử, khai thác. Ngoài ra, thêm vào khối lượng kiến thức có hệ thống, còn có một khối lượng lớn các tác phẩm văn chương của các nhà văn, nhà thơ, dịch giả và các nhà du lịch tài năng. Một yếu tố khác trong quan hệ giữa phương Đông và châu Âu là châu Âu luôn luôn ở thế mạnh, nếu chưa nói là thế thống trị.

Không thể dùng ngôn ngữ để mô tả điều đó. Thật vậy, quan hệ giữa người mạnh với kẻ yếu có thể được nguy trang và xoa dịu đi, khi Balfour công nhận "tính vĩ đại" của nền văn minh phương Đông. Song mối quan hệ thiết yếu về chính trị, văn hóa và cả tôn giáo giữa phương Tây và phương Đông là mối quan hệ giữa kẻ mạnh và kẻ yếu, và đó là điều chúng ta quan tâm.

Có nhiều thuật ngữ được dùng để thể hiện mối quan hệ đó. Điển hình là các thuật ngữ của Balfour và Cromer: người phương Đông thiếu lý trí, suy đồi, giống trẻ con, "khác thường"; như vậy, người châu Âu có lý trí, đạo đức, chín chắn, "bình thường". Nhưng ở mỗi nơi, cách để làm sống động mối quan hệ là nhấn mạnh rằng, người phương Đông sống trong một thế giới khác nhưng đó là một thế giới có tổ chức riêng của họ, một thế giới có những ranh giới về dân tộc, văn hóa và nguồn gốc kiến thức và những nguyên tắc đồng bộ nội tại. Tuy nhiên, cái làm cho thế giới của người phương Đông có thể hiểu được và có bản sắc không

phải là do cố gắng của bản thân họ mà là do một loạt các xử lý phức tạp có tri thức đã khiến cho phương Đông có thể được phương Tây nhận dạng. Như vậy, hai đặc điểm của mối quan hệ văn hóa giữa phương Tây và phương Đông đã kết hợp với nhau. Vì được hình thành do sức mạnh, kiến thức về phương Đông, về một ý nghĩa nào đó, đã tạo ra phương Đông, người phương Đông và thế giới của họ. Trong ngôn ngữ của Balfour và Cromer, người phương Đông được mô tả như là một cái gì đó mà người ta phán xử (như ở tòa án), người ta nghiên cứu và mô tả (như trong chương trình giảng dạy), người ta đưa vào kỷ luật (như ở trường học hay nhà tù), người ta minh họa (như trong cuốn sách về động vật học). Vấn đề là trong mỗi trường hợp như vậy, người phương Đông được kiểm chế và thể hiện trong những khung khổng lồ. Vậy những khung đó từ đâu đến?

Sức mạnh của văn hóa không phải là điều có thể bàn một cách dễ dàng. Một trong các mục đích của cuốn sách này là minh họa, phân tích và suy nghĩ về Đông Phương học trên tư cách là một sự vận dụng sức mạnh của văn hóa. Nói một cách khác, không nên liêu lĩnh khái quát hóa một khái niệm mơ hồ nhưng quan trọng như sức mạnh của văn hóa, và trước hết cần phân tích rất nhiều tư liệu liên quan. Ngay từ đầu, vào thế kỷ XIX và XX, phương Tây nhận thức rằng phương Đông và mọi cái ở phương Đông, nếu không phải là rõ ràng kém phương Tây, thì cũng cần được phương Tây nghiên cứu và sửa chữa lại. Phương Đông được nhìn như đã được nhìn nhận trong trường học, ở tòa án, ở nhà tù, trong sách có tranh hình minh họa. Như vậy, Đông Phương học là kiến thức về phương Đông, kiến thức đó đặt các vấn đề của phương Đông vào trong lớp học, tòa án, nhà tù, hoặc sách để xem xét kỹ, để nghiên cứu, phán xử, đưa vào kỷ cương và cai trị.

Trong những năm đầu của thế kỷ XX, những người như Balfour và Cromer có thể nói những điều mà họ đã nói và theo cách của họ, vì có một truyền thống Đông Phương học sớm hơn từ thế kỷ XIX đã cung cấp cho họ hướng những từ vựng, hình ảnh, cách thể hiện và số liệu để có thể nói về phương Đông. Tuy nhiên, Đông Phương học tăng cường và được tăng cường là do những hiểu biết chắc chắn rằng, châu Âu hoặc phương Tây đã kiểm soát một phần lớn của trái đất. Thời kỳ mà những thể chế và nội dung của Đông phương học có bước tiến to lớn thì cũng là thời kỳ châu Âu bành trướng chưa từng có. Từ năm 1815 đến 1914, thuộc địa trực tiếp của châu Âu đã mở rộng từ 35% đến 85% diện tích trái đất⁹. Điều đó tác động đến mọi châu lục, nhưng nhiều nhất là châu Phi và châu Á. Hai đế chế lớn nhất là Anh và Pháp. Hai nước này vừa là đồng minh trong từng vấn đề vừa là đối thủ trong một số vấn đề khác. Ở phương Đông từ bờ biển Đông của Địa Trung Hải đến Đông Dương và Mã Lai, thuộc địa và khu vực ảnh

hưởng của họ gần nhau, đan xen với nhau, và nhiều khi là nhân tố gây ra đấu tranh. Nhưng chính ở Cận Đông, những vùng đất Arập Cận Đông, nơi Đạo Hồi được coi là chi phối các đặc điểm văn hóa và chủng tộc, Anh và Pháp đã đối mặt nhau và đối mặt với phương Đông một cách mạnh mẽ nhất, gần gũi nhất và phức tạp nhất. Trong đại bộ phận thế kỷ XIX, như Huân tước Salisbury đã nói năm 1881, quan điểm chung của họ về phương Đông rất phức tạp và bất định. Huân tước nói: "Khi ta có... một đồng minh trung thành nhưng lại quyết tâm xen vào một nước mà ta cũng rất quan tâm, thì ta có ba giải pháp: ta có thể từ bỏ, ta có thể độc chiếm hoặc ta phải chia sẻ. Nếu từ bỏ, tức là để cho người Pháp chặn con đường đi sang Ấn Độ. Độc chiếm thì sẽ tiến rất gần tới bờ vực của chiến tranh. Do vậy, chúng ta quyết định chia sẻ"¹⁰. Và họ đã chia sẻ theo những cách mà chúng ta sẽ tìm hiểu. Tuy nhiên, họ không những chia sẻ đất đai, lợi nhuận hoặc quyền cai trị mà cả quyền lực trí tuệ mà tôi gọi là Đông Phương học. Theo một nghĩa nào đó, Đông Phương học là một thư viện, một kho tư liệu thông tin được giữ chung, và trên một số phương diện nào đó, có ý kiến nhất trí. Chất keo gắn bó kho tư liệu đó là một cộng đồng ý tưởng¹¹ và một loạt những giá trị thống nhất đã được thể nghiệm qua nhiều cách và được thấy là có hiệu quả. Những ý tưởng đó lý giải sự ứng xử của người phương Đông, cung cấp cho người phương Đông một trạng thái tâm lý, một phả hệ, không khí và quan trọng hơn, là cho phép người châu Âu có thể xử lý với người phương Đông và thậm chí coi người phương Đông là một hiện tượng có những đặc điểm thường xuyên. Và cũng như bất cứ ý tưởng bền vững nào, những khái niệm Đông Phương học đó đã ảnh hưởng đến những người được gọi là người phương Đông, cũng như những người được gọi là người phương Tây, người châu Âu. Tóm lại, nên hiểu Đông Phương học là một hệ thống những sự kiềm chế và hạn chế về tư tưởng chứ không phải là một học thuyết tích cực. Nếu thực chất của Đông Phương học là sự phân biệt có cội rễ sâu sắc giữa tính ưu việt của phương Tây và sự thấp kém của phương Đông, thì ta cần xem liệu trong quá trình phát triển và lịch sử tiếp theo của nó, Đông Phương học đã đi sâu thêm và làm đậm nét thêm sự phân biệt đó không. Trong thế kỷ XIX, Anh áp dụng một cách phổ biến thông lệ là các quan cai trị Anh ở Ấn Độ và các nước khác đều phải về hưu vào tuổi 55, đây là một bước tinh tế hóa của Đông Phương học, không một người phương Đông nào được phép thấy một người phương Tây già và suy yếu, cũng như không một người phương Tây nào muốn thấy hình ảnh của mình trong con mắt của chủng tộc lệ thuộc lại không phải là một nhà cai trị tráng kiện, đầy lý trí, nhanh nhẹn, và trẻ trung¹².

Những ý tưởng của Đông Phương học có một số hình thái khác nhau trong thế kỷ XIX và XX. Trước hết, ở châu Âu đã có rất nhiều tác phẩm về phương Đông được thừa hưởng từ châu Âu quá khứ. Điều khác nhau với thời kỳ cuối thế kỷ

XVIII và đầu thế kỷ XIX, tức thời kỳ mà theo tôi đã bắt đầu Đông Phương học hiện đại, là lúc đó đã có sự phục hưng về phương Đông, như Edgar Quinet đã mô tả¹³. Đột nhiên, nhiều nhà tư tưởng, chính khách, nghệ sĩ cảm thấy rằng đã xuất hiện một hiểu biết mới về phương Đông, từ Trung Hoa đến Địa Trung Hải. Sự hiểu biết mới đó một phần là kết quả của việc phát hiện và dịch các văn bản phương Đông bằng các ngôn ngữ như Sankrit, Zend và Arập. Điều đó còn do mối quan hệ mới được cảm nhận giữa phương Đông và phương Tây. Trong chuyên đề này, nhân tố chính xác định mối quan hệ giữa Cận Đông và châu Âu là việc Napoleon tiến hành xâm lược Ai Cập năm 1798. Về nhiều mặt, cuộc xâm lược đó là mẫu hình của việc một nền văn hóa này - rõ ràng là mạnh hơn - đã chiếm dụng một cách thực sự khoa học một nền văn hóa khác. Với việc Napoleon chiếm đóng Ai Cập, một số tiến trình đã được thúc đẩy trong mối quan hệ giữa phương Đông và phương Tây và những tiến trình đó vẫn đang chi phối cách nhìn văn hóa và chính trị đương đại của chúng ta. Cuộc viễn chinh của Napoleon đã sản sinh ra tác phẩm uyên bác "Mô tả nước Ai Cập", đã tạo ra một hiện trường và khung cảnh cho Đông Phương học vì Ai Cập và, sau đó, các miền đất Hồi giáo khác, được coi là vùng sống động, phòng thí nghiệm, lĩnh vực hoạt động của kiến thức thực tế của phương Tây về phương Đông. Ở một đoạn sau, tôi sẽ trở lại cuộc phiêu lưu của Napoleon.

Với những kinh nghiệm trải qua như của Napoleon, Đông Phương học với tư cách là một khối lượng kiến thức ở phương Tây, đã được hiện đại hóa. Đó là hình thái thứ hai của Đông Phương học trong thế kỷ XIX và XX. Từ đầu thời kỳ này, nhiều nhà Đông Phương học ở khắp nơi đã có tham vọng trình bày những phát hiện, kinh nghiệm trải qua và hiểu sâu thêm của mình về phương Đông theo phương cách hiện đại, trình bày các ý tưởng về phương Đông có kết hợp chặt chẽ với những thực tiễn hiện đại. Ví dụ, công trình nghiên cứu ngôn ngữ Xêmit của Renan năm 1848 đã được viết với một văn phong đã trở nên nổi tiếng do dựa nhiều vào việc so sánh ngữ pháp đương đại, cơ thể học so sánh và lý thuyết bài chủng. Những điều đó đã làm cho Đông Phương học của Renan có uy tín nhưng cũng làm cho Đông Phương học từ đó phải chịu tác động của những trào lưu tư tưởng hợp thời trang hoặc trào lưu tư tưởng rất có ảnh hưởng ở phương Tây. Thật vậy, Đông Phương học chịu sự chi phối của chủ nghĩa đế quốc, chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa không tưởng, thuyết lịch sử, chủ nghĩa Darwin, chủ nghĩa bài chủng, học thuyết Freud, chủ nghĩa Mác, chủ nghĩa Spengler. Song Đông Phương học, cũng như nhiều bộ môn khoa học tự nhiên và xã hội khác, có những biến động về nghiên cứu, có những Hội thông thái và tổ chức của mình. Thế kỷ XIX đã chứng kiến việc tăng cường uy tín rất lớn của Đông Phương học, cũng như uy tín và ảnh hưởng của các thể chế như Hội Nghiên cứu châu Á, Hội Nghiên cứu

châu Á của Hoàng gia, Hội Nghiên cứu Đông phương của Đức và Hội nghiên cứu Đông phương của Mỹ. Cùng với sự lớn mạnh của các Hội đó, trên khắp châu Âu, số giáo sư chuyên nghiên cứu về phương Đông cũng tăng lên. Nhờ đó, phương tiện để truyền bá rộng rãi Đông Phương học cũng tăng. Các tạp chí về Đông Phương học đã ra đời, trước tiên là tạp chí *Fundgraben Des Orients* (1809), đã làm tăng số lượng kiến thức và số lượng các chuyên ngành.

Tuy nhiên, rất ít các hoạt động và các tổ chức đó được tồn tại và phát triển một cách tự do, vì trong hình thức tồn tại thứ ba của nó, Đông Phương học đã áp đặt những ranh giới đối với tư duy về phương Đông. Ngay những nhà văn, nhà thơ giàu trí tưởng tượng nhất một thời như Flaubert, Nerval hay Scott cũng bị kiềm chế về những điều họ có thể trải qua hoặc nói về phương Đông. Vì xét cho cùng, Đông Phương học là tầm nhìn chính trị về thực tiễn, và cơ cấu của nó thúc đẩy sự khác biệt giữa "cái quen thuộc" (châu Âu, phương Tây, "chúng ta") và "cái xa lạ" (phương Đông, "họ"). Tầm nhìn ấy, theo một nghĩa nào đó, đã tạo ra và sau đó phục vụ cả hai thế giới đã được nhận thức. Những người phương Đông sống ở thế giới của họ, "chúng ta" sống trong thế giới của chúng ta. Tầm nhìn và thực tế vật chất hỗ trợ nhau, giúp nhau tồn tại. Quan hệ và đặc quyền của người phương Tây có được mức độ tự do, vì họ có một nền văn hóa mạnh hơn, họ có thể thâm nhập, vật lộn với "sự huyền bí của châu Á" (danh từ của Disraeli), có thể định hình và định nghĩa cho nó. Điều mà trước đây người ta bỏ qua, không chú ý là đặc quyền đó và tầm nhìn đó bị hạn chế (...) Phạm vi của nó, các thể chế của nó và ảnh hưởng bao trùm của nó vẫn tồn tại đến ngày nay.

Nhưng Đông Phương học đã và đang hoạt động như thế nào? Làm sao người ta có thể mô tả toàn bộ Đông Phương học là một hiện tượng lịch sử, là một cách tư duy, một vấn đề đương đại và một thực tế vật chất? Một lần nữa, hãy xem xét Cromer, kỹ thuật gia đầy tài năng của đế chế và đồng thời là người thừa hưởng thành quả của Đông Phương học. Ông có thể cho ta một lời giải đáp sơ bộ. Trong cuốn sách "Việc cai trị các chủng tộc lệ thuộc", ông đã bàn về việc nước Anh, một dân tộc của những cá nhân, làm thế nào có thể cai trị được một đế chế rộng lớn theo một số nguyên tắc trung tâm. Cromer đã đối lập "phái viên tại địa phương" có hiểu biết, Anglo-Sắc-xông chuyên gia về dân bản xứ đồng thời có đặc tính người với quyền lực trung ương ở Luân Đôn. Phái viên tại địa phương có thể "xử lý những vấn đề địa phương theo hướng làm tổn hại, thậm chí nguy hiểm, cho quyền lợi đế chế. Chính quyền trung ương có điều kiện để gạt bỏ được những nguy cơ đó. Tại sao ? Vì quyền lực trung ương có thể đảm bảo sự hoạt động hài hòa của các bộ phận khác nhau trong bộ máy và cần cố gắng, trong phạm vi khả năng, để hiểu rõ hoàn cảnh của chính quyền vùng đất bị trị"¹⁴. Đoạn văn của Cromer viết mơ hồ và không hấp dẫn, nhưng ta có thể hiểu được ý chính của tác

giả. Cromer hình dung một cơ quan quyền lực ở phương Tây và quyền lực đó được tỏa sang phương Đông dưới hình thức một bộ máy cai trị bao quát ở phương Đông, hỗ trợ và chịu sự chỉ huy của chính quyền trung ương. Những gì mà các nhánh của bộ máy cai trị ở phương Đông cung cấp cho cơ quan quyền lực trung ương (nhân lực, vật lực, kiến thức và nhiều cái khác...) đều được chế biến và chuyển hóa thành quyền lực gia tăng. Người chuyên gia chuyển ngay vật liệu thuần túy phương Đông thành vật liệu có ích, ví dụ, người phương Đông trở thành chủng tộc lệ thuộc, với trạng thái tâm lý phương Đông, và đều nhằm tăng cường quyền lực ở mẫu quốc. "Quyền lợi địa phương" là quyền đặc biệt của nhà Đông Phương học, "quyền lực trung ương" là quyền lợi chung của toàn bộ xã hội đế chế. Điều mà Cromer nhìn rất đúng là xã hội biết quản lý kiến thức. Kiến thức đó, bất kể có tính chuyên sâu như thế nào, trước hết được điều tiết do các mối quan tâm của một chuyên gia, và sau đó được điều tiết do các quan tâm chung của quyền lực chung của xã hội. Sự tác động qua lại giữa những lợi ích của địa phương và trung ương là chuyện phức tạp nhưng không phải là lộn xộn bừa bãi. Là viên quan cai trị của đế chế, Cromer nói rằng "đối tượng nghiên cứu thích hợp là con người". Khi Đức Giáo hoàng tuyên bố đối tượng nghiên cứu nhân loại thích hợp là con người, thì câu đó nhằm vào tất cả mọi người, kể cả "người Ấn Độ nghèo khổ". Còn Cromer cũng nhắc chúng ta rằng một số người, như những người phương Đông, cũng có thể được tách ra thành chủ đề nghiên cứu phù hợp. Theo nghĩa đó, việc nghiên cứu phù hợp người phương Đông là Đông Phương học, nó tách khỏi mọi hình thức khác của kiến thức, nhưng cuối cùng là có ích (vì là hạn chế) cho tư liệu và thực tiễn xã hội bao gồm mọi kiến thức, hỗ trợ kiến thức và làm cho kiến thức được sử dụng vào bất cứ lúc nào. Một trật tự về chủ quyền được thiết lập từ Đông sang Tây, một dây chuyền giả tạo về tồn tại mà Kipling có lần đã nêu dưới hình thức sáng tỏ nhất:

"Con la, con ngựa, con voi, con bò... đều phải phục tùng người lái; người lái phải phục tùng viên trung sĩ; viên trung sĩ phải phục tùng viên trung úy; viên trung úy phải phục tùng đại úy của mình; đại úy phải phục tùng thiếu tá của mình; thiếu tá phải phục tùng đại tá của mình; đại tá phải phục tùng chuẩn tướng chỉ huy ba trung đoàn; và chuẩn tướng phải phục tùng đại tướng của mình; đại tướng phải phục tùng phó vương; và phó vương là bầy tôi của Nữ Hoàng"¹⁵.

Với dây chỉ huy quái dị có chiều sâu đó và bộ máy "hoạt động hài hòa" do Cromer quản lý một cách mạnh mẽ, Đông Phương học thể hiện sức mạnh của phương Tây và sự yếu đuối của phương Đông, theo cách nhìn của phương Tây. Sức mạnh và sự yếu đuối đó là đặc điểm nội tại của Đông Phương học cũng như của bất kỳ quan điểm nào chia thế giới ra thành những khối lớn, những thực thể

cùng tồn tại trong một trạng thái căng thẳng được gây ra do những sự khác nhau cơ bản.

Đó là vấn đề tri thức chủ yếu do Đông Phương học đề ra. Phải chăng người ta có thể chia thực tiễn con người - thực vậy, thực tiễn con người hình như đã thật sự bị phân chia - thành những nền văn hóa, lịch sử, truyền thống, chủng tộc khác nhau và người ta có thể tồn vong được qua các hậu quả một cách nhân hậu? Với đoạn câu "tồn vong được qua các hậu quả một cách nhân hậu", tôi muốn nêu câu hỏi liệu có cách nào để tránh được sự thù địch được gây ra do sự phân chia con người thành "chúng ta" (những người phương Tây) và "họ" (những người phương Đông) không? Vì những sự phân chia đó là khái niệm chung và việc sử dụng những khái niệm chung đó, về mặt lịch sử và thực tiễn, đã có tác dụng nhấn mạnh tầm quan trọng của sự phân biệt một số người với những người khác và thường nhằm tới những mục đích không có gì đặc biệt đẹp đẽ. Khi người ta dùng những phạm trù như phương Đông và phương Tây làm điểm xuất phát và điểm tận cùng của sự phân tích, thì sự nghiên cứu, chính sách công cộng (là những phạm trù được Balfour và Cromer sử dụng), thường dẫn đến phân cực, sự phân biệt (người phương Đông càng trở thành phương Đông hơn, người phương Tây càng trở thành phương Tây hơn) và hạn chế sự gặp gỡ, tiếp xúc giữa con người thuộc các nền văn hóa, truyền thống và xã hội khác nhau. Tóm lại, từ thời kỳ sớm nhất trong lịch sử hiện đại của nó cho đến ngày nay, Đông Phương học trên tư cách là một hình thái tư duy lý giải về nước ngoài đã tỏ ra có xu thế đáng tiếc của bất cứ kiến thức nào dựa trên một sự phân biệt cứng nhắc như "phương Đông" và "phương Tây", định hướng tư tưởng người ta vào cái khoảng "phương Tây" hoặc cái khoảng "phương Đông". Vì khuynh hướng đó chiếm vị trí trung tâm trong lý thuyết, thực hành và các giá trị của Đông Phương học ở phương Tây, cho nên ý thức về quyền lực của phương Tây đối với phương Đông được coi là điều dĩ nhiên và được thừa nhận là một chân lý khoa học.

Có thể lấy một hai ví dụ đương đại để minh họa nhận xét trên. Điều tự nhiên là những người đang nắm quyền thường hay định kỳ điều tra tìm hiểu tình hình thế giới. Ông Balfour thường hay làm điều đó. Nhà chính khách đương đại Henry Kissinger cũng làm điều đó và ít khi ông nói trung thực như trong cuốn tiểu luận "Cấu trúc đối nội và chính sách đối ngoại". Tấn bi kịch thế giới mà ông mô tả là có thực. Nước Mỹ phải quản lý sự ứng xử của mình trên thế giới dưới sức ép của một bên là những thế lực trong nước và bên kia là những thực tiễn đối ngoại. Vì lý do đó, trong phát biểu của mình, Kissinger phải thiết lập một sự lưỡng cực giữa nước Mỹ và thế giới. Hơn nữa, ông phát biểu một cách có ý thức và với giọng đầy quyền uy của người đại diện cho một đại cường quốc phương Tây đã bị lịch sử gần đây và hiện tại của mình đặt trước một thế giới không dễ dàng chấp

nhận quyền lực và sự thống trị của Mỹ. Ông Kissinger cảm thấy rằng nước Mỹ có thể xử lý với phương Tây công nghiệp phát triển một cách ổn định hơn thế giới đang phát triển. Lại một lần nữa, thực tiễn đương đại về mối quan hệ giữa Mỹ và cái gọi là Thế giới thứ ba (bao gồm cả Trung Quốc, Đông Dương, Cận Đông, châu Phi và Mỹ Latinh) rõ ràng có một loạt vấn đề gai góc, mà bản thân Kissinger không thể che giấu.

Trong tiểu luận trên, Kissinger dùng phương pháp mà các nhà ngôn ngữ học gọi là sự đối lập của các cấp. Nghĩa là Kissinger cho thấy có hai phong cách trong chính sách đối ngoại: phong cách tiên tri và phong cách chính trị, hai loại kỹ thuật, hai thời kỳ, v.v.. Khi kết thúc phần lịch sử của lập luận của mình, Kissinger đối mặt với thế giới đương đại và đã chia thế giới đó làm hai nửa: một bên là các nước đã phát triển và một bên là các nước đang phát triển. Nửa thứ nhất là phương Tây "cam kết sâu sắc với khái niệm cho rằng thế giới có thực là đứng ở bên ngoài nhà quan sát, và kiến thức bao gồm việc ghi và xếp loại các thông tin một cách càng chính xác càng tốt. Chứng cứ mà Kissinger đưa ra là cuộc cách mạng Newton, một cuộc cách mạng chưa xảy ra trong thế giới đang phát triển. Ông viết: "Những nền văn hóa thoát khỏi tác động ban đầu của quan điểm Newton, thì vẫn chủ yếu mang quan điểm tiền Newton, coi thế giới hiện thực hầu như có tính bên trong đối với nhà quan sát". Do đó, Kissinger nói thêm rằng "thực tế kinh nghiệm chủ nghĩa có ý nghĩa khác hơn nhiều đối với những quốc gia mới, so với các nước phương Tây, vì theo một nghĩa nào đó, những nước mới đó chưa bao giờ trải qua quá trình khám phá thực tế đó"¹⁶.

Khác với Cromer, Kissinger không cần trích dẫn ý kiến của Alfred Lyall về người phương Đông không có khả năng chính xác. Ý kiến chính của Kissinger khá vững chắc rồi, do đó không cần phải có sự xác minh đặc biệt. Chúng ta đã có cuộc cách mạng Newton, họ không có. Là những nhà tư duy, chúng ta hay hơn họ. Thế là rõ, cuối cùng đường phân giới được vạch ra cũng giống với Balfour và Cromer. Tuy thế, hơn 60 năm đã trôi qua kể từ đế quốc Anh đến Kissinger. Nhiều cuộc chiến tranh và cách mạng đã chứng minh một cách đầy thuyết phục rằng phong cách tiền Newton mà Kissinger đã quy cho các nước đang phát triển và các nước châu Âu trước Hội nghị Viên, đã không phải là không thành công. Do đó, lại một lần nữa, khác với Balfour và Cromer, Kissinger buộc phải tôn trọng cách nhìn tiền Newton, vì cách nhìn đó "cung cấp một mức độ mềm dẻo hơn đối với những rối loạn cách mạng đương thời". Như vậy, trách nhiệm của con người trong thế giới hậu Newton là "phải xây dựng một trật tự thế giới trước khi một cuộc khủng hoảng áp đặt điều đó". Nói một cách khác, chúng ta vẫn phải tìm ra một cách để kiềm chế thế giới các nước đang phát triển. Phải chăng điều này giống hay không giống cách nhìn của Cromer về một bộ máy vận hành hài hòa nhằm

cuối cùng làm lợi cho một quyền lực trung ương đối lập với các nước đang phát triển ?

Kissinger có thể không biết mình đã dựa vào vốn kiến thức thuộc phả hệ nào khi ông chia thế giới thành hai khái niệm về thực tế là tiền Newton và hậu Newton. Nhưng sự phân biệt đó lại tương tự với sự phân biệt chính thống của các nhà Đông Phương học nếu phân biệt giữa người phương Đông và người phương Tây. Và cũng giống như sự phân biệt của Đông Phương học, sự phân biệt của Kissinger cũng không có liên quan đến giá trị; mặc dù giọng nói của ông có vẻ trung lập. Như vậy, những từ như "tiên tri", "chính xác", "nội tại", "thực tế kinh nghiệm chủ nghĩa" và "trật tự" đã được ông Kissinger nêu rải rác trong bài viết của mình và chúng mô tả hoặc là những điều hấp dẫn quen thuộc, những đạo đức nên có hoặc là những nhược điểm có tính đe dọa, những điều khác thường, lộn xộn. Như chúng ta sẽ thấy, các nhà Đông Phương học truyền thống và Kissinger đều quan niệm sự khác biệt giữa các nền văn hóa là trước hết nó đã tạo ra một trận tuyến chia tách các nền văn hóa đó, và sau đó đã mời phương Tây kiểm soát, kiểm chế, cai trị phía "bên kia" (thông qua kiến thức ưu việt và quyền lực). Ngày nay, không ai cần được nhắc nhở rằng các sự phân chia đó đã được duy trì với sự tác động và tổn kém như thế nào.

Một minh họa khác cũng rất khớp với phân tích của Kissinger. Trong số tháng 2-1972, tạp chí "Tâm thần học ở Mỹ" có đăng một bài của Harold W. Glidden, cán bộ đã về hưu của Phòng Tình báo và Nghiên cứu của Bộ Ngoại giao Mỹ. Tên bài báo ("Thế giới Arập"), khẩu khí và nội dung của nó đã nêu ra một cách suy nghĩ đặc sắc về Đông Phương học. Bài báo dài bốn trang, mỗi trang hai cột, phác họa tâm lý của hơn 100 triệu dân trong quá trình dài 1.300 năm. Glidden trích dẫn bốn nguồn tư liệu để minh họa cho quan điểm của mình: một cuốn sách gần đây viết về Tripoli, một bài đăng trên báo Al Ahram (Ai Cập), một bài báo trong tạp chí "Oriente Moderno", và một cuốn sách của nhà Đông Phương học nổi tiếng Majid Khadduri. Tác giả đã tự xưng mình đã khám phá được "sự vận động bên trong của sự ứng xử của người Arập" mà theo cách nhìn của "chúng ta" là "không bình thường", nhưng đối với người Arập thì lại là điều "bình thường". Sau đoạn mở đầu có vẻ hứa hẹn, bài báo viết rằng người Arập muốn mang tâm lý phục tùng các quy tắc sẵn có; người Arập quen sống trong một nền văn hóa mặc cảm, sợ hãi, trong đó "hệ thống uy tín" đòi hỏi người ta phải có khả năng lôi kéo được bộ hạ, tay sai (tác giả còn nói "xã hội Arập đang và đã luôn luôn dựa vào hệ thống những mối quan hệ chủ - tớ"); Người Arập chỉ có thể hoạt động trong những hoàn cảnh có xung đột; ở các nước Arập, uy tín chỉ dựa vào khả năng áp đảo, khống chế người khác; do nền văn hóa nhiều mặc cảm đó, nên bản thân Đạo Hồi coi trả thù là hợp đạo lý (đến đây, Glidden đã đặc trưng trích dẫn báo Al Ahram ngày 29-6-1970

đưa tin "trong năm 1969 ở Ai Cập có 1070 trường hợp giết người mà thủ phạm bị bắt giữ, trong đó có 20% vụ giết người là để rửa nhục, 30% là để sửa những điều sai trái có thật hay tưởng tượng, và 31% là để trả thù, "trả nợ máu"); theo quan điểm phương Tây thì "điều hợp lý là người Ả-rập nên ký kết hòa bình, nhưng người Ả-rập lại không xuất phát từ logic đó vì tính khách quan không phải là giá trị trong chế độ Ả-rập".

Glidden tiếp tục một cách say sưa: "Điều đáng chú ý là hệ thống giá trị của người Ả-rập đòi hỏi có sự đoàn kết tuyệt đối trong nhóm, đồng thời lại khuyến khích một loại cạnh tranh giữa các thành viên mà cố tình phá hoại sự đoàn kết đó". Trong xã hội Ả-rập, chỉ có "thắng lợi là đáng kể" và "mục đích sẽ biện minh cho biện pháp". Người Ả-rập sống một cách "tự nhiên" trong một thế giới "đầy lo âu được thể hiện thành sự hoài nghi và ngờ vực phổ biến, mà người ta đã mô tả là tự do thù địch"; "nghệ thuật nói dối, lừa bịp rất phát triển trong đời sống người Ả-rập, ngay cả trong Đạo Hồi"; nhu cầu trả thù của người Ả-rập vượt lên trên tất cả, nếu không như thế thì họ cảm thấy á nhân mình bị sự tủi nhục hủy diệt; vì vậy, nếu "người phương Tây đặt hòa bình rất cao trong bậc thang các giá trị" và nếu "chúng ta có ý thức cao về giá trị của thời gian" thì điều đó lại không đúng đối với người Ả-rập. "Trên thực tế... trong xã hội bộ lạc Ả-rập (nơi xuất xứ các giá trị Ả-rập), bất hòa chứ không phải hòa bình là tình trạng bình thường bởi vì tiến công cướp phá được coi là một trong hai biện pháp chính để hỗ trợ nền kinh tế". Đoạn thuyết trình đầy tính uyên bác này nhằm chứng minh rằng trong bậc thang của những giá trị ở phương Tây và phương Đông, "vị trí tương đối của các nhân tố rất khác nhau"... đòi phải được chứng minh. QED¹⁷.

Đây là đỉnh cao của Đông Phương học. Không có sự khái quát nào bị phủ định chân lý. Không có danh mục nào về các thuộc tính của phương Đông mà lại không được vận dụng vào sự ứng xử của người phương Đông trong thế giới thực tại. Một bên là những người phương Tây, còn phía bên kia là những người phương Đông Ả-rập. Người phương Tây có lý trí, yêu hòa bình, có tư tưởng tự do, có logic, có khả năng nhìn thấy chân giá trị của sự vật, không có bản chất đa nghi. Còn người phương Đông hoàn toàn không có những phẩm chất đó. Nhưng những phát biểu, ý kiến đó xuất phát từ quan điểm của tập thể và cá nhân riêng lẻ nào về phương Đông? Những kỹ năng chuyên môn gì, những sức ép gì của trí tưởng tượng, những thể chế và truyền thống gì, những lực lượng văn hóa gì đã tạo ra sự giống nhau như vậy trong việc Cromer, Balfour và các chính khách đương đại của chúng ta đã mô tả về phương Đông?

II. ĐỊA LÝ TƯỜNG TƯỢNG VÀ SỰ THỂ HIỆN: ĐÔNG PHƯƠNG HÓA NGƯỜI PHƯƠNG ĐÔNG

Nói một cách chặt chẽ, Đông Phương học là một lĩnh vực nghiên cứu học thuật. Ở phương Tây theo Đạo Cơ Đốc, Đông Phương học được coi đã chính thức ra đời khi Hội đồng nhà thờ ở Viên năm 1312 có quyết định lập thêm một số khoa dạy tiếng "Arập, Hy Lạp, Do Thái, Syri ở Pari, Oxford, Bologne, Avignon và Salamanca"¹⁸. Tuy nhiên bất cứ sự tường thuật nào về Đông Phương học đều phải xem xét không những nhà Đông Phương học chuyên nghiệp và công trình của ông ta mà cả khái niệm về một lĩnh vực nghiên cứu dựa vào một đơn vị địa lý, văn hóa, ngôn ngữ và dân tộc được gọi là phương Đông. Tất nhiên, những lĩnh vực nghiên cứu đều được tạo ra. Với thời gian, các lĩnh vực đó ngày càng có tính đồng bộ và toàn vẹn vì các học giả đều dốc sức, bằng những cách khác nhau, vào một chủ đề được thoả thuận chung. Tất nhiên, một lĩnh vực nghiên cứu ít khi được định nghĩa một cách đơn giản như lời khẳng định đối với nó của những người cam kết, thường là các học giả, giáo sư, chuyên gia. Ngoài ra, một ngành nghiên cứu có thể thay đổi hoàn toàn, ngay cả những lĩnh vực truyền thống nhất như ngữ văn, lịch sử, thần học. Do đó, định nghĩa toàn bộ chủ đề là điều hầu như không thể thực hiện được. Điều đó chắc chắn cũng đúng đối với Đông Phương học, vì một số lý do lý thú.

Nói rằng Đông Phương học là một ngành học thuật chuyên môn hóa về một "lĩnh vực địa lý" đã làm bộc lộ khá nhiều điều vì chắc không ai tường tượng được một lĩnh vực nghiên cứu tương ứng gọi là Tây Phương học. Như vậy, người ta thấy rõ tính đặc biệt, thậm chí kỳ quặc của Đông Phương học. Vì mặc dù nhiều ngành nghiên cứu học thuật ngụ ý có một lập trường đối với "tư liệu con người" (một sử gia nghiên cứu quá khứ từ một vị trí đặc biệt ưu thế trong hiện tại), nhưng điều đó thật sự khác với việc có một lập trường cố định, ít nhiều có tính hoàn toàn địa lý đối với một diện rộng và đa dạng các thực tiễn xã hội, ngôn ngữ, chính trị và lịch sử. Một nhà nghiên cứu kinh điển, chuyên nghiên cứu về các ngôn ngữ latin và những vấn đề liên quan hoặc thậm chí một người chuyên nghiên cứu về Mỹ cũng chỉ tập trung vào một phần tương đối nhỏ của thế giới, chứ không nghiên cứu một nửa thế giới. Nhưng Đông Phương học là một lĩnh vực có tham vọng rộng lớn về địa lý. Và vì các nhà Đông Phương học có truyền thống quan tâm đến mọi việc của phương Đông (một chuyên gia về luật Đạo Hồi, một chuyên gia về các ngôn ngữ Trung Quốc hoặc về các tôn giáo Ấn Độ... đều được coi là nhà Đông Phương học bởi họ những người tự coi mình là nhà Đông Phương học), chúng ta phải tập chấp nhận một quy mô quá lớn và một trong các đặc điểm chính của Đông Phương học là khả năng chia thật nhỏ ra, một đặc điểm

được minh chứng qua sự pha trộn đầy rắc rối giữa sự mơ hồ có tính để chế và tính chính xác thật chi tiết.

Người ta đều mô tả Đông Phương học là một ngành học thuật. Danh từ "học" (ism) có tác dụng nhấn mạnh sự khác nhau giữa Đông Phương học và các lĩnh vực nghiên cứu khác. Quy luật phát triển lịch sử của Đông Phương học trên tư cách là một ngành học thuật là phạm vi nghiên cứu ngày càng rộng, chứ không phải là tính lựa chọn ngày càng tăng. Những nhà Đông Phương học thời Phục Hưng như Erpenius và Guillaume Postel chủ yếu là chuyên gia nghiên cứu ngôn ngữ các vùng có Kinh Thánh, mặc dù Postel tự xưng có thể đi sang châu Á đến tận Trung Quốc mà không cần có phiên dịch. Nói chung, cho đến giữa thế kỷ XIX, các nhà Đông Phương học là các học giả nghiên cứu về Kinh Thánh, về ngôn ngữ Do Thái và Trung Quốc học (vì các cổ đạo Dòng Tên đã mở ra một ngành nghiên cứu mới về Trung Quốc. Cả miền trung tâm châu Á chưa được Đông Phương học chinh phục cho đến cuối thế kỷ thứ XIX khi Anquetil Duperron và William Jones có khả năng phát hiện sự phong phú vô tận của chữ Avesta và chữ Phạn. Và vào giữa thế kỷ XIX, Đông Phương học trở thành một kho tàng học thuật rộng lớn. Có hai chỉ số rõ ràng về tính bao quát rộng lớn này.

Một là, sự mô tả có tính bách khoa về Đông Phương học của Raymond Schwab từ khoảng 1765 đến 1850 trong tác phẩm của ông nhan đề "Sự phục hưng của phương Đông"¹⁹. Ngoài các phát hiện khoa học của các chuyên gia về phương Đông, trong giai đoạn này ở châu Âu hầu như đã có một cơn dịch về Đông Phương học tác động đến mọi nhà thơ lớn, nhà viết tiểu luận, nhà triết học. Khái niệm Đông Phương học của Schwab được áp dụng cho những người nghiên cứu không chuyên và chuyên sâu về những gì thuộc về châu Á, và châu Á trở thành đồng nghĩa với tất cả những gì ngoại lai, huyền bí, sâu lắng, cơ bản nhất. Trong thời kỳ Đại Phục Hưng, châu Âu đã có sự quan tâm đầy nhiệt tình đối với Hy Lạp và La Mã cổ đại, và sau đó sự quan tâm nhiệt tình đó đã chuyển sang phía Đông. Năm 1829 Victor Hugo đã nhận xét về sự thay đổi chiều hướng đó : "Vào thời đại vua Louis XIV, người ta nghiên cứu văn minh Hy Lạp. Ngày nay, người ta nghiên cứu Đông Phương học"²⁰. Do đó, nhà Đông Phương học thế kỷ XIX là một học giả (một nhà Trung Quốc học, một nhà Hồi giáo học, một nhà nghiên cứu Ấn-Âu...) hoặc là người đam mê có tài (như Victor Hugo trong tác phẩm "Những người phương Đông", Goethe trong tác phẩm "Nằm trên sôpha, nói chuyện về phương Đông và phương Tây") hoặc là cả hai (như Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

Các biên niên sử thế kỷ XIX đã cung cấp chỉ số thứ hai cho thấy Đông Phương học mang tính toàn diện như thế nào. Tác phẩm triết đề nhất thuộc loại này là hai tập sách của Jules Mohl, nhan đề "Hai mươi bảy năm lịch sử nghiên cứu

phương Đông" ghi lại tất cả những gì đáng lưu ý đã xảy ra trong Đông Phương học từ 1840 đến 1867²¹. Mohl là thư ký của Hội châu Á ở Pari, và trong nửa đầu thế kỷ XIX Pari là kinh đô của thế giới Đông Phương học (ý kiến của Walter Benjamin trong toàn bộ thế kỷ XIX). Với chức vụ đó, Mohl đã có vị trí trung tâm trong lĩnh vực Đông Phương học. Trong 27 năm đó, không có một việc làm nào của học giả châu Âu về châu Á mà Mohl không ghi vào mục "Nghiên cứu Đông Phương". Tất nhiên, những điều ghi chép của Mohl đều liên quan đến một khối lượng xuất bản phẩm về Đông Phương học thật là to lớn. Tiếng Arập, một số ngôn ngữ Ấn Độ, tiếng Do Thái, Pehlevi, Assyri, Babylon, Mông Cổ, Trung Hoa, Miến Điện, Mesopotami, Java, danh sách các công trình về ngôn ngữ được coi là Đông Phương học thật không thể nào kể xiết. Đông Phương học bao gồm mọi điều, kể từ việc biên tập lại và dịch các văn bản, đến nghiên cứu về các loại đồng tiền, nghiên cứu về nhân chủng học, khảo cổ học, xã hội học, lịch sử, văn học, các nền văn hóa thuộc các nền văn minh châu Á và Bắc Phi cả cổ đại lẫn hiện đại. Cuốn sách "Lịch sử những nhà Đông Phương học của châu Âu từ thế kỷ XII đến XIX"²² do tác giả Gustave Dugat viết từ năm 1868 đến 1870 là một cuốn sử có lựa chọn về những nhân vật quan trọng, nhưng diện của nó rộng không kém tác phẩm của Mohl.

Do muốn nắm toàn diện, nên có những điều không được Đông Phương học lưu tâm. Hầu hết các học giả Đông Phương học chỉ chú ý đến giai đoạn cổ điển của bất cứ ngôn ngữ nào hay xã hội nào mà họ nghiên cứu. Cho đến cuối thế kỷ, trừ Viện Nghiên cứu Ai Cập của Napoleon, người ta đã ít chú ý nghiên cứu phương Đông hiện đại hoặc thực tại. Hơn nữa, phương Đông được nghiên cứu là một thế giới văn bản. Tác động của phương Đông được thể hiện qua sách in và sách viết tay, chứ không phải như tác động của Hy Lạp đối với thời kỳ Phục Hưng là thông qua các đồ tạo tác được mô phỏng bằng điêu khắc và đồ gốm. Ngay mối quan hệ giữa một nhà Đông Phương học và phương Đông cũng mang tính văn bản, đến nỗi có người tin rằng khi một số nhà Đông Phương học Đức vào đầu thế kỷ XIX lần đầu tiên trông thấy một bức tượng Ấn Độ có tám tay thì họ hoàn toàn không còn thích thú nghiên cứu Đông Phương học nữa²³. Khi một nhà Đông Phương học uyên bác đi thăm nước mà ông đang chuyên nghiên cứu, ông luôn luôn kiên trì theo những châm ngôn khái quát, không thể lay chuyển của mình "về một nền văn minh" mà ông đã nghiên cứu. Rất ít khi các nhà Đông Phương học quan tâm đến bất cứ một điều gì ngoài việc chứng minh những chân lý thiu mốc đó bằng cách vận dụng chúng, một cách không thành công lắm, vào những người bản xứ không hiểu biết, và do đó bị coi là thoái hóa. Cuối cùng, sức mạnh và quy mô của Đông Phương học không chỉ sản sinh ra một khối lượng kiến thức chính xác và tích cực khá lớn mà còn đưa ra một loại kiến thức gián tiếp về

những mặt như các chuyện kể về phương Đông, huyền thoại về phương Đông đầy bí ẩn, khái niệm về tính bí hiểm của châu Á, và những kiến thức đó có cuộc sống riêng của mình, là điều mà tác giả V.G.Kiernan đã gọi một cách rất đúng là "giấc mơ tập thể ban ngày của châu Âu về phương Đông"²⁴. Một kết quả tốt đẹp là đã có không ít nhà văn nổi tiếng trong thế kỷ XIX là những người đam mê về phương Đông. Theo tôi, sẽ là hoàn toàn đúng nếu nói đó là một thể loại văn Đông Phương học mà tiêu biểu là các tác phẩm của Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, Fitzgerald... Tuy nhiên, các tác phẩm đó cũng tất yếu tạo ra một loại huyền thoại luôn luôn được bổ sung về phương Đông, một phương Đông không chỉ xuất phát từ những thái độ đương đại và những thành kiến phổ biến, mà còn xuất phát từ điều mà Vico đã gọi là sự kiêu căng của các dân tộc và học giả. Ở phần trên, tôi đã nói đến việc sử dụng vào chính trị các tư liệu mà Đông Phương học đã sản xuất trong thế kỷ XX.

Ngày nay, ít có nhà Đông Phương học nào tự xưng mình là nhà Đông Phương học như người ta đã thường làm cho đến trước Chiến tranh thế giới thứ hai. Tuy nhiên, tên gọi đó vẫn có ích khi các trường đại học vẫn duy trì các chương trình học hoặc các khoa về các ngôn ngữ phương Đông và các nền văn minh phương Đông. Hiện có một "khoa" phương Đông tại trường Đại học Oxford (Anh) và một "khoa" nghiên cứu phương Đông tại trường Đại học Princeton (Mỹ). Năm 1959, Chính phủ Anh uỷ quyền cho một uỷ ban "kiểm điểm lại tình hình ở các trường đại học về các lĩnh vực nghiên cứu phương Đông, Slavơ, Đông Âu và châu Phi... và xem xét, góp ý kiến về các đề nghị liên quan đến sự phát triển trong tương lai"²⁵. Báo cáo Hayter công bố năm 1961 có vẻ không lúng túng vì phạm vi rộng lớn của chữ Đông Phương học và thấy từ ngữ đó được sử dụng một cách có ích tại các trường đại học ở Mỹ. Và một người có tên tuổi trong ngành nghiên cứu Đạo Hồi ở Anh và Mỹ, H.A.R.Gibb, cũng thích tự xưng mình là nhà Đông Phương học chứ không tự xưng mình là nhà Ả-rập học. Gibb là một nhân vật cổ điển, có thể dùng một danh từ mới được tạo ra là "nghiên cứu khu vực" để thay cho Đông Phương học và cho thấy rằng các khái niệm "nghiên cứu khu vực" và Đông Phương học là khái niệm địa lý có thể thay thế lẫn nhau²⁶. Tôi nghĩ điều này che đậy một mối quan hệ lý thú hơn nhiều giữa kiến thức và địa lý. Và tôi muốn bàn một chút về mối quan hệ này.

Mặc dù có nhiều mong muốn mơ hồ, nhiều thúc giục bằng bột và các hình ảnh làm cho người ta rối trí, trí óc con người có vẻ vẫn kiên trì muốn xây dựng điều mà Claude Levi Strauss gọi là một khoa học của cụ thể²⁷. Chẳng hạn, một bộ lạc nguyên thủy đã xác định địa điểm nhất định, chức năng và ý nghĩa của mỗi cây có lá trong môi trường kế cận trực tiếp của mình. Nhiều cỏ cây đó không có ích lợi sử dụng thực tế. Nhưng ý kiến của Levi Strauss là trí óc đòi hỏi trật tự và

trật tự được đặt tới bằng phân biệt và ghi nhận mọi thứ, xếp mọi thứ mà đầu óc nhận biết được vào một địa điểm chắc chắn, có thể tìm lại được và do đó làm cho các sự vật có một vai trò trong nền kinh tế của các khách thể và nhân cách tạo nên một môi trường. Kiểu phân loại thô sơ đó có một logic của nó, nhưng các quy tắc của logic mà theo đó một cây dương xỉ có thể là biểu tượng của cái đẹp trong một xã hội này, lại có thể bị coi là có hại trong một xã hội khác, cho thấy các quy tắc logic không phải là điều phù hợp với lý trí và có tính phổ biến. Luôn luôn có một mức độ thuần túy vô đoán trong cách nhìn những sự khác biệt giữa các sự vật. Và đi cùng với những sự khác biệt đó lại có các giá trị mà lịch sử của chúng, nếu chúng ta có thể đào bới lên được, thì cũng cho thấy có một mức độ vô đoán tương tự. Thời trang thể hiện rõ rệt điều đó. Tại sao tóc giả, vòng cổ, giày mũi cong... đã xuất hiện rồi lại biến mất trong một vài thập niên? Một phần câu trả lời có liên quan đến ích lợi và một phần có liên quan đến vẻ đẹp của thời trang. Nhưng nếu chúng ta đồng ý rằng mọi sự vật trong lịch sử cũng như bản thân lịch sử đều do con người tạo ra thì chúng ta sẽ thấy làm sao nhiều sự vật hoặc địa điểm hoặc thời điểm lại được giao những vai trò, ý nghĩa mà chỉ có giá trị khách quan sau khi được cung cấp những vai trò và ý nghĩa đó. Điều này đặc biệt đúng đối với những điều tương đối không thông thường như người nước ngoài, những sự biến đổi, những sự ứng xử "không bình thường".

Hoàn toàn có thể lập luận rằng một số vật thể riêng biệt là do trí óc tạo ra và những vật thể đó tuy có vẻ tồn tại một cách khách quan nhưng chỉ là thực thể hư cấu. Một nhóm người sống trên một vùng đất khoảng trên một hecta sẽ lập ranh giới giữa vùng đất của mình với vùng lãnh thổ kề bên và những lãnh thổ xa hơn nữa mà họ coi là "đất của bọn man di". Nói khác hơn, thông lệ phổ biến là xác định trong tư tưởng mình một không gian thân thuộc là "của chúng ta" và của "họ", của "chúng nó", và đó là một cách để tạo ra những sự phân biệt về địa lý mà có thể là hoàn toàn vô đoán. Tôi dùng từ "vô đoán" ở đây bởi vì cái địa lý tưởng tượng về "đất của chúng ta" và "đất của bọn man di" không đòi hỏi những "người man di" thừa nhận sự phân biệt đó. Chỉ cần "chúng ta" thiết lập đường ranh giới trong trí óc của mình ; và do điều đó, "họ" đã trở thành "họ" và cả lãnh thổ và trạng thái tâm lý của họ đều được coi là khác với của "chúng ta". Như vậy, ở mức độ nào đó, những xã hội hiện đại và nguyên thủy hình như đã rút từ bản sắc của mình những ý thức tiêu cực. Người dân Athen thế kỷ XV chắc tự coi mình không phải là man rợ, và tự hào ở mức độ tương đương rằng mình là người dân Athen. Ranh giới địa lý đi kèm theo ranh giới xã hội, sắc tộc và văn hóa theo những cách có thể dự kiến được. Tuy nhiên, nhiều khi người ta cảm thấy mình không phải là người nước ngoài và ý thức đó dựa vào một ý tưởng thiếu chặt chẽ về tình hình ở vùng bên ngoài chúng ta, bên ngoài lãnh thổ của

chúng ta. Hình như mọi loại giả định, liên kết và tưởng tượng đều tập trung vào không gian ở bên ngoài không gian của chúng ta.

Có lần nhà triết học Pháp Gaston Bachelard đã viết một bài phân tích về cái mà ông gọi là chất thơ của không gian²⁸. Ông nói phần nội thất của một ngôi nhà chứa đựng cảm nghĩ thân thiết, bí mật, an toàn có thật hay tưởng tượng, do những điều trải qua đã tỏ ra phù hợp với điều đó. Không gian khách quan của ngôi nhà như các góc nhà, hành lang, hầm chứa thức ăn... ít quan trọng hơn nhiều so với chất thơ của nó, và chất thơ mộng đó thường là một đặc tính với một giá trị tưởng tượng hay ẩn dụ mà chúng ta có thể nêu ra và cảm thấy. Như vậy, một căn nhà có thể bị ma ám, hoặc là tổ ấm, hoặc là một nhà tù, hoặc có phép ma thuật. Như vậy, không gian có một ý nghĩa tình cảm và thậm chí có tính chất lý trí do một loại tiến trình thơ mộng đã biến các vùng xa xôi bỏ không hoặc khuyết danh thành những vùng có ý nghĩa đối với chúng ta. Một quá trình tương tự cũng nảy sinh khi chúng ta xử lý với thời gian : đại bộ phận những gì chúng ta đã có liên quan, hoặc thậm chí việc ta biết về những giai đoạn "cách đây rất lâu" hoặc "vào thời kỳ mới bắt đầu" hoặc "vào cuối thời kỳ" đều có chất thơ. Đối với một sử gia về Vương quốc trung tâm Ai Cập, cụm từ "cách đây rất lâu" có một loại ý nghĩa rõ ràng, nhưng thậm chí ý nghĩa này sẽ không hoàn toàn xua tan được đặc tính tưởng tượng, gần như hư cấu mà chúng ta cảm thấy vẫn lẫn lộn ở trong một thời gian rất khác và xa cách với thời gian của chúng ta. Không nghi ngờ gì nữa, địa lý và lịch sử tưởng tượng giúp trí óc tăng cường thêm ý thức về bản thân mình bằng cách nhấn mạnh khoảng cách và sự khác nhau giữa những gì gần gũi với mình và những gì ở xa mình. Điều này cũng đúng không kém đối với những cảm nghĩ mà nhiều khi chúng ta đã có khi chúng ta cho rằng sẽ thoải mái hơn nếu chúng ta sống ở thế kỷ XVI hoặc sống ở Tahiti.

Tuy nhiên, chúng ta không nên cho rằng tất cả những gì chúng ta đã biết nhiều về thời gian và không gian, hoặc lịch sử và địa lý, đều chỉ là kiến thức tưởng tượng. Thực ra, ở châu Âu và Mỹ đã có những thành tích đáng kính trọng về lịch sử và địa lý. Ngày nay, các học giả biết nhiều hơn về thế giới, về quá khứ và hiện tại của thế giới, nhiều hơn là trước đây, ví dụ như so với thời của nhà sử học Gibbon. Nói như thế không có nghĩa là họ đã biết tất cả những gì cần biết, và quan trọng hơn, nói như thế không có nghĩa là những điều họ biết đã xua tan được kiến thức tưởng tượng về địa lý và lịch sử mà tôi đã nêu. Ở đây chúng ta không cần bàn cãi liệu loại kiến thức tưởng tượng đó đã bồi dưỡng thêm hay lấn át môn lịch sử và địa lý. Vào lúc này, chỉ cần nói rằng bên cạnh kiến thức thuần túy tích cực, còn có cả kiến thức tưởng tượng.

Ở châu Âu, hầu như từ thời xa xưa nhất, phương Đông là một cái gì nhiều hơn

là những điều đã được biết qua chủ nghĩa kinh nghiệm. Ít nhất là cho đến đầu thế kỷ XVIII, như R.W.Southern đã nói một cách tao nhã, sự hiểu biết của châu Âu về một loại văn hóa phương Đông Hồi là rất ít nhưng lại phức tạp²⁹. Vì một số quan hệ với phương Đông - không hoàn toàn mù tịt, cũng không thật sáng tỏ - luôn luôn có vẻ được tập hợp xung quanh ý niệm về một phương Đông. Trước hết, hãy xem xét ranh giới giữa phương Đông và phương Tây. Ranh giới đó đã được nêu rất mạnh dạn ngay từ thời "Illiad". Hai trong những đặc tính có ảnh hưởng sâu sắc nhất trong quan hệ với phương Đông đều xuất hiện trong kịch "Những người Ba Tư" của Aeschylus, kịch sớm nhất của Athen mà hiện còn lưu lại, và "Bacchae" của Euripides, kịch cuối cùng còn lưu lại đến ngày nay. Aeschylus mô tả sự hốt hoảng của người Ba Tư khi được tin quân Ba Tư do vua Xerxes chỉ huy bị quân Hy Lạp đánh tan. Đội hợp xướng hát bài ca sau đây :

Ngày nay, toàn vùng đất châu Á,

Rên rỉ kêu than trong cảnh trống rỗng.

Xerxes đưa quân tiến lên phía trước,

Xerxes đã bị đánh tan, hỡi ôi !

Các kế hoạch của Xerxes đều bị thất bại,

Trên những chiến thuyền ngoài biển.

Tại sao Darius

Không mang lại tai họa cho các chiến binh của mình,

Khi dẫn họ đi vào cuộc chiến đấu

*Vị lãnh đạo yêu quý của nhân dân từ Susa?*³⁰

Điều quan trọng ở đây là châu Á phát biểu thông qua và do trí tưởng tượng của châu Âu, và châu Âu được miêu tả là đã chiến thắng châu Á, thế giới "khác", thù địch ở bên kia các đại dương. Người ta gán cho châu Á những cảm nghĩ về sự trống rỗng, những mất mát, tai họa mà hình như sau đó sẽ đánh dấu các thách thức của phương Đông đối với phương Tây. Người ta than vãn rằng trong quá khứ châu Á đã từng có vinh quang, đã từng chiến thắng châu Âu. "Bacchae" có thể là vở kịch châu Á nhất trong các vở kịch Hy Lạp. Trong kịch đó, người ta đã nêu rõ Dionysus là một nhân vật gốc châu Á và có liên quan đến những sự thái quá đầy đe dọa một cách kỳ lạ của những huyền bí phương Đông. Pentheus, vua xứ Thêbes bị mẹ là Agave và các môn đệ của Bacchus giết chết. Vì đã bất chấp Dionysus, không công nhận sức mạnh và tính thần thánh của Dionysus, nên Pentheus đã bị trừng phạt một cách khủng khiếp. Vở kịch đã kết thúc bằng việc tất cả công nhận sức mạnh ghê gớm của vị thần kỳ dị (Dionysus). Các nhà bình luận hiện đại đã ghi nhận diện cực kỳ rộng lớn trí tuệ và mỹ học của vở kịch.

Nhưng tác phẩm còn có thêm một chi tiết lịch sử nữa : chắc hẳn tác giả Euripides đã chịu ảnh hưởng của phương diện mới của Đạo Dionysus dưới ánh sáng của những tín ngưỡng khoáng lạc Bendis, Cybele, Sabazius, Adonis và Isis đã được du nhập từ miền Tiểu Á và Đông Địa Trung Hải, qua Piraeus và Aten trong những năm tháng đầy thất vọng và bất hợp lý của cuộc chiến tranh Pêlôpônêse³¹.

Hai phương diện của phương Đông trong hai tác phẩm nói trên đã làm cho người ta thấy một cách nổi bật sự khác biệt của phương Đông so với phương Tây. Và điều đó sẽ là những mô típ chính của địa lý tưởng tượng của châu Âu. Người ta đã tạo ra một ranh giới giữa hai lục địa. Châu Âu hùng mạnh và trình bày ý kiến lưu loát, châu Á bị đánh bại và xa xôi. Aeschylus đã đại diện cho châu Á, làm cho châu Á phát biểu thông qua nhân vật Hoàng thái hậu cao tuổi Ba Tư, tức là mẹ của vua Xerxes. Chính châu Âu làm cho châu Á phát biểu, và việc đó là đặc quyền, nhưng không phải là đặc quyền của một người chủ bù nhìn mà là của một kẻ sáng tạo chân chính, và sức mạnh của châu Âu cung cấp cuộc sống đã thể hiện, làm sống động lại và cấu tạo một không gian nằm ngoài các biên giới quen thuộc mà đáng ra là im lặng và nguy hiểm. Có sự giống nhau giữa tác phẩm của Aeschylus đã giới thiệu châu Á theo quan niệm của mình và vở uyên bác của học thuật Đông Phương học mà nó sẽ bao quát khu vực châu Á rộng lớn bằng cái nhìn có cảm tình nhưng luôn luôn có tính tỷ mỉ và khống chế. Thứ hai là mô típ về phương Đông là một mối hiểm họa ám chỉ. Tính lý trí bị phá hoại do những sự thái quá của phương Đông, những sự thái quá đó là những sự đối lập đầy huyền bí và hấp dẫn đối với những điều có vẻ là những giá trị thông thường. Sự khác nhau giữa phương Đông và phương Tây được tượng trưng bằng thái độ nghiêm khắc lúc đầu của vua Pentheus bác bỏ các môn đồ nát rượu đang hò hét... Sau này, khi trở thành một kẻ nát rượu, Pentheus bị giết không những vì đã nhân nhượng Dionysus mà trước hết là vì đã đánh giá sai mối hiểm họa của Dionysus. Bài học mà Euripides rút ra được đã nhấn mạnh bằng sự có mặt của hai nhân vật Cadmus và Tiresias trong vở kịch: hai vị cao niên đó đã nhận thức được rằng chỉ một mình "quyền lực" không đủ để cai trị mọi người³², mà còn cần phải có trí xét đoán, có nghĩa là phải đánh giá đúng sức mạnh của những thế lực ngoại lai và xử lý chúng một cách khôn khéo. Từ nay, các huyền bí của phương Đông sẽ được coi trọng, và không kém phần quan trọng là vì chúng thách thức đầu óc lý trí của phương Tây phải có những cố gắng mới để phục vụ tham vọng và quyền lực lâu dài của mình.

Nhưng một sự chia rẽ lớn giữa phương Tây và phương Đông dẫn đến nhiều chia rẽ nhỏ hơn, đặc biệt khi những hoạt động bình thường của văn minh đã tạo ra những hoạt động khác như: đi du lịch, xâm lược, những kinh nghiệm và những điều trải qua mới mẻ... Tại Hy Lạp và La Mã cổ đại, những nhà địa lý, sử học,

chính khách như Cesar, những nhà hùng biện, nhà thơ đã góp thêm kiến thức để chia rẽ các chủng tộc, các khu vực, các dân tộc và trí óc. Đại bộ phận những việc làm đó là vì lợi ích riêng của họ, nhằm chứng minh rằng người La Mã và người Hy Lạp là giống người thượng đẳng hơn các dân tộc khác. Những sự quan tâm đối với phương Đông đã có truyền thống riêng của mình về xếp loại và tôn ti trật tự. Ít nhất, từ thế kỷ thứ hai trước Công nguyên, các nhà du lịch hoặc những kẻ cầm quyền phương Tây hướng về phương Đông và có nhiều tham vọng đều biết rằng Herodotus (nhà sử học, nhà du lịch, luôn luôn tò mò nghiên cứu và ghi chép) và Alexander (một vị vua-chiến binh, một nhà chinh phục có đầu óc khoa học) đều đã từng đến phương Đông. Như vậy, ở phương Đông đã có những vùng đất đã được biết từ trước, đã được đến thăm, đã bị đánh chiếm do Herodotus và Alexander và các kẻ hậu sinh của họ, và cũng có những vùng chưa được biết tới, chưa ai đến thăm, chưa bị ai đánh chiếm. Đạo Cơ Đốc đã hoàn tất việc lập các khu vực chính của phương Đông : có miền Cận Đông và Viễn Đông, có một phương Đông quen thuộc mà Rene Grousset gọi là "Đế chế Đông Địa Trung Hải"³³ và "Phương Đông mới lạ". Do đó, trong địa lý của trí óc, phương Đông vừa là một thế giới cổ mà người ta muốn trở lại, như trở lại thăm Vườn Êden hoặc Thiên đường, để xây dựng một phiên bản mới về thế giới cổ đó, đồng thời lại vừa là một nơi hoàn toàn mới mà người ta đến thăm như chuyến đi của Colombus đến châu Mỹ (mặc dù mỉa mai thay, Colombus đã lầm tưởng là mình đã phát hiện ra một phần mới của thế giới cũ). Điều chắc chắn là cả hai phương Đông đó đều không phải thuần túy là một cái này hay là một cái kia, điều lý thú chính là sự dao động, tính kêu gọi đầy hấp dẫn của chúng, khả năng của chúng làm cho trí óc ta được tiêu khiển và bị rối mù...

Chúng ta hãy xem phương Đông và miền Cận Đông nói riêng, đã được phương Tây biết đến như là sự đối lập và bổ sung của mình từ thời Thượng Cổ như thế nào. Đã có Kinh Thánh và sự phát triển của Đạo Cơ Đốc; đã có những nhà du lịch như Marcô Pôlo đã vẽ ra những con đường buôn bán và xây dựng hình mẫu của một chế độ buôn bán có điều tiết, và sau đó là Lodovico di Varthema và Pietro della Valle ; đã có những nhà thơ ngụ ngôn như Mandeville ; tất nhiên, đã có những làn sóng xâm nhập đáng sợ của phương Đông, chủ yếu là Đạo Hồi ; đã có những người hành hương, chủ yếu là các đội quân Thập tự chinh. Tổng cộng là, một kho tư liệu được cơ cấu hóa lại từ các tài liệu liên quan đến các sự kiện đã trải qua. Đó là những lăng kính mà phương Đông được thể nghiệm, được dùng để định hình ngôn ngữ, sự cảm nhận và các hình thức gặp gỡ giữa phương Đông và phương Tây. Tuy nhiên, điều cung cấp cho vô số những cuộc gặp gỡ ấy một sự thống nhất trong sự dao động mà tôi đã nói ở trên. Một cái gì đó rõ ràng là của nước ngoài và ở đâu đó xa xôi lại chiếm được một vị trí gần gũi hơn. Người ta

có xu hướng không muốn phán xét sự việc theo kiểu coi đó là hoàn toàn mới hoặc là hoàn toàn đã được biết rồi ; một phạm trù cốt lõi mới xuất hiện, cho phép người ta nhìn những sự vật mới, những điều mới được thấy lần đầu tiên, như là những phiên bản của một điều đã được biết trước đây. Về thực chất, một phạm trù như vậy không phải là phương pháp để thu nhận những thông tin mới mà là để kiểm soát một cái gì có vẻ như là đe dọa quan điểm đã được xác lập. Nếu trí óc phải đột nhiên xử lý với một hình thức cơ bản mới của cuộc sống - như sự xuất hiện của Đạo Hồi ở châu Âu vào đầu thời Trung Cổ - thì sự đáp ứng nói chung là mang tính bảo thủ và phòng ngự. Đạo Hồi được coi là một bài bản mới của Đạo Cơ Đốc. Mỗi đe dọa đã được làm dịu đi, các giá trị quen thuộc đã tự chúng tranh thủ được sự chấp nhận, và cuối cùng trí óc giảm bớt được sức ép đối với mình bằng cách thích nghi với nó, coi đó là "độc đáo" hay là "sự nhắc lại"...

Tuy nhiên, đối với Đạo Hồi, thì nỗi sợ của châu Âu, nếu không phải luôn luôn có sự kính trọng, là điều không thể thiếu. Sau khi Thánh Mohamet qua đời năm 632, bá quyền quân sự và sau đó bá quyền văn hóa và tín ngưỡng của Đạo Hồi tăng lên mạnh mẽ. Trước hết là Ba Tư, Xiri và Ai Cập, rồi đến Thổ Nhĩ Kỳ, Bắc Phi đều bị các đạo quân Hồi giáo chinh phục. Đến thế kỷ VIII, IX, Tây Ban Nha, Sicile và một phần nước Pháp cũng bị chinh phục. Vào thế kỷ XIII và XIV sự thống trị của Đạo Hồi đã mở rộng sang phía Đông, đến tận Ấn Độ, Indônêxia và Trung Hoa. Trước sức tiến công phi thường đó của Đạo Hồi, phản ứng của châu Âu chỉ là sự lo sợ và một sự ngạc nhiên nào đó. Các tác giả theo Đạo Cơ Đốc chứng kiến các cuộc xâm lăng của Hồi giáo rất ít quan tâm đến học thuật, nền văn hóa cao và sự nguy nga của những người Hồi giáo mà, như Gibbon đã nhận xét, đã rộ lên vào thời kỳ đen tối và trì trệ nhất của lịch sử châu Âu (song Gibbon đã có thêm một nhận xét khoáng trá rằng "vì sự hiểu biết chung về khoa học đã phát triển ở phương Tây cho nên hình như hoạt động nghiên cứu về phương Đông bị mòn mỏi và suy sút đi")³⁴. Cảm nghĩ điển hình của những người Cơ Đốc giáo về các đạo quân phương Đông là "họ trông giống như các đàn ong... nhưng cánh tay hung hãn đã tàn phá tất cả", đó là lời của Erchembert, một tu sĩ ở Monte Cassino vào thế kỷ XI³⁵.

Có lý do khiến Đạo Hồi đã trở thành tượng trưng cho khủng bố, tàn phá và những đoàn quân dã man, tàn ác. Đối với châu Âu, Đạo Hồi còn là một vết thương lâu dài. Cho đến cuối thế kỷ XVII, "mối hiểm họa Thổ Nhĩ Kỳ" đã ám ảnh châu Âu và được coi là mối nguy cơ thường xuyên đối với nền văn minh Cơ Đốc giáo. Và với thời gian, nền văn minh châu Âu đã sáp nhập mối hiểm họa đó, cùng với

các kiến thức lỗi lạc, các diễn biến lớn, các nhân vật lớn, đạo đức lớn và thói xấu của nó vào cơ cấu cuộc sống. Như Samuel Chew đã viết trong cuốn sách "Trăng Lưỡi liềm và Hoa hồng": chỉ riêng ở nước Anh thời kỳ Phục Hưng "một người có học vấn và trí thông minh trung bình" cũng nắm được và cũng có thể được xem trên sân khấu Luân Đôn một số lượng khá lớn các diễn biến chi tiết về lịch sử Đế chế Hồi giáo Thổ Nhĩ Kỳ và các cuộc xâm lược của nó đối với châu Âu Cơ Đốc giáo³⁶. Cái chính là điều người ta còn biết một cách phổ biến về Đạo Hồi là một hình ảnh được giảm nhẹ đi về những thế lực to lớn và nguy hiểm đối với châu Âu. Như sự mô tả của Walter Scott về những người Saracens, thì việc người châu Âu thể hiện người Hồi giáo, Đế chế Thổ Nhĩ Kỳ hay người Ả-rập luôn luôn là một cách để khống chế và kiểm soát phương Đông đáng sợ. Và ở mức độ nào đó, điều này cũng đúng đối với phương pháp của các nhà Đông Phương học đương đại: chủ đề của họ không phải chỉ là phương Đông mà là một phương Đông được thể hiện và do đó, ít đáng sợ hơn đối với công chúng độc giả phương Tây.

Không có gì đặc biệt đáng bàn cãi và chê trách về việc thuần hóa cái ngoại lai. Điều này xảy ra giữa tất cả các nền văn hóa, và chắc chắn, giữa mọi người. Tuy nhiên, tôi xin nhấn mạnh một sự thật là các nhà Đông Phương học, cũng như bất kỳ ai khác ở Tây Âu, đã nghĩ về phương Đông hoặc đã có kinh nghiệm trải qua về phương Đông đều có sự suy nghĩ như vậy. Quan trọng hơn nữa, hậu quả của điều đó là một ngôn ngữ và hình ảnh hạn chế. Việc phương Tây tiếp nhận Đạo Hồi là một "ca" rất phù hợp và đã được Norman Daniel nghiên cứu sâu. Điều hạn chế các nhà tư tưởng Cơ Đốc giáo khi họ tìm hiểu về Hồi giáo là phép loại suy: vì Chúa Jesus là cơ sở của Đạo Cơ Đốc, người ta đã giả định một cách sai lầm rằng thánh Mohamet đối với Đạo Hồi cũng giống như Chúa Jesus đối với Cơ Đốc giáo. Do đó, người ta đã gán cho Đạo Hồi tên "Mohamet-giáo" (Mohammedanism)³⁷ và gán định ngữ "kẻ mạo danh" cho Mohamet. Do nhiều quan điểm sai lầm đó nên "đã hình thành một vòng tròn chưa bao giờ bị phá vỡ do trí tưởng tượng ngoại suy... Quan niệm của người Cơ Đốc giáo về Đạo Hồi có tính trọn vẹn và tự túc"³⁸. Đạo Hồi đã trở thành một hình ảnh mà chức năng không phải là để thể hiện bản thân Hồi giáo mà là để thể hiện Hồi giáo cho người Công giáo thời Trung Cổ. Chữ "hình ảnh" là của Norman Daniel, nhưng tôi cảm thấy chữ đó có một tác động đáng lưu ý đối với Đông Phương học nói chung.

"Khuyênh hướng không thay đổi là coi nhẹ những điều mà Kinh Koran muốn nói, những điều mà người Hồi giáo nghĩ rằng Kinh Koran muốn nói hoặc những điều mà người Hồi giáo nghĩ và hành động trong những hoàn cảnh nhất định, và điều đó nhất thiết có nghĩa là học thuyết Koran và học thuyết Hồi giáo khác được trình bày dưới một hình thức có thể

thuyết phục được tín đồ Cơ Đốc giáo. Và những hình thức thể hiện ngày càng vô lý hơn lại có khả năng được chấp nhận nếu khoảng cách giữa các tác giả, công chúng với thế giới Đạo Hồi càng tăng. Người ta rất dè dặt về việc chấp nhận những điều mà tín đồ Đạo Hồi nói về đức tin của họ là đúng như vậy. Đã có một bức tranh của người Cơ Đốc trong đó các chi tiết bị cắt bỏ càng ít càng tốt (dù có sức ép của sự việc) và sự phác họa chúng không bao giờ bị xóa bỏ. Có những sắc thái khác nhau nhưng chỉ có một khuôn khổ chung. Tất cả những sự sửa chữa để cho chính xác hơn đều chỉ là để bảo vệ những gì mà người ta mới cảm thấy là dễ bị tổn thương và để chống đỡ một cơ cấu bị suy yếu. Quan điểm Cơ Đốc giáo là một cơ cấu không thể bị phá hủy, dù là phá để xây lại³⁹.

Hình ảnh khắt khe của người Cơ Đốc về Đạo Hồi đã được tăng cường thêm bằng nhiều cách, kể cả trong thời Trung Cổ và đầu thời kỳ Phục Hưng, bằng nhiều thơ ca, tranh luận và tín ngưỡng dân gian⁴⁰. Vào thời kỳ đó, người ta mô tả tín ngưỡng của người Saracens là bao gồm cả Mohamet và Apollo. Như R.W.Southern đã chỉ rõ, vào giữa thế kỷ XV, các nhà tư tưởng nghiêm túc ở châu Âu thấy rằng "cần phải làm một cái gì đó về Hồi giáo" lúc đó đã ít nhiều làm xoay chuyển tình hình bằng tiến quân sang Đông Âu. Ông Southern kể lại một câu chuyện đã xảy ra từ năm 1450 đến 1460 khi bốn học giả John of Segovia, Nicholas of Cusa, Jean Germain và Aeneas Silvius (Pius II) đã tìm cách xử lý với Đạo Hồi bằng hội nghị. John of Segovia nêu ý kiến : "Cần phải họp một hội nghị với Đạo Hồi, trong đó người Cơ Đốc giáo phải cố gắng cải tạo các tín đồ Đạo Hồi". Ông coi cuộc hội nghị là một công cụ vừa có chức năng chính trị vừa có tính chất thuần túy tôn giáo. Bằng lời lẽ người ta sẽ tranh thủ được các sự đồng tình của những trái tim hiện đại, ông tuyên bố rằng cho dù phải họp bàn kéo dài 10 năm thì cũng vẫn đỡ tốn kém và tác hại hơn là chiến tranh. Tuy không có sự nhất trí giữa bốn học giả, điều mấu chốt là cần thấy đó là một cố gắng khá tinh tế, một bộ phận của một cố gắng của châu Âu từ Bede đến Luther nhằm đặt một phương Đông cổ đại diện trước mặt châu Âu, nhằm đặt chung cả phương Đông và châu Âu trên sân khấu một cách đồng bộ như thế nào đó, với ý đồ là người Cơ Đốc giáo sẽ làm cho người Hồi giáo thấy rõ rằng Đạo Hồi chỉ là một phiên bản sai lệch của Cơ Đốc giáo.

Ông Southern kết luận :

"Điều dễ thấy hơn cả là các hệ thống tư duy đó (của người theo Đạo Cơ Đốc ở châu Âu) không có khả năng lý giải một cách hoàn toàn thoả đáng hiện tượng mà họ đã tìm cách lý giải (Đạo Hồi) và cũng ít có khả

năng chi phối một cách quyết định sự diễn biến của tình hình thực tế. Trên thực tế, tình hình không bao giờ trở nên rất tốt hoặc rất xấu như các nhà quan sát thông minh nhất đã tiên đoán. Và có lẽ cũng đáng lưu ý là tình hình không bao giờ tốt hơn khi các nhà phán đoán giỏi nhất dự kiến một cách đầy tin tưởng về một kết cục tốt đẹp. Đã có sự tiến bộ gì (trong kiến thức của người Cơ Đốc về Đạo Hồi)? Tôi phải tin rằng có. Mặc dầu giải pháp cho vấn đề vẫn còn bị che khuất một cách ngoan cố, việc trình bày vấn đề đã trở nên phức tạp hơn, hợp lý hơn và gần với kinh nghiệm thực tế hơn... Các học giả nghiên cứu vấn đề Đạo Hồi thời Trung Cổ không tìm được giải pháp mà họ tìm và mong muốn. Song họ đã xây dựng được thói quen suy nghĩ và khả năng hiểu biết mà ở những người khác và những lĩnh vực khác có thể đạt được thắng lợi⁴¹.

Phân phân tích hay nhất của ông Southern, ở đây cũng như ở các phần khác trong lịch sử ngắn về quan điểm phương Tây đối với Hồi giáo, là ông đã chứng minh rằng cuối cùng chính sự ngu dốt của phương Tây ngày càng trở nên tinh vi và phức tạp hơn, chứ không phải là kho kiến thức tích cực của phương Tây ngày càng tăng về khối lượng và tính chính xác. Vì các truyện hư cấu có logic riêng và biện chứng riêng về sự phát triển hoặc suy thoái. Thời Trung Cổ đã nêu rõ đặc tính của Mohamet. Tiếp đó, người ta đã nêu thêm một loạt thuộc tính phù hợp với "tính chất của những nhà tiên tri "tinh thần tự do" của thế kỷ XII đã xuất hiện ở châu Âu, xây dựng uy thế và tập hợp các môn đồ". Tương tự như vậy, vì Mohamet bị coi là người truyền bá tư tưởng "Phát hiện chân lý sai lầm" nên Mohamet đã trở thành tượng trưng của dâm dăng, trác táng, đồng tính luyến ái và một loạt những hành động xấu xa phản phúc khác mà tất cả đều xuất phát "một cách logic" từ sự mạo danh về lý thuyết của ông⁴². Như vậy, phương Đông đã có những đại diện, nói theo một cách nào đó, nhưng sự thể hiện ngày càng cụ thể, càng phù hợp với yêu cầu của phương Tây hơn trước. Có vẻ như là sau khi đã chọn phương Đông làm một địa điểm phù hợp để thể hiện cái vô tận trong một hình thù hữu hạn, châu Âu không còn có thể bỏ thông lệ đó ; phương Đông và người phương Đông, người Arập, người Hồi giáo, người Ấn Độ, người Trung Hoa, v.v., trở thành những hiện thân giả mạo được nhắc đi nhắc lại của một nguyên bản vĩ đại nào đó (Chúa Jesus, châu Âu, phương Tây) mà họ được giả định đang bắt chước, phỏng theo. Chỉ có nguồn gốc của các ý tưởng tự yêu mình đó của phương Tây về phương Đông đã có thay đổi theo thời gian, chứ tính chất thì không hề thay đổi. Như vậy, chúng ta sẽ thấy rằng vào thế kỷ XII và XIII người

ta tin một cách phổ biến rằng vùng nằm giáp ranh với thế giới phương Tây và đó là nơi ẩn náu của những kẻ lộng lẫy tà giáo"⁴³, và Mohamet là kẻ bội giáo xảo quyệt. Còn một nhà Đông Phương học thế kỷ XX, một chuyên gia uyên bác, sẽ vạch ra rằng "Đạo Hồi thực sự chỉ là một dị giáo gián tiếp của dòng Arian"⁴⁴.

Sự mô tả ban đầu của chúng tôi rằng Đông Phương học là một lĩnh vực học thuật nay đã có thêm một dẫn chứng mới. Một lĩnh vực nhiều khi là một mảnh đất có hàng rào bao quanh. Ý niệm về phương Đông là sân khấu chứa đựng toàn bộ phương Đông. Trên sân khấu sẽ xuất hiện những nhân vật có vai trò đại diện cho tổng thể lớn hơn mà họ xuất thân. Tiếp đó, phương Đông có vẻ không còn là một vùng vô tận ở ngoài thế giới châu Âu quen thuộc, mà trở thành một vùng đất có hàng rào bao quanh, một sân khấu gắn với châu Âu. Nhà Đông Phương học chỉ là một chuyên gia riêng biệt về những kiến thức mà châu Âu nói chung chịu trách nhiệm, cũng giống như công chúng khán giả chịu trách nhiệm về mặt lịch sử và văn hóa đối với (và đáp ứng) các vở kịch do nhà soạn kịch sắp xếp lại về mặt kỹ thuật. Trong chiều sâu của sân khấu phương Đông có một chương trình biểu diễn kỳ lạ gồm có những tiết mục gợi lên một thế giới cực kỳ phong phú : Sphinx, Cleopatra, Eden, Troy, Sodom, Gomorrah, Astarte, Isis và Osiris, Sheba, Babylon, Genii, Magi, Nineveh, Prestre John, Mohamet và nhiều người khác nữa ; những khung cảnh, và trong một số trường hợp đó chỉ là những cái tên, một nửa là tưởng tượng và một nửa là đã được biết như : Quỷ, ma quái, anh hùng, khủng bố, khoái lạc, dục vọng. Những tiết mục biểu diễn đó đã nuôi dưỡng rất nhiều trí tưởng tượng của người châu Âu. Từ thời Trung Cổ đến thế kỷ XVIII, nhiều tác giả như Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes và tác giả của các tác phẩm "Bài ca của Roland" và "Le Cid" đều dựa vào sự phong phú của phương Đông để xây dựng tác phẩm theo những cách làm cho những phác họa về hình ảnh, ý tưởng và nhân vật của mình sắc sảo thêm. Ngoài ra, phần lớn những điều được coi là hiểu biết uyên bác về Đông Phương học ở châu Âu đã vận dụng huyền thoại, thậm chí cả những kiến thức được coi như sự phát triển.

Một ví dụ nổi tiếng về sự kết hợp giữa hình thức kịch tính và hình ảnh học thuật trên sân khấu Đông Phương học là tác phẩm của Barthelemy Herbelot, nhan đề "Thư viện phương Đông", xuất bản năm 1697, sau khi ông mất, với lời đề tựa của Antoine Galland. Phần mở đầu của "Lịch sử Đạo Hồi của Cambridge" coi cuốn sách "Thư viện phương Đông", đoạn thuyết minh sơ bộ của George Sale trong bản 3, 1. Kinh Koran (1734) và "Lịch sử dân tộc Saracens" (1708-1718) của Simon Ockley là có tác dụng "rất quan trọng" trong việc mở rộng "hiểu biết mới về Đạo Hồi" và truyền đạt hiểu biết đó cho các độc giả không phải là học giả"⁴⁵. Cách

nói đó đã mô tả không đầy đủ về sách của Herbelot vì sách đó không chỉ nói về Đạo Hồi như tác phẩm của Sale và Ockley. Trừ tác phẩm "Historia Orientalis" (Lịch sử phương Đông) của Johann H. Hottinger, xuất bản năm 1651, sách của Herbelot đã là tài liệu tham khảo tiêu chuẩn ở châu Âu cho đến đầu thế kỷ XIX. Đó là một tác phẩm có quy mô mang tính thời đại. Galland (người châu Âu đầu tiên đã dịch cuốn "Một ngàn một đêm lẻ" và là một nhà Arập học nổi tiếng) đã so sánh công trình của Herbelot với mọi tác phẩm đã ra đời trước đó và nhấn mạnh quy mô rộng rãi của tác phẩm. Galland nói Herbelot đã đọc rất nhiều tác phẩm bằng tiếng Arập, tiếng Ba Tư, tiếng Thổ Nhĩ Kỳ và đã phát hiện được nhiều vấn đề mà người châu Âu chưa biết hết⁴⁶. Sau khi biên soạn cuốn từ điển về ba ngôn ngữ phương Đông, Herbelot tiếp tục nghiên cứu lịch sử phương Đông, thần học, địa lý, khoa học, nghệ thuật, cả dưới dạng thần thoại lẫn kiến thức đích thực. Sau đó, ông quyết định biên soạn thêm hai tác phẩm nữa, một "Thư viện phương Đông" tức là từ điển theo vần chữ cái, và một bộ tuyển tập văn thơ. Khi mất, ông mới hoàn thành được tác phẩm thứ nhất.

Trình bày về quyển sách "Thư viện phương Đông", Galland nói phương Đông chủ yếu bao gồm miền Đông Địa Trung Hải, tuy rằng với thái độ đầy kính phục ông nói rằng thời gian được nghiên cứu không chỉ bắt đầu từ khi Adam ra đời và kết thúc vào "thời kỳ chúng ta đang sống". Herbelot còn đi xa hơn nữa về trước, đến thời gian mà các truyện thần thoại gọi là "trước đó nữa", đến thời kỳ dài của các vua Solimans trước khi có Adam. Theo mô tả của Galland, chúng ta thấy sách "Thư viện phương Đông" cũng giống bất cứ bộ lịch sử thế giới nào khác, vì nó tìm cách thu tóm mọi kiến thức hiện có về những vấn đề như "Chúa sáng tạo", "Đại hồng thủy", "Phá huỷ tháp Babel". Chỗ khác nhau là các nguồn tư liệu của Herbelot về phương Đông. Ông chia lịch sử ra làm hai loại, thiêng liêng và trần tục (Đạo Do Thái và Đạo Cơ Đốc là thiêng liêng ; Đạo Hồi là trần tục), và hai thời kỳ trước và sau Đại hồng thủy. Như vậy, Herbelot đã có thể trình bày về những thời kỳ lịch sử rất khác nhau: Mogul, Tartar, Thổ Nhĩ Kỳ và Slavơ... Ông cũng đã đưa vào đó các tình của đế chế Đạo Hồi, từ Viễn Đông đến các cột trụ Hercules, với các phong tục tập quán, nghi thức, truyền thống, bình luận, các triều đại vua, các cung điện, các con sông, các loại thảm thực vật. Tác phẩm của Herbelot có lưu tâm một phần nào đến "học thuyết sai trái của Mohamet đã gây nhiều tác hại to lớn cho Đạo Cơ Đốc", nhưng nội dung của nó phong phú hơn bất kỳ tác phẩm nào trước đó. Galland kết luận "bài giới thiệu" của mình bằng một đoạn dài đảm bảo với các độc giả rằng sách của Herbelot là "bổ ích và rất hứng thú". Một số nhà Đông Phương học khác như Postel, Scalinger, Golius, Pockoke và Erpenius đã có những công trình nghiên cứu nhưng nội dung rất hẹp, chỉ tập trung vào ngữ pháp, hoặc từ vựng hoặc địa lý... Chỉ có Herbelot mới có đủ khả

năng viết một tác phẩm khả dĩ thuyết phục được bạn đọc châu Âu rằng nghiên cứu nền văn hóa phương Đông không phải là một công việc vô bổ. Theo Galland, chỉ có Herbelot đã cố gắng cung cấp cho độc giả một ý tưởng khá đầy đủ về ý nghĩa của việc biết và nghiên cứu phương Đông, một ý tưởng đã bồi dưỡng được cho trí óc và làm thoả mãn được những sự trông chờ lớn mà người ta đã có trước đó⁴⁷.

Qua những cố gắng của Herbelot, châu Âu đã phát hiện được khả năng của mình trong việc bao quát và "phương Đông hóa" vùng phương Đông. Đây đó trong những điều Galland nói về tác phẩm của mình và của Herbelot còn có tư tưởng mặc cảm tự tôn, như đã có trong tác phẩm về địa lý học thế kỷ XVII của Raphael du Mans, những người châu Âu đã thấy rằng khoa học phương Tây ngày càng vượt phương Đông⁴⁸. Điều đã trở nên rõ ràng không phải chỉ là cái nhìn ưu thế của phương Tây mà còn kỹ thuật chiến thắng của họ đã khiến họ nhận thấy sự phong phú to lớn của phương Đông và làm cho những người bình thường ở phương Tây có thể hiểu được phương Đông một cách có hệ thống, thậm chí theo trật tự vần a b c. Khi Galland nói rằng Herbelot thoả mãn được những sự trông đợi của ta, điều ông ta muốn nói là tác phẩm đó không tìm cách xét lại những ý tưởng thông thường về phương Đông. Nhà Đông Phương học chỉ nhằm khẳng định lại cái nhìn của độc giả về phương Đông chứ không có ý định hoặc muốn làm thay đổi những niềm tin vững chắc đã có. Tác phẩm của Herbelot thể hiện phương Đông một cách đầy đủ hơn và sáng tỏ hơn. Những điều vốn là một sự tập hợp lỏng lẻo các dữ kiện thu thập được một cách ngẫu nhiên về lịch sử miền Đông Địa Trung Hải, hình ảnh Kinh Thánh, văn hóa Đạo Hồi, các địa danh, v.v., thì nay đã được Herbelot biến thành một bức tranh toàn cảnh hợp lý về phương Đông từ A đến Z.

...Người châu Âu thường gọi Đạo Hồi là Đạo Mohamet, một tên gọi có tính lãng mạn. Danh từ Islam, tức Đạo Hồi, là tên gọi đúng đắn, thì bị xếp vào một mục khác. Người ta viết rằng "tà giáo" được gọi tên là đạo của Mohamet là sự bất chúc "chính giáo" là Đạo Cơ Đốc. Trong đoạn kể về lịch sử cuộc đời của Mohamet, Herbelot đã ít nhiều đi thẳng vào thể kể chuyện. Điều quan trọng trong sách của Herbelot là việc xếp một chỗ cho Mohamet. Mỗi nguy cơ của một tà giáo hoạt động không kiểm chế đã bị gạt bỏ khi nó đã trở thành một vấn đề rõ ràng về mặt ý thức hệ. Mohamet không còn đi lang thang khắp phương Đông như một kẻ phản bội, một kẻ trác táng, mà yên lặng ngồi ở chỗ của mình trên sân khấu phương

⁴⁹. Người ta đã cung cấp cho Mohamet một phả hệ, một sự giải thích và cả

một sự phát triển, và tất cả những điều đó đều nằm dưới những quy định nhằm ngăn không cho Mohamet đi lạc sang các vùng khác*.

...Như vậy, điều đã được quyền sách trên truyền đạt là một ý niệm về sức mạnh và tính hiệu quả của Đông Phương học đang nhắc nhở bạn đọc khắp mọi nơi rằng từ nay nếu muốn hiểu được phương Đông thì phải sử dụng màng lưới uyên bác và các quy tắc do các nhà Đông Phương học cung cấp. Phương Đông không những được thích nghi với những đòi hỏi về đạo lý của Đạo Cơ Đốc phương Tây mà còn bị kiểm chế do hàng loạt những thái độ và phán xét khiến trí tuệ phương Tây khi cần kiểm tra và sửa chữa thì trước hết họ tham khảo các tác phẩm Đông Phương học khác, chứ không tìm đến các nguồn phương Đông. Sản phẩm Đông Phương học, như tôi thường gọi, trở thành một hệ thống đạo lý và nhận thức nghiêm khắc. Là một ngành học thuật đại diện cho các kiến thức được thể chế hóa của phương Tây về phương Đông, Đông Phương học có sức mạnh tác động ba chiều đến phương Đông, nhà Đông Phương học, và những người phương Tây "tiêu dùng" sản phẩm Đông Phương học. Theo tôi, sẽ sai lầm nếu ta đánh giá thấp sức mạnh của mối quan hệ ba chiều đó. Vì phương Đông được sửa chữa, thậm chí bị trừng phạt do nằm ngoài biên giới của châu Âu, thế giới "của chúng ta". Do đó, phương Đông được Đông Phương hóa, một quá trình không chỉ xác định phương Đông là lĩnh vực của nhà Đông Phương học mà còn buộc các bạn đọc phương Tây không thông thạo phải chấp nhận và coi những diễn chế hóa của nhà Đông Phương học (như sách "Thư viện phương Đông" được xếp theo văn a b c) là phương Đông đích thực. Tóm lại, chân lý phụ thuộc vào sự phán xét uyên bác chứ không phải là các tư liệu, và với thời gian thậm chí sự tồn tại của các tư liệu cũng hình như phụ thuộc vào Đông Phương học.

Toàn bộ quá trình đó không khó hiểu, và cũng dễ lý giải. Cần nhớ rằng mỗi nền văn hóa đều đòi hỏi phải sửa chữa thực tiễn sơ khai, biến đổi thực tiễn sơ khai đó từ chỗ là những sự vật bay bổng tự do thành những đơn vị kiến thức. Vấn đề không phải chỉ là ở chỗ có sự chuyển đổi. Việc trí óc con người chống lại sự tiến công của cái ngoại lai xa lạ chưa được xử lý là điều hoàn toàn tự nhiên ; do đó, các nền văn hóa luôn luôn có xu hướng áp đặt sự biến đổi hoàn toàn đối với những nền văn hóa khác và tiếp nhận các nền văn hóa đó không phải như chúng vốn có mà như chúng nên là, nghĩa là theo hướng có lợi cho bên nhận. Tuy nhiên, đối với người phương Tây, thì phương Đông luôn luôn giống một phương diện nào đó của phương Tây. Chẳng hạn, đối với một số người Đức có cách nhìn lý tưởng hóa thì tôn giáo Ấn Độ chủ yếu là một phiên bản phương

* Tác giả trích dẫn và nói ý của Herbelot đánh giá không đúng về Hồi giáo (BT).

Đông của chủ nghĩa phiếm thần Cơ Đốc giáo Đức. Tuy nhiên, các nhà Đông Phương học luôn luôn tìm cách chuyển đổi phương Đông từ chỗ là một cái gì đó thành một cái gì khác: họ làm điều này vì nền văn hóa của họ, và một số trường hợp vì một cái gì đó mà họ tin là có lợi cho người phương Đông. Quá trình chuyển hóa ấy có kỷ luật : nó được giảng dạy, có những hội và tạp san riêng, có những truyền thống, từ vựng, tu từ học riêng - tất cả đều cơ bản liên quan đến và được cung cấp những chuẩn mực văn hóa và chính trị hiện có của phương Tây. Do đó nếu tìm hiểu về Đông Phương học trong thế kỷ XIX và XX ta có cảm tưởng nổi bật là Đông Phương học đã sơ đồ hóa toàn bộ phương Đông một cách lạnh lùng.

Chúng ta có thể thấy rõ việc giản đồ hóa đó đã bắt đầu sớm như thế nào qua những ví dụ tôi đã nêu về việc thể hiện phương Đông trong các tác phẩm cổ điển của Hy Lạp. Phát huy trên cơ sở của những cách thể hiện trước, các cách thể hiện sau đã trở nên mạch lạc hơn nhiều, việc giản đồ hóa thậm trọng hơn trước nhiều, việc đặt phương Đông vào trong địa lý tưởng tượng càng trở nên hiệu quả hơn : có thể minh họa những điều đó nếu ta xem "Inferno" của Dante. Thành tựu của Dante trong "hài kịch thần thánh" là đã kết hợp nhuần nhị giữa chân dung hiện thực của thực tiễn bình thường với hệ thống vĩnh hằng và phổ biến của các giá trị Cơ Đốc giáo. Điều mà Dante, người hành hương trông thấy khi đi qua Địa ngục, nơi sám hối và Thiên đường là một cái nhìn độc đáo về sự phán quyết. Ví dụ Paolo và Francesca bị dày vò vĩnh viễn xuống Địa ngục vì tội lỗi, tuy nhiên người ta đã thấy họ đang đóng vai những nhân vật và có các hành động đã đẩy họ vĩnh viễn xuống địa ngục. Như vậy, mỗi nhân vật trong cái nhìn của Dante không những đại diện cho bản thân mình mà còn thể hiện điển hình cho tính cách của họ và số phận đã được trao cho họ.

"Maometto", tức là Mohamet, được mô tả trong đoạn thứ 28 của tác phẩm "Địa ngục". Mohamet nằm trong vòng thứ 8 của 9 vòng địa ngục, rồi ở hào thứ 9 trong các hào sâu tối tăm xung quanh sào huyệt của Quỷ Satan tại địa ngục. Trước khi Dante đến nơi, Mohamet bị trừng phạt, ông ta đã đi qua nhiều vòng chứa đầy người tội nhẹ hơn : dục vọng, keo kiệt, tham ăn, dị giáo, phản nộ, tự tử, nguyên rủa... Sau Mohamet, chỉ có bọn gian dối, phản bội (trong đó có Judas, Brutus và Cassius), rồi sau đó là đáy của địa ngục, nơi Quỷ Satan ngự trị. Như vậy, Mohamet phạm rất nhiều tội ác. Mohamet đã bị trừng phạt khủng khiếp và đó cũng chính là định mệnh vĩnh viễn của ông : ông bị chém bổ dọc thành hai nửa từ cằm đến hậu môn, như một cái thùng bị toác làm đôi. Thơ của Dante mô tả cuộc hành trình một cách rùng rợn. Dante mô tả ruột và phân của Mohamet với những từ ngữ tởm tợ. Mohamet đã kể cho Dante nghe về hình phạt của mình, và chỉ về Ali, người đi trước ông, trong đoàn người tội phạm bị quỷ bổ dọc ra làm hai. Ông cũng nhờ Dante nhắc nhở Fra Dolcino (một thầy tu phản đạo, đã chủ

trường coi phụ nữ như hàng hóa, và bản thân ông này cũng bị tố cáo có một nữ tình nhân) về số phận đang chờ đón ông ta. Người đọc chắc thấy rõ rằng Dante đã coi cả Dolcino và Mohamet đều là những kẻ ham thích nhục dục quá mức và đều có tham vọng đóng vai trò nổi bật trong giới thần thánh. Song Dante chưa phải đã nói hết về Đạo Hồi. Ở đoạn đầu của "Inferno", Dante kể rằng một nhóm nhỏ tín đồ Hồi Giáo đã đến Địa ngục : Avicenna, Averroes và Saladin. Những kẻ tà giáo có đạo đức đó đã đến địa ngục cùng với Hector, Aeneas, Abraham, Socrates, Plato và Aristote và đều bị giam trong vòng đầu của địa ngục. Ở đây, họ đều bị trừng phạt ở mức độ tối thiểu (và thậm chí vinh dự) vì không biết giáo lý Đạo Cơ Đốc. Tất nhiên, Dante khâm phục phẩm chất và thành tích của họ, nhưng vì họ không phải là tín đồ Cơ Đốc giáo nên Dante vẫn đưa họ xuống địa ngục để bị trừng phạt. Đúng là cõi vĩnh hằng xóa bỏ mọi phân biệt. Nhưng Dante không ngần ngại có hành động kỳ lạ xếp chung những nhà thông thái trước Công nguyên với những tín đồ Hồi giáo sau Thiên chúa giáo và coi cả hai nhóm đều là tà đạo và bị trừng phạt... Mặc dù Kinh Koran nêu Jesus là một nhà tiên tri, Dante vẫn coi các nhà triết gia lớn Đạo Hồi và vua Đạo Hồi là cơ bản không am hiểu gì về Đạo Cơ Đốc. Việc họ vẫn được xếp vào hàng ngũ được quý trọng của các anh hùng và nhà thông thái thời kỳ cổ đại và cổ điển là một cách nhìn phi lịch sử giống như Raphael trong bức tranh tượng "Trường học ở Athen" trong đó Averroes sánh vai cùng với Socrates và Platon (cũng giống như sách của Fénelon "Cuộc đối thoại của những người chết" 1700-1718, trong đó kể chuyện Socrates tranh luận với Khổng Tử).

Ôc suy xét và sự tinh tế trong thơ của Dante về Đạo Hồi là một ví dụ về tính tất yếu của cái nhìn giản đồ hóa và vũ trụ học, khiến Đạo Hồi và những đại diện được chỉ định của nó là sản phẩm của sự lo sợ của phương Tây về địa lý, lịch sử, và trên hết, về đạo lý. Các tư liệu thực tế về phương Đông có vai trò rất nhỏ. Điều quan trọng và quyết định là điều mà tôi gọi là cái nhìn của Đông Phương học, một cái nhìn không chỉ của các học giả chuyên nghiệp mà của tất cả những ai ở phương Tây có suy nghĩ về phương Đông. Sức mạnh của Dante, trên tư cách là một nhà thơ càng tăng lên và làm cho những cái nhìn đó về phương Đông có tính đại diện hơn. Mohamet, Saladin, Averroes và Avicenna đều được cố định trong một cái nhìn vũ trụ, bị cố định hóa, bị trình bày, bị đưa vào khung, bị giam hãm mà không chú ý đến bất cứ cái gì trừ "chức năng" và những mẫu hình họ thực hiện trên sân khấu mà họ xuất hiện.

Isaiah Berlin đã mô tả tác động của những thái độ đó như sau :

"Trong vũ trụ học đó, thế giới của loài người (và trong một số phiên

bản, là toàn thể vũ trụ) có một tôn ti thứ bậc duy nhất và toàn diện (bao gồm tất cả). Do đó, giải thích tại sao mọi vật lại như thế, nằm ở chỗ như thế vào thời gian như thế và làm điều như nó đang làm cũng tức là nói về mục đích của nó là gì, nó thành công đến đâu trong việc thực hiện mục đích đó, và có những mối quan hệ gì về phối hợp và phụ thuộc giữa các mục đích và các thực thể khác nhau đang thực hiện mục đích trong cái kim tự tháp hài hòa mà chúng đã tập hợp hình thành. Nếu đó là hình ảnh đích thực của thực tế thì sự giải thích có tính lịch sử, cũng như mọi hình thức giải thích khác, trước hết phải là việc sắp xếp các cá nhân, các nhóm, các quốc gia, các loại vào vị trí phù hợp của chúng trong mô hình vũ trụ. Biết vị trí trong vũ trụ của một vật hay một con người, tức là biết nó là gì, nó làm gì và đồng thời biết tại sao nó lại nên như vậy và nên làm như vậy và thực tế đang làm như vậy. Từ đó, tồn tại và có giá trị, tồn tại và có một chức năng (và hoàn thành chức năng đó một cách thắng lợi, hoặc ít hoặc nhiều) đều là như nhau. Mô hình, và chỉ mô hình, mới làm cho vật thể ra đời, mới làm cho vật thể mất đi, và dẫn tới mục đích, tức là giá trị và ý nghĩa cho tất cả mọi vật thể. Hiểu biết tức là nhận thức được mô hình... Một sự kiện hoặc một hành động hoặc một tính cách càng có thể được thể hiện một cách tất yếu bao nhiêu thì càng được hiểu rõ hơn bấy nhiêu, sự phát hiện của nhà nghiên cứu càng sâu sắc và chúng ta càng tiến gần đến chân lý cuối cùng.

Thái độ đó rất trái ngược với tư duy kinh nghiệm chủ nghĩa⁵¹.

Thực thế, đó là thái độ chung của nhà Đông Phương học. Với sự huyền bí và thậm chí huyền thoại, nó chia sẻ tính chất khép kín tử cung cố của một hệ thống đóng kín trong đó các vật thể là như thế vì chúng vốn là như thế, một lần và mãi mãi vì những lý do về bản thể học mà không có tư liệu kinh nghiệm chủ nghĩa nào có thể xóa bỏ hoặc làm thay đổi. Việc người châu Âu gạt gở phương Đông, cụ thể là Đạo Hồi, đã tăng cường hệ thống thể hiện phương Đông này và như Hendry Pirenne nói đã biến Đạo Hồi thành một hình ảnh thu nhỏ của một cái ngoại lai đối lập với nền văn minh châu Âu được tạo ra từ thời Trung Cổ trở đi. Sự suy tàn của Đế chế La Mã do các cuộc xâm lược của các bộ tộc dã man đã có tác động nghịch lý là sát nhập những kiểu cách của các bộ lạc đó vào nền văn hóa La Mã và Địa Trung Hải. Nhưng, như Pirenne nói, hậu quả của những cuộc xâm lược của Đạo Hồi đầu thế kỷ VII là trung tâm nền văn hóa châu Âu đã rời bỏ Địa Trung Hải - lúc đó là một vùng đất Ả-rập-và đi lên phía Bắc. "Tập tục và tư duy Đức bắt đầu đóng vai trò của mình trong lịch sử. Cho đến nay, truyền

La Mã không hề đứt đoạn. Nhưng ngày nay, nền văn minh độc đoán La

Mã-Đức bắt đầu phát triển". Châu Âu đã tự đóng cửa lại : Khi không còn là một nơi để buôn bán, thì phương Đông lại là đứng ngoài châu Âu và nền văn minh châu Âu về mặt văn hóa, tri thức và tư tưởng. Và theo lời Pirence, châu Âu trở thành "một cộng đồng Cơ Đốc giáo to lớn" gần giống như "Đại hội quốc dân" cổ Hy Lạp... phương Tây bây giờ đang sống cuộc sống riêng của mình⁵². Trong thơ của Dante, trong tác phẩm của Peter đáng kính và của các nhà Đông Phương học khác thuộc phái Cluny, trong các bài viết của các nhà bút chiến Cơ Đốc giáo chống Đạo Hồi từ Guilbert Nogent, Bede đến Roger Bacon, William Tripoli, Burchard Mount Syon và Luther, trong tập thơ Poema del Cid, trong Bài ca về Roland và trong tác phẩm "Othello" của Shakespeare ("người lãng mạn" thế giới), phương Đông và Đạo Hồi luôn luôn được mô tả là những kẻ ngoại lai có vai trò đặc biệt để đóng ở bên trong châu Âu.

Địa lý tưởng tượng, từ những chân dung sống động trong tập thơ "Địa ngục" đến tập văn xuôi "Thư viện phương Đông" của Herbelot đã hợp pháp hóa một từ vựng, một cách thuyết minh và thể hiện riêng biệt của việc bàn và hiểu về Đạo Hồi và phương Đông. Điều mà sự thuyết minh đó coi là một sự thật - ví dụ, Mohamet là một kẻ mạo danh - là một bộ phận của sự thuyết minh, một điều mà người ta buộc phải nói khi xuất hiện tên của Mohamet. Làm cơ sở cho mọi đơn vị khác nhau của cách thuyết minh Đông Phương học - tôi muốn nói đến từ vựng được sử dụng khi nói hoặc viết về phương Đông - là một loạt những sơ đồ có tính đại diện, cách dùng từ ngữ theo nghĩa bóng. Đối với phương Đông thực tế - hoặc Đạo Hồi, đối tượng của mỗi quan tâm chính của tôi ở đây - thì những sơ đồ đó giống như những bộ quần áo đối với các nhân vật trong một vở kịch ; ví dụ, chúng giống như cái thập ác mà nhân vật Everymen đeo, hoặc bộ quần áo có nhiều mảnh màu của nhân vật hề Harlequin. Nói khác hơn, chúng ta không cần tìm sự tương ứng giữa ngôn ngữ được sử dụng để mô tả phương Đông và bản thân phương Đông, không phải vì ngôn ngữ thiếu chính xác mà chính vì ngôn ngữ không cố gắng để trở nên chính xác. Điều mà ngôn ngữ cố làm, và Dante đã cố làm trong tác phẩm "Địa ngục", là mô tả phương Đông là một điều ngoại lai đồng thời lại sát nhập nó bằng việc đưa phương Đông lên sân khấu theo kiểu sơ đồ, một sân khấu mà người xem, đạo diễn và diễn viên đều vì châu Âu, và chỉ vì châu Âu mà thôi. Từ đấy, đã có sự chập chờn giữa cái thân quen và cái xa lạ ; Mohamet luôn luôn là kẻ mạo danh (nhưng lại thân quen vì Mohamet muốn tỏ ra giống Chúa Jesus mà chúng ta đều biết) và luôn luôn là người phương Đông (ngoại lai, xa lạ, vì mặc dù về một số mặt Mohamet "giống" Chúa Jesus nhưng thực ra không giống Chúa Jesus).

Tôi sẽ không liệt kê tất cả các hình thái tu từ có liên quan đến phương Đông, sự kỳ lạ, sự khác nhau, gây thích thú cho giác quan do tính ngoại lai của nó,

v.v., mà chúng ta có thể khái quát chúng như chúng đã được truyền đạt từ thời kỳ Phục Hưng. Tất cả những hình thái tu từ đó đều có tính khẳng định và hiển nhiên ; "thời" mà chúng sử dụng là chuyện vĩnh hằng, vô thời gian ; chúng gây ấn tượng lặp đi lặp lại và có sức mạnh ; chúng luôn luôn đối xứng với các hình thái tu từ châu Âu nhưng rất thấp kém, và hình thái tu từ châu Âu đó có khi được nêu rõ, có khi không. Với tất cả những chức năng đó, người ta thường chỉ dùng động từ đơn giản "là". Như vậy, Mohamet là một kẻ mạo danh, và từ ngữ đó được quy định hóa trong sách "Thư viện phương Đông" của Herbelot và được Dante bi kịch hóa. Không cần phải nêu bối cảnh ; chứng cứ cần thiết để lên án Mohamet đã có trong động từ "là". Người ta không giới hạn ý nghĩa của cụm từ đó, và có vẻ không cần thiết phải nói rằng Mohmet *đã* là một kẻ mạo danh, và người ta cũng không cần xem xét dù trong chốc lát là không cần phải nhắc lại phát biểu đó. Người ta nhắc lại rằng Mohamet "là" một kẻ mạo nhận, và mỗi lần người ta nói thế thì Mohamet càng trở nên là kẻ mạo nhận hơn và tác giả của câu phát biểu lại có thêm uy tín vì đã nói lên điều đó. Như vậy, tiểu sử nổi tiếng của Mohamet do Humphrey Prideaux viết vào thế kỷ XVII có thêm phụ đề "Bản chất thực sự của mạo danh". Tất nhiên, cuối cùng những phạm trù như kẻ mạo danh, hoặc là người phương Đông đều ngụ ý, thậm chí đòi hỏi phải có một cái gì ngược lại mà không phải đối trá rằng đó là điều khác hẳn hoặc phải định hình, xác định một cách rõ ràng và dài dòng. Và cái ngược lại đó là "phương Tây" hoặc là Chúa Jesus nếu phạm trù đó là Mohamet.

Như vậy, về mặt triết học, loại ngôn ngữ, tư tưởng và cách nhìn mà tôi gọi là Đông Phương học nhìn chung là một hình thức chủ nghĩa hiện thực cấp tiến; bất cứ cái gì sử dụng Đông Phương học tức là, thói quen xử lý với những vấn đề, vật thể, đặc tính, khu vực được coi là phương Đông sẽ chỉ vạch ra điều mà mình nói bằng một từ hoặc một cụm từ và sau đó sẽ được coi là đã biến thành thực tế hoặc là thực tế rồi. Về mặt tu từ, ngôn ngữ đó tuyệt đối có tính cơ cấu và có tính liệt kê : sử dụng ngôn ngữ Đông Phương học tức là nêu các đặc điểm và chia các điều về phương Đông thành ra những phần có thể quản lý được. Về mặt tâm lý, Đông Phương học là một hình thức của bệnh hoang tưởng*, là một loại kiến thức khác ví dụ như với kiến thức lịch sử thông thường. Theo tôi nghĩ, đó là một số kết quả của địa lý tưởng tượng và những ranh giới đầy xúc động mà địa lý tưởng tượng đó vạch ra. Tuy nhiên, những kết quả Đông phương hóa đó lại có một số chuyển hóa hiện đại cụ thể, và bây giờ tôi xin bàn về vấn đề đó.

* là quan điểm của tác giả cần bàn thêm (BT).

III. NHỮNG CÔNG TRÌNH NGHIÊN CỨU

Cần phải xem xét những thành tựu hoạt động khoa học của Đông Phương học để đánh giá một cách chính xác xem ý tưởng đầy đe dọa sau đây của Michelet sai lầm như thế nào (hoặc hoàn toàn ngược lại với sự thật như thế nào). Michelet nói rằng: "phương Đông đang tiến lên một cách bất khả chiến thắng, nguy hại cho các thiên thần ánh sáng do những giấc mơ đầy quyền rũ, do ma lực của sự phối hợp ánh sáng và bóng tối của nó"⁵³. Những mối quan hệ về văn hóa, vật chất, kiến thức giữa châu Âu và phương Đông đã trải qua nhiều giai đoạn, mặc dù ranh giới giữa Đông và Tây đã luôn luôn gây ấn tượng đối với châu Âu. Tuy nhiên, nói chung, chính phương Tây đã tiến sang phương Đông chứ không phải ngược lại. Đông Phương học là một thuật ngữ chung mà tôi đã sử dụng để mô tả việc phương Tây tiếp cận phương Đông. Đông Phương học là môn học được sử dụng để tiếp cận phương Đông một cách có hệ thống trên tư cách là đề tài học tập, phát hiện và thực hành. Ngoài ra, tôi còn dùng từ ngữ Đông Phương học để chỉ một sự tập hợp các giấc mơ, các hình ảnh và các từ vựng của bất cứ người nào đã tìm cách bàn về những gì nằm ở phía đông của ranh giới đó. Hai phương diện đó của Đông Phương học không phải là không hài hòa vì châu Âu đã sử dụng cả hai để có thể tiến về phương Đông một cách không lo lắng và không quanh co. Và ở đây, tôi muốn chủ yếu xem xét những chứng cứ vật chất về bước tiến đó.

Trừ Đạo Hồi ra, cho đến thế kỷ XIX, đối với châu Âu, phương Đông là một vùng mà liên tục trong lịch sử đã bị phương Tây khống chế. Điều này rõ ràng là đúng đối với những điều đã làm của Anh ở Ấn Độ; của Bồ Đào Nha ở Đông Ấn, Trung Hoa, Nhật; của Pháp, Italia ở các vùng khác của phương Đông. Thịnh thoàng cũng có những trường hợp người bản xứ ngoan cố đã làm vẩn đục hình ảnh tốt đẹp đó, ví dụ, vào những năm 1638-1639 một nhóm người Nhật Cơ Đốc giáo đã đuổi người Bồ Đào Nha ra khỏi lãnh địa của họ. Nhưng nói chung, chỉ có phương Đông Ả-rập và Hồi giáo mới đặt ra cho châu Âu một sự thách thức chưa được giải quyết trong các lĩnh vực chính trị, tri thức và, trong một thời gian, cả về kinh tế. Do đó, trong đại bộ phận lịch sử của mình, Đông Phương học mang trong mình nó dấu ấn của một thái độ đầy trắc ẩn của châu Âu đối với Đạo Hồi. Và chính phương diện đầy nhạy cảm này của Đông Phương học là điều tôi quan tâm trong chuyên đề này.

Không còn nghi ngờ gì nữa, trong lịch sử Đạo Hồi là một sự khiêu khích thực sự trên nhiều mặt. Điều gây khó chịu là Đạo Hồi nằm sát cạnh Đạo Cơ Đốc về địa lý và văn hóa. Đạo Hồi dựa vào truyền thống Judee - Hy Lạp, đã vay mượn của Đạo Cơ Đốc một cách sáng tạo, và đã từng có những thắng lợi vô song về

quân sự và chính trị. Không những thế, miền đất của Đạo Hồi nằm kề cận và thậm chí nằm đè lên trên các vùng đất có Kinh Thánh Cơ Đốc. Và vùng trung tâm của lãnh địa Hồi Giáo luôn luôn gần kề nhất đối với châu Âu, và được gọi là Cận phương Đông hoặc Cận Đông. Tiếng Arập và tiếng Do Thái là ngôn ngữ Xêmit và những ngôn ngữ đó chứa đựng các tư liệu rất quan trọng đối với Đạo Cơ Đốc. Từ cuối thế kỷ thứ VII đến trận đánh Lepanto năm 1571, Đạo Hồi - dưới hình thức người Arập, Thổ Nhĩ Kỳ, Bắc Phi và Tây Ban Nha - đã thống trị hoặc đe dọa về thực tế châu Âu theo Đạo Cơ Đốc. Bất cứ người châu Âu nào, trước đây và ngày nay đều không thể quên rằng, Đạo Hồi đã vượt xa La Mã, cả về mặt văn minh. Ngay ông Gibbon cũng không phải là ngoại lệ, điều này đã được thể hiện rõ ở một đoạn trích trong tác phẩm của ông nhan đề "Suy tàn và sụp đổ":

"Trong những ngày đầy thắng lợi của nước Cộng hòa La Mã, một mục tiêu của Thượng nghị viện La Mã là giới hạn các cuộc họp bàn và các binh đoàn La Mã vào một cuộc chiến tranh nhằm tiêu diệt một kẻ thù trước khi kẻ thù đó có thể gây chiến lần thứ hai với các nguyên tắc chính sách dè dặt đã bị coi khinh bởi các vua Hồi giáo đầy hào hiệp hoặc nhiệt tình. Với sức mạnh và thắng lợi tương tự với La Mã, quân Hồi giáo đã đánh chiếm đất của những người kế nghiệp vua Augustus và Artaxerxes. Đồng thời, các vương quốc tranh hùng đã trở thành miếng mồi của một kẻ thù mà đã từ lâu họ đã quen coi khinh. Trong vòng 10 năm cai trị của Omar, các đoàn quân Saracens đã thu phục 36.000 thành phố hoặc pháo đài, phá hủy 4.000 nhà thờ hoặc đền đài của bọn ngoại đạo, xây dựng 1.400 thánh thất để thực hành tín ngưỡng của Mohamet. Một trăm năm sau khi Mohamet rời khỏi Mecca, vũ khí và triều đại của những người kế nghiệp của ông đã bành trướng từ Ấn Độ đến Đại Tây Dương, vươn đến các miền xa xôi...⁵⁴.

Khi thuật ngữ Phương Đông không chỉ đồng nghĩa với tất cả miền Đông Á hoặc được dùng nói chung để chỉ những vùng xa xôi và ngoại lai, thì thuật ngữ đó được hiểu một cách chặt chẽ là chỉ phương Đông Hồi giáo. Phương Đông "có tính chiến đấu" đó ngày càng đại diện cho điều mà Henry Baudet gọi là "Làn sóng thủy triều châu Á"⁵⁵. Chắc chắn đó là tình hình châu Âu cho đến giữa thế kỷ XVIII, và từ thời điểm này các kho tàng kiến thức phương Đông như quyển "Thư viện phương Đông" của Herbelot đã không coi phương Đông chủ yếu là Hồi giáo, người Arập và người Thổ Nhĩ Kỳ. Trước thời điểm đó, điều nổi bật trong trí nhớ văn hóa là những sự kiện tương đối xa xôi như sự thất thủ của Constantinople, Đại Thập tự chinh, việc đánh chiếm đảo Sicile và nước Tây Ban Nha. Tuy nhiên, dù những sự kiện này có nghĩa là một phương Đông đầy đe dọa, chúng đồng thời cũng không xóa bỏ những điều còn lại của châu Á.

Vì vẫn luôn luôn còn có Ấn Độ, nơi mà Bồ Đào Nha đã đi đầu trong việc lập những căn cứ đầu tiên, đánh dấu sự hiện diện của người châu Âu vào đầu thế kỷ XVI, nơi mà châu Âu và nhất là Anh sau một thời kỳ dài chủ yếu hoạt động thương mại (từ 1600 đến 1758) cuối cùng đã chiếm đóng và thống trị về chính trị. Tuy nhiên, bản thân Ấn Độ chưa bao giờ là một mối đe dọa đối với châu Âu. Trái lại, vì chính quyền bản xứ Ấn Độ sụp đổ, nên đã mở đường cho các nước châu Âu vào tranh giành và hoàn toàn khống chế về chính trị khiến Ấn Độ phương Đông bị châu Âu đối xử với thái độ kiêu kỳ của ông chủ, tuy rằng không bao giờ họ coi Ấn Độ là mối hiểm nguy như Đạo Hồi⁵⁶. Tuy nhiên, có một sự khác biệt lớn giữa thái độ kiêu kỳ đó và kiến thức tích cực, chính xác. Những đoạn viết của Herbelot trong sách "Thư viện phương Đông" về các chủ đề Ấn Độ - Ba Tư đều chủ yếu dựa vào các nguồn Đạo Hồi, và đúng là cho đến đầu thế kỷ XIX "các ngôn ngữ phương Đông" được coi là đồng nghĩa với các "ngôn ngữ Xêmit". Sự phục hưng phương Đông mà Quinet nói đến có chức năng mở rộng một số giới hạn khá nhỏ hẹp trong đó Đạo Hồi là ví dụ bao trùm về phương Đông⁵⁷. Chữ Sanskrit, tôn giáo Ấn Độ và lịch sử Ấn Độ chưa đạt được vị trí của tri thức khoa học cho đến khi có những cố gắng của William Jones vào cuối thế kỷ XVIII, và bản thân Jones cũng chỉ quan tâm đến Ấn Độ sau khi đã quan tâm và có hiểu biết về Đạo Hồi.

Do đó, người ta không ngạc nhiên là tiếp sau quyển "Thư viện phương Đông" của Herbelot, đã có một công trình nghiên cứu lớn của Simon Ockley: "Lịch sử người Saracens", tập I ra mắt bạn đọc năm 1708. Một sử gia gần đây về Đông Phương học đã cho rằng thái độ của Ockley đối với người Hồi giáo (nói rằng những kiến thức triết học đầu tiên của người Cơ Đốc giáo châu Âu là nhờ Hồi giáo mà có được) "đã gây cú sốc đau đớn" cho độc giả châu Âu. Vì không những Ockley đã nêu rõ sự hơn hẳn của Đạo Hồi trong tác phẩm của mình, mà "lần đầu tiên đã cung cấp cho châu Âu một hiểu biết đích thực và phong phú về quan điểm của người Ả-rập về cuộc chiến tranh với Byzantium và Ba Tư"⁵⁸. Tuy nhiên, Ockley đã thận trọng tự tách mình khỏi ảnh hưởng lây lan của Đạo Hồi. Khác với đồng nghiệp của ông là William Whiston (người kế tục Newton ở Cambridge), Ockley luôn luôn nói rõ rằng, Đạo Hồi là một dị giáo vô đạo đức. Còn Whiston, do nhiệt tình đối với Đạo Hồi, đã bị trục xuất khỏi Cambridge năm 1709.

Muốn đến nước Ấn Độ (phương Đông) giàu có, trước hết phải đi qua các vùng Đạo Hồi và phải khắc phục được tác động nguy hiểm của Đạo Hồi, một hệ thống tín ngưỡng nửa Arian, ít nhất trong phần lớn thế kỷ XVIII, và nước Anh và nước Pháp đã thành công. Đối với châu Âu, đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ đã từ lâu trở nên già cỗi và trong thế kỷ XIX đã được ghi nhận là vấn đề "phương Đông". Nước Anh và Pháp đã đánh nhau ở Ấn Độ từ năm 1744 đến 1748, rồi từ năm 1756 đến

1763, và đến năm 1769 nước Anh đã thực tế nắm quyền kiểm soát về kinh tế và chính trị trên tiểu lục địa này. Điều tất yếu là Napoleon đã chủ trương quấy phá đế chế phương Đông của Anh trước hết bằng việc chiếm Ai Cập để ngăn chặn con đường Anh đi qua vùng Hồi giáo.

Liên trước khi Napoleon tiến hành xâm lược Ai Cập, ít nhất đã có chuyên đề lớn về Đông Phương học. Tuy vậy, việc Napoleon xâm lược Ai Cập năm 1798 và xâm nhập Xyri đã có hậu quả lớn hơn đến lịch sử hiện đại của Đông Phương học. Trước Napoleon đã có hai học giả xâm nhập phương Đông bằng việc vén lên bức màn che mặt và vượt ra ngoài vùng phương Đông có Kinh, Thánh Cơ Đốc - Hai công trình nghiên cứu đã ra đời lúc bấy giờ: công trình nghiên cứu thứ nhất là của Abraham Hyalinthe Anquetil Duperron (1736-1805), một nhà lý luận lập dị về chủ nghĩa bình quyền, đã cố gắng hài hòa tư tưởng của giáo phái Jansen với Đạo Cơ Đốc chính thống và Đạo Bàlamôn. Ông đã đi sang châu Á để chứng minh cho sự tồn tại của một dân tộc được lựa chọn và xác lập phủ hệ Kinh Thánh. Ông đã đi xa hơn dự kiến ban đầu, đã đi đến tận miền Surat và tìm được ở đó một kho văn bản bằng tiếng Avesta, và ông cũng đã hoàn thành bản dịch tiếng Avesta ở đó. Về văn bản huyền bí bằng tiếng Avesta đã xui khiến Anquetil lên đường đi chu du, Raymond Schwab đã nhận xét: "Các học giả nhìn thấy mảnh tư liệu đó ở Oxford rồi lại trở về với công tác nghiên cứu của mình, còn Anquetil cũng nhìn nhưng sau đó đã lên đường đi Ấn Độ". Schwab cũng nhận xét rằng Anquetil và Voltaire rất mâu thuẫn nhau về tính cách và tư tưởng nhưng đều quan tâm đến phương Đông và Kinh Thánh: "Một người muốn làm cho Kinh Thánh càng không có thể bác bỏ được, còn người kia lại muốn chứng minh rằng Kinh Thánh không hoàn toàn đáng tin". Trớ trêu thay, bản dịch từ tiếng Avesta của Anquetil lại phục vụ cho ý đồ của Voltaire bởi vì những phát hiện của Anquetil đã "sớm dẫn đến việc người ta phê phán những văn bản Kinh Thánh mà lúc đó được coi là thiêng liêng".

Schwab đã mô tả rất hay về tác động của chuyến đi của Anquetil:

"Năm 1759, Anquetil hoàn thành bản dịch văn bản tiếng Avesta ở Surat và năm 1786 ông hoàn thành bản dịch tập Upanishads ở Pari. Ông đã đào một cái kênh nối liền hai bán cầu của thiên tài loài người, sửa chữa và mở rộng chủ nghĩa nhân văn cổ kính của vùng Địa Trung Hải. Gần 50 năm về trước, đồng bào ông được hỏi người Ba Tư như thế nào và ông đã dạy cho họ cách so sánh những công trình lưu niệm cổ Ba Tư và Hy Lạp. Trước ông, người ta đã chỉ đi tìm các thông tin về quá khứ xa xôi của hành tinh chúng ta qua tác phẩm của các nhà văn lớn của La Mã, Hy Lạp, Do Thái và Ả-rập. Kinh Thánh được xem như

một tảng đá đơn độc, một thiên thạch. Lúc đó đã có rất nhiều văn bản, nhưng có vẻ hầu như không có ai nghi ngờ về sự rộng lớn của những vùng đất chưa được biết tới. Nhận thức đó đã bắt đầu có kể từ khi ông dịch văn bản tiếng Avesta, và nhận thức đó đã lên đến đỉnh cao do việc người ta tìm kiếm ở vùng Trung Á các ngôn ngữ đã tăng lên rất nhiều từ sau Babel. Cho đến lúc đó, trong các trường của chúng ta chỉ có di sản hạn hẹp Hy Lạp - La Mã thời Phục Hưng (cũng đã được Hồi giáo đưa sang châu Âu). Và Anquetil đã đưa vào các trường của ta sự hiểu biết rất nhiều nền văn minh đã có từ xa xưa, rất nhiều nền văn hóa, và cho thấy rằng một số tỉnh châu Âu không phải là những nơi duy nhất đã để lại dấu ấn trong lịch sử⁵⁹.

Lần đầu tiên trong lịch sử, phương Đông được giới thiệu ở châu Âu qua rất nhiều văn bản, ngôn ngữ và nền văn minh. Cũng lần đầu tiên, châu Á đã có được tầm vóc rõ nét về mặt trí tuệ và lịch sử để được sử dụng làm chỗ dựa cho những huyền thoại về khoảng cách địa lý và không gian rộng lớn của nó. Tiếp theo việc bành trướng về văn hóa một cách đột ngột, tất yếu đã có việc thu gọn lại.

Sau công trình nghiên cứu về phương Đông của Anquetil, đã có công trình của William Jones, công trình nghiên cứu thứ hai trước khi có hành động của Napoleon. Nếu Anquetil mở rộng tầm nhìn thì Jones lại khép lại, đúc kết, sắp xếp, hệ thống hóa và so sánh. Trước khi rời Anh sang Ấn Độ năm 1783, Jones đã thông hiểu các tiếng Arập, Do Thái và Ba Tư. Có lẽ đó chỉ là những thành tích nhỏ bé nhất của Jones. Ông còn là nhà thơ, luật gia, nhà thông thái về nhiều mặt, nhà kinh điển và một học giả làm việc không biết mệt mỏi, được đánh giá ngang tầm với Benjamin Franklin, Edmund Burke, William Pitt và Samuel Johnson. Sau đó, ông đã được bổ nhiệm vào "một chức vụ đầy danh giá và có lợi ở Ấn Độ" và liền sau khi đến nhậm chức trong Công ty Đông Ấn, Jones đã bắt đầu công việc nghiên cứu nhằm tập hợp, giới hạn lại và thuần hóa nhằm biến phương Đông thành một lĩnh vực nghiên cứu của châu Âu. Để tiến hành công việc của mình, Jones đã xây dựng một bản "các đối tượng nghiên cứu trong thời gian tôi sống ở Ấn Độ", trong đó liệt kê các mục cần nghiên cứu như Luật của người Ấn Độ giáo và của người Hồi giáo, Chính trị hiện đại và Địa lý Hindustan, Phương thức tốt nhất để cai trị xứ Bengal, Toán học và Hình học, các khoa học hỗn hợp của người châu Á, Y học, Hóa học, Giải phẫu học, khoa cơ thể học của người Ấn Độ, Sản xuất tự nhiên của Ấn Độ, Thơ, Tu từ và Đạo đức của Ấn Độ, Âm nhạc của các nước phương Đông, Thương mại, Chế tạo, Nông nghiệp và Thương mại Ấn Độ, v.v.. Ngày 17-8-1787 ông đã viết thư cho Huân tước Althorp: "Tham vọng của tôi là hiểu biết Ấn Độ tốt hơn bất cứ người châu Âu nào". Đây là điểm mà năm 1910 Balfour có

thể dựa vào để nói rằng một người Anh biết về phương Đông tốt hơn bất cứ ai khác.

Công tác chính thức của Jones là về luật pháp, một công việc có ý nghĩa tượng trưng đối với lịch sử của Đông Phương học. Bảy năm trước khi Jones đến Ấn Độ, Warren Hastings đã quyết định rằng cần cai trị người Ấn Độ bằng chính luật của họ. Đây là một dự án khó khăn hơn là lúc đầu người ta tưởng vì luật bằng chữ Phạn được vận dụng vào thực tế qua bản dịch tiếng Ba Tư và không có người Anh nào giỏi về chữ Phạn... Để có thể tham khảo văn bản gốc, Charles Wilkins, một quan chức của Công ty Đông Ấn đã học chữ Phạn và sau đó đã bắt đầu dịch luật Manu, và đã được Jones giúp đỡ trong công việc đó (Wilkins là người đầu tiên dịch tập Bhagavad-Gita). Tháng 1-1784 Jones đã triệu tập cuộc họp mở đầu của Hội châu Á của Bengal (vị trí của Hội này ở Ấn Độ sẽ tương tự như vị trí của Hội Hoàng gia ở Anh). Là Chủ tịch đầu tiên của Hội châu Á của Bengal và là quan tòa, Jones đã xây dựng được một sự hiểu biết hiệu quả về phương Đông và người phương Đông mà sau này sẽ làm cho ông trở thành người sáng lập không thể tranh chấp của Đông Phương học (câu này là do A.J.Arberry nói). Cai trị và học tập, để rồi so sánh phương Đông với phương Tây, đó là mục đích của Jones. Với một sự thôi thúc không thể cưỡng lại được, Jones đã liên tục đúc kết, tập hợp tư liệu phong phú về phương Đông thành một "tóm tắt đầy đủ" về luật pháp, số liệu, phong tục tập quán và các tác phẩm mà ông có thể nắm được. Phát biểu nổi tiếng của ông cho thấy mức độ mà Đông Phương học hiện đại ngay trong bước đầu có tính triết học của nó là một bộ môn học so sánh mà mục tiêu chính là khẳng định rằng một nguồn gốc phương Đông xa xôi và vô hại là cơ sở của các ngôn ngữ châu Âu. Ông nói:

Dù cho mức độ cổ kính như thế nào, chữ Phạn (*Sanskrit*), có một cơ cấu thần kỳ, nó hoàn chỉnh hơn tiếng Hy Lạp, phong phú hơn Latinh, tinh tế hơn cả hai ngôn ngữ trên, nhưng lại rất gần gũi hai ngôn ngữ trên, kể cả về gốc động từ và các hình thức văn phạm. Sự gần gũi nhiều đến mức không một nhà ngữ văn nào khi xem xét ba ngôn ngữ đó mà lại không tin rằng chúng đều xuất phát từ một nguồn gốc chung nào đó⁶⁰.

Giống như Jones, nhiều nhà Đông Phương học người Anh ở Ấn Độ, là những học giả về luật hoặc là bác sĩ có thiên hướng truyền giáo. Như chúng ta có thể biết, hầu hết các học giả đó theo đuổi hai mục tiêu là nghiên cứu "khoa học và nghệ thuật châu Á với hy vọng làm cho việc cải thiện tình hình ở đó dễ dàng hơn, đồng thời thúc đẩy sự hiểu biết và trình độ nghệ thuật trong nước"⁶¹. Song yếu chung của Đông Phương học được nêu rõ trong "Tập kỷ yếu một trăm

năm" của Hội Hoàng gia về châu Á do Herry Thomas Colebrooke thành lập năm 1823. Trong quan hệ với những người phương Đông hiện đại, các nhà Đông Phương học chuyên nghiệp ban đầu như Jones chỉ có hai nhiệm vụ, và ngày nay chúng ta không thể chê trách sự hạn chế về quan điểm nhân văn của họ do sự hiện diện có tính chất phương Tây của họ ở phương Đông. Họ là luật gia hoặc bác sĩ. Ngay Edgar Quinet, người viết một cách siêu hình hơn là hiện thực, cũng cảm nhận phần nào mối quan hệ tương tác đó. Trong quyển sách của mình: "Thần linh của các tôn giáo", Quinet viết rằng "châu Á có những nhà tiên tri" và "châu Âu có những bác sĩ"⁶². Kiến thức phù hợp về phương Đông chủ yếu dựa vào việc nghiên cứu kỹ các văn bản kinh điển và chỉ sau đó mới vận dụng chúng vào phương Đông hiện đại. Trước sự suy nhược rõ ràng và sự bất lực về chính trị của người phương Đông hiện đại, nhà Đông Phương học châu Âu thấy mình có nhiệm vụ phải cứu vãn một phần sự vĩ đại cổ điển đã qua và đã mất của phương Đông nhằm làm dễ dàng cho việc "cai thiện tình hình" ở phương Đông hiện nay. Điều mà người châu Âu lấy từ quá khứ cổ xưa của phương Đông như là một ảo mộng mà họ có thể sử dụng một cách có lợi nhất. Họ đem lại cho người phương Đông sự phán xét của họ về những gì tốt nhất cho phương Đông hiện đại.

Đặc điểm của mọi công trình nghiên cứu Đông Phương học trước khi có cuộc viễn chinh của Napoleon là người ta đã làm rất ít để chuẩn bị cho sự thành công của các dự án. Ví dụ, Anquetil và Jones chỉ biết được những điều về phương Đông sau khi họ đến tận nơi. Họ phải xử lý toàn bộ phương Đông, và phải sau một thời gian vừa làm vừa nghĩ, họ mới thu gọn vào một lĩnh vực nhỏ hơn. Napoleon thì lại không muốn như thế, ông đánh chiếm toàn bộ Ai Cập, và sự chuẩn bị của ông vừa rộng lại vừa triệt để. Tuy vậy, những sự chuẩn bị đó vẫn còn sơ sài và có tính sách vở. Đó là những đặc điểm có quan hệ đến sự phân tích ở trong chuyên đề này. Khi còn ở trên đất Italia năm 1797, và đang chuẩn bị cho hành động quân sự tiếp theo, Napoleon đã tính đến ba điều: Thứ nhất, ngoài sức mạnh có tính đe dọa của Anh, các thắng lợi quân sự to lớn mà đỉnh cao là Hiệp ước Campo Formio đã khiến Napoleon không còn có địa điểm nào khác để giành thêm vinh quang bằng cách tiến sang phương Đông. Hơn nữa, ngoại trưởng Tayllerand gần đây đã nói "về những lợi thế có thể rút ra được từ các thuộc địa mới trong hoàn cảnh hiện nay". Chính triển vọng đầy hấp dẫn này, đồng thời để đánh một đòn đau vào nước Anh đã khiến Napoleon tiến về phía Đông. Thứ hai, từ tuổi thanh niên, Napoleon đã say mê phương Đông. Ví dụ, những bài viết vào lúc tuổi trẻ của ông bao gồm một bản tóm lược quyển sách của Marigny "Lịch sử của người Ả-rập". Như Jean Thiry đã nhận xét, qua mỗi bài viết và hội thoại của Napoleon, người ta thấy rõ ràng là ông ta thấm nhuần các ký ức và vinh quang của phương Đông của Alexander nói chung và của Ai Cập nói riêng⁶³. Như vậy, Napoleon đã

có ý tưởng tái chiếm Ai Cập với tư cách là một vị Alexander Đại đế mới, cộng với ý đồ chiếm một thuộc địa mới theo Đạo Hồi để gây hại cho nước Anh. Thứ ba, Napoleon coi Ai Cập là một dự án nên thực hiện, chính vì ông hiểu Ai Cập về sách lược, chiến lược, lịch sử và cả qua văn bản. Không nên coi nhẹ nhân tố văn bản. Hiểu biết qua văn bản nghĩa là qua những điều mà người ta đọc được, những điều mà người ta biết được qua các bài viết gần đây cũng như các bài viết của các tác giả cổ điển châu Âu. Trong tất cả các điều đó, ý chính là nước Ai Cập đã trở thành một dự án thực tế trong ý thức của Napoleon và, sau đó, trong việc chuẩn bị đánh chiếm, thông qua các kinh nghiệm thuộc về lĩnh vực ý tưởng và huyền thoại lấy được từ các văn bản, chứ không phải từ thực tế. Do đó, những kế hoạch đánh chiếm Ai Cập của Napoleon trở thành sự tiếp xúc đầu tiên trong một loạt những tiếp xúc tương tự của châu Âu với phương Đông, trong đó khả năng chuyên môn của nhà Đông Phương học được trực tiếp sử dụng để phục vụ cho chủ nghĩa thực dân. Bởi vì, vào thời điểm then chốt khi nhà Đông Phương học phải quyết định liệu họ có nên có cảm tình và trung thành với phương Đông hay với phương Tây xâm lược thì kể từ Napoleon trở đi họ luôn luôn chọn phương Tây. Bản thân Napoleon chỉ hiểu phương Đông như đã được nêu trong các văn bản cổ điển và sau đó qua các chuyên gia Đông Phương học mà cái nhìn dựa trên các văn bản cổ điển có vẻ là một sự thay thế có ích cho bất cứ sự tiếp xúc thực tế nào với phương Đông đích thực.

Việc Napoleon tuyển mộ mấy chục nhà "thông thái" tham gia cuộc viễn chinh Ai Cập là điều mọi người đều biết rõ và không cần kể chi tiết ở đây. Ý định của Napoleon là xây dựng một kho lưu trữ sống cho cuộc viễn chinh, dưới hình thức các chuyên đề nghiên cứu về tất cả những chuyên mục được tiến hành bởi các thành viên "Viện nghiên cứu Ai Cập" do ông sáng lập. Điều còn ít được biết đến là trước đó Napoleon đã dựa vào tác phẩm của bá tước De Volney, một nhà du lịch Pháp, đã viết cuốn hồi ký "Cuộc du lịch ở Ai Cập và Xyri" được xuất bản thành hai tập năm 1787. Tác giả đã viết một lời tựa ngắn kể cho người đọc rằng nhờ được thừa kế gia tài nên ông đã có thể thực hiện được chuyến viễn du phương Đông năm 1783. Tác phẩm này hoàn toàn không mang tính cá nhân. Bá tước De Volney tự cho mình là một nhà khoa học có nhiệm vụ ghi lại "thực trạng" của những điều được tận mắt trông thấy. Đỉnh điểm của cuốn sách nằm ở tập hai, tường thuật về Đạo Hồi với tư cách là một tôn giáo⁶⁴. Volney có quan điểm thù địch đối với Đạo Hồi với tư cách là một tín ngưỡng và một hệ thống thể chế chính trị. Tuy nhiên, Napoleon đã đặc biệt coi trọng cuốn Hồi ký của Volney và một cuốn sách khác của ông "Nhận xét về cuộc chiến tranh hiện nay của người Thổ Nhĩ Kỳ" (1788). Dù sao, Volney cũng là một người Pháp khôn ngoan, và cũng như Chateaubriand và Lamartine, một phần thế kỷ sau đó, ông đã coi Cạn

Đông là miền đất để Pháp thực hiện tham vọng thực dân. Quyển sách đã có lợi cho Napoleon ở chỗ Volney đã liệt kê những chướng ngại vật mà bất kỳ lực lượng viễn chinh nào của Pháp cũng sẽ vấp phải ở phương Đông.

Tại đảo Saint Helen, Napoleon đã đọc cho tướng Bertrand viết cuốn sách "Những cuộc hành quân ở Ai Cập và Xyri, 1798-1799". Trong sách đó, khi nêu những suy nghĩ của mình về cuộc viễn chinh Ai Cập, Napoleon đã nhắc đến các ý kiến của Volney. Theo lời Napoleon, Volney cho rằng có ba chướng ngại đối với bá quyền của Pháp ở phương Đông, và bất kỳ một lực lượng quân sự nào của Pháp cũng phải tiến hành ba cuộc chiến tranh, một cuộc chiến tranh chống người Anh, cuộc chiến tranh thứ hai chống triều đình Thổ Nhĩ Kỳ, và cuộc chiến tranh thứ ba, khó khăn nhất, là chống những người theo Đạo Hồi⁶⁵. Sự đánh giá của Volney vừa thông minh, vừa khó bác bỏ, và Napoleon cũng như các độc giả khác đều thấy rõ ràng hai quyển sách của Volney là những văn bản hữu hiệu mà bất cứ người châu Âu nào muốn giành chiến thắng ở phương Đông đều phải sử dụng. Nói khác hơn, tác phẩm của Volney là cuốn cẩm nang giúp làm giảm nhẹ cú "sốc" mà một người châu Âu có thể cảm thấy khi trực tiếp xử lý với phương Đông. Hình như luận điểm của Volney là: Bạn hãy đọc sách đi, và bạn sẽ không bị phương Đông làm cho mất hướng, trái lại bạn sẽ buộc nó phải theo ý bạn".

Napoleon đã vận dụng nguyên văn các ý kiến của Volney, nhưng vận dụng một cách khá tinh tế. Ngay khi đạo quân viễn chinh Pháp xuất hiện ở chân trời Ai Cập, Napoleon đã hết sức cố gắng để thuyết phục những người Hồi giáo rằng "chúng tôi là những người Hồi giáo chân chính", như đã nêu trong lời tuyên cáo 2-7-1798 đối với nhân dân Alexandria⁶⁶. Được sự giúp đỡ của các chuyên gia Đông phương học (và ngồi trên chiến thuyền chỉ huy mang tên "phương Đông"), Napoleon đã tìm cách lợi dụng sự thù ghét của người Ai Cập đối với quân Mamelukes và nêu ý tưởng cách mạng về sự bình đẳng cho tất cả để phát động một cuộc chiến tranh ôn hòa và có lựa chọn chống Đạo Hồi. Điều đã gây ấn tượng sâu đối với Abd Al Orahman, người Arập làm biên niên sử về cuộc viễn chinh, là Napoleon đã sử dụng các chuyên gia để quản lý các cuộc tiếp xúc giữa ông và dân bản xứ và tác động của việc quan sát rất gần một cơ quan tri thức hiện đại của châu Âu⁶⁷. Ở mọi nơi, Napoleon đều cố gắng chứng tỏ rằng ông chiến đấu vì Đạo Hồi. Tất cả những phát biểu của Napoleon đều được dịch ra tiếng Arập. Quân đội Pháp được lệnh của chỉ huy là phải luôn luôn nhớ đến sự nhạy cảm của dân Hồi giáo (về mặt này, chúng ta hãy so sánh sách lược của Napoleon ở Ai Cập với bản tuyên cáo Requerimiento do người Tây Ban Nha tuyên đọc năm 1513 cho dân Anh - diêng nghe: "Chúng ta sẽ bắt tất cả các người, vợ con các người làm nô lệ, sẽ đem bán các người và họ hoặc xử lý theo lệnh của Nhà vua và Hoàng hậu Tây Ban Nha; chúng ta sẽ lấy hết hàng hóa của các người và sẽ gây mọi tai hại cho các người

nếu các người là những chư hầu không chịu nghe lời"...⁶⁸. Khi Napoleon thấy rõ đạo quân của ông còn quá nhỏ để có thể chinh phục người Ai Cập, ông đã vận động các vị tu sĩ, pháp quan, các người cai quản thánh thất Hồi giáo, các nhà luật học Đạo Hồi... giải thích Kinh Koran một cách có lợi cho Đại quân của Pháp. Nhằm mục đích đó, ông đã cho mời 60 giáo sĩ Đạo Hồi đang dạy học tại Azhar đến bàn doanh, đón tiếp họ với đầy đủ nghi thức quân sự, đồng thời tỏ lòng sùng kính đối với Đạo Hồi và thánh Mohamet, tôn thờ Kinh Koran mà Napoleon có vẻ rất thông thuộc. Những việc làm này đã có hiệu quả. Ít lâu sau, nhân dân Cairo có vẻ hết nghi ngờ Đạo quân chiếm đóng⁶⁹. Trước khi rời Ai Cập về Pháp, Napoleon đã trao cho Phó tướng Kleber những chỉ thị nghiêm ngặt là phải cai trị Ai Cập thông qua các nhà Đông Phương học và những người lãnh đạo Đạo Hồi mà Pháp có thể tranh thủ được; ông nói rằng bất cứ chính sách nào khác cũng sẽ tốn kém và điên rồ⁷⁰. Nhà văn Victor Hugo đã viết bài thơ "Ông ấy" để ca ngợi vinh quang của tài xử trí của Napoleon. Bài thơ có đoạn như sau:

"Tôi lại thấy ông trên sông Nil,

Cả nước Ai Cập chói sáng vì ánh bình minh của ông.

Ngôi sao đế vương của ông đã mọc ở phương Đông,

Chiến thắng, say mê, uy danh sán lạn,

Diệu kỳ của ông đã làm ngạc nhiên cả thế giới đầy diệu kỳ.

Các thủ lĩnh sùng kính Nhà vua trẻ tuổi,

Nhân dân khiếp sợ vũ khí kỳ lạ của ông.

Các bộ lạc đều lóa mắt khi thấy ông siêu phàm

Như một Mohamet phương Tây"⁷¹.

Có được chiến thắng đó là nhờ có sự chuẩn bị kỹ trước khi tiến hành viễn chinh và có lẽ đó là sự chuẩn bị của một người chưa hề có kinh nghiệm gì trước về phương Đông trừ những điều mà sách và các học giả nói với mình. Việc đưa cả một Viện hàn lâm đi theo quân viễn chinh là một phần của thái độ đối với phương Đông. Và thái độ của Napoleon đã được sự hỗ trợ của các sắc lệnh cách mạng, đặc biệt là Sắc lệnh Germinal năm thứ ba, tức 30-3-1793, quy định việc thành lập một trường công tại Thư viện quốc gia để dạy tiếng Ả-rập, tiếng Thổ Nhĩ Kỳ và tiếng Ba Tư⁷². Việc dạy này nhằm một mục tiêu có tính duy lý để tiêu tan các bí mật và thể chế hóa cả những kiến thức bí hiểm. Nhiều phiên dịch về Đông Phương học của Napoleon là sinh viên của Sylvestre de Sacy, người mà từ tháng 6-1796 là giáo sư đầu tiên và duy nhất dạy tiếng Ả-rập ở trường công gôn ngữ phương Đông. Về sau Sacy trở thành giáo sư của hầu hết các nhà Đông Phương học ở châu Âu, và các sinh viên của ông đã thống trị lĩnh vực này

trong ba phần tư thế kỷ. Nhiều người trong số đó đã có ích về chính trị, giống như một số đã có ích cho Napoleon tại Ai Cập.

Xử sự với người Hồi giáo chỉ là một phần trong dự án của Napoleon nhằm chinh phục Ai Cập. Phần khác trong dự án đó là làm cho Ai Cập trở nên hoàn toàn cởi mở, người châu Âu có thể hoàn toàn quan sát Ai Cập. Từ chỗ là một đất nước khó hiểu và bí hiểm, và là một phần của phương Đông mà cho đến khi đó người ta chỉ biết được thông qua thành tích của các nhà du lịch, các học giả, các nhà chinh phục trước đây, Ai Cập đã trở thành một lĩnh vực quan trọng của học thuật Pháp. Cũng ở đây, người ta thấy rõ thái độ dựa vào các văn bản và giản đồ hóa. Viện Ai Cập, với đội ngũ các nhà hóa học, sử học, sinh vật học, khảo cổ học, phẫu thuật học và cổ đại học... là bộ phận học giả của quân đội. Công việc của họ ít có tính xâm lược hơn: đó là chuyển Ai Cập ra ngôn ngữ Pháp; và khác với quyển sách xuất bản năm 1735 của giáo sĩ Le Mascrier "Mô tả Ai Cập", công trình của Napoleon có tính toàn cầu. Ngay từ những bước đầu chiếm đóng Ai Cập, Napoleon đã đảm bảo để Viện Ai Cập có thể bắt đầu các cuộc họp, các cuộc thí nghiệm của mình, tức là tiến hành tìm hiểu Ai Cập như chúng ta nói hiện nay. Điều rất quan trọng là tất cả những điều gì được nói, được nhìn thấy, được nghiên cứu... đều được ghi lại thành tư liệu và được đưa vào một công trình tập thể to lớn, tập sách "Mô tả Ai Cập", được xuất bản thành 23 tập lớn từ năm 1809 đến 1828⁷³. Tập sách đó đã thể hiện việc nước này đã chiếm dụng một nước khác.

Tính độc đáo của tập "Mô tả Ai Cập" không chỉ ở quy mô của nó hay ở trí thông minh của các tác giả, mà chính là ở thái độ người viết. Và chính thái độ đó là điều rất được quan tâm chú ý trong việc nghiên cứu các dự án Đông Phương học hiện đại. Những trang đầu của "Lời tựa lịch sử" do Jean Baptiste Joseph Fourier, thư ký của Viện Ai Cập viết, đã cho thấy rõ là trong khi nghiên cứu Ai Cập, các học giả cũng đang trực tiếp vật lộn với một loại ý nghĩa văn hóa, địa lý và lịch sử chưa hề bị pha trộn, vẩn đục. Nước Ai Cập là tiêu điểm của mọi quan hệ giữa châu Phi và châu Á, giữa châu Âu và phương Đông, giữa kỷ ước và thực tế. Lời tựa viết:

"Nằm giữa Châu Phi và châu Á và dễ dàng giao tiếp với châu Âu, Ai Cập chiếm vị trí trung tâm của cựu lục địa. Đất nước này chỉ có những kỷ ước vĩ đại. Đó là quê hương của nghệ thuật và có vô số công trình lưu niệm. Những ngôi đền chính và những cung điện của các vua chúa vẫn còn tồn tại, mặc dù những lâu đài ít cổ kính nhất đã được xây dựng từ thời chiến tranh thành Troie. Các vị Homer Lycurgus, Solon, Pythagoras và Plato đều đã đến Ai Cập để nghiên cứu khoa học, tôn giáo và luật pháp. Hoàng đế Alexander đã xây dựng ở đây một thành phố lộng lẫy và giàu có, mà trong một thời gian dài lịch sử đã chiếm

vị trí ưu thế về thương mại và đã chứng kiến Pompey, Caesar, Mark Antony và Augustus cùng nhau quyết định số phận của La Mã và toàn thế giới. Do đó, điều phù hợp là Ai Cập đã thu hút được sự chú ý của nhiều bậc vương giả nắm vận mệnh các quốc gia".⁷⁴

Vì Ai Cập có rất nhiều ý nghĩa đối với nghệ thuật, khoa học và cai trị, cho nên Ai Cập là nơi sẽ diễn ra những hoạt động có tầm quan trọng lịch sử toàn cầu. Vì vậy, nếu nắm được Ai Cập thì một cường quốc hiện đại tự nhiên có thể chứng minh được sức mạnh của mình và biện minh trước lịch sử. Số phận của Ai Cập sẽ bị thôn tính, hay tốt nhất là sáp nhập vào châu Âu*. Hơn nữa, thế lực này có thể đi vào lịch sử mà nhân tố chung đã được xác định do những nhân vật vĩ đại không thua kém gì Homer, Alexander, Caesar, Plato, Solon và Pythagoras, đã từng đến phương Đông. Tóm lại, phương Đông đã tồn tại với tư cách là một loại giá trị không được ràng buộc với thực tế hiện đại của nó, trái lại nó được ràng buộc bởi một loại tiếp xúc mà nó đã có với một quá khứ xa xôi của châu Âu đã định giá sẵn. Đó là ví dụ thuần khiết của một thái độ dựa vào văn bản và giản đồ hóa mà tôi đã từng nêu.

Fourier tiếp tục viết như vậy trong hơn một trăm trang. Tuy nhiên, sau khi bàn về quý khứ, ông Fourier phải tìm cách biện minh rằng cuộc viễn chinh của Napoleon là điều cần được tiến hành vào thời điểm đó. Người ta không bao giờ từ bỏ cách nhìn kịch tính. Với ý thức vì bạn đọc châu Âu và những nhân vật phương Đông mà ông cần thao túng, Fourier đã viết:

"Người ta còn nhớ ấn tượng của toàn thể châu Âu khi được tin giếtگان nói người Pháp đã đến phương Đông. Dự án lớn này được suy ngẫm trong im lặng và được chuẩn bị một cách tích cực và bí mật đến mức kẻ thù dù rất lo lắng và cảnh giác nhưng vẫn không hề hay biết. Chỉ khi nó xảy ra rồi thì kẻ thù mới biết rằng nó đã được thai nghén, đã được tiến hành và đã được thực hiện một cách thắng lợi...".

Thay đổi đột ngột đây kịch tính đó cũng có lợi cho cả phương Đông. Fourier viết:

"Quốc gia này, vốn đã cung cấp kiến thức cho rất nhiều nước, ngày nay đã rơi vào cảnh dã man".

Và chỉ có một nhà anh hùng mới có thể tập hợp được mọi nhân tố đó, và Fourier đã mô tả như sau:

"Napoleon đánh giá cao ảnh hưởng của sự kiện này đối với mối quan

*. Đây là tác giả muốn nói lên quan điểm của phương Tây (BT).

hệ giữa châu Âu, phương Đông, châu Phi, hoạt động hàng hải ở Địa Trung Hải, số phận châu Á... Napoleon muốn nêu một tấm gương châu Âu là có ích cho phương Đông, và cuối cùng làm cho cuộc sống của nhân dân Ai Cập sung sướng hơn, được cung cấp mọi lợi thế của một nền văn minh được hoàn thiện.

"Tất cả những điều đó không thể thực hiện được nếu không liên tục áp dụng nghệ thuật khoa học vào dự án này"⁷⁵.

Phục hồi sự vĩ đại cổ điển xưa cho một vùng mà ngày nay đang ở trong tình trạng sơ khai. Giáo hóa phương Đông (vì lợi ích của bản thân nó) đi theo con đường của phương Tây hiện đại. Làm cho sức mạnh quân sự ở vị trí phụ thuộc hoặc giảm nhẹ tầm quan trọng của sức mạnh quân sự nhằm khuyếch trương dự án về những kiến thức vinh quang đã thu nhận được trong quá trình thống trị phương Đông về mặt chính trị. Trình bày rõ về phương Đông, cung cấp một hình dạng, bản sắc, định nghĩa cho phương Đông, cùng với việc công nhận đầy đủ vị trí của nó trong kỷ ước, tầm quan trọng của nó đối với chiến lược của đế chế, và vai trò "tự nhiên" của nó là một bộ phận phụ thuộc vào châu Âu. Đề cao mọi kiến thức đã thu nhận trong quá trình chiếm đóng thực dân bằng nhãn hiệu "sự đóng góp cho nền học thuật hiện đại" khi người dân bản xứ không hề được hỏi ý kiến hoặc chỉ được coi là nguyên cơ cho một văn bản mà sự lợi ích không nhằm phục vụ dân bản xứ. Cảm thấy mình là một người châu Âu hầu như đầy tha hồ chỉ đạo lịch sử, thời gian và địa lý của phương Đông. Quy định những lĩnh vực chuyên môn hóa mới, xác định những môn học mới; phân chia, triển khai, giản đồ hóa, so sánh, xây dựng thư mục, và ghi lại mỗi điều trông thấy được (hoặc không trông thấy). Khái quát hóa mọi chi tiết đã quan sát được và biến các khái quát hóa đó thành quy luật bất di bất dịch về bản chất, tình hình, tình trạng tâm lý, phong tục tập quán và thể loại của người phương Đông, và trên hết, là biến thực tế sống động thành những văn bản, nắm vững (hoặc tưởng rằng mình nắm vững) thực tế tình hình chủ yếu vì cho rằng hình như không có gì ở phương Đông có thể chống lại được quyền lực của người châu Âu.

Trên đây là tất cả những đặc điểm về sự trình bày của Đông Phương học đã được thể hiện đầy đủ trong tập "Mô tả Ai Cập" đã giúp cho Napoleon có thể thực hiện và củng cố được các công cụ kiến thức và sức mạnh của phương Tây nhằm nuốt chửng Ai Cập theo kiểu Đông phương học. Và Fourier đã kết luận trong lời tựa của mình bằng cách viết rằng lịch sử sẽ ghi nhớ "Ai Cập là sân khấu của sự vinh quang của Napoleon như thế nào và sẽ làm cho mọi hoàn cảnh của sự kiện phi thường này không bị lãng quên"⁷⁶.

Như vậy, tập sách "Mô tả Ai Cập" đã gạt bỏ lịch sử Ai Cập hoặc phương Đông

với tư cách là một lịch sử có tính đồng nhất, bản sắc và ý nghĩa riêng của mình. Lịch sử được ghi trong sách đó đã thay thế lịch sử Ai Cập hoặc phương Đông bằng cách hòa nhập lịch sử ấy với lịch sử thế giới, một uyển ngữ để chỉ lịch sử châu Âu. Đối với nhà Đông Phương học, ngần không để một sự kiện bị lãng quên tức là biến phương Đông thành một sân khấu để họ trình diễn về phương Đông. Đó là điều mà hầu như hoàn toàn đúng với điều Fourier đã nói. Hơn nữa, bản thân sức mạnh của việc mô tả phương Đông theo kiểu phương Tây hiện đại đã kéo phương Đông ra khỏi tình trạng mù mịt và im lặng, bị lãng quên (trừ tiếng rì rầm của tâm tư trải rộng nhưng không rõ ràng về quá khứ của mình) và đưa nó vào chỗ sáng sủa của khoa học của châu Âu hiện đại. Ở đó, những bộ mặt mới của Phương Đông (ví dụ, như trong những luận án về sinh vật học của Geoffroy Saint-Hilaire ghi trong tập sách nói trên) là sự khẳng định lại những quy luật của Động vật học về chuyên môn hóa đã được Buffon nêu ra⁷⁷. Lịch sử đó có tác dụng nêu rõ "sự trái ngược nổi bật với những thói quen của các quốc gia châu Âu"⁷⁸, những "thú vui kỳ lạ" của người phương Đông càng làm nổi bật tính điều độ và suy lý trong các tập quán của người phương Tây. Hoặc có một cách sử dụng khác về phương Đông: do một số đặc điểm nhất định, nên người phương Đông có thể có được xác ướp một cách thành công, và nay người ta tìm cách làm cho cơ thể người châu Âu cũng có những đặc điểm tương tự để các hiệp sĩ đã hy sinh trên chiến trường có thể được giữ gìn với tư cách là các di vật của chiến dịch phương Đông vĩ đại của Napoleon⁷⁹.

Việc Napoleon chiếm đóng Ai Cập bị thất bại về quân sự không hề thủ tiêu sự trình bày chung về Ai Cập và phần còn lại của phương Đông. Có thể nói không ngoa rằng cuộc chiếm đóng quân sự đó đã tạo ra sự thể nghiệm hoàn toàn hiện đại về phương Đông, như đã giải thích qua cơ cấu thuyết minh được Napoleon lập ra trên đất Ai Cập với những cơ quan thống trị và truyền bá, bao gồm cả Viện Ai Cập học và tập sách "Mô tả Ai Cập". Nhưng ông Charles Roux đã mô tả, ý tưởng của họ là nước Ai Cập "được đưa trở lại sự phồn vinh, được phục sinh do có sự cai trị khôn ngoan và sáng suốt sẽ tỏa ánh sáng nền văn minh đến mọi nước láng giềng phương Đông"⁸⁰. Đúng là các nước châu Âu, nhất là Anh, sẽ tìm cách cạnh tranh để thực hiện sứ mệnh đó. Tuy vậy, bất kể những tranh giành giữa các nước châu Âu, cạnh tranh không lành mạnh, hoặc chiến tranh, sứ mệnh chung của phương Tây ở phương Đông vẫn tiếp tục là xây dựng những dự án mới, những cách nhìn mới, những hoạt động mới, phối hợp với những bộ phận bổ sung của Đông Phương học cũ với tinh thần chinh phục của châu Âu. Như vậy, sau Napoleon, bản thân ngôn ngữ của Đông Phương học đã thay đổi cơ bản. Tính hiện trong cách mô tả đã được nâng lên và trở thành không những một phong thể hiện mà còn là một ngôn ngữ, một phương tiện sáng tạo. Phương Đông

ngày nay được các nhà Đông Phương học xây dựng lại, tập hợp lại, tạo tác lại, tóm lại, khai sinh lại. Tác phẩm "Mô tả Ai Cập" trở thành thể loại chủ bài của mọi cố gắng tiếp sau nhằm làm cho phương Đông xích gần châu Âu hơn, và do đó thu hút hoàn toàn phương Đông và điều rất quan trọng là đã xóa bỏ hoặc ít nhất là khắc phục và giảm bớt tính xa lạ của phương Đông và tính thù địch của Hồi giáo. Vì từ nay phương Đông Hồi giáo sẽ là một phạm trù thể hiện sức mạnh của các nhà Đông Phương học chứ không phải là thể hiện tính nhân dân Hồi giáo như là những con người hoặc thể hiện lịch sử của họ như là lịch sử.

Sau cuộc viễn chinh Napoleon sang Ai Cập, đã nảy sinh một loạt tác phẩm từ "Cuộc hành trình" của Chateaubriand, đến "Chuyến du lịch sang phương Đông" của Lamartine, "Salammbô" của Flaubert, "Phong cách và phong tục tập quán của người Ai Cập hiện đại" của Lane, và "Tường thuật riêng về cuộc hành hương đến AlMadinah và Mecca" của Richard Burton. Điểm đồng nhất của chúng là bối cảnh chung về những truyền thuyết và kinh nghiệm phương Đông và cả về kiến thức mà phương Đông là nguồn bồi dưỡng cho họ. Nếu có chuyện nghịch lý của các tác phẩm đó chỉ là sự mô phỏng rất cách điệu, cố gắng bắt chước theo điều mà người ta tưởng là phương Đông sống động... thì điều đó cũng không làm suy giảm sức mạnh của khái niệm tưởng tượng của phương Tây hoặc sức mạnh của việc châu Âu am hiểu tường tận phương Đông, như đã được thể hiện ở hai nhân vật đi tiên phong là: Cagliostro, một người châu Âu vĩ đại đã đóng giả phương Đông, và Napoleon, kẻ chinh phục hiện đại đầu tiên đối với phương Đông.

Tác phẩm nghệ thuật hoặc các bài viết không phải là sản phẩm duy nhất của cuộc viễn chinh của Napoleon. Ngoài đó ra, còn có những công trình có ảnh hưởng lớn hơn. Đã có dự án khoa học mà tiêu biểu là công trình của Ernest Renan "Hệ thống so sánh và Lịch sử đại cương của các ngôn ngữ Xêmit" hoàn thành năm 1848, được giải thưởng Volney; công trình nghiên cứu địa lý chính trị mà những ví dụ nổi bật là "Kênh đào Suez" của Ferdinand De Lesseps và việc Anh chiếm đóng Ai Cập năm 1882. Sự khác nhau giữa hai loại đó không chỉ ở quy mô thể hiện mà cả ở chất lượng quan điểm Đông Phương học. Renan thực sự tin rằng tác phẩm của mình đã tái tạo được phương Đông như vốn có. Còn De Lesseps lại luôn luôn hơi kinh sợ về cái mới mẻ mà dự án của ông sẽ tạo ra ở phương Đông cổ kính và ý nghĩ đó đã xâm nhập vào tất cả những người nào coi việc mở kênh đào Suez năm 1869 là chuyện không bình thường.

Trong tạp chí "Quảng cáo về tham quan và du lịch" ra ngày 1-7-1869, Thomas Cook đã say sưa mô tả về công trình của De Lesseps như sau:

"Ngày 17-11, thành tích xây dựng vĩ đại nhất của thế kỷ này sẽ đánh dấu thắng lợi bằng một buổi lễ khánh thành tuyệt diệu mà hầu hết các

Hoàng gia châu Âu đều cử đại diện đến đủ. Thật là một dịp có một không hai. Việc xây dựng một dòng sông nối châu Âu với phương Đông đã được suy nghĩ đến trong nhiều thế kỷ, nó liên tiếp ám ảnh đầu óc các người Hy Lạp, La Mã, Saxon và Gaulois. Nhưng phải đến mấy năm gần đây, nền văn minh hiện đại mới bắt đầu nghiêm chỉnh thi đua với lao động của các Đức vua Pharaon, cách đây nhiều thế kỷ, đã đào một con sông nối liền hai biển lớn mà dấu vết vẫn còn lưu lại đến ngày nay... Mọi điều liên quan đến công trình hiện đại này đều có quy mô khổng lồ. Việc đọc một quyển sách nhỏ của St. Stoes mô tả công trình này đã gây ấn tượng sâu cho chúng ta về thiên tài của người chủ trì công trình, ông Ferdinand De Lesseps. Chính nhờ sự kiên nhẫn, sự táo bạo đầy bình tĩnh và tầm nhìn xa của ông nên giấc mơ nghìn đời cuối cùng đã trở thành hiện thực... một dự án làm xích gần hơn giữa các nước phương Tây và phương Đông và do đó làm hòa nhập các nền văn minh thuộc những thời đại khác nhau"⁸¹.

Việc kết hợp những ý tưởng cũ với phương pháp mới, việc tập hợp các nền văn hóa có những mối quan hệ khác nhau với thế kỷ XIX, việc thực sự áp đặt sức mạnh của công nghệ hiện đại và trí tuệ vào những thực thể địa lý xưa kia vốn ổn định và bị chia cắt: đó là điều Cook đã nhận thức được và đó cũng là điều De Lesseps đã quảng cáo trong các bài báo, bài nói chuyện, các báo cáo về công trình và các bức thư của ông.

Về mặt phá hệ gia đình, bước đầu của Ferdinand De Lessep có triển vọng tốt. Cha của ông, Mathieu de Lesseps đã đến Ai Cập cùng với Napoleon và ở lại đây làm đại diện không chính thức của nước Pháp bốn năm, sau khi quân Pháp rút năm 1801 (theo tài liệu của Marlowe⁸²). Nhiều bài viết sau này của Ferdinand nói cá nhân Napoleon đã quan tâm đến việc đào một kênh đào, nhưng vì các chuyên gia báo cáo sai nên Napoleon không bao giờ nghĩ rằng đó là một mục tiêu có thể thực hiện được. Day dứt về lịch sử đầy thăng trầm của các dự án kênh đào, bao gồm các kế hoạch của Richelieu và nhóm Saint Simon (Pháp), De Lesseps trở lại Ai Cập năm 1854 và tiến hành việc đào kênh Suez và hoàn thành trong 15 năm. Ông không phải thực sự là một chuyên gia xây dựng. Chính do lòng tin to lớn ở kỹ năng siêu phàm của mình là nhà xây dựng, người thúc đẩy, người sáng tạo... nên ông đã kiên trì làm việc. Tài ngoại giao của ông đã giúp ông tranh thủ được sự ủng hộ của Ai Cập và châu Âu, và hình như ông đã tranh thủ được các kiến thức cần thiết để đưa công trình đến hoàn thành. Có lẽ, điều có ích hơn là ông

học được cách đặt những người đóng góp tiềm năng lên sân khấu lịch sử thế giới và làm cho họ thấy "tư duy đạo lý" của mình - đó là cách ông mô tả công trình của mình có ý nghĩa thực sự như thế nào. Năm 1860, ông nói với họ: "Các

Ngài dự kiến những sự đóng góp to lớn của việc xích gần phương Tây và phương Đông sẽ đem lại cho văn minh và cho sự phát triển của sự thịnh vượng chung. Thế giới chờ đợi ở các Ngài một sự tiến bộ lớn và các Ngài muốn đáp ứng sự chờ đợi của thế giới⁸³. Phù hợp với những khái niệm đó, Công ty đầu tư do Lesseps lập ra năm 1858 là một công ty lớn, phản ánh những kế hoạch to lớn của ông. Công ty được đặt tên là Công ty Toàn cầu. Năm 1862 Viện Hàn lâm Pháp đặt giải thưởng cho một bài thơ ca tụng Kênh Suez. Bài thơ của Bornier, người giành được giải thưởng đó, cơ bản phù hợp với ý đồ của Lesseps:

"Hãy lao động đi, hỡi thợ thuyền mà tổ quốc Pháp cử đến.

Hãy làm con đường mới này cho vũ trụ.

Cha ông chúng ta, các bậc anh hùng cũng đã đến nơi đây.

Hãy vững tâm như những người dũng cảm.

Cũng như họ, các bạn cùng chiến đấu dưới chân các Kim Tự Tháp.

Bốn ngàn năm lịch sử của Kim Tự Tháp đang nhìn các bạn.

Đúng, ta lao động vì vũ trụ: Vì châu Á và cả châu Âu.

Vì cả những phương trời xa xôi còn bị bóng đêm phủ kín.

Vì người Trung Hoa xảo trá, vì người Ấn Độ rách rưới.

Vì các dân tộc sung sướng, tự do, nhân đạo và dũng cảm.

Vì các dân tộc tàn ác, các dân tộc bị nô dịch.

Vì cả những ai chưa hề biết đến Chúa Trời⁸⁴.

Không bao giờ De Lessep lại hùng biện và khôn ngoan như khi ông có nhiệm vụ biện minh cho những khoản chi phí khổng lồ về tiền và người để xây dựng kênh đào. Ông có thể đưa ra hàng loạt số liệu để làm hài lòng người nghe. Ông đã có thể trích dẫn Herodotus và những số liệu hàng hải một cách không kém thành thạo. Trong tập nhật ký năm 1864, ông đã trích dẫn với thái độ tán thưởng nhận định của Casimir Leconte nói rằng, một cuộc sống kỳ dị sẽ gây cho con người tính độc đáo khá lớn, và độc đáo sẽ dẫn đến những kỳ công vĩ đại, không bình thường⁸⁵. Dù có những tiền lệ lâu đời đầy thất bại, tốn phí rất cao, những tham vọng đáng ngạc nhiên của công trình muốn làm thay đổi cách châu Âu xử lý phương Đông, thì kênh đào Suez vẫn xứng đáng với những cố gắng để làm ra nó. Đây là một dự án độc đáo có thể khắc phục những lời phản đối của những người được yêu cầu góp ý và dự án đó có khả năng cải thiện tình hình toàn bộ phương Đông, một điều mà những người Ai Cập đầy âm mưu, người Trung Quốc xảo trá, người Ấn Độ nửa trần truồng không bao giờ có thể tự làm được.

Lễ khai mạc Kênh đào tháng 11-1869 là một dịp thể hiện đầy đủ các ý nghĩ

của De Lessep, không thua kém gì toàn bộ lịch sử của những vận động, mưu mô của ông. Trong nhiều năm, các bài nói, thư từ và sách chuyên đề của ông đã toát lên một nghị lực đầy sinh động và một khối từ vựng đầy kịch tính. Trên bước đường phấn đấu để đạt thắng lợi, ông thường nói về mình (luôn luôn dùng ngôi thứ nhất, số nhiều): chúng ta đã sáng tạo, chiến đấu, giải quyết, đạt được, công nhận, hành động... Nhiều lần ông đã nói rằng không có gì có thể ngăn cản chúng ta, không có gì là không thể làm được, không có gì quan trọng bằng việc đạt được "kết quả cuối cùng, mục đích vĩ đại" mà ông đã khái niệm, định nghĩa và cuối cùng đem ra thực hiện.

Ngày 16-11, diễn văn của đại diện Đức Giáo Hoàng trước đông đảo quan khách đến dự lễ khai mạc, đã cố gắng đáp ứng cảnh quan trí tuệ và tưởng tượng của kênh đào do Ferdinand De Lesseps hoàn thành. Ông nói:

"Có thể khẳng định rằng, giờ phút này không những là thiêng liêng nhất của thế kỷ này, mà còn là một trong những giờ phút vĩ đại nhất, quyết định nhất mà nhân loại đã thấy kể từ khi con người có lịch sử của mình ở hạ giới. Đây là nơi mà châu Phi và châu Á tiếp giáp nhau nhưng cho đến nay chưa hề sát vai nhau. Cuộc lễ vĩ đại này của loài người, sự giúp đỡ cao cả và toàn cầu, tất cả các nòi giống trên hành tinh, tất cả các ngọn cờ pháp phối bay dưới bầu trời rộng và rạng rỡ, chiếc thánh giá đứng thẳng và được sự kính trọng của tất cả mọi người đối diện với lá cờ hình trăng lưỡi liềm! Biết bao điều kỳ diệu, biết bao điều trái ngược mà đáng ngạc nhiên, biết bao giấc mơ được coi là ảo tưởng này đã trở thành hiện thực cụ thể. Và trong sự tập hợp những điều kỳ diệu đó, có biết bao điều làm ta phải suy nghĩ, có biết bao niềm vui vào giờ phút này, và trong tương lai còn biết bao nhiêu điều hy vọng vinh quang nữa!...

Hai cực của hành tinh đang xích lại nhau; và khi xích lại gần nhau chúng sẽ nhận ra nhau; và khi nhận ra nhau, tất cả những con người đều là con của một vị Thượng đế duy nhất và tương tự - đều sẽ sung sướng trong tình anh em! Hỡi phương Tây! Hỡi phương Đông! Hãy xích lại gần nhau nữa, hãy nhận ra nhau, hãy chào nhau, hãy ôm chặt lấy nhau!...

Nhưng đằng sau cái hiện tượng vật chất đó, tầm nhìn của nhà tư tưởng còn phát hiện được những chân trời rộng lớn hơn cả những khoảng không gian có thể đo đạc được, những chân trời không bờ bến mà ở đó đang có những số phận cao đẹp nhất, những cuộc chinh phục vinh quang nhất, những niềm tin bất diệt nhất của loài người...

Cầu Thượng đế, hãy cho làn hơi thở thiêng liêng của người lướt trên mặt nước này! Xin hơi thở của Thượng đế hãy lướt từ Tây sang Đông, từ Đông sang Tây!

Xin Thượng đế hãy dùng con đường này để làm cho các con đường xích lại gần nhau!"⁸⁶.

Hình như toàn thể thế giới đã tập trung lại để chào mừng một công trình mà Thượng Đế chỉ có thể phù hộ và sử dụng. Những sự phân biệt cũ, những điều cấm kỵ cũ không còn nữa. Chiếc "thánh giá" đối diện với "mảnh trăng lưỡi liềm", phương Tây đã đến phương Đông và không bao giờ rời phương Đông. (Tháng 7-1956, tổng thống Gamal Abdel Nasser đã động viên nhân dân Ai Cập tiếp quản kênh đào Suez bằng cách nhắc đến tên của De Lesseps).

Qua ý tưởng kênh đào Suez, chúng ta thấy kết luận logic của các nhà Đông Phương học và điều lý thú hơn, sự cố gắng của Đông Phương học. Đối với phương Tây đã có lúc châu Á là đối tượng xa xôi im lặng, xa lánh và thù ghét. Đạo Hồi là sự thù địch có tính chiến đấu chống Đạo Cơ Đốc châu Âu. Nhằm khắc phục nhân tố thường xuyên đáng sợ đó, trước hết cần biết rõ phương Đông, rồi xâm lược và chiếm đóng nó, rồi giao cho các học giả, quân nhân và quan tòa tái tạo lại phương Đông bằng việc làm sống lại những ngôn ngữ đã bị lãng quên, những lịch sử, những chủng tộc, những nền văn hóa để rồi khẳng định chúng, vượt ra ngoài sự hiểu biết của những người phương Đông hiện đại, là phương Đông cổ điển đích thực và có thể được sử dụng để phân xét và cai trị phương Đông hiện đại. Bóng tối đã mất đi và được thay bằng những thực tế "nhà kính". Phương Đông là một thuật ngữ của học giả, nó chỉ cái mà phương Đông vẫn còn lạ kỳ đã bị châu Âu hiện đại biến cải. De Lesseps và kênh đào Suez cuối cùng đã rút ngắn khoảng cách của phương Đông, tình trạng tách biệt và xa lánh phương Tây của nó, tính ngoại lai dai dẳng của nó. Một dải đất ngăn cách đã được biến đổi thành một dòng sông thông thương, và cũng như vậy phương Đông đã được biến đổi từ chỗ thù địch, chống đối thành hiền hòa, phục tùng và cộng tác. Sau khi có công trình của De Lesseps, nếu phát biểu một cách chặt chẽ và chính xác, không ai có thể nói rằng phương Đông thuộc về một thế giới khác, chỉ còn "thế giới của chúng ta", "một thế giới" được ràng buộc với nhau bởi vì kênh Suez đã làm thất bại những kẻ địa phương chủ nghĩa cuối cùng vẫn còn tin vào sự khác nhau giữa các thế giới. Sau đó, khái niệm "người phương Đông" chỉ còn là khái niệm hành chính hoặc hành pháp, và trở thành nhân tố phụ của các nhân tố dân số học, kinh tế và xã hội học. Đối với những phần tử đế quốc như Balfour, hay những phần tử chống đế quốc như J. A. Hobson, người phương Đông, giống như người châu Phi, chỉ là một thành viên của một chủng tộc bị trị, chứ không phải

là cư dân của một vùng địa lý. De Lesseps đã xóa bỏ bản sắc địa lý của phương Đông bằng cách kéo (dùng theo nghĩa đen) phương Đông hòa nhập với phương Tây và cuối cùng làm tiêu tan cả sự đe dọa của Đạo Hồi. Những phạm trù và kinh nghiệm mới sẽ xuất hiện, kể cả kinh nghiệm về chủ nghĩa đế quốc, và với thời gian, Đông Phương học sẽ thích nghi với chúng, đương nhiên không phải là không có khó khăn.

IV. KHỦNG HOẢNG

Có vẻ kỳ lạ nếu nói về một cái gì đó hay về một ai đó với thái độ "sách vở". Nhưng một người nghiên cứu văn hóa sẽ dễ hiểu cụm từ đó hơn nếu nhớ lại quan điểm đã bị Voltaire dả kích trong cuốn sách "Candide" và thậm chí ngay thái độ thực tế cũng đã bị Cervantes châm biếm trong cuốn "Don Quixote". Điều mà có vẻ được các vị đó coi là hoàn toàn đúng, là cuộc sống con người, là một mớ lộn xộn những chuyện không thể dự kiến và rất bất định, nếu cho rằng có thể hiểu được tất cả những chuyện đó qua những điều đọc được ở sách, ở văn bản thì thật là nguy hiểm; và nếu vận dụng vào thực tế một cách nguyên văn những điều ta học được trong một quyển sách thì là điên rồ và sẽ thất bại. Không thể dựa vào sách "Amadis of Gaul" để hiểu nước Tây Ban Nha thế kỷ XVI (hoặc ngày nay), cũng như không thể dựa vào Kinh Thánh để hiểu Hạ nghị viện Anh. Nhưng điều rõ ràng là người ta đã và luôn luôn vận dụng các văn bản một cách đơn giản như vậy, vì nếu không phải như vậy thì làm sao các sách "Candide" và "Don Quixote" vẫn hấp dẫn đối với độc giả như hiện nay? Hình như con người có nhược điểm là thích quyền uy của một văn bản hơn là việc trực tiếp tiếp xúc với con người có nhiều khả năng gây mất định hướng. Nhưng liệu nhược điểm đó là điều luôn luôn tồn tại, hay là có những hoàn cảnh khiến thái độ dựa vào văn bản có khả năng giành ưu thế hơn là trong những hoàn cảnh khác?

Có hai tình huống hỗ trợ thái độ dựa vào văn bản. Tình huống thứ nhất, khi con người phải đối phó một cách sát kê với một điều mà mình tương đối không biết rõ, mà trước đây rất xa xôi, và ngày nay lại có tính đe dọa mình. Trong trường hợp đó, người ta không những phải dựa vào một kinh nghiệm cũ giống với điều mới gặp hiện nay, mà còn phải dựa vào những gì mình đã đọc về điều đó. Các sách về du ngoạn và sách hướng dẫn du lịch vừa là một loại văn bản "tự nhiên", có cơ cấu và sử dụng logic vì con người có xu hướng dựa vào một văn bản khi những điều bất định về đi thăm những vùng xa lạ có vẻ đe dọa sự bình tĩnh của mình. Nhiều người du lịch nói rằng, những điều họ nếm trải tại một nước mới đến thăm thật khác với những điều họ trông đợi, có nghĩa là không phải

giống như một quyển sách đã mô tả. Tất nhiên, một số người đã viết sách tường thuật về các chuyến đi hoặc hướng dẫn du lịch nhằm nói lên rằng một nước nào đó là như thế này, hoặc là có màu sắc, đất tiền và lý thú, v.v.. Tính hài hước của việc Fabrice Del Dongo đi tìm hiểu về trận đánh Waterloo không phải ở chỗ ông ta không tìm được trận đánh đó mà là tác giả đã đi tìm hiểu nó như các văn bản đã mô tả cho ông ta biết.

Một tình huống thứ hai là sự xuất hiện của thắng lợi. Nếu một người đọc một cuốn sách nói rằng sư tử rất hung dữ và sau đó anh ta gặp một sư tử hung dữ thật (tất nhiên, đây là nói một cách đơn giản hóa) thì có khả năng người đó sẽ thích đọc các sách của tác giả đó và tin vào chúng. Ngoài đó ra, nếu cuốn sách còn hướng dẫn cách đối phó với sư tử hung dữ và nếu những chỉ dẫn đó đưa lại hiệu quả thì không những tác giả sẽ rất được bạn đọc tín nhiệm mà điều đó cũng sẽ khuyến khích tác giả bắt tay vào viết những loại sách khác. Như vậy, có một mối quan hệ biện chứng về tác động tăng cường: trên thực tế, kinh nghiệm của độc giả là do điều họ đã đọc chi phối, và điều đó lại gây tác động khiến các tác giả viết về những chủ đề đã được kinh nghiệm của họ xác định trước. Một quyển sách hướng dẫn cách đối phó với một con sư tử hung dữ sẽ khiến người ta cho ra đời một loạt sách về những chủ đề như bàn về tính hung dữ của sư tử, nguồn gốc và nguyên nhân của tính hung dữ đó, v.v.. Và khi tiêu điểm của văn bản tập trung sát hơn vào chủ đề - không bàn về sư tử nữa, chỉ bàn về tính hung dữ của sư tử - thì chúng ta có thể dự kiến rằng các hướng dẫn về đối phó với sư tử sẽ ngày càng làm cho sư tử buộc sư tử phải hung dữ hơn, vì đó là thực tế, là thực chất những điều ta biết hoặc có thể biết. Không thể dễ dàng bác bỏ một văn bản nhằm chứng minh nó có chứa đựng kiến thức về một điều có trong thực tế và xuất phát từ những hoàn cảnh tương tự với điều tôi đã mô tả ở trên. Nguyên nhân của điều đó là kiến thức uyên bác. Uy tín của các học giả, thể chế và chính phủ có thể hỗ trợ cho văn bản đó, làm cho nó có nhiều uy tín hơn là thắng lợi thực tế của nó cho phép. Điều rất quan trọng là những văn bản đó không những có thể tạo ra kiến thức mà còn sáng tạo ra cả thực tế mà chúng đã miêu tả. Với thời gian, kiến thức và thực tế đó sẽ tạo ra một truyền thống hoặc là một sự thuyết minh - như Michel Foucault đã nói - mà sự có mặt và trọng lượng vật chất của chúng - chứ không phải là tính độc đáo của một tác giả nào đó - thực sự đã làm sản sinh những văn bản xuất phát từ bản thân chúng. Loại văn bản này được xây dựng bằng cách dựa vào những đơn vị thông tin đã có trước đó mà Flaubert đã xếp vào danh sách các "ý tưởng được tiếp nhận".

Dưới ánh sáng của tất cả những điều này, chúng ta hãy xem xét Napoleon và De Lesseps. Tất cả những điều họ đã biết, nhiều hay ít hơn, về phương Đông là từ các sách đã được viết theo truyền thống của Đông Phương học và được xếp vào

thư viện của Đông Phương học về "những ý tưởng được tiếp nhận". Đối với họ, phương Đông giống như con sư tử hung dữ, là một cái gì đó cần được đối mặt và xử lý trong một phạm vi nào đó vì các văn bản đã cho người ta thấy có thể có một phương Đông đó. Phương Đông đó âm thầm, im lặng, là đối tượng có sẵn để châu Âu thực hiện những công trình của mình. Các công trình đó liên quan đến phương Đông nhưng không bao giờ chịu trách nhiệm trực tiếp đối với nhân dân bản địa, và phương Đông không thể chống lại các công trình đó, các hình ảnh đó hoặc thậm chí sự mô tả đơn thuần về mình. Ở phần đầu của chương này tôi nói rằng mối quan hệ giữa các bài viết của phương Tây (và hậu quả của chúng) với sự im lặng của phương Đông là kết quả và dấu hiệu của sức mạnh văn hóa to lớn của phương Tây, ý chí áp đặt quyền uy của phương Tây đối với phương Đông. Còn một mặt khác của sức mạnh và sự tồn tại của nó phụ thuộc vào sức ép của truyền thống Đông Phương học và thái độ dựa vào văn bản đối với phương Đông. Mặt đó có một cuộc sống riêng của mình, vì các sách nói về sự hung dữ của sư tử sẽ tiếp tục tồn tại cho đến khi nào sư tử có thể phát biểu lại về mình. Về Napoleon và De Lesseps - chỉ xin nêu hai trong số nhiều người đã xây dựng kế hoạch về phương Đông - thì rất ít khi người ta nhìn họ như là những người đang tiếp tục sự im lặng vô tận của phương Đông, điều đó chủ yếu vì việc thuyết minh về phương Đông, trong tình hình phương Đông bất lực, không thể làm gì để chống lại, đã làm cho hoạt động của họ mang đầy ý nghĩa, có tính dễ hiểu và hiện thực. Sự thuyết minh của Đông Phương học và những gì làm cho sự thuyết minh đó có thể thực hiện được - trong trường hợp của Napoleon thì đó là phương Tây có sức mạnh quân sự hùng mạnh hơn phương Đông rất nhiều - đã cung cấp cho họ những người phương Đông như đã được mô tả trong cuốn sách "Mô tả Ai Cập" và một phương Đông có thể bị cắt ngang như De Lesseps đã cắt xé bằng kênh đào Suez. Hơn nữa, Đông Phương học đã làm cho các tác phẩm đó thu được thắng lợi - ít nhất là theo quan điểm của họ, một điều không liên quan gì đến quan điểm của người phương Đông. Nói khác hơn, thắng lợi của họ là một cuộc trao đổi ý kiến giữa người phương Đông và người phương Tây giống như trong sách "Xử án bằng bồi thẩm đoàn", quan tòa phát biểu rằng "tôi nói với bản thân mình rằng, tôi đã nói...".

Một khi chúng ta bắt đầu nghĩ rằng Đông Phương học là một kiểu cách của phương Tây để thể hiện và thống trị phương Đông, thì chúng ta sẽ ít ngạc nhiên. Nếu đúng là các sử gia như Michelet, Ranke, Toqueville và Burkhhardt đã thêu dệt các tường thuật của mình thành "một câu chuyện thuộc loại riêng biệt"⁸⁷ thì các nhà Đông Phương học cũng đã thêu dệt lịch sử, tính cách và số phận của phương Đông trong hàng trăm năm. Trong các thế kỷ XIX và XX, các nhà Đông Phương học đã trở thành một đội ngũ giỏi và có thẩm quyền hơn, vì vào lúc đó phạm vi

của địa lý tưởng tượng và địa lý thực tế đã thu nhỏ lại, vì điều chi phối mối quan hệ giữa phương Đông và châu Âu là sự bành trướng không thể ngăn chặn được của châu Âu đi tìm thị trường, tài nguyên, thuộc địa, và cuối cùng vì Đông Phương học cũng đã hoàn thành việc tự biến cải mình từ một thuyết minh bác học thành một thể chế đế quốc. Chứng cứ về sự biến cải đó đã thể hiện rõ qua những điều tôi đã nói về Napoleon, De Lesseps, Balfour và Cromer. Có thể hiểu một cách sơ bộ rằng các công trình về phương Đông của họ là cố gắng của những người có tầm nhìn rộng, những thiên tài, những anh hùng theo cách hiểu của Carlyle. Trên thực tế, Napoleon, De Lesseps, Cromer và Balfour lại bình thường hơn, ít kỳ dị hơn, nếu chúng ta nhớ lại các giàn đồ của Herbelot và Dante và cộng thêm vào đó một bộ máy hiện đại hóa, hiệu quả (như đế chế châu Âu và thế kỷ XIX) và một chuyển biến tích cực, nếu người ta không xóa bỏ được phương Đông về mặt bản thể (như Herbelot và Dante đã nhận thấy), thì người ta lại có phương tiện để chiếm và bắt phương Đông, xử lý và mô tả nó, cải tiến và cơ bản biến đổi nó.

Điều tôi muốn nêu ở đây là đã có sự chuyển biến từ chỗ chỉ thuần túy tìm hiểu, diễn đạt, hoặc định nghĩa phương Đông vền vền qua văn bản chuyển sang áp dụng tất cả những kiến thức đó vào phương Đông; và Đông Phương học đã có nhiều liên quan đến sự chuyển biến phi lý đó (tôi dùng chữ "phi lý" theo nghĩa đen). Về mặt học thuật thuần túy (tuy tôi thấy khó có thể hiểu rằng học thuật đó là vô tư và khái quát; chúng ta có thể tạm chấp nhận nó về mặt tri thức) thì Đông Phương học đã làm được nhiều việc. Trong thời đại phồn vinh của mình vào thế kỷ XIX, Đông Phương học đã sản sinh ra một số học giả, đã tăng được số lượng ngôn ngữ được dạy ở phương Tây và tăng số lượng sách được biên tập, dịch và bình luận. Trong nhiều trường hợp, Đông Phương học đã cung cấp cho phương Đông một số nhà nghiên cứu châu Âu có cảm tình, thực sự quan tâm nghiên cứu các vấn đề như ngữ pháp chữ Phạn, khóa đúc tiền của Phoenicia, thơ ca Arập. Tuy nhiên, cần phải nói rõ rằng Đông Phương học đã chà đạp, khống chế phương Đông. Là một hệ thống tư tưởng về phương Đông, nó từ chỗ nghiên cứu chi tiết cụ thể về con người tới chỗ khái quát hóa đối với số đông nhân loại. Từ chỗ phân tích về một nhà thơ Arập thế kỷ X, người ta đã nhân lên thành chính sách đối với trạng thái tâm lý của người phương Đông ở Ai Cập, Irắc, xứ Arabia. Tương tự như vậy, một câu thơ trích từ Kinh Koran sẽ được coi là chứng cứ tốt nhất về tính thèm khát nhục dục không thể thay đổi của người Hồi giáo. Đông Phương học giả định một phương Đông bất biến, tuyệt đối khác lạ (lý do của nhận định đó thay đổi từ thời kỳ này sang thời kỳ khác). Và dưới hình thức hậu thế kỷ XVIII của nó, Đông Phương học không bao giờ tự thay đổi được nữa. Tất cả những

điều đó khiến Cromer, Balfour tất yếu trở thành những nhà quan sát và quan cai trị phương Đông.

Có sự gần gũi giữa chính trị và Đông Phương học, hay nói một cách thận trọng hơn, có nhiều khả năng Đông Phương học có thể được sử dụng vào chính trị, và đó là một sự thật quan trọng nhưng hết sức nhạy cảm. Điều này đặt ra những vấn đề như phẩm chất trong trắng hay tội lỗi, tính vô tư về học thuật hay a tòng với các nhóm áp lực trong lĩnh vực nghiên cứu về người da đen hoặc phụ nữ. Điều này nhất thiết gây băn khoăn cho lương tâm chúng ta đối với các khái quát về văn hóa, chủng tộc và lịch sử, việc sử dụng, giá trị, mức độ khách quan và mục đích cơ bản. Trên hết, các hoàn cảnh chính trị và văn hóa khiến Đông Phương học nở rộ ở phương Tây đã làm người ta lưu ý đến vị trí thấp hèn của phương Đông và người phương Đông với tư cách là đối tượng nghiên cứu. Chính mối quan hệ Chủ-Nô lệ, hay điều gì khác, có thể tạo ra phương Đông bị Đông Phương hóa như Anwar Abdel Malek đã mô tả rất đúng.

Abdel Malek nói:

"a/ Trên mức độ *vị trí của vấn đề*, và có tính bất định..., phương Đông và người phương Đông được Đông Phương học coi là "đối tượng" nghiên cứu là một cái gì khác - vì nó rất khác, bất kể là "chủ thể" hay "đối tượng" - một cái gì khác về cơ bản, có tính thiết yếu. Như thường lệ, "đối tượng" nghiên cứu đó có tính thụ động, không tham gia, mang tính chủ quan "lịch sử", không hoạt động, không tự chủ, không có chủ quyền, cái phương Đông hoặc người Phương Đông duy nhất hoặc chủ thể có thể chấp nhận được ở giới hạn tốt cũng là một vật thể đã bị chuyển hóa, là một cái gì khác mình trong quan hệ với bản thân mình, và bị những kẻ khác đặt ra, tìm hiểu, định nghĩa và tác động".

"b/ Trên mức độ *chủ đề*, các nhà Đông Phương học có một quan niệm rất cần thiết về các nước, dân tộc và nhân dân phương Đông đang được nghiên cứu; đó là một quan niệm được thể hiện thông qua chủ nghĩa biểu tượng dân tộc... mà sẽ sớm chuyển thành chủ nghĩa kỳ thị chủng tộc.

"Theo các nhà Đông Phương học truyền thống, có tồn tại một bản chất - thậm chí có lúc được mô tả rõ ràng một cách siêu hình - và bản chất đó là một cơ sở chung và không thể chuyển nhượng của mỗi con người đang được xem xét. Bản chất đó có tính "lịch sử" vì nó tồn tại từ thuở bình minh của lịch sử, và nó lại cơ bản có tính phi lịch sử vì nó đặt vật thể, "đối tượng" nghiên cứu vào trong sự phân biệt không thể chuyển nhượng và không biến hóa của nó chứ không định nghĩa đối

tượng nghiên cứu như mỗi người, quốc gia, dân tộc, nhân dân và nền văn hóa khác với tư cách là sản phẩm, kết quả của sự tác động lẫn nhau giữa các lực lượng vận động trong lĩnh vực tiến hóa lịch sử.

"Như vậy, người ta kết thúc bằng chủ nghĩa biểu tượng - dựa trên một sự phân biệt thực sự, nhưng đó là một sự phân biệt tách rời lịch sử, và do đó được quan niệm là mơ hồ, thiết yếu, và điều đó khiến đối tượng bị nghiên cứu trở thành một vật thể khác chịu sự ưu thế của chủ thể nghiên cứu nó; chúng ta sẽ có con người Trung Hoa (*Homo Sinicus*), con người Ả-rập (*Homo Arabicus*), (và tại sao lại không có con người Ai Cập - *Homo Egypticus*), con người châu Phi (*Homo Africanus*), còn con người "bình thường" thì được hiểu là con người châu Âu trong giai đoạn lịch sử, tức là từ Hy Lạp cổ đại. Qua đó, ta thấy từ thế kỷ XVIII đến thế kỷ XX, đi kèm theo chủ nghĩa bá quyền của những thiểu số người có tiền của, đã bị Mác và Ăngghen vạch mặt và học thuyết lấy con người làm trung tâm đã bị Freud bác bỏ, đã có học thuyết lấy châu Âu làm trung tâm trong lĩnh vực khoa học nhân văn và xã hội, và đặc biệt là trong các ngành khoa học có mối quan hệ trực tiếp với các dân tộc không phải là châu Âu⁸⁸.

Abdel Malek coi Đông Phương học có một lịch sử mà theo "người phương Đông" vào cuối thế kỷ XX thì lịch sử đó đã dẫn đến sự bế tắc nói ở trên. Chúng ta hãy phác họa một cách ngắn gọn lịch sử đó: khi vào thế kỷ XIX, Đông Phương học đã tích lũy được trọng lượng và quyền lực, "quyền bá chủ của các thiểu số giàu có", "học thuyết lấy con người làm trung tâm" kết hợp với học thuyết "lấy châu Âu làm trung tâm". Từ những thập niên cuối của thế kỷ XVIII và ít nhất là trong một thế kỷ rưỡi sau đó, nước Anh và nước Pháp đã thống trị Đông Phương học trên tư cách là một môn học thuật. Những phát hiện lớn về ngữ văn trong môn ngữ pháp so sánh của các ông Jones, Franz Bopp, Jacob Grimm bước đầu đều nhờ vào những sách được mang từ phương Đông về Paris và Luân Đôn. Hầu hết các nhà Đông Phương học đều bắt đầu sự nghiệp của mình bằng việc nghiên cứu về ngữ văn, và kết quả của cuộc cách mạng về ngữ văn đã sản sinh ra Bopp, Sacy, Alfour và các sinh viên của họ, đó là một môn khoa học so sánh, dựa trên tiền đề cho rằng các ngôn ngữ đều thuộc vào từng nhóm, trong đó hai nhóm lớn là nhóm ngôn ngữ Ấn-Âu và nhóm ngôn ngữ Xêmit.

Ngay từ đầu, Đông Phương học có hai đặc điểm:

1/ Một ý thức mới về khoa học dựa trên tầm quan trọng về ngôn ngữ của Phương Đông đối với châu Âu.

2/ Một khuynh hướng muốn phân chia, chia nhỏ hơn nữa và chia lại chủ đề

ngiên cứu nhưng vẫn giữ nguyên quan điểm về phương Đông, coi phương Đông luôn luôn như cũ, không thay đổi, đồng dạng và là một đối tượng đặc biệt, lạ kỳ.

Friedrich Schlegel, học chữ Phạn ở Pari, đã thể hiện cả hai khuynh hướng trên. Tuy rằng, vào năm 1808 khi xuất bản cuốn "Über die Sprache und Weisheit der Indie" (Về ngôn ngữ và sự uyên thâm của người Ấn Độ), ông đã hầu như từ bỏ Đông Phương học của mình, nhưng ông vẫn cho rằng giữa các ngôn ngữ Phạn và Ba Tư và ngôn ngữ Hy Lạp và Đức có nhiều tương đồng hơn là với các ngôn ngữ Xêmit, Trung Quốc, Mỹ hoặc châu Phi. Hơn nữa, nhóm ngôn ngữ Ấn-Âu đơn giản và thỏa đáng về mặt nghệ thuật, một điều mà ngôn ngữ Xêmit không có được. Những nhận định khái quát đó không hề làm phiền lòng Schlegel vì đối với ông, các dân tộc, chủng tộc, tư duy, nhân dân là những thứ người ta có thể thảo luận say sưa với cái nhìn ngày càng thu hẹp của chủ nghĩa dân túy như Herder đã nêu - và có sức hấp dẫn rất lâu. Song Schlegel không hề nói về phương Đông sống động và đương đại. Năm 1800 ông nói : "Chính ở phương Đông, chúng ta cần tìm chủ nghĩa lãng mạn ở mức cao nhất". Nhưng câu nói đó nhằm nói đến phương Đông của Sakuntala, Zend Aveste và Upanishad. Còn các chủng tộc Xêmit, thì ngôn ngữ của họ rất kết dính, kém mỹ quan, có tính máy móc và bản thân họ cũng khác hẳn, thấp kém và lạc hậu. Các bài giảng của Schlegel về ngôn ngữ, đời sống, lịch sử, văn học đầy rẫy những phân biệt đối xử đó, được đưa ra mà không có cơ sở nào. Ông nói rằng ngôn ngữ Do Thái sinh ra để được sử dụng cho những phát biểu tiên tri hoặc đoán định tương lai, còn những người Hồi giáo đã đi theo một đức tin độc thân đã chết, trống rỗng, và tiêu cực"⁸⁹.

Chủ nghĩa phân biệt chủng tộc thể hiện qua các chỉ trích gay gắt của Schlegel đối với các dân tộc Xêmit và những người phương Đông "thấp hèn" khác đã được phổ biến rộng rãi trong nền văn hóa châu Âu. Nhưng chỉ đến phần sau của thế kỷ XIX thì một số nhà nhân chủng học và tương số học theo thuyết Darwin mới biến chủ nghĩa bài chủng thành cơ sở của một chủ đề khoa học như đã thể hiện trong ngành ngôn ngữ học so sánh hay ngữ văn học. Ngôn ngữ và chủng tộc hình như có mối liên hệ chặt chẽ, và phương Đông "tốt" luôn luôn nằm ở trong một giai đoạn cổ điển nào đó tại nước Ấn Độ xa xưa, còn phương Đông "xấu" đang lãng vãng, nấn ná ở châu Á ngày nay, ở một số vùng của Bắc Phi, còn Đạo Hồi thì có ở khắp mọi nơi. Như Leon Poliakov đã chỉ rõ (tuy nhiên ông đã không nói rằng dân Xêmit không chỉ bao gồm người Do Thái mà còn gồm cả dân Hồi giáo nữa)⁹⁰, huyền thoại Ariar đã chi phối nhân chủng học văn hóa và lịch sử theo hướng có hại cho các dân tộc "thấp kém" hơn.

Phả hệ trí thức chính thức của Đông Phương học chắc chắn gồm Gobineau, Renan, Humbolt, Steinthal, Alfour, Remusat, Palmer, Weil, Dozy, Muir (tôi chỉ xin

nêu tên một số người nổi tiếng từ thế kỷ XIX). Ngoài ra, còn có những hoạt động phổ biến kiến thức của một số tổ chức thông thái như Hội châu Á, được thành lập năm 1822; Hội Hoàng gia châu Á, được thành lập năm 1823; Hội phương Đông của Mỹ - năm 1842, v.v.. Như vậy là còn bỏ sót sự đóng góp to lớn của sách báo nặng về tưởng tượng và mô tả các cuộc du ngoạn đã tăng cường thêm sự phân chia của các nhà Đông Phương học về các lĩnh vực địa lý, thể tục và chủng tộc của phương Đông. Sẽ không đúng nếu bỏ sót phương Đông Hội giáo vì các sách báo viết về nó đặc biệt phong phú, đã có đóng góp quan trọng vào việc xây dựng sự thuyết minh của Đông Phương học. Các sách đó bao gồm tác phẩm của Gorthe, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Kinglake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, George Eliot Gautier. Sau đó, vào cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX, còn có Doughty, Barres, Loti, T.E. Lawrence, Forster. Tất cả các nhà văn đó đã tiếp sức thêm cho tác phẩm của Disraeli: "Điều huyền bí của châu Á vĩ đại". Còn có cả sự hỗ trợ to lớn của các cuộc khai quật khảo cổ về nền văn minh phương Đông đã chết do các nhà khoa học châu Âu tiến hành ở Mesopotamia, Ai Cập, Xyri, Thổ Nhĩ Kỳ và cả những cuộc khảo sát lớn về địa lý ở khắp phương Đông.

Vào cuối thế kỷ XIX, những thành tựu đó còn được sự khuyến khích của việc châu Âu chiếm đóng toàn bộ vùng Cận Đông (trừ một số vùng đất của Đế chế Thổ Nhĩ Kỳ mà sau năm 1918 cũng bị thôn tính nốt). Một lần nữa, Anh và Pháp là những cường quốc thực dân chủ yếu, mặc dù Nga, Đức cũng có vai trò⁹¹. Xâm chiếm thuộc địa trước hết có nghĩa là xác định và tạo ra các quyền lợi. Quyền lợi đó có thể là thương mại, giao thông, tôn giáo, quân sự, văn hóa. Với tư cách là một cường quốc Cơ Đốc giáo, nước Anh coi mình có quyền lợi hợp pháp là bảo vệ Đạo Hồi và các lãnh thổ Hồi giáo. Một bộ máy phức tạp được lập ra để bảo vệ các quyền lợi đó. Những tổ chức ban đầu như Hội thúc đẩy hiểu biết về Đạo Cơ Đốc (1698), Hội truyền bá kinh Phúc Âm ở nước ngoài (1701) sau đó đã được thay thế và được sự khuyến khích của Hội truyền giáo Baptist (1792). Hội truyền giáo của nhà thờ (1799), Hội Kinh Thánh ở nước Anh và ở hải ngoại (1804), Hội Luân Đôn về truyền Đạo Cơ Đốc trong những người Do Thái (1808). Những hội này "công khai tham gia cuộc bành trướng của châu Âu"⁹². Ngoài ra, còn có các hội thương mại, hội học thuật, quý thám hiểm địa lý, quý dịch thuật, quý mở trường dạy học ở phương Đông, các đoàn truyền giáo, các lãnh sự quán, các cơ quan đại diện thương mại và có nơi đã có những cộng đồng lớn người châu Âu. Và khái niệm "quyền lợi" ngày càng có nhiều ý nghĩa hơn. Sau đó, người ta đã tốn nhiều công sức và tiền bạc để bảo vệ những quyền lợi đó.

Cho đến nay, tôi mới nêu ra một đề cương chung. Vây những kinh nghiệm nếm trải và tình cảm điển hình đi kèm theo những tiến bộ về học thuật của Đông

Phương học và những cuộc chinh phục chính trị được sự giúp đỡ của Đông Phương học thì thế nào? Trước hết, người ta thất vọng thấy rằng phương Đông hiện đại hoàn toàn không giống như các văn bản, sách vở. Đây là một đoạn trong thư của Gerad de Nerval viết cho Theophile Gautier cuối tháng 8 năm 1843:

"Tôi đã mất hết vương quốc này đến vương quốc nọ, hết miền này đến miền khác, già nửa phần đẹp đẽ của vũ trụ, và ít lâu nữa tôi sẽ không còn nơi nào làm chỗ ẩn náu cho các giấc mơ của mình; nhưng chính Ai Cập mà tôi lấy làm tiếc nhất là đã gạt ra khỏi trí tưởng tượng của mình vào lúc này khi tôi nhớ lại đất nước đó với lòng đượm buồn"⁹³.

Nerval là tác giả của tác phẩm lớn "Cuộc viễn du sang phương Đông". Lời than vãn của Nerval cũng là chủ đề chung của chủ nghĩa lãng mạn (giấc mơ đã bị bội phản, như Albert Beguin đã mô tả trong tác phẩm "Tâm hồn lãng mạn và giấc mơ") và của những người đi du ngoạn tại vùng phương Đông có Kinh Thánh, từ Chateaubriand đến Mark Twain. Bất cứ kinh nghiệm nếm trải trực tiếp nào về phương Đông bình thường sẽ sinh ra những bình luận mỉa mai về những đánh giá trên, như đã thể hiện trong tác phẩm "Mahometsgesang" của Goethe hoặc "Những lời vĩnh biệt của nữ hướng dẫn viên Ả-rập" của Hugo. Có lần Nerval đã nói với Gautier rằng đối với một người chưa bao giờ thấy phương Đông thì bông sen vẫn là bông sen, nhưng đối với tôi thì đó chỉ là một cử hành. Như vậy, viết về phương Đông hiện đại thì hoặc là phải phi huyền thoại hóa và do đó gây đảo lộn đối với những hình ảnh đã được rút ra từ các văn bản, hoặc là phải tự giới hạn mình trong cái phương Đông mà Hugo đã nói trong phần đề tựa tác phẩm "Những người phương Đông" của mình: phương Đông là "hình ảnh", "tư duy", biểu tượng của "một mối quan tâm chung"⁹⁴.

Lúc đầu, sự vỡ mộng của cá nhân và mối quan tâm chung đã tạo hình khá nhiều cho khả năng thu nhận của nhà Đông Phương học nhưng chúng cũng gây ra một số thói quen quen thuộc về suy nghĩ, cảm nhận và nhận thức. Tâm trí đã tập tatch bạch sự lo ngại chung về phương Đông với những kinh nghiệm nếm trải khu biệt về phương Đông; mọi cái đều có con đường riêng, tuy rằng nói như thế là hơi quá lời. Trong tiểu thuyết "The Talisman" (Cái bùa) của Scott, ngài Kenneth (thuộc Đội hổ phục) đã chiến đấu một trận bất phân thắng bại với một người Saracens ở một nơi nào đó trên sa mạc Palestin. Sau đó, khi thành viên Đội Thập tự chinh và địch thủ của mình là Saladin cải trang trò chuyện với nhau, thì người Cơ Đốc giáo phát hiện thấy đối thủ Hồi giáo của mình không phải là kẻ xấu xa. Tuy vậy, ngài Kenneth nhận xét:

"Tôi nghĩ đúng rằng... chủng tộc mù quáng của anh xuất nguồn từ một kẻ độc ác đầy ghê tởm, và nếu không có sự giúp đỡ của kẻ đó thì

các anh không bao giờ có thể giữ nổi mảnh đất Palestin này trước sự tiến công của vô số chiến binh dũng cảm của Chúa. Tôi không nói về riêng anh, Saracens ạ, mà tôi nói chung về cả dân tộc và tôn giáo của anh. Thật lạ kỳ là đối với tôi, không phải vì anh đã xuất xứ từ kẻ độc ác đó, mà là vì anh tự hào về điều đó".⁹⁵

Đúng thế, người Saracens tự hào rằng dòng giống của mình là con cháu của Eblis, tức Santan của Hồi giáo. Nhưng điều thật sự không bình thường không phải là Scott đã vận dụng học thuyết lịch sử để dựng nên một cảnh "thời Trung cổ" và để người Cơ Đốc giáo dă kích người Hồi giáo về mặt thần học theo một cách mà những người châu Âu ở thế kỷ XIX không làm (tuy rằng có lúc họ có thể làm như thế). Điều không bình thường chính là Scott đã tỏ ra hạ cố một cách hão huyền. Lên án "nói chung" toàn bộ một dân tộc, đồng thời lại giảm nhẹ sự xúc phạm đó bằng một câu lạnh lùng: "Tôi không muốn nói riêng về anh".

Tuy nhiên, Scott không phải là chuyên gia về Hồi giáo (H.A.R. Gibb là chuyên gia về Hồi giáo nhưng lại đề cao sách "The Talisman" (Bùa phép) là có hiểu biết sáng suốt về Hồi giáo và Saladin)⁹⁶. Và Scott đã mô tả rất sai về vai trò của Eblis, đã biến Eblis thành một nhà anh hùng của các tín đồ. Kiến thức của Scott có lẽ dựa vào sách của Byron và Beckford, nhưng cũng phải nhận thấy rằng việc quy kết một tính cách chung cho phương Đông dù mạnh như thế nào cũng vẫn có những ngoại lệ cả về mặt tu từ học lẫn sức mạnh của tự nhiên và con người. Tình hình giống như sau, một bên là một cái "thùng" gọi là "người phương Đông", và người ta đã vút vào trong thùng đó mọi thái độ của phương Tây, thái độ uy quyền, vô danh, truyền thống, đối với phương Đông; mặt khác, theo đúng truyền thống thuật chuyện, người ta lại có thể tường thuật những kinh nghiệm ném trái về phương Đông hoặc ở phương Đông mà không liên quan đến cái "thùng" đựng chung về phương Đông đã nói ở trên. Nhưng bản thân tập văn xuôi của Scott cho thấy có sự đan xen chặt chẽ giữa hai đặc điểm đó. Vì ngay từ đầu phạm trù chung đã dành sẵn cho ví dụ cụ thể một địa dư nhỏ để vận hành, bất kể ngoại lệ cụ thể sâu sắc như thế nào, dù một con người phương Đông có thể thoát ra khỏi những hàng rào đã được dựng xung quanh nó như thế nào, thì trước hết anh ta vẫn là người phương Đông, thứ hai anh ta mới là một con người, và cuối cùng anh ta vẫn là một con người phương Đông.

Một phạm trù rất chung như "người phương Đông" cũng có thể có nhiều sự khác nhau khá lý thú. Có vẻ như nhiệt tình của Disraeli đối với phương Đông đã nảy sinh trong một chuyến du lịch sang phương Đông năm 1831. Tại Cairô, ông viết: "Mắt tôi và tâm trí tôi đau nhói về một thực tế nguy nga vĩ đại mà lại rất ít hòa hợp với chúng ta"⁹⁷. Cái vĩ đại, nguy nga và sự đam mê tạo ra một ý nghĩ

siêu việt về thực tế, gây ra sự thiếu kiên nhẫn, sốt ruột đối với thực trạng. Cuốn tiểu thuyết "Tancred" của ông đầy rẫy những khái niệm đã nhầm lẫn cả về chủng tộc và địa lý. Sidonia nói rằng mọi việc đều là vấn đề chủng tộc cả, do đó chỉ có thể tìm được sự cứu thế ở phương Đông và các chủng tộc của nó. Ở phương Đông có thực tế là những người Druzes, người Cơ Đốc giáo, người Hồi giáo và Do Thái đều sống hòa hợp, bù khú với nhau vì, theo lời nói tinh ma của một người nào đó, người Ả-rập chỉ là người Do Thái cưỡi ngựa và vì bọn họ đều cơ bản là người phương Đông. Đã có sự hòa hợp giữa các phạm trù chung, nhưng không có sự hòa hợp giữa các phạm trù và nội dung chúng chứa đựng. Một người phương Đông sống ở phương Đông, sống một cuộc sống phương Đông nhàn hạ, sống trong cảnh chuyên chế và hưởng khoái lạc xác thịt, và thấm nhuần cảm nghĩ định mệnh của phương Đông. Các nhà văn có xu hướng khác nhau như Mác, Disraeli, Burton, Nerval có thể có những cuộc tranh luận vô tận với nhau về những khái niệm chung đó mà không hề có nghi vấn và vẫn có thể hiểu nhau được.

Do mất ảo tưởng và có một cái nhìn khái quát, nếu không phải là loạn thần kinh, về phương Đông, đã thường xảy ra thêm một điều dị thường nữa. Toàn phương Đông đã bị biến thành một đối tượng chung, do đó nó có thể trở thành điều minh họa cho một hình thức đặc biệt của sự lập dị. Mặc dù cá nhân người phương Đông không làm rung chuyển hoặc xáo động những phạm trù chung đã làm cho người phương Đông trở thành kỳ quặc, người ta có thể thương thức bản thân sự kỳ quặc đó, ví dụ, Flaubert đã mô tả quang cảnh của phương Đông như sau:

"Để mua vui cho đám đông, một hôm người hề của Mohamet Ali đã bắt một phụ nữ trong chợ Cairô, đặt chị ta lên trên một quầy hàng và giao cấu một cách công khai với chị ta trong khi ông chủ hiệu văn bình thân hút thuốc bằng ống điếu.

"Cách đây ít lâu, trên con đường từ Cairô đến Shubra, một thanh niên đã để cho một con khỉ dục lớn làm tình với mình để làm cho mọi người cười và đánh giá tốt về mình"⁹⁸.

Flaubert thành thật thú nhận rằng đó là những chuyện đặc biệt kỳ quái. Những câu chuyện về nô lệ bị đánh đập, những người buôn bán phụ nữ một cách thô bạo, những gian thương... mà ông gọi là chuyện tiểu lâm cú, thì ngày nay đã có một ý nghĩa mới, "mát mẻ, ... duyên dáng và đích thực..." về phương Đông. Ý nghĩa đó không thể tái sản xuất ra được, mà chỉ có thể được hưởng thụ tại chỗ và "đem về" một cách ánh chừng, đại thể. Người châu Âu, mà khả năng thu nhận của họ đang tham quan phương Đông, là người quan sát, không bao giờ nhập cuộc, luôn luôn đứng tách ra, và luôn luôn sẵn sàng tiếp cận với những ví dụ mà đã

được sách "Mô tả Ai Cập" gọi là "những thú vui kỳ lạ". Phương Đông trở thành một bức tranh sinh động của sự kỳ quái.

Một cách logic, bức tranh ấy trở thành một chủ đề đặc biệt cho các văn bản, sách vở. Chu kỳ đã được hoàn tất. Từ chỗ được trình bày khác với những điều nêu trong sách, phương Đông có thể trở thành chủ đề để viết một cách nghiêm túc. Tính ngoại lai của nó được diễn giải, ý nghĩa của nó được giải mã, tính thù địch được thuần hóa đi. Tuy nhiên, những vấn đề chung được quy cho phương Đông, sự vỡ mộng của người ta khi gặp gỡ, tiếp xúc với phương Đông, tính kỳ dị mà phương Đông thể hiện... tất cả đều được phân bố lại trong tất cả những gì được nói hoặc viết về phương Đông. Ví dụ, Đạo Hồi mang tính điển hình phương Đông đối với các nhà Đông Phương học cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX. Carl Becker đã lập luận rằng dù Đạo Hồi đã thừa hưởng được truyền thống Hy Lạp, nhưng nó không thể nắm vững và vận dụng truyền thống nhân văn của Hy Lạp. Muốn thực sự hiểu Đạo Hồi, trên tất cả, ta phải thấy nó không phải là một đạo "gốc" mà là một cố gắng, nhưng thất bại, nhằm vận dụng triết học Hy Lạp mà không có sự cảm hứng sáng tạo đã được thấy ở châu Âu thời Phục Hưng⁹⁹. Đối với Louis Massignon, có lẽ là người nổi tiếng và có ảnh hưởng nhất trong số các nhà Đông Phương học hiện đại của Pháp, Đạo Hồi là sự bác bỏ có hệ thống sự hiện thân của Chúa, và người anh hùng vĩ đại nhất của Đạo Hồi không phải là Mahammed hay Averroes mà là Al-Halla, một vị thánh Hồi giáo đã bị những người Hồi giáo chính thống đóng đinh vì đã cả gan nhân hình hóa Đạo Hồi^{100*}. Điều mà Becker và Massignon đã rõ ràng gạt ra ngoài công trình nghiên cứu của mình là tính kỳ dị của phương Đông, nhưng họ lại gián tiếp công nhận nó bằng việc thể thức hóa nó theo điều kiện của phương Tây. Mohamet bị gạt đi, còn Al-Halla lại được có vị trí nổi bật vì đã phỏng theo hình ảnh của Chúa Jesus.

Là người phán xét phương Đông, các nhà Đông Phương học hiện đại tin và nói rằng họ đứng khách quan bên ngoài phương Đông. Việc đứng ngoài đó là một hiện tượng thể hiện thiếu thiện cảm mà đáng ra phải ra đi với kiến thức nghề nghiệp. Thái độ đứng ngoài đó càng được tăng cường thêm với tất cả những thái độ, cách nhìn và lối làm chính thống của Đông Phương học. Phương Đông của họ không phải là phương Đông như vốn có, mà là một phương Đông đã được Đông Phương hóa. Giữa các chính khách châu Âu hoặc phương Tây và nhà Đông Phương học phương Tây có một đường hình cung không đứt đoạn về kiến thức và quyền lực tạo ra một cái vành của sân khấu đang chứa đựng phương Đông. Vào cuối Chiến

* Đây là quan điểm cực đoan của Becker và Massignon về Đạo Hồi mà tác giả cuốn sách này dẫn ra (BT).

tranh thế giới thứ nhất, cả châu Phi và phương Đông không chỉ là một quang cảnh tri thức mà chính là một vùng đất đặc quyền của phương Tây. Phạm vi của Đông Phương học hoàn toàn ăn khớp với quy mô của đế chế và chính sự thống nhất tuyệt đối giữa hai cái đó đã tạo nên một cuộc khủng hoảng duy nhất trong lịch sử tư tưởng phương Tây về phương Đông và cách xử lý với phương Đông. Ngày nay, cuộc khủng hoảng đó vẫn tiếp tục.

Bắt đầu từ những năm 20 của thế kỷ này, trong toàn bộ Thế giới thứ ba đã có phản ứng có tính biện chứng đối với đế chế và chủ nghĩa đế quốc. Vào thời gian họp Hội nghị Băngđung năm 1955, toàn bộ phương Đông đã giành lại độc lập về chính trị khỏi tay các nước đế quốc phương Tây và họ đã đối mặt với một hình thái mới các đế quốc gồm Mỹ và Liên Xô*. Vì không thể thừa nhận phương Đông "của họ" trong Thế giới thứ ba, ngày nay Đông Phương học phải đối phó với một phương Đông đang thách thức và được vũ trang về chính trị. Đông Phương học đang đứng trước hai con đường. Một là, cứ tiếp tục như cũ, coi như không có gì xảy ra. Hai là, làm cho các cách làm cũ thích ứng được với tình hình mới. Nhưng đối với nhà Đông Phương học vẫn tin rằng phương Đông không bao giờ thay đổi, thì cái mới chỉ là cái cũ bị phản bội do những người phương Đông mới hiểu sai (tôi xin phép dùng một từ mới). Một phương án thứ ba, phương án xét lại, cho rằng không cần có Đông Phương học nữa. Phương án này chỉ được một thiểu số xem xét.

Theo Abdel Malek, một biểu hiện của sự khủng hoảng không phải chỉ là "các phong trào giải phóng dân tộc ở phương Đông thuộc địa cũ" đã phá hoại các khái niệm của Đông Phương học về các "chủng tộc phụ thuộc" thụ động và tin ở định mệnh. Thêm vào đó, còn có thực tế là "các chuyên gia và công chúng đông đảo đã nhận thức thấy khoảng cách lớn về thời gian không những giữa khoa Đông Phương học và các tư liệu đang được nghiên cứu, mà còn giữa những quan niệm, phương pháp và công cụ làm việc của khoa học xã hội và nhân văn và của môn Đông Phương học"¹⁰¹. Ví dụ, các nhà Đông Phương học từ Renan đến Goldziher, Mac Donald, Von Grunebaum, Gibb và Bernard Lewis đã coi Đạo Hồi là "một sự tổng hợp về văn hóa" (đó là cụm từ của P.M.Holt) mà có thể được nghiên cứu riêng, tách khỏi kinh tế học, xã hội học, chính trị học của các dân tộc Hồi giáo. Đối với Đông Phương học, Đạo Hồi có một ý nghĩa mà Renan đã nêu một cách súc tích nhất trong luận thuyết đầu tiên của mình: để hiểu được một cách tốt nhất, người ta đã thu nhỏ Đạo Hồi lại thành "lều và bộ lạc". Đối với các nhà Đông Phương học, tác động của chủ nghĩa thực dân, của tình hình thế giới, của sự phát

* Đây là quan điểm sai trái của tác giả không thể chấp nhận được (BT).

triển lịch sử... chỉ giống như những con ruồi đối với các cậu bé tinh nghịch... bị chú giết hại hoặc bị coi thường, chứ không bao giờ được coi trọng đúng mức để có thể gây phức tạp cho Đạo Hồi.

Bản thân sự nghiệp của H.A.R.Gibb minh họa cho hai cách tiếp cận thay thế của Đông Phương học đối với phương Đông hiện đại. Năm 1945, Gibb đã có một số bài giảng tại trường Đại học Chicago. Tình hình thế giới mà ông kiểm điểm không giống như thế giới của Balfour và Cromer trước Chiến tranh thế giới thứ nhất. Một số cuộc cách mạng, hai cuộc chiến tranh thế giới, rất nhiều biến đổi về kinh tế, chính trị, xã hội đã làm cho thực tế năm 1945 trở thành một đối tượng mới, không thể lẫn lộn, thậm chí rất gay gắt.

Tuy vậy, bài giảng của Gibb nhan đề "Những khuynh hướng hiện đại của Đạo Hồi" đã mở đầu như sau:

"Người nghiên cứu nền văn minh Arập luôn luôn phải va chạm với sự tương phản nổi bật giữa một bên là sức mạnh về trí tưởng tượng được thể hiện trong một số ngành của văn học Arập, và một bên là xu hướng nhất quyết hiểu theo nghĩa đen, thông thái rõ ràng, được thể hiện trong lý giải và trình bày, thậm chí cả trong khi bàn về các sản phẩm tương tự. Đúng là đã có một số nhà triết học lớn trong nhân dân Hồi giáo, và số đó là người Arập, nhưng đó là những ngoại lệ hiếm hoi. Tâm trí của người Arập, dù là trong quan hệ với thế giới bên ngoài hoặc với những tiến trình tư duy thường không thể gạt bỏ được những cảm nghĩ mạnh mẽ đối với tính tách biệt với cá tính của những sự việc cụ thể. Theo tôi, đây là một trong những nhân tố chủ yếu khiến họ "thiếu ý thức pháp luật", điều được giáo sư Mac Donald coi như là một sự khác biệt đặc sắc của người phương Đông.

"Điều đó nói lên vì sao (và đây là điều người nghiên cứu phương Tây rất khó hiểu trừ phi được sự giải thích của nhà Đông Phương học) dân Hồi giáo không thích các tiến trình tư duy của chủ nghĩa duy lý... Do đó, việc người Arập bác bỏ các phương thức duy lý về tư duy và đạo lý vụ lợi thiết thực của chủ nghĩa duy lý không phải là do cái gọi là chủ nghĩa ngu dân của các nhà thần học Hồi giáo mà nó có cội nguồn trong nhân tố tư tưởng và tính tách biệt của trí tưởng tượng của người Arập"¹⁰².

Tất nhiên, đó là Đông Phương học thuần túy, và mặc dù chúng ta công nhận sách của Gibb chứa đựng những kiến thức phong phú về thể chế của Đạo Hồi, những lệch lạc trên của ông là một chương ngại vật quan trọng cho bất cứ ai muốn tìm hiểu về Hồi giáo hiện đại. Phải chăng, chúng ta lại được yêu cầu kiểm

tra lại người Hồi giáo phương Đông, dường như là thế giới của người Hồi giáo phương Đông khác với thế giới của chúng ta, và không hề tiến xa hơn thế kỷ thứ VII? Ông Gibb có sự hiểu biết đầy uy tín đối với Hồi giáo tuy rằng còn một số điểm phức tạp, nhưng điều cần nêu ra là tại sao ông lại nhìn Hồi giáo với con mắt đầy thù địch như vậy? Nếu Đạo Hồi ngay từ đầu đã không hoàn thiện do có một số nhược điểm vĩnh cửu, thì tại sao nhà Đông Phương học lại phản đối bất cứ cố gắng nào của Đạo Hồi để cải tổ đạo của mình với lý do cải cách tức là phản bội Đạo Hồi và chính đó là lập luận của Gibb. Vậy làm sao người phương Đông có thể thoát khỏi các xiềng xích đó để tiến vào thế giới hiện đại trừ phi là nhắc lại câu của tên ngốc trong kịch Vua Lia: "Tôi nói thật họ cũng sẽ đánh tôi, tôi nói dối họ cũng sẽ đánh tôi, tôi im miệng họ cũng sẽ đánh tôi".

Mười tám năm sau, Gibb giảng bài trước một cử tọa gồm những người Anh, đồng bào của mình, trên tư cách là Giám đốc Trung tâm Nghiên cứu Trung Đông của Đại học Harvard. Chủ đề là "Xem xét lại việc nghiên cứu các khu vực". Trong bài giảng này, ngoài một số điểm khác, ông nói rằng: "Phương Đông quá quan trọng, không thể dành riêng cho các nhà Đông Phương học được". Như vậy, cách đề cập mới, cách thứ hai về các nhà Đông Phương học đã được công bố, cũng như cách đề cập thứ nhất, cách đề cập truyền thống, đã được nêu trong tập san "Xu thế hiện đại". Tất nhiên, cho đến nay công thức của Gibb nêu trong bài giảng "Xem xét lại việc nghiên cứu các khu vực" là có thiện chí đối với các chuyên gia phương Tây về Trung Đông đang tiến hành việc chuẩn bị cho các sinh viên đi vào các ngành viên chức và kinh doanh. Gibb nói, điều chúng ta cần là nhà Đông Phương học truyền thống cùng làm việc với một nhà nghiên cứu giỏi về khoa học xã hội. Hai người đó sẽ tiến hành hoạt động nghiên cứu "liên ngành". Tuy nhiên, nhà Đông Phương học truyền thống sẽ không lấy các kiến thức lỗi thời của mình để vận dụng vào phương Đông; hiểu biết sâu sắc của người đó sẽ nhắc nhở cho các đồng nghiệp chưa thông thạo về nghiên cứu khu vực rằng "vận dụng tâm lý và phương pháp của các tổ chức chính trị phương Tây vào tình hình châu Á và Arập sẽ chỉ là chuyện Walt Disney"¹⁰³.

Trên thực tế, khái niệm này có nghĩa là khi những người phương Đông đấu tranh chống sự chiếm đóng thực dân thì bạn cần phải nói (để không rơi vào chuyện Walt Disney) rằng người phương Đông không bao giờ hiểu được chính quyền tự trị như chúng ta hiểu. Khi một số người phương Đông chống lại sự phân biệt chủng tộc thì bạn phải nói rằng "về cơ bản họ đều là người phương Đông", và coi quyền lợi giai cấp, hoàn cảnh chính trị, nhân tố kinh tế đều là chuyện lạc đề. Và khi người Arập Palestin chống lại việc người Israel định cư và chiếm đóng đất của họ, thì bạn phải nói như Bernard Lewis rằng đó chỉ là "sự trở lại của Đạo Hồi" hoặc bạn nói như một nhà Đông Phương học nổi tiếng khác rằng đó là người Hồi

giáo chống lại các dân tộc không theo Đạo Hồi¹⁰⁴, một nguyên tắc của Hồi giáo đã nêu từ thế kỷ VII. Lịch sử chính trị và kinh tế không quan trọng. Đạo Hồi là Đạo Hồi, phương Đông là phương Đông, và bạn nên rút bỏ mọi ý nghĩ của mình về cánh tả, cánh hữu, cách mạng và quay trở về mảnh đất của Walt Disney.

Trừ các nhà Đông Phương học ra, các nhà sử học, xã hội học, kinh tế học, nhân văn thuộc bất cứ ngành khoa học nào khác đều không quen thuộc với lối nói lặp đi lặp lại, khẳng định và bác bỏ đó. Lý do rất rõ ràng. Giống với chủ đề được coi là của họ, giới Đông Phương học không cho phép các ý tưởng làm xáo động sự yên tĩnh, thanh bình của họ. Nhưng các nhà Đông Phương học hiện đại - và danh hiệu mới là các chuyên gia nghiên cứu khu vực - lại không cố thủ một cách bị động trong các khoa ngôn ngữ. Họ đã nghe theo lời khuyên của Gibb. Ngày nay, không thể phân biệt được hầu hết các nhà Đông Phương học đó với các "chuyên gia" và "cố vấn" thuộc các ngành mà Harold Lasswell gọi là ngành "khoa học về chính sách".¹⁰⁵ Vì lý do tiện lợi, nếu không phải vì lý do nào khác nữa, người ta đã sớm thừa nhận khả năng liên minh về quân sự, quốc gia và an ninh giữa, ví dụ một chuyên gia "phân tích đặc điểm dân tộc" và một chuyên gia về thể chế Đạo Hồi. Dù sao, từ Chiến tranh thế giới thứ hai phương Tây đã phải đương đầu với một kẻ thù độc tài và thông minh đã tập hợp đồng minh trong số các quốc gia phương Đông cả tin và dễ bị lừa gạt (châu Phi, châu Á kém phát triển). Vậy còn con đường nào tốt hơn để tiến công vào sườn kẻ thù bằng lợi dụng tính phi logic của tâm trí người phương Đông theo những cách mà chỉ một nhà Đông Phương học có thể vạch ra được. Do đó, đã xuất hiện những thủ đoạn khổng lồ chế như chiếc "gậy và củ cà rốt", liên minh vì tiến bộ, tổ chức Hiệp ước Đông Nam Á (SEATO), v.v.. Tất cả những cái đó đều dựa trên "tri thức" truyền thống đã được điều chỉnh lại nhằm khống chế đối tượng một cách hiệu quả hơn.

Khi làn sóng cách mạng bao trùm phương Đông Hồi giáo, các nhà xã hội học nhắc nhở chúng ta rằng người Ả-rập mắc bệnh "nói suông"¹⁰⁶, còn các nhà kinh tế học (là những nhà Đông Phương học cải tiến) nói rằng Đạo Hồi hiện đại không chấp nhận cả chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa xã hội¹⁰⁷. Khi phong trào chống thực dân lan rộng và thống nhất cả thế giới phương Đông, nhà Đông Phương học chỉ trích toàn bộ phong trào đó là làm tổn hại và thậm chí xi nhục các nền dân chủ phương Tây. Khi thế giới đứng trước nhiều vấn đề nghiêm trọng và quan trọng nói chung, nguy cơ chiến tranh hạt nhân hủy diệt, nguồn tài nguyên thiên nhiên cạn kiệt dần, nhân dân đòi công lý, bình đẳng kể cả về kinh tế, các nhà chính trị đã khai thác các biếm họa dân gian và dựa vào ý thức hệ của các nhà kỹ trị nửa vời và các nhà Đông Phương học học thức cao siêu. Các chuyên gia về văn minh và ngôn ngữ Ả-rập trong Bộ Ngoại giao Mỹ cảnh cáo rằng, người Ả-rập có ý đồ bành trướng, tiếp quản cả thế giới. Những người Trung Hoa xảo trá, những

người Ấn Độ đóng khổ, những người Hồi giáo thụ động đều bị mô tả là những kẻ tham lam, vụ lợi đang tìm cách lợi dụng sự hào phóng "của chúng ta", nhưng họ lại bị lên án nếu ta để họ rơi vào tay chủ nghĩa cộng sản, hoặc nếu để họ khư khư giữ các bản năng sai trái phương Đông của mình. Cả ba khả năng đều bị lên án, không có sự phân biệt nào.

Những thái độ Đông Phương học đương đại đó đang tràn ngập báo chí và tâm trí nhân dân. Ví dụ, người ta đều cho rằng người Ả-rập chuyên cướp bóc, là bọn khùng bố, bọn mũi khoằm, bọn háo sắc và tham lam mà sự giàu sang không xứng đáng là một sự xỉ nhục đối với nền văn minh đích thực. Lãng vãng, lẫn quất ở sau là nhận thức cho rằng các người tiêu dùng phương Tây tuy là một thiểu số, nhưng có quyền sở hữu hoặc sử dụng phần lớn tài nguyên của thế giới. Tại sao? Vì họ khác với người phương Đông, họ là những con người văn minh đích thực. Ngày nay, không có ví dụ nào tốt hơn điều mà Anwar Abdel Malek đã gọi là "bá quyền của thiểu số có tiền của" và thuyết loài người là trung tâm kết hợp với thuyết châu Âu và trung tâm: giai cấp trung lưu phương Tây đã tin tưởng ở đặc quyền của mình là không những cai trị thế giới da màu mà còn sở hữu họ nữa, bởi vì thế giới đó không phải là con người như "chúng ta". Thật không còn có ví dụ nào đắt hơn về tư tưởng phi nhân đạo đó.

Như tôi đã nói ở trên, theo một nghĩa nào đó, những hạn chế của Đông Phương học ở chỗ đã coi thường, khái quát hóa, tước đoạt tính con người của một nền văn hóa, dân tộc và khu vực địa lý khác. Nhưng Đông Phương học còn đi xa hơn thế một bước nữa, nó còn coi phương Đông là một cái gì mà sự tồn tại của nó không những được thể hiện mà còn có tính cố định trong thời gian và không gian đối với phương Tây. Đông Phương học đã thu được những thắng lợi nổi bật về việc mô tả và viết sách chi tiết đến mức mà từng giai đoạn của lịch sử văn hóa, chính trị, xã hội của phương Đông đều được coi chỉ là sự đáp ứng với phương Tây. Phương Tây là khán giả, là quan tòa và bồi thẩm đoàn phán xét mọi khía cạnh của sự ứng xử của phương Đông. Tuy nhiên, lịch sử thế kỷ XX đã gây ra những thay đổi nội tại ở phương Đông và có lợi cho phương Đông, và nhà Đông Phương học đã bị choáng váng: họ không thể nhận thức thấy rằng trong một mức độ nào đó,

"những nhà lãnh đạo, trí thức hoặc hoạch định chính sách (phương Đông) đã rút ra được nhiều bài học từ những đau khổ và vất vả của những người tiền nhiệm của mình. Họ được sự giúp đỡ của những cải biến về cơ cấu và thể chế đã được thực hiện trong giai đoạn vừa rồi, và họ được tự do hơn trong việc định hình tương lai của đất nước mình. Họ cũng tự tin hơn nhiều và có lẽ đã trở nên hiếu chiến hơn. Họ không còn phải hoạt động với hy vọng sẽ được một phán quyết thuận lợi hơn

của bồi thẩm đoàn vô hình của phương Tây. Họ không còn phải đối thoại với phương Tây mà là với đồng bào công dân của mình"¹⁰⁸.

Hơn nữa, nhà Đông Phương học cho rằng những điều mà sách vở không chuẩn bị được cho họ đều chính là do những sự vận động từ bên ngoài phương Đông gây ra, hoặc là do phương Đông ngu dốt, đi lạc hướng. Không có tác phẩm nào trong vô số sách báo của Đông Phương học về Đạo Hồi, kể cả tập tổng kết "Lịch sử Đạo Hồi" do Cambridge soạn thảo có thể chuẩn bị tư tưởng trước cho độc giả về những điều đã xảy ra từ năm 1948 ở Ai Cập, Palestin, Irắc, Xyri, Libăng hay ở Yêmen. Khi những lý thuyết giáo điều về Đạo Hồi không có tác dụng, ngay cả đối với nhà Đông Phương học kiểu Pangloss, người ta đã chuyển sang một ngôn ngữ khoa học xã hội được Đông phương hóa, những khái niệm khái quát có thể tiêu thụ được như: giới ưu việt, ổn định chính trị, hiện đại hóa, phát triển về thể chế - tất cả đều mang dấu ấn của Đông Phương học sáng suốt. Trong khi đó, có sự rạn nứt ngày càng lớn và nguy hiểm giữa phương Đông và phương Tây.

Cuộc khủng hoảng hiện nay đã làm nổi bật sự khác nhau giữa sách vở và thực tế. Tuy nhiên, trong công trình nghiên cứu này về Đông Phương học, tôi không những muốn trình bày nguồn gốc của những quan điểm của Đông Phương học mà còn muốn suy ngẫm về tầm quan trọng của Đông Phương học vì nhiều trí thức đương thời cảm nghĩ một cách đúng đắn rằng, nếu ta không để ý đến một phần của thế giới mà hiện nay đang xâm phạm đến chúng ta thì đó sẽ là sự né tránh thực tế. Quá nhiều các nhà nhân văn học đã thu hẹp sự chú ý của mình vào những chủ đề nghiên cứu đã được chia nhỏ. Họ đã không quan sát hoặc học tập các môn nghiên cứu như Đông Phương học là một môn có tham vọng kiên trì thấu tóm tất cả về một thế giới, chứ không phải chỉ một phần đã được phân định, như là một tác giả nhất định hoặc một tập hợp các văn bản nhất định nào đó. Tuy nhiên, cùng với những môn học thuật là chỗ dựa an toàn như: "lịch sử", "văn học", "khoa học nhân văn" và mặc dù có những tham vọng quá đáng, nhưng Đông Phương học cũng dính líu đến những hoàn cảnh lịch sử thế tục và tìm cách che giấu điều đó bằng cách tỏ ra hăm mộ khoa học và chủ nghĩa duy lý. Người trí thức đương đại có thể học tập Đông Phương học, làm thế nào để một mặt thì giới hạn hoặc mở rộng một cách thiết thực phạm vi nghiên cứu của mình, mặt khác nhìn loài người một cách toàn diện (kể cả điều mà nhà thơ Yeats gọi là cái rác rưởi, dơ bẩn trong trái tim con người) trong đó các văn bản và sách vở, tầm nhìn, phương pháp và các môn nghiên cứu khác đã ra đời, phát triển, phồn vinh và suy đồi. Điều tra về Đông Phương học cũng là đề nghị về những phương pháp tư duy nhằm xử lý các vấn đề phương pháp luận mà lịch sử đã nêu ra về chủ đề phương Đông của mình. Nhưng trước đó, chúng ta cần xem xét những giá trị nhân văn mà Đông Phương học, do quy mô, kinh nghiệm và cơ cấu của mình, đã gạt bỏ hầu hết.

CHƯƠNG HAI
**CƠ CẤU VÀ CHUYỂN ĐỔI CƠ CẤU CỦA
ĐÔNG PHƯƠNG HỌC**

"... Khi Omar, thủ lĩnh của những hậu duệ của nhà tiên tri, tổ chức lễ cưới cho con gái cách đây bốn mươi lăm năm, thì đi đằng trước đám cưới có một chàng trẻ tuổi. Anh ta rạch bụng mình, lôi ra một đoạn ruột dài, đặt ruột lên trên một mâm bạc do anh ta bẻ. Sau khi đám rước dẫu kết thúc, anh ta đã nhét ruột lại vào bụng, và phải nằm trên giường nhiều ngày để có thể khắc phục các hậu quả của một hành động điên rồ và ghê tởm".

Edward William Lane, trong cuốn: "Tường thuật về phong tục và tập quán của người Ai Cập hiện đại".

"... Trong trường hợp đế chế này sụp đổ, hoặc do một cuộc cách mạng ở Constantinople, hoặc do bị chia cắt liên tục, thì mỗi cường quốc châu Âu sẽ chiếm một phần của đế chế để làm xứ bảo hộ theo quy định của Đại hội. Những xứ bảo hộ đó với lãnh thổ và biên giới được xác định và phân định rõ ràng, căn cứ vào quan hệ láng giềng, an ninh biên giới, điểm đồng về tôn giáo, tập quán và quyền lợi... đều khẳng định quyền minh chủ của các cường quốc. Loại quyền minh chủ đó được xác định, được coi là theo đúng luật pháp châu Âu, chủ yếu bao gồm quyền chiếm đóng một phần lãnh thổ hoặc bờ biển nào đó, được xây dựng ở đó các thành phố tự do hoặc các thuộc địa định cư châu Âu, hoặc các hải cảng hay trung tâm thương mại... Đó chỉ là một sự dờ däu về quân sự và văn minh của mỗi cường quốc đối với thuộc địa của mình, đảm bảo sự tồn tại và các yếu tố dân tộc của thuộc địa, dưới ngọn cờ của một dân tộc mạnh hơn ...

Alphonse de Lamartine trong cuốn:

"Cuộc viễn du phương Đông".

I. HOẠCH ĐỊNH LẠI BIÊN GIỚI, XÁC ĐỊNH LẠI CÁC VẤN ĐỀ, THỂ TỤC HÓA TÔN GIÁO

Gustave Flaubert mất năm 1880, khi chưa viết xong tập tiểu thuyết bách khoa hài hước "Bouvard và Pecuchet" nói về sự xuống cấp của kiến thức và sự thiếu cố gắng của con người. Tuy nhiên, cách nhìn của ông khá rõ ràng và được thể hiện cụ thể qua các tình tiết của tiểu thuyết đó. Truyện nói về hai viên chức thuộc giới tư sản. Do một trong hai người bất ngờ được thừa hưởng một khoản tiền di chúc lớn, cả hai đã quyết định rời khỏi thành phố về sống ở một trang trại vùng quê và "làm tất cả những gì chúng ta thích". Flaubert mô tả sự nếm trải của hai người này đã tiến hành một cuộc du ngoạn về lý thuyết và thực tiễn qua nông nghiệp, lịch sử, hóa học, giáo dục, khảo cổ, văn hóa, đi qua các lĩnh vực học thuật như các nhà du lịch về thời gian và kiến thức, nếm trải những thất vọng, thất bại, chán chường của những người nghiệp dư. Thực tế, những điều họ đã trải qua chính là cảnh vỡ mộng của thế kỷ XIX trong đó, theo lời Charles Moraze, những "người tư sản đi chinh phục" đã trở thành nạn nhân vụng về của sự bất tài, kém cỏi của bản thân họ. Mọi nhiệt tình đều trở thành những câu sáo cũ chán ngán, mọi ngành học thuật và loại hình kiến thức cũng chuyển từ hy vọng và sức mạnh thành lộn xộn, tàn lụi và đau buồn.

Trong số những phác họa mà Flaubert sử dụng để kết luận bức tranh toàn cảnh đây thất vọng đó là hai điểm đáng làm cho chúng ta lưu tâm. Hai ông Bouvard và Pecuchet đã tranh luận về tương lai của loài người. Pecuchet nhìn "tương lai nhân loại qua cặp kính đen", còn Bouvard coi tương lai đó là "sáng sủa". Ông nói:

"Con người hiện đại đang tiến lên, châu Âu sẽ được châu Á làm cho tái sinh, phục hồi. Quy luật của lịch sử là nền văn minh đi từ phương Đông sang phương Tây... Cuối cùng, hai hình thức của nhân loại sẽ được gần với nhau¹.

Tiếng vang rõ rệt của ý kiến của Quinet là sự bắt đầu của một chu kỳ gồm say mê và vỡ mộng mà cả hai người sẽ trải qua. Lời văn của Flaubert cho thấy, cũng như mọi dự án khác của ông, dự án về Bouvard đã bị thực tiễn chặn đứng một cách phũ phàng - những viên cảnh sát đã đột ngột xuất hiện và tố cáo Bouvard phạm tội truy lạc, trác táng. Tuy nhiên, sau đó ít dòng đã xuất hiện điểm lưu ý thứ hai. Cả hai đã thú nhận với nhau rằng họ đều có ý muốn trở thành những người chép thuê. Thế là họ sắm một cái bàn đôi, mua sách, bút chì, tẩy và bắt tay vào việc. Từ chỗ muốn tồn vong và áp dụng kiến thức một cách trực tiếp, hoặc ít hoặc nhiều, cuối cùng cả Bouvard và Pecuchet đã trở thành những người sao chép một chiều các văn bản mà ông không hề phê phán.

Quan niệm của Bouvard coi châu Âu sẽ được tái sinh nhờ có châu Á chưa được trình bày một cách đầy đủ (và đó là điều đã được đưa đến bàn của người sao chép). Cách nhìn đó còn được che dấu bằng nhiều điều quan trọng. Giống như nhiều cách nhìn khác của hai nhân vật trên, cách nhìn này mang tính "toàn cầu" và "tái xây dựng", và thể hiện cảm nghĩ của Flaubert cho rằng thế kỷ XIX có ý thích muốn xây dựng lại thế giới theo một cách nhìn đầy tưởng tượng, đôi lúc cũng có kèm theo một chút kỹ thuật khoa học đặc biệt.

Trong những cách nhìn của Flaubert, có chủ nghĩa không tưởng của Saint Simon và Fourier, thuyết tái sinh loài người của Comte, các tôn giáo kỹ thuật và thế tục được thúc đẩy do các nhà tư tưởng, các nhà thực chứng, những người theo chủ nghĩa chiết trung, những người theo thuyết huyền bí, những người theo thuyết truyền thống, và những nhà duy tâm như Destutt de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabet, Janet và Lamennais đưa ra². Trong suốt cuốn tiểu thuyết của Flaubert, hai nhân vật Bouvard và Pecuchet đã tán thành sự nghiệp của các nhân vật trên, và sau đó đã làm hỏng các sự nghiệp đó, và tiếp đó họ đã đi tìm những quan điểm mới nhưng không có kết quả.

Nguồn gốc của những tham vọng xét lại đó đều có tính lãng mạn một cách cụ thể. Ta cần nhớ rằng vào cuối thế kỷ XVIII, đại bộ phận của dự án tinh thần và tri thức là một học thuyết thần học đã được tái xây dựng mà M.H.Abrams gọi là một chủ nghĩa siêu tự nhiên. Và trong thế kỷ XIX loại tư tưởng đó đã được triển khai với những thái độ điển hình mà Flaubert đã mô tả châm biếm qua hai nhân vật Brouvard và Pecuchet. Do đó, khái niệm về tái sinh đã quay trở lại:

Sau chủ nghĩa duy lý, "một khuynh hướng lãng mạn rõ rệt và những yêu cầu về lễ nghi của thời đại Ánh sáng ..., muốn trở về màn kịch thuần túy và những huyền bí siêu suy lý của chuyện kể và các học thuyết Cơ Đốc giáo và những xung đột gay gắt và sự đảo lộn đột ngột ngay trong cuộc sống nội tại của Đạo Cơ Đốc, những sự cực đoan về tàn phá và sáng tạo, địa ngục và thiên đường, lưu vong và tái hợp, chết và tái sinh, đau buồn và vui sướng, thiên đường bị mất và rồi được thu hồi lại, v.v., tất cả sẽ được hồi sinh. Nhưng vì sống sau thời kỳ Ánh Sáng, các nhà văn lãng mạn đã hồi sinh lại các vấn đề cũ đó với một sự khác biệt, họ đã tiến hành nghiên cứu cái nhìn chung về lịch sử và số phận nhân loại, các hệ biến hóa của sự sinh tồn, những giá trị cơ bản của di sản tôn giáo của họ bằng cách phục hồi tất cả những điều đó theo một cách khiến chúng có thể được chấp nhận về mặt trí tuệ và phù hợp về mặt tình cảm vào lúc này"³.

Điều mà Bouvard suy nghĩ - châu Âu được phục hồi bởi châu Á - là một ý

tưởng lãng mạn có ảnh hưởng lớn. Ví dụ, Friedrich Schlegel và Novalis đã khuyên đồng bào mình và người châu Âu nói chung nên đi sâu nghiên cứu Ấn Độ, vì theo họ chính nền văn hóa và tôn giáo Ấn Độ có thể đánh bại được chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa máy móc (và chủ nghĩa cộng hòa) của nền văn hóa phương Tây. Và từ sự thất bại đó, sẽ phát sinh một châu Âu mới, sinh lực được phục hồi: lời khuyên này rõ ràng chứa đựng hình ảnh của Kinh Thánh về chết, tái sinh, giải thoát... Hơn nữa, dự án Đông Phương học lãng mạn không phải chỉ là ví dụ cụ thể của một xu hướng chung mà còn là nhân tố hùng mạnh định hình cho bản thân khuynh hướng đó như Raymond Schwab đã lập luận một cách đầy sức thuyết phục trong sách "Sự phục hưng của phương Đông". Song điều quan trọng không phải là châu Á mà là việc sử dụng châu Á để phục vụ cho châu Âu. Như vậy, bất kỳ một người nào giống như Schlegel hay Franz Bopp, đã nắm vững một ngôn ngữ phương Đông đều là một người hùng về mặt tinh thần, một hiệp sĩ đã đem trở lại cho châu Âu sứ mệnh thiêng liêng mà nó đã mất. Chính ý nghĩ đó mà các tôn giáo thế tục được Flaubert mô tả, đã tiếp tục như vậy trong thế kỷ XIX.

Không kém hơn Schlegel, Wordsworth và Chateaubriand, ông August Comte, giống như Bouvard, là người đề xướng và hỗ trợ huyền thoại thế tục của thời kỳ hậu Ánh Sáng mà rõ ràng mang vóc dáng của Đạo Cơ Đốc.

Qua việc để cho hai nhân vật Bouvard và Pecuchet điểm lại các quan điểm xét lại từ phần đầu đến phần cuối có tính hèn hạ và hài hước, Flaubert đã lưu ý chúng ta về một nhược điểm chung của mọi dự án. Ông thấy rõ rằng đằng sau kiến thức được thu nhận "châu Âu được hồi sinh bởi châu Á" có ẩn náu một sự ngạo mạn quý quyet. Cả "châu Âu" và "châu Á" đều không quan trọng nếu không có kỹ thuật của những nhà tư tưởng đã biến các vùng lãnh thổ rộng lớn thành những thực thể có thể xử lý và kiểm soát được. Do đó, xét cho cùng, châu Âu và châu Á là châu Âu "của chúng ta" và châu Á "của chúng ta", "ý chí" và "sự trình bày" của chúng ta, như người ta đã nói. Quy luật lịch sử trên thực tế là quy luật của "các nhà sử học", "hai hình thức của nhân loại" thu hút được sự chú ý không phải vì chúng có thật mà vì người châu Âu có khả năng làm cho những sự khác biệt giả tạo có cái vẻ tất yếu. Còn đoạn câu của Flaubert nói "sẽ có thể gần lại với nhau" là nhằm chế nhạo sự lãnh đạm của khoa học đối với thực tế, một khoa học đã mổ xẻ và hòa tan các thực thể con người, coi chúng chỉ là vật không thể tự dịch chuyển được. Không phải ông Flaubert chế giễu mọi khoa học. Cái mà ông chế giễu là cái khoa học đầy nhiệt tình của châu Âu, thậm chí cho mình có sứ mệnh cứu thế, mà những thắng lợi của nó gồm các cuộc cách mạng bị thất bại, các cuộc chiến tranh, sự áp bức, và sự thích thú muốn thúc đẩy việc thực thi những ý tưởng to lớn, có tính sách vở và viễn vông. Điều mà khoa học và kiến thức ấy không bao giờ tính đến là sự ngây thơ xấu xa đã ăn sâu và trở

nên vô ý thức của mình và là việc thực tế luôn luôn chống lại điều đó. Khi Bouvard đóng vai nhà khoa học, anh ta ngây thơ cho rằng khoa học chỉ là khoa học, thực tế là cái mà nhà khoa học gọi là thực tế, và liệu nhà khoa học có phải là người kém suy xét và ảo tưởng hay không thì đó lại là điều không quan trọng. Bouvard hay những người hay suy nghĩ như anh ta không thể thấy rằng phương Đông có thể không muốn hồi sinh châu Âu, và châu Âu sẽ không muốn hòa mình một cách dân chủ với những người châu Á da vàng và da nâu. Nói tóm lại, nhà khoa học như vậy không thừa nhận rằng trong khoa học của mình có ý chí ích kỷ muốn nắm quyền lực và chính ý chí đó đã thúc đẩy những cố gắng của ông và làm sa đoạ những tham vọng của ông.

Tất nhiên, Flaubert đã cố tình làm cho hai nhân vật thiếu khôn ngoan của mình vấp phải những khó khăn đó. Bouvard và Pecuchet đã học được rằng không nên kinh doanh cả ý tưởng và thực tiễn. Cuốn tiểu thuyết đã kết luận bằng việc đưa ra hình ảnh của hai con người đó cam lòng sao chép trung thành từ sách những ý tưởng mà họ ưa thích. Kiến thức không còn đòi hỏi phải được vận dụng vào thực tế. Kiến thức là cái được chuyển đạt một cách thâm lặng, không còn bình luận, từ một văn bản này sang văn bản khác. Các ý tưởng được truyền bá và phổ biến một cách dấu tên, được nhắc lại mà không nêu nguồn gốc và trở thành (theo nghĩa đen) những "ý tưởng" được thu nhận. Điều quan trọng là những ý tưởng đó đang tồn tại, được nhắc lại, được vang vọng rồi lại vang vọng lại nữa mà không hề bị phê phán.

Dưới hình thức rất cô đọng, câu chuyện của Flaubert kể về Bouvard và Pecuchet đa phác họa cấu trúc hiện đại cụ thể của Đông Phương học mà thực ra là một môn học trong số các đức tin thế tục (và hầu như tôn giáo) của tư duy châu Âu trong thế kỷ XIX. Chúng ta đã nêu đặc điểm của phạm vi chung của tư duy về Đông Phương học đã được truyền đạt lại qua các thời Trung Cổ và thời Phục Hưng, và đối với tư duy đó thì Đạo Hồi là phương Đông chủ yếu. Tuy nhiên, trong thế kỷ XVIII, đã xuất hiện một số nhân tố mới, đan xen, gợi ý cho ta thấy về giai đoạn Kinh Phúc Âm sắp tới mà các đường nét sẽ được Flaubert nêu ra sau đó.

Phương Đông đang được mở rộng ra ngoài đất Đạo Hồi rất nhiều. Trong một mức độ lớn, sự biến đổi về số lượng này là do châu Âu tiếp tục và mở rộng những sự khám phá về phần còn lại của thế giới. Ảnh hưởng ngày càng tăng của sách báo nói về các chuyến đi, về những chuyện không tưởng, về các chuyến đi có tính lý, và các tường thuật về khoa học... đã làm cho người ta nhìn phương Đông một cách sắc sảo và rộng rãi hơn. Đông Phương học chủ yếu hàm ơn các phát hiện phong phú về phương Đông của Anquetil và Jones trong phần thứ ba của thế

kỷ XVIII, nhưng cần xem xét những phát hiện đó trong bối cảnh của nhiều hoạt động của Cook và Bougainville, những chuyến đi của Tournefort và Adanson, sách của chủ tịch De Brosse "Lịch sử các chuyến đi biển xuống các vùng đất phương Nam", hoạt động của các nhà buôn Pháp ở Thái Bình Dương và của các giáo sĩ Dòng Tên ở Trung Hoa và châu Mỹ, báo cáo về các cuộc thám hiểm của William Dampier, những chuyện đoán định về những người khổng lồ, những người ở xứ Patagonia, các thổ dân, các quái vật được giả định là sống ở Viễn Đông, ở miền Tây, miền Nam và miền Bắc châu Âu. Nhưng tất cả những chân trời được mở rộng đó đều đứt khoát coi châu Âu là trung tâm, có đặc quyền, là... người quan sát chủ yếu (hoặc là đối tượng chủ yếu bị quan sát, như đã nêu trong sách của nhà văn Anh Goldsmith, "Công dân của thế giới"). Vì ngay khi châu Âu đang diễn ra bên ngoài, ý nghĩ của châu Âu về sức mạnh văn hóa đã được tăng cường thêm. Không những qua hoạt động của các tổ chức lớn như các công ty Đông Ấn mà qua cả chuyện kể của những người du lịch, người ta đã tạo ra được các thuộc địa và quan điểm coi chủng tộc của mình là ưu việt hơn các chủng tộc khác⁴.

Mặt khác, một thái độ hiểu biết hơn đối với những cái ngoại lai đã được thúc đẩy không những do các nhà du lịch và thám hiểm, mà cả các nhà sử học. Đối với các nhà sử học, điều có lợi là những điều nếm trải và kinh nghiệm của châu Âu có thể so sánh với các nền văn hóa khác, kể cả các nền văn minh cổ xưa hơn. Trào lưu mạnh mẽ đó về nhân chủng học trong thế kỷ XVIII đã được các học giả mô tả là sự đối đầu giữa các vị thánh, và điều đó có nghĩa là Gibbon đã rút được bài học về sự suy tàn của Đế chế La Mã qua sự đi lên của Đạo Hồi, cũng như Vico đã có thể hiểu nền văn minh hiện đại qua cái đẹp man rợ, đầy chất thơ của cái thờ ban đầu của nó. Trong khi các nhà sử học thời Phục Hưng đánh giá cứng nhắc phương Đông là kẻ thù, thì các học giả thế kỷ XVIII lại đề cập đến những nét đặc biệt của phương Đông với thái độ ít xúc động hơn và cố gắng trực tiếp xử lý các tư liệu gốc của phương Đông, có lẽ vì kỹ thuật lúc đó sẽ giúp một người châu Âu tự hiểu mình tốt hơn. Điều đó được minh họa qua việc George Sale dịch Kinh Koran và viết phần giới thiệu sơ bộ. Khác với những người tiền nhiệm của mình, Sale cố gắng tiếp cận lịch sử Arập bằng các nguồn tư liệu của Arập. Hơn nữa, ông đã để cho những nhà bình luận Hồi giáo phát biểu về những văn bản thiêng liêng của Đạo Hồi⁵. Đối với Sale, cũng như trong suốt thế kỷ XVIII, phương pháp so sánh đơn giản là giai đoạn đầu của các môn học so sánh (ngữ văn, giải phẫu, án lệ, tôn giáo) mà nó sẽ trở thành niềm tự hào về mặt phương pháp trong thế kỷ XIX.

Nhưng một số nhà tư tưởng có xu hướng đi xa hơn là nghiên cứu so sánh và các điều tra có suy xét về loài người từ "Trung Hoa đến Peru" bằng nhận dạng đồng cảm. Đó là nhân tố thứ ba của thế kỷ XVIII chuẩn bị cho Đông Phương học

hiện đại. Về điều mà ngày nay ta gọi là "khoa học về quy luật lịch sử là một ý tưởng có từ thế kỷ XVIII; Vico, Herder và Hamann và nhiều học giả khác tin rằng mọi nền văn hóa đều có tính cộng đồng về quan hệ hữu cơ và nội bộ, đều gắn bó với nhau bằng một tinh thần, thần linh, Klima, tức ý tưởng dân tộc mà người nước ngoài chỉ có thể thâm nhập nếu có cảm tình lịch sử. Tác phẩm của Herder "Tư tưởng triết lý của lịch sử loài người" (1784-1791) đã trình bày tổng quan về các nền văn hóa khác nhau, mỗi nền văn hóa đều có tính sáng tạo theo hướng không hữu nghị, và chỉ có một nhà quan sát đã hy sinh các thành kiến của mình vì sự hiểu biết tinh tế mới có thể thấu hiểu được. Được thẩm nhuần ý thức lịch sử có tính dân túy và đa nguyên do Herder và những người khác nêu ra⁶, một trí tuệ của thế kỷ XVIII có thể chọc thủng bức tường về học thuyết đang ngăn cách phương Tây và Đạo Hồi và thấy được những yếu tố thâm kín về quan hệ gần gũi giữa phương Tây và phương Đông. Cuốn sách "Sao thần kỳ" (trong đó các điều luật của Hội Tam Điểm trộn lẫn với những ảo mộng về một phương Đông hiền hòa) và cuốn sách "Bị bắt cóc từ Seraglio" đã tìm thấy một hình thức nhân đạo đầy rộng lượng ở phương Đông. Và chính điều này, hơn cả các thói quen hợp mốt về âm nhạc Thổ Nhĩ Kỳ, đã lôi kéo và làm cho Mozart có cảm tình đối với phương Đông.

Tuy nhiên, khó có thể tách bạch những cảm nhận trực giác như của Mozart về phương Đông khỏi toàn bộ những thể hiện về phương Đông thời kỳ tiền lãng mạn và lãng mạn và coi đó là ý thích "của ngoại lai". Đông Phương học bình dân cuối thế kỷ XVIII và đầu thế kỷ XIX đã thành "mốt" rất phổ biến. Nhưng ngay cả mốt phổ biến đó người ta cũng có thể dễ dàng phát hiện thấy trong các tác phẩm của William Beckford, Byron, Thomas Moore và Goethe, và nó cũng không thể đơn giản tách khỏi mối quan tâm đối với những chuyện Gothic, các văn thơ điền viên Trung Cổ rờm, các ảo mộng về cái đẹp man rợ và cái tàn ác man rợ. Như vậy, trong một số trường hợp, phương Đông được thể hiện gần giống với những nhà tù của Piranesi, trong một số trường hợp, khác với những khung cảnh tráng lệ của Tiepolo hoặc những cảnh hoành tráng tuyệt vời trong các bức tranh cuối thế kỷ XVIII⁷. Sau đó, vào thế kỷ XIX, trong tác phẩm của Delacroix và của hàng chục họa sĩ Pháp và Anh khác, loại tranh phương Đông đã phát triển sự thể hiện của thị giác và có một cuộc sống riêng tiếu thay trong quyển sách này không thể trình bày dài được). Thích khoái lạc, hứa hẹn, khủng bố, cao thượng, thú điền viên, nghị lực cao độ, cái phương Đông trên tư cách là một hình ảnh

ng trí tưởng tượng của nhà Đông Phương học thời kỳ tiền lãng mạn, tiền kỹ thuật của châu Âu cuối thế kỷ XIX có tính chất giống như một con thần lân dễ thay đổi màu sắc và được gọi là tính "Phương Đông"⁸. Nhưng cái phương Đông

nhều mặt và phức tạp đó sẽ bị thu hẹp đi nhiều sau khi Đông Phương học kinh viện ra đời.

Nhân tố thứ tư chuẩn bị cho cấu trúc Đông Phương học hiện đại là có sự thôi thúc phải xếp thiên nhiên và con người thành từng loại hình. Những tên tuổi lớn nhất là Linnaeus và Buffon, nhưng quá trình trí tuệ phát triển về vật chất (và ít lâu sau là phát triển về đạo lý trí tuệ và tinh thần) có thể được biến từ một hình ảnh thành một sự đo đạc chính xác các nhân tố đặc thù... đã trở nên rất phổ biến. Linnaeus đã nói rằng mỗi ghi chú về một thể loại tự nhiên "phải là một sản phẩm của số lượng, hình thức, tỷ lệ, hoàn cảnh", và nếu người ta đọc tác phẩm của Kant hoặc Diderot hay Johnson thì thấy ở mỗi nơi đều có xu hướng tương tự là nhấn mạnh các đặc điểm chung, thu gọn những số lượng rất lớn các vật thể lại thành một số lượng nhỏ những thể loại, loại hình để sắp xếp thứ tự và mô tả. Trong lịch sử tự nhiên, trong nhân chủng học, trong khái quát chung về văn hóa, mỗi loại hình đều có một đặc điểm riêng biệt và cung cấp cho người quan sát một tên gọi mà Foucault gọi là "nguồn gốc được kiểm tra". Những loại hình và đặc điểm đó đều thuộc một hệ thống, một mạng lưới các khái quát có liên quan. Như vậy:

"Cần phải thực hiện mọi sự quy định tên các thể loại bằng cách xác định mối quan hệ nào đó của nó với mọi quy định về tên gọi có thể có khác. Biết rõ những gì liên quan đến một con người tức là có được một sự phân loại hoặc có khả năng phân loại mọi vật thể khác"⁹.

Trong bài viết của các nhà triết học, sử học, bách khoa, nhà viết tiểu luận thường có việc xác định tính chất và tên của các thể loại qua sự phân loại về sinh lý và tinh thần. Ví dụ, có những người hoang dã, có người châu Âu, người châu Á, v.v.. Những điều này được thể hiện ở Linnaeus, Montesquieu, Johnson, Blumenback, Soemmerring và Kant. Các đặc điểm về sinh lý và tinh thần được phân bố tương đối đồng đều: Người Mỹ "da đỏ, nóng tính, thẳng thắn"; người Châu Á "da vàng, u sầu, cứng nhắc"; người châu Phi "da đen, lạnh lùng, lơ đãng"¹⁰. Những tên gọi về đặc điểm đó sẽ ngày càng tăng sức mạnh vào cuối thế kỷ XIX khi chúng được gắn với tính cách như là nguồn gốc, thể loại "gen". Đối với Vico và Rousseau chẳng hạn, sức mạnh của sự khái quát về tinh thần được tăng lên do việc trình bày một cách chính xác những con người nổi bật, thậm chí nguyên mẫu, người nguyên thủy, người khổng lồ, người anh hùng, như là những điểm xuất phát của những vấn đề tinh thần, triết lý và thậm chí ngôn ngữ. Như vậy, khi nói đến người phương Đông, người ta dùng các đặc điểm "gen" phổ biến như là trạng thái "nguyên thủy", các đặc điểm sơ đẳng, và bối cảnh tinh thần cụ thể của người đó. Bốn nhân tố mà tôi vừa mô tả, bành trướng, đối đầu lịch sử, thông cảm, xếp loại, là các trào lưu tư tưởng của thế kỷ XVIII, và các cấu trúc trí tuệ cụ

thể và thể chế của Đông Phương học hiện đại tùy thuộc vào sự có mặt của các nhân tố đó. Như ta sẽ thấy, nếu không có các trào lưu đó thì Đông Phương học không thể xuất hiện.

Hơn nữa, những nhân tố đó đã làm cho phương Đông nói chung và Đạo Hồi nói riêng được giải phóng khỏi cái nhìn và phán xét hạn hẹp có tính tôn giáo mà cho đến nay phương Tây Cơ Đốc giáo đã áp dụng đối với nó. Nói một cách khác Đông Phương học hiện đại xuất phát từ những nhân tố thể tục hóa của nền văn hóa châu Âu thế kỷ XVIII. Một là, sự bành trướng địa lý của phương Đông xa hơn về phía Đông và lùi sâu hơn về vật chất, đã làm nổi lỏng, thậm chí làm tiêu tan khá nhiều khuôn khổ của Kinh Thánh. Cơ sở tham khảo không chỉ gồm Đạo Cơ Đốc, Đạo Do Thái với niên lịch và bản đồ khiêm tốn, mà còn cả Ấn Độ, Trung Quốc, Nhật Bản, Sumer, đạo luật, ngôn ngữ Phạn, Đạo Zoroastra và Manu. Hai là, khả năng xử lý một cách lịch sự (chứ không nhìn một cách hạn hẹp, coi đó chỉ là một chuyên mục của chính trị nhà thờ) với các nền văn hóa không phải châu Âu và không phải là Cơ Đốc-Do Thái đã được tăng cường, vì lịch sử đã được quan niệm một cách cấp tiến hơn trước. Hiểu châu Âu một cách đúng đắn có nghĩa là hiểu được những mối quan hệ khách quan giữa châu Âu với những biên giới văn hóa và vật chất không với tới được của nó. Theo một nghĩa nào đó, ý tưởng về "một hội nghị" giữa phương Đông và châu Âu đã được thực hiện nhưng hoàn toàn theo cách thể tục. Gibbon có thể coi Mohamet là một nhân vật lịch sử đã ảnh hưởng đến châu Âu, chứ không phải là một con quỷ dữ đứng giữa trò ảo thuật và tiên tri sai lạc. Ba là, sự đồng cảm có chọn lọc với những vùng đất và vùng văn hóa không thuộc về mình đã dẫn đến tình ngoan cố của cái tôi và bản sắc, và được phân cực thành một cộng đồng những người sùng đạo chiến đấu chống lại các bè lũ dã man. Biên giới của châu Âu không còn là một loại chi sở Hải quan; những khái niệm về sự liên kết của con người và khả năng của con người nói chung đã được coi là hợp pháp một cách rộng rãi (đối lập với tính hợp pháp trong phạm vi địa phương). Bốn là, sự phân loại nhân loại đã tăng lên một cách có hệ thống vì khả năng quy tên và nguồn gốc của chúng đã trở nên tinh vi, vượt ra ngoài những phạm trù của điều mà Vico gọi là những dân tộc phi Do Thái và thiêng liêng; chủng tộc, màu da, cội nguồn, tính tình, đặc điểm và các loại hình đã gạt bỏ sự phân biệt giữa những người Cơ Đốc giáo với mọi người khác.

Nếu những nhân tố có quan hệ với nhau đó thể hiện một khuynh hướng thể tục hóa, điều đó không có nghĩa là các loại hình tôn giáo cũ trong lịch sử hay số phận hay loài người và các "mẫu hình hiện sinh" đã bị đơn giản gạt bỏ. Trái lại, chúng đã được tái hình thành, tái triển khai và phân bố lại trong các khuôn khổ thể tục vừa được nêu trên. Bất cứ ai nghiên cứu về phương Đông đều cần có vốn

từ vụng về tục phù hợp với những khuôn khổ đó. Tuy nhiên, nếu Đông Phương học đã cung cấp từ vựng, một hệ thống khái niệm, các kỹ thuật (và đó chính là điều mà Đông Phương học đã làm từ cuối thế kỷ XVIII) thì ngày nay tất cả những điều đó vẫn được duy trì như một luồng sáng tạo không hề bị gạt đi trong sự thuyết minh của mình, một thôi thúc có tính tôn giáo đã được hồi phục, một chủ nghĩa siêu tự nhiên... Điều tôi sẽ cố gắng trình bày là điều thôi thúc Đông Phương học nằm ngay trong quan niệm của nhà Đông Phương học về bản thân mình, về phương Đông và về ngành nghiên cứu của mình.

Nhà Đông Phương học hiện đại cho mình là người anh hùng giải phóng phương Đông khỏi sự tối tăm, xa lánh và xa lạ, kỳ lạ, những điều mà chính nhà Đông Phương học đã phát hiện một cách đúng đắn. Qua công tác nghiên cứu, Nhà Đông Phương học đã tái tạo các ngôn ngữ bị quên lãng và cả các trạng thái tâm lý của phương Đông. Ví dụ, Champollion đã tái tạo chữ tượng hình Ai Cập từ bức tường đá Rosetta. Những kỹ thuật khu biệt của Đông Phương học - từ vựng học, ngữ pháp, dịch thuật, giải mã về văn hóa - đã phục hồi, bổ sung và cụ thể hóa, và tái khẳng định lại các giá trị của phương Đông cổ điển và các môn học truyền thống như ngữ văn, lịch sử, tu từ và triết học. Nhưng trong quá trình đó, phương Đông và các bộ môn Đông Phương học đã thay đổi một cách biện chứng, bởi vì chúng không tồn tại được trong hình dạng khởi thủy. Phương Đông, ngay trong cả hình thức "cổ điển" mà nhà Đông Phương học thường nghiên cứu, đã được hiện đại hóa và phục hồi lại cho đến ngày nay. Những bộ môn truyền thống cũng được đưa vào nền văn hóa đương đại. Tuy nhiên, cả hai điều đó đều mang dấu vết của quyền lực, một quyền lực đã được hồi sinh, đã được tạo ra - tức là phương Đông - và một quyền lực nằm trong những kỹ thuật khoa học mới, tiên tiến về ngữ văn và sự khái quát hóa về nhân chủng học. Nói tóm lại, sau khi đưa phương Đông vào thế giới hiện đại, nhà Đông Phương học có thể đề cao phương pháp, vị trí của mình như một nhà sáng tạo, một người đã tạo nên những thế giới mới giống như Thượng đế đã tạo nên các thế giới cũ. Còn về việc tiếp tục những phương pháp và những vị trí đó và đưa đi xa hơn cả cuộc đời của từng cá nhân nhà Đông Phương học, thì sẽ có một truyền thống thế tục liên tục, một trật tự thế tục của những nhà phương pháp luận nghiêm túc với tình anh em không dựa trên quan hệ máu mủ, mà là có chung một sự thuyết minh, một cách làm, một thư viện, một loạt ý kiến đã được thu nhận, tóm lại một bài kinh cầu thánh chung cho tất cả những ai đã tham gia đội ngũ. Flaubert đã thấy trước rằng với thời gian nhà Đông Phương học hiện đại sẽ trở thành những người sao chép giống như Bouvard và Pecuchet; nhưng trong những ngày đầu, trong sự nghiệp của những người như Silvestre de Sacy và Ernest Renan, nguy cơ của nạn sao chép chưa rõ ràng.

Luận điểm của tôi là những khía cạnh chủ yếu trong lý thuyết và cách làm của Đông Phương học hiện đại (mà từ đó bắt nguồn Đông Phương học ngày nay) có thể được hiểu không phải là một sự tiếp cận đột ngột các kiến thức khách quan về phương Đông mà là một loạt cơ cấu được kế thừa từ quá khứ, được thể tục hóa, được sắp xếp lại, được cấu trúc lại bởi các môn học như ngữ văn. Và bản thân môn ngữ văn cũng lại được tự nhiên hóa, hiện đại hóa, thể tục hóa và trở thành những nhân tố thay thế (hoặc phiên bản) cho chủ nghĩa siêu tự nhiên của Đạo Cơ Đốc. Dưới hình thức các văn bản và ý tưởng mới, phương Đông đã được thích nghi với những cấu trúc đó. Chắc chắn là các nhà ngôn ngữ học và thám hiểm như Jones và Anquetil đã đóng góp vào Đông Phương học hiện đại, nhưng chính thế hệ sau họ đã làm cho Đông Phương học hiện đại có một đặc điểm riêng trên tư cách là một lĩnh vực, một nhóm ý tưởng, một sự thuyết minh. Nếu ta coi cuộc viễn chinh của Napoleon (1798 - 1801) là một thử nghiệm đầu tiên của Đông Phương học hiện đại, thì ta có thể coi những nhà anh hùng đi đầu trong việc nghiên cứu Đạo Hồi (Sacy, Renan và Lane) là những người xây dựng lĩnh vực này, sáng tạo ra một truyền thống và là tổ tiên của tinh anh em trong Đông Phương học. Điều mà Sacy, Renan và Lane đã làm là đặt Đông Phương học trên một cơ sở khoa học và suy lý. Họ không chỉ là một tấm gương lao động mà còn tạo một khối từ vựng và ý tưởng mà bất kỳ ai muốn trở thành nhà Đông Phương học đều có thể sử dụng. Việc họ khởi đầu Đông Phương học là một kỳ công lớn là đã tạo ra được một khối lượng thuật ngữ khoa học, xóa bỏ bóng tối và mang lại một nguồn ánh sáng đặc biệt cho phương Đông, dựng lên hình ảnh nhà Đông Phương học như một quyền lực trung tâm về phương Đông, hợp pháp hóa một loại nghiên cứu Đông Phương học đặc biệt, cụ thể và đồng bộ, lưu hành về mặt văn hóa một hình thức tiền lệ về cách trình bày để từ nay nó sẽ nói hộ cho phương Đông; trên hết, công việc của những vị tiền bối là đã tạo ra một lĩnh vực nghiên cứu và một giả định các ý tưởng mà rồi đây sẽ tạo thành một cộng đồng các học giả có dòng dõi, truyền thống và tham vọng vừa có tính nội bộ trong lĩnh vực nghiên cứu và vừa có tính đối ngoại có đủ uy tín chung. Trong thế kỷ XIX, châu Âu càng xâm phạm phương Đông thì Đông Phương học càng được công chúng tin nhiệm. Nếu thành quả đó đi đôi với việc mất tính độc đáo, thì điều đó không có gì đáng ngạc nhiên, bởi vì ngay từ đầu phương thức làm của Đông Phương học là tái tạo lại và lặp đi lặp lại.

Một nhận xét cuối cùng: Những ý tưởng, thể chế, nhân vật cuối thế kỷ XVIII và thế kỷ XIX mà tôi sẽ đề cập đến trong chương này là một bộ phận quan trọng, là một đoạn đi sâu then chốt vào giai đoạn đầu tiên của kỷ nguyên lớn nhất chưa từng có về xâm chiếm lãnh thổ. Khi Chiến tranh thế giới lần thứ nhất kết thúc, 5% lãnh thổ trái đất là thuộc địa của châu Âu. Nếu nói một cách đơn giản rằng Đông Phương học hiện đại là một khía cạnh của cả chủ nghĩa đế quốc và chủ

nghĩa thực dân thì sẽ ít ai có thể tranh cãi được. Tuy nhiên, nói như thế vẫn chưa đủ. Cần trình bày một cách có phân tích, có tính lịch sử. Tôi muốn chứng minh rằng Đông Phương học hiện đại, khác với nhận thức tiền thực dân của Dante và Herbelot, là một bộ môn học thuật một hệ thống về tích lũy. Và đó không phải chỉ là một đặc điểm trí tuệ và lý luận, mà nó còn làm cho Đông Phương học hiện đại có xu hướng tích lũy về con người và lãnh thổ một cách có hệ thống. Tái tạo lại một ngôn ngữ phương Đông đã chết hoặc đã bị mất, xét cho cùng, điều đó có nghĩa là khôi phục lại một phương Đông đã chết hoặc bị lãng quên. Điều đó cũng có nghĩa là tái tạo lại một cách chính xác, khoa học, và thậm chí trí tưởng tượng cũng có thể chuẩn bị những điều mà sau này các đạo quân, các bộ máy cai trị, các bộ máy viên chức sẽ tiến hành trên thực địa ở phương Đông. Về một ý nghĩa nào đó, Đông Phương học được chứng minh là đúng không những do thắng lợi về trí tuệ và nghệ thuật của nó mà còn do tính hiệu quả, hữu ích và quyền lực của nó. Vì tất cả những lý do đó, Đông Phương học xứng đáng được quan tâm một cách nghiêm túc.

II. SILVESTRE DE SACY VÀ ERNEST RENAN: NHÂN CHỨNG HỌC SUY LÝ VÀ PHÒNG THÍ NGHIỆM NGỮ VĂN

Hai chủ đề lớn trong cuộc đời của Silvestre de Sacy là cố gắng dũng cảm và tận tụy phục vụ sự nghiệp giáo dục và sự suy lý hữu ích. Sinh năm 1757 trong một gia đình theo Đạo Jansen và nghề truyền thống là công chứng viên, Antoine Isaac Silvestre de Sacy được dạy dỗ riêng tại tu viện Benadictine, trước tiên học ngôn ngữ Arập, rồi ngôn ngữ Xyri, Chaldea và sau đó là ngôn ngữ Do Thái, đặc biệt, ngôn ngữ Arập là công cụ đã giúp ông khám phá phương Đông, vì theo Joseph Reinaud, lúc đó tài liệu phương Đông cả loại thiêng liêng và loại trần tục, đều có dưới những hình thức cổ kính nhất và chưa đựng nhiều thông tin nhất¹¹. Mặc dù là người theo chủ nghĩa chính thống, năm 1769 ông được bổ nhiệm làm thầy giáo đầu tiên dạy tiếng Arập tại trường dạy các sinh ngữ phương Đông mới được thành lập, và ông trở thành hiệu trưởng của trường này năm 1824. Năm 1806, ông được bổ nhiệm làm giáo sư trường Đại học France, mặc dù từ năm 1805 ông đã là nhà Đông Phương học thường trực ở Bộ Ngoại giao Pháp. Tại đây, ông làm việc không lương cho đến năm 1811, lúc đầu chuyên dịch các thông báo của Đại quân Napoleon và Tuyên ngôn 1806 của Napoleon mà nội dung là hy vọng kích động "sự cuồng tín của Đạo Hồi" để chống lại dòng đạo chính thống của người

Nga. Sau đó, trong nhiều năm, Sacy đào tạo phiên dịch cho cơ quan phiên dịch tiếng phương Đông của Pháp và những nhà nghiên cứu tương lai. Khi Pháp chiếm Angiêri năm 1830, chính Sacy đã dịch bản Tuyên cáo cho nhân dân Angiêri. Bộ trưởng Ngoại giao Pháp thường tham khảo ý kiến của ông về các vấn đề ngoại giao liên quan đến phương Đông. Bộ trưởng Chiến tranh cũng thỉnh thoảng hỏi ý kiến ông. Vào tuổi 75, ông thay Dacier làm thư ký của Viện Hàn lâm các văn khắc và đồng thời phụ trách các sách viết tay tiếng Phương Đông ở thư viện Hoàng gia. Trong suốt quá trình công tác lâu dài và đặc sắc của mình, tên tuổi Sacy gắn liền với việc tái cơ cấu và cải cách nền giáo dục (đặc biệt trên lĩnh vực nghiên cứu phương Đông) trong thời kỳ hậu cách mạng ở Pháp¹². Cùng với Cuvier, năm 1832 Sacy được bầu làm thành viên Thượng nghị viện Pháp.

Không phải chỉ vì ông giữ chức vụ Chủ tịch đầu tiên của Hội châu Á (thành lập năm 1822) mà tên tuổi Sacy gắn liền với sự mở đầu của Đông Phương học hiện đại. Lý do chính là qua công tác của mình, Sacy đã cung cấp cho Đông Phương học cả một khối lượng văn bản có hệ thống, một thông lệ sư phạm, một truyền thống học thuật và một mối liên hệ quan trọng giữa học thuật về phương Đông và chính sách nhà nước. Trong các tác phẩm của Sacy, lần đầu tiên được công bố ở châu Âu kể từ Hội đồng Viên, đã có được một nguyên tắc về phương pháp luận mang tính tự ý thức song song với bộ môn học thuật. Điều không kém phần quan trọng là Sacy còn cảm thấy mình là một người tham gia bước đầu vào một dự án xét lại quan trọng. Ông là người khởi xướng, và trong các bài viết của mình, ông đóng vai trò như một tu sĩ thế tục, coi phương Đông là học thuyết của mình và các sinh viên là thành viên giáo hội của mình, và đó chính là điểm rất có liên quan đến luận điểm của tôi. Công tước Broglie, một người đương thời rất thán phục Sacy, đã nói rằng, công việc của Sacy đã kết hợp hài hòa phong cách của một nhà khoa học với nhà thuyết giáo Kinh Thánh và Sacy người duy nhất có thể dung hòa "những mục tiêu của Leibniz với những cố gắng của Bossuet"¹³. Do đó, tất cả những gì ông viết đều dành cho sinh viên (trong tác phẩm đầu tiên của ông, "Những nguyên tắc ngữ pháp chung", xuất bản năm 1799, người sinh viên chính là con trai của ông), và những cuốn sách đó không được giới thiệu là những tác phẩm hoàn toàn mới mà chỉ là việc trích lại, sửa chữa, chỉnh lý những gì hay nhất đã được làm, nói hoặc viết trước đó.

Hai đặc điểm đó, cách trình bày mang tính sư phạm và dụng tâm được tác giả bộc lộ là nhắc lại bằng cách trích dẫn và chỉnh lý, là rất then chốt. Những bài viết của Sacy mang sắc thái của văn nói; văn của ông thường dùng đại từ nhân xưng ngôi thứ nhất, thể hiện nổi bật năng lực cá nhân và tính hùng biện. Ngay cả khi đề cập đến những vấn đề khó hiểu nhất, như lời chú giải học thuật về tiền đúc Sasanian thuộc thế kỷ thứ III, người ta cũng cảm thấy đó không phải là

lời văn viết mà là một giọng văn nói. Ý chủ đạo đó trong công trình của Sacy được thể hiện qua những lời mở đầu gửi cho con trai mình trong cuốn sách "Những nguyên tắc ngữ pháp chung". Ông đã viết: "Cuốn sách nhỏ này được viết cho con, con trai thân yêu của ta".

Điều đó có nghĩa là ta viết cho con (hoặc nói với con) vì con cần biết những điều đó, và vì những điều đó không tồn tại dưới bất cứ một hình thức nào có thể sử dụng được cho nên ta đã tự viết. Tóm lại, ông nói thẳng với đối tượng hãy sống có ích, cố gắng ngay tức khắc, suy lý một cách có lợi. Vì Sacy tin rằng người ta có thể làm cho mọi điều trở nên rõ ràng và có lý bất kể nhiệm vụ khó khăn và chủ đề khó hiểu như thế nào. Ở Sacy, người ta thấy có sự nghiêm khắc của Bossuet, chủ nghĩa nhân văn trù tượng của Leibniz và khẩu khí của Rousseau, tất cả được gộp lại trong cùng một phong cách.

Tác động của giọng nói của Sacy là vẽ một vòng tròn chia cách Sacy và cử tọa của mình khỏi thế giới nói chung, giống như thầy giáo và học trò trong một lớp học được đóng kín. Khác với vật lý học, triết học hoặc văn học cổ điển, Đông Phương học rất bí ẩn. Đó là vấn đề quan trọng đối với những ai đã có sự quan tâm đến phương Đông nhưng lại muốn biết phương Đông kỹ hơn, có hệ thống hơn, và ở đây nguyên tắc sư phạm có hiệu quả hơn là hấp dẫn. Do đó, nhà thuyết trình sư phạm trình bày tư liệu của mình, mang tư liệu của mình cho học trò và vai trò của học trò là tiếp nhận những gì được cung cấp cho họ dưới hình thức những chuyên mục đã được lựa chọn và sắp xếp cẩn thận. Vì phương Đông cổ kính, xa xôi cho nên trình bày của người thầy là sự phục hồi và nhìn lại những điều đã biến khỏi tầm hiểu biết rộng hơn. Và vì phương Đông hết sức phong phú (về không gian, thời gian và các nền văn hóa) cho nên không thể trình bày hết được, mà chỉ cần trình bày những phần tiêu biểu nhất. Như vậy, Sacy tập trung vào các hợp tuyển, trích giảng, trình bày tranh, khảo sát các nguyên tắc chung, nêu một loạt các ví dụ mạnh mẽ nhằm giới thiệu phương Đông cho học sinh. Những ví dụ đó có sức mạnh vì hai lý do. Một là, chúng phản ánh sức mạnh của Sacy trên tư cách là một nhân vật quyền uy phương Tây cố tình rút ra từ phương Đông những gì mà cho đến nay do xa xôi và do tính kỳ quái của nó nên đã che kín được. Hai là, bản thân những ví dụ đó có sức mạnh về ký hiệu (hoặc do nhà Đông Phương học truyền sức mạnh cho chúng) để thể hiện phương Đông.

Công việc của Sacy chủ yếu là sưu tầm, biên soạn. Như vậy, công việc đó có tính sư phạm về nghi lễ và tính xét lại về sự kiên trì cố gắng. Ngoài cuốn sách "Những nguyên tắc ngữ pháp chung", ông còn xuất bản cuốn "Trích giảng văn học Ả-rập" gồm ba tập (1806 và 1827), một tuyển tập các bài viết về ngữ pháp tiếng Ả-rập (1825), một sách ngữ pháp tiếng Ả-rập, năm 1810 (cho học sinh trường đặc

biệt), các tiểu luận về nghệ thuật làm thơ Arập và tôn giáo Druze, và nhiều tác phẩm ngắn về nghiên cứu tiền đúc, nghiên cứu nguồn gốc và sự hình thành của tên họ, nghiên cứu văn bia, địa lý, và cân đo. Ông dịch khá nhiều tác phẩm và viết hai bình luận dài về hai tác phẩm "Calila và Dumna" và "Maqumat" của Al Hariri. Về biên tập, viết ký và sử về học thuật hiện đại, Sacy cũng tỏ ra rất có nghị lực tương tự. Không có gì đáng lưu ý thuộc các lĩnh vực liên quan mà Sacy không biết đến, mặc dù các bài viết của ông đều tập trung vào một mục đích duy nhất, và cả về các mặt phi phương Đông, đều mang tính thực chứng hạn hẹp.

Năm 1802, Viện Nghiên cứu Pháp được Napoleon giao nhiệm vụ xây dựng một bức tranh toàn cảnh về tình hình và tiến bộ của nghệ thuật và khoa học kể từ năm 1789. Sacy được chọn vào nhóm biên soạn. Ông tỏ ra là chuyên gia nghiêm khắc và chặt chẽ nhất, và về mặt tổng hợp chung ông có ý thức lịch sử cao nhất. Báo cáo về bức tranh toàn cảnh, được gọi một cách không chính thức là Báo cáo Dacier, đã nêu nhiều ý kiến tâm đắc của Sacy và các đóng góp của ông vào việc nghiên cứu phương Đông. Báo cáo nhan đề "Bức tranh lịch sử về học thuật uyên bác của Pháp" đã thể hiện ý thức lịch sử mới (đối lập với "thiên nhiên"). Ý thức mới đó thật cấp tiến: sự hiểu biết có thể được sắp xếp trên một sân khấu, và toàn bộ kiến thức đó có thể được khảo sát ngay, dễ dàng. Báo cáo được đệ trình lên Đức Vua và lời tựa của Dacier đã nêu chủ đề một cách hoàn hảo. Báo cáo kiểm điểm đó đã giúp nhà Vua làm được một điều mà các vị vua khác không thể làm được, chỉ cần đọc qua cũng có thể nắm được toàn bộ kiến thức của loài người. Dacier viết tiếp rằng nếu trước đây đã có một bức tranh lịch sử như vậy thì chúng ta đã có thể có được nhiều kiệt tác mà hiện nay đã bị mất hoặc phá hủy. Điều hấp dẫn và lợi ích của bức tranh này là nó bảo tồn được kiến thức và giúp con người ta có thể tiếp cận được ngay với kiến thức đó. Dacier nói rằng nhiệm vụ đó đã được giản tiện đi nhờ có cuộc viễn chinh của Napoleon sang phương Đông mà một trong những kết quả là đã nâng cao mức hiểu biết về địa lý hiện đại¹⁴. (Bài viết của Dacier cũng cho thấy hình thức nổi bật của "Bức tranh lịch sử" có thể ứng dụng cả cho các quầy hàng của một bách hóa tổng hợp hiện đại).

Tầm quan trọng của "Bức tranh lịch sử" đối với việc hiểu giai đoạn mở đầu của Đông Phương học là ở chỗ nó bộc lộ hình thức của kiến thức Đông Phương học và đặc điểm về mối quan hệ của nhà Đông Phương học với chủ đề của mình. Trong những bài viết của Sacy về Đông Phương học, cũng như các bài viết khác của ông, ông nói công việc của mình là tìm kiếm và phát hiện, đưa ra ánh sáng cứu một khối lượng rất lớn các chất liệu còn tăm tối, mờ mịt. Tại sao? Nhằm gạt những chất liệu đó trước mắt các sinh viên. Giống như các học giả đương thời, Sacy coi một tác phẩm học thuật là một bổ sung tích cực cho một tòa lâu đài mà mọi học giả cùng nhau xây dựng. Kiến thức chủ yếu là làm cho tư liệu

được thể hiện rõ và mục đích của một bức tranh là trình bày toàn bộ kiến thức một cách thiết thực. Do đó, nguyên tắc học thuật là một công nghệ cụ thể về quyền lực: nó đem lại cho người sử dụng (và sinh viên của mình) những công cụ và kiến thức (nếu người đó là sử gia) mà đến nay đã bị mất¹⁵. Thật thế, từ vưng về quyền lực và thu nhận chuyên ngành đã đặc biệt gắn liền với uy tín của Sacy trên tư cách là người đi tiên phong về Đông Phương học. Ông là một học giả dũng cảm, đã đối phó thành công với những khó khăn tưởng chừng như không thể vượt qua được. Ông đã tìm được những phương tiện để trình bày cho sinh viên về một lĩnh vực chưa từng tồn tại. Công tước Broglie đã nói rằng Sacy đã "làm" ra sách, các quy tắc, các ví dụ. Kết quả là đã sản sinh ra những tư liệu về phương Đông, xây dựng được phương pháp nghiên cứu tư liệu đó và những ví dụ mà thậm chí người phương Đông cũng không có¹⁶.

So sánh với lao động của các nhà nghiên cứu về Hy Lạp hoặc La Mã trong nhóm chuyên gia của viện, thì lao động của Sacy thật đáng kinh ngạc và khâm phục. Các chuyên gia về Hy Lạp và La Mã cổ đại có sẵn tư liệu, các quy định đã được thỏa thuận, các trường học. Còn Sacy thì phải tự tạo ra. Mỗi quan hệ năng động giữa cái mất mát ban đầu và thành quả thu được sau đó là điều luôn luôn ám ảnh trong các bài viết của Sacy, và ông đã đầu tư rất nhiều công sức vào đó. Giống như các đồng nghiệp của mình thuộc các lĩnh vực khác, Sacy tin rằng kiến thức là điều trông thấy được; song khác với họ, ông không chỉ nhận diện và xác định kiến thức, mà còn phải giải mã, giải thích nó và điều khó hơn cung cấp nó. Thành tựu của Sacy là ở chỗ ông đã sản sinh ra cả một lĩnh vực học thuật. Là người châu Âu, ông đã lục soát, cướp bóc các kho lưu trữ phương Đông mà không hề phải rời nước Pháp. Sau khi phát hiện các văn bản, ông đã phục chế, bổ sung, rồi chú giải, giải mã, sắp xếp và bình luận. Với thời gian, bản thân phương Đông trở nên kém quan trọng hơn những điều mà nhà Đông Phương học đã tạo ra từ nó. Như vậy, phương Đông được Sacy mô tả trong phần lý giải, tranh luận của bức tranh sư phạm, và sau đó phương Đông của nhà Đông Phương học đã dè dặt trong việc xuất hiện trong thực tế.

Sacy đủ thông minh để có lập luận hỗ trợ cho các quan điểm và cách làm của mình. Trước hết, ông nói rõ tại sao bản thân "Phương Đông" không thể được hiểu rõ với khẩu vị, trí thông minh và lòng kiên nhẫn của người châu Âu. Sacy bảo vệ sự có ích và hấp dẫn của những điều như thơ ca Arập chẳng hạn. Song điều ông thực sự muốn nói là nền thơ ca Arập phải được các nhà Đông Phương học chế biến rồi mới có thể bắt đầu được tán thưởng. Vì lý do, ý kiến đó nói chung có liên quan đến lý thuyết về kiến thức, nhưng nó cũng chứa đựng sự tự biện minh của nhà Đông Phương học. Thơ Arập là sản phẩm của một dân tộc hoàn toàn xa lạ (với người châu Âu), thuộc những điều kiện khí hậu, xã hội, lịch sử

rất khác với những điều hiểu biết của người châu Âu. Hơn nữa, thơ ca đó được nuôi dưỡng bởi những lý tưởng, định kiến, niềm tin, mê tín mà ta chỉ có thể thu nhận được sau một thời gian nghiên cứu dài và gian khổ". Thậm chí, đối với một người đã trải qua sự đào tạo nghiêm khắc về chuyên môn hóa thì đại bộ phận nội dung mô tả trong thơ Arập cũng khó hiểu đối với những người châu Âu "đã đạt đến một trình độ văn minh cao hơn". Tuy vậy, những điều chúng ta có thể nắm được sẽ có giá trị lớn đối với những người châu Âu chúng ta quen che giấu các thuộc tính bên ngoài, các hoạt động xác thật của mình và mối quan hệ của mình với tự nhiên. Vì vậy, tác dụng của nhà Đông Phương học là cung cấp cho đồng bào của mình một số lớn những kinh nghiệm nếm trải khác thường và - điều đó có giá trị hơn nữa là một thể loại văn học có thể giúp ta hiểu nền thơ ca "đích thực thần thánh" của người Do Thái¹⁷.

Nếu cần phải có nhà Đông Phương-học vì học giả này tìm kiếm được từ trong vùng sâu thẳm của phương Đông xa xôi những viên ngọc hữu ích và vì không thể biết được phương Đông nếu không có sự trung gian của học giả đó, thì có một điều khác cũng đúng là không nên tiếp thu toàn bộ những gì được phương Đông viết. Đó chính là lời giới thiệu của Sacy về lý thuyết "từng phần nhỏ" của ông, một quan tâm chung của chủ nghĩa lãng mạn. Không những vì các tác phẩm văn chương phương Đông chủ yếu xa lạ đối với người châu Âu, chúng còn không đủ sức hấp dẫn và không có đủ "khẩu vị và trí tuệ phê phán", do đó chỉ đáng được đăng dưới hình thức trích đoạn¹⁸. Do đó, nhà Đông Phương học cần giới thiệu phương Đông bằng một loạt các đoạn trích tiêu biểu, những đoạn đó được tái bản, được giải thích, chú giải và đi kèm theo có thêm nhiều đoạn trích khác. Sự trình bày đó đòi hỏi một thể loại đặc biệt: văn học trích giảng. Đối với Sacy, đó là cách thể hiện một cách trực tiếp và có lợi về tính có ích và hấp dẫn của Đông Phương học. Tác phẩm rất nổi tiếng của Sacy là bộ sách gồm ba tập, "Trích giảng văn học Arập". Mở đầu tập sách đó là hai câu thơ Arập, tạm dịch là:

"Một quyển sách thú vị và bổ ích

cho người học trò chăm chỉ sưu tập một số đoạn thơ văn".

Các hợp tuyển của Sacy được sử dụng rộng rãi ở châu Âu qua một số thế hệ. Tuy người ta nói nội dung của chúng mang tính điển hình, chúng đã nhận chìm và che đậy việc nhà Đông Phương học kiểm duyệt phương Đông. Hơn nữa, trật tự nội tại của nội dung, sự sắp xếp các phần, việc chọn lọc các đoạn trích không giờ để lộ bí mật của chúng. Người ta có cảm tưởng rằng nếu các đoạn trích do không được lựa chọn vì tầm quan trọng của chúng, sự phát triển theo thời gian hoặc cái đẹp thẩm mỹ của chúng (các hợp tuyển của Sacy không căn cứ vào đó), thì chắc chúng cũng phải thể hiện một vẻ tự nhiên nào đó của phương Đông,

hoặc một sự tất yếu điển hình nào đó. Nhưng cả điều này cũng không bao giờ được nói đến. Sacy chỉ đơn giản nói rằng ông đã có những cố gắng đó nhằm phục vụ các sinh viên, để sinh viên không phải mua hoặc đọc một khối lượng quá lớn về phương Đông. Với thời gian, người đọc quên cố gắng đó của nhà Đông Phương học và coi việc cơ cấu lại phương Đông, thể hiện qua các tập hợp tuyển, là bản thân phương Đông. Cấu trúc khách quan (tức phương Đông) và sự tái cơ cấu hóa (tức việc các nhà Đông Phương học trình bày về phương Đông) có thể trao đổi với nhau, thay thế lẫn nhau. Phương Đông được bao phủ bởi tính suy lý của nhà Đông Phương học. Những nguyên lý của phương Đông trở thành nguyên lý của nhà Đông Phương học. Từ chỗ xa cách, phương Đông nay đã có thể tiếp cận được. Từ chỗ phương Đông không thể tự mình đứng vững được, nay nó đã trở nên bổ ích về mặt sư phạm. Từ chỗ bí mật, nó đã được tìm thấy lại, dù rằng trong quá trình đó một số bộ phận đã bị mất, bị rơi rụng. Những hợp tuyển của Sacy không chỉ bổ sung cho phương Đông mà còn tạo sự có mặt của phương Đông ở phương Tây¹⁹. Công việc của Sacy đã phong thánh cho phương Đông, đã tạo ra một danh sách các văn bản được lưu truyền từ thế hệ sinh viên này sang thế hệ sinh viên khác.

Sacy đã có một đội ngũ môn đệ rất lớn. Tất cả nhà nghiên cứu Arập quan trọng ở châu Âu trong thế kỷ XIX đều tự xưng là học trò của Sacy. Các trường đại học và các viện hàn lâm ở Pháp, Tây Ban Nha, Na Uy, Thụy Điển và đặc biệt là Đức đều có những sinh viên đã đi theo con đường của Sacy và dựa vào những hợp tuyển của ông²⁰. Tuy nhiên, mọi sự kế thừa về tri thức đều đồng thời bao gồm cả mặt làm phong phú thêm lẫn mặt hạn chế bớt. Tính độc đáo về phả hệ của Sacy là đã coi phương Đông là đối tượng cần được phục hồi không những vì sự có mặt lộn xộn và mờ mịt của sự khó nắm bắt của phương Đông. Sacy "xếp" những người Arập vào phương Đông và bản thân phương Đông lại được xếp vào trong khung cảnh chung của học thuật hiện đại. Do đó, Đông Phương học thuộc về học thuật châu Âu, những tư liệu của nó phải được nhà Đông Phương học tái tạo lại trước khi có thể được đưa vào nhà trường cùng với học thuật nghiên cứu La Mã và Hy Lạp. Mỗi nhà Đông Phương học tái tạo lại phương Đông của mình theo những qui tắc cơ bản của nhận thức học về cái mất và cái được mà Sacy là người đầu tiên đưa ra và thực hiện. Sacy là cha đẻ của Đông Phương học và cũng là con vật hy sinh đầu tiên của môn học này. Vì qua việc dịch thuật những văn bản, đoạn trích, từng phần nhỏ các nhà Đông Phương học kế tục đã gạt tác phẩm của Sacy bằng việc cung cấp phương Đông được phục hồi của họ. Tuy nhiên, tiến trình do ông khởi xướng sẽ tiếp tục vì môn ngữ văn đã phát triển được những quyền lực hệ thống và thể chế mà Sacy chưa hề khai thác được. Đó là thành tựu

của Renan: Renan đã kết hợp và gắn phương Đông với những bộ môn học so sánh mới nhất, trong đó ngữ văn là một bộ môn nổi tiếng.

Sự khác nhau giữa Sacy và Renan là khác nhau giữa mở đầu và tiếp tục. Sacy là người khởi xướng, công trình của Sacy thể hiện sự ra đời của lĩnh vực Đông Phương học và quy chế của nó trên tư cách là một môn học của thế kỷ XIX, có nguồn gốc từ chủ nghĩa lãng mạn cách mạng. Renan xuất thân từ thế hệ thứ hai của Đông Phương học. Nhiệm vụ của ông là củng cố sự trình bày chính thức của Đông Phương học, hệ thống hóa những phát hiện của nó và thiết lập những thể chế trí tuệ và toàn cầu của nó. Sacy đã khởi đầu và bồi dưỡng sức sống cho Đông Phương học và cơ cấu của nó. Renan đã thích nghi Đông Phương học với bộ môn ngữ văn và thích nghi cả hai với nền văn hóa trí tuệ của thời đại mình và chính điều đó đã vĩnh viễn hóa các cấu trúc của Đông Phương học về mặt trí tuệ và làm cho chúng được thể hiện rõ ràng hơn.

Renan là một người tự lập, không phải hoàn toàn là độc đáo mà cũng không phải tuyệt đối là phái sinh. Do đó, trên tư cách là một thể lực văn hóa hoặc một nhà Đông Phương học quan trọng, người ta không thể coi nhẹ ông chỉ như là một nhân vật hay một loạt những ý tưởng đã biến thành giải đồ. Điều tốt nhất là nên coi Renan có thể lực năng động, những người đi tiên phong đã tạo những cơ hội cho ông, nhưng chính ông đã đưa những thành tựu của họ vào trong nền văn hóa như là một loại tiền tệ mà ông đã lưu hành và tái lưu hành (xin nhấn mạnh thêm một chút) cùng với đồng tiền được tái tạo, và không thể nhầm lẫn, của bản thân ông. Tóm lại, cần nhận định hoạt động của Renan là một thể loại cách làm về văn hóa và trí tuệ, một phong cách phát biểu của Đông Phương học mà Michel Foucault gọi là kho tư liệu của thời đại của mình²¹. Điều quan trọng không chỉ ở những điều mà Renan nói, mà là ở chỗ nói như thế nào, và với bối cảnh và sự đào tạo của mình ông đã sử dụng cái gì làm chủ đề, kết hợp cái gì với cái gì, v.v.. Như vậy, quan hệ của Renan với chủ đề phương Đông, với thời đại và cử tọa của mình, và thậm chí với công tác của mình, có thể được mô tả mà không phải dùng các công thức phụ thuộc vào một giả định chưa được xem xét về bản thể học (tức là lịch sử tư tưởng, cuộc sống và thời đại. Thay vào đó, chúng ta có thể coi Renan là một nhà văn làm một cái gì đó có thể mô tả được, tại một địa điểm được xác định một cách thể tục, không gian và văn hóa (và do đó cả về mặt lưu trữ) để phục vụ một cử tọa, và điều không kém phần quan trọng là để thúc đẩy vị trí của mình trong môn Đông Phương học của thời đại mình.

Renan đi từ lĩnh vực ngữ văn đi vào Đông Phương học và chính vị trí đặc biệt phong phú và vị trí văn hóa nổi tiếng của môn ngữ văn đã cung cấp cho Đông Phương học những đặc điểm kỹ thuật hết sức quan trọng. Ông là người trước đây

đã nói ngữ văn là một môn học thuật nghiên cứu từ ngữ, khô khan và không quan trọng. Do đó, việc Nietzsche nói Renan là một trong những bộ óc vĩ đại nhất của thế kỷ XIX và là nhà ngữ văn học, là một điều đáng kinh ngạc. Tuy nhiên, sẽ không ngạc nhiên nếu ta nhớ lại những điều được viết trong cuốn sách "Louis Lambert" của Balzac:

"Thật là một cuốn sách tuyệt vời khi người ta mô tả cuộc sống và những phiêu lưu của một từ. Không nghi ngờ gì nữa, một từ đã thu nhận những ấn tượng khác nhau qua những sự kiện mà nó được sử dụng. Tùy thuộc vào chỗ từ đó được sử dụng ở những địa điểm nào, một từ đã làm thức tỉnh các loại ấn tượng khác nhau ở trong những con người khác nhau. Nhưng liệu có vĩ đại hơn không nếu ta xem xét một từ dưới ba khía cạnh của nó: tâm hồn, thể xác và sự vận động"²².

Sau này, Nietzsche sẽ nêu câu hỏi liệu có phạm trù nào bao gồm tất cả ông ta, Warner, Schopenhauer, Leopardi, trên tư cách là các nhà ngữ văn học? Thuật ngữ này hình như bao gồm cả năng khiếu đặc biệt để có thể đi sâu vào tinh thần ngôn ngữ và khả năng sản sinh ra một tác phẩm mà ngôn từ có sức mạnh mỹ học và lịch sử. Mặc dù "nghề" ngữ văn ra đời vào một thời điểm của năm 1777 "khi F.A.Wolf đã sáng tác cho mình danh hiệu là nhà nghiên cứu ngữ văn", Nietzsche vẫn phải cố gắng để chứng minh rằng những người chuyên nghiên cứu các tác phẩm kinh điển Hy Lạp và La Mã nói chung không hiểu được môn học thuật của mình: "Họ không bao giờ đi sâu được vào gốc rễ của vấn đề. Họ không bao giờ coi ngữ văn là chứng cứ cho một vấn đề".

Đơn giản là vì "kiến thức của ngữ văn học thế giới cũ không thể tồn tại mãi; còn tư liệu của nó lại nhiều vô tận"²³. Đó chính là điều mà tập thể các nhà ngữ văn không thể hiểu được. Nhưng điều nổi bật ở một số ít bộ óc đặc biệt ưu việt được Nietzsche coi là đáng ca ngợi, không ca ngợi một cách thiếu rõ ràng và miễn cưỡng như tôi đang mô tả, là mối quan hệ sâu sắc giữa họ với tính hiện tại, một mối quan hệ mà thực tiễn của ngữ văn học đã cung cấp cho họ.

Ngữ văn học gây ra vấn đề cho bản thân mình, các nhà ngữ văn và hiện tại. Ngữ văn học thể hiện một tình hình, người ta vừa là hiện đại và là người châu Âu vì cả hai phạm trù đó không có ý nghĩa thực sự nếu không được gắn với một nền văn hóa ngoại lai trước đó và thời gian trước đó. Nietzsche cũng coi ngữ văn là một cái gì đã được đề ra, tạo ra theo nghĩa của Vico trên tư cách là một dấu hiệu của hoạt động con người, được tạo ra trên tư cách là một phạm trù của sự khám phá, tự khám phá của con người và tính độc đáo của con người. Ngữ văn học là một cách để làm cho mình trở nên nổi bật, như các nghệ sĩ vĩ đại thường

làm, đối với thời đại của mình và một quá khứ rất gần, tuy rằng điều nghịch lý là bằng việc làm đó thực tế người ta đã nói lên tính hiện đại của mình.

Giữa Friedrich August Wolf năm 1777 và Friedrich Nietzsche năm 1875, có Ernest Renan, một nhà ngữ văn phương Đông và cũng là một người có ý thức phức tạp và lý thú về phong cách ngữ văn và văn hóa hiện đại dính líu đến nhau. Trong cuốn sách "Tương lai của khoa học" (viết năm 1848 và đến 1890 mới xuất bản), ông đã viết rằng: "Những người sáng lập ra đầu óc hiện đại là các nhà ngữ văn học". Trong câu trước đó, ông viết rằng "đầu óc hiện đại là gì nếu không phải là chủ nghĩa duy lý, chủ nghĩa phê phán, chủ nghĩa tự do, và cả ba đều được hình thành cùng thời với ngữ văn?". Ông tiếp tục viết rằng ngữ văn là một môn học thuật so sánh mà chỉ những người hiện đại mới có và là một tượng trưng cho ưu thế của thời hiện đại (và của châu Âu). Mọi tiến bộ của nhân loại từ thế kỷ XV đều có thể quy cho các đầu óc mà chúng ta nên gọi là các nhà ngữ văn, công việc của ngữ văn trong nền văn hóa hiện đại (Renan gọi đó là nền văn hóa ngữ văn) là tiếp tục nhìn rõ thực tế và tự nhiên, và do đó gạt bỏ chủ nghĩa siêu tự nhiên, và tiếp tục theo kịp những phát hiện của khoa học tự nhiên. Hơn thế nữa, ngữ văn làm cho người ta có thể có được một cái nhìn chung về đời sống con người và hệ thống các sự vật. "Tôi đứng ở giữa, hít thở hương thơm vạn vật, xét đoán, so sánh, phối hợp, thuyết phục, và bằng cách đó tôi sẽ hiểu thấu được tận hệ thống của sự vật". Có một ánh hào quang rõ ràng, không thể nhầm lẫn quanh nhà ngữ văn học. Và Renan đã nêu ý kiến như sau về ngữ văn học và khoa học tự nhiên:

"Hiểu triết học là hiểu sự vật. Cuvier nói một cách duyên dáng rằng triết học dạy cho thế giới về lý thuyết. Giống như Kant, tôi tin rằng mọi chứng minh có tính suy đoán thuần túy không có giá trị hơn một chứng minh về toán học và không dạy cho ta được gì cả về thực tế đang tồn tại. Ngữ văn là khoa học chính xác về các vật thể của tinh thần. Vị trí của nó đối với khoa học nhân văn giống như vị trí của vật lý học đối với khoa học triết lý về các vật thể ²⁴.

Ở một đoạn sau, tôi sẽ trở lại câu Renan trích dẫn Cuvier và việc ông luôn luôn nhắc đến khoa học tự nhiên. Vào lúc này, chúng ta hãy chú ý thấy rằng, trong toàn bộ phần giữa của sách "Tương lai của khoa học", Renan đã tường thuật một cách đầy thán phục về ngôn ngữ văn học, nói đó là một môn khoa học khó nhất và các cố gắng của loài người và là bộ môn khoa học chính xác nhất. Trong việc coi ngữ văn học là một khoa học đích thực của loài người, Renan đã rõ ràng đứng về phía Vico, Herder, Wolf và Montesquieu cũng như các nhà ngữ văn cận đại như Wilhelm von Humboldt, Bopp và nhà Đông Phương học có danh tiếng

Eugene Burnouf (là người mà Renan kính tặng cuốn sách đó của mình). Renan đặt ngữ văn vào trung tâm của cái mà ông luôn luôn gọi là bước tiến của kiến thức, và bản thân cuốn sách của ông là một bản tuyên ngôn về chủ nghĩa cải thiện thế giới của con người mà nếu xem xét phụ đề "Tư tưởng năm 1848" (trong sách đó) và các sách khác như "Bouvard và Pecuchet" và "Ngày 18 tháng Sương mù của Luis Bonaparte" thì thật là một sự mỉa mai không nhỏ. Như vậy, theo một nghĩa nào đó, bản Tuyên ngôn nói chung và những bài tường thuật của Renan về ngữ văn nói riêng, vào lúc đó, ông đã viết xong tập luận thuyết ngữ văn đồ sộ về các ngôn ngữ Xêmit và đã giành được giải Volney, đều nhằm xây dựng Renan thành một nhà trí thức có mối quan hệ rõ ràng, có thể nhận rõ, với các vấn đề xã hội lớn được nêu lên trong năm 1848. Việc ông xây dựng mối quan hệ đó trên cơ sở một trong những môn học thuật ít trực tiếp nhất (ngữ văn), có vẻ ít liên quan đến đông đảo công chúng nhất, lại có tính bảo thủ và truyền thống cho thấy lập trường của ông hết sức cố tình. Vì ông không thật sự nói với tất cả mọi người trên tư cách là một con người, mà chỉ là một giọng nói đầy suy tư và chuyên ngành - và như ông đã nêu trong lời tựa năm 1890 - ông cho rằng dĩ nhiên có sự bất bình đẳng giữa các chủng tộc, sự thống trị cần thiết của thiểu số đối với đa số, trên tư cách là một quy luật phản dân chủ của tự nhiên và xã hội²⁵.

Làm sao Renan lại có thể có một lập trường đầy nghịch lý như vậy ? Một mặt, ngữ văn là một khoa học của toàn nhân loại, một ngành khoa học mà tiền đề là sự thống nhất của các giống người và giá trị của mọi con người. Mặt khác làm sao nhà ngữ văn - như đã thể hiện qua thành kiến dân tộc xấu xa của Renan đối với những người Xêmit châu Á mà việc nghiên cứu đã làm cho ông trở nên nổi tiếng²⁶ - lại là người thô bạo chia loài người thành các chủng tộc thượng đẳng và hạ đẳng, là nhà phê bình tự do mà tác phẩm chứa đựng những khái niệm đầy tính bí quyền về sự thế tục, nguồn gốc, phát triển, quan hệ và giá trị của con người ? Có thể giải đáp một phần câu hỏi đó qua những bức thư nêu ý đồ nghiên cứu ngữ văn mà Renan gửi cho Victor Cousin, Michelet và Alexander von Humboldt²⁷. Những bức thư đó cho thấy Renan có ý thức phương nghề mạnh mẽ của một học giả chuyên nghiệp, một nhà Đông Phương học chuyên nghiệp, và trên thực tế ý thức đó đã tạo ra sự ngăn cách giữa ông và công chúng đông đảo. Nhưng theo tôi, điều quan trọng hơn là quan điểm riêng của Renan về vai trò của một nhà ngữ văn phương Đông trong phạm vi rộng lớn hơn của lịch sử, sự phát triển và các mục tiêu của môn ngữ văn. Nói một cách khác, điều có vẻ như là nghịch lý đối với chúng ta lại là kết quả được chờ đợi về cách Renan quan niệm về vị trí triều đại của mình trong môn ngữ văn, lịch sử và những phát kiến ban đầu của ngữ văn và những gì ông đã làm trong môn học thuật đó. Do đó, không nên coi Renan đã nói về ngữ văn, mà đúng hơn nên coi Renan nói bằng ngữ văn, với tất

cả sức mạnh của một đời người thông thạo sử dụng ngôn ngữ mã hóa của một ngành khoa học mới đầy uy tín, mà không một phát biểu nào về ngôn ngữ lại có thể được hiểu một cách trực tiếp hoặc ngây thơ cả.

Như Renan đã hiểu, thú nhận và được dạy về ngữ văn, môn học thuật này đã áp đặt cho ông một loạt quy định có tính thánh ca. Để trở thành một nhà ngữ văn thì hoạt động của mình trước tiên phải được chi phối bằng một loạt các phát hiện gần đây có tính đánh giá lại nhằm mở đầu cho khoa ngữ văn và cung cấp cho nó một nhận thức luận riêng. Điều tôi muốn nói ở đây là thời gian khoảng từ năm 1780 đến giữa những năm 1830 và những năm giữa 1830 là thời kỳ Renan bắt đầu đi học. Hồi ký của Renan kể rằng đỉnh điểm của cuộc khủng hoảng tôn giáo đã dẫn tới sự mất lòng tin và đưa ông vào con đường học thuật năm 1825. Việc đó đã làm cho ông đi vào con đường nghiên cứu ngữ văn với thế giới quan, sự khủng hoảng và phong cách riêng của mình. Renan tin rằng cuộc đời cá nhân của ông đã phản ánh cuộc đời của ngữ văn học. Tuy nhiên, trong cuộc đời của mình, ông đã quyết định trở thành một người Cơ Đốc, nhưng khác với trước đây, một người Cơ Đốc mà không có Đạo Cơ Đốc, và đi theo khoa học phi giáo hội²⁸.

Sau này, một ví dụ tốt nhất về những điều mà khoa học phi giáo hội có thể hoặc không thể làm đã được Renan nêu ra trong bài giảng ở Đại học Sorbon năm 1878, nhan đề: "Về các đóng góp của ngữ văn học đối với khoa học lịch sử". Điều mà bài giảng này đã làm sáng tỏ là Renan rõ ràng có suy nghĩ đến tôn giáo khi ông giảng về ngữ văn. Ví dụ, ông nói rằng ngữ văn, giống như tôn giáo, dạy cho chúng ta những gì về nguồn gốc nhân loại, nền văn minh và ngôn ngữ. Và cách nói đó làm cho người nghe thấy rõ ràng nội dung thông điệp của ngữ văn không đồng bộ, không chặt chẽ và không tích cực như của tôn giáo²⁹. Bởi vì Renan mang nặng quan điểm lịch sử (như ông đã từng nói) và hình thái học, nên khi còn rất trẻ cách duy nhất để ông có thể chuyển từ tôn giáo sang học thuật ngữ văn là ông vẫn duy trì thế giới quan lịch sử đã thu nhận được từ tôn giáo. Do đó, ông đã nói rằng "chỉ làm một nghề thôi cũng đáng cho cả cuộc đời tôi rồi, và đó là tiếp tục nghiên cứu có phê phán Đạo Cơ Đốc (ám chỉ một công trình nghiên cứu lớn của Renan về lịch sử và nguồn gốc Đạo Cơ Đốc) có sử dụng những phương diện rộng lớn hơn mà khoa học phi giáo hội đã cung cấp cho tôi"³⁰. Renan đã hòa mình với ngữ văn học theo kiểu hậu Cơ Đốc giáo của mình.

Sự khác nhau giữa lịch sử do Đạo Cơ Đốc cung cấp trong nội bộ và lịch sử do ngữ văn cung cấp do ngữ văn, một môn học tương đối mới, chính là điều đã làm cho ngữ văn học có hình thành ngữ văn học hiện đại, và Renan rất hiểu điều đó. Khi nói đến "ngữ văn học" vào khoảng cuối thế kỷ XVIII và đầu thế kỷ XIX, chúng ta cần hiểu rằng đó là ngữ văn học "mới" mà thắng lợi chính của nó bao gồm ngữ pháp so sánh, là sắp xếp lại các ngôn ngữ theo từng dòng, và cuối cùng là việc bác bỏ

những nguồn gốc thần bí của ngôn ngữ. Không phải là cường điệu nếu người ta nói rằng, những thành tựu đó ít nhiều là kết quả trực tiếp của quan điểm cho ngôn ngữ là một hiện tượng hoàn toàn có tính con người. Và quan điểm này trở nên phổ biến khi người ta khám phá thấy, qua chủ nghĩa kinh nghiệm, rằng cái gọi là những ngôn ngữ thiêng liêng (chủ yếu là ngôn ngữ Do Thái) không phải là cổ nhất và cũng không phải là do thần thánh sinh ra. Điều mà Foucault gọi là sự khám phá ra ngôn ngữ là một sự kiện trần tục, và điều đó đã gạt bỏ một khái niệm tôn giáo cho rằng Thượng Đế đã trao ngôn ngữ cho con người ở Eden³¹. Đó là một biến đổi mà qua đó khái niệm từ nguyên học về dòng giống ngôn ngữ đã bị gạt bỏ do quan điểm coi ngôn ngữ là một lĩnh vực riêng với những cơ cấu nội bộ và nhân tố đồng bộ, và một trong những hậu quả của sự biến đổi đó là người ta giảm sự quan tâm sôi nổi về vấn đề nguồn gốc của ngôn ngữ. Trước đây, vào những năm 1770, khi công trình nghiên cứu của Herder về nguồn gốc ngôn ngữ được Viện Hàn lâm Berlin thưởng huy chương năm 1772, đã có những cuộc tranh luận sôi nổi về vấn đề này. Nhưng vào đầu thập niên của thế kỷ sau, nó không còn là đề tài cho các cuộc tranh luận của các học giả ở châu Âu nữa.

Về mọi phía và bằng nhiều cách khác nhau, điều mà William Jones nói trong các "Bài diễn văn kỷ niệm" (1785-1792) hoặc điều mà Franz Bopp nêu lên trong tác phẩm "Ngữ pháp so sánh" (1832) cho thấy rằng triều đại thần thánh của ngôn ngữ đã đứt khoát bị tan vỡ và mất uy tín trên tư cách là một ý tưởng. Tóm lại, cần có một quan niệm lịch sử mới vì Đạo Cơ Đốc không còn khả năng cầm cự với các chứng cứ của chủ nghĩa kinh nghiệm vốn đã làm giảm quy chế thần thánh của một văn kiện lớn của tôn giáo. Như Chateaubriand đã nói, đối với một số người, lòng tin vẫn không hề lay chuyển mặc dù có những hiểu biết mới cho thấy ngôn ngữ Sanskrit (chữ Phạn) đã có trước ngôn ngữ Do Thái. Ông viết: "Tiếc thay, đã xảy ra hiện tượng là sự hiểu biết sâu hơn về ngôn ngữ bác học ở Ấn Độ đã lôi kéo nhiều thế kỷ vào vòng chật hẹp của Kinh Thánh. May mắn cho tôi là tôi đã trở thành một tín đồ trước khi phải chịu cảnh hành xác đó"³². Với một số người khác, đặc biệt là các nhà ngữ văn học tiên phong như Bopp, việc nghiên cứu ngôn ngữ phải dựa vào nghiên cứu lịch sử, triết học và nền học vấn của nó, và tất cả những điều đó đã gạt bỏ bất cứ khái niệm nào về một ngôn ngữ cổ nhất do thần thánh ban cho con người ở Eden. Vì việc nghiên cứu ngôn ngữ Sanskrit và thái độ cởi mở vào cuối thế kỷ XVIII hình như đã di chuyển thời kỳ khởi đầu sớm nhất của nền văn minh ra rất xa về phía Đông của miền đất thánh, cho nên ngôn ngữ ít trở thành một sự nối tiếp giữa một thế lực bên ngoài và người nói, mà ở mức độ lớn hơn, nó đã trở thành một sức mạnh bên trong được tạo ra và hoàn thiện do bản thân những người sử dụng ngôn ngữ. Như vậy, không

có ngôn ngữ đầu tiên, cũng không có ngôn ngữ đơn giản (trừ phi người ta sử dụng một phương pháp mà tôi sẽ bàn sau).

Đối với Renan, di sản của thế hệ các nhà ngữ văn thuộc thế hệ đầu tiên là quan trọng vào bậc nhất, cao hơn cả công việc mà Sacy đã làm. Khi bàn về ngôn ngữ và ngữ văn, bất kể vào thời gian bắt đầu, giữa hoặc cuối của cuộc đời hoạt động dài của mình, Renan luôn luôn nhắc đến bài học của ngữ văn học mới, trong đó cốt trụ chính là những nguyên lý đối lập với quan điểm dòng dõi nối tiếp nhau và thông lệ về ngôn ngữ đối lập với thần thánh. Đối với nhà ngôn ngữ, không thể mô tả ngôn ngữ là kết quả của sức mạnh của Thượng Đế. Coleridge đã nói: "Ngôn ngữ là vũ khí của trí tuệ loài người, nó bao gồm cả vũ khí chiến lợi phẩm của quá khứ và vũ khí cho những cuộc chinh phục trong tương lai"³³. Ý tưởng về một ngôn ngữ đầu tiên do thần thánh ban cho ở Eden đã nhường chỗ cho khái niệm do con người tìm tòi về một ngôn ngữ nguyên thủy, ngôn ngữ gốc (ngôn ngữ Ấn-Âu, Xêmit) mà sự tồn tại chưa bao giờ là đề tài tranh cãi vì người ta thừa nhận rằng ngôn ngữ đó không thể tìm lại được mà chỉ có thể được cấu tạo lại qua quá trình ngữ văn học. Nếu thông qua tìm tòi mà một ngôn ngữ được sử dụng để làm hòn đá thử vàng, làm tiêu chuẩn để đánh giá tất cả các ngôn ngữ khác, thì đó là Sanskrit - hình thái sớm nhất của ngôn ngữ Ấn-Âu. Thuật ngữ cũng đã thay đổi. Ngày nay có các "họ" ngôn ngữ (có chú ý đến sự giống nhau giữa các loại ngôn ngữ và xếp loại theo cấu trúc), có hình thức ngôn ngữ "hoàn chỉnh", mà không nhất thiết phải "khớp" với bất kỳ ngôn ngữ "hiện có" nào, và có những ngôn ngữ gốc nhưng chỉ dùng nó trong các cuộc thảo luận về ngữ văn học, chứ không phải vì đó là bản chất của sự việc.

Nhưng một số học giả đã bình luận một cách sắc sảo vì sao ngôn ngữ Sanskrit và các khái niệm của Ấn Độ nói chung đã thay thế ngôn ngữ Do Thái và thay thế câu chuyện ngụ ngôn về Vườn Eden. Từ năm 1804, Benjamin Constant đã viết trong Hồi ký rằng quyển sách sẽ xuất bản của ông "Về tôn giáo", sẽ không bàn về Ấn Độ, vì người Anh đang chiếm giữ Ấn Độ và người Đức đang tích cực nghiên cứu Ấn Độ đã biến Ấn Độ thành nguồn gốc của mọi vật, và tiếp sau Napoleon và Champollion, người Pháp đã quyết định rằng mọi vật đều bắt nguồn từ Ai Cập và phương Đông mới³⁴. Trong quyển sách "Về ngôn ngữ và sự uyên bác của Ấn Độ" xuất bản năm 1808, Friedrich Schlegel đã khẳng định lại tuyên bố năm 1800 của mình rằng chính phương Đông là hình thức thuần túy nhất của chủ nghĩa lãng mạn. Quyển sách này đã kích thích thêm những suy nghĩ nhiệt tình đi theo thuyết dịch đã nói ở trên.

Điều mà thế hệ của Renan, được giáo dục từ giữa những năm 1830 đến cuối những năm 1840, còn giữ lại được từ toàn bộ nhiệt tình đó đối với phương Đông

là, phương Đông chính là nhân tố tri thức cần thiết cho các học giả phương Tây đang nghiên cứu ngôn ngữ, văn hóa và tôn giáo. Về điểm này, văn bản chủ yếu là cuốn sách của Edgar Quinet, "Đặc tính của các tôn giáo" (1832), một tác phẩm nói về sự phục hưng của phương Đông và đặt phương Đông và Tây phương trong mối quan hệ chức năng ngang nhau. Tôi đã nói đến ý nghĩa rộng lớn của mối quan hệ này và nó đã được phân tích toàn diện trong cuốn sách của Raymond Schwab: "Sự phục hưng của phương Đông". Ở đây tôi chỉ quan tâm đến một số khía cạnh cụ thể của mối quan hệ đó đã tác động đến việc làm cho Renan có sở trường trở thành một nhà ngữ văn và một nhà Đông Phương học. Việc Quinet kết hợp với Michelet, sự quan tâm của hai người đối với Herder và Vico đã khiến họ thấy rõ rằng nhà học giả và sử gia cần phải đối đầu với những cái khác nhau, những cái mới lạ và những điều xa xôi, giống như các khán giả đang xem một sự kiện kịch tính, giống như người sùng đạo đang chứng kiến sự khai huyền của mình... Quinet viết rằng phương Đông có tiên tri của mình, châu Âu có bác sĩ (tức nhà thông thái, nhà khoa học), cách chơi chữ đó nhằm nêu công thức: phương Đông mưu sự, nhưng phương Tây tác sự. Từ cuộc gặp gỡ đó, đã sản sinh ra một giáo điều mới hoặc một vị thần mới, những điều Quinet muốn nói là cả Đông và Tây đều cần thực hiện đầy đủ số phận của mình và xác định bản tính của mình trong cuộc gặp đó. Trên tư cách là một học giả, Renan là hình ảnh của một nhà nghiên cứu phương Tây, đứng ở một vị trí đặc biệt phù hợp để khảo sát phương Đông thụ động, cơ bản, nữ tính, thậm chí im lặng và trì trệ, rồi sau đó giúp cho phương Đông nổi lên, trao nộp những bí mật của mình dưới quyền uy học thuật của nhà ngữ văn mà sức mạnh xuất phát từ khả năng có thể giải mã những ngôn ngữ bí mật, những sự bí quyền, thái độ đó sẽ trường tồn trong con người Renan. Trong những năm 1840 khi Renan đang tập sự nghề ngữ văn, thái độ của ông đầy kịch tính, thái độ đó không kiên trì được lâu và đã bị thay thế bằng thái độ khoa học.

Đối với Michelet và Quinet, lịch sử là một tấm kịch. Quinet mô tả toàn thể giới như một lễ nghi tôn giáo. Cả Michelet và Quinet đều đã thấy thế giới mà họ bàn luận. Nguồn gốc của lịch sử loài người là điều họ có thể mô tả với những lời lẽ tuyệt diệu, nhiệt tình và đầy kịch tính mà Vico và Rousseau đã sử dụng để mô tả cuộc sống trên trái đất vào thời nguyên thủy. Không còn nghi ngờ gì, Michelet và Quinet thuộc về nhóm lãng mạn châu Âu "hoặc về nhóm sử thi, anh hùng ca hoặc về một đề tài lớn nào khác với kịch, văn xuôi tiểu thuyết hoặc thơ ca, mục đích cơ bản của họ là xây dựng lại cho phù hợp với hoàn cảnh lịch sử và trí tuệ của thời đại mẫu hình Cơ Đốc giáo của mình là Adam phạm tội và bị trừng phạt, được giải thoát, và sự xuất hiện một trái đất mới sẽ là thiên đường hồi phục"³⁵. Đối với Quinet, một Thượng đế mới sinh ra là tương đương với việc điền vào chỗ

trống của vị Thượng Đế cũ. Nhưng đối với Renan, là nhà ngữ văn thì điều đó có nghĩa là phải cắt đứt mọi liên quan với Thượng Đế cũ của Cơ Đốc giáo, để cho một học thuyết mới - có lẽ là khoa học - sẽ được tự do và đứng ở một vị trí mới. Trong suốt cuộc đời nghiên cứu của mình, Renan đã đem hết sức để cụ thể hóa sự tiến bộ đó.

Ở phần cuối bản tiểu luận không xuất sắc của mình, Renan nêu rất rõ: Con người không còn là nhà phát minh nữa, thời kỳ sáng tạo đã dứt khoát qua rồi³⁶. Đã có một thời kỳ, mà chúng ta chỉ có thể đoán định, trong đó con người được chuyển từ im lặng đến chỗ nói thành lời. Sau đó đã có ngôn ngữ, và nhiệm vụ của nhà khoa học chân chính là xem xét liệu ngôn ngữ là như thế nào, chứ không phải ngôn ngữ ra đời như thế nào. Nếu Renan đã xóa bỏ sự sáng tạo say mê về thời kỳ nguyên thủy (đã từng kích thích Herder, Vico, Rousseau, thậm chí cả Quinet và Michelet) thì ông đã thiết lập một thể loại sáng tác mới, có tính nhân tạo, một sự sáng tạo đã được thực hiện do kết quả của sự phân tích khoa học hoàn chỉnh. Trong bài giảng mở đầu ở Đại học France (21-2-1862), Renan tuyên bố rằng công chúng có thể đến nghe các bài giảng của ông để có thể trực tiếp thấy "tận mắt phòng thí nghiệm của khoa học ngữ văn"³⁷. Bất kỳ ai đọc Renan cũng sẽ hiểu rằng phát biểu trên còn nhằm chuyển tải một ý mỉa mai điển hình, tuy hơi què quặt, nhằm mua vui một cách thụ động nhiều hơn là gây khó chịu. Vì lúc đó, Renan lên thay vị Chủ nhiệm khoa ngôn ngữ Do Thái, và bài giảng của ông nói về sự đóng góp của các dân tộc Xemit vào lịch sử văn minh. Thật không có gì xi vả một cách tế nhị hơn đối với lịch sử "thiên thiêng" là thay thế sự can thiệp của thần thánh trong lịch sử bằng một phòng thí nghiệm về ngữ văn, và không còn gì nổi bật hơn là tuyên bố rằng sự thích ứng đương đại của phương Đông chỉ là một tư liệu để cho châu Âu điều tra nghiên cứu³⁸. Những đoạn văn trích tương đối thiếu sức sống và được sắp xếp thành các bảng của Sacy này đã được thay thế bằng một cái gì mới.

Đoạn kết luận sôi nổi trong bài giảng của Renan không chỉ có chức năng liên kết ngữ văn học phương Đông - Xemit với tương lai và khoa học mà thôi. Etienne Quatremere, người tiền nhiệm của Renan tại Khoa ngôn ngữ Do Thái, có vẻ giống hình ảnh biếm họa của công chúng nghĩ về một học giả. Trong một bài kỷ niệm ít tình cảm viết cho tờ báo "Tranh luận" tháng 10-1857, Renan nói rằng Etienne Quatremere là một người có thói quen làm việc cực kỳ chăm chỉ và nặng về trích cú tầm chương (pedantic). Ông giống như một công nhân cần mẫn, đã có đóng góp rất lớn nhưng lại không nhìn được toàn bộ ngôi nhà đang được xây dựng. Ngôi nhà đang được xây dựng ấy chính là "khoa học lịch sử về trí tuệ con người" đang trong quá trình được xây dựng từng bước³⁹. Quatremere không thuộc về thời đại đó, còn Renan thì quyết tâm thông qua việc làm của mình để thuộc về thời

đại đó. Hơn nữa, nếu cho đến lúc đó phương Đông được đồng nhất một cách triệt để và bừa bãi - với Ấn Độ và Trung Quốc, thì Renan lại có tham vọng tạo ra một miền phương Đông mới cho mình, tức phương Đông- Xêmit. Chắc chắn ông đã nhận thấy có sự lầm lẫn - ngẫu nhiên và chắc chắn là phổ biến - về ngôn ngữ Arập và ngôn ngữ Sanskrit (ví dụ: tác phẩm "Tấm da lừa" của Balzac đã mô tả dòng chữ Arập trên một chiếc bùa quan trọng là chữ Sanskrit). Và Renan đã cố gắng nghiên cứu về các ngôn ngữ Xêmit, điều mà Bopp đã làm đối với ngôn ngữ Ấn-Âu. Do đó, trong lời tựa của công trình nghiên cứu so sánh ngôn ngữ Xêmit năm 1855⁴⁰, ông đã nói lên ý định đó. Kế hoạch của ông là tiêu điểm của sự cố gắng nhằm vào các ngôn ngữ Xêmit một cách sắc nét và nổi bật theo kiểu mà Bopp đã làm và, ngoài ra, ông còn tìm cách nâng cao việc nghiên cứu những ngôn ngữ thấp kém, bị sao nhãng lên thành một khoa học mới theo kiểu của Louis Lambert.

Hơn một lần, Renan đã khẳng định rõ ràng các dân tộc Xêmit và ngôn ngữ Xêmit là những cái do ngữ văn của Đông Phương học sáng tạo ra⁴¹. Vì bản thân ông tiến hành nghiên cứu nên không có gì thiếu rõ ràng về vai trò trung tâm của ông trong sự sáng tạo mới này. Nhưng trong những ví dụ đó, danh từ "sáng tạo" của Renan có nghĩa gì? và sự sáng tạo đó có mối liên quan gì với sự sáng tạo tự nhiên hoặc sự sáng tạo mà Renan và một số người khác đã quy cho Phòng thí nghiệm và các ngành khoa học xã hội và tự nhiên, chủ yếu là cái được gọi là triết học giải phẫu cơ cấu. Ở đây, ta cần phải suy đoán một chút. Trong suốt cuộc đời nghiên cứu của mình, hình như Renan đã hình dung vai trò của khoa học trong đời sống con người (và tôi xin cố gắng trích dịch nguyên văn) là nói cho con người biết nghe lời, bảo cho họ biết chữ của các vật thể⁴². Khoa học đem lại tiếng nói cho muôn vật. Tốt hơn nữa, khoa học còn làm nổi bật, làm cho tiềm năng trong sự vật được bộc lộ ra. Giá trị đặc biệt của ngôn ngữ học (tên gọi mới lúc đó của ngữ văn học) không phải là khoa học tự nhiên giống nó, mà là nó coi những lời, từ là vật thể tự nhiên cần được tác động để bộc lộ bí mật, nếu làm khác đi thì chúng chỉ là những vật thể câm lặng. Xin nhớ rằng đột phá khổng lồ trong việc nghiên cứu văn khắc và chữ tượng hình là việc Champollion phát hiện biểu tượng trên tảng đá ở thành phố Rosetta có cả các nhân tố ngữ âm và ngữ nghĩa⁴³. Làm cho vật thể nói cũng giống như làm cho các từ nổi lên được, làm cho chúng có một giá trị hoàn hảo và một chỗ đứng chính xác trong một trật tự chính quy, có quy định. Trong nghĩa thứ nhất, từ "sáng tạo", như Renan đã dùng, có nghĩa là phát âm một chữ mà qua đó một vật thể như Xêmit có thể được coi là một loại sinh vật nào đó. Thứ hai, "sáng tạo" cũng chỉ bối cảnh, đối với Xêmit, điều đó có nghĩa là lịch sử văn hóa, chủng tộc và tinh thần phương Đông, đã được nhà khoa học soi sáng và kéo ra khỏi sự im lặng. Cuối cùng, "sáng tạo" là

xác lập một hệ thống để có thể nhìn nhận một vật thể hữu quan trong sự so sánh với những vật thể khác. Chữ "tương đối" được Renan sử dụng để chỉ một mạng lưới phức hợp các mối quan hệ biến hóa giữa ngôn ngữ Xêmit và ngôn ngữ Ấn-Âu.

Cho đến nay, vì một số lý do quan trọng, tôi đã nhấn mạnh rất nhiều đến công trình nghiên cứu so sánh các ngôn ngữ Xêmit của Renan, một công trình đã tương đối bị lãng quên. Renan đã tiến hành nghiên cứu khoa học về ngôn ngữ Xêmit liền sau khi ông mất lòng tin vào Đạo Cơ Đốc. Ở phần trên, tôi đã mô tả Renan ngày càng coi việc nghiên cứu ngôn ngữ Xêmit là điều thay thế cho niềm tin ở Đạo Cơ Đốc và khiến cho có thể có một mối quan hệ phê phán với đạo đó. Công trình nghiên cứu ngôn ngữ Xêmit là công trình nghiên cứu toàn diện đầu tiên về Đông Phương học và là công trình nghiên cứu khoa học của Renan (hoàn thành năm 1847, xuất bản lần đầu tiên năm 1855). Đó cũng là một phần trong những công trình lớn cuối cùng của ông về nguồn gốc của Đạo Cơ Đốc và lịch sử của người Do Thái, và đã nêu lên những nguyên tắc cơ bản về hai chủ đề đó. Do ý đồ chứ không phải do thành tích - và điều đáng lưu ý là rất ít công trình chuẩn mực hoặc đương đại về lịch sử ngôn ngữ và lịch sử Đông Phương học đã trích dẫn quan điểm trên của Renan và chỉ trích dẫn một cách qua loa⁴⁴ - nên công trình của Renan về ngôn ngữ Xêmit đã được coi là đột phá khẩu về ngữ văn học, và trong những năm sau này Renan đã luôn luôn dựa vào công trình đó để bảo vệ cho quan điểm của mình (hầu hết đều là sai trái) về tôn giáo, chủng tộc và về chủ nghĩa dân tộc⁴⁵. Ví dụ, mỗi khi Renan muốn phát biểu về người Do Thái hoặc người Hồi giáo, ông luôn luôn có ý chỉ trích gay gắt các dân tộc Xêmit (đó là những chỉ trích không có cơ sở, trừ phi là theo quan điểm của ngành khoa học mà Renan đang nghiên cứu). Hơn nữa, công trình nghiên cứu ngôn ngữ Xêmit của Renan nhằm đóng góp vào sự phát triển của hệ ngôn ngữ Ấn-Âu và sự phân hóa của các khuynh hướng Đông Phương học. Đối với những nhà nghiên cứu ngôn ngữ Ấn-Âu, ngôn ngữ Xêmit là một hình thức suy thoái theo ý nghĩa đạo lý và sinh học. Còn đối với các nhà Đông Phương học thì ngôn ngữ Xêmit là hình thức ổn định của một sự suy thoái về văn hóa. Cuối cùng, công trình ngôn ngữ Xêmit là sự sáng tạo đầu tiên của Renan, một truyện hư cấu do ông tạo ra trong phòng thí nghiệm ngữ văn học để thỏa mãn ý thức của mình về vị trí công cộng và sứ mệnh. Chúng ta không nên quên rằng đối với Renan, công trình nghiên cứu ngôn ngữ Xêmit là biểu tượng của việc châu Âu (và cá nhân ông) thống trị phương Đông và thời đại của mình.

Vì vậy, là một nhánh của phương Đông, ngôn ngữ Xêmit không hoàn toàn là một vật thể tự nhiên, như một loài khí, chẳng hạn, cũng không phải là một vật thể phi tự nhiên hay thần thánh như có lúc người ta đã nghĩ như vậy, mà có

một vị trí nằm giữa hai điều trên do tính kỳ quặc của nó (các ngôn ngữ Ấn-Âu mới là ngôn ngữ bình thường), do mối quan hệ nghịch đảo với các ngôn ngữ bình thường, và do bị coi là một hiện tượng kỳ lạ, quái dị vì một phần được đem trưng bày và phân tích trong các thư viện, phòng thí nghiệm, viện bảo tàng... Trong luận thuyết của mình, Renan đã dùng một giọng nói và một phương pháp trình bày dựa tối đa vào sách vở và quan sát tự nhiên như Cuvier và bố con Geoffroy Saint Hilaire đã làm. Đây là một thành tựu quan trọng về phong cách vì nó cho phép Renan nhất quán sử dụng thư viện, chứ không phải tài liệu nguyên thủy hoặc quyết định của thần thánh, làm một khuôn mẫu về các khái niệm để hiểu ngôn ngữ, và sử dụng viện bảo tàng làm nơi những kết quả của sự quan sát, của thí nghiệm được đưa ra trưng bày, nghiên cứu và giảng dạy⁴⁶. Ở mọi nơi, Renan đều xử lý những thực tế bình thường của con người, ngôn ngữ, lịch sử, văn hóa, tinh thần, trí tưởng tượng, nhưng đã biến chúng thành một cái gì lệch lạc đến lạ kỳ, vì đó là Xêmit và phương Đông, vì cuối cùng những điều đó phải được đưa vào phân tích ở phòng thí nghiệm. Như vậy, những người Xêmit là những người điên cuồng theo Đạo "một thần", không sản sinh ra thần thoại, nghệ thuật, thương mại, văn minh; họ hạn hẹp và cứng nhắc; nói chung, họ đại diện cho "lớp thấp hèn của loài người"⁴⁷. Đồng thời, Renan muốn độc giả hiểu rằng ông ta chỉ nói về những người nguyên mẫu, chứ không phải loại người Xêmit có thật, đang tồn tại trong thực tế (mặc dù chính ông cũng đã vi phạm điều đó khi bàn về người Do Thái và Hồi giáo ngày nay tại nhiều chỗ trong các bài viết của ông)⁴⁸. Như vậy, một mặt, con người được biến đổi thành mẫu vật, và mặt khác lại có những phân xét trên cơ sở so sánh để coi mẫu vật vẫn là mẫu vật, và vẫn là chủ đề của việc nghiên cứu ngữ văn và khoa học.

Trong cuốn "Lịch sử đại cương và hệ thống so sánh những ngôn ngữ Xêmit" rải rác có một số suy tư về mối liên quan giữa ngôn ngữ học và *khoa học giải phẫu*, và những nhận xét (mà Renan coi trọng không kém) về việc liệu những mối liên quan đó có thể được vận dụng như thế nào trong việc nghiên cứu khoa học lịch sử. Nhưng trước hết, chúng ta cần xem xét những mối liên quan tiềm ẩn. Sẽ không phải là sai và cường điệu nếu nói rằng một trang trong sách "Lịch sử đại cương..." nói trên đã được kết hợp, về mặt in ấn và cấu trúc, với một trang về giải phẫu triết học theo phong cách của Cuvier hay Geoffroy Saint Hilaire. Các nhà ngôn ngữ học và giải phẫu học đều nói rằng họ bàn về các vấn đề không thể trực tiếp thu nhận được hoặc quan sát được trong tự nhiên. Một bộ xương và những đường nét của bắp thịt, cũng như các biến hóa do các nhà ngôn ngữ tạo ra từ những ngôn ngữ nguyên mẫu Xêmit hay Ấn-Âu mang tính giả định, đều là các sản phẩm của phòng thí nghiệm hay thư viện. Một bài viết về ngôn ngữ học hay giải phẫu học đều có mối liên quan chung với tự nhiên (hoặc với thực tế),

giống như một bộ phận của bảo tàng trưng bày các mẫu hình của loài vật có vú hay các bộ phận cơ thể. Điều được viết trong sách và trưng bày trong bảo tàng là sự cường điệu, cắt xén, cũng giống như nhiều phần trích dịch của phương Đông của Sacy mà mục đích là trình bày mối quan hệ giữa khoa học (hoặc nhà khoa học) với đối tượng chứ không phải giữa đối tượng với tự nhiên. Bất kỳ trang viết nào của Renan về ngôn ngữ Arập, Do Thái, Aramaic, hoặc ngôn ngữ nguyên mẫu Xêmit đều cho thấy cái quyền lực mà nhờ đó nhà ngữ văn học về phương Đông đã tha hồ rút ra từ các thư viện những ví dụ về sự phát biểu của con người và sắp xếp chúng lại, kết hợp chúng với những trang văn xuôi châu Âu ngọt ngào nhằm vạch các khuyết điểm, đức tính, sự dã man, nhược điểm trong ngôn ngữ, trong nhân dân và trong nền văn minh. Trong trình bày, khẩu khí và "thời" của động từ hầu như đều là thời gian hiện tại và đương đại, khiến người ta có cảm tưởng đây là một bài giảng có tính sư phạm, là nhà học giả, nhà khoa học đang đứng trước mặt chúng ta, trên bục giảng và trong phòng thí nghiệm để sáng tạo ra, khoan lại và phân xét các tư liệu mà ông đang bàn đến.

Renan càng tha thiết muốn nói rằng một sự thuyết minh đang diễn ra trên thực tế khi ông nói rõ rằng giải phẫu học đã sử dụng những ký hiệu ổn định và có thể nhìn thấy được để xếp loại các vật thể thành nhóm, còn ngôn ngữ học thì không làm thế được⁴⁹. Do đó nhà ngữ văn phải làm cho một ngôn ngữ thực tế nào đó ăn khớp với một thời kỳ lịch sử và do đó có khả năng xếp loại được. Tuy vậy, như Renan thường hay nói, tính nhất thời của ngôn ngữ và lịch sử ngôn ngữ học có nhiều kẻ hở, nhiều chỗ đứt đoạn lớn, những giai đoạn có giả thuyết. Do đó, các sự kiện ngôn ngữ diễn ra theo một con đường quanh co, chủ yếu đứt đoạn tạm thời mà nhà ngôn ngữ học phải tìm cách kiểm soát bằng cách riêng. Và như toàn bộ luận thuyết của Renan về nhánh Xêmit trong hệ ngôn ngữ phương Đông đã cố gắng chứng minh, đó là phương pháp nghiên cứu so sánh: coi ngôn ngữ Ấn, Âu là mẫu mực, có sức sống và có tính hữu cơ, còn hệ thống ngôn ngữ Xêmit phương Đông được coi là tương đối không có tính hữu cơ⁵⁰. Thời gian được chuyển thành không gian của sự xếp loại so sánh, và cơ bản dựa trên một sự đối lập từng cặp giữa các ngôn ngữ có tính hữu cơ và ngôn ngữ không có tính hữu cơ. Như thế, một mặt, đã có một tiến trình hữu cơ có thể sản sinh được về mặt sinh học, mà đại diện là ngôn ngữ Ấn-Âu, còn bên kia là một tiến trình phi hữu cơ, chủ yếu không sản sinh được và xơ cứng, mà đại diện là ngôn ngữ Xêmit. Điều rất quan trọng là Renan đã nói rõ rằng sự phân xét ngạo mạn nói trên là điều mà các nhà ngữ văn học phương Đông đã rút ra trong phòng thí nghiệm của họ vì những sự khác nhau, mà họ quan tâm, là những điều mà không bất cứ ai khác ngoài người cán bộ chuyên môn có được đào tạo mới có thể nắm bắt được. "Do đó, chúng tôi từ chối không chấp nhận rằng các ngôn ngữ Xêmit có khả năng tự

sản sinh, mặc dù thừa nhận rằng chúng, cũng như các sản phẩm khác của ý thức con người, cũng không thoát khỏi sự cần thiết phải chuyển đổi hoặc liên tục điều chỉnh"⁵¹.

Tuy vậy, đằng sau sự đối lập cơ bản đó còn một điều nữa trong đầu óc của Renan và ông đã thẳng thắn trình bày quan điểm của mình cho độc giả trong một số trang thuộc chương I, quyển 5 của ông. Điều này đã xảy ra khi ông giới thiệu quan điểm của Saint Hilaire về sự "xuống cấp của các loại hình"⁵². Mặc dù Renan không nói cụ thể ông và Saint Hilaire nói đến loại hình nào nhưng cách nói khá rõ ràng. Cả Etienne và con trai là Isidore đều là những nhà nghiên cứu sinh vật rất nổi tiếng và có ảnh hưởng, đặc biệt trong giới trí thức văn học Pháp nửa đầu thế kỷ XIX. Như ta đã biết, Etienne đã tham gia cuộc viễn chinh của Napoleon, và Balzac đã giành một đoạn quan trọng trong lời tựa của "Tấn trò đời" để ca tụng ông. Có nhiều chứng cứ cho thấy Flaubert cũng đã đọc tác phẩm của cả hai cha con Etienne và đã sử dụng quan điểm của họ khi viết tác phẩm của mình⁵³. Etienne và Isidore không chỉ là người thừa kế truyền thống của sinh vật học "lãng mạn" bao gồm cả Goethe và Cuvier với sự quan tâm lớn đối với sự giống nhau từng mặt, tính tương đồng, tính hữu cơ hình thức sơ khai giữa các giống loài, mà họ còn là chuyên gia về triết học, về giải phẫu các quái dị, Isidore gọi đó là quái thai học, trong đó mọi khuyết tật khủng khiếp về cơ thể được coi là kết quả của sự xuống cấp trong đời sống của các loài⁵⁴. Tôi không thể đi sâu vào sự phức tạp (và sự hấp dẫn khủng khiếp) của môn quái thai học, chỉ xin nói rằng cả Etienne và Isidore đã khai thác cái sức mạnh lý thuyết trong sự biến hóa của ngôn ngữ để giải thích những sai lệch trong hệ thống sinh học. Theo Etienne, quái thai là một điều dị thường, cũng như trong ngôn ngữ các từ có mối quan hệ tương đồng cũng như bất bình thường với nhau. Trong ngôn ngữ học, ý tưởng này đã có từ Varro trong sách "De Lingua Latina". Không có sự dị thường nào có thể được coi là một ngoại lệ vô cớ, mà dị thường chính là xác nhận rằng cấu trúc đều đặn buộc mọi thành viên của một loại với nhau. Trong giải phẫu học, quan điểm như thế thật là bạo dạn. Ở một chỗ trong phần mở đầu cuốn "*Triết học giải phẫu*", Etienne viết: "Do đặc điểm của thời đại chúng ta, ngày nay không thể nào bó mình trong khuôn khổ một chuyên khảo. Nghiên cứu một vật thể một cách biệt lập thì ta chỉ có thể quay trở lại bản thân nó mà thôi, và do đó ta sẽ không bao giờ có được kiến thức hoàn chỉnh về nó. Song nếu nhìn một đối tượng giữa những vật thể có liên quan đến nhau bằng nhiều cách và bị cô lập với nhau bằng nhiều cách, thì chúng ta sẽ phát hiện cho đối tượng này một phạm vi quan hệ rộng hơn. Trước hết, ta sẽ biết nó rõ hơn, thậm chí cả tính khu biệt của nó. Song điều quan trọng hơn là qua việc nhìn nó ở trung tâm của lĩnh vực hoạt động của ta, ta sẽ biết một cách chính xác hơn liệu nó ứng xử như thế nào trong thế giới bên ngoài

của nó và ta cũng sẽ biết những đặc điểm của nó được cấu thành như thế nào để phản ứng với môi trường xung quanh⁵⁵.

Saint Hilaire không chỉ nói rằng đặc điểm khu biệt của công tác nghiên cứu đương đại (ông viết năm 1822) là nghiên cứu các hiện tượng một cách có so sánh. Ông còn nói rằng đối với nhà khoa học, không có một hiện tượng nào hay sự vật nào, bất kể nó có tính khác thường và ngoại lệ như thế nào, mà không thể lý giải được qua đối chiếu với các hiện tượng khác. Cũng cần chú ý là Saint Hilaire dùng phép ẩn dụ để chỉ "tính trung tâm" (trung tâm của lĩnh vực hoạt động của nó) mà sau này Renan cũng dùng trong sách "Tương lai của khoa học" để mô tả vị trí của bất cứ vật thể nào trong tự nhiên, kể cả nhà nghiên cứu ngữ văn, một khi nhà khoa học đang xem xét đã đặt đối tượng vào đó một cách khoa học. Sau đó, một mối quan hệ cảm tính đã được thiết lập giữa đối tượng và nhà khoa học. Đương nhiên, điều đó chỉ có thể xảy ra trong phòng thí nghiệm, chứ không phải ở nơi nào khác. Ý kiến được nêu ra là nhà khoa học có trong tay một loại đòn bẩy mà nhờ đó thậm chí một sự kiện hoàn toàn không bình thường có thể được nhìn một cách tự nhiên và có thể được nhận thức một cách khoa học, và trong trường hợp này điều đó có nghĩa là không cần phải nhờ vào những yếu tố siêu tự nhiên nào, mà chỉ cần dựa vào môi trường xung quanh do chính nhà khoa học tạo ra. Do đó, bản thân tự nhiên có thể được nhận thức là có tính liên tục, đồng bộ một cách hài hòa và cơ bản có thể hiểu được.

Vì vậy, đối với Renan, ngôn ngữ Xêmit là một hiện tượng của sự phát triển đã bị "ngưng lại" so với những ngôn ngữ và nền văn hóa đã chín muồi của nhóm ngôn ngữ Ấn-Âu và các loại ngôn ngữ Xêmit phương Đông khác⁵⁶. Tuy nhiên, nghịch lý mà Renan gặp là tuy ông khuyến khích chúng ta nghĩ rằng các ngôn ngữ cũng giống như "các sinh vật trong tự nhiên", nhưng ở mọi nơi khác chính ông lại chứng minh rằng các ngôn ngữ phương Đông, các ngôn ngữ Xêmit là không có tính hữu cơ, đã ngừng phát triển, đã hoàn toàn xơ cứng, không thể tự sản sinh; nói một cách khác, ông chứng minh rằng ngôn ngữ Xêmit không phải là một sinh ngữ và do đó người Xêmit không phải là "sinh vật sống". Hơn nữa, các ngôn ngữ và nền văn hóa Ấn-Âu rất sống động và "hữu cơ" vì có phòng thí nghiệm, chứ không phải vì không có phòng thí nghiệm. Tôi tin rằng nghịch lý này không phải là một vấn đề phụ mà là vấn đề trung tâm trong toàn bộ công trình của Renan, phong cách nghiên cứu của ông và sự tồn tại của ông với tư cách là tư liệu lưu trữ trong nền văn hóa của thời đại mình, một nền văn hóa mà nhiều người rất khác nhau - như Matthew Arnold, Oscar Wilde, James Frazer và Marcel Proust - đều nhất trí rằng ông là người đã có đóng góp rất quan trọng. Có thể

tri được một cách nhìn thu góp và nắm giữ được những sinh vật sống và sống một nửa (văn hóa Ấn-Âu, Âu) và những hiện tượng nửa quái dị, không

hữu cơ (văn hóa Xêmit, phương Đông) - đó chính là thành tích của nhà khoa học châu Âu trong phòng thí nghiệm của mình. Nhà khoa học xây dựng, và bản thân hành động xây dựng đó là một biểu tượng của sức mạnh để các đế chế chiến thắng được những hiện tượng ngoan cố, là sự xác nhận nền văn hóa thống trị và tính phù hợp của nó. Thật thế, sẽ không phải là quá lời nếu nói rằng phòng thí nghiệm của Renan là địa điểm của học thuyết coi châu Âu là trung tâm. Nhưng cần nhấn mạnh thêm rằng, phòng thí nghiệm ngữ văn học không tồn tại bên ngoài sự trình bày và bên ngoài bài viết mà qua đó nó đã được liên tục sản sinh ra và thử nghiệm. Như vậy, ngay nền văn hóa được Renan coi là "hữu cơ" và đang sống, tức nền văn hóa châu Âu, cũng là một "sinh vật" đang được sáng tạo trong phòng thí nghiệm và trong ngữ văn học.

Renan dành toàn bộ thời gian cuối đời hoạt động của mình vào việc nghiên cứu châu Âu và văn hóa. Uy tín mà ông có được có thể là do kỹ thuật xây dựng cái không hữu cơ (hoặc đã bị mất) và làm cho nó có vẻ có sức sống. Tất nhiên, Renan rất nổi tiếng do công trình "Cuộc đời Chúa Jesus", một tác phẩm đã mở đầu cho những quyển lịch sử có giá trị dài lâu của ông về Đạo Cơ Đốc và dân tộc Do Thái. Tất nhiên, chúng ta cần thấy rằng cuốn sách "Cuộc đời Chúa Jesus" cùng một loại với cuốn "Lịch sử đại cương..." và chúng được xây dựng là do nhà sử học có khả năng khéo léo tạo ra một tiểu sử phương Đông đã chết (đối với Renan, chết có hai nghĩa: một niềm tin đã chết, một thời kỳ lịch sử đã mất, tức là đã chết), và sự nghịch lý đã được thể hiện ngay một cách rõ ràng, và có vẻ như là một tường thuật chân thực về cuộc sống. Bất kể điều gì được Renan nói thì điều trước tiên là nó đã trải qua phòng thí nghiệm ngữ văn học. Và khi điều đó đã xuất hiện dưới hình thức văn bản được đem in thì trong đó đã có sức mạnh cung cấp sự sống của một bản chỉ dẫn văn hóa đương đại mà toàn bộ sức mạnh khoa học và sự tự chấp thuận mình một cách không phê phán đều dựa vào tính hiện đại. Đối với loại văn hóa đó, những nhân tố phá hệ như dòng dõi, truyền thống, tôn giáo, cộng đồng dân tộc... đều tùy thuộc vào một lý thuyết có nhiệm vụ giáo dục cho thế giới. Khi mượn lời đó của Cuvier, Renan thận trọng đặt sự chứng minh khoa học lên trên kinh nghiệm; cái tạm thời được xếp vào lĩnh vực vô bổ của kinh nghiệm thông thường, còn tính định lý đặc biệt của văn hóa và thuyết so sánh (sản sinh ra thuyết chủng tộc trung tâm, lý thuyết bài chủng và sự áp bức về kinh tế) lại được cung cấp những sức mạnh và quyền lực vượt xa cái nhìn đạo lý.

Phong cách của Renan, sự nghiệp Đông Phương học và tư cách nhà văn của ông, những hoàn cảnh về ý nghĩa mà ông truyền đạt, mối quan hệ thân mật lạ lùng của ông với văn hóa châu Âu và văn hóa chung của thời đại của mình, tự do, riêng biệt, ngạo mạn, phản nhân đạo trừ phi theo nghĩa có điều kiện, tất cả

những cái đó là điều mà tôi gọi là kiêng khem và khoa học. Đối với Renan, thế hệ, sự sản sinh được xếp vào lĩnh vực của tương lai, mà trong tuyên ngôn của mình ông đã kết hợp với khoa học. Là một sử gia về văn hóa, ông thuộc về trường phái của những người như Turgot, Condorcet, Guizot, Cousin, Jouffroy và Ballanche, và về mặt học thuật ông thuộc về trường phái của Sacy, Caussin de Perceval, Ozanam, Fourier và Burnouf. Tuy vậy, thế giới của ông là một thế giới lịch sử và học thuật bị tàn phá một cách lạ thường, và nó rất có tính nam nhi. Thực thể, đó là thế giới không phải của những người cha, người mẹ và trẻ em mà là của những người như Chúa Jesus, Marcus Aurlius, Caliban, thần Mặt Trời (thần Mặt Trời được ông mô tả trong bài "Những giấc mơ" của tập sách "Đối thoại triết học")⁵⁷. Ông đặc biệt trân trọng sức mạnh của khoa học và ngữ văn học phương Đông mà ông đã tranh thủ tìm hiểu sâu về kỹ thuật của chúng. Ông sử dụng hai ngành đó để can thiệp một cách khá hiệu quả, vào cuộc sống của thời đại mình. Tuy vậy, điều lý tưởng đối với ông là ông đóng vai trò người quan sát.

Theo Renan, một nhà ngôn ngữ học cần phải đi tìm hạnh phúc, chứ không phải hưởng lạc, một hạnh phúc thanh cao tuy vô sinh và hợp thời không chạy theo tình dục. Xét về mặt lý tưởng, từ ngữ, cũng như nghiên cứu từ ngữ, thuộc về lĩnh vực hạnh phúc. Theo tôi biết, trong các tác phẩm của Renan ít khi ông ta dành một vị trí cao và then chốt cho phụ nữ. Renan đã từng nhận xét rằng các phụ nữ nước ngoài (bảo mẫu, hầu gái) chắc đã giáo dục con cái những người chinh phục Norman và điều đó cũng là nguyên nhân gây ra những thay đổi trong ngôn ngữ. Chúng ta hãy ghi nhận khả năng sinh sản và phổ biến đều không phải là những chức năng cần được giúp đỡ, mà là sự chuyển biến bên trong, và có tính phụ trợ. Ở phần cuối của tiểu luận đó, Renan nói: "Con người không thuộc về ngôn ngữ hay chủng tộc của mình mà trước hết thuộc về bản thân mình, vì trước hết con người là một sinh vật tự do và có đạo đức"⁵⁸. Như vậy, con người là tự do và đạo đức và, theo Renan, con người bị chủng tộc, lịch sử và khoa học ràng buộc, và đó là những điều kiện do học giả áp đặt đối với con người.

Việc nghiên cứu ngôn ngữ phương Đông đã khiến Renan đi sâu vào những tình hình đó, và ngữ văn học đã cho thấy một cách cụ thể rằng, theo cách nói của Ernest Cassirer, kiến thức của con người chỉ được biến cải một cách thơ mộng⁵⁹ sau khi đã được tách rời khỏi thực tế (cũng như Sacy đã tách các đoạn trích văn Ả-rập ra khỏi thực tế của chúng) và sau đó thì đưa vào khuôn khổ của bài tụng

Thượng Đế. Do trở thành ngữ văn học, việc nghiên cứu các từ ngữ như đã : Vico, Herder, Rousseau, Michelet và Quinet tiến hành đã (theo lời Schelling) mất cốt chuyện và chất lượng biểu đạt kịch tính của nó. Ngữ văn học trở thành một vấn đề phức tạp về nhận thức học. "Khiếu về ngôn ngữ" là không đủ, vì, khác với suy nghĩ của Vico trước đây, bản thân các từ ngữ liên quan ít hơn đến

giác quan và cơ thể, mà liên quan nhiều hơn đến một lĩnh vực khiếm thị, không hình thù và trừu tượng, chịu sự thống trị của các công thức như chủng tộc, tâm trí, văn hóa và quốc gia. Trong khu vực đã được cấu trúc một cách rộng rãi và gọi là phương Đông, có thể có một số khẳng định đều có tính khái quát mạnh mẽ và có giá trị văn hóa. Vì mỗi cố gắng của Renan đều nhằm làm cho văn hóa phương Đông không có quyền được sinh sản trừ phi là sinh sản một cách nhân tạo trong phòng thí nghiệm ngữ văn. Con người không phải là đứa con của nền văn hóa. Khái niệm dòng dõi đó đã bị ngữ văn học thách thức một cách rất hiệu quả. Ngữ văn học dạy cho người ta rằng văn hóa là một điều được cấu trúc, một phát biểu (theo nghĩa mà Dickens đã sử dụng tự do để chỉ nghề nghiệp của Venus trong sách "Người bạn chung của chúng ta"), thậm chí một sáng tạo, nhưng chỉ là một cơ cấu nửa hữu cơ.

Điều đặc biệt lý thú về Renan là ông biết đến mức nào rằng ông là sinh vật của thời đại mình và của nền văn hóa coi chủng tộc là trung tâm. Năm 1885, khi đọc một đáp từ khoa học đối với diễn văn của Ferdinand de Lesseps, Renan nói rằng, "thật là buồn khi ta tỏ ra sáng suốt hơn dân tộc mình... Người ta không thể khó chịu, bực bội đối với quê hương mình. Thà cùng phạm sai lầm với đất nước còn hơn là quá đúng và cùng với những người khác nói những sự thật nặng nề về đất nước mình"⁶⁰. Phát biểu đó không phù hợp với sự thật; phải chăng Renan nói rằng mối quan hệ tốt nhất là mối quan hệ ngang bằng với nền văn hóa của mình, nền đạo lý và giá trị tinh thần của nó trong thời đại của mình, và chính là mối quan hệ đó chứ không phải là mối quan hệ dòng dõi mà qua đó con người là con đẻ của thời đại của mình hay là bố mẹ của thời đại của mình? Và ở đây, ta lại trở lại phòng thí nghiệm. Vì chính tại đây, theo suy nghĩ của Renan, các trách nhiệm cha con, và cuối cùng, các trách nhiệm xã hội đã chấm dứt để nhường chỗ cho các trách nhiệm khoa học và Đông Phương học. Phòng thí nghiệm là nơi mà trên tư cách là nhà Đông Phương học, ông phát biểu với thế giới. Phòng thí nghiệm đã làm trung gian cho các phát biểu đó, cung cấp cho chúng độ tin cậy và tính chính xác chung và sự liên tục. Như vậy, phòng thí nghiệm ngữ văn học, như Renan hiểu, đã định nghĩa lại không những thời đại và văn hóa của ông, xác định niên đại và định hình chúng bằng nhiều cách. Phòng thí nghiệm đã làm cho chủ đề phương Đông của ông có tính đồng bộ và, hơn thế nữa đã biến ông (cũng như các nhà Đông Phương học hiện sinh đi theo truyền thống của ông) trở thành một nhân vật văn hóa của phương Tây. Chúng ta có thể suy nghĩ, liệu đối với một nhà sử gia Đông Phương học có tính phê phán, tính tự trị mới này trong nền văn hóa có phải là sự tự do mà Renan đã hy vọng khóa học ngữ văn Đông Phương học của ông sẽ đem lại cho ông hoặc là, đối với một nhà sử học Đông Phương học có tính phê phán, thì nó gây ra một sự sáp nhập phức tạp giữa Đông

Phương học và chủ đề con người của nó là cuối cùng người ta chỉ dựa vào quyền lực, chứ không phải thật sự dựa vào tính khách quan.

III. CƯ TRÚ TẠI PHƯƠNG ĐÔNG VÀ HỌC THUẬT VỀ PHƯƠNG ĐÔNG: *NHỮNG YÊU CẦU CỦA MÔN TỬ ĐIỂN HỌC VÀ TRÍ TƯỞNG TƯỢNG*

Giống như nhiều chuyên ngành học thuật trong các giai đoạn đầu, Đông Phương học đã nắm vững chủ đề mà nó tự xác định, và luôn cố gắng giữ vững chủ đề đó. Do đó, một từ vựng thông thạo đã phát triển, và các chức năng cũng như phong cách của nó đều đặt phương Đông vào một khuôn khổ so sánh như loại mà Renan đã sử dụng và điều khiển. Sự so sánh đó hiếm khi mang tính miêu tả, hầu như luôn luôn mang tính đánh giá và trình bày. Sau đây là một so sánh điển hình của Renan:

"Người ta thấy rằng, về mọi mặt, nòi giống Xêmit có vẻ là một nòi giống không hoàn chỉnh, do tính đơn giản của nó. Nếu tôi can đảm dùng phép loại suy, thì chủng tộc Xêmit so với nhóm Ấn-Âu giống như một phác thảo bằng bút chì so với một bức họa; nó thiếu tính đa dạng, thiếu tính phong phú, thiếu sức sống dồi dào vốn là điều kiện cho sự hoàn hảo. Giống như những người mà khả năng sinh sản kém thì sau một thời kỳ ấu thơ tốt đẹp họ chỉ có khả năng tinh dục thấp kém. Cũng như vậy, các quốc gia Xêmit đã nở rộ đầy đủ vào những năm tháng đầu đời, và không bao giờ đạt được sự trưởng thành thật sự"⁶¹.

Ở đây, nòi giống Ấn-Âu là hòn đá thử vàng, cũng giống khi Renan nói rằng, khả năng thu nhận và tính nhạy cảm của người Xêmit phương Đông không bao giờ đạt đến mức cao như nòi giống Ấn-Đức.

Chúng ta không thể nói một cách tuyệt đối chắc chắn liệu quan điểm so sánh này chủ yếu là do cần thiết về học thuật hay đây chỉ là sự nguy trang cho sự miệt thị dân tộc xuất phát từ quan điểm coi chủng tộc mình là trung tâm. Điều có thể nói được là cả hai điều đó cùng nhau tác động và hỗ trợ lẫn nhau. Renan

Sacy cố gắng hạ phương Đông xuống thành một dải người phẳng và thấp để có thể dễ dàng quan sát các đặc tính của nó và tước bỏ tính người phức tạp của nó. Ở trường hợp Renan, những cố gắng của ông ta có tính chính đáng là nhờ có khoa ngữ văn mà nội dung tư tưởng của nó khuyến khích việc tìm hiểu một ngôn ngữ đến tận gốc và sau đó nhà ngữ văn học thấy có thể gắn các gốc ngôn

ngữ với chủng tộc, tư duy, đặc tính và tính khí của họ, như Renan và những người khác đã làm. Ví dụ, Renan thừa nhận rằng có sự tương đồng giữa Renan và Gobineau về cách nhìn về ngữ văn học, về Đông Phương học⁶².

Trong lần tái bản sau của cuốn "Lịch sử chung", ông đã gộp thêm một số đoạn trong tác phẩm của Gobineau. Như vậy, phương pháp so sánh trong nghiên cứu phương Đông và người phương Đông đã trở thành đồng nghĩa với sự bất bình đẳng về bản thể giữa phương Tây với phương Đông. Xin được tổng kết ngắn gọn những đặc điểm chủ yếu của sự bất bình đẳng đó. Tôi đã đề cập đến việc Schlegel nhiệt tình với Ấn Độ rồi sau đó lại có phản ứng mạnh mẽ đối với Ấn Độ và tất nhiên đối với cả Hồi giáo. Nhiều nhà Đông Phương học nghiệp dư sớm nhất, lúc đầu ca ngợi phương Đông đã làm đảo lộn một cách bổ ích các thói quen suy nghĩ và tinh thần của châu Âu. Phương Đông đã được đánh giá quá cao về thuyết phiếm thần, duy linh, tính ổn định, trường tồn, nguyên sơ, v.v.. Ví dụ, Skhelling đã coi đa thần giáo của phương Đông là chuẩn bị mở đường cho đơn thần giáo Do Thái - Cơ Đốc: Abraham đã hiện hình trước trong hình hài của Brahma. Thế nhưng, hầu như không có ngoại lệ nào, tiếp sau sự tôn sùng quá mức đó lại có sự phản ứng, ngược lại đột ngột: phương Đông lại tỏ ra thiếu nhân tính, phản dân chủ, lạc hậu, dã man v.v., một cách đáng thương. Quả lắc đồng hồ lắc theo hướng này lại tạo ra một chuyển động ngược chiều lại: phương Đông bị đánh giá thấp. Đông Phương học, một nghề nghiệp đã phát triển từ những sự đối lập đó, những bù đắp, hiệu chỉnh, dựa trên sự bất bình đẳng và những ý tưởng được sự bất bình đẳng đó nuôi dưỡng và cũng nuôi dưỡng cả những ý tưởng tương tự về văn hóa nói chung. Thực thế, bản thân dự án bị hạn chế và được cấu trúc lại gắn với Đông Phương học, có thể trực tiếp bắt nguồn từ sự bất bình đẳng và chính điều đó đã làm cho sự nghèo nàn (hay sung túc) tương đối của phương Đông đã kìm - thúc những loại hoạt động học thuật, nghiên cứu như các môn ngôn ngữ học, sinh học, lịch sử, triết học, kinh tế học, nhân chủng học.

Và như thế, nghề nghiệp thực tế của nhà Đông Phương học đã chứa đựng sự bất bình đẳng ấy và của các nghịch lý do nó sinh ra. Thông thường nhất, một cá nhân bước vào nghề nghiệp đó là để đáp ứng đòi hỏi của phương Đông đối với mình. Tuy vậy, điều cũng rất thông thường là sự đào tạo về Đông Phương học lại mở mắt - tuy nói thế là hơi quá đáng - cho ông ta và ông ta chỉ còn lại loại dự án "làm xi hơi", tức là hạ thấp, làm cho phương Đông có vẻ thấp kém hơn tầm xuất chúng mà phương Đông đã có. Thật không thể có cách giải thích nào khác về các công trình đồ sộ đó, ví dụ của William Muir (1819-1905) hay của Reinhart Dozy (1820-1833) và sự ác cảm rõ rệt trong các công trình đó đối với phương Đông, Đạo Hồi và người Ả-rập. Đáng chú ý, Renan là một trong những người ủng hộ Dozy, và tác phẩm bốn tập của Dozy: "Lịch sử những người Hồi giáo Tây Ban

Nha cho đến khi người Almoravides chiếm Ald Andalousie (1861)" đã trích những lời chỉ trích gay gắt của Renan đối với người Xemit. Thêm vào đó, năm 1864 lại có một tập sách lập luận rằng : "Thần nguyên sơ của người Do Thái không phải là Jahwah mà là Baal, và chứng cứ của việc đó có thể tìm thấy ở Mecca, một địa điểm không ai ngờ tới. Các cuốn sách của Muir "Cuộc đời của Mahomet" (1858-1861) và "Caliphate* : phát triển, suy thoái và sụp đổ" (1891) vẫn được coi là những tác phẩm đáng tin cậy về học thuật nhưng thái độ của ông ta đối với chủ đề đã được thể hiện khá rõ qua lời nói: "Lưỡi gươm của Mahomed và Kinh Côran là những kẻ thù ngoan cố nhất và chưa từng có của văn minh, tự do và chân lý"⁶³. Có thể thấy nhiều khái niệm tương tự trong tác phẩm của Alfred Lyall, một trong những tác giả được Cromer ưu ái trích dẫn.

Ngay cả khi nhà Đông Phương học không phán xét đối tượng của mình như Dozy và Muir đã làm thì nguyên tắc bất bình đẳng vẫn có ảnh hưởng. Công việc của nhà Đông Phương học chuyên nghiệp là lắp ghép một chân dung, một bức tranh phục chế lại của phương Đông hay người phương Đông: những mảnh vụn như các mảnh do Sacy phát hiện đã cung cấp nguyên liệu còn hình thù tương thuật, sự liên tục và diện mạo của bài tường thuật thì do học giả xây dựng. Đối với ông ta, học thuật có nhiệm vụ khắc phục tình trạng phi lịch sử, lộn xộn (phi phương Tây) của phương Đông bằng những biên niên sử có trật tự, các chân dung và cốt truyện. Cuốn "Tiểu luận về lịch sử người Ả-rập trước khi có Đạo Hồi, trong thời kỳ Mahomet" (gồm 3 tập, 1847-1848) của Caussin de Perceval, là một công trình nghiên cứu hoàn toàn chuyên sâu mà các nguồn tư liệu đều dựa vào các văn kiện được cung cấp qua đường nội bộ của các nhà Đông Phương học khác, tất nhiên chủ yếu là Sacy, hoặc các văn kiện - như văn bản của Ibn Khaldun mà Caussin đã tham khảo rất nhiều - được lưu trữ trong các thư viện ở châu Âu.

Luận đề của Caussin là người Ả-rập được Môhamet tạo thành một dân tộc, Đạo Hồi căn bản là một công cụ chính trị, không có chút gì là công cụ tinh thần. Caussin cố làm rõ vấn đề với một mở chi tiết rối rắm, lộn xộn. Vì vậy, sẽ không quá lời nếu nói việc nghiên cứu Đạo Hồi đã tạo ra một chân dung một chiều về Môhamet, và Môhamet chỉ được xuất hiện vào phần cuối của tác phẩm (sau khi cái chết của ông đã được mô tả) và được mô tả một cách tỹ mỹ, chính xác như chụp ảnh⁶⁴.

Theo ông, Môhamet không phải là một con ma, cũng không phải là nguyên mẫu Cagliostro, mà là một con người đã bị sử dụng cho lịch sử của Đạo Hồi (phiên thích hợp nhất) với tư cách là một phong trào chính trị độc nhất, một con

* Caliphate: Thời kỳ trị vì của người kế nhiệm Giáo chủ Mohamed (ND).

người được vô số trích dẫn tự lại và nâng lên và theo một ý nghĩa nào đó, vượt ra ngoài văn bản. Ý định của Caussin là nói hết về Môhamet; do đó nhà tiên tri được soi rọi một cách chi tiết, rõ ràng nó đã gạt bỏ sức mạnh tôn giáo lớn lao của ông và bất cứ sức mạnh nào còn lại mà có thể dọa dẫm người châu Âu. Ý đồ chính là làm lu mờ Môhamet trên tư cách là một nhân vật thuộc thời gian và không gian của mình, và chỉ còn để lại một tiểu họa rất mờ nhạt về ông mà thôi.

Carlyle, một nhà nghiên cứu không chuyên nghiệp, cũng đưa ra một hình ảnh tương tự như Caussin về một Môhamet bị ép buộc phải phục vụ một luận điểm hoàn toàn bỏ qua các tình huống lịch sử văn hóa thuộc thời gian và không gian của mình. Mặc dù Carlyle có trích dẫn Sacy, song luận văn của ông rõ ràng là sản phẩm của một ai đó đang lập luận cho một số ý tưởng tổng quát về sự thành thực, chủ nghĩa anh hùng và tính tiên tri. Ông có thái độ lạnh mạnh cho rằng: Môhamet không phải là một truyền thuyết, không phải là một kẻ ham mê nhục dục xấu xa, không phải là một lão phù thủy ty tiện và lố bịch, biết luyện những con bồ câu có tài mổ hạt đậu trong tai của lão ta. Theo ông, Môhamet là con người có nhân quan thực tế, có lòng tin vững chắc, mặc dù ông là tác giả của Kinh Koran, một mớ lộn xộn, chán ngấy, thô lậu, cấu trúc kém, lặp đi lặp lại tràng giang đại hải, dài dòng quanh co, rối rắm, rất thô lậu và lủng củng; tóm lại là một sự ngu độn đến mức không thể chịu nổi⁶⁵.

Bản thân Carlyle cũng không phải là một mẫu mực về lời lẽ trong sáng và văn phong duyên dáng, nhưng Carlyle khẳng định những điều trên nhằm cứu Môhamet thoát khỏi những chuẩn mực của triết học Bentham, có tác dụng lên án cả Môhamet và Carlyle. Tuy vậy, Môhamet là một vị anh hùng, được cấy ghép vào châu Âu từ phương Đông man rợ, mà Lord Macaulay coi là nghèo nàn. Trong tập "Nhật ký" nổi tiếng xuất bản năm 1835, Macaulay khẳng định rằng "thần dân bản xứ của chúng ta phải học chúng ta nhiều hơn là chúng ta phải học họ"⁶⁶.

Nói một cách khác, cả Caussin và Carlyle cho ta thấy rằng phương Đông chẳng có gì đáng làm cho ta phải quá lo lắng, vì những thành tựu của phương Đông kém xa thành tựu của phương Tây. Ở đây đã có sự trùng hợp giữa cách nhìn của nhà Đông Phương học với những người không phải Đông Phương học, bởi vì bản thân phương Đông đã bị phụ thuộc vào phương Tây về tri thức ngay bên cả trong lĩnh vực so sánh mà Đông Phương học đã hình thành sau cuộc cách mạng ngữ văn đầu thế kỷ XIX lẫn ngoài phạm vi lĩnh vực đó, trong các khuôn sáo phổ biến trong nhân dân hoặc trong các hình ảnh về phương Đông do các triết gia như Carlyle tạo ra, hoặc trong các khuôn sáo như của Macaulay. Với tư cách là tư liệu để nghiên cứu và suy ngẫm, phương Đông hội đủ các dấu hiệu của một tình trạng yếu đuối nội tại. Phương Đông bị chi phối bởi tính thất thường của các học thuyết

linh tinh đã sử dụng nó để minh họa. Hồng y giáo chủ Newman, không phải là nhà Đông Phương học lớn nhưng đã sử dụng Đạo Hồi phương Đông làm cơ sở cho các bài giảng năm 1853 nhằm bào chữa cho việc Anh can thiệp vào Chiến tranh Crimée⁶⁷. Cuvier thấy phương Đông có ích cho tác phẩm "Giới động vật" (1816) của mình. Phương Đông cũng được sử dụng một cách có ích tại các buổi đàm thoại trong các phòng khách ở Pari⁶⁸. Danh mục các tài liệu tham khảo, việc vay mượn, chuyển đổi có liên quan đến các ý tưởng phương Đông thật là mênh mông, nhưng điều căn bản mà các nhà Đông Phương học đầu tiên đạt được và những gì những người không phải là nhà Đông Phương học ở phương Tây khai thác được là một mô hình phương Đông đã được thu nhỏ lại cho hợp với nền văn hóa bao trùm, thống trị và phù hợp với các đòi hỏi về lý luận và thực tiễn, tiếp sau yêu cầu lý luận của nó.

Đôi khi cũng có ngoại lệ hoặc nếu không phải ngoại lệ thì lại là những biến tướng lý thú về mối quan hệ bất bình đẳng đó giữa Đông và Tây. Các Mác đã nêu ra ý niệm về một hệ thống kinh tế châu Á trong các bài phân tích viết năm 1853, về chế độ thống trị của Anh tại Ấn Độ, và ngay tức khắc ông đã nói đến sự cướp bóc, sự tàn ác, trắng trợn, tính tham lam mà thực dân Anh đã đưa vào chế độ ấy.

Bài này tiếp bài khác, Mác ngày càng tin rằng qua việc tàn phá châu Á, nước Anh đã tạo ra khả năng về một cuộc cách mạng xã hội thật sự. Văn phong của Mác làm cho chúng ta gặp khó khăn do phải điều hòa sự ghê tởm tự nhiên vốn có của những người đồng loại trước những khổ ải của người phương Đông, trong khi xã hội của họ bị cải biến dữ dội, với sự cần thiết có tính lịch sử của các cuộc cải biến ấy. Mác viết:

"Giờ đây, điều ghê tởm đối với tình cảm của con người là phải chứng kiến vô số các tổ chức xã hội hiền lành, theo chế độ phụ hệ bị phá vỡ, tan rã ngay trong đơn vị của chúng và bị quăng vào biển khổ, đồng thời thành viên của chúng mất đi hình thức văn minh của mình và phương tiện sinh sống truyền kiếp. Tuy nhiên, chúng ta không nên quên rằng các cộng đồng hiền lành bề ngoài có vẻ hiền lành ấy đã luôn luôn là cơ sở vững chắc của chế độ chuyên chế phương Đông đã hạn chế tư duy con người trong khuôn khổ chật hẹp nhất có thể có, biến tư duy con người thành công cụ của mê tín dị đoan, nô dịch nó với những luật lệ truyền thống, tước bỏ hết cái vĩ đại và sức mạnh lịch sử của nó..."

Đúng là việc nước Anh gây ra cuộc cách mạng xã hội ở Ấn Độ chỉ xuất phát ích thấp hèn nhất và nó đã áp dụng những phương pháp ngu dốt. Nhưng đó không phải là vấn đề. Vấn đề là liệu loài người có thể hoàn thành được vận mệnh của mình mà không có một cuộc cách mạng cơ bản đối với tình trạng xã

hội của châu Á không ? Nếu không, thì cho dù nước Anh phạm tội ác gì đi nữa, nước Anh cũng chỉ là công cụ không tự giác của lịch sử trong việc thực hiện cuộc cách mạng đó.

Vậy thì, dù tình cảm riêng của chúng ta có thể cay đắng đến mức nào trước cảnh sụp đổ của một thế giới cũ, chúng ta có quyền, đứng trên quan điểm lịch sử, cùng cất cao giọng với Goethe:

Cuộc tra tấn này đem lại nhiều sung sướng hơn.

Vậy chúng ta có nên cảm thấy đau khổ vì sự tra tấn đó không?

Phải chăng dưới sự thống trị của Timua,

Vô số linh hồn đã bị thiêu hủy đi ?⁶⁹

Timus.

Đoạn thơ này hỗ trợ cho lập luận của Mác nói về sự dày vò mang lại niềm vui được trích dẫn từ bài "Nằm trên sôpha nói chuyện về phương Đông và phương Tây" (Westöstlicher Diwan) và cho ta thấy nguồn gốc quan điểm của Mác về phương Đông. Những điều đó có tính lãng mạn, thậm chí có tính cứu thế: là tư liệu có tính người, phương Đông ít quan trọng hơn là nhân tố trong một dự án cứu vãn có tính lãng mạn. Như vậy, sự phân tích kinh tế của Mác hoàn toàn thích hợp với một công trình chuẩn mực của nhà Đông Phương học mặc dù Mác rõ ràng có lòng nhân đạo, và cảm thông với nỗi thống khổ của nhân dân. Tuy vậy, cuối cùng, chính là cách nhìn Đông Phương học lãng mạn đã thắng vì quan điểm lý luận kinh tế xã hội của Mác bị chìm ngấp trong hình ảnh tiêu chuẩn cổ điển:

"Nước Anh phải hoàn thành sứ mạng kép ở Ấn Độ: một nhiệm vụ có tính chất phá hoại và một nhiệm vụ kia có tính chất hồi sinh - tiêu diệt một xã hội Á châu và đặt cơ sở vật chất cho một xã hội phương Tây ở châu Á"⁷⁰.

Ý tưởng về sự hồi sinh một châu Á về cơ bản là không có sinh khí, thuần túy chỉ là Đông Phương học lãng mạn. Nhưng khi phát biểu đó lại xuất phát từ một người không thể dễ dàng quên đi những nỗi thống khổ của con người, thì phát biểu đó làm cho ta bối rối.

Điều đó đã đòi hỏi chúng ta trước hết phải đặt câu hỏi: làm sao sự lên án của Mác về việc châu Á bị rơi vào ách thống trị thực dân của Anh lại có thể quay trở lại sự bất bình đẳng của giữa Đông và Tây mà chúng ta đã nhận xét. Thứ hai, chúng ta phải hỏi liệu sự thiện cảm của con người đã mất đi đâu, đã biến vào vương quốc tư duy nào, trong khi cách nhìn Đông Phương học đã chiếm lĩnh vị trí. Điều này làm cho chúng ta nhớ lại rằng các nhà Đông Phương học, giống như nhiều nhà tư tưởng khác ở đầu thế kỷ XIX, nhận thức loài người theo kiểu

tập thể rộng hoặc những khái niệm chung khái quát. Họ không quan tâm hoặc không có khả năng thảo luận về các cá nhân; thay vào đó, cái thực thể giả tạo, có thể là bắt nguồn từ chủ nghĩa dân túy Herdeian, đã có vị trí khổng chế. Có những người phương Đông, châu Á, Xemit, Hồi giáo, Ả-rập, Do Thái, các chủng tộc, quốc gia trạng thái tâm lý, v.v., một số trong đó là sản phẩm của những hoạt động học thuật thuộc loại được tìm thấy trong tác phẩm của Renan. Giống như vậy, sự phân biệt lâu đời giữa Á và Âu hay "Đông" và "Tây", quy tụ dưới các nhãn hiệu rộng rãi, đa dạng có thể có của con người, và trong quá trình đó chúng bị giảm đi, chỉ còn lại một hay hai khái niệm trừu tượng chung, cuối cùng. Mác không phải là ngoại lệ. Để minh họa, Mác có thể sử dụng phương Đông tập thể dễ dàng hơn là sử dụng các thực thể con người hiện sinh. Vì giữa Đông và Tây, y như trong một tuyên ngôn chắc chắn được thực hiện, chỉ có tập thể vô danh to lớn mới là đáng kể hoặc tồn tại. Không có thể loại trao đổi nào khác mặc dù nó có thể bị hạn chế gay gắt. Việc Mác vẫn còn có một số tình cảm thân thiết và thông cảm, dù chút ít, với châu Á nghèo nàn cho ta thấy rằng có một điều gì đó đã xảy ra trước khi các nhãn hiệu giành được vị trí trước khi ông tìm đến Goethe và coi đó là một nguồn tri thức về phương Đông. Có vẻ như là tư duy cá nhân (trong trường hợp này, đó là tư duy của Mác) có thể tìm thấy một cá tính tiền tập thể, tiền chính thức ở châu Á, tìm thấy và nhân nhượng trước áp lực của nó đối với tình cảm, tri giác, của ông, để rồi sau đó lại phải từ bỏ khi đương đầu với sự xét duyệt rất ghê gớm trong bản thân từ vựng mà ông buộc phải sử dụng. Sự xét duyệt ấy đã chặn lại và sau đó xua đuổi mọi cảm tình và tiếp theo đó là một định nghĩa đầy hàm xúc: Những người này không đau khổ - họ là người phương Đông và do không đau khổ nên phải được đối đãi khác với những cách mà các ông vừa sử dụng. Do đó, làn sóng tình cảm tan biến đi khi nó đụng phải các định nghĩa vững chắc do Đông Phương học xây dựng nên và được sự hỗ trợ của "tri thức" phương Đông. Tập thơ (Divan) được coi là thích hợp. Các từ vựng nói về xúc cảm cũng tan biến khi phải quy phục hành vi cảnh sát từ vị học của Đông Phương học và thậm chí cả nghệ thuật Đông Phương học. Một sự nếm trải đã bị định nghĩa trong từ điển gạt bỏ: người ta có thể thấy điều đó xảy ra trong các luận văn của Mác về Ấn Độ, và ở đó điều cuối cùng đã xảy ra là một điều gì đó đã buộc ông phải trở lại với Goethe để đứng dưới sự che chở của phương Đông đã được Đông Phương hóa của Goethe. Điều đó, tất nhiên một phần là do Mác quan tâm muốn chứng minh sự đúng đắn của những luận điểm của mình về cách mạng kinh tế, xã hội, một phần còn do ông dễ dàng tiếp cận với một khối lượng bài viết được Đông Phương học củng cố từ bên trong và phổ biến ra ngoài lĩnh vực và khối lượng bài viết đó đã khổng chế bất kỳ phát biểu nào về phương Đông.

Trong chương Một, tôi đã trình bày sự khổng chế này đã có lịch sử văn hóa chung ở châu Âu như thế nào kể từ thời thượng cổ nên trong chương này tôi xin

nêu rõ trong thế kỷ XIX, một thuật ngữ chuyên nghiệp hiện đại và thông lệ đã được tạo ra như thế nào, sự tồn tại của nó đã khống chế các trình bày về phương Đông của các nhà Đông Phương học hoặc những người không phải là Đông Phương học như thế nào. Sacy và Renan là những ví dụ về cách Đông Phương học đã tạo hình một loạt văn bản và một quá trình dựa vào ngữ văn và qua đó, phương Đông đã được gán cho một bản sắc khiến cho nó thua kém không bình đẳng với phương Tây. Trong khi sử dụng Mác như một trường hợp qua đó một cam kết nhân đạo của một người không phải là Đông Phương học lúc đầu bị các khái quát hóa Đông Phương học làm tan biến rồi bị tiếm đoạt, chúng ta thấy mình phải xem xét quá trình củng cố về tư vưng học và thể chế rất riêng biệt của Đông Phương học. Hễ khi nào ta thảo luận về phương Đông thì cả một cơ chế ghê gớm gồm những định nghĩa có thẩm quyền vô biên sẽ hiện ra như một cơ chế duy nhất có giá trị và thích hợp đối với cuộc thảo luận của chúng ta, và như vậy hoạt động đó là gì? Và bởi vì chúng ta cũng phải chứng minh cơ chế ấy tác động cụ thể (và có hiệu quả) như thế nào đối với những kinh nghiệm cá nhân và nếu khác đi sẽ mâu thuẫn với nó, chúng ta cũng phải trình bày *chúng* đã đi đâu, *chúng* mang hình thức nào trong khi chúng tồn tại.

Mô tả hoạt động này là một công việc rất khó khăn, phức tạp và ít nhất cũng khó khăn, phức tạp ngang với cách mà bất cứ môn học thuật đang phát triển nào đã đánh bại được các đối thủ cạnh tranh và giành được uy quyền cho các truyền thống, phương pháp và thể chế của mình, cũng như giành được tính hợp pháp chung về văn hóa của các tuyên bố, các nhân vật, các cơ quan của nó. Nhưng, chúng ta có thể đơn giản hóa đi khá nhiều tính phức tạp của việc đơn thuần tường thuật hoạt động đó bằng cách nêu rõ các loại kinh nghiệm mà Đông Phương học đã sử dụng một cách điển hình để đạt mục đích và xử lý với các thính giả đông đảo ngoài đời ngữ chuyên nghiệp. Về thực chất, những kinh nghiệm này đi tiếp theo các kinh nghiệm mà theo tôi, đã xảy ra với Sacy và Renan. Hai học giả đó đại biểu cho một loại Đông Phương học hoàn toàn có tính sách vở, nhưng không ai trong hai người ấy tự nhận là đủ kiến thức chuyên sâu tại chỗ về phương Đông. Mặt khác lại có truyền thống khác mà vị trí hợp pháp lại xuất phát từ việc họ đã thực tế cư trú ở phương Đông, có liên hệ thực sự với phương Đông, Anquetil, Jones, những người đã tham gia các cuộc viễn chinh của Napoleon đã phác họa những đường nét sớm nhất của truyền thống đó mà sau đó đã duy trì được một ảnh hưởng vững chắc đối với tất cả các nhà Đông Phương học cư trú ở phương Đông. Đó là những đường nét của sức mạnh châu Âu, cư trú thường xuyên ở phương Đông là sống một cuộc sống được ưu đãi, không phải cuộc sống của một công dân bình thường mà là cuộc sống của một đại diện của châu Âu, mà để chế

của mình (Pháp hoặc Anh) nắm cả phương Đông trong bàn tay quân sự, kinh tế và nhất là văn hóa của mình. Bằng cách đó, việc cư trú ở phương Đông và kết quả về học thuật của nó, dựa vào văn bản tìm thấy ở Renan và Sacy, đã bồi dưỡng cho truyền thống sách vở, cả hai truyền thống đó là một thư viện ghê gớm mà không có ai, kể cả Mác, có thể tạo phản và tránh né được.

Ở một mức độ nào đó, việc cư trú ở phương Đông bao gồm cả kinh nghiệm cá nhân lẫn nhân chứng cá nhân.

Sự đóng góp vào thư viện của Đông Phương học và việc củng cố nó tùy thuộc vào những kinh nghiệm nếm trải và bằng chứng được chuyển đổi như thế nào để một tư liệu hoàn toàn có tính chất cá nhân có thể trở thành quy tắc của khoa học về phương Đông. Nói cách khác, một văn bản phải biến dạng từ một tuyên bố riêng thành một tuyên bố chính thức; những ghi chép của một người châu Âu đã cư trú thường xuyên và nếm trải tình hình ở phương Đông cần phải lược bớt đi hoặc ít ra phải giảm đến mức tối thiểu các tình tiết tiểu sử cá nhân và những mô tả dễ dãi, để nhường chỗ cho những mô tả mà Đông Phương học nói chung và các nhà Đông Phương học sau này có thể dựa vào đó khai thác và phát triển có thêm những nhận xét và mô tả khoa học mới. Cho nên, một trong những điều chúng ta có thể quan sát là một sự chuyển đổi rõ ràng hơn. Mác, biến những tình cảm cá nhân đối với phương Đông thành các tuyên bố chính thức của các nhà Đông Phương học. Giờ đây, tình hình đã phong phú hơn, phức tạp hơn vì trong suốt thế kỷ XIX, phương Đông, đặc biệt là Cận Đông, là một địa điểm người châu Âu thích đến thăm và viết. Hơn nữa, đã phát triển một bộ phận tương đối lớn văn học châu Âu theo kiểu phương Đông, rất hay dựa vào các kinh nghiệm và sự nếm trải cá nhân ở phương Đông. Ngay lập tức ta nhớ đến Flaubert như một nguồn nổi bật của dòng văn học đó; Disraeli, Mác Tuên và Kinglake là ba ví dụ rõ ràng khác.

Nhưng điều đáng lưu tâm là sự khác biệt giữa bản viết được chuyển hóa từ bản viết cá nhân thành văn bản Đông Phương học chuyên nghiệp, và loại bản viết thứ hai, cũng dựa trên sự cư trú thường xuyên và nhân chứng cá nhân nhưng chỉ là "văn chương", chưa phải khoa học: chính sự khác nhau này là điều tôi muốn khảo sát.

Một người châu Âu sống ở phương Đông luôn luôn có một ý thức tách rời và không bình đẳng với xung quanh. Nhưng vấn đề chính cần chú ý là ý đồ của ý đó: họ đến phương Đông để làm gì? Vì sao họ đến vùng đó, thậm chí như trường hợp Scott, Hugo, Goethe, họ chỉ đến phương Đông vì một loại nếm trải cụ thể mà không thật sự rời bỏ châu Âu? Có thể nêu một số ít phạm trù, ý đồ đơn giản như sau: Thứ nhất, nhà văn định dùng việc cư trú của mình để

làm nhiệm vụ cụ thể là cung cấp cho Đông Phương học chuyên nghiệp những tư liệu có tính chất khoa học, người đó coi cư trú như là một hình thức quan sát khoa học. Thứ hai, nhà văn có ý định đó nhưng kém sẵn sàng hy sinh tính lập dị và phong cách của ý thức riêng của mình cho các định nghĩa Đông Phương học phi cá nhân. Những định nghĩa Đông Phương học đó đã được thể hiện trong tác phẩm của nhà văn nhưng rất khó có thể tách chúng khỏi những yếu tố cá tính thất thường nói trên. Thứ ba, nhà văn tiến hành một chuyến đi sang phương Đông thật sự hay ẩn dụ nhằm hoàn thành một dự án thể hiện tình cảm sâu xa và cấp bách. Do đó, bài viết của nhà văn dựa trên thẩm mỹ riêng, được dự án đó nuôi dưỡng và cung cấp thông tin. So với ý đồ thứ nhất, trong ý đồ thứ hai và thứ ba đã có nhiều không gian hơn cho vai trò của nhận thức cá nhân hay ít nhất, là ý thức phi Đông Phương học; nếu ta lấy cuốn "Phong cách và tập quán của người Ai Cập hiện đại" của Edward William Lane làm ví dụ nổi bật nhất cho ý đồ thứ nhất thì cuốn "Cuộc hành hương đến Al Madinal và Mecca" của Burton là ví dụ về ý đồ thứ hai, cuốn "Cuộc hành trình ở phương Đông" của Nerval thể hiện ý đồ thứ ba, trong đó đã dành vị trí tương đối rõ ràng cho việc thể hiện và vận dụng sự có mặt của tác giả.

Tuy vậy, dù chúng có khác biệt, cả ba loại đó lại không quá tách rời nhau như người ta tưởng. Mỗi loại cũng không bao gồm các điển hình tiêu biểu "thuần túy". Ví dụ, các tác phẩm thuộc cả ba loại đều dựa trên sức mạnh ích kỷ mà trung tâm là ý thức châu Âu, trong tất cả các trường hợp; đối với quan sát viên châu Âu, phương Đông nằm trong phạm vi cuốn sách "Người Ai Cập" của Lane, cái "tôi" của nhà Đông Phương học thể hiện rất rõ, mặc dù phong cách đó có tỏ ra phi cá nhân, không thiên vị đi nữa. Ngoài ra, một số chủ đề lại nhất quán thể hiện trong cả ba loại. Một là phương Đông là một nơi để hành hương, để đi thăm. Hai là, coi phương Đông như một quang cảnh, một "bức tranh sống động". Tất nhiên mọi tác phẩm về phương Đông thuộc tất cả các loại đó đều cố phác họa tính chất của địa điểm, nhưng điều đáng chú ý hơn là mức độ mà cơ cấu nội tại của các tác phẩm đó đồng nghĩa đến mức độ nào với việc giải thích phương Đông toàn diện (hay cố gắng làm điều đó). Không có gì ngạc nhiên là trong phần lớn các trường hợp, sự giải thích lại là dưới hình thức tái cơ cấu phương Đông theo kiểu lảng mạn, xem xét lại, và điều đó cho đến nay, đã khôi phục lại theo hướng cứu vớt. Cho nên, mọi giải thích, mọi cơ cấu mà người ta tạo ra cho phương Đông đều chỉ là giải thích lại, xây dựng lại mà thôi.

Sau khi đã nói như vậy, chúng ta quay lại xem xét những sự khác nhau giữa các loại. Cuốn sách của Lane về người Ai Cập đã có ảnh hưởng, nó luôn luôn được đọc và trích dẫn (Flaubert là một trong số đó), nó đã làm cho tác giả nổi danh như một nhân vật xuất sắc về học thuật Đông Phương học. Nói một cách khác,

Lane dành được uy quyền không phải là do những gì ông đã nói mà vì những điều ông ta nói có thể thích nghi được với Đông Phương học như thế nào. Người ta trích dẫn ông, coi ông như một nguồn tri thức về Ai Cập hay vùng Arập, còn Burton hay Flaubert đã và đang được đọc để biết những điều họ nói về mình hơn là những kiến thức của họ về phương Đông. Chức năng tác giả trong cuốn "Người Ai Cập hiện đại" của Lane yếu hơn các loại tác phẩm khác bởi vì tác phẩm của ông được đem phổ biến trong ngành Đông Phương học, được ngành đó củng cố và thể chế hóa cùng với nó. Nhận dạng của tác giả trong một công trình thuộc một ngành học thuật như trường hợp của Lane phụ thuộc vào yêu cầu của lĩnh vực nghiên cứu cũng như yêu cầu của chủ đề. Nhưng việc đó không diễn ra một cách giản đơn hoặc không phải không có vấn đề.

"Tường thuật về phong tục và tập quán của người Ai Cập hiện đại" (1836), tác phẩm kinh điển của Lane, là kết quả tự giác của hàng loạt công trình vào hai thời kỳ cư trú tại Ai Cập (1825-1828 và 1833-1835). Chữ "tự giác" ở đây cần được nhấn mạnh. Lane muốn tạo ra cảm giác là công trình của ông chỉ là mô tả sát sườn, trực tiếp, không tô vẽ thêm có tính trung lập, nhưng thực tế, đó là sản phẩm của một công việc chỉnh lý công phu (tác phẩm của ông viết không phải là bản thảo cuối cùng được ấn hành) và là sản phẩm của nhiều nỗ lực rất đặc biệt và khác nhau. Sinh trưởng và nguồn gốc của ông đều không hướng Lane vào phương Đông, trừ đức tính chăm chỉ, làm việc có phương pháp và khả năng nghiên cứu kinh điển và toán học đã được thể hiện trong chứng mục nào đó qua tính chất chặt chẽ, ngăn nắp của cuốn sách. Lời mở đầu đã cung cấp một loạt đầu mối lý thú về những điều ông ấy đã làm để có cuốn sách. Lúc đầu, ông sang Ai Cập là để học tiếng Arập. Thế rồi, sau khi đã công bố một số ghi chép về Ai Cập hiện đại, ông được một ủy ban thuộc "Hội truyền bá các kiến thức hữu ích" khuyến khích làm một công trình có hệ thống về đất nước và con người Ai Cập. Từ một số quan sát lẻ tẻ, cuối cùng công trình đã biến thành một văn kiện có kiến thức hữu ích, những kiến thức đó được sắp xếp và sẵn sàng cung cấp cho bất cứ ai muốn biết những điều cơ bản về một xã hội ở nước ngoài. Lời nói đầu nêu rõ rằng, kiến thức trong sách của Lane đã đạt hiệu quả và thay thế các kiến thức đã có trước đây. Ở đây, Lane làm một cuộc luận chiến tế nhị. Lúc đầu, ông cố tỏ ra mình đã làm những gì mà những người khác trước ông hoặc không thể làm hoặc đã không làm, rồi sau đó ông tỏ ra mình có khả năng thu thập thông nguyên gốc và chính xác. Và như vậy, uy quyền đặc biệt của ông đã xuất hiện.

Trong lời nói đầu, Lane đã nói qua về cuốn "Bản về dân xứ Aleppo" của tiến sĩ Russell nào đó (một tác phẩm đã bị lãng quên), nhưng chính cuốn "Mô tả Ai

Cập" mới là đối tượng ganh đua chủ yếu của ông, một tác phẩm đã ra đời trước. Trong một đoạn chú giải dài, Lane đã nói đến cuốn sách trên với một cụm từ đầy khinh rẻ, trong ngoặc kép, gọi đó là "tác phẩm vĩ đại của Pháp" bàn về Ai Cập. Lane nói tác phẩm ấy quá chung chung theo kiểu triết học, và quá cầu thả. Còn công trình nghiên cứu nổi tiếng của Jacob Burckhardt chỉ là một sưu tập các phương ngôn nói lên sự uyên thâm của Ai Cập mà Lane mô tả là những "thử nghiệm tồi về đạo đức của một dân tộc". Không như người Pháp và Burckhardt, Lane đã cố thể hòa mình với dân địa phương, sống như họ, thích ứng với các tập quán của họ và "tránh gây cho người nước khác sự ngờ vực rằng ông không có quyền thâm nhập vào xã hội của họ". Để không gây hàm ý là Lane đã mất tình khách quan, ông nói tiếp rằng ông chỉ theo đúng những lời, chữ (ông nhấn mạnh) của Kinh Koran thôi, rằng ông luôn nhận thức rõ sự khác biệt giữa mình và một nền văn hóa xa lạ⁷¹. Như thế, một phần nhân dạng của Lane dễ dàng trôi nổi trong biển cả Hồi giáo không hề bị ngờ vực, còn phần chìm thì vẫn duy trì quyền lực Âu châu bí mật để bình luận, thu thập, sở hữu mọi thứ chung quanh.

Nhà Đông Phương học có thể bắt chước phương Đông nhưng không thể có điều ngược lại. Do đó, điều ông ta nói phải được hiểu là sự mô tả có được do sự trao đổi một chiều: khi họ (người phương Đông) nói và ứng xử thì ông ta quan sát và ghi lại. Sức mạnh của ông ta là ở chỗ sống với họ trên tư cách là một người nói tiếng bản xứ rất thạo đồng thời lại là một tác giả bí mật. Và những gì ông ta viết đều nhằm trở thành những kiến thức có ích, không phải cho dân địa phương mà là do châu Âu và các cơ quan phổ biến kiến thức đó. Vì đó là một điều mà lời văn của Lane không bao giờ để cho ta quên: cái tôi, đại từ đầu tiên đó xuyên suốt các tập quán nghi lễ, lễ hội, tuổi thơ ấu, tuổi thanh niên, lễ tang... của Ai Cập, trong thực tế vừa là một cuộc khiêu vũ hóa trang phương Đông vừa là một công cụ Đông Phương học nhằm tranh thủ và truyền đạt các thông tin có giá trị mà nếu theo cách khác thì không thể tiếp cận được. Là người kể chuyện, Lane vừa là vật triển lãm, vừa là kẻ triển lãm, cùng lúc đạt được cả hai sự tín nhiệm, trưng bày hai thứ thêm khát và nếm trai: một cái phương Đông để làm thân (hay có vẻ làm thân) và một cái phương Tây để có kiến thức hữu ích, có quyền uy.

Không gì minh họa điều ấy tốt hơn là đoạn kể có ba phần trong lời nói đầu. Ở đó, Lane mô tả Sheikh Ahmed, người bạn và người chủ yếu cung cấp thông tin cho ông. Cả hai người làm ra vẻ rằng Lane là một người Hồi giáo; tuy thế, chỉ sau khi Lane bắt chước một cách rất bạo dạn thì Ahmed mới khắc phục được nỗi sợ hãi của mình và cầu nguyện cạnh Lane trong nhà thờ Hồi giáo. Trước khi có thành tích sau cùng này đã có hai cảnh, trong đó Ahmed được mô tả là một kẻ ăn thủy tinh rất kỳ quặc và một người đa thê. Trong cả ba phần của đoạn kể về Sheikh Ahmed, khoảng cách giữa Lane và người Hồi giáo tăng lên dù trong hành

động thì nó lại giảm đi. Mía mai thay, là người trung gian và thông dịch về ứng xử của người Hồi giáo, Lane đã thâm nhập đủ sâu vào phong cách Hồi giáo để mô tả bằng những lời văn bình tĩnh, nghiêm túc kiểu Anh quốc. Bản chất của ông là một tín đồ giả mạo và một người châu Âu có đặc quyền: đó là bản chất của sự thiếu thiện ý vì chắc chắn điều thứ hai hủy hoại điều thứ nhất. Như vậy, điều có vẻ là một chuyện tả thực hành động của một người Hồi giáo riêng biệt đã được Lane biến thành trung tâm phơi bày rõ ràng toàn bộ tín ngưỡng Đạo Hồi. Lane cũng không hề nghĩ đến việc mình phân bội tình bạn của Ahmed hoặc của những người khác đã cung cấp thông tin cho mình. Điều quan trọng là bản tường trình hình như chính xác, có tính khái quát, khách quan làm cho độc giả Anh tin rằng Lane không bao giờ nhiễm tư tưởng bỏ Đạo hay chống Đạo và cuối cùng tác phẩm của Lane đã xóa bỏ được nội dung có nhân tính trong chủ đề để có thể có được giá trị khoa học.

Chính vì các mục tiêu đó mà cuốn sách được kết cấu không đơn giản để kể về việc Lane cư trú ở Ai Cập, mà là một cơ cấu tường thuật đầy những sự sắp xếp lại và chi tiết có tính Đông Phương học. Tôi cho rằng đây chính là kết quả chính của tác phẩm của Lane. Về nét đại cương cũng như hình thức, cuốn "Người Ai Cập hiện đại" giống một cuốn tiểu thuyết thế kỷ XVIII, ví dụ cuốn tiểu thuyết của Fielding. Cuốn sách được mở đầu bằng một đoạn tường trình về quốc gia và bối cảnh, tiếp theo là các chương nói về "Các đặc tính cá nhân", "Tuổi thơ ấu, giáo dục ban đầu". Có 25 chương trình nói về lễ hội, luật pháp, tính cách, công nghiệp, ảo thuật và đời sống gia đình, và phần cuối là "cái chết và lễ tang". Xét trên bề mặt, lập luận của Lane có trình tự và phát triển. Ông ta viết về bản thân mình như một người quan sát các quang cảnh xuất phát từ các phân đoạn chính trong đời người: mô hình của ông là kiểu kể chuyện trong cuốn Tom Jones: đi từ sự ra đời của nhân vật, những cuộc phiêu lưu, lập gia đình và cái chết được định sẵn. Riêng trong bản viết của Lane, giọng văn kể chuyện là có tính vĩnh cửu, còn chủ đề của ông, người Ai Cập hiện đại, lại kinh qua vòng đời cá nhân.

Đây là một sự hoán vị, nhờ đó một cá nhân đơn độc tự tạo cho mình khả năng bất tận và áp đặt một thời gian sống cá nhân cho một xã hội và một dân tộc, sự hoán vị đó chỉ là hoạt động đầu tiên trong một số hoạt động đã điều tiết, cái mà có thể chỉ là phóng sự về các chuyến đi tới những miền đất xa lạ, biến một bài viết không có gì là nghệ thuật thành một bách khoa toàn thư đầy kỳ lạ và hấp dẫn và một sân chơi dành cho công cuộc khảo sát của Đông Phương học.

Lane kiểm soát tư liệu của mình không những thông qua sự hiện diện kép của (là một người Hồi giáo giả mạo và là một người phương Tây thực thụ), việc sử dụng giọng văn tường thuật và có chủ đề mà còn thông qua cả việc sử dụng các chi tiết nữa. Mỗi một phần chính trong từng chương đều được mở đầu bằng

một nhận xét chung thường lệ. Ví dụ: "Nói chung người ta thấy rằng, nhiều nét đặc trưng đáng kể nhất trong phong tục, tập quán, đặc tính của một quốc gia đều xuất phát từ những đặc trưng vật chất của quốc gia đó"⁷².

Những điều kể tiếp theo sẽ xác nhận nhận xét trên một cách dễ dàng - sông Nile, khí hậu khá trong lành của Ai Cập, lao động "chuẩn xác" của nông dân. Thế nhưng, đáng lẽ chuyển sang đoạn sau theo đúng trình tự kể chuyện thì người ta lại đưa thêm các chi tiết và vì thế đã không có phần kết của tường thuật theo công thức thông thường. Nói một cách khác, những nét chính trong bản viết của Lane phù hợp với trình tự tường thuật và quy luật nhân quả về sinh, sống và chết, nhưng các chi tiết đặc biệt được đưa thêm vào tiến trình đã làm hỏng dòng tường thuật. Từ nhận xét chung đến phác họa một vài khía cạnh của tính cách Ai Cập, kể về thời kỳ niên thiếu, thanh niên, trung niên, già lão của người Ai Cập, Lane luôn luôn đưa vào nhiều chi tiết làm cản trở việc chuyển tiếp trơn tru. Ví dụ: ngay sau khi ta vừa nghe nói về khí hậu tốt lành của Ai Cập thì tác giả nói rằng, ít người Ai Cập có tuổi thọ cao vì mắc bệnh hiểm nghèo, vì không được chăm sóc về y tế và do thời tiết nóng nực. Tiếp đó, ta lại được nghe kể rằng nóng nực "đã kích thích người Ai Cập" (một sự khái quát không có cơ sở) khiến họ trở nên vô điều độ về hưởng thụ thú vui xác thịt", rồi lập tức lại sa lầy vào các diễn tả, có kèm các bản vẽ, các sơ đồ kiến trúc Cairô, trang trí, các tháp phun nước, cửa cống. Khi giọng văn kể chuyện tái xuất hiện thì rõ ràng lúc đó nó chỉ còn là hình thức.

Chính trật tự tường thuật là hư cấu có tính khống chế trong bài viết của Lane và điều cản trở trình tự tường thuật là sự mô tả mang tính hoàn toàn áp đảo và đồ sộ. Mục đích của Lane là làm cho Ai Cập và người Ai Cập được thấy rõ hoàn toàn, không che giấu gì đối với độc giả, nhưng lại trình bày người Ai Cập một cách nông cạn với vô số chi tiết. Trong cách kể chuyện, Lane có khuynh hướng thích kể những chuyện giật gân và bạo dâm, những người Hồi giáo cuồng tín tự cắt, bẻ chân tay, sự tàn ác của các quan tòa, sự pha trộn tôn giáo với tình dục bừa bãi trong người Hồi giáo, sự thèm khát tình dục quá đáng v.v.. Mặc dù các sự kiện được kể rất chững chạc và kỳ dị, quá nhiều chi tiết làm cho người ta rối mù, Lane vẫn cố mặt khắp nơi, góp nhặt và sắp xếp lại các chi tiết, làm cho chúng ta cứ tiếp tục xem mặc dù có bị vấp vấp. Trong một mức độ nào đó, ông làm việc đó chỉ vì ông là một người châu Âu có thể dùng tranh luận để kiềm chế những đam mê và xúc cảm mà, tiếc thay, thường chỉ phớt người Hồi giáo. Nhưng, ở mức còn lớn hơn, việc Lane có khả năng khống chế được chủ đề rộng lớn của mình bằng kỷ luật và tính tách biệt, không khoan nhượng lại tùy thuộc vào khoảng cách lạnh lùng giữa mình với cuộc sống và khả năng sinh sản của người Ai Cập.

Giây phút tiêu biểu chủ yếu đã xảy ra ở đầu Chương sáu: "Sinh hoạt gia đình-

Phần tiếp theo". Vào lúc này, Lane đã theo tập quán thường có là kể lướt qua đời sống Ai Cập, và khi kể xong các phòng ở chung và thói quen của một hộ gia đình Ai Cập (ông đã trộn lẫn phạm vi xã hội và không gian), ông bắt đầu bàn về mặt kín đáo trong sinh hoạt gia đình. Ngay lập tức, ông "phải đề cập tới việc cưới xin và lễ cưới". Như lệ thường, ông bắt đầu bằng một nhận xét chung: "Khi một người đàn ông đã đủ tuổi và không có cản trở chính đáng nào, nếu người đó không cưới vợ thì sẽ bị người Ai Cập coi là không phù hợp, thậm chí là bất hảo". Và nhận xét chung đó được Lane áp dụng ngay cho bản thân mình và nói người ta coi Lane là có tội. Sau đó có một đoạn dài, kể lại những áp lực buộc ông phải cưới vợ, nhưng ông không kiên quyết từ chối. Sau cùng thậm chí có một ông bạn bạn xứ đã xin sắp xếp một cuộc hôn nhân môn đăng hộ đối, và Lane đã từ chối. Đoạn kể đó kết thúc một cách đột ngột với một dấu chấm và một dấu gạch ngang⁷³. Sau đó Lane tiếp tục cuộc thảo luận chung bằng một khái quát chung khác.

Ở đây chúng ta thấy một sự gián đoạn diễn hình theo kiểu làm một đoạn tường trình chính bằng các chi tiết lớn xộn, không những thế ta còn thấy tác giả kiên quyết tách khỏi - theo nghĩa đen quá trình sinh sản của xã hội phương Đông. Đoạn kể về chuyện ông từ chối không tham gia vào cái xã hội mà ông mô tả kết thúc bằng một ngắt quãng kịch tính: dường như ông muốn nói rằng câu chuyện của ông ta không thể tiếp tục được chừng nào ông không đi sâu vào sự thâm kín của sinh hoạt gia đình và do đó, ông biến mất, không tham gia vào xã hội đó.

Ông tự xóa bỏ bản thân một cách văn vẻ bằng cách chối từ kết hôn với một xã hội con người. Bằng cách đó, ông giữ vững được nhân dạng có quyền uy trên tư cách một tham dự viên giả và đề cao tính khách quan của bản tường thuật. Nếu ta đã biết Lane không phải là tín đồ Đạo Hồi thì bây giờ ta lại biết rằng để trở thành một nhà Đông Phương học - thay vì một người phương Đông - ông đã phải từ chối các khoái lạc tình dục trong sinh hoạt gia đình.

Hơn nữa, ông cũng phải tránh mang dấu ấn của thời gian bằng cách không tham gia vào vòng đời. Chỉ bằng cách tiêu cực đó ông mới giữ được uy quyền vô thời hạn của một quan sát viên.

Lane phải chọn lựa giữa việc sống không có "những chuyện không thoải mái, phiền phức" và hoàn thành nghiên cứu người Ai Cập hiện đại. Kết quả sự chọn lựa của ông ta rõ ràng làm cho ông có thể định nghĩa được người Ai Cập bởi vì nếu ông trở thành một người Ai Cập thì ông không có cái nhìn vô trùng và vô tính của người biên soạn từ điển nữa. Do đó, bằng hai cách quan trọng và cấp

1, Lane đã giành được uy tín và tính hợp pháp về học thuật. Một là bằng cách cản trở tiến trình tường thuật bình thường về đời sống con người - đây là chức năng của mở chi tiết không lộ mà sự quan sát thông minh của một người ngoại

quốc có thể đưa vào và lắp ráp hàng loạt thông tin. Hai là Lane đã moi gan mổ ruột những người Ai Cập để trưng bày rồi sau đó lại lắp lại một lời quả trách, bằng cách tách mình khỏi việc sinh sản ra đời sống Đông phương ở Ai Cập - đây là chức năng của việc Lane kiểm chế lòng tham sinh vật của mình vì lợi ích của việc truyền bá thông tin, không phải tại Ai Cập và vì lợi ích của Ai Cập, mà là tại châu Âu, để phục vụ cho việc học tập ở Âu châu nói chung. Chính việc đạt được cả hai điều là áp đặt ý chí học thuật vào một thực tế còn lộn xộn và việc chuyển từ nơi cư trú của mình đến địa điểm có uy tín về học thuật là nguồn gốc của danh tiếng to lớn mà Lane đã có trong lịch sử Đông Phương học. Sở dĩ ông có thể thu nhận, xây dựng và phổ biến được những tri thức hữu ích đó là do ông đã có những sự từ chối nói trên.

Hai tác phẩm khác của Lane, tập từ điển Arập (đã không được hoàn thành) và bản dịch không hay lắm "Một nghìn một đêm lẻ", đã củng cố thêm hệ thống kiến thức được mở đầu bằng cuốn "Người Ai Cập hiện đại". Trong cả hai tác phẩm sau của mình, cá tính của ông đã biến mất hoàn toàn với tư cách là một sự hiện diện sáng tạo và tất nhiên cả ý tưởng về viết tường thuật cũng biến mất. Con người của Lane chỉ còn xuất hiện trên "tư thế người chú giải chính thức" và người dịch lại cuốn "Một nghìn một đêm lẻ" và một nhà biên soạn từ điển vô tư. Từ chỗ là một "tác giả cùng thời với chủ đề", Lane - "một học giả Đông Phương học" về Arập cổ điển và Hồi giáo cổ điển - trở thành người còn sống sót của chủ đề ấy. Nhưng chính hình thức của sự sống sót ấy mới đáng quan tâm. Bởi vì di sản của Lane với tư cách là một học giả sẽ không quan trọng đối với phương Đông, nhưng lại quan trọng đối với các thể chế và tổ chức của xã hội châu Âu của ông. Và đó là những thể chế học thuật - các hội, thể chế, cơ quan Đông Phương học chính thức hoặc là thể chế học thuật bổ sung theo những kiểu rất đặc biệt, thể hiện trong tác phẩm của những người châu Âu cư trú ở phương Đông vào thời gian sau đó.

Nếu ta đọc cuốn "Người Ai Cập hiện đại" của Lane nhưng không coi đó là cẩm nang về phương Đông mà coi đó là một công trình hướng tới những tổ chức Đông Phương học đang phát triển, thì chúng ta sẽ thấy sáng tỏ nhiều điều. Việc Lane ép cái "gien" tôi phải phục tùng quyền uy học thuật là điều rất ăn khớp với việc kiến thức về phương Đông ngày càng chuyên môn hóa, thể chế hóa mà đặc điểm của xu thế đó là các hội nghiên cứu về phương Đông. Hội Hoàng gia nghiên cứu châu Á được thành lập một thập niên trước khi tác phẩm của Lane ra đời, nhưng Ủy ban thư tín của nó có mục đích thu thập tin tức và yêu cầu có sự tìm hiểu liên quan đến nghệ thuật, khoa học, lịch sử và di tích cổ của phương Đông - bộ phận tiếp nhận các thông tin đã được Lane chọn lọc và tạo hình. Còn về việc truyền bá các tác phẩm như của Lane thì không những có các hội về kiến thức

hữu ích mà - trong chương trình ban đầu của các nhà Đông Phương học về hỗ trợ thương mại với phương Đông bị cạn kiệt⁷⁴ - còn có các hội học thuật chuyên sâu mà sản phẩm của họ là các công trình giới thiệu các giá trị tiềm ẩn (nếu không phải là thật sự) của học thuật không vụ lợi.

Một chương trình của hội nghiên cứu châu Á nêu rõ:

"Biên soạn hoặc in ấn các sách văn phạm, từ điển và các sách cơ bản khác được coi là có ích hay không thể thiếu được đối với việc nghiên cứu các ngôn ngữ được các giáo sư có bổ nhiệm dạy (về ngôn ngữ phương Đông); việc đặt mua, hoặc bằng các cách khác để góp phần vào việc ấn hành loại tác phẩm tương tự ở Pháp hay ở nước ngoài; việc tìm kiếm các sách chép tay hoặc sao chép toàn bộ hay từng phần những sách chép tay tìm thấy ở châu Âu, phiên dịch hay trích đoạn chúng, tăng số lượng bằng cách tái bản bằng bản khắc hoặc in thạch; làm cho các tác giả của các công trình về địa lý, lịch sử, nghệ thuật và khoa học có điều kiện để công chúng có thể hưởng thụ thành quả lao động thầm lặng của họ; lôi kéo sự quan tâm của công chúng bằng các tuyển lựa định kỳ chuyên về văn học châu Á, về các sản phẩm khoa học văn chương, thi ca của phương Đông và các xuất bản phẩm cùng loại được xuất bản thường kỳ ở châu Âu, về các sự kiện thuộc phương Đông nhưng có liên quan đến châu Âu, về các phát kiến và mọi loại công trình mà các dân tộc phương Đông có thể trở thành chủ đề - tất cả những cái đó là các mục đích được Hội nghiên cứu châu Á vạch ra cho mình".

Đông Phương học tự mình tổ chức một cách có hệ thống thu thập và phổ biến các tư liệu về phương Đông có điều tiết, với tư cách là một hình thái tri thức chuyên ngành. Người ta sao chép rồi in các sách ngữ pháp; người ta đi tìm các bản gốc, in ra và phổ biến chúng rộng rãi; thậm chí phổ biến kiến thức thông qua các ấn phẩm định kỳ. Lane đã viết công trình của mình và đã hy sinh cái "tôi" của mình cho hệ thống đó. Người ta cũng đã quy định phương thức để tác phẩm của ông trường tồn trong lưu trữ của Đông Phương học. Sacy nói:

"Sẽ có một "bảo tàng", một kho lớn chứa đủ các vấn đề, đủ loại vật thể, các tranh vẽ, các sách gốc, các bản đồ, các bản tường thuật về các chuyến đi thăm - tất cả đều sẵn sàng phục vụ những ai muốn nghiên cứu (phương Đông). Theo cách đó mỗi một sinh viên sẽ có thể tự mình cảm thấy được phép màu đưa mình đến một bộ lạc Mông Cổ chẳng hạn hay chủng tộc Trung Hoa, bất kể đối tượng mà sinh viên ấy có thể chọn làm đề tài nghiên cứu của mình... Có thể nói rằng... sau việc phát hành các cuốn sách cơ bản về ngôn ngữ phương Đông, không quan trọng hơn là việc đặt nền móng cho bảo tàng đó mà tôi coi đó là một nhiệm vụ và dịch giải (*truchement*) sinh động của các từ điển"⁷⁵.

Truchement bắt nguồn từ chữ *turjaman* tiếng Ả-rập, có nghĩa là "phiên dịch viên",

"người trung gian" hoặc "phát ngôn viên". Một mặt, Đông Phương học đã chiếm lĩnh được phương Đông theo nghĩa đen, càng rộng rãi càng hay; mặt khác, Đông Phương học thuần hóa kiến thức đó cho phương Tây, tinh lọc nó thông qua những quy định điều tiết, phân loại, sắp xếp; các tiêu bản, vật mẫu, tạp chí định kỳ, từ điển, sách văn phạm, bình luận, ấn phẩm, bản dịch, - tất cả tạo thành một vật thay thế giả tạo về phương Đông, được tái sản xuất ở phương Tây và phục vụ cho phương Tây. Tóm lại, phương Đông sẽ được biến hóa từ các tường thuật cá nhân, đôi khi rời mù của các khách lữ hành và cư dân dửng dưng, thành ra các định nghĩa phi cá nhân do một đội ngũ cán bộ khoa học. Kiến thức đó được biến hóa từ hoạt động nghiên cứu cá nhân thành một loại bảo tàng tường tượng chẳng có tường vách gì, nơi mà mọi thứ đều thu thập từ những nơi rất xa, những tư liệu khác nhau trong nền văn hóa phương Đông nay đã đứt khoát trở thành phương Đông. Kiến thức đó từng là mẫu vụn, được các nhà thám hiểm, các cuộc viễn du, các phái bộ, các đội quân, các thương gia mang về sẽ được biến hóa, cấu trúc lại thành từ điển, thư mục của bộ môn, văn bản Đông Phương học. Vào giữa thế kỷ XIX, như Disraeli nói, Đông Phương học đã trở thành một chuyên ngành, một sự nghiệp, trong đó người ta có thể tái chế và phục hồi không những phương Đông mà cả bản thân mình.

IV. NHỮNG NGƯỜI HÀNH HƯƠNG VÀ NHỮNG CUỘC HÀNH HƯƠNG : NGƯỜI ANH VÀ NGƯỜI PHÁP

Mọi du khách hay cư dân châu Âu ở phương Đông đều phải giữ mình trước những tác động gây rối ở đó. Một người như Lane cuối cùng đã phải điều chỉnh lại thời gian và không gian của phương Đông. Những điều kỳ quặc của đời sống phương Đông, với những lịch khác thường, những hình thái không gian xa lạ, ngôn ngữ kỳ quặc, đạo đức có vẻ lệch lạc đã bị thu nhỏ lại, nhiều khi xuất hiện thành một loạt đề tài chi tiết, được viết với lối văn chuẩn mực của châu Âu. Đúng là khi Đông Phương hóa phương Đông, Lane không chỉ định nghĩa Phương Đông mà còn điều chỉnh và sửa chữa nó. Ông đã cắt bỏ những điều, cộng với những cảm tình con người của bản thân ông, có thể đụng chạm đến khả năng thu nhận và đánh giá tế nhị của người châu Âu. Trong hầu hết các trường hợp, phương Đông hình như đụng chạm đến khuôn phép về tình dục. Tất cả các điều về phương Đông, hay chí ít là phương Đông ở Ai Cập, của Lane đều đầy ắp những chuyện làm tình đáng sợ, đe dọa vệ sinh và chuẩn mực gia đình, do "tự do giao hợp quá

mức" đây là một đoạn văn mà Lane đã sử dụng khác với sự dè dặt thường lệ của ông.

Ngoài tình dục ra, ở phương Đông còn có những đe dọa khác. Tất cả những điều ấy làm xói mòn khả năng phân tích và suy lý của người châu Âu về thời gian, không gian và nhân dạng con người. Đến phương Đông, người ta bất chợt đổi mặt với cái cổ đại xa xưa không thể tưởng tượng được, cái đẹp không mang tính người, khoảng cách vô tận... Những cái ấy có thể sử dụng một cách vô tư hơn nếu chúng được suy ngẫm và được viết ra, chứ không phải là được trực tiếp nếm trải. Trong các tác phẩm "Giaour" của Byron, "Nằm trên sôpha nói chuyện về phương Đông và phương Tây" của Goethe, "Người phương Đông" của Hugo, phương Đông là một hình thức giải thoát, một nơi có thời cơ nguyên thủy, và ý then chốt đó đã được nêu trong bài thơ "Hegire" của Goethe :

*"Bắc, Tây và Nam tan rã,
Các ngai vàng tan vỡ,
Các đế chế rung chuyển,
Hãy chạy trốn tại phương Đông trong lành.
Hãy ném không khí của Lão Trượng".*

Người ta luôn luôn quay trở lại phương Đông. Theo lời Goethe, "ở đây, trong sự trong sáng và chính trực, tôi sẽ quay trở lại với những cội nguồn sâu thẳm của nhân loại" - coi đó là sự hoàn tất và xác nhận mọi điều mà con người ta đã tưởng tượng :

*"Chúa Trời là phương Đông.
Chúa Trời là phương Tây.
Những vùng đất phía Bắc và phía Nam,
Nằm nghỉ yên bình trong vòng tay của Người"⁷⁶.*

Phương Đông với thơ, ca bầu không khí và những khả năng của nó đã được đại diện bởi những nhà thơ như Hafiz. Goethe nói phương Đông "vô biên, già hơn và trẻ hơn chúng ta, người châu Âu". Trong "Lời kêu gọi chiến đấu của vị đầu mục" và "Nỗi đau của quan Thống đốc"⁷⁷ của Hugo, sự hung dữ và u buồn quá mức của người phương Đông đã được hiểu và trình bày rõ hơn không phải vì người ta coi họ sợ chết hay mất phương hướng mà do Volney và George Sale đã viết các phẩm uyên bác biến cảnh huy hoàng đã man thành những thông tin sử dụng được cho nhà thơ đầy tài năng.

Những điều mà các nhà Đông Phương học như Lane, Sacy, Renan, Volney, Jones (không kể tập "Miêu tả Ai Cập") và những người đi tiên phong khác đã cung cấp đều được giới văn học khai thác. Xin nhắc lại các điều đã nêu ở trên về ba loại

viết về phương Đông đều dựa trên sự cư trú ở đó. Những đòi hỏi khắt khe về kiến thức đã gạt sự thu nhận tinh tế của cá nhân tác giả ra khỏi các tác phẩm Đông Phương học. Vì thế, Lane đã phải gạt bỏ cá nhân mình và các tác phẩm thuộc loại thứ nhất đều như vậy. Đối với loại hai và ba thì cái "tôi" vẫn còn nổi lên nhưng phải phục tùng một tiếng nói có nhiệm vụ ban phát những kiến thức thực sự (loại hai) hay là có vị trí khống chế và tiến hành dung hòa mọi điều đã nói với chúng ta về phương Đông (loại ba). Song từ nửa cuối thế kỷ XIX đến thế kỷ XX, tức là sau Napoleon, phương Đông là nơi hành hương, và mọi tác phẩm Đông Phương học - tuy không phải luôn luôn là học thuật Đông Phương học - đều xuất phát từ ý tưởng hành hương, cả về hình thức lẫn văn phong và ý đồ. Trong ý tưởng này cũng như trong nhiều hình thức khác của các bài viết của Đông Phương học mà chúng tôi đã nêu thì ý tưởng lãng mạn của sự tái thiết và phục hồi (tức ý tưởng tự nhiên của chủ nghĩa siêu tự nhiên) là nguồn chủ yếu.

Mọi người hành hương đều nhìn sự vật theo cách của mình, song có những giới hạn đối với cái mà một cuộc hành hương có thể làm, đối với khuôn khổ cũng như hình thức của nó và những sự thật mà nó có thể phát hiện. Tất cả các cuộc hành hương đều đã đi qua hoặc phải đi qua các vùng đất cổ của Kinh Thánh. Trên thực tế, hầu hết các cuộc hành hương đều nhằm làm sống lại hoặc giải phóng một phần thực tại Do Thái-Cơ Đốc Hy-La ra khỏi phương Đông rộng lớn và phong phú lạ kỳ. Đối với những người hành hương ấy thì phương Đông bị Đông Phương hóa, phương Đông của các nhà Đông Phương học cần được phê bình, chỉ trích, cũng như Kinh Thánh, Thập tự chinh, Đạo Hồi, Napoleon và Alexander là những tiền bối đáng sợ cần được đếm xỉa đến. Phương Đông uyên bác cũng không thể cản trở những suy ngẫm và tưởng tượng riêng tư của người hành hương. Và cái có trước của nó tạo sự ngăn cách giữa những người du khách đương thời và bài viết của họ, trừ phi, như trường hợp của Nerval và Flaubert là những người đã sử dụng sách của Lane, tác phẩm Đông Phương học đã bị tách khỏi thư viện và đưa vào một dự án thẩm mỹ. Một cản trở khác là bài viết của Đông Phương học bị giới hạn bởi những đòi hỏi chính thức của học thuật Đông Phương học. Một người hành hương như Chateaubriand đã ngạo mạn nói ông đi thăm phương Đông chỉ nhằm phục vụ cá nhân mình : "Tôi đi tìm kiếm những hình ảnh, chỉ có thế thôi"⁷⁸. Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli, Burton, tất cả đều đi hành hương nhằm rũ bỏ những điều nhàm chán, cũ kỹ trong kho tư liệu Đông Phương học trước đó. Cái họ viết phải là kho tàng mới về những điều được ném trái ở phương Đông. Nhưng, như chúng ta sẽ thấy, ngay dự án ấy cũng thường (tuy không phải luôn luôn như vậy) rơi vào chỗ bị cắt giảm như Đông Phương học đã làm. Có nhiều nguyên nhân phức tạp, có liên quan đến tính chất người hành hương, lời viết và hình thức ý định của tác phẩm do người đó viết.

Phương Đông là gì đối với cá nhân người lữ hành trong thế kỷ XIX? Trước hết, ta hãy xem xét sự khác nhau giữa một người nói tiếng Anh và một người nói tiếng Pháp. Đối với người nói tiếng Anh, tất nhiên phương Đông là Ấn Độ, thuộc địa của Anh. Do đó, đi qua vùng Cận Đông là trên đường đi đến một thuộc địa quan trọng. Như vậy, không gian dành cho hoạt động của trí tưởng tượng giới hạn do các thực tế về hành chính, tính hợp pháp về lãnh thổ, và quyền hành pháp. Scott, Kinglake, Disraeli, Warburton, Burton và cả George Eliot nữa (trong tác phẩm "Daniel Deronda" của Eliot, phương Đông đã có những kế hoạch được xây dựng cho nó) là những nhà văn giống như Lane và giống như Jones người đi trước Lane. Và đối với các nhà văn ấy, phương Đông đã được định nghĩa bằng sở hữu vật chất, trí tưởng tượng vật chất. Nước Anh đã đánh bại Napoleon, đã đuổi nước Pháp. Cái mà tư duy người Anh khảo sát là một khu vực để chế mà vào những năm 1880 đã trở thành một dải đất không đứt đoạn các lãnh thổ do Anh nắm giữ, từ Địa Trung Hải đến Ấn Độ. Viết về Ai Cập, Xyri hay Thổ Nhĩ Kỳ, cũng như du hành ở những nơi ấy là đi thăm một lãnh địa của ý chí chính trị, điều hành chính trị và định nghĩa chính trị. Tính khẩn thiết về lãnh thổ đã có tác động hết sức thúc bách ngay cả đối với một nhà văn ít bị kiềm chế như Disraeli, và tác phẩm "Tancred" của ông không phải là một chuyện vui về phương Đông mà là sự vận dụng chính trị khôn ngoan đối với các lực lượng thật sự trên những lãnh thổ thực tế đó.

Ngược lại, người hành hương Pháp canh cánh trong lòng về sự mất mát khắc nghiệt ở phương Đông. Người Pháp đến đó tức là đến một nơi mà nước Pháp không có chủ quyền. Ở Địa Trung Hải đã vang dội các thất bại của Pháp từ Thập tự chinh đến Napoleon. Cái được gọi là "sứ mệnh khai hóa" của nước Pháp đã bắt đầu vào thế kỷ XIX trên tư cách là vị trí thứ hai sau nước Anh. Vì vậy, từ Volney trở đi, người Pháp hành hương đến phương Đông đã xây dựng kế hoạch và dự án, tưởng tượng, suy ngẫm về những vùng mà chủ yếu chỉ nằm trong trí óc của họ. Họ xây dựng những kế hoạch cho một dàn hòa tấu điển hình của nước Pháp và có lẽ của châu Âu ở phương Đông mà tất nhiên sẽ do Pháp chỉ đạo. phương Đông của họ là một phương Đông của hoài ức, những đổ nát và điều tàn gợi cảm, những bí mật đã bị lãng quên, những thư từ trao đổi đã bị che giấu, một phong cách sang hèn như đầy tài năng, một phương Đông mà những hình dáng văn chương cao nhất sẽ được tìm thấy trong Nerval và Flaubert, tác phẩm của hai vị này được viết với tâm vóc đầy tưởng tượng và không thể thực hiện được (trừ về mặt mỹ

Cái đó cũng đúng một phần nào đối với một số du khách học giả Pháp ở phương Đông. Hầu hết các học giả đó đều quan tâm đến quá khứ Kinh Thánh, Thập tự chinh, như Henri Bordeaux đã nói trong tác phẩm "Các du khách sang phương

Đông"⁷⁹. Cần thêm vào đó (theo gợi ý của Hassen Al-Nouty) tên của các nhà nghiên cứu về Xêmit phương Đông, kể cả Quatremere, Saulcy, nhà thám hiểm Biển Chết, Renan, nhà khảo cổ về nền văn hóa Phoenecia, Judas, người nghiên cứu ngôn ngữ Phoenecia, Catafago và Delremery, các nhà nghiên cứu về người Ansarian, Ismaillis và người Suljuk, Clermond Ganeau, nhà khảo sát vùng Judea và hầu tước De Vogue thì tập trung nghiên cứu về bia ký vùng Palmyr. Thêm vào đó, còn có cả một trường phái nghiên cứu về Ai Cập, tiếp nối Champollion và Mariette, và sau này còn có thêm Maspero và Legrain nữa. Có thể thấy một chỉ dẫn về sự khác nhau giữa những thực tế của Anh và những hào huyền của Pháp. Năm 1884 (hai năm sau khi Anh chiếm đóng Ai Cập), họa sĩ Lodovic Lepic đã bình luận một cách chán ngán rằng, "phương Đông đã chết tại Cairô". Duy chỉ có Renan, một người theo quan điểm bài chủng nhưng có đầu óc thực tế, đã bỏ qua việc Anh đàn áp cuộc khởi nghĩa của đại tá Arabi và với sự uyên bác to lớn hơn của mình, ông đã coi cuộc khởi nghĩa đó là "một sự xỉ nhục đối với văn minh"⁸⁰.

Khác với Volney và Napoleon, những người hành hương Pháp trong thế kỷ XIX nhằm tìm những thực tế mới lạ và đặc biệt hấp dẫn hơn là tìm tòi về khoa học. Điều ấy rõ ràng là đúng đối với các nhà văn hành hương, bắt đầu từ Chateaubriand. Họ tìm thấy ở phương Đông một địa điểm hữu tình đối với những huyền thoại, nổi ám ảnh và đòi hỏi riêng tư của họ. Chúng ta thấy những người hành hương, và nhất là người Pháp, đã khai thác phương Đông như thế nào trong các tác phẩm của họ nhằm cấp tốc biện minh cho xu hướng hiện sinh của họ. Chỉ khi nào người ta có thêm mục tiêu nhận thức trong khi viết về phương Đông thì sự thao thao về cái "tôi" mới có thể bị kiềm chế. Ví dụ, Lamartine viết về bản thân mình và cả về nước Pháp như là một cường quốc ở phương Đông ; song nhân tố thứ hai đã làm im tiếng và cuối cùng kiềm chế những thúc bách của tâm hồn, ký ức và trí tưởng tượng của ông đối với văn phong của mình. Không có người hành hương nào, người Pháp hoặc người Anh, đã có thể khống chế một cách tàn nhẫn cái "tôi" của mình hay đề tài của mình như Lane. Ngay cả Burton và T.E. Lawrence - người thứ nhất cố tình tạo ra một cuộc hành hương Hồi giáo, người thứ hai tạo dựng một cuộc hành hương được ngược chiều từ Mecca - đều không thoát khỏi được cái "tôi" như Lane. Chính vì thế mà Burton, Lawrence và Charles Doughty chỉ có vị trí đứng giữa Lane và Chateaubriand. Tác phẩm "Cuộc hành trình từ Pari đến Jerusalem và từ Jerusalem đến Pari" (1810-1811) của Chateaubriand ghi lại những chi tiết của cuộc du hành trong năm 1805-1806 sau khi ông đã đi thăm Bắc Mỹ. Máy trăm trang sách đó đã chứng minh lời thú nhận của tác giả : "Tôi vĩnh viễn chỉ nói về tôi". Đến nỗi, Stendhal, một nhà văn không hề hy sinh cái "tôi" của mình, cũng coi việc Chateaubriand thất bại trên tư cách là nhà văn du khách thông thạo là do "lòng ích kỷ tôi tệ" của ông. Chateaubriand đã mang theo một

gánh rất nặng những mục tiêu và giả thiết của mình về phương Đông, ông đã bốc dỡ chúng xuống phương Đông, rồi sau đó tìm cách thúc ép con người, các địa danh và ý niệm phương Đông phải nhập vào đó, coi như không có gì có thể chống cự lại được với trí tưởng tượng ngạo nghễ của ông. Chateaubriand đến phương Đông trên tư cách là một nhân vật đã được tạo thành, chứ không phải là bản thân đích thực của mình. Đối với ông, Bonaparte là người Thập tự chinh cuối cùng, còn ông là "người Pháp cuối cùng rời quê hương đi đến đất Thánh với những ý tưởng, mục đích và tình cảm của người hành hương quá khứ". Còn những lý do khác nữa, đó là sự đối xứng, vì ông đã đến thăm thế giới mới và thấy những công trình hoàn thiện của nó, ông cần hoàn thành chu kỳ nghiên cứu của mình bằng việc đến thăm phương Đông và những di tích, kiến thức của nó. Cũng như ông đã nghiên cứu cổ sử La Mã và Celtic, điều còn lại đối với ông là các tàn tích Athen, Melpia và Carthage. Hoàn thiện bản thân : ông cần bổ sung kho hình ảnh của mình. Xác nhận tầm quan trọng của tinh thần tôn giáo : "Tôn giáo là một ngôn ngữ ai ai cũng hiểu được". Vậy còn đâu để quan sát tốt hơn là phương Đông, kể cả những vùng chịu sự thống trị của một tôn giáo thấp kém như Đạo Hồi. Trên hết, cần xem sự vật không phải như chúng vốn có mà là như Chateaubriand đã giả định : Kinh Koran là "quyển sách của *Mahomet*" không chứa đựng "nguyên lý, văn minh, những lời khuyên răn có thể nâng cao tính cách". Ông tiếp tục viết, vừa viết vừa tùy tiện bịa đặt thêm, rằng: "Sách này không thuyết giáo lòng thù ghét, sự tàn bạo, cũng không thuyết giáo lòng yêu tự do"⁸¹.

Đối với một con người được tạo dựng hoàn chỉnh như Chateaubriand, phương Đông là một bức tranh sơn dầu hư nát và đang chờ ông ra sức phục chế. Người Ả-rập phương Đông là "người văn minh đã bị rơi vào trạng thái man rợ". Do đó, không có gì đáng ngạc nhiên là khi nhìn người Ả-rập cố gắng nói tiếng Pháp, Chateaubriand cảm thấy phẫn khởi như Robinson Crusoe khi nghe con vẹt nói những tiếng đầu tiên. Đúng là có những nơi như Bethlehem (Chateaubriand hoàn toàn hiểu sai nghĩa gốc của từ này) có được một cái gì giống văn minh đích thực (tức văn minh châu Âu), nhưng rất ít có trường hợp như vậy. Đến mỗi nơi ở phương Đông, người ta đều gặp những người phương Đông, người Ả-rập có nền văn minh, tôn giáo và tập quán quá thấp hèn, man rợ và đầy mâu thuẫn khiến họ xứng đáng để bị chinh phục. Ông nói rằng Thập tự chinh không phải là xâm lược mà chỉ là sự đối trọng chính đáng của Cơ Đốc giáo đối với việc quân của Omar tràn sang châu Âu. Ông nói thêm rằng dù Thập tự chinh dưới hình thức đại hay nguyên thủy thì vấn đề được nêu ra đã vượt ra ngoài những chuyện ng bình thường. Chateaubriand viết :

* Ở đây tác giả tóm lược tư tưởng sô-vanh của Chateaubriand (BT).

"Những cuộc Thập tự chinh không chỉ nhằm giải phóng cho Mộ Thánh mà còn để xem bên nào sẽ thắng trên trái đất : một bên là một đạo giáo thù địch với văn minh, nuôi dưỡng một cách có hệ thống sự ngu dốt (tất nhiên tác giả muốn nói đến Đạo Hồi), nuôi dưỡng chế độ độc tài, chế độ nô lệ ; và một bên là một đạo giáo đã làm thức tỉnh trong nhân dân hiện đại thiên tài của thời cổ đại khôn ngoan và đã xóa bỏ sự nô dịch hèn hạ"⁸².

Đây là lần đầu tiên đã có một người nêu ra một cách có ý nghĩa, ý tưởng về một uy quyền hỗn xược và thiếu suy nghĩ trong các tác phẩm châu Âu. Chủ đề châu Âu dạy dỗ cho phương Đông về ý nghĩa của tự do, và đó là điều mà Chateaubriand và những người tiếp sau ông tin rằng người phương Đông, đặc biệt là dân Hồi giáo, là không hiểu gì cả. Chateaubriand viết :

"Họ chẳng hiểu gì về tự do, về sở hữu cả ; bạo lực là chúa tể của họ. Qua những thời kỳ dài mà không có được những nhà chinh phục thay trời ban phát công lý thì họ có vẻ như đám quân không có chỉ huy, đám công dân không có nhà lập pháp và một gia đình không có người cha"⁸³.

Ngay từ 1810 chúng ta đã nghe thấy một người châu Âu nói như Cromer năm 1911 rằng người phương Đông cần được chinh phục, và không cảm thấy ngược đời khi nói rằng, xét cho cùng việc phương Tây chinh phục phương Đông không phải là chinh phục mà là đem lại tự do. Chateaubriand đặt toàn bộ ý tưởng này vào những khái niệm cứu thế lãng mạn của sứ mệnh Đạo Cơ Đốc về việc hồi sinh một thế giới đã chết, thúc đẩy nó cảm nhận được tiềm năng của chính mình, một điều mà chỉ người châu Âu mới thấy được bên dưới cái bề mặt tàn lụi và không có sự sống. Đối với người du hành, điều này có nghĩa là tại Palestin ông ta phải theo sự chỉ dẫn của Kinh Cựu Ước và Sách Phúc Âm⁸⁴. Chỉ bằng cách ấy thì sự suy thoái hiển hiện của phương Đông hiện đại mới có thể khắc phục được. Hơn nữa, Chateaubriand không cảm thấy mĩa mai về việc chuyển du hành và cách nhìn của ông đã không phát hiện được gì cho ông về người phương Đông hiện đại và số mệnh của người đó. Về phương Đông, điều quan trọng là cái mà phương Đông đã để xảy ra cho Chateaubriand, cái mà nó cho phép tâm trí ông làm được, phát hiện được về bản thân ông, những ý niệm, những đợi chờ của ông. Nền tự do mà ông quan tâm chẳng qua chỉ là sự giải thoát ông khỏi cảnh hoang tàn thù địch của phương Đông.

Sự giải thoát cho phép ông quay trở lại lĩnh vực của trí tưởng tượng và diễn giải theo tưởng tượng. Việc miêu tả phương Đông bị xóa nhòa do ý đồ và mẫu hình của cái "tôi" để chế đã thể hiện rõ sức mạnh của mình. Trong văn chương

của Lane, chúng ta thấy cái "tôi" biến đi để cho phương Đông có thể hiện lên với tất cả các chi tiết thực tế. Ở Chateaubriand, cái "tôi" hòa vào sự suy ngẫm những điều lạ kỳ do nó sáng tạo ra và sau đó cái "tôi" lại được tái sinh, mạnh hơn bao giờ hết, càng có khả năng thưởng thức sức mạnh của mình và những diễn giải của nó. Chateaubriand viết :

"Khi đi đến xứ Judea, thoát tiên người ta cảm thấy chán ngắt.

Khi đi từ một nơi vắng vẻ này đến một nơi quanh hiu khác, không gian trải dài vô tận trước mắt ta, thì nơi chán ngắt đó dần dần biến đi và ta cảm thấy một sự kinh hãi bí ẩn, sự kinh hãi đó không đè nén tâm hồn ta mà làm cho tâm hồn trở nên dũng cảm và thiên tài bẩm sinh được nâng lên. Những điều phi thường được bộc lộ ra từ mọi phần của một mảnh đất đã chịu tác động của những phép thần diệu kỳ : mặt trời nóng bỏng, con đại bàng hung hãn, cây sung không có quả, tất cả đều có chất thơ, tất cả những cảnh trong Kinh Thánh đều có mặt. Mọi cái tên đều chứa đựng một bí ẩn, mọi cái hang đều báo hiệu về tương lai, mọi chòm núi cao còn lưu giữ giọng nói của các đấng tiên tri. Chính Chúa Trời đã phán truyền từ những bến bờ này : những dòng suối đã cạn khô, những hốc đá bị vỡ tan, những năm mồ đã bị mở tung đã làm chứng cho điều kỳ diệu ; bãi sa mạc vẫn còn có vẻ căm lặng vì kinh hoàng và người ta có thể nói rằng sa mạc vẫn không sao phá tan được sự im lặng kể từ khi nghe thấy tiếng nói của sự vĩnh hằng⁸⁵.

Tiến trình tư duy trong đoạn văn trên đây đã bộc lộ rõ, niềm kinh hãi mà Pascal được ném trải không làm giảm sút lòng tự tin của người ta mà còn khích lệ lòng tự tin đó một cách kỳ diệu. Giữa cảnh trí trơ trụi đứng sừng sững như một văn bản sáng ngời, nó tự phơi mình trước sự quan sát kỹ lưỡng của một cái "tôi" rất mạnh mẽ đã được tăng cường thêm. Chateaubriand đã vượt ra ngoài cái thực tế thấp hèn, nếu không phải là đã gây ra sự sợ hãi của phương Đông đương đại để có thể có một mối quan hệ độc đáo và sáng tạo với phương Đông. Vào cuối đoạn văn, Chateaubriand không còn là một con người hiện đại nữa mà là một nhà tiên tri ảo tưởng, ít nhiều cùng một thời với Chúa Trời. Nếu vùng sa mạc Judea đã căm lặng từ khi Chúa Trời phán truyền ở nơi ấy, thì chính Chateaubriand có thể nghe thấy sự im lặng đó, hiểu ý nghĩa của nó, và đối với người đọc thì ông có thể làm cho sa mạc lại biết nói.

Năng khiếu lớn về trực giác cảm tính đã làm cho Chateaubriand thể hiện và đại trí được các bí ẩn của Bắc Mỹ trong sách "Rene" và "Atala", cũng như Đạo đức trong cuốn "Đặc tính của Cơ Đốc giáo" (Thiên tài, cái thần, Le genie du Christianisme), và năng khiếu ấy được vươn tới những kỳ công lớn hơn trong cuốn sách "Cuộc hành trình từ Pari đến Jerusalem và từ Jerusalem đến Pari". Trong

cuốn sách đó, Chateaubriand không còn xử lý với tự nhiên sơ khai và với tình cảm lãng mạn nữa, mà xử lý với sự sáng tạo vĩnh hằng và tính độc đáo thần thánh, vì lúc ban đầu những điều đó được chứa đựng trong Kinh Thánh phương Đông và chúng vẫn tiếp tục nằm ở đó dưới hình thức tiềm tàng và không có hình thức trung gian. Tất nhiên nắm bắt chúng không phải là đơn giản, nhưng Chateaubriand cần phải theo đuổi và đạt được chúng. Cuốn sách "Cuộc hành trình..." được viết nhằm phục vụ cho mục đích đầy tham vọng đó, cũng như trong các đoạn văn cái "tôi" của ông cần phải được tái dựng một cách cơ bản, đủ để làm tròn công việc. Khác với Lane, ông tìm cách "nuốt" phương Đông. Ông không chỉ chiếm hữu phương Đông, mà còn thể hiện nó, phát ngôn thay nó, không phải trong lĩnh vực lịch sử mà cả ngoài lĩnh vực lịch sử, trong tâm vóc, kích thước vô tận về thời gian của một thế giới hoàn toàn đã được chứa lành trong đó đất đai, Chúa Trời và con người đều là một. Do đó, tại Jerusalem, trung tâm của ảo tưởng và là điểm tận cùng của cuộc hành hương, Chateaubriand đã tự chấp thuận sự hòa giải hoàn toàn với phương Đông, phương Đông với tư cách là dân Do Thái, Cơ Đốc, Hồi giáo, Hy Lạp, Ba Tư, La Mã và cuối cùng là dân Pháp. Ông cảm động về tình trạng của dân Do Thái nhưng ông cho rằng họ cũng giúp làm sáng tỏ ảo tưởng chung của ông, và có ích hơn nữa, làm cho ý chí trả thù có tính Cơ Đốc giáo của ông càng thêm gay gắt. Ông nói Chúa Trời đã lựa chọn một dân tộc mới, và đó không phải dân Do Thái⁸⁶.

Tuy vậy, ông đã có những nhượng bộ khác đối với thực tại trần tục. Nếu Jerusalem được coi là mục đích cuối cùng siêu trần tục trong cuộc hành trình của ông, thì Ai Cập lại cung cấp những tư liệu để bàn luận thêm về chính trị. Những ý tưởng của ông về Ai Cập đã bổ sung khá hay cho cuộc hành hương. Đồng bằng sông Nil lộng lẫy đã làm ông xúc động và ông đã viết :

"Tôi chỉ tìm thấy những ký ức về đất nước vinh quang của tôi xứng đáng với đồng bằng rực rỡ này. Tôi đã thấy những phế tích của một nền văn minh mới mà thiên tài của nước Pháp đã mang đến bờ sông Nil"⁸⁷.

Song những ý tưởng trên đây được nói theo kiểu hoài cổ, bởi vì tại Ai Cập, Chateaubriand tưởng ông có thể xếp ngang bằng sự vắng mặt của nước Pháp với việc thiếu một chính phủ tự do cai quản một dân tộc hạnh phúc. Ngoài ra, sau khi thăm Jerusalem, thì Ai Cập có vẻ chỉ là một sự kết thúc không như ý về mặt tinh thần. Tiếp sau những lời bình luận chính trị về tình trạng đáng buồn của Ai Cập, Chateaubriand tự đặt cho mình một câu hỏi thường lệ về "sự khác nhau" do kết quả của sự phát triển lịch sử. Làm sao đám dân Hồi giáo thoái hóa, dân

độn này lại có thể sống trên một mảnh đất mà những người chủ rất khác trước đây đã gây ấn tượng sâu sắc cho Herodotus và Diodorus?

Đó là một lời từ biệt xứng đáng đối với Ai Cập khi ông lên đường đi đến Tunis, di tích Carthage và sau đó về Pháp. Tuy nhiên, ông đã làm một việc đáng lưu ý tại Ai Cập, vì chỉ mới nhìn thấy Kim Tự Tháp từ xa, ông đã cố gắng phai một người đến đó để khắc tên của ông vào tảng đá, và ông đã viết thêm để chúng ta hiểu rằng : "Người ta cần phải hoàn thành tất cả những nghĩa vụ nhỏ của một nhà du hành thành kính". Bình thường chúng ta chỉ hơi buồn cười về một chuyện vặt vãnh đáng của nhà du lịch. Tuy nhiên, vì đây là sự chuẩn bị cho trang cuối cùng của cuộc du hành nên việc này có vẻ quan trọng hơn là ta tưởng lúc đầu. Suy ngẫm về dự án nghiên cứu 20 năm, về "tất cả những điều ngẫu nhiên và đau buồn" của một người lưu vong, Chateaubriand than thở rằng, mỗi cuốn sách của ông trên thực tế là một sự kéo dài cuộc sống của ông. Là một người vô gia đình và không có khả năng lập gia đình, ngày nay ông đã quá tuổi thanh xuân nhiều rồi. Ông nói rằng nếu Chúa Trời cho ông về cõi vĩnh hằng, thì ông hứa sẽ im lặng hiến dâng mình cho việc tạo dựng một "Đài kỷ niệm cho Tổ quốc". Tuy nhiên, điều ông còn để lại trên trần gian là các bài viết của mình, và nếu tên tuổi của ông còn lưu lại thì như thế là đủ lắm rồi, và nếu không được lưu lại thì cũng quá nhiều rồi⁸⁸.

Những dòng kết thúc ấy dẫn chúng ta trở lại việc Chateaubriand chú ý khắc tên mình ở Kim Tự Tháp. Chúng ta sẽ hiểu rằng những hồi ký vị kỷ về phương Đông của ông cho ta thấy cái "tôi" luôn luôn được chứng minh và thực hiện một cách không mệt mỏi. Đối với ông, viết là một hành vi của cuộc sống. Đối với ông, nếu còn sống, thì bất cứ cái gì, ngay cả một tảng đá nằm ở xa, ông cũng với tới để khắc tên mình. Nếu trật tự tường thuật của Lane bị vi phạm do quyền uy khoa học và vô số chi tiết, thì tường thuật của Chateaubriand bị biến thành ý chí được khẳng định của một cá nhân ích kỷ và cực kỳ bông bột. Trong khi Lane hy sinh cái tôi cho qui tắc của Đông Phương học thì Chateaubriand bắt tất cả những điều ông viết về phương Đông phải phụ thuộc vào cái "tôi" của mình. Tuy nhiên, cả hai người đều không thể quan niệm rằng hậu thế sẽ tiếp tục nói theo mình một cách có kết quả. Lane đã đi vào tính phi cá nhân của một học thuật kỹ thuật, công trình nghiên cứu của ông sẽ được sử dụng nhưng không phải với tư cách là tài liệu của con người. Trái lại, Chateaubriand cho các bài viết của mình, cũng như việc khắc tên mình lên Kim Tự Tháp là biểu thị cái "tôi" của mình ; và nếu ông không thành công trong việc kéo dài cuộc sống của mình bằng tác phẩm, thì tác phẩm đó chỉ là quá mức, là thừa.

Ngay dù tất cả các khác du lịch đến phương Đông sau Chateaubriand và Lane

đều coi trọng các tác phẩm của hai vị đó (trong một số trường hợp người ta đã sao chép toàn văn), thì di sản của hai ông đều thể hiện số phận của phương Đông học và những lựa chọn giới hạn nó. Hoặc là người ta viết về khoa học như Lane, hoặc là nói ý kiến cá nhân của mình như Chateaubriand. Vấn đề đối với Lane là lòng tin phi cá nhân của phương Tây cho rằng có thể miêu tả các hiện tượng chung, tập thể và khuynh hướng xây dựng thực tế từ những nhận xét của mình chứ không phải từ phương Đông. Vấn đề đối với kiểu viết ý kiến cá nhân là sẽ tất yếu rơi vào lập trường đánh ngang bằng phương Đông với trí tưởng tượng cá nhân, dù rằng xét về mặt thẩm mỹ đó là trí tưởng tượng rất cao. Tất nhiên, trong cả hai trường hợp, Đông Phương học có một ảnh hưởng mạnh đối với việc phương Đông được miêu tả và phác hoạ tính cách như thế nào. Song cái mà ảnh hưởng ấy luôn luôn ngăn chặn, thậm chí cả đến ngày nay, là một sự hiểu biết nào đó về phương Đông mà không quá chung chung hoặc quá riêng tư, cá nhân. Thật là hoài công nếu chúng ta cố tìm ở Đông phương học một sự hiểu biết sống động về thực tiễn con người và xã hội của người phương Đông, trên tư cách là cư dân đương đại của thế giới hiện đại.

Ảnh hưởng của hai sự lựa chọn đã nêu, của Lane, người Anh và của Chateaubriand, người Pháp, là lý do rất lớn gây ra sự sai sót ấy. Sự phát triển của kiến thức, đặc biệt là kiến thức chuyên ngành, là một quá trình rất chậm. Đó không đơn giản là cộng thêm hay tích tụ ; sự tăng trưởng kiến thức là một tiến trình chọn lọc, tích lũy, di chuyển, gạt bỏ, sắp xếp lại và nhấn mạnh trong cái được gọi là sự nhất trí về nghiên cứu. Tính chính thống của kiến thức như Đông Phương học là trong thế kỷ XIX nó đã không xuất phát từ quyền uy tôn giáo như trước thời kỳ Ánh Sáng mà là xuất phát từ cái mà chúng ta có thể gọi là phục hồi có tính trích dẫn quyền uy có trước đó. Bắt đầu từ Sacy, học giả Đông Phương học có thái độ của nhà khoa học đã khảo sát một loạt các đoạn văn bản và sau đó đã chỉnh lý, sắp xếp chúng như một nhà phục chế các bức tranh cũ có thể ghép chúng lại với nhau để hình thành một hình ảnh tích tụ mà chúng ngụ ý thể hiện. Do đó, các nhà Đông Phương học thường hay trích dẫn các công trình của nhau. Ví dụ, Burton gián tiếp bàn về "Một nghìn một đêm lẻ" hoặc Ai Cập thông qua tác phẩm của Lane, trích dẫn Lane và thậm chí thách thức Lane, mặc dù ông coi Lane là một nhân vật uy quyền lớn. Nerval du hành đến phương Đông bằng cách trích dẫn Lamartine, còn Lamartine cũng du hành bằng cách trích dẫn Chateaubriand. Tóm lại, trên tư cách là một ngành tri thức đang phát triển, Đông Phương học chủ yếu trích dẫn các học giả tiền bối để tự nuôi dưỡng mình. Ngay khi tìm được những tư liệu mới, các nhà Đông Phương học cũng xem xét chúng bằng cách vay mượn của các bậc tiền bối (các học giả thường làm thế), cách nhìn, tư tưởng và luận điểm chỉ dẫn của họ.

Như vậy, với một cách làm khá chặt chẽ, các nhà Đông Phương học đi sau Sacy và Lane đã viết lại Sacy và Lane. Sau Chateaubriand, những người hành hương đã viết lại ông ta. Qua việc viết lại phức tạp đó, thực tại của phương Đông hiện tại bị loại bỏ một cách có hệ thống, đặc biệt khi những người có tài như Nerval và Flaubert lại trích những miêu tả của Lane hơn là những điều mà chính mắt và đầu óc của họ đã nhìn thấy ngay.

Trong hệ thống kiến thức về phương Đông, phương Đông đã giảm tính cách là một địa điểm, mà đã trở thành một chủ đề thông thường, cũ rích, một bộ tư liệu tham khảo, một tập hợp các đặc điểm xuất phát từ những trích dẫn, đoạn văn bản, hoặc đoạn trích trong tác phẩm của người nào đó đã viết về phương Đông, hoặc một chút tưởng tượng trước đây, hoặc là hỗn hợp của tất cả những điều đó. Quan sát trực tiếp hay mô tả tỷ mỉ về phương Đông là những hư cấu được trình bày bằng viết về phương Đông, tuy rằng bản thân những điều đó đã tất yếu có tính hoàn toàn thứ yếu đối với những nhiệm vụ có hệ thống thuộc một loại khác. Trong các tác phẩm của Lamartine, Nerval và Flaubert, phương Đông được trình bày lại theo những tư liệu đã quy định, chịu sự hướng dẫn của một ý chí thâm mỹ và chỉ đạo có khả năng gây sự quan tâm, chú ý cho người đọc. Tuy nhiên, trong cả ba tác giả đó, Đông Phương học, hoặc một khía cạnh của nó, đã được khẳng định, mặc dù như tôi đã nêu trước đây, tường thuật được đóng một vai trò rất lớn. Và như chúng ta sẽ thấy, dù tính cách cá nhân có kỳ dị đến đâu, rút cục ý thức tường thuật cũng vẫn phải nhận rõ rằng, cũng như Bouvard và Pecuchet, dù sao cuộc hành hương cũng chỉ là một hình thức sao chép.

Khi bắt đầu chuyến đi thăm phương Đông năm 1833, Lamartine nói đó là điều ông luôn luôn mơ ước : "Một cuộc du hành sang phương Đông là một hành động lớn trong đời sống nội tâm của tôi". Ông có nhiều thiên tính, cảm tính và thiên kiến. Ông ghét người La Mã, ghét Carthage, yêu người Do Thái, người Ai Cập và người Ấn Độ, và nói sẽ trở thành Dante của họ. Trong bài thơ "Từ biệt" nước Pháp, ông liệt kê những điều ông sẽ làm ở phương Đông và đã lên tàu đi về phía Đông. Lúc đầu, những điều ông gặp đều xác nhận những tiên đoán trong thơ của ông hoặc đáp ứng tính thích dùng phép loại suy của ông. Phụ nhân Hester Stanhope là nữ thần Circe của sa mạc ; phương Đông là "tổ quốc của trí tưởng tượng của tôi" ; người Arập là nhân dân thời nguyên thủy ; thơ của Kinh Thánh đã được khắc sâu trên đất Libăng ; phương Đông chứng minh sự rộng lớn đầy hấp dẫn của châu Á và sự nhỏ bé hơn của Hy Lạp. Nhưng ít lâu nay, khi đặt chân lên

Palestin, ông trở thành một người say mê kiến tạo một phương Đông tưởng tượng, say mê đến mức không thể sửa chữa được. Ông nói những đồng bằng Canaan sẽ rất hấp dẫn nếu chúng dựa vào những tranh vẽ của Poussin và Lorrain. Lúc đầu ông gọi chuyến đi là "một bản dịch", nhưng sau đó cuộc du hành đã được biến

thành một lời cầu nguyện kích động trí nhớ, tâm hồn và trái tim ông nhiều hơn cả con mắt, trí óc và tinh thần của mình⁸⁹.

Phát biểu bộc trực đó đã hoàn toàn "giải thoát" cho nhiệt tình luận suy, tái tạo (và vô kỷ luật) của Lamartine. Cơ Đốc giáo là một tôn giáo của trí tưởng tượng và hồi tưởng, và do Lamartine tự coi mình là điển hình của tín đồ mộ đạo, ông đã để mặc sức cho thiên hướng trên hoành hành. Thật không thể kể xiết những nhận xét thiên lệch của ông. Ông gặp một người phụ nữ và liên tưởng đến Haidee trong chuyện "Don Juan" ; mọi liên quan giữa Jesus và Palestin giống như giữa Rousseau và Geneve ; con sông Jordan có thực tại không quan trọng bằng "những bí ẩn" mà nó đã tạo ra trong tâm hồn người ta ; những người phương Đông, đặc biệt là dân Hồi giáo, lười nhác, chính trị của họ thất thường, đầy tình cảm và không có tương lai ; một người đàn bà khác làm ông nhớ lại một đoạn trong cuốn "Attala" ; cả Tasso và Chateaubriand (những cuộc du hành trước đó của họ có vẻ hay ám ảnh, quấy rối Lamartine, một người mà tính ích kỷ thật bất chấp mọi điều) đều không cảm nhận được đúng đất Thánh v.v.. Qua những trang ông viết về thơ ca Arập một cách đầy tự tin, ông không một chút nào tỏ ra lúng túng, ngỡ ngàng nghịu về việc ông hoàn toàn ngu dốt về ngôn ngữ đó. Đối với ông, điều quan trọng là cuộc du hành sang phương Đông đã làm bộc lộ cho ông thấy phương Đông là "đất của thờ cúng, của diệu kỳ" như thế nào và ông là nhà thơ của đất ấy tại phương Tây. Không một chút tự mĩa mai nào, ông nói :

"Đất Arập là đất của diệu kỳ ; mọi thứ đều đắm chìm, nảy lộc ở đây, và mọi người cả tin hay cuồng tín đều có thể trở thành một nhà tiên tri"⁹⁰.

Lamartine đã trở thành một nhà tiên tri chỉ vì ông đã đến trú ngụ ở phương Đông.

Vào phần cuối của bài tường thuật, Lamartine đã đạt được mục đích của cuộc hành hương là đến thăm Ngôi Mộ Thánh, điểm bắt đầu và kết thúc của mọi thời gian và không gian. Ông đã đồng hóa thực tế đủ đến mức muốn rút lui khỏi thực tế và quay trở về suy ngẫm, cô đơn, triết lý và thơ mộng⁹¹.

Vượt lên trên phương Đông có tính địa lý đơn thuần, ông đã biến thành một Chateaubriand đương đại, quan sát phương Đông như là một tỉnh của cá nhân mình (hay chí ít là của nước Pháp), sẵn sàng chịu sự xử lý của các cường quốc châu Âu. Tự cho mình là một du khách và người hành hương trong thời gian và không gian thực tế, Lamartine đã hóa thành một cái "tôi" xuyên cá nhân (transpersonal), hòa mình với toàn thể châu Âu cả về quyền lực và ý thức. Như vậy, trong cái nhìn tiến tới đỉnh điểm của ông, phương Đông đã được tái sinh trên tư cách là một đối tượng mà châu Âu có quyền và sức mạnh để chống chế. Ông nói : "Loại quyền mình chủ đó được xác định, được coi là đúng với luật pháp

châu Âu, chủ yếu bao gồm quyền chiếm đóng một phần lãnh thổ hoặc bờ biển nào đó, được xây dựng ở đó các thành phố tự do hoặc các thuộc địa định cư châu Âu, hoặc các hải cảng..."

Lamartine không dừng tại đây, ông còn đi xa hơn đến mức nói rằng phương Đông, cái mà ông đã trông thấy, nơi mà ông đã đến, đã thành những "dân tộc không có lãnh thổ, tổ quốc, quyền, luật pháp hay an ninh... và đang thiết tha chờ đợi một sự nương tựa", tức là sự chiếm đóng của châu Âu⁹².

Trong tất cả những ảo vọng về phương Đông do Đông Phương học chế tạo ra, không có bản tổng kết nào - theo nghĩa đen - đầy đủ như của Lamartine. Đối với Lamartine, một cuộc hành hương đến phương Đông không chỉ là một ý thức ngạo mạn xâm nhập phương Đông, mà đó còn là việc ý thức ấy hầu như bị loại bỏ do nó đạt tới một loại khổng chế phi cá nhân của châu Âu đối với phương Đông. Nhận dạng thực tế của phương Đông tàn lụi thành một loạt những phần nhỏ, mảnh vụn tiếp nối nhau, thành những nhận xét được ghi nhớ lại của Lamartine, rồi sau đó lại được tập hợp lại và nêu lên thành một giấc mơ bá chủ toàn cầu của Napoleon. Trong khi nhận dạng của Lane biến vào trong một hệ thống giới hạn khoa học để phân loại những người Ai Cập, thì ý thức của Lamartine lại hoàn toàn vượt ra khỏi những giới hạn thông thường của nó. Làm như vậy Lamartine đã làm lại cuộc hành trình của Chateaubriand, nhắc lại những cái nhìn ảo vọng của Chateaubriand nhưng còn đi xa ra ngoài đó nữa và đi vào lĩnh vực trừu tượng của Shelley và Napoleon trong đó thế giới và dân chúng được di chuyển như những quân bài trên mặt bàn. Cái còn đọng lại về phương Đông trong văn của Lamartine thật không nhiều. Ông đã trù các kế hoạch của mình về phương Đông lên trên địa lý chính trị của nó. Những nơi ông đã thăm, nhân dân ông đã gặp, những nếm trải của ông đều đã biến thành một sự âm vang trong những đoạn khái quát đầy khoa trương. Dấu vết cuối cùng của tính cách riêng biệt đó đã bị xoá sạch trong đoạn "tóm tắt chính trị" nhằm kết thúc và kết luận cho cuốn sách "Chuyến thăm phương Đông".

Chúng ta cần đối lập Nerval và Flaubert với tính ích kỷ cao độ gần như dân tộc chủ nghĩa của Lamartine. Những tác phẩm của Nerval và Flaubert về phương Đông có một vai trò lớn trong toàn bộ sự nghiệp văn chương của hai ông, vai trò đó lớn hơn nhiều so với cuốn sách mang tính đế quốc của Lamartine: "Chuyến thăm phương Đông". Tuy nhiên, cũng như Lamartine, cả hai ông trước khi đi thăm phương Đông đều đã đọc rất nhiều sách kinh điển, văn chương hiện đại và các hăm Đông Phương học. Về sự chuẩn bị đó, Flaubert đã nói chân thật hơn Nerval. Trong quyển sách "Những cô con gái của Lừa", Nerval đã thiếu chân thực khi ông nói rằng tất cả kiến thức của ông về phương Đông chỉ là những bài giảng của nhà trường mà hầu như ông đã quên một nửa⁹³. Nội dung cuốn sách "Cuộc

du hành sang phương Đông" của ông đã bác bỏ lời thanh minh trên, mặc dù kiến thức về phương Đông trong sách đó không được mạch lạc và chặt chẽ bằng tác phẩm của Flaubert. Điều quan trọng hơn là cả hai nhà văn (Nerval, 1842-1843 ; Flaubert, 1849-1850) đã sử dụng các chuyến thăm phương Đông cho cá nhân mình và cho nghệ thuật ở mức độ lớn hơn mọi nhà du hành của thế kỷ XIX. Trước hết, đó là vì cả hai ông đều là những thiên tài, lại đều hiểu sâu những khía cạnh văn hóa châu Âu có tác dụng khuyến khích họ có một cách nhìn thiện cảm, tuy sai lệch, về phương Đông. Nerval và Flaubert thuộc về một cộng đồng tư duy và tình cảm đã được Mario Praz mô tả trong cuốn sách "Cơn hấp hối của lãng mạn". Đó là một cộng đồng say mê hình ảnh về những nơi xa lạ, có tính bạo dâm, có tính ghê rợn, khái niệm về người phụ nữ gây tai họa, say mê chuyện bí hiểm... và tất cả những điều đó được kết hợp lại để thành những tác phẩm văn học như những loại đã được Gautier (cũng rất say mê phương Đông), Swinburne, Baudelaire và Huysmans sáng tác⁹⁴. Đối với Nerval và Flaubert, những nhân vật nữ như Cleopatre, Solome và Isis có một ý nghĩa đặc biệt. Không phải ngẫu nhiên mà tác phẩm về phương Đông và những chuyến viếng thăm phương Đông của hai ông đều đánh giá cao và tôn vinh những điển hình phụ nữ có tính truyền thuyết, đầy gợi cảm.

Ngoài thái độ văn hóa chung của mình, Nerval và Flaubert còn mang đến phương Đông một loại huyền thoại của riêng mình và những mối quan tâm và cả cấu trúc đều cần đến phương Đông. Cả hai người đều chịu tác động của sự phục hưng của phương Đông như Quinet và một số người khác đã định nghĩa, hai người đã tìm kiếm sự cường tráng trong cái cổ đại huyền thoại và cái xa lạ. Tuy nhiên, đối với mỗi người, cuộc hành hương đến phương Đông còn nhằm săn tìm một cái gì đó tương đối cá nhân : Flaubert đi tìm một "quê hương" (danh từ của Jean Bruneau đã dùng⁹⁵) trong những địa điểm của cội nguồn các tôn giáo, những ảo mộng và thời cổ đại cổ điển. Còn Nerval đi tìm, nói đúng hơn là đi theo, những dấu vết của tình cảm riêng tư và, những giấc mơ, giống như Yorick của Sterne trước ông. Do đó, đối với cả hai ông, phương Đông là một địa điểm nhằm chán, không có gì độc đáo, và với sự đối trá về nghệ thuật có tính điển hình đối với mọi trí tưởng tượng mỹ cảm lớn thì đó là một nơi người ta thường hay quay trở lại sau khi đã hoàn tất một cuộc du hành thật sự. Cả hai người đều không cho rằng phương Đông đã bị họ sử dụng cạn kiệt, mặc dù nhiều khi trong tác phẩm của họ về phương Đông đã toát lên sự thất vọng, vỡ mộng. Không còn bí ẩn...

Đối với công trình nghiên cứu của tôi về trí tuệ Đông Phương học thế kỷ XIX, điều quan trọng tối cao của Nerval và Flaubert là ở chỗ hai người đó đã sản sinh những tác phẩm có liên quan đến và tùy thuộc vào loại Đông Phương học mà cho đến nay chúng ta đã thảo luận, mặt khác vẫn giữ được tính độc lập đối với Đông

Phương học. Trước hết là về quy mô, tầm vóc của tác phẩm. Cuốn "Cuộc du hành ở phương Đông" của Nerval là một sưu tập các ghi chép về cuộc hành trình, những phác thảo, những truyện kể, các đoạn viết. Mỗi quan tâm của ông về phương Đông còn được thể hiện trong cuốn "Các ý nghĩ ngông cuồng, ảo tưởng", trong các thư từ, trong một số tiểu thuyết và ký sự khác. Những bài viết của Flaubert, trước và sau khi thăm viếng, đều nói nhiều về phương Đông. phương Đông đã xuất hiện trong cuốn "Số du ký" và trong các phiên bản thứ nhất, hai và ba của cuốn sách "Sự cám dỗ" của Saint Antoine cũng như trong cuốn "Herodias", "Salamambo", các bản ghi những sách ông đã đọc, các kịch bản và các truyện kể chưa viết xong mà hiện nay vẫn còn lưu giữ và đã được Bruneau nghiên cứu một cách thông minh⁹⁶. Các tiểu thuyết lớn khác của Flaubert cũng đều có những tiếng vang của Đông Phương học. Nói chung, Nerval và Flaubert đều liên tục đi sâu vào những tư liệu phương Đông của họ và đưa chúng, theo những cách khác nhau, vào các cấu trúc đặc biệt của những dự án thẩm mỹ cá nhân của mình. Điều đó không có nghĩa là phương Đông chỉ là điều thứ yếu trong các bài viết của họ. Nói đúng hơn, trái với những tác giả như Lane (mà cả hai ông đều vay mượn một cách trắng trợn), Chateaubriand, Lamartine, Renan, Sacy, phương Đông của hai ông không bị nắm vững, chiếm đoạt, thu nhỏ và hạ thấp, hay bị diễn chế hóa..., mà được sống, được khai thác một cách có nghệ thuật và trí tưởng tượng như một địa điểm khoáng đạt, rộng rãi, đầy khả năng. Điều quan trọng đối với hai ông là cấu trúc tác phẩm của họ là một thực thể độc lập, nghệ thuật và có tính cá nhân, chứ không phải là theo những cách, mà nếu muốn, người ta có thể khống chế phương Đông một cách hữu hiệu hoặc thể hiện phương Đông bằng biểu đồ. Cái "tôi" của các ông không bao giờ nuốt chửng phương Đông, cũng không hoàn toàn đồng nhất phương Đông với các kiến thức tư liệu và văn bản về nó (tức là với Đông Phương học chính thức).

Do đó, một mặt quy mô những công việc họ làm về phương Đông đã vượt quá giới hạn quy định của Đông Phương học chính thức. Mặt khác, chủ đề nghiên cứu của các ông lại nhiều hơn là phương Đông và Đông Phương học (mặc dù các ông cũng đã Đông Phương hóa phương Đông). Họ đã xử lý một cách có ý thức các hạn chế và thách thức mà phương Đông đã nêu ra cho họ và xử lý bằng những kiến thức mà họ đã có về phương Đông. Ví dụ, Nerval tin rằng ông cần phải truyền thêm sinh khí vào những cái mà ông nhìn thấy. Vì theo ông :

"Bầu trời, biển cả vẫn luôn luôn còn đó ; bầu trời phương Đông, biển lone, mỗi sáng ban mai đều tặng nhau một cái hôn thiêng liêng của tình yêu, nhưng đất đã chết, chết do bàn tay con người; và các thiên thần đã bay đi hết".

Các thiên thần của phương Đông đã bay đi rồi. Ngày nay, phương Đông chỉ có thể sống được bằng những cố gắng phong phú của bản thân nó. Trong sách "Cuộc du hành tới phương Đông", ý thức tường thuật là một giọng nói kiến nghị, đi xuyên qua những mê cung của cuộc sống phương Đông với trang bị gồm hai chữ Tayeb (chấp thuận, đồng ý) và Mafish (bác bỏ). Hai chữ ấy làm cho ông có thể đương đầu một cách có chọn lọc với thế giới phương Đông đầy mâu thuẫn và rút ra từ đó những nguyên lý bí mật của nó. Ông có thiên hướng thừa nhận rằng phương Đông là "xứ sở của giấc mơ và ảo tưởng", và những điều đó, giống như cái mạng che mặt mà ông trông thấy khắp nơi tại Ai Cập, che đậy khả năng sinh lý phong phú của phụ nữ. Nerval lặp lại sự nếm trải của Lane trong việc khám phá sự cần thiết về hôn nhân trong một xã hội Hồi giáo. Nhưng khác với Lane, ông đã gắn bó với một phụ nữ. Quan hệ tình ái giữa ông và Zaynab là điều cao hơn cả sự bắt buộc của xã hội. Ông viết: "Tôi phải chung sống với một người con gái chân thành thuộc vùng đất thiêng liêng này, quê hương đầu tiên của chúng tôi. Tôi phải tắm mình trong dòng suối tạo sức sống cho nhân loại, tạo nguồn cho thơ ca và lòng tin của cha ông chúng tôi... Tôi muốn sống cuộc sống của mình như một cuốn tiểu thuyết, và tôi vui lòng đặt mình vào hoàn cảnh của một trong các nhân vật năng nổ và kiên quyết, muốn bằng mọi giá tạo ra một tầm kịch xung quanh mình, một điểm nút phức tạp và, tóm lại, muốn có một hành động"⁹⁷.

Nerval đầu tư bản thân mình vào phương Đông, chỉ ít là để sản sinh ra một tường thuật mang tính tiểu thuyết, và nhiều hơn là để thể hiện một ý định lâu bền, điều này không bao giờ hoàn toàn thực hiện được, là kết hợp tâm trí với hành động vật chất. Loại phản tường thuật này, loại hành hương nửa vời này đã xa rời lối thảo luận dứt điểm do các tác giả trước đây về phương Đông đã nêu ra.

Hòa nhập về thể xác và tình cảm với phương Đông, Nerval lang thang lướt qua những báu vật và môi trường văn hóa của nó (chủ yếu là môi trường nữ), đặc biệt là ở Ai Cập, "trung tâm" của các bà mẹ, "vừa bí ẩn, lại vừa dễ tiếp cận" và là điểm xuất phát của mọi sự uyên thâm và khôn ngoan⁹⁸. Việc mô tả cảnh đi đường vất vả - ở Ai Cập, Libăng, Thổ Nhĩ Kỳ - kết hợp với ý đồ cố tình đi lạc đề, dường như Nerval lặp lại "Cuộc hành trình..." của Chateaubriand bằng cách sử dụng một con đường "ngầm dưới đất, kém tính để chế và kém rõ ràng hơn". Michel Burton đã mô tả điều này một cách duyên dáng như sau:

"Trước con mắt của Nerval, cuộc hành trình của Chateaubriand là một cuộc du hành trên bề mặt, còn du hành của Nerval có sự tính toán, sử dụng các trung tâm phụ, các hành lang bao quanh các trung tâm chính. Cách này cho phép ông từ những góc độ nhìn khác nhau nêu rõ mọi kích thước, tầm vóc của những cảm bầy của các trung tâm chính. Đi lang thang trên các phố hay vùng phụ cận Cairo,

Beirut hay Constantinople, Nerval luôn luôn chờ đón một cái gì đó mà sẽ cho phép ông cảm thấy có một cái hang vươn dài bên dưới thành Rome, Athen và Jerusalem (là những đô thị chính trong cuốn "Cuộc hành trình..." của Chateaubriand). "Giống như ba đô thị của Chateaubriand có liên lạc với nhau - Rome, với các hoàng đế và giáo hoàng, thu thập lại các di sản, di chúc của Athen và Jerusalem - các hang của Nerval cũng có sự giao tiếp"⁹⁹. Ngay hai hồi dài, có nhiều tình tiết là "Truyện về Vua Hakin" và "Truyện về Hoàng hậu Ban mai", mà đáng ra là những tường thuật bền vững, lại dường như làm cho Nerval xa rời cái dứt khoát "trên mặt đất" và đẩy ông đi sâu hơn vào cái thế giới ám ảnh bên trong đầy nghịch lý và mơ mộng. Cả hai truyện đều đưa chúng ta trở lại thế giới tinh túy phương Đông của Nerval với những giấc mơ bất định, chao đảo liên tục tăng lên, vượt quá sự quyết định, sự dứt khoát và tính vật chất. Khi cuộc du hành kết thúc, ông đến đảo Malta trên đường về châu Âu và nhận ra rằng lúc này "tôi đang ở trên xứ sở của rét buốt và giông tố, và phương Đông đối với tôi chỉ còn là một trong những giấc mơ ban mai, còn tiếp đó sẽ có những buồn phiền của ban ngày"¹⁰⁰. Cuốn "Cuộc du hành..." của ông có nhiều trang sao chép từ cuốn "Những người Ai Cập hiện đại" của Lane và thậm chí lòng tin tưởng sáng suốt của những trang sao chép đó có vẻ như bị hòa tan trong cái tổ chất có tính hang động đang liên tục bị phân huỷ, tức là phương Đông của Nerval.

Theo tôi, cuốn "Sổ tay" của ông về cuộc "Du hành" cung cấp cho chúng ta hai đoạn văn hoàn chỉnh để hiểu rõ phương Đông của ông đã tách khỏi bất cứ cái gì giống quan điểm của Đông Phương học về phương Đông như thế nào, mặc dù tác phẩm của ông tùy thuộc vào Đông Phương học trong một phạm vi nhất định. Thứ nhất, ông đã cố gắng thu thập những điều nếm trải và ký ức một cách không có phân biệt: "Tôi cảm thấy cần hòa mình với toàn thể thiên nhiên" (ý nói đến các phụ nữ nước ngoài). Đó là những kỷ niệm về việc tôi đã sống ở nơi này. Điểm thứ hai phát triển điểm thứ nhất một chút: "Những giấc mơ và sự điên rồ... Dục vọng của phương Đông. Châu Âu vươn lên cao. Giấc mơ được thực hiện... nàng. Tôi đã chạy trốn nàng, tôi đã mất nàng... Con tàu phương Đông"¹⁰¹. "Con tàu phương Đông" là một cách nói khó hiểu, bí hiểm nhằm chỉ người phụ nữ được coi là con tàu chở phương Đông hay nhằm để chỉ con tàu của Nerval đi về phương Đông. Trong cả hai trường hợp, phương Đông đều mang tính kỷ niệm, nhớ lại những sự thiếu vắng.

Thật khó có thể có cách giải thích khác được khi cuốn "Cuộc du hành...", tác của một đầu óc độc đáo và đầy cá tính như Nerval, lại sử dụng một cách lười nhác rất nhiều đoạn trích dẫn từ sách của Lane để miêu tả phương Đông, trích dẫn mà không hề có một lời nói nhỏ nào. Dường như Nerval đã thất bại cả trong việc tìm một thực tế vững chắc về phương Đông và trong ý định tái thế

hiện phương Đông một cách có trật tự, hệ thống, do đó ông đã phải vay mượn uy thế của một văn bản Đông Phương học đã được biến thành quy tắc. Sau cuộc du hành của ông, vùng đất vẫn chết, và ngoài những cái được thể hiện bằng những mẫu vụn được thêu dệt bóng bẩy trong cuốn "Cuộc du hành...", cái "tôi" của ông cũng không kém phần mê man, dờ dẩn và suy nhược hơn. Vì thế, nhìn ngược lại thời gian, phương Đông dường như thuộc lĩnh vực âm cực trong đó con tàu duy nhất có thể có là những chuyện kể bất thành, những biên niên vô trật tự, những đoạn sao chép tầm thường các văn bản học thuật. Ít nhất, Nerval đã không cố gắng cứu dự án của mình bằng hoàn toàn phụ họa các mưu đồ của nước Pháp về phương Đông mặc dù ông đã sử dụng Đông Phương học để nêu một số ý kiến.

Trái với cái nhìn tiêu cực của Nerval về một phương Đông trống rỗng, cái nhìn của Flaubert lại rất có xương thịt. Những ghi chép về chuyến đi và cách sắp xếp theo thứ tự của ông cho thấy ông đã báo cáo cẩn thận các sự việc, con người, khung cảnh, sự thích thú về những chuyện kỳ lạ, mà không bao giờ tìm cách giảm nhẹ những điều khắp khểnh, không ăn khớp đã diễn ra trước mắt mình. Trong những cái ông viết (hay có lẽ là vì ông viết), ưu tiên được dành cho những điều đập vào mắt ông, chúng được chuyển thành những đoạn văn gọt giũa, thiếu tự nhiên, ví dụ: "Các văn khắc, bia ký và cắt chim là hai thứ duy nhất ở Ai Cập cho thấy có sự sống"¹⁰². Khẩu vị của ông rất trái khoáy, nhiều khi nó kết hợp giữa cái cực kỳ thú vật, thậm chí dơ bẩn với tri thức cực kỳ tinh tế. Tuy thế, cái ngang trái ấy không chỉ là cái gì đó đơn thuần quan sát mà đã được nghiên cứu và trở thành một yếu tố cơ bản trong hư cấu của ông. Những cái tương phản quen thuộc - hoặc là nước đôi, hai nghĩa, như lời của Harry Levin - nằm trong các bài viết của Flaubert đó là thể xác với tinh thần, Salome với Saint John, Salamambo với Saint Anthony¹⁰³ - đều được biện minh bởi những điều ông nhìn thấy ở phương Đông và mối quan hệ gần gũi giữa kiến thức và sự thô tục xác thịt do sự hiểu biết lấy từ nhiều nguồn mà ông có thể nhìn thấy ở đó. Ở Thượng Ai Cập, ông đã làm quen với nghệ thuật Ai Cập cổ đại, vừa cầu kỳ vừa dâm dăng: "Làm thế nào từ thời cổ xa xưa đã có những bức tranh dơ bẩn như vậy?". Qua đoạn sau đây người ta có thể thấy rõ, phương Đông đã thực sự giải đáp nhiều đến đâu những câu hỏi do nó nêu lên:

"Mẹ (của Flaubert) hỏi con, liệu phương Đông có đúng như điều con đã tưởng tượng không? Đúng như thế, và còn hơn thế nữa, nó đi xa hơn ý nghĩa hạn hẹp của con về nó. Con đã tìm thấy, đã xác định rõ những điều còn mơ hồ trong óc mình. Các sự việc, thực tế đã thay thế các giả định, và điều đó tuyệt diệu đến mức nhiều khi con thấy mình đột nhiên gặp lại những giấc mơ cũ đã bị lãng quên"¹⁰⁴.

Tác phẩm của Flaubert rất phức tạp và rộng lớn, do đó bất cứ sự tường thuật

nào về những điều ông đã viết về phương Đông cũng sẽ sơ sài và không đầy đủ. Tuy nhiên, trong bối cảnh đó, các nhà văn khác đã tạo ra về phương Đông, một số nét chủ yếu trong Đông Phương học của Flaubert có thể được miêu tả một cách khá rõ. Chiều cổ tới sự khác nhau giữa loại viết trung thực của cá nhân (thư từ, sổ tay ghi chép về chuyến đi, những ghi chú trong nhật ký) và loại viết mang tính nghệ thuật (tiểu thuyết và truyện ngắn), chúng ta có thể nhận thấy cách nhìn phương Đông của Flaubert liên quan đến việc đi về hướng đông và nhằm đi tìm "một ảo vọng thay thế", nghĩa là màu sắc rực rỡ khác hẳn với màu xám của phong cảnh miền quê nước Pháp. Nghĩa là một cảnh tượng gây kích lệ, phấn khởi, chứ không phải là chuyện sáo mòn chán ngắt, những chuyện bí hiểm diễn ra liên tục chứ không phải là những cái đã quá quen thuộc¹⁰⁵. Khi ông thực sự đến thăm, thì phương Đông đã gây ấn tượng sâu cho ông về sự già yếu của nó. Giống như mọi Đông Phương học, Đông Phương học của Flaubert cũng có xu hướng tái sinh. Ông cần phải làm cho phương Đông sống lại, phải làm cho ông và độc giả của ông hiểu rõ nó. Và chính sự nếm trải của ông qua các sách và tại chỗ với ngôn ngữ mà ông đã dùng giúp cho phương Đông làm được việc đó. Do đó, những tiểu thuyết của Flaubert về phương Đông đều là những công trình tái xây dựng có tính lịch sử, uyên bác và rất công phu. Carthage ở trong "Salammbô" và những sản phẩm của trí tưởng tượng cuồng nhiệt của Saint Antoine là những thành quả đích thực của việc Flaubert đọc rất rộng các nguồn tư liệu (chủ yếu của phương Tây) về tôn giáo, chiến tranh, nghi lễ và các xã hội phương Đông.

Ngoài những vết tích chỉ ra khả năng to lớn về việc đọc và chỉnh lý tư liệu của Flaubert, điều mà tác phẩm nghệ thuật còn giữ lại là những ký ức về chuyến viễn du phương Đông. Cuốn sách "Thư viện của những ý kiến đã được tiếp nhận" nói rằng nhà Đông Phương học là "một người đã đi du lịch nhiều"¹⁰⁶. Điều khác nhau với các nhà du hành khác là Flaubert đã sử dụng những cuộc du hành của mình một cách tài tình. Hầu hết những điều ông đã nếm trải được truyền đạt lại dưới hình thức kịch tính. Ông không chỉ quan tâm đến nội dung của điều ông nhìn thấy mà, như Renan, nhìn thấy như thế nào, theo cách mà phương Đông nhiều khi đã tự trình bày trước mắt ông - những điều thật khủng khiếp nhưng luôn luôn hấp dẫn. Flaubert là cử tọa tốt nhất của phương Đông:

"Bệnh viện Kasr el'Aini được giữ gìn tốt. Về công việc của Clot Bey, hiện người ta chưa thấy rõ thành tích của ông ta. Rõ ràng có nhiều ca giang mai. Trong khu bệnh nhân người Mameluks có nhiều người mắc bệnh giang mai ở mông. Khi bác sĩ ra hiệu, tất cả bệnh nhân đứng thẳng dậy trên giường nằm, cời thắt lưng (y như tập quân sự) và dùng các ngón tay để mở rộng hậu môn để người ta khám các mụn lở loét. Một nhọt lớn... trông giống như một cái phễu. Một người có nhúm tóc

mọc ngay cạnh hậu môn. Một ông già có dương vật bị tróc hết cả da. Mùi hôi thối... khiến tôi phải lùi lại. Một người mắc bệnh viêm xương sống : hai cánh tay quặt về phía sau, móng chân, móng tay dài ngoẵng như những cái vuốt, nửa người trông như bộ xương, các phần khác của cơ thể gầy dẹt một cách khủng khiếp, còn cái đầu có rất nhiều đốm lang trắng"...

"Trong phòng giải phẫu... trên bàn, một xác người Arập... đã bị mổ; mổ tóc đen đẹp..."¹⁰⁷.

Chi tiết khủng khiếp trong cảnh này có liên quan đến nhiều cảnh trong các tiểu thuyết của Flaubert, trong đó bệnh tật được trình bày như ở các phòng khám của bệnh viện. Việc Flaubert say mê mổ xẻ và vẽ đẹp làm chúng ta nhớ lại cảnh kết thúc trong truyện "Salamambo" mà đỉnh cao là lễ an táng của Matho. Trong những cảnh đó, các tình cảm ghê tởm hay xót thương đều hoàn toàn bị ức chế, điều quan trọng là nó mô tả chính xác các chi tiết.

Những đoạn nổi tiếng nhất trong chuyến đi của Flaubert sang phương Đông có liên quan đến Kuchuk Hanem, một vũ nữ và gái đi thương lưu mà ông đã gặp ở Wadi Halfa. Ông đã đọc trong sách của Lane về các Almeh và Khawals, tức là các vũ nữ và vũ nam. Nhưng chính trí tưởng tượng của Flaubert - không phải của Lane - đã nắm bắt được ngay và thích thú về cái nghịch lý hầu như siêu hình của nghề Almeh và ý nghĩa của tên cô ta. (Trong cuốn sách "Chiến thắng" Joseph Conrad đã lặp lại nhận xét của Flaubert bằng cách tạo ra nữ nhân vật nhạc sĩ Alma hết sức hấp dẫn và nguy hiểm đối với Axel Heyst). Trong tiếng Arập, Almeh có nghĩa là một phụ nữ thông thái. Trong xã hội Ai Cập bảo thủ ở thế kỷ XVIII, tên Almeh được dùng để gọi tất cả những phụ nữ ngâm thơ rất giỏi. Đến giữa thế kỷ XIX, đó là tên gọi các phường vũ nữ kiếm gái làng chơi. Và đó là Kuchuk Hanem, mà điệu múa "Con ong" đã được Flaubert xem trước khi ông làm tình với cô ta. Cô ta chắc chắn là nguyên mẫu của một số nhân vật nữ trong các tiểu thuyết của ông, ham mê nhục dục một cách thông thạo, tế nhị và (theo lời Flaubert) thô tục một cách vô tình. Điều Flaubert đặc biệt ưa thích ở cô ta là dường như cô không yêu cầu gì ông, trong khi "mùi hôi gây buồn nôn" của những con rệp trên giường trộn lẫn một cách thú vị kỳ lạ với "mùi thơm của da nàng được tắm bằng nước gỗ đàn hương". Sau chuyến du lịch, ông đã viết thư một cách tự tin cho Louise Colet rằng, "người đàn bà phương Đông không hơn gì một cái máy, họ không có sự phân biệt giữa người đàn ông này và người đàn ông khác". Lòng đam mê nhục dục căm lạnh và không thể truyền giấm của Kuchuk làm cho đầu óc Flaubert suy ngẫm lan man, và sự ám ảnh của suy ngẫm đó giống với tình trạng

của Deslauriers và Frederic Mreau ở trong cuốn sách "Giáo dục tình cảm", Flaubert viết :

"Về phần tôi, tôi hầu như không nhắm mắt. Nhìn con người đẹp đó ngủ (nàng ngáy, đầu đặt trên cánh tay tôi, và tôi đã luồn một ngón tay trở dưới chuỗi dây đeo cổ của nàng), tôi đã trải qua một đêm dài đầy mơ mộng và chính vì vậy mà tôi đã ở lại. Tôi đã nghĩ đến những đêm tôi đến các nhà chứa Paris - một loạt những kỷ niệm xưa đã quay trở lại - và tôi đã nghĩ về nàng, về điệu múa của nàng, về giọng hát của nàng khi nàng hát những bài hát không có ý nghĩa gì đối với tôi và nghe cũng không rõ lời"¹⁰⁸.

Người đàn bà phương Đông là một cơ hội, một dịp để Flaubert suy ngẫm. Ông say mê tính tự mãn của nàng, tính buông thả về tình cảm của nàng và cả vì nàng nằm bên cạnh ông mà vẫn để cho ông suy nghĩ. Kuchuk là một cái gì ít hơn là một phụ nữ, nàng là một sự thể hiện nữ tính gây ấn tượng sâu nhưng không thốt ra lời. Kuchuk là nguyên mẫu cho các nhân vật Salammbô và Salome của Flaubert, và tất cả những phiên bản của sự cám dỗ xác thịt của nữ giới đối với Saint Antoine. Giống như Hoàng hậu Sheba (cũng múa điệu "Con ong"), nàng sẽ nói - nếu nàng có thể nói được - rằng : "Tôi không phải là một phụ nữ, tôi là cả một thế giới"¹⁰⁹. Nhìn từ một góc độ khác, Kuchuk là biểu tượng đáng lo của sinh đẻ nhiều, đặc biệt của phương Đông, qua việc nàng có vẻ đam mê nhục dục vô độ. Nhà nàng ở gần thượng nguồn sông Nil, mà truyện Salammbô¹¹⁰ mô tả là nơi còn cất giấu cái mạng che mặt của Tanit, nữ thần "mắn đẻ". Tuy vậy, cũng như Tanit, Salome và cả Salammbô, Kuchuk sẽ cần cỗi, hư hỏng và không có lối thoát. Liệu Kuchuk và thế giới phương Đông mà nàng sống đã góp phần tăng cường đến đâu cảm giác "cần cỗi" của bản thân Flaubert, điều đó được thể hiện qua đoạn văn dưới đây :

"Chúng ta có một dàn nhạc lớn, một bảng pha màu phong phú, tài nguyên đa dạng... Chúng ta biết nhiều thủ đoạn và mảnh khé mà có lẽ trước đây chưa hề biết đến. Không, cái chúng ta thiếu là nguyên lý thuộc bản chất nội tại, linh hồn của sự vật, ý niệm đích thực của chủ đề. Chúng ta ghi chép, chúng ta tiến hành những cuộc hành trình chỉ là trống rỗng; chúng ta trở thành học giả, nhà khảo cổ, sử học, bác sĩ, thợ chữa giày, và những người có khiếu thẩm mỹ. Nhưng cái tốt trong tất cả những cái đó là gì? Đó là tâm hồn, nhiệt tình và sinh lực? Bắt đầu từ đâu? Đi đâu? Chúng ta giỏi bú, hôn hít, vuốt ve âu yếm hàng giờ : nhưng điều thực sự là gì? xuất tinh và đẻ ra con"¹¹¹.

Đan xen và xuyên suốt tất cả những nغم trái của Flaubert về phương Đông,

vừa phấn khởi lại vừa gây thất vọng, là một sự kết hợp hầu như đồng dạng giữa phương Đông và tình dục. Trong khi tạo ra sự kết hợp ấy, Flaubert không phải là trường hợp đầu tiên và quá đáng nhất của một chủ đề khá nhất quán trong thái độ người châu Âu về phương Đông. Thật thế, điều đặc biệt là chủ đề đó không đa dạng, mặc dù với trí thông minh của mình, Flaubert có thể làm nhiều hơn tất cả những người khác để làm cho chủ đề đó có một giá trị nghệ thuật. Tại sao phương Đông hình như vẫn còn gợi ý sự sinh đẻ nhiều và cả hứa hẹn tình dục (và đe dọa), đam mê tình dục không mệt mỏi, đam mê vô độ, và những khả năng sâu sắc về sinh sản..., đó là những điều người ta có thể suy đoán : những điều này không thuộc lĩnh vực phân tích của tôi, mặc dù nó luôn luôn xuất hiện. Tuy nhiên, người ta phải thừa nhận tầm quan trọng của nó trên tư cách là một cái gì đó gây ra những phản ứng phức tạp, và đôi khi đó là sự tự khám phá gây ra nỗi kinh hoàng trong các nhà Đông Phương học, Flaubert là một trường hợp lý thú và là một ví dụ sát sườn.

Phương Đông buộc ông phải dựa vào những khả năng nhân văn và nghệ thuật của bản thân mình. Phương Đông đã không đáp ứng, cũng như Kuchuk đã không đáp ứng, sự có mặt của ông. Đứng trước cuộc sống đang diễn ra của phương Đông, giống như Lane trước đây, Flaubert cảm thấy sự bất lực của mình là kẻ đứng tách biệt bên ngoài và có lẽ cả việc ông dè dặt không muốn gia nhập và trở thành một phần của cái mà ông đã trông thấy. Tất nhiên, đó là điều cố hữu của Flaubert, đã có trước khi ông đi phương Đông và vẫn còn sau cuộc du hành đó. Flaubert thừa nhận khó khăn đó và trong tác phẩm của mình (đặc biệt là trong một tác phẩm Đông Phương học như truyện "Sự cám dỗ của Saint Antoine"), ông đã tìm cách khắc phục bằng việc nhấn mạnh một hình thức trình bày tư liệu theo kiểu bách khoa nhưng gây tổn hại cho sự tiếp xúc của con người trong cuộc sống. Thực vậy, Saint Antoine chỉ là một người đàn ông, và đối với anh thực tế là một loạt sách, quang cảnh và hoạt cảnh đi qua một cách đầy cám dỗ ở phía xa xa trước con mắt của anh. Toàn bộ sự hiểu biết to lớn của Flaubert được kết cấu - theo cách nói sắc sảo của Michel Foucault - giống như một thư viện sân khấu kỳ quái đi qua trước cái nhìn của một nhà tu khổ hạnh¹¹². Điều còn đọng lại qua cuộc đi hành đó là những ký ức của Flaubert về bệnh viện Kasr el'Aini (cuộc tập quân sự của những người bị giang mai) và điệu múa của Kuchuk. Hơn thế nữa, Saint Antoine là một người không vợ và sự cám dỗ đối với anh ta chủ yếu là tình dục. Sau khi anh kiên nhẫn chịu đựng mọi thứ cám dỗ nguy hiểm, cuối cùng anh được xem quá trình sinh lý của đời sống ; anh rất kích động, phấn khởi khi được nhìn thấy cuộc sống được sinh nở, một cảnh mà chính bản thân Flaubert đã cảm thấy mình bất lực trong thời gian ông ở phương Đông. Tuy nhiên, bởi vì Saint Antoine bị kích động cho nên tác giả muốn chúng ta đọc đoạn đó với ý mỉa mai.

Điều mà cuối cùng Saint Antoine được ban phát là sự thèm khát muốn được trở thành vật chất, muốn được trở thành cuộc sống. Nhưng sự thèm khát, mong muốn đó chỉ là sự thèm khát mà liệu có được thực hiện và được toại nguyện hay không thì chúng ta không thể biết.

Mặc dù rất thông minh, rất có nghị lực và có khả năng tiếp thu kiến thức rất lớn, khi ở phương Đông Flaubert cảm thấy : thứ nhất, "ta càng tập trung đi vào chi tiết thì càng không nắm bắt được cái chung" ; thứ hai, "những mảnh tự chúng rơi vào chỗ đứng của chúng"¹¹³. Ở mức độ tốt nhất, việc ấy tạo ra một hình thức ngoại mục, song phương Đông vẫn đóng cửa và người châu Âu không thể thâm nhập phương Đông một cách đầy đủ. Một mặt, đó là khó khăn, lúng túng đối với cá nhân Flaubert, và ông đã nghĩ ra nhiều cách - một số cách đó đã được bàn trong sách này - để xử lý. Mặt khác chung hơn, đó là một khó khăn về "kiến thức" và đó là lý do khiến Đông Phương học ra đời và tồn tại.

Có một lúc nào đó trong thời gian du lịch ở phương Đông, Flaubert đã xem xét, liệu thách thức của kiến thức học có thể gây ra vấn đề gì, nếu không có cái mà ông gọi là tinh thần và phong cách, thì đầu óc con người có thể "bị chìm đắm trong khảo cổ học" : ông muốn nói đến một loại nghiên cứu gò bó về đồ cổ mà theo đó những vật thể ngoại lai, xa lạ sẽ được biến thành công thức, từ vựng, mã số và cuối cùng thành những giáo điều mà ông đã chế giễu trong sách "Từ điển những ý kiến đã được tiếp nhận". Dưới ảnh hưởng của một thái độ như vậy, thế giới sẽ bị "điều tiết" như một trường đại học. Các giáo sư là luật pháp. Mọi người phải mặc đồng phục"¹¹⁴. Ngược lại với kỷ luật được áp đặt đó, chắc chắn Flaubert cảm thấy rằng cách ông xử lý tư liệu ngoại lai, đặc biệt là tư liệu về phương Đông mà ông đã thể nghiệm và đọc trong nhiều năm là những cái vô cùng hay hơn. Trong những cách xử lý ấy, ít nhất còn có chỗ dành cho sự cảm giác trực tiếp, trí tưởng tượng và năng khiếu, còn trong các sách khảo cổ thì mọi "kiến thức" đều đã bị vắt kiệt. Hơn hầu hết các nhà viết tiểu thuyết khác, Flaubert đã quen với học vấn có tổ chức, những sản phẩm và kết quả của nó. Những sản phẩm ấy đã thể hiện rõ trong những nổi bất hạnh của Bouvard và Pecuchet, song những sản phẩm ấy cũng thể hiện một cách hài hước trong những lĩnh vực như Đông Phương học, nơi mà thái độ dựa vào văn bản đã thuộc vào thế giới của "những ý kiến được tiếp nhận". Vì vậy, người ta có thể hoặc là xây dựng thế giới nhiệt tình và phong cách, hoặc là sao chép lại một cách không mệt mỏi theo

ác quy tắc, thủ tục phi cá nhân của học thuật. Trong cả hai trường hợp, đối với phương Đông, người ta thừa nhận thẳng thắn rằng phương Đông là một thế giới ở nơi khác, cách viết với những gán bó, tình cảm thông thường của thế giới chúng ta tại phương Tây.

Trong tất cả các cuốn truyện của mình, Flaubert đều gắn phương Đông với xu hướng trốn tránh thực tế của những ý nghĩ kỳ quặc về tình dục. Emma Bovary và Frederic Moreau thèm khát điều mà họ không có trong cuộc sống trường giả buồn phiền và tẻ nhạt của họ và điều mà họ thấy thiếu đã dễ dàng đến với họ qua những giấc mơ giữa ban ngày chứa đầy những sáo cú phương Đông : hậu cung, công chúa, hoàng tử, nô lệ, nạng che mặt, nước ngọt giải khát, thuốc mê, v.v.. Đây là những tiết mục quen thuộc, không những vì chúng làm cho chúng ta nhớ lại các chuyến du hành của Flaubert ở phương Đông và sự ám ảnh của ông về phương Đông, mà còn vì một lần nữa đã có sự gắn bó rõ ràng giữa phương Đông và tình dục tự do và thiếu đạo đức. Chúng ta nên nhớ rằng ở châu Âu vào thế kỷ XIX, với sự phát triển của lối sống tư sản, tình dục đã được thể chế hóa ở mức độ rất lớn. Một mặt, không có cái gọi là "tự do" tình dục ; mặt khác, trong xã hội, tình dục liên quan đến một mạng lưới nghĩa vụ, pháp lý, đạo lý, thậm chí cả chính trị và kinh tế có tính ràng buộc và chi li. Ngoài việc đem lại lợi nhuận kinh tế cho chính quốc ở châu Á, các lãnh thổ thuộc địa còn là những nơi có ích để "thải" các đứa con bú sữa bình, đám dân phạm pháp dư thừa, đám dân nghèo và những kẻ bất hảo khác. Cũng như vậy, phương Đông là nơi người ta có thể tìm được thú vui về tình dục không thể kiếm được ở châu Âu. Gần như không nhà văn châu Âu nào, nam hay nữ, viết về phương Đông hay đi đến phương Đông trong thời kỳ sau 1800 lại không tìm kiếm điều đó, và Flaubert, Nerval, Dick Burton "bản thiêu" và Lane là những người có tiếng nhất. Trong thế kỷ XX, thì có Gide, Conrad, Maugham và hàng chục nhà văn khác. Đúng, điều mà họ thường tìm kiếm là một loại hình tình dục khác, có lẽ phóng túng hơn và ít tội lỗi hơn ; tuy nhiên, ngay sự tìm kiếm ấy, nếu nhiều người cùng làm, thì có thể trở thành (và thực tế đã trở thành) bị điều tiết và đồng dạng như bản thân học hành vậy. Với thời gian, "tình dục phương Đông" trở thành một món hàng thông dụng như mọi thứ khác trong nền văn hóa đại chúng, và do đó các độc giả và nhà văn có thể kiếm được nó mà không nhất thiết phải đi sang phương Đông.

Rất đúng là vào giữa thế kỷ XIX ở Pháp cũng như Anh và các nước châu Âu khác đã có một loại ngành công nghiệp rất phong phú về kiến thức mà Flaubert rất lo ngại. Người ta đã sản xuất hàng mớ văn bản, và quan trọng hơn, ở khắp mọi nơi đều có những cơ quan và thể chế có nhiệm vụ phân phối, phổ biến chúng. Như các sử gia về khoa học và kiến thức đã nhận xét, trong thế kỷ XIX người ta đã tổ chức các lĩnh vực khoa học và kiến thức một cách chặt chẽ và bao quát tất cả. Nghiên cứu trở thành một hoạt động chính quy, đã có sự trao đổi thông tin một cách có điều tiết, và đã có thỏa thuận về các vấn đề cũng như những mô

hình thích hợp về nghiên cứu và kết quả nghiên cứu¹¹⁵. Bộ máy phục vụ nghiên cứu phương Đông là một phần của quang cảnh đó ; và chắc chắn đó là một điều mà Flaubert đã nghĩ đến khi ông nói : "Mọi người đều phải mặc đồng phục". Một nhà Đông Phương học không còn là nhà nghiên cứu nghiệp dư, nhiệt tình và có năng khiếu. Để trở thành nhà Đông Phương học, thì phải được đào tạo qua các trường đại học về Đông Phương học (vào năm 1850 mỗi trường đại học lớn ở châu Âu đều có các giáo trình đầy đủ và phong phú về một môn này hay một môn khác của Đông Phương học), phải được trợ cấp để tiến hành các chuyến đi nghiên cứu (có thể do một hội nghiên cứu về châu Á, một quỹ thăm dò địa lý hay chính phủ trợ cấp), và được công bố các bài viết dưới hình thức được công nhận (có thể là dưới danh nghĩa một Hội Thông thái hay một Quỹ dịch thuật về phương Đông). Cả trong các hội học giả Đông Phương học và trong công chúng rộng rãi, khoa học phải có nghĩa là sự công nhận đồng dạng đối với học thuật Đông Phương học, chứ không phải là công trình của cá nhân hay một ấn tượng chủ quan.

Ngoài các quy tắc được áp đặt về nghiên cứu phương Đông, các cường quốc (tức các đế quốc châu Âu) đã ngày càng chú ý đến phương Đông, đặc biệt vùng Đông Địa Trung Hải. Kể từ khi ký Hiệp ước Chanak (1806) giữa đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ và Anh, vấn đề phương Đông ngày càng nổi bật trên chân trời Địa Trung Hải của châu Âu. Nước Anh có nhiều quyền lợi ở phương Đông hơn Pháp. Song chúng ta không nên quên việc Nga tiến vào phương Đông (chiếm Samarkand và Bukhara năm 1868, kéo dài một cách có hệ thống đường sắt xuyên qua vùng Capca), những sự xâm nhập của Đức và Áo-Hung. Tuy nhiên, sự can thiệp của Pháp ở Bắc Phi không chỉ là một bộ phận trong chính sách Hồi giáo của Pháp. Năm 1860, trong các cuộc xung đột giữa dân Maronite và dân Druzes tại Libăng (mà Lamartine và Nerval đã dự đoán trước), Pháp ủng hộ những người theo Đạo Thiên Chúa, còn Anh ủng hộ dân Druzes. Các dân tộc ít người chiếm vị trí gần trung tâm của mọi hoạt động chính trị của châu Âu ở phương Đông, vì quyền lợi của họ được các cường quốc tuyên bố sẽ bảo hộ và đại diện, theo một cách riêng của mỗi nước. Người Do Thái, Hy Lạp và Nga theo đạo chính thống, Druzes, Circassia, Armenia, Kurds, các giáo phái nhỏ của Thiên Chúa giáo... tất cả đều được các cường quốc châu Âu nghiên cứu, hoạch định, thiết kế trong khi xây dựng hoặc thay đổi chính sách phương Đông của mình.

Tôi nêu những điều trên để thấy rõ các lớp quyền lợi, học thuật chính thức, áp chế đã bao phủ phương Đông trên tư cách là một chủ đề và vùng lãnh thổ vào nửa cuối của thế kỷ XIX. Ngay những cuốn sách du lịch vô hại, hàng trăm cuốn được xuất bản từ giữa thế kỷ XIX¹¹⁶, cũng đã góp phần làm tăng sự hiểu biết của công chúng về phương Đông. Nhưng một đường ranh giới rất đậm nét đã phân cách những mô tả của các cá nhân hành hương về những điều thích

thú, những chiến công linh tinh và các điềm lành dữ (các người hành hương đó bao gồm cả một số người Mỹ như Mark Twain và Herman Melville¹¹⁷, với những báo cáo có uy tín của các học giả du hành, các cố đạo, các viên chức chính phủ và những nhân chứng chuyên gia khác. Ranh giới phân cách rõ ràng đó có trong đầu óc của Flaubert, cũng như trong bất kỳ ý thức cá nhân nào không ngay thẳng, coi phương Đông chỉ thuần túy là miếng đất để khai thác về văn chương.

Nói chung, các tác giả Anh có một ý thức rõ ràng và mạnh mẽ hơn các tác giả Pháp về cái mà các cuộc hành hương đến phương Đông có thể mang lại. Theo ý nghĩa đó, Ấn Độ là một thực thể bất biến thật sự có giá trị, và vì vậy toàn thể vùng đất giữa Địa Trung Hải và Ấn Độ có tầm quan trọng lớn. Do đó, những nhà văn lãng mạn như Byron và Scott đã có cái nhìn chính trị đối với vùng Cận Đông và một nhận thức rất có tính chiến đấu về cách nên tiến hành như thế nào các mối quan hệ giữa phương Đông và châu Âu. Với ý thức về lịch sử, Scott đã đặt các sách của mình "Bùa hộ mệnh" và "Bá tước Robert thành Pari" vào khung cảnh của cuộc Thập tự chinh ở Palestin và thành Byzantin vào thế kỷ XI, đồng thời gạt hoạt động của các cường quốc ở nước ngoài khỏi các đoạn đánh giá khôn ngoan về chính trị trong hai quyển sách đó. Có thể dễ dàng coi sự thất bại của nhân vật Tancred trong sách của Disraeli là do tác giả hiểu quá rõ về chính trị phương Đông và hệ thống quyền lợi của chính quyền Anh. Việc Tancred mong muốn chân thành đến Jerusalem đã sớm làm cho Disraeli sa lầy vào sự mô tả phức tạp và lộ bịch về âm mưu của một vị đầu mục Libăng nhằm lôi kéo và lợi dụng dân Druzes, Hồi giáo, Do Thái và người châu Âu vì lợi thế chính trị của mình. Ở phần cuối cuốn truyện, việc Tancred đi tìm kiếm phương Đông đã ít nhiều tan biến đi, vì không có gì trong tầm nhìn vật chất của Disraeli về thực thể phương Đông có thể nuôi dưỡng những điều thôi thúc thất thường đối với người hành hương đó. Trong sách "Daniel Deronda" (1876), bà George Eliot, một tác giả chưa bao giờ đến thăm phương Đông, đã không thể xây dựng và duy trì một hình ảnh Do Thái tương tự với một cuộc hành hương ở phương Đông mà không bị lạc vào những cái phức tạp của các thực thể nước Anh đang tác động đến dự án phương Đông.

Như vậy, đối với một tác giả Anh, mỗi khi chủ đề phương Đông không phải chủ yếu là vấn đề văn phong (như trong sách "Rubaiyat" của Fitzgerald hoặc sách "Chuyện phiêu lưu của Ali Baba thuộc Ispahan" của Morier) thì điều đó buộc nhà văn phải đương đầu với một loạt điều to lớn chống lại trí tưởng tượng cá nhân của mình. Nước Anh không có những tác phẩm tương đương với những tác phẩm về phương Đông của Chateaubriand, Lamartine, Nerval và Flaubert, cũng như các học giả Đông Phương học đã đối tác với Lane - tức là Sacy và Renan - đều có ý thức rõ ràng hơn Lane về việc họ đã sáng tạo đến đâu trong cái mà họ viết. Những tác phẩm như "Eothen" của Kinglake (1844) và "kể chuyện cá nhân về một

cuộc hành hương đến Al Madinah và Mecca" (1855-1856) của Burton đều có hình thức cứng nhắc của đại sử ký và theo lối đường kể, và dường như các tác giả đang miêu tả một chuyến đi mua hàng ở một chợ phương Đông chứ không phải là một cuộc phiêu lưu. Tác phẩm của Kinglake không xứng đáng được nổi tiếng và được ưa chuộng rộng rãi, nó là một bản liệt kê đáng thương của tư tưởng coi chủng tộc mình là trung tâm và những tường thuật không có tính mô tả và chán ngắt về phương Đông thuộc Anh.

Mục đích bề ngoài của cuốn sách là "uốn nắn tính cách của các vị", tức "bàn sắc" của các vị, nhưng trên thực tế cuốn sách chỉ nhằm củng cố thêm tinh thần chống Xemit, tinh thần bài ngoại, thành kiến chủng tộc nói chung. Ví dụ, tác giả nói rằng, truyện "Một nghìn một đêm lẻ" là một tác phẩm rất sống động và có tính sáng tạo, do đó nó không thể do một người phương Đông sáng tác, vì xét về mặt sáng tạo thì người phương Đông là một vật thể đã chết và khô héo, một xác ướp về tinh thần. Mặc dù tác giả vui vẻ thú nhận rằng ông không biết một ngôn ngữ phương Đông nào, ông vẫn không ngần ngại nêu một số ý khái quát rộng lớn về phương Đông, về văn hóa, về tính tình và xã hội phương Đông. Tất nhiên, nhiều thái độ mà ông lặp lại là những điều đã thành quy định, song điều thú vị là những điều thực tế trông thấy ở phương Đông đã tác động rất ít đến ý kiến của ông. Giống như nhiều người du hành khác, ông quan tâm đến việc tạo dựng lại bản thân mình và phương Đông (đã chết và khô héo, thành một xác ướp về tinh thần) hơn là nhìn những gì có thể nhìn thấy ở đó. Mọi người mà ông gặp đều chỉ xác minh lòng tin tưởng của ông cho rằng cách xử lý tốt nhất với dân phương Đông là uy hiếp họ và còn có công cụ nào uy hiếp hay hơn là cái "tôi" làm chủ của con người phương Tây. Một mình đi đường qua sa mạc đến Suez, ông đã tự ca tụng tính tự lực và sức mạnh của mình. Ông nói : "Ông đã ở đây, trên vùng sa mạc châu Phi này và tự bản thân tôi chứ không ai khác đã đảm nhiệm cuộc sống của mình"¹¹⁸. Kinglake đã sử dụng phương Đông vào một mục đích tương đối vô ích là để giúp ông tự khám phá chính mình.

Giống như Lamartine trước ông, Kinglake đã nghiêm nhiên đồng hóa ý thức ưu việt của mình với ý thức của dân tộc mình. Chỗ khác biệt giữa hai tác giả là trong trường hợp người Anh thì vào lúc này Chính phủ Anh sắp giải quyết xong phần đất còn lại của phương Đông trước Pháp. Flaubert đã nhìn thấy điều đó một cách hoàn toàn chính xác : "Hình như tôi cảm thấy trong một thời gian ngắn nữa Anh sẽ trở thành bá chủ của Ai Cập. ngay bây giờ, Anh đã nắm giữ Aden - nơi ều quân Anh đóng -, và việc vượt kênh Suez sẽ tạo điều kiện dễ dàng để Anh đến Cairô vào một buổi sáng đẹp trời nào đó. Hai tuần lễ sau, tin đó mới đến nước Pháp và mọi người sẽ rất sửng sốt. Hãy nhớ lời tiên đoán của tôi : hễ ở châu Âu có dấu hiệu náo loạn, thì nước Anh sẽ chiếm Ai Cập, nước Nga

chiếm Constantinople và, để trả đũa, chúng ta sẽ để mình bị tàn sát trong vùng rừng núi Syri¹¹⁹.

Tuy tự xưng là có cá tính, các quan điểm của Kinglake thể hiện ý chí công cộng và quốc gia đối với phương Đông. Cái "tôi" của ông là một công cụ để diễn đạt ý chí đó, chứ tuyệt đối không phải là người chủ của nó. Không có chứng cứ gì trong những bài viết của ông cho thấy ông đã chiến đấu để tạo ra một ý kiến mới về phương Đông. Sự hiểu biết và cá nhân của ông không đủ khả năng để làm việc đó, và đó là điều khác biệt lớn giữa ông và Richard Burton. Là một người du hành, Burton đích thực là một người mạo hiểm ; là một học giả, ông có thể đối chọi với bất kỳ nhà Đông Phương học nào ở châu Âu. Là một người có tính cách, ông có nhận thức đầy đủ về sự cần thiết phải chiến đấu chống lại các giảng viên mặc đồng phục đang quản lý châu Âu và nền kiến thức của châu Âu một cách vô danh chính xác và với sự quyết đoán khoa học. Mọi điều Burton viết đều chứng minh tính chiến đấu ấy, hiếm khi ông tỏ ra khinh miệt một cách trắng trợn các đối thủ của mình như trong lời tựa viết cho bản dịch "Một nghìn một đêm lẻ" của ông. Ông hình như đặc biệt thích thú một cách hơi ấu trĩ trong việc cố gắng chứng tỏ mình biết nhiều hơn bất cứ học giả chuyên nghiệp nào, nắm được nhiều chi tiết hơn họ, có thể xử lý tư liệu một cách thông minh hơn, khéo léo hơn và với cách đề cập mới hơn.

Như tôi đã nói, tác phẩm của Burton dựa trên những nếm trải cá nhân đã chiếm vị trí trung gian giữa các thể loại Đông Phương học mà đại diện là Lane ở một bên, và bên kia là các nhà văn Pháp. Những tường thuật về phương Đông của ông được trình bày như là những cuộc hành hương và, trong trường hợp cuốn "Thăm lại vùng Trung Đông" thì đó là những cuộc hành hương lần thứ hai tới những địa điểm có ý nghĩa về tôn giáo và đôi khi có ý nghĩa chính trị và kinh tế. Ông là nhân vật chính trong các tác phẩm ấy, đồng thời là trung tâm của những cuộc phiêu lưu kỳ lạ và đầy trí tưởng tượng (giống như các nhà văn Pháp) trên tư cách là một nhà bình luận có uy thế và một người phương Tây đứng tách biệt bên ngoài nói về xã hội và phong tục tập quán phương Đông (giống như Lane). Ông được Thomas Assad coi là người thứ nhất trong một loạt nhà du hành rất có cá tính trong thời kỳ trị vì của Nữ Hoàng Victoria (những người khác là Blunt và Doughty). Tác phẩm của Thomas Assad dựa trên khoảng cách về giọng điệu và trí thông minh giữa các tác phẩm của các nhà văn nói trên và các tác phẩm khác như "Những khám phá trong những di tích Ninevet và Babylon" (1851) của Austen Layrad, tác phẩm nổi tiếng "Trăng Lưỡi liềm và cây thập tự"(1844) của Eliot Warburton ; tác phẩm "Thăm viếng các tu viện vùng Đông Địa Trung Hải" (1849) của Robert Curzon và (đây là một tác phẩm không được Assad nêu tên) "Những ghi chép về cuộc hành trình từ Cornhill đến Đại Cairo" (1845) của Thackeray¹²⁰.

Tuy nhiên, di sản của Burton phức tạp hơn là tính cách cá nhân ông vì những bài viết của ông biểu hiện một cuộc đấu tranh giữa chủ nghĩa cá nhân và một tình cảm mạnh mẽ về sự đồng nhất hóa dân tộc với châu Âu (đặc biệt là nước Anh) trên tư cách là đế quốc ở phương Đông. Với thái độ nhạy cảm, Assad vạch rằng, dù Burton tỏ ra có cảm tình và tự hội nhập với dân Arập, Burton vẫn là một phần tử đế quốc. Nhưng điều sát với thực tế hơn là Burton tự cho mình vừa là một kẻ bạo loạn chống lại quyền lực (do đó ông đồng nhất với phương Đông trên tư cách là một địa điểm tự do độc lập đối với uy quyền tinh thần của triều đình Victoria) đồng thời lại là một đại diện tiềm năng về quyền lực ở phương Đông. Chính "cách" chung sống đó giữa hai vai trò đối kháng nhau là điều làm cho chúng ta chú ý.

Cuối cùng, vấn đề được thu nhỏ lại tới mức chỉ là để hiểu biết về phương Đông. Và đó chính là lý do khiến việc xem xét Đông Phương học của Burton lại là phần kết luận của việc trình bày về cơ cấu và tái cơ cấu Đông Phương học trong hầu hết thế kỷ XIX. Là một người du hành phiêu lưu, ông tự coi mình đang chia sẻ cuộc sống của nhân dân những vùng đất mà mình đang sống. Ông đã thành công nhiều hơn T.E.Lawrence : ông đã có thể trở thành một người dân phương Đông ; chẳng những ông thông thạo ngôn ngữ của họ, ông còn có thể thâm nhập sâu vào Đạo Hồi ; sau khi cải trang thành một bác sĩ Ấn Độ theo Đạo Hồi, ông đã hoàn thành được một cuộc hành hương đến Mecca. Tuy nhiên, theo tôi, đặc tính khác thường nhất của Burton là ông có kiến thức siêu việt về mức độ mà đời sống con người trong xã hội chịu sự chi phối của các quy tắc và luật lệ. Tất cả những thông tin rộng lớn của ông về phương Đông, được thể hiện trong từng trang viết, cho thấy ông hiểu rằng phương Đông nói chung và Đạo Hồi nói riêng là những hệ thống thông tin, ứng xử và tín ngưỡng, rằng để làm một người phương Đông hay một tín đồ Hồi giáo thì phải biết một số điều theo một cách nào đó, và những điều ấy dĩ nhiên tùy thuộc vào lịch sử, địa lý và sự phát triển của xã hội trong những hoàn cảnh cụ thể. Như vậy, những tường thuật của ông về cuộc du hành ở phương Đông cho ta thấy ông có ý thức về các điều ấy và có thể tường thuật về chúng. Người nào không biết ngôn ngữ Arập và Đạo Hồi như Burton sẽ không thể làm như ông, không thể trở thành một người hành hương đến Mecca và Medina. Như vậy, điều chúng ta đọc được trong văn chương của ông là lịch sử của một người tìm cách thấu hiểu nền văn hóa xa lạ đó và đã thành công trong việc tiếp thu những hệ thống thông tin và ứng xử của nền văn hóa đó. Burton có được tự

dĩ tự rũ bỏ được cái gốc rễ châu Âu của mình đủ mức để có thể sống trên tư cách là một người phương Đông. Mọi cảnh trong cuốn sách "Cuộc hành hương" cho thấy ông là người chiến thắng, đã vượt qua những chướng ngại vật chặn đường mình, một người ngoại quốc - tại một nơi xa lạ. Ông có đủ khả năng làm việc đó,

vì ông có sự hiểu biết đầy đủ về một xã hội xa lạ để phục vụ cho mục đích của mình.

Chúng ta thấy rằng không có tác phẩm nào về phương Đông ngang bằng được với những tác phẩm của Burton về những nhận định khái quát, ví dụ, những trang nói về khái niệm "Cày" đối với người Ả-rập, hay là nền giáo dục phù hợp như thế nào đối với đầu óc người phương Đông (những trang này rõ ràng nhằm bác bỏ những khẳng định tầm thường của Macaulay)¹²¹. Những khái quát ấy là kết quả của sự hiểu biết thu nhận được về phương Đông do đã sinh sống tại đó, trực tiếp nhìn thấy, thực sự nhìn đời sống phương Đông từ quan điểm của một người đã hòa mình vào cuộc sống đó. Tuy nhiên, ngay dưới bề mặt lời văn của Burton, ta thấy có một ý thức khác toả sáng, một ý thức khẳng định và khống chế tất cả những điều phức tạp trong đời sống phương Đông. Mỗi một ghi chú của Burton trong cuốn "Cuộc hành hương" hay trong bản dịch "Một ngàn một đêm lẻ" (kể cả bản "Tiểu luận cuối cùng" về bản dịch đó)¹²², đều nhằm minh chứng cho việc ông chiến thắng hệ thống hiểu biết gây xúc phạm về phương Đông, một hệ thống hiểu biết mà tự bản thân ông đã nắm vững. Và ngay cả trong các bài văn của Burton, chúng ta cũng không bao giờ trực tiếp có được phương Đông, mà chúng cung cấp cho chúng ta qua sự can thiệp đầy hiểu biết (và nhiều khi đầy thèm khát) của Burton, và những cái đó liên tục nhắc nhở chúng ta về việc Burton đã tiếp quản việc quản lý đời sống phương Đông như thế nào để phục vụ yêu cầu của việc tường thuật. Và chính thực tế ấy, đó là một thực tế thể hiện trong sách "Một cuộc hành hương", đã nâng ý thức của Burton lên vị trí ưu thế đối với phương Đông. Ở vị trí ấy, cả tính đặc thù của ông tất yếu gặp và đương nhiên hòa chung vào tiếng nói của đế chế mà bản thân nó cũng là một hệ thống quy tắc, luật lệ và những tập quán cụ thể về tri thức học. Vậy khi Burton nói trong cuốn sách "Một cuộc hành hương" rằng, "Ai Cập là một kho báu cần phải chiếm lấy", rằng Ai Cập "là một phần thưởng cảm dỗ nhất của phương Đông đối với tham vọng của châu Âu, không ngoại trừ cả Sừng Vàng"¹²³, thì chúng ta cần phải thừa nhận rằng tiếng nói của một bậc thầy kỳ dị có hiểu biết cao về phương Đông lại kết hợp như thế nào với tiếng nói thể hiện tham vọng thống trị của châu Âu đối với phương Đông.

Hai tiếng nói của Burton hòa nhập lại làm một là điểm dự báo trước về công việc của các nhà Đông Phương học kiêm đặc phái viên của đế quốc Anh như T.E. Lawrence, Edward Henry Palmer, D.G. Hogarth, Gertrude Bell, Ronald Storrs, St John Philby và William Gifford Palgrave (chỉ xin kể tên một số tác giả Anh). Ý đồ thứ hai trong công việc của Burton là sử dụng sự cư trú tại phương Đông để quan sát khoa học đồng thời không dễ dàng hy sinh cá tính của mình cho mục đích ấy. Ý đồ thứ hai tất yếu sẽ dẫn ông đến chỗ đầu hàng ý đồ thứ nhất, bởi

vi, như ta ngày càng thấy rõ, ông là một người châu Âu và đối với người châu Âu thì sự hiểu biết như của ông về xã hội phương Đông chỉ có thể có được cho một châu Âu, với một sự tự ý thức của người châu Âu về xã hội như là một tập hợp những quy tắc và thể lệ. Nói một cách khác, để làm một người châu Âu sống ở phương Đông và một người châu Âu có hiểu biết, thì người ấy phải nhìn và phải biết phương Đông với tư cách là một lãnh thổ do châu Âu cai trị. Như vậy, Đông Phương học là hệ thống kiến thức của châu Âu hay phương Tây về phương Đông, nó trở thành đồng nghĩa với việc châu Âu thống trị phương Đông, và sự thống trị ấy thực tế đã gạt bỏ cả những cái lập dị trong phong cách cá nhân của Burton.

Trong phạm vi có thể, Burton đã hết sức phát huy những hiểu biết cá nhân, xác thực, có cảm tình và tính nhân văn về phương Đông trong cuộc đấu tranh với kho lưu trữ các kiến thức chính thức của châu Âu về phương Đông. Trong lịch sử của thế kỷ XIX, đã có những cố gắng để khôi phục, tái cơ cấu hóa và thu hồi tất cả các lĩnh vực khác nhau về kiến thức và đời sống, và Đông Phương học - cũng như tất cả những môn học thuật khác chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa lãng mạn - đã đóng góp một phần quan trọng. Không những lĩnh vực nghiên cứu này đã tiến triển từ một hệ thống quan sát tùy hứng thành cái mà Flaubert gọi là một tập thể học thuật được điều tiết, mà nó còn biến những nhân vật cá nhân chủ nghĩa đáng sợ như Burton trở thành những thư lại của đế chế. Từ chỗ là một địa điểm, phương Đông đã trở thành một lãnh thổ thực tế bị giới học giả thống trị và sẽ chịu sự thống trị tiềm năng của đế chế. Vai trò của các nhà Đông Phương học đầu tiên như Renan, Sacy và Lane là cung cấp các tác phẩm của họ về phương Đông và một sự dàn cảnh ; còn những nhà Đông Phương học đi tiếp sau đó, là học giả hoặc tưởng tượng mình là học giả, đã nắm vững cảnh đó. Sau đó nữa, vì quang cảnh đó cần phải được quản lý, thì rõ ràng là các thể chế và chính phủ sẽ quản lý tốt hơn là từng cá nhân riêng lẻ. Cái ấy là di sản của Đông Phương học thế kỷ XIX mà thế kỷ XX thừa kế. Ngày nay, chúng ta phải điều tra lại, càng chính xác càng tốt, cách mà Đông Phương học thế kỷ XX, được khởi đầu bằng quá trình dài của việc phương Tây chiếm đóng phương Đông từ những năm 1880, đã thành công trong việc kiểm soát tự do và kiến thức ; tóm lại, đó là cách Đông Phương học đã hoàn toàn được chính thức hóa thành một bản sao của chính mình theo một quá trình được lặp đi lặp lại.

CHƯƠNG BA

ĐÔNG PHƯƠNG HỌC NGÀY NAY

"Người ta nhìn thấy họ ôm trong tay những tượng thần của họ trông y như những đứa trẻ đã lớn bị tàn tật."

Gustave Flaubert, "Sự cám dỗ của Saint Antoine".

"Việc chinh phục trái đất, chủ yếu, là giành lấy trái đất từ tay những người khác chúng ta về màu da hay là mũi hơi tẹt hơn mũi chúng ta. Nếu nghĩ quá sâu thì thấy việc ấy chẳng tốt đẹp gì. Chỉ có ý tưởng là có thể đen bù, vớt vát lại được. Đó là một ý tưởng ở đằng sau cái đó. Đây không phải là làm ra vẻ tình cảm mà là một ý tưởng; và một niềm tin không ích kỷ trong ý tưởng đó, một cái gì mà ta có thể lập lên, cúi mình trước đó và hiến dâng một vật hy sinh..."

Joseph Conrad, "Trái tim đen tối".

I. ĐÔNG PHƯƠNG HỌC NGẤM NGẦM VÀ RÕ RÀNG

Trong Chương một tôi đã cố gắng nêu rõ phạm vi tư duy và hành động do từ Đông Phương học chi phối, và đã sử dụng những kinh nghiệm và nếm trải của Anh và Pháp về và với Cận Đông, Đạo Hồi và dân Ả-rập như là những điển hình ưu tiên. Trong những kinh nghiệm và nếm trải ấy, tôi đã phát hiện thấy một mối quan hệ khăng khít, và thậm chí có lẽ khăng khít nhất và phong phú giữa phương Tây và phương Đông. Những kinh nghiệm ấy là một phần của một mối quan hệ rộng lớn hơn nhiều của châu Âu hay phương Tây với phương Đông, song điều hình như đã ảnh hưởng nhiều nhất đến phương Đông lại là một ý thức đối đầu khá bất biến của người phương Tây đối với phương Đông. Khái niệm về ranh giới Đông - Tây, những mức độ thể hiện sự khác nhau về thể yếu và thể mạnh, phạm vi nghiên cứu đã được tiến hành, những nét đặc trưng đã được quy cho phương

Đông - tất cả những điều đó chứng minh cho một sự phân chia theo ý chí, tưởng tượng và địa lý giữa Tây và Đông... đã tồn tại qua nhiều thế kỷ. Trong chương hai, tiêu điểm của tôi được thu hẹp lại nhiều. Tôi đã quan tâm đến những giai đoạn sớm nhất của điều mà tôi gọi là Đông Phương học hiện đại, bắt đầu từ cuối thế kỷ XVIII và đầu thế kỷ XIX. Vì tôi không có ý định đề chuyên đề của mình trở thành một biên niên sử tường thuật về sự phát triển của ngành nghiên cứu về phương Đông ở châu Âu hiện đại, nên tôi đã tiến hành tường thuật về sự ra đời, phát triển của Đông Phương học và những thể chế của nó trong bối cảnh lịch sử tri thức, văn hóa và chính trị cho đến khoảng 1870 hay 1880. Mặc dù mối quan tâm của tôi về Đông Phương học bao gồm khá nhiều học giả và tác giả khác nhau, tôi chỉ phác họa được chân dung các kết cấu điển hình (và các khuynh hướng tư tưởng của chúng) của lĩnh vực nghiên cứu đó, các mối liên kết của lĩnh vực đó với những lĩnh vực khác và công việc của một số học giả có ảnh hưởng nhất của nó. Trước đây và hiện nay, các giả định cơ bản của tôi luôn luôn là các lĩnh vực nghiên cứu cũng như tác phẩm của ngay cả những tác giả kỳ dị nhất đều chịu sức ép và chi phối của xã hội, các truyền thống văn hóa, hoàn cảnh thế giới, các ảnh hưởng gây ổn định như nhà trường, thư viện và chính phủ; hơn nữa, cả các bài viết uyên bác hay hư cấu đều không bao giờ tự do mà đều có giới hạn về hình tượng, giả định và ý đồ; và cuối cùng, những bước tiến của một "khoa học" như Đông Phương học dưới hình thức học thuật của nó lại ít tính chân thực khách quan hơn chúng ta tưởng. Tóm lại, cho đến nay chuyên đề nghiên cứu của tôi có miêu tả nhân tố cung cầu đã làm cho Đông Phương học trở thành một chủ đề đồng bộ mặc dù công nhận rằng trên tư cách là một ý tưởng, một quan niệm hay hình tượng, từ "Phương Đông" có một tiếng vang lớn và lý thú về văn hóa ở phương Tây.

Tôi hiểu rằng những giả định đó không phải không có khía cạnh gây tranh cãi. Hầu hết chúng ta nói chung cho rằng tri thức và học thuật đều tiến lên, đều trở nên khá hơn theo thời gian và tích lũy được nhiều thông tin hơn, cải tiến được các phương pháp và các thể hệ học giả đi sau cải tiến hơn các thể hệ trước. Ngoài ra, chúng ta cũng bị huyền hoặc bởi một huyền thoại về sự sáng tạo, rằng thiên tài nghệ thuật, tài năng xuất chúng, bậc đại trí có thể vượt qua những giới hạn của thời đại mình và không gian mình sinh sống để cống hiến cho thế giới một công trình mới mẻ. Không nên phủ nhận những ý tưởng đó vì chúng phù hợp một phần với sự thật. Tuy vậy, đối với một đầu óc vĩ đại và độc đáo thì khả năng lộng trong một nền văn hóa không bao giờ là vô tận, cũng như một tài năng... thường có lòng kính trọng lạnh mạnh đối với những điều mà những người khác đã làm ra trước mình và những gì mà lĩnh vực đó đã có sẵn rồi. Công việc của những người đi trước, đời sống thể chế của một lĩnh vực học thuật, bản chất

tập thể của bất kỳ hoạt động học thuật nào, chưa kể tới những hoàn cảnh kinh tế xã hội... đều có xu hướng làm giảm bớt tác động của công việc của từng học giả riêng lẻ. Lĩnh vực Đông Phương học có một bản sắc tích tụ và tập thể (identity), và đặc biệt mạnh mẽ do có những mối liên kết với tri thức truyền thống (các sách kinh điển, Kinh Thánh, ngữ văn học), những thiết chế công cộng (các chính phủ, các công ty thương mại, các hiệp hội địa dư, các trường đại học), những bài viết được xác định theo chủng loại (sách du ký, sách về thám hiểm, truyện hư cấu, miêu tả các nơi xa lạ). Kết quả là Đông Phương học đã có một sự nhất trí, coi một số loại phát biểu, loại công trình là đúng. Nhà Đông Phương học đã xây dựng công trình và công tác nghiên cứu của mình dựa trên những điều đó, và chính những điều đó đã gây sức ép mạnh đối với các tác giả và học giả mới vào nghề. Như vậy, Đông Phương học được coi là một phương cách viết, nhìn và nghiên cứu được chính quy hóa (hay Đông Phương hóa), chịu sự khống chế của những yêu cầu quan trọng, những cách nhìn và thiên kiến tư tưởng được thích ứng với phương Đông. Đông Phương học được giảng dạy, được nghiên cứu, được quản lý và được nói đến theo một số cách kín đáo.

Như vậy, phương Đông xuất hiện trong Đông Phương học là một hệ thống trình bày được tạo hình do một loạt các lực lượng đã đem phương Đông vào học thuật và ý thức phương Tây và sau đó vào đế chế phương Tây. Nếu định nghĩa này của Đông Phương học hình như quả có tính chính trị, thì đó đơn giản là vì tôi nghĩ rằng bản thân Đông Phương học là một sản phẩm của một số lực lượng và hoạt động chính trị, Đông Phương học là một trường phái giải thích mà tư liệu lại là phương Đông, những nền văn minh, dân tộc và đặc điểm của nó. Những khám phá khách quan của Đông Phương học - công tác của vô số học giả tận tụy đã chỉnh lý, dịch các văn bản, đúc kết văn phạm, soạn từ điển, tái xây dựng lại những thời kỳ đã chết, tạo ra một học thuật thực chứng có thể kiểm tra được - đang và đã luôn luôn chịu sự chi phối của một thực tế và những chân lý của nó, cũng như mọi chân lý được phát ra bằng ngôn ngữ, được thể hiện qua ngôn ngữ. Và cái chân lý của ngôn ngữ, như Nietzsche đã từng nói là:

"...Một đạo quân cơ động gồm các ẩn dụ, hoán vị và mô phỏng nhân hình - nói tóm lại, một tổng cộng những quan hệ của con người đã được tăng cường, đổi chỗ, được làm đẹp thêm nhờ thơ ca và tài hùng biện và sau khi được dùng trong một thời gian dài thì có vẻ vững chắc, trở thành quy định và có tính bắt buộc đối với một dân tộc: chân lý là những ảo tưởng mà người ta đã quen, và chính chân lý là như vậy"¹.

Có lẽ ta thấy quan điểm của Nietzsche quả có tính hư vô, nhưng ít nhất nó cũng làm cho ta chú ý đến thực tế sau đây: Qua việc tồn tại trong ý thức của phương Tây, phương Đông là một từ ngữ mà sau này đã có một lĩnh vực rộng

lớn gồm các ý nghĩa, sự hội nhập và hàm ý mà không nhất thiết chỉ phương Đông đích thực mà chỉ cả lĩnh vực bao quanh từ ngữ đó.

Vậy Đông Phương học không chỉ là một học thuyết thực chứng về phương Đông đã tồn tại trong bất kỳ một thời điểm nào tại phương Tây, mà còn là một truyền thống học thuật có ảnh hưởng (khi người ta chỉ một học giả chuyên nghiệp được gọi là nhà Đông Phương học), cũng như là một lĩnh vực quan tâm được định nghĩa do các nhà du hành, các công ty thương mại, các chính phủ, các cuộc viễn chinh, các độc giả đọc tiểu thuyết và tường trình về những cuộc phiêu lưu ở các xứ sở xa lạ, các nhà viết sử tự nhiên và những người hành hương... coi phương Đông là một loại kiến thức cụ thể về những địa điểm, dân tộc và nền văn minh cụ thể. Về phương Đông, các thành ngữ đã trở thành điều thường xuyên và những thành ngữ ấy ngự trị trong các phát biểu ở châu Âu. Nằm dưới những thành ngữ đó là một lớp học thuyết về phương Đông được tạo hình do những kinh nghiệm và nếm trải của nhiều người phương Tây, tất cả đều hướng về những khía cạnh căn bản của phương Đông, như tính cách phương Đông, chế độ độc tài phương Đông, lòng đam mê tình dục của phương Đông và các điều tương tự. Đối với bất cứ người phương Tây nào trong thế kỷ XIX - và có thể nói như vậy một cách vô điều kiện, Đông Phương học là một hệ thống "chân lý" theo nghĩa của Nietzsche. Do đó, đúng là mỗi người châu Âu, khi họ có thể nói cái gì đó về phương Đông, đều là một phần tử kỳ thị chủng tộc, một phần tử đế quốc và hầu như hoàn toàn theo xu hướng coi chủng tộc mình là trung tâm. Có thể giảm nhẹ một phần các nhãn hiệu đó nếu chúng ta nhớ rằng các xã hội loài người, ít nhất là những nền văn hóa tiên tiến hơn, hiếm khi không cung cấp cho các cá nhân cái tư tưởng đế quốc chủ nghĩa, chủ nghĩa kỳ thị chủng tộc và tư tưởng coi chủng tộc mình là trung tâm... để giao tiếp với các nền văn hóa "khác". Vì thế, Đông Phương học đã giúp đỡ và được sự giúp đỡ của sức ép chung về văn hóa làm cứng nhắc thêm ý thức về sự khác biệt giữa châu Âu và phương Đông. Luận điểm của tôi là Đông Phương học cơ bản là một học thuyết chính trị nhằm khống chế phương Đông yếu hơn, gạt bỏ sự khác biệt của phương Đông với sự yếu ớt của nó.

Luận điểm này đã được nêu ở đầu chương một và hầu hết những điều được viết trong các trang tiếp theo đều một phần nào nhằm xác minh luận điểm đó. Bản thân sự có mặt của một "lĩnh vực" như Đông Phương học, mà ở phương Đông không có gì tương đương, cũng cho thấy tương quan lực lượng giữa Đông và Tây. Có một số lượng lớn các trang viết về phương Đông và tất nhiên điều đó có nghĩa một mức độ và khối lượng tác động qua lại rất lớn với phương Đông. Song cốt lõi về sức mạnh phương Tây là không thể so sánh được dòng người phương Tây đi đến phương Đông (từ cuối thế kỷ XVIII) với dòng người phương Đông đi sang phương Tây. Không kể đến các đạo quân, các đoàn lãnh sự, thương

gia và các đoàn khoa học và khảo cổ luôn luôn đi sang phương Đông, con số các du khách từ phương Đông Hồi giáo đến châu Âu giữa năm 1800 và 1900 rất nhỏ bé so với con số du khách phương Tây đi thăm phương Đông². Hơn nữa, những người từ phương Đông đến phương Tây là để học hỏi và ngơ ngác nhìn một nền văn hóa tiên tiến; như chúng ta đã thấy, ý đồ của các du khách phương Tây hoàn toàn khác. Hơn nữa, từ 1800 đến 1950, ở phương Tây ước tính người ta đã viết 60.000 sách về Cận Đông, còn số sách ở phương Đông viết về phương Tây rất ít. Trên tư cách là một bộ máy văn hóa, Đông Phương học chỉ hoàn toàn là sự xâm lược, hoạt động, phán xét, hiểu và tạo ra sự thật và kiến thức. Phương Đông đã tồn tại cho phương Tây, hay là đó là điều được cảm thấy của vô vàn các nhà Đông Phương học mà thái độ đối với đối tượng nghiên cứu là thái độ kẻ cả hay ra vẻ chiếu cố, trừ phi họ là những người sưu tập đồ cổ và, tất nhiên, trong trường hợp đó thì phương Đông "cổ điển" có lợi cho uy tín cá nhân của họ chứ không phải là cho phương Đông hiện đại đáng thương. Ở phương Tây, có rất nhiều cơ quan và tổ chức giúp cho công tác của các học giả, còn ở phương Đông thì không có tổ chức tương tự nào như thế.

Sự không cân bằng đó giữa Đông và Tây rõ ràng là do những thay đổi về các mẫu hình lịch sử. Trong thời kỳ hoàng kim về chính trị và quân sự của mình từ thế kỷ thứ VIII đến thế kỷ XVI, Đạo Hồi đã thống trị cả Đông và Tây. Sau đó, trung tâm quyền lực đã chuyển sang phía Tây và vào cuối thế kỷ XX hình như lại quay trở lại phương Đông. Ở chương hai, tường thuật của tôi về Đông Phương học thế kỷ XIX đã dừng lại ở một thời kỳ đặc biệt có nhiều biến động trong phần gần cuối thế kỷ, khi các khía cạnh nhiều khi còn trì trệ, trừu tượng và nặng nề về dự đoán của Đông Phương học sắp tiến tới một ý thức mới về sứ mệnh toàn cầu là phục vụ chủ nghĩa thực dân. Bây giờ, tôi xin miêu tả dự án và thời điểm ấy, đặc biệt vì nó sẽ cung cấp cho ta một số bối cảnh quan trọng về những cuộc khủng hoảng trong thế kỷ XX của Đông Phương học và sự trỗi dậy của sức mạnh chính trị và văn hóa ở phương Đông.

Có một số lần tôi đã đề cập mối liên quan giữa Đông Phương học trên tư cách là một tập hợp những ý tưởng, niềm tin, khuôn sáo hay kiến thức về phương Đông với những trường phái tư duy khác nói chung trong nền văn hóa. Một trong những diễn biến quan trọng của Đông Phương học trong thế kỷ XIX là việc sàng lọc những ý tưởng cơ bản về phương Đông, tính đam mê nhục dục, khuynh hướng độc tài, trạng thái tâm lý khác thường, thói quen về sự không chính xác, lạc hậu, thành một tập hợp kiến thức riêng biệt, đồng bộ và không bị thách thức; như vậy, khi một tác giả dùng từ ngữ phương Đông thì cũng đủ để người đọc nghĩ đến, nhận ra một tập hợp cụ thể những thông tin về phương Đông. Các thông tin ấy có vẻ trung lập về đạo lý và có giá trị về mặt khách quan và có một vị

trí về tri thức học ngang hàng với đại sử ký lịch sử hay vị trí địa lý. Như vậy, dưới hình thức cơ bản nhất của nó, tư liệu về phương Đông không thể thực sự bị vi phạm bởi những khám phá của bất kỳ ai và tư liệu đó có vẻ không bao giờ bị đánh giá lại hoàn toàn. Trái lại, công tác của các nhà học giả thế kỷ XIX và của các nhà viết văn hư cấu đã làm cho tập thể tri thức chủ yếu đó càng thêm sáng tỏ, càng thêm chi tiết, càng nhiều hơn và càng khác biệt so với "Tây Phương học". Tuy nhiên, các ý niệm của Đông Phương học có thể liên minh với những học thuyết chung về triết học (như các thuyết về lịch sử nhân loại và văn minh) và truyền bá những "giả thuyết thế giới", theo cách nói của các triết gia; và theo nhiều cách, những người đóng góp chuyên nghiệp cho kiến thức về phương Đông đều thiết tha muốn diễn tả những công thức và ý tưởng, công trình nghiên cứu, những nhận xét đương thời đã được cân nhắc của họ bằng ngôn ngữ và thuật ngữ mà giá trị văn hóa bắt nguồn từ những môn khoa học và hệ tư duy khác.

Sự khác biệt mà tôi đang nêu là thực sự nằm giữa một kiến thức thực chứng và hầu như là vô ý thức (và chắc chắn không thể sờ mó được) mà tôi xin gọi là Đông Phương học ngấm ngấm, âm ỉ, và những quan điểm khác nhau đã được phát biểu về xã hội, ngôn ngữ, văn học, lịch sử, xã hội học, v.v. mà tôi xin gọi là Đông Phương học rõ ràng. Bất kỳ sự thay đổi nào xảy ra trong kiến thức về phương Đông hầu như chỉ được thấy trong Đông Phương học rõ ràng. Sự nhất trí, ổn định và bền vững của Đông Phương học ngấm ngấm, âm ỉ lại ít nhiều có tính bất biến. Trong các tác giả thuộc thế kỷ XI mà tôi đã phân tích ở chương hai, những khác biệt về ý niệm của họ về phương Đông có thể được gọi là những khác biệt thuần túy rõ ràng về hình thức và phong cách cá nhân, rất hiếm khi thấy khác biệt về nội dung cơ bản. Mọi người đều dễ nguyên, không động chạm đến sự tách biệt của phương Đông, sự kỳ dị, lạc hậu, lạnh nhạt, âm thầm, việc dễ tiếp cận phụ nữ phương Đông, tính uế oải và dễ uốn nắn của phương Đông. Đó là lý do khiến mọi tác giả viết về phương Đông, từ Renan đến Mác (nói về mặt ý thức hệ) hay từ những học giả nghiêm khắc nhất (Lane và Sacy) đến những nhà văn có trí tưởng tượng hùng mạnh nhất (Flaubert, Nerval) đều xem phương Đông là một nơi đòi hỏi được phương Tây chú ý, tái xây dựng và thậm chí giải thoát. Phương Đông tồn tại trên tư cách là một nơi biệt lập với dòng chủ lưu của sự tiến bộ của châu Âu về khoa học, nghệ thuật và thương mại. Như vậy, những giá trị tốt hay xấu được gán cho phương Đông đều tùy thuộc vào một số quan tâm chuyên môn hóa cao của phương Tây đối với phương Đông. Đó là tình hình từ khoảng những năm 1870 cho đến những năm đầu thế kỷ XX. Tôi xin đưa ra một số ví dụ để minh họa điều tôi muốn nói.

Các luận điểm về sự lạc hậu, thoái hóa và bất bình đẳng của phương Đông so với phương Tây rất dễ dàng được hội nhập, vào đầu thế kỷ XIX, với những ý

tưởng về cơ sở sinh vật học của sự bất bình đẳng chủng tộc. Như vậy, sự phân loại chủng tộc ở trong cuốn sách "Ngành động vật" của Cuvier, trong "Tiểu luận về sự bất bình đẳng của các chủng tộc loài người" của Gobineau và "Các chủng tộc người" của Robert Knox đều tìm thấy Đông Phương học ngấm ngấm, âm ỉ là người bạn đường vui lòng của mình. Cộng thêm vào đó còn có sự vận dụng học thuyết Darwin để tăng cường thêm giá trị "khoa học" của việc phân chia các chủng tộc thành chủng tộc tiên tiến và chủng tộc lạc hậu, hay là chủng tộc châu Âu-Aryan và chủng tộc Đông phương-Phi châu. Như vậy, toàn bộ vấn đề chủ nghĩa đế quốc - như những người ủng hộ chủ nghĩa đế quốc và những người chống chủ nghĩa đế quốc đã tranh luận trong thế kỷ XIX vừa qua - đã được phát triển thêm qua việc nghiên cứu và giải thích tính hai mặt về các chủng tộc văn hóa, xã hội tiên tiến và lạc hậu (hay lệ thuộc).

Ví dụ, cuốn sách "Những chương về các nguyên tắc của Luật pháp quốc tế" (1894) của John Westlake có lập luận rằng, những vùng của thế giới bị coi là "không văn minh" (một từ ngữ chứa đựng những giả định của một số giới, trong đó có Đông Phương học) cần phải được các cường quốc tiên tiến thôn tính hay chiếm đóng. Tương tự như vậy, những ý tưởng của các tác giả như Carl Peters, Leopold de Saussure và Charles Temple cũng dựa vào thuyết hai mặt³ - chủng tộc tiến bộ và lạc hậu - vốn là luận điểm trung tâm của Đông Phương học trong thế kỷ XIX.

Cùng với các dân tộc khác bị coi là lạc hậu, thoái hóa, không văn minh và chậm tiến, những người phương Đông được xếp vào một khuôn khổ dựa trên thuyết quyết định luận về sinh vật và những lời khuyên răn về đạo đức và chính trị. Như vậy, người phương Đông bị xếp chung với một số phần tử trong xã hội phương Tây (những kẻ phạm pháp, diên rồ, phụ nữ, người nghèo) mà đều có một điểm đồng là được mô tả là "những kẻ xa lạ đáng thương". Những người phương Đông rất ít khi được người ta thấy hay nhìn đến, mà chỉ được quan sát kỹ, phân tích không phải trên tư cách là những công dân hay thậm chí những dân tộc mà là những vấn đề cần giải quyết hay thu hẹp lại hay là cần được tiếp quản - vì các cường quốc thực dân công khai thêm khát lãnh thổ của họ. Bản thân việc gọi một cái gì đó là "của phương Đông" là thể hiện một sự phán xét và đánh giá rõ rệt và đối với những dân tộc sống trong Đế chế Thổ Nhĩ Kỳ suy tàn thì chữ đó hàm ý một chương trình hành động. Vì người phương Đông là thành viên của một chủng tộc lệ thuộc, người đó cần phải bị thống trị, bị lệ thuộc, đơn giản chỉ có thế. Có thể nhìn thấy cơ sở của sự phán xét và hành động đó trong sách "Những quy luật tâm lý của sự tiến hóa của các dân tộc" (1894) của Gustave Lebon.

Đông Phương học ngấm ngấm, âm ỉ còn có những công dụng khác nữa. Nếu

nhóm ý tưởng này cho phép người ta chia tách những người phương Đông với các cường quốc tiên tiến và khai hóa, và nếu phương Đông "cổ điển" được dùng để biện minh cả cho nhà Đông Phương học và việc ông ta khinh thị những người phương Đông hiện đại, thì Đông Phương học ngấm ngấm, âm ỉ cũng khuyến khích một quan niệm nam giới đặc thù (nếu không nói là sẽ có thể gây ra thù oán) về thế giới. Tôi đã nói qua về điều này khi bàn luận về Renan. Người đàn ông phương Đông được xem xét một cách biệt lập với toàn thể cộng đồng của người ấy, một cộng đồng bị nhiều nhà Đông Phương học, đi tiếp sau Lane, nhìn với con mắt gần như khinh bỉ và sợ hãi. Hơn nữa, bản thân Đông Phương học là một lĩnh vực hoàn toàn của nam giới; giống như nhiều phường hội nghề nghiệp trong thời kỳ hiện đại, Đông Phương học tự nhìn mình và chủ đề của mình với sự mù quáng về giới tính. Điều này đặc biệt đã thể hiện rõ trong các bài viết của các nhà du hành và tiểu thuyết gia: Phụ nữ thường được coi là những sinh vật do tư tưởng cường quyền và trí tưởng của nam giới tạo ra. Phụ nữ phương Đông thường được mô tả là ham mê nhục dục vô độ, ít nhiều đần độn và trên hết là rất sẵn lòng. Kuchuk Hanem của Flaubert là nguyên mẫu của những biếm họa ấy, thường khá phổ biến trong các tiểu thuyết khiêu dâm (ví dụ, sách "Aphrodite" của Pierre Leuys) vốn dùng chủ đề phương Đông để gây hấp dẫn. Hơn nữa, tác động của quan niệm nam tính về thế giới đối với công tác thực tế của nhà Đông Phương học là làm cho cách nhìn của họ có xu hướng trở nên cứng nhắc, đông cứng và cố định mãi mãi. Người ta phủ nhận phương Đông có khả năng phát triển, biến đổi và chuyển động của con người, với ý nghĩa sâu xa của các từ ngữ đó. Trên tư cách là những đối tượng được biết rồi, và cuối cùng được coi là có chất lượng không chuyển động hoặc không thể sinh sản, họ ngày càng được xác định là một loại xấu vĩnh cửu, và do đó chỉ khi nào phương Đông được tán thưởng người ta mới dùng cụm từ "sự uyên bác, khôn ngoan của phương Đông".

Khi được chuyển từ một sự đánh giá ngụ ý về xã hội thành một sự đánh giá lớn về văn hóa, Đông Phương học theo quan điểm nam giới tính tại đã mang nhiều hình thức khác nhau vào cuối thế kỷ XIX, đặc biệt khi bàn về Hồi giáo. Các nhà viết lịch sử văn hóa chung rất được kính trọng như Leopold Von Ranke và Jacob Burckhardt đã công kích Hồi giáo: dường như họ không chỉ đối phó với một khái niệm trừu tượng về phong nhân hình mà chủ yếu với một nền văn hóa tôn giáo - chính trị với khả năng đưa ra những khái quát sâu sắc. Trong sách "Lịch sử thế giới" (Weltgeschichte, 1881-1888) Ranke nói Đạo Hồi đã bị các dân tộc Giecmán-La-tinh đánh bại và trong cuốn "Những mảnh của lịch sử" (Các ghi chép không công bố), Burckhad nói Đạo Hồi là đáng khinh bỉ, trống rỗng và tầm thường⁴. Quan điểm dịch trị thức đó đã được Oswald Spengler tiến hành một cách khôn ngoan và hăng hái, những ý niệm của ông về nhân cách người phù thủy (mà người

phương Đông theo Đạo Hồi là điển hình) được trình bày nhiều trong cuốn "Sự suy thoái của phương Tây" ("Der Untergang des Abendlandes". (1918-1922) và trong "hình thái học" của các văn hóa mà sách đó biện hộ.

Những quan niệm phổ biến rộng rãi về phương Đông đó dựa vào chỗ văn hóa phương Tây đương đại hầu như hoàn toàn không có một phương Đông trên tư cách là một lực lượng được thực sự cảm thấy và nếm trải. Vì một số lý do hiển nhiên, phương Đông luôn luôn ở vị trí kẻ ngoài cuộc và là đối tượng yếu hèn của phương Tây. Trong phạm vi các học giả phương Tây có một nhận thức về người phương Đông đương thời hoặc phong trào tư duy và văn hóa của phương Đông, thì những cái đó được nhận thức trên tư cách là những cái bóng âm thầm do nhà Đông Phương học làm cho chuyển động và đưa vào thực tế, hoặc là một loại giai cấp vô sản văn hóa và tri thức có ích cho hoạt động giải thích lớn và cần thiết cho công tác của nhà Đông Phương học được coi là vị thẩm phán cao cấp, nhà thông thái và một ý chí văn hóa hùng mạnh. Điều tôi muốn nói là trong các cuộc thảo luận về phương Đông, phương Đông hoàn toàn vắng mặt, và người ta chỉ cảm thấy nhà Đông Phương học và những điều mà ông ta nói là phương Đông. Tuy nhiên, ta không nên quên rằng nhà Đông Phương học có thể có mặt chính là vì phương Đông thực tế vắng mặt. Bản thân sự thay thế và chuyển chỗ đó rõ ràng đã tạo ra một sức ép khiến nhà Đông Phương học cần giảm bớt phương Đông trong công trình của mình, dù ông đã dành rất nhiều thời gian để làm sáng tỏ và trình bày nó. Làm sao có thể có những giải thích khác về những công trình nghiên cứu quan trọng như của Julius Wellhausen và Theodor Noldeke và, hơn thế nữa, những phát biểu khái quát gần như hoàn toàn phi báng phương Đông, chủ đề được lựa chọn của họ. Năm 1887, Noldeke đã có thể tuyên bố rằng, tổng quát công tác Đông Phương học của ông đã xác nhận việc ông "đánh giá thấp" các nhân dân phương Đông⁵, và cũng giống như Carl Becker, Noldeke, một tiến sĩ về Hy Lạp học, đã biểu thị tình yêu của mình đối với Hy Lạp bằng cách tỏ ra dứt khoát ghét phương Đông mà chính ông đã từng nghiên cứu.

Cuốn sách "Hồi giáo trong tấm gương soi của phương Tây" của Jacques Wawrdenburg là một công trình nghiên cứu rất có giá trị và thông minh về Đông Phương học. Trong sách đó, Wawrdenburg xem xét năm chuyên gia quan trọng đã xây dựng hình ảnh của Hồi giáo và hình ảnh soi gương ẩn dụ của Wawrdenburg về Đông Phương học thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX là thích hợp, rất ăn khớp. Trong cách nhìn của những người đó đều bộc lộ xu hướng thiên vị cao - và thậm chí thù địch, trong bốn người - đối với Đạo Hồi, dường như họ coi Đạo Hồi phản ánh nhược điểm được lựa chọn của họ. Mỗi học giả đều rất uyên bác và có phong cách đóng góp độc đáo. Cả năm nhà Đông Phương học đó đều thể hiện những điều tốt nhất và mạnh mẽ nhất của truyền thống Đông Phương học trong thời kỳ từ các

năm 1880 đến giữa hai cuộc đại chiến. Ignaz Goldhizer khen Hồi giáo có thái độ khoan dung đối với các tôn giáo khác nhưng lại tỏ ra ghét bỏ sự mô phỏng nhân hình của Mohamet, thần học và án lệ quá nặng nề bề ngoài của Hồi giáo. Mối quan tâm của Duncan Black MacDonald về lòng mộ đạo và giáo lý chính thống của người theo Đạo Hồi lại đi kèm với việc phê phán Hồi giáo là dị giáo của Đạo Thiên Chúa. Với sự hiểu biết chuyên ngành của mình, Carl Becker coi văn minh Hồi giáo là một thứ văn minh kém phát triển. Công trình nghiên cứu rất tinh tế của C. Snouck Hurgronje về tính huyền bí của Đạo Hồi (mà ông coi là bộ phận chủ yếu của Hồi giáo), đã phân xét rất nghiêm khắc những hạn chế làm suy yếu Hồi giáo. Louis Massignon đồng nhất một cách khác thường với thần học, sự say mê thuyết huyền nhiệm và nghệ thuật thơ ca của Hồi giáo, nhưng lên án Hồi giáo ngoan cố chống lại ý niệm hóa thân. Những điều khác nhau rõ ràng giữa họ về phương pháp thật ít quan trọng hơn sự nhất trí giữa các nhà Đông Phương học đó về sự thấp kém của Đạo Hồi⁶.

Ngoài ra, chuyên đề nghiên cứu của Wawrdenburg còn có một ưu điểm nữa là cho thấy rằng năm học giả đó có chung một truyền thống về tri thức và phương pháp luận mà sự thống nhất thực sự có tính quốc tế. Suốt từ Đại hội Đông Phương học lần thứ nhất (năm 1873), các học giả đều biết công việc của nhau và trực tiếp cảm thấy sự có mặt của nhau. Điều mà Wawrdenburg chưa nhấn mạnh được đầy đủ là hầu hết các nhà Đông Phương học cuối thế kỷ XIX đều gắn bó với nhau về mặt chính trị. Liên sau khi nghiên cứu về Hồi giáo, Snouck Hurgronje đã trở thành cố vấn của Chính phủ Hà Lan về thuộc địa Indônêxia theo Đạo Hồi. MacDonald và Massignon được rất nhiều quan chức cai trị thuộc địa từ Bắc Phi đến Pakistan mời làm chuyên gia về vấn đề Hồi giáo. Và như Wawrdenburg đã nói (tuy còn quá ngắn), cả năm học giả đó đã tạo ra một cách nhìn đồng bộ đối với Đạo Hồi và đã có ảnh hưởng rộng lớn đối với các giới chính phủ trên toàn thế giới phương Tây⁷. Điều chúng ta cần nói thêm là các nhà học giả đó đã hoàn tất và cuối cùng đã nâng lên mức độ rất tinh tế một khuynh hướng đã có từ thế kỷ XVI và XVII là coi phương Đông không chỉ là một vấn đề văn chương mơ hồ mà, theo lời Masson Oursel, còn phải có "ý đồ kiên định là tiếp thu đầy đủ giá trị của các ngôn ngữ để thâm nhập vào các tập tục và tư tưởng, nhằm gây sức ép đối với cả những bí mật của lịch sử"⁸.

Tôi đã từng nói về chủ trương sáp nhập và đồng hóa phương Đông mà nhiều nhà văn rất khác nhau từ Dante đến Herbelot đã đề xướng. Rõ ràng có sự khác giữa nỗ lực ấy với cái điều mà, vào cuối thế kỷ XIX đã trở thành một hoạt động thật sự to lớn của châu Âu về văn hóa, chính trị và vật chất. Dĩ nhiên, việc "giành giật châu Phi" làm thuộc địa vào thế kỷ XIX không chỉ bó hẹp ở châu Phi. Việc xâm nhập phương Đông không hoàn toàn là một ý nghĩ dột nát, giật gân

mới có thêm sau những năm nghiên cứu về châu Á. Điều chúng ta cần thấy là một quá trình dài và chậm chạp của châu Âu để tìm hiểu phương Đông, và nhận thức đó của châu Âu đã chuyển từ nghiên cứu văn bản và suy ngẫm sang lĩnh vực hành chính, kinh tế và thậm chí quân sự. Về cơ bản, đây là một thay đổi về không gian và địa lý hay, nói đúng hơn, là một thay đổi có tính chất lượng về sự lo ngại đối với phương Đông về địa lý và không gian. Trong nhiều thế kỷ, người ta đã gọi không gian địa lý ở phía đông của châu Âu là "phương Đông". Việc đó một phần có tính chính trị, một phần có tính học thuyết và một phần có tính tưởng tượng. Cách gọi tên đó không nhất thiết hàm ý có mối quan hệ giữa kinh nghiệm thực tế về phương Đông và sự hiểu biết về cái gọi là phương Đông, và chắc chắn Dante và Herbelot cũng không khẳng định rằng ý tưởng của họ về phương Đông là đúng trừ việc nói rằng những ý niệm ấy được sự hỗ trợ của một truyền thống học thuật lâu đời (không có tính hiện sinh). Nhưng khi Lane, Renan, Burton và hàng trăm du khách và học giả châu Âu thế kỷ XIX bàn luận về phương Đông, chúng ta có thể tức khắc nhận thấy họ đã thông thạo hơn và có thái độ chủ nhân đối với phương Đông và mọi sự vật của phương Đông. Phương Đông đã được các nhà Đông Phương học trình bày lại dưới hình thức cổ điển và nhiều khi xa xôi. Dưới hình thức đó và dưới hình thức thực tế mà người ta đã đến sống, nghiên cứu và tưởng tượng, phương Đông đã bị xâm nhập, tìm hiểu và khám phá. Do tác động tích lũy của việc phương Tây có chủ quyền đã xử lý phương Đông trong nhiều thập niên, phương Đông đã được biến từ một không gian xa lạ thành một không gian thuộc địa. Vào cuối thế kỷ XIX, điều quan trọng không phải là phương Tây đã xâm nhập và chiếm phương Đông chưa mà là người Anh và Pháp cảm thấy họ đã làm việc đó như thế nào.

Nhà văn Anh viết về phương Đông, và hơn thế nữa, quan chức cai trị thuộc địa Anh đều xử lý với những vùng đất mà chắc chắn Anh là thế lực đang lên dù rằng trước tình thế đó dân địa phương lại cảm thấy Pháp và phong cách tư duy của Pháp hấp dẫn. Tuy nhiên, về mặt không gian thực tế ở phương Đông thì Anh đã thực sự ở đó, còn Pháp chưa thực sự ở đó trừ việc có một số hoạt động không vững chắc để tranh thủ dân bản địa chất phác. Không có chỉ dẫn nào tốt hơn về sự khác biệt có tính chất lượng đó bằng phát biểu của Lird Cromer về một chủ đề mà ông ta rất tha thiết:

"Có những lý do rõ ràng khiến văn minh Pháp đặc biệt hấp dẫn đối với những người châu Á và những người dân vùng Đông Địa Trung Hải.

Trên thực tế, văn minh của Pháp hấp dẫn hơn văn minh của Anh và Đức và, hơn nữa, lại dễ bắt chước hơn. Hãy so sánh người Anh dè dặt, e thẹn, có quan hệ xã hội hạn chế và những thói quen của dân cư

đào với người Pháp vui tính, vồ vập, có quan hệ rộng rãi với thế giới, không biết e thẹn là gì, và chỉ trong mười phút là đã tỏ ra thân mật với bất cứ người nào mới ngẫu nhiên làm quen. Người phương Đông học vấn nửa vời không nhận ra rằng xét cho cùng người Anh có ưu điểm chân thật, còn người Pháp nhiều khi chỉ là đóng kịch, và do đó họ nhìn người Anh một cách lạnh lùng và lao vào cánh tay người Pháp".

Tất nhiên, tiếp sau đó, Cromer đã ít nhiều có những lời nói bóng gió về tình dục, ông nói người Pháp thường tươi cười, nói năng hóm hỉnh, cử chỉ duyên dáng, ăn mặc theo thời trang, còn người Anh thì nhẩn nại, cần cù, lập luận theo phương pháp quy nạp và triết lý của Bacon, chính xác. Tất nhiên, các lý giải của Cromer dựa trên tính vững chắc của người Anh đối lập với việc người Pháp có vẻ quyền rũ nhưng không có mặt thực sự tại Ai Cập. Cromer tiếp tục nói:

"Không có gì đáng ngạc nhiên là, người Ai Cập kém ổn định về trí tuệ không thấy được tính giả tạo thường nằm sâu trong lý giải của người Pháp, hoặc thích sự sắc sảo bề ngoài của người Pháp hơn là sự nhẩn nại, chăm chỉ một cách không hấp dẫn của người Anh hay Đức. Hãy nhìn tính hoàn hảo về lý thuyết của hệ thống hành chính của người Pháp, rất chi tiết, có vẻ có đủ những điều khoản để đối phó với mọi tình huống có thể xảy ra. Hãy so sánh những đặc điểm ấy với những hệ thống thực tế của người Anh chỉ nêu các quy định thành một số điểm chủ yếu còn các chi tiết thì để cho cá nhân tùy nghi xử lý. Tất nhiên, người Ai Cập có học vấn nửa vời ưa hệ thống của người Pháp hơn do vẻ bề ngoài của nó hoàn hảo hơn và dễ áp dụng hơn. Tuy vậy, người Ai Cập không thấy rằng người Anh muốn xây dựng một hệ thống mà nó sẽ ăn khớp với thực tế cần được xử lý hơn, và họ phản đối việc áp dụng những thủ tục của Pháp ở Ai Cập chủ yếu vì như vậy tức là nhiều khi phải buộc thực tế phải tuân thủ hệ thống đã có sẵn".

Vì người Anh thực sự có mặt ở Ai Cập, và như Cromer đã nói, người Anh có mặt ở Ai Cập không chỉ để huấn luyện đầu óc người Ai Cập mà là để "xây dựng tính cách của họ". Do đó, những hấp dẫn nhất thời của người Pháp là của một "cô gái xinh xắn, có duyên giả tạo", còn hấp dẫn của người Anh là của "một bà quan gia đứng tuổi, trầm tĩnh, có lẽ có giá trị đạo đức cao hơn, tuy bề ngoài ít dễ chịu hơn"¹⁹.

Sau sự trái ngược đó, Cromer nêu ra giữa bà vú em người Anh vững vàng và nhí nhảnh người Pháp là vị trí đặc quyền của nước Anh ở phương Đông. Do Anh đã nắm quyền sở hữu, những thực tế mà người Anh phải xử lý là rất phức tạp hơn và lý thú hơn so với bất cứ những gì mà người Pháp tính tình

không kiên định có thể nêu ra. Hai năm sau khi xuất bản cuốn sách "Ai Cập hiện đại" (1908), Cromer đã lý giải rất dài về mặt triết lý trong sách "Chủ nghĩa đế quốc cổ đại và hiện đại". Ông viết rằng so sánh với chính sách trắng trợn về đồng hóa, bóc lột và đàn áp của đế quốc La Mã, thì đế quốc Anh có vẻ đáng được ưu chuộng hơn mặc dù phần nào kém mạnh mẽ hơn...

Sau khi trải qua một thời gian "hơi lơ mờ, thiếu thận trọng, thể hiện rõ đặc tính của giống người Ăngglô Sắc xông" và nước Anh hình như lưỡng lự giữa "một trong hai cơ sở, chiếm đóng quân sự rộng rãi hay thực hiện nguyên tắc về dân tộc" (đối với các chủng tộc lệ thuộc), thì Anh đã có suy nghĩ rõ ràng trên một số điểm. Những sự lưỡng lự đó chỉ có tính học thuật vì cuối cùng và trên thực tế Cromer và bản thân nước Anh đã chủ trương chống lại "nguyên tắc về dân tộc". Lại còn có một số điểm khác nữa. Một, sẽ không từ bỏ đế chế Anh. Hai, nước Anh không chấp nhận việc nam nữ công dân Anh kết hôn với người bản xứ. Ba, và theo tôi, đây là điều quan trọng nhất - Cromer quan niệm rằng sự hiện diện của đế quốc Anh tại các thuộc địa phương Đông có một tác động lâu dài - nếu không nói là dữ dội - đối với tâm trí người dân và các xã hội phương Đông. Ông nói: "Đất nước mà hơi thở mang nặng tư duy khoa học của phương Tây đã thổi qua một lần, và qua đó, để lại một dấu ấn lâu bền, sẽ không bao giờ còn nguyên như trước nữa"¹⁰.

Tuy nhiên về những lĩnh vực đó trí thông minh của Cromer không phải là độc đáo. Điều ông thấy và cách ông phát biểu đều được thịnh hành trong các đồng nghiệp của ông thuộc bộ máy cai trị của Đế chế Anh và cộng đồng học giả. Sự nhất trí ấy đặc biệt đúng đối với các đồng nghiệp. Phó Vương toàn quyền như Curzon, Sittenham và Lugard, đặc biệt Huân tước Curzon luôn luôn nói bằng ngôn ngữ giao dịch của đế chế. Một cách trắng trợn hơn cả Cromer, ông đã phác họa mối quan hệ giữa Anh và phương Đông theo nghĩa làm chủ sở hữu một khoảng không gian địa lý rộng lớn nằm dưới quyền sở hữu của một ông chủ thuộc địa hiệu quả. Có lần, Curzon nói rằng đối với ông, đế chế không phải là một "đối tượng của tham vọng" mà trước hết là "một thực tế lịch sử, chính trị và xã hội học". Năm 1909 Curzon nhắc nhở các đại biểu dự Hội nghị báo chí của Đế chế Anh tổ chức ở Oxford rằng "chúng tôi đào tạo tại đây và gửi sang cho các ông các thống đốc và quan cai trị, các thẩm phán, các nhân viên, các nhà truyền giáo và các luật sư". Đối với Curzon, quan điểm hầu như mô phạm này về Đế chế Anh có một bối cảnh cụ thể ở Á Đông, mà theo ông đã làm cho "người ta ngừng lại và suy nghĩ". Curzon nói:

"Thỉnh thoảng tôi tự hình dung cấu trúc to lớn của Đế chế Anh như một cơ cấu đồ sộ giống như "Tòa lâu đài nghệ thuật" của Tennyson mà

nền móng nằm ở Anh do bàn tay người Anh dựng lên và phải do bàn tay người Anh gìn giữ, còn các thuộc địa là những cái cột, và cao nhất trên tất cả là cái vòm châu Á rộng lớn"¹¹.

Với ý nghĩa về tòa lâu đài nghệ thuật Tennyson, Curzon và Cromer đều là những thành viên hàng hái của một ủy ban được thành lập năm 1909 nhằm vận động lập một trường nghiên cứu về phương Đông. Ngoài việc nhận xét một cách khôn khéo rằng nếu biết thổ ngữ thì có lẽ ông đã được giúp đỡ trong "các chuyến đi cứu đói" ở Ấn Độ, Curzon đã biện luận cho hoạt động nghiên cứu phương Đông trên tư cách là một phần trách nhiệm của nước Anh đối với phương Đông. Ngày 27-9-1909, Curzon phát biểu tại Thượng nghị viện Anh:

"Việc chúng ta thông thạo không những ngôn ngữ của nhân dân phương Đông mà cả phong tục, tình cảm, truyền thống, lịch sử và tôn giáo của họ, việc chúng ta có khả năng hiểu được cái gọi là thiên tài của phương Đông, đó là cơ sở duy nhất khiến trong tương lai chúng ta chắc sẽ có khả năng giữ vững được vị trí mà chúng ta đã giành được. Và không có biện pháp nào nhằm củng cố vị trí đó lại có thể bị coi là không xứng đáng đối với sự chú ý của chính phủ Hoàng gia hay một cuộc thảo luận tại Thượng nghị viện".

Cuối cùng, tại một hội nghị bàn về đề tài ấy ở Dinh Thị trường Luân Đôn năm năm sau, Curzon đã nói rõ ý nghĩ của mình. Theo ông, nghiên cứu phương Đông không phải là món hàng xa xỉ về tri thức, mà là:

"một nghĩa vụ to lớn của Đế chế. Theo ý kiến tôi, việc thành lập một Trường nghiên cứu phương Đông (mà sau này trở thành Trường nghiên cứu phương Đông và châu Phi thuộc Đại học Luân Đôn) như thế tại Luân Đôn là một phần của trang bị đồ gỗ cần thiết của Đế chế. Những người nào trong chúng ta, bằng cách này hay cách khác, đã sống nhiều năm tại phương Đông và coi đó là một phần hạnh phúc nhất của cuộc đời mình và đã nghĩ rằng công việc mình đã làm tại đó, dù lớn hay nhỏ, là một trách nhiệm cao cả nhất được giao phó cho những người Anh, đều cảm thấy trong trang bị quốc gia của chúng ta còn có một lỗ hổng mà cần được tích cực bổ khuyết. Và những người ở trong thành phố Luân Đôn, đã ủng hộ tài chính hay dưới các hình thức giúp đỡ tích cực và thực tiễn khác, góp phần lấp lỗ hổng ấy là đang làm bổn phận yêu nước đối với Đế chế và thúc đẩy sự nghiệp đó và mối thiện chí trong hàng ngũ nhân loại"¹².

Trong một phạm vi rất lớn, những ý tưởng của Curzon về việc nghiên cứu phương Đông xuất phát một cách logic từ một thể kỷ cai trị thiết thực của Anh

và từ một triết lý về vấn đề thuộc địa ở phương Đông. Bentham, Mills đã có ảnh hưởng khá lớn đối với sự thống trị của Anh tại phương Đông (đặc biệt là Ấn Độ) và đã có hiệu quả trong việc gạt bỏ việc có quá nhiều quy định và những sự cải tiến; thay vào đó, như Eric Stokes đã nêu một cách đầy thuyết phục, và quan điểm vị lợi thiết thực kết hợp với di sản của chủ nghĩa tự do và quan điểm của Nhà thờ Tin Lành cùng với triết học của chế độ thống trị của Anh ở Phương Đông. Những quan điểm trên nhấn mạnh tầm quan trọng hợp lý của một bộ máy hành pháp mạnh được trang bị bằng các đạo luật dân sự và hình sự, một hệ thống học thuyết về những vấn đề như biên giới, địa tô và quyền lực giám sát không truyền giảm của đế chế ở khắp mọi nơi¹³. Nền tảng của toàn bộ chế độ và sự hiểu biết được liên tục làm cho trở nên tinh tế hơn về phương Đông, để khi các xã hội truyền thống vội vã tiến bước và trở thành những xã hội thương mại hiện đại thì quyền gia trưởng của Anh và các khoản thu nhập ngân sách sẽ không bị mất. Tuy thế, khi Curzon mô tả việc nghiên cứu phương Đông một cách không tể nhị như là "trang bị đồ gổ cần thiết của đế chế" thì ông ta đã biến thành một hình ảnh cố định những sự giao dịch mà qua đó người Anh và người bản xứ tiến hành kinh doanh và giữ vững chỗ đứng của họ. Kể từ thời William Jones, phương Đông vừa là đối tượng mà nước Anh thống trị vừa là điều mà nước Anh hiểu về nó: sự trùng hợp hoàn chỉnh giữa địa lý, kiến thức và quyền lực và người Anh luôn luôn đứng ở vị trí ông chủ. Đã có lần Curzon nói: "Phương Đông là một trường đại học mà các sinh viên không bao giờ được nhận bằng tốt nghiệp". Câu đó là một cách nói khác để nói rằng phương Đông đòi hỏi chúng ta phải có mặt ở đó mãi mãi¹⁴.

Song còn có các cường quốc châu Âu khác, trong đó có Pháp và Nga, và điều đó làm cho sự có mặt của Anh luôn luôn bị đe dọa (tuy là đe dọa ở mức thấp). Chắc chắn Curzon biết rằng tất cả các cường quốc phương Tây cũng có suy nghĩ tương tự về thế giới. Trước đây, người ta coi địa lý là một môn "nhàm chán và rởm", nhưng nay câu nói đó không còn phù hợp nữa vì địa lý đã trở thành một môn nghiên cứu có tính quốc tế rộng rãi nhất trong tất cả các môn khoa học, và cách nói đó thể hiện chính xác điều ưa thích mới và phổ biến ở phương Tây. Năm 1912, không phải ngẫu nhiên mà Curzon, Chủ tịch Hội địa lý, đã phát biểu như sau:

"Một cuộc cách mạng tuyệt đối đã diễn ra, không chỉ đơn thuần về các kiến thức và phương pháp giảng dạy môn địa lý mà cả trong sự đánh giá của công luận đối với môn học này. Ngày nay, chúng ta coi kiến thức địa lý là một phần thiết yếu của kiến thức nói chung. Nhờ có địa lý, chứ không phải bằng cách nào khác, chúng ta hiểu rõ hoạt động của các thế lực tự nhiên to lớn, sự phân bố dân số, sự phát triển

thương mại, việc mở rộng biên giới, sự phát triển của các quốc gia, thành qua rức rở của nghị lực con người dưới nhiều biểu hiện khác nhau của nó...

Chúng ta thừa nhận địa lý là cô hầu gái của lịch sử... Môn địa lý còn là một khoa học chị em của kinh tế học và chính trị học. Và bất cứ ai trong chúng ta đã từng nghiên cứu môn địa lý đều thấy rõ mỗi khi chúng ta xa rời lĩnh vực địa lý thì thấy mình đang vượt qua ranh giới của địa chất học, động vật học, nhân chủng học, hóa học, vật lý học và hầu hết các môn khoa học anh em khác.

Vì vậy, chúng ta có lý do chính đáng để nói rằng môn địa lý là môn khoa học hàng đầu của các môn khoa học: nó là một phần của trang bị thiết yếu cho quan niệm đúng đắn về tư cách công dân và là chất bổ sung rất cần cho công việc của nhà chính trị và các quan chức¹⁵.

Về cơ bản, môn địa lý là tư liệu được dùng làm cơ sở cho kiến thức về phương Đông. Tất cả các đặc tính tiềm tàng và không thay đổi của phương Đông đều dựa vào và bắt nguồn từ địa lý của nó. Như vậy, một mặt phương Đông địa lý nuôi dưỡng dân cư của nó, bảo đảm những đặc tính của dân cư đó và xác định tính riêng biệt của chúng; mặt khác, phương Đông địa lý làm cho phương Tây chú ý mặc dù Đông là Đông và Tây là Tây - một trong các nghịch lý mà sự hiểu biết có tổ chức nhiều lần đã được nêu ra. Theo suy nghĩ của Curzon, tính quốc tế của môn địa lý có tầm quan trọng toàn cầu đối với toàn bộ phương Tây trong quan hệ với phần còn lại của thế giới, được chi phối bởi sự thèm khát không úp mở. Tuy nhiên, nỗi khát khao về địa lý cũng có thể mang tính trung lập về đạo lý và chịu sự thúc đẩy của kiến thức học muốn khám phá, phát hiện, xác định..., như trong cuốn sách "Trái tim đen tối", Marlow đã thú nhận mình có đam mê về bản đồ:

"Tôi có thể ngắm nhìn hàng giờ bản đồ Nam Mỹ, châu Phi hay châu Úc và chìm đắm trong vinh quang của việc thám hiểm, khám phá. Vào thời gian đó, có nhiều khoảng trống trên trái đất và đôi khi nhìn thấy một nơi nào trông có vẻ mời chào (tất cả những nơi trống khác cũng đều có vẻ như vậy), tôi đặt ngón tay lên đó và nói: Khi nào lớn, tôi sẽ đến nơi ấy"¹⁶.

Bảy mươi năm trước, khi Marlow viết những dòng trên, Lamartine đã không hề ngại về việc trên bản đồ còn một chỗ trống có thể dân sinh sống; Vattel, một nhân vật quyền uy người Thụy Sĩ gốc Phổ về luật pháp quốc tế, đã không hề có chút bảo lưu nào về lý thuyết vào năm 1750, khi ông kêu gọi các quốc gia châu Âu hãy chiếm hữu những đất đai chỉ có những bộ lạc du cư¹⁷. Điều quan trọng

là người ta đã dùng một lý tưởng để mỹ miều hóa sự chinh phục tầm thường, biến việc thèm khát muốn có thêm nhiều không gian địa lý thành một học thuyết về mối quan hệ đặc biệt giữa một bên là môn địa lý và một bên là các dân tộc văn minh hay không văn minh. Nước Pháp đã có một đóng góp nổi bật về các lý giải như vậy.

Vào cuối thế kỷ XIX ở Pháp đã có sự hội tụ đầy đủ các hoàn cảnh chính trị và tri thức để biến việc nghiên cứu địa lý và suy đoán, đầu cơ về địa lý (theo cả hai nghĩa của danh từ đó) thành một thứ tiêu khiển quốc gia. Bầu không khí chung của dư luận châu Âu cũng thuận lợi; chắc chắn là những thành công của đế quốc Anh đã chứng minh mạnh mẽ điều này. Tuy nhiên, nước Pháp và các nhà tư duy Pháp cảm thấy nước Anh luôn luôn cản trở việc Pháp có một vai trò đế chế tương đối thành công ở phương Đông. Trước chiến tranh Pháp-Phổ, nước Pháp đã có khá nhiều suy nghĩ chính trị ảo tưởng về phương Đông và điều đó không chỉ bó hẹp trong các nhà thơ, nhà văn. Ví dụ, Saint Marc Girardin đã viết trong tạp chí "Hai thế giới" ngày 15-3-1852 như sau:

"Nước Pháp có nhiều việc phải làm ở phương Đông bởi vì phương Đông đang trông chờ rất nhiều ở Pháp. Phương Đông đòi hỏi nhiều hơn là khả năng Pháp có thể làm. Phương Đông sẵn sàng giao phó tương lai của mình cho nước Pháp và điều đó có thể sẽ là một nguy cơ lớn cho cả Pháp và phương Đông. Đó là nguy cơ cho Pháp vì Pháp sẵn sàng đảm nhận vận mệnh của các dân tộc đau khổ cho nên Pháp nhiều khi sẽ phải gánh vác nhiều nghĩa vụ hơn so với khả năng thực hiện của Pháp. Nguy cơ cho phương Đông vì bất cứ dân tộc nào mong chờ nước ngoài chăm sóc số phận mình thì mãi mãi lâm vào cảnh hiểm nghèo và vì các dân tộc chỉ có thể tự mình cứu được mình mà thôi"¹⁸.

Do những quan điểm như trên, Disraeli đã thường nói rằng nước Pháp chỉ có "những lợi ích tình cảm" ở Xyri (Xyri là "phương Đông" trong bài viết của Girardin). Tất nhiên, huyền thoại về các "dân tộc đau khổ" đã được Napoleon sử dụng khi ông kêu gọi dân Ai Cập đấu tranh chống lại Thổ Nhĩ Kỳ, và vì Hồi giáo. Trong những thập niên ba mươi, bốn mươi, năm mươi và sáu mươi, khái niệm về những "dân tộc đau khổ" ở phương Đông được hạn chế vào các dân tộc ít người theo Đạo Cơ Đốc ở Xyri. Và không hề có tài liệu ghi chép và lưu trữ về việc "phương Đông" kêu gọi nước Pháp đến cứu họ. Sẽ đúng sự thật hơn nếu nói rằng nước Anh đã ngăn chặn con đường của Pháp ở phương Đông vì dù Pháp chân thành cảm thấy có nghĩa vụ đối với phương Đông (như ý nghĩ của một số người Pháp) thì có rất ít khả năng Pháp có thể làm được gì để có thể lách vào giữa nước Anh và vùng đất đai rộng lớn mà Anh đang cai quản từ Ấn Độ đến Địa Trung Hải.

Một trong những hậu quả của chiến tranh Pháp-Phổ 1870 là ở Pháp đã có sự nở rộ các Hội địa lý và các yêu cầu được nhắc lại một cách mạnh mẽ về việc chiếm cứ lãnh thổ. Vào cuối năm 1871, Hội địa lý Pari đã tuyên bố Hội sẽ không còn chỉ bó hẹp mình trong "việc dự đoán về khoa học" nữa. Hội yêu cầu các công dân "không nên quên rằng ưu thế trước đây của chúng ta đã bị tranh chấp từ khi chúng ta thôi không ganh đua nữa... trong việc văn minh chinh phục dã man". Năm 1871, Guillaumes Deping, một lãnh tụ của cái mà sau này được gọi là Phong trào địa lý đã nói rằng, trong chiến tranh Pháp-Phổ 1870 "người chiến thắng chính là ông Hiệu trưởng", có nghĩa là chiến công thực sự là của các nhà khoa học địa lý đã chiến thắng sự thiếu thận trọng về chiến lược của Pháp. Từ "Công báo" của chính phủ đã liên tiếp ra nhiều số tập trung viết về những ưu điểm (và lợi ích) của việc thăm dò địa lý và mạo hiểm thực dân; trong mỗi số, một công dân có thể học được của Lesseps về "các cơ hội ở châu Phi" và của Garnier về "thăm hiểm dòng sông Xanh". Khoa học địa lý sớm nhường bước cho "địa lý thương mại". Vì người ta đã yêu cầu chuyển mối quan hệ giữa kiều hánh quốc gia và thành tựu khoa học và văn minh với động cơ lợi nhuận khá tầm thường theo hướng hỗ trợ việc xâm chiếm thuộc địa. Một người nhiệt tình đã nói: "Các hội địa lý được thành lập nhằm phá vỡ cái bùa mê tai hại đã trói buộc chân chúng ta tại các bờ biển của mình". Để giúp đỡ việc tìm kiếm và giải phóng đó, mọi kế hoạch đã được triển khai, kể cả việc sử dụng Jules Verne - truyện viễn tưởng của ông có vẻ đã thể hiện tư duy khoa học vươn tới đỉnh cao của tinh thần suy lý và đã được gọi là một "thành công không thể ngờ được", nhằm thúc đẩy một "chiến dịch đi khám phá khoa học khắp thế giới" và một kế hoạch nhằm tạo ra một vùng biển rộng lớn mới, phía Nam bờ biển Bắc Phi cùng một dự án để nối Angiêri với Senegan bằng một con đường sắt được những người chủ trương gọi là "giải rubăng thép"¹⁹.

Đại bộ phận nhiệt tình bành trướng ở Pháp trong phần thứ ba của thế kỷ XIX rõ ràng xuất phát từ lòng mong muốn bù đắp thất bại trong chiến tranh Pháp-Phổ năm 1870-1871, và điều không kém quan trọng, và từ ý muốn ganh đua với các thành tựu của đế quốc Anh. Ý muốn thứ hai rất mạnh và liên quan đến truyền thống cạnh tranh lâu đời giữa Anh và Pháp tại phương Đông. Do đó, hình như Pháp luôn luôn bị Anh ám ảnh, và khi làm bất cứ điều gì về phương Đông thì Pháp cũng đều mong muốn ganh đua và đuổi kịp Anh. Vào cuối những năm 1870, Hội Hàn lâm Đông Dương xác định lại các mục đích của mình và đã cho rằng đưa Đông Dương vào lĩnh vực nghiên cứu Đông Phương học là điều quan trọng. Tại sao vậy? Nhằm biến Nam Kỳ thành một "Ấn Độ thuộc Pháp". Các nhà quân sự nói rằng chính vì không có những vùng thuộc địa lớn nên Pháp đã yếu cả về quân sự lẫn thương mại trong chiến tranh Pháp-Phổ. La Ronciere Le Noury, một nhà địa lý hàng đầu, đã biện luận: "Sức mạnh bành trướng của các chủng tộc

phương Tây, sự nghiệp ưu việt của họ, các nhân tố của họ, ảnh hưởng của họ đối với số phận con người sẽ là một chủ đề tuyệt diệu cho các nhà sử học trong tương lai. Tuy nhiên, chỉ khi nào các chủng tộc da trắng thích thú đi chu du thiên hạ - một dấu hiệu về ưu thế tri thức của họ - thì sự bành trướng thuộc địa mới diễn ra²⁰.

Từ những luận điểm đó đã phát sinh một ý kiến phổ biến coi phương Đông là một không gian địa lý cần được cày cấy, gặt hái và canh giữ. Do đó, những hình ảnh về chăm bón nông nghiệp và về sự chú ý đến tình dục tại phương Đông đã nảy nở rất nhanh. Dưới đây, xin trích dẫn một đoạn viết rất điển hình của Gabriel Charmes viết năm 1880:

"Vào cái ngày mà chúng ta không còn ở phương Đông nữa và các cường quốc khác đều đến đó, thì nền thương mại của chúng ta tại Địa Trung Hải, tương lai của chúng ta ở châu Á, giao thương của các hải cảng miền Nam nước ta sẽ kết thúc. *Một trong những nguồn của cải quốc gia dồi dào nhất của chúng ta sẽ bị khô cạn*".

Một nhà tư tưởng khác, Leroy Beaulieu, đã đi sâu hơn nữa vào triết lý đó:

"Một xã hội di chiếm cứ thuộc địa, khi đã đạt tới độ cao về chín muồi và thịnh vượng, thì xã hội đó sẽ sản sinh, bảo hộ, đưa vào những điều kiện thuận lợi về phát triển và làm cho xã hội mới do nó sinh ra được cường tráng lên. Chiếm cứ thuộc địa là một hiện tượng phức tạp và tế nhị của sinh lý xã hội".

Việc đánh đồng sự tái sinh sản bản thân với việc chiếm cứ thuộc địa đã dẫn Leroy Beaulieu đến một ý niệm nham hiểm cho rằng, bất cứ cái gì sống động và sôi nổi trong xã hội hiện đại "sẽ lớn mạnh lên nhiều bằng việc nó tràn ra ngoài do hoạt động dồi dào và phong phú của bản thân nó". Do đó, ông ta nói:

"Công cuộc chiếm cứ thuộc địa là sức mạnh bành trướng của một dân tộc. Nó là sức mạnh tái sinh của dân tộc ấy. Nó là sự mở rộng và nhân lên của dân tộc ấy thông qua không gian. Đó là sự chinh phục làm cho cả vũ trụ hay một phần rộng lớn của vũ trụ phải lệ thuộc vào ngôn ngữ, phong tục, tư tưởng và luật pháp của dân tộc ấy²¹".

Điều cần nêu ở đây là không gian của những vùng yếu hơn hay kém phát triển như phương Đông được coi là một cái gì đang mời chào sự quan tâm, thâm nhập, gieo giống của nước Pháp - tóm lại là thực dân hóa. Những khái niệm địa lý, theo nghĩa đen và nghĩa bóng, đã xóa bỏ những thực tế riêng biệt tồn tại bên trong các biên giới. Không kém hơn những nhà kinh doanh đầy ảo vọng như De Lesseps có kế hoạch giải phóng phương Đông và phương Tây khỏi sự trói buộc của địa lý, các học giả, quan chức cai trị, nhà nghiên cứu địa lý và các nhà thương mại đều

hoạt động sôi nổi ở phương Đông uế oải và đầy nữ tính. Số lượng các hội địa lý của Pháp và hội viên của chúng nhiều gấp hai toàn thể châu Âu. Ở Pháp có những tổ chức đầy thế lực như Ủy ban Á Đông của Pháp và Ủy ban phương Đông. Lại còn có những Hội thông thái đứng đầu là Hội Á Đông mà tổ chức và hội viên nằm ở các trường đại học, các viện nghiên cứu và trong chính phủ. Mỗi tổ chức, bằng cách riêng của mình, đã làm cho quyền lợi của Pháp tại phương Đông trở thành thực tế hơn và to lớn hơn. Hầu như cả một thế kỷ "nghiên cứu phương Đông một cách thụ động phải kết thúc vì Pháp phải đối mặt với những trách nhiệm xuyên quốc gia trong hai thập niên cuối thế kỷ XIX.

Vùng duy nhất ở phương Đông mà quyền lợi Anh và Pháp dẫm chân lên nhau là lãnh thổ thuộc đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ hiện nay đã thất thế đến mức vô vọng. Ở đây, Anh và Pháp đã xử lý sự tranh chấp của họ với một sự nhất quán hầu như đặc thù. Nước Anh đã ở Ai Cập và vùng Mesopotamia. Thông qua một loạt hiệp ước hầu như hư cấu ký với các thủ lĩnh địa phương (không có thực lực), Anh đã kiểm soát Biển Đỏ, Vịnh Ba Tư và kênh Suez, và hầu hết những vùng đất nằm giữa Địa Trung Hải và Ấn Độ. Số phận của nước Pháp là dành bay lượn trên phương Đông, thỉnh thoảng có đáp xuống trong một thời gian ngắn để thực thi những dự án lập lại thành tích đào kênh của De Lesseps. Phần lớn những dự án ấy là làm đường sắt như con đường sắt được hoạch định đi qua lãnh thổ Anh hoặc ít hoặc nhiều, đường sắt đi từ Xyri đến Mesopotamia. Ngoài ra, Pháp tự coi mình là người bảo hộ các dân thiểu số theo Cơ Đốc giáo - Maronit, Chaldean, Nestorian... Tuy nhiên, Pháp và Anh đã thỏa thuận về nguyên tắc là khi có thời cơ sẽ phân chia vùng đất châu Á của Thổ Nhĩ Kỳ. Trước và trong Chiến tranh thế giới thứ nhất, sự ngoại giao bí mật đã bàn đến việc chia Cận Đông thành các khu vực ảnh hưởng và sau đó sẽ biến thành các lãnh thổ ủy trị (hay bị chiếm đóng). Ở Pháp, đại bộ phận tư tưởng bành trướng hình thành trong thời hoàng kim của phong trào địa lý đã đặt tiêu điểm vào các kế hoạch phân chia đất châu Á của Thổ Nhĩ Kỳ. Do đó, ở Pari trong năm 1914 người ta đã phát động một chiến dịch báo chí rùm beng về vấn đề đó.²² Ở Anh, nhiều ủy ban được ủy quyền nghiên cứu và khuyến nghị chính sách về việc phân chia phương Đông. Từ những ủy ban như Ủy ban Bunsen, đã xuất hiện những nhóm hỗn hợp Anh-Pháp trong đó nổi bật nhất là nhóm do Mark Syke và George Picot đứng đầu. Các kế hoạch đó quy định sẽ phân chia không gian địa lý một cách công bằng, đồng thời đó là những cố gắng nhằm xoa dịu sự cạnh tranh giữa Anh và Pháp. Như Syke đã nêu trong một giác thư sau đây:

"Điều rõ ràng là sớm hay muộn sẽ có sự nổi dậy của dân Ả-rập. Người Pháp và chúng ta cần có quan hệ tốt hơn với nhau để cuộc nổi dậy không đem lại tai họa mà lại có lợi"²³.

Tuy nhiên, tình trạng thù địch vẫn còn. Thêm vào đó, còn có sự rắc rối do cương lĩnh dân tộc tự quyết định của Wilson gây ra, mà như Syke đã nhận xét, có vẻ như làm vô hiệu toàn bộ khung thuộc địa và những kế hoạch phân chia mà các cường quốc đã cùng nhau vạch ra. Ở đây tôi sẽ không bàn về toàn bộ lịch sử đầy rối rắm và tranh chấp sâu sắc của vùng Cận Đông vào đầu thế kỷ XX khi số phận của nó được định đoạt giữa các cường quốc, các triều đại bản địa, các đảng phái và phong trào quốc gia khác nhau, phong trào Xion của người Do Thái. Điều quan trọng sát sườn hơn là khuôn khổ nhận thức luận riêng biệt được dùng để nhìn phương Đông và để làm cơ sở cho hành động của các cường quốc. Vì, dù có bất đồng, Anh và Pháp coi phương Đông là một thực thể địa lý, văn hóa, chính trị, dân số học, xã hội học và lịch sử. Và họ tin rằng mình có quyền truyền thống đối với số mệnh của vùng đó. Đối với họ, phương Đông không phải là sự khám phá đột nhiên, không phải là sự cố lịch sử đơn thuần mà là một khu đất ở phía Đông của châu Âu, giá trị chủ yếu của nó đã được xác định một cách thống nhất theo điều kiện của châu Âu, và đặc biệt hơn nữa các khoa học, học thuật, hiểu biết và nền cai trị của châu Âu đều đã khẳng định rằng châu Âu có thành tích trong việc biến phương Đông thành phương Đông như ngày nay. Đó chính là thành tích của Đông Phương học hiện đại, còn liệu đó là thành tích vô tình hay cố ý thì không thành vấn đề.

Đông Phương học đã trình bày phương Đông cho phương Tây vào đầu thế kỷ XX bằng hai phương pháp chủ yếu. Một là bằng khả năng truyền bá của học thuật hiện đại, guồng máy phổ biến trong các ngành nghề thông thái, các trường đại học, các hội nghề nghiệp, các tổ chức thám hiểm và địa lý, của công nghiệp xuất bản. Như đã thấy, tất cả những điều ấy đều dựa trên uy tín của các học giả, các du khách và nhà thơ tiền bối mà cái nhìn tích tụ của họ đã tạo hình một phương Đông tinh túy, và dựa trên sự thể hiện phương Đông mang tính học thuật hay dựa vào lời cầu Chúa và thánh ca mà chúng tôi gọi là Đông Phương học ngấm ngấm. Nếu ai đó muốn có một phát biểu quan trọng về phương Đông, thì Đông Phương học ngấm ngấm cung cấp cho người ấy một khả năng trình bày mà người ta có thể sử dụng, hay nói đúng hơn, có thể huy động được và chuyển thành một bài nói, bài viết hợp lý. Vì vậy, khi Balfour nói về người phương Đông tại Hạ nghị viện Anh năm 1910, chắc ông ta đã có sẵn những khả năng trình bày đó với ngôn ngữ đương đại, hợp lý, có thể chấp nhận được trong thời đại của mình, và như vậy có thể nêu tên cái được gọi là người phương Đông và bàn về nó mà không có sự tối nghĩa. Nhưng giống như mọi khả năng trình bày và các bài nói, bài viết có được khả năng đó cho phép, Đông Phương học ngấm ngấm... rất bảo thủ, nghĩa là chỉ nhằm chủ yếu để tự bảo tồn mình. Được truyền đạt từ thế hệ này sang thế hệ khác, nó là một phần của nền văn hóa, cũng giống như văn hóa

là một phần của thực tế, giống như hình học hay vật lý học. Để tồn tại, Đông Phương học không dựa vào sự cởi mở và thái độ tiếp thu đối với phương Đông, mà trái lại dựa vào sự nhất quán có tính nội bộ và nhắc đi nhắc lại của nó về ý chí chi phối phương Đông. Bằng cách ấy, Đông Phương học có khả năng sống sót qua các cuộc cách mạng, các cuộc chiến tranh thế giới và sự tan rã của các đế chế.

Phương pháp thứ hai được Đông Phương học sử dụng để trình bày phương Đông cho phương Tây là kết quả của một sự hội tụ quan trọng. Trong nhiều thập niên bàn về phương Đông, các nhà Đông Phương học đã dịch các văn bản, giải thích các nền văn minh các tôn giáo, các triều đại, các nền văn hóa, các trạng thái tâm lý, đó là những đối tượng học thuật mà tính xa lạ đã che giấu, làm cho châu Âu không thấy rõ được. Nhà Đông Phương học là một chuyên gia, như Renan hay Lane, và công việc của họ trong xã hội là giải thích phương Đông cho đồng bào mình. Quan hệ giữa nhà Đông Phương học và phương Đông chủ yếu mang tính giải thích; đứng trước một nền văn minh, một di tích văn hóa xa xôi, cách biệt, khó hiểu, nhà Đông Phương học đã tìm cách làm giảm bớt bóng tối bằng cách dịch thuật, hình dung một cách thiện cảm, cố đi sâu vào bên trong để nắm được đối tượng cực kỳ khó nắm bắt đó. Tuy nhiên, nhà Đông Phương học vẫn đứng ngoài phương Đông, và dù người ta đã cố gắng làm cho phương Đông dễ hiểu hơn thì phương Đông vẫn nằm bên ngoài phương Tây. Khoảng cách về văn hóa, vật chất và địa lý đã được diễn tả bằng những cách nói ẩn dụ về chiều sâu, sự bí hiểm và hứa hẹn về tình dục : những cụm từ, thành ngữ như "mạng che mặt của cô dâu Á Đông" hay "phương Đông bí hiểm" đã trở thành ngôn ngữ thông dụng.

Tuy nhiên, nghịch lý thay, khoảng cách giữa phương Đông và phương Tây được giảm bớt dần trong suốt thế kỷ XIX. Do giao lưu thương mại, chính trị và vật chất giữa Đông và Tây tăng lên (theo những cách mà chúng ta đã và đang bàn), một sự căng thẳng đã phát sinh giữa những giáo điều của Đông Phương học ngấm ngấm, âm ỉ, được các công trình nghiên cứu cổ điển về phương Đông hỗ trợ, và những miêu tả về phương Đông hiện nay, hiện đại và rõ ràng của các nhà du hành, những người hành hương, các nhà chính khách. Vào một thời điểm khó có thể xác định chính xác, sự căng thẳng ấy đã dẫn đến việc hội tụ của hai thể loại Đông Phương học. Có lẽ - và đây chỉ là suy đoán - sự hội tụ đó đã xảy ra khi các nhà Đông Phương học lớp đầu tiên, kể từ Sacy, tiến hành góp ý cho các chính phủ về phương Đông hiện đại. Ở đây, vai trò của các chuyên gia được đào tạo và ang bị đặc biệt có thêm một tâm vóc mới; nhà Đông Phương học có thể được coi là phái viên đặc trách của cường quốc phương Tây về việc xây dựng chính sách đối với phương Đông. Mỗi nhà du hành châu Âu thông thái (và không thông thái lắm) sang phương Đông đều tự cảm thấy mình là một người đại diện của

phương Tây đã len lỏi được vào các lớp bóng tối. Rõ ràng, đó là sự thật về Burton, Lane, Doughty, Flaubert và một số nhân vật lớn khác mà tôi đã nêu.

Những khám phá của người phương Tây về vùng phương Đông rõ ràng và hiện đại ngày càng có tính khẩn trương cấp bách khi phương Tây ngày càng xâm chiếm nhiều đất đai ở phương Đông. Như vậy, điều mà giới học giả Đông Phương học định nghĩa là phương Đông "thực chất" đôi khi đã bị xóa bỏ tuy rằng trong nhiều trường hợp cũng đã được xác minh là đúng khi phương Đông trở thành một nghĩa vụ hành chính thực tế. Chắc chắn là những lý thuyết của Cromer về người phương Đông - lý thuyết đó được lấy từ kho tư liệu Đông Phương học truyền thống - đã được chứng minh là đúng, đầy đủ khi ông ta thực tế đã cai trị hàng triệu người phương Đông. Điều đó cũng không kém phần đúng đối với những kinh nghiệm và nếm trải của Pháp ở Xyri, Bắc Phi và ở những thuộc địa khác của Pháp. Song không có khi nào sự hội tụ giữa học thuyết Đông Phương học ngấm ngấm, âm ỉ và kinh nghiệm, nếm trải về Đông Phương học rõ ràng lại diễn ra một cách nổi bật như khi, do kết quả của Chiến tranh thế giới thứ nhất, phần đất châu Á của Thổ Nhĩ Kỳ được Anh và Pháp khảo sát để chia cắt. Con bệnh của châu Âu được đặt lên bàn mổ, nó bộc lộ tất cả sự yếu đuối, các nét đặc thù và địa hình của nó.

Nhà Đông Phương học với kiến thức đặc biệt của mình đã có một đóng góp hết sức quan trọng vào cuộc giải phẫu ấy. Vai trò then chốt của nhà Đông Phương học trên tư cách là một loại đặc vụ ở bên trong phương Đông đã được thể hiện khi học giả Anh Edward Henry Palmer được phái đến vùng Sinai năm 1882 để đánh giá tình cảm chống Anh và khả năng tinh cảm đó có thể được khai thác để phục vụ cuộc nổi dậy của đại tá Arabi. Palmer đã bị giết chết trong quá trình công tác, song ông ta chỉ là một người không thành công trong số rất nhiều người đã đảm nhiệm công việc tương tự của Đế chế Anh, những công việc mà ngày nay đã trở thành một nhiệm vụ nghiêm túc và khó khăn được giao một phần cho các "chuyên gia" khu vực. Không phải ngẫu nhiên mà một nhà Đông Phương học khác là D.G.Hogarth, tác giả của một tường thuật nổi tiếng về cuộc thám hiểm vùng Ả-rập, mang tên "Thâm nhập Ả-rập" (1904)²⁴, đã được cử làm người phụ trách Văn phòng Ả-rập tại Cairô trong thời gian Chiến tranh thế giới thứ nhất. Cũng không phải ngẫu nhiên mà những nam nữ chuyên gia về phương Đông như Gertrude Bell, T.E. Lawrence và St. John Philby được phái đến phương Đông làm phái viên của Đế chế Anh, làm bạn của phương Đông và xây dựng các lựa chọn về chính sách vì họ có hiểu biết thông thạo và sâu sắc về phương Đông và người phương Đông. Họ hợp thành "một băng nhóm" - như Lawrence đã từng gọi họ. Họ được ràng buộc với nhau do những quan niệm đầy mâu thuẫn và những điều tương tự có tính cá nhân: rất có cá tính, có cảm tình, hòa đồng một cách trực giác với phương

Đông, có ý thức về sứ mạng của cá nhân mình ở phương Đông, tính lập dị được trau dồi, và cuối cùng đều chôn vùi ở phương Đông. Đối với tất cả bọn họ, phương Đông là những kinh nghiệm và nếm trải trực tiếp và riêng biệt của họ. Nhờ họ, Đông Phương học là một thực tiễn hữu hiệu để xử lý phương Đông đã có được một hình thức châu Âu cuối cùng, trước khi để chế biến đi và trao di sản của nó cho những ứng cử viên khác tiếp tục vai trò thống trị.

Những phần tử rất có cá tính như vậy không phải là học giả. Chúng ta sẽ sớm thấy họ là những người được thừa hưởng sự nghiên cứu có tính học thuật về phương Đông nhưng họ không thuộc về tập đoàn chính thức và nghề nghiệp của các nhà Đông Phương học. Tuy vậy, vai trò của họ không phải nhằm chôn vùi hoặc lật đổ Đông Phương học có tính học thuật, mà trái lại, làm tăng hiệu lực của nó. Trong dòng họ của họ có những người như Lane và Burton, do kiến thức có tính bách khoa cũng như do sự hiểu biết chính xác và gần như có tính học thuật về phương Đông mà họ đã thể hiện một cách rõ ràng khi xử lý hoặc viết về phương Đông. Họ đã không học theo các chương trình giảng dạy chính quy về phương Đông và, thay vào đó, họ đã đi sâu nghiên cứu một loại Đông Phương học ngầm ngăm, âm ỉ mà họ dễ dàng tìm cách khai thác được trong nền văn hóa để chế của thời đại mình. Khung học thuật tham khảo của họ đã được tạo dựng do những người như William Muir, Anthony Bevan, D.S.Margoliouth, Charles Lyall, E.G.Browne, R.A. Nicholson, Guy Le Strange, E.D.Ross và Thomas Arnold đã trực tiếp nối tiếp là hậu duệ của Lance. Cách nhìn đây tính tường tượng của họ chủ yếu do Ruyard Kipling cung cấp, và Kipling là nhân vật đương đại nổi tiếng của họ, người đã từng hết lời ca ngợi Đế chế Anh trải rộng trên thế giới.

Sự khác biệt giữa Anh và Pháp trong những vấn đề là hoàn toàn nhất quán với lịch sử của mỗi nước tại phương Đông: người Anh đã ở phương Đông, người Pháp than vãn việc mất Ấn Độ và các vùng lãnh thổ nằm giữa Ấn Độ và Địa Trung Hải. Vào cuối thế kỷ, Xyri là tiêu điểm chủ yếu trong hoạt động của Pháp, song ngay tại đó người ta đều nhất trí rằng Pháp không thể sánh ngang Anh về mặt chất lượng cán bộ hay về mức độ ảnh hưởng chính trị. Sự ganh đua giữa Anh và Pháp và những hậu quả thực tại ở đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ đã được thể hiện ngay cả trên bãi chiến trường ở Hezaz, ở Xyri, ở Mesopotamia. Và ở những nơi đó, một người khôn ngoan như Edmond Bremond đã ghi nhận, các nhà Đông Phương học và chuyên gia khu vực của Pháp đã bị thua các đối thủ Anh về mặt sắc sảo vận dụng sách lược²⁵. Thỉnh thoảng lắm Pháp mới có một nhân tài như Louis

assignon, còn nói chung ở phương Đông, Pháp không có người nào sánh được với những người Anh như Lawrence, Sykes hay Bell. Nhưng Pháp lại có những phần tử đế quốc chủ nghĩa đầy quyết đoán như Etienne Flandin và Franklin Bouillon. Diễn thuyết tại Hội liên minh Pháp ở Paris năm 1913, Bá tước De Cressaty,

một phần tử đế quốc hùng hổ đã tuyên bố rằng Xyri và phương Đông của Pháp là nơi Pháp có những lợi ích chính trị, tinh thần và kinh tế, những lợi ích đó cần phải được bảo vệ trong "thời đại của những bọn xâm lược đế quốc chủ nghĩa". Tuy nhiên, Cressaty ghi nhận rằng dù Pháp có những công ty thương mại và công nghiệp ở Xyri, và dù nó đã thu nhận rất nhiều sinh viên bản xứ vào các trường Pháp, nước Pháp vẫn luôn luôn bị bắt nạt ở phương Đông, không những bị Anh mà cả Áo, Đức và Nga uy hiếp. Để Pháp có thể tiếp tục ngăn chặn "sự quay lại của Đạo Hồi", Pháp cần nắm vững phương Đông: đó là một lập luận do Cressaty đề xuất và được thượng nghị sĩ Paul Doumer ủng hộ. Những ý kiến ấy được nhắc đi nhắc lại nhiều lần và đúng là Pháp đã tiến hành công việc được tốt tại Bắc Phi và Xyri sau Chiến tranh thế giới thứ nhất. Song thành tích của Anh về cách quản lý đặc biệt và cụ thể đối với phương Đông đang xuất hiện và những lãnh thổ độc lập, về mặt lý thuyết thì đó là điều mà người Pháp không thể đạt được. Rốt cuộc, người ta cảm thấy sự khác biệt giữa Đông Phương học hiện đại của Anh và Pháp có lẽ là sự khác biệt về phong cách. Ý nghĩa của những khái quát về phương Đông và người phương Đông, ý thức về sự khác biệt được bảo tồn giữa Đông và Tây, ý muốn của phương Tây thống trị phương Đông, tất cả đều giống nhau ở cả hai truyền thống. Vì trong rất nhiều yếu tố tạo thành cái mà chúng ta quen gọi là "hiểu biết chuyên gia", phong cách... đã là kết quả của những hoàn cảnh vật chất đặc biệt và được truyền thống, thể chế, ý chí và sự thông minh nhào nặn lại thành những phát biểu chính thức, thì có một nhân tố rõ ràng nhất. Chính nhân tố có tính quyết định ấy đối với sự tinh vi hóa có thể thấy rõ và có tính hiện đại của Đông Phương học đầu thế kỷ XX ở Anh và Pháp mà chúng ta sẽ đề cập trong phần sắp tới.

II. PHONG CÁCH, TÀI NĂNG CHUYÊN MÔN, TẦM NHÌN: TÍNH VẬT CHẤT CỦA ĐÔNG PHƯƠNG HỌC

"*Người da trắng*" của Kipling xuất hiện trong nhiều bài thơ, trong nhiều tiểu thuyết như "Kim" và cả trong rất nhiều câu nói "giật gân", và không thể được coi là một hư cấu mĩa mai được. Trên tư cách là một ý tưởng, một nhân cách, một phong cách, một kiểu sống, "*người da trắng*" hình như đã phục vụ cho nhiều người Anh khi họ xuất ngoại. Màu da của họ làm họ nổi bật lên một cách đột xuất và tự tin trong biển người bản xứ. Còn các người Anh thường đi giữa những người Ấn Độ, người châu Phi hay người Ả-rập thì họ ít nhiều biết rằng họ thuộc về và có thể dựa vào những dự trữ thực tiễn và tinh thần của một truyền thống lâu đời về trách nhiệm hành pháp đối với những chủng tộc da màu. Và chính xuất phát từ truyền thống ấy, những vinh quang và khó khăn của nó mà Kipling đã viết và ca tụng "con đường" của những *người da trắng* ở các thuộc địa:

"Ngày nay, đó là con đường những người da trắng đang đi.

Khi họ đi để phát quang một vùng đất,

Sát ở dưới chân và những cây leo ở trên đầu,

Và những hố sâu ở hai bên,

Chúng ta đi trên con đường ấy - ẩm ướt và lộng gió.

Chúng ta có ngôi sao đã chọn để dẫn đường.

Ồi, thật là tốt cho thế giới khi những người da trắng,

Cùng sát cánh nhau đi trên con đường của họ"²⁷.

"Phát quang một vùng đất" - điều đó sẽ được thực hiện một cách tốt nhất nếu những người da trắng biết kết hợp với nhau một cách tế nhị. Cụm câu đó ngụ ý về những mối nguy hiểm hiện nay do các người châu Âu tranh giành nhau ở các thuộc địa. Do không phối hợp được với nhau về chính sách. Những người da trắng của Kipling đã sẵn sàng gây chiến tranh. "Tự do cho chúng ta và tự do cho con cái chúng ta, và nếu không có tự do thì sẽ có chiến tranh". Đằng sau mặt nạ "lãnh đạo hòa nhả" của người da trắng, luôn luôn có ý muốn dùng bạo lực để giết và bị giết. Điều đề cao sứ mệnh của người da trắng là một ý thức về sự cống hiến trí tuệ; người da trắng không phải chỉ vì lợi nhuận, bởi vì "ngôi sao đã chọn" của ông ta chắc hẳn ngự trị trên cao, cao hơn hẳn các lợi ích trần tục. Chắc chắn, nhiều người da trắng đều tự hỏi họ chiến đấu cho cái gì trên con đường "ẩm ướt và lộng gió" này? Và chắc chắn một số đông người da trắng cảm thấy bối rối tại sao màu da lại cho họ một quy chế cao về bản thể và quyền lực to lớn hơn đối với đại bộ phận dân cư trên thế giới. Tuy nhiên, cuối cùng, đối với Kipling và những người chịu ảnh hưởng của những quan niệm và cách viết của ông, làm người da trắng là một việc có tính tự khẳng định mình. Người ta trở thành một người da trắng bởi vì người ta đã là một người da trắng; quan trọng hơn, "uống cạn cốc", sống với số mệnh không thể thay đổi ấy trong "ngày của người da trắng" làm cho người ta có rất ít thì giờ để suy đoán không đâu về nguồn gốc, nguyên nhân và logic lịch sử.

Do đó, làm một người da trắng là một ý tưởng và một thực tế, một vị trí được lý giải đối với cả thế giới da trắng và thế giới không da trắng. Tại các thuộc địa, điều đó có ý nghĩa là nói theo một cách nào đó, ứng xử đúng theo một số quy định và thậm chí cảm thấy một số điều và không cảm thấy một số điều khác.

Những điều đó có nghĩa là những phán xét cụ thể, đánh giá cử chỉ cụ thể. Đó là một hình thức của quyền hành, và những người da không trắng và người da trắng đều phải cúi đầu trước quyền hành đó. Và khi điều đó trở thành những hình thức thể chế (chính phủ thực dân, lãnh sự quán, các cơ quan thương mại) thì đó là một

tổ chức để bày tỏ, phổ biến và thực hiện chính sách đối với thế giới, và trong tổ chức đó, tuy người ta cho phép một tự do cá nhân nào đó, nhưng ý tưởng cộng đồng phi cá nhân có vị trí thống trị. Tóm lại, làm một người da trắng là một cách thể hiện rất cụ thể về sự sống trên thế giới, về việc khám phá thực tế, ngôn ngữ và tư tưởng. Nó có thể tạo ra một phong cách cụ thể.

Bản thân Kipling không phải ngẫu nhiên mà có; *người da trắng* của Kipling cũng vậy. Những ý tưởng và tác giả của chúng đã xuất hiện từ những hoàn cảnh lịch sử và văn hóa phức tạp. Và ít nhất là hai trong số đó có nhiều điểm đồng với lịch sử Đông Phương học trong thế kỷ XIX. Một trong những điều đó là thói quen được văn hóa cho phép triển khai những khái quát rộng lớn theo đó thực tế đã được chia thành những tập thể khác nhau: các ngôn ngữ, các chủng tộc, các loại hình, các màu sắc, tình trạng tâm lý, mỗi loại không chỉ là một cái tên gọi trung lập mà còn là một sự giải thích có tính đánh giá. Cơ sở của những loại đó là sự đối lập cứng nhắc giữa cái "của chúng ta" và cái "của họ", và "của chúng ta" luôn luôn xâm phạm "của họ" (thậm chí đến mức làm cho "của họ" phải tùy thuộc vào "của chúng ta"). Sự đối lập ấy không những được tăng cường thêm do nhân chủng học, ngôn ngữ học và sử học mà cả do những luận điểm của học thuyết Darwin về sinh tồn và - chọn lọc tự nhiên và - điều không kém phần quyết định - cách viết hùng biện của chủ nghĩa nhân văn thuộc nền văn hóa cao. Điều khiến các tác giả như Renan và Arnold có quyền nêu những khái quát về chủng tộc là do tính chất chính thức của nền văn hóa chữ viết đã được hình thành của họ. Ví dụ, những giá trị "của chúng ta" là tự do, nhân đạo, đúng đắn, được sự hỗ trợ của truyền thống văn hóa, học thuật nghiêm túc, khảo sát, điều tra có suy lý; là những người châu Âu (và những người da trắng), "chúng ta" chia sẻ chúng mỗi khi những ưu điểm của chúng được tán dương. Tuy nhiên, sự hợp tác của con người được hình thành bằng lập lại những giá trị văn hóa đã loại bỏ nhiều cũng như đã thu nhận nhiều khi mỗi ý kiến được Arnold, Ruskin, Nill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau hay Comte nêu ra về nghệ thuật của "chúng ta" thì một mặt xích trong sợi dây ràng buộc "chúng ta" với nhau đã được hình thành, đồng thời một mặt xích khác bên ngoài bị xóa bỏ. Dù rằng nếu đó luôn luôn là kết quả của kiểu nói đó, bất kể xảy ra khi nào hay ở đâu, thì chúng ta vẫn nên nhớ rằng ở châu Âu vào thế kỷ XIX, một lâu đài nguy nga về học thuật và văn hóa đã được dựng lên ngay trước mắt những người ngoài cuộc (các thuộc địa, dân nghèo, kẻ phạm pháp), và về mặt văn hóa, nó có vai trò định nghĩa những gì mà những người ngoài cuộc đó không thích hợp về mặt cơ thể và trí óc²⁸.

Hoàn cảnh chung khác về sự sáng tạo ra *người da trắng* và Đông Phương học là "lĩnh vực" của mỗi bên cũng như ý thức về việc mỗi lĩnh vực đó gây ra những phương thức hay thậm chí nghi thức gì về ứng xử, học tập và sở hữu. Ví dụ, chỉ

một người châu Âu mới có thể nói về những người phương Đông, cũng như chỉ một *người da trắng* mới có thể chỉ và đặt tên cho những người da màu hay những người không da trắng. Mỗi lời phát biểu của các nhà Đông Phương học hay của những *người da trắng* (họ có thể thay thế cho nhau) đều thể hiện sự cách biệt không thể làm suy giảm giữa *người da trắng* và người da màu hay là giữa người phương Tây và người phương Đông. Hơn nữa, đằng sau mọi phát biểu còn có tiếng vang của truyền thống kinh nghiệm, tri thức và giáo dục có tác dụng giữ chặt người da màu ở vị trí là đối tượng nghiên cứu của người phương Tây da trắng, chứ không phải là ngược lại. Nơi nào, *người da trắng* cầm quyền (ví dụ Cromer) thì người phương Đông thuộc vào một chế độ thống trị mà nguyên tắc là đảm bảo rằng không bao giờ người phương Đông được phép độc lập và tự cai trị mình. Tiền đề ở đây là: vì người phương Đông ngu dốt, không biết gì về tự quản, cho nên tốt nhất là nên để cho họ an phận với tình hình hiện có.

Vì *người da trắng* - giống như nhà Đông Phương học - sống rất gần đường dây căng ngăn không cho những người da màu đến gần nên *người da trắng* cảm thấy có trách nhiệm xác định và tái xác định khu vực do y khảo sát. Những đoạn miêu tả tường thuật xen kẽ với những đoạn nêu lại định nghĩa và phán xét, làm đứt quãng những đoạn tường thuật. Đó là phong cách viết đặc thù của các chuyên gia Đông Phương học sử dụng "*người da trắng*" của Kipling làm một cái mặt nạ. Sau đây là một đoạn viết của T.E. Lawrence gửi cho V.W.Richards năm 1918:

"... Người Ả-rập khêu gợi trí tưởng tượng của tôi. Đó là một nền văn minh cổ, rất cổ, đã tự tình lọc, không còn vướng mắc với những thần tượng bảo hộ gia đình và cắt bỏ một nửa các đồ trang hoàng mà văn minh của chúng ta vội vàng nắm lấy. Niềm tin đối với sự thanh bạch về vật chất là một niềm tin tốt và nó có vẻ liên quan đến một sự trợ trụ về tâm hồn. Họ chỉ nghĩ đến hiện tại, và cố gắng lướt qua cuộc sống mà không phải khắc phục khó khăn hoặc phải trèo non lội biển. Một phần nào, đó là sự mệt mỏi về tâm thần và đạo đức, một chủng tộc đã cạn kiệt về văn hóa. Và để tránh khó khăn, họ phải vứt bỏ quá nhiều những cái mà chúng ta nghĩ là đáng kính trọng và quan trọng. Tuy không có chút nào chia sẻ quan điểm của họ, tôi nghĩ rằng tôi có thể hiểu được quan điểm đó để từ phía họ mà nhìn lại mình và những người nước ngoài khác, và không có lên án quan điểm đó. Tôi biết tôi là người xa lạ đối với họ và sẽ luôn luôn như vậy. Song tôi không thể tin họ xấu hơn thế và không tin tôi có thể thay đổi cách làm của họ".²⁹

Một cách nhìn tương tự - dù chủ đề thảo luận có vẻ khác - cũng được thấy trong những nhận xét sau đây của bà Gertrude Bell:

"Tình trạng này (tức người Ả-rập sống trong tình trạng chiến tranh) đã

kéo dài bao nhiêu nghìn năm, chỉ những người đọc được các hồ sơ ghi chép sớm nhất trong nội khu sa mạc mới nói cho chúng ta biết được, bởi vì tình trạng chiến tranh đã có từ bản ghi chép đầu tiên. Song qua nhiều thế kỷ, kinh nghiệm đã không làm cho người Arập tinh khôn hơn chút nào. Người Arập không bao giờ được an toàn, tuy vậy họ xử sự bao giờ cũng có vẻ an toàn, và điều đó diễn ra như là bánh ăn hằng ngày của họ³⁰.

Trên tư cách là bí chú cho những điều trên, chúng tôi xin nêu thêm nhận xét sau đây của bà ta nói về cuộc sống ở thành phố Damas:

"Tôi bắt đầu nhìn thấy một cách lơ mờ nền văn minh của một đô thị lớn của phương Đông là gì, dân sinh sống ra sao, họ nghĩ gì, và tôi đã làm quen, thông cảm với họ. Tôi tin rằng bản thân việc tôi là một người Anh đã có ích rất nhiều... Vị trí quốc tế của chúng ta đã tăng lên từ cách đây năm năm. Sự khác biệt rất rõ rệt. Tôi nghĩ rằng, trong một mức độ lớn, đó là do sự thành công của chính phủ chúng ta ở Ai Cập... Sự thất bại của Nga cũng đã góp phần rất lớn, và tôi có cảm tưởng rằng chính sách mạnh mẽ của Huân tước Curzon ở Vịnh Ba Tư và ở biên giới Ấn Độ cũng đã đóng một vai trò lớn hơn. Người nào không hiểu biết phương Đông sẽ không thể hiểu được tất cả những điều đó liên quan đến nhau như thế nào. Sẽ không phải là cường điệu khi nói rằng, nếu phái đoàn Anh bị đuổi khỏi cổng thành Cabun thì khách du lịch Anh sẽ bị nhin bằng những cặp mắt khó chịu tại các đường phố Damas"³¹.

Qua những phát biểu trên, chúng ta tức khắc chú ý thấy "người Arập" hay "những người Arập" có một vẻ riêng biệt, rõ ràng và dứt khoát, một sự tự nhất quán có tính tập thể mà có tác dụng của nó là xóa bỏ bất cứ dấu vết nào của từng người Arập với tiểu sử cuộc đời có thể được kể lại. Điều kêu gọi trí tưởng tượng của Lawrence là tính rõ ràng của người Arập, cả trên tư cách là một hình ảnh và một triết lý (hay thái độ) đối với cuộc sống: trong cả hai trường hợp, cái mà Lawrence tập trung chú ý là người Arập mà hình như được nhìn từ cái nhìn rửa sạch của một người nào đó không phải là Arập và coi tính đơn giản cổ sơ không tự giác của người Arập là một điều phải do người quan sát định nghĩa, và trong trường hợp này người quan sát đó là *người da trắng*. Tuy nhiên, sự tinh tế của người Arập về cơ bản phù hợp với cái nhìn của Yeats về Byzantium, nơi mà:

"Những ngọn lửa mà không phải do củi, đá lửa, sắt thép gây ra.

Ngọn lửa sinh ra từ ngọn lửa, không bị bão táp cản trở.

Những thiên thần sinh ra từ máu đã đến đây,

Và mọi phức tạp của cuồng điên đã bỏ ra đi".³²

Người ta nói đến cái tinh tế được gắn bó với tính bền bỉ, dai dẳng cực độ của

người Arập, dường như người Arập không bị quá trình lịch sử thông thường chi phối. Điều nghịch lý là hình như đối với Lawrence, người Arập đã tự làm kiệt quệ bản thân mình do cái tính bền bỉ, đơn giản, về vật chất. Như vậy, nền văn minh Arập rất lâu đời đã có tác dụng tinh lọc người Arập tới mức chỉ còn những thuộc tính tinh hoa của họ và qua quá trình đó đã làm cho họ mệt mỏi về tinh thần. Cái còn lại cho chúng ta là người Arập, theo quan niệm của Bell đã trải qua bao nhiêu thế kỷ, và không tinh khôn lên chút nào. Như vậy, trên tư cách là một thực thể tập thể, người Arập không tích lũy được chiều dày về tồn tại hoặc ngữ nghĩa. Trừ những sự tinh lọc làm cho họ thêm kiệt quệ như Lawrence đã nói, người Arập vẫn y nguyên, không thay đổi "từ đầu đến cuối trên những hồ sơ ghi chép trong nội khu sa mạc". Chúng ta phải giả định rằng, nếu một người Arập cảm thấy vui, hoặc cảm thấy buồn khi con hay cha mẹ chết, hoặc có ý thức về những bất công của tàn bạo chính trị, thì những kinh nghiệm và niềm tin ấy nhất thiết chỉ có vị trí phụ thuộc đối với một thực thể đơn giản, không tô vẽ màu mè và bền bỉ, dai dẳng là họ là người Arập.

Ít nhất, tính cổ sơ nguyên thủy của tình trạng đó đã tồn tại đồng thời trên hai cấp độ: một, trong định nghĩa (có tính thu nhỏ) và hai, trên thực tế (theo Lawrence và Bell). Bản thân sự trùng hợp tuyệt đối ấy không phải là sự trùng hợp đơn giản. Một, vì nó chỉ có thể được tạo ra từ bên ngoài do một từ vựng và những công cụ nhận thức học được thiết kế nhằm đi sâu vào sự vật và tránh sự cố, hoàn cảnh hay kinh nghiệm, ném trái. Hai, vì sự trùng hợp là một thực thể được tạo ra do kết quả của sự phối hợp giữa phương pháp, truyền thống và chính trị. Trên một ý nghĩa nào đó, mỗi cấp độ đó đều xóa bỏ sự khác biệt giữa loại hình người phương Đông, người Xêmit, người Arập, phương Đông và thực thể con người thông thường, "sự bí hiểm không thể kiểm soát "về mặt thú tính", như Yeats đã nói, mà trong đó mỗi con người đang sống. Nhà khảo cứu khoa học coi một thể loại được ghi là "người phương Đông" là tương tự với bất kỳ cá nhân người phương Đông nào mà ông gặp. Truyền thống lâu năm đã làm cho những câu nói như tinh thần Xêmit hay phương Đông có được tính hợp pháp nào đó. Và như câu nói tuyệt tác của Bell, ý thức chính trị khôn ngoan đã dạy rằng ở phương Đông mọi điều "đều liên quan với nhau". Do đó, tính cổ sơ nguyên thủy là thuộc tính của phương Đông, là phương Đông, và bất kỳ ai xử lý về phương Đông hay viết về nó đều phải quay trở lại ý tưởng đó, coi như đó là một hòn đá thử vàng để chấp thời gian và kinh nghiệm ném trái.

Có một cách tuyệt vời để hiểu rõ tất cả điều này khi nó được áp dụng cho các phái viên, chuyên gia và cố vấn da trắng về phương Đông. Điều quan trọng đối với Lawrence và Bell là những điều họ nói về người Arập hay phương Đông đều nằm trong một công thức quy ước dễ nhận thấy, có uy quyền, và có khả năng

bất các chi tiết phải phụ thuộc vào mình. Nhưng điều đặc biệt hơn, những từ: người Arập, Xêmit hay phương Đông, có xuất xứ từ đâu?

Chúng ta đã nhận thấy rằng trong thế kỷ XIX, sự khái quát của các tác giả như Renan, Lane, Flaubert, Coussin de Perceval, Mác và Lamartine về "phương Đông" có được uy thế là do tính đại diện được giả định của mỗi vật thể "phương Đông"; mỗi phần rất nhỏ bé của "phương Đông" đều nói lên đặc tính phương Đông của nó, do đó thuộc tính phương Đông lấn át bất cứ đối trọng nào của nó. Một người phương Đông trước hết là một người phương Đông, rồi thứ hai mới là một con người. Việc xếp loại hình triệt để như vậy dĩ nhiên đã được tăng cường, củng cố thêm nhờ khoa học (hoặc là sự trình bày, như tôi thường ưa gọi) và khoa học đã tiến tới phân ra các loại, và điều đó được giả định là sẽ cung cấp cho ta một sự giải thích về bản thể và sinh vật học về từng thành viên thuộc mỗi loại. Như vậy, trong từng tên gọi rộng và khá phổ biến như "người phương Đông" có một số phân biệt có giá trị hơn về khoa học, và hầu hết những sự phân biệt đó đều chủ yếu dựa vào loại hình ngôn ngữ, ví dụ, Xêmit, Dravidic, Hamitic, nhưng chúng đã nhanh chóng có được sự hỗ trợ của những chứng minh của nhân chủng học, tâm lý học, sinh vật học và văn hóa. Ví dụ, từ ngữ Xêmit của Renan là một khái quát về ngôn ngữ mà trong tay của Renan có thể gồm thêm một số ý tưởng song hành lấy từ giải phẫu học, sử học, nhân chủng học và cả địa chất học. Sau đó, từ "Xêmit" có thể được sử dụng không chỉ để miêu tả hay đặt tên mà còn có thể được vận dụng vào bất cứ các cụm sự kiện lịch sử và chính trị nào nhằm mục đích cắt xén chúng để cuối cùng chỉ còn lại một hạt nhân có trước và không tách rời của chúng. Do đó, "Xêmit" là một loại xuyên vật chất, xuyên cá thể, dựa trên cơ sở của một số bản chất có trước nào đó của người Xêmit và còn nhằm giải thích mọi khía cạnh của đời sống và hoạt động của con người trên cơ sở một số nhân tố "Xêmit" chung.

Việc các ý niệm tương đối có tính trường phật đã có ảnh hưởng lớn đối với nền văn hóa Âu châu tự do trong thế kỷ XIX sẽ có vẻ là bí ẩn trừ phi ta nhớ rằng sở dĩ các môn khoa học như ngôn ngữ học, nhân chủng học và sinh vật học hấp dẫn là vì chúng có tính thực nghiệm, không chỉ suy đoán hoặc có tính duy tâm. "Xêmit" của Renan cũng như "Ấn-Âu" của Bopp, đúng là một đối tượng được xây dựng nên nhưng nó lại được coi là logic và tất yếu với tư cách là một hình thức nguyên mẫu do có những dữ liệu có thể hiểu được về mặt khoa học và phân tích được về mặt thực nghiệm về những ngôn ngữ đặc thù Xêmit. Như vậy, trong khi cố gắng xây dựng một thể loại ngôn ngữ nguyên mẫu và nguyên thủy (cũng như một nguyên mẫu về văn hóa, tâm lý và lịch sử) cũng đã có một cố gắng để định nghĩa một tiềm năng con người sơ khởi³³ mà từ đó ra đời một cách đồng thời những ví dụ về ứng xử cụ thể. Một cố gắng như vậy không thể thực hiện được

nếu người ta không tin (theo phương pháp thực nghiệm cổ điển) rằng trí óc và cơ thể là những thực thể phụ thuộc lẫn nhau, cả hai đều được quyết định bởi một loạt điều kiện địa lý, sinh vật và gần như lịch sử³⁴. Không thể thoát ly khỏi các điều kiện đó, và người bản địa lại không nắm được chúng để có thể khám phá và tự xem xét mình. Sự lệch lạc theo hướng đó của các nhà Đông Phương học được những ý tưởng thực nghiệm trên hỗ trợ. Trong tất cả các công trình nghiên cứu về Đạo Hồi "cổ điển", Đạo Phật hay Đạo thờ Thần lửa (Zoroastria) - như tiến sĩ Casaubon trong sách của George Eliot đã thú nhận - họ đã hành động như "con ma của một người cổ đại, đi lang thang khắp thế giới và cố gắng dùng tâm trí để xây dựng thế giới sao cho giống với thế giới trước đây, bất chấp sự đổ nát và những thay đổi hỗn độn"³⁵.

Nếu những luận điểm ấy về các đặc điểm ngôn ngữ, văn minh và, cuối cùng, kỳ thị chủng tộc chỉ là một mặt của cuộc tranh luận học thuật giữa các nhà khoa học và học giả châu Âu, thì chúng ta có thể chỉ coi đó là sự cung cấp tư liệu cho một màn kịch không quan trọng. Nhưng điều quan trọng là các nội dung tranh luận và bản thân cuộc tranh luận đã được lưu hành rất rộng rãi. Như Lionel Trilling đã nói, trong nền văn hóa cuối thế kỷ XIX, "thuyết bài chủng được kích thích bởi chủ nghĩa dân tộc đang nổi lên và chủ nghĩa đế quốc đang phát triển và được sự ủng hộ của một nền khoa học không hoàn chỉnh và được tiếp thu kém, và do đó hầu như không bị tranh chấp"³⁶. Thuyết bài chủng, những ý tưởng về nguồn gốc nguyên thủy và những phân loại cổ sơ nguyên thủy, sự suy đồi hiện đại, tiến bộ của văn minh, số phận của các chủng tộc da trắng (hay Aryan), nhu cầu về đất đai thuộc địa - tất cả những cái đó là những nhân tố trong hỗn hợp đặc biệt của khoa học, chính trị và văn hóa, mà hầu như không có ngoại lệ nào, đều có xu hướng nâng châu Âu hay một chủng tộc châu Âu lên địa vị thống trị những bộ phận không phải châu Âu của nhân loại. Cũng có sự nhất trí chung rằng theo một biến dị kỳ lạ của thuyết Darwin - và được chính Darwin phê chuẩn -, những người phương Đông hiện đại là những tàn dư đã xuống cấp của thời đại vĩ đại xa xưa. Những nền văn minh cổ đại hay "cổ điển" của phương Đông có thể nhận thức được thông qua những cái lộn xộn của cảnh suy tàn hiện nay chính là vì:

a) một chuyên gia da trắng với những kỹ thuật khoa học rất tinh tế có thể chất lọc và tái xây dựng, có thể phục chế;

b) có một từ vựng khái quát rộng rãi (người Xemit, người Aryan, người phương Đông) không được coi là một loạt hư cấu mà trái lại được coi là một loạt khái niệm khác biệt có vẻ khách quan và được chấp nhận.

Như vậy, một nhận xét về người phương Đông là gì và họ không có khả năng

làm gì đã được sự hỗ trợ của những "chân lý" về sinh vật học như đã được nêu rõ trong các tác phẩm "Một quan điểm sinh vật học trong chính sách đối ngoại của chúng ta" (1896) của P.Charles Michel, "Cuộc đấu tranh về sinh tồn trong xã hội loài người" (1888) của Thomas Henry Huxley, "Tiến bộ xã hội" (1894) của Benjamin Kidd, "Lịch sử của sự phát triển tri thức theo hướng tiến hóa hiện đại" (1897-1901) của John B.Crozier và "Sinh vật học của nền chính trị Anh" (1904) của Charles Harvey³⁷. Người ta cho rằng nếu các ngôn ngữ tách biệt nhau như các nhà ngôn ngữ học đã nói, thì những người sử dụng ngôn ngữ - trí óc, văn hóa, tiềm năng và cả thân thể của họ - cũng khác nhau theo những cách tương tự. Và tất cả những khác biệt ấy có sức mạnh hỗ trợ của chân lý bản thể học và thực nghiệm, cùng với sự chứng minh đầy thuyết phục về những chân lý ấy trong các chuyên đề nghiên cứu về nguồn gốc, phát triển, tính cách và số phận.

Cần nhấn mạnh rằng, sự thực về những sự khác biệt giữa các chủng tộc, văn minh và ngôn ngữ là (hoặc tỏ ra là) triệt để và không thể gạt bỏ được. Sự thật đó đã lắng xuống tận đáy của sự vật, vì nó khẳng định rằng, không thể trốn khỏi cội nguồn và những loại hình do những cội nguồn đó cho phép sinh ra. Nó vạch ra rãnh giới thực tế giữa những con người và trên cơ sở đó các chủng tộc, các dân tộc và văn minh đã được xây dựng. Nó buộc tâm nhìn phải xa rời các thực tế phổ biến và đa dạng của con người như vui, đau buồn, tổ chức chính trị và, thay vào đó, nó ép sự chú ý phải hướng về phía dưới và phía đằng sau và hướng về những nguồn gốc bất di bất dịch. Một nhà khoa học không thể thoát khỏi những nguồn gốc ấy trong công tác nghiên cứu của mình, cũng như một người phương Đông không thể thoát khỏi các phạm trù dân "Xemit", dân "Arập" hay dân "Ấn Độ" mà thực tế hiện nay, họ bị hạ thấp, bị thực dân hóa, bị lạc hậu, bị loại trừ họ nếu không có sự trình bày đầy tính sư phạm của nhà nghiên cứu *người da trắng*.

Nghề nghiên cứu chuyên ngành có những đặc quyền độc đáo. Chúng ta nhớ rằng Lane có thể xuất hiện trên tư cách là một người phương Đông mà vẫn giữ được tính khách quan của nhà học giả. Trên thực tế, những người phương Đông do ông nghiên cứu đã trở thành những người phương Đông *của ông*, vì ông không chỉ coi họ là những con người thực sự mà trong khi tường thuật, ông đã biến họ thành di tích. Cách nhìn hai mặt đó khuyến khích một sự mĩa mai, được xây dựng có hệ thống. Một mặt, có một tập hợp những người dân hiện đang sinh sống; mặt khác, những người dân ấy - trên tư cách là đối tượng nghiên cứu - trở thành "người Ai Cập", "người Hồi giáo" hay "người phương Đông". Chỉ có các nhà học giả mới có thể nhìn thấy và điều khiển được sự chênh lệch giữa hai cấp độ đó. Khuynh hướng của cấp độ thứ nhất luôn luôn ngả về sự đa dạng lớn hơn, tuy nhiên sự đa dạng đó luôn luôn bị kiềm chế, bị nén xuống phía dưới và phía sau đến điểm

tận cùng cơ bản của cái quy định chung. Mọi trường hợp hiện đại, bản địa và cách ứng xử đều trở thành một hiện tượng trào ra cần phải được đưa trở về điểm nguồn gốc tận cùng và điểm đó được tăng cường thêm trong quá trình đó. Cái kiểu "đưa chuyển" (dispatching) ấy rõ ràng là kỷ cương (discipline) của Đông Phương học.

Việc Lane có khả năng xử lý với những người Ai Cập như là con người hiện có và là những nhân tố xác nhận giá trị của những nhãn hiệu "độc nhất" (sui generis) là điều có liên quan đến

kỷ cương của Đông Phương học và những quan điểm chung về người Hồi giáo ở Cận Đông hay về người Xêmit. Hơn ai hết, ở người dân Xêmit phương Đông, người ta có thể thấy được cả hiện tại và nguồn gốc. Dân Do Thái và dân Hồi giáo, trên tư cách là những đề tài nghiên cứu của Đông Phương học, có thể dễ hiểu được do nguồn gốc cổ sơ, nguyên thủy của họ: điều đó đã là (và hiện vẫn là, trong một chừng mực nào đó) hòn đá tảng của Đông Phương học hiện đại. Renan đã gọi dân Xêmit là một ví dụ về sự phát triển bị chặn đứng lại và điều đó có nghĩa là đối với nhà Đông Phương học thì dù một người Xêmit hiện đại có thể tin rằng mình là người hiện đại người đó cũng không bao giờ vượt xa ra khỏi những điều mà cội nguồn của người đó đã quy định một cách có tổ chức đối với y. Quy định có tính chức năng này ảnh hưởng đến cả các cấp độ vật chất và không gian. Về thời gian, không một người Xêmit nào có thể tiến xa ra ngoài mức phát triển của một giai đoạn "cổ điển"; không có một người Xêmit nào rũ bỏ được môi trường chăn nuôi, sa mạc của cái lều và bộ lạc của mình. Mọi biểu hiện của đời sống thực tế của người "Xêmit" có thể và cần phải được tham chiếu* với phạm trù giải thích cổ sơ, nguyên thủy về người "Xêmit".

Đây là một hệ thống tham chiếu mà theo đó mọi ví dụ tách biệt về ứng xử thật sự có thể được quy về một số lượng nhỏ các phạm trù giải thích "ban đầu", và vào cuối thế kỷ XIX quyền lực hành pháp của hệ thống tham khảo đó là khá mạnh. Trong Đông Phương học, hệ thống đó tương đương với chủ nghĩa quan liêu trong bộ máy viên chức. Một bộ, một cục có ích hơn là một hồ sơ cá nhân, và chắc chắn con người chủ yếu có ý nghĩa chỉ với tư cách đó là một cơ hội để lập một hồ sơ. Chúng ta hãy hình dung nhà Đông Phương học đóng vai trò một thư ký đang xếp một loạt rộng rãi các hồ sơ vào một tủ hồ sơ lớn nhan đề "Xêmit". Nhờ những khám phá gần đây về nhân chủng học so sánh và nguyên thủy, một

giả như William Robertson Smith đã tập hợp được các cư dân Cận Đông và viết về vấn đề thân tộc và các phong tục hôn nhân, hình thức và nội dung những

* Tham chiếu: Tham khảo và đối chiếu (BT).

nghe lễ tôn giáo của họ. Sức mạnh của công trình của Smith là ở chỗ ông đã triệt để phá bỏ những huyền thoại về dân Xêmit. Những hàng rào, vật cản hình thức mà Đạo Hồi và Đạo Do Thái đặt trước mắt thế giới đều đã bị quét sạch. Smith sử dụng khoa ngữ văn, môn thần thoại và học thuật Đông Phương học "để xây dựng... một bức tranh giả thiết về sự phát triển của các chế độ xã hội đúng với mọi thực tế Arập". Nếu bức tranh ấy thành công trong việc phát hiện những gốc rễ quá khứ và vẫn còn có ảnh hưởng của độc thần trong tục thờ vật tổ hay thờ sức vật thì tác giả đã thành công. Smith nói ông đã đạt được điều đó mặc dù "các nguồn Hồi giáo của chúng ta đã cố phủ một mạng che rất rộng trên toàn bộ các chi tiết của tà đạo cũ"³⁸.

Công trình của Smith bao quát các lĩnh vực như thần học, văn học và sử học, và đã được tiến hành trên cơ sở hiểu biết về công việc của các nhà Đông Phương học (ví dụ, năm 1887 Smith đã công kích dữ dội sách "Lịch sử dân Do Thái" của Renan), và quan trọng hơn, nhằm giúp vào việc hiểu rõ về những người Xêmit hiện đại. Theo tôi, Smith là một mắt xích rất quan trọng trong vòng dây xích tri thức nối liền *người da trắng* - chuyên gia với phương Đông hiện đại. Nếu không có Smith, thì Lawrence, Hogarth, Bell và những người khác không thể nêu được những chân lý cô đặc chứng minh tài chuyên môn về phương Đông. Và ngay cả Smith, nhà cổ sử học, cũng chỉ có được nửa phần uy tín nếu ông không có những kinh nghiệm, nếm trải trực tiếp thêm về "những thực tế Arập". Ở Smith, đó là sự kết hợp của việc "nắm vững" các phạm trù nguyên thủy với khả năng nhìn thấy rõ những chân lý (truths) tổng quát đằng sau những điều bất thường thực chứng trong cách ứng xử của phương Đông đương đại, và chính sự kết hợp đó đã làm tăng trọng lượng của tác phẩm của Smith. Hơn nữa, chính sự kết hợp đặc biệt ấy đã tạo cơ sở cho phong cách và tài năng chuyên môn, đã đem lại tiếng tăm cho Lawrence, Bell và Philby.

Giống như Burton và Charles Doughty trước đó, Smith đã đi du lịch trong vùng Hejaz từ 1880 đến 1881. Vùng đất Arập đã là địa điểm đặc biệt ưu đãi đối với nhà Đông Phương học, không phải chỉ vì dân Hồi giáo coi Đạo Hồi là thần hộ mệnh (Genius loci) mà còn vì vùng Hejaz tồn tại trong tro bụi và chậm tiến cả về mặt lịch sử và địa lý. Như vậy, sa mạc Arập được coi là một địa điểm mà người ta có thể có những phát biểu tương tự về hình thức (cũng như nội dung), về quá khứ và hiện tại của nó. Ở vùng Hejaz, ta có thể nói về người Hồi giáo, Đạo Hồi hiện đại và Đạo Hồi nguyên thủy mà không cần phải nêu các khác biệt. Đó là một từ vựng không có cơ sở lịch sử, và Smith đã có khả năng đưa vào đó dấu ấn uy tín của các công trình nghiên cứu về dân Xêmit của ông. Sau đây là một số bình luận thể hiện lập trường của Smith một học giả nắm vững tất cả quá khứ của Đạo Hồi, dân Arập và vùng đất Arập. Ông viết:

"Đặc tính của Đạo Hồi là mọi tình cảm dân tộc đều có khía cạnh tôn giáo bởi vì toàn bộ tổ chức chính trị chính quyền và các hình thức xã hội của một nước Hồi giáo đều khoác bộ quần áo tôn giáo. Song sẽ là sai lầm nếu cho rằng tình cảm tôn giáo chân thành ấy là cơ sở của mọi sự vật tự biến mình cho mình bằng một hình thù tôn giáo. Những định kiến của người Arập có gốc rễ trong một chủ nghĩa báo thù ăn sâu hơn cả lòng sùng mộ Đạo Hồi của họ. Một sai lầm lớn của Đạo Hồi là đã dễ dàng thích nghi với những thành kiến của chủng tộc đã được truyền đạo đó đầu tiên và đã bao dung cho rất nhiều ý tưởng dã man và lỗi thời mà ngay cả Mohamet chắc cũng đã thấy là không có giá trị tôn giáo nhưng ông đã đưa chúng vào hệ thống của mình nhằm làm dễ dàng cho việc phổ cập các học thuyết cải cách của ông. Tuy nhiên, nhiều định kiến mà *chúng ta* cảm thấy rõ ràng là thuộc về Đạo Hồi lại không có cơ sở trong Kinh Koran"³⁹.

Chữ "chúng ta" trong câu cuối đoạn văn logic đáng kinh ngạc này xác định rõ thế thuận lợi của *người da trắng*. Điều đó cho phép "chúng ta" nói ở câu đầu tiên rằng toàn bộ đời sống chính trị và xã hội đều "khoác" bộ quần áo tôn giáo (như vậy, có thể miêu tả Đạo Hồi có tính chuyên chế), tiếp đó lại nói ở câu thứ hai rằng tôn giáo chỉ là cái vỏ bọc do người Hồi giáo sử dụng (nói một cách khác, tất cả các người Hồi giáo đều chủ yếu là đạo đức giả). Ở câu thứ ba, người ta nói rằng Đạo Hồi đã khống chế được lòng tin của dân Arập nhưng đã không thực sự cải biến được tư tưởng báo thù cơ bản mà người Arập đã có trước khi theo Đạo Hồi. Không phải chỉ có thế. Sở dĩ Đạo Hồi đã thành công trên tư cách là một tôn giáo là vì nó đã cho phép những định kiến "đích thực" ấy của người Arập xâm nhập vào Đạo; về sách lược đó (nay "chúng ta" thấy đó là một sách lược của Đạo Hồi), cần phải trách cứ Mohamet, một người rút cục là thành viên tàn bạo của phái Dòng Tên. Nhưng tất cả những điều đó ít nhiều đều bị gạt bỏ ở câu cuối khi Smith đảm bảo với chúng ta rằng tất cả những gì ông đã nói về Đạo Hồi đều không có giá trị vì những khía cạnh tinh túy của Đạo Hồi mà châu Âu được biết đều không phải là Hồi giáo".

Những nguyên tắc về đồng nhất và không mâu thuẫn rõ ràng không trói buộc nhà Đông Phương học. Điều lần át, gạt bỏ các nguyên tắc đó là tài nguyên của môn Đông Phương học dựa trên một chân lý tập thể không thể bị bác bỏ và hoàn toàn nằm trong phạm vi nắm chắc của Đông Phương học cả về triết học lẫn cách trình bày. Smith không hề băn khoăn khi ông nói về "thói quen cần có, thực tế vô tôn giáo về mặt thể chất trong đầu óc người Arập", và rằng Hồi giáo là một hệ thống "đạo đức giả có tổ chức", không có thể "có tình cảm kính trọng đối với lòng mộ đạo Hồi giáo trong đó chủ nghĩa hình thức và tính lặp đi lặp lại một

cách vô ích đã được biến thành hệ thống". Những lời chỉ trích của Smith đối với Đạo Hồi không có tính tương đối, bởi vì ông dứt khoát cho rằng tính ưu việt của châu Âu và Đạo Cơ đốc là điều rõ ràng, không phải là tưởng tượng. Về cơ bản, thế giới quan của Smith có tính nhị nguyên, như nó được thể hiện trong đoạn văn dưới đây:

"Người lữ hành Arập hoàn toàn khác chúng ta. Việc đi từ nơi này đến nơi khác là một sự phiền nhiễu đối với người Arập, cố gắng đó không làm cho họ vui thú (khác với chúng ta), họ to tiếng cầu nhau về đói, mệt (chúng ta thì không thể). Khi người phương Đông rời khỏi lưng con lạc đà thì họ không còn có một ước muốn nào khác hơn là ngồi ngay xuống tắm tắm để nghỉ ngơi, hút thuốc hay uống nước, và chúng ta không bao giờ có thể thuyết phục họ làm khác đi được. Hơn nữa, phong cảnh ít gây ấn tượng cho người Arập (còn chúng ta thì khác)"⁴⁰.

"Chúng ta" là thế này, "chúng nó" là thế nọ. Người Arập nào, Đạo Hồi nào, khi nào, như thế nào, căn cứ vào những thử thách nào, tất cả những điều khác biệt đó không liên quan gì đến sự quan sát tỉ mỉ và kinh nghiệm nếm trải của Smith ở Hejaz. Điểm mấu chốt nhất là mọi điều người ta có thể biết hay học được về người "Xêmit" và người "phương Đông" đều được xác nhận tức khắc, không phải chỉ ở kho lưu trữ mà trực tiếp tại thực địa.

Qua cái khung cương chế đó, một người "da màu" hiện đại bị buộc chặt vào những chân lý tổng quát do một học giả châu Âu da trắng đã xây dựng về các tổ tiên nguyên mẫu của người đó bằng cách nghiên cứu ngôn ngữ, nhân chủng và lý thuyết. Công tác của các chuyên gia nổi tiếng về phương Đông ở Anh và Pháp trong thế kỷ XX đều xuất phát từ cái khung đó. Các chuyên gia đã góp thêm vào cái khung đó những huyền thoại và nỗi ám ảnh của riêng mình về phương Đông, và huyền thoại về phương Đông đã được các tác giả như Doughty và Lawrence nghiên cứu rất kỹ. Wilfred Scawn Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs đều tin tưởng rằng cách nhìn của mình về các sự vật phương Đông là có tính cá nhân, do mình tự sáng tạo nhờ tự mình tiếp xúc rất nhiều với phương Đông, Đạo Hồi hay người Arập; mỗi người đó, nói chung, đều tỏ ý coi thường kiến thức chính thức về phương Đông. Trong tác phẩm "Sa mạc Arập" Doughty viết rằng:... "Mặt trời đã biến tôi thành người Arập, nhưng không bao giờ bóp méo tôi thành Đông Phương học". Nhưng phân tích đến cùng, tất cả bọn họ (trừ Blunt) đều thể hiện sự thù ghét và lo sợ truyền thống của phương Tây đối với phương Đông. Nhưng quan điểm của họ đã được tinh lọc và họ chuyển sang phong cách học thuật của Đông Phương học hiện đại với những khái quát lớn, một nền khoa học "có định hướng" không cho phép kháng cáo, không có công thức

giảm thiểu. (Cũng trong trang sách trên, Doughty còn chê bai Đông Phương học đã nói "người Xêmit giống như một người đàn ông ngồi trong một cái cống, nước ngập đến mắt, chỉ còn một cặp lông mày ngược lên trời"⁴¹). Họ đã hành động, hứa hẹn và khuyến nghị chính sách trên cơ sở những khái quát đó; và mĩa mai thay, họ đã đạt được danh hiệu "những người phương Đông da trắng" trong nền văn hóa của quê hương họ, mặc dù rằng, như trường hợp của Doughty, Lawrence, Hogarth và Bell, sự dính líu nghề nghiệp của họ với phương Đông (giống như Smith) đã không ngăn họ tỏ ra hoàn toàn khinh miệt xứ sở đó. Vấn đề chủ yếu đối với họ là duy trì phương Đông và Đạo Hồi dưới quyền kiểm soát của *người da trắng*.

Một biện chứng mới lại xuất hiện từ dự án ấy. Người ta không chỉ yêu cầu chuyên gia Đông Phương học "tìm hiểu" phương Đông mà còn phải làm cho phương Đông biểu diễn, cần phải lôi kéo sức mạnh của phương Đông về phía các giá trị, văn minh, lợi ích, mục tiêu của "chúng ta". Kiến thức về phương Đông được trực tiếp chuyển thành hoạt động, và những kết quả đó tạo ra những xu hướng mới về tư duy và hành động ở phương Đông. Nhưng đến lượt chúng, những điều đó lại đòi hỏi *người da trắng* có một sự khẳng định mới về quyền kiểm soát, lần này không phải là trên tư cách tác giả của một công trình nghiên cứu về phương Đông mà là người làm ra lịch sử đương đại, tạo ra phương Đông trên tư cách là một thực thể cấp bách (bởi vì chuyên gia đã bắt đầu việc đó nên chỉ có chuyên gia mới có thể hiểu một cách đầy đủ nó). Nhà Đông Phương học nay đã trở thành một nhân vật của lịch sử phương Đông, không phân biệt với phương Đông, người định hình phương Đông, dấu hiệu đặc trưng của phương Đông cho phương Tây. Biện chứng đó được trình bày ngắn gọn như sau:

"Một số người Anh, đứng đầu là Kitchener, tin rằng, một cuộc nổi dậy của người Ả-rập chống lại Thổ Nhĩ Kỳ sẽ làm cho Anh có thể vừa đánh Đức vừa đánh bại đồng minh của Đức là Thổ Nhĩ Kỳ. Kiến thức của họ về bản chất, sức mạnh và đất nước của các dân tộc nói tiếng Ả-rập khiến họ nghĩ rằng cuộc nổi dậy sẽ có kết quả tốt lành và họ nêu ra tính chất và phương pháp của cuộc nổi dậy. Sau khi được Chính phủ Anh chính thức bảo đảm sẽ giúp đỡ, họ cho phép cuộc nổi dậy bắt đầu. Tuy nhiên, cuộc nổi dậy của tổng trấn Mecca đã gây kinh ngạc cho hầu hết các nước và các đồng minh lại chưa sẵn sàng. Cuộc nổi dậy đã gây ra những cảm xúc pha trộn, tạo ra các bạn và thù kiên quyết, và do những va chạm và ghen tị, cuộc nổi dậy bắt đầu thất bại"⁴².

Đó là đoạn toát yếu của Lawrence về chương I của cuốn "Bảy trụ cột của sự khôn ngoan". "Kiến thức" của "một số người Anh" đã gây ra một phong trào ở phương Đông mà đã tạo ra một số kết quả pha trộn; những sự mơ hồ, những

tượng tượng nửa vờ, những kết quả bi hài của phương Đông mới được tái sinh trở thành đề tài cho các bài viết chuyên đề, một hình thức mới của sự thuyết trình của Đông Phương học, nêu lên một cách nhìn về phương Đông đương đại, nó không phải là một tường thuật mà là toàn những điều phức tạp, những bất định và nan giải, những hy vọng bị phản bội, còn các tác giả Đông Phương học đa phần đóng vai trò người tiên tri, nêu định nghĩa.

Tâm nhìn đánh bại tường thuật, điều đó đã được thể hiện ngay cả trong một tác phẩm có giọng kể chuyện như cuốn sách "Bảy cột trụ..." và là điều chúng ta đã bắt gặp trong "Những người Ai Cập hiện đại..." của Lane. Xung đột giữa một quan điểm toàn diện về phương Đông (việc miêu tả và một khối lượng lớn tư liệu) và một tường thuật các sự kiện phương Đông là một xung đột trên nhiều cấp độ bao gồm nhiều vấn đề khác nhau. Vì cuộc xung đột này thường xuyên xảy ra trong sự thuyết trình của Đông Phương học, ta cần phân tích nó một cách ngắn gọn. Nhà Đông Phương học khảo sát phương Đông từ bên trên, nhằm mục tiêu nắm toàn bộ cảnh quan trước mắt - văn hóa, tôn giáo, tâm trí, lịch sử, xã hội. Để làm việc đó, ông ta phải xem xét mọi chi tiết, thông qua một loạt phạm trù có tác động thu nhỏ lại (người Xêmit, tâm trí của người Hồi giáo, của phương Đông v.v.). Vì các phạm trù đó chủ yếu có tính giản đồ và hiệu quả, và vì người ta ít nhiều cho rằng không một người phương Đông nào có thể tự biết mình theo cách có thể làm của nhà Đông Phương học, cho nên bất cứ cách nhìn nào về phương Đông muốn có tính đồng bộ và có sức mạnh thì cuối cùng đều sẽ phải dựa vào con người, dựa vào thể chế hay cách thuyết trình có thuộc tính trên. Bất cứ cái nhìn toàn diện nào đều cơ bản mang tính bảo thủ, và chúng ta đã thấy rằng trong lịch sử các ý tưởng về Cận Đông ở phương Tây, những ý tưởng bảo thủ ấy vẫn đứng vững mặc dù chúng có những bằng chứng phản bác lại. (Thực thế, chúng ta có thể lập luận rằng những ý tưởng đó cũng tạo ra những bằng chứng xác minh giá trị của chúng).

Nhà Đông Phương học chủ yếu là một loại tác nhân có những cái nhìn toàn diện ấy. Lane là một ví dụ điển hình về cách một cá nhân tự tin mình đã phụ thuộc vào các ý niệm của mình, thậm chí cả những điều mà mình trông thấy, vào những yêu cầu của một quan điểm "khoa học" về toàn bộ những hiện tượng được gọi một cách tập thể là phương Đông hay dân tộc phương Đông. Do đó, một cách nhìn có tính cố định, tĩnh tại, và những phạm trù khoa học của Đông Phương học thế kỷ XIX cũng mang tính cố định, tĩnh tại: người ta không đi xa hơn, không đi ra ngoài những người "Xêmit" hay "tâm trí" người phương Đông. Đó là những điểm cuối cùng của mọi loại ứng xử phương Đông nằm trong cách nhìn chung của toàn bộ lĩnh vực đó. Trên tư cách là một môn học thuật, một nghề nghiệp, một ngôn ngữ chuyên ngành, hay thuyết trình, Đông Phương học dựa vào

tính vĩnh cửu của toàn bộ phương Đông bởi vì nếu không có "phương Đông" thì không thể có cái kiến thức nhất quán, dễ hiểu và rành mạch được gọi là Đông Phương học. Như vậy, phương Đông thuộc về Đông Phương học, cũng như người ta cho rằng có những thông tin trực tiếp liên quan đến hoặc về phương Đông.

Thường xuyên có một sức ép chống lại hệ thống cố định của "thuyết khái niệm hóa đồng bộ"⁴³ (synchronic essentialism) mà tôi đã gọi là "cái nhìn" (vision) vì nó cho rằng toàn bộ phương Đông có thể được nhìn một cách toàn diện. Nguồn gốc của sức ép là sự tường thuật, vì trong tường thuật người ta nêu bất cứ chi tiết phương Đông nào chuyển động hay phát triển, thì tính lịch đại sẽ được đưa vào hệ thống. Cái mà có vẻ như là cố định - Phương Đông đồng nghĩa với cố định và vĩnh viễn không thay đổi - nay lại có vẻ không cố định. Sự không ổn định cho thấy rằng lịch sử với những chi tiết phá vỡ, những trào lưu biến đổi, xu hướng phát triển, suy thoái của nó, hay chuyển động đột xuất đều là những điều có thể xảy ra ở phương Đông hay là vì phương Đông. Lịch sử hay lịch sử được trình bày bằng truyện kể nói lên rằng cái nhìn là không đủ, rằng "phương Đông" trên tư cách là một phạm trù bản thể vô điều kiện, là bất công đối với tiềm năng thực tế về thay đổi.

Hơn nữa, truyện kể, tường thuật là một hình thức cụ thể của lịch sử thành văn để chống lại cái vĩnh cửu của cái nhìn. Lane đã cảm thấy nguy cơ của truyện kể, nên ông đã từ bỏ không làm cho mình và thông tin của mình đi theo đường thẳng và thay vào đó ông đã sử dụng hình thức đơn sơ của cái nhìn bách khoa và từ vựng học. Truyện kể khẳng định sức mạnh của những người được sinh ra, trưởng thành và chết, xu hướng thay đổi của các thể chế và thực tại, những nền văn minh hiện đại và đương đại có thể đuổi kịp và vượt các nền văn minh "cổ điển"; trên hết, nó xác nhận rằng, thống trị thực tế bằng cái nhìn chỉ là ý chí khống chế quyền lực, ý chí khống chế sự thực và diễn giải chứ không phải là một điều kiện khách quan của lịch sử. Tóm lại, truyện kể dựa vào một quan điểm, một con mắt, một ý thức chống đối lại mạng lưới có tính đồng nhất của cái nhìn, và xúc phạm những huyền thoại thanh bình mà cái nhìn đã khẳng định.

Do kết quả của Chiến tranh thế giới thứ nhất, phương Đông được đưa vào lịch sử, và chính nhà Đông Phương học kiêm phái viên đã làm việc đó. Hannah Arendt đã có nhận xét sắc sảo rằng người đối tác của bộ máy quan liêu chính là phái viên của Đế chế Anh⁴⁴. Như thế có nghĩa là nếu nỗ lực học thuật có tính tập thể gọi là Đông Phương học là một thiết chế quan liêu dựa trên một cái nhìn bảo thủ về phương Đông thì những người phục vụ cái nhìn ấy ở phương Đông là những phái viên của Đế chế Anh như T.E. Lawrence. Trong tác phẩm của ông, chúng ta thấy rất rõ sự xung đột giữa lịch sử được tường thuật và cái nhìn, vì

theo lời ông: "chủ nghĩa đế quốc mới" mưu toan tạo ra "một đợt sóng để áp đặt quyền lực đối với các dân tộc bản xứ" (của phương Đông)⁴⁵. Ngày nay, sự cạnh tranh giữa các cường quốc châu Âu đã khiến cho họ phải thúc đẩy phương Đông bước vào hoạt động tích cực, ép buộc phương Đông phục vụ, đưa phương Đông thụ động, không thay đổi vào đời sống đấu tranh hiện đại. Tuy nhiên, điều quan trọng là không bao giờ được để cho phương Đông đi theo con đường riêng của nó, hoặc tuột ra khỏi tay, vì quan điểm chính thống là những người phương Đông không có truyền thống tự do.

Bi kịch lớn trong công trình của Lawrence là đã biểu tượng hóa cuộc đấu tranh: thứ nhất, để kích thích phương Đông (không có sự sống, không có thời gian, không có sức lực) chuyển động; thứ hai, áp đặt lên sự chuyển động đó một hình dáng châu Âu cơ bản; thứ ba, kiềm chế phương Đông mới, được phát động vào trong một cái nhìn của cá nhân mình mà việc nhìn lại quá khứ chứa đựng một nhận thức mạnh mẽ về thất bại và phản bội. Ông viết:

"Tôi có ý định tạo ra một quốc gia mới, khôi phục một ảnh hưởng đã mất, đem lại cho 20 triệu người Xêmit cái nền móng để xây dựng một lâu đài ước mơ và cảm hứng của những tư tưởng dân tộc của họ... Đối với tôi, tất cả những tình phụ thuộc của đế chế không đáng giá sinh mạng một thanh niên Anh. Nếu tôi đã khôi phục cho phương Đông một sự tự trọng, một mục tiêu, những lý tưởng, nếu tôi đã làm cho sự thống trị chuẩn mực của *người da trắng* đối với người da đỏ càng trở nên cấp bách hơn thì tôi đã làm cho các dân tộc ấy thích nghi ở mức độ nào với khối thịnh vượng chung mới, trong đó những chủng tộc thống trị sẽ quên những thành tựu hung dữ của họ và những *người da trắng*, đỏ, vàng, nâu và đen sẽ không còn liếc ngang và liếc dọc, mà sẽ sát cánh với nhau để phục vụ thế giới"⁴⁶.

Những điều đó - dù là ý đồ, hay là một hành động thật sự, hay là một dự án bị thất bại - sẽ không thể nào thực hiện được nếu không có cái con mắt của nhà Đông Phương học da trắng ngay từ đầu:

"Dân Do Thái ở chính quốc tại thành phố Brighton, kẻ keo kiệt, kẻ thờ cúng thần Adonis, kẻ phóng đảng ở các nhà chứa của thành phố Damas đều là những dấu hiệu về khả năng hưởng lạc của dân Xêmit; và ở phía cực bên kia lại có những biểu hiện mạnh mẽ tương tự về sự hy sinh, tự phủ định của giáo phái khổ hạnh và thần bí (Essene), những người Cơ Đốc giáo ban đầu hay các vị vua Caliph đầu tiên tìm con đường đi tới thiên đàng cho những người nghèo về đạo đức. Người Xêmit đứng giữa sự đam mê nhục dục và lòng hy sinh, tự phủ định".

Những phát biểu như vậy của Lawrence dựa vào một truyền thống đáng kính trọng, tương tự như một chùm ánh sáng của chiếc đèn hoa tiêu xuyên suốt thế kỷ XIX; tất nhiên, ở trung tâm của nó phát ra ánh sáng đó là phương Đông, và ánh sáng đó đủ mạnh để soi sáng cả những địa hình thô và tình nằm trong phạm vi chiếu sáng của nó.

Người Do Thái, kẻ sùng bái thần Adonis, kẻ phóng đảng ở thành Damas, không phải là những ký hiệu của nhân loại mà thuộc về một ngành ký hiệu học ngôn ngữ gọi là Xemit và được đồng bộ hóa do bộ môn Xemitic của Đông Phương học. Trong ngành ấy, có thể thực hiện được một số điều:

"Những người Ả-rập có thể bị lôi kéo theo một ý tưởng giống như một đồ vật trên một sợi dây quay tít; vì lòng trung thành không cam kết của họ đã khiến họ trở nên những người đầy tớ vâng lời. Không một người Ả-rập nào có thể thoát khỏi cái dây ràng buộc cho tới lúc đạt được thắng lợi, và sau thắng lợi thì có trách nhiệm, bốn phần và cam kết. Và sau đó ý niệm không còn nữa và công việc chấm dứt - trong sự tàn lụi. Không có tín ngưỡng, họ có thể bị đưa đến bốn phương (nhưng không phải lên thiên đàng) bằng cách cho họ thấy những sự giàu sang trên trái đất và những thú vui của nó; song nếu trên đường đi... họ gặp một vị tiên tri nêu ý tưởng, một vị tiên tri không nơi nương tựa và phải sống bằng của bố thí hay là các con chim thì họ sẽ tặng hết của cải vì sự cảm hứng do vị tiên tri gây ra. Họ không ổn định giống như nước, và cũng giống như nước, có lẽ họ sẽ thắng thế. Từ buổi bình minh cuộc sống, bằng những đợt sóng liên tiếp, họ đã lao vào những bờ biển "thịt". Mọi đợt sóng đều bị bể gãy... Một đợt sóng như thế (không phải là đợt sóng bé nhất) đã dâng và cuộn lên trước hơi thở của một ý tưởng cho đến khi lên đến đỉnh cao của nó thì nhào xuống và đổ vào thành Damas. Làn sóng đó bị đẩy lùi do sự kháng cự của những vật đã có, nhưng nó cung cấp vật liệu cho đợt sóng tiếp sau, và khi đủ thời gian thì biển sẽ dâng lên nữa".

Các từ "có thể", "sẽ" và "nếu" là cách được Lawrence sử dụng để xen vào lãnh vực này. Như vậy, khả năng đã được chuẩn bị sẵn cho câu cuối cùng trong đó Lawrence, trên tư cách là người điều khiển dân Ả-rập, đã xếp mình đứng ở đầu hàng của họ. Giống như Kurtz của Conrad, Laurence đã tự tách khỏi trái đất nhằm đồng nhất với một thực thể mới để (như ông đã nói sau đây) rồi đây ông có thể đảm nhiệm trách nhiệm "tạo hình... châu Á mới mà thời gian đang tất yếu đưa tới tay chúng ta..."⁴⁷.

Cuộc nổi dậy của người Ả-rập chỉ có ý nghĩa như Lawrence đã xác định cho nó;

như vậy, ý nghĩa mà ông gán cho châu Á là một chiến thắng, "một tinh thần về mở rộng... theo nghĩa chúng ta cảm thấy chúng ta đã đảm nhiệm sự đau khổ hay kinh nghiệm nếm trải của người khác và nhân cách của người đó". Nhà Đông Phương học nay đã trở thành người đại diện phương Đông, khác hẳn Lane, người trước đây tham gia và quan sát. Đối với Lane, phương Đông là cái gì đó cần thận trọng ngăn không cho đến gần. Nhưng ở trong Lawrence, có một xung đột nan giải giữa người da trắng và người phương Đông. Và dù ông không nói rõ như thế, cuộc xung đột ấy cơ bản đã tái diễn trong đầu óc của ông, cuộc xung đột lịch sử giữa Đông và Tây. Có ý thức về sức mạnh của mình và cả sự cố tình lừa dối của mình, nhưng không hiểu rõ được một điều gì đó ở phương Đông có thể gợi ý cho ông thấy rằng, dù sao lịch sử vẫn là lịch sử và dù không có ông, thì những người Arập cuối cùng vẫn sẽ xử lý cuộc tranh chấp giữa họ và Thổ Nhĩ Kỳ, cho nên Lawrence đã thu nhỏ toàn bộ tường thuật về cuộc nổi dậy (những thắng lợi tạm thời và sự thất bại cay đắng của nó) vào cái nhìn của bản thân ông, coi đó là một "cuộc nội chiến thường xuyên", chưa được giải quyết:

"Tuy nhiên, trong thực tế chúng ta đã chịu đựng hy sinh vì lợi ích riêng của mình hoặc ít nhất là vì người ta cho chúng ta biết rằng làm như thế sẽ có lợi cho bản thân mình; và chúng ta chỉ có thể thoát khỏi sự hiểu biết đó bằng cách "giả vờ" cả về hiểu biết lẫn động cơ...

"Đối với chúng ta, những người lãnh đạo, hình như không thể thắng tiến trên con đường ứng xử quanh co đó, đây rầy những điều không biết, với những động cơ đầy thẹn thùng sẽ xóa bỏ hoặc tăng cường thêm các tiền lệ"⁴⁸.

Với ý thức sâu sắc về thất bại đó, sau này Lawrence đã bổ sung thêm bằng thuyết cho rằng "những ông già" đã đánh cắp chiến công của ông. Dù sao, điều quan trọng đối với Lawrence là: trên tư cách là một chuyên gia *người da trắng*, người thừa kế lâu năm các hiểu biết học thuật và dân gian về phương Đông, ông có thể phụ thuộc phong cách sống của mình vào phong cách sống của phương Đông, và sau đó ông đảm nhận vai trò nhà tiên tri phương Đông tạo hình cho một phong trào "châu Á mới". Và khi, vì một lý do nào đó, phong trào thất bại (đã bị những người khác tiếp quản, mục tiêu bị bội phản, giấc mơ độc lập bị thủ tiêu) thì chỉ có sự thất vọng của Lawrence là quan trọng. Lawrence không phải là một người bị thất lạc trong các điểm của những sự kiện hỗn độn, mà vẫn hoàn toàn đồng nhất với cuộc đấu tranh vì sự ra đời của một châu Á mới.

Aeschylus đã thể hiện châu Á than khóc về những sự mất mát của mình; Nerval thất vọng về việc phương Đông không hấp dẫn, quyến rũ như ông mong muốn; còn Lawrence trở thành châu lục than khóc và một ý thức chủ quan thể hiện một

sự vỡ mộng hầu như có tính toàn vũ trụ. Cuối cùng, Lawrence (không phải chỉ nhờ Lowel Thomas và Robert Graves) và cái nhìn của Lawrence đã trở thành biểu tượng của sự rắc rối ở phương Đông. Tóm lại, Lawrence đã dám nhận trách nhiệm về phương Đông bằng xen hiểu biết và nếm trải của ông vào giữa quan điểm độc giả và lịch sử. Tất nhiên, điều mà Lawrence trình bày cho độc giả là một thể lực chuyên gia trực tiếp - một thể lực đã trở thành phương Đông trong một thời gian ngắn. Tất cả các sự kiện được coi là liên quan đến cuộc khởi nghĩa Ả-rập lịch sử cuối cùng đã bị thu nhỏ thành những kinh nghiệm nếm trải của Lawrence về cuộc khởi nghĩa đó.

Do đó, trong trường hợp này, phong cách không chỉ là khả năng biểu - tượng hóa những khái quát lớn như châu Á, phương Đông hay dân Ả-rập mà còn là một hình thức chuyển chỗ và sáp nhập mà qua đó một tiếng nói trở thành toàn bộ lịch sử và - đối với người phương Tây da trắng, trên tư cách là độc giả hay tác giả - là loại duy nhất mà phương Đông có thể biết. Giống như Renan đã phác họa lĩnh vực có khả năng được mở ra cho người Xemit về văn hóa, tư duy và ngôn ngữ, Lawrence đã vạch ra không gian (và thực tế, đã chiếm dụng không gian đó) và thời gian của châu Á hiện đại. Với phong cách ấy, người ta làm ra về đưa châu Á xích gần phương Tây nhưng chỉ trong một thời gian ngắn. Cuối cùng, chúng ta lại thấy có một khoảng cách thống thiết đang chia cách "chúng ta" với một phương Đông có số phận mang tính cách ngoại lai của nó như là một dấu hiệu về sự xa lạ vĩnh cửu đối với phương Tây. Đó là một kết luận đầy thất vọng đã được chứng minh (một cách hiện đại) qua đoạn cuối của tác phẩm "Một chuyến đi Ấn Độ" của E.M. Foster. Trong đoạn ấy, Aziz và Fielding đã cố gắng để hòa giải, nhưng đã thất bại:

"Tại sao chúng ta không làm bạn với nhau ngay bây giờ?". Người kia đã nói và ôm lấy anh một cách thân mật. "Đó là điều tôi muốn. Đó là điều anh muốn".

"Nhưng các con ngựa không muốn thế. Chúng đối hướng, tách ra. Đất cũng không muốn thế, sỏi đá bắn lên tung tóe khiến các người cưỡi ngựa, phải nổi đuôi nhau đi thành hàng dọc. Các đèn miếu, thùng chứa nước, nhà giam, lâu đài, nhà khách, chim chết thối thối rửa,... đã xuất hiện khi họ đi ra khỏi kẻ hở và nhìn thấy máu ở bên dưới: Chúng không muốn, chúng nói lên bằng trăm giọng nói: "Không, chưa nên". Còn bầu trời lại nói: "Không, không, không phải ở đây"⁴⁹.

Phong cách ấy, định nghĩa cơ động ấy - đó là điều mà phương Đông luôn luôn vấp phải.

Mặc dù bị quan, có một thông điệp chính trị tích cực đằng sau các câu nói đó. Như Cromer và Balfour đã biết rõ, hố ngăn cách Đông và Tây có thể thay đổi

nhờ kiến thức và tài năng ưu việt của phương Tây. Ở Pháp, cái nhìn của Lawrence được bổ sung bằng một tác phẩm của Maurice Barres "Một cuộc điều tra ở vùng Đông Địa Trung Hải" ghi lại một cuộc hành trình đi qua Cận Đông năm 1914. Giống như những tác phẩm trước đó, sách của Barres là một tóm tắt trong đó tác giả không chỉ tìm các nguồn và gốc của văn hóa phương Tây ở phương Đông mà còn viết lại các chuyến đi phương Đông của Nerval, Flaubert và Lamartine. Tuy nhiên, đối với Barres, chuyến đi của ông còn có thêm một tầm vóc chính trị: ông tìm chứng cứ, chứng cứ thuyết phục về một vai trò xây dựng của Pháp ở phương Đông. Tuy vậy, sự khác biệt giữa khả năng chuyên gia của Pháp và Anh vẫn tồn tại: Anh quản lý một tập thể thực sự các dân tộc và lãnh thổ, còn Pháp lại xử lý một lĩnh vực về khả năng tinh thần. Barres cho rằng sự có mặt của Pháp tốt nhất là thông qua các nhà trường, ví dụ như trường học ở Alexandrie. "Thực là thú vị khi thấy các cô gái phương Đông bé nhỏ chào mừng và tái thể hiện (bằng tiếng Pháp) điệu bộ và bài hát du dương của vùng Ile de France". Nếu nước Pháp không có thuộc địa thực sự ở đó, thì nước Pháp cũng không phải không sở hữu gì:

"Ở đây, tại phương Đông, có một cảm nhận về nước Pháp mà tính rất sùng đạo và mạnh mẽ khiến nó có khả năng hấp thụ và hài hòa tất cả các nguyện vọng rất khác nhau của chúng ta. Tại phương Đông, chúng ta đại diện cho duy linh, công lý và lý tưởng. Ở đó, nước Anh hùng mạnh, nước Đức cũng rất hùng mạnh, song chúng ta chiếm lĩnh được linh hồn phương Đông".

Tranh luận mạnh mẽ với Jaures, vị tiến sĩ châu Âu nổi tiếng ấy đề nghị nên tiêm thuốc miễn trừ cho châu Á đối với các bệnh của nó, nên Âu hóa những người phương Đông, làm cho họ tiếp xúc một cách lành mạnh với nước Pháp. Nhưng ngay trong các dự án ấy, cái nhìn của Barres vẫn duy trì sự tách biệt giữa Đông và Tây mà ông ta nói sẽ làm giảm nhẹ đi. Ông nói:

"Làm thế nào chúng ta có thể đào tạo được một đội ngũ trí thức ưu việt để ta có thể làm việc được với họ, một đội ngũ gồm những người phương Đông không bị mất gốc, sẽ tiếp tục tiến triển theo đúng các quy tắc của họ, vẫn thấm nhuần những truyền thống gia đình và như vậy họ sẽ tạo nên một mối giây liên hệ giữa chúng ta và đông đảo dân bản địa? Làm thế nào chúng ta tạo được những mối quan hệ nhằm mở đường cho những thỏa thuận và hiệp ước mà sẽ là hình thức đáng mong muốn cho tương lai chính trị của chúng ta (ở phương Đông)? Cuối cùng, tất cả những điều đó nhằm làm cho những dân tộc kỳ lạ ấy thích thú về việc duy trì sự tiếp xúc với trí tuệ của chúng ta dù rằng trên thực

tế sự thích thú ấy xuất phát từ cảm nhận của họ về vận mệnh quốc gia của họ"⁵⁰.

Chính Barres đã nhấn mạnh câu trên. Vì không giống Lawrence và Hogarth (quyển sách của Hogarth "Nhà học giả lang thang" là bản ghi lại có nhiều thông tin và không lan man về hai chuyến đi thăm phương Đông năm 1896 và 1910)⁵¹, Barres viết về một thế giới có những khả năng xa xôi, ông sẵn sàng hơn trong việc hình dung phương Đông đi theo con đường của nó. Tuy nhiên, mối liên hệ (hay là dây buộc) giữa Đông và Tây mà ông đề nghị nhằm cho phép một loại sức ép thường xuyên và đa dạng về tri thức từ Tây sang Đông. Barres nhìn các sự vật không phải như là những làn sóng, những trận chiến đấu, những cuộc phiên lưu tinh thần mà là nuôi dưỡng chủ nghĩa đế quốc trí tuệ vừa không thể nhỏ bỏ lại vừa tinh vi. Cái nhìn của người Anh mà Lawrence là ví dụ, là nhìn vào dòng chủ lưu phương Đông, các dân tộc, các tổ chức chính trị và các phong trào được hướng dẫn và khống chế do tài chuyên môn giám hộ của *người da trắng*. Phương Đông là phương Đông "của chúng ta", nhân dân "của chúng ta", thuộc địa "của chúng ta". Những kỳ thị, phân biệt giữa từng lớp ưu việt và dân chúng, ít có khả năng do người Anh tạo ra hơn là do người Pháp. Sự nhận thức và chính sách của người Pháp luôn luôn dựa trên những nhóm thiểu số và sức ép kín đáo của cộng đồng tinh thần giữa nước Pháp và dân thuộc địa. Các phái viên kiêm nhà Đông Phương học của Anh - Lawrence, Bell, Philby, Storrs, Hogarth - trong và sau Chiến tranh thế giới thứ nhất đã đóng cả vai trò chuyên gia - người phiêu lưu - người lập dị (do Lane, Burton Hester Stanhope tạo ra trong thế kỷ XIX) và vai trò nhà chức trách thuộc địa có vị trí trung tâm tiếp sau Nhà Vua bản xứ: hai ví dụ nổi tiếng là quan hệ của Lawrence với dòng vua Hashimite, của Philby với triều đình Saud. Tài nghệ chuyên gia về phương Đông của Anh là xoay xung quanh sự nhất trí, tính chính thống và quyền lực của Nhà Vua. Giữa hai cuộc chiến tranh thế giới, tài chuyên gia phương Đông của Pháp chỉ gồm sự phi chính thống, các quan hệ tinh thần và sự kỳ dị. Như vậy, không phải ngẫu nhiên là hai học giả quan trọng của thời kỳ ấy H.A.R. Gibb, một người Anh, và Louis Massignon, một người Pháp. Sự quan tâm của Gibb được định nghĩa bằng khái niệm Sunna (tức là chính thống) trong Hồi giáo, còn tiêu điểm của Massignon là Mansur al-Hallaj, tức nhân vật Sufi thần trí và gần giống Đức Chúa Cơ Đốc. Tôi sẽ bàn sau về hai nhà Đông Phương học lớn đó.

Trong phần này, tôi đã tập trung bàn nhiều về các phái viên và những người làm chính sách của Đế chế hơn là các học giả chính là để nhấn mạnh việc Đông Phương học đã có sự chuyển biến quan trọng: từ chỗ là kiến thức về phương Đông, giao tiếp với phương Đông, học thuật... nó đã chuyển thành một thái độ *công cụ*. Đi theo sự chuyển biến đó là một sự thay đổi về thái độ và sự thay đổi

của cá nhân nhà Đông Phương học. Ông ta không còn cần tự coi mình - như Lane, Sacy, Renan, Caussin, Muller và những người khác - là thuộc về một cộng đồng phương hội với những truyền thống và tục lệ nội bộ. Ngày nay, nhà Đông Phương học đã trở thành người đại diện cho nền văn hóa phương Tây của mình, một người đã nhồi nhét vào công tác của bản thân mình một tính chất hai mặt lớn, mà công tác ấy (bất cứ dưới hình thức cụ thể nào) đều là biểu hiện tượng trưng của nó: ý thức, kiến thức, khoa học phương Tây nắm vững các vùng xa xôi nhất của phương Đông và những đặc điểm tỉ mỉ, nhỏ nhất của phương Đông. Về hình thức, nhà Đông Phương học tự coi mình đang thực hiện sự thống nhất giữa phương Đông và phương Tây, nhưng chủ yếu bằng tái khẳng định tính ưu việt của phương Tây về văn hóa, chính trị và kỹ thuật. Trong sự hợp nhất ấy, lịch sử cơ bản bị giảm nhẹ đi, nếu không phải là bị xóa bỏ. Được coi như là một dòng phát triển, một dòng tường thuật, hay là một lực lượng năng động tỏa ra một cách có hệ thống và có tính vật chất trong thời gian và không gian, lịch sử con người (của Đông hay Tây) đều phụ thuộc vào khái niệm bản chất và lý tưởng của phương Tây và phương Đông. Bởi vì ông ta cảm thấy mình đứng sát mép của đường phân chia Đông và Tây, nhà Đông Phương học không chỉ nêu những khái quát rộng lớn mà còn biến mọi khía cạnh của đời sống phương Đông hay phương Tây thành một ký hiệu trực tiếp của phương Đông hoặc phương Tây.

Trong tác phẩm của nhà Đông Phương học có sự đổi chỗ cho nhau giữa bản thân chuyên gia và lời thuyết trình của ông ta, và ông ta tự coi mình là đại diện cho phương Tây. Điều đó được thể hiện một cách nổi bật bằng thị giác. Sau đây là một đoạn diễn hình do Gibb trích dẫn từ tác phẩm kinh điển của Duncan MacDonald: "Thái độ sùng đạo và đời sống trong Đạo Hồi" (1909):

"Những người Arập cho thấy họ không đặc biệt dễ dàng có lòng tin tôn giáo, mà là những người thực tế, duy vật, hay chất vấn, hay nghi vấn, chê bai những mê tín và tập tục của bản thân họ, thích thử thách cái siêu tự nhiên, và họ làm tất cả những điều đó với kiểu cách phù phiếm, hầu như trẻ con"⁵².

Ở đây, "cho thấy" là động từ chính. Động từ đó làm cho chúng ta hiểu rằng những người Arập tự phô ra (muốn hay không muốn) để cho nhà chuyên gia quan sát kỹ. Số lượng thuộc tính được gán cho họ bằng một loạt dài các dòng vị ngữ để có tác dụng làm cho "những người Arập" ở vào tình trạng không có trọng lượng sinh tồn, và do vậy, "những người Arập" được xếp dưới tên gọi rất rộng và được tư duy nhân chủng học hiện đại sử dụng một cách phổ biến là có tính "ngây thơ nguyên thủy". Điều McDonald còn ngụ ý là đối với những mô tả như vậy thì nhà Đông Phương học phương Tây có một vị trí đặc biệt ưu đãi với chức năng đại

diện là cho thấy, trình bày những gì cần được nhìn thấy. Như vậy, mọi lịch sử khu biệt đều có thể nhìn thấy ở đỉnh cao hay ở biên giới đầy nhạy cảm của cả phương Đông và phương Tây. Những năng động phức tạp của đời sống con người - điều mà tôi gọi là lịch sử với tư cách là sự tường thuật, truyện kể - trở thành lạc đề, không liên quan hoặc tầm thường nếu so sánh với cái nhìn vòng tròn mà qua đó những chi tiết của đời sống phương Đông chỉ được sử dụng để tái xác nhận tính cách phương Đông của chủ đề và tính cách phương Tây của nhà quan sát.

Nếu về một mặt nào đó, cái nhìn ấy làm ta nhớ lại cái nhìn của Dante, thì chúng ta cần chú ý rằng có một sự khác biệt rất lớn giữa phương Đông này và phương Đông của Dante. Ở đây, người ta có ý định làm cho bằng chứng đó mang tính khoa học (và có thể nó đã được coi như vậy); xét về dòng dõi, thì tổ tiên của cái nhìn đó là trí tuệ và môn khoa học con người của châu Âu trong thế kỷ XIX. Hơn nữa, phương Đông không chỉ là một kỳ quan, hay một kẻ thù, hay một cảnh vật xa lạ, mà là một thực thể chính trị có tầm quan trọng và ý nghĩa lớn. Giống như Lawrence, ông MacDonald thực sự không thể tách tính cách đại diện phương Tây ra khỏi vai trò học giả của mình. Vì vậy cái nhìn của ông về Đạo Hồi, cũng như cái nhìn của Lawrence về những người Ả-rập đã trộn lẫn cả việc định nghĩa đối tượng và nhận dạng của bản thân người định nghĩa. Cần phải làm cho tất cả những người phương Đông phải khớp với cái nhìn về một loại hình người phương Đông do học giả phương Tây xây dựng và với một cuộc gặp gỡ cụ thể với phương Đông trong đó, do hậu quả của sự xa cách, người phương Tây cần hiểu lại và nắm chắc lại bản chất của phương Đông. Đối với Lawrence và Foster, cảm giác sau cùng đã tạo ra sự thất vọng cũng như thất bại cá nhân; còn đối với những học giả như MacDonald thì điều đó lại tăng cường thêm sự trình bày của Đông Phương học.

Và tại nước ngoài, điều đó đã đưa sự trình bày Đông Phương học vào thế giới văn hóa, chính trị và thực tế. Như chúng ta có thể dễ dàng xét đoán từ những cuốn tiểu thuyết như của Malraux, trong thời kỳ giữa hai cuộc đại chiến, mối quan hệ giữa Đông và Tây đã trở nên rất phổ biến và gây sự lo lắng. Khắp nơi có hiện tượng phương Đông đòi độc lập chính trị. Chắc chắn là trong đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ đã bị chia cắt, người phương Đông đã được các đồng minh khuyến khích. Và như đã được chứng minh hết sức rõ ràng qua cuộc nổi dậy của toàn dân Ả-rập và các hậu quả tiếp đó, việc đòi độc lập đã nhanh chóng trở thành vấn đề. Ngày nay, ông Đông có vẻ thách thức không chỉ phương Tây nói chung mà cả tinh thần, kiến thức và sự thống trị của phương Tây. Sau một thế kỷ can thiệp không ngừng vào (và nghiên cứu về) phương Đông, vai trò của phương Tây trong một phương Đông đang phản ứng với những cuộc khủng hoảng của hiện đại hóa có vẻ ngày

càng trở nên tế nhị hơn: có vấn đề chiếm đóng lãnh thổ; có vấn đề các vùng đất ủy trị; có vấn đề châu Âu ganh đua nhau ở phương Đông; có vấn đề xử lý với các giới ưu việt bản xứ, các phong trào nhân dân bản xứ, yêu sách của nhân dân bản xứ đòi tự trị và độc lập, có vấn đề quan hệ khai hóa giữa Đông và Tây. Những vấn đề ấy buộc phải xem xét lại kiến thức của phương Tây về phương Đông. Không phải ai khác mà chính Sylvain Levy, Chủ tịch Hội châu Á từ 1928 đến 1935, giáo sư tiếng Pháp tại trường Quốc học Pháp đã suy tư một cách nghiêm túc năm 1925 về tính khẩn trương của vấn đề Đông Tây:

"Nhiệm vụ của chúng ta là hiểu biết nền văn minh phương Đông. Vấn đề nhân văn trên bình diện tri thức là cần có một cố gắng thân thiện và thông minh để hiểu biết những nền văn minh nước ngoài, cả về hình thức quá khứ và tương lai của chúng. Vấn đề đó được đặt ra cho người Pháp chúng ta (tuy một người Anh cũng có thể nêu những tình cảm tương tự: đây là một vấn đề của *châu Âu*) một cách thực tế đối với các xứ thuộc địa lớn của chúng ta ở châu Á.

"Những dân tộc ấy thừa kế một truyền thống lâu dài về lịch sử, nghệ thuật và tôn giáo mà họ không hoàn toàn bỏ mất và có lẽ họ tha thiết muốn kéo dài. Chúng ta đã gánh trách nhiệm can thiệp vào sự phát triển của họ mà đôi lúc không hỏi ý kiến họ và đôi lúc nhằm đáp ứng yêu cầu của họ... Chúng ta khẳng định, hoặc đúng hoặc sai, rằng chúng ta đại diện cho một nền văn minh ưu việt và do sự ưu việt đó đã ban cho chúng ta một cái quyền mà chúng ta thường xuyên khẳng định một cách chắc chắn đến mức làm cho nó có vẻ không thể tranh chấp được đối với người bản xứ, nên chúng ta đã dựa vào quyền đó để nghi vấn mọi truyền thống của người bản xứ.

"Như vậy, nói chung kể từ khi nào người châu Âu can thiệp thì người bản xứ nhận thấy mình ở trong một tình trạng thất vọng chung, đầy đau buồn vì họ cảm thấy tất cả hạnh phúc của họ, về mặt tinh thần hơn là về mặt vật chất, đáng lẽ được gia tăng nhưng thực tế lại bị giảm đi. Toàn bộ những gì là nền tảng cho cuộc sống xã hội của họ có vẻ mỏng manh và sẽ sụp đổ dưới chân của họ, và những cái cột vàng mà họ nghĩ sẽ xây dựng lại cuộc sống của mình thì giờ đây có vẻ chỉ là những tấm các tông óng ánh.

"Sự thất vọng ấy đã chuyển thành căm tức trên khắp phương Đông, và giờ đây nỗi căm tức đã sắp biến thành căm thù và căm thù chỉ còn chờ thời điểm thích hợp để biến thành hành động.

"Nếu do biếng nhác hay không hiểu, châu Âu không có một cố gắng

mà lợi ích của mình đòi hỏi, thì *thảm kịch châu Á sẽ tiến gần đến điểm khủng hoảng*.

Khoa học vốn là một hình thức của đời sống và một công cụ của chính sách - nghĩa là nơi nào nó có ảnh hưởng đến lợi ích của chúng ta. Và chính ở đây, khoa học có nhiệm vụ đi sâu vào nền văn minh và đời sống người bản xứ để khám phá những giá trị cơ bản và những đặc tính lâu bền, chứ không nên bóp nghẹt cuộc sống của người bản xứ bằng mối đe dọa không đồng bộ của việc nhập khẩu nền văn minh châu Âu. Chúng ta phải hiến mình cho những nền văn minh ấy, cũng như cung cấp các sản phẩm khác của chúng ta, nghĩa là trên thị trường trao đổi địa phương". (Các đoạn in nghiêng là của tác giả)⁵³.

Levi không có khó khăn trong việc gắn Đông Phương học với chính trị, vì sự can thiệp lâu dài của phương Tây (nói đúng hơn, đó là một sự can thiệp "kéo dài") ở phương Đông là điều không thể phủ nhận được cả về mặt hậu quả đối với kiến thức hoặc tác động đối với các người dân bản xứ bất hạnh; cả hai điều đó gộp lại có thể tạo thành một tương lai đầy đe dọa. Dù biểu thị lòng nhân ái và quan tâm đáng kính phục đối với những người phương Đông, Levi quan niệm tình hình hiện nay một cách rất hẹp.

Người ta hình dung người phương Đông cảm thấy thế giới của họ đang bị một nền văn minh ưu việt uy hiếp; nhưng động cơ của họ không phải xuất phát từ một mong muốn tích cực về tự do, độc lập chính trị hay thành tựu văn hóa theo điều kiện của họ, mà chỉ là vì thù hận hay ghen ghét, ác ý. Phương thuốc hiệu nghiệm để giải quyết tình hình có tiềm năng xấu đó là phương Đông còn phải được tiếp thị cho người tiêu dùng phương Tây, và phương Đông phải được đặt trước người tiêu dùng ấy như một trong số nhiều hàng hóa lôi cuốn sự chú ý của người đó. Bằng một nước cờ đó, chúng ta sẽ tháo được ngòi nổ ở Phương Đông (bằng cách cứ để cho phương Đông tự nghĩ rằng họ là một định lượng "bình đẳng" (tương đương) trên thị trường tư duy của phương Tây và chúng ta sẽ dẹp yên được nỗi sợ hãi của phương Tây về một đợt sóng thủy triều của phương Đông. Tất nhiên, về cơ bản, ý kiến chính của Levi - và đây cũng là lời thú nhận rõ rệt nhất của ông - là nếu không làm gì đối với phương Đông thì "thảm kịch phương Đông sẽ đến gần điểm khủng hoảng".

Châu Á đau khổ nhưng trong khi đau khổ nó lại đe dọa châu Âu; đường ranh giới vĩnh cửu và gai góc vẫn tiếp tục tồn tại giữa Đông và Tây, hầu như không đổi từ thời Cổ đại cổ điển (?). Điều mà Levi nói, với tư cách là nhà Đông Phương học hiện đại được kính trọng nhất, đã được các nhà nhân văn, văn hóa hưởng ứng một cách ít tinh tế. Ví dụ, năm 1925, tạp chí Pháp "Tư liệu tháng"

(Les cahiers du mois) đã mở một cuộc điều tra trong số các nhân sĩ trí thức có tiếng; các tác giả được hỏi ý kiến gồm cả các nhà Đông Phương học (Levi, Emile Senart) và các nhà văn như Andre Gide, Paul Valery và Edmond Jaloux. Các câu hỏi về quan hệ giữa phương Đông và phương Tây được nêu ra đúng lúc, nếu không nói là có tính khiêu khích trắng trợn, và điều đó chỉ rõ một phần nào môi trường văn hóa của thời kỳ đó. Chúng ta sẽ thấy ngay những ý kiến thuộc loại đó được giới học giả Đông Phương học công bố đã đạt tới mức những chân lý được thừa nhận như thế nào. Một câu hỏi là, liệu phương Đông và phương Tây không thể thâm nhập được nhau hay không? (ý kiến của Maeterlinck). Một câu hỏi khác, liệu ảnh hưởng của phương Đông có phải là một "mối nguy nghiêm trọng" (chữ của Henri Massi) đối với tư duy Pháp không? Câu thứ ba hỏi về những giá trị nào trong văn hóa phương Tây có thể làm cho phương Tây ưu việt so với phương Đông. Theo tôi, câu trả lời của Valery là đáng được trích dẫn vì lý lẽ thẳng thắn và rất được kính trọng, ít nhất là trong những năm đầu của thế kỷ XX:

"Xuất phát từ quan điểm văn hóa, tôi không nghĩ rằng hiện nay chúng ta phải lo sợ nhiều về ảnh hưởng của phương Đông. Ảnh hưởng ấy không phải là điều chúng ta không biết. Những khởi đầu trong nền nghệ thuật của chúng ta và rất nhiều kiến thức của chúng ta đều nhờ ở phương Đông mà có. Chúng ta có thể rất hoan nghênh những gì mới hiện nay đang đến từ phương Đông nếu có cái gì mới mẻ từ nơi ấy - và đó là điều tôi rất hoài nghi. Sự hoài nghi ấy chính là sự bảo đảm và là vũ khí của châu Âu chúng ta.

"Ngoài ra, câu hỏi thực sự về những vấn đề này là việc *tiêu hóa*. Song chính đó luôn luôn là nét đặc sắc nhiều trong trí não của châu Âu qua các thời đại. Do đó, vai trò của chúng ta là duy trì khả năng lựa chọn, hiểu biết, bao quát, biến đổi bất cứ cái gì nhập vào bản chất riêng của chúng ta, nhưng sức mạnh đã làm cho chúng ta được như ngày nay. Những người Hy Lạp và La Mã đã cho chúng ta thấy nên xử lý thế nào với bọn quý dũ châu Á, đối đãi thế nào với chúng bằng cách phân tích, nên chất lọc chất tinh túy của chúng ra sao... Hình như đối với tôi, lưu vực Địa Trung Hải giống như một cái thùng đóng kín mà các chất tinh dầu của phương Đông rộng lớn thường xuyên được đưa đến để rồi cô đặc lại". (Chỗ in nghiêng đã có trong bản gốc)⁵⁴.

Nếu nền văn hóa châu Âu nói chung đã tiêu hóa phương Đông thì chắc Valery đã ý thức được rằng một cơ quan đặc biệt đã làm việc đó: đó là Đông Phương học. Trong cái thế giới có những nguyên tắc dân tộc tự quyết do Wilson đề xướng, Valery dựa một cách đầy tin tưởng vào việc phân tích mối đe dọa từ phương Đông.

"Khả năng lựa chọn", đó chủ yếu là điều để cho châu Âu trước hết công nhận phương Đông là nguồn gốc của Khoa học châu Âu và sau đó coi phương Đông là nguồn gốc đã bị thay thế. Như vậy, trong một bối cảnh khác, Balfour có thể coi những dân cư bản xứ Palestin có quyền ưu tiên đối với đất đai, nhưng không ở nơi nào họ được đến gần quyền chiếm giữ các đất đai đó. Balfour nói rằng bản thân những ước nguyện của 700.000 người Arập không có tầm quan trọng bằng có thể so sánh được với số phận của một trào lưu thuộc địa cơ bản của châu Âu⁵⁵.

Như vậy, châu Á là một khả năng không lấy làm thú vị về một sự bùng nổ đột ngột sẽ phá hủy thế giới "của chúng ta". Như John Buchan đã viết năm 1922:

"Quả đất đang sục sôi do một sức mạnh không đồng bộ và một trí tuệ không có tổ chức. Có bao giờ các vị suy tư về trường hợp Trung Quốc không? Ở đó, có hàng trăm triệu khối óc nhanh nhạy đang bị kìm hãm trong những ngành nghề khoa trương nhưng vô tích sự. Họ không có phương hướng, không có động lực, vì vậy tổng cộng những cố gắng của họ là điều vô ích, và thế giới thì cười chế nhạo Trung Quốc"⁵⁶.

Nhưng nếu Trung Quốc tự tổ chức lại (họ sẽ làm điều đó) thì Trung Quốc không còn là chuyện cười nữa. Do đó, châu Âu cần nỗ lực tự xây dựng mình thành, theo lời Valey, "một bộ máy hùng mạnh"⁵⁷, thu hút được những gì có thể từ bên ngoài châu Âu, biến đổi mọi thứ để sử dụng cho mình về mặt tinh thần hay vật chất, làm cho phương Đông được tổ chức một cách có lựa chọn (hoặc vô tổ chức). Tuy vậy, điều đó chỉ có thể thực hiện được thông qua một tầm nhìn và phân tích sắc sảo. Trừ phi phương Đông được nhìn nhận như đúng thực tế của nó, sức mạnh của phương Đông - về quân sự, vật chất, tinh thần - sớm hay muộn sẽ áp đảo châu Âu. Đã có các đế chế thực dân lớn, các bộ máy đàn áp có hệ thống để đối phó với những diễn biến có thể xảy ra mà người ta lo sợ.

Các thần dân thuộc địa - như George Orwell đã trông thấy họ ở Marrakech năm 1939 -, chỉ được coi là một loại vật thể xuất phát từ các lục địa châu Phi, châu Á, phương Đông. Ông viết:

"Khi ta đi dạo qua một thị trấn như thị trấn này, trong số 20 vạn dân có ít nhất hai vạn người không sở hữu gì khác ngoài những miếng da rách bao quanh người họ. Khi ta nhìn họ sống như thế nào và, hơn nữa, nhìn họ chết dễ dàng như thế nào, thì ta khó có thể tin rằng ta đang đi giữa những con người. Sự thực, tất cả các đế chế thực dân đã được xây dựng trên thực trạng đó. Nhân dân ở đó có những bộ mặt màu nâu và họ rất đông. Liệu họ cũng có da thịt như chúng ta không? Thậm chí liệu họ có tên gọi không? Hay họ chỉ là một loại chất liệu màu nâu, không khác biệt nhau, áng ánh như các con ong hay đám côn

trùng san hô? Họ sinh ra từ đất, họ lao động cực nhọc và đói khát trong một số ít năm, rồi họ sẽ bị chôn dưới những đồng mồ mả vô danh ở nghĩa trang và chẳng có ai chú ý thấy họ đã ra đi. Và ngay cả những nấm mồ đó rồi đây cũng sẽ tàn lụi trong đất"⁵⁸.

Ngoài những nhân vật duyên dáng mà độc giả châu Âu được biết qua những tiểu thuyết kỳ lạ và tác giả là những nhà văn ít tên tuổi (Pierre Loti, Marmaduke Pickthall v.v.), không phải người châu Âu mà người châu Âu biết đến đều là những người mà Orwell đã nói đến. Hoặc người ấy là một nhân vật hay là một phần tử nhỏ trong một quần thể to lớn được nêu trong thuyết trình thông thường hay một nghiên cứu công phu trên tư cách là một thể loại không phân biệt được gọi là người phương Đông, người châu Phi, người da vàng, người da nâu hay người Hồi giáo. Đông Phương học đã đóng góp bằng khả năng khái quát thành những khái niệm trừu tượng ấy, chuyển đổi các ví dụ về nền văn minh thành cái chưa đựng lý tưởng về các giá trị, các ý tưởng và về vị trí của nó, các nhà Đông Phương học đã tìm thấy "phương Đông" và chuyển nó thành điều phổ biến về văn hóa.

Nếu chúng ta suy nghĩ về việc Raymond Schwab năm 1934 đã xuất bản một cuốn tiểu sử xuất sắc về Anquetil Duperron - và đã bắt đầu những công trình nghiên cứu bằng cách đặt Đông Phương học vào bối cảnh văn hóa phù hợp của nó - thì chúng ta cũng phải thấy rằng điều mà Schwab làm là cực kỳ trái với những đồng nghiệp văn nghệ và giới trí thức của ông, những người mà, giống Valery, vẫn coi phương Đông và phương Tây là những khái niệm trừu tượng giản tiếp. Không phải là Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenellosa, Paul Claudel (trong sách "Hiểu biết về phương Đông"), mà là Victor Segalen và những người khác đã bỏ qua "sự tinh khôn, uyên bác của phương Đông" như Max Muller đã gọi cách đây mấy thế hệ. Nói đúng hơn, văn hóa đã coi phương Đông và đặc biệt là Đạo Hồi với sự ngờ vực mà thái độ uyên bác của nó đối với phương Đông luôn luôn chưa đựng. Một ví dụ phù hợp về thái độ đương đại rõ ràng đó sẽ được tìm thấy trong một loạt các bài giảng của Valentine Chirol tại Trường Đại học Chicago năm 1924 nhan đề "Phương Tây và phương Đông". Chirol là một nhà báo nổi tiếng ở phương Tây, có rất nhiều kinh nghiệm về phương Đông. Mục đích của ông là làm cho những người Mỹ có học thức sáng tỏ rằng, phương Đông không phải xa xôi như họ đã tưởng. Quan điểm của ông ta đơn giản: sự chống đối giữa Đông và Tây không thể thuyết giảng được; phương Đông, đặc biệt là Hồi giáo, là một trong "những lực lượng lớn của thế giới" phải chịu trách nhiệm về "những hố sâu chia rẽ trong thế giới"⁵⁹. Theo tôi, những nhận định khái quát lớn của Chirol được thể hiện đầy đủ qua nhan đề sáu bài giảng của ông: "Những chiến trường thời cổ đại của họ", "Đế chế Thổ Nhĩ Kỳ qua đời, trường hợp riêng của Ai Cập", "Thử nghiệm

lớn của Anh ở Ai Cập", "Các xứ bảo hộ và ủy trị", "Nhân tố mới của chủ nghĩa Bôn-sê-vích" và "Một số kết luận chung".

Ngoài những tường thuật tương đối phổ biến như của Chirol, chúng ta có thể thêm một bằng chứng nữa của Elie Paure mà những suy nghĩ - cũng giống như của Chirol - đều dựa vào lịch sử, tài nghệ văn hóa và sự tương phản quen thuộc giữa Tây Phương học da trắng và Đông Phương học da màu. Trong khi tự giải thoát khỏi những nghịch lý như: "Sự chém giết triền miên của sự lãnh đạm của phương Đông" (vì không giống "chúng ta", "họ" không có quan niệm về hòa bình), Faure tiếp tục chứng minh rằng cơ thể của người phương Đông lười nhác, phương Đông không có quan niệm về lịch sử, dân tộc hay tổ quốc, phương Đông chủ yếu có tính bí hiểm, v.v.. Faure biện luận rằng trừ phi người phương Đông chịu học tập để trở nên biết suy lý, phát triển kỹ thuật, có kiến thức và thực chứng, còn không thể có sự xích gần nhau giữa Đông và Tây⁶⁰. Một tường thuật tế nhị và uyên bác hơn về tình trạng lưỡng nan giữa Đông và Tây đã được tìm thấy trong tiểu luận của Fernand Baldensperger: "Phương Đông và phương Tây tri thức đối đầu nhau ở chỗ nào"; nhưng ông cũng nói phương Đông có sự khinh miệt cố hữu đối với ý tưởng, kỷ luật tinh thần, diễn giải hợp lý⁶¹.

Những kiến thức thông thường đó (vì đó là những kiến thức được thu nhận) được phát ra từ chiều sâu của văn hóa châu Âu. Chúng không thể chỉ được giải thích là những ví dụ về chủ nghĩa sô-vanh địa phương. Chúng không phải như vậy và - như bất cứ ai đã đọc những tác phẩm khác của Faure và Baldensperger đều thấy rõ - còn có tính nghịch lý hơn vì không phải như vậy. Bối cảnh của chúng là sự chuyển biến của khoa học chuyên ngành, có tính đòi hỏi cao là Đông Phương học, trong văn hóa thế kỷ XIX, chức năng của nó là khôi phục cho châu Âu phần đã bị mất đi của nhân loại, những chức năng của nó ở thế kỷ XX đã trở thành một công cụ chính sách và, quan trọng hơn, một bộ mặt mã để châu Âu có thể tự giải thích về mình, đồng thời giải thích phương Đông cho chính mình. Vì những lý do đã được trình bày trước đó trong sách này, Đông Phương học vốn đã mang trong mình nó dấu ấn của sự sợ hãi lớn của châu Âu đối với Đạo Hồi và sự sợ hãi đó càng trở nên trầm trọng hơn do các thách thức chính trị giữa hai cuộc đại chiến. Ý kiến của tôi là môn ngữ văn tương đối vô hại đã được biến thành một khả năng để điều hành các phong trào chính trị, cai trị thuộc địa, những phát ngôn tiên tri thể hiện cho sứ mệnh khai hóa khó khăn của người da trắng: tất cả những điều này là một cái gì đó đang vận động trong một

n văn hóa có vẻ tự do, một nền văn hóa đầy quan tâm đối với những tiêu chuẩn được ca tụng của Gia tô giáo, tính đa nguyên và đầu óc cởi mở. Trong thực tế, điều đã xảy ra là rất ngược lại với tự do: học thuyết và ý nghĩa trở nên cứng rắn và được "khoa học" đưa vào "chân lý". Vì nếu chân lý đó tự dành cho mình

quyền được phán xét phương Đông, theo cách mà tôi đã nêu, là có tính phương Đông không hề thay đổi, thì tính tự do đó chỉ là một hình thức áp bức và định kiến về tinh thần.

Mức độ của tính "không tự do" đó đã và đang không được nhận thấy từ trong nền văn hóa vì những lý do mà sách này đang cố gắng khám phá. Tuy nhiên, điều đáng mừng là tính "không tự do" đó thỉnh thoảng đã bị thách thức. Đây là một ví dụ trích ra từ lời nói đầu của I.A. Richard trong sách "Mạnh tử nói về tâm trí" (1932) của ông. Chúng ta có thể dễ dàng thay chữ "Trung Hoa" bằng chữ "phương Đông" trong đoạn trích dưới đây:

"Đối với các tác động của hiểu biết được gia tăng về tư tưởng của Trung Hoa đối với phương Tây, điều lý thú là một tác giả ít có khả năng bị coi là ngu dốt hay thiếu thận trọng như ông Etienne Gilson lại có thể viết trong lời tựa tiếng Anh của cuốn sách "Triết học của Thomas Aquinas" do ông xuất bản rằng, Triết học của Thomas "tiếp nhận và tập hợp toàn bộ truyền thống của nhân loại". Tất cả chúng ta đều suy nghĩ như vậy. Đối với chúng ta, thế giới phương Tây vẫn là thế giới (hay phần quan trọng của thế giới). Nhưng một người quan sát vô tư có lẽ sẽ nói rằng chủ nghĩa địa phương đó rất nguy hiểm. Và ở phương Tây chúng ta chưa thể yên lòng rằng, chắc chắn chúng ta sẽ không phải đau khổ về những tác động của nó⁶².

Lập luận của Richards hỗ trợ cho cái mà ông gọi là "đa định nghĩa" (multiple definition), một thể loại thuần túy của thuyết đa nguyên, nó gạt bỏ tính chiến đấu của những hệ thống định nghĩa. Bất kể chúng ta có chấp nhận sự đối nghịch của Richards đối với chủ nghĩa địa phương của Gilson hay không, chúng ta vẫn có thể chấp nhận luận điểm cho rằng chủ nghĩa nhân văn tự do, xét về mặt lịch sử Đông Phương học, đã là một bộ phận, đã làm chậm tiến trình đã được mở rộng và đang mở rộng của cái ý nghĩa mà thông qua đó có thể đạt được sự hiểu biết thực sự. Cái đã chiếm vị trí của ý nghĩa đó đã được mở rộng trong Đông Phương học thế kỷ XX - tức là trong lĩnh vực kỹ thuật - là chủ đề rất gần kề với chúng ta.

III. ĐÔNG PHƯƠNG HỌC ANH - PHÁP HIỆN ĐẠI NỞ RỘNG

Do chúng ta quen nghĩ rằng một chuyên gia đương đại về một ngành nghiên cứu phương Đông hoặc về một phương diện nào đó của đời sống phương Đông là một chuyên gia "nghiên cứu khu vực", chúng ta đã mất ý niệm rõ ràng là cho tới

Chiến tranh thế giới lần thứ hai, các nhà Đông Phương học được coi là một nhà nghiên cứu chung (tất nhiên là có một khối lượng lớn kiến thức cụ thể) có kỹ năng rất cao để đưa ra những ý kiến khái quát. Chữ ý kiến khái quát của tôi có nghĩa là trong khi xây dựng một ý kiến tương đối không phức tạp, ví dụ về ngữ pháp Ả-rập hay tôn giáo Ấn Độ, các nhà Đông Phương học được người ta hiểu (và bản thân cũng tự hiểu) như vậy là sự phát biểu về toàn bộ phương Đông, tức là có sự tóm tắt.

Như vậy, mọi nghiên cứu riêng rẽ một mẫu nhỏ tư liệu nào đó về phương Đông cũng sẽ khẳng định theo kiểu tóm tắt tính chất Đông phương sâu sắc của tư liệu đó. Và do thông thường người ta tin rằng toàn bộ phương Đông được ràng buộc sâu sắc với nhau một cách hữu cơ, nên trong khi giải thích các nhà Đông Phương học coi bằng chứng vật chất mà ông ta nghiên cứu cuối cùng sẽ dẫn đến sự hiểu biết sâu sắc hơn các vấn đề như đặc tính, tâm trí, bản chất, tinh thần, thế giới quan của phương Đông.

Phần lớn hai chương đầu của cuốn sách này đã đưa ra những lập luận tương tự về các thời kỳ trước, trong lịch sử của tư duy Đông Phương học.

Tuy nhiên, trong giai đoạn lịch sử sau, tư tưởng của Đông Phương học đã biến đổi và điều chúng ta quan tâm là sự biến đổi trong các thời kỳ tiếp ngay trước và sau Chiến tranh thế giới thứ nhất. Trong cả hai thời kỳ này, cũng như trong các thời kỳ trước, phương Đông vẫn có tính phương Đông, bất kể trường hợp cụ thể như thế nào, bất kể phong cách hay kỹ thuật nào được dùng để miêu tả nó; sự khác nhau giữa hai thời kỳ là lý do mà các nhà Đông Phương học đưa ra về việc họ nhận thức tính chất cơ bản của phương Đông. Một ví dụ tốt về cách giải thích có trước chiến tranh có thể được tìm thấy trong đoạn sau đây trích từ bài viết của Snouk Hurgronje năm 1899 khi ông tóm lược cuốn sách "Học thuyết của Mohamet" của Eduard Sachau:

... Luật pháp, trong thực tế phải nhượng bộ ngày càng lớn đối với sự thông dụng và tập quán của dân, tính độc đoán của những người cai trị, nhưng nó vẫn duy trì một ảnh hưởng đáng kể trong đời sống trí tuệ của tín đồ Đạo Hồi. Do đó đối với chúng ta, luật pháp vẫn là một đề tài nghiên cứu quan trọng, không những vì những lý do trừu tượng liên quan đến lịch sử của luật pháp, nền văn minh và tôn giáo, mà còn cả vì những yêu cầu thực tế. Quan hệ giữa châu Âu và phương Đông theo Đạo Hồi càng chặt chẽ hơn các quốc gia Hồi giáo càng thuộc quyền minh chủ của châu Âu thì người Âu chúng ta càng phải coi trọng việc tìm hiểu sinh hoạt, trí tuệ, đạo pháp, và quan niệm của Đạo Hồi⁶³.

Mặc dù Hurgronje cho rằng một điều rất trừu tượng như "pháp chế Hồi giáo"

thỉnh thoảng phải nhượng bộ trước áp lực của lịch sử và xã hội, song ông ta vẫn càng phải chú trọng duy trì sự trừu tượng đó để sử dụng về mặt tri thức bởi vì do đề cương rộng lớn của nó "pháp chế Hồi giáo" đã xác định sự khác nhau giữa phương Đông và phương Tây:

"Đối với Hurgronje, sự khác biệt giữa phương Đông và phương Tây không chỉ là những sách cũ sách vở hay có tính dân gian, mà hoàn toàn ngược lại, đối với ông ta, sự khác biệt đó biểu hiện mối quan hệ quyền lực có tính thiết yếu và lịch sử giữa đôi bên. Sự hiểu biết về phương Đông chứng minh tăng thêm, hoặc làm sâu sắc thêm sự khác biệt mà nhờ đó quyền minh chủ của phương Tây (ngôn từ này có nguồn gốc đáng kính trong thế kỷ XIX) được mở rộng trên toàn bộ châu Á. Vì vậy để hiểu toàn bộ phương Đông thì phải hiểu điều đó bởi vì nó được giao cho chúng ta nắm giữ, nếu chúng ta là người phương Tây".

Một đoạn trích tương xứng khác của Hurgronje được tìm thấy trong phần kết luận của bài viết của Gibb, nhan đề là: "Văn chương" trong cuốn sách "Di sản của Đạo Hồi" ấn hành năm 1931. Sau khi mô tả ba mối liên hệ ngẫu nhiên giữa Đông và Tây cho đến thế kỷ XVIII, Gibb chuyển sang thế kỷ XIX:

"Tiếp theo ba thời điểm quan hệ ngẫu nhiên, các tác giả lãng mạn Đức lại quay về phương Đông và lần đầu tiên họ nhằm mục tiêu có ý thức là mở đường để di sản thực sự của thi ca phương Đông được thâm nhập vào thi ca châu Âu. Thế kỷ XIX, với nhận thức mới về sức mạnh và tính ưu việt của mình, dường như nó (châu Âu) đã đóng sầm cửa trước ý đồ đó của họ. Mặt khác, ngày nay đã có những dấu hiệu thay đổi. Văn học phương Đông lại được nghiên cứu vì bản thân giá trị của nó và người ta đã thu nhận được hiểu biết mới về phương Đông. Do sự hiểu biết ấy lan rộng ra và phương Đông giành lại được vị trí đáng có của mình trong đời sống của loài người, một lần nữa, văn học phương Đông có thể thực hiện vai trò lịch sử của mình và giúp chúng ta tự giải thoát khỏi những quan niệm hẹp hòi, tù túng sẽ hạn chế tất cả những gì có ý nghĩa trong văn chương, tư tưởng và lịch sử vào khu vực địa lý của chúng ta⁶⁴.

Cụm từ "vì bản thân giá trị của nó" của Gibb hoàn toàn trái ngược với chuỗi lý do của Hurgronje về quyền minh chủ của phương Tây đối với phương Đông. Tuy nhiên, điều còn lại là sự nhận dạng toàn diện dường như không gì có thể phá vỡ nổi của cái gọi là "Phương Đông" và cái gọi là "Phương Tây". Những thực thể đó có ích cho mỗi bên và rõ ràng Gibb có ý định đáng ca ngợi là muốn chứng minh ảnh hưởng của văn học phương Đông đối với văn học phương Tây (xét về mặt kết quả) không phải là "xi nhục dân tộc" như Brunetiere nói. Nói đúng hơn,

phương Đông có thể bị đối đầu trên tư cách là một thách thức nhân đạo đối với các ranh giới địa phương của quan điểm châu Âu coi chủng tộc của mình là trung tâm.

Mặc dù trước đây ông ta đã trích dẫn ý kiến của Goethe về "Văn học thế giới", song việc Gibb kêu gọi một sự giao hòa nhân ái giữa Đông và Tây phản ánh những thực tế văn hóa, chính trị đã thay đổi trong thời kỳ hậu chiến. Quyền minh chủ của phương Tây đối với phương Đông chưa hết nhưng nó đã bắt đầu chuyển biến ở Ai Cập thuộc Anh - từ chỗ người bản xứ ít nhiều lạng lế chấp nhận nay đã thành một vấn đề chính trị ngày càng có nhiều tranh chấp và càng trở nên phức tạp thêm do những yêu sách khó chịu của người bản xứ đòi độc lập. Đó là những năm tháng Anh luôn luôn có sự căng thẳng với Zaghul, với đảng Wafd v.v.⁶⁵. Hơn nữa, từ 1925 một cuộc khủng hoảng kinh tế thế giới đã làm tăng thêm sự căng thẳng mà những trang viết của Gibb đã phản ánh. Nhưng thông điệp cụ thể trong bài viết của Gibb là lý thú nhất. Hình như ông muốn nói với độc giả hãy lắng nghe phương Đông, điều đó sẽ có ích cho đầu óc phương Tây trong cuộc đấu tranh để khắc phục tính hẹp hòi, tính chuyên ngành tù túng, tầm mắt hạn chế của nó.

Từ Hurgronje đến Gibb, cơ sở đã thay đổi và các ưu tiên cũng vậy. Những chuyển biến đó cũng kèm theo nhiều tranh chấp với ý thức cho rằng, việc châu Âu thống trị phương Đông đã hầu như là thực tế tự nhiên, và người ta không còn cho rằng phương Đông cần có sự khai hóa của phương Tây nữa. Trong những năm giữa hai cuộc chiến tranh, điều quan trọng là sự tự định nghĩa về văn hóa đã vượt ra khỏi tinh thần bài ngoại và đầu óc địa phương. Đối với Gibb, phương Tây cần có phương Đông như một đối tượng nghiên cứu bởi vì việc nghiên cứu đó giải phóng tinh thần khỏi sự chuyên ngành cằn cỗi, giảm bớt sự đau khổ do đầu óc địa phương, đầu óc dân tộc quá hẹp hòi gây ra, làm tăng thêm khả năng nắm được những vấn đề trung tâm trong việc nghiên cứu văn hóa. Nếu phương Đông xuất hiện ở mức cao hơn là một bên đối tác trong biện chứng mới đang lên về sự tự nhận thức văn hóa thì việc đó trước hết là vì phương Đông ngày nay là thách thức lớn hơn trước đây; thứ hai, vì phương Tây đang lâm vào một thời kỳ khủng hoảng mới, tương đối về văn hóa, một phần do quyền minh chủ của phương Tây đối với phần còn lại của thế giới đang suy giảm đi.

Vì vậy, trong những tác phẩm Đông Phương học khá nhất giữa hai cuộc đại chiến - mà đại diện là sự nghiệp nổi bật của Massignon và Gibb - chúng ta tìm thấy những yếu tố tương đồng với học thuật nhân văn hay nhất của thời kỳ đó. Như vậy, thái độ tóm tắt mà tôi nói đến trước đây có thể được xem như một cố gắng của các nhà Đông Phương học tương đương với những cố gắng của các nhà

nhân văn phương Tây thuần túy để hiểu văn hóa *như một thể thống nhất*, chống chủ nghĩa thực chứng, trực giác và tình cảm trong công tác nghiên cứu.

Cả các nhà Đông Phương học và những người không phải là Đông Phương học đều bắt đầu với ý tưởng cho rằng văn hóa phương Tây đang trải qua một giai đoạn quan trọng mà khủng hoảng là đặc trưng chủ yếu do những nguy cơ của sự dă man, những quan tâm hẹp hòi về kỹ thuật, sự khô cằn về đạo đức, chủ nghĩa dân tộc cuồng nhiệt, v.v.. Ví dụ, ý tưởng sử dụng những văn bản cụ thể, đi từ những vấn đề cụ thể đến cái chung (để hiểu toàn bộ một thời kỳ và do đó hiểu cả một nền văn hóa) là chuyện phổ biến ở các nhà nhân văn ở phương Tây, được sự cổ súy của tác phẩm của Willhem Dilthey và các nhà Đông Phương học hàng đầu như Massignon và Gibb. Do đó, dự án nhằm tăng thêm sinh khí cho triết học - như đã thấy trong các tác phẩm của Curtius, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf, Hofmansthal⁶⁶ - cũng có những nhân tố tương ứng trong việc Massignon tăng thêm sinh lực cho ngành nghiên cứu thuần túy Đông Phương học do các chuyên đề của ông về cái mà ông gọi là từ điển thần bí, từ vựng về sự sùng bái Đạo Hồi, v.v..

Nhưng có một mối liên hệ khác, lý thú hơn giữa Đông Phương học trong giai đoạn lịch sử này với các môn khoa học nhân văn ở phương Tây và với "Khoa học về tư tưởng" đương đại. Trước hết chúng ta phải ghi nhận rằng những chuyên đề nghiên cứu về văn hóa của những người không phải là Đông Phương học tất yếu có phản ứng ngay với những mối đe dọa đối với văn hóa nhân văn, những đe dọa đó bắt nguồn từ ý đồ muốn tăng cường sức mạnh của mình một cách ngông cuồng, chuyên môn hóa kỹ thuật một cách phi đạo đức được thể hiện ít nhất là một phần, qua sự xuất hiện của chủ nghĩa phát-xít ở châu Âu. Sự phản ứng này làm cho mối quan tâm có từ thời kỳ giữa hai cuộc đại chiến kéo dài sang thời kỳ sau khi kết thúc Chiến tranh thế giới lần thứ hai. Một bằng chứng cá nhân có tính học thuật và rất hùng biện về sự phản ứng này có thể được tìm thấy trong tác phẩm "Mimesis" của Erich Auerbach và trong tác phẩm "Philolog"⁶⁷, tập suy tư cuối cùng của ông. Ông nói rằng "Mimesis" được viết ra khi ông đang lánh nạn ở Thổ Nhĩ Kỳ và chủ yếu ông *nhìn* sự phát triển của văn hóa phương Tây ở giai đoạn gần như cuối cùng khi nền văn hóa ấy vẫn còn tính thống nhất và văn minh đồng bộ; do đó, ông tự đặt cho mình nhiệm vụ viết một tác phẩm tổng hợp dựa trên sự phân tích văn bản nhằm vạch ra những nguyên tắc hoạt động của văn học phương Tây với tất cả sự đa dạng, phong phú và khả năng phát triển cao của nó. Mục đích của ông là xây dựng một bản tổng hợp về nền văn hóa phương Tây, trong đó, bản tổng hợp có tầm quan trọng ngang với bản thân việc viết nó và Auerbach tin là có thể thực hiện được nhờ điều ông gọi là "Chủ nghĩa nhân đạo tư sản muộn màng"⁶⁸. Như vậy, đặc trưng riêng biệt đã được chuyển hóa thành biểu tượng rất có tính trung gian cao của quá trình lịch sử - quốc tế.

Với Auerbach, điều không kém phần quan trọng - và điều này rất liên quan tới Đông Phương học - là truyền thống nhân đạo có dính líu với một nền văn hóa dân tộc hoặc văn học dân tộc không phải của dân tộc mình: Hình mẫu của Auerbach là Curtius, người mà khối lượng nghiên cứu phi thường đã biện minh cho việc ông, một người Đức, đã cố ý chọn lựa và đi sâu nghiên cứu các ngôn ngữ có nguồn gốc Latinh. Như vậy không phải là ngẫu nhiên mà Auerbach đã kết thúc những suy tư lúc gần cuối đời của mình bằng việc trích lời của Hugo St. Victor viết trong cuốn Didascalion: "Ai thấy quê hương mình ngọt ngào thì người ấy vẫn đang là một người mới vào nghề và còn non nớt; người nào coi mọi miền đất khác cũng giống như mảnh đất quê hương mình là người đã cứng cáp rồi; người hoàn thiện là người coi toàn thế giới như một miền đất lạ"⁶⁹. Nếu người ta càng có khả năng rời bỏ ngôi nhà văn hóa của mình thì họ càng có khả năng đánh giá nó, và cả thế giới một cách dễ dàng, với tinh thần khách quan và sự khoan dung cần thiết để có cách nhìn chân thực. Và như vậy, người ta sẽ dễ dàng đánh giá bản thân và các nền văn hóa ngoại lai với sự kết hợp tương tự giữa sự gần gũi với việc giữ một khoảng cách.

Một lực lượng văn hóa không kém phần quan trọng đang định hình về phương pháp luận là việc sử dụng các "điển hình" trong các môn khoa học xã hội với tư cách là một phương tiện phân tích và một cách nhìn nhận các sự vật quen thuộc theo một lối mới. Lịch sử chính xác của các "điển hình" như đã thấy ở các nhà tư tưởng đầu thế kỷ XX: Weber, Durkheim, Lukacs, Mannheim và các nhà xã hội học khác đã được nghiên cứu nhiều lần⁷⁰. Nhưng, theo tôi, người ta đã thấy rằng những công trình nghiên cứu của Weber về Do Thái giáo, Tin lành giáo và Phật giáo đã đưa ông (có lẽ là vô tình) vào chính lãnh địa mà lúc đầu các nhà Đông Phương học vạch ra và khẳng định là của họ. Ở đó, trong số các nhà tư tưởng của thế kỷ XX, ông được sự cổ vũ của những người tin rằng có một sự khác biệt thuộc bản thể về "tâm lý" kinh tế (cũng như tôn giáo) giữa phương Đông và phương Tây. Mặc dù chưa bao giờ nghiên cứu thấu đáo về Đạo Hồi, Weber đã có ảnh hưởng đáng kể đối với lĩnh vực này, chủ yếu do quan niệm về "điển hình" của ông là sự xác nhận "từ bên ngoài" đối với nhiều luận thuyết đã biến thành quy định của các nhà Đông Phương học mà tư tưởng kinh tế chưa bao giờ vượt ra ngoài sự đánh giá cho rằng phương Đông về cơ bản là không có năng lực ngoại thương, thương mại và không có tư duy suy lý về kinh tế. Trong lĩnh vực nghiên cứu về Đạo Hồi, những sáo cũ đã đứng vững hàng trăm năm, cho đến khi xuất hiện công trình nghiên cứu của Maxime Rodinson - "Hồi giáo và chủ nghĩa tư bản" năm 1966. Tuy vậy khái niệm về "điển hình" của người phương Đông, người theo Đạo Hồi, người Ả-rập hay bất cứ thứ gì khác - vẫn tồn tại và được nuôi dưỡng

bằng các loại khái niệm trừu tượng hoặc các hệ biến hóa điển hình tương tự như đã xuất hiện từ các môn khoa học xã hội hiện đại.

Trong cuốn sách này tôi đã nhiều lần nói tới ý niệm xa lạ mà các nhà Đông Phương học thường cảm thấy khi họ phải xử lý hay phải sống trong một nền văn hóa rất khác lạ với nền văn hóa của mình. Giờ đây, một trong những khác biệt rõ ràng giữa Đông Phương học trong phiên bản Hồi giáo của nó và tất cả các ngành nhân văn khác, trong đó quan niệm của Auerbach về sự cần thiết của ý niệm xa lạ có một giá trị nào đó là các nhà Đông Phương học nghiên cứu Hồi giáo không bao giờ thấy sự xa lạ giữa họ với Đạo Hồi là có tác dụng tốt hoặc là một thái độ có tác dụng làm cho sự hiểu biết về nền văn hóa của chính mình được tốt hơn. Nói đúng hơn, sự xa lạ của họ đối với Đạo Hồi đã tăng thêm cảm giác của họ về sự ưu việt về văn hóa của châu Âu và sự ác cảm của họ mở rộng ra toàn bộ phương Đông và Đạo Hồi bị coi là đại diện kém cỏi (và thường là rất nguy hiểm) của phương Đông. Những khuynh hướng đó - đó cũng là lập luận của tôi - đã thâm nhập vào truyền thống nghiên cứu của Đông Phương học suốt thế kỷ XIX và với thời gian đã trở thành bộ phận tiêu chuẩn của hầu hết chương trình đào tạo của Đông Phương học, được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác. Ngoài ra, tôi nghĩ rằng có nhiều khả năng là các học giả châu Âu sẽ tiếp tục nhìn vùng Cận Đông thông qua lăng kính "nguồn gốc" Kinh Thánh của nó, tức là coi nó là một điểm có ảnh hưởng tôn giáo hàng đầu và rất vững chắc. Do có quan hệ đặc biệt với Đạo Thiên Chúa và Đạo Do Thái, nên Hồi giáo vẫn mãi mãi là ý tưởng hoặc "điển hình" của sự bất kính "*ban đầu*" về văn hóa và điều đó càng trở nên nghiêm trọng do sự lo sợ rằng nền văn minh Hồi giáo lúc ban đầu (cũng như hiện nay) vẫn tiếp tục chống đối phương Tây Thiên Chúa giáo, vì một lý do nào đó.

Vì những lẽ đó, Đông Phương học về Hồi giáo trong thời kỳ giữa các cuộc chiến tranh cũng chia sẻ ý nghĩ chung về các cuộc khủng hoảng văn hóa mà Auerbach và những người khác đã nêu ra (tôi đã trình bày ngắn về những người đó) nhưng không phát triển theo cách giống như các môn khoa học nhân văn khác. Bởi vì, Đông Phương học về Hồi giáo vẫn giữ trong lòng nó thái độ tranh luận rất *tôn giáo* mà nó đã có ngay từ ban đầu, cho nên nó vẫn duy trì một số chiều hướng phương pháp luận nhất định. Một, sự xa lạ về văn hóa của nó cần phải được gìn giữ để không chịu sự tác động của lịch sử hiện đại, của các hoàn cảnh chính trị - xã hội, và những tu chính cần thiết mà các dữ kiện mới đòi hỏi đối với bất cứ "điển hình", lịch sử và lý luận nào. Hai, những khái niệm trừu tượng do Đông Phương học đưa ra (đúng ra nên nói là cơ hội để nêu ra các khái niệm trừu tượng) về văn minh Hồi giáo được coi là có thêm giá trị mới, vì người ta cho rằng Hồi giáo đã hoạt động đúng theo cách mà các nhà Đông Phương học đã nhận định

(không căn cứ vào thực tế, chỉ căn cứ vào một loạt nguyên tắc "cổ điển"), cho nên người ta cũng cho rằng Hồi giáo hiện đại chẳng có gì khác hơn là một phiên bản cũ được khẳng định lại, đặc biệt là khi người ta giả định rằng, đối với Hồi giáo, tính hiện đại là một sự sỉ nhục hơn là một sự thách thức (khối lượng lớn các giả định, giả thiết trong đoạn mô tả này nhằm trình bày các bước quanh co, phức tạp, kỳ quặc và cần thiết để Đông Phương học duy trì được cách nhìn riêng trước thực tiễn của loài người).

Cuối cùng, nếu tham vọng tổng hợp trong ngữ văn (như Auerbach hoặc Curtius quan niệm) sẽ dẫn tới sự mở rộng hiểu biết của các học giả, nhận thức về tình bằng hữu của con người, về sự phổ biến của một số nguyên tắc ứng xử của con người, thì trong Đông Phương học về Hồi giáo, sự tổng hợp đã dẫn tới nhận thức sâu sắc hơn về sự khác biệt giữa Đông và Tây như đã được phản ánh trong Đạo Hồi.

Vậy điều mà tôi đang diễn tả là một cái gì đó sẽ phác họa tính cách của Đông Phương học về Hồi giáo cho đến nay: Sự thụt lùi của nó so với các môn khoa học nhân văn khác (thậm chí so với các ngành khác trong Đông Phương học), sự lạc hậu về phương pháp luận và tư tưởng nói chung, sự cách biệt tương đối của nó đối với sự phát triển của các ngành nhân văn khác và đối với thế giới thực sự của các điều kiện chính trị, xã hội, kinh tế, lịch sử⁷¹. Người ta đã ít nhiều nhận thức được sự tụt hậu của Đông Phương học về Hồi giáo (hoặc về Xêmit) vào cuối thế kỷ XIX, có thể vì một số nhà quan sát đã bắt đầu thấy Đông phương học về Hồi giáo hoặc Xêmit vẫn chưa tự giải thoát khỏi bối cảnh tôn giáo xuất xứ của nó.

Đại hội Đông Phương học đầu tiên được tổ chức tại Pari năm 1873. Và hầu như ngay từ đầu, các học giả khác đã thấy rõ, các nhà nghiên cứu về Hồi giáo và Xêmit nói chung đều bị lạc hậu về kiến thức. Tổng kết tất cả các kỳ đại hội được tổ chức từ 1873 đến 1897, R.N. Cust, học giả người Anh, đã nhận định như sau về sự thấp kém của ngành nghiên cứu về Đạo Hồi Xêmit:

"Những cuộc họp đó (như các cuộc họp bàn về lĩnh vực Xêmit cổ) thực sự đã thúc đẩy Đông Phương học tiến lên. Nhưng không thể nói như vậy về bộ phận nghiên cứu Xêmit hiện đại; bộ phận đó rất đông người nhưng các chủ đề thảo luận lại có rất ít liên quan đến văn học, những chủ đề đó chỉ gây được sự quan tâm của các học giả tài tử, nghiệp dư thuộc trường phái cũ, không hấp dẫn đối với lớp "hướng đạo viên" vĩ đại của thế kỷ XIX. Tôi buộc phải nhờ Pliny để tìm ra một chữ. Bộ phận này thiếu cả tinh thần khảo cổ lẫn ngữ văn hiện đại; báo cáo giống như báo cáo tại hội nghị các cán bộ phụ giảng đại học thế

kỷ trước họp bàn việc đọc một đoạn trích từ một vở kịch Hy Lạp hoặc nhấn mạnh một nguyên âm, - trước khi thời kỳ bình minh của khoa ngữ văn so sánh đã quét sạch đám mạng nhện của những người chuyên bình luận, ghi chú về các tác phẩm cổ điển, - bàn về việc liệu Mohammed có thể cầm được bút, có thể viết được không?⁷²

Trong một chừng mực nào đó, cuộc tranh cãi của các nhà nghiên cứu đồ cổ mà Cust đã mô tả là một phiên bản học thuật của chủ nghĩa chống Xêmit của châu Âu. Ngay cả tên gọi "Xêmit hiện đại" cũng là nhằm gộp cả tín đồ Hồi giáo và Do Thái (bắt nguồn từ khái niệm Xêmit cổ do Renan đề xướng), cũng gương ngon cờ bài chủng cùng với một sự phô trương kiến thức phù hợp. Ở đoạn sau của bản tổng kết, Cust nhận xét rằng, trong hội nghị đó, "người Aryan đã cung cấp nhiều tư liệu để suy tư" như thế nào. Rõ ràng, "người Aryan" là một phản đề đối với "người Xêmit" nhưng do một số lý do mà tôi đã nêu trên kia, người ta cảm thấy những tên gọi "lại giống" đó lại đặc biệt thích hợp với người Xêmit, và điều đó có những hậu quả nặng nề về đạo đức và con người đối với cộng đồng nhân loại nói chung mà lịch sử thế kỷ XIX đã chứng minh đầy đủ. Tuy vậy, điều chưa được nhấn mạnh đầy đủ trong lịch sử của chủ nghĩa bài Xêmit là việc hợp pháp hóa các tên gọi "lại giống" của Đông Phương học và, điều quan trọng hơn đối với mục đích của tôi ở đây là cách hợp pháp hóa học thuật và kiến thức lại tồn tại dai dẳng suốt thời kỳ hiện đại qua các cuộc thảo luận về Đạo Hồi, người Ả-rập và vùng Cận Đông. Không còn có thể viết được những luận văn học thuật (hay phổ thông) về "tâm trí người da đen" hoặc "cá tính người Do Thái", nhưng người ta hoàn toàn có thể nghiên cứu "tư tưởng người theo Đạo Hồi" hay "tính cách người Ả-rập", và tôi sẽ bàn sau về vấn đề này.

Như vậy, để hiểu một cách thích đáng phả hệ trí thức của Đông Phương học về Hồi giáo giữa hai cuộc đại chiến như chúng ta đã được thấy một cách lý thú và đầy đủ (tôi không có ý mỉa mai) qua sự nghiệp của Massignon và Gibb, ta sẽ hiểu được sự khác nhau giữa thái độ khái quát của các học giả Đông Phương học đối với tư liệu của mình và sự rất giống nhau về mặt văn hóa giữa các loại thái độ của Đông Phương học và đã thể hiện rõ trong tác phẩm của các nhà ngữ văn học như Auerbach và Curtius. Sự khủng hoảng tri thức của Đông Phương học về Hồi giáo là một khía cạnh khác của cuộc khủng hoảng tinh thần trong "chủ nghĩa nhân đạo tư sản muộn màng". Tuy nhiên về hình thức và phong cách, Đông Phương học về Hồi giáo coi các vấn đề của nhân loại là có thể tách thành các phạm trù gọi là "phương Đông" và "phương Tây". Thế rồi, người ta tin rằng đối với phương Đông, sự giải phóng, tự thể hiện, tự phát triển đều không phải là những vấn đề giống như của phương Tây. Thay vào đó, các học giả Đông Phương học về Đạo

Hồi lại trình bày những tư duy của mình về Đạo Hồi theo cách nhấn mạnh việc họ *chống đối*, cũng như việc người ta đều giả định là Đạo Hồi cũng chống đối sự thay đổi, sự hiểu nhau giữa Đông và Tây, sự phát triển của nam và nữ thoát khỏi những thiết chế cổ điển, cổ sơ, cổ lỗ, để tiến vào hiện đại. Thực vậy, ý đồ chống lại sự thay đổi rất gay gắt, những quyền lực của sự chống đối đó, được coi là rộng khắp cho nên khi đọc tác phẩm của các học giả Đông Phương học, người ta hiểu rằng sự kiện bị thảm lớn đáng sợ không phải là việc phá hoại nền văn minh phương Tây mà là việc phá hoại các hàng rào ngăn cách phương Đông với phương Tây. Gibb chống lại chủ nghĩa dân tộc trong các quốc gia Hồi giáo hiện đại vì ông cảm thấy chủ nghĩa dân tộc sẽ làm xói mòn các cơ cấu nội tại giữ cho Đạo Hồi có tính chất Đông phương; chủ nghĩa dân tộc thế tục sẽ làm cho phương Đông không khác gì phương Tây. Điều đáng kinh phục ở Gibb là ông có cảm tình và khả năng đặc biệt để hòa mình với một tôn giáo xa lạ, cho nên ông đã thể hiện sự không đồng tình của mình theo cách dường như *nói thay cho* cộng đồng Hồi giáo chính thống. Cách phát biểu đó là sự quay lại thói quen lâu năm của các nhà Đông Phương học vẫn thường nói thay cho dân bản xứ, và đó là một cố gắng chân thành đến mức nào để phát ngôn vì quyền lợi tốt nhất của Đạo Hồi: đó là một câu hỏi mà lời giải đáp nằm ở giữa hai đáp án thay thế.

Tất nhiên không một học giả hay một nhà tư tưởng nào có thể là đại diện hoàn mỹ cho một thể loại hoặc một trường phái nào, mà ông ta tham gia là do nguồn gốc dân tộc hay do hoàn cảnh lịch sử mà thôi. Tuy vậy, trong một truyền thống tương đối cách ly và có tính chuyên ngành cao như môn Đông Phương học, tôi cho rằng trong mỗi một học giả đều có nhận thức, vừa tự giác vừa không tự giác, về truyền thống dân tộc, nếu không phải là tư tưởng dân tộc. Điều này đặc biệt đúng và cũng đúng đối với Đông Phương học, do có sự dính líu trực tiếp về chính trị của các quốc gia châu Âu vào công việc của các quốc gia phương Đông nào đó. Người ta nghĩ ngay đến trường hợp của Snouk Hurgronje, một ví dụ không phải Anh, không phải Pháp trong đó ý thức về nhận dạng dân tộc của học giả là rõ ràng và đơn giản⁷³. Tuy thế, ngay sau khi đã nêu mọi điều kiện thích đáng về sự khác nhau giữa một cá nhân và một điển hình (hoặc giữa một cá nhân và một truyền thống), thì điều nổi bật mà người ta vẫn phải ghi nhận là mức độ mà Gibb và Massignon là những điển hình tiêu biểu. Có lẽ sẽ tốt hơn nếu nói rằng Gibb và Massignon đã thỏa mãn tất cả các mong đợi mà truyền thống dân tộc, tình hình chính trị của đất nước họ, lịch sử nội bộ của các "trường phái" Đông Phương nước họ đã tạo ra cho họ.

Sylvain Lévi đã phân biệt hai trường phái một cách sắc sảo:

"Sự quan tâm chính trị đã cột chặt Anh và Ấn Độ, đã buộc tác phẩm của người Anh phải có liên hệ bền vững với thực tiễn cụ thể, và duy trì sự đồng bộ giữa việc thể hiện quá khứ và quang cảnh hiện tại.

Được nuôi dưỡng bằng truyền thống cổ điển, Pháp lại đi tìm tâm trí con người như đã được bộc lộ ra ở Ấn Độ theo cách tương tự như Pháp đã quan tâm đến Trung Hoa"⁷⁴.

Sẽ quá dễ dàng nếu nói rằng kết quả của sự phân cực đó là, một mặt, có tác phẩm tinh táo và đúng mức, hiệu quả, cụ thể và, mặt khác, lại có tác phẩm có tính phổ biến nặng về suy đoán và sắc sảo. Tuy nhiên, sự phân cực lại làm sáng tỏ hai sự nghiệp dài và hết sức nổi bật đã khống chế Đông Phương học về Hồi giáo ở Pháp và Anh - Mỹ cho đến những năm 1960; sự khống chế đó có chút ý nghĩa nào đó là vì mỗi học giả đều xuất phát từ và đã hoạt động trong một truyền thống tự giác mà sự hạn chế (hay giới hạn, về tri thức và chính trị) có thể được mô tả như Lévi đã nêu ở trên.

Gibb sinh ra ở Ai Cập, Massignon ở Pháp. Cả hai ông đều trở thành những tín đồ sùng đạo và đã nghiên cứu không những xã hội mà cả sinh hoạt tôn giáo trong xã hội. Cả hai đều rất hiểu thực tế và, một trong những thành quả vĩ đại của họ là làm cho học thuật truyền thống được sử dụng trong thế giới chính trị hiện đại. Tuy vậy, phạm vi nghiên cứu của họ - và hầu như cả kết cấu của nó - lại rất khác nhau, dù đã trừ hao sự khác nhau rõ ràng về học vấn và giáo dục tôn giáo của họ. Trong bài cáo phó về Massignon năm 1962, Gibb đã nói rằng suốt đời mình Massignon đã chuyên tâm nghiên cứu tác phẩm của Al-Hallaj, "ông đã không bao giờ ngừng tìm kiếm các vết tích của Al-Hallaj trong văn học và sự sùng tín Hồi giáo" ở giai đoạn sau, và phạm vi nghiên cứu gần như không giới hạn của ông đã đưa ông tới khắp nơi, tìm ra những chứng cứ về "tâm trí con người qua không gian và thời gian". Với một tác phẩm đề cập tới mọi phương diện, mọi địa bàn của đời sống và tư tưởng Hồi giáo đương đại, sự hiện diện của Massignon trong Đông Phương học là một thách thức liên tục đối với các đồng nghiệp của ông. Chắc chắn đã có lúc Gibb kính phục nhưng cuối cùng ông đã xa rời Massignon:

"Việc theo đuổi những chủ đề là bằng cách nào đó mà liên kết được đời sống tinh thần của tín đồ Hồi giáo với tín đồ Giatô giáo (và điều đó đã giúp ông tìm ra) một điểm tương đồng trong việc tôn sùng Fatima và, do vậy ông đã tìm ra một lĩnh vực quan tâm đặc biệt trong việc nghiên cứu tư tưởng Shi'ite dưới nhiều biểu hiện của nó hoặc cả trong cộng đồng có các nguồn gốc Abraham và có các chủ đề như "Bảy người mê ngủ". Do chất lượng, những tác phẩm của ông về các đề tài ấy đã giành được ý nghĩa quan trọng, thường xuyên trong các hoạt động nghiên cứu về Hồi giáo. "Nhưng chính vì chất lượng mà các tác phẩm ấy gồm có hai loại. Một loại ở mức bình thường về học thuật khách quan, tìm cách soi sáng

bản chất của một hiện tượng nhất định bằng sử dụng nhuần nhuyễn các phương tiện đã được xác định để nghiên cứu. Loại thứ hai là, ở mức mà những dữ kiện và hiểu biết khách quan, được tiếp thu và chuyển hóa do một khả năng trực giác cá nhân tầm cỡ về tinh thần. Không phải lúc nào cũng dễ phân rõ ranh giới giữa trực giác và sự tôn lên do kết quả của sự thổ lộ dạt dào nhân cách phong phú của ông".

Ở đây có gợi ý rằng những tín đồ Giatô giáo dễ bị lôi cuốn vào việc nghiên cứu "sự tôn sùng Fatima" hơn tín đồ Đạo Tin lành, nhưng rõ ràng là, Gibb ngờ vực bất cứ ai làm lu mờ sự phân biệt giữa "học thuật khách quan" và học thuật dựa vào (thậm chí đi sâu vào) "trực giác với những cá nhân có tầm cỡ về tinh thần". Tuy nhiên, Gibb đã đứng ở đoạn tiếp theo trong bài cáo phó khi ông thừa nhận khả năng phong phú về tri thức của Massignon trong những lĩnh vực rất khác nhau như "chủ nghĩa biểu tượng của nghệ thuật Hồi giáo, cơ cấu của lôgic Hồi giáo, những phức tạp của tài chính thời Trung cổ, tổ chức của các phường hội thợ thủ công"; Gibb cũng đứng khi tiếp theo đó ông đã nói rằng việc Massignon sớm quan tâm tới ngôn ngữ Xêmit đã làm "nảy sinh các hoạt động nghiên cứu tinh lược mà những người không thông thạo sẽ coi đó như ngang với những huyền bí của các nhà chú giải Kinh Thánh ngày xưa". Tuy vậy, Gibb lại kết thúc bằng một nhận xét độ lượng, rằng:

"Đối với chúng ta, bài học mà ông đã nêu bằng tấm gương của mình cho các nhà Đông Phương học thuộc thế hệ của mình là ngay Đông Phương học cổ điển cũng không còn đủ khả năng đáp ứng, nếu không có sự cam kết, ở mức độ nào đó, với những lực lượng quan trọng đã cung cấp ý nghĩa và giá trị cho những phương diện khác nhau của các nền văn hóa phương Đông"⁷⁵.

Cố nhiên, đó là đóng góp lớn nhất của Massignon và đúng là trong bộ môn Hồi giáo học đương đại ở Pháp (đôi khi vẫn còn được gọi như thế) đã phát triển truyền thống hòa mình với "các lực lượng quan trọng" của "văn hóa phương Đông"; chỉ cần nhắc tới những thành quả lớn lao của các học giả như: Jacques Berque, Maxim Rodinson, Yves Lacoste, Roger Arnaldez - họ rất khác nhau trong cách đề cập và về ý định - thì ta sẽ rất lấy làm ngạc nhiên về tấm gương đầy sức sống của Massignon, mà tác động đầy trí tuệ đối với tất cả các vị đó là điều không thể nắm bắt. Tuy nhiên, trong khi tập trung bình luận - theo lối kể chuyện - về những điểm mạnh và điểm yếu của Massignon, Gibb lại bỏ sót một số điểm nổi bật của Massignon, những điểm làm cho ông ta rất khác với Gibb, và khi nhìn lướt thì những điểm ấy làm cho ông trở thành biểu tượng chín mươi của một diễn biến then chốt trong Đông Phương học ở Pháp. Một là, nguồn gốc cá

nhân của Massignon, một điều đã minh họa một cách thú vị cái chân lý đơn giản của việc Lévi mô tả Đông Phương học của Pháp. Chính tư tưởng "một tâm trí con người" là một cái gì ít nhiều xa lạ với bối cảnh tôn giáo và trí tuệ mà từ đó Gibb đã phát triển giống như nhiều nhà Đông Phương học Anh; trong trường hợp của Massignon, khái niệm "tâm trí", trên tư cách là một thực thể có tính tôn giáo và tính thẩm mỹ, đạo đức và lịch sử, là một điều ông đã được nuôi dưỡng từ thời thơ ấu. Gia đình ông vốn có quan hệ thân thiết với những người như Huysmans và trong hầu hết những bài viết của ông, nền giáo dục ban đầu của ông trong môi trường trí thức cũng như những tư tưởng của chủ nghĩa biểu tượng ở giai đoạn cuối đều được thể hiện rõ, thậm chí có cả một nhánh đặc biệt của đạo Giatô (và chủ nghĩa thần bí Sufi) mà ông quan tâm. Trong tác phẩm của Massignon không có sự khắc khổ; tác phẩm của ông được xây dựng với một trong những phong cách vĩ đại nhất của Pháp trong thế kỷ. Những ý kiến của ông về kinh nghiệm của con người đã dựa rất nhiều vào các nhà tư tưởng, các nghệ sĩ cùng thời với ông và chính phạm vi văn hóa rất rộng của bản thân phong cách của ông đã đặt ông vào một vị trí khác với Gibb. Những ý kiến sơ khởi của ông được sản sinh ra trong thời kỳ gọi là suy đồi về mỹ học nhưng chúng vẫn dựa vào những người như Bergson, Durkheim, Mauss. Tiếp xúc đầu tiên của ông với môn Đông Phương học là thông qua Renan và những bài giảng của Renan mà ông được nghe khi còn là thanh niên; ông cũng là học trò của Sylvain Lévi và sau đó kết bạn với những nhân vật như Paul Claudel, Gabriel Bounouse, Jacques và Raissa Maritain và Charles de Foucauld. Về sau, ông đã tiếp thu được những tác phẩm về các lĩnh vực tương đối mới mẻ như xã hội học thành thị; ngôn ngữ học cơ cấu, phân tích tâm lý, nhân chủng học cận đại, lịch sử hiện đại. Chưa nói tới công trình đồ sộ nghiên cứu về Al-Hallaj, các luận văn của ông đã dựa một cách dễ dàng vào toàn bộ văn học Đạo Hồi; sự uyên bác khó hiểu của ông, nhân cách rất dễ gần của ông làm khi làm cho ông có vẻ như một học giả do Jorge Luis Borges tạo nên. Ông rất nhạy cảm với các chủ đề "phương Đông" trong văn học châu Âu, đó cũng là một trong những điều Gibb quan tâm nhưng điểm không giống với Gibb là Massignon không bị hấp dẫn chủ yếu bởi các nhà văn châu Âu "đã hiểu" phương Đông hoặc các bài viết của Âu châu có tính chứng thực một cách nghệ thuật về những gì mà sau này các học giả Đông Phương học sẽ phát hiện ra (ví dụ Gibb quan tâm đối với Scott trên tư cách là nguồn tư liệu để nghiên cứu về Saladin). "Phương Đông" của Massignon hoàn toàn phù hợp với thế giới của "Bảy người mê ngủ" hoặc của những người cầu nguyện cho Abraham (hai chủ đề do Gibb chọn ra và coi là dấu hiệu nổi bật trong quan điểm không chính thống của Massignon về Đạo Hồi): Kỳ dị và hơi khác thường hoàn toàn đáp ứng với năng khiếu giải thích sáng chói mà Massignon đã vận dụng (và trong một ý nghĩa nào đó đã biến thành một đề

tài). Nếu Gibb ưa thích Saladin của Scott thì Massignon lại ưa thích Nerval trên tư cách là một thi sĩ bị xã hội ruồng bỏ (poète maudit), một hiện tượng kỳ lạ về tâm lý học. Như vậy không phải để nói rằng Massignon chỉ chú trọng nghiên cứu quá khứ; trái lại, ông có sự hiện diện to lớn, trong quan hệ Pháp - Hồi giáo, về chính trị cũng như về văn hóa. Rõ ràng ông là người nhiệt tình, tin rằng có thể thâm nhập vào sâu thế giới Hồi giáo, không phải chỉ bằng nghiên cứu học thuật mà có thể bằng sự tận tâm với tất cả mọi hoạt động của Hồi giáo, trong đó phần không nhỏ là thế giới Giatô giáo phương Đông nằm trong Đạo Hồi, mà một nhánh phụ của nó là Badaliya Sodality đã được Massignon nồng nhiệt cổ vũ.

Đôi khi năng khiếu văn chương của Massignon làm cho các công trình học thuật của ông có vẻ thất thường, có tính quốc tế quá nhiều và nhiều khi nặng về suy đoán riêng. Về bề ngoài đó làm cho người ta lầm lẫn và thực tế ít khi diễn tả đủ những văn phẩm của ông. Ông cố tình tránh cái ông gọi là "sự phân tích có tính phân tích và tĩnh tại của Đông Phương học"⁷⁶, một kiểu chông chất cứng nhắc các nguồn tư liệu, bằng chứng, chứng minh... lên trên một văn bản hoặc vấn đề được giả định là của Đạo Hồi... Ở mọi nơi, ông cố gắng nắm được càng nhiều càng tốt bối cảnh của văn bản, của vấn đề, làm cho nó sống động lên và hầu như làm cho người đọc ngạc nhiên, với tầm nhìn sâu sắc của mình, của một người sẵn lòng vượt mọi giới hạn về học thuật và truyền thống để đi sâu vào trái tim con người trong bất cứ văn bản nào. Không một nhà Đông Phương học hiện đại nào - và ngay cả Gibb, một người gần bằng Massignon về thành quả và ảnh hưởng - trong một tiểu luận lại có thể tham chiến một cách dễ dàng (và chính xác) một loạt điều huyền bí về Hồi giáo, và về cả Sung, Mallanmé, Kierkegaard; và chắc chắn có rất ít nhà Đông Phương học có được tầm nhìn rộng, kinh nghiệm chính trị cụ thể đã thể hiện trong luận văn của ông năm 1952: "Phương Tây đứng trước phương Đông: tính ưu việt của một giải pháp văn hóa"⁷⁷. Tuy thế, thế giới trí thức của ông lại được giới hạn rõ ràng. Nó có cấu trúc dứt khoát, nguyên vẹn từ đầu tới cuối sự nghiệp của ông và được gói gọn, mặc dù quy mô và tham chiếu hết sức phong phú vận động đồng thời trong một loạt tư tưởng căn bản không thay đổi. Tôi xin tóm lược cơ cấu và danh mục các ý tưởng của ông: Massignon lấy điểm xuất phát là sự tồn tại của 3 tôn giáo Abraham, trong đó Hồi giáo là đạo của Ishmahel, đơn thần giáo của một dân tộc bị gạt ra khỏi lời hứa thiêng liêng với Isaac. Do đó, Hồi giáo là một tôn giáo phản kháng (chống lại Thượng đế là người Cha; chống lại Chúa Jesus là vị hiện thân) nhưng vẫn lưu giữ trong mình nỗi buồn bất đầu bằng nước mắt của Hagar. Ngôn ngữ Arập, do đó, là ngôn ngữ của nước mắt cũng như toàn bộ khái niệm "Jihad" (Thánh chiến) của tín đồ Đạo Hồi (và Massignon nói rõ ràng đó là hình thức anh hùng ca trong Đạo Hồi mà không thấy, không hiểu được) có tầm trí tuệ quan trọng mà chức năng là

chiến tranh chống Thiên Chúa giáo và Do Thái giáo như là những kẻ thù từ bên ngoài và chống tà giáo như là kẻ thù bên trong. Tuy thế, Massignon tin rằng ông có thể phát hiện trong nội bộ Hồi giáo một loại dòng nước ngược, nằm trong sự huyền bí, con đường đi tới ân huệ thiêng liêng, và xứ mạng trí thức chủ yếu của Massignon là nghiên cứu con đường đó. Đặc trưng chủ yếu của chủ nghĩa huyền bí là tính chất chủ quan, và khuynh hướng không có tính suy lý, thậm chí không thể lý giải được của nó là hướng tới cái độc đáo, riêng lẻ, kinh nghiệm tức thời của việc tham gia vào điều thiêng liêng của Thượng đế. Tất cả công trình nghiên cứu phi thường của Massignon về thuyết huyền nhiên là một cố gắng nhằm mô tả hành trình của linh hồn thoát khỏi sự nhất trí hạn chế được áp đặt cho chúng do cộng đồng Hồi giáo chính thống, tức là Sunna đưa ra. Một người Iran theo thuyết huyền nhiên thường liêu lĩnh hơn người huyền nhiên Arập. Một phần do ông là một người Aryan (nhãn hiệu "Aryan" hay "Xêmit" của thế kỷ XVII rất hấp dẫn, lý thú đối với Massignon, giống như tinh chính đáng của luận điểm của Schlegel về sự chống đối giữa hai nhóm ngôn ngữ)⁷⁸, một phần do người Iran đó đi tìm cái *toàn mỹ*; theo Massignon, người Arập huyền nhiệm có xu hướng thiên về điều mà Waardenburg gọi là chủ nghĩa độc tôn. Nhân vật điển hình đối với Massignon là Al-Hallaj, người tìm sự tự giải phóng bên ngoài cộng đồng chính thống bằng cách yêu cầu và sau cùng đạt được việc bị đóng đinh trên Thánh giá, điều mà tất cả tín đồ Đạo Hồi từ chối. Theo Massignon, Mohammed đã cố ý bác bỏ cơ hội người ta dành cho ông để nối liền khoảng cách giữa ông và Thượng đế. Do đó, thành quả của Al-Hallaj là đã đạt được sự thống nhất huyền nhiệm với Thượng đế, trái với bản chất của Hồi giáo.

Bộ phận còn lại của cộng đồng chính thống sống trong tình thế mà Massignon gọi là "cơn khát bản thể". Thượng đế hiện ra trước con người như một loại khiếm diện, từ chối việc hiện diện, tuy vậy ý thức quy phục Thượng đế của những người sùng tín Đạo Hồi đã sản sinh ra nhận thức về sự siêu việt của Thượng đế và không khoan dung với bất cứ sự sùng bái nào. Theo Massignon, nguồn gốc của những ý tưởng đó là "một trái tim đã được rửa sạch", vừa dốc lòng sùng bái Đạo Hồi lại vừa có cả lòng kính yêu đối với Thượng đế như trong trường hợp những kẻ theo chủ nghĩa huyền nhiên như Al-Hallaj.

Trong trường hợp nào cũng vậy, sự thống nhất siêu việt của Thượng đế (tawhid) là một điều các tín đồ sùng kính Hồi giáo phải đạt được, phải hiểu được kỹ càng, hoặc thông qua chứng minh hoặc thông qua tình yêu huyền nhiên đối với Thượng đế như Massignon đã viết trong một tiểu luận, - điều đó đã định nghĩa "chủ định của Hồi giáo"⁷⁹ là gì. Rõ ràng, Massignon có cảm tình với thiên hướng huyền nhiên trong Đạo Hồi, do điều đó gần gũi với bản chất của ông là một tín đồ sùng Đạo Giatô, và điều đó có tác dụng gây rối loạn trong tín ngưỡng chính thống. Massignon

hình dung Đạo Hồi là một tôn giáo không ngừng gắn với sự từ chối, sự xuất hiện muộn màng, (so với các tôn giáo Abraham khác), nhận thức tương đối khô khan đối với thế giới vật chất, có những cơ cấu rộng lớn để chống lại sự "rối loạn tâm linh" theo kiểu Al-Hallaj và các người theo xu hướng huyền nhiên. Sufi, sự đơn độc của nó với tư cách là một tôn giáo "phương Đông" duy nhất còn tồn tại trong ba đơn thần giáo vĩ đại⁸⁰.

Nhưng, một quan niệm rõ ràng nghiêm khắc như thế về Đạo Hồi, với "những điều đơn giản và bất biến"⁸¹ (đặc biệt đối với một đầu óc phong phú như của Massignon) không chứa đựng sự thù địch sâu sắc đối với Đạo Hồi. Trong khi đọc Massignon, điều đập vào mắt chúng ta là việc ông liên tục nhấn mạnh đến sự cần thiết phải đọc tổng hợp, - một yêu cầu mà không ai có thể nghi ngờ được tính thành thực tuyệt đối của nó. Năm 1951, ông viết rằng Đông Phương học của ông "không phải là một chuyện ngoại lai kỳ lạ, không phải là từ bỏ châu Âu mà là xếp ở mức tương đương các phương pháp nghiên cứu của chúng ta và các truyền thống văn minh cổ đại đã qua"⁸². Nếu áp dụng vào việc đọc một văn bản tiếng Ả-rập hay Hồi giáo thì loại Đông Phương học này sẽ có những giải thích hết sức thông minh; và sẽ là khờ dại nếu không tôn trọng thiên tài cũng như cái mới mẻ trong tư duy của Massignon. Tuy vậy trong định nghĩa Đông Phương học của ông, cần chú ý hai cụm từ: "phương pháp nghiên cứu của chúng ta" và "các truyền thống văn minh cổ đại đã qua". Điều ông làm là tổng hợp hai định lượng khá đối nghịch, và chính sự thiếu cân xứng lạ lùng đó làm cho người ta thắc mắc chứ không phải bản thân sự đối lập giữa châu Âu với phương Đông. Massignon ngụ ý nói bản chất sự khác biệt giữa Đông và Tây là giữa hiện đại và truyền thống cũ. Thực thế, trong các tác phẩm của ông về các vấn đề chính trị và đương đại (và đó chính là nơi người ta hầu như thấy ngay các giới hạn trong phương pháp của ông), sự đối lập Đông - Tây đã thể hiện ra một cách kỳ lạ.

Ở mức độ tốt nhất, Massignon thấy rằng về xung đột Đông - Tây thì phương Tây phải chịu trách nhiệm lớn về việc phương Tây đã xâm lược phương Đông; về chủ nghĩa thực dân phương Tây, về việc phương Tây liên tục công kích Hồi giáo. Ông đã chiến đấu không mệt mỏi nhân danh văn minh Hồi giáo và, như đã được chứng minh qua một khối lượng lớn thư từ, bài viết của ông sau năm 1948, ông đã ủng hộ dân tỵ nạn Palestin, bảo vệ quyền của những người Ả-rập theo Đạo Hồi và Đạo Thiên Chúa ở Palestine chống lại chủ nghĩa bành trướng Do Thái, chống lại điều ông gọi một cách nghiêm khắc là "chủ nghĩa thực dân tư sản" của Do Thái (khi phê phán một phát biểu của Abba Eban)⁸³. Nhưng khuôn khổ tầm nhìn của ông cũng chủ yếu tập trung vào phương Đông Hồi giáo của thời đã qua, và phương Tây của thời hiện đại. Giống như Robertson Smith, Massignon đã coi người phương Đông không phải là người hiện đại mà là người Xêmit; sự xếp loại thấp

này đã khống chế mạnh mẽ tư duy của ông. Ví dụ: năm 1960, ông và Jacques Berques, một đồng nghiệp tại trường Đại học Pháp công bố tập đối thoại của họ về "người Arập" trên tạp chí *Esprit*, trong đó họ đã dành rất nhiều thời gian để tranh luận về việc liệu có phải cách tốt nhất để xem xét các vấn đề của người Arập đương đại như là ví dụ hay không, hay là nên nói rằng cuộc tranh chấp Arập - Israel thực chất là vấn đề Xêmit. Berques đã cố chỉ trích một cách nhẹ nhàng và "thúc đẩy" Massignon hướng theo khả năng cho rằng, cũng giống như phần còn lại của thế giới, người Arập đã trải qua điều mà ông ta gọi là "thay đổi về nhân chủng". Massignon đã lập tức bác bỏ khái niệm đó⁸⁴. Những cố gắng liên tục của ông nhằm tìm hiểu và trình bày về cuộc xung đột Palestin, tuy có tính nhân đạo sâu sắc, đã không bao giờ thoát ra khỏi cuộc tranh cãi giữa Issac và Ishma, hoặc về cuộc tranh luận giữa ông với Israel, thì ông cũng không thoát khỏi sự căng thẳng giữa Do Thái giáo và Thiên Chúa giáo. Khi thành phố, làng mạc của người Arập bị những người theo chủ nghĩa bành trướng Do Thái đánh chiếm thì chính tính nhạy cảm tôn giáo của Massignon bị xúc phạm.

Châu Âu, đặc biệt là Pháp, được coi là thực tế đương đại. Một phần do sự đối đầu chính trị ban đầu với Anh trong thế giới Chiến tranh lần thứ nhất nên Massignon còn duy trì một sự không thiện cảm sâu sắc đối với Anh, và chính sách của Anh; còn Lawrence và những người đồng quan điểm lại đại diện cho một chính sách quá phức tạp mà Massignon đã chống lại trong khi làm việc với vua Faisal. Ông viết: "Tôi cùng với Faisal tìm cách xâm nhập vào bản thân truyền thống của Đức Vua". Người Anh dường như đại diện cho "sự bành trướng" ở phương Đông, chính sách kinh tế phi đạo đức và một loại triết lý lỗi thời về ảnh hưởng chính trị⁸⁵. Người Pháp hiện đại hơn, họ buộc phải lấy từ phương Đông những gì họ đã mất đi về tính cách tinh thần, về các giá trị truyền thống, v.v.. Tôi nghĩ rằng việc Massignon đầu tư vào quan điểm đó là theo truyền thống có trong suốt thế kỷ XIX đã coi phương Đông là cách trị liệu tốt cho phương Tây, và đó là một truyền thống đã bắt đầu từ Quinet. Với Massignon, truyền thống đó được liên kết với lòng trắc ẩn Thiên Chúa giáo: "Đối với người phương Đông, chúng ta nên vận dụng khoa học về lòng trắc ẩn, sự "tham gia" thậm chí vào việc xây dựng ngôn ngữ và cấu trúc trí tuệ, tinh thần của họ và thực sự phải tham gia như vậy. Bởi vì, xét tới cùng môn khoa học này sẽ chứng minh hoặc là những chân lý mà cũng là của chúng ta, hoặc là những chân lý ta đã đánh mất và cần phải giành lại. Cuối cùng, và theo một ý nghĩa sâu sắc, mọi sự vật đang tồn tại đều là tốt theo một ý nghĩa nào đó, và các dân tộc thuộc địa khốn khổ đó không chỉ tồn tại để phục vụ cho các mục đích của chúng ta mà còn vì bản thân họ nữa"⁸⁶.

Tuy vậy, người phương Đông, không thể tự đánh giá và hiểu được chính mình. Một phần do những gì châu Âu đã làm đối với họ, họ đã mất tôn giáo và triết lý

của họ; bên trong tín đồ Đạo Hồi có "một lỗ hổng to lớn"; họ gần kề tình trạng vô chính phủ và tự sát. Do vậy, nghĩa vụ của nước Pháp là liên kết với nguyện vọng của tín đồ Hồi giáo là muốn bảo tồn nền văn hóa truyền thống, quyền trị vì của các vương triều và di sản của các tín đồ⁸⁷.

Không có học giả nào, kể cả Massignon, có thể cưỡng lại áp lực của nước mình hoặc truyền thống học thuật trong đó mình hoạt động. Trong nhiều phát biểu công khai về phương Đông và mối quan hệ giữa phương Đông và phương Tây, dường như Massignon đã chất lọc rồi nhưng vẫn lập lại những tư tưởng của các nhà Đông Phương học khác của Pháp. Tuy vậy, cần công nhận rằng sự chất lọc, phong cách riêng, thiên tài cá nhân cuối cùng có thể vượt qua những hạn chế chính trị đã tác động một cách phi cá nhân thông qua truyền thống và môi trường dân tộc. Dù vậy, trong trường hợp của Massignon, ta vẫn phải thừa nhận rằng theo một hướng thì ý kiến của ông về phương Đông vẫn hoàn toàn mang tính truyền thống, và tính Đông Phương học, mặc dù cá tính và tính lập dị đáng chú ý của ông. Theo ông, phương Đông Hồi giáo có tính tâm linh, Xêmit, bộ lạc, căn bản là đơn thần giáo, không Aryan: những tính từ đó giống như một danh sách miêu tả về nhân chủng học cuối thế kỷ XIX. Trước con mắt ông, những kinh nghiệm tương đối thực tế, chủ nghĩa thực dân, chủ nghĩa đế quốc, sự áp bức kinh tế, tình yêu, chết chóc, trao đổi văn hóa dường như luôn luôn được lọc qua thấu kính siêu hình, và rốt cuộc bị phi nhân hóa: họ là Xêmit, Âu châu, phương Tây, Aryan, v.v.. Những phạm trù ấy đã cơ cấu hóa thế giới của ông và làm cho những điều ông nói có một ý nghĩa sâu sắc, ít nhất là đối với chính ông. Theo một hướng khác, giữa những ý nghĩ cá nhân và rất chi tiết của thế giới học thuật, Massignon đã chuyển tới một vị trí đặc biệt. Ông tái xây dựng và bảo vệ Hồi giáo chống lại châu Âu đồng thời chống lại chính bản thân tính chất chính thống của Hồi giáo. Việc can thiệp vào phương Đông trên tư cách là người giúp cho phương Đông sinh động và người chiến sĩ là biểu tượng của việc ông chấp nhận sự khác biệt của phương Đông, và những cố gắng của ông nhằm cải biến nó theo ý mình. Cả ý chí của ông muốn thấu hiểu phương Đông và đại diện cho nó đều rất mạnh - Nhân vật Al-Hallaj của ông thể hiện hoàn chỉnh ý chí đó của ông. Mức độ quan trọng khác thường mà Massignon dành cho Al-Hallaj trước hết nói lên việc ông quyết định nâng một nhân vật vượt lên trên nền văn hóa của nó; thứ hai, việc Al-Hallaj ngày càng đại biểu cho một sự thách thức thường xuyên, thậm chí một điều gây bức bối cho các tín đồ Đạo Thiên Chúa ở phương Tây vốn cho rằng đức tin không phải là (có lẽ không thể là) sự tự hy sinh cực đoan như của người theo phái Sufi. Trong cả hai trường hợp, Al-Hallaj của Massignon nhằm thể hiện và là hiện thân của các giá trị mà hệ thống học thuyết chủ yếu của Đạo Hồi đã đặt ra ngoài vòng

pháp luật, một hệ thống mà bản thân Massignon đã tập trung miêu tả nhằm chủ yếu để đánh bại nó bằng cách sử dụng Al-Hallaj.

Tuy vậy, chúng ta không nên nói ngay rằng công trình của Massignon có tính lệch lạc hay chỗ yếu của nó là đã trình bày sai lạc về Đạo Hồi, vì một tín đồ "bình thường" hay "trung bình" có thể gắn bó với tín ngưỡng đó. Chính một học giả Đạo Hồi nổi tiếng đã nêu lập luận về điểm thứ hai mặc dù không nêu đích danh Massignon là người có lỗi⁸⁸. Dù người ta có thể nghiêng về các lập luận như thế - bởi vì, như cuốn sách này đã chứng minh, Đạo Hồi căn bản đã bị phương Tây trình bày sai lạc - vấn đề thực sự là liệu người ta có thể có một sự trình bày đúng sự thật về bất cứ vấn đề gì không? hay là có bất cứ hoặc mọi sự trình bày, bởi vì chúng chỉ là sự trình bày và trước hết chúng đều gắn chặt với ngôn ngữ, và sau đó, là gắn chặt với văn hóa, môi trường chính trị của người trình bày. Nếu khả năng thứ hai là đúng (và tôi tin như thế) thì chúng ta phải sẵn sàng chấp nhận thực tế là ngoài sự thật ra, sự trình bày tự thân nó phải gắn bó, đan xen, ràng buộc với nhiều thứ khác nữa và bản thân "sự thật" cũng chỉ là một sự trình bày mà thôi. Về mặt phương pháp luận, điều này dẫn ta đến chỗ phải coi sự trình bày đúng hay sai, (hai điều đó chỉ khác nhau về mức độ) nhưng sự trình bày nằm trong một sân chơi chung được xác định cho chúng không phải chỉ do một chủ đề chung mà còn do một số nhân tố lịch sử chung, truyền thống chung và thuyết giảng chung. Bên trong lĩnh vực ấy, không phải do một học giả đơn độc nào có thể tạo ra mà, từng học giả tiếp nhận và sau đó có thể tìm thấy một chỗ cho riêng mình, và có sự đóng góp của riêng mình. Sự đóng góp đó, dù có tính thiên tài xuất chúng đi nữa thì cũng chỉ là chiến lược về sắp xếp bố trí lại tư liệu trong một lĩnh vực; thậm chí một học giả phát hiện ra một nguyên bản đã thất lạc cũng chỉ có thể xuất trình văn bản được "tìm thấy" trong một bối cảnh đã được chuẩn bị sẵn cho nó, vì chính đó mới là ý nghĩa thực của việc *tìm thấy* một văn bản mới. Như vậy, mỗi đóng góp cá nhân trước hết sẽ gây ra những thay đổi trong lĩnh vực và sau đó lại thúc đẩy thêm tình trạng ổn định mới, giống như trên một diện tích mặt bằng đã có 20 chiếc compa, bây giờ đặt thêm chiếc thứ 21 sẽ làm rung động tất cả số đã có, sau đó sẽ đi tới một hình thái thỏa hiệp mới.

Sự trình bày của Đông Phương học trong nền văn hóa châu Âu có cái mà ta có thể gọi là sự nhất quán về thuyết giảng, dựa vào sự chứng minh không những của lịch sử mà cả sự hiện diện vật chất (và thiết chế). Như tôi đã nói về Renan, sự nhất quán đó là một hình thức văn hóa, một hệ thống các cơ hội để phát biểu về phương Đông. Ý của tôi là hệ thống này không chỉ là sự trình bày sai lạc về một số tinh túy, thực chất của phương Đông (mà tôi không tin) - mà nó thường được vận hành vì một mục đích, theo một khuynh hướng, trong một bối cảnh cụ

thể về lịch sử, tri thức, thậm chí kinh tế -. Nói một cách khác, các sự trình bày đều có mục đích, có hiệu quả trong phần lớn thời gian, và hoàn thành một hay nhiều mục đích. Trình bày là sắp xếp, hoặc như Roland Barthes đã nói về tất cả các sự vận hành ngôn ngữ, trình bày là một sự bóp méo. Ở châu Âu, phương Đông, trên tư cách là một sự trình bày, được định hình - hay bị bóp méo - do một sự nhạy cảm ngày càng khu biệt, đối với một vùng địa lý gọi là "phương Đông". Các chuyên gia về vùng này đã nghiên cứu nó, bởi vì với thời gian nghề nghiệp Đông Phương học đòi hỏi họ phải trình bày cho xã hội mình những hình ảnh về phương Đông, những kiến thức và phát hiện sâu sắc của mình. Và trong một mức độ rộng lớn, nhà Đông Phương học phải cung cấp cho xã hội mình những sự trình bày về phương Đông: a) có dấu ấn riêng của mình; b) minh họa quan điểm của mình về phương Đông có thể và phải như thế nào; c) phải tranh luận với quan điểm của một người nào khác về phương Đông; d) cung cấp một sự diễn giảng cho Đông Phương học những gì hết sức cần thiết vào thời điểm nào đó; e) đáp ứng được một số yêu cầu về văn hóa, nghề nghiệp, dân tộc, chính trị, kinh tế của thời đại. Điều rõ ràng là kiến thức tích cực sẽ không bao giờ vắng mặt nhưng không có vai trò tuyệt đối. Nói đúng hơn, "kiến thức" không bao giờ là nguyên thô, trực tiếp hay đơn thuần khách quan và đó là những gì mà do 5 thuộc tính nêu ở trên của sự trình bày Đông Phương học *phân phối* và *phân phối* lại.

Theo cách nhìn đó, thì việc Massignon là một "thiên tài" được thần thoại hóa là phần ít hơn, còn Massignon chủ yếu là một loại hệ thống để sản sinh ra một số loại phát biểu được phổ biến vào rất nhiều hình thái thuyết giảng mà tất cả hợp lại thành hồ sơ lưu trữ hoặc là tư liệu văn hóa của thời đại của ông. Tôi không nghĩ rằng qua việc chấp nhận điều này chúng ta phi nhân hóa Massignon hoặc là hạ thấp ông ta là chịu sự chi phối của quyết định luận tâm thường. Ngược lại, trong một ý nghĩa nào đó, chúng ta sẽ thấy một con người có thể có được nhiều khả năng văn hóa, khả năng sáng tạo hơn với một tâm vóc thể chế, hoặc siêu nhân: và đây chắc chắn là điều mà một con người bình thường cần phải khát khao nếu nó không vui lòng với sự tồn tại như một người trần tục trong thời gian và không gian. Khi Massignon nói: "Tất cả chúng ta đều là người Xêmit", ông đã cho thấy phạm vi các ý nghĩ của ông đối với xã hội mình, phạm vi mà những tư tưởng của ông về phương Đông có thể vượt qua những hoàn cảnh mang tính tương thuật địa phương của một người Pháp và của xã hội Pháp. Phạm trù Xêmit được Đông Phương học của Massignon nuôi dưỡng nhưng sức mạnh của nó lại bắt nguồn từ xu hướng muốn vượt ra ngoài các hạn chế của ngành học thuật để bước vào lịch sử và nhân chủng học rộng lớn, nơi dường như nó có giá trị và sức mạnh nào đó.⁸⁹

Ít nhất là ở một mức độ nào đó, những công thức và trình bày của Massignon

về phương Đông đã có ảnh hưởng trực tiếp, nếu nó không phải là một giá trị không bị tranh chấp trong phướng hội những người chuyên nghiên cứu về phương Đông. Như tôi đã nói trên, sự thừa nhận của Gibb về những thành quả của Massignon chứng tỏ rằng ông nhận thức rõ Massignon là một người có khả năng thay thế cho chính công trình của Gibb (ngụ ý như vậy) và do đó cần đề cập Massignon. Cổ nhiên, tôi đang quy cho lời cáo phó của Gibb những ý nghĩ mà chúng chỉ là những vết tích chứ chưa phải là những phát biểu thật sự. Nhưng các vết tích rõ ràng rất quan trọng nếu giờ đây chúng ta coi sự nghiệp của Gibb là một đối lập có nhằm đề cao sự nghiệp của Massignon. Thay mặt Viện Hàn lâm Anh, Albert Hourani viết một bài để tưởng nhớ Gibb (và tôi đã nói tới bài đó nhiều lần). Bài đó đã tóm tắt rất hay sự nghiệp của Gibb, các ý kiến chính của ông, tầm quan trọng của việc nghiên cứu của ông. Tôi không có ý kiến gì khác với cách đánh giá của Hourani. Nhưng ông đã bỏ sót một cái gì đó, dù rằng thiếu sót đó đã được bổ cứu, một phần bởi một tác phẩm nhỏ hơn của William Polk viết về Gibb có nhan đề là "Ngài Hamilton Gibb ở giữa Đông Phương học và Lịch sử"⁹⁰. Hourani có xu hướng coi Gibb là sản phẩm của những sự gặp gỡ cá nhân, ảnh hưởng cá nhân v.v.; còn sự hiểu biết chung về Gibb của Polk thì kém tinh tế hơn Hourani nhưng lại coi Gibb là đỉnh cao của một truyền thống học thuật cụ thể và chúng ta có thể gọi đó là sự nhất trí hoặc là mô hình về nghiên cứu - học thuật, mặc dù trong luận văn của Polk không dùng từ ngữ đó. Từ ngữ đó được vay mượn một cách thô thiển của Thomas Kuhn, và rất phù hợp và xác đáng đối với Gibb, người mà Hourani đã nhắc nhở chúng ta bằng nhiều cách rằng ông là một nhân vật có tính thể chế cao. Mọi việc Gibb nói hay làm, từ buổi đầu ở London cho tới những năm ở Oxford, rồi tới những năm có nhiều ảnh hưởng trên tư cách là giám đốc trung tâm nghiên cứu về Trung Đông của Đại học Harvard đều mang dấu ấn rõ rệt của một bộ óc hoạt động một cách rất dễ dàng trong các thể chế đã có. Massignon lại là người ngoài cuộc, còn Gibb là tay trong của thể chế. Dù sao, cả hai đều đạt tới đỉnh cao uy tín và ảnh hưởng trong Đông Phương học của Pháp và Anh - Mỹ. Đối với Gibb, phương Đông không phải là một địa điểm gặp gỡ trực tiếp mà là một điều được đọc, nghiên cứu, viết lách trong phạm vi các giới hạn của các hội học thuật, các trường đại học hoặc trong các cuộc hội nghị của các học giả. Giống như Massignon, Gibb thường tự hào về tình thân hữu với tín đồ Hồi giáo, nhưng giống như Lane, tình thân hữu đó dường như là những tình hữu nghị hữu ích, không có tính quyết định. Bởi vậy, Gibb là nhân vật vương triều trong khuôn khổ học thuật Anh (sau đó là Mỹ) về phương Đông, một học giả mà tác phẩm đã thể hiện một cách tự giác xu hướng dân tộc của một truyền thống học thuật nằm trong các trường đại học, các cơ sở nghiên cứu, các chính phủ.

Một chỉ dẫn cho điều ấy là, trong những năm đạt tới độ chín muồi, Gibb thường nói chuyện hay viết bài cho các cơ quan quyết định chính sách. Ví dụ, năm 1951, ông đã có bài viết trong một cuốn sách nhan đề: "Cận Đông và các cường quốc", trong đó ông ra sức giải thích sự cần thiết phải mở rộng các chương trình của Anh - Mỹ nghiên cứu về phương Đông.

"Toàn bộ tình hình của các nước phương Tây đối với các nước Á, Phi đã thay đổi. Chúng ta đã không còn có thể dựa vào yếu tố uy tín mà dường như đã đóng một vai trò to lớn trong tư duy trước chiến tranh; chúng ta cũng không còn có thể trông chờ rằng các dân tộc Á-Phi hay Đông Âu tự đến với chúng ta, học tập chúng ta trong khi chúng ta cứ yên vị tự tại. Chúng ta phải nghiên cứu họ để có thể tập làm việc với họ trong mối quan hệ gần gũi hơn, có đi có lại"⁹¹.

Nhưng điều kiện về mối quan hệ mới đó sau này đã được nêu trong bài "Xem xét lại việc nghiên cứu khu vực". Nghiên cứu về phương Đông không phải chủ yếu là hoạt động học thuật mà là công cụ của chính sách quốc gia đối với các nước mới được độc lập - có thể là khó bảo - trong thế giới thuộc địa cũ. Với một tiêu điểm nhận thức mới về tầm quan trọng của mình đối với cộng đồng Đại Tây Dương, các nhà Đông Phương học trở thành người hướng dẫn cho các nhà vạch chính sách, các nhà kinh doanh và một thế hệ học giả mới.

Đối với cách nhìn sau này của Gibb, điều quan trọng nhất không phải là hành động tích cực của nhà Đông Phương học trên tư cách là học giả (ví dụ loại học giả như Gibb thời trẻ đã nghiên cứu các cuộc xâm lăng của Đạo Hồi vào Trung Á) mà là khả năng thích nghi của việc nghiên cứu đối với công việc nhà nước. Hourani đã nêu rõ:

... "Gibb thấy rõ rằng, các chính quyền và các nhóm ưu việt hiện đại đã hành động mà đã không hiểu hoặc đã phủ định các truyền thống về sinh hoạt xã hội và đạo đức của chính họ, và thất bại của họ bắt nguồn từ đó. Bởi vậy, những cố gắng chủ yếu của ông hướng vào việc làm sáng tỏ tính chất riêng, bản chất khu biệt của xã hội Hồi giáo, những tín ngưỡng và văn hóa làm cơ sở cho xã hội đó thông qua việc nghiên cứu kỹ lưỡng quá khứ. Ngay về vấn đề này lúc đầu ông cũng có xu hướng nhìn nó chủ yếu là có tính chất chính trị"⁹².

Nhưng, không thể có cách nhìn đó nếu Gibb trước đó đã không chuẩn bị rất kỹ càng. Chính đó là nơi chúng ta trước hết phải tìm hiểu ý kiến của ông. Một trong những người Gibb chịu ảnh hưởng sớm nhất là Duncan McDonald, và rõ ràng chính từ những tác phẩm của người này mà Gibb đã rút ra quan điểm cho rằng, "Đạo Hồi là một hệ thống sinh hoạt đồng bộ và hệ thống đó trở nên đồng

bộ chủ yếu không phải do những người theo Đạo Hồi mà là do một học thuyết, một phương pháp hành giáo, tư tưởng về trật tự, được sự tham gia của tất cả tín đồ Hồi giáo. Giữa nhân dân và "Đạo Hồi" rõ ràng có sự gặp gỡ đầy năng động nào đó, thế nhưng điều quan trọng đối với nhà nghiên cứu phương Tây là nắm được sức mạnh bên ngoài và bất ngờ của Đạo Hồi để có thể hiểu được các kinh nghiệm và nếm trải của tín đồ Đạo Hồi chứ không phải là ngược lại".

Đối với McDonald và sau đó đối với cả Gibb, những khó khăn về nhận thức học và phương pháp luận của "Hồi giáo" trên tư cách là đối tượng (cũng có thể có những phát biểu rất chung chung chưa bao giờ được giải quyết). Về phần mình, McDonald tin rằng, trong Đạo Hồi người ta có thể nhận thức được những khía cạnh của một sự trừu tượng gây ra lo sợ, đó là trạng thái tâm lý phương Đông. Toàn bộ chương mở đầu của cuốn sách có ảnh hưởng lớn nhất của McDonald (tầm quan trọng của sách này đối với Gibb không thể giảm nhẹ được) "*Thái độ tôn giáo và đời sống trong Đạo Hồi*" là văn tuyển những phát biểu không thể hỗ trợ được bằng lập luận về phương Đông hoặc tâm trí phương Đông. Ông bắt đầu bằng cách nói rằng: "Tôi thấy rõ và chấp nhận rằng quan niệm về điều không thấy được là gần gũi hơn và có thực đối với người phương Đông hơn là đối với người phương Tây". "Những nhân tố lớn gây thay đổi mà thỉnh thoảng hầu như có vẻ làm đảo lộn quy luật chung" lại không làm đảo lộn quy luật chung đó và cũng không làm đảo lộn các quy luật chung, rộng lớn khác chi phối tâm trí người phương Đông. "Sự khác nhau cơ bản trong tư tưởng người phương Đông không phải là sự nhẹ dạ, cả tin đối với những sự vật không trông thấy được mà là họ không có khả năng xây dựng một hệ thống đối với những vật trông thấy được". Một cạnh khía khác của khó khăn đó - mà sau này Gibb coi là nguyên nhân của việc văn chương Ả-rập không có hình thái và người Hồi giáo, có quan niệm rời rạc về thực tại - "là sự khác nhau ở người phương Đông căn bản không phải là sự sùng đạo mà là sự thiếu ý thức pháp luật. Đối với người phương Đông, không có trật tự tự nhiên bất động". Nếu một "thực tế" như vậy có vẻ không phải là nguyên nhân của những thành quả lớn trong khoa học Hồi giáo mà khoa học hiện đại của phương Tây dựa vào một phần khá lớn thì về điều đó McDonald lại im lặng. Ông nói tiếp: "Bất cứ chuyện gì đều có thể xảy ra với người phương Đông. Điều siêu tự nhiên lại gần gũi đến mức có thể chạm tới người phương Đông bất cứ lúc nào". Việc một *cơ hội* - tức là sự ra đời của đơn thần giáo về lịch sử và địa lý ở phương Đông - trở thành cả một lý luận về sự khác nhau giữa Đông và Tây trong lập luận của McDonald cho thấy mức độ cam kết của McDonald với "Đông Phương học". Sau đây là tóm tắt ý kiến của ông:

"Như vậy, không có khả năng nhìn cuộc sống một cách vững chắc và toàn diện, thì không thể hiểu rằng một lý luận về đời sống cần phải bao quát được tất cả mọi thực tế; *nhược điểm* là vì bị thúc đẩy bởi một

ý tưởng duy nhất và không thấy có điều gì khác. Tôi tin rằng sự khác nhau giữa phương Đông và phương Tây chính là ở đó⁹³.

Cố nhiên, điều đó chẳng có gì thật là mới cả. Từ Schlegel tới Renan, từ Robertson Smith tới T.E. Lawrence, những ý tưởng ấy đã được lặp đi lặp lại nhiều lần. Chúng thể hiện một quyết định về phương Đông, chứ không phải là một thực tế của tự nhiên. Bất cứ ai, giống như Gibb và McDonald, tự giác đi vào một nghề nghiệp gọi là Đông Phương học đều đã làm điều đó, trên cơ sở một quyết định: phương Đông là phương Đông, phương Đông là khác và vân vân... Do đó, những sự đi sâu, sàng lọc rồi trình bày rõ ràng sẽ duy trì và kéo dài quyết định về việc khoanh lại và kiểm chế phương Đông. Không có ý mĩa mai gì trong quan niệm của McDonald (và Gibb) cho rằng, một nhược điểm của phương Đông là bị một ý tưởng duy nhất thúc đẩy; nhưng cả hai người có vẻ không nhận thức được mức độ *Đông Phương học* bị thúc đẩy bởi một ý kiến duy nhất về sự khác nhau của phương Đông. Và cả hai ông đều không quan tâm đến việc những tên gọi chung như "Đạo Hồi" hay "phương Đông", đã được dùng làm danh từ riêng, kèm theo những tính từ, động từ dường như là chỉ các con người chứ không phải nói về những ý tưởng duy tâm.

Do đó, không phải ngẫu nhiên, luận đề chủ yếu của Gibb trong hầu hết mọi tác phẩm của ông viết về đạo Hồi và người Ả-rập là sự căng thẳng giữa "Đạo Hồi" trên tư cách là một thực thể phương Đông phi thường, hấp dẫn và thực tiễn kinh nghiệm hằng ngày của con người. Với tư cách là một học giả và là một tín đồ sùng Đạo Thiên Chúa, ông đầu tư vào "Đạo Hồi", nhưng không phải là đầu tư vào những điểm mà theo ông là những rắc rối tương đối tầm thường do chủ nghĩa dân tộc, đấu tranh giai cấp, kinh nghiệm của các cá nhân về tình yêu, sự tức giận hay lao động của con người đã đưa vào trong tôn giáo đó. Không ở nơi nào sự đầu tư đó đã làm giảm giá trị học thuật của ông một cách rõ ràng như trong tập "Hồi giáo sẽ đi về đâu?", một tác phẩm do ông chủ biên và góp bài xuất bản năm 1932 (trong đó cũng có một bài hay của Massignon nói về Đạo Hồi ở Bắc Phi). Gibb tự đặt cho mình nhiệm vụ đánh giá Đạo Hồi, hiện trạng, con đường tương lai có thể có của nó. Trong nhiệm vụ đó, ông chủ trương là các vùng riêng rẽ và rõ ràng khác nhau của thế giới Hồi giáo sẽ không có sự bác bỏ lẫn nhau mà là ví dụ của sự thống nhất của Đạo Hồi. Gibb nêu và giới thiệu một định nghĩa về Đạo Hồi; sau đó, trong kết luận, ông nói về thực trạng và tương lai thật sự của nó. Giống như McDonald, dường như Gibb hoàn toàn thỏa mãn với ý tưởng về một phương Đông thống nhất thành một khối mà hoàn cảnh tồn tại không thể dễ dàng thu nhỏ lại thành một chủng tộc hoặc thành một lý thuyết về chủng tộc;

việc cương quyết phủ nhận giá trị của sự khái quát về chủng tộc, Gibb đã vượt lên trên những điều đáng chê trách nhất của các thế hệ Đông Phương học

trước đây. Gibb có quan niệm hoàn lương và thiện cảm tương ứng về tính phổ biến và bao dung của Hồi giáo là cho phép các cộng đồng ngôn ngữ, tôn giáo khác nhau chung sống hòa bình, dân chủ dưới quyền lực tuyệt đối của Đạo Hồi. Tuy nhiên, Gibb đã vạch rằng, trong các cộng đồng đó chỉ có những người theo Do Thái giáo và những người Maronite theo Đạo Thiên Chúa là không có khả năng chấp nhận sự chung sống và phát biểu đó là một lời tiên đoán nghiêm khắc.⁹⁴

Tuy vậy, lập luận chủ yếu của Gibb là: vì rốt cuộc Đạo Hồi thể hiện mối quan tâm độc nhất của người phương Đông đối với cái "không trông thấy được", chứ không phải đối với thiên nhiên, cho nên Đạo Hồi có vị trí ưu tiên, thống trị đối với toàn bộ cuộc sống ở phương Đông Hồi giáo. Đối với Gibb, Đạo Hồi là tính chính thống của Hồi giáo, là cộng đồng các tín đồ, là đời sống, sự thống nhất, có thể hiểu được và có các giá trị. Đạo Hồi còn là pháp luật và trật tự, bất kể sự phá rối của những người chủ trương gây chiến tranh thần thánh chống lại các dị giáo và các phần tử hoạt động cộng sản. Hết trang này đến trang khác, cuốn "Hồi giáo sẽ đi về đâu?" của Gibb, cho biết rằng các ngân hàng thương mại mới ở Ai Cập, Syri là những thực thể của Đạo Hồi hoặc là sáng kiến của Đạo Hồi: trường học và tỷ lệ biết chữ ngày càng tăng cũng là thực thể Hồi giáo, giống như báo chí, sự Âu hóa và các Hội trí thức. Không có chỗ nào Gibb nói đến chủ nghĩa thực dân châu Âu khi ông bàn về sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân tộc và các "độc tố" của nó. Lịch sử của Đạo Hồi hiện đại có thể sẽ dễ hiểu hơn nếu xét tới việc nó chống lại về mặt chính trị và không chính trị, chống lại chủ nghĩa thực dân. Nhưng Gibb đã không hề nghĩ đến điều đó. Dường như ông cũng không quan tâm đến vấn đề liệu các chính quyền "Hồi giáo" mà ông bàn đến là có tính chất cộng hòa, phong kiến tiểu vương hay vương triều. "Đạo Hồi", theo Gibb, là một loại thượng tầng kiến trúc bị đe dọa bởi chính trị (chủ nghĩa dân tộc, hoạt động cộng sản, Tây phương hóa) và các mưu toan nguy hiểm trong Đạo Hồi nhằm can thiệp vào chủ quyền tri thức của nó. Trong đoạn sau đây danh từ "tôn giáo" và các nhân tố liên quan đã tô màu cho lời văn của Gibb đến mức làm cho người ta thấy khó chịu trước sức ép phổ biến đối với "Hồi giáo":

"Trên tư cách là một tôn giáo, Đạo Hồi đã mất rất ít sức mạnh của mình, nhưng trên tư cách là một trọng tài của đời sống xã hội (trong thế giới hiện đại) thì Đạo Hồi đã bị hạ bệ; cùng với nó hay trên nó, có nhiều lực lượng mới đã phát huy quyền lực mà đôi khi mâu thuẫn với truyền thống và giải pháp xã hội của nó và xâm nhập vào Đạo Hồi. Nói một cách đơn giản nhất, tình hình như sau: Cho đến gần đây, tín đồ Hồi giáo bình thường và là nông dân không có lợi ích hay chức năng chính trị gì, không tiếp xúc với văn học nào ngoài văn học tôn giáo, không có lễ hội hay sinh hoạt cộng đồng nào, trừ những gì liên quan

đến tôn giáo và người đó thấy ít hay không thấy gì về thể giới bên ngoài, trừ phi thông qua lăng kính tôn giáo. *Đối với tín đồ đó, tôn giáo nghĩa là tất cả.* Tuy vậy, giờ đây, hơn cả ở các nước tiên tiến, lợi ích của những người đó đã được mở rộng và hoạt động của họ không còn bị tôn giáo hạn chế. Họ thấy những vấn đề chính trị đã bày ra trước mắt mình, tự đọc hoặc được người khác đọc cho nghe, hàng loạt bài viết về đủ loại chủ đề chẳng có gì liên quan đến tôn giáo và trong đó có thể không bàn gì đến quan điểm tôn giáo và sự phán quyết lại dựa vào những nguyên tắc hoàn toàn khác... (Đoạn in nghiêng là để nhấn mạnh thêm)⁹⁵.

Xin công nhận rằng hơi khó nhìn thấy bức tranh này bởi vì không giống các tôn giáo khác, *Hồi giáo là hoặc nghĩa là tất cả.* Tôi nghĩ rằng trên tư cách là một sự mô tả hiện tượng thuộc con người, cường điệu là điều độc đáo của Đông Phương học. Đối với người phương Tây, bản thân cuộc sống - chính trị, văn học, nghị lực hoạt động, tăng trưởng - là sự xâm phạm vào cái tổng thể phương Đông không thể tưởng tượng được đó. Tuy vậy, trên tư cách "là một sự bổ sung và là đối trọng với văn minh phương Tây", Đạo Hồi, trong hình thức hiện đại của nó, vẫn là một đối tượng hữu ích: đây chính là điều cốt lõi trong luận điểm của Gibb về Hồi giáo hiện đại. Bởi vì "về phương diện rộng rãi nhất của lịch sử, điều bây giờ đang xảy ra giữa châu Âu và Đạo Hồi là sự tái hội nhập của văn minh phương Tây đã bị cắt rời một cách giả tạo trong thời Phục hưng và giờ đây đang khẳng định lại sự thống nhất của mình với sức mạnh áp đảo"⁹⁶.

Massignon đã không che giấu sự suy đoán siêu hình của mình; Gibb thì khác, ông đã nêu những nhận xét tựa hồ như đó là những hiểu biết khách quan (một phạm trù mà ông ta thấy thiếu ở Massignon). Tuy nhiên, nếu đối chiếu với hầu hết tiêu chuẩn thì nói chung, các tác phẩm của Gibb về Đạo Hồi đều có tính siêu hình, không những vì ông dùng những khái niệm trừu tượng như "Hồi giáo" và làm như chúng có ý nghĩa rõ ràng, riêng biệt, và hơn thế nữa vì "Đạo Hồi" của Gibb đã xảy ra không bao giờ rõ ràng tại nơi nào và thời điểm nào. Một mặt, theo McDonald, ông dứt khoát đặt Hồi giáo ra ngoài phương Tây. Nhưng mặt khác, trong phần lớn tác phẩm của mình, Gibb lại "tái hội nhập" Hồi giáo với phương Tây. Năm 1955, ông làm rõ hơn một chút tình hình "bên trong bên ngoài" đó: phương Tây chỉ đã thu nhận từ Đạo Hồi những yếu tố phi khoa học mà chính nó đã thu nhận từ phương Tây, còn khi vay mượn rất nhiều từ khoa học Hồi giáo phương Tây chỉ áp dụng quy luật làm cho "khoa học tự nhiên và kỹ thuật... lan truyền một cách vô tận"⁹⁷. Kết quả là nó đã làm cho Đạo Hồi, "trong

nghệ thuật, thẩm mỹ, triết học và tư tưởng tôn giáo" trở thành một hiện tượng hạng nhì (bởi vì những thứ đó đến từ phương Tây) và về khoa học, công nghệ thì Đạo Hồi trở thành ống dẫn cho các nhân tố không phải là độc đáo của riêng Đạo Hồi (sui generis).

Tư duy của Gibb về Đạo Hồi được thể hiện rõ *bên trong* các giới hạn siêu hình đó, và thực tế, hai tác phẩm quan trọng ông viết trong những năm 1940: "Các xu hướng hiện đại trong Đạo Hồi" và "Học thuyết Mohammedan: một tổng quan lịch sử" đã cụ thể hóa các vấn đề khá nhiều. Trong cả hai cuốn đó, Gibb đã cố gắng trình bày về cuộc khủng hoảng hiện tại của Đạo Hồi, đối lập cái vốn có và chủ yếu của Đạo Hồi với các cố gắng hiện đại để cải biến nó. Tôi đã nói tới sự thù địch của Gibb đối với các trào lưu hiện đại hóa trong Đạo Hồi cũng như trong sự cam kết ngoan cố của ông đối với tính chính thống Hồi giáo. Bây giờ, đã tới lúc chúng ta phải nói đến việc Gibb thích dùng từ học thuyết Mohammedan hơn là từ Hồi giáo (bởi vì ông nói rằng Đạo Hồi thực sự dựa trên một ý tưởng kế thừa về truyền giáo mà đỉnh cao là Mohammed) và ông khẳng định rằng khoa học chủ yếu trong Đạo Hồi là luật pháp, và luật pháp đã sớm thay thế thần học. Điều kỳ lạ là các lời khẳng định này về Đạo Hồi không phải dựa trên những bằng chứng trong nội tại của Đạo Hồi mà là dựa trên một logic rõ ràng nằm bên ngoài tôn giáo đó. Không một tín đồ Đạo Hồi nào tự xem mình là một người theo thuyết Mohammedan và cho tới nay, tín đồ Hồi giáo không nhất thiết cảm thấy luật pháp quan trọng hơn thần học. Nhưng điều mà Gibb làm là đặt mình, trên tư cách là một học giả, vào các mâu thuẫn mà ông am hiểu và vào đúng điểm rạn nứt trong "Đạo Hồi", giữa quá trình hình thức bên ngoài và thực tế bên trong⁹⁸.

Như vậy nhà Đông Phương học này coi mình có trách nhiệm diễn đạt sự rạn nứt đó và, do đó, nói lên sự thật về Đạo Hồi, và theo định nghĩa, Đạo Hồi không thể diễn đạt điều đó được vì những mâu thuẫn của nó đã hạn chế khả năng tự nhận thức của nó. Phần lớn những phát triển chung của Gibb về Đạo Hồi lại cung cấp cho đạo đó những quan niệm mà tôn giáo hay văn hóa ấy, do chính định nghĩa của mình, lại không thể nắm vững được: "Triết học phương Đông chưa bao giờ đánh giá cao tư tưởng cơ bản về công bằng có trong triết học Hy Lạp". Các xã hội phương Đông, "trái với hầu hết xã hội phương Tây", nói chung, "chỉ tập trung sức lực vào việc xây dựng các tổ chức xã hội vững bền hơn là xây dựng các hệ thống tư duy triết học lý tưởng". Chỗ yếu nội tại cơ bản của Đạo Hồi là đã "làm tan rã sự liên kết giữa trật tự tôn giáo và các tầng lớp trên và tầng lớp trung bình"⁹⁹. Nhưng Gibb cũng biết rõ rằng Hồi giáo không bao giờ tự cô lập mình với phần còn lại của thế giới và do đó nó phải chia sẻ những phá vỡ bên ngoài, những nhược, khuyết điểm và những rạn nứt giữa bản thân Đạo Hồi và thế

giới. Như vậy, ông ta nói rằng Hồi giáo hiện đại là kết quả của việc một tôn giáo cổ điển đã tiếp xúc một cách không đồng đạo với các tư tưởng lãng mạn phương Tây. Để phản ứng lại cuộc tấn công đó, Hồi giáo đã phát triển một trường phái các nhà hiện đại hóa và tư tưởng của họ ở khắp nơi đều bộc lộ nỗi thất vọng, những tư tưởng không phù hợp với thế giới hiện đại: chủ nghĩa Madhis, chủ nghĩa dân tộc, một vương triều Hồi giáo tái sinh, v.v.. Tuy thế, phản ứng có tính chất bảo thủ đối với chủ nghĩa hiện đại cũng không phù hợp với hiện đại, bởi nó đã sản sinh ra xu hướng chống đối, phản tiến bộ, ngoan cố. Như vậy, chúng ta đặt câu hỏi: cuối cùng, Hồi giáo là gì nếu nó không khắc phục được sự rạn nứt trong nội bộ và cũng không xử lý được một cách thỏa đáng với môi trường bên ngoài? Câu trả lời có thể được tìm thấy trong đoạn rất quan trọng sau đây, trích từ tác phẩm "Các xu hướng hiện đại":

"Hồi giáo là một tôn giáo sống động và thiết yếu, hấp dẫn con tim, trí óc và lương tâm của hàng trăm triệu người, đặt ra chuẩn mực để con người sống trung thực, điều độ và biết sợ Thượng đế. Không phải Hồi giáo đã trở nên xơ cứng mà cái bị xơ cứng là những công thức chính thống, thần học có hệ thống, các bài viết và nói về xã hội của nó. Chính ở đây có sự rạn nứt, có sự bất mãn của một tỷ lệ lớn các tín đồ có học và thông minh nhất, và thể hiện rõ ràng nhất nguy cơ cho tương lai.

Xét tới cùng, không một tôn giáo nào có thể cưỡng lại sự tan rã nếu có một hố sâu vãnh cửu giữa những đòi hỏi đối với ý chí và sự hấp dẫn đối với trí tuệ của các tín đồ. Đối với đại đa số tín đồ Hồi giáo, chưa có sự rạn nứt và điểm này biện minh cho việc các thầy tu từ chối, không chấp nhận các biện pháp vội vã mà các nhà hiện đại hóa đề nghị; mặt khác, sự phát triển của các xu hướng hiện đại hóa đã báo hiệu rằng, không thể xếp xó, trì hoãn mãi việc tái định hình.

Trong khi cố gắng xác định nguồn gốc và nguyên nhân của sự xơ cứng của các công thức Đạo Hồi, chúng ta có thể tìm thấy lời giải cho câu hỏi mà các nhà hiện đại hóa đã nêu nhưng chưa giải quyết được: định hình lại các nguyên tắc cơ bản của Đạo Hồi theo cách nào để không ảnh hưởng xấu đến các nhân tố thiết yếu của nó¹⁰⁰.

Phần cuối của đoạn trích này khá quen thuộc: nó gợi ý cho ta thấy khả năng truyền thống của Đông Phương học về tái xây dựng và định hình lại phương Đông, bởi vì phương Đông không có khả năng làm việc đó cho chính mình. Như vậy, phần nào, Đạo Hồi của Gibb tồn tại trước Đạo Hồi như nó vốn đã được thực hành, nghiên cứu hay được truyền bá ở phương Đông. Tuy nhiên, Đạo Hồi triển

vọng đó không chỉ là một hư cấu của nhà Đông Phương học, xuất phát từ tư tưởng cho rằng nó dựa trên một "Đạo Hồi" - vì nó không tồn tại thực sự - mà có tính hấp dẫn đối với toàn bộ cộng đồng tín đồ. Đạo Hồi có thể tồn tại ít hay nhiều trong một công thức tương lai của nhà Đông Phương học là vì ở phương Đông, Đạo Hồi đã bị tiếm đoạt, bởi nhờ do ngôn ngữ của các tầng lớp tìm cách khống chế tâm trí của cả cộng đồng. Chẳng nào sự hấp dẫn còn có tính chất lạnh lẽo thì Đạo Hồi còn an toàn; nhưng khi các tầng lớp đảm nhiệm vai trò (hợp pháp) là điều chỉnh Đạo Hồi để nó có thể bước vào hiện đại thì bắt đầu có rối ren, rắc rối. Và tất nhiên, rối ren tức là sự rạn nứt.

Trong tác phẩm của Gibb sự rạn nứt cho thấy một điều gì đó có ý nghĩa hơn là một khó khăn trí tuệ mà mọi người đều biết trong bản thân Đạo Hồi. Tôi nghĩ rằng sự rạn nứt đó gắn liền với đặc quyền, mảnh đất mà các nhà Đông phương học đứng để viết, soạn thảo luật và định hình lại Đạo Hồi. Sự rạn nứt không phải là một phát hiện tình cờ của Gibb mà là một hành lang nhận thức học để đi vào được chủ đề của ông và sau đó trở thành cái bọc, vị trí quan sát mà đứng trên đó ông có thể đã quan sát Đạo Hồi để viết và đảm nhiệm những vị trí có ảnh hưởng.

Giữa sự hấp dẫn lạnh lẽo của đạo Hồi đối với cộng đồng thống nhất và đơn nhất của các tín đồ chính thống và toàn bộ những lời nói về Hồi giáo của các nhóm người hoạt động chính trị bị dẫn dắt đi lạc đường - đám thư lại tuyệt vọng và các nhà cải cách cơ hội chủ nghĩa - ở đó, Gibb đã đứng, đã viết và định hình lại. Ông đã viết những gì mà Đạo Hồi đã không thể nói lên được hoặc viết về những gì đám tầng lớp đã không nói. Theo ý nghĩa nào đó, những điều Gibb

đã đi trước đạo Hồi về vật chất vì ông cho rằng vào một thời điểm nào đó trong tương lai, Đạo Hồi có thể nói lên những gì hiện nay nó chưa nói lên được. Tuy nhiên, theo một ý nghĩa khác, những điều Gibb viết về Đạo Hồi đã có niên đại sớm hơn đạo ấy trên tư cách là một tập thể tín ngưỡng "sống động" vì các bài viết của ông đã nắm được Đạo Hồi trên tư cách là một lời hiệu triệu thầm lặng đối với các tín đồ *trước khi* Đạo Hồi, tín ngưỡng của nó trở thành vấn đề có lập luận thiết thực thực hành hay tranh luận.

Mâu thuẫn trong tác phẩm của Gibb - mâu thuẫn vì Gibb đã nói rằng "Hồi giáo" khác với những điều đám thư lại Hồi giáo đã nói trên thực tế, cũng khác với những gì các tín đồ bình thường có thể nói - đã được giảm nhẹ một phần do thái độ siêu hình bao trùm lên tác phẩm của ông và cả toàn bộ lịch sử Đông Phương học hiện đại mà ông đã thừa hưởng, thông qua các vị quân sư như McDonald, phương Đông và Hồi

giáo có một loại vị thế siêu thực, bị hạ thấp về hiện tượng học khiến mọi người không thể với tới chúng được, trừ các chuyên gia phương Tây. Ngay từ khi phương Tây bắt đầu suy đoán về phương Đông, có một điều mà phương Đông không làm được là tự thể hiện mình. Bằng cơ về phương Đông chỉ được coi là đáng tin sau khi được thông qua và được khẳng định nhờ lửa tinh luyện của công việc của các nhà Đông Phương học. *Tác phẩm* của Gibb tự xưng là sự thể hiện Đạo Hồi (hay chủ nghĩa Mohammedan) *đúng như* nó là hoặc nó có thể là. Thực chất và tiềm năng đã được hòa trộn một cách siêu hình - và chỉ có siêu hình - làm một. Chỉ có một thái độ siêu hình mới có thể sản sinh ra được những bài viết nổi tiếng của Gibb như "Cơ cấu trong tư duy tôn giáo của Đạo Hồi" hay "Diễn giải lịch sử Đạo Hồi" mà không hề bị day dứt về sự khác biệt giữa những kiến thức chủ quan và khách quan trong việc Gibb phê phán Massignon¹⁰¹. Những phát biểu về "Đạo Hồi" đã được đưa ra với sự tin tưởng, bình tĩnh thật trang trọng. Không hề cảm thấy có rạn nứt, đứt đoạn giữa các trang viết của Gibb với các hiện tượng mà ông miêu tả, vì Gibb, xét đến cùng mỗi điều nói trên có thể quy đồng mẫu số với điều kia. Như vậy, "đạo Hồi" và sự mô tả của Gibb về nó có vẻ rõ ràng, thẳng thắn, đầy bình tĩnh trong thuyết giảng mà điểm đồng là các trang viết có hệ thống của vị học giả người Anh.

Tôi đánh giá cao về bề ngoài và hình mẫu được dự định cho bài viết của các nhà Đông Phương học trên tư cách là ấn phẩm. Trong sách này tôi đã nói về cuốn bách khoa từ điển theo mẫu tự của Herbelot, những trang khổ rộng của cuốn "Mô tả Ai Cập", sách ghi chép kiểu phòng thí nghiệm và bảo tàng của Renan, các tính lược và các đoạn kể ngắn trong cuốn *"Những người Ai Cập hiện đại"* của Lane, những đoạn trích chọn của Sacy, v.v.. Những trang đó là các dấu hiệu của một phương Đông nào đó, dấu hiệu mà một số nhà Đông Phương học đã trình bày cho độc giả. Các trang đó viết có hệ thống, nhờ đó độc giả không những có thể nắm được "phương Đông" mà nắm được cả nhà Đông Phương học trên tư cách là chuyên gia diễn giải, thông dịch, trình bày, nhân vật, người trung gian, người thể hiện (và đại diện). Với một cách nhìn đặc sắc, các bài viết của Gibb và Massignon đã tổng kết lại lịch sử các tác phẩm của Đông Phương học ở phương Tây như lịch sử đó đã được thể hiện theo một phong cách đa dạng và chung, và có tính họa đồ, cuối cùng được thu gọn lại thành một thể đồng nhất về học thuật và chuyên khảo. Những mẫu vật; những sự thái quá quá đáng của phương Đông; các thư mục từ điển phương Đông; các xêri phương Đông; những ví dụ và minh họa phương Đông - tất cả những thứ đó ở Gibb và Massignon đều bị phụ thuộc tài năng phân tích và diễn giải bằng văn xuôi thành các tiểu luận, bài viết

ngăn các tác phẩm học thuật. Từ cuối Chiến tranh thế giới thứ nhất tới đầu những năm 1960, ba hình thức chính của tác phẩm Đông Phương học đã được cơ bản cải biến: bách khoa toàn thư, văn tuyển và ghi chép cá nhân. Quyền lực của ba loại ấy đã được tái phân phối, phân tán hoặc làm tan biến: giao cho một ủy ban các chuyên gia (Tập *Bách khoa toàn thư Hồi giáo*; *Lịch sử Đạo Hồi của Đại học Cambridge*; giao cho một nhóm thấp hơn (chỉ dẫn sơ bộ về ngôn ngữ không nhằm đào tạo nhà ngoại giao (như sách *Chrestomathie* của Sacy) mà nhằm giúp cho các nhà nghiên cứu xã hội học, kinh tế học hay lịch sử; loại các phát hiện giật gân (liên quan nhiều hơn đến các cá nhân hoặc chính quyền hơn là kiến thức Lawrence là điển hình nổi bật nhất).

Gibb, với lối hành văn lặng lẽ và xa rời thực tế, các đoạn văn rất rành mạch; Massignon với năng khiếu nghệ sĩ, cho rằng không có tham khảo nào là ngừng cuồng quá đáng chừng nào nó chịu sự chi phối của một năng khiếu lập dị về cách diễn giải. Hai học giả đó đã cơ bản nắm giữ *quyền lực chung* của Đông Phương học Âu châu trong phạm vi quyền lực của ngành học thuật đó. Tiếp sau đó là một thực tiễn mới - một kiểu chuyên ngành mới - nói chung là của Anh - Mỹ, hay nói hẹp hơn đó là ngành khoa học xã hội của Mỹ - trong đó, Đông Phương học cũ đã được chia thành nhiều bộ phận; tuy vậy, tất cả vẫn phục vụ các giáo điều Đông Phương học truyền thống.

IV. GIAI ĐOẠN GẦN ĐÂY NHẤT

Kể từ Chiến tranh thế giới lần thứ hai và rõ rệt hơn là sau mỗi cuộc chiến tranh Arập - Israel, người Arập theo Đạo Hồi đã trở thành nhân vật trong văn hóa phổ thông của Mỹ, và của cả giới học thuật, giới hoạch định chính sách, giới kinh doanh, người Arập cũng đã chú ý đến người Arập một cách nghiêm túc. Điều đó biểu hiện một sự thay đổi lớn trong tương quan lực lượng trên thế giới. Pháp và Anh không còn chiếm vị trí trung tâm trong nền chính trị thế giới nữa, và đế quốc Mỹ đã thay thế họ. Bây giờ, một mạng lưới rộng rãi các quyền lợi đã nối liền toàn bộ thế giới thuộc địa cũ với nước Mỹ, cũng như nhiều tiểu ngành học thuật đã chia nhỏ (nhưng vẫn gắn với nhau) các ngành ngữ văn và nghiên cứu vốn có cơ sở ở Âu châu như Đông Phương học. Các chuyên gia khu vực, như họ thường được gọi hiện nay, tranh nhau trở tài để phục vụ chính quyền, các giới kinh doanh hoặc cả hai. Khối lượng kiến thức lớn và gần như đã trở thành vật chất được lưu giữ trong lịch sử Đông Phương học của châu Âu, ví dụ trong tập sách ghi chép của Jules Mohl thế kỷ XIX đã được diễn giải và công bố dưới những hình thức mới. Hiện nay, trong nền văn hóa đang lan tràn nhiều diễn giải đa dạng, lai tạo. Những sự trình bày, giới thiệu về

Nhật Bản, Đông Dương, Trung Quốc, Ấn Độ, Pakistan đã và tiếp tục có tiếng vang rộng khắp và được thảo luận ở nhiều nơi, vì nhiều lý do rõ ràng. Hồi giáo và người Arập cũng được trình bày, giới thiệu, và ở đây chúng ta sẽ xem xét những sự trình bày đó một cách tân mạn nhưng kiên trì, mạnh mẽ và đồng bộ về tư tưởng, một điều ít được bàn đến hơn, khi Đông Phương học truyền thống của châu Âu đã bồi dưỡng cho cuộc thảo luận ở Mỹ.

1. *Hình ảnh phổ thông và sự trình bày của khoa học xã hội.* Đây là một số ví dụ về việc người Arập đã được trình diễn như thế nào. Hãy chú ý đến việc người Arập đã có vẻ nhanh chóng thích nghi với những cải biến và thu nhỏ liên tục và thiếu khách quan đối với họ. Trang phục cho buổi gặp mặt lần thứ 10 của trường Đại học Princeton năm 1967 đã được dự kiến trước khi xảy ra cuộc chiến tranh tháng 6. Đó là kiểu trang phục Arập (sẽ là sai nếu nói đó chỉ là áo chùng, gần giống y phục người Arập), gồm: áo thụng, mũ chùm, xăng đan. Ngay sau khi nổ ra chiến tranh Arập - Israel tháng 6-1967, người ta thấy rõ kiểu y phục Arập sẽ gây khó xử và đã ra lệnh thay đổi kế hoạch buổi họp mặt đó. Tuy mặc y phục kiểu đã định, những người tham dự buổi họp đó sẽ điều hành hai tay dơ lên đầu, một sự thể hiện của kẻ bị thất bại tuyệt vọng. Người Arập đã trở thành như thế. Trước đây, hình ảnh sáo cũ, sơ sài về người Arập là một người du mục cuối lạc đà, bây giờ đã chuyển thành một bức tranh biếm họa thể hiện sự bất lực, dễ dàng bị đánh bại - tất thấy đó là phạm vi dành cho người Arập*.

Thế nhưng, sau cuộc chiến tranh năm 1973, hình ảnh người Arập xuất hiện khắp nơi như một cái gì có tính đe dọa hơn nhiều. Những biếm họa tả một tiểu vương Arập, đứng sau một máy bơm xăng vòi dốc ngược lên trời. Những người Arập này lại rõ ràng là Xêmit mũi khoằm, có râu, vẻ mặt toát ra sự đắc thắng, rõ ràng nhắc nhở dư luận (đa số nhân dân Mỹ không phải là Xêmit) rằng, người Xêmit là nguồn gốc của mọi sự rối ren "của chúng ta", và trong trường hợp này, chủ yếu là chuyện thiếu xăng dầu. Tư tưởng phổ biến chống người Xêmit với đối tượng là người Do Thái đã đổi sang người Arập, một sự chuyển đổi êm thấm bởi vì vẻ bề ngoài của họ căn bản vẫn giống nhau. Như vậy, nếu người Arập giành được đủ sự quan tâm trên báo chí thì đó cũng chỉ có tác dụng tiêu cực. Người Arập được coi như kẻ phá hoại sự tồn tại của Israel và phương Tây; hoặc theo một quan điểm khác về điều tương tự: người Arập là một trở ngại có thể khắc phục được đối với việc tạo dựng ra nước Israel năm 1948. Nếu người Arập có lịch sử gì đi chăng nữa thì đó là một phần lịch sử được truyền thống phương Đông và, sau đó truyền thống bành trướng Do Thái dành cho họ (hoặc lấy đi của họ -

Ở đây, tác giả muốn nêu ra những cách nghiên cứu phiến diện của phương Tây về Đông Phương học

sự khác nhau rất nhỏ). Lamartine và những người tiền bối của chủ nghĩa bành trướng Do Thái đã coi Palestine là một vùng sa mạc hoang vắng chờ đợi nở hoa; cư dân ở đó được coi là dân du mục không quan trọng, không thực sự có quyền gì về đất đai và do đó không phải là một thực thể văn hóa hay dân tộc. Cứ thế, người Arập bị người ta quan niệm như một cái bóng bám theo người Do Thái và do người Arập và người Do Thái đều là người Xêmit phương Đông, người ta có thể đặt bất cứ sự ngờ vực truyền thống nào mà một người châu Âu có thể cảm thấy đối với người phương Đông. Bởi vì người Do Thái châu Âu trước thời kỳ phát xít đã bị phân đôi, cho nên điều mà người ta có bây giờ là một anh hùng Do Thái được xây dựng nhằm phục hồi sự sùng bái đối với nhà Đông Phương học phiêu lưu tiên phong (Bruton, Lane, Renan) và một bóng người đang đi rón rén một cách bí mật và đáng ghê sợ là người Arập phương Đông. Bị cô lập khỏi mọi thứ, trừ quá khứ do cuộc bút chiến Đông Phương học đã tạo ra cho nó, người Arập bị cột chặt vào một vận mệnh đã ràng buộc họ, buộc họ phải chịu một loạt phản ứng và định kỳ, bị trừng trị bởi cái mà Barbara Tuchman gọi bằng một danh từ thần học là "lưỡi gươm chớp nhoáng kinh khủng của Israel". Bên cạnh việc chống chủ nghĩa bành trướng Do Thái, người Arập lại còn là một kẻ cung cấp xăng dầu. Đây lại là một đặc điểm tiêu cực nữa vì phần lớn các tường thuật về đầu hỏa của Arập đã kết hợp với cuộc tẩy chay đầu hỏa năm 1973-1974 của người Arập (chủ yếu làm lợi cho các công ty đầu hỏa phương Tây và một nhóm nhỏ những người cầm quyền Arập), với luận điểm nói rằng, người Arập không có bất cứ tiêu chuẩn đạo lý nào trong việc sở hữu một trữ lượng đầu hỏa to lớn như thế. Không còn dùng các uyển ngữ thông thường, người ta thường hay nêu câu hỏi tại sao những người như người Arập lại được phép đe dọa thế giới đã phát triển (tự do, dân chủ, có đạo đức). Kèm theo những câu hỏi như vậy luôn luôn có gợi ý nên cho lính thủy đánh bộ đánh chiếm các mỏ dầu Arập.

Trong phim ảnh và truyền hình, hình ảnh người Arập thường được gắn liền với dâm dăng, khát máu hoặc bất lương. Anh ta xuất hiện như một kẻ háo dâm đòi bại, chỉ có khả năng tiến hành các âm mưu chủ yếu có tính bạo dâm, phản phúc, thấp hèn. Người buôn nô lệ cười lạc đà, đổi tiền, tên côn đồ, lưu manh: đó là những nhân vật Arập truyền thống trong phim ảnh.

Người ta thường thấy những nhà lãnh đạo Arập (lãnh đạo đám trộm cướp, hải tặc, những kẻ "nổi loạn" bản xứ) gằm thét trước người anh hùng và cô gái tóc vàng phương Tây bị bắt (cả hai đều khỏe mạnh, xinh xắn): "Người của tao sẽ giết mày nhưng trước hết chúng tao muốn khoái lạc đã!". Trong khi nói thế, mắt người lãnh tụ Arập ánh lên vẻ dâm dăng. Đó là kiểu hạ nhục của Valentino đối với các tiểu vương Arập. Trong các phim thời sự, hoặc ảnh đăng báo người Arập thường xuất hiện từng đám đông, không có cá tính, không có đặc điểm hay kinh nghiệm

ném trái cá nhân nào. Phần lớn hình ảnh thể hiện sự bất bình, giận giữ và đầy khổ sở, hoặc các cử chỉ bất hợp lý, thiếu suy lý (do đó thành ra lập dị). Lấp ló sau tất cả những hình ảnh đó là nguy cơ Thánh chiến (jihad). Hậu quả là một nỗi sợ hãi rằng người Hồi giáo (hay Ả-rập) sẽ chiếm lấy cả thế giới.

Sách vở, bài viết về Đạo Hồi thường xuyên được xuất bản, trong đó người Ả-rập đã tuyệt đối không thay đổi gì so với các cuộc luận chiến tại hai chống Đạo Hồi từ thời Trung cổ và thời kỳ Phục hưng. Đứng là ngoài người Ả-rập ra không có một nhóm tôn giáo hay chủng tộc nào mà người ta có thể viết hay nói hầu như bất cứ điều gì mà không hề bị thách thức hay phản đối. Tập sách hướng dẫn năm 1975 do các sinh viên trường Đại học Columbia xuất bản nói bài giảng về tiếng Ả-rập cho thấy cử hai chữ trong ngôn ngữ Ả-rập thì có một chữ dính dáng tới bạo lực, và tâm trí người Ả-rập "biểu hiện" qua ngôn ngữ là tâm trí của những kẻ lưỡi dài hơn tay. Một bài viết mới đây của Emmett Tyrrell đăng trên tạp chí *Harper* thậm chí còn có tính chất lãng nhệ hơn, kỳ thị chủng tộc hơn, nói rằng người Ả-rập căn bản là những tên sát nhân, rằng trong "gien" Ả-rập có yếu tố lừa bịp và bạo lực¹⁰². Một bài khảo cứu nhan đề "*Người Ả-rập trong các tập sách giáo khoa Mỹ*" đã đưa ra những thông tin sai lạc đáng kinh ngạc nhất, hay nói đúng hơn đã trình bày một cách nhấn tâm nhất về một nhóm tôn giáo - ngôn ngữ. Một trong các cuốn sách đó viết: "Thậm chí có rất ít người trong khu vực ấy (Ả-rập) biết rằng còn có một lối sống khác tốt hơn", và sau đó đã nêu một câu hỏi: "Cái gì đã liên kết người Trung Đông lại với nhau?". Không chút ngần ngại, câu trả lời được đưa ra là: "Mối liên kết cuối cùng là sự thù địch của người Ả-rập - lòng căm thù - đối với người Do Thái và quốc gia Do Thái". Cùng với những tư liệu như thế, một cuốn sách khác lại nói về Đạo Hồi như sau: "Hồi giáo, gọi là Islam, bắt đầu từ thế kỷ thứ VII, do một thương nhân Ả-rập giàu có tên là Mohammed khởi xướng. Ông tự xưng là Đấng Tiên tri. Ông tìm được những tín đồ trong đám người Ả-rập và bảo họ rằng họ được chọn lựa để cai trị cả thế giới. Tiếp theo chút kiến thức ấy là một mẩu khác, cũng chính xác tương tự: "Sau khi Mohammed chết ít lâu, những lời răn dạy của ông được ghi lại thành một quyển sách gọi là Koran. Nó trở thành cuốn sách thiêng liêng của đạo Hồi".¹⁰³

Những kiến giải thô thiển ấy lại được học giả có trách nhiệm nghiên cứu về Cận Đông - Ả-rập tán dương, không phản bác. (Điều đáng ghi nhớ là cuộc điều hành Princeton mà tôi nói trên kia đã xảy ra tại một trường đại học có một khoa nghiên cứu về Cận Đông được thành lập từ năm 1927, một khoa lâu đời nhất của nước). Một ví dụ nữa là ông Morroe Berger, một giáo sư xã hội học và Cận Đông tại trường Đại học Princeton đã soạn thảo một báo cáo năm 1967, theo yêu cầu của Bộ Y tế, Giáo dục và Phúc lợi; lúc ấy, ông là Chủ tịch Hiệp hội nghiên cứu Cận Đông (MESA), một tổ chức chuyên môn, thành lập năm 1967, của các

học giả quan tâm đến mọi phương diện của vùng Cận Đông, "chủ yếu là kể từ khi Đạo Hồi xuất hiện, và nghiên cứu theo quan điểm khoa học xã hội và khoa học nhân văn"¹⁰⁴. Báo cáo nhan đề "Những nghiên cứu về Trung Đông và Bắc Phi: phát triển và nhu cầu" đã được đăng trong số thứ hai của tập san MESA. Sau khi khái quát tầm quan trọng về chiến lược, kinh tế, chính trị của vùng này đối với Mỹ, và sau khi tỏ ý ủng hộ các dự án của chính quyền và các tổ chức tư nhân Mỹ để ủng hộ các chương trình của các trường đại học, ủng hộ Luật Giáo dục và Bảo vệ tổ quốc năm 1958 (một sáng kiến bắt nguồn từ sự kiện Sputnik), việc thiết lập các mối liên hệ giữa Hội đồng nghiên cứu khoa học xã hội và các hoạt động nghiên cứu về Trung Đông, v.v., Berger nêu các kết luận sau đây:

Trung Đông và Bắc Phi hiện đại không phải là trung tâm của những thành tựu văn hóa vĩ đại, cũng không có khả năng, trong một tương lai gần, trở thành một trung tâm như thế. Do đó, đối với văn hóa hiện đại (châu Âu), việc nghiên cứu khu vực này hoặc ngôn ngữ của nó là điều không đáng làm.

... Như vậy khu vực của chúng ta không phải là một trung tâm của sức mạnh chính trị lớn, cũng không có tiềm năng trở thành một trung tâm như vậy.

... Trung Đông (Bắc Phi ở mức độ ít hơn) đã giảm bớt tầm quan trọng trước mắt về chính trị đối với Mỹ (bất kể là phải đối phó với đối thủ mạnh hay đối thủ yếu nhưng hay gây rắc rối) so với châu Phi, Mỹ latin hay Viễn Đông.

... Như vậy, Trung Đông đương đại chỉ có ở mức độ nhỏ, các đặc điểm có vẻ quan trọng và thu hút sự chú ý về học thuật mà thôi. Điều đó không làm giảm bớt giá trị và tính hữu ích về tri thức của việc nghiên cứu khu vực đó hay không gây ảnh hưởng đến chất lượng công việc mà các học giả đang tiến hành về khu vực này.

Tuy nhiên, điều đó đặt ra những giới hạn mà chúng ta cần phải biết về khả năng tăng số lượng người nghiên cứu và giảng dạy về lãnh vực đó¹⁰⁵.

Tất nhiên, trên tư cách là một lời tiên tri, điều đó thực đáng thương; và điều càng bất hạnh là việc Berger được giao soạn thảo báo cáo đó, không phải chỉ do ông là một chuyên gia về Cận Đông hiện đại mà còn - như đã thể hiện rõ ở phần kết luận của bản báo cáo - bởi vì ông có khả năng dự kiến tương lai của vùng đó, và tương lai của các chính sách. Tôi nghĩ rằng việc ông không thấy được Trung Đông có tầm quan trọng chính trị lớn lao và tiềm ẩn một lực lượng chính trị lớn không phải là một sự đánh giá nhầm lẫn tình cờ. Cả hai sai lầm chủ yếu

của Berger bắt đầu từ đoạn đầu và đoạn cuối mà phá hệ là lịch sử môn Đông Phương học như chúng ta đã nghiên cứu nó. Việc Berger nói Trung Đông không có những thành tựu văn hóa lớn và khi dự kiến công tác nghiên cứu tương lai đã kết luận rằng Trung Đông không thu hút được sự chú ý của học thuật do những yếu kém tự thân của nó là một bản sao chép chính xác ý kiến đã xác định của Đông Phương học cho rằng người Xêmit không bao giờ sáng tạo ra được một nền văn hóa lớn và, như Renan thường nói, thế giới Xêmit đã trở nên quá nghèo để thu hút được sự quan tâm chung. Hơn thế nữa, vào lúc đưa ra những phán xét nổi tiếng như vậy, và hoàn toàn không thấy những gì đang xảy ra trước mắt - dù sao Berger đã không viết báo cáo đó cách đây 50 năm - mà ngay trong thời gian đầu hòa Mỹ nhập khẩu từ Trung Đông đã lên tới 10% tổng lượng dầu của Mỹ, khi đầu tư kinh tế và chiến lược của Mỹ trong vùng này đã hết sức lớn thì chính ông ta đang bảo vệ vị trí trung tâm của mình là một nhà Đông Phương học. Trên thực tế, điều ông ta nói là: nếu không có những người như ông ta thì Trung Đông sẽ bị bỏ quên, nếu không có vai trò trung gian giải thích của ông thì người ta sẽ không hiểu vùng này, một phần vì vùng này có rất ít điều lạ kỳ để tìm hiểu, và một phần vì chỉ có nhà Đông Phương học mới diễn giải được phương Đông, còn phương Đông cơ bản không thể tự diễn giải được.

Khi viết báo cáo trên, Berger không phải là nhà Đông Phương học cổ điển (ông đã không phải và hiện không phải) mà là một nhà xã hội học chuyên nghiệp. Nhưng điều đó không hề làm giảm mức độ ảnh hưởng của Đông Phương học và những ý tưởng của nó đối với ông. Trong những ý tưởng đó có sự ác cảm được đặc biệt hợp pháp hóa và việc hạ thấp những cơ sở tư liệu chủ yếu cho công tác nghiên cứu của mình. Ở Berger, các điều đó mạnh đến mức che khuất hết những gì đang xảy ra trước mắt ông. Và điều còn gây ấn tượng hơn là ông ta không cảm thấy cần tự hỏi mình: nếu "Trung Đông không phải là một trung tâm có những thành tựu văn hóa lớn" thì tại sao ông lại phải khuyến nghị là một người nào đó nên dành cả đời, như chính ông, cho việc nghiên cứu nền văn hóa của nó? Hơn những người khác, ví dụ, bác sĩ, các học giả, nghiên cứu những gì mà họ thích và họ quan tâm; chỉ có một ý thức hết sức mạnh mẽ về nhiệm vụ văn hóa mới thúc đẩy một học giả nghiên cứu một vấn đề mà ông không đánh giá cao. Tuy nhiên, chính Đông Phương học đã thúc đẩy ý thức trách nhiệm đó vì qua nhiều thế hệ, nền văn hóa phương Tây nói chung đã đặt các nhà Đông Phương học lên tuyến đầu và trong công tác chuyên môn của mình, họ phải đối mặt với phương Đông - sự man rợ, tính lập dị, sự hỗn loạn của nó - và chính vì phương Tây mà họ cố ngăn không để cho phương Đông xích lại gần.

Berger là một ví dụ về một thái độ học thuật đối với phương Đông Hồi giáo, ví dụ cho thấy làm sao một cách nhìn có tính học thuật lại có thể hỗ trợ

cho những tranh biếm họa được phổ biến trong văn hóa đại chúng. Tuy vậy, Berger cũng thể hiện sự chuyển đổi mới nhất của Đông Phương học: chuyển đổi từ một môn ngữ văn cơ bản với một nỗi lo ngại chung chung về phương Đông thành khoa học xã hội đặc biệt. Khi vào nghề, nhà Đông Phương học không còn phải cố nắm vững các ngôn ngữ huyền bí của phương Đông; bây giờ trước tiên ông ta phải là một nhà khoa học xã hội được đào tạo và "áp dụng" khoa học của mình vào phương Đông hoặc bất cứ nơi nào khác. Đây chính là sự đóng góp riêng của Mỹ vào lịch sử Đông Phương học và sự đóng góp đó đã đại thể xảy ra trong thời kỳ sau Chiến tranh thế giới lần thứ hai, khi Mỹ thay chân Anh - Pháp vừa rút đi. Trước thời điểm đặc biệt đó, kinh nghiệm của Mỹ về phương Đông rất hạn chế. Những nhà văn hóa đơn độc như Melville đã chú ý đến nó; những nhà khuyến nho như Mark Twain đã đi thăm và viết về nó; các người theo thuyết tiên nghiệm nhìn thấy những sự tương đồng giữa tư tưởng Ấn Độ và tư tưởng của chính họ; một số nhà thần học và Kinh Thánh học đã nghiên cứu ngôn ngữ phương Đông dùng trong Kinh Thánh; thỉnh thoảng họ mới gặp gỡ các nhà ngoại giao, quân sự và đám hải tặc ở bờ biển Bắc Phi, những cuộc hành quân của lính thủy sang Viễn Đông và tất nhiên với cả các nhà truyền giáo đã có mặt khắp nơi tại phương Đông. Nhưng Mỹ không có truyền thống lâu bền nghiên cứu về phương Đông và do đó, ở Mỹ, những hiểu biết về phương Đông không bao giờ được sàng lọc, tinh luyện, tái tạo, được bắt đầu bằng việc nghiên cứu ngôn ngữ như đã xảy ra ở châu Âu. Hơn thế nữa, ở Mỹ, cũng chưa có việc đầu tư về tư duy, có lẽ vì biên giới của Mỹ, biên giới quan trọng của Mỹ lại ở phía Tây. Cho nên, liền ngay sau Chiến tranh thế giới lần thứ hai, phương Đông không trở thành một vấn đề Cơ Đốc giáo rộng lớn như đã xảy ra ở châu Âu hàng thế kỷ, mà trở thành một vấn đề cai trị, một vấn đề chính sách. Nhà khoa học xã hội và chuyên gia mới, với đôi vai tương đối hẹp, phải đảm nhiệm công tác nghiên cứu phương Đông. Đến lượt họ, như chúng ta sẽ thấy, họ sẽ thay đổi đến mức khó nhận ra Đông Phương học nữa. Dù sao, các nhà Đông Phương học mới đã tiếp nhận và duy trì thái độ thù địch về văn hóa.

Một trong những phương diện nổi bật trong sự chú ý của khoa học xã hội mới của Mỹ đối với phương Đông là tránh né văn học. Ta có thể đọc hàng tập bài viết của các chuyên gia về Cận Đông hiện đại, nhưng không bao giờ thấy nói gì về văn học. Hình như điều các chuyên gia khu vực quan tâm hơn là "sự kiện", và các bài văn có lẽ chỉ có tính quấy rầy. Thiếu sót đáng kể này dẫn đến hậu quả là trong nhận thức hiện đại của Mỹ về Ả-rập hay phương Đông Hồi giáo, quan niệm về khu vực này và nhân dân của nó đã bị giản lược đi, chỉ còn là những "thái độ", "xu hướng", của con số thống kê, nói tóm lại, nó bị mất nhân tính. Vì khi một thi sĩ hoặc văn sĩ Ả-rập viết về kinh nghiệm, về giá trị, về phẩm chất con người (cho dù là có thể xa lạ đến mấy) thì người ấy đã phá bỏ một cách có

kết quả các mẫu hình (hình tượng, sáo cũ, khái quát) đã được dùng để thể hiện phương Đông. Một bài văn trực tiếp nói nhiều hay ít đến một thực tế sinh động thì sức mạnh của nó không phải ở chỗ đó là một bài văn Anh, Pháp hay Ả-rập, sức mạnh của nó là ở sức mạnh, sức sống của ngôn từ (xin đưa vào đây cách nói ẩn dụ của Flaubert trong "Sự căm dỗ đối với *de Saint Antoine*") sẽ gạt những tượng thần khỏi cánh tay của các nhà Đông Phương học và làm cho họ phải buông rơi những đứa trẻ tàn tật, tức là những quan niệm của họ về Đông phương học mà họ định gán cho phương Đông.

Sự thiếu vắng văn học, vị trí tương đối yếu kém của ngôn ngữ học trong các nghiên cứu cận đại của Mỹ về Cận Đông đã minh họa cho tình trạng lập dị mới trong Đông Phương học, và bản thân việc tôi sử dụng từ ngữ đó là một sự khác thường. Bởi vì trong những gì các chuyên gia học thuật về Cận Đông làm bây giờ có rất ít điều giống với loại Đông Phương học truyền thống mà người ta đã kết thúc thông qua Gibb và Massignon; những điều chủ yếu đã được tái sản xuất là thái độ thù địch nào đó về văn hóa và một ý thức không dựa trên ngôn ngữ học mà dựa trên tài chuyên gia. Về mặt phả hệ học, Đông Phương học hiện đại của Mỹ bắt nguồn từ những điều ở trường dạy ngôn ngữ của quân đội được lập ra trong và sau chiến tranh, từ mối quan tâm đột nhiên của chính phủ và các công ty đối với thế giới phi phương Tây trong thời kỳ sau chiến tranh, từ sự chạy đua chiến tranh lạnh với Liên Xô, do tàn dư của thái độ của các nhà truyền giáo vốn coi người phương Đông đã chín muồi để tiến hành cải cách và giáo dục lại. Việc nghiên cứu các ngôn ngữ huyền bí phương Đông mà không dùng ngôn ngữ học là điều có lợi cho việc phục vụ các lý do chiến lược rõ ràng và sơ sài nhưng cũng có ích, cho việc cung cấp dấu ấn uy quyền hầu như huyền bí, cho "chuyên gia", người có khả năng xử lý những tư liệu tối tăm bằng kỹ năng trực tiếp.

Trong trình tự của khoa học xã hội, nghiên cứu ngôn ngữ chỉ là công cụ để đạt tới những mục tiêu cao hơn, chắc chắn không phải để đọc các bài văn. Ví dụ, năm 1958, Viện Trung Đông - một tổ chức nửa chính phủ, được lập ra để theo dõi và bảo trợ sự quan tâm nghiên cứu về Trung Đông - đã công bố một "Báo cáo về tình hình nghiên cứu hiện thời". Trong đó điều lý thú là bài "*Tình hình nghiên cứu về Ả-rập hiện nay ở Mỹ*", là của một giáo sư về ngôn ngữ Do Thái. Ở phần đầu của bài này có một đoạn viết rằng "biết ngoại ngữ không còn là lãnh vực duy nhất của các nhà nhân văn học nữa. Ngoại ngữ là công cụ làm việc của kỹ sư, nhà kinh tế, nhà khoa học xã hội và các chuyên gia khác". Toàn bộ báo cáo nhấn mạnh tầm quan trọng của nghiên cứu Ả-rập đối với các nhà quản lý của các công nghiệp dầu hỏa, các kỹ thuật gia và sĩ quan quân đội. Nhưng ý chính trong báo cáo là câu sau đây:

Các trường đại học Nga hiện đang đào tạo ra những người nói tiếng Ả-rập lưu loát. Nga đã nhận thức được tầm quan trọng của việc lôi kéo con người thông qua đầu óc của họ bằng cách sử dụng ngôn ngữ của chính họ. Mỹ cần sớm phát triển chương trình học ngoại ngữ của mình"¹⁰⁶. Như vậy, ngôn ngữ phương Đông là một bộ phận của mục tiêu chính sách hoặc - cũng như trước đây, trong mức độ nào đó - là một bộ phận của một cố gắng tuyên truyền dài hơi; nhấm cả hai mục tiêu đó, và việc nghiên cứu các ngôn ngữ phương Đông đã trở thành phương tiện thực thi các luận điểm của Harold Lasswell về tuyên truyền, trong đó điều quan trọng không phải nhân dân là gì, và họ nghĩ gì mà là có thể làm cho nhân dân trở thành cái gì, và làm cho họ nghĩ gì:

Trên thực tế, quan điểm của người tuyên truyền, phối hợp việc tôn trọng cá tính với việc không quan tâm đến dân chủ hình thức. Tôn trọng cá tính xuất phát từ chỗ các hoạt động có quy mô lớn phụ thuộc vào sự ủng hộ của quần chúng, vào kinh nghiệm về tính đa dạng của các sở thích của con người... Sự tôn trọng đó đối với con người trong cả tập thể quần chúng không dựa trên các giáo điều dân chủ cho rằng con người là kẻ xét đoán tốt nhất các lợi ích của chính họ. Các nhà tuyên truyền hiện đại, giống các nhà tâm lý học hiện đại, thừa nhận rằng, con người thường xét đoán kém cỏi những lợi ích của chính mình, thường chạy từ giải pháp này sang giải pháp khác mà không có lý do vững chắc nào hoặc cứ bám lấy những mảnh vụn tàn dư bị phủ đầy rêu của quá khứ. Tính toán đến triển vọng gây được một sự thay đổi vĩnh cửu trong tập quán và các giá trị không chỉ đòi hỏi phải dự đoán những gì con người ưa thích nói chung, mà còn phải tính đến các mối quan hệ ràng buộc con người, tìm ra những dấu hiệu của sự ưa thích có thể thiếu sự suy xét và định ra một chương trình hướng tới giải pháp thật thích hợp với thực tế...

Đối với những điều chỉnh đòi hỏi hành động của hàng loạt công chúng, nhiệm vụ của nhà tuyên truyền là sáng tạo ra những biểu tượng có tính mục tiêu, phục vụ hai chức năng: chấp nhận và thích nghi một cách dễ dàng. Những biểu tượng phải gây được sự chấp nhận tự phát... Do đó, lý tưởng của việc quản lý là khống chế được tình hình không phải bằng cách gò ép, áp đặt mà bằng dự đoán trước được... Nhà tuyên truyền biết chắc rằng thế giới hoàn toàn có nguyên nhân nhưng ta chỉ có thể đoán trước được một phần thôi...¹⁰⁷

Do đó, học ngoại ngữ cần phải trở thành bộ phận của cuộc thâm nhập tế nhị vào nhân dân, giống như việc nghiên cứu một vùng đất lạ như phương Đông đã được biến thành một chương trình khống chế tình hình bằng dự đoán trước.

Thế nhưng, những chương trình như vậy luôn luôn phải có tự do và thông

thường việc tạo ra sự tự do đó được dành cho các học giả, những người có thiện tâm, những người sốt sắng muốn đứng ra gánh vác. Người ta khuyến khích ý tưởng cho rằng, qua việc nghiên cứu người phương Đông, tín đồ Đạo Hồi hay người Ả-rập "chúng ta" có thể hiểu được một dân tộc khác, lối sống của họ, tư tưởng của họ v.v.. Để đạt mục đích ấy, điều tốt hơn là nên luôn luôn để cho họ tự phát biểu về bản thân họ, tự thể hiện mình (dù rằng đằng sau hư cấu này có câu của Marx - mà Lasswell đồng ý - kể lại lời của Louis Napoléon: "Họ không thể tự đại diện cho mình; họ cần phải được người ta đại diện cho". Nhưng điều đó cũng chỉ tới một điểm nào đó và theo một cách đặc biệt thôi. Năm 1973, trong những ngày đầy lo âu của cuộc chiến tranh Ả-rập - Israel vào tháng 10, tạp chí "Thời báo Niu Ốc" đã đăng hai bài: một bài thể hiện quan điểm của Israel, bài kia thể hiện quan điểm Ả-rập. Bài thứ nhất do một luật sư Israel viết, bài kia do một cựu đại sứ Mỹ tại một nước Ả-rập viết, ông này không được đào tạo chính quy về Đông Phương học. Để chúng ta không vội vàng kết luận giản đơn, cho rằng người Ả-rập được coi là không có khả năng thể hiện cho chính mình, chúng ta sẽ nên nhớ rằng trong ví dụ này cả người Ả-rập lẫn người Do Thái đều Xêmit (tên gọi văn hóa rộng mà tôi đã bàn) và người ta đã sắp xếp để cả hai đều *được trình bày* trước cử tọa phương Tây. Ở đây, nên nhớ đến đoạn trích sau đây của Proust, trong đó sự xuất hiện bất ngờ của một người Do Thái trong một phòng khách của giới thượng lưu được mô tả như sau:

"Người Rumani, người Ai Cập, người Thổ Nhĩ Kỳ có thể căm thù người Do Thái. Nhưng trong phòng khách của Pháp, những người đó không có vẻ khác gì nhau lắm và một người Israel bước vào tựa như anh ta xuất hiện từ chính giữa sa mạc, thân mình anh ta khom xuống như một con linh cẩu, cổ vươn ra phía trước, cúi gập xuống theo tiếng chào "Salaam" đầy kiêu hãnh và điều đó hoàn toàn thỏa mãn một khẩu vị nào đó của Đông Phương học (un gout pour l'Orientalism)¹⁰⁸.

2. *Chính sách về quan hệ văn hóa.* Đúng là Mỹ thực tế mới trở thành một đế chế toàn cầu vào thế kỷ XX nhưng cũng đúng là trong thế kỷ XIX, Mỹ đã để ý đến phương Đông theo hướng chuẩn bị để sau này công khai có các mối quan tâm đế quốc. Không kể đến những cuộc hành quân chống hải tặc Bắc Phi năm 1801 và 1815, chúng ta hãy chú ý đến việc thành lập năm 1842, Hội Đông phương của Mỹ (A.O.S.). Trong cuộc họp thường niên năm 1843, Chủ tịch Hội là John Pickering đã nói rất rõ là Mỹ dự định tự nghiên cứu phương Đông để theo gương các nước đế quốc Âu-châu.

Thông điệp của Pickering có nghĩa là khuôn khổ của việc nghiên cứu về phương Đông - lúc đó cũng như bây giờ - là có tính chính trị, không giản đơn chỉ có

tính học thuật. Trong đoạn tóm tắt cách lập luận về Đông Phương học sau đây đã cho thấy khá rõ ý định của họ:

Tại kỳ họp thường niên lần đầu tiên của Hội năm 1843, Chủ tịch Pickering đã mở đầu bằng phác họa lãnh vực được dự kiến sẽ nghiên cứu bằng cách kêu gọi mọi người chú ý đến cơ hội rất thuận lợi lúc đó là hòa bình ngự trị khắp nơi, có thể tự do tiếp cận các quốc gia phương Đông hơn, phương tiện giao thông có nhiều hơn - quả đất dường như yên tĩnh hơn Metternich và Louis philippe. Hiệp ước Nam Kinh đã mở cửa các cảng Trung Quốc. Các tàu thủy chạy bằng cánh quạt đã được các tàu vượt Đại dương sử dụng. Morse đã hoàn thành kỹ thuật điện báo và ông đã đề nghị đặt dây cáp xuyên Đại Tây Dương. Những mục đích của Hội là nghiên cứu ngôn ngữ Á Phi và Polynésie và mọi điều liên quan đến phương Đông, làm cho ở Mỹ quen và thích nghiên cứu về phương Đông, xuất bản những bài viết, dịch thuật và thông báo, tập hợp tư liệu thành một thư viện và tủ hồ sơ. Phần lớn công việc đã được thực hiện hướng về khu vực Á châu, đặc biệt đối với các ngôn ngữ Sanskrit và Xêmit¹⁰⁹.

Metternich, Louis Philippe, Hiệp ước Nam Kinh, động cơ cánh quạt - tất cả đều gợi lên một tập hợp có tính đế quốc tạo điều kiện thuận lợi cho sự thâm nhập của Âu - Mỹ vào phương Đông. Điều đó không bao giờ ngừng. Thậm chí các nhà truyền giáo Mỹ ở Cận Đông trong thế kỷ XIX và XX đã thực hiện phận sự do Thượng đế giao ít hơn là sứ mệnh do Thượng đế *của họ*, nền văn hóa *của họ* và vận mệnh *của họ* giao cho¹¹⁰. Các cơ sở truyền giáo ban đầu - máy in, trường học, trường đại học, bệnh viện v.v. - tất nhiên đã góp phần vào phúc lợi của vùng này, nhưng do tính chất đặc biệt đế quốc của chúng, do chúng được Chính phủ Mỹ ủng hộ nên những cơ sở ấy chẳng khác gì các cơ sở của Pháp, Anh ở phương Đông. Trong Chiến tranh thế giới lần thứ nhất chính điều mà làm cho Mỹ quan tâm nhiều là chủ nghĩa bành trướng Do Thái và việc thực dân hóa vùng Palestine đã đóng vai trò đáng kể trong việc làm cho Mỹ tham chiến; những cuộc thảo luận của Anh trước và sau tuyên bố Balfour (11-1917) cho thấy Mỹ rất coi trọng tuyên bố ấy¹¹¹. Trong và sau Chiến tranh thế giới lần thứ hai, sự quan tâm của Mỹ đối với Trung Đông tăng lên đáng kể. Cairo, Teheran, Bắc Phi là những địa bàn chiến tranh quan trọng và trong khung cảnh ấy, - với việc Anh - Pháp đã mở đầu việc khai thác dầu mỏ, các nguồn lợi chiến lược, nhân lực, - Mỹ đã chuẩn bị sẵn sàng cho vai trò đế quốc mới của mình sau cuộc Chiến tranh thế giới lần thứ hai.

Một phương diện không kém phần quan trọng của vai trò này là "chính sách quan hệ văn hóa" như Mortimer Graves đã định nghĩa năm 1950. Ông nói rằng, "một phần của chính sách đó là mua mọi ấn phẩm viết bằng mọi ngôn ngữ Cận Đông ra đời từ 1900, và đó là cố gắng mà Quốc hội cần thừa nhận là một biện

pháp an ninh quốc gia của chúng ta". Graves lập luận (và được tán thưởng) rằng điều có tầm quan trọng sống còn là Mỹ cần "hiểu biết tốt hơn rất nhiều về những lực lượng đang tranh giành với Mỹ và ngăn không để cho những ý tưởng Mỹ được chấp nhận ở Cận Đông. Tất nhiên trong số đó, lực lượng chủ yếu là chủ nghĩa cộng sản và Đạo Hồi¹¹². Xuất phát từ sự lo lắng ấy và để hỗ trợ thêm cho Hội Nghiên cứu phương Đông của Mỹ vốn nặng nề về quá khứ, một bộ máy to lớn nghiên cứu về Trung Đông đã được lập ra. Mô hình của bộ máy đó, xét cả về thái độ chiến lược không úp mở và sự nhạy cảm về an ninh công cộng và chính sách (không phải như vẫn thường được nêu trong học thuật thuần túy), là Viện Trung Đông được thành lập tháng 5-1946 ở Washington với sự bảo trợ, nếu không phải toàn bộ thì là một phần, của chính quyền liên bang¹¹³. Từ những tổ chức như thế đã xuất hiện Hội Nghiên cứu Trung Đông, sự giúp đỡ to lớn của Tổ chức Quỹ Ford và các quỹ khác, các chương trình liên bang giúp đỡ các trường đại học, các dự án nghiên cứu của liên bang, các dự án nghiên cứu của các tổ chức như Bộ Quốc phòng, tập đoàn RAND, của Viện Hudson, các nỗ lực tư vấn và vận động sau hậu trường của các ngân hàng, các công ty dầu mỏ, công ty đa quốc gia v.v., sẽ không phải là quá đơn giản hóa nếu nói rằng các hoạt động chung cũng như hoạt động chi tiết đó đều duy trì quan điểm truyền thống của Đông phương học đã được phát triển ở châu Âu.

Rõ ràng có sự song hành giữa các ý đồ đế quốc của Mỹ và châu Âu ở phương Đông (Cận và Viễn Đông). Điều có lẽ ít rõ ràng hơn là: a) mức độ truyền thống học thuật Đông Phương học của Âu châu - nếu không được thu nhận toàn bộ đã được chấp nhận, bình thường hóa, nội hóa, phổ thông hóa và góp phần làm cho hoạt động nghiên cứu Cận Đông nở rộ ở Mỹ sau chiến tranh và b) mức độ truyền thống Âu châu đã gây ra ở Mỹ một thái độ đồng bộ trong phần lớn các học giả, trong các cơ quan nghiên cứu, phong cách diễn giải và phương hướng mặc dù bề ngoài có vẻ tinh lọc và áp dụng các kỹ thuật khoa học xã hội tinh tế hơn. Tôi đã bàn về các ý kiến của Gibb, tuy nhiên, cần phải vạch ra rằng giữa những năm 1950, Gibb làm giám đốc trung tâm Nghiên cứu Trung Đông của Đại học Harward, và với cương vị đó, tư tưởng và phong cách của ông đã có ảnh hưởng quan trọng. Đối với việc nghiên cứu Trung Đông, sự hiện diện của Gibb ở Mỹ có tác dụng khác với sự có mặt của Philip Hitti ở Đại học Princeton kể từ cuối những năm 1920. Khoa Trung Đông ở đại học Princeton đã sản sinh ra một nhóm đông đảo các học giả quan trọng, và xu hướng nghiên cứu phương Đông của nó đã cổ vũ rất nhiều sự quan tâm về học thuật trong lĩnh vực đó. Mặt khác, Gibb thực sự có liên quan đến chính sách nhà nước của Đông Phương học. Và hơn điều Hitti đã làm tại Princeton, với cương vị của mình tại Harward,

Gibb đã đặt trọng tâm của Đông Phương học vào nghiên cứu khu vực theo quan điểm chiến tranh lạnh.

Tuy nhiên, công trình của Gibb không công khai sử dụng ngôn từ giải trình văn hóa theo truyền thống Renan, Berker và Massignon. Tuy nhiên, cách giải trình ấy, bộ máy trí tuệ của các giáo điều của nó vẫn thể hiện rõ nét và chủ yếu (dù không phải là duy nhất) trong tác phẩm và trong uy quyền thể chế tại Chicago và tại UCLA, của Gustave Von Grunebaum. Ông này sang Mỹ cùng các học giả châu Âu di cư để trốn tránh chủ nghĩa phát xít¹¹⁴. Sau đó, ông sáng tác một *tác phẩm* nghiêm túc về Đông Phương học, tập trung vào Đạo Hồi trên tư cách là một nền văn hóa toàn diện và từ đầu đến cuối cuộc đời nghiên cứu của mình, ông liên tục đưa ra những khái quát tiêu cực. Văn phong của ông nhiều khi thể hiện một cách hỗn loạn tính đa năng Áo - Đức, việc tiếp thu các định kiến giả khoa học phù hợp với quy định giáo hội của Đông Phương học Pháp, Anh, Italia và một cố gắng hầu như tuyệt vọng để tiếp tục là một quan sát viên - học giả không thiên vị, do đó bài viết của ông hết sức khó hiểu. Một trang điển hình của ông về hình ảnh tự thân của Đạo Hồi thường sẽ trộn nửa tá trích dẫn các văn bản về Đạo Hồi từ nhiều thời kỳ và trích dẫn của Husserl, trích dẫn từ thời kỳ trước Socrat, trích dẫn Lévi Strauss và nhiều nhà khoa học xã hội Mỹ. Tuy vậy, tất cả những điều đó sẽ không làm lu mờ việc Von Grunebaum hầu như ghét cay ghét đắng Đạo Hồi. Ông không cảm thấy khó khăn trong việc cho rằng Đạo Hồi là một hiện tượng đơn nhất, không giống bất cứ tôn giáo và nền văn minh nào, và sau đó ông chứng minh rằng nó có tính chất phi nhân, không thể phát triển, không tự biết mình, không khách quan và không sáng tạo. Sau đây là hai đoạn trích tiêu biểu của ông. Cần nhớ rằng Von Grunebaum viết với vẻ uyên uy hiếp thấy của một học giả Âu châu ở Mỹ, dạy học, quản lý và bảo trợ cho một mạng lưới các học giả thuộc bộ môn đó:

"Điều thiết yếu là cần phải nhận thức rõ rằng nền văn minh Hồi giáo là một thể đơn nhất về văn hóa không đồng ý với các nguyện vọng cơ bản của chúng ta. Nó không thật sự quan tâm đến việc nghiên cứu một cách có hệ thống các nền văn hóa khác như là một mục đích hoặc là một biện pháp để hiểu rõ ràng hơn tính chất và lịch sử của chính mình. Nếu nhận xét đó chỉ có giá trị đối với Hồi giáo đương đại thì người ta có thể gắn nó với tình trạng hỗn loạn sâu sắc của Đạo Hồi, một tình trạng đã không cho phép nó nhìn ra ngoài bản thân mình, trừ phi nó bị buộc phải làm thế. Nhưng vì nhận xét ấy cũng đúng với quá khứ nên người ta có thể gắn nó với tính chất phân nhân văn của nền văn minh (Hồi giáo) ấy, tức là việc nó khẳng khái từ chối, không chấp nhận, dù là ở một mức độ nào đó, con người với tư cách là người trọng tài hay thước đo của sự vật, và nó có khuynh hướng

thỏa mãn với chân lý trên tư cách là sự miêu tả cơ cấu trí tuệ và tinh thần, hay nói cách khác, với chân lý tâm lý học.

Mặc dù đôi khi được dùng như một đầu đề hấp dẫn, khái niệm về quyền thiêng liêng của một quốc gia (chủ nghĩa dân tộc Arab hay Hồi giáo) đã thiếu hẳn một hệ thống đạo đức định hình và hình như nó cũng thiếu cả niềm tin vào sự tiến bộ cơ khí trong nửa sau thế kỷ XIX; trên tất cả, nó thiếu sức mạnh trí tuệ của mỗi hiện tượng cơ bản. Cả sức mạnh lẫn ý chí giành quyền lực đều là mục đích tự thân. (Câu này hình như chẳng giúp gì cho mục đích của biện luận, nhưng rõ ràng có vẻ là một câu văn có tính triết lý làm cho Von Grunebraum yên tâm rằng ông phát biểu một cách khôn ngoan, không dèm pha Đạo Hồi. Nỗi oán giận đối với sự coi thường về chính trị mà Đạo Hồi cảm thấy đã tạo ra sự nồn nóng sốt ruột, và ngăn trở sự phân tích và hoạch định dài hơi về mặt trí thức"¹¹⁵.

Trong phần lớn các bối cảnh khác, viết như vậy có thể bị gọi một cách lịch sự là bút chiến, tranh luận. Tất nhiên, đối với Đông Phương học đó là điều tương đối chính thống và được coi là sự sáng suốt có tính quy tắc trong nghiên cứu của Mỹ về Trung Đông sau Chiến tranh thế giới lần thứ hai, chủ yếu do uy tín văn hóa của các học giả châu Âu. Tác phẩm của Von Grunebraum được các giới nghiên cứu trong lĩnh vực đó chấp nhận một cách không phê phán, mặc dù ngày nay lĩnh vực đó không sản sinh ra được những người như ông. Chỉ có một học giả đã nghiêm chỉnh phê phán ông ta, đó là Abdoula Laroui, một sử gia và nhà lý luận chính trị người Maroc.

Laroui sử dụng môtip nhắc lại khái quát trong tác phẩm của Von Grunebraum và biến nó thành một công cụ thực tế để chỉ trích việc nghiên cứu của Đông Phương học và nói chung để biện hộ cho quan điểm của mình một cách hiệu quả. Ông tự hỏi cái gì đã làm cho tác phẩm của Von Grunebraum chứa đựng hàng đống tư liệu chi tiết có vẻ có quy mô rộng nhưng vẫn "thu nhỏ", vẫn "khái quát". Laroui nói: "Những tính từ Von Grunebraum gán cho từ Đạo Hồi (trung cổ, cổ điển, hiện đại) đều là trung tính hoặc thậm chí thừa không có gì khác nhau giữa Hồi giáo cổ điển và Hồi giáo thời Trung cổ hay Đạo Hồi đơn giản và rõ ràng... Do vậy, (với Von Grunebraum) chỉ có một Đạo Hồi đã thay đổi trong bản thân nó"¹¹⁶. Theo Von Grunebraum, Hồi giáo hiện đại đã quay lưng lại với phương Tây bởi vì nó vẫn trung thành với ý thức ban đầu về bản thân mình; tuy thế, Đạo Hồi chỉ có thể tự hiện đại hóa bằng cách tự giải thích mình theo quan điểm Tây phương. Và tất nhiên Von Grunebraum cho rằng nó không thể làm được. Trong khi kể lại các kết luận của Von Grunebraum đã góp phần tạo ra hình ảnh Đạo Hồi là một nền không thể đổi mới được, Laroui đã không nói rằng, do ảnh hưởng lớn của Grunebraum, việc nói Đạo Hồi cần sử dụng các phương pháp Tây phương để

tự cải tiến trên tư cách là một ý tưởng, hầu như đã trở thành một chân lý hiển nhiên trong các công trình nghiên cứu về phương Đông. (Ví dụ: David Gordon trong cuốn *"Quyền tự quyết và lịch sử trong Thế giới thứ ba"* đã khuyên những người Arập, châu Phi và châu Á trở nên chín chắn hơn¹¹⁷. Ông ta lập luận rằng chỉ có thể làm được việc đó bằng cách học tập tính khách quan của phương Tây).

Sự phân tích của Laroui cũng cho thấy Von Grunebraum đã dùng lý luận về văn hóa của A.L.Kroeber như thế nào để hiểu Đạo Hồi và công cụ ấy nhất định sẽ dẫn đến việc "thu nhỏ" và "gạt bỏ" một loạt và qua đó có thể trình bày Đạo Hồi là một hệ thống khép kín và gạt bỏ. Như vậy, một trong nhiều mặt khác nhau của nền văn hóa Hồi giáo có thể được Von Grunebraum coi là sự phản ánh trực tiếp một khuôn khổ không thay đổi, một học thuyết đặc biệt về Thượng đế ép buộc tất cả vào khuôn phép, trật tự; do đó, phát triển, lịch sử, truyền thống, thực tế trong Đạo Hồi có thể thay thế cho nhau. Laroui đã nói một cách đúng đắn rằng lịch sử với tư cách là một trật tự phức tạp các sự kiện, các tình trạng tạm thời, những ý nghĩa không thể thu nhỏ, thành một khái niệm văn hóa; cũng như vậy, không thể đơn giản hóa văn hóa và biến nó thành tư tưởng và biến tư tưởng thành thần học. Von Grunebraum đã chịu ảnh hưởng sâu sắc của các giáo điều Đông Phương học mà ông thừa hưởng và của một đặc điểm riêng của Đạo Hồi mà ông tìm cách giải thích là một khuyết điểm - trong Đạo Hồi có một lý thuyết về tôn giáo rất mạch lạc nhưng có rất ít chuyện kể về kinh nghiệm tôn giáo, có một lý luận chính trị rất mạch lạc nhưng có rất ít tài liệu chính trị chính xác, có một lý thuyết về cơ cấu xã hội và rất ít hành động cá nhân hóa, có một lý thuyết về lịch sử và rất ít sự kiện có ghi ngày, tháng, một lý thuyết kinh tế học mạch lạc và rất ít điều được định lượng hóa v.v..¹¹⁸. Kết quả là thể hiện một cách nhìn lịch sử về Đạo Hồi hoàn toàn khập khiễng do một lý thuyết cho rằng có một nền văn hóa không có khả năng hiểu đúng hoặc thậm chí không thể xem xét được thực tiễn tồn tại của chính mình, theo kinh nghiệm của các môn đồ. Dù sao Đạo Hồi của Von Grunebraum là Đạo Hồi của những nhà Đông Phương học Âu châu xưa kia: một khối đơn nhất, khinh miệt kinh nghiệm bình thường của con người thô thiển, thu nhỏ lại và không thay đổi.

Về cơ bản, quan điểm đó về Đạo Hồi có tính chất chính trị và rõ ràng có tính thiên vị. Nó có ảnh hưởng mạnh đối với các nhà Đông Phương học mới (tức là trẻ hơn Von Grunebraum), một phần do uy quyền truyền thống, một phần do giá trị sử dụng của nó như là một phương tiện để hiểu một khu vực rộng lớn của thế giới và khẳng định đó là một hiện tượng hoàn toàn chặt chẽ nhất quán, đồng bộ. Vì phương Tây chưa bao giờ dễ dàng khống chế được Hồi giáo về chính trị -, và chắc chắn kể từ Chiến tranh thế giới lần thứ hai, chủ nghĩa dân tộc Arập đã có một phong trào công khai thù địch với chủ nghĩa đế quốc phương Tây -, cho

nên người ta ngày càng muốn trả đũa lại bằng cách khẳng định một số điều về Đạo Hồi có tính chất thỏa mãn mình về mặt tri thức. Một nhân vật quyền uy đã nói rằng Đạo Hồi (không nói rõ Đạo Hồi nào, hay phương diện nào của Đạo Hồi) là "một nguyên mẫu của các xã hội bế quan tỏa cảng truyền thống". Hãy chú ý đến việc sử dụng theo hướng quá đề cao danh từ *Hồi giáo* khiến danh từ đó ngay cùng một lúc chỉ cả một xã hội, một tôn giáo, một nguyên mẫu, và một thực tại. Nhưng vị học giả ấy đã coi tất cả điều đó phụ thuộc vào khái niệm cho rằng, không giống các xã hội bình thường ("của chúng ta") Đạo Hồi và các xã hội Trung Đông "hoàn toàn có tính chất chính trị", tính từ "chính trị" ngụ ý chỉ trích Đạo Hồi là không "tự do phóng khoáng", không có khả năng tách chính trị khỏi văn hóa (như "chúng ta" đã làm). Kết quả là tạo ra một hình ảnh xấu xa về ý thức hệ giữa "chúng ta" và "họ":

"Mục đích to lớn của chúng ta vẫn là hiểu xã hội Trung Đông - Chỉ có một xã hội (như "của chúng ta") đã đạt được ổn định có tính năng động mới có thể nghĩ tới chính trị, kinh tế hay văn hóa như những lĩnh vực thực sự độc lập của sự tồn tại, mới không phải là phân chia các vấn đề cho tiện nghiên cứu. Trong một xã hội truyền thống chưa phân biệt những điều của Ceasar và của Thượng đế hoặc luôn luôn có biến động thì mối liên hệ giữa chính trị và tất cả các mặt khác của đời sống là trung tâm của vấn đề. Ví dụ, ngày nay việc một người đàn ông có nên lấy 4 hay 1 vợ, nên nhịn hay nên ăn, nên bỏ hay có thêm đất đai, nên dựa vào lý trí hay những tiết lộ của Thượng đế đều đã trở thành vấn đề chính trị ở Trung Đông... Không ít hơn các tín đồ Hồi giáo, nhà Đông Phương học mới phải tìm hiểu xem các cơ cấu và các mối quan hệ quan trọng trong xã hội Hồi giáo có thể là gì"¹¹⁹.

Hầu hết các ví dụ đều có tính vụn vặt (4 hay 1 vợ, ăn hay nhịn; v.v.) và đều nhằm chứng minh Đạo Hồi có tính toàn diện và chuyên chế. Người ta không nói điều đó xảy ra ở đâu. Nhưng người ta lại nhắc nhở chúng ta một thực tiễn, chắc chắn là phi chính trị, là các nhà Đông Phương học "có trách nhiệm lớn trong việc đem lại cho bản thân người Trung Đông sự đánh giá chính xác quá khứ của chính họ"¹²⁰, để chúng ta không quên rằng, các nhà Đông Phương học hiểu biết các vấn đề bằng những định nghĩa mà người phương Đông không thể biết được.

Nếu đó là ý kiến tóm tắt về trường phái "cứng" trong Đông Phương học mới ở Mỹ, thì trường phái "mềm" lại nhấn mạnh đến một thực tế là các nhà Đông Phương học truyền thống đã đem lại cho chúng ta những nét cơ bản về lịch sử, văn hóa, xã hội Hồi giáo, nhưng "trong quá nhiều trường hợp, họ chỉ tóm tắt ý nghĩa của một nền văn minh trên cơ sở một số sách viết tay"¹²¹. Bởi vậy, các

chuyên gia mới ở khu vực đã phản bác lại các nhà Đông Phương học truyền thống bằng lập luận kiểu triết học như sau:

"Phương pháp luận nghiên cứu và mô hình nghiêm chỉnh sẽ không quyết định cái gì sẽ được chọn để nghiên cứu và không thể hạn chế sự quan sát. Với cách nhìn ấy, những người nghiên cứu khu vực cho rằng, kiến thức thật sự chỉ có thể có được đối với các sự vật đang tồn tại, còn phương pháp và các lý luận là những ý niệm trừu tượng chỉ phôi sự quan sát, và cung cấp những gì giải thích theo các tiêu chuẩn phi thực nghiệm"¹²².

Tốt. Nhưng làm thế nào người ta có thể biết được "các sự vật đang tồn tại", và đến chừng mực nào các "sự vật đang tồn tại đó" là do "người biết" xác lập nên? Chuyện này đã không được bàn cãi, vì đang có mối lo sợ mới về phương Đông, một mối lo sợ không hề bị xét đoán về giá trị và đã được thể chế hóa trong các chương trình nghiên cứu khu vực. Ngoài những lý luận theo định kiến, Đạo Hồi rất ít được khảo sát, ít được nghiên cứu, rất ít được biết đến, sự ngây ngô của quan niệm đó hầu như không che đậy ý nghĩa tư tưởng của nó, những luận điểm phi lý nói rằng, con người không có vai trò gì trong việc tạo ra nguồn tư liệu và quá trình nhận thức, rằng thực tiễn phương Đông là tĩnh và "tồn tại", rằng chỉ có một nhà cách mạng "cứu thế" (danh từ của Tiến sĩ Kissinger) mới không chấp nhận sự khác nhau giữa thực tại ở đó và suy nghĩ của ông ta.

Giữa hai trường phái "cứng" và "mềm" còn có các cách diễn đạt khác, ít nhiều mờ nhạt hơn của Đông Phương học cũ, vẫn còn phát triển trong một số trường hợp trong ngôn từ học thuật mới, và trong ngôn từ học thuật cổ điển ở một số trường hợp khác. Nhưng, ngày nay các giáo điều chủ yếu của Đông Phương học vẫn tồn tại dưới hình thái thuần túy nhất trong các công trình nghiên cứu về Ả-rập và Đạo Hồi. Ở đây, xin tóm tắt: một, sự khác nhau tuyệt đối và có hệ thống giữa phương Tây - suy lý, đã phát triển, nhân đạo, ưu việt, - và phương Đông, - sai lệch, kém phát triển, kém cỏi. Một giáo điều khác là những ý niệm trừu tượng về phương Đông, đặc biệt là những ý niệm trừu tượng dựa trên những văn bản thể hiện nền văn minh phương Đông "cổ điển" là điều được ưa thích hơn là những chứng cứ trực tiếp rút ra từ những thực tiễn phương Đông hiện đại. Giáo điều thứ ba cho rằng, phương Đông có tính chất *vĩnh cửu*, đồng loại, không tự định nghĩa được mình; và do vậy người ta cho rằng một từ vựng có tính khái quát hóa cao độ và có tính hệ thống để mô tả phương Đông trên quan điểm phương Tây là điều tất yếu và thậm chí "khách quan", về mặt khoa học. Giáo điều thứ tư nói rằng, xét cho cùng phương Đông là một cái gì đáng sợ (họa da vàng, các đoàn quân Mông Cổ, các thuộc địa da nâu) hoặc cần phải được khống chế (bằng binh định, nghiên cứu và phát triển, hoặc thẳng tay chiếm đóng khi có thể).

Điều không bình thường là những quan niệm ấy tồn tại mãi mà không có sự thách thức đáng kể nào trong các chuyên đề nghiên cứu của chính quyền và các học giả về khu vực Cận Đông hiện đại. Điều đáng tiếc là do chất lượng kém, các tác phẩm do các học giả Ả-rập hay Hồi giáo viết để tranh luận lại với các giáo điều trong Đông Phương học đã không có tác động rõ ràng nào; một vài bài viết lẻ tẻ dù có quan trọng về thời gian hay địa điểm đều không thể nào tác động đến việc đi tới một sự nhất trí lớn về nghiên cứu được duy trì bởi mọi loại cơ quan, thể chế, và truyền thống. Vấn đề ở đây là Đông Phương học Hồi giáo đã có đời sống đương đại hoàn toàn khác với đời sống các tiểu ngành Đông Phương học khác. Ủy ban các học giả quan tâm về châu Á (chủ yếu là người Mỹ) trong những năm 1960 đã lãnh đạo một cuộc cách mạng trong hàng ngũ các chuyên gia nghiên cứu về Đông Á; các chuyên gia nghiên cứu về châu Phi cũng bị những người thuộc phái tu chính thách thức, các chuyên gia khác về thế giới thứ ba cũng vậy. Chỉ có các nhà nghiên cứu về Ả-rập, về Đạo Hồi là không bị xét lại. Đối với họ, vẫn còn những điều như: *một xã hội Hồi giáo, một tâm trí Ả-rập, một tinh thần phương Đông*. Ngay cả những người chuyên nghiên cứu thế giới Ả-rập hiện đại, cũng vẫn dùng một cách lối thời những văn bản như Kinh Koran để tìm hiểu mọi khía cạnh của xã hội Angiêri, Ai Cập hiện đại. Đạo Hồi, hay là lý tưởng của tôn giáo ấy, ở thế kỷ VII do các nhà Đông Phương học tạo ra được coi là có sự thống nhất, mà không chịu những ảnh hưởng quan trọng gần đây của chủ nghĩa thực dân, chủ nghĩa đế quốc và thậm chí của chính trị bình thường. Những sách cũ về tín đồ Đạo Hồi (hoặc tín đồ của Mohammed, như đôi khi người ta vẫn gọi họ) ứng xử như thế nào đã được nói một cách bình thản, một điều không thể có khi đề cập tới người da đen hay Do Thái. Ở mức tốt nhất, người Hồi giáo chỉ được coi là "một nguồn tin bản xứ" cho các nhà Đông Phương học mà thôi. Tuy vậy, người ta vẫn bí mật coi họ là kẻ dị giáo đáng khinh, và hơn nữa, là một kẻ bài Do Thái, một vị trí hoàn toàn bạc bẽo và tiêu cực.

Tất nhiên, vẫn có một cơ sở nghiên cứu về Trung Đông, một tập hợp các lợi ích, các mạng lưới "cựu trào" và các "chuyên gia" liên kết với các doanh nghiệp, các Quý hội, các công ty dầu hỏa, phái bộ truyền giáo, các cơ quan quân sự, ngoại giao, tình báo viên với thế giới học giả. Tài trợ và các tiền thưởng khác, các tổ chức, các hệ thống trật tự, các viện nghiên cứu, các trung tâm, các khoa... đều cố gắng hợp pháp hóa và duy trì quyền lực của một nhóm quan điểm cơ bản, gần như không thay đổi về Đạo Hồi, về phương Đông, về người Ả-rập. Một bài phân tích có phê phán gần đây về hoạt động nghiên cứu ở Mỹ về Trung Đông cho thấy rằng, lĩnh vực nghiên cứu đó không phải là nhất thể mà là phức tạp, bao gồm nhà Đông Phương học kiểu cũ, các chuyên gia loại thấp, chuyên gia chống bạo loạn, các nhà hoạch định chính sách và "một thiểu số... kẻ quyền uy học thuật

hoạt động sau hậu trường¹²³. Dù sao, cốt lõi của giáo điều trong Đông Phương học vẫn tồn tại dai dẳng.

Để có một ví dụ về sản phẩm của lĩnh vực này dưới hình thức cao nhất, có uy tín nhất về mặt tri thức, chúng ta hãy xem qua bộ sách 2 tập, nhan đề: *Lịch sử đạo Hồi của Cambridge*", phát hành lần đầu tiên ở Anh năm 1970 và thường được coi là tập kỷ yếu thông dụng về Đông Phương học chính thống. Đây là tập sách của một số nhà nghiên cứu nổi tiếng. Nếu gọi tập sách ấy là một thất bại về tri thức, xét theo bất cứ tiêu chuẩn nào khác với các tiêu chuẩn của Đông Phương học, thì cũng có ý muốn nói rằng lẽ ra nó có thể là một cuốn lịch sử khá hơn, khác hơn về Đạo Hồi. Trong thực tế, như nhiều học giả nghiêm chỉnh đã nhận xét¹²⁴, loại sách lịch sử này đã hỏng ngay từ khi mới dự định làm và không thể trở nên khác được hoặc tốt hơn trong quá trình biên soạn: có quá nhiều ý kiến được các biên tập viên chấp nhận mà không chọn lọc gì, dựa quá nhiều vào những quan niệm mơ hồ, ít coi trọng những vấn đề thuộc phương pháp luận (được giữ nguyên xi như đã có trong các bài trình bày của Đông Phương học suốt hai thế kỷ qua); không hề có một cố gắng nào để làm cho ý tưởng của Đạo Hồi có vẻ lý thú. Hơn thế, cuốn sách *"Lịch sử Đạo Hồi của Cambridge"* không những căn bản hiểu sai, trình bày sai lạc về Đạo Hồi trên tư cách là một tôn giáo, mà nó còn không có một cấu trúc phù hợp của một tác phẩm lịch sử nữa. Ít khi có những công trình lớn mà lại hầu như hoàn toàn thiếu những ý tưởng và phương pháp luận thông minh như vậy.

Chương đầu, do Erfan Shahid viết về vùng Arập thời kỳ trước Hồi giáo, đã phác họa một cách thông minh về sự hòa hợp hữu ích giữa địa hình và kinh tế, chính trị mà từ đó Đạo Hồi đã xuất hiện ở thế kỷ VII. Nhưng, làm sao có thể coi trọng một quyển sách viết về lịch sử Đạo Hồi được P.M. Holt giới thiệu một cách khá tự do, tùy tiện, "một tổng hợp về văn hóa"¹²⁵ mà lại trực tiếp đi từ thời kỳ xứ Arập trước Đạo Hồi đến một chương nói về Mohammed, rồi đến một chương nói về các vua Hồi giáo thời Tù trưởng và dòng Uinayyad, hoàn toàn bỏ qua, không nói gì tới Đạo Hồi trên tư cách là một hệ thống tín ngưỡng, đức tin hay là một học thuyết? Trong hàng trăm trang ở tập 1, Đạo Hồi có nghĩa là một biên niên sử không hề thay đổi về các trận chiến, các triều đại, chết chóc, hồi phục và hưng thịnh, rồi suy tàn, phần lớn được viết một cách đơn điệu đến khủng khiếp. Ví dụ người ta viết về giai đoạn Abbasid từ thế kỷ VIII đến thế kỷ XI. Bất cứ ai có chút hiểu biết về lịch sử Arập hay Hồi giáo đều biết đó là cao điểm của văn minh Hồi giáo, một giai đoạn lịch sử văn hóa vẻ vang giống như thời đại Phục hưng ở Ý. Thế mà, qua 40 trang mô tả của sách, ta không hề tìm thấy chút nào về sự phong phú đó; trái lại, ta chỉ thấy những câu như: "Từ sau khi làm chủ được vương quốc, Al-Ma'mun hình như tránh liên hệ với xã hội Bagdad, đã lưu lại

Merv và giao quyền cai trị Iraq cho một trong những người thân tín của mình là Al-Hassan b.Sahl, em của Al-Fadl. Liên ngay đó, Al-Hassan b.Sahl phải đương đầu với một cuộc nổi loạn Shi'i nghiêm trọng do Abul-Saraya phát động từ Kufa vào tháng Hai Jumada, 199, tức là tháng 1 năm 815, để chống lại Hasamid Ibn Tabataba¹²⁶. Một người không chuyên nghiên cứu về Đạo Hồi sẽ không thể hiểu Shi'i hay Hasamid là gì, và cũng sẽ không hiểu Jumada II là gì, chỉ hiểu đó là một thời điểm nào đó và tất nhiên ông ta tin rằng dòng họ Abbasids, kể cả Harun-Al. Rashid là những kẻ ngu độn hoàn toàn và những tên sát nhân đang bức tức trong lúc sống ở Merv.

Người ta đã định nghĩa các lãnh thổ trung tâm của Hồi giáo là không bao gồm Bắc Phi và Andalusia, và lịch sử của các lãnh thổ Hồi giáo là một cuộc hành quân có trật tự từ quá khứ đến thời hiện đại. Bởi vậy, trong tập 1, Hồi giáo là một danh từ địa lý được trình bày theo trật tự thời gian và có chọn lọc phù hợp với các chuyên gia. Nhưng trong các chương bàn về Đạo Hồi cổ điển, không có chỗ nào chuẩn bị đầy đủ cho chúng ta về nỗi thất vọng sẽ chờ đợi chúng ta trong "thời kỳ gần đây". Chương nói về các vùng đất Arập hiện đại được viết mà hầu như không có chút hiểu biết nào về những phát triển cách mạng trong vùng đó. Tác giả có thái độ thông thái rơm, phản động trắng trợn đối với người Arập ("cần phải nói rằng trong giai đoạn này, các thanh niên Arập, có học lẫn vô học, với nhiệt tình và lý tưởng của mình, đã trở thành miếng đất tốt cho sự lợi dụng về chính trị và thỉnh thoảng, có lẽ đã vô ý thức trở thành công cụ của bọn cực đoan và bọn quá khích")¹²⁷. Thỉnh thoảng tập sách đó có ca ngợi chủ nghĩa dân tộc Libăng (mặc dù họ không bao giờ nói cho ta biết rằng chủ nghĩa phát-xít đã lôi kéo được một nhóm nhỏ người Arập trong những năm 1930 và đã ảnh hưởng xấu đến nhóm Maronit ở Libăng và năm 1936, nhóm này đã lập tổ chức Falanges Libăng, một bản sao lại của bọn Xêmit đen của Mussolini). Người ta nói "Hỗn loạn và vận động xúi bẩy" đã xảy ra năm 1936 nhưng không hề nhắc nhở gì đến chủ nghĩa bành trướng Do Thái; và các tác giả không bao giờ cho phép khái niệm chống chủ nghĩa thực dân, chống chủ nghĩa đế quốc xâm phạm đến sự thanh thản của các tường thuật. Các chương bàn về "tác động chính trị của phương Tây" và "biến đổi xã hội và kinh tế" - các ý tưởng đó không hề được nói kỹ hơn - đã được gộp thêm vào như là sự nhân nhượng miễn cưỡng đối với Đạo Hồi vì nói chung đạo đó có chút liên quan đến thế giới "của chúng ta". Người ta đã đơn phương coi thay đổi đồng nghĩa với hiện đại hóa mặc dù không nói rõ vì sao các thay đổi khác lại bị gạt bỏ đi một cách cao ngạo như thế. Vì người ta quan niệm rằng các mối quan hệ đáng nói đến của Đạo Hồi là với phương Tây, cho nên nói tầm quan trọng của Bandung, của châu Phi hoặc của Thế giới thứ ba đều sai, sự lãnh đạm thân nhiên đối với 3/4 thực tế lại là nguyên nhân của một

đoạn viết hào hứng đáng kinh ngạc, nói "cơ sở lịch sử đã được tạo ra (ai tạo? để làm gì? bằng cách nào?) cho quan hệ giữa phương Tây với Đạo Hồi... dựa trên sự bình đẳng và hợp tác"¹²⁸.

Đến cuối tập 1, chúng ta bị sa lầy vào một số mâu thuẫn và khó khăn về việc xác định Đạo Hồi là gì, nhưng sang tập 2, tình hình cũng không khá hơn, thậm chí còn tồi tệ hơn. Nửa tập được dành để nói về thời kỳ từ thế kỷ X đến thế kỷ XX ở Ấn Độ, Pakistan, Indônêxia, Tây Ban Nha, Bắc Phi và đảo Siciles; trong các chương nói về Bắc Phi thì có sự phân biệt hơn, mặc dù khắp nơi trong sách đều thể hiện khá rõ sự kết hợp tương tự giữa ngôn ngữ của nhà Đông Phương học truyền thống với các chi tiết lịch sử ít trực tiếp liên quan. Sau khoảng 1200 trang đầy đặc ta thấy rằng, xét về mặt tổng hợp văn hóa, Đạo Hồi tỏ ra không khác gì một bản liệt kê các vua chúa, các trận đánh, các triều đại. Nhưng trong nửa sau của tập 2, bản tổng hợp vĩ đại đã *hoàn thành* với các bài "Bối cảnh địa lý", "Nguồn gốc văn minh Hồi giáo", "Tôn giáo và văn hóa" và "Chiến tranh".

Giờ đây, các câu hỏi và sự phản đối của chúng ta dường như chính đáng hơn. Vì sao một chương lại được dành riêng cho chiến tranh Hồi giáo trong khi điều thật sự được thảo luận (thật là lý thú) lại là một xã hội học của một số đội quân Hồi giáo? Phải chăng người ta quan niệm rằng có một kiểu chiến tranh Hồi giáo khác với chiến tranh Thiên Chúa giáo? Và một chủ đề tương đương được đặt ra là chiến tranh của cộng sản ngược lại với chiến tranh của tư bản. Vậy những đoạn trích dẫn nhằm chán của Leopold Von Ranke và những tư liệu nặng nề, lạc lõng chất đầy trong các trang sách của Gustave Von Grunebraum bàn về văn minh Hồi giáo có ích gì cho việc tìm hiểu đạo Hồi như thế nào hay chỉ nhằm phô trương học vấn uyên bác thiếu cơ sở của Grunebraum? Như vậy, phải chăng người ta đã phải dối trá để ngụy trang cho luận điểm thực của Grunebraum cho rằng, văn minh Hồi giáo dựa trên sự vay mượn vô nguyên tắc các nền văn minh Thiên Chúa giáo - Do Thái, văn minh Hy Lạp và Áo - Đức? Ta hãy so sánh ý tưởng đó - ý tưởng cho rằng đạo Hồi, theo định nghĩa là một nền văn hóa đạo văn - với ý kiến đưa ra trong tập 1 của cuốn "*Lịch sử Đạo Hồi của Cambridge*" cho rằng "cái gọi là văn học Ả-rập" là do người Ba Tư viết ra (không đưa ra bằng chứng nào, chẳng nêu tên một ai). Trong đoạn của Louis Gardet viết về "Tôn giáo và văn hóa" người ta đã nêu ngắn gọn rằng sẽ chỉ bàn về Đạo Hồi trong 5 thế kỷ đầu thôi. Phải chăng điều đó có nghĩa là không thể tổng hợp tôn giáo và văn hóa trong "thời kỳ hiện đại" hoặc có nghĩa là Đạo Hồi đã đạt tới hình thức cuối cùng của mình vào thế kỷ XII? Có thật là có "địa lý Hồi giáo" không, và phải chăng dường như điều đó bao gồm cả "sự hỗn loạn được hoạch định trước" của các thành phố Hồi giáo hay chủ yếu đó là một đề tài được bịa ra để chứng minh lập luận cứng nhắc của quyết định luận về địa lý chủng tộc? Chúng ta được nhắc nhở, như một lời gợi

ý rằng "Lễ Ramadan nhịn ăn đi đôi với những đêm tụng tụng", để ta đi đến kết luận rằng Đạo Hồi là một tôn giáo "được thiết kế cho cư dân thành thị". Đây là một cách giải thích mà không giải thích được gì cả.

Các phần nói về thiết chế kinh tế và xã hội, về pháp luật và công bằng, về tín điều huyền nhiệm, nghệ thuật và kiến trúc, khoa học và các nền văn học Hồi giáo có trình độ cao hơn hầu hết các phần khác trong cuốn *Lịch sử*. Thế nhưng, không có chứng cứ gì cho thấy các tác giả có nhiều điểm đồng với các nhà nhân văn hiện đại hay các nhà khoa học xã hội trong các lĩnh vực học thuật khác, và họ hoàn toàn không nói đến các kỹ thuật liên quan đến lịch sử công ước, về tư tưởng, phân tích kiểu mácxít, về lịch sử hiện đại, v.v.. Nói tóm lại, đối với các nhà nghiên cứu lịch sử, hình phư Đạo Hồi thích hợp nhất đối với thiên kiến kiểu Platon và những người sùng bái đồ cổ. Đối với một số tác giả viết cuốn lịch sử ấy, Đạo Hồi là một chính trị tôn giáo; một số khác coi Đạo Hồi là một phong cách sống; một số khác lại cho rằng có thể "phân biệt Đạo Hồi với xã hội Hồi giáo"; một số khác nữa coi Đạo Hồi là một bản chất bí hiểm; đối với tất cả các tác giả đó, Đạo Hồi lại là một cái gì đó xa vời, không hứng thú, chẳng có gì đáng cho ta học tập để hiểu về sự phức tạp của các người Hồi giáo ngày nay. Điều bao trùm toàn bộ công trình rời rạc được coi là *Lịch sử Đạo Hồi của Cambridge* là chân lý muôn thuở của một nhà Đông Phương học cho rằng Đạo Hồi chỉ có trong các văn phẩm thôi, không liên quan đến con người.

Câu hỏi căn bản được nêu ra trong các bài viết của Đông Phương học hiện đại như cuốn *"Lịch sử Đạo Hồi của Cambridge"* là tài liệu về các nguồn gốc dân tộc và tôn giáo có phải là định nghĩa tốt nhất hay, ít nhất cũng là những định nghĩa rõ, cơ bản và có ích nhất về kinh nghiệm và nếm trải của con người hay không? Để hiểu được chính trị cận đại, có phải điều quan trọng hơn là phải biết X và Y bị thất thế thiệt thòi một số điểm cụ thể hay phải biết họ là tín đồ Hồi giáo hay Do Thái giáo? Tất nhiên, đây là những vấn đề có thể bàn cãi và chắc rằng đứng về quan điểm suy lý, chúng ta sẽ *nhấn mạnh* cả việc mô tả tôn giáo, dân tộc, kinh tế và xã hội; tuy vậy, Đông Phương học đã coi phạm trù Hồi giáo là phạm trù có tính chất khống chế và đây là nhân tố chủ yếu khiến họ có những chính sách suy thoái về tri thức.

3. *Chỉ có Đạo Hồi* - Thuyết nói về tính đơn giản của người Xêmit - đã ăn sâu trong Đông Phương học hiện đại đến mức đã được thể hiện gần giống nhau, trong các văn phẩm Âu châu chống Xêmit rất nổi tiếng như *"Các thỏa thuận của các bậc đại lão Do Thái"* và trong các ý kiến của Chaim Weizmann gửi cho Arthur Balfour ngày 30-5-1918:

Người Arập, khôn ngoan và nhanh trí một cách nông cạn, chỉ tin một

điều và một điều - đó là quyền lực và thành công. ... Các nhà cầm quyền Anh... biết rõ bản chất phản phúc của người Arập... cần phải theo dõi kỹ càng và liên tục... Chính quyền Anh càng tỏ ra công bằng bao nhiêu thì người Arập càng hỗn xược bấy nhiêu... Tình trạng hiện nay nhất định sẽ dẫn tới việc lập ra một quốc gia Palestin - Arập, nếu còn có một dân tộc Arập ở Palestin. Trong thực tế điều đó sẽ không tạo ra được kết quả ấy vì nông dân lạc hậu hơn thời thế ít nhất là 4 thế kỷ, còn các ông chủ thì bất lương, vô học, tham lam, không yêu nước và không hiệu quả¹²⁹.

Mâu số chung giữa Weizmann và những người châu Âu chống Xêmit là cách nhìn của Đông Phương học cho rằng, về bản chất người Xêmit (hoặc các chi phái của họ) thiếu những phẩm chất cần thiết của người phương Tây. Tuy nhiên, sự khác nhau giữa Renan và Weizmann là ở chỗ đằng sau lời lẽ của Weizmann có sự vững chãi của các thể chế còn Renan thì không có. Phải chăng trong Đông Phương học thế kỷ XX không có "sự ấu trĩ duyên dáng" mãi mãi không già, khi thì ngoan cố liên minh với giới học thuật, khi thì liên minh với một nhà nước và với tất cả các thể chế của nó - điều mà Renan coi là lối sống không thay đổi của người Xêmit chăng? Tuy nhiên, phiên bản thế kỷ XX về huyền thoại này với sự tồn tại lớn hơn đã được duy trì như thế nào? Nó đã sản sinh ra hình ảnh của người Arập y hệt như trong cái nhìn của một xã hội "tiên tiến" gần giống phương Tây khi nó chống lại bọn thực dân nước ngoài; người Palestin, là một đám người hoang dã, ngu muội hoặc không đáng kể cả về đạo lý lẫn về mặt hiện sinh. Theo luật pháp của Do Thái, chỉ có người Do Thái mới có đầy đủ quyền công dân và các quyền nhập cư vô điều kiện; còn người A-rập, mặc dù là cư dân sống trên đất đai của mình, họ được ít quyền hơn và những quyền lợi thì đơn giản hơn: họ không được nhập cư và nếu dường như họ không có cùng quyền lợi thì đó là do họ "kém phát triển". Đông Phương học hoàn toàn chi phối chính sách của Israel đối với người Arập như báo cáo Koenig mới công bố gần đây đã cho thấy điều đó một cách đầy đủ. Cũng có những người Arập tốt (bảo gì làm nấy) và những người Arập xấu (không nghe lời) và đó là bọn khủng bố. Điều quan trọng nhất là có thể dự kiến rằng nhiều người Arập sau khi bại trận sẽ ngoan ngoãn ngồi sau chiến tuyến vững chắc do một số ít quân phòng thủ, đúng với lý thuyết cho rằng người Arập phải chấp nhận huyền thoại về sự ưu việt của Israel và sẽ không bao giờ dám tấn công. Ta chỉ cần liếc qua các trang viết của tướng Yehoshaphat Harkabi trong cuốn *"Về thái độ của Arập đối với Israel"* thì sẽ thấy - như Robert Alter đã nói với lời lẽ đầy thán phục trong báo *"Bình luận"*¹³⁰ ngay rằng người Arập có tâm trí đôi bại, chống Xêmit đến tận xương tủy, hung bạo, mất thăng bằng, chỉ hay nói mà không làm gì. Chuyện hoang đường này lại sinh ra chuyện hoang đường kia. Chúng giải đáp cho nhau và có xu hướng tiến đến kiểu đối xứng và mâu hình của người

Arập, trên tư cách là người phương Đông không thật sự phù hợp với người Arập nào trên tư cách là con người.

Do bản thân nó và tự thân nó, và trên tư cách là một phương pháp phân tích, Đông Phương học không thể phát triển được. Thực thể, về mặt lý thuyết, nó là sự tương phản của sự phát triển cái lý luận trung tâm của nó, về huyền thoại phát triển lịch sử của người Xêmit. Từ ma trận đó, các huyền thoại khác tuồn ra, chứng minh rằng, người Xêmit ngược lại với người phương Tây và tất yếu là nạn nhân của chính những yếu kém của mình. Do một sự móc nối giữa các sự kiện và hoàn cảnh, huyền thoại Xêmit đã chia thành hai nhánh khi có phong trào Do Thái, một nhánh theo con đường của Đông Phương học; nhánh Arập kia buộc phải theo con đường của người phương Đông. Cứ mỗi lần nói đến các lâu trại và bộ lạc thì huyền thoại lại được sử dụng; mỗi lần nói đến quan niệm về đặc tính Arập thì huyền thoại này lại được sử dụng. Ảnh hưởng của những công cụ ấy trong tâm trí con người đã được tăng thêm bằng các thể chế đã được tạo ra xung quanh các công cụ đó. Đúng với nghĩa đen, mọi nhà Đông Phương học đều có một hệ thống hỗ trợ có sức mạnh to lớn vì các huyền thoại do Đông Phương học truyền bá chỉ có tính chất nhất thời. Hệ thống ấy bây giờ đã đạt tới đỉnh cao qua các thể chế của nhà nước. Do vậy, viết về thế giới Arập là viết vì quyền lợi của một quốc gia, không phải là khẳng định một ý thức hệ có lời lẽ gay gắt mà là viết với lòng tin chắc vào một chân lý tuyệt đối, được sức mạnh tuyệt đối trợ lực.

Trong số 2-1975 báo *"Bình luận"* người ta có đăng một bài của giáo sư Gil Carl Alroy nhan đề: *"Người Arập có thích hòa bình không?"*. Alroy là một giáo sư khoa chính trị học và là tác giả của 2 tác phẩm *"Thái độ đối với Nhà nước Do Thái trong thế giới Arập"* và *"Những hình ảnh về cuộc tranh chấp ở Trung Đông"*, ông tự khoe là mình "hiểu" người Arập và rõ ràng ông là một chuyên gia tạo dựng ra hình ảnh. Lập luận của ông, có thể đoán trước được là: người Arập muốn tiêu diệt Israel, người Arập nói điều họ muốn nói. (Một cách say sưa, không mệt mỏi, ông ta sử dụng một cách phô trương khả năng trích dẫn báo chí Ai Cập và luôn luôn coi đó là bằng chứng về người "Arập", làm như báo chí Ai Cập và người Arập là một), v.v.. Trung tâm bài viết của mình, giống như trung tâm các tác phẩm trước đó của những nhà "nghiên cứu về Arập" (đồng nghĩa với nhà "Đông Phương học"), như tướng Harbaki có chuyên ngành là "tâm trí người Arập", là giả thuyết về người Arập thực chất là gì nếu ta lột bỏ đi tất cả vỏ bề ngoài vô vị.

Nói một cách khác, Alroy phải chứng tỏ rằng mọi người Arập trước hết đều có khuynh hướng trả thù đẫm máu; thứ hai, về tâm lý, họ không thể mong muốn hòa bình; thứ ba, họ bị trói chặt vào quan niệm bẩm sinh về công lý có tính đối lập với công lý. Do đó không thể tin cậy được người Arập, phải liên tục đấu tranh

quyết liệt như chống bất cứ bệnh dịch nguy hiểm nào. Bằng chứng chủ yếu của Alroy là một đoạn trích từ luận văn của Harold W. Glidden "Thế giới Arập" (mà tôi đã nói đến ở chương một). Alroy thấy Glidden đã "nắm rất vững sự khác biệt về văn hóa giữa quan điểm của Arập và phương Tây" về các vấn đề. Luận văn của Alroy đã khẳng định rằng, người Arập là bọn man rợ không thể sửa đổi và tiến bộ được. Và như vậy, một người hiểu biết có uy tín về tư duy Arập đã nói với đám đông đảo thánh giả Do Thái rằng họ luôn luôn phải cảnh giác. Ông ta kết luận như thế với thái độ học giả khách quan, công bằng, dùng bằng chứng rút ra từ chính người Arập và từ sự phân tích tâm lý. Ông ta nói một cách chắc chắn rằng người Arập "khẳng định mạnh mẽ rằng họ bác bỏ hòa bình thực sự"¹³¹.

Người ta có thể giải thích những phát biểu như vậy bằng cách thấy rõ rằng có một sự khác nhau có ngụ ý nhưng mạnh mẽ do các nhà Đông phương học tạo ra để chống lại người phương Đông: Sự khác nhau đó là nhà Đông phương học là người viết, người phương Đông là đối tượng được viết đến. Người phương Đông được coi là có vai trò thụ động, còn nhà Đông Phương học lại có năng lực quan sát, nghiên cứu, v.v.; như Roland Barthes đã nói về một huyền thoại (cả những kẻ bàn tán về nó) có thể không ngừng sáng tạo ra chính nó (và những kẻ bàn tán về nó)¹³². Người ta gán cho người phương Đông là có tính cố định, bất biến, cần phải được điều tra tìm hiểu, thậm chí cần phải tự hiểu mình.- Họ không cần đến, và cũng không được phép dùng biện chứng. Có một nguồn tin (người phương Đông) và một nguồn kiến thức (nhà Đông Phương học), tóm lại, đó là một người viết và một chủ đề để viết mà tự nó không biến đổi. Quan hệ giữa hai nhân tố đó căn bản là vấn đề quyền lực, với rất nhiều hình ảnh. Đây là một ví dụ lấy từ cuốn: "Từ con Sông Vàng đến con đường Vàng" của Raphael Patai.

Để lượng định một cách thích đáng xem nền văn hóa Trung Đông sẽ vui lòng chấp nhận những gì từ kho tàng văn hóa phương Tây phong phú lạ thường thì, *trước hết, phải* hiểu biết nhiều hơn, đúng hơn nền văn hóa Trung Đông. Cũng cần có tiền đề như vậy để *phán đoán* các hậu quả có thể có do việc *du nhập những nhân tố mới* vào bối cảnh văn hóa của những dân tộc có sự chỉ đạo truyền thống. Đồng thời, biện pháp và phương cách khiến cho những cơ hội mới về văn hóa có thể được tiếp thu để dàng cần phải được nghiên cứu kỹ càng hơn so với mức đã và đang làm. Nói tóm lại, cách duy nhất để khắc phục và gỡ bỏ cản trở *mâu chót đối với việc* Tây phương hoá Trung Đông là nghiên cứu Trung Đông, *hiểu đầy đủ hơn* văn hóa truyền thống của nó, hiểu biết kỹ càng hơn quá trình thay đổi đang diễn ra trong bản thân nó, hiểu sâu hơn tâm lý của các nhóm người trưởng thành trong nền văn hóa Trung Đông. Nhiệm vụ rất khó khăn nhưng phần thưởng là

sự hòa hợp giữa phương Tây và một thế giới láng giềng rất quan trọng và do đó cũng rất xứng đáng với nỗ lực và đó¹³³.

Những hình ảnh ẩn dụ trong đoạn trích trên đây (tôi đã nhấn mạnh bằng cách in nghiêng) đều xuất phát từ những hoạt động của con người, hoặc về thương mại, hoặc về nghề làm vườn, hoặc về tôn giáo, hoặc lịch sử, hoặc thú y. Tuy vậy, trong từng trường hợp một, quan hệ thực sự được định nghĩa giữa Trung Đông và phương Tây là quan hệ tình dục: như tôi đã nói trước đây, khi thảo luận về Flaubert, sự kết hợp giữa phương Đông với tình dục là điều dai dẳng. Trung Đông sẽ kháng cự như bất cứ cô gái đồng trinh nào, nhưng chàng học giả giành được phần thưởng bằng cách phá vỡ ra, đi sâu vào chỗ mấu chốt mặc dù đó là "nhiệm vụ rất khó khăn". "Sự hòa hợp" là kết quả của việc chiếm đoạt sự then chốt của cô gái; điều ấy không có gì gọi là sự chung sống bình đẳng giữa hai người. Quan hệ dựa vào quyền lực giữa nhà học giả với các đề tài nghiên cứu chưa bao giờ được thay đổi và bao giờ cũng có lợi cho nhà Đông Phương học. Nghiên cứu, hiểu thấu, kiến thức, lượng định, được nguy trang bằng luận điệu "hòa hợp" chỉ là những công cụ để chinh phục.

Những lời lẽ trong các bài viết như bài của Patai (trong tác phẩm mới đây "Tâm trí người Arập"¹³⁴, lời văn của Patai còn khéo hơn nữa) đều nhằm thực hiện một sự thu nhỏ khái quát hóa và đơn giản hóa rất đặc biệt. Đại bộ phận dụng cụ của ông thuộc về khoa nhân chủng học (tác giả mô tả Trung Đông như một "khu vực văn hoá"), nhưng kết cục là để xóa bỏ sự khác nhau đa dạng giữa người Arập (bất kể trên thực tế họ là ai) để nêu lên một sự khác nhau, sự khác nhau đó làm cho người Arập khác hẳn bất cứ ai khác. Trên tư cách là chủ đề nghiên cứu, phân tích, người Arập có thể bị khống chế dễ dàng hơn. Hơn thế nữa, sau khi bị thu gọn lại, người ta có thể sử dụng người Arập để cho phép, để hợp pháp hóa và kích thích, đề cao những chuyện vô nghĩa, thuộc loại như ta đã thấy trong tác phẩm "Đặc điểm và cá tính Arập" của bà Sania Hamadi. Bà nói:

"Cho tới nay, người Arập đã tỏ ra không thể có kỷ luật và thống nhất chặt chẽ. Họ đã từng có những đợt biểu lộ nhiệt tình tập thể nhưng không kiên trì được các cố gắng tập thể, thông thường họ chỉ làm nửa vời. Họ tỏ ra thiếu phối hợp, hòa đồng trong tổ chức và trong thực hiện, họ không thể thực hiện khả năng hợp tác. Bất cứ hành động tập thể vì lợi ích chung hay cùng có lợi đều xa lạ với họ"¹³⁵.

Kiểu hành văn nói lên nhiều hơn là dự định của Hamadi. Các động từ "chứng tỏ", "bộc lộ", "tỏ ra", "thể hiện" được dùng không có tân ngữ gián tiếp: Vậy người Arập "chứng tỏ", "tỏ ra", "thể hiện" với ai? Rõ ràng chẳng riêng đối với ai cả mà đối với mọi người nói chung. Đây là một cách để nói rằng, những chân lý đó chỉ

thể hiện rõ cho một nhà quan sát có đặc quyền hay thông thạo thôi, bởi vì không có chỗ nào Hamadi nêu bằng chứng về nhận xét của mình. Ngoài ra, với các nhận xét rất vô lý như vậy thì làm sao có thể có bằng chứng được? Bà Hamadi càng viết thì giọng văn càng tự tin hơn: "Bất cứ hành động tập thể nào... đều xa lạ đối với họ". Các phạm trù càng chặt chẽ hơn, lời khẳng định càng tỏ ra ít khoan nhượng hơn, và các người Arập đã bị biến đổi hoàn toàn, từ chỗ là một dân tộc nay chỉ còn là một đối tượng phổ biến trong văn phong của Hamadi. Người Arập chỉ tồn tại như là một cơ hội cho một nhà quan sát độc đoán: "Thế giới là ý tưởng của tôi".

Cứ như vậy, trong toàn bộ tác phẩm của nhà Đông Phương học đương đại, các trang viết của họ đầy những khẳng định kỳ quái nhất, bất kể đó là Manfield Halperan, người đã lập luận rằng dù tất cả quá trình tư duy của con người có thể thu gọn thành 8 nhưng tư duy người Arập chỉ có 4¹³⁶ hoặc là Moowoe Berger thì cho rằng vì ngôn ngữ Arập nặng nề, văn hoa, phù phiếm cho nên người Arập không thể có tư duy thật sự¹³⁷. Người ta có thể gọi những khẳng định đó là huyền thoại về cấu trúc và chức năng, tuy vậy ta phải cố tìm hiểu xem có yêu cầu gì khác chi phối việc sử dụng chúng không? Tất nhiên ở đây có sự chuẩn đoán. Những sự khái quát của nhà Đông Phương học về người A-rập là rất chi tiết khi họ liệt kê những đặc điểm của người Arập một cách có phê phán, còn khi phân tích các điểm mạnh của người Arập thì lại rất ít chi tiết. Gia đình Arập, lời lẽ văn hoa hùng biện Arập, đặc tính Arập, mặc dù được các nhà Đông Phương học mô tả tỉ mỉ, đã bị biến chất, kể cả sức sống của con người, mặc dù những bài mô tả đó đã khái quát chủ đề một cách đầy đủ và sâu. Hamadi nói tiếp:

Như thế, người Arập sống trong một môi trường khó khăn, thất bại và thất vọng. Họ có ít cơ hội để phát triển tiềm năng của mình và xác định vị trí của mình trong xã hội, có ít lòng tin vào tiến bộ và thay đổi, và họ chỉ tìm thấy sự cứu vớt sau khi chết mà thôi¹³⁸.

Trong các bài viết có thể thấy điều mà bản thân người Arập tự mình không thể đạt được. Nhà Đông Phương học hết sức tin vào tiềm năng của mình, không bi quan, có thể xác định được vị trí của mình và vị trí của người Arập. Hình ảnh người Arập phương Đông xuất hiện một cách tuyệt đối tiêu cực; câu hỏi đặt ra: Vậy tại sao họ lại liên tục viết các tác phẩm về người Arập như thế? Điều gì buộc các nhà Đông Phương học làm điều đó nếu không phải là sự yêu quý (chắc chắn không có điều đó) nền khoa học, tư tưởng, xã hội và thành quả của người Arập? Nói cách khác, bản chất sự hiện diện của người Arập trong các bài thuyết giảng huyền thoại về họ là gì?

Có hai điều: số lượng và khả năng sinh sản. Cả hai điều ấy có thể được đơn

giản hóa và biến thành, mẫu số chung, nhưng ta phải tách riêng chúng ra để phân tích. Hầu như không có ngoại lệ, mỗi công trình đương đại của các nhà Đông Phương học (đặc biệt là về các môn khoa học xã hội) đều nói rất nhiều đến gia đình, cơ chế nam quyền trong gia đình, ảnh hưởng bao trùm của gia đình trong xã hội. Công trình của Patai là ví dụ điển hình. Ngay tức thì, nghịch lý im lặng đã xuất hiện, vì nếu gia đình là một thiết chế nói chung đã thất bại và chỉ có "hiện đại hóa" mới là đơn thuốc duy nhất cho nó thì ta phải thừa nhận rằng gia đình cứ tiếp tục sinh ra, và như vậy gia đình là phì nhiêu, gia đình là cội nguồn của sự tồn tại của người Arập trên thế giới. Điều Berger nói rằng "người đàn ông rất coi trọng khả năng tình dục của mình"¹³⁹ đã gợi ý về một sức mạnh đứng đằng sau sự hiện diện của người Arập trên thế giới. Nếu xã hội Arập được trình bày như một hình ảnh gần như hoàn toàn tiêu cực và nói chung thụ động, bị các anh hùng Đông Phương học cưỡng bức và khuất phục thì ta có thể quan niệm rằng cách trình bày như thế là một cách để đối phó với sự đa dạng và với tiềm năng nhiều mặt của người Arập mà nguồn gốc của sự đa dạng và tiềm năng đó, nếu không có tính xã hội và tri thức thì thuộc về tình dục và sinh học. Thế nhưng điều tuyệt đối cấm kỵ trong sự thuyết giảng của Đông Phương học lại là không bao giờ được nói đến chuyện tình dục một cách công khai và nghiêm chỉnh. Không bao giờ có thể công khai nói tình dục là nguyên nhân của điều mà các nhà Đông Phương học đã phát hiện ở khắp nơi là người Arập thiếu thành quả và thiếu tinh tế có tính suy lý. Tuy vậy, tôi nghĩ rằng, đây là mất xích còn thiếu trong các lập luận của Hamadi, Berger, Leiner mà mục đích là chính của họ là phê phán xã hội Arập truyền thống. Họ thừa nhận sức mạnh của gia đình, ghi nhận chỗ yếu trong tâm trí người Arập, ghi nhận "tâm quan trọng" của thế giới phương Đông đối với phương Tây nhưng không bao giờ nói lên điều mà các thuyết giảng của họ ngụ ý, nghĩa là sau khi đã nói và làm tất cả thì điều thật sự còn lại đối với người Arập và ai cũng vậy, là năng lực tình dục. Trong vài dịp hiếm hoi - như công trình của Leon Mugniery - người ta đã nói rõ điều ngụ ý đó: người Arập có một ham muốn tình dục mạnh mẽ... vốn là đặc điểm của những người phương Nam máu nóng"¹⁴⁰. Hầu hết thời gian, người ta đã tiếp tục hạ thấp xã hội Arập và nêu một loạt điều nhằm chán, vô vị đối với người Arập, nhưng điều không thể tin được trừ phi đối tượng là một chủng tộc thấp kém,- kết hợp với những chuyện cường điệu về tình dục được trình bày kín đáo - nói rằng: người Arập liên tục tự sản sinh nhờ quan hệ tình dục, ngoài ra chẳng có gì khác nữa. Các nhà Đông Phương học không nói về tình dục, mặc dù lập luận của họ dựa vào đó: "Nhưng, sự hợp tác ở Cận Đông vẫn chủ yếu là chuyện gia đình và, khó n thấy sự hợp tác ngoài nhóm huyết thống hay ngoài làng xóm"¹⁴¹. Câu này ý muốn nói rằng tầm quan trọng duy nhất của người Arập là ở chỗ họ là một sinh

vật; còn về thể chế chính trị, văn hóa thì họ là số không hoặc gần như số không. Chỉ khi nói về số lượng người hay nói về các cỗ máy sản xuất ra gia đình thì người Arập mới thực sự tồn tại.

Khó khăn đối với quan điểm này là nó làm phức tạp thêm sự thụ động mà những nhà Đông phương học như Patai, thậm chí cả Hamady và những người khác đã gán cho người Arập. Nhưng, cái logic của huyền thoại, giống như các giấc mơ, là hoan nghênh những sự tương phản cấp tiến. Bởi vì một huyền thoại không phân tích hay giải quyết được vấn đề, nó trình bày các vấn đề như đã được phân tích và giải quyết rồi, tức là trình bày chúng như những hình tượng đã được lắp ráp xong, giống như con bù nhìn được lắp ghép từ các đồ vật linh tinh rồi dựng lên thành hình nhân thay cho con người thật. Vì hình tượng *sử dụng* tất cả mọi vật liệu phục vụ cho mục tiêu của mình và do định nghĩa huyền thoại thay thế cuộc sống, cho nên một tương phản giữa một người Arập quá đông con với một con búp bê bị động không thể có công năng. Các bài thuyết giảng đã che dấu sự tương phản đó. Một người Arập phương Đông là một sinh vật khó chịu mà nghị lực sinh lý đưa anh ta đến những cực điểm do bị kích thích quá mức; thế nhưng anh ta lại là một con bù nhìn trước mắt thế giới, nó trở mắt nhìn với đầu óc trống rỗng trước một quang cảnh hiện đại mà nó không hiểu, cũng không thể thích ứng được.

Trong các cuộc thảo luận gần đây về cách ứng xử chính trị của phương Đông, hình tượng kiểu ấy về người Arập có vẻ thích hợp và thường được nhắc tới trong các cuộc thảo luận học thuật về hai chủ đề mới được các chuyên gia Đông Phương học ưa thích là cách mạng và hiện đại hóa. Được sự bảo trợ của Trường Nghiên cứu phương Đông và Phi châu, năm 1972, người ta đã xuất bản một tập sách nhan đề: *"Cách mạng ở Trung Đông và các nghiên cứu chuyên đề khác"* do P.J. Vatikiotis chủ biên. Tên sách có vẻ liên quan đến y khoa bởi vì người ta dự kiến chúng ta nghĩ rằng, rốt cuộc các nhà Đông phương học cũng đi vào những gì mà Đông Phương học truyền thống vẫn tránh né: sự quan tâm đến tâm lý lâm sàng. Vatikiotis khai dọn cho tập sách bằng một định nghĩa có vẻ y học về cách mạng nhưng do cách mạng Arập ám ảnh ý nghĩ của ông và các người đọc của ông, cho nên tính thù địch của định nghĩa có vẻ được chấp nhận.

Ở đây có sự mỉa mai rất thông minh mà tôi sẽ nói đến sau. Chỗ dựa về lý luận của Vatikiotis là Camus - người mà tâm lý thực dân vốn không thân thiện gì với cách mạng hoặc với người Arập như Conor Cruise O'Brien mới đây đã nêu. Và câu của Camus nói rằng "Cách mạng tiêu diệt cả con người lẫn nguyên tắc" đã được ông chấp nhận và coi là có "ý nghĩa cơ bản". Vatikiotis nói tiếp:

...Toàn bộ tư tưởng cách mạng trực tiếp mâu thuẫn với (thực tế là tấn công trực diện) sự hình thành của con người về mặt sinh học, tâm lý học, suy lý. Vì cam kết với sự lây lan có hệ thống tư tưởng cách mạng đòi hỏi các môn đồ phải cuồng tín. Đối với nhà cách mạng, chính trị không chỉ là vấn đề tín ngưỡng hay một sự thay thế cho niềm tin tôn giáo. Chính trị không còn là điều nó luôn luôn vẫn là, tức là một hành vi thích ứng, đúng lúc, để tồn tại. Chính trị có tính truyền nhiễm và cứu thế thường ghét cay ghét đắng sự thích ứng bởi vì nó không có cách khác hơn để có thể tránh né khó khăn, lờ và bỏ qua những trở ngại thuộc dạng tâm lý - sinh học phức tạp của con người, hoặc làm mê muội tính suy lý tế nhị vốn bị hạn chế và dễ bị tổn thương của con người? Nó sợ hãi và lẩn tránh bản chất cụ thể và kín đáo của những vấn đề cụ thể của con người và những mối bận tâm của đời sống chính trị của con người: nó phát huy, phát triển được nhờ vào các điều trù tượng và sự cứu thế. Nó làm cho tất cả những giá trị xác thực phụ thuộc vào một giá trị tối thượng: làm cho con người và lịch sử phục vụ cho kế hoạch lớn lao là giải phóng con người. Nó không bằng lòng với chính trị có tính nhân văn có nhiều hạn chế khó chịu. Nó hy vọng sáng tạo ra một thế giới mới, không phải bằng cách thích nghi, không ổn định, một cách nhẹ nhàng tức là có tính người mà bằng một hành động sáng tạo khủng khiếp, theo kiểu thần thánh. Đối với nhà lý thuyết cách mạng, chính trị phục vụ con người là công thức không thể chấp nhận. Theo họ, đúng hơn là con người tồn tại để phục vụ cho một trật tự được thiết kế về chính trị và được ban bố một cách tàn bạo¹⁴².

Bất kể đoạn trích ấy có nói gì thêm- với lối hành văn hết sức màu mè cuồng tín phản cách mạng - đoạn đó chỉ nói rằng cách mạng là một loại tình dục xấu xa (hành động sáng tạo thần thánh) và cũng là một loại ung thư. Theo Vatikiotis, "bất cứ những gì do con người làm ra đều có tính suy lý đúng, tế nhị, kín đáo và cụ thể; còn bất cứ điều gì do cách mạng tuyên bố ra đều tàn bạo, không lý trí, gây mê hoặc người ta và có tính ung thư. Sinh đẻ con cái, thay đổi và liên tục không những được gắn với sinh lý và diên rồ mà, nghịch lý thay, với cả khái quát trù tượng nữa.

Những lời lẽ của Vatikiotis được cân nhắc và có màu sắc tình cảm với việc kêu gọi (từ phía hữu) lòng nhân đạo, sự đoan trang và kêu gọi (để chống tả) hãy bảo vệ loài người chống lại dâm ô, ung thư, diên rồ, bạo lực phi lý trí, cách mạng. Bởi vì điều đang được bàn là cách mạng Ả-rập nên chúng ta nên đọc lại đoạn trích ấy như sau: Đây, cách mạng là như thế này, nếu người Ả-rập thích cách mạng thì đó là lời bình luận đích đáng đối với họ, cho thấy họ thuộc chủng tộc hèn kém. Họ chỉ có khả năng kích thích sinh dục chứ không thể có suy lý cao quý (như

phương Tây hiện đại). Sự mỉa mai mà tôi nói đến ở trên, bây giờ đủ phát huy tác dụng bởi vì sau đó mấy trang người ta nói người Ả-rập kém cỏi và vụng về đến mức họ thậm chí không thể mong ước, chưa nói gì đến thực hiện những tham vọng cách mạng. Điều đó ngụ ý rằng, bản thân năng lực tình dục của người Ả-rập tự nó không phải là đáng sợ mà thất bại của nó là đáng sợ. Nói tóm lại, Vatikiotis yêu cầu người đọc tin rằng cách mạng ở Trung Đông là một nguy cơ chính vì cách mạng không thể đạt được.

Nguyên gốc chính của xung đột chính trị và cách mạng tiềm tàng trong nhiều nước Trung Đông cũng như châu Phi, châu Á ngày nay là cái gọi là các chế độ và phong trào dân tộc cấp tiến bất lực không quản lý được, chưa nói gì đến việc giải quyết các vấn đề xã hội, kinh tế và chính trị độc lập... Trước khi các nhà nước ở Trung Đông có thể kiểm soát được các hoạt động kinh tế, tạo ra hoặc sản sinh ra được công nghệ của riêng mình thì việc họ tiếp cận hoạt động cách mạng vẫn còn hạn chế. Còn thiếu các phạm trù chính trị rất cần thiết cho một cuộc cách mạng¹⁴³.

Làm cách mạng cũng sai, không làm cũng sai. Qua một loạt định nghĩa lung tung, cách mạng hiện ra như là một ảo tưởng trong các bộ óc đam mê dâm dục và nếu phân tích kỹ hơn thì sẽ thấy các bộ óc đó thậm chí không thể có được cái chứng điên mà Vatikiotis thật sự tôn trọng - điên có nhân tính, chứ không phải có tính Ả-rập; nó cụ thể, không trừu tượng, phi tình dục chứ không hám tình dục.

Sản phẩm học thuật trung tâm trong quyển sách của Vatikiotis là tiểu luận của Bernard Lewis: "Khái niệm của Đạo Hồi về cách mạng". Ở đây, chiến lược có vẻ đã được tinh lọc rồi. Nhiều độc giả sẽ thấy rằng đối với người nói tiếng Ả-rập bây giờ "*thawra*" và các từ cùng gốc gần gũi đều có nghĩa là "cách mạng"; họ cũng biết điều đó qua lời giới thiệu của Vatikiotis. Tuy nhiên Lewis không mô tả ý nghĩa của *thawra* ngay, ông chỉ làm việc đó ở tận cuối bài viết của mình, sau khi đã bàn về các khái niệm *dawla*, *fitna* và *bughat* trong bối cảnh lịch sử và chủ yếu là bối cảnh tôn giáo của chúng. Ở đây, ý chính được nêu ra là "học thuyết phương Tây về quyền được chống lại chính quyền xấu vẫn xa lạ với tư duy Hồi giáo", và điều đó dẫn đến những thái độ chính trị như "chủ nghĩa thất bại", "chủ nghĩa nằm im". Trong tiểu luận, không có chỗ nào cho ta biết tất cả những từ ngữ đó đã xảy ra ở đâu, trừ phi là ở một nơi nào đó trong lịch sử của ngôn từ. Rồi, ở gần cuối tiểu luận, lại có đoạn này:

Trong các nước nói tiếng Ả-rập, có một từ khác được dùng để chỉ "cách mạng" *thawra*. Từ gốc th-w-ra trong tiếng Ả-rập cổ nghĩa là đứng lên (con lạc đà đứng lên) khi bị kích thích hay kích động và do vậy, đặc biệt là trong cách sử dụng ở vùng Maghribi, có nghĩa là nổi loạn. Nó thường được dùng

với hàm ý lập một vương quốc độc lập, nhỏ nhất; ví dụ, cái gọi là các "vua con" đã cai trị Tây Ban Nha vào thế kỷ XI sau khi vương quốc Cordova tan rã, được gọi là *thawra* (số ít là *tha'ir*). Chữ *thawra* lúc đầu có nghĩa là sự kích động, như đoạn trích từ Shihah, một cuốn từ điển ngôn ngữ Ả-rập tiêu chuẩn thời Trung cổ, (*intazir hatta taskun hadhihi thawra* nghĩa là hãy đợi cho đến khi cơn kích động này dịu xuống đã - một kiến nghị rất thích đáng). Động từ được al-Iji dùng, dưới dạng *thawaran* hay *itharat - fitna*, nghĩa là kích động làm loạn, coi như là một trong những nguy cơ làm nản chí khiến người ta từ chối không thi hành nhiệm vụ chống lại chính quyền xấu. *Thawra* là danh từ được các nhà văn Ả-rập dùng ở thế kỷ XIX để nói về cách mạng Pháp và cũng được những người kế tục sử dụng để chỉ cuộc cách mạng được họ tán dương, dù là cách mạng trong nước hay ở nước ngoài; trong thời đại chúng ta¹⁴⁴.

Toàn bộ đoạn trích toát ra cái vẻ hạ cố và thiếu thiện chí. Vì sao lại đưa vào đây ý tưởng về một con lạc đà đứng dậy làm từ nguyên cho cách mạng Ả-rập hiện đại trừ khi đó là cách khéo léo để bôi nhọ cách mạng hiện đại? Rõ ràng, Lewis muốn hạ thấp cách mạng: từ giá trị hiện có hạ xuống mức kém cao quý hơn (hoặc kém đẹp đẽ hơn) là con lạc đà sắp đứng dậy. Cách mạng là kích động, xúi dục nổi loạn thiết lập một vương quyền nhỏ bé, - thể thôi; lời khuyên tốt nhất (ý muốn nói là chỉ một học giả phương Tây hay một quý ông mới đưa ra được) là "hãy đợi cho đến khi cơn kích động này dịu xuống đã". Ta sẽ không hiểu tại sao, chữ *thawra* được giải thích một cách thiếu kính trọng như thế mà vô số người lại háng hái gắn bó với nó đến thế, với những cách quá phức tạp, khiến học thuật đây mĩa mai của Lewis cũng không hiểu nổi. Nhưng chính cách định nghĩa cô đọng lại có tính tự nhiên đối với các nhà nghiên cứu và các nhà vạch chính sách quan tâm đến Trung Đông, niềm phấn khởi cách mạng của người Ả-rập chỉ quan trọng như việc con lạc đà đứng dậy, và chỉ đáng được chú ý như tiếng nói lí nhí của đám dân quê mùa vì lý do tư tưởng đó, tất cả các bài viết hợp chuẩn của các nhà Đông Phương học đều không thể giải thích hoặc chuẩn bị tư tưởng cho ta về một cuộc đảo lộn cách mạng nhất định sẽ xảy ra trong thế giới Ả-rập vào thế kỷ XX.

Việc Lewis gắn *thawra* với con lạc đà đứng lên và nói chung với sự kích động (không phải với cuộc đấu tranh nhân danh các giá trị) cho thấy rõ hơn rất nhiều so với cái bình thường rằng, đối với ông ta, người Ả-rập không phải là cái gì khác hơn một sinh vật mắc bệnh tâm sinh lý. Mỗi chữ, mỗi câu ông ta dùng để mô tả cách mạng đều kéo theo ý tình dục: *phấn khích; kích động; nổi dậy*, nhưng trong hầu hết các trường hợp, Lewis chỉ gán chuyện tình dục đôi bại cho người Ả-rập. Cuối cùng, do người Ả-rập thực sự chưa được trang bị về một hành động nghiêm

chính, nên sự hứng khởi tình dục của họ chẳng cao quý gì hơn chuyện con lạc đà đứng dậy. Thay thế cho cách mạng là sự kích động thành lập các tiểu vương quốc và càng kích động nhiều hơn, và như thế cũng giống như nói rằng thay vì giao cấu, người Arập chỉ có thể thực hiện khúc dạo đầu của giao cấu, giao cấu gián đoạn, thủ dâm thôi. Tôi cho rằng Lewis ám chỉ như vậy, dù ông tỏ ra có thái độ học thuật vô tư hay dùng lời lẽ xã giao phòng khách. Bởi vì ông ta rất nhạy cảm đối với các sắc thái của ngôn từ, chắc ông ta hiểu rằng ngôn từ của ông ta cũng có sắc thái uyển chuyển.

Lewis là một trường hợp lý thú, đáng chú ý, cần được phân tích thêm vì trong cơ quan nghiên cứu về Trung Đông của Anh - Mỹ, ông có vị trí của một nhà Đông Phương học uyên bác, mọi điều ông viết ra đều mang tính "uy quyền" trong lĩnh vực nghiên cứu ấy. Tuy vậy, ít nhất là trong một thập kỷ rưỡi, tác phẩm của ông ta chủ yếu có tính gay gắt về tư tưởng, mặc dù ông ta có nhiều cố gắng tỏ ra tế nhị, mĩa mai. Tôi nhắc đến bài viết mới đây của ông ta làm ví dụ hoàn chỉnh về một học giả mà sự nghiệp tỏ ra là một học thuật tự do và khách quan, nhưng trong thực tế lại rất giống với sự tuyên truyền *chống lại* chính đối tượng nghiên cứu của mình. Nhưng, điều ấy chẳng có gì đáng ngạc nhiên đối với bất cứ ai quen với lịch sử Đông Phương học, đó chỉ là vụ bê bối "học thuật" mới nhất và ở phương Tây đây là vụ bê bối ít được phê phán nhất.

Vì có ý định như vậy nên công trình của ông nhằm vạch trần, hạ thấp dần, làm mất thể diện người Arập và Đạo Hồi và thậm chí tất cả nghị lực của ông, một học giả, một nhà sử học, cũng không theo kịp ý định đó. Ví dụ: ông ta góp một chương có tên "Sự nổi dậy của Đạo Hồi" vào một cuốn sách xuất bản năm 1964, rồi tái bản bài đó gần như nguyên xi sau đó 20 năm, chỉ sửa đôi chút cho phù hợp với cơ sở phát hành (báo "*Bình luận*") và đổi tên thành "Sự trở lại của Đạo Hồi". Từ "nổi dậy" đổi thành "trở lại" tất nhiên đó là thay đổi theo chiều hướng xấu hơn và ý định của Lewis là giải thích cho đám độc giả mới nhất rằng tại sao tín đồ Hồi giáo (hay người Arập vẫn chưa chịu thỏa thuận và chấp nhận bá quyền của Israel trên toàn bộ Cận Đông).

Ta hãy xem xét kỹ hơn ông ta làm việc đó như thế nào? Trong cả hai tác phẩm đó, ông nhắc đến một cuộc nổi dậy chống đế quốc năm 1945 ở Cairo và cả hai lần ông đều mô tả đó là chống Do Thái. Thế nhưng không có lần nào ông cho biết cuộc nổi dậy đó chống Do Thái như thế nào; thực tế, để làm bằng chứng cho tính chất chống Do Thái đó, ông đưa ra một thông tin đáng ngạc nhiên rằng, "nhiều nhà thờ Giatô giáo, Ácmeni, Hy Lạp bị tấn công và phá hỏng". Tác phẩm thứ nhất, năm 1964 viết:

Ngày 2-11-1945, các nhà lãnh đạo chính trị Ai Cập kêu gọi biểu tình

nhân kỷ niệm Tuyên bố Balfour. Những cuộc biểu tình đó mau chóng phát triển thành bạo loạn chống Do Thái, và trong quá trình đó một nhà thờ Giatô giáo, một nhà thờ Acmêni giáo, một nhà thờ Hy Lạp đã bị tấn công và bị phá hỏng. Có thể hỏi: tín đồ Giatô giáo, Acmêni hay Hy Lạp liên quan gì đến Tuyên bố Balfour¹⁴⁵?

Và bài đăng ở báo "*Bình luận*" năm 1976 viết:

"Vi phong trào dân tộc chủ nghĩa đã thực sự được quần chúng ngưỡng mộ cho nên nó trở thành phong trào có ít tính chất dân tộc chủ nghĩa hơn và nhiều tính chất tôn giáo hơn - nói một cách khác, giảm tính Arập, tăng tính Hồi giáo lên. Trong những lúc khủng hoảng - xảy ra nhiều trong những thập kỷ gần đây - chính sự trung thành có tính bản năng đối với cộng đồng đã lấn át tất cả. Chỉ xin nêu một vài ví dụ: Ngày 2-11-1945, cuộc biểu tình được tổ chức ở Ai Cập (chú ý: đoạn "biểu tình được tổ chức" là một cố gắng để biểu dương lòng trung thành bản năng; trong bài trước "các nhà lãnh đạo chính trị" chịu trách nhiệm với hành động ấy) trong dịp kỷ niệm việc Chính phủ Anh công bố Tuyên bố Balfour. Mặc dù đây chắc chắn không phải là ý định của các nhà lãnh đạo chính trị đã tổ chức ra cuộc biểu tình ấy, nó đã mau chóng phát triển thành bạo loạn chống Do Thái, và sau đó phát triển thành cuộc bùng nổ lớn, và trong quá trình đó, nhiều nhà thờ Giatô, Acmêni, Hy Lạp (lại có sự thay đổi giúp ta hiểu thêm: đoạn này gây cảm giác là nhiều nhà thờ thuộc ba loại, bị tấn công; ở đoạn trích trước thì rõ ràng chỉ có ba nhà thờ thôi) bị tấn công và bị phá hỏng¹⁴⁶."

Lewis có ý đồ bút chiến chứ không phải là ý đồ học thuật, Lewis muốn chứng minh rằng, ở đây và nơi khác, Đạo Hồi là một ý thức hệ chống Xêmit, chứ không phải đơn thuần là một tôn giáo. Ông có một ít khó khăn về logic trong việc cố khẳng định rằng Hồi giáo là một hiện tượng quần chúng đáng sợ, đồng thời lại "không có tính chất quần chúng thật sự", nhưng điều đó không làm ông bận tâm lâu. Trong phiên bản thứ hai của tác phẩm đầy dụng ý của mình, ông tiếp tục nói rằng Đạo Hồi là một đám người phi lý trí hay là một hiện tượng quần chúng thống trị các tín đồ bằng đam mê, bản năng, và sự thù địch thiếu suy nghĩ. Toàn bộ trình bày của ông nhằm hù dọa thính giả, làm cho họ không nhượng bộ Hồi giáo một ly nào. Theo Lewis, Đạo Hồi không phát triển, tín đồ đạo ấy cũng không; họ chỉ tồn tại và sinh ra để người ta phải theo dõi họ do bản chất của họ (theo Lewis) là thù hận mãi mãi đối với tín đồ Thiên Chúa giáo và Do Thái giáo. Khắp nơi, Lewis tự giới hạn mình, không trắng trợn đưa ra những phát biểu gay gắt như vậy; ông ta luôn thận trọng nói rằng tất nhiên tín đồ Hồi giáo không chống Xêmit theo kiểu phát xít Đức nhưng tôn giáo của họ quá dễ dàng thích ứng với chủ nghĩa chống Xêmit và họ đã làm như vậy, ông nói tương tự như vậy về Đạo Hồi,

về chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, chế độ nô lệ và các tệ nạn lớn, nhỏ khác' của "Phương Tây". Cốt lõi trong tư tưởng của Lewis là Đạo Hồi không bao giờ thay đổi, toàn bộ sứ mệnh của ông là thông báo cho các tầng lớp bảo thủ trong độc giả Do Thái và bất cứ ai khác muốn lắng nghe rằng bất kỳ bài viết chính trị, lịch sử, học thuật nào về tín đồ Hồi giáo cũng phải bắt đầu và kết thúc bằng thực tế sau đây: tín đồ Hồi giáo vẫn là tín đồ Hồi giáo.

"Vì nếu thừa nhận rằng sự trung thành hàng đầu của toàn bộ một nền văn minh là trung thành với một tôn giáo thì sẽ là quá mức. Ngay chỉ mới gợi ý như vậy cũng sẽ bị những người theo quan điểm tự do coi là xúc phạm rồi, bởi họ luôn sẵn sàng thay mặt cho những ai được coi là do họ bảo hộ để phản ứng lại ý nghĩ trên. Điều ấy được phản ánh qua sự bất lực về chính trị, báo chí hay học thuật, không thể thừa nhận tầm quan trọng của yếu tố tôn giáo trong tình hình đương thời của thế giới Hồi giáo và do đó phải quay lại thuật ngữ của cánh tả và cánh hữu, cấp tiến và bảo thủ và các thuật ngữ khác của phương Tây mà việc dùng chúng để giải thích các hiện tượng chính trị Hồi giáo cũng chính xác và sáng tỏ tựa như một phóng viên chuyên theo dõi bóng chày lại viết tường thuật về một trận đấu cricket. (Lewis rất thích đoạn so sánh này nên ông đã chép lại nguyên văn nó từ bài tranh luận năm 1964)¹⁴⁷.

Trong một công trình sau đó, Lewis đã nói với chúng ta thuật ngữ gì chính xác và hữu ích hơn, mặc dù thuật ngữ đó không kém phần "phương Tây" hơn (bất kể "phương Tây" có nghĩa là gì). Ông nói tín đồ Hồi giáo, giống như đại bộ phận các dân tộc thuộc địa khác, đều không thể nói lên sự thật hay thậm chí không thể nhìn thấy sự thật. Theo Lewis, họ nghiện huyền thoại, giống như cái gọi là "phái xét lại ở Mỹ, luyến tiếc thời đại vàng son của đạo đức Mỹ và quy mọi tệ nạn và tội ác hiện nay trên thế giới cho các chế độ đương thời"¹⁴⁸. Đó không chỉ là một sự mô tả ác ý và hoàn toàn không chính xác về lịch sử phái xét lại; loại nhận xét ấy còn nhằm đặt Lewis vào hàng các sử gia vĩ đại, đứng lên trên sự chậm phát triển và kém cỏi của những tín đồ Hồi giáo và các phần tử xét lại.

Xét yêu cầu về độ chính xác và quy định của bản thân mà Lewis đã nêu ra là "học giả sẽ không nhân nhượng các định kiến của mình"¹⁴⁹, Lewis đã không tôn trọng bản thân mình và sự nghiệp của mình. Ví dụ: ông ta nói người Ả-rập chống chủ nghĩa bành trướng Do Thái (sử dụng ngôn ngữ của những người Ả-rập theo chủ nghĩa dân tộc) nhưng các bài viết của ông không hề nhắc đến việc Do Thái xâm lăng và thực dân hóa vùng Palestin, bất chấp và đối lập với cư dân Ả-rập bản địa. Không một người Do Thái nào phủ nhận điều đó, nhưng Lewis, nhà sử học và nhà Đông Phương học đã không nói đến điều đó. Ông ta nói ở Trung Đông không có dân chủ - trừ ở Israel - mà không bao giờ nhắc đến những quy định

an ninh khẩn cấp được áp dụng ở Israel để cai trị người Ả-rập; ông ta cũng không nói gì đến việc "giam giữ phòng ngừa" người Ả-rập tại Israel, đến hàng tá khu định cư bất hợp pháp ở Bờ Tây và Dải Gaza đang bị chiếm đóng về quân sự, cũng như việc người Ả-rập không có nhân quyền, trong đó chủ yếu là quyền nhập cư tại vùng Palestin trước đây. Thay vào đó, Lewis tự cho mình quyền tự do về học thuật, để nói rằng đối với người Ả-rập thì chủ nghĩa đế quốc và chủ nghĩa bành trướng Do Thái là chuyện quen thuộc từ lâu với những tên cũ của chúng là người Thiên Chúa giáo và Do Thái giáo¹⁵⁰. Ông ta trích dẫn lời T.E. Lawrence bàn về "người Xêmit" để hỗ trợ cho điều ông nói về Hồi giáo, nhưng ông không bao giờ song song thảo luận về chủ nghĩa bành trướng Do Thái và Hồi giáo (làm như chủ nghĩa bành trướng Do Thái là một phong trào của Pháp chứ không phải là một phong trào tôn giáo) và ở khắp mọi nơi ông ta đều ra sức chứng minh rằng bất cứ cuộc cách mạng nào ở bất cứ đâu, khá nhất thì cũng chỉ là một hình thức của "hoàng kim thế tục" mà thôi.

Người ta sẽ thấy lối nói ấy là tuyên truyền chính trị ít chỉ trích hơn - tất nhiên là đúng thế - nếu không đi kèm với những bài lên lớp về tính khách quan, công bằng, không thiên vị của một nhà sử học thật sự và luôn luôn ngụ ý rằng tín đồ Đạo Hồi và người Ả-rập không bao giờ khách quan, còn các nhà Đông Phương học như Lewis viết về người Ả-rập và tín đồ Đạo Hồi, do định nghĩa, do được huấn luyện và do là người phương Tây nên lại khách quan, công bằng, không thiên vị. Đây là đỉnh cao của Đông Phương học trên tư cách một giáo điều và nó, không những hạ thấp đối tượng nghiên cứu mà còn làm mù mắt cả các nhà Đông Phương học. Cuối cùng, ta hãy nghe Lewis nói nhà sử học phải ứng xử như thế nào. Chúng ta có thể hỏi liệu có phải chỉ những người phương Đông mới nhiễm những định kiến mà ông ta chỉ trích nghiêm khắc hay không. Ông viết:

Sự trung thành (của các sử gia) có thể ảnh hưởng đến việc chọn lựa đề tài nghiên cứu nhưng không được ảnh hưởng tới việc xử lý đề tài. Nếu, trong quá trình nghiên cứu, sử gia thấy rằng nhóm người mà ông đồng tình lại luôn luôn đúng còn các nhóm khác có xung đột với nhóm mình lại luôn luôn sai thì ông ta nên nghi vấn kết luận của mình, xem xét lại các giả thuyết làm cơ sở cho việc ông chọn và giải thích chứng cứ của mình; bởi vì bản chất các cộng đồng người (có lẽ cả cộng đồng các nhà Đông Phương học) là không phải luôn luôn đúng.

Cuối cùng, nhà sử học phải công bằng, trung thực trong cách trình bày. Điều đó không có nghĩa là ông ta phải tự giới hạn vào việc chỉ kể lại những thực tế đã được xác định. Trong nhiều bước công tác của mình, nhà sử học phải xây dựng những giả thuyết và phán xét. Vấn đề quan trọng là ông ta phải làm điều đó một cách có ý thức và rõ ràng, xem xét lại các chứng cứ

ủng hộ hay chống lại các kết luận của mình, phân tích các giải thích khác nhau có thể có và nêu rõ quyết định của ông là gì, và bằng cách nào và vì sao ông ta đã đi đến quyết định ấy"¹⁵¹.

Sẽ là vô ích nếu ta cố tìm một sự phân xét tinh tảo, công bằng và sáng tỏ của Lewis về Đạo Hồi như ông đã làm. Như ta đã thấy, ông ta thích làm bằng cách gợi ý và nói bóng gió. Tuy nhiên, người ta ngờ rằng ông không có ý thức về việc làm đó (trừ các vấn đề "chính trị" như ủng hộ chủ nghĩa bành trướng Do Thái, chống chủ nghĩa dân tộc Arập hay cổ động cho chiến tranh lạnh) bởi vì chắc chắn ông sẽ nói rằng toàn bộ lịch sử của Đông Phương học mà ông thừa hưởng, đã biến các ám chỉ và giả thiết đó thành chân lý không thể tranh cãi được.

Có lẽ "chân lý" không thể tranh cãi nhất trong số các chân lý cơ sở đó và cũng là chân lý kỳ lạ nhất (bởi khó tin rằng nó có thể đứng vững được đối với bất cứ ngôn ngữ khác nào) là: tiếng Arập, với tư cách là một ngôn ngữ, là một tư tưởng nguy hại. Tác phẩm đương đại thường được dẫn ra để hỗ trợ quan điểm đó là tiểu luận của E. Shouby: "Những ảnh hưởng của ngôn ngữ Arập đối với tâm lý người Arập"¹⁵². Tác giả được mô tả là một "nhà tâm lý học được đào tạo cả về tâm lý xã hội học và tâm lý học lâm sàng" và người ta cho rằng lý do làm cho quan điểm của ông được truyền bá rộng rãi là do bản thân ông là một người Arập (một người Arập tự xỉ vả mình). Lập luận ông đưa ra thật đơn giản một cách đáng thương, có lẽ vì ông chẳng có ý niệm gì về ngôn ngữ và sự vận hành của ngôn ngữ. Tuy nhiên, các tiêu đề phụ trong tiểu luận của ông ta lại nói nhiều về câu chuyện ông kể; ông nói đặc trưng của ngôn ngữ Arập là: "tư duy nói chung mơ hồ", "quá nhấn mạnh các ký hiệu ngôn ngữ", "khẳng định quá mức và có tính phóng đại". Người ta thường trích dẫn Shouby như một nhân vật quyền uy bởi vì ông nói như mình là một người có quyền uy và vì ông ta quan niệm người Arập là một loại người câm, đồng thời lại là một bậc thầy chơi chữ thiếu nghiêm chỉnh hoặc thiếu mục đích.

Trạng thái câm là một phần quan trọng trong những gì mà Shouby bàn luận, bởi vì trong toàn bộ tiểu luận, ông không hề trích dẫn nền văn học mà người Arập hết sức tự hào. Thế thì ngôn ngữ Arập ảnh hưởng đến tư tưởng người Arập ở đâu? Chỉ có trong thế giới thần thoại do Đông Phương học tạo ra cho người Arập thôi. Người Arập là một ký hiệu của trạng thái câm gắn liền với trạng thái quá lưu loát, nghèo nàn gắn liền với thừa thái. Một kết quả như vậy có thể đạt tới bằng các biện pháp ngôn ngữ học cho thấy kết cục đáng buồn của một truyền thống nghiên cứu ngôn ngữ trước đây phức tạp mà nay chỉ còn thể hiện ở vài cá nhân ít ỏi.

Việc các nhà Đông Phương học ngày nay dựa vào "ngôn ngữ học" bộc lộ sự ồm

yếu của một ngành học thuật đã hoàn toàn bị biến thành kỹ năng chuyên môn của tư duy khoa học xã hội.

Trong tất cả những gì tôi đã nêu, ngôn ngữ của Đông Phương học đều đóng vai trò khống chế. Nó tập hợp các thể đối kháng coi như là điều "tự nhiên", trình bày những mẫu hình người bằng các thuật ngữ học thuật và phương pháp luận, và quy thực tế và các điều liên quan cho các đối tượng (các chữ khác) do Đông Phương học sinh ra. Ngôn ngữ bí hiểm là các bài thuyết giảng, tức là phải hệ thống hóa; người ta không thể thuyết giảng tùy tiện hay tuyên bố gì nếu trước hết không thuộc về một tư tưởng, một thể chế bảo đảm cho sự tồn tại của mình - trong vài trường hợp đó là sự không tự giác và dù thế nào đi nữa, đó cũng là việc không tự nguyện. Tư tưởng và tập tục luôn luôn là những thiết chế của một xã hội tiên tiến đối phó với một xã hội kém tiên tiến hơn, một nền văn hóa mạnh đối phó với một nền văn hóa yếu. Đặc trưng chủ yếu của các bài thuyết giảng bí hiểm là che giấu nguồn gốc của chính nó và nguồn gốc của những gì nó mô tả. "Người Arập" được trình bày bằng một hình ảnh, mẫu hình tĩnh tại hầu như lý tưởng, không phải là những tạo vật có tiềm năng trong quá trình được hình thành hoặc là lịch sử đang được tạo dựng. Giá trị của ngôn ngữ Arập được thổi phồng lên, khiến các nhà Đông Phương học có thể đánh ngang bằng ngôn ngữ đó với tâm trí, với xã hội lịch sử và tự nhiên. Đối với nhà Đông Phương học, ngôn ngữ nói lên người Arập phương Đông, không phải là người Arập phương Đông sử dụng ngôn ngữ.

4. Người phương Đông, người phương Đông, người phương Đông

Hệ thống những hư cấu tư tưởng mà tôi gọi là Đông Phương học đã có ảnh hưởng nghiêm trọng không chỉ vì người ta không thể bác bỏ nó về mặt tri thức. Vì nước Mỹ ngày nay đã đầu tư nhiều vào Trung Đông, nhiều hơn vào bất cứ nơi nào khác trên trái đất: các chuyên gia về Trung Đông góp ý kiến cho các nhà làm chính sách đều thấm nhuần Đông Phương học. Nói đúng ra thì hầu hết sự đầu tư này được xây dựng trên nền cát, vì các chuyên gia đều gợi ý chính sách dựa trên cơ sở những khái niệm trừu tượng có thể tiếp thị những tầng lớp ưu việt về chính trị, có tư tưởng hiện đại hóa, ổn định; đại bộ phận những ý kiến đó chỉ là bản sao chép cũ rích của Đông Phương học được trang điểm lại bằng ngôn từ chính sách và hầu hết không đủ khả năng mô tả những gì đã xảy ra gần đây ở Libăng hay, trước đó, trong phong trào quần chúng Palestin chống Israel. Các nhà Đông Phương học giờ đây cố gắng nhìn phương Đông như là một sự *bất chước* phương Tây, và theo như Bernard Lewis thì phương Đông chỉ có thể tự mình tiến bộ lên khi chủ nghĩa dân tộc của nó "sẵn sàng thỏa hiệp với phương Tây"¹⁵³. Nếu lúc đó, người Arập, tín đồ Hồi giáo, Thế giới thứ ba hay Thế giới

thứ tư đi theo những con đường ngoài dự kiến thì chúng ta sẽ không ngạc nhiên trước việc một nhà Đông Phương học bảo chúng ta rằng việc đó chứng tỏ người phương Đông không thể sửa chữa được và do đó không thể tin cậy được.

Không thể nói rằng thất bại về phương pháp luận của Đông phương học là do phương Đông *thực* khác với hình ảnh mà các nhà Đông Phương học đưa ra, hoặc vì hầu hết các nhà Đông Phương học là người phương Tây, nên họ không thể hiểu nội tâm của phương Đông. Cả hai lập luận đó đều sai lầm. Luận đề của cuốn sách này không nhằm nêu lên cái gọi là phương Đông thực, chân chính (Hồi giáo, Arập và bất cứ gì khác), cũng không nhằm khẳng định rằng quan sát "từ bên trong" nhất thiết ưu việt hơn quan sát "từ bên ngoài", (đây là một sự phân biệt có ích của Robert K. Merton)¹⁵⁴. Trái lại, tôi đã lập luận rằng, bản thân "phương Đông" là một thực thể đã được tạo ra, và ý tưởng cho rằng, có những khoảng không gian địa lý trong đó cư dân cơ bản "khác nhau" có thể được định nghĩa trên cơ sở vài tôn giáo, văn hóa hoặc bản chất của chủng tộc nào đó phù hợp với không gian địa lý, ý tưởng ấy lại rất đáng thảo luận thêm. Tôi quyết không tin luận điểm hạn hẹp cho rằng chỉ có một người da đen mới có thể viết về người da đen, một tín đồ Hồi giáo mới có thể viết được về người theo Đạo Hồi, v.v..

Tuy nhiên, dù thất bại, dù có những danh từ chuyên môn đáng chê, chủ nghĩa bài chủng được che dấu sơ sài, những vốn liếng kiến thức mỏng thì ngày nay Đông Phương học vẫn phát triển rực rỡ dưới những hình thức mà tôi đã cố gắng mô tả. Thực ra có vài lý do để lo ngại về việc ảnh hưởng của nó đã lan sang cả "phương Đông"; các sách, báo bằng tiếng Arập (và cả tiếng Nhật, nhiều thứ ngôn ngữ ở Ấn Độ và các ngôn ngữ Đông phương khác) đầy những bài phân tích chất lượng kém do người Arập viết, bàn về "tâm trí người Arập", về "Đạo Hồi" và về các huyền thoại khác. Bây giờ Đông Phương học cũng đang truyền bá ở Mỹ, khi tiền bạc và các nguồn lực Arập đã làm tăng sức hấp dẫn của mỗi "quan tâm" truyền thống đối với phương Đông có tầm quan trọng về chiến lược. Thực tế là Đông Phương học đã được thích ứng với chủ nghĩa đế quốc mới, mà các mô hình chủ yếu của nó không những không mâu thuẫn mà thậm chí còn khẳng định những âm mưu tiếp tục của chủ nghĩa đế quốc nhằm thống trị châu Á.

Trong một bộ phận của phương Đông mà tôi có hiểu biết trực tiếp, sự thỏa hiệp giữa tầng lớp trí thức với chủ nghĩa đế quốc mới có thể được xem như là một trong những thành công đặc biệt của Đông Phương học. Thế giới Arập ngày nay là một chư hầu của Mỹ về trí thức, chính trị và văn hóa. Bản thân việc này không đáng than phiền, nhưng hình thức cụ thể của mối quan hệ chư hầu thật là đáng chê trách. Trước hết, hãy xem các trường đại học ở thế giới Arập. Tất cả các trường đó đều được vận hành theo một hình mẫu thừa hưởng hoặc trực

tiếp bị áp đặt từ một cường quốc thực dân trước đây. Tình hình mới làm cho nội dung giảng dạy trở nên lỗi bịch. Mỗi lớp học có hàng trăm sinh viên, giảng viên kém lại phải làm việc quá sức, việc bổ nhiệm lại theo tiêu chuẩn chính trị; hầu như không có hoạt động nghiên cứu cao cấp, không có phương tiện nghiên cứu; và quan trọng nhất là trong cả khu vực này không hề có một thư viện tươm tất. Anh và Pháp đã từng khống chế chân trời trí thức ở phương Đông nhờ họ giỏi hơn và giàu có hơn và bây giờ Mỹ đang chiếm vị trí ấy. Kết quả là, số nhỏ sinh viên có triển vọng đều được cổ vũ đi sang Mỹ để học cao học. Chắc chắn có một số sinh viên vẫn từ thế giới Arập tiếp tục sang châu Âu để nghiên cứu, nhưng số đông sẽ sang Mỹ; điều này đúng với cả sinh viên từ các nước gọi là cấp tiến hay bảo thủ như Arập Xêút hay Cooét. Bên cạnh đó, chế độ bảo trợ về học bổng, kinh doanh và nghiên cứu làm cho Mỹ trở thành người chỉ huy trên thực tế về du học. Mỹ được coi là nguồn gốc của cao học, dù thực sự chưa phải như vậy.

Hai yếu tố làm cho thắng lợi của Đông Phương học càng rõ ràng hơn. Người ta có thể khái quát rằng, các xu hướng của văn hóa đương đại ở Cận Đông đều theo hình mẫu châu Âu và Mỹ.

Năm 1936, khi Taha Hussein nói rằng, văn hóa Arập hiện đại là văn hóa châu Âu, không phải văn hóa phương Đông, ông xác nhận bản sắc của giới văn hóa thượng lưu Arập mà ông là một thành viên nổi bật. Ngày nay, giới văn hóa thượng lưu Arập cũng vậy, những dòng thác mạnh mẽ của các tư tưởng chống đế quốc trong Thế giới thứ ba đã lan tràn khắp khu vực từ những năm 1950 và đã làm giảm bớt ưu thế của phương Tây trong nền văn hóa thống trị. Hơn nữa, thế giới Arập và Hồi giáo vẫn là thế lực hạng hai về mặt sáng tạo văn hóa, kiến thức và học thuật. Ở đây, ta phải thật sự có đầu óc thực tế trong việc sử dụng thuật ngữ chính trị cường quyền để mô tả tình hình hiện có. Không một học giả Arập hay Hồi giáo nào có thể làm ngơ trước những gì đang xảy ra trên các báo chí học thuật, trong các viện nghiên cứu, trong các trường đại học ở Mỹ và châu Âu; nếu người ta nói ngược lại thì sẽ không đúng. Ví dụ: không có một chuyên san lớn nào nghiên cứu về Arập và được xuất bản trong thế giới Arập, không có cơ quan giáo dục Arập nào có thể sánh vai được với các Đại học Oxford, Haward hay UCLA trong việc nghiên cứu về thế giới Arập, đặc biệt là về các vấn đề không thuộc phương Đông thì càng kém hơn nữa. Do đó kết quả có thể đoán trước được là sinh viên phương Đông (và cả giáo sư phương Đông) vẫn muốn đến thụ giáo ở các nhà Đông Phương học Mỹ và sau đó lập lại cho thính giả nước mình những sáo cũ mà tôi đã mô tả như những giáo điều Đông Phương học. Một là hệ thống tái sản xuất như vậy không thể tránh khỏi làm cho các học giả phương Đông dùng việc được đào tạo ở Mỹ để tự cho mình ưu việt hơn nhân dân nước mình vì ông a có thể "nắm được" hệ thống Đông Phương học; còn trong quan hệ với những

bạc đàn anh, các nhà Đông Phương học Anh - Mỹ, thì ông ta chỉ là những "thông tin viên bản xứ", thực tế đó là vai trò của ông ta ở phương Tây nếu ông ta đủ may mắn để được lưu lại sau khi học xong chương trình cao học. Ngày nay, hầu hết các lớp sơ đẳng về ngôn ngữ phương Đông ở các trường đại học Mỹ đều do các "thông tin viên bản xứ" dạy; đồng thời, quyền lực trong hệ thống (đại học, các Quý hội v.v.) hầu hết đều do những người không phải phương Đông nắm, mặc dù tỷ lệ về số lượng giữa các cán bộ nghiệp vụ phương Đông và không phương Đông không nghiêng nhiều về những người không phương Đông.

Có đủ mọi loại chỉ dẫn khác cho thấy sự khống chế về văn hóa được duy trì thế nào: vừa do sự thỏa thuận của phương Đông, vừa do áp lực kinh tế trực tiếp và thô bạo của Mỹ. Ví dụ, chúng ta sẽ tỉnh người khi biết rằng có hàng tá tổ chức ở Mỹ nghiên cứu về Ả-rập và phương Đông Hồi giáo nhưng ở phương Đông lại không có tổ chức nào nghiên cứu về Mỹ, là nước cho đến nay có ảnh hưởng chính trị và kinh tế lớn nhất trong vùng. Tệ hơn nữa, hầu như không có một viện nào, dù với tầm vóc khiêm tốn nhất ở phương Đông nghiên cứu về phương Đông cả. Nhưng theo tôi, tất cả những điều đó đều là nhỏ nếu so với yếu tố thứ hai đã góp phần vào chiến thắng của Đông Phương học: đó là chủ nghĩa tiêu dùng ở phương Đông. Người Ả-rập và thế giới Hồi giáo nói chung đang bị "ngắc" vào hệ thống thị trường phương Tây. Ai nấy đều biết rằng dầu lửa, nguồn lợi lớn nhất của khu vực đã được nền kinh tế Mỹ tiêu thụ hoàn toàn. Điều tôi muốn nói là không những các công ty dầu lửa lớn đều do hệ thống kinh tế Mỹ kiểm soát mà thu nhập của người Ả-rập về dầu lửa đều dựa vào Mỹ, chưa nói gì đến việc tiếp thị, nghiên cứu và quản lý công nghiệp. Điều đó đã biến các nước Ả-rập giàu có về dầu lửa thành người tiêu thụ khổng lồ các hàng hóa của Mỹ: điều đó đúng đối với các nước vùng Vịnh Ba Tư cũng như Libi, Irắc, Angiêri đều là các nước cấp tiến. Hơn nữa đó là mối quan hệ một chiều: Mỹ là khách hàng tiêu thụ có lựa chọn về một số rất ít sản phẩm (chủ yếu dầu lửa và nhân công rẻ), còn người Ả-rập lại là người tiêu thụ rất đa dạng trên một diện rộng các sản phẩm của Mỹ, cả sản phẩm vật chất cũng như sản phẩm tinh thần.

Điều đó có nhiều hậu quả. Trong vùng này có sự tiêu chuẩn hóa rộng rãi các sở thích, khẩu vị đặc trưng và đó không chỉ là máy thu thanh bán dẫn, quần "jeans" xanh và Coca Cola mà cả những hình tượng văn hóa phương Đông đều do các phương tiện thông tin đại chúng Mỹ cung cấp và được đông đảo khán giả truyền hình tiêu thụ một cách không suy xét. Câu chuyện người đời về một người Ả-rập tự coi mình là loại "người Ả-rập" do Hollywood trình diễn là kết quả đơn giản nhất của điều tôi đã nói ở trên. Một hậu quả khác nữa là kinh tế thị trường kiểu phương Tây và xu hướng tiêu thụ của nó đã sản sinh ra (và đang sản sinh ra với tốc độ ngày càng nhanh) một tầng lớp có giáo dục mà sự đào tạo về kiến thức

của họ hướng vào việc thỏa mãn nhu cầu của thị trường. Rõ ràng người ta nhấn mạnh quá mức đến cơ khí, kinh doanh và kinh tế học: bản thân tầng lớp trí thức lại phụ thuộc vào những cái mà họ coi là xu hướng chủ yếu xuất hiện ở phương Tây. Vai trò mà họ đã được giao là "hiện đại hóa", nghĩa là cung cấp tính hợp pháp và uy quyền cho những ý tưởng về hiện đại hóa, về tiến bộ, về văn hóa mà họ đã tiếp thu được chủ yếu từ Mỹ. Biểu hiện đáng lưu ý nhất của việc đó là trong các môn khoa học xã hội và, đáng ngạc nhiên thay, cả trong các trí thức cấp tiến đã tiếp thu toàn bộ chủ nghĩa Mác và từ quan điểm của riêng Mác đã đồng nhất hóa Thế giới thứ ba, như tôi đã nêu trước đây trong tập sách này. Như vậy, nhìn chung lại, nếu có sự sẵn sàng chấp nhận về mặt trí thức những hiện tượng và học thuyết của Đông Phương học, thì điều đó cũng được tăng cường thêm qua *trao đổi về xã hội, kinh tế, chính trị*: phương Đông hiện đại đã tham gia vào việc Đông phương hóa bản thân mình. Nhưng để kết luận, có gì thay thế Đông Phương học không? Cuốn sách này chỉ là tranh luận *chống lại* một điều gì đó chứ không *ủng hộ* một điều gì tích cực hay sao? Đó đây trong cuốn sách này, tôi đã bàn về những bước đi mới về "phi thực dân hóa" trong cái gọi là nghiên cứu khu vực. Đó là công trình của Anwar Abdel Malek; các chuyên đề được các thành viên nhóm nghiên cứu về Trung Đông của Hull, các phân tích và các kiến nghị có tính sáng tạo của nhiều học giả ở châu Âu, Mỹ và Cận Đông¹⁵⁵. Nhưng tôi chỉ điểm danh họ hoặc nhắc qua tới họ. Ý định của tôi là mô tả một hệ thống tư tưởng riêng biệt nhưng không nhằm đưa ra một hệ thống mới để gạt bỏ hệ thống cũ. Hơn nữa, tôi đã cố gắng nêu ra một loạt câu hỏi liên quan đến việc thảo luận các vấn đề về kinh nghiệm ném trái của con người: Người ta *thể hiện* như thế nào các nền văn hóa khác? Một nền văn hóa *khác* là gì? Khái niệm về một nền văn hóa khác biệt (hay chủng tộc, hay tôn giáo, hay văn minh) liệu có ích gì không? hay là chỉ luôn gắn với thói tự khen mình (khi bàn về văn hóa của mình) hay thù địch, xâm lấn (khi bàn về "văn hóa khác")? Phải chăng những khác biệt về văn hóa, tôn giáo hay chủng tộc quan trọng hơn các phạm trù kinh tế - xã hội hoặc chính trị - lịch sử? Làm thế nào mà tư tưởng có được "quyền uy", "tính bình thường" hay thậm chí có vị trí là chân lý "tự nhiên"? Vai trò của giới trí thức là gì? Phải chăng trí thức có vai trò hợp pháp hóa văn hóa và nhà nước mà họ là một bộ phận? Giới trí thức phải đặt một tầm quan trọng như thế nào đối với việc tạo ra ý thức độc lập và phê phán, một ý thức phê phán có tính đối lập?

Tôi hy vọng những đoạn viết trên của tôi đã ngụ ý giải đáp cho những điều ở trên nhưng tôi xin nói rõ thêm một số điểm ở đây. Như tôi đã nêu ra trong tập sách này, Đông Phương học đã gây ra tranh luận không những về vấn đề: liệu có khả năng có học thuật phi chính trị không mà cả về vấn đề liệu có nên có mối

quan hệ quá chặt chẽ giữa học giả và nhà nước hay không? Điều đó cũng đã quá rõ ràng, tôi nghĩ rằng những hoàn cảnh làm cho Đông Phương học tiếp tục là một loại tư duy có tính chất thuyết phục vẫn sẽ tồn tại: nói chung, đó là một vấn đề làm người ta chán ngán. Tuy thế, tôi nghĩ rằng có hy vọng hợp lý là Đông Phương học sẽ không phải luôn luôn không bị thách thức về tri thức, tư tưởng và chính trị như lâu nay.

Tôi đã không viết cuốn sách loại này nếu không tin rằng có một loại học thuật không tệ hại đến thế, hay ít ra cũng không mù quáng trước thực tiễn loài người như loại học thuật mà tôi đã mô tả. Ngày nay có nhiều học giả hoạt động trong những lĩnh vực như lịch sử Đạo Hồi, tôn giáo, văn minh, xã hội học, nhân chủng học, đã có thành tựu nghiên cứu rất có giá trị về học thuật. Rắc rối xảy ra khi truyền thống phụng thờ của Đông Phương học khuất phục nhà học giả thiếu cảnh giác; người mà ý thức cá nhân không đủ tinh táo để chống lại những "ý tưởng thu nhận được" mà trong nghề Đông Phương học lại quá dễ dàng được đội từ trên xuống, chắc chắn sẽ có những tác phẩm đáng chú ý nếu học giả trung thành với một kỷ luật được xác định bằng tri thức chứ không phải lòng trung thành đối với một "lãnh vực" như Đông Phương học đã chịu sự quy định của nhà thờ Đế chế hay địa lý. Một điển hình rất hay gần đây là tác phẩm về nhân chủng học của Clifford Geertz, người quan tâm đến Hồi giáo một cách cụ thể, kín đáo và do đó chịu tác động của từng xã hội cụ thể, và các vấn đề cụ thể mà ông nghiên cứu chứ không phải các nghi thức, định kiến và học thuyết của Đông Phương học.

Mặt khác, các học giả và các nhà phê bình được đào tạo theo kỷ luật Đông Phương học truyền thống hoàn toàn có thể tự giải phóng khỏi sự gò ép tư tưởng cũ. Jacques Berque, Max R. Rodinson đã đào tạo cán bộ một cách rất nghiêm khắc nhưng điều đã bồi dưỡng sinh khí cho công tác nghiên cứu của họ kể cả về những vấn đề truyền thống, là ý thức tự giác của họ về phương pháp luận. Bởi vì nếu trong quá trình lịch sử, Đông Phương học đã quá tự mãn, quá cách ly, quá tự tin một cách thực chứng về cách làm và các giả thuyết của mình thì một cách dễ hòa mình với các vấn đề đang nghiên cứu ở phương Đông hay về phương Đông là phải tự mình suy nghĩ và đánh giá một cách có phê phán phương pháp của mình. Chính điều ấy là đặc tính của Berque và Rodinson, tuy mỗi người có một cách riêng. Điều người ta tìm thấy trong các tác phẩm của họ là họ luôn luôn nhạy cảm đối với những tư liệu trước mắt, họ phân tích liên tục phương pháp và hoạt động của mình, cố gắng liên tục làm cho công việc nghiên cứu phù hợp với tư liệu chứ không phải phù hợp với các định kiến lý thuyết. Chắc chắn Berque và Rodinson cũng như Abdel Malek và Roger Owen hiểu rõ rằng việc nghiên cứu con người và xã hội - của phương Đông hay nơi khác - chỉ được tiến hành tốt nhất

trong bối cảnh rộng lớn của tất cả các môn khoa học nhân văn, do đó các học giả ấy là những độc giả có tính phê phán và nghiên cứu những gì đang diễn ra trong các lĩnh vực khác. Berque chú ý đến những phát hiện mới đây trong môn nhân chủng học cơ cấu; Rodinson chú ý đến xã hội học và lý luận chính trị; Owen quan tâm đến lịch sử kinh tế - tất cả những điều ấy là những điều bổ ích có tính uốn nắn mà khoa học nhân văn cung cấp cho việc nghiên cứu cái gọi là những vấn đề Đông phương.

Nhưng không thể tránh né thực tế là ngay cả khi chúng ta gạt bỏ sự tách bạch của các nhà Đông Phương học giữa "họ" và "ta", thì ngày nay vẫn có một loạt thực tiễn chính trị và tư tưởng hùng mạnh đang tác động đến học thuật. Không ai có thể né tránh việc đương đầu với sự chia ra giữa Đông-Tây, giữa Nam-Bắc, giữa giàu và nghèo, giữa chống đế quốc và theo đế quốc hoặc giữa da trắng và da màu. Chúng ta không thể tránh né bằng cách vờ như không có chúng; trái lại, Đông Phương học đương đại dạy ta rất nhiều về thủ đoạn giả vờ, không trung thực về tri thức, mà kết quả là làm cho sự chia rẽ tăng lên, trở nên nghiêm trọng và vĩnh viễn. Thế nhưng, học thuật công khai bút chiến, có suy nghĩ đúng, và "tiến bộ" cũng có thể dễ dàng suy thoái thành ngu mê giáo điều, một triển vọng không hay ho gì.

Ý của tôi về vấn đề này đã được thể hiện khá rõ bằng các loại câu hỏi tôi đã nêu ở trên kia. Tư duy và kinh nghiệm hiện đại dạy ta cần phải nhạy cảm đối với những gì liên quan đến việc thể hiện, nghiên cứu phía bên kia, tư duy về sự bài chủng, việc chấp nhận một cách không suy xét và không phê phán quyền lực và những tư tưởng có quyền uy, vai trò chính trị - xã hội của các nhà trí thức, giá trị lớn lao của một ý thức hoài nghi phê phán. Có lẽ nếu ta nhớ rằng việc nghiên cứu kinh nghiệm của con người thường có hệ quả về mặt đạo lý, chứ chưa nói đến hệ quả về mặt chính trị theo nghĩa tốt nhất hoặc xấu nhất, thì chúng ta sẽ không dừng dưng đối với những gì chúng ta làm trên tư cách là học giả. Và, đối với một học giả thì tiêu chuẩn nào là tốt hơn tự do của con người và sự hiểu biết? Có lẽ chúng ta cũng nên nhớ rằng việc nghiên cứu con người trong xã hội là dựa vào lịch sử cụ thể, kinh nghiệm cụ thể của con người, chứ không phải dựa trên những khái niệm rỗng, hoặc dựa vào những luật lệ mơ hồ, hoặc các chế độ độc tài. Thế thì vấn đề là nên làm cho công trình nghiên cứu ăn khớp với kinh nghiệm thực tế và trong chừng mực nào đó được kinh nghiệm định hình, và bản thân kinh nghiệm cũng được soi sáng và có lẽ được thay đổi do nghiên cứu. Bằng bất cứ giá nào, chúng ta nên gạt bỏ mục tiêu tiếp tục Đông phương hóa phương Đông, và kết quả là sẽ tinh lọc được kiến thức và giảm bớt tính kiêu ngạo của các học giả. Không có "phương Đông" thì vẫn có học giả, các nhà phê bình, con người, và đối với họ sự phân biệt về chủng tộc, dân tộc, ngôn ngữ ít quan trọng

hơn sự nghiệp chung là thúc đẩy cộng đồng nhân loại. Tôi tin rằng - và trong một tác phẩm khác, tôi đã cố gắng chứng minh - ngày nay người ta đã làm được khá đủ trong các môn khoa học xã hội để có thể cung cấp cho các học giả đương đại những hiểu biết sâu sắc, những phương pháp, những tư tưởng, mà có thể gạt bỏ những sáo cũ về tư tưởng, chủng tộc và những sáo cũ của chủ nghĩa đế quốc được tạo ra trong quá trình lịch sử đi lên của Đông Phương học. Tôi nghĩ rằng sự thất bại của Đông phương học là một thất bại có tính nhân văn lẫn tính trí thức; do việc phải có một lập trường chống đối một cách không khoan nhượng một khu vực của thế giới mà nó coi là xa lạ với mình, Đông Phương học đã không hòa mình được với kinh nghiệm của con người, và cũng không thấy được đó là một kinh nghiệm nếm trải của con người. Hiện nay, người ta có thể thách thức sự bá quyền toàn cầu của Đông Phương học và tất cả những gì mà nó ủng hộ, nếu chúng ta vận dụng một cách thích đáng sự giác ngộ rộng rãi về chính trị và lịch sử của rất nhiều dân tộc trên hành tinh trong thế kỷ XX.

Nếu cuốn sách này có chút ích lợi gì trong tương lai, thì đó sẽ là một đóng góp khiêm nhường vào sự thách thức ấy và là một lời cảnh cáo rằng: các hệ tư tưởng như Đông Phương học, những thuyết giảng về quyền lực, những hư cấu về tư tưởng - những xiềng xích do trí óc sản sinh ra - đều rất dễ được làm ra, áp dụng và bảo vệ. Trên hết, tôi hy vọng là mình đã làm cho độc giả thấy rằng câu trả lời cho Đông Phương học không phải là Tây Phương học - không có một "người phương Đông" cũ nào lại cảm thấy được an ủi với ý nghĩa cho rằng mình đã là một người phương Đông thì mình chắc sẽ có thể - rất có thể - nghiên cứu được "những người phương Đông" mới hoặc "những người phương Tây" do chính mình tạo ra. Nếu kiến thức về Đông Phương học có chút ý nghĩa nào, thì đó là sự nhắc nhở chúng ta rằng kiến thức bị tha hóa, suy đồi cũng có sức quyến rũ, và bất cứ kiến thức gì, ở bất cứ nơi nào, bất cứ lúc nào cũng vậy. Và có lẽ bây giờ còn quyến rũ nhiều hơn trước đây.

LỜI BẠT

I

Cuốn sách "*Đông Phương học*" được hoàn thành vào cuối năm 1977 và được xuất bản sau đó một năm. Nó đã (và đang) là cuốn sách duy nhất mà tôi đã viết một mạch liên tục, từ nghiên cứu đến các bản thảo, rồi đến bản thảo cuối cùng, không hề có gián đoạn hoặc lơ lửng nghiêm trọng. Trừ một năm rất thú vị và tương đối rảnh rang làm chuyên viên nghiên cứu ở trung tâm Nghiên cứu cao cấp về khoa học ứng xử Stanford (1975-1976), tôi có rất ít sự giúp đỡ hay quan tâm của thế giới bên ngoài. Tôi đã nhận được sự khuyến khích của một hay hai người bạn và người thân trong gia đình, nhưng không rõ liệu một chuyên đề nghiên cứu cách nhìn của quyền lực, học thuật và trí tưởng tượng của một truyền thống 200 năm ở châu Âu và châu Mỹ đối với Trung Đông, đối với người Ả-rập, và Đạo Hồi có thể gây được sự quan tâm của đông đảo độc giả hay không? Ví dụ, tôi nhớ rằng, lúc đầu rất khó có thể làm cho một nhà xuất bản nghiêm chỉnh quan tâm đến công trình này. Đặc biệt một nhà xuất bản về học thuật chỉ có đề nghị sơ bộ là ký một hợp đồng khiêm tốn về một bản chuyên khảo nhỏ. Như vậy, ngay từ đầu, dự án này tỏ ra có ít hứa hẹn và mong manh. May mắn thay, một nhà xuất bản (mà tôi đã nêu tên trong phần cảm ơn ở trang đầu của cuốn sách này) đã làm cho tình hình nhanh chóng chuyển biến tốt sau khi tôi viết xong cuốn sách.

Ở Mỹ và Anh (đã xuất bản ở Anh năm 1979), cuốn sách thu hút được nhiều sự chú ý, một số người (như đã dự kiến) tỏ ra rất thù địch, một số người không hiểu rõ nội dung, nhưng đại bộ phận độc giả có phản ứng tích cực và nhiệt tình. Bắt đầu từ năm 1980, cuốn sách được xuất bản bằng tiếng Pháp, và một loạt bản dịch bắt đầu xuất hiện và cho đến nay số lượng ngày càng tăng. Nhiều bản dịch đã gây ra thảo luận và tranh cãi bằng những ngôn ngữ mà tôi không đủ khả năng để hiểu. Có một bản dịch bằng tiếng Ả-rập đáng chú ý và còn đang bị tranh chấp: người dịch là Kamal Abu Deeb, một thi sĩ, nhà phê bình giỏi ở Syrie. Tôi sẽ bàn u về bản dịch này. Sau đó cuốn sách "*Đông Phương học*" đã được xuất bản bằng

tiếng Nhật, Đức, Bồ Đào Nha, Ý, Balan, Tây Ban Nha, Catalan, Thổ Nhĩ Kỳ, Serbi-Croat và Thụy Điển (năm 1993, nó được bán chạy nhất ở Thụy Điển, và điều đó gây ngạc nhiên lớn cho cả nhà xuất bản và tôi). Nó đang và sẽ được xuất bản bằng tiếng Hy Lạp, Nga, Na Uy và Trung Quốc. Có tin đồn rằng sách đó sẽ được xuất bản bằng một số ngôn ngữ Âu châu khác và cả bằng tiếng Do Thái. Đã có những bản dịch từng phần và không xin phép ở Iran, Pakistan. Tôi được biết trực tiếp rằng nhiều bản dịch (nhất là bản tiếng Nhật) đã tái bản trên một lần; tất cả các bản dịch đã gây ra các cuộc thảo luận ở địa phương mà nội dung đã đi xa hơn những điều tôi đã nghĩ khi viết cuốn sách này.

Do kết quả của tất cả những điều đó, cuốn *"Đông Phương học"*, cũng giống như tác phẩm của Borges, đã biến thành nhiều cuốn sách khác nhau. Và qua việc theo dõi và tìm hiểu các phiên bản đó với tình trạng đa dạng kỳ lạ và gây nên nỗi lo lắng, mà trước đó tôi chưa nghĩ đến về cuốn *"Đông Phương học"*, điều đó khiến tôi thấy cần phải bàn lại cuốn sách tôi đã viết, những bình luận của người khác, và những gì bản thân tôi đã viết sau cuốn *"Đông Phương học"*, 8 hay 9 cuốn sách và nhiều bài báo khác. Tôi sẽ cố gắng đính chính những chỗ hiểu sai và vài chỗ là những diễn đạt sai cố ý.

Tôi cũng sẽ nhắc lại những lập luận và phát triển tri thức đã xác nhận rằng *"Đông Phương học"* là một cuốn sách có ích về những mặt mà lúc viết tôi chỉ có thể dự kiến được một phần. Tôi không đặt vấn đề trả đũa hay là tập hợp những lời khen ngợi tôi, mà sẽ thể hiện một ý thức tác giả vượt ra ngoài tính vị kỷ của từng con người đơn lẻ khi tiến hành một công trình nghiên cứu. Bởi vì về mọi mặt, ngày nay sách *"Đông Phương học"* đã thành ra một cuốn sách tập thể mà theo tôi đã vượt xa những gì tác giả đã dự kiến khi viết nó.

Tôi xin bắt đầu bằng việc bàn về một phản ứng mà tôi lấy làm tiếc nhất và đang hết sức cố gắng khắc phục vào lúc này (1994). Đó là việc người ta nói sách *"Đông Phương học"* có tính chống phương Tây. Các nhà phê bình có thiện cảm và thù địch đều hiểu sai và to miệng nói lên ý đó. Ý tưởng đó gồm hai phần, có khi được kết hợp lại, có khi lại tách riêng. Phần thứ nhất quy cho tôi ý nghĩ coi hiện tượng Đông Phương học là một hiện tượng của toàn phương Tây hoặc là một hình tượng thu nhỏ của toàn bộ phương Tây và cần được coi là đại diện cho toàn bộ phương Tây. Do đó, người ta tiếp tục lập luận rằng toàn bộ phương Tây là kẻ thù của người Ả-rập và tín đồ Hồi giáo, kể cả người Iran, Trung Quốc, Ấn Độ và nhiều dân tộc không phải Âu châu đã từng chịu đau khổ do chủ nghĩa thực dân và thành kiến của phương Tây.

Phần thứ hai của lập luận cũng quy cho tôi những ý có tác động rất sâu rộng. Đó là phương Tây và Đông Phương học đầy dã tâm đã cưỡng hiếp Đạo Hồi và

người Arập. (Chú ý: thuật ngữ Đông Phương học và phương Tây đã được trộn lẫn với nhau). Bởi thế ta đã dùng sự tồn tại của Đông Phương học và các nhà Đông Phương học làm cái cớ để nêu một lập luận ngược lại, nói rằng Đạo Hồi là toàn thiện toàn mỹ, là con đường duy nhất (al hal al-wahid) v.v.. Họ nói rằng qua việc phê bình Đông Phương học, tôi đã thực tế ủng hộ Đạo Hồi hoặc ủng hộ xu hướng Hồi giáo chính thống và cực đoan.

Tôi thật không sao hiểu được các thay đổi có tính biếm họa đó về cuốn sách của mình. Trong sách đó, bản thân tôi và các lập luận của tôi rõ ràng chống lại thuyết hiện sinh, chủ yếu là hoài nghi mọi tên gọi dứt khoát như phương Đông, phương Tây, và rất thận trọng, không "bảo vệ" hay thậm chí không thảo luận về phương Đông và Đạo Hồi.

Tuy vậy, cuốn sách "Đông Phương học", trong thực tế, đã được đọc, được bàn luận trong thế giới Arập theo hướng coi đó là bảo vệ một cách có hệ thống Đạo Hồi và người Arập mặc dù tôi đã nói rõ trong sách rằng, tôi không quan tâm và càng không có khả năng trình bày phương Đông thực sự và Đạo Hồi thực sự là gì. Thậm chí tôi đã đi xa hơn nữa: ở ngay đầu sách, tôi đã nói rằng những từ như "phương Đông", "phương Tây" không tương ứng với một thực tiễn ổn định vốn tồn tại như một thực thể tự nhiên. Hơn thế nữa, tất cả những tên gọi địa lý là một sự kết hợp kỳ quái giữa tưởng tượng và thực nghiệm. Trong trường hợp phương Đông, trên tư cách là một khái niệm lưu hành phổ biến ở Anh, Pháp và Mỹ, thì khái niệm đó phần lớn bắt nguồn từ ý đồ không những muốn mô tả mà còn thống trị phương Đông và phần nào phòng thủ chống lại phương Đông. Như tôi đã cố gắng chứng minh, điều đó càng đúng đối với việc Hồi giáo bị coi là một hiện thân đặc biệt nguy hiểm của phương Đông.

Tuy nhiên, như Vico đã dạy, điểm trung tâm của tất cả những điều ấy là lịch sử nhân loại do con người tạo ra. Vì cuộc đấu tranh để kiểm soát lãnh thổ là một phần của lịch sử đó, nên cuộc đấu tranh về ý nghĩa lịch sử và ý nghĩa xã hội cũng thế. Nhiệm vụ của các học giả có đầu óc phê phán không phải là tách rời cuộc đấu tranh này ra khỏi cuộc đấu tranh kia mà phải liên kết chúng lại mặc dù có sự tương phản: cuộc đấu tranh về lãnh thổ có tính vật chất áp đảo, còn đấu tranh về ý nghĩa lịch sử và xã hội lại có vẻ có tính chất tinh tế phi vật chất. Cách làm của tôi là chứng minh rằng việc duy trì và phát triển mọi nền văn hóa đều đòi hỏi phải có sự tồn tại của một nền văn hóa khác, không giống mình và cạnh tranh với mình (alter ego). Việc xây dựng bản sắc - vì bất kỳ là bản sắc nào, của phương Đông hay phương Tây, của Pháp hay Anh, đều rõ ràng là nơi lưu giữ những kinh nghiệm tập thể, nhưng xét cho cùng, theo ý tôi, đều xây dựng - là xây dựng những đối lập và "các thứ khác" mà sự tồn tại thực

sự luôn luôn phụ thuộc vào sự giải thích và giải thích lại liên tục về những sự khác nhau giữa "chúng" với "chúng ta". Mỗi một thời đại và mỗi một xã hội đều tái tạo "những cái khác" của mình. Như vậy, bản sắc của mình và của điều khác mình không phải là một điều tĩnh tại mà là một tiến trình lịch sử, xã hội, trí thức và chính trị được diễn ra trên tư cách là một cuộc ganh đua, một cuộc ganh đua liên quan đến các cá nhân và thể chế trong tất cả các xã hội. Ngày nay, các cuộc tranh luận về tính chất Pháp, tính chất Anh ở Pháp và ở Anh, hay về Đạo Hồi ở Pakistan, ở Ả-rập là một bộ phận của một tiến trình giải thích tương tự, có liên quan đến bản sắc của những thứ khác kia, bất kể đó là những người nước ngoài hay ty nạn, hoặc người bỏ đạo hay ngoại đạo. Trong mọi trường hợp, điều rõ ràng là các quá trình này không phải là những cuộc diễn tập tinh thần, trí tuệ mà là những cuộc ganh đua xã hội cấp bách liên quan đến những vấn đề chính trị cụ thể như: luật nhập cư, việc luật pháp hóa ứng xử cá nhân, xây dựng tính chính thống, hợp pháp hóa bạo lực và sự nổi loạn, tính chất và nội dung của giáo dục, phương hướng của chính sách ngoại giao, - tất cả những cái đó thường có liên quan đến việc nêu các kẻ thù chính thức. Tóm lại, việc xây dựng bản sắc phải gắn với việc sắp xếp, quản lý quyền lực và việc không có quyền lực trong từng xã hội và do đó nó không phải chỉ là chuyện học thuật.

Điều làm cho người ta khó chấp nhận những thực tế không cố định và phong phú một cách lạ thường đó là hầu hết mọi người đều chống lại quan niệm làm cơ sở của chúng là: bản sắc của con người không những không tự nhiên, không ổn định mà được xây dựng và thậm chí đôi khi được hoàn toàn bịa ra. Một phần sự chống đối và thù địch được gây ra do các cuốn sách như *"Đông phương học"*, hay các sách tiếp theo như *"Tạo ra truyền thống"* và *"Thần Athena Đen"*¹ vì chúng dường như phá hoại lòng tin ngây thơ vào tính thực chứng và tầm quan trọng lịch sử không thay đổi của một nền văn hóa, của một cái tôi, một bản sắc dân tộc. *Đông Phương học* chỉ có thể được hiểu là bảo vệ cho Đạo Hồi nếu xóa bỏ một nửa lập luận của tôi, trong đó tôi nói (cũng như tôi đã nói trong cuốn *"Bàn về Đạo Hồi"*) rằng, ngay cả cộng đồng nguyên thủy của chúng ta khi ta mới sinh ra cũng không được miễn trừ đối với cuộc cạnh tranh về giải thích và điều mà ở phương Tây thấy dường như là sự xuất hiện, sự trở lại, sự hồi sinh của Đạo Hồi thì trên thực tế đó chỉ là một cuộc đấu tranh trong các xã hội Hồi giáo về việc định nghĩa Đạo Hồi mà thôi. Không một ai, không một quyền lực nào hoặc thể chế nào có thể kiểm soát được hoàn toàn việc định nghĩa ấy; do đó, tất nhiên là đã có sự ganh đua. Sai lầm về nhận thức của phái chính thống cực đoan là cho rằng, những điều "cơ bản chính thống" là những phạm trù phi lịch sử, khách quan, và do đó, nằm ngoài sự quan sát có phê phán của các tín đồ chân chính được coi là sẽ chấp nhận nó do lòng tin. Những người ủng hộ phiên bản được

phục hồi hoặc hồi sinh của Đạo Hồi ban đầu coi các nhà Đông Phương học (như Salman Rushdie) là nguy hiểm vì họ tìm cách phá hoại phiên bản ấy, gây nghi ngờ đối với nó, chứng minh rằng nó gian trá, không thiêng liêng. Do đó, họ coi cuốn sách của tôi hay ở chỗ đã vạch những nguy cơ độc hại của các nhà Đông Phương học và đã ít nhiều giải thoát Đạo Hồi khỏi gông cùm của Đông Phương học.

Đó không phải là điều tôi đã nói nhưng người ta vẫn kiên trì quan điểm đó vì hai lý do: Thứ nhất, không có ai dễ dàng chấp nhận mà không kêu ca, không lo sợ luận điểm nói, thực tiễn của loài người liên tục được tạo ra và phá đi, và bất cứ điều gì giống như bản chất ổn định đều luôn luôn bị đe dọa. Chủ nghĩa ái quốc, chủ nghĩa dân tộc bài ngoại và chủ nghĩa sô vanh trắng trợn đều là phản ứng chung đối với sự sợ hãi ấy. Tất cả chúng ta đều cần có một nền móng nào đó để đứng: vấn đề là công thức của chúng ta về nền móng ấy có tính cực đoan và không thay đổi như thế nào. Lập trường của tôi là trong trường hợp Đạo Hồi hay phương Đông thuần túy - những hình ảnh ấy không chỉ là những hình ảnh mà chúng còn được sự hỗ trợ của cả cộng đồng các tín đồ Hồi giáo và cộng đồng các nhà Đông Phương học (một sự trùng hợp có ý nghĩa). Điều tôi phản đối về cái mà tôi gọi là Đông phương học không phải chỉ là họ nghiên cứu theo kiểu sưu tầm đồ cổ các ngôn ngữ, các xã hội, các dân tộc phương Đông, mà vì trên tư cách là một hệ thống tư tưởng, Đông Phương học tiếp cận một thực thể con người không đồng nhất, năng động và phức tạp bằng quan điểm thuần túy nhấn mạnh khái niệm về các mối quan hệ, nghĩa là phương Đông là một thực thể bền vững, và bản chất phương Tây chống lại cũng không kém bền vững và nó quan sát phương Đông từ xa và từ bên trên. Lập trường giả dối này che đậy những thay đổi lịch sử. Theo tôi nghĩ, điều thậm chí còn quan trọng hơn là nó che dấu các *lợi ích* của các nhà Đông Phương học. Mặc dù đã có những cố gắng để vạch ra những chỗ khác biệt tế nhị giữa một bên là Đông Phương học với tư cách là một cố gắng học thuật vô tư và bên kia là Đông Phương học với tư cách là một tông phạm của chủ nghĩa đế quốc, song người ta vẫn không bao giờ có thể đơn phương tách các quyền lợi đó ra khỏi bối cảnh của chủ nghĩa đế quốc nói chung đã mở đầu giai đoạn toàn cầu hiện đại của nó bằng việc Napoléon xâm lược Ai Cập năm 1798.

Tôi muốn nói đến sự tương phản nổi bật giữa kẻ yếu và kẻ mạnh đã bộc lộ rõ ràng ngay từ buổi đầu cuộc chạm trán hiện đại giữa châu Âu và cái mà nó gọi là phương Đông. Sự trịnh trọng có nghiên cứu kỹ càng và giọng điệu đầy phô trương của Napoléon trong cuốn sách "Mô tả Ai Cập" - gồm những tập sách đồ sộ và dày đặc thể hiện lao động có hệ thống của đội ngũ các *nhà khoa học* được sự hỗ trợ của một đội quân xâm lược thực dân hiện đại - đã áp đảo những minh chứng cá

nhân của những người như Abdal - Rahman - al Jabarti đã viết ba tập sách khác nhau mô tả cuộc xâm lăng của Pháp theo quan điểm của người bị xâm lược. Người ta có thể nói rằng cuốn "*Mô tả Ai Cập*" là một bản tường thuật có tính khoa học và do đó khách quan về Ai Cập vào đầu thế kỷ XIX, nhưng sự hiện diện của Jabarti (một người vô danh mà Napoléon không biết đến) đã nói lên một điều khác hẳn. Tường thuật của Napoléon là tường thuật "khách quan" đứng trên lập trường của một kẻ mạnh đang ra sức giữ Ai Cập trong quỹ đạo của đế quốc Pháp; còn tường thuật của Jabarti là của kẻ đã phải trả giá, đã bị bại trận và bị bắt làm tù binh.

Nói một cách khác, đó không phải là những tài liệu đầy sức chứng minh cho tình trạng đối lập vĩnh cửu giữa Đông và Tây; nếu gộp tài liệu của Jabarti và sách "*Mô tả Ai Cập*" của Napoléon lại thì sẽ hình thành một kinh nghiệm lịch sử từ đó sẽ sinh ra những kinh nghiệm khác nhưng lại đi sau những kinh nghiệm khác nữa. Nghiên cứu tính năng động lịch sử của loạt kinh nghiệm này ta sẽ khó khăn hơn là quay trở lại những bản sao cũ như "tranh chấp Đông - Tây". Đó là một lý do khiến cuốn "*Đông Phương học*" bị hiểu sai là một tác phẩm lén lút chống phương Tây, và qua một hành động không phù hợp và thậm chí cố tình, về sự hiểu sai ấy (cũng giống như tất cả những hiểu biết dựa trên sự chống đối được giả định là ổn định giữa hai vật thể) đã đề cao hình ảnh của một Đạo Hồi vô tội và bị xúc phạm.

Thứ hai, vì những lý do chính trị và ý thức hệ cấp bách, người ta khó có thể chấp nhận lập luận của tôi chống lại lý thuyết nhấn mạnh khái niệm về các đặc điểm và mối quan hệ. Tôi hoàn toàn không biết rằng, sau khi cuốn sách "*Đông Phương học*" phát hành được một năm thì ở Iran đã nổ ra một cuộc cách mạng Hồi giáo có tác động đặc biệt sâu rộng và cuộc chiến tranh giữa Israel và Palestin lại kéo dài và có những hình thức tàn bạo như vậy kể từ cuộc xâm lăng năm 1982 vào Liban cho đến cuộc khởi nghĩa của dân Palestin cuối năm 1987. Việc chấm dứt chiến tranh lạnh không làm dịu và càng không kết thúc được cuộc xung đột liên miên giữa Đông và Tây mà người Ả-rập và người theo Đạo Hồi là một bên, và bên kia là phương Tây Thiên Chúa giáo. Những cuộc tranh chấp gần đây, tuy không kém phần gay gắt, đã phát triển do việc Liên Xô đưa quân vào Apganixtan, việc các nhóm Hồi giáo trong các quốc gia khác nhau như Angiêri, Jordani, Liban và các vùng lãnh thổ bị chiếm đóng thách thức *nguyên trạng* trong những năm 1980 và 1990, và những phản ứng của Mỹ và châu Âu; việc thành lập các binh đoàn Hồi giáo xuất phát từ các căn cứ ở Pakistan để chống lại người Nga, chiến tranh vùng Vịnh, việc tiếp tục ủng hộ Israel, và "Đạo Hồi" lại trở thành một đề tài đầy lo sợ, tuy không luôn luôn chính xác và phong phú về nguồn tin, trên báo chí và trong nghiên cứu học thuật.

Tất cả những điều đó đã làm tăng thêm cảm nghĩ đau khổ của những người hầu như hằng ngày bị buộc phải tuyên bố mình là phương Tây hoặc phương Đông. Có vẻ hầu như không một ai thoát khỏi sự đối lập giữa "chúng ta" và "chúng nó", và kết quả là ý thức về bản sắc được tăng cường, bị đào sâu và bị củng cố thêm, và không có tác dụng xây dựng gì.

Trong bối cảnh sục sôi như vậy, số phận của cuốn *"Đông Phương học"* vừa gặp may mắn lại vừa gặp rủi ro. Đối với những người trong thế giới Arập và Hồi giáo vốn cảm nhận sự xúc phạm của phương Tây một cách lo lắng và đau khổ thì đó là cuốn sách đầu tiên đã trả lời một cách nghiêm túc cho một phương Tây thật sự chưa bao giờ lắng nghe hay tha thứ cho người phương Đông vì họ "là người phương Đông". Tôi nhớ lại một bài điểm sách đầu tiên bằng tiếng Arập đã mô tả tác giả là chiến sĩ của chủ nghĩa Arập, là người bảo vệ những kẻ bị chà đạp và bị thóa mạ, người có sứ mạng tiến hành một cuộc đối đầu tay đôi có tính anh hùng ca và lẫm liệt với các nhà cầm quyền phương Tây. Mặc dù có phóng đại, bình luận đó đã phản ánh được cảm nghĩ thật sự của những người Arập về sự thù địch kéo dài của phương Tây và một phản ứng mà nhiều người Arập có giáo dục cảm thấy là thích hợp.

Tôi không phủ nhận là khi viết cuốn sách này tôi đã biết chân lý chủ quan mà Mác đã gián tiếp nêu trong một câu ngắn mà tôi trích dẫn trong sách này ("Họ không thể tự đại diện cho mình; họ cần phải được người ta đại diện cho"), câu đó có nghĩa là nếu ta cảm thấy mình bị mất cơ hội phát biểu ý kiến của mình thì mình sẽ hết sức cố gắng để có cơ hội ấy. Thực thế, trong thực tế "kẻ bầy tôi" có thể lên tiếng đúng như lịch sử các phong trào giải phóng trong thế kỷ XX đã chứng minh một cách hùng hồn. Nhưng tôi chưa bao giờ cảm thấy mình đang kéo dài tình trạng thù địch giữa 2 khối đối nghịch về chính trị và văn hóa đơn nhất mà tôi đã mô tả việc chúng được xây dựng lên và tôi đã tìm cách giảm bớt tác động kinh khủng của điều đó. Như tôi đã nói trước đây, sự đối địch giữa phương Đông và phương Tây làm cho người ta hiểu sai, đi lầm đường, và nó rất đáng chê trách; trên thực tế sự đối địch đó chỉ mô tả lịch sử khá hấp dẫn của các cách giải thích và lợi ích đang tranh chấp với nhau, và càng ít đề cao nó thì sẽ càng hay. Tôi vui lòng ghi nhận rằng, nhiều độc giả ở Anh và Mỹ, cũng như ở châu Phi, châu Á, châu Úc và vùng Caribê nói tiếng Anh đã thấy rằng cuốn sách nhấn mạnh những thực tiễn mà sau này được gọi là chủ nghĩa đa văn hóa, chứ không phải là chủ nghĩa bài ngoại, xâm lược và chủ nghĩa dân tộc hướng về chủng tộc.

Tuy nhiên, cuốn *"Đông Phương học"* đã được coi như một lời bênh vực cho những bầy tôi - những kẻ khốn cùng trên trái đất trả lời lại -, chứ không phải

là lời phê bình đa văn hóa đối với quyền lực sử dụng kiến thức để hỗ trợ cho mình. Như vậy, tác giả được xem là người đã đóng vai trò được phân công : một ý thức tự đại diện cho những gì trước đây bị gạt bỏ và bị xuyên tạc trong các bài học thuật được soạn thảo riêng cho độc giả phương Tây, chứ không phải độc giả phương Đông. Đây là điểm quan trọng đã góp phần vào ý niệm về những bản sách cổ định, được nối liền với nhau qua một ranh giới vĩnh cửu, điều mà cuốn sách của tôi cực lực phản đối tuy rằng - ngược đời thay - sách của tôi coi ranh giới và sự đối đầu đó là có thật và tôi đã căn cứ vào đó để viết sách này. Không có một nhà Đông Phương học nào mà tôi nói đến lại có ý định viết cho người phương Đông đọc. Sự thuyết giảng của Đông Phương học, tính nhất quán riêng của nó, các thủ tục chặt chẽ của nó đều được thiết kế để phục vụ cho độc giả, người tiêu thụ ở phương Tây. Điều đó áp dụng cho những người mà tôi thành thực kính phục như Edward Lane và Gustave Flaubert đã rất say mê Ai Cập, hoặc những quan cai trị thực dân kiêu căng như Huân tước Cromer, các học giả xuất sắc như Ernest Renan, các bậc thượng lưu quý tộc như Arthur Baefour, tất cả đều có thái độ bề trên và ghét những người phương Đông mà họ cai trị hay nghiên cứu. Tôi phải thừa nhận rằng tôi thú vị khi nghe - dù không được mời - nhiều bài phát biểu của họ hoặc dự các buổi thảo luận nội bộ của các nhà Đông Phương học và cũng thú vị tương tự khi công bố những phát hiện của mình cho cả người châu Âu và các người không phải châu Âu biết. Tôi tin rằng sở dĩ tôi làm được điều đó là vì tôi đã vượt qua được khoảng chia cách có tính chất đế quốc giữa Đông và Tây, đã bước vào cuộc sống của phương Tây nhưng vẫn giữ được một số liên hệ hữu cơ với cố hương. Tôi xin nhắc lại rằng, điều chủ yếu đây là tôi đã vượt qua chướng ngại vật, hàng rào chia cách, chứ không phải là duy trì nó; tôi tin rằng cuốn sách "*Đông Phương học*" đã trình bày việc đó, đặc biệt khi tôi nói rằng điều lý tưởng là công việc nghiên cứu về con người nên vượt ra ngoài những giới hạn có tính chất ép buộc đối với tư tưởng và hướng đến một loại hình học thuật không có tính khống chế, nhấn mạnh vào những quan niệm về đặc điểm và các mối quan hệ.

Trên thực tế, những lý do đó đã tăng thêm áp lực đòi cuốn sách của tôi phải là một loại giấy chứng nhận thương tật và ghi nhận những khổ đau, và cho rằng đã đến lúc cần đọc các chứng nhận đó để trả đũa lại phương Tây. Tôi rất không tán thành một sự đánh giá giản đơn như vậy đối với một tác phẩm - ở đây tôi không muốn giả bộ khiêm tốn - đã bình luận rất tế nhị, và có phân biệt về những con người khác nhau, các thời kỳ khác nhau, các phong cách khác nhau của Đông Phương học. Mỗi một phân tích của tôi đều làm cho hình ảnh trở nên khác hơn, làm tăng thêm sự khác nhau và những phân biệt, tách các tác giả khỏi các thời kỳ, mặc dù tất cả đều liên quan đến Đông Phương học. Nếu hiểu những phân tích

của tôi về Chateaubriand, về Flaubert hay Burton và Lane với sự nhấn mạnh tương tự và nếu rút ra một ý khái quát tương tự từ công thức tầm thường, nhằm chán về "một cuộc tiến công vào văn minh phương Tây" thì sẽ là quá giản đơn và sai lầm. Nhưng tôi cũng tin rằng, điều hoàn toàn đúng nếu coi bài viết của các nhà Đông Phương học quyền uy gần đây, ví dụ Bernard Lewis, người hầu như luôn tỏ ra hài hước, là những nhân chứng có động cơ chính trị và thái độ thù địch, và giọng điệu ngọt ngào và uyên bác của họ nhằm chỉ che dấu động cơ và thái độ đó.

Thế là một lần nữa, chúng ta trở lại với bối cảnh chính trị và lịch sử của cuốn sách mà tôi cho rằng rất ăn khớp với nội dung của nó. Một trong những phát biểu rất sáng suốt và biết phân biệt một cách thông minh là bài điểm sách của Basim Mussallam (MERIP, 1979). Ông bắt đầu bằng cách so sánh cuốn sách của tôi với một cuốn sách trước đó đã vạch những bí ẩn của Đông Phương học do một học giả Liban là Michael Rustum viết năm 1895 (Kitab-al-Gharib fi al Garb), nhưng sau đó ông lại nói rằng, sự khác nhau chủ yếu là cuốn sách của tôi nói về cái mất mát, còn sách của Rustum thì không nói thế:

"Rustum viết trên tư cách một người tự do và là thành viên của một xã hội tự do: một người Xyri, một người Arập về mặt ngôn ngữ, một công dân của một quốc gia chưa độc lập thuộc đế chế Thổ Nhĩ Kỳ,... Khác với Michael Rustum, Eduward Said không có một bản sắc được mọi người thừa nhận ; bản thân nhân dân của ông ta đang bị tranh chấp. Có thể là Said và thế hệ của ông thỉnh thoảng cảm thấy rằng họ không có một chỗ đứng nào vững chắc hơn là tàn dư của một xã hội đã bị tiêu diệt thuộc nước Xyri của Michael Rustum và trong ký ức. Các dân tộc khác ở Á - Phi đã giành được thắng lợi trong thời đại giải phóng dân tộc này; ở đây có sự tương phản đau đớn: đã phải kháng cự tuyệt vọng chống lại những khó khăn to lớn và, cho tới nay, vẫn chỉ là thất bại. Sách này không phải do bất cứ một người "Arập" nào đó viết ra mà là một người Arập có bối cảnh và kinh nghiệm đặc biệt"?(22).

Mussallam nhận xét một cách đúng đắn rằng, một người Angiêri không viết một cuốn sách nói chung bì quan như vậy, nhất là một cuốn sách giống như cuốn sách của tôi đã viết rất ít về lịch sử các mối quan hệ của Pháp với Bắc Phi, đặc biệt với Angiêri. Tôi thừa nhận cảm giác chung là cuốn "*Đông Phương học*" xuất phát từ một lịch sử hết sức cụ thể về sự mất mát của cá nhân và sự tan rã của quốc gia. Chỉ vài năm trước khi tôi viết cuốn sách đó bà Golda Meir đã có nhận xét khét tiếng và có tính chất Đông Phương học sâu sắc nói rằng, không hề có dân

*(22) - trong nguyên bản (BT).

tộc Palestine. Nhưng trong cuốn sách này hay trong hai cuốn tiếp theo "*Vấn đề Palestin*" (1980) và "*Bàn về Đạo Hồi*" (1981), tôi đã không chỉ nêu ra một cương lĩnh chính trị về khôi phục lại bản sắc và khởi động lại chủ nghĩa dân tộc. Tất nhiên trong cả hai cuốn sách sau, tôi đã cố gắng cung cấp, theo quan điểm riêng, những gì còn thiếu trong cuốn "*Đông Phương học*", tức là một bức tranh thay thế về một số bộ phận của phương Đông - tức Palestine và Hồi giáo.

Nhưng trong tất cả các tác phẩm của tôi, tôi vẫn cơ bản giữ thái độ phê phán đối với chủ nghĩa dân tộc tự mãn và thiếu suy xét. Hình ảnh Đạo Hồi mà tôi trình bày không phải là hình ảnh của một thuyết giảng có tính chất khẳng định và chính thống giáo điều mà là một bức tranh dựa trên ý tưởng cho rằng, có những diễn giải gần nhau trong và ngoài thế giới Hồi giáo, liên hệ với nhau qua một đối thoại giữa những người bình đẳng. Quan điểm của tôi về Palestine được nêu trong cuốn sách "*Vấn đề Palestine*", đến nay vẫn như cũ: tôi đã có mọi bảo lưu đối với thuyết thiên vị thiếu suy xét dân bản địa và chủ nghĩa quân phiệt xuất phát từ sự nhất trí có tính dân tộc chủ nghĩa. Thay vào đó, tôi đã đề nghị nên có một cái nhìn có phê phán đối với môi trường Ả-rập, lịch sử Palestine và thực tại Israel, với kết luận minh bạch là chỉ có một giải pháp thương lượng giữa hai cộng đồng đau khổ là cộng đồng Ả-rập và cộng đồng Do Thái thì mới làm ngừng được cuộc chiến tranh dai dẳng. (Tôi xin nói qua rằng, mặc dù cuốn sách của tôi về Palestine đầu năm 1980 đã có một bản dịch rất hay của Mifras sang tiếng Do Thái, được một nhà xuất bản nhỏ ở Israel xuất bản; nhưng cho tới bây giờ nó vẫn chưa được dịch sang tiếng Ả-rập. Mọi nhà xuất bản bằng tiếng Ả-rập có quan tâm đến cuốn sách đó đều muốn tôi thay đổi hay lược bỏ những phần công khai chỉ trích chế độ Ả-rập này hay chế độ Ả-rập khác (kể cả PLO), một yêu cầu mà tôi luôn luôn bác bỏ.

Tôi lấy làm tiếc mà nói rằng tuy Kamal Abu Deeb đã khẳng định khá tốt cuốn "*Đông Phương học*" nhưng thế giới Ả-rập đã "lờ" một phương diện của cuốn sách, tức là việc cuốn sách đã giảm nhiệt tình dân tộc chủ nghĩa: một số người có ngụ ý đã phát hiện thấy điều mà qua việc tôi phê bình Đông Phương học; đúng là tôi cho rằng nhiệt tình đó liên quan đến những tham vọng thống trị và khống chế mà người ta có thể tìm thấy trong chủ nghĩa đế quốc. Bản dịch cẩn thận của Abu Deeb hầu như hoàn toàn tránh những thuật ngữ phương Tây đã được Ả-rập hóa; những danh từ kỹ thuật như *thuyết giảng*, *sự giống nhau giả tạo*, *mô hình*, hoặc *mã hiệu* đều được dịch thành những từ ngữ Ả-rập cổ điển và truyền thống. Ý ông ta là muốn đặt cuốn sách của tôi vào trong một truyền thống đã được hình thành hoàn toàn, làm như nó đang đáp lại một tác phẩm khác trên quan điểm văn hóa toàn vẹn và bình đẳng. Ông lý giải rằng bằng cách đó, ông có thể chứng minh rằng nếu người ta đã có thể phê phán về nhận thức từ trong khuôn khổ truyền

thống phương Tây thì người ta cũng có thể làm như vậy từ trong khuôn khổ truyền thống Ả-rập.

Tuy vậy, ý thức về sự đối đầu giữa một thế giới Ả-rập nặng về tình cảm và một thế giới phương Tây thậm chí càng nặng về tình cảm hơn đã làm phai mờ thực tế là cuốn *"Đông Phương học"* chỉ là một công trình nghiên cứu và phê phán, chứ không phải nhằm khẳng định những màu sắc chiến tranh và chống đối nhau một cách tuyệt vọng. Hơn nữa, thực tại mà tôi mô tả trong những trang cuối cùng của cuốn sách về một hệ thống thuyết giảng hùng mạnh đang duy trì vị trí bá quyền của nó đối với một hệ thống khác là nhằm bắn loạt súng mở đầu cho một cuộc tranh luận có thể *thúc đẩy* các độc giả và các nhà phê bình Ả-rập đấu tranh kiên quyết hơn với hệ thống của Đông Phương học. Tôi cũng đã bị quở trách là đã không chú ý nhiều hơn đến Mác mà hệ thống tư tưởng của ông được người ta coi là đã vượt lên trên những thiên kiến cá nhân của ông (ví dụ: các đoạn trích về Đông Phương học trong cuốn sách của tôi đã bị các nhà phê bình giáo điều trong thế giới Ả-rập và Ấn Độ chỉ trích nhiều nhất. Hoặc là tôi đã bị phê phán là không khen ngợi những thành tựu lớn lao của Đông Phương học, của phương Tây, v.v.). Theo tôi, bảo vệ Hội giáo, quay lại với chủ nghĩa Mác hay "phương Tây" trên tư cách là một hệ thống chung và đồng bộ chỉ là chuyện sử dụng một khái niệm chính thống này để hạ gục một khái niệm chính thống khác.

Tôi thấy sự khác nhau giữa phản ứng của người Ả-rập và của các người khác đối với cuốn *"Đông Phương học"* là một chỉ dẫn chính xác cho thấy nhiều thập niên mất mát, thất bại, thiếu dân chủ đã tác động đến sinh hoạt tri thức và văn hóa trong khu vực Ả-rập như thế nào. Tôi có ý định làm cho cuốn *"Đông Phương học"* thành một bộ phận của một trào lưu tư tưởng đã có trước đây nhằm giải phóng giới trí thức khỏi xiềng xích của những hệ thống như Đông Phương học : tôi muốn độc giả sử dụng tác phẩm của tôi để có thể tự mình sản sinh ra những công trình nghiên cứu mới của chính mình, những công trình ấy sẽ soi sáng kinh nghiệm lịch sử của người Ả-rập và của các dân tộc khác một cách độ lượng và hiệu quả. Điều đó chắc chắn đã xảy ra ở Âu châu, Mỹ, Úc, tiểu lục địa Ấn Độ, vùng Caribê, Mỹ latin và một số nơi ở châu Phi. Việc tăng cường nghiên cứu các thuyết giảng về châu Phi và Ấn Độ, những phân tích về lịch sử các dân tộc yếu kém, việc tái cơ cấu khoa nhân chủng học, khoa học chính trị, lịch sử nghệ thuật, phê bình văn học, âm nhạc học thời kỳ hậu thực dân, sẽ đi liền với những phát triển mới, rộng lớn trong các thuyết giảng về phong trào phụ nữ và các nhóm và dân tộc thiểu số... Và tôi sung sướng, và hãnh diện thấy rằng cuốn *"Đông Phương học"* thật khác hẳn. Nhưng, theo nhận xét của tôi, hình như thế giới Ả-rập không thấy như vậy, một phần vì người ta quan niệm đúng rằng, cuốn sách của tôi, về mặt văn bản, đã coi châu Âu là trung tâm và một phần nữa, như Mussallam

nói, do cuộc đấu tranh cho sự sống còn về văn hóa đã thu hút mọi quan tâm và cố gắng, cho nên những cuốn sách như của tôi được coi là ít có ích, ít thiết thực và ít tác dụng, mà chỉ là những cử chỉ tự vệ hoặc chống lại hoặc ủng hộ phương Tây mà thôi.

Tuy nhiên, các học giả Mỹ và Anh đã chỉ trích với thái độ nghiêm khắc, không khoan nhượng, cuốn *"Đông Phương học"* và tất cả các tác phẩm khác của tôi vì chủ nghĩa nhân đạo "còn sót lại" của chúng, vì cho rằng chúng thiếu nhất quán về lý luận, chúng xử lý các "diễn viên" một cách không đầy đủ và có tính tình cảm. Tôi vui mừng thấy rằng tình hình đúng như thế! *"Đông Phương học"* là cuốn sách thiên vị, không phải là một cỗ máy lý luận. Chưa ai chứng minh được một cách thuyết phục rằng nỗ lực cá nhân ở một mức độ không thể giải trình được, có tính lập dị, và theo ý của Gerard Manley Hopkins, có tính độc đáo, mặc dù có sự tồn tại của các hệ tư tưởng, các bài thuyết giảng và bá quyền (tuy rằng không có một hệ thống nào hoàn chỉnh hoặc tất yếu). Tôi quan tâm đến Đông Phương học như một hiện tượng văn hóa (như văn hóa của chủ nghĩa đế quốc mà tôi đã nói đến trong cuốn *"Văn hóa và chủ nghĩa đế quốc"*, và cuốn tiếp theo in năm 1993) do tính khác nhau và không thể tiên đoán được của nó, và hai phẩm chất đó đã làm cho những nhà văn như Massignon và Burton có được sức mạnh đáng ngạc nhiên và thậm chí có sức hấp dẫn nữa. Điều tôi cố gắng nêu trong khi phân tích Đông Phương học là nó kết hợp tính nhất quán và không nhất quán, sự trình diễn của nó chỉ hiệu quả nếu học giả cố giữ cho mình, trên tư cách là nhà văn và nhà phê bình, quyền có cảm xúc, quyền được rung động, được tức giận, ngạc nhiên và thậm chí quyền được vui sướng. Do đó, về cuộc tranh luận giữa Gayan Prakash - một bên và bên kia là Rosalind O'Hanlon và David Washbrook, thì tôi cho rằng, cần trân trọng quan điểm về việc nghiên cứu toàn diện các văn bản của Prakash². Cũng vì thế, không thể phủ nhận rằng, tác phẩm của Homi Bhabha, Gayatri Spivak và Ashis Nandy, dựa vào những mối quan hệ chủ quan, đôi khi rối mù, do chủ nghĩa thực dân tạo ra, đã có đóng góp vào sự hiểu biết của chúng ta về những cạm bẫy nhân đạo mà các hệ thống như Đông Phương học đã cài.

Tôi kết thúc phần kiểm điểm những chuyển hóa trong việc phê phán cuốn *"Đông Phương học"* bằng cách nhắc đến một nhóm người, mà không có gì đáng ngạc nhiên, đã phê phán to tiếng và hung hăng nhất đối với cuốn sách của tôi. Đó là các nhà Đông Phương học. Tôi hoàn toàn không có ý định coi họ là độc giả *chủ yếu* của tôi! Tôi có ý định soi sáng phần nào những cách làm của họ để những nhà nhân văn khác biết những thủ tục và phả hệ đặc biệt của một lĩnh vực. Trong một thời gian quá lâu, danh từ "Đông Phương học" tự nó đã bị bó hẹp vào một nghề nghiệp chuyên môn. Tôi đã cố gắng chứng minh rằng nó được áp dụng, nó tồn tại trong nền văn hóa chung, trong văn học, trong ý thức hệ, trong thái

độ xã hội và chính trị. Gọi một người nào đó là người phương Đông, như nhà Đông Phương học thường làm, không phải chỉ là nói rằng đó là một người nào đó mà ngôn ngữ, địa lý, lịch sử là chất liệu của những luận thuyết uyên thâm. "Người phương Đông" nhiều khi còn là một từ ngữ có tính xúc phạm để chỉ một lớp người thấp kém. Tôi không có ý phủ nhận rằng với những nghệ sĩ như Nerval và Segalen, danh từ "phương Đông" là điều kỳ diệu, gắn bó tài tình với cái ngoại lai hấp dẫn, cái quyến rũ, cái bí hiểm và đầy hứa hẹn. Nhưng đó cũng là một sự khái quát hóa rộng lớn về lịch sử. Ngoài những cách sử dụng đó đối với danh từ *phương Đông*, *người phương Đông* và *Đông Phương học*, thuật ngữ nhà *Đông Phương học* ngày càng được sử dụng để chỉ các chuyên gia uyên bác, các học giả và chủ yếu là các chuyên gia thông thái về ngôn ngữ và lịch sử phương Đông. Thế nhưng, như Albert Hourani đã viết cho tôi tháng 3-1992, ít tháng trước cái chết không đúng lúc và rất đáng tiếc của ông, rằng do sức mạnh của lập luận của tôi (ông nói rằng ông không thể trách tôi về điều ấy), cuốn sách của tôi đã có kết quả bất hạnh là làm cho người ta hầu như không thể dùng thuật ngữ "Đông Phương học" theo cái nghĩa trung tính, vì nó đã trở thành thuật ngữ thóa mạ. Ông kết luận rằng, ông vẫn muốn dùng danh từ đó để mô tả "một ngành học thuật hạn chế, hơi nhàm chán nhưng có giá trị".

Trong bài bình luận nói chung có tính cân bằng được viết năm 1979 về cuốn "*Đông Phương học*", một trong những chỉ trích của Hourani là tôi có vạch ra những phóng đại, chủ nghĩa bài chủng và sự thù địch của nhiều bài viết của các nhà Đông Phương học, nhưng tôi đã không nhắc đến nhiều thành quả học thuật về nhân văn của Đông Phương học. Những tên mà ông nêu ra bao gồm có Marshall Hodgson, Claude Cohen, André Raymond, mà mọi thành tích của họ (cùng với các tác giả Đức mà cần phải được nhắc đến), cần phải được công nhận như là những người có đóng góp thật sự vào tri thức nhân loại. Tuy nhiên, điều đó không mâu thuẫn với những gì tôi đã nói trong cuốn "*Đông phương học*"; điều khác nhau là tôi nhấn mạnh rằng trong thuyết giảng của Đông Phương học chủ yếu có một cấu trúc thái độ mà không thể gạt bỏ một cách đơn giản hoặc coi nhẹ. Không có chỗ nào tôi lập luận rằng Đông Phương học là tội lỗi, hoặc thất bại hoặc tác phẩm của mọi nhà Đông Phương học đều rập khuôn giống nhau. Nhưng tôi nói rằng *phương hội* của các nhà Đông Phương học có lịch sử cụ thể về sự câu kết với các nước đế quốc, và sẽ là lạc quan đến mức điên rồ nếu coi ý kiến đó là không phù hợp.

Cho nên dù có thiện cảm với yêu cầu của Hourani, tôi rất nghi ngờ liệu trên thực tế có bao giờ khái niệm Đông Phương học, được hiểu một cách đúng đắn, lại có thể hoàn toàn bị tách khỏi những hoàn cảnh phức tạp hơn và không phải lúc nào cũng tốt đẹp của nó. Tôi giả dụ người ta có thể tưởng tượng tới mức nào khi

một chuyên gia về tư liệu thời Đế chế Thổ Nhĩ Kỳ hay dòng Vua Fatimid là một nhà Đông Phương học theo nghĩa của Hourani, nhưng ta vẫn phải đặt câu hỏi: ở đâu, bằng cách nào, và được những thể chế và cơ quan nào hỗ trợ thì mới tiến hành được những chuyên đề nghiên cứu như vậy? Sau cuốn sách của tôi, nhiều người cũng đã nêu những câu hỏi tương tự cho những học giả ít tên tuổi và ít quan tâm đến lợi ích vật chất, và các người hỏi đã thu được những kết quả đôi khi rất khủng khiếp. Vẫn còn một cố gắng kiên trì để nêu một lập luận mà nội dung là: việc chỉ trích Đông Phương học (đặc biệt là sự phê phán của tôi) là vô nghĩa và là một sự xúc phạm bản thân ý tưởng về học thuật vô tư. Cố gắng đó là của Bernard Lewis, người mà tôi đã dành một số trang để phê phán trong cuốn sách của tôi. Sau khi cuốn "*Đông Phương học*" ra đời được 15 năm, Lewis đã cho ra một loạt tiểu luận, một số được tập hợp lại trong một cuốn sách nhan đề là "*Đạo Hồi và phương Tây*". Một trong những phần chính của cuốn sách đó đã đã kích tôi, với sự hỗ trợ của một số chương và các tiểu luận khác trong đó vận dụng một loạt công thức lỏng lẻo và rất đặc trưng của Đông Phương học - tín đồ Hồi giáo căm giận hiện đại, Hồi giáo không bao giờ tách Nhà thờ khỏi Nhà nước, v.v., - và ở mức hết sức khái quát và hầu như không nhắc gì đến sự khác nhau giữa các cá nhân tín đồ Hồi giáo, giữa các xã hội Hồi giáo hay giữa các truyền thống, các giai đoạn của Hồi giáo. Theo một ý nghĩa nào đó, Lewis đã tự phong là phát ngôn viên của phường hội các nhà Đông Phương học mà ngay từ đầu tôi đã căn cứ vào để phê phán. Cho nên cần dành thêm một ít thời gian để bàn về cách nói của ông ta. Than ôi, những ý tưởng của ông cũng là những ý tưởng khá phổ biến trong đám trợ thủ và đồ đệ trung thành của ông, những người dường như có nhiệm vụ cảnh báo cho những người tiêu thụ ở phương Tây về mối đe dọa một thế giới Hồi giáo giận dữ, vốn không dân chủ và sính bạo lực.

Vấn chương đồng dài của Lewis khó che dấu được cơ sở tư tưởng trong lập trường của ông và khả năng phi thường của ông có thể hiểu sai mọi điều. Tất nhiên, trong các thành viên quen thuộc của dòng giống Đông Phương học có một số người ít ra cũng có dũng khí và trung thực trong khi tích cực phi báng các tín đồ Đạo Hồi cũng như các nhân dân phi Âu châu khác. Nhưng Lewis thì không thế. Ông ta bóp méo sự thật, bằng những loại suy đối trá, bằng cách nói bóng gió, ám chỉ, và thêm vào đó cái vẽ sơn son bề ngoài của nhân vật quyền uy trầm lặng, có hiểu biết vô tận, mà ông ta coi là lối nói của học giả. Một ví dụ điển hình là việc ông nói rằng, có sự giống nhau giữa việc tôi phê phán Đông Phương học với một sự đá kích giả định - mà ông cho là hành động điên rồ - đối với các chuyên đề nghiên cứu về thời cổ đại. Nội dung phê phán giả định đó tất nhiên là điên rồ. Nhưng không thể so sánh Đông Phương học với môn nghiên cứu cổ Hy Lạp được. Đông Phương học mô tả toàn bộ một khu vực của thế giới, và đi

kèm theo việc chiếm đóng thuộc địa ở khu vực đó; còn sự nghiên cứu cổ Hy Lạp hoàn toàn không liên quan đến việc chiếm đóng thuộc địa trực tiếp đối với Hy Lạp trong thế kỷ XIX và XX; ngoài ra, Đông Phương học biểu thị sự thù ghét đối với Đạo Hồi, còn người nghiên cứu cổ Hy Lạp lại tỏ ra cảm tình với Hy Lạp cổ điển.

Hơn nữa, thời điểm chính trị hiện nay, với hàng tập sách cũ chống Arập, chống Hồi giáo có tính bài chủng (không hề đả kích Hy Lạp cổ điển) đã cho phép Lewis đưa ra một khẳng định chính trị phi lịch sử và tùy tiện dưới hình thức một lập luận học thuật, và đó là một cách làm hoàn toàn phù hợp với những cạnh khía ít đáng kính trọng nhất của Đông Phương học thực dân kiểu cũ³. Do đó, tác phẩm của Lewis là một bộ phận của môi trường chính trị chứ không phải là môi trường thuần túy tri thức hiện nay.

Việc Lewis ngụ ý rằng ngành Đông Phương học nghiên cứu về Đạo Hồi và người Arập là một môn học thuật và, do đó, nó có thể được so sánh một cách thích hợp với khoa ngữ văn cổ điển, nói thế thật chẳng khác gì so sánh các người Do Thái nghiên cứu về Arập và các nhà Đông Phương học phục vụ cho các nhà cầm quyền chiếm đóng ở Tây Ngạn và dải Gaza với các học giả như Wilamowitz hay Mommsen. Một mặt, Lewis muốn chuyển Đông Phương học Hồi giáo vào vị trí một bộ phận học thuật vô tư và nhiệt tình; mặt khác, ông ta viện cớ rằng Đông Phương học quá phức tạp, đa dạng, có tính kỹ thuật do đó không thể tồn tại dưới một hình thức mà ai không phải là nhà Đông Phương học (như tôi và nhiều người khác) cũng có thể phê phán. Ở đây, chiến thuật của Lewis là nhằm xóa bỏ một khối lượng lớn của lịch sử. Như tôi đã nêu, quan tâm của châu Âu đối với Đạo Hồi không xuất phát từ sự hiếu kỳ mà là từ nỗi lo sợ đối với một đối thủ cạnh tranh của Thiên Chúa giáo, một đối thủ đơn thần, đáng sợ về văn hóa và quân sự. Như nhiều sử giả đã chứng minh, những học giả châu Âu đầu tiên nghiên cứu về Đạo Hồi là những nhà bút chiến thời trung cổ viết bài để đẩy lùi nguy cơ của các chiến binh Hồi giáo và nguy cơ bỏ đạo. Bằng cách này hay cách khác, việc kết hợp sợ hãi với thù địch đã kéo dài tới tận bây giờ, tồn tại cả trong sự quan tâm học thuật và phi học thuật, đối với một Đạo Hồi được coi là thuộc một bộ phận của thế giới, của phương Đông, *đối trọng* với châu Âu và phương Tây về tưởng tượng, về lịch sử và địa lý. Những vấn đề đáng lưu ý nhất về Đông Phương học Hồi giáo hay Arập là: một, những hình thức của các tàn tích trung cổ đã tồn tại quá dai dẳng; thứ hai, lịch sử và xã hội của các quan hệ giữa Đông Phương học và các xã hội đã sản sinh ra nó. Có những mối quan hệ gắn bó mạnh mẽ Đông Phương học với trí tưởng tượng có tính văn học cũng như ý thức đế quốc. Điều nổi bật trong nhiều giai đoạn lịch sử châu Âu là quan hệ giữa những điều mà học giả, các chuyên gia viết với những điều các nhà thơ, nhà văn, nhà chính khách

và nhà báo lúc đó nói về Đạo Hồi. Ngoài ra, và đây là điểm mấu chốt mà Lewis không chịu bàn, là có một sự song hành đáng kể (tuy có thể hiểu được) giữa sự đi lên của học thuật Đông Phương học hiện đại với việc Anh, Pháp là các đế chế rộng lớn ở phương Đông.

Mặc dù mối liên hệ giữa nền giáo dục cổ điển của Anh với sự bành trướng của đế quốc Anh phức tạp hơn nhiều so với giả định của Lewis, không có sự song hành nào rõ ràng hơn giữa sức mạnh và kiến thức trong lịch sử hiện đại của ngữ văn học hơn là trường hợp Đông Phương học. Đại bộ phận thông tin và hiểu biết về Hồi giáo và phương Đông được các cường quốc thực dân sử dụng để biện hộ cho chủ nghĩa thực dân của mình đều xuất phát từ học thuật Đông Phương học; một chuyên đề nghiên cứu mới đây của nhiều tác giả có tựa đề *"Đông Phương học và tình trạng nan giải của thời kỳ hậu thuộc địa"*⁴, do Carl A. Breckenridge và Peter Van der Veer chủ biên, đã chứng minh bằng những tư liệu phong phú rằng, những kiến thức Đông Phương học đã được sử dụng như thế nào trong chính quyền thực dân ở Nam Á. Vẫn tiếp tục có một sự trao đổi ý kiến khá nhất quán giữa các học giả nghiên cứu các khu vực như các nhà Đông Phương học và các Bộ ngoại giao. Hơn nữa, nhiều sách cũ về tính đam mê nhục dục của người Ả-rập và các tín đồ Hồi giáo, sự biếng nhác, tư tưởng định mệnh, sự tàn bạo, suy thoái, trắng lè và xa hoa., tất cả đều có thể tìm thấy ở các tác giả, từ John Buchan đến V.S. Naipul, và những điều đó cũng đã là những giả định làm cơ sở cho một sự kìm cựa của học thuật Đông Phương học. Trái lại, việc trao đổi các sách cũ giữa một bên là Ấn Độ học và Trung Quốc học và bên kia là văn hóa chung lại không nở rộ phong phú như vậy, mặc dù nó có các mối quan hệ và vay mượn. Cũng không có nhiều sự giống nhau giữa tình hình các chuyên gia phương Tây về Trung Quốc học và Ấn Độ học với thực tế là nhiều học giả chuyên nghiệp về Đạo Hồi ở Âu, Mỹ dành cả đời mình để nghiên cứu chủ đề đó nhưng vẫn thấy không thể nào thích thú được cũng như không thể nào kính phục tôn giáo và văn hóa đó được. Nếu nói như Lewis và những kẻ theo đuôi ông ta rằng, tất cả những nhận xét ấy chỉ là chuyện hỗ trợ "những sự nghiệp hợp thời trang" thì sẽ không giải đáp được câu hỏi vì sao có rất nhiều chuyên gia về Đạo Hồi đã và đang góp ý, và làm việc cho các chính phủ mà mục tiêu của họ tại thế giới Ả-rập là bóc lột về kinh tế, thống trị hoặc xâm lược trắng trợn? Hay vì sao có rất nhiều học giả về Đạo Hồi - giống như Lewis - tự mình thấy một phần trách nhiệm là phải đá kích các dân tộc Ả-rập hiện đại và tín đồ Hồi giáo với luận điệu đối trá là: dù sao văn hóa Hồi giáo "cổ điển" có thể là một chủ đề của mối quan tâm học thuật không vụ lợi. Các chuyên gia về lịch sử các phương hội Hồi giáo trung cổ được Bộ Ngoại giao Mỹ cử đi trình bày tại các sử quán Mỹ về các lợi ích an ninh của Mỹ trong

vùng Vịnh Ba Tư; liệu hình ảnh đó có gì giống với tình yêu đối với Hy Lạp mà Lewis đã gán cho lĩnh vực kế cận là ngữ văn cổ điển không?

Bởi vậy chẳng có gì đáng ngạc nhiên là Đông Phương học Arập và Hồi giáo luôn luôn sẵn sàng phủ nhận sự đồng lõa của mình với quyền lực nhà nước, và cho đến tận gần đây chưa bao giờ nó đưa ra một sự phê phán nội bộ về những mối liên quan mà tôi vừa vạch ra. Tuy vậy Lewis có thể nói một câu đáng ngạc nhiên rằng, phê phán Đông Phương học là việc làm "vô nghĩa lý". Cũng không ngạc nhiên là trừ một ít ngoại lệ, những lời chỉ trích mà cuốn sách của tôi đã gây ra từ phía các chuyên gia đều giống như của Lewis, nghĩa là không hơn gì một sự mô tả nhằm chấn về một bà công tước bị một khách qua đường thô thiển hăm hiếp. Những chuyên gia duy nhất (lại có một số ngoại lệ) đã cố gắng xử lý những gì mà tôi nêu ra - không chỉ nội dung Đông Phương học, mà cả mối quan hệ của nó, sự dính líu của nó, các xu hướng chính trị, thế giới quan của nó - là các nhà Trung Quốc học, Ấn Độ học, những học giả thuộc thế hệ trẻ hơn về Trung Đông dễ bị tác động do những ảnh hưởng mới hơn và những lập luận chính trị mà việc phê phán Đông Phương học đã gây ra. Một ví dụ là Benjamin Schwartz thuộc trường Đại học Harvard, năm 1982, đã lợi dụng việc đọc bài diễn văn của Chủ tịch Hiệp hội Nghiên cứu châu Á để tỏ ý không đồng ý với một vài phê phán của tôi nhưng lại tỏ ý hoan nghênh tôi về mặt tri thức, về các lập luận của tôi.

Nhiều nhà nghiên cứu cao cấp về Arập và Hồi giáo đã lấy sự phản ứng với thái độ bất bình khó chịu để thay thế cho việc tự xem xét mình; hầu hết họ dùng các từ ngữ "đối trá", "không trung thực", "bôi nhọ", "phá hoại uy tín" ..., họ làm như bản thân việc phê bình là sự xúc phạm không tha thứ được đối với lãnh địa học thuật thiêng liêng bất khả xâm phạm của họ. Trong trường hợp Lewis, lời biện hộ là một hành động rõ ràng rất thiếu thiện chí, vì hơn hầu hết các nhà Đông Phương học khác, ông ta là một người cuồng nhiệt chống sự nghiệp của người Arập (và các sự nghiệp khác) tại những nơi như Quốc hội Mỹ, trong tạp san "*Bình luận*" và các nơi khác. Do đó, lời đáp lại đích đáng đối với ông ta phải bao gồm một bản tường thuật những gì ông ta đã và đang làm về chính trị và khoa học xã hội trong việc ông ta giả vờ bảo vệ "danh dự" của lĩnh vực nghiên cứu của mình, điều đó rõ ràng chỉ là một sự tập hợp công phu những quan tâm chỉ đúng sự thực một phần và nhằm đánh lừa những độc giả không thông thạo mà thôi.

Tóm lại, có thể nghiên cứu mối quan hệ giữa Đông Phương học về Hồi giáo hoặc Arập, với văn hóa Âu châu hiện đại mà không đồng thời phải liệt kê mọi nhà Đông Phương học đã từng sống, mọi truyền thống Đông Phương học hay tất

cả những gì mà họ đã viết ra, rồi xếp chung lại thành một đống và gọi đó là chủ nghĩa đế quốc thối nát, vô giá trị. Dù sao, tôi đã không bao giờ làm thế. Sẽ không đúng nếu người ta nói rằng Đông Phương học chỉ là một âm mưu hay một hiện tượng "phương Tây", chỉ là một tội lỗi; đó là hai trong nhiều điều ngu độn mà Lewis và một trong các tông đồ thấp kém của ông ta, nhà báo Irắc tên là M. Makyia, đã gán cho tôi. Mặt khác, sẽ là đạo đức giả nếu gạt bỏ bối cảnh văn hóa, chính trị, tư tưởng và thể chế của những điều người ta nghĩ, viết và nói về phương Đông, bất kể họ là học giả hay không. Và như tôi đã nói trước đây, điều quan trọng là cần hiểu rằng, sở dĩ Đông Phương học bị nhiều người không phải phương Tây và có đầu óc suy xét phản đối là vì những thuyết giảng hiện đại của nó đã được đánh giá đúng là thuyết giảng của quyền lực bắt nguồn từ thời đại chủ nghĩa thực dân. Và đó là chủ đề của một cuộc hội thảo rất hay gần đây, được phản ánh qua cuốn *"Chủ nghĩa thực dân và văn hóa"* do Nicholas B. Dirks chủ biên⁵. Loại thuyết giảng này, chủ yếu dựa trên giả định cho rằng Hồi giáo là đơn nhất, không biến đổi và do đó có thể được các "chuyên gia" tiếp thị nhằm phục vụ cho những thế lực chính trị hùng mạnh trong từng nước. Và qua thuyết giảng đó, các tín đồ Hồi giáo, các người Arập và các dân tộc khác thấp kém hơn bị phi nhân hóa, khiến họ không còn nhận thấy mình là con người và các quan sát viên của mình là các học giả. Và trên hết, ta thấy thuyết giảng của Đông Phương học hiện đại và của một số học giả khác về người Mỹ và Phi bản địa đều có một xu hướng cố hữu là phủ nhận, xóa bỏ hay xuyên tạc bối cảnh văn hóa của các hệ thống tư tưởng ấy để duy trì hình ảnh hư cấu của học thuyết vô tư.

II

Tuy những quan điểm như của Lewis khá phổ biến, nhưng tôi không muốn nói đó là những quan điểm duy nhất đã xuất hiện hay đã được tăng cường thêm trong 15 năm qua. Đúng, kể từ khi Liên Xô sụp đổ, có chuyện một số học giả, nhà báo vội vã đến Mỹ để tìm một Đạo Hồi được Đông phương hóa, một đế chế tội lỗi mới. Hậu quả là, cả các phương tiện thông tin đại chúng điện tử và in ấn đã đầy ắp những sáo cũ hạ thấp, và nhập cục Đạo Hồi với chủ nghĩa khủng bố, người Arập với bạo lực, phương Đông với chuyên chế tàn bạo. Tại một số nơi ở Trung Đông, Viễn Đông đã có sự quay trở lại tôn giáo bài ngoại và hỗ trợ dân bản địa và chủ nghĩa dân tộc cổ sơ, và một cạnh khía đặc biệt tồi tệ là việc Iran liên tục săn lùng nhà văn Salman Rushdie. Nhưng đó chưa phải là tất cả. Và trong phần còn lại của tiểu luận này tôi muốn nói về những xu hướng mới trong học thuật, trong phê bình, trong giải thích. Mặc dù chấp nhận những tiền đề cơ bản trong

cuốn sách của tôi, các xu hướng đó đã vượt ra ngoài những tiền đề đó theo những cách mà tôi thấy đã làm phong phú thêm ý thức của chúng ta về tính phức tạp của kinh nghiệm lịch sử.

Tất nhiên không có xu hướng nào tự nhiên xuất hiện cả. Và cũng không phải tự dung mà các xu hướng đó chiếm được vị trí của những kiến thức và thực tiễn đã được xác định đầy đủ. Bối cảnh vật chất vẫn bị tác động một cách phức tạp, vẫn nặng về tư tưởng, dễ thay đổi, căng thẳng, có thể biến dạng và thậm chí nguy hiểm. Liên Xô đã tan rã, các nước Đông Âu đã được độc lập về chính trị, nhưng hình thái quyền lực và thống trị vẫn không ổn định. Phương Nam của thế giới, - đã có lần được gọi một cách lảng mạn, thậm chí đầy tình cảm là Thế giới thứ ba, - đã bị sa vào bấy nợ nần, bị chia thành hàng chục thực thể rời rạc, què quặt, phải đối phó với các vấn đề nghèo đói, bệnh tật, chậm phát triển ngày càng tăng lên trong 10 hay 15 năm qua. Không còn Phong trào không liên kết và các lãnh tụ có sức hấp dẫn đã gánh vác sự nghiệp phi thực dân hóa và giành lại độc lập. Một mẫu hình đáng lo ngại về xung đột chủng tộc và chiến tranh cục bộ, không bó hẹp ở phương Nam, như bi kịch ở Bosnia đã chứng minh, đã lại bùng lên. Và tại những nơi như Trung Mỹ, Trung Đông và châu Á, nước Mỹ vẫn là cường quốc khổng lồ và đi sau Mỹ là một châu Âu đầy lo lắng và vẫn còn chưa thống nhất.

Những sự giải thích về tình hình quốc tế hiện thời và các cố gắng để thấu hiểu nó về văn hóa và chính trị đã xuất hiện với những cách đầy kịch tính. Tôi đã nói đến chủ nghĩa chính thống cực đoan. Những khái niệm trần tục tương đương với nó là việc quay trở lại chủ nghĩa dân tộc và những lý thuyết nhấn mạnh sự khác biệt về chủng tộc - một sự khác biệt có vẻ toàn diện một cách đối trá - giữa các nền văn hóa và văn minh khác nhau. Ví dụ, gần đây giáo sư Samuel Huntington của trường Đại học Harvard đưa ra một luận điểm rất ít thuyết phục nói rằng điều thay thế hệ thống hai cực của chiến tranh lạnh là cái mà ông gọi là sự va chạm của các nền văn minh; lý thuyết này dựa trên tiền đề là các nền văn minh phương Tây, Khổng giáo và Hồi giáo và một số nền văn minh khác ở trong một tình trạng giống như những phòng kín mít và các thành viên của nền văn minh này đều tìm cách xô đẩy, gạt bỏ nền văn minh kia⁶.

Luận điểm ấy thật phi lý bởi vì một trong những tiến bộ vĩ đại trong lý luận văn hóa hiện đại là đã nhận thức được - và hầu như được cả thế giới đã thừa nhận - rằng, các nền văn hóa đều có tính lai ghép và không đồng nhất. Và như tôi đã lập luận trong cuốn *"Văn hóa và chủ nghĩa đế quốc"*, các nền văn hóa và văn minh đều rất liên quan và tùy thuộc lẫn nhau và đặc điểm đó sẽ hạ thấp giá trị của bất cứ cố gắng nào muốn mô tả cá tính của từng nền văn hóa và văn

minh như là một cái gì thống nhất và đơn giản. Ngày nay, làm sao người ta lại có thể nói đến "văn minh phương Tây" trừ phi coi đó chủ yếu là một hư cấu về tư tưởng, ngụ ý về một loại ưu việt đặc biệt gồm một nhóm giá trị và ý tưởng không có ý nghĩa nhiều, ngoài lịch sử xâm chiếm, nhập cư, du hành và sự pha trộn về dân tộc đã làm cho các nước phương Tây có bản sắc pha tạp như hiện nay? Điều đó đặc biệt đúng đối với nước Mỹ. Ngày nay, nếu mô tả một cách nghiêm chỉnh thì phải nói rằng, nước Mỹ là một tổng hợp khổng lồ của nhiều sắc tộc, nhiều nền văn hóa khác nhau - mà vẫn chưa xóa bỏ hết các dấu vết cũ -, chỉ cùng chung một lịch sử mà chưa giải quyết xong các sự xâm chiếm, tàn sát, và tất nhiên có những thành tựu chính trị, văn hóa lớn lao. Và một trong các ngụ ý của cuốn *"Đông Phương học"* là bất cứ mưu toan nào nhằm làm cho các nền văn hóa và các dân tộc bị chia thành những nền văn hóa giống nhau hay riêng biệt về chất, khác biệt nhau đều không những là những sự thể hiện sai lạc và những sự xuyên tạc đã diễn ra sau đó mà còn thể hiện phương cách mà theo đó, sự hiểu biết lại đồng lõa với quyền lực nhằm sản sinh ra các thứ như "phương Đông" hay "phương Tây".

Không phải là Huntington và tất cả các nhà lý luận là những kẻ tán dương truyền thống thắng lợi của phương Tây như kiểu Francis Fukuyama, đã không còn ảnh hưởng đối với ý thức của công chúng nữa. Họ vẫn duy trì được ảnh hưởng đó như đã thể hiện qua trường hợp của Paul Johnson, một thời là trí thức phái tả, giờ đây đã biến thành nhà báo thoái hóa viết về các vấn đề xã hội và chính trị. Trên tờ *Nữu ước thời báo số ra ngày 18-4-1993*, một tờ báo không phải là kém quan trọng, Johnson đã công bố một tiểu luận nhan đề *"Sự trở lại của chủ nghĩa thực dân - không hề quá sớm"*, mà ý chính của nó là "các quốc gia văn minh" nên "tái thuộc địa hóa các nước Thế giới thứ ba", nơi mà những điều kiện cơ bản nhất của đời sống văn minh đã tan vỡ và nên làm việc đó bằng áp đặt các chế độ ủy trị. Rõ ràng y có một mô hình chủ nghĩa thực dân thế kỷ XIX mà, theo lời y, để có thể kinh doanh có lãi, người châu Âu cần phải áp đặt trật tự chính trị.

Lập luận của Johnson có nhiều hồi âm kín đáo trong công tác của các nhà vạch chính sách của Mỹ, các phương tiện truyền thông và tất nhiên trong bản thân chính sách ngoại giao của Mỹ chủ trương can thiệp vào Trung Đông, Mỹ Latinh, Đông Âu và vẫn mang tính truyền giáo ở mọi nơi khác, đặc biệt là đối với Nga và các nước Cộng hòa thuộc Liên Xô cũ. Tuy vậy, điểm quan trọng là đã có một sự chia rẽ nghiêm trọng, nhưng gần như chưa được xem xét, trong nhận thức của công chúng, giữa một bên là các ý tưởng cũ về bá quyền của phương Tây (mà hệ thống của Đông Phương học là một bộ phận), và một bên khác là những ý tưởng mới mẻ hơn đã bám rễ trong các cộng đồng thấp kém hơn, bị thiệt thòi và trong

một bộ phận khá đông trí thức, học giả và nghệ sĩ. Giờ đây, rõ ràng là các cộng đồng yếu kém và thiệt thòi - trước đây bị thuộc địa hóa, nô lệ hóa, bị áp bức - không còn câm lặng hay không có ai đại diện cho mình ngoài các vị nam giới cao cấp ở châu Âu và Mỹ. Trong nhận thức của phụ nữ, các nhóm ít người và các nhóm thấp kém đã có một cuộc cách mạng mạnh mẽ đến mức ảnh hưởng đến trào lưu tư tưởng chính trên toàn thế giới. Mặc dù tôi đã có một ý thức nào đó về điều này khi viết cuốn *"Đông Phương học"* trong các năm 1970, bây giờ điều này đã thể hiện rất rõ ràng, đòi hỏi sự chú ý của mọi người nghiêm chỉnh quan tâm đến việc nghiên cứu học thuật và lý luận về văn hóa.

Có thể phân biệt được hai trào lưu chính: hậu thực dân và hậu hiện đại hóa; cả hai đều sử dụng từ "hậu" nhưng chữ "hậu" không thể hiện cái ý vượt ra ngoài như Ella Shohat đã nói trong một bài viết chủ yếu về hậu thuộc địa, gợi ra ý "liên tục và gián đoạn, và nhấn mạnh các phương thức mới, hình thức mới của hành vi thực dân cũ, chứ không phải là vượt ra ngoài"⁷. Trong những năm 1980, cả hai, hậu thực dân và hậu hiện đại hóa đã trở thành các đề tài để cam kết và điều tra, có liên quan với nhau, và trong nhiều trường hợp hình như chúng có lưu ý đến các tác phẩm như *"Đông Phương học"*, coi đó như là các tiền thân. Ở đây, không thể đi sâu vào các cuộc bàn cãi mênh mông về thuật ngữ xung quanh hai từ hậu thực dân, hậu hiện đại, một số tranh luận bàn nhiều về chuyện liệu có nên có dấu nối ở hai cụm từ ấy hay không. Cho nên, vấn đề ở đây là không nên bàn về những ví dụ riêng lẻ về từ ngữ thừa, thái quá hay buồn cười mà nên ghi nhận những trào lưu và cố gắng đó, và nếu xét theo cách nhìn của cuốn sách của tôi xuất bản năm 1978, thì hình như đến năm 1994 lại sẽ có một sự liên quan đến cuốn sách ở một mức độ nào đó.

Phần lớn các tác phẩm về trật tự chính trị, kinh tế mới đều bàn đến điều mà Harry Magdoff mô tả trong bài viết gần đây là "Toàn cầu hóa", một hệ thống mà qua đó một nhóm tài phiệt ưu tú đã mở rộng quyền lực ra toàn bộ địa cầu, tăng giá hàng hóa và dịch vụ, phân phối lại của cải từ các khu vực thu nhập thấp (thường không thuộc thế giới phương Tây) sang các khu vực có thu nhập cao hơn⁸. Cùng với việc đó, như Masao Miyoshi và Arip Dirlik đã bàn với những ngôn từ nghiêm khắc, đã xuất hiện một trật tự xuyên quốc gia mà theo đó giữa các quốc gia không còn biên giới; lao động và thu nhập chỉ tùy thuộc vào các nhà quản lý toàn cầu, và chủ nghĩa thực dân sẽ tái xuất hiện qua việc phương Nam phụ thuộc vào phương Bắc⁹. Cả Miyoshi và Dirlik tiếp tục chứng minh rằng mối quan tâm của các học giả phương Tây đối với các chủ đề như "đa văn hóa", "hậu thuộc địa", trên thực tế có thể là một sự rút lui về văn hóa và tri thức khỏi các thực tế nơi của quyền lực toàn cầu. Miyoshi nói: "Cái chúng ta cần là xem xét kinh tế, chính trị một cách chặt chẽ chứ không phải là một cử chỉ sơ phạm có tính quyền

biến thể hiện qua "sự tự lừa dối có tính tự do" trong các lĩnh vực mới như nghiên cứu văn hóa và đa văn hóa (751)".

Nhưng, dù chúng ta có coi trọng các mệnh lệnh đó một cách nghiêm túc (và chúng ta phải làm thế), thì chúng ta cũng có cơ sở vững chắc trong kinh nghiệm lịch sử để ngày nay có sự quan tâm đối với cả hậu hiện đại hóa và một khái niệm rất khác với nó là hậu thực dân. Trước hết, trong "hậu hiện đại hóa" có sự thiên lệch lớn hơn nhiều tư tưởng coi châu Âu là trung tâm và có việc nhấn mạnh lý luận và thẩm mỹ, đối với nhân tố địa phương và sự bất định, cũng như đối với tính chất hầu như trang sức và thiếu trọng lượng của lịch sử, của các tác phẩm văn nghệ mô phỏng và nhất là của chủ nghĩa tiêu dùng.

Những chuyên đề nghiên cứu sớm nhất về hậu thực dân do các nhà tư tưởng xuất sắc như Anwar Abdel Malek, Samir Amin, C.L.R. James tiến hành. Gần như tất cả họ đều dựa vào các công trình nghiên cứu sự thống trị và sự khống chế theo quan điểm của một nền độc lập chính trị đã hoàn tất hoặc một dự án giải phóng chưa hoàn tất. Hậu hiện đại hóa, qua một tuyên ngôn có tính chất cương lĩnh nổi tiếng nhất (của Jean Francois Lyotard), nhấn mạnh sự biến mất của những bài tường thuật rộng lớn về sự nghiệp giải phóng và khai sáng, nhưng trong hầu hết các tác phẩm của thế hệ đầu tiên các nghệ sĩ, học giả hậu thực dân người ta lại nhấn mạnh điều trái ngược: đó là các tường thuật rộng lớn vẫn còn, mặc dù bây giờ việc thực hiện chúng đã tạm ngừng, bị hoãn hoặc tránh né. Do sự khác nhau then chốt giữa các đòi hỏi cấp bách về chính trị, lịch sử của hậu thực dân với tính chất tương đối tách rời của hậu hiện đại hóa nên đã có các cách tiếp cận và những kết quả hoàn toàn khác nhau, có sự "gối lên nhau", chòng chẹo nhau (ví dụ như trong kỹ thuật của "chủ nghĩa hiện thực ma thuật"). Theo tôi, sẽ là sai lầm nếu nói rằng đại bộ phận những tác phẩm tốt nhất trong thời kỳ hậu thực dân, được viết rất nhiều vào những năm đầu của thập kỷ 1980, đã không nhấn mạnh nhiều đến các nhân tố địa phương, khu vực và nhân tố bất định. Sự thực các tác phẩm đó đã nhấn mạnh nhiều đến các vấn đề trên và tôi thấy sự nhấn mạnh đó liên quan rất nhiều đến cách đề cập chung đối với một loạt mối quan tâm, mà tất cả đều dính líu đến vấn đề giải phóng, đến thái độ xét lại lịch sử và văn hóa và đến việc sử dụng liên tiếp và rộng rãi các mô hình và phong cách. Mộtিপ hàng đầu là việc liên tục chỉ trích quan niệm Âu châu là trung tâm và quan niệm gia trưởng. Trong những năm 1980, ở các trường đại học Mỹ và châu Âu, các cán bộ và các khoa đã tích cực mở rộng tiêu điểm của cái gọi là chương trình cốt lõi bao gồm các bài viết của phụ nữ, của các nghệ sĩ, các nhà tư tưởng không phải người châu Âu và của các nước thấp kém hơn. Việc đó đã gây nên những thay đổi quan trọng trong cách nhìn nhận đối với việc nghiên cứu khu vực, mà từ lâu vẫn nằm trong tay các nhà Đông Phương học cổ điển và những

học giả khác. Nhân chủng học, khoa học chính trị, văn học, xã hội học và nhất là lịch sử đều chịu ảnh hưởng của một sự chỉ trích rộng rãi đối với các nguồn tư liệu, vấn đề xây dựng lý luận và việc gạt bỏ cách nhìn coi châu Âu là trung tâm. Có lẽ hoạt động tu chính xuất sắc nhất không phải là trong công tác nghiên cứu về Trung Đông mà là trong lĩnh vực nghiên cứu về Ấn Độ với sự xuất hiện của các công trình nghiên cứu về các dân tộc yếu kém của một nhóm học giả và nhà nghiên cứu đáng chú ý do Ranajit Guha lãnh đạo. Mục đích của họ không có gì khác hơn là tiến hành một cuộc cách mạng trong khoa học lịch sử, và mục tiêu trước mắt là giải thoát việc viết lịch sử Ấn Độ khỏi sự khống chế của một nhóm dân tộc chủ nghĩa, khôi phục vai trò quan trọng của những người nghèo đô thị và nhân dân nông thôn. Tôi cho rằng sẽ là sai lầm nếu chúng ta nói rằng, những công trình chủ yếu có tính chất học thuật đó dễ bị lợi dụng và biến thành đồng lõa của chủ nghĩa thực dân mới "xuyên quốc gia". Chúng ta phải thừa nhận những thành tích đó nhưng đồng thời cũng cần lưu ý đến những nguy cơ sau này.

Điều làm tôi đặc biệt quan tâm là sự mở rộng mối quan tâm có tính hậu thực dân đối với các vấn đề địa lý. Dù sao, cuốn *"Đông Phương học"* cũng là một công trình nghiên cứu dựa trên việc suy nghĩ lại những gì hàng thế kỷ đã được coi là hố ngăn cách không thể vượt qua giữa phương Đông và phương Tây. Mục đích của tôi, như đã nói trước kia, không phải là nhằm làm tiêu tan bản thân sự khác biệt - bởi vì không ai có thể phủ nhận vai trò của sự khác nhau về dân tộc, về văn hóa trong các mối quan hệ giữa các con người - mà là để thách thức quan niệm cho rằng bất đồng tức là thù địch và các bản chất của sự đối lập tồn tại một cách bất biến, và một tổng thể các kiến thức đối địch đều xuất phát từ đó. Trong cuốn *"Đông Phương học"* tôi đã đề nghị nên có một cách mới để nhận thức về sự chia rẽ và xung đột đã gây ra nhiều thế hệ thù địch nhau, gây ra chiến tranh và sự khống chế của đế quốc. Và thực thế, một trong những phát triển lý thú nhất trong các nghiên cứu hậu thực dân là việc xem xét lại các tác phẩm văn hóa hợp quy định, không phải nhằm để hạ thấp hay bôi nhọ chúng mà là để điều tra nghiên cứu lại một số giả định của chúng, vượt ra ngoài những gò bó ngột ngạt của một phiên bản nào đó của mối quan hệ biện chứng giữa chủ nô và nô lệ. Chắc chắn đó là sự tác động của những tiểu thuyết có nội dung phong phú đáng ngạc nhiên như của Rushdie *"Những đứa trẻ giữa đêm"*, những tường thuật của C.L.R. James, những bài thơ của Aimé Césaire và Derek Walcott. Đó là những tác phẩm mà những thành công mới, đầy táo bạo về học thuật và trên thực tế là nắm và vận dụng lại các kinh nghiệm lịch sử của chủ nghĩa thực dân, lại được

tiếp thêm sinh khí và chuyển hóa thành một loại nguyên tắc mới về chia sẻ và nhiều khi được phát huy lên một trình độ cao hơn.

Người ta cũng thấy điều đó trong tác phẩm của một nhóm nhà văn Ireland nổi tiếng năm 1980 mang tên "Ngày Dã ngoại". Lời mở đầu của hợp tuyển này nói như sau:

"(Những nhà văn này) tin rằng "Ngày Dã ngoại" có thể và nên đóng góp vào một giải pháp cho cuộc khủng hoảng hiện nay bằng việc đưa ra những phân tích các ý kiến đã được xác định, những huyền thoại, những sáo cũ đã trở thành giấu hiệu và là nguyên nhân của tình hình hiện nay (giữa Ireland và Bắc Ireland). Sự sụp đổ của những sắp xếp về hiến pháp và chính trị, sự tái phát bạo lực mà nó muốn hạn chế hay xóa bỏ đã làm cho việc phân tích đó trở thành cấp bách hơn ở Bắc Ireland hơn là ở nước Cộng hòa Ireland ...Do đó, chúng tôi quyết định xuất bản liên tục, mở đầu bằng một loạt sách nhỏ (ngoài một loạt bài thơ gây ấn tượng sâu của Seamus Heaney, các tiểu luận của Seamus Deane, các vở kịch của Brian Field và Tom Paulin) trong đó bản chất của vấn đề Ireland sẽ được nghiên cứu và vì thế có thể xử lý một cách thành công hơn từ trước đến nay"¹⁰.

Ý tưởng về việc xét lại và định hình lại những kinh nghiệm lịch sử, đã từng dựa trên sự chia cắt về địa lý giữa các dân tộc, các nền văn hóa nay chiếm vị trí trung tâm trong một loạt tác phẩm học thuật và phê bình. Chỉ xin nêu lên ba tác phẩm của Amiel Alcalay *"Đằng sau người Ả-rập và Do Thái: Xây dựng lại văn hóa vùng Đông Địa Trung Hải"*, của Paul Gilroy *"Đại Tây Dương đen: Hiện đại hóa và ý thức giác ngộ kép"*; của Moria Ferguson: *"Phụ thuộc kẻ khác: Các nữ văn sĩ Anh và chế độ nô lệ thuộc địa, 1670 - 1834"*¹¹. Trong các tác phẩm này, những lĩnh vực vốn được coi là lĩnh vực riêng của một dân tộc, một giới, một sắc tộc, một chủng tộc hoặc một giai cấp nay đã được nghiên cứu lại và chứng minh rằng nó có liên quan tới các dân tộc khác. Đã từ lâu vùng Đông Địa Trung Hải được coi là chiến trường giữa người Ả-rập và Do Thái, nay cuốn sách của Alcalay đã mô tả vùng này là một nền văn hóa Địa Trung Hải chung cho cả hai dân tộc; theo Gilroy, một quá trình tương tự đang thay đổi và thực tế là tăng gấp đôi, nhận thức của chúng ta về Đại Tây Dương mà cho tới nay chủ yếu bị coi là đường đi quá cảnh của Âu châu. Và trong khi phân tích mối quan hệ đối địch giữa chủ nô người Anh và các nô lệ người Phi châu, Ferguson đã làm nổi bật một mẫu hình phức tạp hơn gây chia rẽ giữa người phụ nữ da trắng và đàn ông da trắng, và những sự hạ thấp, rạn nứt mới do tình hình ở châu Phi gây ra.

Còn có thể dẫn ra nhiều ví dụ nữa. Tôi chỉ kết luận vấn đề bằng cách nói

rằng, mặc dù vẫn còn những thù địch và bất công mà từ đó đã bắt nguồn mối quan tâm của tôi đối với Đông Phương học trên tư cách là một hiện tượng văn hóa, chính trị, song hiện nay ít nhất cũng đã có sự thừa nhận chung rằng, những điều đó không phải là một trật tự vĩnh cửu mà chỉ là một kinh nghiệm lịch sử có thể sắp kết thúc hoặc sẽ giảm bớt một phần. Nhìn lại những điều đó sau 15 năm đây biến cố và trên cơ sở một khối lượng lớn các công trình giải thích học thuật nhằm giảm bớt tác động của gông cùm đế quốc chủ nghĩa đối với tư duy và các mối quan hệ của con người, cuốn sách "*Đông Phương học*" ít nhất cũng có công là đã công khai sự tham gia vào cuộc đấu tranh đang tiếp tục, tất nhiên là ở cả "phương Đông" lẫn "phương Tây".

New York
tháng 3-1994

E.W.S.

CHÚ THÍCH

Lời mở đầu

1. Thierry Desjardin, "Sự đọa đày của nước Libăng", (Paris: Nhà xuất bản Plon, 1976) tr.14.
2. K.M. Panikkar. "Châu Á và sự thống trị của phương Tây", (London, Nhà xuất bản George Allen & Unwin, 1959).
3. Denys Hay "Châu Âu: Sự xuất hiện của một ý tưởng", xuất bản lần thứ 2, (Edinburg: Nhà xuất bản Đại học Edinburgh, 1968).
4. Steven Marcus. "Những người thuộc thời đại Victoria khác: Nghiên cứu về sự đam mê tình dục và sách báo khiêu dâm vào giữa thế kỷ XIX ở Anh", (1966, Sách được tái bản, New York: Nhà xuất bản Bantam Books, 1967), tr. 200 -19.
5. Xin xem cuốn sách của tôi. "Sự phê phán giữa văn hóa và hệ thống", (Cambridge, Masss.,: Nhà xuất bản Đại học Harvard, sắp xuất bản).
6. Chủ yếu trong sách của ông. "Quyền lực của Mỹ và các vị quan mới: Tùy bút lịch sử và chính trị", (New York, Nhà xuất bản Pantheon Books, 1969) và "Vì những lý do liên quan đến Nhà nước" (New York: Nhà xuất bản Pantheon Books, 1973).
7. Walter Benjamin. "Charles Baudelaire: Một nhà thơ trữ tình trong thời đại của chủ nghĩa tư bản cao độ", do Harry Zohn dịch , (London: Nhà xuất bản New Left Books, 1973), tr.71.
8. Harry Braken. "Thực chất, tình cờ và chủng tộc", *Hermathena* 116 (Mùa Đông 1973): 81-96.
9. Một bài phỏng vấn đăng trên tạp chí "Diacritics 6", số 3, (Mùa Thu 1976): 38.
10. Raymond Williams. "Cuộc cách mạng trường kỳ" (London: Nhà xuất bản Chatto & Windus, 1961), tr. 66-7.
11. Trong sách của tôi. "Bắt đầu: Ý định và Phương pháp" (New York: Nhà xuất bản Basic books, 1975).
12. Louis Althusser, "Đối với Marx", được Ben Brewster dịch (New Yorks: Nhà xuất bản Pantheon Books, 1969), tr.65-7.
13. Raymond Schwab. "Phục hưng phương Đông" (Paris: Nhà xuất bản Payot, 1950); Johann W.Fuck. "Việc nghiên cứu về Arập ở châu Âu cho đến những năm đầu của thế kỷ XX"

- (Leipzig: Nhà xuất bản Otto Harrassowitz, 1955); Dorothee Metlitzki. "Vấn đề Arập ở nước Anh thời Trung cổ, (New Haven, Conn.: Nhà xuất bản Đại học Yale, 1977).
14. E.S. Shaffer. "Kubla Khan và sự thất thủ của Jerusalem: Trường phái Huyền thoại trong sự phê phán Kinh Thánh và văn học thế tục, 1770-1880", (Cambridge: Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1975).
 15. George Eliot. "Hành trình ở giữa: Nghiên cứu cuộc sống tỉnh lẻ" (1872, được tái bản, Boston: Nhà xuất bản Houghton Mifflin Co., 1956), tr.164.
 16. Antonio Gramsci. "Ghi chép trong tù: tuyển chọn", do Quintin Hoare và Geoffrey Nowell Smith dịch, (New York: Nhà xuất bản International Publishers, 1971), tr. 324. Toàn bộ một đoạn không có trong bản dịch của Hoare và Smith, nhưng có trong bản dịch của Gramsci, "Quaderni del Carcere", do Valentino Gerratana chủ biên, (Turin: Nhà xuất bản Einaudi Editore, 1975), 2: 1363.
 17. Raymond Williams. "Văn hóa và xã hội, 1780 - 1950", (London: Nhà xuất bản Chatto & Windus, 1958), tr. 376.

CHƯƠNG MỘT: PHẠM VI CỦA ĐÔNG PHƯƠNG HỌC

1. Những lời trích này và lời trích trước đó về lời phát biểu của Arthur James Balfour tại Quốc hội được lấy từ tập "Tranh luận tại Hạ nghị viện Anh", 5th ser., 17 (1910): 1140-46. Xin hãy đọc A.P. Thornton. "Ý tưởng Đế chế và các kẻ thù của nó: Nghiên cứu về quyền lực nước Anh" (London: Nhà xuất bản MacMillan & Co., 1959), tr. 357 - 60. Phát biểu của Balfour nhằm bảo vệ chính sách của Eldon Gorst ở Ai Cập; về vấn đề đó, xin hãy xem Peter John Dreyfus Mellini. "Ngài Eldon Gorst và chính sách Đế chế của Anh ở Ai Cập", Luận văn tiến sĩ, không được công bố, Đại học Stanford, 1971.
2. Denis Judd. "Balfour và Đế chế Anh: Nghiên cứu về sự chuyển biến của Đế chế, 1874-1932" (London: Nhà xuất bản MacMillan & Co., 1968), tr. 286. Cũng xin xem ở trang 292: từ 1926 Balfour đã phát biểu (không hề mỉa mai) rằng Ai Cập là "một dân tộc độc lập".
3. Evelyn Baring, Huân tước Cromer. "Tùy bút chính trị và văn học, 1908 - 1913" (1913; được tái bản, Freeport, N.Y.: Nhà xuất bản Books for Libraries Press, 1969), tr. 40, 53, 12 - 14.
4. *Sách đã dẫn*, tr. 171.
5. Roger Owen. "Ảnh hưởng của kinh nghiệm về Ấn Độ của Huân tước Cromer đối với chính sách của Anh ở Ai Cập 1883 - 1907", trong tập san "Middle Eastern affairs" số 4: Tài liệu của St. Antony số 17, do Albert Hourani chủ biên (London: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1965), tr. 109-39.
6. Evelyn Baring, Huân tước Cromer, "Ai Cập hiện đại" (New York: Nhà xuất bản MacMillan Co., 1908), 2: 146-67. Để hiểu được một quan điểm Anh hoàn toàn đối lập với Cromer về chính sách của Anh ở Ai Cập, xin hãy đọc Wilfrid Scawen Blunt. "Lịch sử bí mật của việc Anh chiếm đóng Ai Cập: Tường thuật cá nhân về các sự kiện" (New York: Nhà xuất bản Alfred A. Knopf, 1922). Có một đoạn viết có giá trị của Mounah A. Khouri về việc

- Ai Cập chống đối lại sự thống trị của Anh, "Thơ ca và sự hình thành Ai Cập hiện đại, 1882-1922" (Leiden: Nhà xuất bản E.J. Brill, 1971).
7. Cromer. "Ai Cập hiện đại", 2: 164.
 8. Được trích từ sách của John Marlowe. "Cromer ở Ai Cập" (London: Nhà xuất bản Elek Books, 1970), tr. 271.
 9. Harry Magdoff, "Chủ nghĩa thực dân (1763-1970)", trong Bách khoa toàn thư Anh, xuất bản lần thứ 15 (1974), tr. 893-4. Cũng xin xem D.K. Fieldhouse. "Các Đế chế thực dân: Khảo sát so sánh từ thế kỷ XIX" (New York: Nhà xuất bản Delacorte Press, 1967), tr. 178.
 10. Được trích đăng trong sách của Afaf Lutfi al-Sayyid. "Ai Cập và Cromer: Nghiên cứu về quan hệ Anh - Ai Cập" (New Yorks: Nhà xuất bản Frederick A. Praeger, 1969), tr. 3.
 11. Đoạn này có trong sách của Ian Hacking. "Sự xuất hiện của xác suất: Chuyên đề triết học về những ý tưởng ban đầu về xác suất, quy nạp và suy luận từ số liệu thống kê" (London: Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1975), tr. 17.
 12. V.C. Kiernan. "Các vị chúa của loài người: Người da Đen, Người da Vàng và người da Trắng trong thời đại của Đế chế" (Boston: Nhà xuất bản Little, Brown & Co., 1969, tr. 55.
 13. Edgar Quinet. "Thần linh của các tôn giáo", trong "Toàn tập" (Paris: Nhà xuất bản Paguerre, 1857), tr. 55-74.
 14. Cromer. "Tùy bút chính trị và văn học", tr. 35.
 15. Xin đọc Jonah Raskin. "Huyền thoại của chủ nghĩa đế quốc" (New York: Nhà xuất bản Random House, 1971), tr. 40.
 16. Henry A. Kissinger. "Chính sách ngoại giao Mỹ", (New Yorks: Nhà xuất bản W.W. Norton & Co., 1974), tr. 48-9.
 17. Harold W. Glidden. "Thế giới Ả-rập", Tập san tâm lý học của Mỹ 128, số 8, (2-1972): 984-8.
 18. R.W. Southern. "Quan điểm phương Tây về Hồi giáo trong thời Trung cổ", (Cambridge: Mass., Nhà xuất bản Đại học Harvard, 1962), tr. 72. Cũng xin đọc sách của Francis Dvornik. "Các Hội đồng Giáo hội" (New York: Nhà xuất bản Hawthorn Books, 1961), tr. 65-6: "Đặc biệt đáng lưu ý là điều 11 quy định rằng cần lập các Khoa dạy tiếng Do Thái, Hy Lạp, Ả-rập và Chaldea tại các trường đại học chủ yếu. Đây là điều gợi ý của Raymond Lull, người đã coi việc học tiếng Ả-rập là một công cụ tốt nhất để cải đạo người Ả-rập. Mặc dù điều 11 hầu như không có hiệu quả vì có rất ít giảng viên về ngôn ngữ phương Đông, việc chấp nhận điều khoản đó cho thấy ý tưởng truyền giáo đã phát triển ở phương Tây. Gregory X đã đặt hy vọng vào việc cải đạo người Mông Cổ, và các thành viên giáo phái Franca đã nhiệt tình xâm nhập sâu vào châu Á để truyền giáo. Mặc dù các hy vọng đó không được toại nguyện, tinh thần truyền giáo vẫn tiếp tục phát triển". Cũng xin xem sách của Johann W. Fuck. "Việc nghiên cứu về Ả-rập ở châu Âu cho đến những năm đầu của thế kỷ XX", (Leipzig: Nhà xuất bản Otto Harrassowitz, 1955).

19. Raymond Schwab, "Sự phục hưng của phương Đông" (Paris: Nhà xuất bản Payot, 1950). Cũng xin đọc sách của V. V. Barthol. "Phát hiện châu Á: Lịch sử của Đông Phương học ở Âu châu và Nga", do B.Nikitine dịch (Paris: Nhà xuất bản Payot, 1947) và các đoạn liên quan trong sách của Theodor Benfey. "Lịch sử của khoa học ngôn ngữ và ngôn ngữ học phương Đông ở nước Đức", (Munich: Nhà xuất bản Gottafschén, 1869). Để có một sự tương phản thật rõ rệt, xin hãy đọc cuốn sách của James T.Monroe. "Đạo Hồi và người ARập trong học thuật Tây Ban Nha", (Leiden: Nhà xuất bản E. J. Brill, 1970).
20. Victor Hugo. "Tập thơ", do Pierre Albouy biên tập (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1964), 1: 580.
21. Jules Mohl, "Hai mươi bảy năm Lịch sử nghiên cứu phương Đông: báo cáo đệ trình Hội châu Á của Paris từ 1840 đến 1867", 2 tập, (Paris: Nhà xuất bản Reinwald, 1879-80).
22. Gustave Dugat. "Lịch sử những nhà Đông Phương học của châu Âu từ thế kỷ XII đến XIX", 2 tập, (Paris: Nhà xuất bản Adrien Maisonneuve, 1868-70).
23. Xin hãy đọc sách của Rene Gerard. "Phương Đông và tư tưởng lãng mạn Đức" (Paris: Nhà xuất bản Didier, 1963), tr.112.
24. V.G. Kiernan. "Các vị chúa của loài người", tr. 131.
25. Ủy ban Cung cấp tài chính cho các trường Đại học. "Báo cáo của Tiểu ban về nghiên cứu phương Đông, Slavơ, Đông Âu và Phi châu", (London: Nhà xuất bản Hoàng gia Anh, 1961).
26. H.A.R. Gibb. "Xem xét lại việc nghiên cứu các khu vực", (London, Trường Nghiên cứu phương Đông và Phi châu, 1964).
27. Xin xem sách của Claude Levi-Strauss. "Tâm trí man rợ" (Chicago: Nhà xuất bản Đại học Chicago, 1967), Các chương 1-7.
28. Gaston Bachelard. "Tinh thơ của không gian", do Maria Jolas dịch (New York: Nhà xuất bản Orion Press, 1964).
29. Southern. "Quan điểm phương Tây về Hồi giáo", tr. 14.
30. Aeschylus. "Người Ba Tư", do Anthony J. Podtleck dịch (Englewood Cliffs, N.J.: Nhà xuất bản Prentice-Hall, 1970), tr.73-4.
31. Euripides. "Bacchae", do Geoffrey S. Kirk dịch (Englewood Cliffs, N.J: Nhà xuất bản Prentice-Hall, 1970), tr. 3. Để tìm hiểu thêm về sự phân biệt giữa châu Âu và phương Đông, xin hãy đọc sách của Santo Mazarino, "Giữa phương Đông và phương Tây: nghiên cứu các tư liệu lịch sử Hy Lạp" (Florence: Nhà xuất bản La Nuova, Italia, 1947), và cuốn sách của Denys Hay. "Châu Âu: Sự xuất hiện của một ý tưởng", (Edinburgh: Nhà xuất bản Đại học Edinburgh, 1968).
32. Euripides. *Sách đã dẫn*, tr.52.
33. René Grousset. "Đế chế Đông Địa Trung Hải: Lịch sử của vấn đề phương Đông" (Paris: Nhà xuất bản Payot, 1964).
34. Edward Gibbon. "Lịch sử về sự suy thoái và sụp đổ của Đế chế La Mã" (Boston: Nhà xuất bản Little, Brown & Co., 1975), tr.56.

35. Norman Danie, "Người Arập và châu Âu Trung cổ" (Lodon: Nhà xuất bản Longmans, Green & Co., 1975), tr. 56.
36. Samuel C.Chew. "Trăng Lưỡi liềm và Hoa hồng: Đạo Hồi và nước Anh trong thời kỳ Phục hưng" (New York: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1937), tr. 103.
37. Norman Daniel. "Đạo Hồi và phương Tây: Sự tạo dựng một hình ảnh" (Edinburgh: Nhà xuất bản Đại học Edinburgh, 1960), tr. 33. Cũng xin đọc cuốn sách của James Kritzeck. "Peter đáng kính và Đạo Hồi" (Princeton, N.J.: Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1964).
38. Norman Daniel. "Đạo Hồi và phương Tây", tr. 252.
39. *Sách đã dẫn*, tr. 259-60.
40. Ví dụ, xin hãy đọc bài của William Wistar Comfort. "Vai trò văn học của các dân Saracens trong Anh hùng ca của Pháp", PMLA 55 (1940): 628-59.
41. Southern, "Quan điểm phương Tây về Hồi giáo", *Sách đã dẫn*, tr.91-2, 108-9.
42. Norman Daniel. "Đạo Hồi và phương Tây", *Sách đã dẫn*, tr.246, 96 và ở một số đoạn khác trong sách trên.
43. *Sách đã dẫn*, tr. 84.
44. Duncan Black MacDonald. "Đạo Hồi đi về đâu ?", Muslim World 23 (1-1944): 2.
45. P.M.Holt. Bài giới thiệu cuốn sách "Lịch sử Đạo Hồi của Cambridge", do P.M.Holt, Anne K.S. Lambton và Bernard Lewis chủ biên (Cambridge: Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1970), tr. XVI.
46. Antoine Galland. Diễn văn giới thiệu sách của Barthelemy d'Herbelot, "Thư viện phương Đông, hoặc là Từ điển phổ thông bao gồm mọi điều cần biết về các dân tộc phương Đông" (The Hague: Nhà xuất bản Neaulme & van Daalen, 1777), I: VII. Theo quan điểm của Galland, d'Herbelot đã trình bày những kiến thức thực sự chứ không phải là thể loại truyền thuyết hoặc huyền thoại về "những điều kỳ diệu của phương Đông". Xin hãy đọc bài của R. Wittkower "Những điều kỳ diệu về phương Đông: Nghiên cứu Lịch sử các quái vật", Tập san của các Viện Warburg và Courtauld 5 (1942): 159-97.
47. Galland. Diễn văn giới thiệu sách của Barthelemy d'Herbelot, "Thư viện phương Đông", tr. XVI, XXXIII. Để hiểu rõ tình trạng kiến thức Đông Phương học trong thời gian trước khi xuất bản sách của d'Herbelot, xin hãy xem bài của V.J. Parry. "Văn học sử thời Phục hưng trong mối liên quan với phương Đông mới và Trung Đông" (đặc biệt tham khảo bài của Paolo Giovio), trong sách "Các Sử gia về Trung Đông", do Bernard Lewis và P.M.Holt chủ biên, (London: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1962), tr. 277-89.
48. Barthold. "Phát hiện châu Á", tr. 137-8.
49. D'Herbelot. "Thư viện phương Đông", 2: 648.
50. Xem bài của Montgomery Watt. "Mohammed trước con mắt của phương Tây", tập san Đại học Boston 22, số 3 (Mùa Thu 1974): 61-9.
51. Isaiah Berlin. "Tất yếu lịch sử" (London: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1955), tr. 13-14.

52. Henri Pirenne. "Mohammed và Charlemagne", do Bernard Miall dịch, (New York: Nhà xuất bản W.W. Norton & Co., 1939), tr. 234, 283.
53. Do Henri Baudet trích trong cuốn sách "Thiên đường trên Trái đất: Một số suy nghĩ về những hình ảnh của Âu châu về con người phi châu Âu", do Elizabeth Wentholt dịch (New Haven, Conn.: Nhà xuất bản Đại học Yale, 1965), tr.XIII.
54. Gibbon. "Sự suy thoái và sụp đổ của Đế chế La Mã", 6: 289.
55. Henri Baudet. "Thiên đường trên Trái đất", *Sách đã dẫn*, tr.4.
56. Xin đọc sách của Fieldhouse. "Các Đế chế thực dân", *Sách đã dẫn*, tr. 138-61.
57. Schwab., "Phục hưng phương Đông", *Sách đã dẫn*, tr. 30.
58. A.J. Arberry. "Tùy bút về phương Đông: Chân dung bảy học giả" (New York: Nhà xuất bản MacMillan Co., 1960), tr. 30, 31.
59. Raymond Schwab. "Cuộc đời của Anquetil-Duperron, cùng với các bài viết của Anquetil-Duperron về "Tập quán dân sự và tôn giáo của người Ba Tư", (Paris: Nhà xuất bản Ernest Leroux, 1934), tr. 10, 96, 4,6.
60. Arberry. "Tùy bút về phương Đông...", *Sách đã dẫn*, tr. 62-6.
61. Frederick Eden Pargiter (chủ biên). "Sách kỷ niệm 100 năm của Hội châu Á của nước Anh và Ireland 1823 - 1923" (London: Hội Hoàng gia về châu Á, 1923), tr. VIII.
62. Edgar Quinet. "Thần linh của các tôn giáo", *Sách đã dẫn*, tr. 47.
63. Jean Thiry. "Bonaparte đến Ai Cập, 12-1797 - 24-8-1799" (Paris: Nhà xuất bản Berger-Levrault, 1973), tr. 9.
64. Constantin-Francois Volney. "Cuộc du lịch ở Ai Cập và Xiri" (Paris: Nhà xuất bản Bossange, 1821), 2: 241 và một số đoạn khác trong sách trên.
65. Napoleon. "Những cuộc hành quân ở Ai Cập và Xiri, 1798-1799: Hồi ký để dùng vào việc viết lịch sử Napoleon" (Paris: Nhà xuất bản Comou, 1843), 1: 211.
66. Thiry. "Bonaparte đến Ai Cập...", *Sách đã dẫn*, tr. 126. Cũng nên xem cuốn sách của Abu-Lughod. "Người Ả-rập tái phát hiện châu Âu: nghiên cứu về các sự tiếp xúc văn hóa" (Princeton, N.J.: Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1963), tr. 12 - 20.
67. Abu-Lughod. "Người Ả-rập tái phát hiện châu Âu", *Sách đã dẫn*, tr. 22.
68. Trích lời của Arthur Helps trong cuốn sách "Tây Ban Nha xâm chiếm châu Mỹ", (London, 1900), tr. 196, bài của Stephen J. Greenblatt. "Học nguyên rủa: Các khía cạnh của chủ nghĩa thực dân ngôn ngữ học trong thế kỷ XVI" trong cuốn sách "Những hình ảnh đầu tiên của châu Mỹ: tác động của Tân thế giới đối với Cựu thế giới", do Fredi Chiapelli chủ biên (Berkeley: Nhà xuất bản Đại học California, 1976), tr. 573.
69. Thiry, "Bonaparte đến Ai Cập", *Sách đã dẫn*, tr. 200. Napoleon không hề hoài nghi. Có tin Napoleon đã thảo luận với Goethe cuốn sách của Voltaire và đã bảo vệ Đạo Hồi. Nên đọc sách của Christian Cherfils. "Bonaparte và Đạo Hồi theo các tư liệu của Pháp về Ả-rập" (Paris: Nhà xuất bản A. Pedone, 1974), tr. 249 và ở một số đoạn khác trong cuốn sách trên.

70. Thiry. "Bonaparte đến Ai Cập", *Sách đã dẫn*, tr. 434.
71. Victor Hugo. "Những người phụ nữ phương Đông" trong "Các tác phẩm thơ", 1:684.
72. Henri Deherain. "Silvestre de Sacy, những người đương đại và học trò của ông" (Paris: Nhà xuất bản Paul Geuthner, 1938), tr. V.
73. "Mô tả Ai Cập, hoặc là Tập hợp các nhận xét và công trình nghiên cứu đã được tiến hành ở Ai Cập trong cuộc viễn chinh của quân đội Pháp, được xuất bản theo lệnh của Hoàng đế Napoleon", gồm 23 tập (Paris: Nhà in Đế chế, 1809-28).
74. Fourier. "Lời tựa lịch sử". Tập 1, bộ sách "Mô tả Ai Cập", tr.1.
75. *Sách đã dẫn*, tr.III.
76. *Sách đã dẫn*, tr.XVII.
77. Etienne Geoffroy Saint-Hilaire. "Lịch sử tự nhiên của các con cá sông Nil", tập 17, bộ sách "Mô tả Ai Cập", tr. 2.
78. M.de Chabrol. "Tùy bút về tục lệ của dân cư hiện đại Ai Cập", tập 14, bộ sách "Mô tả Ai Cập", tr.376.
79. Điều này được thể hiện rõ trong bài viết của Baron Larrey, "Nhận xét về sự tạo hình cơ thể của người Ai Cập và các chủng tộc khác nhau tại Ai Cập, và một số nhận xét về việc ướp xác", tập 13, bộ sách "Mô tả Ai Cập".
80. Được John Marlowe trích dẫn trong sách "Việc xây dựng kênh đào Suez", (London: Nhà xuất bản Cresset Press, 1964), tr.31.
81. Do John Pudney trích dẫn trong cuốn sách "Suez: Kênh đào của De Lessep", (New York: Nhà xuất bản Frederick A. Praeger, 1969), tr. 141-2.
82. Marlowe. "Việc xây dựng kênh đào Suez", *Sách đã dẫn*, tr.62.
83. Ferdinand de Lesseps. "Thư từ, nhật ký và tài liệu phục vụ việc viết lịch sử kênh đào Suez", (Paris: Nhà xuất bản Didier, 1881), 5:310. Nên xem thêm sách của Baudet, "Thiên đường trên Trái đất", tr.68, đã mô tả rất thành công đặc điểm mặc khải thần linh của Lesseps và Cecil Rhodes.
84. Được Charles Beatty trích dẫn trong cuốn sách "De Lesseps của Kênh Suez: Con người và thời đại của ông" (New York: Nhà xuất bản Harper & Brothers), 1956), tr. 220.
85. Ferdinand de Lesseps. "Thư từ, nhật ký và tài liệu...", *Sách đã dẫn*, 5:17.
86. Ferdinand de Lesseps. *Sách đã dẫn*, tr. 324-33.
87. Hayden White. "Siêu lịch sử: Trí tưởng tượng về lịch sử ở châu Âu trong thế kỷ XIX", (Baltimore: Nhà xuất bản Đại học Johns Hopkins, 1973), tr.12.
88. Anwar Abdel Malek. "Đông Phương học khủng hoảng", tạp chí Diogenes 44 (Mùa Đông 1963): 107-8.
89. Frederic Schlegel. "Về ngôn ngữ và sự uyên thâm của người Ấn Độ: một sự đóng góp đối với sự hình thành thời kỳ Cổ Đại", (Heidelberg: Nhà xuất bản Mohr & Zimmer, 1808), tr. 44-50; Schlegel. "Triết lý về lịch sử: 18 bài giảng trong thời gian làm việc ở Viên,

- 1828". Do Jean-Jacques Anstett chủ biên; tập 9 của bộ sách "Phê phán tác phẩm của Friedrich Schlegel" do Ernest Behler chủ biên (Munich: Nhà xuất bản Ferdinand Schoningh, 1971), tr. 275.
90. Leon Poliakov. "Huyền thoại Arian: Lịch sử các ý tưởng bài chủng và dân tộc chủ nghĩa ở Âu châu", do Edmund Howard dịch (New York: Nhà xuất bản Basic Books, 1974).
91. Xin hãy đọc sách của Derek Hopwood. "Sự có mặt của Nga ở Xiri và Palestine, 1843-1943; Nhà thơ và nhà chính trị ở Cận Đông" (Oxford: Nhà xuất bản Charendon Press, 1969).
92. A.L.Tibawi. "Quyền lợi Anh ở Palestine, 1800-1901" (London: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1961), tr.5.
93. Gerard de Nerval. "Tuyển tập", do Albert Beguin và Jean Richet chủ biên (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1960), 1:933.
94. Victor Hugo. "Tác phẩm thơ", 1:580.
95. Walter Scott. "Bùa phép" (1825; Sách tái bản., London: Nhà xuất bản J.M.Dent, 1914), tr.38-9.
96. Xin đọc cuốn sách của Albert Hourani. "Ngài Hamilton Gibb, 1895-1971), Biên bản của Viện Hàn lâm Anh 58 (1972): 495.
97. Được B.R. Jerman trích dẫn trong cuốn "Disraeli trẻ tuổi" (Princeton, N.J., Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1960), tr.126. Xin hãy đọc sách của Robert Blake. "Disraeli" (London: Nhà xuất bản Eyre & Spottiswoode, 1966), tr. 59-70.
98. "Flaubert ở Ai Cập: Một người đầy cảm xúc đi du hành", được Francis Steegmuller dịch và làm chủ biên (Boston: Nhà xuất bản Little, Brown & Co., 1973), tr. 44-5., xin đọc cuốn sách của Gustave Flaubert, "Thư từ" do Jean Bruneau biên tập, (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1973), 1: 542.
99. Đây là một lập luận được nêu trong sách của Carl H.Becker. "Di sản cổ đại ở phương Đông và phương Tây", (Leipzig: Nhà xuất bản Quelle & Meyer, 1931).
100. Xin hãy đọc cuốn sách của Louis Massignon. "Sự đam mê của al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj" (Paris: Nhà xuất bản Paul Geuthner, 1922).
101. Abdel Malek. "Đông Phương học khủng hoảng", tr. 112.
102. H.A.R. Gibb. "Các khuynh hướng hiện đại của Đạo Hồi", (Chicago: Nhà xuất bản Đại học Chicago, 1947), tr.7.
103. H.A.R. Gibb. "Xem xét lại việc nghiên cứu khu vực", tr. 12, 13.
104. Bernard Lewis. "Sự trở lại của Đạo Hồi", Tập san Commentary, 1976, tr. 39-40.
105. Xin hãy đọc cuốn sách do Daniel Lerner và Harold Lasswell chủ biên. "Khoa học về chính sách: Những diễn biến gần đây về phạm vi và phương pháp" (Stanford, Calif.: Nhà xuất bản Đại học Stanford, 1951).
106. Morroe Berger. "Thế giới Ả-rập ngày nay", (Garden City: Nhà xuất bản N.Y.:Doubleday & Co., 1962), tr.158.
07. Những thái độ đó đã được liệt kê, tóm tắt và phê bình trong sách của Maxime Rodinson.

"Đạo Hồi và chủ nghĩa tư bản", do Brian Pearce dịch (New York: Nhà xuất bản Pantheon Books, 1973).

108. Ibrahim Abu-Lughod. "Sự rút lui khỏi con đường thế tục? Những sự nan giải của Đạo Hồi trong nền chính trị Ả-rập", tập san Chính trị 28, số 4 (10-1966):475.

CHƯƠNG HAI: CƠ CẤU VÀ CHUYỂN ĐỔI CƠ CẤU CỦA ĐÔNG PHƯƠNG HỌC

1. Gustave Flaubert, "Bouvard và Pecuchet", tập 2 của "Tác phẩm", do A. Thibaudet và R. Dumesnil chủ biên, (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1952), tr. 985.
2. Có tương thuật rất sáng tỏ về các cách nhìn và ảo tưởng đó trong sách của Donald G.Charlton. "Các tôn giáo thế tục ở Pháp, 1815-1870", (London: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1963).
3. M.H.Abrams. "Chủ nghĩa siêu tự nhiên có tính tự nhiên: Truyền thống và cách mạng trong văn học lãng mạn" (New York: Nhà xuất bản W.W.Norton & Co., 1971) tr.66.
4. Để có thêm tư liệu soi sáng, nên đọc bài của John P.Nash. "Mối quan hệ giữa Đông Phương học và thương mại, Nghệ thuật và Văn chương trong các thế kỷ XVIII-XIX", Tạp chí của Hội Ai Cập và phương Đông của Manchester 15(1930):33-9; bài của John F.Laffey. "Cội rễ của chủ nghĩa đế quốc Pháp trong thế kỷ XIX : trường hợp Lyon", Tập san Nghiên cứu lịch sử của Pháp 6, số 1. (Mùa Xuân 1969):78-92; và sách của R.Leportier. "Phương Đông. Cánh cửa của Ấn Độ" (Paris: Nhà xuất bản Đế chế Pháp, 1970). Có rất nhiều thông tin trong sách của Henri Omont. "Các đoàn khảo cổ Pháp ở Phương Đông vào thế kỷ XVII và XVIII", 2 tập (Paris: Nhà xuất bản Quốc gia, 1902) và cuốn sách của Margaret T.Hodgen, "Nhân chủng học bước đầu trong thế kỷ XVI-XVII" (Philadelphia: Nhà xuất bản Đại học Pennsylvania, 1964) và trong sách của Norman Daniel. "Đạo Hồi, châu Âu và Đế chế" (Edinburgh: Nhà xuất bản Đại học Edinburgh, 1966). Cũng cần đọc 2 chuyên đề ngắn của Albert Hourani. "Đạo Hồi và các nhà triết lý của Lịch sử", Tập san Nghiên cứu Lịch sử Trung Đông 3, số 3 (4-1967):206-68, và bài của Maxime Rodinson. "Hình ảnh phương Tây và các chuyên đề nghiên cứu của phương Tây về Hồi giáo" trong sách "Di sản của Đạo Hồi" do Joseph Schacht và C.E. Bosworth chủ biên (Oxford: Nhà xuất bản Clarendon, 1974),tr.9-62.
5. P.M.Holt. "Cách Prideaux, Ockley và Sale nghiên cứu lịch sử Ả-rập", trong sách "Các sử gia về Trung Đông" do Bernard Lewis và P.M.Holt chủ biên (London: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1962), tr.302. Cũng nên đọc cuốn sách của P.M.Holt. "Nghiên cứu lịch sử Ả-rập hiện đại" (London: Trường nghiên cứu Đông Phương và Phi châu, 1965).
6. Isaiah Berlin nêu ý kiến cho rằng Herder có quan điểm dân túy và đa nguyên, ý kiến đó được nêu trong cuốn sách của ông "Vico và Herder: hai chuyên đề nghiên cứu về lịch sử tư tưởng" (New York: Nhà xuất bản Viking, 1976).
7. Để hiểu thêm về các môtip và cách thể hiện đó, nên đọc sách của Jean Starobinski. "Việc phát minh ra Tự do, 1700-1789" do Bernard C.Smith dịch, (Geneve: Nhà xuất bản Skira, 1964).
8. Về chủ đề ít được nghiên cứu này, chỉ có một số ít chuyên đề, trong đó chuyên đề nổi

- tiếng là: Martha P. Conant. "Câu chuyện người phương Đông ở Anh trong thế kỷ XVIII" (1908; tái bản, New York: Nhà xuất bản Octagon Books, 1967); Marie E. de Meester. "Ảnh hưởng phương Đông trong văn học Anh thế kỷ XIX", trong tập san *Anglistische Forschungen*, số 46 (Heidelberg, 1915); Byron Porter Smith. "Đạo Hồi trong văn học Anh" (Beirut: Nhà xuất bản American Press, 1939). Cũng nên đọc bài của Jean-Luc Dontrelant. "Phương Đông bị thấm vào thế kỷ XVIII", *Tập san Khoa học nhân văn* 146 (tháng 4-6.1972):255-82.
9. Michel Foucault. "Trật tự của sự vật: Khảo cổ về khoa học nhân văn", (New York: Nhà xuất bản Pantheon Books, 1970), tr.138, 144. Cũng nên đọc cuốn sách của Francois Jacob, "Logic của cuộc sống: Lịch sử của sự di truyền", do Betty E. Spillman dịch (New York: Nhà xuất bản Pantheon Books, 1970), tr.50 và một số đoạn khác, và cuốn sách của Georges Canguilhem. "Kiến thức về cuộc sống" (Paris, Nhà xuất bản Gustave-Joseph Vrin, 1969), tr.44-63.
 10. Nên đọc bài của John G. Burke. "Dòng dõi của con người hoang dã: Phương pháp khoa học và nhân chủng học chủng tộc", trong sách "Người hoang dã bên trong: một hình ảnh trong tư duy phương Tây từ thời Phục hưng đến thời Lãng mạn" do Edward Dudley và Maximillian E. Novak chủ biên, (Pittsburg, Pa.: Nhà xuất bản Đại học Pittsburgh, 1972), tr.262-8. Cũng nên đọc bài của Jean Biou. "Ảnh sáng và thói quen ăn thịt người", *Tập san Khoa học nhân văn* 146, (tháng 4-6. 1972):223-34.
 11. Henri Deherain. "Silvestre de Sacy: Những người đương đại và học trò của ông", *Sách đã dẫn*, (Paris: Nhà xuất bản Paul Geuthner, 1938), tr.111.
 12. Về điểm này và các chi tiết khác, xin xem cuốn sách đã dẫn ở trên tr. - I-XXXIII
 13. Hầu tước de Broglie. "Ca tụng ông Silvestre de Sacy", trong sách của Sacy. "Sự pha trộn văn học phương Đông" (Paris, Nhà xuất bản E. Ducrocq, 1833), tr. X
 14. Bọn Joseph Dacier. "Bức tranh lịch sử về học vấn uyên bác của Pháp, hoặc là Báo cáo về bước tiến của Lịch sử và Văn học cổ kể từ năm 1789", (Paris: Nhà xuất bản Déché, 1810), tr. 23, 35, 31.
 15. Michel Foucault. "Kỷ luật và trừng phạt: Sự ra đời của nhà tù", do Alan Sheridan dịch (New York: Nhà xuất bản Pantheon Books, 1977), tr. 193-4.
 16. Hầu tước de Broglie. "Ca tụng Silvestre de Sacy", *Sách đã dẫn*, tr. 107.
 17. Sacy. "Sự pha trộn văn học phương Đông", *Sách đã dẫn*, tr. 107, 100, 111-12.
 18. Silvestre de Sacy, "Tập trích giảng văn xuôi và thơ của các tác giả Ả-rập, kèm theo một bản dịch tiếng Pháp và các ghi chú, để phục vụ các sinh viên Trường Hoàng gia và đặc biệt về Ngôn ngữ sống phương Đông", (tập 1, 1826; tái bản, Osnabruck: Nhà xuất bản Biblio Verlag, 1973), tr.
 19. Về các khái niệm "bổ sung", "cung cấp" và "khẩn khoản", nên đọc sách của Jaques Derrida. "Về văn phạm học" (Paris: Nhà xuất bản Minuit, 1967), tr. 203 và các đoạn khác.
 20. Để có một danh sách không đầy đủ các sinh viên và ảnh hưởng của Sacy, nên đọc sách của Johann W. Fück. "Việc nghiên cứu về Ả-rập ở châu Âu cho đến những năm đầu của thế kỷ XX, (Leipzig: Nhà xuất bản Otto Harrasowitz, 1955), tr.156-7.

21. Có thể tìm hiểu cách Foucault mô tả về tư liệu lưu trữ qua cuốn sách "Khảo cổ học về kiến thức và sự thuyết trình về ngôn ngữ", do A.M. Shridan Smith và Rupert Sawyer dịch (New York: Nhà xuất bản Pantheon Books, 1972), tr. 79-131.
Gabriel Monod, một trong những người đương đại, trẻ hơn và rất thông minh của Renan đã nhận xét rằng Renan không phải là một nhà cách mạng trong lĩnh vực ngôn ngữ học, khảo cổ học và bình luận, nhưng Renan là người có hiểu biết rộng nhất và chính xác nhất so với bất cứ ai trong thời đại của mình cho nên ông là người đại diện ưu tú nhất của thời đại đó. (Renan, Taine, Michelet. Paris: Nhà xuất bản Calmann- Levy, 1894, tr. 40-1). Cũng nên đọc bài của Jean-Louis Dumas. "Triết học về lịch sử của Renan", Tập san về Siêu hình học và Đạo lý 77, số 1 (tháng 1-3-1972): 100-28.
22. Honore de Balzac. "Louis Lambert" (Paris: Nhà xuất bản Calmann-Levy, không có năm xuất bản), tr. 4.
23. Những nhận xét của Nietzsche về ngôn ngữ học được tìm thấy ở mọi nơi trong các tác phẩm của ông. Nhưng chủ yếu nên đọc các ghi chú của ông về "Các nhà ngôn ngữ học chúng ta", đã được trích từ sổ tay của ông trong thời kỳ từ tháng 1 đến tháng 7-1875, được William. Arrowsmith dịch và đăng: "Ghi chú về các nhà ngôn ngữ học chúng ta", Arion, N.S. 1/2 (1974): 279-380; và các đoạn về ngôn ngữ và ý nghĩa của ngôn ngữ trong sách "Ý chí về quyền lực", do Walter Kaufmann và R.J. Hollingdale dịch (New York: Nhà xuất bản Vintage Books, 1968).
24. Ernest Renan. "Tương lai của khoa học: Các ý tưởng năm 1848", xuất bản lần thứ 4, (Paris, Nhà xuất bản Calmann- Levy, 1890), tr. 141, 142-5, 146, 148, 149.
25. Sách đã dẫn, tr. và các đoạn khác.
26. Toàn bộ chương mở đầu, quyển 1 của cuốn sách "Lịch sử chung và hệ thống so sánh của các ngôn ngữ Xêmit", trong "Toàn tập", do Henriette Psichari chủ biên (Paris: Nhà xuất bản Calmann-Levy, 1947 - 61), 8: 143 - 63, thực tế là một Bách khoa toàn thư về các thành kiến chủng tộc đối với người Xêmit (tức là người Hồi giáo và người Do Thái). Phần còn lại của luận văn cũng có nhiều khái niệm tương tự, cũng như nhiều tác phẩm khác của Renan, kể cả cuốn sách "Tương lai của khoa học" và đặc biệt là các ghi chú của Renan.
27. Ernest Renan, "Thư từ, 1846-1871" (Paris: Nhà xuất bản Calmann-Levy, 1926), 1: 7-12.
28. Ernest Renan, "Ký ức thời niên thiếu và thanh niên" trong "Toàn tập", 2: 892. Hai tác phẩm của Jean Pommier đã bàn chi tiết về việc Renan làm môi giới giữa tôn giáo và ngôn ngữ học, "Renan, theo các tài liệu chưa hề được công bố", (Paris: Nhà xuất bản Perrin, 1923), tr. 48-68, và "Tuổi trẻ tăng lữ của Ernest Renan" (Paris: Nhà xuất bản Les Belles Lettres, 1933). Một cuốn sách gần đây của J. Chaix-Ruy, "Ernest Renan", (Paris: Nhà xuất bản Emmanuel Vitte, 1956), tr. 89-111. Một cuốn sách mô tả chuẩn mực, nặng về thiên hướng tôn giáo của Renan, nhưng vẫn có giá trị, đó là cuốn của Pierre Lasserre, "Tuổi thanh niên của Ernest Renan: Lịch sử của cuộc khủng hoảng tôn giáo thế kỷ XIX", gồm ba tập, (Paris: Nhà xuất bản Garnier Freres, 1925). Các trang 50-166 và 265-98, thuộc tập 2, khá bổ ích về mối quan hệ giữa ngôn ngữ học, triết học và khoa học.

29. Ernest Renan, "Về các đóng góp của ngữ văn học đối với khoa học lịch sử", trong "Toàn tập" 8:1228.
30. Ernest Renan, "Kỷ ức thời niên thiếu và thanh niên", *Sách đã dẫn*, tr. 892.
31. Michel Foucault. "Trật tự của sự vật", *Sách đã dẫn*, tr. 290-300. Do luận điểm về nguồn gốc thần thánh của ngôn ngữ bị mất uy tín, các điều giải thích khác như nạn hồng thủy, xây dựng Tháp Babel cũng bị mất uy tín. Lịch sử toàn diện nhất của các học thuyết về nguồn gốc ngôn ngữ là cuốn sách của Arno Borst, "Việc xây dựng tháp Babel: những ý kiến về nguồn gốc và các yếu tố khác biệt của các ngôn ngữ và dân tộc", gồm 6 tập (Stuttgart, Nhà xuất bản Anton Hiersemann, 1957-63).
32. Được Raymons Schwab trích dẫn trong sách "Phục hưng phương Đông", (Paris, Nhà xuất bản Payot, 1950), tr. 69. Để khỏi nhanh chóng rơi vào những điều chung chung về các phát hiện của phương Đông, nên đọc những suy tư của nhà Trung Quốc học đương đại Abel Remusat, "Những pha trộn hậu thế về lịch sử và văn học phương Đông", (Paris: Nhà xuất bản Hoàng gia, 1843), tr. 226 và các đoạn khác.
33. Samuel Taylor Coleridge. "Tiểu sử văn học", chương 16, trong "Tuyển tập thơ và văn xuôi của Coleridge", do Donald A. Stauffer chủ biên, (New York: Nhà xuất bản Random House, 1951), tr. 276 - 7.
34. Benjamin Constant. "Tuyển tập", do Alfred Roulin chủ biên (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1957), tr. 78.
35. Abrams. "Chủ nghĩa siêu tự nhiên có tính tự nhiên", *Sách đã dẫn*, tr. 29.
36. Ernest Renan. "Nguồn gốc của ngôn ngữ" trong "Toàn tập", 8: 122.
37. Ernest Renan. "Phần của các dân tộc Xêmit trong lịch sử văn minh", trong "Toàn tập" 2:320.
38. *Sách đã dẫn*, tr. 333.
39. Ernest Renan, "Ba giáo sư ở Đại học France: Etienne Quatremère", trong "Toàn tập", 1: 129. Renan đã đánh giá không sai về Quatremère, một người có tài chọn những chủ đề lý thú để nghiên cứu nhưng lại biến chúng thành những tác phẩm ít lý thú. Nên đọc các tùy bút của Quatremère "Sự thích thú đọc sách của người phương Đông" và "Khoa học của người Ả-rập" trong sách "Pha trộn lịch sử và ngôn ngữ học phương Đông" (Paris: Nhà xuất bản E.Ducrocq, 1861), tr. 1-57.
40. Honore de Balzac: "Miếng da đang co lại", tập 9 (Nghiên cứu về triết học 1) trong "Tấn trò đời", do Marcel Bouteron chủ biên (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1950), tr. 39; Ernest Renan. "Lịch sử chung của các ngôn ngữ Xêmit", tr.134.
41. Ví dụ, nên đọc "Nguồn gốc của ngôn ngữ", tr. 102, và "Lịch sử chung" tr. 180.
42. Ernest Renan. "Tương lai của khoa học", *Sách đã dẫn*, tr. 23. Toàn bộ đoạn này như sau: "Đối với tôi, tôi chỉ biết một kết quả duy nhất của khoa học. Đó là giải quyết điều thần bí, khó hiểu, là nói dứt khoát cho con người về thực chất của sự vật, giải thích cho con người, và nhân danh quyền lực hợp pháp của toàn bộ bản chất con người để nói cho

con người về biểu tượng mà các tôn giáo đã cung cấp trọn vẹn cho nó và nó không còn có thể chấp nhận".

43. Nên đọc sách của Madeleine V. David. "Cuộc tranh luận về chữ viết và chữ viết tượng hình vào thế kỷ XVII và XVIII và vận dụng khái niệm giải nghĩa vào các chữ viết đã chết". (Paris: S.E.V.P.E.N., 1965), tr. 130.
44. Ernest Renan chỉ được nhắc qua trong sách của Schwab "Phục hưng phương Đông", không hề được nhắc đến trong sách của Foucault "Trật tự của sự vật", được nhắc đến với thái độ chỉ trích trong sách của Holger Pederson "Việc phát hiện ngôn ngữ: Khoa học ngôn ngữ trong thế kỷ XIX", do John Webster Spargo dịch (1931, được tái bản, Bloomington: Nhà xuất bản Đại học Indiana, 1972). Cuốn sách của Max Muller "Diễn giảng về khoa học ngôn ngữ" (1861-64; tái bản, New York: Scribner, Nhà xuất bản Armstrong & Co., 1875) và sách của Gustave Dugat "Lịch sử các nhà Đông Phương học châu Âu từ thế kỷ XII đến XIX", gồm 2 tập, (Paris: Nhà xuất bản Adrien Maisonneuve, 1868-70) đều không nhắc đến Ernest Renan. Sách của James Darmesteter "Tùy bút về phương Đông" (Paris: Nhà xuất bản A. Levy, 1883) có mục đầu tiên là lịch sử về "Đông Phương học ở Pháp". Sách này được đề tặng cho Ernest Renan nhưng nội dung sách lại không nói gì đến sự đóng góp của Renan. Các tác phẩm của Renan có được nhắc đến rất ngắn khoảng 6 lần, trong quyển sách của Muhl, một quyển sách gần giống như Nhật ký, có tính bách khoa toàn thư và hết sức có giá trị "Hai mươi sáu năm lịch sử nghiên cứu phương Đông: Các báo cáo đệ trình Hội châu Á của Paris từ 1840 đến 1867", gồm 2 tập (Paris: Nhà xuất bản Reinwald, 1879-80).
45. Trong các tác phẩm bàn về chủng tộc và chủ nghĩa bài chủng, Renan chiếm một vị trí khá quan trọng. Renan đã được bàn đến trong các sách của Ernest Seillere, "Triết lý của chủ nghĩa đế quốc", gồm 4 tập (Paris: Nhà xuất bản Plon, 1903-8), của Theophile Simar, "Nghiên cứu có phê phán về sự hình thành học thuyết các chủng tộc trong thế kỷ XVIII và sự phát triển của học thuyết đó trong thế kỷ XIX" (Bruxelles, Nhà xuất bản Hayez, 1922), của Erich Voegelin, "Chủng tộc và Nhà nước", (Tubingen: Nhà xuất bản J.C.B. Mohr, 1933), và cả cuốn sách "Các chủng tộc và lịch sử tư tưởng từ Ray đến Carus", (Berlin: Nhà xuất bản Junker und Dunnhaupt, 1933), sách này không bàn đến giai đoạn của Renan nhưng là một bổ sung quan trọng cho cuốn "Chủng tộc và nhà nước", cuốn sách của Jacques Barzun, "Chủng tộc: một chuyên đề về sự mê tín hiện đại", (New York: Nhà xuất bản Harcourt, Brace & Co., 1937).
46. Sách của Schwab, "Phục hưng phương Đông" có một số trang xuất sắc về bảo tàng, về tình trạng song trùng giữa sinh vật học và ngôn ngữ học, về Cuvier, về Balzac và những người khác, xem trang 323 và các trang khác. Về thư viện và tầm quan trọng của nó đối với văn hóa giữa thế kỷ XIX, nên đọc sách của Foucault, "Thư viện khủng khiếp", bài đề tựa của ông cho cuốn sách của Flaubert "Sự căm dỗ đối với Saint Antoine" (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1971), tr. 7 - 33. Tôi rất biết ơn giáo sư Eugenio Donato đã lưu ý tôi về những điều này. Nên đọc bài của ông "Mê cung của các bức thư: Flaubert và việc đi tìm tiểu thuyết hư cấu", Modern Language Notes 89, số 6 (Tháng 12-1974): 885-910.
47. Ernest Renan. "Lịch sử chung", tr. 145-6.

48. Nên đọc cuốn sách "Tương lai của khoa học", *Sách đã dẫn*, tr. 508 và các đoạn khác.
49. Ernest Renan. "Lịch sử chung", tr. 214.
50. *Sách đã dẫn*, tr. 527. Ý tưởng này đã có từ khi Friedrich Schlegel phân biệt giữa các ngôn ngữ gốc và ngôn ngữ kết hợp, và ngôn ngữ Xêmit thuộc loại thứ hai. Humboldt cũng nêu sự phân biệt tương tự, và hầu hết các nhà Đông Phương học từ thời Renan cũng đều làm thế.
51. *Sách đã dẫn*, tr. 531-2.
52. *Sách đã dẫn*, tr. 515 và các đoạn khác.
53. Nên đọc cuốn sách của Jean Seznec. "Các bài nghiên cứu mới về Sự cảm dỗ đối với Saint Antoine", (London: Nhà xuất bản Warburg Institute, 1949), tr. 80.
54. Nên đọc cuốn sách của Etienne Geoffroy Saint-Hilaire. "Triết học giải phẫu: Những kỳ quái của con người", (Paris: do tác giả xuất bản, 1822). Đầu đề đầy đủ của cuốn sách của Isidore Geoffroy Saint-Hilaire là: "Lịch sử chung và riêng về những điểm bất thường trong cơ thể con người và súc vật, bao gồm các nghiên cứu về đặc điểm tính chất, phân loại, ảnh hưởng của sinh lý học và bệnh tật, các mối quan hệ chung, các quy luật và nguyên nhân của quái thai, các sự khác nhau và dị dạng của cơ thể, hoặc là nghiên cứu về quái vật", gồm 3 tập (Paris: Nhà xuất bản J.B.Bailliere, 1832-36). Về các ý tưởng của Goethe đối với sinh vật học, Erich đã viết một số trang có giá trị trong sách "Tâm trí mất thừa kế" (New York: Nhà xuất bản Meridian Books, 1959), tr. 3-34. Cũng nên đọc cuốn sách của Jacob, "Lịch sử cuộc sống" và của Canguilhem "Kiến thức về cuộc sống", tr. 174-84: các sách đó đã có những đoạn tường thuật rất lý thú về vị trí của Saint-Hilaire trong sự phát triển của các ngành khoa học về cuộc sống.
55. E. Saint-Hilaire. "Triết học giải phẫu", tr.
56. Ernest Renan. "Lịch sử chung", *Sách đã dẫn*, tr. 156.
57. Ernest Renan. "Toàn tập", đã trích dẫn, 1: 621-2 và các đoạn khác. Nên đọc cuốn sách của H.W.Wardman, "Ernest Renan: Tiểu sử có phê phán", (London: Nhà xuất bản Athlone Press, 1964), tr. 66 và các đoạn khác, ở đó có mô tả tinh tế về đời tư của Renan. Mặc dù không đòi hỏi phải có một sự đối chiếu giữa tiểu sử Renan và điều mà tôi gọi là thể giới "nam nhi" của ông, song mô tả của Wardman ở đây, ít nhất là theo ý tôi, rất giàu gợi ý.
58. Ernest Renan. "Các đóng góp của ngôn ngữ học đối với khoa học lịch sử", trong "Toàn tập", 8:1228, 1232.
59. Ernst Cassirer. "Vấn đề kiến thức, triết học, khoa học và lịch sử kể từ Hegel", do William H.Woglom và Charles W. Hendel dịch (New Haven, Conn.: Nhà xuất bản Đại học Yale, 1950), tr. 307.
60. Ernest Renan. "Trả lời diễn văn tiếp nhận của M.de Lesseps (23-4-1885)", trong "Toàn tập", 1:817. Tuy nhiên, giá trị của việc thực sự là người đương đại đã được thể hiện rõ nhất trong những điều Sainte-Beuve nói về Renan trong các bài của ông tháng 6-1862. Cũng nên xem cuốn sách của Donald G.Charlton, "Tư tưởng thực chứng ở Pháp trong Thế

- chế thứ hai", (Oxford: Nhà xuất bản Clarendon Press, 1959) và "Các tôn giáo thế tục ở Pháp". Cũng nên xem bài của Richard M. Chadbourne, "Renan và Sainte-Beuve", *Tạp san Romanic Review* 44, số 2 (tháng 4-1953): 126-35.
61. Ernest Renan. "Toàn tập", *Sách đã dẫn*, 8:156.
 62. Trong thư ngày 26-6-1856 gửi Gobineau đăng trong "Toàn tập", 10:203-4, những ý tưởng của Gobineau đã được trình bày trong bài viết của ông "Tùy bút về sự bất bình đẳng giữa các chủng tộc" (1853-55).
 63. Được Albert Hourani trích dẫn trong một bài viết rất hay: "Hồi giáo và các nhà triết học lịch sử", tr.22.
 64. Caussin de Perceval. "Tùy bút về lịch sử người Ả-rập trước khi có Đạo Hồi, trong thời kỳ Mohammed và cho đến khi giảm mọi triều cống theo luật Hồi giáo" (1847-48; được tái bản, Graz, Áo: Nhà xuất bản Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1967), 3:332-9.
 65. Thomas Carlyle. "Về các nhà anh hùng, và sự sùng bái anh hùng, ngôn ngữ và hành động anh hùng trong lịch sử" (1841; tái bản: New York: Nhà xuất bản Longmans, Green & Co. 1906): tr. 63.
 66. Những kinh nghiệm về Ấn Độ của Macaulay được G. Otto Trevelyan mô tả trong sách "Cuộc đời và thư từ của Huân tước Maccaulay", (New York: Nhà xuất bản Harper & Brothers, 1875), 1:344-71. Toàn văn biên bản của Macaulay được tìm thấy trong sách do Philip D. Curtin chủ biên, "Chủ nghĩa đế quốc: Lịch sử bằng tư liệu của nền Văn minh phương Tây" (New York: Nhà xuất bản Walker & Co., 1971), tr. 178-91. Một số hậu quả của quan điểm của Macaulay đối với Đông Phương học Anh được bàn trong sách của A.J. Arberry, "Các nhà Đông Phương học Anh" (London: Nhà xuất bản William Collins, 1943).
 67. John Henry Newman. "Quan hệ của người Thổ Nhĩ Kỳ với châu Âu" trong tập 1 của quyển sách "Phác họa lịch sử" của ông (1853; tái bản, London: Nhà xuất bản Longmans, Green & Co., 1920).
 68. Nên xem sách của Marguerite-Louise Ancelot. "Các phòng khách Paris, những lò sưởi đã tắt" (Paris: Nhà xuất bản Jules Tardieu, 1858).
 69. Karl Marx, "Khảo sát từ chốn lưu vong", do David Fernbach chủ biên (London: Nhà xuất bản Pelican Books, 1973), tr. 306-7.
 70. *Sách đã dẫn*, tr. 320.
 71. Edward William Lane. Lời tựa của tác giả về quyển sách "Tường thuật về cách ứng xử và phong tục của người Ai Cập hiện đại" (1836; tái bản, London: Nhà xuất bản J.M.Dent, 1936), tr. . . .
 72. *Sách đã dẫn*, tr. 1.
 73. *Sách đã dẫn*, tr. 160-1. Bản tiểu sử chuẩn mực của Lane, xuất bản năm 1877 là do cháu của ông Stanley Lane-Poole, viết. A.J. Arberry cũng đã tường thuật một cách có cảm tình về Lane trong tập "Tùy bút phương Đông: chân dung bảy học giả" (New York: Nhà xuất bản MacMillan Co., 1960), tr. 87-121.
 74. Frederick Edon Pargiter, chủ biên cuốn sách "Kỷ niệm 100 năm Hội Nghiên cứu châu

- Á Hoàng gia Anh và Ireland, 1823-1923 (London: Hội Nghiên cứu châu Á Hoàng gia, 1923), tr.x.
75. Hội Nghiên cứu châu Á: Sách kỷ niệm 100 năm, 1822-1922 (Paris: Nhà xuất bản Paul Geuthner, 1922), tr. 5-6.
76. Johann Wolfgang von Goethe. "Ngồi trên ghế Sôpha nói chuyện phương Đông và phương Tây" (1819, tái bản, Munich: Nhà xuất bản Wilhelm Golmann, 1958), tr. 8-9, 12, trong đó tên của Sacy được nhắc đến với thái độ sùng kính.
77. Victor Hugo. "Người phương Đông" trong "Toàn tập", do Pierre Albouy chủ biên (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1964), 1: 616-18.
78. Francois-Rene de Chateaubriand. "Tác phẩm lãng mạn và các chuyến du hành", do Maurice Regard chủ biên (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1969), 2:702.
79. Nên đọc Henri Bordeaux. "Các nhà du khách sang phương Đông: từ các người hành hương đến người cuối lạc đà ở Palmyre" (Paris, Nhà xuất bản Plon, 1926). Tôi thấy các ý tưởng lý luận của Victor Turner về những người hành hương và các cuộc hành hương là có ích, các ý tưởng đó có trong sách "Kịch, Đồng ruộng và ẩn dụ: hành động tượng trưng trong xã hội loài người" (Ithaca, N.Y.: Nhà xuất bản Đại học Cornell, 1974), tr. 166-230.
80. Hassan al-Nouty. "Vùng Cận Đông trong văn học Pháp từ Nerval đến Barres", (Paris: Nhà xuất bản Nizet, 1958), tr. 47-8, 277, 272.
81. Francois René de Chateaubriand. "Tuyển tập", 2: 702 và các ghi chú, tr. 1684, 769-70, 769, 701, 808, 908.
82. *Sách đã dẫn*, tr. 1011, 979, 990, 1052.
83. *Sách đã dẫn*, tr. 1069
84. *Sách đã dẫn*, tr. 1031.
85. *Sách đã dẫn*, tr. 999.
86. *Sách đã dẫn*, tr.1126-27, 1049.
87. *Sách đã dẫn*, tr. 1137.
88. *Sách đã dẫn*, tr. 1148, 1214.
89. Alphonse de Lamartine. "Du hành sang phương Đông" (1835; tái bản, Paris: Nhà xuất bản Hachette, 1887), 1: 10, 48-9, 179, 178, 148, 189, 118, 245-6, 251.
90. *Sách đã dẫn*, 1: 363; 2: 74-5; 1: 475.
91. *Sách đã dẫn*, 2: 92-3.
92. *Sách đã dẫn*, 2: 526-7, 533. Hai tác phẩm quan trọng về các nhà văn Pháp viết về phương Đông là sách của Jean-Marie Carre, "Các nhà du hành và nhà văn Pháp ở Ai Cập" gồm 2 tập (Cairo, Viện Khảo cổ Pháp về phương Đông, 1932) và của Moenis Taha-Hussein, "Chủ nghĩa lãng mạn Pháp và Đạo Hồi" (Beirut: Nhà xuất bản Dar-el-Maeref, 1962).

93. Gerard de Nerval. "Những cô con gái của Lửa" trong "Tuyển tập", do Albert Beguin và Jean Richet chủ biên, (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1960), 1: 297-8.
94. Mario Praz. "Sự đau đớn có tính lãng mạn", do Angus Davison dịch, (Cleveland, Ohio: Nhà xuất bản World Publishing Co., 1967).
95. Jean Bruneau, "Kể chuyện phương Đông của Flaubert", (Paris: Nhà xuất bản Denoel, 1973), tr.79.
96. Những điểm này đều đã được Bruneau xem xét trong tác phẩm đã dẫn.
97. Nerval. "Cuộc du hành sang phương Đông" trong "Tuyển tập", 2: 68, 194, 96, 342.
98. *Sách đã dẫn*, tr. 181.
99. Michel Butor. "Du hành và viết", do John Powers và K.Lisker dịch, Mosaic 8, số 1 (Mùa Thu 1974): 13.
100. Nerval. "Cuộc du hành sang phương Đông", *Sách đã dẫn*, tr. 628.
101. *Sách đã dẫn*, tr. 706, 718.
102. "Flaubert sang Ai Cập: một người đầy cảm xúc đi du hành", do Francis Steegmuller dịch và chủ biên (Boston: Nhà xuất bản Little, Brown & Co., 1973), tr. 200. Tôi cũng đã tham khảo các văn bản sau đây trong đó có các tư liệu "Phương Đông" của Flaubert: "Toàn tập của Gustave Flaubert" (Paris: Nhà xuất bản Club de l'honnête homme, 1973), tập 10, 11; "Thư từ Ai Cập của Gustave Flaubert", do A. Youssef Naaman chủ biên (Paris: Nhà xuất bản Nizet, 1965); Flaubert, "Thư từ", do Jean Bruneau chủ biên, (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1973), 1: 518ff
103. Harry Levin. "Cổng có gai: Nghiên cứu về 5 nhà hiện thực Pháp". (New York: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1963), tr. 285.
104. "Flaubert sang Ai Cập..", *Sách đã dẫn*, tr. 173, 75.
105. Harry Levin. "Cổng có gai..", *Sách đã dẫn*, tr. 271.
106. Flaubert. "Catalog các ý kiến độc đáo", trong "Tuyển tập", 2: 1019.
107. "Flaubert sang Ai Cập", *Sách đã dẫn*, tr. 65.
108. *Sách đã dẫn*, tr. 220, 130.
109. Flaubert. "Sự cảm dỗ đối với Saint Antoine", trong "Tuyển tập", 1: 85.
110. Nên xem cuốn sách của Flaubert, "Salammbô", trong "Tuyển tập", 1: 809 ff. Cũng nên xem bài của Maurice Z. Shroder, "Đọc cuốn "Salammbô"", Tạp chí L'Esprit createur 10, số 1 (Mùa Xuân 1970), 24-35.
111. "Flaubert sang Ai Cập", *Sách đã dẫn*, tr. 198-9.
112. Foucault. "Thư viện kỳ quái", trong sách của Flaubert, "Sự cảm dỗ đối với Saint Antoine", tr.7-33.
113. "Flaubert sang Ai Cập", *Sách đã dẫn*, tr.79.
114. *Sách đã dẫn*, tr. 211-2.
115. Để hiểu rõ tiến trình này nên đọc cuốn sách của Foucault, "Khảo cổ về kiến thức",

- cuốn sách của Joseph Ben-David, "Vai trò của nhà khoa học trong xã hội", (Englewood Cliffs, N.J.: Nhà xuất bản Prentice-Hall, 1971), bài của Edward W. Said, "Đạo lý về ngôn ngữ", *Diacritics* 4, số 2 (Mùa Hè 1974): 28-37.
116. Nên đọc các danh mục sách rất có giá trị do Richard Bevis biên soạn, "Bibliotheca Cisorientalia: Danh sách có ghi chú về các sách du ký đầu tiên của Anh ở Cận và Trung Đông" (Boston: Nhà xuất bản G.K. Hall & Co., 1973).
 117. Để tìm hiểu thêm về các du khách Mỹ, nên đọc sách của Dorothee Metlitski Finkelstein, "Melville's Orienda" (New Haven, Conn: Nhà xuất bản Đại học Yale, 1961), sách của Franklin Walker, "Những người hành hương thiếu cung kính: Melville, Browne và Mark Twain đến đất Thánh" (Seattle: Nhà xuất bản Đại học Washington, 1974).
 118. Alexander William Kinglake. "Eothen, hoặc Các Vết tích của việc du hành được đưa về nước từ phương Đông", do D.G. Hogarth chủ biên (1844; tái bản, London: Nhà xuất bản Henry Frowde, 1906), tr. 25, 68, 241, 220.
 119. "Flaubert sang Ai Cập", *Sách đã dẫn*, tr. 81.
 120. Thomas J. Assad. "Ba du khách thời Victoria: Burton, Blunt và Doughty", (London: Nhà xuất bản Routledge & Kegan Paul, 1964), tr. 5.
 121. Richard Burton. "Tường thuật cá nhân về Một cuộc hành hương đến al-Madinah và Meccah", do Isabel Burton chủ biên, (London: Nhà xuất bản Tylston & Edward, 1893), 1:9, 108-10.
 122. Richard Burton. "Tùy bút cuối cùng", trong cuốn sách "Một ngàn một đêm lẻ", (London: Nhà xuất bản Burton Club, 1886), 10: 63-302.
 123. Richard Burton. "Tường thuật cá nhân về Một cuộc hành hương..." *Sách đã dẫn*, 1: 112, 114.

CHƯƠNG BA. ĐÔNG PHƯƠNG HỌC NGÀY NAY

1. Friedrich Nietzsche. "Về sự thật và dối trá theo một nghĩa siêu đạo lý", trong cuốn sách "Tác phẩm ngắn gọn của Nietzsche", do Walter Kaufmann chủ biên và dịch (New York: Nhà xuất bản Viking Press, 1954), tr. 46-7.
2. Số người du khách Ả-rập sang phương Tây được Ibrahim Abu-Lughod ước định và đánh giá trong sách "Người Ả-rập tái phát hiện châu Âu: nghiên cứu về các cuộc tiếp xúc văn hóa", (Princeton, N.J.: Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1963), tr. 75-6 và các đoạn khác.
3. Nên đọc sách do Philip D. Curtin chủ biên. "Chủ nghĩa đế quốc: Lịch sử kèm tư liệu về nền văn minh phương Tây" (New York: Nhà xuất bản Walker & Co., 1972), tr. 73-105.
4. Nên đọc Johann W. Fück, "Đạo Hồi trên tư cách là một vấn đề lịch sử trong phương pháp luận lịch sử kể từ 1800" trong sách "Các sử gia về Trung Đông" do Bernard Lewis và P.M. Holt chủ biên, (London: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1962), tr. 307.
5. *Sách đã dẫn*, tr. 309
6. Nên đọc sách của Jacques Waardenburg. "Hồi giáo trong tấm gương soi của phương Tây", (The Hague: Nhà xuất bản Mouton & Co., 1963).

7. *Sách đã dẫn*, tr. 311
8. P.Masson-Oursel. "Kiến thức khoa học về châu Á ở Pháp từ 1900 và các thể loại Đông Phương học", Tạp chí Triết học 143, số 7-9 (tháng 7-9 năm 1953):345.
9. Evelyn Baring, Huân tước Cromer. "Ai Cập hiện đại" (New York: Nhà xuất bản MacMillan Co., 1908), 2: 237-8.
10. Evelyn Baring, Huân tước Cromer. "Chủ nghĩa đế quốc cổ đại và hiện đại", (London, Nhà xuất bản John Murray, 1910) tr. 118, 120.
11. George Nathaniel Curzon. "Các chủ đề ngày nay: Tuyển tập các diễn văn và bài viết" (London: Nhà xuất bản George Allen & Unwin, 1915), tr. 4-5, 10, 28.
12. *Sách đã dẫn*, tr. 184, 191-2. Để hiểu về lịch sử trường phái này, nên đọc cuốn sách của C.H. Philipps, "Trường phái Đông Phương và châu Phi học, Đại học London 1917-1967: Giới thiệu" (London: Design for Print, 1967).
13. Eric Stokes. "Những người Anh theo thuyết vị lợi và Ấn Độ" (Oxford: Nhà xuất bản Clarendon Press, 1959).
14. Được Micheal Edwardes trích dẫn trong cuốn sách "Giờ ngọ của Đế chế: Ấn Độ dưới quyền của Curzon" (London: Nhà xuất bản Eyre & Spottiswoode, 1965), tr. 38-9.
15. Curzon. "Những chủ đề của ngày nay...", *Sách đã dẫn*, tr.155-6.
16. Joseph Conrad. "Trái tim đen tối", trong sách "Tuổi thanh niên và hai truyện kể khác", (Carden City: N.Y.: Nhà xuất bản Doubleday Page, 1925), tr. 52.
17. Để đọc một đoạn trích có tính minh họa về tác phẩm của Vattel, nên xem sách do Curtin chủ biên, "Chủ nghĩa đế quốc", tr. 42-5.
18. Được M.de Caix trích dẫn trong bài "Nước Xiri", trong sách do Gabriel Hannotaux chủ biên, "Lịch sử các thuộc địa Pháp", gồm 6 tập (Paris: Hội lịch sử Quốc gia, 1929-33), 3: 481.
19. Các chi tiết này có trong bài của Vernon McKay "Chủ nghĩa thực dân trong phong trào địa lý Pháp", Tập san Geographical Review 33, số 2 (tháng 4-1943): 214-32.
20. Agnes Murphy. "Ý thức hệ của chủ nghĩa đế quốc Pháp, 1817-1881" (Washington: Nhà xuất bản Đại học Thiên Chúa giáo Mỹ, 1948), tr. 46, 54, 36, 45.
21. *Sách đã dẫn*, tr. 189, 110, 136.
22. Jukka Nevakivi. "Anh, Pháp và Trung Đông Ả rập, 1914-1920" (London: Nhà xuất bản Athlone Press, 1969), tr.13.
23. *Sách đã dẫn*, tr. 24
24. D.G. Hogarth, "Thâm nhập Ả rập: Tư Liệu ghi chép về sự phát triển của kiến thức phương Tây về bán đảo Ả rập" (New York: Nhà xuất bản Frederick A. Stokes, 1904). Gần đây, có một quyển sách hay cũng về chủ đề đó của Robin Bidwell "Các du khách đến xứ Ả rập" (London: Nhà xuất bản Paul Hamlyn, 1976).
25. Edmond Bremond. "Vương quốc Hedjaz trong chiến tranh thế giới" (Paris: Nhà xuất bản Payot, 1931), tr. 242 ff.

26. Công tước de Cressaty. "Quyền lợi của Pháp ở Xiri", (Paris: Nhà xuất bản Floury, 1913).
27. Rudyard Kipling. "Thơ", (Garden City, N.Y.: Nhà xuất bản Doubleday & Co., 1954), tr.280.
28. Các chủ đề về loại bỏ và hạn chế trong văn hóa thế kỷ XIX đã đóng một vai trò quan trọng trong tác phẩm của Michel Foucault, và gần đây nhất là trong cuốn sách "Kỹ thuật và trừng phạt: Sự ra đời của nhà tù" (New York: Nhà xuất bản Pantheon Books, 1977) và "Lịch sử của sự đam mê dâm dục". Tập 1: "Giới thiệu", (New York: Nhà xuất bản Pantheon Books, 1978).
29. "Thư từ của T.E. Lawrence Arabia", do David Garnett chủ biên, (1938; tái bản, London: Nhà xuất bản Springs Books, 1946), tr.244.
30. Gertrude Bell. "Sa mạc và trồng cây" (London: Nhà xuất bản William Heinemann, 1907), tr. 244.
31. Gertrude Bell. "Tư liệu cá nhân, 1889-1914", do Elizabeth Burgoyne chủ biên, (London: Nhà xuất bản Ernest Benn, 1958), tr.204.
32. William Butler Yeats. "Byzantium", trong "Tuyển tập thơ" (New York: Nhà xuất bản Macmillan Co., 1959), tr. 244.
33. Stanley Diamond. "Đi tìm cái cổ sơ: Phê phán nền văn minh" (New Brunswick, N.J.: Nhà xuất bản Transaction Books, 1974), tr.119.
34. Nên đọc Harry Bracken. "Thực chất, Tình cờ và Chủng tộc", *Hermathena* 116, (Mùa Đông 1973), tr. 81-96.
35. George Eliot. "Hành trình ở giữa: Nghiên cứu cuộc sống tỉnh lẻ" (1872; tái bản, Boston: Nhà xuất bản Houghton Mifflin Co., 1956), tr.13.
36. Lionel Trilling. "Matthew Arnold" (1939, tái bản, New York: Nhà xuất bản Meridian Books, 1955), tr.214.
37. Nên đọc Hannah Arendt. "Nguồn gốc của chủ nghĩa độc tài" (New York: Nhà xuất bản Harcourt Brace Jovanovich, 1973), tr. 180, chú thích 55.
38. W.Robertson Smith. "Thân tộc và hôn nhân ở xứ Arabie lúc ban đầu", do Stanley Cook chủ biên (1907, tái bản, Oesterbout, N.B.: Nhà xuất bản Anthropological Publications, 1966), tr.XIII, 241.
39. W.Robertson Smith. "Bài giảng và tùy bút", do John Sutherland Black và George Chrystal biên tập (London: Nhà xuất bản Adam & Charles Black, 1912), tr. 492-3.
40. *Sách đã dẫn*, tr. 492, 493, 511, 500, 498-9.
41. Charles M.Doughty. "Sa mạc Ả-rập", xuất bản lần thứ hai, gồm 2 tập (New York: Nhà xuất bản Random House, không có ngày tháng), 1: 95. Cũng nên đọc một bài rất hay của Richard Bevis, "Địa chất học tinh thần: C.M. Doughty và vùng đất người Ả-rập", tập san *Victorian Studies* 16 (12-1972), 163-81.
42. T.E.Lawrence. "Bảy cột trụ của sự khôn ngoan: Một sự chiến thắng", (1926; tái bản, Garden City: N.Y.: Nhà xuất bản Doubleday, Doran & Co., 1935), tr.28.
43. Để hiểu thêm, nên đọc bài của Talal Asad. "Hai hình ảnh châu Âu về sự thống trị phi

- châu Âu" trong sách "Nhân chủng học và cuộc tiếp xúc thực dân", do Talal Asad chủ biên (London: Nhà xuất bản Ithaca Press, 1975), tr. 103-18.
44. Arendt. "Nguồn gốc của chủ nghĩa độc tài", *Sách đã dẫn*, tr.218.
 45. T.E. Lawrence. "Hội nghị phương Đông", do A.W.Lawrence chủ biên (New York: Nhà xuất bản E.P. Dutton & Co., 1940), tr. 95.
 46. Được Stephan Ely Tabachnick trích dẫn trong sách "Hai mạng che mặt của T.E. Lawrence", *Studies in the Twentieth Century* 16 (Mùa Thu 1975): 96-7.
 47. Lawrence. "Bảy cột trụ của sự khôn ngoan", *Sách đã dẫn*, t. 42-3, 661.
 48. *Sách đã dẫn*, tr.549, 550-2.
 49. E.M. Forster. "Một chuyến đi Ấn Độ" (1924, tái bản, New York: Nhà xuất bản Harcourt, Brace & Co., 1952), tr. 322.
 50. Maurice Barres. "Điều tra về các nước Đông Địa Trung Hải" (Paris: Nhà xuất bản Plon, 1923), 1: 20; 2: 181, 192, 193, 197.
 51. D.G.Hogarth. "Nhà học giả lang thang" (London: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1924). Hogarth nói rằng văn phong của ông "trước hết là của một nhà thám hiểm, rồi sau đó mới là của một học giả" (tr. 4).
 52. Được H.A.R. Gibb trích dẫn trong bài "Cơ cấu tư tưởng tôn giáo trong Đạo Hồi", trong chuyên đề của ông "Nghiên cứu về vấn đề văn minh Đạo Hồi", do Stanford J.Shaw và William R.Polk chủ biên, (Boston: Nhà xuất bản Beacon Press, 1962), tr.180.
 53. Frederic Lefevre. "Một giờ với Sylvain Levi", trong sách "Tưởng nhớ Sylvain Levi" do Jacques Bacot chủ biên, (Paris: Nhà xuất bản Paul Hartmann, 1937), tr. 123-4.
 54. Paul Valery. "Tuyển tập", do Jean Hytier chủ biên, (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1960), 2: 1556-7.
 55. Được Christopher Sykes trích dẫn trong sách "Bước ngoặt đi tới Israel", (1965, tái bản, Bloomington: Nhà xuất bản Đại học Indiana, 1973), tr. 5.
 56. Được Alan Sandison trích dẫn trong cuốn sách "Bánh xe của Đế chế: Nghiên cứu về ý tưởng Đế chế trong tiểu thuyết hư cấu cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX" (New York: Nhà xuất bản St. Martins Press, 1967), tr. 158. Một chuyên đề nghiên cứu hay của Pháp là cuốn sách của Martin Astier Loutfi, "Văn học và chủ nghĩa thực dân: Sự bành trướng thực dân được thể hiện trong văn học lãng mạn Pháp, 1871-1914", (The Hague: Nhà xuất bản Mouton & Co., 1971).
 57. Paul Valery. "Sự đa dạng", (Paris: Nhà xuất bản Gallimard, 1924), tr. 43.
 58. George Orwell. "Marrakech", trong "Tuyển tập các tùy bút" (New York: Nhà xuất bản Doubleday Anchor Books, 1954), tr. 187.
 59. Valentine Chirol. "Phương Tây và phương Đông" (Chicago: Nhà xuất bản Đại học Chicago, 1924), tr.6.
 60. Elie Faure. "Phương Đông và phương Tây", *Mercure de France* 229, (1-7 - 1-8-1931): 263, 264, 269, 270, 272.

61. Fernand Baldensperger, "Phương Đông và phương Tây: tri thức đối đầu nhau ở chỗ nào?", trong tập san Etudes d'histoire litteraire, serie 3 (Paris: Nhà xuất bản Droz, 1939), tr. 230.
62. I.A. Richards. "Mạnh Tử đối về tâm trí: Thử nghiệm về đa định nghĩa", (London: Nhà xuất bản Routledge & Kegan Paul, 1932), tr. XIV.
63. "Tuyển tập" của C.Snouck Hurgronje, do G.H. Bousquet và J. Schacht chủ biên, (Londen: Nhà xuất bản E.J. Brill, 1957), tr. 267.
64. H.A.R. Gibb. "Văn chương" trong sách "Di sản của Đạo Hồi", do Thomas Arnold và Alfred Guillaume chủ biên (Oxford: Nhà xuất bản Clarendon Press, 1931), tr. 209.
65. Bản tường thuật phổ thông hay nhất về chính trị, xã hội, kinh tế và văn hóa trong giai đoạn này là cuốn sách của Jacques Berque, "Ai Cập: Chủ nghĩa đế quốc và cách mạng", do Jean Stewart dịch (New York: Nhà xuất bản Praeger Publishers, 1972).
66. Có một bản tường thuật bổ ích về nội dung tri thức trong tác phẩm của các học giả đó trong cuốn sách do Arthur R., Evans, Jr., chủ biên "Về bốn nhà nhân văn hiện đại: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz" (Princeton, N.J.: Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1970).
67. Erich Auerbach. "Mimesis: Việc thể hiện thực tế trong văn học phương Tây", do Willard R. Trask dịch (1946, tái bản, Princeton, N.J.: Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1968) và cuốn sách của ông "Ngôn ngữ văn học và công chúng của nó vào cuối lịch sử Cổ đại La Mã và thời Trung cổ", do Ralph Manheim dịch, (New York: Nhà xuất bản Bollingen Books, 1965).
68. Erich Auerbach. "Ngôn ngữ học và văn học thế giới", do M. và E.W. Said dịch, tập san Centennial Review 13, số 1 (Mùa Đông 1969): 11.
69. *Sách đã dẫn*, tr. 17.
70. Ví dụ, trong sách của H. Stuart Hughes. "Ý thức và xã hội: Tái xây dựng tư duy xã hội châu Âu, 1890-1930", (1958, tái bản, (New York: Nhà xuất bản Vintage Books, 1961).
71. Nên đọc bài của Anwar Abdel Malek. "Đông Phương học khủng hoảng", *Sách đã dẫn*, Diogenes 44 (Mùa Đông 1963): 103-40.
72. R.N. Cust. "Đại hội Quốc tế của các nhà Đông Phương học", Hellas 6, số 4, (1897): 349.
73. Nên đọc bài của W.E.Wertheim. "Nghiên cứu về chống phiến loạn vào đầu thế kỷ - Snouck Hurgronje và cuộc chiến tranh Aceh", Sociologische Gids 19 (9-12 năm 1972).
74. Sylvain Levi. "Phần đóng góp của từng nước phương Tây vào sự tiến bộ của môn Ấn Độ học", trong tập "Kỷ niệm về Sylvain Levi", tr. 116.
75. H.A.R. Gibb. "Louis Massignon (1882-1962)", Tập san của Hội nghiên cứu châu Á Hoàng gia (1962), tr. 120, 121.
76. Louis Massignon. "Opera Minora" do Y. Moubarac chủ biên (Beirut: Dar-el - Maaref, 1963), 3:114. Tôi đã sử dụng toàn bộ thư mục của Moubarac về các tác phẩm của Massignon: "Tác phẩm của Louis Massignon" (Beirut: Nhà xuất bản Editions du Cenacle Libanais, 1972-73).

77. Massignon. "Phương Tây đứng trước Phương Đông: tính ưu việt của một giải pháp văn hóa", trong "Opera Minora", 1: 208-23.
78. *Sách đã dẫn*, tr. 169.
79. Nền học Waardenburg. "Đạo Hồi trong tấm gương soi của phương Tây", *Sách đã dẫn*, tr. 147, 183, 186, 192, 211, 213.
80. Massignon. "Opera Minora", *sách đã dẫn*, 1: 227.
81. *Sách đã dẫn*, tr. 355.
82. Được trích dẫn từ tùy bút của Massignon về Biruni, trong sách của Waardenburg, "Đạo Hồi trong tấm gương soi của phương Tây", tr. 225.
83. Massignon. "Opera Minora". *Sách đã dẫn*, 3: 526.
84. *Sách đã dẫn*, tr. 610-11.
85. *Sách đã dẫn*, tr. 212, ở trang 211 còn có một đoạn đả kích nữa đối với Anh, và ở trang 423-7 có sự đánh giá của ông về Lawrence.
86. Được Waardenburg trích dẫn trong sách "Đạo Hồi trong tấm gương soi của phương Tây", tr. 219.
87. *Sách đã dẫn*, tr. 218-19.
88. Nền học A.L. Tibawi. "Các nhà Đông Phương học Anh nổi tiếng: Phê phán cách đề cập của họ đối với Đạo Hồi và chủ nghĩa dân tộc Ả-rập, Phần I", Tạp chí Islamic Quarterly 8, số 1, 2 (tháng 1-6 năm 1964): 25-44; "Phần II", Tạp chí Islamic Quarterly 8, số 3, 4 (tháng 7-12 năm 1964): 73-88.
89. "Louis Massignon, một nhân vật thống trị một thể loại nghiên cứu của Đông Phương học": Claude Cahen và Charles Pellat, "Các chuyên đề nghiên cứu về Ả-rập và Hồi giáo", Tạp san Journal Asiatique 261, số 1, 4 (1973): 104. Jean Sauvaget đã viết một bài khảo sát rất chi tiết về lãnh vực Đạo Hồi của Đông Phương học, "Giới thiệu lịch sử phương Đông Hồi giáo: các nhân tố, thư mục", do Claude Cahen chủ biên, (Paris: Nhà xuất bản Adrien Maisonneuve, 1961)
90. William Polk. "Ngài Hamilton Gibb ở giữa Đông Phương học và Lịch sử", Tạp san International Journal of Middle East Studies 6, số 2 (4-1975): 131-9. Tôi đã sử dụng thư mục về tác phẩm của Gibb trong sách "Các chuyên đề nghiên cứu Ả-rập và Đạo Hồi nhằm đề cao Hamilton A.R. Gibb", do George Makdisi chủ biên, (Cambridge, Mass: Nhà xuất bản Đại học Harvard, 1965), tr. 1-20.
91. H.A.R. Gibb. "Nghiên cứu về phương Đông ở Anh" trong sách "Cận Đông và các cường quốc", do Richard N.Frye chủ biên, (Cambridge, Mass: Nhà xuất bản Đại học Harvard, 1951), tr. 86-7.
92. Albert Hourani. "Ngài Hamilton Gibb, 1895-1971", Biên bản của Viện Hàn lâm Anh 58 (1972): tr. 504.
93. Duncan Black Macdonald. "Thái độ tôn giáo và đời sống trong Đạo Hồi", (1909; tái bản, Beirut: Nhà xuất bản Khayats Publishers, 1965), tr. 2-11.

94. H.A.R. Gibb. "Hồi giáo sẽ đi về đâu?" trong sách "Hồi giáo sẽ đi về đâu? Khảo sát các phong trào hiện đại trong thế giới Hồi giáo", do H.A.R. Gibb chủ biên, (London: Nhà xuất bản Victor Gollancz, 1932), tr. 328, 387.
95. *Sách đã dẫn*, tr. 335
96. *Sách đã dẫn*, tr. 377
97. H.A.R. Gibb. "Ảnh hưởng của văn hóa Hồi giáo đối với châu Âu thời Trung cổ", do H.A.R. Gibb chủ biên (London: Nhà xuất bản Victor Gollancz, 1932, tr. 328, 387.
98. H.A.R. Gibb. "Học thuyết của Mohammed: Khảo sát lịch sử" (London: Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1949), tr. 2, 9, 84.
99. *Sách đã dẫn*, tr. 111, 88, 189.
100. H.A.R. Gibb, "Các xu hướng hiện đại trong Đạo Hồi", (Chicago: Nhà Xuất bản Đại học Chicago, 1947), tr.108, 113, 123.
101. Cả 2 tùy bút đều có trong sách của Gibb "Nghiên cứu về nền văn minh Đạo Hồi", tr. 176-208 và 3-33.
102. R. Emmett Tyrell, Jr.. "Chuyện nông cuồng ở Trung Đông", Harper's, 11-1976, tr. 35-8.
103. Được trích dẫn trong sách của Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo và các tác giả khác, "Người Ả-rập trong các tập sách giáo khoa Mỹ", California State Board of Education, June 1975, tr.10, 15.
104. "Lời phát biểu về mục đích", Bản tin MESA 1, số 1 (5-1967): 33.
105. Morroe Berger. "Những nghiên cứu về Trung Đông và Bắc Phi: phát triển và nhu cầu", Bản tin MESA 1, số 2 (11-1967): 16.
106. Menachem Mansoor. "Tình hình nghiên cứu về Ả-rập hiện nay ở Mỹ", trong sách "Báo cáo về tình hình nghiên cứu năm 1958" do Kathleen H. Brown chủ biên, (Washington: Middle East Institute, xuất bản 1958), tr 55-6.
107. Harold Lasswell. "Tuyên truyền", "Bách khoa toàn thư về khoa học xã hội", (1934), 12: 527. Nhờ có giáo sư Noam Chomsky, tôi đã tham khảo được tài liệu này.
108. Marcel Proust. "Con đường Guermantes", do C.K. Scott Moncrieff dịch, (1925, tái bản, New York: Nhà xuất bản Vintage Books, 1970), tr. 135.
109. Nathaniel Schmidt. "Các chuyên đề nghiên cứu về phương Đông đầu tiên ở châu Á và công tác của Hội nghiên cứu phương Đông của Mỹ, 1842 - 1922", tập san Journal of the American Oriental Society 43 (1923): 11. Cũng nên đọc bài của E.A. Speiser, "Chuyên đề nghiên cứu về Cận Đông ở Mỹ, 1939-45", Archiv Orientalni 16 (1948): 76-88.
110. Một ví dụ là sách của Henry Jessup. "Năm mươi ba năm ở Xiri" gồm 2 tập (New York: Nhà xuất bản Fleming H.Revell, 1910).
111. Để hiểu rõ mối liên quan giữa Tuyên bố Balfour và chính sách chiến tranh của Mỹ, nên xem sách của Doreen Ingrams, "Các tài liệu về Palestin 1917-1922: Nguyên nhân của sự xung đột" (London: Nhà xuất bản Cox và Syman, 1972), tr. 10 ff.

112. Mortimer Graves. "Một chính sách về quan hệ văn hóa ở Cận Đông" trong cuốn sách "Cận Đông và các nước lớn" do Frye chủ biên, tr. 76, 78.
113. George Camp Keiser. "Viện Trung Đông: Sự ra đời và vị trí của nó trong nghiên cứu quốc tế của Mỹ", trong sách "Cận Đông và các nước lớn" do Frye chủ biên, tr.80, 84.
114. Về cuộc di cư đó, nên xem cuốn sách "Sự di cư về trí tuệ: châu Âu và châu Mỹ, 1930-1960", do Donald Fleming và Bernard Vailyn chủ biên, (Cambridge, Mass: Nhà xuất bản Đại học Harvard, 1969).
115. Gustave von Grunebaum. "Đạo Hồi hiện đại: Tìm bản sắc văn hóa", (New York: Nhà xuất bản Vintage Books, 1964), tr. 55, 261.
116. Abdullah Laroui. "Về Phương pháp luận nghiên cứu Đạo Hồi: Đạo Hồi trong tấm gương soi của Gustave von Grunebaum", Diogene 38 (tháng 7-9 năm 1973): 30. Tùy bút này nằm trong sách của Laroui "Cuộc khủng hoảng của các nhà trí thức Ả-rập: chủ nghĩa truyền thống hay học thuyết coi lịch sử là quyết định?", do Diarmid Cammell dịch, (Berkeley: Nhà xuất bản Đại học California, 1976).
117. David Cordon. "Quyền tự quyết và lịch sử trong Thế giới thứ ba" (Princeton, N.J.: Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1971).
118. Laroui. "Về Phương pháp luận nghiên cứu Đạo Hồi...", *Sách đã dẫn*, tr. 41.
119. Manfred Halpern. "Nghiên cứu Trung Đông: Kiểm điểm tình hình trong lãnh vực nghiên cứu kèm theo một số ví dụ", *Tạp san World Politics* 15 (10-1962): 121-2.
120. *Sách đã dẫn*, tr. 117.
121. Leonard Binder. "Diễn văn của Tổng thống năm 1974", *Bản tin MESA* 9, số 1 (2-1975): 2.
122. *Sách đã dẫn*, tr. 5.
123. "Mạng lưới nghiên cứu Trung Đông ở Mỹ", *MERIP Reports* 38 (6-1975): 5.
124. Có 2 bài phê phán hay nhất về quyển sách "Lịch sử Đạo Hồi Cambridge". Đó là bài của Albert Hourani đăng trong tập san *The English Historical Review* 87, số 343 (4-1972): 348-57, và bài của Roger Owen trong *Journal of Interdisciplinary History* 4, số 2 (Mùa Thu 1973): 287-98.
125. P.M. Holt, Lời giới thiệu, "Lịch sử Đạo Hồi của Cambridge", do P.M. Holt, Anne K.S. Lambton và Bernard Lewis chủ biên, gồm 2 tập, (Cambridge: Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1970), 1: XI
126. D. Sourdrel. "Giòng vua Abbasid", trong sách "Lịch sử Đạo Hồi của Cambridge", do P.M. Holt và một số học giả khác chủ biên, 1:121.
127. Z.N. Zeine. "Các vùng đất Ả-rập", trong sách "Lịch sử Đạo Hồi của Cambridge", do P.M. Holt và một số học giả khác chủ biên, 1: 575.
128. Dankwart A.Rustow. "Tác động chính trị của phương Tây", trong sách "Lịch sử Đạo Hồi Cambridge", do P.M. Holt và một số học giả khác chủ biên, 1: 697.

129. Được Ingrams trích dẫn từ "Các tài liệu về Palestine 1917-1922...", *Sách đã dẫn*, tr. 31-2.
130. Robert Alter. "Thuật hùng biện và tâm trí người Ả-rập", tạp chí Commentary, tháng 10-1968, tr. 61-85. Bài báo của Alter viết theo hướng đề cao cuốn sách của tướng Yehoshafat Harkabi "Thái độ của người Ả-rập đối với Israel", (Jerusalem: Nhà xuất bản, Keter Press, 1972).
131. Gil Carl Alroy. "Người Ả-rập có thích hòa bình không?", Tạp chí Commentary, 2.1974, tr. 56-61.
132. Roland Barthes. "Các huyền thoại", do Annette Lavers dịch, (New York: Nhà xuất bản Hill & Wang, 1972), tr. 109-59.
133. Raphael Patai. "Từ con sông Vàng đến con đường Vàng: Xã hội văn hóa và sự thay đổi ở Trung Đông" (Philadelphia: Nhà xuất bản Đại học Pennsylvania, 1962; tái bản lần thứ ba), có điều chỉnh, 1969), tr. 406.
134. Raphael Patai. "Tâm trí người Ả-rập" (New York: Nhà xuất bản Charles Scribner's Sons, 1973). Một cuốn sách có tính bài chửi hơn là của John Laffin, "Xem xét tâm trí người Ả-rập: cần có sự hiểu biết" (New York: Nhà xuất bản Taplinger Publishing Co., 1976).
135. Sania Hamady. "Đặc điểm và cá tính Ả-rập" (New York: Nhà xuất bản Twayne Publishers, 1960), tr. 100. Cuốn sách của Hamady được những người Do Thái và những người ủng hộ Israel rất ưa thích. Alroy đã trích dẫn cuốn sách này với thái độ tán thưởng, và Amos Elon cũng làm như thế trong cuốn sách "Người Do Thái: các vị sáng lập và con cái" (New York: Nhà xuất bản Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (chú thích 137 dưới đây) cũng trích dẫn sách của bà Hamady nhiều lần. Mô hình của Hamady là quyển sách của Lane "Cử chỉ và tập quán của người Ai Cập hiện đại", nhưng bà không có được tài văn chương hoặc hiểu biết chung như Lane.
136. Luận điểm của Manfred Halpern được trình bày thành "Bốn kịch biểu tương phản về mối quan hệ con người trong Đạo Hồi: Hai cách tiền hiện đại và hai cách hiện đại để xử lý, với sự liên tục và sự thay đổi, hợp tác và xung đột và đạt tới công lý". Đó là một chuyên đề được trình bày tại Hội nghị Cận Đông lần thứ 22 tại Đại học Princeton về Tâm lý học và Nghiên cứu Cận Đông, 8-5-1973. Luận điểm này được chuẩn bị để phục vụ việc Halpern viết bài "Định nghĩa lại tình hình cách mạng", đăng trong Journal of International Affairs 23, số 1 (1969): 54-75.
137. Morroe Berger. "Thế giới Ả-rập ngày nay", (New York: Nhà xuất bản Doubleday Anchor Books, 1964), tr. 140. Đại bộ phận các ngụ ý trong sách này cũng được thể hiện trong các bài viết vụng về của các chuyên gia Ả-rập nửa mùa như Joel Carmichael và Daniel Lerner; và chúng được trình bày một cách tế nhị hơn trong tác phẩm của các học giả chính trị và lịch sử như Theodore Draper, Walter Laqueur và Elie Kedourie, được thể hiện mạnh mẽ trong những tác phẩm được đánh giá cao như sách của Gabriel Baer: "Dân số và xã hội ở phương Đông Ả-rập", do Hanna Szoke dịch (New York: Nhà xuất bản Frederick A. Praeger, 1964) và sách của Alfred Bonne "Nhà nước và kinh tế học ở Trung Đông: một xã hội quá độ", (London: Nhà xuất bản Routledge & Kegan Paul, 1955). Ý kiến nhất trí

của họ dường như cho rằng nếu người Ả-rập có suy nghĩ chút nào, thì họ cũng suy nghĩ khác ta, nghĩa là không nhất thiết họ suy nghĩ một cách có suy lý, và nhiều khi không có suy lý. Cũng nên đọc một chuyên đề RAND của Adel Daher, "Những xu hướng hiện nay trong tư duy tri thức Ả-rập", (RM - 5979-FF, 12-1969), trong đó đã có kết luận điển hình cho rằng, "tư duy Ả-rập rõ ràng không có cách đề cập việc giải quyết vấn đề một cách cụ thể" (tr. 29). Trong một bài tùy bút và điểm sách viết cho *Journal of Interdisciplinary History* (coi chú thích số 124 ở trên), Reger Owen đã giải thích bản thân ý niệm "Đạo Hồi" trên tư cách là một khái niệm để nghiên cứu lịch sử. Owen đặt tiêu điểm vào sách "Lịch sử Đạo Hồi của Cambridge" mà theo ông, bằng một số cách nào đó, đã vĩnh viễn hóa một ý tưởng về Đạo Hồi (và được một số tác giả như Cal Becker và Max Weber đồng tình), coi Đạo Hồi "chủ yếu là một hệ thống tôn giáo, phong kiến, phản suy lý, thiếu những đặc điểm cần thiết mà đã làm cho châu Âu có thể tiến bộ được". Nên đọc sách của Maxime Rodinson đã nêu ra những chứng cứ vững chắc vạch rõ sự hoàn toàn thiếu chính xác của luận điểm Weber, đó là sách "Đạo Hồi của chủ nghĩa Tư bản", do Brian Pearce dịch, (New York: Nhà xuất bản Pantheon Books, 1974), tr. 76-117.

138. Sania Hamady. "Đặc điểm và cá tính Ả-rập". *Sách đã dẫn*, tr. 197.
139. Berger. "Thế giới Ả-rập", *Sách đã dẫn*, tr. 151.
140. Irene Gendzier trích trong tác phẩm "Một nghiên cứu quan trọng" của Frantz Fanon, (New York: Pantheon Books, 1973), tr. 94.
141. Berger "Thế giới Ả-rập", *Sách đã dẫn*, tr. 151.
142. P.J. Vatikiotis, chủ biên cuốn sách "Cách mạng ở Trung Đông và các nghiên cứu chuyên đề khác; biên bản của một cuộc hội thảo" (London: Nhà xuất bản George Allen & Unwin, 1972), tr. 8-9.
143. *Sách đã dẫn*, tr. 12, 13.
144. Bernard Lewis. "Khái niệm của Đạo Hồi về cách mạng", trong *sách đã dẫn*, tr. 33, 38-9. Chuyên đề của Lewis "Chủng tộc và màu da trong Đạo Hồi" (New York: Nhà xuất bản Harper & Row, 1971) cũng có thái độ thù địch tương tự nhưng được trình bày với vẻ rất thông thái. Một cuốn sách khác của Lewis. "Đạo Hồi trong lịch sử: các ý tưởng, con người và sự kiện ở Trung Đông" (London: Nhà xuất bản Alcove Press, 1973), có tính chính trị rõ ràng hơn và thái độ đã kích cũng không kém gay gắt.
145. Bernard Lewis. "Cuộc nổi loạn của Đạo Hồi" trong cuốn sách "Trung Đông và phương Tây" (Bloomington: Nhà xuất bản trường Đại học Indiana, 1964), tr. 95.
146. Bernard Lewis. "Sự trở lại của Đạo Hồi", tập san *Commentary*, 1-1976, tr. 46.
147. *Sách đã dẫn*, tr. 40.
148. Bernard Lewis. "Lịch sử được nhớ lại, được phục hồi, được phát minh" (Princeton, N.J.: Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1975), tr. 68.
149. Bernard Lewis. "Đạo Hồi trong lịch sử", *Sách đã dẫn*, tr. 65.
150. Bernard Lewis. "Trung Đông và phương Tây", *Sách đã dẫn*, tr. 60, 87.
151. Bernard Lewis. "Đạo Hồi trong lịch sử", *Sách đã dẫn*, tr. 65-6.

152. Lần đầu tiên được xuất bản trong tạp chí Middle East Journal 5(1951). Sau đó, được đưa vào tập "Bài viết về các xã hội và văn hóa Ả-rập Trung Đông", do Abdulla Lutfiyye và Charles W.Churchill chủ biên (The Hague: Nhà xuất bản Mouton & Co., 1970), tr. 688-703.
153. Bernard Lewis. "Trung Đông và phương Tây", *sách đã dẫn*, tr.140.
154. Robert K.Merton. "Cách nhìn của những người ở bên trong và ở bên ngoài" trong cuốn sách "Xã hội học của khoa học: Điều tra về mặt lý thuyết và kinh nghiệm", do Norman W. Storer chủ biên, (Chicago: Nhà xuất bản Đại học Chicago, 1973), tr. 99-136.
155. Ví dụ, nên đọc, tác phẩm gần đây của Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste và các tác giả khác được đăng trong tập san Review of Middle East Studies 1 và 2 (London: Nhà xuất bản Ithaca Press, 1975,1976), các phân tích về chính trị ở Trung Đông của Noam Chomsky, và tác phẩm của Dự án nghiên cứu và thông tin về Trung Đông (MERIP). Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque và một số tác giả khác đã cung cấp một tài liệu giới thiệu rất hay là "Từ chủ nghĩa đế quốc đến phi thực dân hóa" (Paris: Nhà xuất bản Editions de Minuit, 1965).

LỜI BẠT

1. Martin Bernal. "Thần Athena Đen" (New Brunswick, N.J.: Nhà xuất bản Đại học Rutgers, tập 1, 1987; tập II, 1991); Eric J.Hobsbawn và Terence Rangers chủ biên cuốn sách "Phát minh ra truyền thống" (Cambridge: Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1984).
2. O'Hanlon và Washbrook. "Sau Đông Phương học: Văn hóa, sự phê phán và chính trị ở Thế giới thứ ba"; Prakash, "Liệu kẻ tùy tùng có thể cạnh tranh được không? Trả lời cho O'Hanlon và Wasbrook", đăng trong tập san Comparative Studies in Society and History, IV, 9 (1:1992), 141-148.
3. Trong một trường hợp đặc biệt nổi bật, thói quen về khái quát hóa một cách thiếu vô tư có vẻ đã làm cho ông ta gặp rắc rối về pháp lý. Theo báo Liberation (1-3-1994) và báo Guardian (8-3-1994), ở Pháp các tổ chức Ác-mê-ni-a và nhân quyền đã đòi truy tố Lewis cả về hình sự lẫn dân sự. Lý do: Lewis đã cải chính trên báo Pháp rằng Đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ không hề có hành động diệt chủng đối với dân Ác-mê-ni-a, và ở Pháp có quy định truy tố bất cứ ai cải chính rằng Đức phát-xít không hề phạm tội giết người hàng loạt, và điều khoản đó được sử dụng để truy tố Lewis về lời cải chính nói trên.
4. Philadelphia: Nhà xuất bản đại học Philadelphia, 1993.
5. Ann Arbor: Nhà xuất bản Đại học Michigan, 1992.
6. "Sự xung đột giữa các nền văn minh", tập san Foreign Affairs 71, 3 (Mùa Hè 1993), 22-49.
7. Ghi chú về "Hậu thực dân", Tạp chí Social Text, 31-32 (1992), 106.
8. Magdoff. "Toàn cầu hóa nhằm mục đích gì?" Cuốn sách tuyển chọn các bài báo xã hội chủ nghĩa năm 1992: một trật tự thế giới mới?", do Ralph Milliband và Leo Panitch chủ biên, (New York: Nhà xuất bản Monthly Review Press, 1992), 1-32.
9. Miyoshi. "Một thế giới không có biên giới? Từ chủ nghĩa thực dân đến chủ nghĩa dân tộc

xuyên quốc gia và sự suy thoái của Quốc gia - Nhà nước" , tập san *Critical Inquiry*, 19, 4 (Mùa Hè 1993), 726-51; Dirlik, "Ánh hào quang hậu thực dân: Sự phê phán của Thế giới thứ ba trong thời đại chủ nghĩa tư bản toàn cầu", tập san *Critical Inquiry*, 20, 2 (Mùa Đông 1994), 328-56.

10. *Ngày Dã ngoại của Ireland* (London: Nhà xuất bản Hutchinson, 1985), tr. VII-VIII.
11. Alcalay (Minneapolis: Nhà xuất bản Đại học Minnesota, 1993); Gilroy (Cambridge: Nhà xuất bản Đại học Harvard, 1993); Ferguson; London, Routledge, 1992).

MỤC LỤC

	Trang
Chú dẫn của Nhà xuất bản	5
Lời cảm ơn	7
Lời mở đầu	9
<i>Chương một: PHẠM VI CỦA ĐÔNG PHƯƠNG HỌC</i>	36
I. Hiểu biết về người phương Đông	36
II. Địa lý tưởng tượng và sự thể hiện: Đông Phương hóa người phương Đông	55
III. Những công trình nghiên cứu	77
IV. Khủng hoảng	96
<i>Chương hai: CƠ CẤU VÀ CHUYỂN ĐỔI CƠ CẤU CỦA ĐÔNG PHƯƠNG HỌC</i>	114
I. Hoạch định lại biên giới, xác định lại các vấn đề, thể tục hóa tôn giáo	115
II. Silvestre de Sacy và Ernest Renan: Nhân chủng học suy lý và phòng thí nghiệm ngữ văn	125
III. Cư trú tại phương Đông và học thuật về phương Đông: <i>Những yêu cầu của môn từ điển học và trí tưởng tượng.</i>	150
IV. Những người hành hương và những cuộc hành hương: Người Anh và người Pháp	167
<i>Chương ba: ĐÔNG PHƯƠNG HỌC NGÀY NAY</i>	199
I. Đông Phương học ngấm ngầm và rõ ràng	199
II. Phong cách, tài năng, chuyên môn, tầm nhìn: tính vật chất của Đông Phương học	223
III. Đông Phương học Anh-Pháp hiện đại nở rộ	253
IV. Giai đoạn gần đây nhất	283
Lời bạt	328
Chú thích	353

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Giáo sư TRẦN NHÂM

Biên tập: NGUYỄN KHÁNH HÒA
Trình bày, bìa: CAO QUÍ
Sửa bản in: LÊ CHÍNH

In 2000 cuốn, khổ 20x25cm, tại Xưởng in Nxb Chính trị quốc gia.

Số XB: 459-168/CXB Ngày 3-3-1997.

In xong và nộp lưu chiểu tháng 1-1998.