

EDWARD WADIE SAID



ĐÔNG PHƯƠNG LUẬN

Lưu Đoàn Huynh, Phạm Xuân Ri, Trần Văn Tuy dịch
Trần Tiến Cao Đăng hiệu đính



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

EDWARD W. SAID

Lưu Đoàn Huynh, Phạm Xuân Ri, Trần Văn Tuy dịch
Trần Tiến Cao Đăng hiệu đính



ĐÔNG PHƯƠNG LUẬN

NXB TRI THỨC

ebook@vctvegroup | 09-2021

Lời tựa

Cách đây chín năm, vào mùa xuân năm 1994, tôi đã viết lời hậu từ cho cuốn *Đông Phương luận*. Trong lời hậu từ đó, khi cố gắng làm rõ những điều mà tôi tin mình đã nói và không nói, tôi nhận mạnh không chỉ nhiều cuộc thảo luận đã diễn ra sau khi cuốn sách được xuất bản năm 1978, mà cả chuyện bằng cách nào mà một tác phẩm bàn về phương thức tái hiện “Phương Đông” lại có thể gây ra ngày càng nhiều lối hiểu sai hoặc giải thích sai. Ngày nay, cũng một điều đó song tôi nhìn với cảm giác mỉa mai hơn là bức bối, đó là dấu hiệu cho thấy tôi đã già đi đến độ nào, đồng thời những kì vọng và nhiệt tình sư phạm cũng giảm đi một cách không tránh khỏi như thường vẫn xảy ra với tuổi tác. Gần đây, hai người thầy về mặt tri thức, chính trị và nhân cách của tôi, Eqbal Ahmad và Ibrahim Abu-Lughod, đã qua đời (Lughod là một trong những người được tôi đề tặng quyển sách này), cái chết của hai người đã gây cho tôi nỗi buồn và sự mất mát, cũng như sự chấp nhận và ý chí kiên trì tiếp tục công việc của mình. Đây hoàn toàn không phải chuyện lạc quan, mà là tiếp tục tin tưởng vào tiến trình giải phóng và khai sáng đang tiếp diễn và thực sự không kết thúc, tiến trình mà, theo tôi, tạo khuôn khổ và định hướng cho chức nghiệp tri thức.

Tuy nhiên, điều vẫn còn gây ngạc nhiên cho tôi là cuốn *Đông Phương luận* tiếp tục được thảo luận và dịch sang 36 thứ tiếng trên khắp thế giới. Nhờ có những cố gắng của bạn thân và đồng

nghiệp của tôi, Giáo sư Gaby Peterberg, từng dạy tại Đại học Ben Gurion ở Israel và hiện nay làm việc tại UCLA, quyển sách đã được dịch sang tiếng Do Thái và kích thích sự thảo luận và tranh biện đáng kể trong giới độc giả và sinh viên Israel. Ngoài ra, một bản dịch tiếng Việt đã được xuất bản với sự bảo trợ của Úc. Tôi hi vọng sẽ không phải là thiếu khiêm tốn nếu nói rằng một không gian trí thức Đông Dương dường như đã được mở ra cho những luận điểm trong sách này. Dù sao, tôi rất sung sướng vì tôi đã không bao giờ dám mơ rằng một số phận tốt đẹp như vậy lại đến với tác phẩm của mình và sự quan tâm đối với những gì tôi cố gắng làm trong quyển sách đã không hoàn toàn bị quên lãng, nhất là tại nhiều vùng của chính “phương Đông”.

Tất nhiên, một phần là vì Trung Đông, người Ả-rập và đạo Hồi vẫn đang tiếp tục kích gợi nên sự thay đổi, đấu tranh, tranh luận lớn lao và, trong khi tôi đang viết các dòng này, cả chiến tranh nữa. Như tôi đã nói cách đây nhiều năm, *Đông Phương luận* là sản phẩm của những hoàn cảnh mà về cơ bản - hay đúng hơn là về căn để - rất phức tạp. Trong hồi kí của tôi, dưới nhan đề *Out of place* (Lạc chỗ), tôi đã mô tả những thế giới xa lạ và mâu thuẫn trong đó nơi tôi đã lớn lên, cung cấp cho tôi và độc giả một tường thuật chi tiết về những bối cảnh ở Palestine, Ai Cập và Libăng mà tôi cho là đã tạo nên tôi. Nhưng đó chỉ là một tường thuật rất cá nhân, không bao gồm những năm tháng tôi tham gia đấu tranh chính trị kể từ sau cuộc chiến tranh Ả-rập-Israel năm 1967, cuộc chiến mà, do hậu quả vẫn còn tồn tại đến nay (Israel vẫn đang chiếm đóng quân sự lãnh thổ Palestine và cao nguyên Golan), điều kiện đấu tranh và những ý tưởng có tầm hệ trọng mật còn đối với người Ả-rập và Mĩ thuộc thế hệ tôi

hình như vẫn đang tiếp diễn. Tuy nhiên, tôi muốn khẳng định một lần nữa rằng sở dĩ cuốn sách này và, theo đó, hoạt động tri thức của tôi nói chung đã thực sự trở thành hiện thực là nhờ cuộc sống của tôi trong tư cách Giáo sư Đại học. Tuy nhiều khi người ta vẫn nêu ra các nhược điểm và vấn đề của nó, song đại học Mĩ nói chung và Đại học Columbia của tôi nói riêng vẫn là một trong những địa điểm hiếm hoi còn lại ở Mĩ nơi mà việc suy tư và nghiên cứu còn có thể được tiến hành theo một cách hầu như không tưởng. Tôi không bao giờ giảng dạy bất cứ điều gì về Trung Đông, bởi chuyên ngành của tôi là giảng dạy về khoa học nhân văn chủ yếu của châu Âu và Mĩ, chuyên gia về văn học so sánh hiện đại. Trường đại học và việc giảng dạy hai thế hệ sinh viên hạng nhất cùng các đồng nghiệp tuyệt vời đã giúp tôi có thể tiến hành những nghiên cứu mang tính suy ngẫm và phân tích được đưa vào quyển sách này. Tuy có nhiều tham chiếu đến những vấn đề cấp thiết của thế tục, *Đông Phương luận* vẫn là một quyển sách về văn hóa, ý tưởng, lịch sử và quyền lực, chứ không phải thuần túy về chính trị Trung Đông. Đó là khái niệm của tôi ngay từ đầu, là điều rất rõ ràng và hiện nay càng rõ ràng hơn.

Tuy vậy, cuốn *Đông Phương luận* liên quan chặt chẽ đến các động năng đầy hỗn độn trong lịch sử đương đại. Vì vậy, trong sách, tôi đã nhấn mạnh rằng chữ “*Phương Đông*” và khái niệm “*Phương Tây*” không có tính ổn định nào về mặt bản thể luận, mỗi từ ấy đều do cố gắng của con người tạo ra, một phần là để khẳng định, một phần là để nhận dạng “*Cái Khác*” hay “*Kẻ Khác*”. Những hư cấu tuyệt đỉnh đó đã dễ dàng bị người ta thao túng và bị vận dụng nhằm mục đích điều khiển những cơn mê

đắm tập thể, điều này là rõ ràng hơn bao giờ hết trong thời đại chúng ta, khi mà việc kích động nỗi sợ, lòng căm thù, sự ghê tởm, cùng với lòng tự cao và sự ngạo mạn đang trỗi dậy trở lại - phần lớn điều này liên quan đến một bên là đạo Hồi và người Arập còn bên kia là “chúng ta”, người phương Tây - đang diễn ra trên bình diện lớn. Trang đầu của *Đông Phương luận* mở ra với việc mô tả Nội chiến Libăng nổ ra năm 1975 và kết thúc năm 1990, nhưng bạo lực và đổ máu vẫn tiếp tục cho đến phút này. Đã có thất bại của tiến trình hòa bình Oslo, cuộc nổi dậy thứ hai của nhân dân Palestine (*intifada*) và nỗi thống khổ khủng khiếp của họ khi Israel lại xâm lược vùng Bờ Tây và dải Gaza bằng máy bay F-16 và trực thăng Apache liên tục tấn công các thường dân không được bảo vệ như là một phần của cuộc trừng phạt tập thể từ phía Israel. Hiện tượng đánh bom tự sát đã xuất hiện với hậu quả tàn phá ghê gớm, mà đặc biệt khủng khiếp và bi thảm như trong sách Khải Huyền dĩ nhiên là vụ 11/9 và hệ quả của nó là các cuộc chiến của Mĩ tại Afghanistan và Iraq. Khi tôi viết các dòng này, cuộc xâm lược đế quốc và chiếm đóng phi pháp không được chuẩn thuận của Anh và Mĩ ở Iraq vẫn đang được tiến hành, mà hệ quả nhân tiên là sự tàn phá về vật chất, bất ổn về chính trị và thêm những cuộc xâm lược mới thật sự khủng khiếp. Tất cả những điều này là một bộ phận của cái được giả định là xung đột của các nền văn minh, không kết thúc, không khoan nhượng, không thể sửa chữa hoặc giảm thiểu được. Tuy nhiên, tôi không nghĩ điều đó sẽ xảy ra.

Tuy nhiên, tôi ước gì mình có thể nói rằng sự hiểu biết chung ở Mĩ về Trung Đông, người Arập và Hồi giáo đã có cải thiện phần nào, nhưng than ôi, điều đó đã không xảy ra. Vì mọi loại lí

do, tình hình ở châu Âu dường như tốt hơn đáng kể. Còn ở Mĩ, thái độ trở nên cứng rắn hơn, thói quen giản lược hóa mang tính hạ nhục [đối với Kẻ Khác] và lối nghĩ sáo mòn của kẻ ngạo mạn đắc thắng ngày càng siết chặt hơn, sự khuynh loát của sức mạnh thô bạo kết hợp với sự khinh rẻ mang tính đơn giản hóa đối với những ai bất đồng với mình và những “Kẻ Khác”, tất cả những thứ đó xứng hợp và song hành với việc cướp bóc và phá hủy các thư viện và bảo tàng Iraq. Điều mà các nhà lãnh đạo của chúng ta cùng bọn tay sai trí thức của họ không thể hiểu là: lịch sử không thể bị xóa sạch như một cái bảng để “chúng ta” có thể viết tương lai của chúng ta lên đó và áp đặt lối sống của chúng ta lên các dân tộc nhỏ yếu hơn. Người ta rất thường nghe thấy các quan chức cao cấp ở Washington và các nơi khác nói sẽ thay đổi bản đồ Trung Đông, làm như họ có thể xóc lui xóc tới các xã hội có từ cổ xưa và vô số dân tộc giống như các hạt lạc trong một cái lọ. Điều này đã nhiều lần xảy ra với phương Đông, cái cấu trúc nửa huyền thoại mà kể từ khi Napoléon xâm lược Ai Cập vào cuối thế kỉ 18 đã được tạo ra rồi tái tạo vô số lần bằng hành vi sức mạnh thông qua một hình thức quyền biến của kiến thức nhằm khẳng định rằng đó là bản chất của phương Đông và chúng ta cần phải xử lí với nó như vậy. Trong tiến trình đó, vô số lớp trầm tích của lịch sử bao gồm rất nhiều lịch sử và dân tộc, ngôn ngữ, trải nghiệm và văn hóa, tất cả đều bị gạt đi hoặc phớt lờ, bị đổ vào những đồng cát cùng với những kho báu bị xay nát thành những mẫu vô nghĩa và bị lấy ra khỏi các thư viện và bảo tàng Baghdad. Lập luận của tôi: lịch sử là do những con người nam nữ làm ra, nó có thể bị phá đi và viết lại, luôn luôn với những [sự kiện] bị im đi và bị bỏ qua, luôn luôn với những hình thù bị

áp đặt và những sự biến dạng được dung thứ, sao cho “miền Đông” (East) và phương Đông (Orient) “của chúng ta” trở thành “của chúng ta”, sở hữu của chúng ta và chịu sự chỉ đạo của chúng ta.

Tôi xin nói lại rằng tôi không có một phương Đông “đích thực” nào để ủng hộ bằng lập luận cả. Tuy nhiên, tôi kết sức kính trọng sức mạnh và thiên tư của các dân tộc khu vực đó trong cuộc đấu tranh cho cách họ nhìn nhận bản thân mình, cách họ hình dung họ muốn trở thành gì. Đã có một sự đả kích đối với các xã hội đương đại của người Arập và Hồi giáo, nói rằng họ lạc hậu, thiếu dân chủ, xóa bỏ quyền phụ nữ, đả kích ô ạt và hung hăng một cách có tính toán đến nỗi chúng ta quên rằng những khái niệm như hiện đại, khai sáng và dân chủ không hề là những quan niệm đơn giản và đã được thỏa thuận mà người ta có thể tìm thấy hoặc không tìm thấy giống như trứng ngày lễ Phục sinh trong phòng khách gia đình. Thái độ vô tâm kì lạ của những nhà tuyên truyền chán ngấy khi họ phát ngôn nhân danh chính sách ngoại giao mà lại không có ý niệm sống động nào (hoặc không có chút hiểu biết gì) về ngôn ngữ của những gì mà những con người sống thực đang nói, nó đã tạo ra một khung cảnh khô cằn dành sẵn cho sức mạnh Mĩ lắp ráp nên một mô hình thể phẩm về “dân chủ” thị trường tự do, mà không may mắn nghi ngờ rằng những dự án như vậy không tồn tại bên ngoài trí tưởng tượng của nhà văn hư cấu.

Tôi cũng lập luận rằng có sự khác nhau giữa một bên là hiểu biết về các dân tộc khác và các thời đại khác vốn là kết quả của sự hiểu biết, thông cảm, nghiên cứu kĩ lưỡng và phân tích khách quan, còn bên kia là sự hiểu biết (nếu có thể gọi đó là hiểu biết)

vốn là bộ phận của một chiến dịch tổng thể nhằm tự khẳng định mình, hiếu chiến và gây chiến. Dù sao, có một khác biệt sâu xa giữa một đảng là ý chí muốn hiểu vì mục đích chung sống và mở rộng tầm mắt đầy tính nhân văn còn một đảng là ý chí thống trị vì mục đích không chế và cai quản từ bên ngoài. Chắc chắn, một trong những thảm họa tri thức của lịch sử là một cuộc chiến tranh để quốc được gây ra do một nhóm nhỏ quan chức Mĩ không do dân bầu ra (người ta gọi họ là điều hâu con, vì không một người nào trong số họ đã từng phục vụ trong quân đội) để đánh một chế độ độc tài vốn đã bị tàn phá ở Thế giới thứ ba vì những lí do hoàn toàn mang tính ý hệ liên quan đến sự thống trị thế giới, kiểm soát an ninh và tài nguyên khan hiếm nhưng được che đậy bằng ý đồ chân thực, được xúc tiến nhanh và được biện giải bởi các nhà Đông Phương luận đã phản bội thiên chức học giả của họ. Có ảnh hưởng lớn đối với Lầu Năm Góc và Hội đồng An ninh Quốc gia của Bush là những người như Bernard Lewis và Fouad Ajami, chuyên gia về thế giới Arập và Hồi giáo, những kẻ đã giúp các phần tử điều hâu Mĩ nghĩ về những hiện tượng trái tự nhiên như tâm trí người Arập và sự suy thoái của đạo Hồi trong nhiều thế kỉ, [những thứ] mà duy chỉ sức mạnh của Mĩ mới có thể đảo ngược. Ngày nay, các hiệu sách Mĩ đầy rẫy những sách báo với những bài viết dài có đầu đề rất kêu về Hồi giáo và khủng bố, vạch mặt đạo Hồi, mối đe dọa của người Arập và nguy cơ Hồi giáo, tất cả đều được viết bởi những nhà bút chiến chính trị tự cho mình có vốn hiểu biết được bồi dưỡng nhờ các chuyên gia được cho là đã thâm nhập sâu vào tim óc các dân tộc phương Đông kì lạ kia vốn là gai nhọn khủng khiếp đâm vào da thịt “chúng ta”. Đi kèm những chuyên gia hiếu chiến đó là các kênh

thông tin có mặt khắp nơi như CNN và Fox cùng với vô số đài phát thanh tôn giáo và phái hữu, các báo cỡ nhỏ chuyên đăng tin giật gân và các nhà báo trí thức rởm, tất cả đều nhai lại cũng những điều hư cấu không thể kiểm chứng đó, cũng những nhận định khái quát hồ đồ đó nhằm động viên “nước Mĩ” chống lại con quỷ nước ngoài.

Dù có nhiều nhược điểm và thất bại khủng khiếp và một nhà độc tài tệ hại (nhà độc tài đó một phần nào đã được tạo nên cách đây hai thập niên do chính sách của Mĩ), nhưng giá như Iraq là nước sản xuất nhiều chuối và cam nhất thế giới thì chắc chắn đã không có chiến tranh, không có sự kích động quá mức nào về những vũ khí giết người hàng loạt vốn đã bí mật biến mất, không có việc vận chuyển một số lớn lục quân, không quân và hải quân đi xa đến 7.000 dặm để nhân danh “tự do” phá hủy một nước ít ai biết đến kể cả những người Mĩ có học vấn. Nếu không có một ý thức được tổ chức tốt cho rằng những người ở vùng đó không giống “chúng ta” và không hoan nghênh các giá trị của “chúng ta” - điều cốt lõi của giáo điều Đông Phương luận truyền thống mà sự ra đời và lan truyền của nó đã được mô tả trong quyển sách này - thì đã không có chiến tranh.

Chính là từ cái cơ quan bao gồm những học giả chuyên nghiệp được tuyển dụng và trả lương bởi những người Hà Lan đi xâm chiếm Malaysia và Indonesia, các đạo quân Anh ở Ấn Độ, Lưỡng Hà, Ai Cập, Tây Phi, các đạo quân Pháp ở Đông Dương và Bắc Phi, rồi các cố vấn Mĩ làm việc ở Lầu Năm Góc và Nhà Trắng, sử dụng cũng những sáo cũ tương tự, cũng những thứ khuôn mòn hạ nhục người khác, cũng những sự biện minh tương tự cho sức mạnh và bạo lực (dù sao, bản đại hợp xướng

của họ nói rằng sức mạnh là ngôn ngữ duy nhất mà dân phương Đông hiểu được) trong trường hợp này cũng như trong các trường hợp trước đây. Hiện nay, một đạo quân thầu khoán tư nhân và nhà kinh doanh hăng hái đã gia nhập đạo quân đó ở Iraq, họ sẽ được giao làm mọi việc từ viết sách giáo khoa đến xây dựng hiến pháp, cải tạo và tư nhân hóa cuộc sống chính trị của Iraq và ngành công nghiệp dầu hỏa của nó. Trong các phát biểu chính thức của mình, mọi đế chế đều nói rằng mình không giống các đế chế khác, các kẻ khác, rằng hoàn cảnh của mình là đặc biệt, rằng mình có sứ mệnh khai sáng, văn minh hóa, đem lại trật tự và dân chủ, và chỉ sử dụng bạo lực như là biện pháp cuối cùng, và điều đáng buồn hơn nữa là luôn luôn có một dàn hợp xướng của những người trí thức sẵn lòng nêu những luận điểm nhằm làm cho ta yên lòng về chuyện cũng có những đế chế ôn hòa hoặc vị tha, làm như người ta không nên tin vào các chứng cứ do mình tận mắt thấy về sự tàn phá, khổ sở và chết chóc mà *sứ mệnh văn minh* mới nhất đã đem lại.

Một đóng góp đặc biệt của Mĩ vào diễn ngôn của đế chế là ngôn từ chuyên ngành của các chuyên gia chính sách. Họ nói: Không cần dùng ngôn ngữ Arập, Ba Tư hay Pháp để thuyết giảng rằng hiệu ứng domino của dân chủ chính là điều mà thế giới Arập cần. Những chuyên gia này, đầy hiếu chiến và ngu dốt, mà trải nghiệm về thế giới chỉ hạn chế ở các cuốn sách được nhào nặn ra ở Beltway nói về “chủ nghĩa khủng bố”, chủ nghĩa tự do, chủ nghĩa chính thống Hồi giáo và chính sách ngoại giao Hoa Kỳ, hoặc về sự “cáo chung của lịch sử”. Tất cả các thứ đó tranh nhau giành sự chú ý và giành quyền gây ảnh hưởng của họ, mà không đếm xỉa gì đến tính chân thực hoặc sự phản tư hoặc kiến

thức thực sự. Điều quan trọng là những thứ đó nghe có vẻ hiệu quả và mưu trí như thế nào, ai có thể ủng hộ nó. Khía cạnh tệ hại nhất của thứ quan điểm yếu tính luận [essentialist] đó là nó làm cho nỗi thống khổ và đau đớn của con người, dù lớn đến đâu, bỗng dưng bị dẹp bỏ cứ như không. Trí nhớ và cùng với nó là quá khứ lịch sử bị xóa bỏ bằng cái câu cửa miệng, xỏ toẹt, đầy khinh rẻ mà người Mỹ hay dùng; “Các anh là lịch sử”.

Hai mươi lăm năm sau khi xuất bản, *Đông Phương luận* lại nêu lên câu hỏi liệu chủ nghĩa đế quốc hiện đại có bao giờ kết thúc hay không, hay vẫn tiếp tục ở phương Đông sau khi tiến vào Ai Cập cách đây hai thế kỷ? Người ta nói với người Ả-rập và Hồi giáo rằng nạn nhân luận [victimology] và việc nhấn mạnh sự tàn phá, cướp bóc của các đế chế chỉ là những cách để tránh né trách nhiệm trong hiện tại. Nhà Đông Phương luận hiện đại nói: Các người thất bại rồi, các người sai rồi. Tất nhiên, V. S. Naipaul cũng đã phần nào đóng góp cho văn học theo cách này, khi ông nói rằng các nạn nhân của đế quốc tiếp tục kêu than, khóc lóc trong khi đất nước của họ ngày càng suy thoái, sa sút. Nhưng đó là một phép tính mới nông cạn làm sao về sự xâm nhập của Đế chế, nó chỉ mô tả một cách rất ư hạn chế sự bóp méo khổng lồ mà đế quốc đã gây ra cho cuộc sống của “những dân tộc nhỏ yếu” và các “chủng tộc bị trị” từ thế hệ này sang thế hệ khác, nó tránh né không muốn nhìn nhận cái sự thật rằng mãi đến ngày nay, sau bao nhiêu năm, đế quốc vẫn đang tiếp tục xâm nhập vào cuộc sống của người Palestine, Congo, Algérie và Iraq chẳng hạn. chúng ta đã đánh giá đúng rằng Lò thiêu - việc Đức tàn sát 6 triệu người Do Thái trước và trong Chiến tranh thế giới thứ hai - đã vĩnh viễn làm thay đổi ý thức của thời đại chúng

ta, Vậy thì tại sao chúng ta không thể có nhận thức tương tự về những gì chủ nghĩa đế quốc và Đông Phương luận đã làm và đang làm? Hãy nghĩ đến cái đường lối vốn đã bắt đầu từ Napoléon, tiếp tục với sự phát triển của Đông Phương luận và việc tiếp quản Bắc Phi, rồi dẫn tới những hành động tương tự ở Việt Nam, Ai Cập và, trong suốt thế kỉ 20, trong cuộc chiến tranh giành dầu hỏa và vị trí chiến lược ở vùng Vịnh, Iraq, Syria, Palestine và Afghanistan. Thế rồi hãy nghĩ về điều ngược lại là sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân tộc chống thực dân, thông qua giai đoạn ngăn giành được độc lập, thời đại các cuộc đảo chính quân sự, phiến loạn, nội chiến, cuồng tín tôn giáo, cuộc đấu tranh phi lí và sự tàn nhẫn không khoan nhượng chống lại nhóm “người bản địa” cuối cùng. Từng giai đoạn và thời đại đó sản sinh ra những kiến thức lệch lạc của riêng mình về “người khác”, những hình ảnh giản lược hóa của riêng nó, các cuộc khẩu chiến và bút chiến liên miên của riêng nó.

Ý tưởng của tôi trong *Đông Phương luận* là sử dụng các phê bình nhân văn để mở ra những lĩnh vực đấu tranh, nêu ra một chuỗi tư duy và phân tích dài hơn để thay thế những đợt bút chiến ngắn, dữ dội đầy nộ cuồng làm nghẽn tắc tư duy vốn dĩ cầm tù chúng ta trong những chiêu bài, thay cho những biện luận thù địch mà mục đích là tạo ra một căn tính tập thể hiểu chiến chứ không phải để tạo ra hiểu biết và trao đổi tri thức. Tôi đã gọi điều tôi tìm cách làm là “chủ nghĩa nhân văn”, một danh từ tôi tiếp tục dùng một cách ngoan cường dù những nhà phê bình hậu hiện đại tinh vi đã bác bỏ nó một cách đầy khinh miệt. Dùng từ “chủ nghĩa nhân văn”, trước hết tôi muốn nói đến nỗ lực tìm cách xua tan những xiềng xích do Blake và đầu óc con

người tạo ra để chúng ta có thể sử dụng đầu óc mình theo hướng lịch sử và duy lý vì mục đích hiểu biết trên cơ sở phản tư và phát hiện đích thực. Hơn nữa, chủ nghĩa nhân đạo được hỗ trợ bởi ý thức rằng mình thuộc chung một cộng đồng với những người giải thích khác và những xã hội khác, những thời kì khác: do đó, nói một cách chặt chẽ, không hề có người nhân văn nào là người nhân văn cô lập cả.

Điều đó có nghĩa là mọi lĩnh vực đều gắn với mọi lĩnh vực khác, và không có gì xảy ra trong thế giới chúng ta lại bị cô lập và không có chút may mắn ảnh hưởng bên ngoài. Điều gây nản lòng là việc nghiên cứu văn hóa có phê phán càng cho ta thấy điều trên là đúng thì cách nhìn đó lại càng có vẻ có ít ảnh hưởng, và những quan điểm giản lược mang tính phân cực theo lãnh thổ kiểu như “Đạo Hồi đối lập với phương Tây” càng có vẻ thắng thế.

Đối với những ai trong chúng ta mà hoàn cảnh bắt buộc phải thực sự sống một cuộc sống đa văn hóa, có liên quan đến Hồi giáo và phương Tây, từ lâu tôi đã nghĩ rằng chúng ta có trách nhiệm đặc biệt về mặt tri thức và tinh thần gắn liền với những việc chúng ta làm trong tư cách học giả và người trí thức. Chắc chắn là những người trí thức chúng ta có trách nhiệm làm phức tạp hóa và/hoặc tháo dỡ các công thức có tính thu nhỏ/quy giản hóa và loại tư duy mơ hồ nhưng lại có sức mạnh dẫn dắt tâm trí con người xa rời lịch sử và trải nghiệm cụ thể của con người mà đi vào lĩnh vực hư cấu mang tính ý hệ, đối đầu siêu hình và đam mê tập thể. Điều này không có nghĩa là chúng ta không thể phát biểu về những vấn đề bất công và đau khổ, nhưng chúng ta cần luôn luôn làm điều đó trong một bối cảnh thực tiễn phong phú

của lịch sử, văn hóa và kinh tế-xã hội. Vai trò của chúng ta là mở rộng diện thảo luận, chứ không phải đặt ra những giới hạn phù hợp với giới cầm quyền. Tôi đã dành phần lớn đời mình trong ba mươi lăm năm qua để ủng hộ quyền dân tộc tự quyết của nhân dân Palestine, nhưng tôi luôn luôn cố gắng làm việc đó mà đồng thời vẫn chú ý đầy đủ đến thực tế của nhân dân Do Thái cùng những đau khổ của họ do đàn áp và diệt chủng. Điều cao nhất là cuộc đấu tranh về bình đẳng ở Palestine và Israel nên được hướng vào một mục tiêu nhân bản, nghĩa là chung sống với nhau, và thôi không đàn áp và bác bỏ [lẫn nhau]. Không phải ngẫu nhiên mà tôi nói rằng Đông Phương luận và chủ nghĩa chống xêmit có những cội rễ chung. Do đó, dường như các nhà trí thức độc lập rất cần phải luôn luôn nêu ra những mô hình thay thế cho các mô hình mang tính giản lược hóa và câu thúc dựa trên sự thù địch lẫn nhau, vốn đã từng ngự trị ở Trung Đông và các nơi khác rất lâu.

Bây giờ tôi xin nói về một mô hình thay thế khác hết sức quan trọng đối với công việc của tôi. Trong tư cách một nhà nhân văn hoạt động về văn học, tôi đã được đào tạo bốn mươi năm trong lĩnh vực văn học so sánh mà những ý tưởng đi đầu của nó đã có ở Đức từ cuối thế kỷ 18 đầu thế kỷ 19. Trước đó tôi phải nói đến sự đóng góp hết sức sáng tạo của Giambattista Vico, nhà triết học và ngôn ngữ học người Napoli mà những tư tưởng từng đi trước và sau đó nhập vào chuỗi các nhà tư tưởng Đức mà tôi sẽ trích dẫn. Các nhà tư tưởng Đức này thuộc về thời đại của Herder và Wolf, tiếp sau đó là Goethe, Humboldt, Dilthey, Nietzsche, Gadamer và cuối cùng là các nhà ngôn ngữ học Lãng mạn vĩ đại của thế kỷ 20 là Erich Auerbach, Leo Spitzer và Ernst Robert

Curtius. Đối với những người trẻ tuổi của thế hệ ngày nay, bản thân ý tưởng về ngôn ngữ học gợi cho họ nghĩ tới thứ gì đó vô cùng cổ lỗ bốc mùi thiu, nhưng trên thực tế ngữ văn là ngành học thuật cơ bản và sáng tạo nhất trong các ngành học thuật giải thích. Một ví dụ rất đáng khâm phục về việc này là Goethe quan tâm đến đạo Hồi nói chung và Hafiz nói riêng, một sự đam mê sâu sắc đến mức ông đã viết tác phẩm *West-östlicher Divan* (Đông Tây thi tập) và điều đó sau này ảnh hưởng đến ý tưởng của ông về Văn chương Thế giới (Weltliteratur) coi việc nghiên cứu mọi nền văn chương thế giới như một tổng thể hài hòa, có thể hiểu được về mặt lí thuyết, giúp ta bảo toàn được cá tính của mỗi tác phẩm mà không bỏ mất cái toàn thể.

Do đó, có một sự mỉa mai khá lớn khi ta nhận thấy rằng do ngày nay thế giới toàn cầu hóa đang thu nhỏ lại theo một số cách đáng buồn như tôi đã nói, chúng ta có thể đang tiến tới một loại tiêu chuẩn hóa và một sự đồng nhất mà ngăn chặn chúng chính là cốt lõi tư tưởng của Goethe. Trong một luận văn xuất bản năm 1951 nhan đề “Ngữ văn của văn học thế giới”, Erich Auerbach đã nêu ra chính xác một ý kiến như thế từ đầu thời kì hậu chiến, vốn cũng là lúc chiến tranh lạnh bắt đầu. Quyển sách vĩ đại của ông nhan đề *Mimesis*, xuất bản năm 1946 nhưng được viết khi ông phải sống lưu vong trong thời gian chiến tranh, sinh sống bằng nghề dạy các ngôn ngữ có nguồn gốc từ tiếng Latin phổ thông (Ý, Tây Ban Nha, Pháp, Rumani) tại Istanbul, Thổ Nhĩ Kỳ. Quyển sách này nhằm minh chứng cho tính đa dạng và cụ thể của thực tại được thể hiện trong văn chương phương Tây từ Homere đến Virginia Woolf, song, khi đọc nó năm 1951 ta cảm thấy rằng với Auerbach nó là bài ca than khóc về một thời

kì mà người ta có thể giải thích các văn bản bằng ngôn ngữ học, một cách cụ thể, nhạy cảm và trực giác, sử dụng kiến văn quảng bác và việc nắm vững một số ngôn ngữ để hỗ trợ loại hiểu biết mà Goethe xiển dương hầu có thể hiểu văn chương Hồi giáo.

Sự hiểu biết tích cực về ngôn ngữ và lịch sử là cần thiết nhưng không bao giờ đủ, cũng như việc tập hợp một cách máy móc các sự kiện không phải là một phương pháp đủ để có thể biết và hiểu được chẳng hạn như thế nào là một tác gia cỡ Dante. Yêu cầu chủ yếu của loại hiểu biết về ngôn ngữ mà Auerbach và các bậc tiền bối của ông bàn đến và tìm cách thực hành là một yêu cầu vốn thâm nhập một cách đầy đồng cảm và chủ quan vào cuộc sống của văn bản xét từ cái nhìn của thời đại và tác giả của nó (*eingefühling*). Thay vì có thái độ xa lánh và thù địch đối với một thời đại khác và một văn hóa khác, ngôn ngữ học mà họ áp dụng với *Văn chương chế giới* bao hàm một tinh thần nhân văn sâu sắc được triển diễn với lòng rộng lượng và hiếu khách, nếu tôi có thể dùng được từ này. Như vậy, tâm trí của người lí giải chủ động tạo ra một chỗ bên trong mình dành cho một cái khác ngoại lai. Và tinh thần sáng tạo trong việc tạo ra một chỗ dành cho những tác phẩm mà nếu nhìn khác đi sẽ là lạ lẫm và xa xôi, đó là phương diện quan trọng nhất trong sứ mệnh ngữ văn của người lí giải.

Tất cả những điều đó rõ ràng đã bị chủ nghĩa quốc xã phá hoại và hủy diệt ở Đức. Sau khi chiến tranh kết thúc, Auerbach đau buồn nhận xét rằng việc chuẩn hóa các ý tưởng, cùng với sự chuyên môn hóa ngày càng tăng của kiến thức, đã thu hẹp dần cơ hội cho loại công trình ngôn ngữ mang tính truy vấn và tìm hiểu không ngừng mà ông là đại diện, và, than ôi, càng đáng

buồn là sau khi Auerbach qua đời năm 1957 thì cả ý tưởng lẫn thực hành về nghiên cứu nhân văn đã co rút lại cả về quy mô lẫn tính trọng tâm. Nền văn hóa sách, vốn dựa trên nghiên cứu hồ sơ lưu cũng như các nguyên tắc chung về tư duy đã từng hỗ trợ chủ nghĩa nhân văn như một ngành nghiên cứu lịch sử, nay hầu như đã biến mất. Thay vì đọc theo nghĩa thực sự của từ, sinh viên và người nghiên cứu hiện nay nhiều khi bị phân tâm bởi thứ kiến thức manh mún có trên mạng Internet và phương tiện truyền thông đại chúng.

Tôi tệ hơn nữa, giáo dục bị đe dọa bởi chủ nghĩa chính thống mang tính dân tộc chủ nghĩa và tôn giáo vốn nhiều khi được lan truyền bởi truyền thông đại chúng bởi chúng tập trung một cách phi lịch sử và giật gân vào các cuộc chiến tranh điện tử từ xa gây cho người xem cảm giác về độ chính xác như phẫu thuật nhưng trên thực tế có tác dụng làm cho người ta không thấy được những thống khổ và tàn phá khủng khiếp do chiến tranh “sạch” thời hiện đại gây ra. Trong việc mô tả là ma quỷ một kẻ thù chưa hề được biết đến vốn đã bị gán mác “khủng bố” nhằm mục đích chung là kích động quần chúng và giữ cho họ luôn căm giận, các hình ảnh trên phương tiện truyền thông đã gây quá nhiều chú ý và có thể được khai thác vào những thời kì khủng hoảng và bất an như đã xảy ra trong thời kì sau ngày 11/9. Trên tư cách là người Mỹ lẫn người Ả-rập, tôi cần phải yêu cầu độc giả không nên đánh giá thấp loại quan điểm đơn giản hóa về thế giới mà một nhóm tương đối nhỏ quan chức dân sự tại Lầu Năm Góc đã xây dựng nhằm phục vụ cho chính sách của Mỹ đối với toàn bộ thế giới Ả-rập và Hồi giáo, một quan điểm mà trong đó khủng bố, chủ động gây chiến phòng ngừa và đơn phương thay đổi chế độ

chính trị - với sự hỗ trợ của ngân sách quân sự lớn nhất trong lịch sử - là những ý tưởng chính được tranh luận không ngừng đến mức cạn kiệt bởi một thứ truyền thông vốn đã tự trao cho mình vai trò sản sinh ra những người gọi là “chuyên gia” chuyên biện minh cho đường lối chung của chính phủ Mỹ.

Phản tư, tranh biện, lập luận dựa trên suy lí, nguyên tắc đạo lí dựa trên khái niệm thế tục cho rằng con người cần phải tạo ra lịch sử của bản thân mình, tất cả đã bị thay thế bởi những ý tưởng trêu tượng tôn vinh “tính ngoại lệ” của Mỹ hay phương Tây, gạt bỏ tính liên quan của bối cảnh, coi khinh và chế giễu các nền văn hóa khác, có lẽ bạn sẽ nói rằng tôi đã chuyển quá nhiều lần đột ngột từ một đảng là giải thích theo hướng nhân văn sang một đảng là chính sách ngoại giao, và một xã hội hiện đại và công nghệ, có sức mạnh chưa từng có và mạng internet và máy bay phản lực F-16 thì rốt cuộc phải được chỉ huy bởi những chuyên gia về chính sách - kĩ thuật ghê gớm như Donald Rumsfeld và Richard Perle. Nhưng cái thực sự đã bị mất đi là cảm thức về mật độ và tính tùy thuộc lẫn nhau của cuộc sống con người, thứ vốn không thể bị thu gọn lại thành một công thức cũng không thể bị gạt bỏ coi như không có liên quan. Thậm chí ngôn ngữ chiến tranh cũng là thứ ngôn ngữ cực kì phi nhân hóa. Một nữ hạ nghị sĩ phát biểu trên Đài truyền hình quốc gia đã nói: “Chúng ta sẽ đi đến đó, bắt Saddam, tiêu diệt quân đội của y bằng những cuộc tiến công sạch sẽ chính xác như phẫu thuật và rồi mọi người sẽ nghĩ đấy thật là vĩ đại”. Tôi cảm thấy quả thật đây là một triệu chứng rõ rệt cho thời điểm bấp bênh mà chúng ta đang trải qua khi nghe Phó Tổng thống cheney đọc bài diễn văn cứng rắn ngày 26/8/2002 về lí do cấp thiết phải tiến

công Iraq. Trong diễn văn đó, cheney dẫn lời một “chuyên gia” duy nhất về Trung Đông ủng hộ can thiệp quân sự chống Iraq, và đó là một học giả Ả-rập được thuê làm cố vấn cho phương tiện truyền thông Mỹ, được trả lương sau mỗi tội. Người này liên tục nhắc đi nhắc lại sự căm thù của mình đối với nhân dân mình và chối bỏ hoàn cảnh xuất thân của mình. Một “sự phản bội của bọn thư lại” [trahison des clercs] kiểu này là dấu hiệu cho thấy chủ nghĩa nhân văn chân chính có thể thoái bộ thành chủ nghĩa sô-vanh hiếu chiến và chủ nghĩa yêu nước giả hiệu như thế nào.

Đây là một bên của tranh luận toàn cầu. Tại các nước Ả-rập và Hồi giáo, tình hình cũng không tốt hơn chút nào. Như Roula Khalaf, trong một bài báo rất hay trên *Thời báo tài chính* (Financial Times) ngày 4/9/2002 đã lập luận, việc khu vực này dễ dàng rơi vào một chủ nghĩa chống Mỹ dễ dãi cho thấy họ hiểu ít như thế nào về chuyện nước Mỹ thực ra là một xã hội gì. Bởi chính phủ các nước Ả-rập và Hồi giáo tương đối bất lực trong việc tác động vào chính sách của Mỹ đối với mình, cho nên họ tập trung lực lượng vào việc đàn áp và kiểm chế nhân dân mình, kết quả là làm nảy sinh sự oán hận, căm tức và nguyên rủa trong bất lực; những thứ này khiến cho lại càng trở nên đóng chặt những xã hội nơi các ý tưởng thế tục về lịch sử con người và phát triển con người đã bị áp đảo bởi thất bại và tuyệt vọng, cũng như bởi một đạo Hồi xây dựng dựa trên việc học thuộc lòng, sự xóa bỏ những gì bị coi là các hình thức khác của kiến thức thế tục đang cạnh tranh với nó, và sự không có khả năng phân tích và trao đổi ý tưởng trong cái thế giới nhìn chung là không hòa hợp của diễn ngôn hiện đại. Việc dần dần biến mất truyền thống *ijtihad* kiệt xuất của Hồi giáo là một trong những thảm họa chủ

yếu về văn hóa của thời đại chúng ta, mà hậu quả là tư duy phê phán và việc cá nhân tự mình vật lộn với các vấn đề của thế giới hiện đại đã bị mất đi, thay vào đó là sự thống trị của chủ nghĩa chính thống và giáo điều.

Tôi không muốn nói rằng thế giới văn hóa đã đơn giản thụt lùi ở một bên là một Tân Đông Phương luận hiếu chiến còn ở bên kia thì với chủ nghĩa bác bỏ trắng thừng [*blanket rejectionism*]. Hội nghị cấp cao quốc tế của Liên Hiệp Quốc ở Johannesburg, đâu có bao nhiêu hạn chế, vẫn đã cho thấy rằng trên thực tế có một sự tương đồng rộng lớn về những mối quan tâm toàn cầu, với những vấn đề cụ thể liên quan đến môi trường, nạn đói, khoảng cách giữa các nước tiến bộ và các nước đang phát triển, sức khỏe và nhân quyền, cho thấy có sự xuất hiện đáng mừng của một nhận thức tập thể mới làm cho cái khái niệm vốn dĩ hời hợt về “một thế giới” trở nên mang một tính cấp bách mới. Tuy nhiên, trong tất cả điều này, chúng ta phải thừa nhận rằng không ai có thể biết hết được tính chất nhất thể cực kỳ phức tạp trong thế giới toàn cầu hóa của chúng ta, mặc dù, như tôi đã nói từ đầu, đúng là thế giới có một sự tương thuộc lẫn nhau thực sự giữa các phần và, do đó, không có cơ hội thực sự nào cho sự cô lập.

Tôi xin kết luận bằng cách nhấn mạnh rằng những xung đột khủng khiếp mang tính giản lược hóa chuyên phân loại nhân dân các nước bằng những chiêu bài gộp chung đầy giả dối như “Mĩ”, “Phương Tây” hoặc “Hồi giáo” và bịa ra những căn tính tập thể cho một số đông cá nhân vốn thực ra rất đa dạng, tất cả những xung đột đó không được phép tiếp diễn mạnh mẽ và gây nhiều ảnh hưởng như hiện nay nữa; chúng cần phải bị phản

kháng; hiệu quả giết người của chúng cần bị giảm đi mạnh mẽ cả về mặt ảnh hưởng lẫn khả năng huy động [quần chúng], chúng ta vẫn có trong tay những kĩ năng luận giải suy lí vốn là di sản của nền giáo dục nhân văn, không phải là trên tư cách lòng mộ đạo duy tình buộc chúng ta trở lại các giá trị truyền thống hoặc các khái niệm cổ điển, mà là sự thực hành tích cực diễn ngôn duy lí thế tục. Thế giới thế tục là thế giới của lịch sử do con người tạo ra. Nhân tố con người cần phải được thẩm cứu và phân tích; và sứ mệnh của tri thức là phải thấu hiểu, phê bình, gây ảnh hưởng lên, và phán xét [bản thân] sự thẩm cứu và phân tích này. Trên hết, tư duy phê phán không phục tùng quyền lực của nhà nước hay những mệnh lệnh ép chúng ta phải gia nhập hàng ngũ tiền đánh một kẻ thù này nợ vốn đã bị [người khác, chứ không phải chúng ta] chuẩn thuận coi là kẻ thù. Thay vì sự xung đột giữa các nền văn minh do ai đó nặn ra, chúng ta cần phải tập trung vào sự hợp tác chậm chạp giữa các nền văn hóa vốn chồng lấn nhau, vay mượn lẫn nhau và sống chung với nhau theo những cách lí thú hơn nhiều so với theo bất cứ một mô thức hiểu biết giản lược hoặc không chính thức nào. Nhưng, để có được loại nhận thức rộng hơn đó, chúng ta cần có thời gian và sự thẩm cứu kiên nhẫn với tinh thần hoài nghi, được ủng hộ bởi niềm tin vào những cộng đồng [mà nhiệm vụ chính là] lí giải [mọi sự], những cộng đồng vốn dĩ khó lòng duy trì được trong một thế giới luôn đòi hỏi hành động và phản ứng tức thì.

Chủ nghĩa nhân đạo tập trung vào nhân tố cá tính con người và trực giác chủ quan, chứ không phải vào những ý tưởng thu nhận được [từ kẻ khác] và quyền lực được [kẻ khác] chuẩn thuận. Các văn bản cần được đọc đúng như chúng vốn được viết

ra và cần phải sống trong địa hạt lịch sử theo tất cả những cách mà tôi gọi là thể tục. Nhưng điều này hoàn toàn không loại trừ quyền lực, bởi vì, ngược lại, như tôi đã cố chỉ ra trong sách, quyền lực có thể âm thầm len lỏi vào, tự lồng ghép vào ngay cả những ngành học thuật cao siêu nhất như thế nào.

Điều cuối cùng, và cũng rất quan trọng: chủ nghĩa nhân đạo là nhân tố đề kháng duy nhất, thậm chí tôi dám nói là tối hậu của chúng ta để đấu tranh chống lại những hành động vô nhân đạo và bất công đang làm biến dạng lịch sử con người. Ngày nay, chúng ta được sự giúp đỡ và khuyến khích rất lớn nhờ tính dân chủ của cộng đồng mạng internet, vốn mở rộng cho mọi người sử dụng theo những cách mà các thể hệ bạo chúa hay lãnh đạo chính thống trước đây chưa từng mơ thấy nổi. Những cuộc phản đối trên toàn thế giới trước khi chiến tranh bắt đầu ở Iraq là không thể có được nếu như không có sự tồn tại của những cộng đồng khác trên thế giới, vốn nắm được những nguồn tin tức khác và hiểu rõ về những thúc bách về môi trường, nhân quyền và tự do đang ràng buộc tất cả chúng ta trong hành tinh bé nhỏ này. Khát vọng khai sáng và giải phóng mang tính nhân văn của con người không thể dễ dàng nhân nhượng mặc cho sức mạnh vô cùng to lớn của cái thế lực chống lại nó gồm những kẻ như Rumsfeld, Bin Laden, Sharons và Bush. Tôi muốn tin rằng sách *Đông Phương luận* có một chỗ trên con đường dài, nhiều khi bị đứt đoạn, để tiến tới tự do của con người.

New York, 5/2003

Lời cảm ơn

Tôi đã đọc về *Đông Phương luận* trong một số năm, nhưng phần lớn cuốn sách này được viết trong khoảng từ 1975 đến 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 không chỉ được học hỏi một số đồng nghiệp mà còn nhận được sự giúp đỡ của Joan Warmbrunn, Chris Hoth, Jane Kielsmeier, Preston Culter và Giám đốc Trung tâm, 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, và nay, khi bản thảo cuối cùng đã trở thành sách, danh sách đó có lẽ cũng đang làm chính họ lúng túng. Tuy nhiên, tôi xin tỏ lòng biết ơn đối với sự khuyến khích luôn luôn hữu ích của Janet và Ibrahim Abu-Lughod, Noam chomsky và Roger Owen, những người 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 nhiều nơi: những câu hỏi và các cuộc thảo luận của họ đã giúp làm cho nội dung cuốn sách trở nên sâu sắc hơn nhiều. André 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 lịch sử hiện đại thời kì đầu của các thiết chế Đông Phương luận. Hơn nữa, nhờ có sự hỗ trợ đầy yêu thương của Mariam mà phần lớn việc viết cuốn sách này trở thành không những thú vị mà còn thực sự khả thi.

New York, tháng 9/10 năm 1977

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

Karl Marx, Ngày 18 tháng Sương Mù của Louis
Bonaparte

"Phương Đông là nơi thành sự nghiệp."

Benjamin Disraeli, *Tancred*

Lời mở đầu

I

Qua chuyến thăm Beirut trong thời kì nội chiến khốc liệt những năm 1975-1976, một nhà báo Pháp đã luyện tiéc viết rằng khu trung tâm thành phố bị phá hủy này “đã từng một thời thuộc về... Phương Đông của Chateaubriand và Nerval”. Tất nhiên, anh ta 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 kì lạ, những hoài ức, những cảnh đẹp không thể nào quên, những trải nghiệm đặc sắc. Ngày nay, những điều đó đang biến mất; theo nghĩa nào đó những thứ ấy từng xảy ra trước đây, nay thì đã hết thời rồi. Người ta hình như không quan tâm đến chuyện bản thân người phương Đông cũng có phần quan trọng của mình trong tiến trình này. Ngay từ thời Chateaubriand và Nerval, người phương Đông đã sống ở đó và giờ đây chính họ đang đau khổ; điều chủ yếu đối với du khách châu Âu là một hình ảnh theo con mắt của người 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 Mĩ 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 như người Mĩ, người Pháp và Anh - và ở mức độ ít hơn là người Đức, người Nga, người Tây Ban Nha, người Bồ Đào Nha, người Ý, người Thụy sĩ - đã có truyền thống lâu dài về cái mà tôi sẽ gọi là Đông Phương luận, tức là một cách hiểu phương Đông dựa trên vị trí đặc biệt của phương Đông trong trải nghiệm của Tây Âu. Phương Đông không chỉ gần gũi về địa lí với châu Âu. Phương Đông còn được coi là vùng đất với những thuộc địa lớn nhất, giàu nhất và lâu đời nhất của châu Âu, là nguồn gốc của các nền văn minh và *ngôn ngữ* 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 ở châu Âu về “Kẻ Khác”. Hơn nữa, phương Đông đã giúp xác định châu Âu (hoặc phương Tây) như là hình ảnh, ý tưởng, nhân cách và kinh nghiệm tương phản của mình. Tuy nhiên, không một chút nào của cái phương Đông này là thuần túy tưởng tượng. Phương Đông là một bộ phận không tách rời của nền văn minh và nền văn hóa *vật chất* của châu Âu. Đông Phương luận diễn đạt và thể hiện bộ phận đó về mặt văn hóa và thậm chí cả về mặt ý thức hệ trên tư cách là một phương thức diễn ngôn với những thiết chế, từ vựng, học thuật, hình ảnh, học thuyết và thậm chí cả các bộ máy quan liêu thuộc địa và phong cách thuộc địa hỗ trợ cho nó. Trái lại, cách hiểu của người Mĩ về phương Đông có vẻ kém phong phú hơn mặc dù ngày nay các cuộc phiêu lưu gần đây của Mĩ ở Nhật, Triều Tiên và Đông Dương hẳn đang khiến [người Mĩ] chúng ta có một nhận thức tỉnh táo và thực tế hơn về phương Đông. Hơn

nữa, vai trò chính trị và kinh tế ngày càng mở rộng của Mĩ ở Cận Đông (Trung Đông) càng đòi hỏi Mĩ 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 các trang tiếp sau) rằng tôi dùng thuật ngữ “Phương Đông” để chỉ một số thứ, tất cả các thứ đó, theo ý kiến tôi, là phụ thuộc lẫn nhau. Theo quan niệm dễ chấp nhận nhất thì Đông Phương luận là một ngành học thuật, và quả thật cái mác đó vẫn còn được dùng cho một số thiết chế học thuật. Bất cứ ai dạy học, viết, nghiên cứu về phương Đông, dù là một nhà nghiên cứu chung hay một số mặt cụ thể về nhân loại học, xã hội học, sử học hay ngôn ngữ học, thì đó là nhà Đông Phương luận và những gì mà những người đó làm đều là Đông Phương luận. So với hai thuật ngữ “Nghiên cứu phương Đông” hoặc “Nghiên cứu khu vực” thì thuật ngữ Đông Phương luận ngày nay ít được các chuyên gia ưa chuộng hơn, vì họ cho rằng Đông Phương luận là một cụm từ quá mơ hồ, chung chung và bởi vì cụm từ đó liên quan đến sự độc đoán của chủ nghĩa thực dân châu Âu vào thế kỉ 19 và đầu thế kỉ 20. Tuy vậy, vẫn có nhiều sách và hội nghị với chủ đề chính là “Phương Đông”, và nhà Đông Phương luận, với bộ áo khoác cũ hoặc mới, là nhân vật quyền uy chủ yếu của các sách và hội nghị đó. Vấn đề là, tuy Đông Phương luận không còn vị trí như trước đây, nó vẫn còn tồn tại về mặt học thuật thông qua các học thuyết và luận điểm của nó về phương Đông và người phương Đông.

Liên quan đến truyền thống học thuật đó - số phận, sự chuyển di, sự chuyên ngành hóa và sự truyền đạt [transmissions] của truyền thống học thuật này là một phần chủ đề nghiên cứu của tôi - còn có một ý nghĩa chung hơn cho Đông Phương luận.

Đông Phương luận là một phong cách tư duy, dựa trên sự phân biệt về bản thể luận và nhận thức luận giữa “Phương Đông” và “Phương Tây” (hầu hết là vậy). Do đó, một số đông nhà viết sách, nhà thơ, tiểu thuyết gia, triết gia, nhà lí luận chính trị, nhà kinh tế học và quan chức của các Đế chế đã chấp nhận sự phân biệt cơ bản này giữa phương Đông và phương Tây, coi đó là điểm xuất phát để xây dựng các lí thuyết, các thiên anh hùng ca, tiểu thuyết, mô tả về xã hội, các nghị luận chính trị về phương Đông, về dân cư, phong tục tập quán, “tư duy”, số phận, v.v., của phương Đông, cái Đông Phương luận này có thể hợp ý với Aeschylus, với Victor Hugo, Dante và Karl Marx. Ở phần sau của Lời mở đầu này, tôi sẽ bàn về các vấn đề phương pháp luận mà người ta thường bắt gặp trong một “lĩnh vực” được quan niệm rộng đến như vậy.

Luôn luôn có sự trao đổi giữa ý nghĩa học thuật và ý nghĩa ít nhiều mang tính tưởng tượng về Đông Phương luận, và từ cuối thế kỉ 18 đã có sự trao đổi đáng kể, khá có kỉ luật, thậm chí được điều tiết giữa hai ý nghĩa đó. Đến đây tôi xin đề cập đến ý nghĩa thứ ba của Đông Phương luận: đó là một thứ được định nghĩa theo nghĩa lịch sử và vật chất nhiều hơn hai ý nghĩa trên. Nếu về đại thể ta coi cuối thế kỉ 18 là thời điểm xuất phát của Đông Phương luận thì, ta có thể thảo luận và phân tích Đông Phương luận như là một thiết chế nhằm xử lí công việc với phương Đông - xử lí bằng cách ra tuyên bố về phương Đông, chuẩn y một số quan điểm về phương Đông, mô tả nó, giảng dạy về nó, giữ yên nó, thống trị nó: nói gọn, Đông Phương luận là một phong cách của phương Tây để thống trị, tái cơ cấu phương Đông và xác lập quyền lực [của mình] đối với phương Đông. Tôi thấy ở đây nên

dùng khái niệm của Michel Foucault về diễn ngôn, trong các cuốn *Khảo cổ học kiến thức* và *Kỉ luật và trừng phạt*, để xác định Đông Phương luận. Theo quan điểm của tôi, nếu không xem xét Đông Phương luận như là một diễn ngôn thì chúng ta không thể hiểu nổi môn học vô cùng có hệ thống này; cái môn học mà nhờ nó văn hóa của châu Âu đã có thể quản lí 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 luận đã có vị trí quyền uy to lớn đến mức tôi tin rằng không một người nào có thể viết, nghĩ hoặc hành động về phương Đông mà không tính đến những hạn chế về tư duy và hành động do Đông Phương luận áp đặt. Tóm lại, bởi có Đông Phương luận nên phương Đông đã và đang không phải là một đề tài tự do cho tư duy và hành động. Tôi không có ý muốn nói rằng Đông Phương luận đơn phương quyết định người ta có thể nói gì về phương Đông, mà chính toàn bộ mạng lưới quyền lợi đó đã tác động đến (và do vậy luôn luôn có dính líu đến) bất cứ khi nào có ai bàn tới cái thực thể đặc biệt gọi là “Phương Đông” đó. 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 của nó bằng cách tự đặt mình đối lập với phương Đông như là một thứ thay thế cho mình [*surrogate*], thậm chí là cái tôi nằm ẩn giấu bên trong mình [*underground self*].

Về mặt lịch sử và văn hóa, có sự khác nhau cả về lượng và chất giữa sự dính líu của Pháp, Anh ở phương Đông và sự dính líu của những nước khác thuộc châu Âu và Đại Tây Dương ở đó (cho đến khi Mĩ giành vị trí ưu thế sau Chiến tranh thế giới thứ

hai). Do đó, nói đến Đông Phương luận tức là chủ yếu - tuy không phải hoàn toàn - nói về một hoạt động văn hóa của Anh và Pháp, một dự án mà phạm vi của nó, giống như trí tưởng tượng vậy, bao gồm những khu vực và lĩnh vực rất khác nhau: toàn bộ Ấn Độ, miền Đông Địa Trung Hải, các văn bản Kinh Thánh và các vùng đất trong Kinh Thánh, ngành 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 (sự chuyên chế phương Đông, sự nguy nga của phương Đông, sự độc ác của phương Đông, nhục cảm của phương Đông), nhiều giáo phái, nhiều trường phái triết học và tư tưởng uyên thâm của phương Đông đã được “bản địa hóa” để châu Âu sử dụng. Danh sách trên có thể kéo dài hầu như vô tận. Quan điểm của tôi là, Đông Phương luận bắt nguồn từ sự gần gũi đặc biệt mà người ta cảm nhận được giữa Anh, Pháp với phương Đông mà thực ra cho đến đầu thế kỷ 19 chỉ thực sự bao gồm Ấn Độ và các vùng đất Kinh Thánh. Từ đầu thế kỷ 19 cho đến hết chiến tranh thế giới thứ hai, Pháp và Anh đã thống trị phương Đông và Đông Phương luận. Từ chiến tranh thế giới thứ hai trở đi, Mỹ thống trị phương Đông, và đã tiếp cận phương Đông như Pháp và Anh đã làm. Từ sự gần gũi đó - một sự gần gũi mà tính năng động có khả năng sản sinh to lớn cho dù nó luôn luôn chứng minh sức mạnh so ra là trội hơn của phương Tây (Anh, Pháp và Mỹ) - đã ra đời một khối lượng lớn các bài viết mà tôi gọi là Đông Phương luận.

Cần phải nói ngay rằng dẫu cho tôi đã đọc một số lớn sách của nhiều tác giả viết về phương Đông, nhưng còn một lượng

sách lớn hơn nhiều mà tôi đành phải bỏ không đọc hết. Tuy nhiên, lập luận của tôi không phụ thuộc vào một danh mục đầy đủ các sách viết về phương Đông hay một tập hợp được xác định rõ gồm các sách, tác giả và ý tưởng mà cùng nhau hợp lại làm thành Đông Phương luận. Thay vào đó, tôi dựa chủ yếu vào một phương pháp luận khác mà cơ sở là một loạt sự khái quát hóa lịch sử mà tôi đã nêu trong Lời mở đầu này. Và bây giờ, tôi xin phân tích chi tiết hơn về những sự khái quát hóa đó.

II

Vì đã bắt đầu bằng giả định rằng phương Đông không phải là một thực tại trừu tượng của tự nhiên. Phương Đông không đơn thuần chỉ nằm ở đó, cũng như phương Tây không phải chỉ hiện diện ở đó. Chúng ta phải coi trọng nhận xét tuyệt hay và rất đúng của Vico, nhà sử học và triết học Ý thế kỷ 18, rằng con người làm nên lịch sử của mình, những gì họ có thể biết chính là những gì họ đã tạo ra và mở rộng nó vào địa lý: với tư cách cả thực thể địa lý lẫn thực thể văn hóa - đó là chưa nói đến thực thể lịch sử - các địa phương, các khu vực, các phân khu 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 riêng, [những thứ này] đã làm cho nó trở thành một thứ thực hữu hiện diện ở phương Tây và cho phương Tây. Như vậy, hai thực thể địa lý này hỗ trợ nhau và, ở một mức độ nào đó, phản ánh lẫn nhau.

Sau khi nói như vậy, người ta cần tiếp tục 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 thứ tạo tác không có thực tại tương ứng. Khi công tước Disraeli viết trong cuốn tiểu thuyết *Tancred* rằng “Phương Đông là nơi thành sự nghiệp”, ông muốn nói rằng những người phương Tây trẻ tuổi và có tài năng sẽ thấy phương Đông là một sự đam mê thu hút toàn bộ tâm trí của họ.

Không nên giải thích câu nói của Disraeli theo nghĩa phương Đông chỉ là một sự nghiệp đối với người phương Tây. Đã có và hiện có những nền văn hóa và những quốc gia nằm ở phương Đông, mà đời sống, lịch sử, phong tục tập quán của họ có một thực tế vật chất hiển nhiên to lớn hơn bất cứ những gì người ta đã có thể nói về họ ở phương Tây. Về thực tế đó, chuyên đề nghiên cứu này về Đông Phương luận sẽ không đóng góp được gì nhiều ngoài việc mặc nhiên chấp nhận nó. Song hiện tượng Đông Phương luận mà tôi nghiên cứu ở đây không nhằm chủ yếu bàn về sự tương ứng giữa Đông Phương luận với phương Đông, mà chủ yếu nhằm tìm tính nhất quán bên trong của Đông Phương luận và những ý tưởng của nó về phương Đông (ví dụ, quan điểm của Disraeli nói phương Đông là một sự nghiệp) bất kể mọi sự tương ứng nào với phương Đông “có thực” hoặc cho dù không có sự tương ứng nào hay vượt ngoài mọi sự tương ứng với phương Đông “có thực”. Theo tôi, phát biểu của Disraeli về phương Đông chủ yếu nói đến sự nhất quán được tạo dựng ra đó, tập hợp những ý tưởng thường xuyên có tính nổi bật về phương Đông, chứ không phải về sự tồn tại thuần túy của phương Đông như Wallace Stevens đã viết.

Điều kiện thứ hai là: không thể hiểu hoặc nghiên cứu một cách nghiêm túc các ý tưởng, các nền văn hóa, các lịch sử nếu không nghiên cứu cả sức mạnh của chúng, hay nói chính xác hơn, những hình thái sức mạnh [configurations of power] của chúng. Thật là thiếu trung thực nếu nghĩ rằng phương Đông là cái được người ta tạo dựng ra hoặc là cái được “Phương Đông hóa” (lời của tôi dùng), và tin rằng điều đó xảy ra đơn giản do nhu cầu của trí tưởng tượng. Quan hệ giữa phương Tây và

phương Đông là mối quan hệ sức mạnh và quyền lực, quan hệ về thống trị, về một thứ bá quyền phức tạp ở những mức độ khác nhau vốn đã được chỉ ra khá chính xác trong cuốn sách kinh điển của K. M. Panikkar *Châu Á và sự thống trị của phương Tây*¹. Phương Đông đã được “Đông Phương hóa” không chỉ vì một người châu Âu trung bình thuộc thế kỷ 19 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 - tức bị làm cho - trở thành phương Đông. Người ta tìm được rất ít sự đồng thuận, ví như việc 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 cảm xúc, không bao giờ là đại diện cho bản thân mình hay quá khứ của mình, chính ông, Flaubert, 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, nói với độc giả rằng cô ta là “người phương Đông điển hình” như thế nào. Lập luận của tôi là thể mạnh của Flaubert trong mối quan hệ với Kuchuk Hanem không phải là một ví dụ cá biệt. Nó thể hiện rõ nét mẫu hình tương quan về sức mạnh giữa phương Đông và phương Tây và những diễn ngôn 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 Đông Phương luận chẳng gì hơn là một cấu trúc toàn những điều dối trá hoặc huyền thoại mà nếu sự thật được nói lên thì chúng sẽ bị tiêu tan. Bản thân tôi tin rằng Đông

Phương luận có giá trị hơn ở chỗ nó thể hiện sức mạnh của châu Âu-Đại Tây Dương đối với phương Đông, chứ không phải ở chỗ nó là một diễn ngôn đúng sự thật về phương Đông (dưới hình thức học thuật, Đông Phương luận luôn luôn tự xưng mình là vậy). Tuy nhiên, điều chúng ta cần phải coi trọng và cố nắm vững là bản thân cái sức mạnh được kết cấu chặt chẽ của diễn ngôn Đông Phương luận, mối liên kết rất gần gũi của nó với các thiết chế kinh tế xã hội và chính trị có thực lực, và sự bền vững đáng sợ của nó. Nói gì thì nói, bất cứ hệ thống ý tưởng nào vẫn có thể tồn tại không thay đổi trong tư cách là kiến thức uyên bác có thể đem giảng dạy (trong các học viện, trong sách vở, ở các hội nghị, các trường đại học, các viện nghiên cứu ngoại giao) từ thời Ernest Renan vào cuối những năm 1840 cho đến ngày nay ở nước Mĩ thì ắt hẳn là một thứ gì đáng sợ hơn chứ không phải chỉ một tập hợp những điều dối trá. Do đó, Đông Phương luận không phải là điều tưởng tượng phù phiếm của người châu Âu về phương Đông, mà là một hệ thống lí thuyết và thực hành được tạo ra, với sự đầu tư vật chất khá lớn của nhiều thế hệ. Sự đầu tư liên tục đó đã làm cho Đông Phương luận trở thành một hệ thống kiến thức về phương Đông, một thứ màng lọc được chấp nhận nhằm đưa một cách có chọn lọc phương Đông vào nhận thức của phương Tây. Cũng sự đầu tư đó đã làm nhân bội và thực sự làm tăng hiệu quả các phát ngôn mọc ra như nấm từ Đông Phương luận mà 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 lí trí và không có tính cưỡng bức) như trường học, gia đình, các hiệp hội; còn xã hội

chính trị gồm các thiết 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, thiết chế và những người khác được phát huy tác dụng không phải thông qua sự thống trị mà, theo lời Gramsci, thông qua sự đồng thuận. Như vậy, 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 khác. Gramsci gọi hình thức lãnh đạo văn hóa này là bá quyền [hegemony], một quan niệm thiết yếu để hiểu đời sống văn hóa của phương Tây công nghiệp, chính sự bá quyền, hay nói đúng hơn là kết quả của bá quyền về văn hóa, đã giúp cho Đông Phương luận có tính lâu bền và sức mạnh như tôi đã nói ở phần trên. Đông Phương luận chưa bao giờ nằm xa điều mà Denys Hay gọi là ý tưởng về châu Âu ², một khái niệm tập thể xác định những người châu Âu “chúng ta” đối lập với tất cả “bọn họ”, những người phi châu Âu. Thực tế, có thể lập luận rằng thành phần chính của nền văn hóa châu Âu chính là cái đã làm cho nền văn hóa đó có vị trí bá quyền cả trong lẫn ngoài châu Âu: ý tưởng cho rằng bản sắc [hay căn tính] của châu Âu là ưu việt hơn tất cả các dân tộc và các nền văn hóa phi châu Âu. Ngoài ra, còn có thứ bá quyền của cách nghĩ châu Âu về phương Đông, nhấn mạnh tính ưu việt của châu Âu so với phương Đông lạc hậu; bá quyền đó thường loại trừ khả năng tồn tại 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 luận dựa vào cái 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 bao giờ chịu để mất đi vị trí tương đối ưu thế đó. Và làm sao có thể khác được, đặc biệt là trong thời kì châu Âu ở trong thế đi lên khác thường kể từ hậu kì Phục hưng cho đến nay? Nhà khoa học, học giả, nhà truyền giáo, nhà doanh nghiệp hay quân nhân, họ 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 có rất ít sự kháng cự. Dưới tiêu đề chung là kiến thức về phương Đông và dưới trướng sự bá quyền của phương Tây đối với phương Đông, trong thời kì từ cuối thế kỉ 18, 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 tạo dựng lại tại Bộ Thuộc địa, để minh họa về lí thuyết trong các luận án nhân loại học, sinh học, ngôn ngữ, sắc tộc và lịch sử, về loài người và vũ trụ, để làm ví dụ minh họa cho những lí thuyết kinh tế và xã hội học về sự phát triển, về cách mạng, về nhân cách văn hóa, về tính cách dân tộc hoặc tôn giáo. Thêm vào đó, việc thẩm cứu giàu tưởng tượng về những thứ thuộc phương Đông ít nhiều chỉ dựa trên ý thức về một phương Tây ở địa vị minh chủ, và từ vị trí trung tâm vô địch đó của phương Tây đã xuất hiện một thế giới phương Đông: trước tiên, nó [cái thế giới ấy] phù hợp với những ý tưởng chung về chuyện ai hay cái gì mới là đích thực “phương Đông”; thứ nữa, nó phù hợp với một logic tỉ mỉ được chi phối không đơn giản do thực tại vốn dĩ có thật [empirical reality] mà là do một loạt những thêm muốn, đàn áp, đầu tư và dự đoán. Nếu ta có thể nêu tên những tác phẩm Đông Phương luận vĩ đại của các học giả chân chính như tập *Tuyển tập Ả Rập* [Chrestomathie arabe] của Silvestre de Sacy hay cuốn *Kể về lối ứng xử và phong tục tập quán của người Ai Cập*

hiện đại [Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians] của Edward William Lane, thì ta cũng cần lưu ý rằng tư tưởng bài chủng trong sách của Renan và Gobineau cũng xuất phát từ chính chiều hướng suy nghĩ đó, 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* [The Lustful Turk]).³

Tuy vậy, người ta phải luôn luôn tự hỏi: phải chăng điều quan trọng trong Đông Phương luận là một nhóm ý tưởng chung vượt lên trên khối lượng tư liệu đồ sộ kia - về chuyện đó, ai có thể phủ nhận rằng chúng chứa đầy các học thuyết về sự ưu việt của châu Âu, các loại chủ nghĩa bài chủng, chủ nghĩa đế quốc và những thứ tương tự, các quan điểm giáo điều về “người phương Đông” vốn được coi như một sự khái quát hóa lí tưởng và bất biến? - hoặc là các tác phẩm đa dạng hơn nhiều của hầu như vô số nhà văn vốn thường được coi là những trường hợp tác giả cá biệt viết về phương Đông. Theo một nghĩa nào đó, hai giải pháp thay thế nhau này - cái chung và cái cá biệt - thực ra chỉ là hai cách nhìn về một tư liệu giống nhau. 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 cái này trước cái kia sau? Phải chăng, rõ ràng là có nguy cơ bóp méo, xuyên tạc (chính loại xuyên tạc mà học thuật Đông Phương luận 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 là thiếu chính xác do sự khái quát quá giáo điều và tập trung một cách quá thực chứng vào một khu vực. Khi giải quyết các vấn đề đó, tôi đã cố gắng xử lý 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 mà tôi đã nêu, những khó khăn mà (1) có thể ép người ta phải viết những bài bút chiến thô kệch ở cấp độ miêu tả quá chung chung đến độ chẳng bỏ công, hoặc (2) viết một loạt bài phân tích quá tỉ mỉ và rời rạc đến nỗi bỏ mất mọi tuyến lực chung tác động đến lĩnh vực này và làm cho nó có một sự mạch lạc đặc biệt, vậy làm thế nào để thừa nhận tính cá biệt đồng thời hài hòa nó với bối cảnh chung có tính bá quyền, thông minh và hoàn toàn không thụ động hoặc chỉ thuần 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 chúng một cách ngắn gọn để bạn đọc có thể thấy tôi đã dẫn dắt đi vào một con đường riêng trong nghiên cứu và viết lách như thế nào.

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

Rất dễ dàng lập luận rằng hiểu biết về Shakespeare và Wordsworth không mang tính chính trị, còn kiến thức về Trung Quốc hoặc Liên Xô đương đại lại 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, vì vậy công việc của tôi trong lĩnh vực đó không có khả năng có tính chính trị. Đương nhiên, tất cả những tên gọi và thuật ngữ tôi dùng ở đây không có sắc thái tinh tế, nhưng chân lý tổng quát 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 người chuyên bình luận về thơ của Keats thì không dính líu đến chính trị là do việc ông ta làm có vẻ không có tác động chính trị trực tiếp nào đối với thực tại hằng ngày. Một học giả nghiên cứu về kinh tế Liên Xô (cũ) làm việc trong một lĩnh vực rất nhạy cảm, nơi chịu nhiều sức ép và được sự quan tâm nhiều của chính phủ, và sản phẩm nghiên cứu hay đề xuất của ông ta được các

nhà hoạch định chính sách, quan chức chính phủ, các nhà kinh tế làm việc cho các tổ chức và cơ quan quan trọng, các chuyên gia tình báo sử dụng, sự khác biệt giữa các nhà “nhân văn học” với những người mà công việc có tác động đến chính sách hoặc có ý nghĩa chính trị có thể mở rộng thêm ra bằng cách nói rằng màu sắc ý thức hệ của nhà nhân văn học có tầm quan trọng “phụ” đối với chính trị (tuy rằng màu sắc ý thức hệ đó có thể có tầm quan trọng rất lớn đối với đồng nghiệp trong cùng lĩnh vực của ông, họ có thể phản đối việc nhà nhân văn đó đi theo chủ nghĩa Stalin, chủ nghĩa phát xít hay chủ nghĩa tự do quá dễ dãi), trong khi ý thức hệ của nhà kinh tế học nói trên hòa quyện trực tiếp vào chất liệu của ông - quả vậy, trong học thuật hiện đại thì kinh tế học, chính trị học, xã hội học được gọi là khoa học về ý thức hệ - và do đó chắc chắn được coi là có tính “chính trị”.

Tuy thế, nhân tố quyết định tác động đến hầu hết kiến thức được tạo ra ở phương Tây đương đại (ở đây tôi nói chủ yếu về nước Mỹ) là người ta cho rằng kiến thức cần phải phi chính trị, tức là cần phải có tính nghiên cứu, học thuật, vô tư, đứng trên mọi niềm tin có tính đảng phái hay học thuyết nhỏ nhen, có lẽ về lí thuyết người ta không thể tranh cãi với tham vọng đó. Nhưng trên thực tế thì vẫn có nhiều vấn đề nan giải, chưa ai nghĩ ra cách gì để tách một học giả ra khỏi hoàn cảnh sống, sự dính líu (hữu ý hay vô tình) của ông ta với một giai cấp, một số niềm tin, một vị trí xã hội hoặc hoạt động đơn thuần với tư cách một thành viên trong xã hội. Những cái đó luôn luôn tác động vào những gì mà học giả làm về mặt nghề nghiệp, mặc dù điều tất nhiên là công tác nghiên cứu của ông và thành quả của nó đều cố gắng đạt được một mức tự do tương đối, thoát khỏi những

ràng buộc và hạn chế của thực tế thô thiển đời thường. Bởi vì đúng là có thứ kiến thức ít mang tính thiên vị hơn - chứ không phải nhiều thiên vị hơn - so với con người (với những hoàn cảnh sống ràng buộc và khiến phân tâm) đã sản sinh ra nó. Thế nhưng, kiến thức này chẳng phải vì vậy mà nghiêm nhiên có tính phi chính trị.

Trong một chuyên đề khác, tôi đã phân tích tỉ mỉ một vấn đề rất lớn là liệu các cuộc tranh luận về văn chương hoặc về ngữ văn cổ điển có chứa đựng ý nghĩa chính trị hoặc chỉ có ý nghĩa chính trị thuần túy, trong sáng hay không⁴. Ở đây, điều mà hiện nay tôi muốn lí giải là vì sao việc phá tự do nhất trí cho rằng “kiến thức chân chính” [true knowledge] về cơ bản không có tính chính trị (và ngược lại, kiến thức chính trị công khai không phải là “kiến thức chân chính”) đã che đậy những hoàn cảnh chính trị rất có tổ chức tuy không lộ rõ khi kiến thức được tạo ra. Ngày nay, không ai được giúp đỡ để hiểu rõ điều này, một khi tính từ “chính trị” được dùng làm cái mác để làm mất uy tín bất cứ tác phẩm nào dám vi phạm cái quy chuẩn giả vờ siêu khách quan về chính trị. Trước hết, chúng ta có thể nói rằng xã hội dân sự thừa nhận có nhiều mức quan trọng khác nhau về chính trị trong các lĩnh vực kiến thức. Trong một mức độ nào đó, tầm quan trọng về chính trị của một lĩnh vực xuất phát từ khả năng chuyển hóa trực tiếp của nó vào kinh tế. Nhưng trong một mức độ rộng lớn hơn, tầm quan trọng về chính trị lại xuất phát từ chỗ lĩnh vực đó gần gũi với các nguồn gốc quyền lực có thể xác định trong xã hội chính trị. Chẳng hạn, một công trình nghiên cứu kinh tế về tiềm năng dài hạn của Liên xô về năng lượng và ảnh hưởng của nó đối với năng lực quân sự thường có khả năng

được Bộ Quốc phòng Mỹ đặt hàng và do đó được hưởng một loại vị trí 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. Song xã hội dân sự công nhận cả hai công trình đó đều thuộc về lĩnh vực Nga học, 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” trong tư cách một chủ đề chung có mức ưu tiên chính trị cao hơn so với những sự phân biệt tế nhị như “kinh tế học” và “văn học sử”, bởi vì xã hội chính trị theo nghĩa mà Gramsci nói thâm nhập sâu vào các lĩnh vực của xã hội dân sự như học thuật và làm cho các lĩnh vực đó mang nặng những ý nghĩa trực tiếp liên quan đến nó.

Về điểm này, tôi không muốn nhấn mạnh thêm những lí do có tính lí luận chung nữa. Theo tôi, hình như giá trị và tính đáng tin cậy trong quan điểm của tôi có thể được chứng minh bằng trình bày cụ thể hơn. Ví dụ, Noam Chomsky đã nghiên cứu mối quan hệ cơ bản giữa cuộc chiến tranh Việt Nam và khái niệm về một thứ học thuật khách quan như đã được vận dụng để che đậy hoạt động nghiên cứu [phục vụ] quân sự do nhà nước bảo trợ⁵. Do Anh, Pháp và gần đây cả Mỹ đều là các nước đế quốc, nên xã hội chính trị của họ đã tạo cho xã hội dân sự một ý thức khẩn trương, một sự chín muồi về chính trị, có thể nói vậy, bất cứ khi nào và ở bất cứ đâu xảy ra những vấn đề có liên quan đến quyền lợi đế quốc ở nước ngoài. Tôi không tin sẽ có tranh cãi nếu nói rằng một người Anh sống ở Ấn Độ hay Ai Cập vào cuối thế kỉ 19 quan tâm đến các nước này chỉ trong chừng mực các nước này là thuộc địa của Anh trong suy nghĩ của ông ta. Nói vậy

xem ra khá là khác với việc nói rằng mọi tri thức học thuật về Ấn Độ và Ai Cập đều ít nhiều bị nhuộm màu, bị mang dấu ấn, bị xâm phạm bởi cái thực tiễn chính trị to lớn thô bạo, thế nhưng chính đó là điều tôi đang nói trong chuyên đề về Đông Phương luận này. Bởi vì, nếu đúng là không có một sản phẩm tri thức nào trong khoa học nhân văn mà có thể phớt lờ hoặc bác bỏ việc tác giả có dính líu, trên tư cách con người, với hoàn cảnh sống của mình thì ắt với một người châu Âu hoặc Mỹ nghiên cứu phương Đông người ta không thể bác bỏ những hoàn cảnh thực tế chủ yếu của người đó, rằng người đó tiếp xúc với phương Đông trước hết trên tư cách một người Âu hay Mỹ, chỉ sau đó mới trên tư cách cá nhân. Việc người đó là người Âu hay Mỹ trong tình huống này không phải là một thực tế cứng nhắc. Điều đó đã và đang có nghĩa là ông ta biết - dấu mờ mờ - rằng ông ta thuộc về một cường quốc có những quyền lợi cụ thể ở phương Đông và, quan trọng hơn, ông ta thấy mình thuộc về một bộ phận của trái đất vốn có một lịch sử dính líu cụ thể với phương Đông hầu như từ thời Homer.

Với cách nói này, những thực tiễn chính trị đó vẫn chưa được xác định rõ ràng, còn rất chung chung và do đó chưa thật sự lí thú. Bất cứ ai cũng có thể đồng ý với chúng mà không nhất thiết phải 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 cái thực tiễn chủ đạo to lớn như tôi đã mô tả với những chi tiết của cuộc sống hằng ngày đang chi phối nội dung của một cuốn tiểu thuyết hoặc công trình nghiên cứu mà người ta đang viết. Tuy nhiên, nếu ngay từ đầu chúng ta gạt bỏ

bất cứ khái niệm nào cho rằng những thực tiễn “lớn” như sự thống trị của đế quốc có thể được vận dụng một cách máy móc và theo kiểu quyết định luận vào những vấn đề phức tạp như văn hóa và ý tưởng, thì chừng đó chúng ta sẽ bắt đầu tiếp cận với một loại chuyên đề nghiên cứu lí thú. Theo ý tôi, mối quan tâm về phương Đông của châu Âu và sau đó của Mĩ đều mang tính chính trị theo như một số tường thuật lịch sử hiển nhiên mà tôi nêu ra ở đây, nhưng chính văn hóa đã tạo ra mối quan tâm đó, và văn hóa đã tác động một cách năng động cùng với các lí do chính trị, kinh tế và quân sự thô bạo để biến phương Đông thành một địa điểm đa dạng và phức tạp, cho nên hiển nhiên nó nằm trong lĩnh vực mà tôi gọi là Đông Phương luận.

Vì vậy, Đông Phương luận không 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 thiết chế; nó cũng không phải là một tập hợp tản mạn nhiều bài viết về phương Đông; nó cũng không đại diện cho và thể hiện một âm mưu đế quốc độc ác của “phương Tây” để khống chế thế giới “phương Đông”. Đúng hơn, Đông Phương luận là một sự *phân bổ* nhận thức địa chính trị vào các văn bản về mĩ học, học thuật, kinh tế, xã hội học, lịch sử và ngôn ngữ học. Đông Phương luận là sự *bàn sâu* không chỉ về một sự phân biệt cơ bản về địa lí (thế giới được chia ra thành hai nửa không ngang bằng nhau là phương Đông và phương Tây) mà còn là một loạt những mối “quan tâm” mà Đông Phương luận không những tạo ra mà còn duy trì thông qua các phương tiện như khám phá học thuật, tái dựng ngôn ngữ, phân tích tâm lí, mô tả cảnh quan và xã hội học. Đông Phương luận không thể hiện một ý chí hay ý định mà *bản thân* nó 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 là khác mình (hoặc một thế giới mới mẻ, có khả năng thay thế [cho ta]). Trên hết, Đông Phương luận là một diễn ngôn không hề có quan hệ trực tiếp, tương ứng với quyền lực chính trị trong dạng thể tự nhiên của nó; đúng hơn là nó được sinh ra và tồn tại trong một sự trao đổi không cân bằng với nhiều loại quyền lực khác nhau, được định hình ở một mức độ nào đó do sự trao đổi với quyền lực chính trị (như giới lãnh đạo thực dân hoặc đế quốc), với quyền lực trí tuệ (các khoa học đang ngự trị như ngôn ngữ học so sánh hoặc cơ thể học, hoặc bất cứ khoa học chính sách hiện đại [modern policy Sciences] nào), với quyền lực văn hóa (như những ý niệm chính thống, những quy điển về thị hiếu, các văn bản, các giá trị...), với quyền lực đạo đức (ý tưởng về những gì “chúng ta” làm, những gì “họ” không có khả năng làm hoặc hiểu được trong khi “chúng ta” làm). Thực thể, lập luận thực sự của tôi là: Đông Phương luận là (chứ không phải chỉ đại diện cho) một tầm vóc khá lớn của nền văn hóa chính trị-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 luận là một thực thể văn hóa và chính trị, nó không tồn tại trong một “khoảng chân không” về tư liệu. Ngược lại, theo tôi, có thể chứng minh rằng những gì người ta suy nghĩ, nói, thậm chí làm về phương Đông đều đã đi theo (và có lẽ đã xảy ra ở bên trong) một số chiều hướng rõ rệt, có thể nhận biết được về mặt trí tuệ. Ở đây cũng vậy, có thể thấy - ở mức độ khá lớn - sắc thái và sự đi sâu vào chi tiết đang vận hành giữa sức ép của kiến trúc thượng tầng rộng lớn và các chi tiết bộ cục,

thực tế văn bản. Và, 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, rằng có một thứ gọi là tính liên văn bản, rằng sức ép của quy ước, người tiền bối và phong cách diễn ngôn đã hạn chế điều mà Walter Benjamin có lúc gọi là “đòi hỏi quá mức đối với người sáng tác [the productive person] nhân danh... nguyên lí “sáng tạo”, cái nguyên lí mà theo đó người ta tin rằng nhà thơ đã tự mình, dùng trí óc thuần túy của mình để cho ra đời tác phẩm⁶. Tuy vậy, người ta lại dè dặt trong việc cho rằng những kiềm tỏa/ chế ước [constraints] về chính trị, thể chế và ý thức hệ cũng có tác động tương tự đối với từng cá nhân tác giả. Một nhà nhân văn sẽ tin rằng bất cứ nhà luận giải Balzac nào cũng sẽ lấy làm thích thú cho rằng, trong tác phẩm Tấn trò đời, nhà văn đã chịu ảnh hưởng bởi cuộc xung đột giữa Geoffroy Saint-Hilaire và Cuvier, nhưng [cũng nhà luận giải đó] lại sẽ cảm thấy một cách mơ hồ rằng nếu bảo chủ nghĩa bảo hoàng phản động cũng có một sức ép tương tự đối với Balzac, thì đây sẽ là sự hạ thấp “thiên tài” văn chương của Balzac và do vậy ít đáng được nghiên cứu một cách nghiêm túc. Tương tự, như Harry Bracken đã nêu rõ nhiều lần không mỗi một, các nhà triết học sẽ bàn luận về Locke, Hume và chủ nghĩa kinh nghiệm [empiricism] mà không hề lưu ý rằng ở các tác giả kinh điển đó có mối liên quan rõ ràng giữa các học thuyết “triết học” của họ với lí thuyết bài chủng, sự biện minh cho chế độ chiếm hữu nô lệ và bóc lột thực dân⁷. Đó là những cách khá thông thường để học thuật đương đại giữ cho mình được thuần khiết.

Có lẽ đúng là hầu hết mọi cố gắng nhằm gi mũi văn hóa vào vũng bùn chính trị đều chỉ là những hành động đả phá thô bạo

những quan điểm được chấp nhận rộng rãi: cũng có thể là sự giải thích văn học về mặt xã hội trong ngành của tôi đã không theo kịp những tiến bộ kỹ thuật to lớn trong việc phân tích văn bản một cách tỉ mỉ. Nhưng không thể trốn tránh được cái thực tế là các công trình nghiên cứu văn học nói chung và các nhà lý luận mác-xít Mĩ nói riêng đã tránh không chịu cố gắng một cách nghiêm chỉnh hầu lấp cái hố ngăn cách giữa kiến trúc thượng tầng và cơ sở hạ tầng trong nghiên cứu văn bản và lịch sử; trong một dịp khác thậm chí tôi đã nói rằng giới nghiên cứu văn học và văn hóa, với tư cách tổng thể, đã công khai coi việc nghiên cứu nghiêm túc chủ nghĩa đế quốc và văn hóa là ngoài phạm vi của mình⁸. Vì Đông Phương luận làm cho chúng ta phải đối mặt trực tiếp với vấn đề đó - nghĩa là phải nhận thấy rằng chủ nghĩa đế quốc về chính trị chi phối toàn bộ lĩnh vực nghiên cứu, trí tưởng tượng và các thiết chế học thuật - theo một cách khiến chúng ta không thể nào tránh né được vấn đề đó cả về mặt trí tuệ lẫn lịch sử. Thế nhưng, sẽ luôn luôn có một cơ chế để tránh né lâu dài điều đó bằng cách nói rằng một nhà nghiên cứu văn học và một triết gia chẳng hạn, được đào tạo người này về văn chương người kia về triết học, chứ không phải về chính trị hay phân tích ý thức hệ. Nói cách khác, cách biện luận dựa trên tính chất chuyên ngành có thể ngăn cản khá hiệu quả một cái nhìn rộng hơn và theo ý tôi là nghiêm túc hơn về mặt trí thức.

Theo tôi, ở đây có thể đưa ra một lời đáp gồm hai phần, ít nhất là trong chừng mực có liên quan đến nghiên cứu chủ nghĩa đế quốc và văn hóa (hay Đông Phương luận). Thứ nhất, hầu hết các tác giả của thế kỷ 19 (các tác giả trước đó cũng vậy) đều biết rất rõ về thực tế của Đế chế: đây là một chủ đề chưa được nghiên

cứu kỷ lăm, song một chuyên gia hiện đại về thời kì Victoria cũng sẽ chẳng mất nhiều thời gian để thấy được rằng những người hùng văn hóa tự do [liberal culture heroes] như John 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. Cho nên ngay một chuyên gia cũng phải biết rằng, trong các cuốn *Bàn về tự do* [On Liberty] và *Chính thể đại diện* [Representative Government], Mill đã viết rõ: quan điểm của ông không thể vận dụng được vào Ấn Độ (dù gì ông cũng từng là viên chức lâu năm trong cơ quan phụ trách về Ấn Độ của Chính phủ Anh), bởi vì người Ấn Độ thấp kém hơn về văn minh nếu không phải là thấp kém hơn cả về mặt chủng tộc. Nghịch lý tương tự cũng có thể tìm thấy trong tác phẩm của Marx mà tôi sẽ nói đến trong sách này. Điều thứ hai, việc tin tưởng rằng chính trị dưới hình thức chủ nghĩa đế quốc có tác động đến việc sản sinh văn chương, học thuật, lý thuyết xã hội và lịch sử hoàn toàn không tương đương với việc nói rằng vì thế văn hóa đã bị hạ thấp vị trí và bị 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 bá quyền khuynh loát như văn hóa khi chúng ta nhận thức được rằng những kiểm chế nội tại của chúng đối với nhà văn và nhà tư tưởng là có tác động kích thích tạo dựng [productive] chứ không phải chỉ đơn phương kiểm chế. Đây chính là ý tưởng mà đương nhiên là Gramsci, cùng với Foucault và Raymond Williams, đã tìm cách minh họa theo những cách rất khác nhau. Thậm chí, chỉ một hai trang của William về “tác dụng của Đế chế” trong cuốn *Cuộc cách mạng*

trường kì [The Long Revolution] cũng cho chúng ta biết nhiều về sự phong phú về văn hóa của thế kỉ 19 hơn là nhiều pho sách khó hiểu về phân tích văn bản⁹.

Do đó, tôi nghiên cứu Đông Phương luận 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, Mĩ) mà trong phạm vi trí tuệ và sức tưởng tượng của nó các tác phẩm đã được sinh ra. Là học giả, điều tôi quan tâm nhất không phải là sự thật chính trị chung chung mà là các chi tiết, vì thực ra cái làm chúng ta quan tâm ở một số nhà văn như Lane, Flaubert hay Renan không phải là cái chân lí không thể tranh cãi được (theo ý họ) rằng người phương Tây ưu việt hơn người phương Đông, mà chính là các chứng cứ đã được mài giũa và chỉnh lí sâu xa trong trước tác cụ thể của họ bên trong phạm vi cái không gian rất rộng lớn do chân lí đó mở ra. Để hiểu rõ điều tôi đang nói ở đây, chỉ cần nhớ lại rằng cuốn sách của Lane *Sự ửng xử và phong tục tập quán của người Ai Cập hiện đại* là cuốn sách kinh điển về quan sát lịch sử và nhân loại học bởi văn phong và những nhận xét chi tiết cực kì thông minh sắc sảo của tác giả, chứ không phải vì cuốn sách đó đơn thuần phản ánh tư tưởng chủng tộc ưu việt.

Như vậy, loại câu hỏi về chính trị mà Đông Phương luận nêu ra là: Những loại khả năng gì khác về trí tuệ, kĩ thuật, học thuật và văn hóa đã giúp tạo dựng một truyền thống đế quốc như Đông Phương luận? Làm thế nào mà các ngành triết học, từ điển học, sử học, sinh học, lí thuyết kinh tế, lí thuyết chính trị, viết tiểu thuyết, cả làm thơ trữ tình lại phục vụ cho thế giới quan chủ yếu mang tính đế quốc của Đông Phương luận? Đã có những

biến đổi, điều chỉnh, trau chuốt gì, thậm chí cách mạng gì trong Đông Phương luận? Trong bối cảnh đó, tính độc đáo, tính kế thừa, tính cá biệt có ý nghĩa gì? Đông Phương luận đã tự truyền lưu hay tái sinh sản như thế nào từ thời kì này sang thời kì khác? Tóm lại, làm sao chúng ta có thể coi hiện tượng văn hóa, lịch sử của Đông Phương luận như là một sản phẩm có ý chí của con người [willed human work] - chứ không phải chỉ là sự suy lí 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? Được dẫn dắt bởi những mối quan tâm đó, một công trình nghiên cứu về nhân văn có thể xử lí 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 cứng nhắc về mối quan hệ giữa tri thức và chính trị. Theo tôi, mọi công trình điều tra về nhân văn phải nêu được bản chất của mối liên quan đó trong bối cảnh đặc trưng của công trình nghiên cứu, chủ đề nghiên cứu 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 tiến hành tìm hiểu và xây dựng bước đi đầu tiên, điểm xuất phát, nguyên tắc khởi đầu trong khoa học nhân văn¹⁰. Một bài học lớn mà tôi tiếp thu được và đã cố gắng trình bày là không có điểm xuất phát nào được cung cấp hoặc có sẵn. Phải xác định, xây dựng bước khởi đầu cho mỗi dự án sao cho có thể tạo điều kiện

thuận lợi cho những bước đi tiếp theo. Theo kinh nghiệm của tôi, chưa có lĩnh vực nào mà nỗi khó khăn của bài học này lại được ném trải một cách có ý thức (thành công hay thất bại như thế nào, tôi không thể nói được) như trong chuyên đề nghiên cứu này về Đông Phương luận. Ý tưởng về sự bắt đầu, mà trên thực tế là hành động bắt đầu, nhất thiết phải bao hàm việc xác định giới hạn, theo đó từ một khối lượng lớn tư liệu chúng ta cắt một phần, tách nó ra, biến nó thành biểu tượng của khởi điểm và đồng thời dùng nó làm khởi điểm; đối với người nghiên cứu văn bản thì một khái niệm như vậy về sự xác định giới hạn ban đầu [inaugural delimitation] là ý tưởng của Louis Althusser về tính vấn đề [problematic], [nghĩa là một cấu trúc tiềm tàng xác định cái thống nhất của một hệ tư tưởng mà sự tách rời một nhân tố cá thể sẽ làm sai lệch ý nghĩa của nó, BT], một sự thống nhất được xác định cụ thể của một văn bản, hoặc một nhóm văn bản, và đó là thứ phát sinh từ việc phân tích¹¹. Tuy nhiên, trong trường hợp Đông Phương luận (trái với trường hợp các văn bản của Karl Marx mà Althusser nghiên cứu), không chỉ có tìm điểm xuất phát hoặc tính vấn đề, mà còn phải nêu rõ những văn bản, tác giả và giai đoạn nào là phù hợp nhất cho ta nghiên cứu.

Tôi cảm thấy sẽ là ngu dốt nếu kể lại lịch sử của Đông Phương luận theo kiểu bách khoa. Trước hết, bởi vì nếu nguyên tắc chủ 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 của tôi về mô tả và chính trị; ba là, những cuốn như *Sự phục hưng của phương Đông* của Raymond Schwab, *Những hoạt động nghiên cứu về Ả-rập ở châu Âu đầu thế kỷ 20* của Johann Fuck, và cuốn

sách gần đây *Vấn đề Arập ở nước Anh thời Trung cổ*¹² của Dorothee Metlitzki là 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 thành một nhiệm vụ khác.

Vẫn còn vấn đề phải cắt giảm số tư liệu quá lớn để chỉ 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 giống như là trật tự tri thức trong khối văn bản đó, đồng thời lại không theo một trật tự niên đại thiếu thận trọng, vì vậy, điểm xuất phát của tôi là sử dụng những gì Anh, Pháp và Mĩ đã trải nghiệm về phương Đông gộp chung lại thành một đơn vị, tìm hiểu xem cái gì trong bối cảnh lịch sử và trí tuệ đã làm cho trải nghiệm đó diễn ra, phẩm chất và tính chất của những trải nghiệm đó là gì. Vì những lí 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), để chỉ còn bao gồm những trải nghiệm của Anh, Pháp, Mĩ trong quan hệ với người Arập và đạo Hồi vốn đã đại diện cho phương Đông trong gần một ngàn năm. Ta thấy ngay rằng dường như một phần lớn phương Đông đã 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 (chúng rõ ràng là rất quan trọng), mà vì chúng ta có thể tách riêng những trải nghiệm của châu Âu đối với cận Đông và đạo Hồi, không gắn với Viễn Đông. Tuy nhiên, trong những thời điểm nào đó của lịch sử chung về mối quan tâm của châu Âu đối với phương Đông, không thể bàn về những vùng cụ thể của phương Đông như Ai Cập, Syria và Arập mà không nghiên cứu cả sự dính líu của châu Âu đối với các vùng xa hơn, trong đó

có Ba Tư và Ấn Độ là quan trọng nhất; một trường hợp đáng lưu ý là mối quan hệ giữa Ai Cập và Ấn Độ đối với Anh trong thế kỉ 18 và 19. Cũng như vậy, có vai trò của Pháp trong việc giải mã Kinh Zend-Avesta của Bái hỏa giáo Ba Tư, việc Paris trở thành một trung tâm hàng đầu nghiên cứu ngôn ngữ Sanskrit (Phạn) trong thập niên đầu của thế kỉ 19, việc Napoléon quan tâm đến phương Đông là có thể có liên quan đến cảm quan của ông về vai trò của Anh ở Ấn Độ: tất cả những lợi ích ở Viễn Đông đó đã trực tiếp ảnh hưởng đến sự quan tâm của Pháp đối với vùng cận Đông, đạo Hồi và người Ả-rập.

Anh và Pháp đã thống trị miền Đông Địa Trung Hải từ khoảng cuối thế kỉ 17. Song thảo luận của tôi về sự thống trị và lợi ích có hệ thống ấy không bao gồm một cách thỏa đáng: a/ sự đóng góp quan trọng của Đức, Ý, Nga, Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha vào Đông Phương luận; b/ Cuộc cách mạng trong việc nghiên cứu Kinh Thánh, với công trình của những người đi đầu xuất sắc như Đức cha Lowth, Eichhorn, Herder và Michaelis, là một trong những nhân tố quan trọng thúc đẩy việc nghiên cứu phương Đông trong thế kỉ 18. Trước hết, tôi phải tập trung nghiên cứu một cách chặt chẽ tư liệu của Anh, Pháp và sau đó là của Mỹ, không những vì Anh và Pháp đã là những nước đi tiên phong ở phương Đông và trong việc nghiên cứu phương Đông, 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 kỉ 20. Vị trí của nước Mỹ ở phương Đông từ sau Chiến tranh thế giới thứ hai đã ăn khớp (một cách mà theo ý tôi là rất có ý thức) với những nơi mà hai cường quốc châu Âu trước đó từng chiếm được. Thế nên, tôi tin rằng do chất lượng, tính nhất quán và khối lượng to lớn

cho nên các tác phẩm của Anh, Pháp, Mỹ về phương Đông là vượt trội so với các công trình chắc chắn là quan trọng được tiến hành ở Đức, Ý, Nga và nhiều nước khác. Song tôi nghĩ cũng 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 nhà nghiên cứu Đông Phương luận hiện đại và mang tính thiết chế đầu tiên ở châu Âu, đã nghiên cứu về đạo Hồi, văn học Ả-rập, 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 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 sự đi lên của cái mà tôi gọi là Đông Phương luận hiện đại. Tác phẩm hay nhất và hữu quan theo hướng soi tỏ nhất là *Kubla Khan và sự thất thủ của Jerusalem* của E. S. Shaffer¹³, một công trình nghiên cứu không thể thiếu về cội nguồn của chủ nghĩa lãng mạn, và về hoạt động trí tuệ làm cơ sở cho nhiều điều diễn ra ở Coleridge, Browning, và George Eliot. Trong chừng mực nào đó, tác phẩm của Shaffer đào sâu và hoàn thiện thêm những điểm đại cương do Schwab nêu, bằng cách tập hợp một cách mạch lạc những tư liệu liên quan có trong tác phẩm của các học giả nghiên cứu Kinh Thánh ở Đức và sử dụng tư liệu đó để nghiên cứu, một cách thông minh và luôn luôn lí thú, công trình của ba tác giả lớn người Anh. Tuy nhiên, điểm

thiếu sót của cuốn sách trên là đã không nói đến khía cạnh chính trị cũng như ý thức hệ mà các tác giả Anh, Pháp đã đưa vào tư liệu phương Đông, và chính đó là điều mà tôi chủ yếu quan tâm. Ngoài ra, khác với Shaffer, tôi tìm cách làm rõ những diễn biến sau đó trong Đông Phương luận về mặt học thuật cũng như văn học có tác động đến mối quan hệ giữa một bên là Đông Phương luận Pháp-Anh và một bên là sự hưng khởi 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 luận của Mĩ sau chiến tranh thế giới thứ hai.

Tuy nhiên, trong việc nghiên cứu của tôi, có một khía cạnh có thể gây hiểu sai. Tuy có lần nhắc đến, nhưng tôi không trình bày thấu triệt về những diễn biến ở Đức sau thời kì mở đầu mà Sacy thống trị. Bất kì công trình nghiên cứu nào nhằm cung cấp sự hiểu về Đông Phương luận mà lại ít lưu ý đến các học giả như Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Nöldeke (chỉ xin nêu tên một ít tác giả) thì đều đáng chê trách. Và tôi cũng xin tự chê trách mình. Tôi đặc biệt tiếc rằng mình đã không chú ý nhiều hơn đến uy tín khoa học to lớn của giới học giả Đức vào giữa thế kỉ 19, và George Eliot đã kịch liệt tố cáo giới học giả Anh về khuyết điểm đó. Tôi muốn nói đến bức chân dung không thể nào quên được của Eliot về ông Casaubon trong tác phẩm *Giữa tháng Ba* của ông. Theo ý kiến người em họ trẻ tuổi của ông là Will Ladislav, một lí do khiến Casaubon không thể hoàn thành được cuốn *Chìa khóa 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 việc phản bác Paracelsus “Vì, như các vị đã biết, ông Casaubon không phải là một nhà Đông Phương luận” ¹⁴.

Eliot đã không sai khi ông nói rằng vào khoảng năm 1830, tức là năm cuốn *Giữa tháng Ba* được in, học thuật Đức đã đạt đến trình độ ưu việt ở châu Âu. Tuy vậy, trong suốt hai phần ba đầu của thế kỉ 19 trong học thuật Đức đã không có được sự hợp tác chặt chẽ giữa các nhà nghiên cứu phương Đông và một sự quan tâm ở tầm quốc gia có tính trường kì 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 của Đức được làm 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 và Syria đã là thực tế đối với Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli hay Nerval. Điều có ít nhiều ý nghĩa là hai tác phẩm nổi tiếng nhất của Đức về phương Đông, cuốn *West-östlicher Diwan* [Đông Tây thi tập] của Goethe và cuốn *Hiểu biết về ngôn ngữ Ấn Độ* [Über die Sprache und Weisheit der Indier] của Friedrich Schlegel đều dựa vào một chuyến đi du lịch trên sông Rhine và nhiều giờ làm việc ở các thư viện Paris. Điều mà học thuật phương Đông của Đức đã làm được là đào sâu, trau chuốt thêm các kĩ thuật để vận dụng vào các văn bản, các huyền thoại, các ý tưởng và ngôn ngữ mà hầu hết được các đế quốc Anh và Pháp thu thập từ phương Đông.

Tuy nhiên, điểm tương đồng giữa Đông Phương luận Đức và Đông Phương luận 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 về cơ bản ắt phải là chủ đề của bất cứ mô tả nào về Đông Phương luận và trong công trình nghiên cứu này là đúng như vậy. Ngay cả tên *Đông Phương luận* cũng gợi ra một phong cách chuyên gia nghiêm túc, và có lẽ nặng nề. Khi tôi dùng từ đó để chỉ các nhà khoa học xã hội Mỹ hiện đại (do họ không tự nhận mình là nhà Đông Phương luận nên việc tôi dùng từ đó là không bình thường), đây là để [bạn đọc] lưu ý đến cách các chuyên gia về Trung Đông ngày nay vẫn có thể dựa vào di sản của vị thế trí tuệ của Đông Phương luận trong thế kỉ 19 ở châu Âu.

Uy quyền chẳng có gì là huyền bí hoặc đương nhiên mà có. Uy quyền có tồn tại hay không, có tỏa rạng hay không, có thể khuynh loát tất cả hay không là do ở con người. Nó mang tính công cụ, có sức thuyết phục; nó có địa vị, nó xác lập những định chế về thẩm mĩ và giá trị. Hầu như không thể phân biệt uy quyền với những ý tưởng mà nó đề cao là đúng và xác thực, với những truyền thống, nhận thức và phán quyết mà nó tạo ra, truyền bá, làm tái sinh. Trên hết, uy quyền có thể và đúng hơn là cần được phân tích. Mọi thuộc tính đó của uy quyền đều áp dụng cho Đông Phương luận, và đại bộ phận công trình nghiên cứu này của tôi là để mô tả uy quyền lịch sử của Đông Phương luận và các quyền uy cá nhân của nó.

Công cụ phương pháp luận chủ yếu của tôi ở đây để nghiên cứu uy quyền là cái có thể gọi là **vị trí chiến lược (strategic location)**, đó là một cách để mô tả vị trí của tác giả trong một văn bản trong tương quan với tư liệu phương Đông mà tác giả đang

viết về, và **cấu hình chiến lược (strategic formation)** là cách phân tích mối quan hệ giữa các văn bản và cách mà các nhóm văn bản, các loại văn bản, thậm chí các thể loại văn bản, có được khối lượng, độ đậm đặc và sức mạnh quy chiếu giữa chúng với nhau và sau đó là trong nền văn hóa nói chung. Tôi dùng khái niệm “chiến lược” chỉ nhằm để xác định vấn đề mà bất kì tác giả nào viết về phương Đông đã phải đối mặt: làm thế nào để nắm được phương Đông, tiếp cận nó, làm sao để không bị đánh bại hoặc bị áp đảo bởi sự đồ sộ, phạm vi và quy mô khủng khiếp của nó. 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 mà tác giả xây dựng, các loại hình ảnh, chủ đề, mô típ có trong bài viết, tất cả những cái đó cộng với cách tác giả chọn để nói chuyện với độc giả, bao quát phương Đông và, cuối cùng, đại diện cho phương Đông hoặc phát biểu nhân danh phương Đông. 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. Thêm nữa, mỗi công trình viết về phương Đông lại phải gắn với những công trình khác, với các cử tọa và độc giả, các thiết chế và với bản thân phương Đông. Do vậy, tổng thể tất cả những mối quan hệ đó giữa các công trình, các cử tọa và độc giả và một số phương diện riêng biệt của phương Đông sẽ tạo thành một cấu hình có thể phân tích được - chẳng hạn, sách về nghiên cứu ngữ văn, tuyển tập văn chương phương Đông, du kí, những truyện tưởng tượng quái dị về phương Đông -, và sự có mặt của cái cấu hình

đó trong thời gian, trong diễn ngôn, trong các thiết chế (nhà trường, thư viện, ngành đối ngoại) làm cho Đông Phương luận có được sức mạnh và uy quyền của nó.

Tôi hi vọng rằng mối quan tâm của tôi về uy quyền hiển nhiên sẽ không dẫn đến việc nghiên cứu những gì được che giấu trong văn bản Đông Phương luận, mà chỉ nghiên cứu bề mặt của văn bản, việc văn bản đứng ngoài cái mà nó mô tả. Tôi cho rằng ý tưởng này có nhân mạnh bao nhiêu cũng không đủ. Tiền đề của Đông Phương luận là tính đứng ngoài, nghĩa là nhà Đông Phương luận, nhà thơ hay học giả, làm cho phương Đông lên tiếng, mô tả phương Đông, làm cho những điều huyền bí của phương Đông trở nên rõ ràng dễ hiểu đối với phương Tây và cho phương Tây. Tác giả không bao giờ quan tâm đến phương Đông trừ phi đó là nguyên nhân thứ nhất của điều tác giả nói. Những điều tác giả nói và viết, chính bởi vì điều đó được nói và viết ra, đều đó nhằm làm cho người ta thấy rằng nhà Đông Phương luận đứng bên ngoài phương Đông, vừa trên tư cách một sự kiện hiện sinh vừa như một sự kiện đạo lý. Và tất nhiên, sản phẩm chính của sự đứng ngoài là đại diện. Ngay từ khi vở kịch của Aeschylus *Những người Ba Tư* ra đời, phương Đông, từ chỗ là một cái Khác rất xa xôi và nhiều khi mang tính đe dọa, đã được chuyển hóa thành những con người tương đối gần gũi hơn (Aeschylus mô tả những phụ nữ châu Á đau khổ). Mức độ gần gũi đầy kịch tính của [hình tượng được] tái hiện trong vở *Những người Ba Tư* xóa mờ cái thực tế là khán giả đang xem một sản phẩm tạo dựng rất giả tạo về một thứ mà một người Không-phải-phương-Đông đã biến thành biểu tượng cho toàn bộ phương Đông. Do đó, việc tôi phân tích các văn bản Đông Phương luận sẽ nhân mạnh chứng

cớ - và chứng cớ đó hoàn toàn không phải là vô hình - cho thấy đó đều chẳng qua chỉ là những sự tái hiện [representation], chứ không phải sự miêu tả “tự nhiên” về phương Đông. Chứng cớ này có thể tìm thấy rõ ràng ngay trong những cái gọi là văn bản xác thực (lịch sử, phân tích ngôn ngữ, nghị luận chính trị) cũng như trong các văn bản 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, bối cảnh, thủ pháp tự sự, hoàn cảnh lịch sử và xã hội, chứ không phải là xem liệu việc trình bày và tái hiện ấy có đúng không, có trung thành với một nguyên bản lớn hay không. Tính đứng ngoài của sự tái hiện luôn luôn chịu sự chi phối của một biến thể của cái chân lí hiển nhiên: nếu phương Đông có thể tự tái hiện mình thì nó đã làm rồi; vì phương Đông không tự tái hiện mình được cho nên mới cần có sự tái hiện phương Đông... cho phương Tây xem, và cho cả phương Đông đáng thương xem nữa, bởi không có cách nào tốt hơn. “Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden - Những ai không thể tự tái hiện mình được thì cần phải được người khác tái hiện giùm cho”, Karl Marx đã viết như vậy trong Ngày 18 tháng Sương Mù của Louis Bonaparte.

Còn một lí do nữa khiến tôi phải nhấn mạnh tính đứng ngoài. Đó là tôi tin rằng cần làm rõ về diễn ngôn văn hóa và trao đổi văn hóa - trong một nền văn hóa, rằng những gì thường được văn hóa lưu truyền không phải là “sự thật” mà chỉ là những sự thể hiện. Không cần phải chứng minh thêm lần nữa rằng bản thân ngôn ngữ là một hệ thống có tổ chức và được mã hóa cao độ, sử dụng nhiều công cụ để diễn đạt, chỉ rõ, trao đổi thông điệp và thông tin, đại diện, v.v. Ít nhất là trong văn viết,

trong bất cứ trường hợp nào cũng không hề có sự hiện diện [presence] theo nghĩa đen [của đối tượng được nói tới] mà chỉ có sự tái hiện diện [re-presence] hoặc sự tái hiện [representation] [của đối tượng đó]. Do đó, giá trị, hiệu quả, sức mạnh, tính chân thực bề ngoài của một văn bản về phương Đông rất ít khi dựa vào phương Đông đích thực và không thể bị tùy thuộc vào phương Đông đích thực với tư cách là một công cụ [để tái hiện cái phương Đông đích thực, hiện hữu như một thực thể ấy]. Ngược lại, văn bản viết là một thứ hiện diện với người đọc, do nó gạt bỏ, chiếm chỗ, biến thành đồ thừa bất cứ thực thể nào vốn đích thực là “phương Đông”. Như vậy, toàn bộ Đông Phương luận đứng xa ngoài phương Đông; liệu Đông Phương luận có nghĩa hay không là tùy thuộc vào phương Tây nhiều hơn là phương Đông, sự có nghĩa này là trực tiếp nhờ ở các kỹ thuật thể hiện, trình bày của phương Tây làm cho phương Đông có thể nhìn thấy được, trở nên rõ nét “ở đó” trong diễn ngôn về phương Đông, và những sự thể hiện đó dựa vào các thiết chế, các truyền thống, quy ước, các quy chuẩn đã được nhất trí về cách hiểu để có được hiệu quả, chứ không phải dựa vào một phương Đông xa xôi và vô dạng vô hình.

Sự tái hiện phương Đông trong thời kì trước phần tư thứ ba của thế kỉ 18 và thời kì sau đó có sự khác nhau. Khác nhau ở chỗ, trong thời kì sau (tức thời kì mà tôi gọi là Đông Phương luận hiện đại), sự tái hiện về phương Đông được mở rộng hơn rất nhiều. Thật vậy, sau William Jones và Anquetil - Duperron và sau cuộc viễn chinh của Napoléon sang Ai Cập, châu Âu ngày càng biết phương Đông theo nghĩa khoa học hơn, để sống ở đó một cách có uy quyền hơn và có kỉ luật hơn trước đó. Nhưng

điều quan trọng đối với châu Âu là cái kĩ thuật họ dùng để tiếp nhận phương Đông đã được mở rộng hơn về quy mô và được hoàn thiện hơn. Vào khoảng cuối thế kỉ 18 đầu thế kỉ 19, khi phương Đông bộc lộ dứt khoát tuổi các ngôn ngữ của mình - vượt quá tuổi của ngôn ngữ Hebrew thần thánh, chính một nhóm học giả châu Âu phát hiện ra vấn đề này đã truyền đạt phát hiện đó cho các học giả khác và bảo tồn nó trong ngành khoa học mới nghiên cứu về ngữ văn Ấn-Âu. Một ngành khoa học mới, hùng mạnh, chuyên nghiên cứu ngôn ngữ phương Đông đã ra đời, và, cùng với nó, như Foucault chỉ rõ trong tác phẩm *Trật tự của muôn vật* [The Order of Things], đã sinh ra cả một mạng lưới mối quan tâm khoa học liên quan. Cũng vậy, William Beckford, Byron, Goethe, Hugo đã cơ cấu lại phương Đông bằng nghệ thuật của mình, làm cho màu sắc, ánh sáng, con người phương Đông trở nên rõ nét qua các hình ảnh, nhịp điệu và môtip của mình, ở mức tối đa, phương Đông “đích thực” gợi cho tác giả có được tầm nhìn đó; nhưng rất hiếm khi phương Đông dẫn lối cho tầm nhìn ấy.

Đông Phương luận đã đáp ứng nền văn hóa sản sinh ra nó nhiều hơn là đối với đối tượng mà nhiều người nói là của nó, và đối tượng này cũng do phương Tây tạo ra. Như vậy, lịch sử của Đông Phương luận vừa có tính nhất quán nội tại vừa có một loạt quan hệ rất rõ nét với nền văn hóa thống trị bao quanh nó. Do đó, tôi cố gắng phân tích để thấy rõ hình thức và tổ chức nội tại của lĩnh vực nghiên cứu này, những người đi tiên phong, những bậc tổ đầy quyền uy của nó, những văn bản quy điển, những ý tưởng sùng bái đáng tối cao của nó, những nhân vật mẫu mực, những người kế tục, những người phát triển và đi sâu thêm,

những nhân vật quyền, uy mới của nó. Tôi cũng sẽ cố gắng giải thích Đông Phương luận đã vay mượn và thường xuyên được bồi đắp thêm những ý tưởng, học thuyết và xu thế “mạnh mẽ” đang thống trị nền văn hóa như thế nào. Và như vậy, đã có (và đang có) một phương Đông ngôn ngữ học, một phương Đông tâm lý học của Freud, một phương Đông triết lý của Spengler, một phương Đông tự nhiên học 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 luận với hình thức phi vật chất, và càng không thể có một cái gì ngây thơ như là một “ý tưởng” về phương Đông. Điều khác nhau giữa tôi và các học giả nghiên cứu lịch sử tư tưởng là ở điều xác tín cơ bản này và những hệ quả phương pháp luận suy ra từ đó. Vì các tuyên bố của diễn ngôn Đông Phương luận có những sự nhấn mạnh, hình thức thể hiện và trên hết là tính hiệu quả về vật chất mà bất cứ hệ tư tưởng cao siêu nào khác đều chỉ có rất ít ỏi. Giả như không có những nhấn mạnh đó, không có tính hiệu quả vật chất đó thì Đông Phương luận chẳng qua chỉ là một ý tưởng mà thôi, tuy nhiên trên thực tế nó là một thứ lớn hơn vậy nhiều. Do đó, tôi xem xét không những các công trình học thuật mà cả các tác phẩm văn học, văn kiện chính trị, bài báo, sách du kí, các chuyên đề về tôn giáo và ngữ văn. Nói khác hơn, cách nhìn lai ghép của tôi có tính lịch sử và tính “nhân loại học”, vì tôi tin rằng mọi văn bản đều có tính thể tục và liên quan đến tình huống, tất nhiên là theo những cách khác nhau giữa thể loại này và thể loại khác, giữa thời kì lịch sử này và thời kì lịch sử khác.

Tuy nhiên, khác với Michel Foucault, người mà tác phẩm đã có ích cho tôi rất nhiều, tôi tin tưởng ở dấu ấn quyết định của các cá nhân tác giả trên cái tập hợp lẽ ra là vô danh gồm những văn bản thuộc một ngành bàn về nhiều loại vấn đề như Đông Phương luận. Khối lượng lớn các công trình mà tôi phân tích có tính thống nhất, một phần vì chúng hay tham chiếu lẫn nhau: dù sao, Đông Phương luận là một hệ thống trong đó người ta trích dẫn các tác phẩm và tác giả. Tác phẩm *Ứng xử 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, tất cả những ai viết hoặc suy tư về phương Đông, không chỉ Ai Cập, đều phải sử dụng sách của ông. Nerval trích dẫn nguyên văn nhiều đoạn trong sách trên chính là nhằm sử dụng uy tín của Lane để giúp mình mô tả các làng mạc ở Syria, chứ không phải ở Ai Cập. Sở dĩ Lane có uy tín và được người ta trích dẫn một cách có cả lựa chọn lẫn thiếu lựa chọn là vì Đông Phương luận đã làm cho tác phẩm của Lane có tính phổ biến. Tuy nhiên, muốn hiểu tại sao Lane lại có uy tín đến vậy thì không thể không tìm hiểu kỹ những nét đặc trưng trong văn bản của chính Lane; điều này cũng đúng đối với Renan, Sacy, Lamartine, Schlegel và nhiều tác giả có ảnh hưởng khác. Foucault cho rằng nói chung từng văn bản hoặc từng tác giả cá biệt có tầm quan trọng rất ít; xét về mặt thực nghiệm, trong trường hợp Đông Phương luận (và có lẽ ngoài ra thì không ở đâu khác), tôi thấy không phải như vậy. Do đó, khi phân tích, tôi cố gắng đọc kỹ các văn bản nhằm tìm thấy mối liên hệ biện chứng giữa từng văn bản hoặc từng tác giả với cái tập hợp phức tạp mà văn bản hay tác giả này là một thành phần.

Thế nhưng, tuy tôi đã lựa chọn và đọc một số lớn tác giả, quyển sách này vẫn chưa phải là một quyển lịch sử đầy đủ hoặc một miêu tả tổng quan về Đông Phương luận. Tôi biết rõ nhược điểm đó. cái cơ cấu đồ sộ của diễn ngôn Đông Phương luận đã tồn tại và hoạt động được trong xã hội phương Tây chính vì tính phong phú của nó. Tất cả những gì tôi mới làm được là mô tả từng phần của cơ cấu đó vào từng thời gian nhất định, và gợi ý cho bạn đọc về sự tồn tại của một tổng thể lớn hơn, chi tiết hơn, lí thú hơn, cùng với những nhân vật, văn bản và sự kiện hấp dẫn. Tôi tự an ủi rằng dù sao cuốn sách này chỉ là một phiên đoạn trong một loạt sách, và hy vọng sẽ có những học giả và nhà phê bình có thể viết thêm những sách khác, vẫn cần viết một chuyên đề chung về chủ nghĩa đế quốc và văn hóa. Cũng cần có những công trình nghiên cứu khác đi sâu hơn vào mối quan hệ giữa Đông Phương luận và khoa sử phạm, hoặc Đông Phương luận của người Ý, người Hà Lan, người Đức và người Thụy Sĩ, hoặc mối liên quan giữa học thuật và tác phẩm hư cấu, mối quan hệ giữa những ý tưởng thực tiễn về cai trị và chuyên môn tri thức, có lẽ nhiệm vụ quan trọng nhất là nghiên cứu các giải pháp đương đại thay thế cho Đông Phương luận, và nêu câu hỏi liệu người ta có thể nghiên cứu như thế nào các nền văn hóa và dân tộc khác với cách nhìn tự do, không mang tính đàn áp và lũng đoạn không? Nhưng như thế thì sẽ phải suy nghĩ lại toàn bộ cái vấn đề phức tạp về tri 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 lẽ có tính tự đề cao về phương pháp. Tôi đã viết công trình này nhằm phục vụ một số giới độc giả. Đối với những người nghiên cứu về văn học và

phê bình văn học, Đông Phương luận là một ví dụ tuyệt diệu về tương quan giữa xã hội, lịch sử và tính văn bản [textuality]. Hơn nữa, vai trò văn hóa của phương Đông ở phương Tây còn gắn Đông Phương luận với ý thức hệ, chính trị, logic về quyền lực, là những vấn đề theo tôi có liên quan đến cộng đồng văn học. Đối với những người nghiên cứu đương đại về phương Đông, từ giảng viên đại học đến nhà hoạch định chính sách, cuốn sách này nhằm hai mục đích: một, cung cấp cho họ phả hệ tri thức theo một cách chưa từng có trước đây; hai, phê phán (nhằm mục đích thúc đẩy tranh luận) những giả định thường không bị nghi vấn vốn là chỗ dựa chủ yếu của đại bộ phận công trình của họ. Đối với độc giả phổ thông, công trình này bàn về những vấn đề luôn luôn gây sự chú ý, chúng không những liên quan đến những ý niệm và cách xử lí của phương Tây về cái “Khác”, mà còn bàn đến vai trò đặc biệt quan trọng của văn hóa Phương Tây trong cái mà Vico gọi là thế giới của các quốc gia. Cuối cùng, đối với độc giả trong cái gọi là Thế giới thứ ba, công trình nghiên cứu này là một bước để tiến tới hiểu rõ không những chính trị phương Tây và thế giới không phương Tây trong chính trị phương Tây, mà còn để hiểu rõ sức mạnh của diễn ngôn văn hóa phương Tây, một sức mạnh mà quá nhiều khi bị người ta ngộ nhận là chỉ có tính trang trí bề ngoài hoặc có tính “thượng tầng kiến trúc”. Tôi hi vọng sẽ minh họa được cơ cấu ghê gớm của sự thống trị về văn hóa và, đặc biệt đối với các dân tộc cựu thuộc địa, những nguy cơ và cám dỗ của việc họ sẽ sử dụng cơ cấu đó đối với bản thân mình hoặc các dân tộc khác.

Cuốn sách của tôi gồm ba chương lớn và mười hai đoạn nhỏ, cách sắp xếp đó nhằm có thể trình bày được càng nhiều càng tốt.

Chương một: “Phạm vi của Đông Phương luận”, bao hàm mọi chiều kích của chủ đề, cả về thời gian lịch sử lẫn những gì đã trải qua, cùng các chủ đề triết học và chính trị. Chương hai: “Cấu trúc và tái cấu trúc của Đông Phương luận”, nhằm kể lại sự phát triển của Đông Phương luận hiện đại bằng một miêu tả mang tính biên niên sử, cũng như mô tả một loạt biện pháp và công cụ chung trong tác phẩm của các nhà thơ, nghệ sĩ và học giả quan trọng. Chương ba: “Đông Phương luận ngày nay”, viết tiếp về tình hình Đông Phương luận từ năm 1870. Đây là thời kì đại bành trướng của chủ nghĩa thực dân ở phương Đông, đạt tới đỉnh cao trong chiến tranh Thế giới thứ hai. Phần cuối của chương ba nêu việc chuyển từ bá quyền Anh-Pháp sang bá quyền Mỹ. Ở đây, tôi cố gắng phác họa những thực tiễn trí tuệ và xã hội của Đông Phương luận 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 là sự “tự hiểu mình” như một sản phẩm của tiến trình lịch sử cho đến nay, tiến trình đó đã để lại trong chúng ta vô số vết tích, dấu ấn nhưng lại không để lại một bản liệt kê”. Bản dịch tiếng Anh không hiểu sao chỉ có thể, nhưng bản tiếng Ý của Gramsci có thêm câu kết luận sau đây: “Do đó, ngay từ đầu nhất thiết phải xây dựng một bản liệt kê như vậy”¹⁵.

Phần lớn sự đầu tư cá nhân của tôi vào công trình này xuất phát từ nhận thức rằng mình là “người phương Đông”, một đứa trẻ lớn lên trong hai thuộc địa của Anh. Toàn bộ học vấn của tôi

trong những thuộc địa đó (Palestine, Ai Cập) và ở Mĩ là theo kiểu phương Tây, thế nhưng, nhận thức sâu sắc thuở ban đầu đó vẫn tồn tại trong tôi. Theo nhiều cách, công trình nghiên cứu về Đông Phương luận này là một cố gắng để liệt kê những dấu vết hằn in trong tôi, một thần dân phương Đông, của nền văn hóa mà sự thống trị của nó là một nhân tố vô cùng mạnh mẽ 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 quan trọng là phải có ý thức cố gắng xây dựng bản liệt kê đó. Trong quá trình viết, tôi đã hết sức cố gắng, một cách nghiêm ngặt nhất và duy lý nhất trong khả năng mình, duy trì một ý thức phê phán, cũng như 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 cái thực tế văn hóa của việc làm một “người phương Đông”, sự dính líu cá nhân của tôi trên tư cách “một người phương Đông”.

Những hoàn cảnh lịch sử khiến cho tôi có thể thực hiện công trình nghiên cứu này là khá phức tạp, tôi chỉ xin nêu một số nét đại thể ở đây. Ai đã từng sống ở phương Tây từ những năm 1950, đặc biệt là ở Mĩ, đều đã sống qua một thời kì đặc biệt rối ren trong quan hệ giữa phương Đông và phương Tây. Không ai không thấy rằng trong thời kì đó “Phương Đông” luôn luôn có nghĩa là mối nguy cơ và đe dọa, thậm chí từ đó còn được dùng để chỉ cả phương Đông truyền thống cũng như nước Nga. Trong các trường đại học ngày càng có nhiều chương trình và viện

chuyên nghiên cứu về khu vực, khiến cho nghiên cứu về phương Đông trở thành một bộ phận của quốc sách. Hoạt động thông tin ở Mĩ bao gồm cả một mối quan tâm lành mạnh về phương Đông, vừa bởi phương Đông có tầm quan trọng về chiến lược và kinh tế, vừa bởi nó có tính ngoại lai hấp dẫn xưa nay. Nếu một công dân phương Tây sống trong kỷ nguyên điện tử có thể tiếp cận ngay với thế giới, thì phương Đông cũng trở nên gần gũi hơn với công dân phương Tây đó, và ngày nay phương Đông không còn là một huyền thoại mà là nơi có rất nhiều quyền lợi đan xen của phương Tây, đặc biệt là của Mĩ.

Một phương diện của thế giới điện tử và hậu hiện đại là việc có một sự củng cố những hình ảnh “rập khuôn” về phương Đông. Truyền hình, phim ảnh, mọi phương tiện thông tin đều gò ép thông tin vào những cái khuôn ngày càng được chuẩn hóa hơn. Về phương Đông, sự chuẩn hóa và “rập khuôn” về văn hóa đó càng làm tăng thêm ảnh hưởng không chế của cái ngành học thuật ma quỷ đầy trí tưởng tượng có từ thế kỉ 19 về phương Đông “huyền bí”. Điều này càng đúng đối với cách người ta hiểu về cận Đông. Có ba thứ góp phần làm cho ngay cả nhận thức đơn giản nhất về người Arập và đạo Hồi cũng trở thành vấn đề chính trị nóng bỏng, thậm chí gay gắt. Một là, lịch sử của định kiến chống Arập và chống đạo Hồi phổ biến ở phương Tây vốn đã được phản ánh ngay trong lịch sử của Đông Phương luận. Hai là, cuộc đấu tranh giữa người Arập và chủ nghĩa Xiôn của Israel, và tác động của nó đối với người Mĩ gốc Do Thái, cũng như nền văn hóa tự do và nhân dân nói chung. Ba là, hầu như hoàn toàn thiếu vắng bất cứ một lập trường văn hóa nào khả dĩ khiến người ta đồng cảm được với người Arập hoặc thảo luận một cách bình tĩnh và

vô tư về người Arập và đạo Hồi. Hơn nữa, ngày nay Trung Đông gắn bó chặt chẽ với hoạt động chính trị của các siêu cường, với kinh tế dầu lửa và khái niệm hời hợt về mâu thuẫn giữa nước Israel dân chủ, yêu tự do với những người Arập xấu xa, độc tài và khủng bố. Do đó, ngày nay thật khó lòng có thể có được một cách nhìn sáng tỏ khi bàn về cận Đông.

Trải nghiệm của cá nhân tôi về những vấn đề đó là một trong các lí do khiến tôi viết quyển sách này. Cuộc sống của một người Arập Palestine ở phương Tây, đặc biệt là ở Mỹ, khiến tôi cảm thấy chán nản. Ở Mỹ hầu như có sự nhất trí rằng người Arập Palestine không tồn tại về chính trị và nếu họ được phép tồn tại thì họ hoặc là điều phiền toái hoặc chỉ là một người phương Đông. Mạng lưới chủ nghĩa bài chủng, các “khuôn sáo” văn hóa, chủ nghĩa đế quốc chính trị, một ý thức hệ làm cho người Arập hay tín đồ Hồi giáo bị mất tính người, những thứ đó đều rất mạnh, và mỗi người Arập Palestine đều đến lúc nhận thấy mạng lưới đó là số phận trừng phạt¹⁶ chỉ dành cho mình. Tình hình càng tệ hại hơn nữa khi người Arập Palestine đó nhận thấy rằng ở nước Mỹ không có một người nghiên cứu Cận Đông nào nghĩa là không có nhà Đông Phương luận nào từng nhiệt tình đồng cảm với người Arập về văn hóa và chính trị; chắc chắn đã có một số sự đồng cảm ở mức độ nào đó, nhưng chưa bao giờ có được một sự đồng cảm mang hình thức “có thể chấp nhận được” giống như khi người Mỹ theo chủ nghĩa tự do đồng cảm với chủ nghĩa Xiôn, và trong rất nhiều trường hợp những người đồng cảm [với người Arập] đó lại có tì vết, do dính líu với những nhóm lợi ích chính trị và kinh tế đã bị mất uy tín (ví dụ như công

ti dầu hỏa, các chuyên gia về Arập ở Bộ Ngoại giao) hoặc dính líu với tôn giáo.

Do đó, đối với tôi, cái nút thắt về tri thức và quyền lực [*the nexus of knowledge and power*] tạo ra “người phương Đông” và, theo một nghĩa nào đó, xóa bỏ người phương Đông trong tư cách là con người, không phải 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 thể tục, đó là sự xuất hiện, phát triển và củng cố Đông Phương luận. Quá nhiều khi, văn học và văn hóa được giả định là không liên quan đến chính trị và, thậm chí cả lịch sử. Tôi đã thường xuyên cảm thấy không phải vậy, và chắc chắn là việc tôi nghiên cứu Đông Phương luận đã thuyết phục tôi (và hi vọng cũng sẽ thuyết phục các đồng nghiệp trí thức của tôi) rằng chỉ có nghiên cứu cả xã hội lẫn văn hóa thành văn cùng với nhau thì mới có thể hiểu được cả hai. Ngoài ra, và theo một logic hầu như không thể tránh né, tôi đã tự thấy mình đang viết lịch sử về một thứ chủ nghĩa chống xêmit bí mật, kì lạ, của phương Tây. Chủ nghĩa chống xêmit đó và Đông Phương luận, cụ thể là phần về Hồi giáo của nó như tôi đã bàn, là rất giống nhau; đó là một sự thật lịch sử, văn hóa và chính trị, và chỉ cần nghe nói qua về nó là một người Arập Palestine đã có thể hiểu hết sự mỉa mai của nó. Nhưng điều tôi cũng muốn đóng góp vào đây là một hiểu biết tốt hơn về cách vận hành của sự thống trị về văn hóa. Nếu điều này kích thích một phương cách xử lí mới đối với phương Đông, và nếu nó thực sự gạt bỏ được cả “phương Đông” lẫn “phương Tây” thì chúng ta sẽ có một bước tiến nhỏ trong quá trình mà Raymond Williams

gọi là sự “từ bỏ phương thức thống trị tự thân vốn có” [the “unlearning” of “the inherent dominative mode”]. ¹⁷

Chương một

PHẠM VI CỦA ĐÔNG PHƯƠNG LUẬN

“Thiên thần lo lắng và đầy tham vọng của người châu Âu...
nóng lòng muốn sử dụng những công cụ mới của sức mạnh của
họ.”

Jean Baptiste Joseph Fourier, trong cuốn *Lời tựa
lịch sử* (1809), *Mô tả nước Ai Cập*

HIỂU BIẾT VỀ NGƯỜI PHƯƠNG ĐÔNG

Ngày 13/6/1910, Arthur James Balfour lên lớp Hạ viện Anh “về những vấn đề mà chúng ta phải xử lí ở Ai Cập”, ông nói những vấn đề đó “thuộc phạm trù hoàn toàn khác” với những vấn đề “tác động đến Đảo Wight hoặc miền tây Yorkshire”. Ông nói với uy quyền của một nghị sĩ lâu năm, nguyên là thư kí riêng của Huân tước Salisbury, cựu chánh Bí thư Ireland, cựu Bí thư 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 tham gia công việc của Đế chế Anh, Balfour đã phục vụ một vị nữ hoàng mà năm 1876 được phong làm Nữ hoàng Ấn Độ. Ông từng được đặc phái đảm nhiệm các chức vụ có tầm ảnh hưởng khác thường khi có cuộc chiến tranh Afghanistan và Zulu, khi Anh chiếm đóng Ai Cập, tướng Gordon chết ở Sudan, sự cố Fashoda, trận đánh Omdurman, cuộc chiến tranh Boer, cuộc chiến tranh Nga-Nhật. Ngoài ra, ông có địa vị xã hội cao, có hiểu biết rộng, trí thông minh xuất chúng (ông có thể viết về nhiều đề tài khác nhau như Bergson, Handel, thuyết hữu thần, nghệ thuật đánh golf), từng học ở Trường trung học Eton và Đại học Trinity, Cambridge, và có vẻ nắm vững các vấn đề của Đế chế, tất cả những điều đó làm cho những gì ông nói tại Hạ viện Anh tháng 6/1910 có uy lực khá lớn. Nhưng cần phải nói thêm về diễn văn

đó của Balfour, ít nhất là việc ông cần phải nói với giọng lên lớp và răn dạy đạo đức như vậy. Một số nghị sĩ Anh đã nghi vấn sự cần thiết “sự có mặt của Anh ở Ai Cập”. Ai Cập là chủ đề cuốn sách đầy nhiệt tình của Alfred Milner viết năm 1892. Việc Anh chiếm đóng Ai Cập trước đây là điều có lợi, nhưng bây giờ đã trở thành nguồn cơn rắc rối do chủ nghĩa dân tộc Ai Cập ngày càng trỗi dậy. Do đó, bảo vệ sự tiếp tục hiện diện của Anh ở Ai Cập không phải là dễ dàng. Do đó, Calibur phải thông báo và giải thích.

Nhắc lại lời thách thức của J. M. Robertson, nghị sĩ miền Tyneside, chính Balfour 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?” Việc chọn danh từ “người phương Đông” là có tính điển phạm. Từ này đã được nhiều người như Chaucer, Mandeville, Shakespeare, Dryden, Pope và Byron sử dụng. Từ này chỉ châu Á hoặc phương Đông về mặt địa lí, đạo đức, văn hóa. Ở châu Âu, người ta có thể nói về nhân cách phương Đông, một không khí phương Đông, một truyện kể phương Đông, chế độ chuyên chế phương Đông hay một phương thức sản xuất phương Đông và ai cũng hiểu. Marx đã dùng từ này và nay Balfour cũng dùng. Lựa chọn đó của Balfour là có thể hiểu được và không gây ra bình luận gì.

Balfour trả lời nghị sĩ Robertson:

“Tôi không có thái độ trích thượng. Nhưng tôi xin hỏi (ông Robertson và bất cứ người nào khác) những người có kiến thức lịch sử dù nông cạn nhất rằng nếu họ nhìn thẳng vào những thực tế mà một chính khách Anh phải

xử lí khi bị đặt vào vị trí ưu việt đối với những chủng tộc vĩ đại như cư dân Ai Cập và các nước phương Đông, chúng ta hiểu nền văn minh Ai Cập hơn hiểu nền văn minh của bất kì nước nào khác. Chúng ta biết nền văn minh đó có từ thời xa xưa. Chúng ta biết rõ nền văn minh đó. Chúng ta biết nhiều hơn về nó. Nền văn minh đó dài hơn lịch sử ngắn của chủng tộc chúng ta. Khi chúng ta còn chìm đắm trong thời tiền sử thì văn minh Ai Cập đã đi qua thời kì rạng rỡ nhất của nó. Hãy nhìn tất cả các nước phương Đông... Hãy đừng nói về ưu việt hay thấp kém”.

Hai chủ đề lớn nổi lên trong những nhận xét trên đây của Balfour và trong các điều sẽ được nói tiếp theo: 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 sự ưu việt 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 cho đến thời cực thịnh và thời suy tàn của nó, và tất nhiên điều đó 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, vươn tới những vùng lạ lẫm, xa xôi. Đối tượng của kiến thức đó vốn rất dễ bị tổn thương trước sự sấm soi kĩ lưỡng. Đối tượng đó là một “thực tế”, và cho dầu thực tế đó phát triển, thay đổi hoặc tự biến hóa theo cách thường thấy của các nền văn minh, thực tế đó vẫn ổn định về cơ bản, thậm chí về mặt bản thể. Có kiến thức như vậy về một thực thể như vậy tức là khống chế được nó, có quyền uy đối với nó. Quyền uy ở đây có nghĩa là “chúng ta” phải ngăn không cho nó được tự chủ -

“nó” tức là nước phương Đông - bởi vì chúng ta biết nó và, theo một nghĩa nào đó, nó tồn tại *như* chúng ta biết nó. 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 sự thấp kém (hay hạ đẳng) và ưu việt (hay thượng đẳng) có vẻ là chuyện nhỏ nhặt. Không ở đâu Balfour phủ nhận tính ưu việt của Anh và sự thấp kém của người Ai Cập. Balfour coi đó là điều đương nhiên khi ông mô tả hệ quả của kiến thức:

“Trước hết hãy nhìn vào thực tế của vấn đề. Ít lâu sau khi các quốc gia phương Tây bước vào lịch sử, họ đã thể hiện những bước đầu về khả năng tự chủ... Với những phẩm chất riêng của mình. Các vị cứ xem xét kỹ toàn bộ lịch sử của người phương Đông trong cái được gọi đại thể là phương Đông xem, các vị không bao giờ tìm thấy dấu vết của tự chủ. Tất cả những thể kỷ vĩ đại của họ - quả là vĩ đại thật - đều trải qua 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 vĩ đại - đều diễn ra dưới các hình thức chính phủ đó. Kẻ chinh phục này thừa kế kẻ chinh phục kia; sự thống trị này nối tiếp sự thống trị khác; thế nhưng, trong tất cả các cuộc chuyển biến lớn về định mệnh và vận may đó [ở phương Đông], ta không bao giờ thấy một quốc gia phương Đông nào tự thiết lập được cái mà theo quan điểm phương Tây gọi là chế độ tự chủ. Đó là thực tế. Đó không phải là vấn đề ưu việt hay thấp kém. Tôi cho rằng một nhà hiền triết chân chính phương Đông hẳn sẽ nói, chính phủ hiện hành mà chúng ta đã tự gánh phần đảm nhiệm ở Ai Cập hay ở nơi

nào khác không phải là công việc xứng đáng với bậc hiền triết, rằng tiến hành lao động do cần thiết thì chỉ là công việc bẩn thỉu, công việc thấp kém”.

Vì những thực tế đó là thực tế, nên sau đó Balfour cần tiếp tục nêu phần kế trong lập luận của mình:

“Liệu việc chúng ta đảm đương công việc của 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. Tôi nghĩ rằng kinh nghiệm cho thấy họ đang ở dưới quyền một chính phủ tốt hơn nhiều so với trong toàn bộ lịch sử thế giới trước đây. Điều đó không chỉ có lợi cho họ mà nhất định là cho cả phương Tây văn minh... Chúng ta đến Ai Cập không chỉ vì lợi ích của người Ai Cập, mặc dù có vì lợi ích của họ; chúng ta đến đó còn vì lợi ích của cả châu Âu nói chung nữa”.

Balfour không nêu chứng cứ cho thấy người Ai Cập và “các chủng tộc mà chúng ta xử lý” hoan nghênh hoặc thậm chí hiểu được điều tốt đẹp do sự chiếm đóng thực dân đem lại cho họ. Tuy nhiên, Balfour không hề nghĩ rằng nên để cho người Ai Cập tự nói, có lẽ vì người Ai Cập nào phát biểu chắc cũng sẽ là “một 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” do sự thống trị của nước ngoài. Do đó, sau khi đã giải quyết các vấn đề đạo lý, cuối cùng Balfour 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 và chân thành nhớ đến hay không về toàn bộ những gì mà chúng ta đã giúp nhân dân họ làm mất đi [Balfour không hề ngụ ý rằng một phần của cái mất đó bao gồm cả việc Ai Cập bị mất độc lập hay ít nhất là nền độc lập của họ bị hoãn vô thời hạn] và cho dù người ta không hề 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 của chúng ta, nhiệm vụ đó nên được thực hiện như thế nào?”. Nước Anh đã xuất cảng “những gì tốt nhất của mình sang các nước đó”. Những nhà cai trị tận tụy làm nhiệm vụ của mình “giữa hàng vạn người thuộc một tín ngưỡng khác, chủng tộc khác, một ý thức kỉ luật khác, 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. Nhưng Balfour nói:

“Nếu nhân dân bản xứ có cảm nghĩ bản năng rằng những người mà họ phải làm việc cùng này không có được sự hậu thuẫn của sức mạnh, quyền lực, lòng cảm thông, sự ủng hộ hoàn toàn và vui lòng của đất nước đã cử những người đó đến, thì họ sẽ mất toàn bộ ý thức về trật tự vốn chính là cơ sở cho nền văn minh của họ, cũng như các quan chức của chúng ta mất toàn bộ ý thức về sức mạnh và quyền lực vốn chính là cơ sở của tất cả những gì họ có thể làm vì lợi ích của những người mà họ đã được cử đến giúp đỡ”.

Ở đây, logic của Balfour thật lí thú, vì ít nhất thì logic đó hoàn toàn nhất quán với những tiền đề trong toàn bài diễn văn của ông. 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 khẳng định điều đó bằng việc chiếm đóng Ai Cập; với người Ai Cập thì Ai Cập là cái mà Anh chiếm đóng và đang cai trị; do đó sự chiếm đóng của nước ngoài trở thành “chính cơ sở” cho nền văn minh đương đại của Ai Cập; Ai Cập cần và trên thực tế đã năn nỉ xin nước Anh chiếm đóng mình. Nhưng nếu mối quan hệ gần gũi đặc biệt giữa người cai trị và người bị cai trị ở Ai Cập bị phá vỡ do sự nghi ngờ của Quốc hội Anh thì “quyền uy của cái... Chúng tộc ưu việt - cái chúng tộc mà tôi nghĩ cần phải vẫn là ưu việt - đã bị làm suy yếu”. Không chỉ uy tín nước Anh bị tổn thương mà “... nhóm quan chức Anh, cho dầu họ được trao cho quyền gì đi nữa, hay họ có tất cả những đức tính cao quý và tài năng siêu việt có thể hình dung được, thì cũng vô ích, họ sẽ không thể thực hiện được nhiệm vụ to lớn ở Ai Cập, cái nhiệm vụ 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 sức thuyết phục của một người ưu việt, có quyền lực, cảm thấy mình là đại diện cho tất cả những gì tốt đẹp nhất của lịch sử nước Anh.

Balfour cũng có thể nói thay cho thế giới văn minh, tức phương Tây, và đội ngũ tương đối nhỏ các quan chức thực dân ở Ai Cập. Nếu ông không trực tiếp nói thay 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, và ông biết rõ những điều họ chờ đợi và hi vọng. Tuy nhiên, ông nói hộ cho họ theo nghĩa là nếu họ được hỏi và nếu họ có khả năng trả lời thì những gì họ có thể nói sẽ xác nhận, phần nào một cách vô ích, cái điều vốn đã rõ ràng: họ là một chủng tộc bị phụ thuộc, chịu sự thống trị của một chủng tộc khác vốn hiểu biết họ và biết rõ hơn bản thân họ rằng cái gì là tốt cho 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 đưa được họ ra khỏi tình trạng suy vi khốn đốn và biến họ thành những cư dân được phục hồi trong các thuộc địa phồn vinh.

Đặc biệt, Ai Cập là một ví dụ tuyệt diệu để minh họa, và Balfour hoàn toàn hiểu rõ mình có quyền đến đâu để, trên tư cách là nghị sĩ Anh, nhân danh nước Anh, nhân danh phương Tây, nhân danh nền văn minh phương Tây, phát biểu về nước Ai Cập hiện đại. Bởi Ai Cập không phải chỉ là một thuộc địa. 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 sẽ trở thành sự thành công của kiến thức và sức mạnh của Anh. Từ năm 1882 (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, chủ nhân của Ai Cập là Evelyn Baring tức Huân tước Cromer. Ngày 30/7/1907, chính Balfour đã đề nghị Quốc hội tặng cho Cromer một khoản tiền hưu trí trị giá 50 ngàn bảng Anh để tưởng thưởng cho những gì ông đã làm ở Ai Cập. Balfour nói rằng chính Cromer đã tạo nên nước Ai Cập:

“Huân tước (Cromer) làm gì cũng thành công... Công lao của Huân tước Cromer trong một phần tư thế kỉ qua là đã kéo Ai Cập ra khỏi vực sâu suy thoái về xã hội và kinh tế để rồi nay Ai Cập là nước duy nhất trong các nước phương Đông đang phồn thịnh cả về tài chính và đạo đức, tôi tin như vậy.”²

Sự phồn thịnh về đạo đức của Ai Cập được đánh giá như thế nào, Balfour không nói. Lượng hàng của Anh xuất khẩu sang Ai Cập tương đương với tổng số xuất khẩu của Anh sang châu Phi. Điều đó chắc chắn cho thấy loại phồn thịnh về tài chính của cả Anh lẫn Ai Cập (khá 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, doanh nhân, quân nhân và thầy giáo mà tất cả đã chuẩn bị và thực thi việc chiếm đóng Ai Cập, cho đến các quan chức cao cấp như Cromer và Balfour tự coi mình có nhiệm vụ chăm sóc, chỉ đạo và nhiều khi ép buộc Ai Cập thoát ra khỏi tình trạng hoang tàn của phương Đông để mà đạt tới 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 hoàn toàn không phải là một thắng lợi không thể giải thích được hoặc bất hợp lí. Tình hình Ai Cập được kiểm soát theo một học thuyết chung do Balfour nêu ra qua khái niệm của ông về nền văn minh phương Đông và do Cromer thể hiện qua việc điều hành công việc hằng ngày ở Ai Cập. Điều quan trọng nhất về học thuyết đó trong thập niên đầu tiên của thế kỉ 20 là nó đã có hiệu quả tốt. Lập luận này, khi được quy giản đến mức đơn giản nhất, trở nên rõ ràng, chính xác, dễ hiểu: có những người

phương Tây và những người phương Đông. Người phương Tây phải thống trị, 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. Như chúng ta sẽ thấy, việc Balfour và Cromer, có thể lột bỏ tính người cho đến khi chỉ còn trơ lại những yếu tính tàn nhẫn về chủng tộc và văn hóa như vậy, nó tuyệt nhiên không thể hiện sự xấu xa đặc biệt nào của họ. Đúng hơn, nó cho thấy một học thuyết chung chung lúc được đem ra thực thi thì đã được cải tiến như thế nào - cải tiến và trở nên hữu hiệu như thế nào.

Khác với Balfour mà luận điểm về phương Đông ra vẻ có tính khách quan phổ quát. Cromer nói về phương Đông một cách cụ thể như là những đối tượng mà ông đã thống trị hoặc phải xử lí. Trước tiên là ở Ấn Độ và sau đó, trong 25 năm ở Ai Cập khi ông trở thành quan thống đốc tối cao của Đế chế Anh. Những “người phương Đông” của Balfour được Cromer coi là “những chủng tộc lệ thuộc” và đó là đề tài chính của bài tiểu luận dài do ông viết được đăng trên tạp chí *Edinburgh Rerie* tháng 1/1908. Lại một lần nữa, kiến thức về các chủng tộc lệ thuộc hoặc những người phương Đông là cái giúp làm cho việc quản lí họ được dễ dàng và có lợi. Kiến thức tạo nên sức mạnh, muốn có nhiều sức mạnh thì càng cần có nhiều kiến thức v.v.; đó là phát triển biện chứng ngày càng có lợi của thông tin và kiểm soát. Cromer cho rằng đế chế Anh không thể tan rã nếu có thể ngăn chặn được chủ nghĩa quân phiệt và chủ nghĩa ích kỉ thương mại ở trong nước và các “thiết chế tự do” ở thuộc địa (trái với quan điểm về một chính phủ Anh “thể theo quy luật về đạo lí cơ Đốc giáo”). Bởi,

theo Cromer, logic là một thứ mà “người phương Đông có sẵn tư chất là không có khả năng biết đến”, do đó phương pháp cai trị phù hợp là không nên áp đặt những biện pháp cực kì khoa học đối với họ hoặc dùng vũ lực buộc họ phải chấp nhận logic. Tốt hơn, nên hiểu những hạn chế của họ và “cố gắng tìm, trong sự hài lòng của giống bị trị, một dây liên kết xứng đáng hơn và hi vọng là sẽ mạnh mẽ hơn giữa người cai trị và kẻ bị trị”. Ấn đầu đó đằng sau việc bình định chủng tộc lệ thuộc là sức mạnh của đế chế, vốn càng hữu hiệu hơn nhờ có hiểu biết tinh tế và ít khi được dùng tới, chứ không phải do quân lính, những người thu thuế tàn nhẫn và bạo lực không được kiềm chế. Tóm lại, đế chế phải sáng suốt, phải biết kiềm chế lòng tham bằng lòng vị tha, và kiềm chế sự sốt ruột bằng kỉ luật mềm dẻo.

“Xin nói rõ hơn. Khi tôi nói cần có sự kiểm soát nào đó đối với tinh thần thương mại, ý tôi là trong quan hệ buôn bán với người Ấn Độ hay người Ai Cập, người Shilluk hay người Zulu, vấn đề đầu tiên cần phải xem xét là: bản thân các dân tộc đó, vốn hiện nay, trên phương diện cả nước mà nói, ít nhiều đều là *in statu pupillari* [người bị giám hộ] cả, họ coi cái gì là có lợi nhất cho họ, cho dầu đó là một điểm cần được xem xét một cách nghiêm chỉnh. Nhưng điều thiết yếu là mỗi vấn đề đặc biệt nên được quyết định chủ yếu bằng cách tham khảo những gì mà, dưới ánh sáng của hiểu biết và kinh nghiệm phương Tây được điều chỉnh cho phù hợp với hoàn cảnh địa phương, chúng ta nghĩ và cảm thấy - một cách đầy lương thức - là có lợi nhất cho chủng tộc bị trị, không tính đến bất cứ lợi thế có thật hay giả định nào của nước Anh trên tư cách là dân tộc, hoặc - như

đã xảy ra trong nhiều trường hợp hơn - là quyền lợi đặc biệt của một hoặc nhiều giai cấp người Anh có ảnh hưởng. Nếu toàn thể dân tộc Anh kiên trì nguyên tắc này và nghiêm ngặt đòi hỏi phải thực hiện nó, thì dù chúng ta không bao giờ có thể tạo ra một lòng yêu nước giống như lòng yêu nước dựa trên sự đồng nhất về chủng tộc hay ngôn ngữ, song có lẽ chúng ta có thể nuôi dưỡng được một sự trung thành phổ quát [*cosmopolitan allegiance*] dựa trên lòng tôn trọng luôn luôn được dành cho tài năng ưu việt và hành xử không vị kỷ, dựa trên lòng biết ơn đối với ơn huệ đã và sẽ được ban phát. Do đó, có thể hi vọng rằng trong mọi tình huống người Ai Cập sẽ do dự trước khi bắt tay với bất cứ một Arabi tương lai nào... Và thậm chí kể mọi rợ ở Trung Phi cuối cùng cũng có thể ca tụng Nữ thần Công lí *Astraea Redux* mà quan chức Anh là đại diện, quan chức này từ chối không cấp rượu cho thần dân Trung Phi nhưng đã cho y công lí. Hơn thế nữa, thương mại sẽ thu lợi”.”.³

Nước thống trị nên “xem xét nghiêm túc” đến đâu những đề nghị của chủng tộc lệ thuộc? Điều này được minh họa qua việc Cromer hoàn toàn đối lập với chủ nghĩa dân tộc Ai Cập. Có những thiết chế tự do của người bản xứ, không có sự chiếm đóng của ngoại bang, tự mình giữ vững được chủ quyền dân tộc: tất cả những yêu cầu không đáng ngạc nhiên đó đã bị Cromer một mực bác bỏ; ông khẳng định rõ ràng rằng “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, mà theo hướng chủ nghĩa quốc tế [*cosmopolitanism*] được 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 hiểu rất rõ đặc điểm của người phương Đông vì đã có kinh nghiệm với họ tại Ấn Độ và Ai Cập. Đối với Cromer, một điều tiện lợi về người phương Đông là tùy 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 là vì người phương Đông ở hầu hết mọi nơi đều gần 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 tiễn, mà Cromer và Balfour đã thừa hưởng của một thế kỷ Đông Phương luận hiện đại phương Tây: kiến thức về người phương Đông và của người phương Đông, về chủng tộc của họ, tính cách, văn hóa, lịch sử, truyền thống, xã hội và các khả năng của họ. Kiến thức ấy có hiệu quả: 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 trên thực tế những “người phương Đông” là một yếu tính kiểu Platon [Platonic essence], [tức duy tâm, không thực tế - ND], và đó là điều mà bất cứ nhà Đông Phương luận (hoặc nhà cai trị người phương Đông) nào có thể quan sát thấy, hiểu và phô bày ra. Như vậy, trong chương 34 của tác phẩm gồm hai tập *Nước Ai Cập hiện đại*, bản ghi chép đầy quyền uy về kinh nghiệm và thành tựu của mình, Cromer nêu một loại quy tắc cá nhân thể hiện sự uyên bác của Đông Phương luận:

“Ngài Alfred Lyall có lần nói với tôi: “Đầu óc người phương Đông không thích sự chính xác. Mọi người lai Anh-Ấn cần luôn luôn nhớ câu châm ngôn đó”. Thiếu

chính xác dễ dàng dẫn đến thiếu chân thực, trên thực tế đó là đặc điểm chủ yếu của đầu óc người phương Đông. Người châu Âu là người lí giải chặt chẽ. Cách diễn bày của người châu Âu về thực tại không có tình trạng tối nghĩa. Người châu Âu thông thạo logic một cách bẩm sinh mặc dù có thể chưa được học logic. Về bản chất họ hay hoài nghi và đòi hỏi phải có chứng cứ trước khi chấp nhận chân lí của bất cứ luận điểm nào. Trí thông minh được đào tạo của người châu Âu hoạt động như một cỗ máy. Trong khi đó, đầu óc người phương Đông, cũng giống như các đường phố kì lạ của anh ta, rõ ràng là thiếu sự cân đối. Cách lí giải của người phương Đông rất thiếu cẩn thận, cầu thả. Mặc dù người Ả-rập cổ đại đã đạt đến trình độ khá cao về khoa học biện chứng, nhưng con cháu họ lại đặc biệt thiếu năng khiếu logic. Họ thường không đủ khả năng rút ra những kết luận hiển nhiên nhất từ bất cứ tiền đề đơn giản nào mà tính chân lí của nó họ có thể chấp nhận. Hãy yêu cầu một người Ai Cập bình thường trình bày một cách đơn giản các sự việc. Thường là người ấy sẽ nói dài dòng và thiếu rõ ràng, có thể sẽ tự mâu thuẫn năm sáu chỗ trước khi kết thúc câu chuyện. Người ấy nhiều khi sẽ đuối lí nếu bị chất vấn, dù là chất vấn nhẹ nhàng nhất”.

Sau đó, người ta nói người phương Đông hay người Ả-rập thường cả tin, “thiếu nghị lực và sáng kiến”, quen thói “nịnh bợ quá mức”, mưu mô, xảo quyệt, độc ác với súc vật. Người phương Đông không thể đi trên đường cái hoặc vỉa hè (đầu óc lộn xộn của họ không thể hiểu được điều mà người châu Âu khôn ngoan hiểu được ngay: đường và vỉa hè được làm ra để người ta đi bộ).

Người phương Đông hay nói dối, họ thường “lờ đờ uể oải và hay nghi ngờ” và trong mọi việc họ chống lại tính rõ ràng sáng sủa, sự thẳng thắn, lòng cao thượng của chủng tộc Anglo-Saxon⁶.

Cromer không cố giấu giếm rằng đối với ông người phương Đông luôn luôn và chỉ là vật liệu người [*human material*] mà ông cai trị ở các thuộc địa Anh. Ông nói: “Vì tôi chỉ là nhà ngoại giao và là quan cai trị, đối tượng nghiên cứu của tôi cũng là con người nhưng từ góc độ người cai trị họ, nên tôi hài lòng nhận thấy rằng người phương Đông, vì lí do nay hay khác, nói chung hành động, nói, suy nghĩ trái ngược rõ rệt với người châu Âu⁷. Tất nhiên, mô tả của Cromer một phần dựa vào quan sát trực tiếp, nhưng đâu đó ông có dẫn 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 Đông Phương luận đó khi lí giải vì sao người phương Đông lại như thế. Ông tin rằng bất cứ kiến thức nào về người phương Đông cũng sẽ xác nhận quan điểm của ông. Qua cách ông mô tả người Ai Cập đuối lí khi bị thẩm vấn chéo, ta có thể thấy rằng theo quan điểm của Cromer thì chính người phương Đông có lỗi. Họ có lỗi vì họ là người phương Đông, và chính việc nhắc đi nhắc lại ý kiến này là dấu chỉ chính xác cho thấy nó được chấp nhận rộng rãi như thế nào, khiến người ta có thể viết ý đó ra mà thậm chí không phải vận dụng tư duy logic và cân đối tư duy. Như vậy, mọi sự đi chệch khỏi điều được coi là quy tắc ứng xử của phương Đông đều bị coi là không tự nhiên. Do đó, bản báo cáo 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 thực vật ngoại lai chứ không phải là cây trồng bản địa”⁸.

Sẽ là sai lầm nếu chúng ta đánh giá thấp khối lượng kiến thức đã được chấp nhận, các quy tắc về quan điểm chính thống Đông Phương luận mà Cromer và Balfour đã luôn luôn trích dẫn trong các bài viết và trong chính sách công của mình. Nói đơn giản rằng Đông Phương luận chẳng qua là sự biện minh cho chế độ thực dân thì tức là không thấy rằng chính Đông Phương luận đã biện minh *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 khu vực khác nhau trên thực tế hoặc trong tưởng tượng, sự phân chia ranh giới một cách tuyệt đối giữa phương Đông và phương Tây, mà Balfour và Cromer đã chấp nhận một cách đầy tự mãn, thực ra đã được xây dựng trong nhiều năm, thậm chí nhiều thế kỉ. Tất nhiên đã có rất nhiều chuyến đi khám phá; đã có những tiếp xúc thông qua buôn bán và chiến tranh. Nhưng nhiều hơn thế, kể từ giữa thế kỉ 18 trong quan hệ giữa phương Đông và phương Tây đã có hai yếu tố chính. Một là, châu Âu có hệ thống kiến thức và ngày càng tăng về phương Đông, kiến thức đó được củng cố bằng những sự gặp gỡ có tính thực dân cũng như bằng mối quan tâm rộng rãi đối với các thứ ngoại lai và không bình thường, được khai thác bởi các ngành khoa học đang phát triển là dân tộc học, cơ thể học so sánh, ngữ văn học, lịch sử. Ngoài khối lượng kiến thức có hệ thống đó, còn có một khối lượng lớn các tác phẩm văn chương của các nhà văn, nhà thơ, dịch giả và nhà du lịch có năng khiếu. Một yếu tố khác trong quan hệ giữa phương Đông và châu Âu là châu Âu luôn luôn ở thế mạnh, nếu không nói là thế thống trị. Không có cách nào dùng uyển ngữ để giảm nhẹ điều đó. Thật vậy, quan hệ giữa người mạnh với kẻ yếu có thể được ngụy trang và làm dịu

đi, như khi Balfour công nhận “sự vĩ đại” của các nền văn minh phương Đông. Song, mỗi quan hệ thiết yếu dựa trên cơ sở chính trị, văn hóa và cả tôn giáo được người ta - tức phương Tây, và đó là điều làm chúng ta quan tâm - coi như là quan hệ giữa một đối tác mạnh và một đối tác yếu.

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 lí trí, suy đồi, giống trẻ con, “khác”; còn người châu Âu thì có lí trí, đạo đức, chín chắn, “bình thường”. Nhưng, ở mọi nơi, để làm cho mối quan hệ sống động và vui vẻ hơn, người ta nhấn mạnh rằng người phương Đông sống trong một thế giới khác nhưng đó là một thế giới hoàn toàn có tổ chức của riêng họ, một thế giới có những ranh giới về dân tộc, văn hóa và nhận thức luận riêng và những nguyên tắc cố kết nội tại riêng. Tuy nhiên, cái làm cho thế giới của người phương Đông có thể hiểu được và có bản sắc không phải do cố gắng của bản thân họ mà là do một loạt phức tạp các xử lí có tri thức khiến cho phương Đông có thể được nhận dạng và xác định bởi phương Tây. Như vậy, hai đặc điểm của mối quan hệ văn hóa giữa phương Tây và phương Đông đã kết hợp với nhau. Do được hình thành từ sức mạnh, kiến thức về phương Đông theo một 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 kỉ 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 bị

kiểm tỏa [contained] và tái hiện [represented] bởi những bộ khung thống trị. Vậy những bộ khung đó đến từ đâu?

Sức mạnh văn hóa không phải là thứ có thể bàn một cách rất dễ dàng. Một trong các mục đích của cuốn sách này là minh họa, phân tích và suy nghĩ về Đông Phương luận, trên tư cách là một sự vận dụng sức mạnh văn hóa. Nói cách khác, không nên liều lĩnh khái quát hóa một khái niệm mơ hồ nhưng hết sức quan trọng như sức mạnh văn hóa, chừng nào chúng ta chưa phân tích thật nhiều tư liệu liên quan. Nhưng ngay từ đầu ta có thể nói rằng về phía phương Tây mà nói, vào thế kỉ 19 và 20, người ta đã cho 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 xem như đã được đóng khung trong trường học, ở tòa án đại hình, ở nhà tù, trong sách có minh họa. Vậy, Đông Phương luận là kiến thức về phương Đông nhằm đặt mọi thứ thuộc phương Đông vào lớp học, tòa án, nhà tù hay sách giáo khoa để cho [phương Tây] xem kĩ, nghiên cứu, phán xét, khế vào kỉ luật hoặc cai trị.

Trong những năm đầu của thế kỉ 20, những người như Balfour và Cromer có thể nói những điều họ đã nói, nói theo cách họ nói, vì có một truyền thống Đông Phương luận còn sớm hơn Đông Phương luận thế kỉ 19 đã cung cấp cho họ những từ vựng, hình ảnh, cách nói, cách thể hiện và số liệu để có thể nói về phương Đông. Tuy nhiên, Đông Phương luận đã 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 kì mà những thiết chế và nội dung của Đông Phương luận có bước tiến to lớn cũng chính là thời kì 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 một số vấn đề vừa là đối thủ trong một số vấn đề khác, ở phương Đông, từ bờ Đông Địa Trung Hải đến Đông Dương và Mã Lai, thuộc địa và khu vực ảnh hưởng của họ tiếp giáp nhau, nhiều khi giẫm chân lên nhau và xảy ra chiến sự. Nhưng chính ở cận Đông, những vùng đất Arập Cận Đông, nơi đạo Hồi được giả định 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 19, như Huân tước Salisbury nói vào năm 1881, quan điểm chung của Anh-Pháp về phương Đông rất phức tạp và đầy bất định: “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. Từ bỏ thì tức là để cho người Pháp chặn con đường đi sang Ấn Độ. Độc chiếm thì sẽ tiến rất gần với nguy cơ 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 ngay đây. 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 luận. Theo một nghĩa nào đó, Đông Phương luận là một thư viện, một kho tư liệu thông tin được giữ chung, và trên một số phương diện nào đó, được nhất trí. Chất keo gắn bó kho tư liệu đó là một cộng đồng ý tưởng¹¹ và một tập hợp những giá trị tạo ra sự thống nhất vốn đã được thể nghiệm qua nhiều cách và

được chứng minh là có hiệu quả. Những ý tưởng đó lí giải sự ứng xử của người phương Đông, cung cấp cho người phương Đông một trạng thái, phả hệ, không khí và, quan trọng hơn, cho phép người châu Âu xử trí với người phương Đông và thậm chí coi người phương Đông như [là] một hiện tượng có những đặc điểm thường trực. Song cũng như bất cứ tập hợp ý tưởng bền vững nào, các khái niệm Đông Phương luận đó đã ảnh hưởng đến những người được gọi là người phương Đông chẳng khác gì đã ảnh hưởng đến những người được gọi là phương Tây, người châu Âu. Tóm lại, nên hiểu Đông Phương luận là một hệ thống những sự câu thúc và giới hạn đối với tư tưởng chứ không phải đơn thuần là một học thuyết tích cực. Nếu thực chất của Đông Phương luận là sự phân biệt không thể trừ diệt được giữa tính ưu việt của phương Tây và sự thấp kém của phương Đông, thì ta cần sẵn sàng ghi nhận rằng trong quá trình phát triển và lịch sử tiếp theo của nó, Đông Phương luận đã đào sâu thêm và thậm chí làm đánh rấn thêm sự phân biệt đó như thế nào. Trong thế kỉ 19, 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 thêm của Đông Phương luận: không một người phương Đông nào được phép nhìn thấy một người phương Tây già cả suy vi, cũng như không một người phương Tây nào muốn thấy hình ảnh của mình trong con mắt kẻ bị trị không phải là hình ảnh một quan cai trị tráng kiện, đầy lí trí, nhanh nhẹn và lanh lợi¹².

Những ý tưởng của Đông Phương luận có một số hình thái khác nhau trong thế kỷ 19 và 20. Trước hết, ở châu Âu đã có rất nhiều tác phẩm về phương Đông được thừa hưởng từ châu Âu

quá khứ. Điều khác biệt của thời kì cuối thế kỷ 18 và đầu thế kỷ 19, tức thời kì mà theo tôi Đông Phương luận hiện đại đã bắt đầu là ở chỗ, đây là thời kì có sự phục hưng về phương Đông như Edgar Quinet đã mô tả¹³. Đột nhiên, nhiều nhà tư tưởng, chính khách, nghệ sĩ dường như cảm thấy rằng đã xuất hiện một nhận thức mới về phương Đông từ Trung Hoa đến Địa Trung Hải. Sự hiểu biết mới đó một phần là do người ta đã phát hiện và dịch các văn bản phương Đông bằng các ngôn ngữ như Sanskrit, Zend và Arập, và cũng là do mối quan hệ mới được cảm nhận giữa phương Đông và phương Tây. Nhằm mục đích của chuyên luận này, nhân tố then chốt đánh dấu mối quan hệ giữa cận Đông và châu Âu là việc Napoléon xâm lược Ai Cập năm 1798. Theo nhiều cách, cuộc xâm lược đó chính là mô 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 Napoléon 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 của chúng ta hiện nay. Cuộc viễn chinh của Napoléon đã sản sinh ra tác phẩm uyên bác tập thể *Mô tả nước Ai Cập* [Description de l'Égypte] đồng thời cung cấp một hiện trường, một khung cảnh cho Đông Phương luận, bởi vì Ai Cập và, sau đó, các miền đất Hồi giáo khác, được coi là vùng sống động, phòng thí nghiệm, diễn trường cho kiến thức hữu hiệu của phương Tây về phương Đông. Tôi sẽ trở lại cuộc phiêu lưu của Napoléon ở một đoạn sau.

Với những sự trải nghiệm như của Napoléon, Đông Phương luận 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 luận trong thế kỉ 19 và 20. Từ đầu thời kì này, theo quan sát của tôi, nhiều nhà Đông Phương luận ở khắp nơi đã có tham vọng trình bày những phát hiện, những trải nghiệm và những hiểu sâu thêm của mình về phương Đông một cách phù hợp bằng ngôn từ hiện đại, sao cho các ý tưởng về phương Đông thật gần gũi với những thực tiễn hiện đại. Ví dụ, công trình nghiên cứu ngôn ngữ Xêmit của Renan năm 1848 được viết với một văn phong đã trở nên nổi tiếng do dựa nhiều vào ngữ pháp so sánh, cơ thể học so sánh và lí thuyết về chủng tộc đương thời. Những cái đó đã làm cho Đông Phương luận của Renan có uy tín nhưng mặt khác cũng khiến cho Đông Phương luận từ đó trở nên dễ bị tổn thương chưa từng thấy trước những trào lưu tư tưởng có tính “thời trang” cũng như trào lưu tư tưởng có ảnh hưởng nghiêm túc ở phương Tây. Đông Phương luận đã 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 Marx, triết học Spengler. Song, Đông Phương luận, cũng như nhiều bộ môn khoa học tự nhiên và xã hội khác, có những “hệ hình” [*paradigm*] của mình, có những hội thông thái và tổ chức chỉ đạo của mình. Trong thế kỉ 19 uy tín của Đông Phương luận đã gia tăng rất lớn, cũng như uy tín và ảnh hưởng của các thiết chế như Hội Nghiên cứu châu Á, Hội Hoàng gia về Nghiên cứu châu Á, 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; theo đó các phương tiện truyền bá rộng rãi Đông Phương luận cũng tăng.

Các tạp chí về Đông Phương luận ra đời, trước tiên là tạp chí *Fundgraben Des Orients* (1809), đồng thời số lượng kiến thức và số lượng các chuyên ngành cũng tăng.

Tuy nhiên, rất ít hoạt động và tổ chức trong số đó tồn tại và phát triển một cách tự do, vì trong hình thức tồn tại thứ ba của nó, Đông Phương luận đã áp đặt những giới hạn đối với tư duy về phương Đông. Ngay những nhà văn, nhà thơ giàu trí tưởng tượng nhất của một thời đại, như Flaubert, Nerval hay Scott cũng bị kiềm tỏa trong những gì họ có thể trải nghiệm hoặc nói về phương Đông, vì, xét cho cùng, Đông Phương luận là một cách nhìn thực tại mang tính chính trị, 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”), cách nhìn ấy, theo một nghĩa nào đó, đã tạo ra và sau đó phục vụ hai cái thế giới được nhận thức theo cách này. Những người phương Đông sống ở thế giới của họ, “chúng ta” sống trong thế giới của chúng ta. Cách nhìn và thực tại vật chất hỗ trợ nhau, giúp nhau tồn tại. Một sự tự do quan hệ ở chừng mực nhất định luôn luôn là đặc quyền của người phương Tây; vì họ có nền văn hóa mạnh hơn, họ có thể thâm nhập “sự huyền bí lớn lao của châu Á” như Disraeli từng gọi, vật lộn với nó, có thể định hình nó và gán nghĩa cho nó, cái sự “sự huyền bí lớn lao của châu Á” ấy. Tuy nhiên, theo tôi, điều mà trước đây người ta không chú ý là kho từ vựng của cái đặc quyền đó rất hạn hẹp và cách nhìn đó có những hạn chế tương đối. Theo tôi, thực tiễn của Đông Phương luận vừa mang tính chống con người [*antihuman*] lại vừa dai dẳng. Phạm vi của nó, cũng như các thiết chế của nó và ảnh hưởng bao trùm của nó, vẫn tồn tại đến ngày nay.

Những Đông Phương luận đã và đang hoạt động như thế nào? Làm sao người ta có thể mô tả toàn bộ Đông Phương luận như một hiện tượng lịch sử, là một cách tư duy, một vấn đề đương đại và một thực tại vật chất? Một lần nữa, chúng ta hãy xét Cromer, kĩ thuật gia đầy tài năng của đế chế song đồng thời là người thừa hưởng thành quả của Đông Phương luận. Ông có thể cho ta một lời giải đáp sơ bộ. Trong cuốn *Việc cai trị các chủng tộc lệ thuộc* [The Government of Subject Races], ông ra sức vật lộn với vấn đề nước Anh, một dân tộc của những cá nhân, cần phải làm gì để cai trị một đế chế rộng lớn sao cho phù hợp với một số nguyên tắc trung tâm. Cromer đã đổi lập “phái viên tại địa phương”, người vừa có hiểu biết của một chuyên gia về người dân bản địa vừa có cá tính Anglo-Saxon, với chính quyền trung ương ở London. Phái viên tại địa phương có thể “xử lý những quyền lợi địa phương theo hướng được tính toán để làm tổn thất, thậm chí gây nguy hại cho quyền lợi đế chế. Chính quyền trung ương có điều kiện và khả năng gạt bỏ và ngăn chặn bất cứ nguy cơ nào như vậy.” 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 có thể, hầu nhận thức những hoàn cảnh đặc thù của chính quyền vùng đất bị trị”¹⁴. Đoạn văn của Cromer viết mơ hồ và không hấp dẫn, nhưng ta có thể dễ dàng hiểu được ý chính của tác giả. Cromer hình dung một cơ quan quyền lực ở phương Tây và quyền lực đó tỏa sáng phương Đông một bộ máy lớn, bao quát, hỗ trợ cho quyền lực trung ương và do quyền lực trung ương đó chỉ đạo. Những gì mà các chi nhánh đưa vào bộ máy đó ở phương Đông (nhân lực, vật lực, kiến thức và nhiều cái khác...) đều được nhào nặn hay xử lý

bởi bộ máy đó nhằm chuyển hóa thành nhiều sức mạnh hơn. Người chuyên gia chuyển hóa ngay vật liệu thuần túy phương Đông thành vật liệu thực chất có ích: ví dụ, người phương Đông trở thành chủng tộc lệ thuộc, một ví dụ về não trạng “phương Đông”, tất cả đều nhằm tăng cường “quyền lực” ở mẫu quốc. “Quyền lợi địa phương” là các quyền lợi đặc biệt của nhà Đông Phương luận, “quyền lực trung ương” là quyền lợi chung của toàn bộ xã hội đế chế. Cromer nhìn ra được một cách khá chính xác rằng xã hội quản lý kiến thức, rằng kiến thức đó, bất kể có tính chuyên sâu như thế nào, trước hết là được điều tiết bởi các mối quan tâm địa phương (cục bộ) của một chuyên gia, và sau đó được điều tiết do các quan tâm chung của hệ thống quyền lực xã hội. Sự tác động qua lại giữa lợi ích của địa phương và lợi ích của trung ương là phức tạp, nhưng hoàn toàn không phải là lộn xộn.

Là viên quan cai trị của đế chế, Cromer nói rằng “đối tượng nghiên cứu phù hợp cũng là con người”. Khi Giáo hoàng tuyên bố rằng đối tượng nghiên cứu phù hợp của nhân loại là con người, ý ông muốn nói đến tất cả mọi người, kể cả “Người Ấn Độ khốn khổ”; trong khi đó Cromer “cũng” nhắc nhở chúng ta rằng một số người, như những người phương Đông có thể được tách riêng ra làm chủ đề nghiên cứu *phù hợp* [for proper study]. Theo nghĩa đó, việc nghiên cứu phù hợp người phương Đông là Đông Phương luận, tách một cách phù hợp khỏi mọi hình thức khác của kiến thức, nhưng cuối cùng là có ích (vì có giới hạn nhất định) đối với thực tiễn vật chất và xã hội bao gồm mọi kiến thức vào bất cứ thời nào, hỗ trợ kiến thức, cung cấp các công dụng cho kiến thức. Một trật tự về chủ quyền được thiết lập từ Đông

sang Tây, một dây chuyền trật tự giả định [*a mock chain of being*] mà Kipling đã từng mô tả một cách rõ nét 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 của mình; 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 đại tướng của mình; đại tướng phải phục tùng phó vương; và phó vương là bề tôi của Nữ hoàng”.¹⁵

Với cái dây chuyền chỉ huy quái gở ăn sâu đến nhường đó, với cái bộ máy “hoạt động hài hòa” được Cromer quản lí một cách vững chắc đến nhường đó, Đông Phương luận còn 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 tự thân của Đông Phương luận cũng như của bất kì quan điểm nào chia thế giới ra thành những khối lớn, những thực thể cùng tồn tại trong một trạng thái căng thẳng do cái mà người ta tin là một sự khác nhau cơ bản gây ra.

Bởi đó là vấn đề tri thức chủ yếu do Đông Phương luận nêu ra. Phải chăng người ta có thể phân chia thực tiễn con người - mà quả có vậy thật, thực tiễn con người hình như đã thật sự bị phân chia - thành những nền văn hóa, lịch sử, truyền thống, xã hội, thậm chí chủng tộc khác nhau - và rồi có thể tồn vong được qua các hậu quả một cách có tính người? với đoạn “tồn vong được qua các hậu quả một cách có tính người”, tôi muốn nêu câu hỏi liệu có cách nào để tránh được sự thù địch thể hiện qua sự

phân chia con người thành “chúng ta” (người phương Tây) và “họ” (người phương Đông) hay không? Vì những sự phân chia đó là những sự khái quát chung chung mà công dụng trước kia cũng như ngày nay là nhằm nhấn mạnh tầm quan trọng của sự phân biệt giữa một số người với những người khác, thường là nhằm đạt những mục đích không có gì đặc biệt đáng kính phục. Khi người ta dùng những phạm trù như phương Đông và phương Tây làm cả điểm xuất phát lẫn điểm tận cùng của sự phân tích, nghiên cứu, chính sách công (như là những phạm trù được Balfour và Cromer sử dụng), thì thường có kết quả là phân cực hóa 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 có tính người giữa các nền văn hóa, truyền thống và xã hội khác nhau. Tóm lại, từ thời kì sớm nhất của lịch sử hiện đại của nó cho đến ngày nay, Đông Phương luận trong tư cách một hình thái tư duy nhằm xử lí cái xa lạ đã tỏ ra có cái xu thế rất đáng tiếc của bất kì thứ kiến thức nào dựa trên những sự phân biệt cứng nhắc như “phương Đông” và “phương Tây”: đó là hướng tư tưởng người ta vào cái khung “phương Tây” hoặc “phương Đông”, vì khuynh hướng này nằm ngay ở vị trí trung tâm của lí thuyết, thực hành và các giá trị của Đông Phương luận ở phương Tây, cho nên ý thức về quyền lực của phương Tây đối với phương Đông được dĩ nhiên coi là có vị trí của một chân lí khoa học.

Có thể lấy một hai minh họa đương đại để làm sáng tỏ nhận xét trên. Điều tự nhiên là những người đang nắm quyền thường hay định kì điều tra tìm hiểu thế giới mà họ phải xử lí. Balfour thường hay làm điều đó. Henry Kissinger của thời đại chúng ta

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* [Domestic structure and Foreign Policy]. Tán bi kịch mà ông mô tả là có thực. Nước Mỹ phải quản lý cách hành 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. Chỉ riêng vì lý do đó, trong phát biểu của mình Kissinger phải thiết lập một sự phân cực giữa nước Mỹ và thế giới. Tất nhiên, ngoài ra, ông còn phát biểu một cách có ý thức và với giọng đầy quyền uy nhân danh một đại cường quốc phương Tây mà lịch sử gần đây và thực tiễn hiện nay đã đặt vào trước mặt một thế giới vốn không dễ dàng chấp nhận quyền lực và sự thống trị của nó. Kissinger cảm thấy rằng nước Mỹ có thể xử trí với phương Tây công nghiệp phát triển một cách ít rắc rối hơn là với 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 Latin) rõ ràng có một loạt vấn đề gai góc mà ngay cả Kissinger cũng không thể che giấu.

Trong tiểu luận trên, Kissinger dùng phương pháp mà các nhà ngôn ngữ học gọi là sự đối lập nhị phân: 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. Vào cuối phần lịch sử trong lập luận của mình, khi phải đối mặt với thế giới đương đại, Kissinger đã chia thế giới đó làm hai nửa: các nước đã phát triển và các nước đang phát triển. Nửa thứ nhất, tức phương Tây, “cam kết sâu sắc với khái niệm cho rằng thế giới có thực là đứng ở bên ngoài người 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, vốn chưa xảy ra trong thế giới đang phát triển, ông viết: "Những nền văn hóa nào đã thoát khỏi tác động ban đầu của quan điểm Newton thì vẫn chủ yếu duy trì quan điểm tiền Newton coi thế giới thực hầu như hoàn toàn là ở bên trong [internal] đối với người quan sát". Do đó, Kissinger nói thêm rằng "thực tại duy nghiệm có ý nghĩa khác hẳn đối với nhiều quốc gia mới so với các nước phương Tây, vì theo một nghĩa nào đó những nước mới này chưa bao giờ trải qua quá trình khám phá thực tế ấy"¹⁶.

Khác với Cromer, Kissinger không cần trích dẫn ý kiến của Sir Alfred Lyall về việc người phương Đông không có khả năng chính xác. Ý của Kissinger là đủ vững chắc rồi, không cần phải có sự tham chiếu đặc biệt để chứng minh là đúng nữa. Chúng ta đã có cuộc cách mạng Newton, họ không có. Với tư cách những nhà tư duy, chúng ta hay hơn họ. Tốt: cuối cùng, đường phân giới cũng được vạch ra giống như Balfour và Cromer đã vạch. Tuy thế, đã có một khoảng cách hơn 600 năm kể từ thời đế quốc Anh đến Kissinger. Nhiều cuộc chiến tranh và cách mạng đã chứng minh một cách đầy thuyết phục rằng phong cách tiên tri tiền Newton mà Kissinger đã quy cho các nước đang phát triển "thiếu chính xác" lẫn cho châu Âu thời trước Hội nghị Viên, đã không phải là hoàn toàn không có thành công. Do đó, lại một lần nữa, khác với Balfour và Cromer, Kissinger cảm thấy buộc phải tôn trọng cách nhìn tiền Newton, vì cách nhìn đó có một mức độ mềm dẻo lớn đối với những rối loạn cách mạng đương đại. Như vậy, trách nhiệm của con người trong thế giới (thực) hậu Newton là phải xây dựng một trật tự thế giới trước khi một

cuộc khủng hoảng áp đặt nó do cần thiết”: Nói cách khác: chúng ta vẫn phải tìm ra một cách để kiểm chế thế giới các nước đang phát triển. Phải chăng điều này không giống cách nhìn của Cromer về một bộ máy vận hành hài hòa nhằm mục đích cuối cùng là làm lợi cho một quyền lực trung ương nào đó, đối lập với thế giới đang phát triển?

Kissinger có thể không biết mình đã dựa vào vốn kiến thức phả hệ nào khi ông chia thế giới thành hai khái niệm về thực tại là tiền Newton và hậu Newton. Nhưng sự phân biệt đó lại tương đồng với sự phân biệt chính thống của các nhà Đông Phương luận đã phân biệt người phương Đông với người phương Tây. Và cũng giống như sự phân biệt của Đông Phương luận, sự phân biệt của Kissinger cũng không phải không có liên quan đến giá trị; mặc dù giọng của ông có vẻ trung lập. Như vậy, những từ như “tiên tri”, “chính xác”, “nội tại”, “thực tại duy nghiệm” và “trật tự” đã được Kissinger nêu rải rác trong bài viết của mình, chúng đặc trưng cho những phẩm chất hấp dẫn, quen thuộc, nên có hoặc là những nhược điểm có tính đe dọa, khác thường, lộn xộn. Như chúng ta sẽ thấy, cả các nhà Đông Phương luận truyền thống lẫn Kissinger đều quan niệm sự khác biệt giữa các nền văn hóa là, trước hết, nó tạo ra một trận tuyến chia tách các nền văn hóa đó, và thứ hai, nó mời phương Tây kiểm soát, kiểm chế, cai trị phía “bên kia” (thông qua kiến thức ưu việt và quyền lực tiếp quản [*accommodating power*]). Ngày nay, không ai cần được nhắc nhở rằng các lỗi phân chia đầy tính quân phiệt đó đã được duy trì với hiệu quả và với sự tốn kém như thế nào.

Một minh họa khác cũng khớp - có lẽ là quá khớp - với phân tích của Kissinger. Trong số tháng 2/1972, Tạp chí Tâm thần học

Mỹ có đăng một bài tiểu luận của Harold W. Glidden, cán bộ đã về hưu thuộc Phòng Tình báo và Nghiên cứu của Bộ Ngoại giao Mỹ. Tên bài báo (“Thế giới Ả-rập”), khẩu khí và nội dung của nó thể hiện một thiên hướng suy nghĩ đậm tính Đông Phương luận. Trong bài báo dài 4 trang, mỗi trang hai cột, phác họa tâm lý của hơn 100 triệu dân trong quá trình dài 1.300 năm, Glidden trích dẫn chính xác bốn nguồn tư liệu để minh họa cho quan điểm của mình: một cuốn sách xuất bản gần đây 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 luận nổi tiếng Majid Khadduri. Bài báo tỏ ra đã khám phá được “những vận hành bên trong sự ứng xử [của người] Ả-rập”, theo quan điểm của chúng ta thì ứng xử đó là “không bình thường” nhưng đối với người Ả-rập thì lại “bình thường”. Sau đoạn mở đầu có vẻ tốt đẹp, bài báo viết rằng người Ả-rập nhấn mạnh việc tuân thủ thông lệ, người Ả-rập quen sống trong một nền văn hóa sợ sự nhục, trong đó “hệ thống uy tín” bao gồm việc có khả năng lôi kéo được bộ hạ/môn đồ và tay sai/người tùy thuộc (tác giả còn nói “xã hội Ả-rập đang và đã luôn luôn dựa vào hệ thống những mối quan hệ chủ-tớ”), người Ả-rập chỉ có thể hoạt động trong những hoàn cảnh có xung đột; uy tín chỉ dựa vào khả năng áp đảo, không chế những người khác; do văn hóa Ả-rập vốn sợ sự nhục cho nên nó - và do đó là bản thân đạo Hồi - coi sự trả thù là hợp đạo lý (đến đây, Glidden đặc trưng trích dẫn báo *Al Ahram* ngày 29/6/1970 nói rằng “trong năm 1969 [ở Ai Cập] có 1.070 trường hợp giết người mà thủ phạm bị bắt giữ, trong đó có 20% vụ người ta 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”). Tác giả nói rằng theo quan điểm phương Tây thì “điều duy nhất hợp lí là người Arập nên kí kết hòa bình... với người Arập hoàn cảnh không phục tùng loại logic đó, bởi tính khách quan không phải là một giá trị trong hệ thống Arập”.

Glidden tiếp tục một cách say sưa: “Điều đáng chú ý là tuy hệ thống giá trị của người Arập đòi hỏi có sự đoàn kết tuyệt đối trong nhóm, song đồng thời nó lại khuyến khích một loại cạnh tranh giữa các thành viên vốn có tính phá hoại sự đoàn kết đó”; trong xã hội Arập, “chỉ có thắng lợi là quan trọng” và “mục đích biện minh cho biện pháp”; người Arập sống một cách “tự nhiên” trong một thế giới “với đặc điểm là sự lo âu được thể hiện thành sự hoài nghi và ngờ vực chung chung mà người ta mô tả là “thù địch không có nguyên nhân rõ rệt”; “nghệ thuật che giấu, nói dối rất phát triển trong đời sống Arập cũng như trong bản thân đạo Hồi”; nhu cầu trả thù của người Arập vượt lên trên tất cả, nếu không làm được điều đó thì họ cảm thấy cá nhân mình bị tủi nhục đến mức bị hủy diệt, vì vậy, nếu “người phương Tây đặt hòa bình lên 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 không đúng đối với người Arập. “Trên thực tế... Trong xã hội bộ lạc Arập (nơi khởi nguồn các giá trị Arập), bất hòa, chứ không phải hòa bình, là tình trạng bình thường bởi vì tấn công cướp phá được coi là một trong hai biện pháp chính để hỗ trợ nền kinh tế”. Mục đích của đoạn thuyết trình đầy uyên bác này chỉ 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 là khá khác nhau”. Đó là điều cần phải được chứng minh. QED ¹⁷.

Đây là đỉnh cao của niềm tin Đông Phương luận. Không có sự khái quát chung chung nào bị phủ nhận mà không được coi là chân lí. Không có danh sách mang tính lí thuyết các thuộc tính nào của phương Đông mà lại không được vận dụng vào cách ứng xử của người phương Đông trong thế giới thực tại. Một bên là những người phương Tây, còn bên kia là những người phương Đông-Arập. Người phương Tây có lí trí, yêu hòa bình, có tư tưởng tự do, có logic, có khả năng nắm giữ các giá trị thực sự, không có bản chất đa nghi. Người phương Đông hoàn toàn không có những phẩm chất đó. Những phát biểu, ý kiến đó xuất phát từ cái quan điểm tập thể song được cá biệt hóa nào về phương Đông vậy? Những kĩ năng chuyên môn, những sức ép gò của trí tưởng tượng, những thiết chế và truyền thống, những sức mạnh văn hóa nào đã tạo ra sự giống nhau như vậy trong cách mô tả của Cromer, Balfour và các chính khách đương đại của chúng ta về phương Đông?

ĐỊA LÍ TƯỞNG TƯỢNG VÀ SỰ THỂ HIỆN: ĐÔNG PHƯƠNG HÓA NGƯỜI PHƯƠNG ĐÔNG

Mỗi một cách nghiêm túc, Đông Phương luận là một lĩnh vực nghiên cứu thông thái, ở phương Tây theo đạo cơ Đốc, Đông Phương luận được coi là đã chính thức ra đời khi Hội đồng nhà thờ ở Vienne năm 1312 quyết định lập thêm một số khoa dạy tiếng “Arập, Hi Lạp, Do Thái, Syria ở Paris, Oxford, Bologne, Avignon và Salamanca”¹⁸. Tuy nhiên, bất cứ trường thuật nào về Đông Phương luận đều phải xem xét không chỉ nhà Đông Phương luận chuyên nghiệp và công trình của ông ta mà cả chính khái niệm về một lĩnh vực nghiên cứu dựa vào một đơn vị địa lí, văn hóa, ngôn ngữ và dân tộc được gọi là phương Đông. Tất nhiên, các lĩnh vực nghiên cứu đều là do người ta 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 có vẻ như đã được thỏa thuận chung. Song, đương nhiên, một lĩnh vực nghiên cứu hiếm khi có thể được định nghĩa một cách đơn giản giống như ngay cả khi các thành viên nhiệt thành nhất của nó - thường là các học giả, giáo sư - nói. Hơn nữa, một lĩnh vực có thể thay đổi hoàn toàn ngay cả trong những ngành truyền thống nhất như ngữ văn, lịch sử hay thần học, do đó một

định nghĩa [về ngành] có thể sử dụng cho mọi mục đích là hầu như không thể có được. Điều đó chắc chắn cũng đúng đối với Đông Phương luận, vì một số nguyên do lí thú.

Nói về chuyện chuyên môn hóa về học thuật với tính chất một “lĩnh vực” địa lí như trong trường hợp Đông Phương luận sẽ làm bộc lộ khá nhiều điều vì chắc không ai tưởng tượng ra được một lĩnh vực nghiên cứu đối xứng với nó và được gọi là Tây Phương luận. Như vậy, tính đặc biệt, thậm chí kì quặc của Đông Phương luận trở nên rõ ràng, 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 loài người từ một vị trí lợi thế đặc biệt trong hiện tại), nhưng điều đó thật sự khác với việc có một lập trường cố định, ít nhiều có tính hoàn toàn địa lí đối với cả một diện rộng gồm nhiều thực tiễn xã hội, ngôn ngữ, chính trị và lịch sử [khác nhau]. Một nhà nghiên cứu về văn học và nghệ thuật cổ đại Hi Lạp, về các ngôn ngữ Latin, và thậm chí một người nghiên cứu về người Anh Điêng và văn hóa của họ cả hai đều tập trung vào một phần tương đối nhỏ của thế giới, chứ không nghiên cứu một nửa thế giới. Nhưng Đông Phương luận là một lĩnh vực có tham vọng rộng lớn về địa lí. Và bởi các nhà Đông Phương luận vốn có truyền thống quan tâm đến những gì thuộc phương Đông (một chuyên gia về luật đạo Hồi, chẳng hề kém hơn so với một chuyên gia về các phương ngữ Trung Quốc hoặc các tôn giáo Ấn Độ, được những người tự xưng là nhà Đông Phương luận coi là nhà Đông Phương luận), chúng ta phải tập chấp nhận rằng một trong các đặc điểm chính của Đông Phương luận là có một quy mô rộng lớn, không phân biệt cộng với một khả năng phân ngành hầu như vô tận, được thể hiện rõ ràng qua

cách nói vừa mơ hồ đậm tính đề vương lại vừa chính xác đến tận chi tiết.

Tất cả những điều trên đều mô tả Đông Phương luận là một ngành học thuật. Cái đuôi “ism” (Orientalism) có tác dụng nhấn mạnh sự khác nhau giữa Đông Phương luận và các lĩnh vực nghiên cứu khác. Quy luật phát triển lịch sử của Đông Phương luận với tính chất một ngành học thuật là phạm vi nghiên cứu ngày càng rộng, chứ không có tính chọn lọc ngày càng cao. Những nhà Đông Phương luận 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 khoe khoang rằng có thể đi sang châu Á đến tận Trung Quốc mà không cần có phiên dịch. Nói chung, cho đến giữa thế kỷ 19, các nhà Đông Phương luận là các học giả nghiên cứu Kinh Thánh, ngôn ngữ xêmit, về đạo Hồi và Trung Quốc học vì các cổ đạo Dòng Tên đã mở ra một ngành nghiên cứu mới về Trung Quốc, chỉ đến cuối thế kỷ 18 thì vùng giữa châu Á rộng mênh mông mới được Đông Phương luận chinh phục về mặt học thuật và Anquetil Duperron và Sir William Jones mới có khả năng phát hiện về mặt tri thức sự phong phú vô tận của kinh Avesta và chữ Phạn, vào giữa thế kỷ 19, Đông Phương luận trở thành một kho tàng học thuật rộng lớn khó lòng tưởng tượng, có hai chỉ dẫn rất tốt về chủ nghĩa chiết trung mới mẻ, đặc trưng này. Một là, mô tả có tính bách khoa của Đông Phương luận do Raymond Schwab tiến hành từ khoảng năm 1765 đến 1850 trong tác phẩm nhan đề *Sự phục hưng của phương Đông*¹⁹. Ngoài các phát hiện khoa học về những thứ thuộc phương Đông do các chuyên gia bác học tiến hành trong giai đoạn này ở châu Âu, hầu như đã có cả một cơ dịch Đông

Phương tác động đến mọi nhà thơ, nhà tiểu luận, nhà triết học lớn trong giai đoạn này. Khái niệm của Schwab là chữ “phương Đông” đồng nghĩa với lòng nhiệt tình mang tính tài tử hoặc chuyên nghiệp đối với mọi thứ thuộc về châu Á, vốn đồng nghĩa một cách tuyệt vời với những gì ngoại lai, huyền bí, sâu xa, nguyên sơ. Trong thời phục hưng Thịnh kì, châu Âu đã có sự quan tâm đầy nhiệt tình đối với Hi Lạp và La Mã cổ đại, giờ đây sự quan tâm nhiệt tình này đã chuyển sang phía Đông. Năm 1829, Victor Hugo nói về sự chuyển hướng này như sau: “Vào thế kỉ vua Louis XIV người ta là nhà nghiên cứu cổ Hi Lạp, nay người ta là nhà Đông Phương luận” [Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste] ²⁰. Do đó, Đông Phương luận thế kỉ 19 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 *Những người phương Đông* [Les orientales], Goethe trong *West Sticker Diwan* [Đông Tây thi tập]) hoặc cả hai (như Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

Các biên niên sử thế kỉ 19 của chính Đông Phương luận đã cung cấp chỉ dấu thứ hai cho thấy Đông Phương luận đã trở nên ôm đồm như thế nào kể từ khi được thành lập bởi Hội đồng Vienne. Cuốn biên niên thấu triệt nhất thuộc loại này là hai tập sách của Jules Mohl, nhan đề *Hai mươi bảy năm lịch sử nghiên cứu phương Đông* [Vingt-sept Ans d’histoire des études orientales], ghi lại tất cả những gì đáng lưu ý đã xảy ra trong Đông Phương luận từ năm 1840 đến năm 1867 ²¹. Mohl là thư kí của Hội châu Á ở Paris, và trong hơn nửa đầu thế kỉ 19 Paris là kinh đô của thế giới Đông Phương luận (theo ý kiến của Walter

Benjamin thì Paris có vị trí đó trong toàn bộ thế kỉ XIX). Với chức vụ của mình, Mohl đã có vị trí vô cùng trọng yếu trong lĩnh vực Đông Phương luận. Khó có một hoạt động nào của học giả châu Âu về châu Á trong 27 năm đó mà Mohl không đưa vào mục “nghiên cứu Đông Phương”. Tất nhiên, những gì Mohl nói đến đều liên quan đến các xuất bản phẩm về Đông Phương luận, song phạm vi các xuất bản phẩm đáng lưu ý đối với học giả Đông Phương luận thật là choáng ngợp. Tiếng Ả-rập, vô số phương ngữ Ấn Độ, tiếng Do Thái, Pahlevi, Assyria, Babylon, Mông cổ, Trung Hoa, Miến Điện, Mesopotami, Java: danh mục các công trình về ngôn ngữ được coi là Đông Phương luận vô cùng phong phú. Chưa hết, Đông Phương luận còn bao gồm gần như mọi thứ, từ việc chủ biên và dịch các văn bản, đến nghiên cứu về các loại đồng tiền, huy chương và vật tượng trưng, nghiên cứu về nhân chủng học, khảo cổ học, xã hội học, kinh tế học, lịch sử, văn học, văn hóa thuộc mọi nền văn minh châu Á và Bắc Phi mà người ta đã biết, cả cổ đại lẫn hiện đại. Cuốn sách của Gustave Dugat *Lịch sử các nhà Đông Phương luận của châu Âu từ thế kỷ 12 đến 19* [Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle] (1868-1870)²² là một cuốn sử có chọn lọc về các nhân vật quan trọng, nhưng phạm vi của nó rộng không hề kém tác phẩm của Mohl.

Tuy nhiên, một cách nhìn chiết trung như vậy tất nhiên có những điểm mù của nó. Hầu hết các học giả Đông Phương luận chỉ chú ý đến giai đoạn cổ điển của bất cứ ngôn ngữ nào hay xã hội nào mà họ nghiên cứu. Trừ Viện Nghiên cứu Ai Cập của Napoléon ra, mãi đến cuối thế kỉ, người ta mới chú ý nhiều đến việc nghiên cứu phương Đông hiện đại, phương Đông trên thực

tế. Hơn nữa, phương Đông được nghiên cứu chủ yếu là một thể 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 Hi Lạp đối với thời kì Phục hưng là thông qua các đồ tạo tác được mô phỏng như tượng điêu khắc và đồ gốm. Ngay cả mối quan hệ gần gũi giữa một nhà Đông Phương luận và phương Đông cũng mang tính văn bản, đến nỗi có tin rằng khi một số nhà Đông Phương luận Đức đầu thế kỉ 19 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 luận nữa²³. Khi một nhà Đông Phương luận uyên bác đi thăm nước mà ông đang chuyên nghiên cứu, ông luôn luôn kiên trì theo những định đề trừu tượng, không thể lay chuyển của mình về “nền văn minh” mà ông đã nghiên cứu. Rất hiếm khi các nhà Đông Phương luận quan tâm đến bất cứ một điều gì ngoài việc chứng minh chân giá trị của những “chân lí” cũ kĩ 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, bản thân sức mạnh và quy mô của Đông Phương luận không chỉ sản sinh ra một khối lượng khá lớn kiến thức chính xác và tích cực mà còn tạo ra một loại kiến thức thứ cấp như các truyện kể “phương Đông”, huyền thoại về phương Đông đầy bí ẩn, khái niệm về tính bí hiểm của châu Á, và những kiến thức này có cuộc sống riêng của mình, thứ mà V. G. Kiernan đã gọi rất đúng là “giấc mơ tập thể giữa ban ngày của châu Âu về phương Đông”²⁴. Một kết quả tốt đẹp của điều này là đã có không ít nhà văn nổi tiếng trong thế kỉ 19 là những người đam mê phương Đông. Theo tôi, sẽ hoàn toàn đúng nếu nói đó là một thể loại văn Đông Phương luận 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 thiếu tiêu điểm rõ ràng 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 gọi là sự kiêu căng tự mãn 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 luận đã tạo ra trong thế kỉ 20.

Ngày nay, ít có khả năng một người nghiên cứu phương Đông lại tự xưng mình là nhà Đông Phương luận như người ta thường làm cho đến trước Chiến tranh Thế giới thứ hai. Tuy nhiên, danh xưng đó vẫn có ích bởi các trường đại học vẫn duy trì các chương trình hoặc các khoa về ngôn ngữ phương Đông và các nền văn minh phương Đông. Hiện có một “khoa” phương Đông tại Đại học Oxford (Anh) và một “khoa” nghiên cứu phương Đông tại đại học Princeton (Mỹ). Năm 1959, chính phủ Anh ủy quyền cho một ủy ban “kiểm điểm tình hình phát triển ở các trường Đại học trong các lĩnh vực nghiên cứu phương Đông, Xlavơ, Đông Âu và châu Phi... Và xem xét, góp ý kiến, nêu đề nghị về sự phát triển trong tương lai”²⁵. Báo cáo Hayter công bố năm 1961 có vẻ không lo lắng gì về hàm nghĩa rộng lớn của chữ Đông Phương luận và thấy từ ngữ này được sử dụng một cách có ích và tiện lợi tại các trường đại học Mỹ. Bởi ngay cả một người có tên tuổi trong ngành nghiên cứu đạo Hồi ở Anh và Mỹ, H. A. R. Gibb, cũng thích tự xưng là nhà Đông Phương luận chứ không tự xưng là nhà Arập học. Bản thân Gibb, vốn dĩ chuyên nghiên cứu Hy Lạp cổ đại, đã có thể dùng cái danh từ mới và xấu xí là “nghiên cứu khu vực” để thay cho chữ Đông Phương luận

nhằm cho thấy rằng dù sao “ngiên cứu khu vực” và Đông Phương luận là các danh từ địa lí có thể thay thế lẫn nhau²⁶. Song, tôi nghĩ cách nói này khôn khéo che đậy một mối quan hệ lí thú hơn nhiều giữa kiến thức và địa lí mà tôi sẽ bàn ngắn ở đây.

Mặc dù có nhiều mong muốn mơ hồ, nhiều thôi thúc tùy hứng và hình ảnh làm cho người ta mất tập trung suy nghĩ, trí óc con người có vẻ vẫn kiên trì muốn xây dựng điều mà Claude Lévi-Strauss gọi là một khoa học của cái cụ thể [Science of the concrete]²⁷. Chẳng hạn, một bộ lạc nguyên thủy thường gán một địa điểm nhất định, một chức năng nhất định và ý nghĩa nhất định cho mỗi loài cây có lá trong môi trường sống của mình. Nhiều loài cỏ cây và hoa đó không có tác dụng thực tế. Nhưng ý mà Lévi-Strauss muốn nhấn mạnh là trí óc [con người] đòi hỏi trật tự, và trật tự có được là nhờ biết phân biệt và ghi nhận mọi thứ, xếp tất cả những gì 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 bản sắc tạo nên một môi trường. Kiểu phân loại đơn giản đó có một logic của nó, song những quy tắc logic mà theo đó một cây dương xỉ là biểu tượng của vẻ cao nhã trong một xã hội này song lại bị coi là có hại trong một xã hội khác thì không thể là những quy tắc logic hợp lí một cách có thể dự kiến được, cũng chẳng thể có tính phổ biến. Luôn luôn có một mức độ tùy tiện thuần túy trong cách nhìn những sự vật khác biệt, 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 được nó lên hoàn toàn, cũng cho thấy có một mức độ tùy tiện tùy hứng tương tự. Có lẽ 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 liên quan đến tính tiện ích còn một phần có liên quan đến vẻ đẹp cổ hữu của thời trang. Song nếu chúng ta đồng ý rằng mọi thứ trong lịch sử, cũng như bản thân lịch sử, đều do con người tạo ra thì chúng ta sẽ hiểu được tại sao nhiều sự vật hoặc địa điểm hoặc thời điểm lại được gán ghép cho những vai trò và ý nghĩa vốn chỉ có được giá trị khách quan sau khi người ta đã thực hiện hành vi gán ghép này. Điều này đặc biệt đúng đối với những thứ tương đối không bình thường tỉ như người nước ngoài, những sự biến dị, hay hành vi 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, song chỉ là thực tại hư cấu. Một nhóm người sống trên một vùng đất khoảng vài héc ta 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, cái thông lệ phổ biến là xác định trong tư tưởng mình một không gian thân thuộc là “của chúng ta” và một không gian không thân thuộc vốn là của “họ”, của “chúng nó”, và đó là một cách để tạo ra những sự phân biệt về địa lí vốn có thể là hoàn toàn vô đoán, tùy tiện. Tôi dùng từ “vô đoán, tùy tiện” ở đây bởi vì cái địa lí 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 mình là đủ; và do đó “họ” trở thành “họ” và cả lãnh thổ lẫn trạng thái tâm lí 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 ra một ý thức về bản sắc của mình theo nghĩa tiêu cực. Người dân Athens thế kỉ thứ 5 chắc tự coi mình không phải là man di, và tự hào ở mức độ tương đương rằng mình là người dân Athens. Ranh giới địa lí đi kèm theo ranh giới xã hội, sắc tộc và văn hóa theo những cách người ta mong muốn. Tuy nhiên, thường thì cái cảm quan rằng bản thân mình “không xa lạ” lại dựa trên một ý tưởng rất thiếu chặt chẽ về chuyện có những gì tồn tại ở “ngoài kia”, bên ngoài lãnh thổ của chúng ta. Hình như mọi loại giả định, liên tưởng và tưởng tượng hư cấu đều tập trung vào cái không gian không quen thuộc, nằm ở bên ngoài không gian của chúng ta.

Triết gia Pháp Gaston Bachelard từng 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 một cảm quan về sự thân thiết, kín đáo, an toàn dù có thật hay tưởng tượng, là bởi vì có những trải nghiệm mà ngày càng tỏ ra phù hợp với nó. Không gian khách quan của ngôi nhà như các góc nhà, hành lang, hầm chứa thức ăn và rượu vang... là ít quan trọng hơn nhiều so với chất thơ của nó, và chất thơ đó thường là một phẩm tính với một giá trị tưởng tượng hay tượng trưng mà chúng ta có thể gọi tên và cảm nhận: tỉ như, một cái nhà có thể bị ma ám, hoặc là tổ ám, hoặc giống một nhà tù, hoặc có ma thuật. Như vậy, không gian có một ý nghĩa tình cảm hoặc thậm chí một ý nghĩa duy lí do một loại tiến trình mang tính thơ [*a kind of poetic process*] mà theo đó những vùng xa xôi còn trống hoặc vô danh được chuyển hóa thành có ý nghĩa cho chúng ta ở đây. Một tiến trình tương tự cũng nảy sinh khi chúng ta xử lí với thời gian. Đại bộ phận những gì chúng ta gắn liền [trong tâm tưởng] với hoặc thậm chí

thường biết về những thời kì “cách đây rất lâu” hoặc “thuở khai thiên lập địa” hoặc “buổi cáo chung của thời gian” đều có chất thơ, nghĩa là được [chính chúng ta] tạo ra. Đối với một sử gia về vương quốc Ai Cập Trung kì [cổ đại], cụm từ “cách đây rất lâu” có một loại nghĩa rõ ràng, nhưng ngay cả nghĩa này cũng không hoàn toàn xua tan được cái đặc tính tưởng tượng, nửa phần là hư cấu mà chúng ta cảm thấy vẫn lẫn lộn ở trong một thời gian rất khác và rất xa cách với thời gian của chúng ta. Không nghi ngờ gì nữa, địa lí và lịch sử tưởng tượng giúp trí óc tăng thêm cảm thức về bản thân mình bằng cách kịch tính hóa [*dramatize*] khoảng cách và sự khác nhau giữa những gì gần gũi với mình và những gì ở xa mình. Điều này cũng đúng trong trường hợp nhiều khi chúng ta có cảm tưởng rằng mình sẽ “thoải mái hơn” [cảm thấy “như ở nhà” hơn] nếu sống ở thế kỉ 16 hoặc ở Tahiti.

Tuy nhiên, sẽ là vô ích nếu chúng ta vờ vịt rằng tất cả những gì chúng ta biết về thời gian và không gian, hoặc nói đúng hơn là về lịch sử và địa lí, là chỉ thuần mang tính tưởng tượng. Quả thực là châu Âu và Mỹ đã có những thành tích đáng nể về lịch sử và địa lí [theo nghĩa] tích cực. 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 so với thời của nhà sử học Gibbon. Song nói thế không có nghĩa là họ đã biết tất cả những gì cần biết, và quan trọng hơn, chẳng phải có nghĩa là những điều họ biết đã xua tan được một cách hiệu quả những kiến thức tưởng tượng về địa lí và lịch sử mà tôi đã xét trên đây. Ở đây, chúng ta không cần quyết định liệu loại kiến thức tưởng tượng đó đã bồi dưỡng thêm hay là lẫn lộn theo nghĩa nào đó môn lịch sử và địa lí [đích thực],

vào lúc này, chỉ nên nói rằng bên cạnh cái có vẻ thuần là kiến thức tích cực còn có một cái gì hơn thế nữa.

Ở châu Âu, hầu như từ thời xa xưa nhất, phương Đông là một cái gì đó nhiều hơn chứ không chỉ là những điều đã được biết qua thực nghiệm, ít nhất là cho đến đầu thế kỉ 18, như R. W. Southern đã chứng minh một cách tao nhã, hiểu biết của châu Âu về một loại văn hóa phương Đông là văn hóa đạo Hồi là một hiểu biết kém cỏi nhưng phức tạp²⁹. Bởi một số suy tưởng về phương Đông - không phải hoàn toàn dốt kém, cũng không thật sáng tỏ - luôn luôn có vẻ tập hợp xung quanh khái 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 mẽ ngay từ thời Iliad. Hai trong những đặc tính có ảnh hưởng sâu sắc nhất được [người ta] gắn liền với phương Đông đã xuất hiện trong kịch Người Ba Tư của Aeschylus, kịch sớm nhất của Athens hiện còn lại đến nay, và trong kịch The Bacchae của Euripides, kịch cuối cùng còn lại đến ngày nay. Aeschylus mô tả nỗi hốt hoảng của người Ba Tư khi được tin quân Ba Tư do vua Xerxes chỉ huy bị quân Hi Lạp đánh tan. Đội hợp xướng hát bài ca sau đây:

Giờ đây toàn vùng đất Á

Rỉ rên trong cảnh trụi trơ.

Xerxes tiến quân, ơ hời!

Xerxes bị diệt, hời ôi!

Kế hoạch của Xerxes thấy đều bị thất bại,

Trên những chiến thuyền ngoài biển. Tại sao Darius

Không gây hại cho quân mình
Khi dẫn họ vào chiến trận,
Lãnh đạo yêu quý của nhân dân từ đất Susa?³⁰

Điều quan trọng ở đây là châu Á phát biểu thông qua và nhờ trí tưởng tượng của châu Âu, và châu Âu được miêu tả là đã chiến thắng châu Á, cái thế giới “khác”, thù địch ở bên kia các đại dương. Người ta gán cho châu Á những cảm nghĩ về sự trụi trơ (hay trống rỗng), những mất mát và tai họa mà dường như sau đó là phần thưởng cho những thách thức của phương Đông đối với phương Tây; và cả lời than vãn rằng trong một quá khứ vinh quang nào đó châu Á đã từng chiến thắng châu Âu.

The Bacchae có lẽ là vở kịch châu Á nhất trong các vở kịch Hi Lạp. Dionysus công khai chứng tỏ có liên quan với nguồn gốc châu Á của mình và với những sự thái quá nguy hiểm đến mức kì lạ của những huyền bí phương Đông. Pentheus, vua xứ Thebes bị mẹ là Agave và các môn đệ Bacchus của bà giết chết, vì đã bắt chước Dionysus, không công nhận sức mạnh hoặc tính thần thánh của Dionysus, nên Pentheus bị trừng phạt một cách khủng khiếp, vở kịch kết thúc bằng việc tất cả mọi người công nhận sức mạnh ghê gớm của vị thần kì dị (Dionysus). Các nhà bình luận hiện đại về *The Bacchae* không phải là không lưu ý thấy phạm vi to lớn khác thường của những tác động tri thức và thẩm mỹ của vở kịch, nhưng người ta còn không bỏ sót một chi tiết lịch sử nữa: tác giả Euripides “chắc hẳn đã chịu ảnh hưởng của phương diện mới của đạo thờ Dionysus dưới ánh sáng của những tín ngưỡng ngoại lai gây sung sướng mê ly là Bendis, Cybele, Sabazius, Adonis và Isis vốn được du nhập từ miền Tiểu

Á và Đông Địa Trung Hải và đã lan tràn ở Piraeus và Athéns trong những năm tháng đầy thất vọng và ngày càng phi lí của cuộc chiến tranh Peloponese³¹.

Hai phương diện của phương Đông trong hai tác phẩm nói trên đã làm nổi bật sự khác biệt giữa phương Đông và phương Tây, và sẽ tiếp tục là những môtip chính của địa lí tưởng tượng ở châu Âu. Thứ nhất, người ta đã tạo ra một ranh giới giữa hai lục địa. Châu Âu hùng mạnh và lời lẽ rõ ràng, châu Á bị đánh bại và xa xôi. Aeschylus đại diện cho châu Á, làm cho châu Á phát biểu thông qua con người Hoàng hậu Ba Tư già nua, mẹ của vua Xerxes. Chính châu Âu đã làm cho Đông Phương có được tiếng nói rõ ràng mạch lạc, và hành động đó không phải hành động của một ông chủ uy quyền, một người điều khiển rồi, mà là của một đảng sáng tạo chân chính đại diện cho, ban sức sống cho, định hình hài cho cái không gian vốn dĩ im lặng và nguy hiểm nằm ngoài các biên giới quen thuộc, có sự giống nhau giữa dàn nhạc của Aeschylus, vốn bao hàm thể giới châu Á theo cách nhìn của tác giả, và cái vô uyên bác của học thuật Đông Phương luận vốn cũng ôm chứa [toàn bộ] cái khu vực châu Á rộng lớn, vô hình thù kia, và soi mói nó đôi khi với sự đồng cảm nhưng luôn luôn là với thái độ khống chế. Thứ hai, có cái môtip phương Đông như là một mối hiểm họa hàm ẩn. Lí tính bị phá hoại do những sự thái quá của phương Đông, [những sự thái quá đó là] cực đối lập hấp dẫn một cách đầy huyền bí với những gì có vẻ là giá trị thông thường [trong tâm thức phương Tây]. Sự khác nhau giữa phương Đông và phương Tây được tượng trưng bằng thái độ nghiêm khắc lúc đầu của vua Pentheus khi ngài cự tuyệt các môn đồ nát rượu đang hò hét... Sau này, khi bản thân trở

thành kẻ nát rượu, Pentheus bị tiêu diệt không hẳn vì đã nhân nhượng Dionysus mà trước hết là vì đã đánh giá sai mối hiểm họa của Dionysus. Bài học mà Euripides định nêu lên được thể hiện trong kịch bằng sự có mặt của hai nhân vật Cadmus và Tiresias, hai vị cao niên thông tuệ đã nhận thức được rằng chỉ một mình “chủ quyền” thì không đủ để cai trị mọi người³², mà còn phải có trí xét đoán, có nghĩa là phải đánh giá đúng sức mạnh của những thế lực ngoại lai và xử trí với chúng một cách khôn khéo. Từ sau đó, các huyền bí phương Đông sẽ được người ta coi trọng, không chỉ vì chúng thách thức đầu óc duy lý của phương Tây và làm cho nó phải có những cố gắng mới hầu 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 những chia rẽ khác nhỏ hơn, đặc biệt là khi những hoạt động bình thường của văn minh đã kích thích những hoạt động khác như: du hành, chinh phục [hay xâm lược, conquests], những trải nghiệm mới. Tại Hi Lạp và La Mã cổ đại, những nhà địa lí, sử học, chính khách như Caesar, những diễn giả hùng biện, nhà thơ đã góp thêm kiến thức vào phân loại học mà nội dung là tách biệt các chủng tộc, các khu vực, các dân tộc và tâm trí [khác nhau]. Phần lớn những kiến thức đó nhằm phục vụ quyền lợi bản thân, tồn tại để nhằm chứng minh rằng người La Mã và người Hi Lạp là giống người thượng đẳng so với các dân tộc khác. Nhưng sự quan tâm đối với phương Đông có truyền thống riêng của nó về phân loại và tôn ti trật tự. ít nhất là từ thế kỉ thứ 2 trước công nguyên, các nhà du lịch hoặc những kẻ cầm quyền phương Tây có nhiều tham vọng và hướng về phương Đông đều biết rằng Herodotus (nhà sử học, nhà du lịch, nhà

tường thuật biên niên luôn luôn tò mò) và Alexandre (vị vua, chiến binh, nhà chinh phục có đầu óc khoa học) đều đã từng đến phương Đông trước đây. Như vậy, phương Đông được chia thành những vùng đất đã được Herodotus biết và đến thăm từ trước, đã bị Alexandr cùng các con cháu và tùy tướng biết và đánh chiếm, và những vùng chưa được biết tới, chưa được đến thăm và chưa bị đánh chiếm. Đạo cơ Đốc đã hoàn tất việc xác định các khu vực chính của phương Đông: có miền cận Đông và Viễn Đông, có một phương Đông quen thuộc mà René Grousset gọi là “Đế chế Đông Địa Trung Hải” [l’empire du Levant] ³³ và một “Phương Đông mới lạ”. Do đó, trong thứ địa lí nằm trong trí óc [người phương Tây], phương Đông vừa là một Thế giới Cũ mà người ta trở lại, giống như trở lại thăm vườn Êden hoặc Thiên đường để xây dựng một phiên bản mới về thế giới cũ đó, lại vừa là một nơi hoàn toàn mới mà người ta đến thăm như Columbus đến châu Mỹ (mặc dù, mỉa mai thay, Columbus đã lầm tưởng là mình 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 cái này hay là cái kia; điều lí thú chính là sự dao động [giữa hai cái đó], sự gợi ý đầy cám dỗ, khả năng của chúng làm cho trí óc ta được tiêu khiển và bị rối mù.

Chúng ta hãy xem phương Đông, đặc biệt là miền cận Đông nói riêng, đã được phương Tây biết đến như là cực 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 hành như Marco Polo từng vẽ ra những con đường buôn bán và xây dựng hình mẫu của một hệ thống trao đổi 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 lược đáng sợ của phương Đông mà chủ yếu là đạo Hồi; đã có những người hành hương đầy tính quân phiệt, chủ yếu là các đội quân Thập tự chinh. Tổng cộng, cả một kho tư liệu có cấu trúc nội tại đã được xây dựng từ các tài liệu liên quan đến các trải nghiệm đó. Từ đó đã ra đời một số lượng hạn chế các tài liệu tóm tắt: tường thuật chuyến đi, lịch sử, truyện ngụ ngôn, hình ảnh sáo cũ, tranh luận bút chiến. Đó là những lăng kính mà thông qua đó phương Đông được trải nghiệm, và chúng được dùng để định hình ngôn ngữ, nhận thức và hình thức của sự gặp gỡ giữa Đông và Tây. Tuy nhiên, điều khiến cho vô số những cuộc gặp gỡ ấy có một sự thống nhất nào đó chính là sự dao động mà tôi đã nói ở trên. Vì lí do này hay khác, cái gì rõ ràng là nước ngoài và xa xôi lại có một vị thế quen thuộc hơn chứ không phải ít quen thuộc hơn. Người ta có xu hướng thôi không còn phân xét sự vật/sự việc theo lối hoặc hoàn toàn mới hoặc hoàn toàn đã biết rõ rồi; đã xuất hiện một phạm trù trung gian mới, một phạm trù cho phép người ta nhìn những sự vật mới, những thứ mới được thấy lần đầu tiên, như là những phiên bản của một thứ đã được biết trước đây. Về thực chất, một phạm trù như vậy không phải là một cách để thu nhận thông tin mới, mà là để kiểm soát một cái gì có vẻ là mối đe dọa đối với một quan điểm đã được xác lập từ lâu. Nếu trí óc phải đột nhiên xử lí với cái mà nó cho là một hình thái hoàn toàn mới của sự sống - như đạo Hồi đối với châu Âu vào đầu thời Trung cổ - thì nói chung nó [trí óc] sẽ có phản ứng bảo thủ và phòng ngự. Đạo Hồi được coi là một phiên bản mới đối trá của một trải nghiệm trước đó, trong trường hợp này là đạo Cơ Đốc. Mối đe dọa đã được làm dịu đi, các

giá trị quen thuộc đã tự chúng phát huy được tác dụng, và cuối cùng trí óc giảm bớt được sức ép đối với mình bằng cách làm cho sự vật [bên ngoài] kia thích nghi với nó, coi đó hoặc là “độc đáo” hoặc là “nhắc lại” [cái mà nó đã biết rồi], vậy là người ta đã “xử lí” được đạo Hồi: kiểm soát được cái mới và tính gợi ý điều mới của nó, cho nên hiện nay người ta có thể phân biệt đối xử đối với đạo Hồi một cách tương đối tinh tế, điều đó không thể nào thực hiện được nếu như [ngày xưa] người ta đã không “xử lí” trước cái mới tươi nguyên của nó. Do đó, Đông Phương nói chung dao động giữa [một đằng là] sự khinh miệt của phương Tây đối với những gì quen thuộc và [một đằng là] sự sung sướng hoặc lo sợ của phương Tây trước cái mới của nó.

Tuy nhiên, việc châu Âu sợ đạo Hồi nếu không phải là luôn luôn kính trọng nó, không phải là không có lý do. Sau khi Mohammed qua đời năm 632, bá quyền quân sự rồi sau đó là bá quyền văn hóa và tín ngưỡng của đạo Hồi tăng lên mạnh mẽ. Trước hết là Ba Tư, Syria và Ai Cập, rồi đến Thổ Nhĩ Kỳ, Bắc Phi đều bị các đạo quân Hồi giáo chinh phục. Đến thế kỉ 8 và 9, Tây Ban Nha, Sicile và một phần nước Pháp cũng bị chinh phục. Vào thế kỉ 13 và 14, sự thống trị của đạo Hồi đã mở rộng sang phía Đông, đến tận Ấn Độ, Indonesia và Trung Hoa. Trước sức tiến công phi thường đó của đạo Hồi, phản ứng của châu Âu chỉ có thể là lo sợ và hoảng hốt. Các tác giả theo đạo Cơ Đốc chứng kiến các cuộc xâm lăng của Hồi giáo rất ít quan tâm đến nền học thuật, nền văn hóa cao và sự bẽ bề uy nghi thường thấy của những người Hồi giáo, sự bẽ bề uy nghi mà như Gibbon đã nhận xét, “hiện diện cùng một lúc với thời kì đen tối nhất và trì trệ nhất của lịch sử châu Âu” (song với ít nhiều đặc chí Gibbon

nói thêm rằng “do sự hiểu biết chung về khoa học đã phát triển ở phương Tây, cho nên hình như hoạt động nghiên cứu về phương Đông đã bị mòn mỏi và giảm sút.”)³⁴. Cảm nghĩ điển hình của người cơ Đốc giáo về các đạo quân phương Đông là “họ trông giống như những đàn ông... nhưng cánh tay hung hãn của họ đã tàn phá tất cả”, đó là lời của Erchembert, một tu sĩ ở Monte Cassino vào thế kỉ 11³⁵.

Chẳng phải vô cơ mà đạo Hồi đã trở thành tượng trưng cho khủng bố, tàn phá và những đoàn quân quỷ dữ, man rợ, bị thù ghét. Đối với châu Âu, đạo Hồi là một cơn sang chấn kéo dài. Mãi đến cuối thế kỉ 17, “hiểm họa Ottoman” vẫn còn ám ảnh châu Âu và được coi là mối nguy cơ thường xuyên đối với nền văn minh cơ Đốc giáo, và theo thời gian, nền văn minh châu Âu đã sáp nhập mối hiểm họa đó, cùng với kho kiến thức lỗi lạc, các diễn biến lớn, các nhân vật lớn, các đức tính cùng thói xấu của nó vào cơ cấu cuộc sống. Như Samuel Chew đã viết trong cuốn *Trăng lưỡi liềm và Hoa hồng*: chỉ riêng ở nước Anh thời kì Phục hưng “một người có học vấn và trí thông minh trung bình” cũng có thể nắm được và cũng có thể xem trên sân khấu London một số lượng khá lớn các diễn biến chi tiết về lịch sử đế chế Hồi giáo Ottoman và các cuộc xâm lược của nó đối với châu Âu Cơ Đốc giáo³⁶. Điều đáng chú ý: Hồi giáo trong cách nghĩ của người châu Âu hiện nay là một phiên bản (mà do cần thiết nên đã được giảm nhẹ đi) của những thế lực to lớn nguy hiểm mà [ngày xưa] nó từng là biểu tượng đối với châu Âu. Giống như cách mô tả của Walter Scott về những người Saracens, lối tái hiện của người châu Âu về người Hồi giáo, người Ottoman hay người Ả-rập luôn luôn là theo cách nhằm khống chế và kiểm soát

phương Đông đáng sợ. Ở mức độ nào đó điều này cũng đúng đối với phương pháp của các nhà Đông Phương luận đương đại: chủ đề của họ không phải là bản thân phương Đông mà là một phương Đông được tái hiện sao cho thành ra quen thuộc, và, do đó, ít đáng sợ hơn đối với công chúng phương Tây.

Không có gì đặc biệt mâu thuẫn hoặc đáng chê trách trong việc đồng hóa cái ngoại lai hấp dẫn [exotic]. Điều này xảy ra giữa tất cả các nền văn hóa, và chắc chắn là giữa mọi người. Tuy nhiên, tôi muốn nhấn mạnh cái sự thật là các nhà Đông Phương luận, cũng như bất kỳ ai khác ở Tây Âu từng nghĩ về phương Đông hoặc có trải nghiệm về phương Đông, đều có cách suy nghĩ như vậy. Nhưng điều quan trọng hơn nữa, hậu quả của điều đó là một vốn ngôn ngữ và hình ảnh nghèo nàn. Cách phương Tây tiếp nhận đạo Hồi là một ví dụ hoàn hảo minh họa điểm này và đã được Norman Daniel nghiên cứu rất sâu. Một thứ kiểm tỏa các nhà tư tưởng Thiên Chúa giáo khi họ cố tìm hiểu về Hồi giáo là một sự kiểm tỏa có tính loại suy: do chúa Jesus là cơ sở của niềm tin Thiên chúa, nên người ta giả định một cách sai lầm rằng Mohammed đối với đạo Hồi cũng như Chúa Jesus đối với Cơ Đốc giáo. Do vậy người ta mới gán cho đạo Hồi tên “Mohammed giáo” (mohammedanism) và nghiêm nhiên gán tính ngữ “kẻ mạo danh” cho Mohammed³⁷. Do quan điểm sai lầm đó và nhiều quan điểm sai lầm khác mà “đã hình thành một vòng tròn chưa bao giờ bị phá vỡ bởi sự tích cực ngoại suy [imaginative exteriorisation]... Quan niệm của người Cơ Đốc giáo về đạo Hồi có tính nhất thống [integral, tức xuất phát từ tư duy của người Thiên chúa giáo châu Âu] và tự túc [self-sufficient], tức tự nó là đủ để phục vụ cho mục đích của họ”³⁸. Đạo Hồi đã trở

thành một hình ảnh (đây là chữ của Norman Daniel, nhưng theo tôi chữ đó có một hệ lụy đáng chú ý đối với Đông Phương luận nói chung) mà chức năng không phải để tái hiện bản thân Hồi giáo, mà là để tái hiện Hồi giáo cho người Công giáo thời Trung cổ.

“Khuyñh hưởng bất di bất dịch là coi nhẹ những điều kinh Koran muốn nói, hay những gì người Hồi giáo nghĩ và làm trong bất cứ hoàn cảnh nào, và điều đó nhất thiết ngụ ý rằng học thuyết Koran và các học thuyết Hồi giáo khác được trình bày dưới một hình thức sao cho thuyết phục được tín đồ cơ Đốc giáo; và những hình thức thể hiện ngày càng vô lí hơn vẫn có khả năng được chấp nhận nếu khoảng cách về không gian giữa các tác giả và công chúng với thế giới đạo Hồi càng tăng. Người ta rất dè dặt trong việc chấp nhận rằng những điều tín đồ đạo Hồi nói rằng họ tin đúng là những điều họ tin thật, cho dù có sức ép của sự kiện thực tế, đã có một bức tranh của người cơ Đốc trong đó các chi tiết bị cắt bỏ càng ít càng tốt và các nét phác họa chung 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 làm tăng tính chính xác đều chỉ nhằm bảo vệ những gì mà người ta mới nhận thấy là dễ bị tổn thương, để hỗ trợ cho một cơ cấu bị suy yếu. Quan điểm cơ Đốc giáo là một cấu trúc không thể bị phá hủy, dù là phá để xây lại”.³⁹

Cách hình dung khắc nghiệt của người cơ Đốc về đạo Hồi còn được tăng cường thêm bằng vô số cách, kể cả trong thời Trung

cổ và đầu thời kì Phục hưng, bằng nhiều thơ ca, tranh luận học thuật và mê tín dân gian.⁴⁰ Vào thời kì đó, vùng cận Đông hầu như đã được gộp cả vào bức tranh chung của giới Thiên chúa giáo Latin - ví dụ, Bài ca Roland [Chanson de Roland] mô tả tín ngưỡng của người Saracens là bao gồm cả Mohammed lẫn Apollo. Vào giữa thế kỉ 15, như R. W. Southern đã trình bày một cách xuất sắc, các nhà tư tưởng nghiêm túc ở châu Âu thấy rằng “cần phải làm một cái gì đó về Hồi giáo”: điều này đã ít nhiều làm thay đổi tình hình bằng cách người châu Âu tiến quân sang Đông Âu. Southern đã kể lại một sự kiện đầy kịch tính xảy ra trong khoảng từ năm 1450 đến 1460 khi bốn học giả, John xứ Segovia, Nicholas xứ Cusa, Jean Germain và Aeneas Silvius (Pius II) tìm cách đối phó với đạo Hồi thông qua *contra ferentia* hay “hội nghị”. Đó là ý kiến của John xứ Segovia: “Cần phải họp một hội nghị với đạo Hồi, trong đó người cơ Đốc giáo phải cố gắng cải đạo toàn bộ tín đồ đạo Hồi”. Ông coi hội nghị là một công cụ vừa có chức năng chính trị vừa có tính chất thuần túy tôn giáo. Bằng những lời lẽ sẽ tranh thủ được sự đồng tình của những trái tim hiện đại, ông nói rằng dù phải họp suốt 10 năm thì cũng vẫn đỡ tốn kém và ít nguy hại hơn là chiến tranh.” Tuy không có sự nhất trí giữa bốn học giả, song sự kiện này có tính mấu chốt ở chỗ, đó là một cố gắng khá tinh tế - một phần trong cố gắng của châu Âu từ Bede đến Luther - nhằm đặt một phương Đông được đại diện ra trước mặt châu Âu, nhằm đưa cả phương Đông lẫn châu Âu lên sân khấu theo một cách nhất quán nào đó, để người theo Thiên chúa giáo làm rõ cho người theo đạo Hồi rằng đạo Hồi chỉ là một phiên bản sai lệch của Thiên Chúa giáo. Southern kết luận như sau:

“Điều có thể thấy rất rõ là các hệ thống tư duy đó [của người Thiên Chúa giáo châu Âu] đều không có khả năng lí giải một cách hoàn toàn thỏa đáng hiện tượng mà họ đã tìm cách lí giải [đạo Hồi] và càng ít có khả năng có ảnh hưởng quyết định đến hướng đi của sự việc thực tế. Trên thực tế, các sự việc không bao giờ trở nên rất tốt hoặc rất xấu như những người quan sát thông minh nhất đã dự đoán, và điều có lẽ đáng lưu ý là sự việc không bao giờ trở nên 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 Thiên chúa giáo về đạo Hồi]? Tôi phải bày tỏ niềm tin rằng có sự tiến bộ đó. Mặc dù giải pháp cho vấn đề vẫn còn bị che giấu một cách ngoan cố, song việc trình bày vấn đề đã trở nên phức tạp hơn, hợp lí hơn và gần với trải nghiệm thực tế hơn... Các học giả miệt mài nghiên cứu vấn đề đạo Hồi thời Trung cổ không đạt tới 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 vẫn còn chưa xứng tầm thắng lợi”.⁴¹

Phần phân tích hay nhất của Southern, ở đây cũng như ở các phần khác trong công trình lược sử của ông về quan điểm phương Tây đối với Hồi giáo, là những phần ông 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 của mình về sự phát triển hoặc suy thoái, chồng chất lên

trên nhân vật Mohammed trong thời Trung cổ còn có thêm cả đồng những thuộc tính tương ứng với “nhân vật các nhà tiên tri về “Tinh thần Tự do” [hồi thế kỉ 12] vốn đã thực sự xuất hiện ở châu Âu, xây dựng uy thế và chiêu tập môn đồ”. Tương tự, vì Mohammed bị coi là người truyền bá một sự Khai minh giả hiệu nên Mohammed cũng được mô tả là có tính cách dâm dăng, trác táng, đồng tính luyến ái và một loạt những hành động xấu xa phản phúc khác, tất cả đều xuất phát “một cách logic” từ việc ông mạo nhận về mặt học thuyết.⁴² Như vậy, phương Đông đã có những đại diện, nói theo cách nào đó, và những cách tái hiện, mỗi cách về sau lại càng cụ thể hơn, càng mang tính phù hợp nội tại hơn với yêu cầu cấp thiết nào đó của phương Tây. Có vẻ như là sau khi đã chọn phương Đông làm một địa điểm phù hợp để thể hiện cái vô hạn trong một hình thù hữu hạn, châu Âu không thể bỏ thông lệ đó; phương Đông và người phương Đông, người Ả-rập, người Hồi giáo, người Ấn Độ, người Trung Hoa, và bất cứ người gì khác, tất cả đều trở thành những hiện thân rởm [pseudo-incarnations] lặp đi lặp lại của một nguyên bản lớn lao nào đó (Chúa Jesus, châu Âu, phương Tây) mà họ được giả định là đang bắt chước. Theo thời gian, chỉ có nguồn gốc của các ý tưởng tự yêu và tự ngấm mình đó của phương Tây về phương Đông đã thay đổi, chứ tính chất thì không hề thay đổi. Như vậy, chúng ta sẽ thấy rằng vào thế kỉ 12 và 13 người ta tin một cách phổ biến rằng vùng Ả-rập nằm “giáp ranh với thế giới phương Tây, nơi ẩn náu tự nhiên của những kẻ tà giáo lục lâm”⁴³ và Mohammed là kẻ bội giáo xảo quyệt; trong khi một nhà Đông Phương luận thế kỉ 20, một chuyên gia uyên bác, sẽ là người

vạch ra rằng đạo Hồi thực ra chỉ là một thứ dị giáo Arian hạng nhì mà thôi.⁴⁴

Cách mô tả ban đầu của chúng tôi - rằng Đông Phương luận là một lĩnh vực học thuật - nay đã có thêm một tính cụ thể mới. Một lĩnh vực [trong tiếng Anh là “field”, cũng có thể hiểu là một “cánh đồng” - ND] thường là một mảnh đất khép kín. Ý tưởng về tái hiện là một ý tưởng mang tính sân khấu: phương Đông là sân khấu trên đó toàn bộ phương Đông bị khuôn lại. Trên sân khấu to lớn này sẽ xuất hiện những nhân vật có vai trò tái hiện cái tổng thể lớn hơn mà từ đó họ xuất thân. Tiếp đó, phương Đông có vẻ không còn là một sự mở rộng vô hạn ở ngoài thế giới châu Âu quen thuộc, mà đúng hơn là một vùng đất có hàng rào bao quanh, một sân khấu gắn với châu Âu. Nhà Đông Phương luận chỉ là một chuyên gia cụ thể về khối tri thức mà chủ thể là cả châu Âu nói chung, theo cách giống như công chúng khán giả là chủ thể về mặt lịch sử và văn hóa đối với (và đáp ứng) các vở kịch do nhà soạn kịch sắp xếp lại về mặt kĩ thuật. Trong chiều sâu của sân khấu phương Đông này có các tiết mục biểu diễn văn hóa đồ sộ với từng tiết mục gọi lên một thế giới phong phú đến mức tuyệt vời: Sphinx, Cleopatra, vườn Địa đàng, Troy, Sodom, Gomorrah, Astarte, Isis và Osiris, Sheba, Babylon, các Thiên thần [Genii], các Nhà thông thái [Magi], Nineveh, Prester John, Mahomet 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 còn một nửa đã được biết đến; những con quái vật, loài ngạ quỷ, anh hùng; những khủng khiếp, những khoái lạc, những dục vọng. Những tiết mục biểu diễn đó đã nuôi dưỡng rất nhiều trí tưởng tượng của châu Âu: từ thời Trung cổ đến thế kỉ

18, nhiều tác giả lớn như Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes và tác giả của *Bài ca của Roland* cũng như thi phẩm về *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 trở nên sắc nét thêm. Ngoài ra, một số lớn những điều được coi là học thuật uyên bác về Đông Phương luận ở châu Âu đã vận dụng các huyền thoại ý thức hệ, thậm chí cả những kiến thức có vẻ như đang thật sự tiến triển.

Một ví dụ nổi tiếng về sự kết hợp giữa hình thức kịch tính và hình ảnh uyên bác trên sân khấu Đông Phương luận là tác phẩm của Barthélemy d'Herbelot, nhan đề *Thư viện phương Đông* [Bibliothèque orientale] xuất bản năm 1697 sau khi ông mất, với lời đề tựa của Antoine Galland. Phần dẫn nhập của *Lịch sử đạo Hồi của [Đại học] Cambridge* [Cambridge History of Islam] coi *Thư viện phương Đông* và diễn ngôn sơ bộ của George Sale về bản dịch kinh Koran của ông (1734) và *Lịch sử dân tộc Saracens* (1708-1718) của Simon Ockley là [có vai trò] “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 Nói như vậy là mô tả quyển sách của Herbelot một cách không thỏa đáng, bởi cuốn này khác với sách của Sale và Ockley ở chỗ không chỉ bàn về đạo Hồi. Trừ tác phẩm *Historia Orientalis* (*Lịch sử phương Đông*) [Historia Orientalis] của Johann H. Hottinger xuất bản năm 1651, sách của d'Herbelot đã là tài liệu tham khảo chuẩn mực ở châu Âu cho đến đầu thế kỉ 19. Quy mô của nó thực sự là bao quát cả một thời đại. Galland (người châu Âu đầu tiên đã dịch *Nghìn lẻ một đêm* và là một nhà Ả-rập học nổi tiếng) đã nêu bật sự

khác nhau giữa công trình của d'Herbelot với mọi tác phẩm đã ra đời trước đó bằng cách nhấn mạnh quy mô to lớn của tác phẩm đó. Galland nói d'Herbelot đã đọc rất nhiều tác phẩm bằng tiếng Arập, tiếng Ba Tư, tiếng Thổ Nhĩ Kỳ và do đó đã phát hiện được nhiều vấn đề mà người châu Âu chưa biết hết.⁴⁶ Sau khi biên soạn cuốn từ điển về ba ngôn ngữ phương Đông này, d'Herbelot tiếp tục nghiên cứu lịch sử phương Đông, thần học, địa lí, khoa học, nghệ thuật, cả dưới dạng thần thoại lẫn dạng thức thực. Sau đó, ông quyết định biên soạn thêm hai tác phẩm nữa, một “thư viện”, tức là một từ điển xếp theo vần chữ cái, và một florilège, tuyển tập văn thơ. Cho đến khi mất, ông mới hoàn thành được tác phẩm thứ nhất.

Trình bày về cuốn *Thư viện phương Đông*, Galland nói rằng, theo hoạch định, “phương Đông” chủ yếu bao gồm miền Đông Địa Trung Hải, tuy rằng, thật đáng khâm phục, ông nói rằng thời kì được nghiên cứu không chỉ bắt đầu từ khi Adam ra đời và kết thúc vào “thời kì chúng ta đang sống”: d'Herbelot còn đi xa hơn nữa về thời gian trước, đến tận thời kì mà các truyện thần thoại gọi là “trước đó nữa”, đến thời kì dài của các vua Solimans trị vì trước khi có Adam. Qua mô tả của Galland, chúng ta thấy cuốn *Thư viện phương Đông* cũng giống “bất cứ” bộ lịch sử thế giới nào khác, vì nó tìm cách tóm tắt đầy đủ mọi kiến thức hiện có về những vấn đề như “Sáng thế”, “Đại hồng thủy”, “Phá hủy tháp Babel”, v.v. Chỗ khác nhau là d'Herbelot sử dụng các nguồn tư liệu phương Đông, ông chia lịch sử ra làm hai loại, thiêng liêng và trần tục (người theo đạo Do thái và theo đạo Cơ Đốc là thiêng liêng; người theo đạo Hồi là trần tục), và hai thời kì trước và sau Đại hồng thủy. Như vậy, d'Herbelot đã có thể bàn về

những lịch sử rất khác nhau: Mogul, Tartar, Thổ Nhĩ Kỳ và xlavơ. ông cũng đã đưa vào đó các tỉnh 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 vua, các cung điện, các con sông, các loại thực vật của các nơi đó... Tác phẩm của d'Herbelot, cho dầu có lưu ý một phần nào đến “học thuyết sai trái của Mohammed đã gây nhiều tác hại to lớn cho Thiên Chúa giáo”, nhưng nội dung của nó triệt để và phong phú hơn bất kì tác phẩm nào trước đó. Galland kết luận “Diễn ngôn” của mình bằng một đoạn dài đảm bảo với độc giả rằng sách của d'Herbelot là “bổ ích và rất hứng thú”, còn những công trình nghiên cứu của các nhà Đông Phương luận khác như Postel, Scaliger, Golius, Pockoke và Erpenius thì nội dung rất hẹp, chỉ tập trung vào ngữ pháp, hoặc từ vựng hoặc địa lí... Chỉ có d'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 và không chắc được hoan nghênh. Theo Galland, chỉ có d'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 vừa bồi dưỡng được cho trí óc vừa làm thỏa mãn được những trông chờ lớn lao người ta đã có từ trước đó. ⁴⁷

Qua những cố gắng của d'Herbelot, châu Âu đã phát hiện được khả năng của mình trong việc bao quát và “phương Đông hóa” phương Đông. Đây đó trong những điều Galland nói về chủ đề phương Đông của tác phẩm của mình và của d'Herbelot có ẩn chứa cảm thức tự tôn, cũng như trong tác phẩm của các nhà địa lí thế kỉ 17 như Raphael du Mans, người châu Âu đã thấy rằng

khoa học phương Tây ngày càng vượt phương Đông. ⁴⁸ Song điều trở nên rõ ràng là, ngoài điểm nhìn ưu thế của mình, phương Tây còn có thứ kĩ thuật đầy đặc thắng đã khiến họ hiểu được sự phong phú mệnh mông 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 tỉ mỉ theo vần chữ cái. Khi Galland nói rằng d'Herbelot đã thỏa đáp được những trông chờ của chúng ta, tôi nghĩ ý ông muốn nói là tác phẩm đó không tìm cách xét lại những ý tưởng thông thường về phương Đông. Bởi nhà Đông Phương luận chỉ nhằm xác nhận cái nhìn của độc giả về phương Đông, chứ không có ý định hoặc ý muốn làm thay đổi những niềm tin vốn đã vững chắc rồi. Điều mà tác phẩm của d'Herbelot đã làm là tái hiện phương Đông một cách đầy đủ hơn và sáng tỏ hơn. Những gì vốn lẽ ra chỉ là một 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 d'Herbelot biến thành một bức tranh toàn cảnh hợp lí về phương Đông, từ A đến Z. Ở mục nói về Mohammed, thoát đầu d'Herbelot nêu tất cả các tên của Đấng tiên tri, rồi sau đó xác nhận giá trị tư tưởng và lí thuyết của Mohammed như sau:

“Đó là nhà mạo danh nổi tiếng Mahomet, Tác giả và Nhà sáng lập một dị giáo mà về sau mang danh tôn giáo, tôn giáo chúng ta gọi là đạo Mahomet. Kìa danh hiệu d'Eslam. Những người chú giải kinh l'Alcoran và những bậc cao minh khác của Luật Hồi giáo hoặc Mahomet đã trao tặng cho người tiên tri giả mạo này mọi lời khen mà những người theo đạo Arien, Paulitien hoặc Paulianist và

các Người dị đạo khác đã quy cho Đức Giêsu trong khi lại bác bỏ toàn bộ tính thiêng liêng của Người.”.⁴⁹

Người châu Âu thường gọi đạo Hồi là đạo Mohammed, một tên gọi có liên quan (và tính lằng mọ). Danh từ Islam, tức đạo Hồi, là tên gọi đúng, thì bị giáng cấp vào một mục khác. Thứ “tà giáo mà ta gọi là đạo của Mohammed” bị người ta “bắt quả tang” là bất chước “chính giáo” là đạo Cơ Đốc. Sau đó, trong một đoạn tường thuật lịch sử dài về cuộc đời Mohammed, d’Herbelot đã có thể chuyển sang thể tường thuật ít nhiều trực tiếp. Song chính việc xếp một chỗ cho Mohammed mới là điều quan trọng trong sách của d’Herbelot. Mỗi nguy cơ của một tà giáo hoạt động không ai kiềm chế đã bị gạt bỏ khi nó được chuyển thành một vấn đề rõ ràng về mặt ý thức hệ và xếp vào một đề mục theo thứ tự abc. Mohammed không còn đi lang thang khắp thế giới phương Đông như một kẻ trác táng vô đạo, nguy hại, mà ngồi yên tại chỗ (khá nổi bật) của mình trên sân khấu phương Đông.⁵⁰ Người ta đã cung cấp cho Mohammed một phả hệ, một sự giải thích, và cả một sự phát triển, tất cả những thứ đó đều được bao hàm trong những khẳng định đơn giản nhằm ngăn không để cho Mohammed đi lạc sang chỗ 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 luận đang nhắc nhở bạn đọc khắp mọi nơi rằng từ nay nếu muốn hiểu được phương Đông thì phải sử dụng mạng lưới uyên bác và các quy tắc do các nhà Đông Phương luận 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 kiềm chế do hàng loạt những thái độ và phán xét khiến trí tuệ phương Tây mỗi khi cần kiểm tra và

sửa chữa thì trước hết đều tham khảo các tác phẩm Đông Phương luận khác, chứ không tìm đến các nguồn phương Đông, sân khấu Đông Phương luận, 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, nhà Đông Phương luận, và những người phương Tây “tiêu dùng” sản phẩm Đông Phương luận. Theo tôi, nếu đánh giá thấp sức mạnh của mối quan hệ ba chiều đó thì thật sai lầm. 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 luận mà còn buộc bạn đọc phương Tây không thông thạo phải chấp nhận và coi những điển chế hóa của nhà Đông Phương luận (như sách “Thư Viện phương Đông” xếp theo vần abc) là phương Đông đích thực. Tóm lại, chân lý phụ thuộc vào sự phán xét uyên bác, chứ không phải vào các tư liệu, và, theo thời gian, thậm chí sự tồn tại của các tư liệu cũng hình như phụ thuộc vào Đông Phương luận.

Những “hình ảnh” như vậy của phương Đông là hình ảnh ở chỗ chúng tái hiện hoặc thay mặt cho một thực thể rất to lớn mà nếu trình bày theo cách khác thì [thực thể đó] sẽ vô cùng tản mạn - sao cho người ta có thể nắm được hoặc nhìn thấy được. Những hình ảnh đó còn là những *nhân vật*, có liên quan đến những loại như kẻ nói khoác, hà tiện hoặc tham ăn từng có trong tác phẩm của Theophrastus, La Bruyère hoặc Selden. Hẳn sẽ không thật đúng nếu nói rằng người ta thấy các nhân vật đó như là những *chiến binh vinh quang* [miles gloriosus] hoặc người

mạo danh Mahomet, bởi người ta cho rằng việc bàn riêng về một nhân vật nhiều nhất cũng chỉ nhằm giúp người ta biết về một loại người một cách rõ ràng, không bị hiểu lầm. Tuy nhiên, nhân vật Mahomed của d'Herbelot là một hình ảnh, bởi nhà tiên tri giả mạo này là một phần của một sự tái hiện chung mang tính sân khấu được gọi là phương Đông [orientale] mà toàn bộ nó bao hàm cả trong *Thư viện*.

Chất lượng hàn lâm của cách tái hiện kiểu Đông Phương luận không thể tách rời khỏi chất lượng chung của Đông Phương luận. Trong một tác phẩm uyên bác như *Thư viện phương Đông*, vốn là kết quả của việc nghiên cứu có hệ thống, tác giả áp đặt một trật tự chẵn chu lên các tư liệu mà mình xử lí. Ngoài ra, tác giả muốn nêu rõ cho người đọc rằng những gì nằm trên trang giấy in cung cấp một phán xét có trật tự, có quy củ về tư liệu này. Như vậy, điều mà *Thư viện phương Đông* truyền tải là một ý tưởng về sức mạnh và tính hiệu quả của Đông Phương luận, vốn tại mọi nơi đều nhắc nhở độc giả rằng từ nay trở đi, để tiếp cận phương Đông, họ phải đi qua những bộ sàng lọc và bộ mã thông thái và quy củ do nhà Đông Phương luận cung cấp. Phương Đông không chỉ bị điều chỉnh để thích nghi với những yêu cầu đạo lí và tinh thần của Thiên chúa giáo phương Tây; nó còn bị khuôn định bởi một loạt thái độ và phán xét làm cho tâm trí người phương Tây không hướng ngay từ đầu về các nguồn phương Đông để kiểm chứng và sửa sai hiểu biết của mình, mà lại hướng về các tác phẩm Đông Phương luận khác của phương Tây. Giai đoạn Đông Phương luận, theo như tôi gọi nó, đã trở thành một hệ thống đạo lí và nhận thức luận nghiêm ngặt. Trên tư cách là một ngành đại diện cho kiến thức được thiết chế hóa của

phương Tây về phương Đông, Đông Phương luận ngày càng gây áp lực ba mặt đối với phương Đông, đối với nhà Đông Phương luận, và những người phương Tây “tiêu dùng” Đông Phương luận. Theo tôi, sẽ là sai lầm nếu đánh giá thấp sức mạnh của mối quan hệ ba chiều được thiết lập theo cách này. Vì phương Đông (“đằng kia”, về phía Đông) bị sửa chữa, thậm chí bị trừng phạt vì nằm ngoài biên cương của xã hội châu Âu, tức thế giới “của chúng ta”, cho nên phương Đông bị *phương Đông hóa*, một tiến trình không chỉ đã đánh dấu phương Đông như là địa hạt của nhà Đông Phương luận mà còn bắt buộc độc giả phương Tây không thông thạo phải chấp nhận những sự diễn chế hóa [codifications] của Đông Phương luận (giống như quyển *Thư viện phương Đông* của d’Herbelot trình bày theo trật tự abc...) như là phương Đông đích thực. Tóm lại, sự thật [hay chân lí] trở thành phụ thuộc vào sự phán xét của nhà thông thái, chứ không phải là bản thân chất liệu thực [tức bản thân phương Đông tồn tại với tư cách vật thể, BT], và, với thời gian, bản thân sự hiện hữu [có thật] của chất liệu phương Đông đích thực dường như cũng đậm ra tùy thuộc ở nhà Đông Phương luận.

Toàn bộ quá trình giáo huấn không phải là khó hiểu và khó lí giải. Cần nhớ rằng mọi nền văn hóa đều áp đặt những sửa chữa [của mình] đối với thực tại sống động, biến đổi thực tại vốn dĩ linh hoạt, thường biến [free floating] trở thành những đơn vị kiến thức, vấn đề không phải là đã có sự chuyển đổi. Việc trí óc con người chống lại sự tiến công của các đối thể xa lạ chưa được xử lí 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 các nền văn hóa khác, tiếp nhận các nền văn hóa đó không phải như

chúng yốn có mà như chúng nên là, theo hướng có lợi cho bên nhận. Tuy nhiên đối với người phương Tây, phương Đông luôn luôn *giống như* một phương diện nào đó của phương Tây. Chẳng hạn, đối với một số người Đức theo chủ nghĩa lãng mạn thì tôn giáo Ấn Độ chủ yếu là một phiên bản phương Đông của chủ nghĩa phiếm thần cơ Đốc giáo Đức. Tuy nhiên nhà Đông Phương luận 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 bản thân họ, vì nền văn hóa của họ, và trong một số trường hợp là vì họ tin rằng việc chuyển đổi này có lợi cho người phương Đông. Quá trình chuyển đổi ấy là một quá trình có tính học thuật: nó được giảng dạy, có những hội riêng, tập san riêng, có những truyền thống, kho từ vựng, tu từ học riêng, tất cả đều có liên quan theo một cách cơ bản với những chuẩn mực văn hóa và chính trị hiện có của phương Tây và chịu sự tác động của những chuẩn mực đó. Và, như tôi sẽ chứng minh, Đông Phương luận có xu hướng trở nên nhiều hơn (chứ không phải ít hơn) so với khối tổng thể những gì nó cố gắng làm, đến nỗi mà, khi ta nghiên cứu Đông Phương luận trong thế kỉ 19 và 20, ta có cảm tưởng nổi bật là Đông Phương luận đã giản lược hóa [schematize] toàn bộ phương Đông một cách vô cảm.

Chúng ta có thể thấy rõ việc giản đồ hóa này đã bắt đầu sớm như thế nào qua những ví dụ tôi đã nêu về việc tái hiện phương Đông trong các tác phẩm cổ điển của Hi Lạp. Dựa trên cơ sở những tái hiện trước, các tái hiện về sau trở nên vô cùng mạch lạc ra sao, việc giản đồ hóa cực kì cẩn thận ra sao, và việc đặt phương Đông vào trong địa lí tưởng tượng của phương Tây đem lại hiệu quả to lớn đến nhường nào: có thể minh họa những điều

đó nếu ta nhìn lại *Inferno* của Dante. Thành tựu của Dante trong *Hài kịch thần thánh* [*The Divine Comedy*] là đã kết hợp nhuần nhuyễn việc khắc họa một cách hiện thực cái thực tại hằng ngày với cái hệ thống phổ quát và vĩnh hằng các giá trị Thiên chúa giáo. Những gì mà Dante, người hành hương, trông thấy khi đi qua Địa ngục, Luyện ngục và Thiên đường là một cách nhìn độc đáo về phán quyết cuối cùng, chẳng hạn, Paolo và Francesca bị đày vĩnh viễn xuống địa ngục vì tội lỗi của mình, nhưng ở đây người ta thấy họ sấm vai và thực sự sống cuộc sống của chính các nhân vật với những hành động đã khiến họ rơi vào nơi họ sẽ ở lại vĩnh viễn. Như vậy, mỗi nhân vật trong cái nhìn của Dante không chỉ đại diện cho bản thân họ mà còn là một tái hiện điển hình cho tính cách của họ và số phận được ban cho họ.

“Maometto”, tức Mohammed, được mô tả trong đoạn thứ 28 của tác phẩm *Địa ngục*. Mohammed nằm trong vòng thứ tám của chín vòng địa ngục, rồi ở hào thứ chín trong các hào sâu tối tăm xung quanh sào huyệt của quỷ Satan tại địa ngục. Trước khi Dante đến nơi có Mohammed bị trừng phạt, ông đã đi qua nhiều vòng chứa đầy người tội nhẹ hơn: dâm dục, keo kiệt, tham ăn, dị giáo, căm thù, tự tử, bán bổ. Đứng sau Mohammed 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, Mohammed thuộc về một hệ thống cấp bậc cứng nhắc về tội ác, nằm trong loại mà Dante gọi là *seminator di scandalo e di scisma* - kẻ gieo rắc điều ô nhục và tình trạng ly giáo. Cách trừng phạt mà Mohammed phải chịu - và cũng là định mệnh vĩnh viễn của ông - thật kinh tởm: ông bị chém bổ dọc thành hai nửa từ cằm đến hậu môn, và theo lời Dante thì giống như một cái thùng bị toác

làm đôi. Thơ của Dante mô tả cuộc hành hình một cách sinh động và rùng rợn, không chút nương tay với độc giả. Dante mô tả ruột và phân của Mohammed với những từ ngữ vô cùng tởm. Mohammed giải thích cho Dante nghe về hình phạt của mình, và chỉ về phía Ali, người đi trước ông, trong đoàn người tội phạm bị quỷ bổ dọc làm hai, Mohammed cũng nhờ Dante nhắc nhở Fra Dolcino (một thầy tu phản đạo, chủ trương 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 lẫn Mohammed là những kẻ ham thích nhục dục đến mức ghê tởm 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, Averroës và Saladin nằm trong số những kẻ tà giáo có đạo đức đã đến địa ngục cùng với Hector, Aeneas, Abraham, Socrates, Plato và Aristotle, và đều bị giam trong vòng đầu địa ngục, ở đây họ đều bị trừng phạt ở mức độ tối thiểu (và thậm chí vinh dự) vì không biết tới sự khai minh 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, dù là phạt nhẹ. Đúng là cõi vĩnh hằng xóa bỏ mọi phân biệt, thế nhưng Dante lại không ngần ngại [có hành động kì lạ là] xếp những nhà thông thái thời tiền cơ Đốc vào cùng một rọ “dị giáo bị đày địa ngục” với những tín đồ Hồi giáo hậu cơ Đốc. Mặc dù kinh Koran có nêu đích danh Jesus là một nhà tiên tri, Dante vẫn coi các triết gia lớn của đạo Hồi và vua đạo Hồi về cơ bản là không am hiểu gì về cơ Đốc giáo.

Việc họ vẫn được xếp vào hàng xuất chúng như các anh hùng và nhà thông thái thời kì cổ đại là một cách nhìn phi lịch sử giống như Raphael trong bức bích họa Trường học ở Athens, trong đó Averroës 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).

Những sự phân biệt và tinh chỉnh trong cách hiểu đầy chất thơ của Dante về đạo Hồi là một ví dụ về tính tất yếu mang tính sơ giản hóa, hầu như vũ trụ luận khiến cho đạo Hồi cùng các đại diện được chỉ định của nó thành ra là sản phẩm sinh ra từ nỗi sợ của phương Tây về địa lí, lịch sử và trên hết về đạo lí. Các tư liệu thực nghiệm về phương Đông hay về bất cứ phần nào của phương Đông có tầm quan trọng rất nhỏ. Cái quan trọng và có tính quyết định là cái mà tôi gọi là tầm nhìn của Đông Phương luận, một tầm nhìn hoàn toàn không chỉ của các học giả chuyên nghiệp mà còn của tất cả những ai ở phương Tây từng nghĩ về phương Đông, sức mạnh của Dante, với tư cách là một nhà thơ càng làm mạnh thêm các cách nhìn đó về phương Đông và làm cho chúng có tính đại diện nhiều hơn, không phải ít hơn. Mohammed, Saladin, Averroës và Avicenna đều được cố định trong một thứ vũ trụ luận thấu thị [visionary cosmology], bị cố định, bị bày ra, bị đưa vào khung, bị giam hãm, người ta không chú ý nhiều đến bất cứ cái gì khác trừ “chức năng” của họ và những mẫu hình họ thực hiện khi xuất hiện trên sân khấu. Isaiah Berlin mô tả tác động của những thái độ đó như sau:

“Trong thứ vũ trụ luận đó, thế giới của con người (và trong một số phiên bản, là toàn thể vũ trụ) có một trật tự

thứ bậc duy nhất và toàn diện (bao gồm tất cả); nhằm giải thích tại sao mọi vật lại như thế, nằm ở chỗ nào, vào thời gian nào và làm cái nó đang làm, tức là nói về chuyện mục đích của nó là gì, nó thành công đến đâu trong việc thực hiện mục đích đó, và có những mối quan hệ phối hợp và phụ thuộc nào giữa các mục đích của các thực thể mưu cầu mục đích trong cái kim tự tháp hài hòa mà chúng hợp lại làm thành. Nếu đó là hình ảnh đích thực về thực tại thì sự kiến giải có tính lịch sử, cũng như mọi hình thức kiến giải khác, trước hết phải bao hàm việc sắp xếp các cá nhân, các nhóm, các quốc gia, các loài vào vị trí phù hợp của chúng trong mẫu 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 phải như vậy và nên làm như vậy và thực tế đang làm như vậy. Từ đó, tồn tại và có giá trị, hiện hữu và có một chức năng (và hoàn thành chức năng đó một cách thành công hoặc ít hoặc nhiều), [các việc đó thấy đều] là một. Mẫu hình, và chỉ mẫu hình, mới làm cho vật thể ra đời, mất đi, và cung cấp mục đích, tức là giá trị và ý nghĩa cho tất cả mọi vật. Hiểu tức là nhận thức được các mẫu hình... Một sự kiện hoặc một hành động hoặc một nhân vật càng có thể trình hiện ra là mang tính tất yếu bao nhiêu thì nó càng được hiểu rõ hơn bấy nhiêu, tri kiến của nhà nghiên cứu càng sâu sắc hơn và chúng ta càng tiến gần đến chân lý tối hậu hơn. Thái độ đó rất trái ngược với tư duy thực nghiệm chủ nghĩa”.⁵¹

Thực thể, đó chính là thái độ chung của nhà Đông Phương luận. Nó có chung với cái huyền bí, và với huyền thoại, cái tính chất khép kín, tự củng cố của một hệ thống đóng, trong đó các vật thể là như thế bởi vì chúng vốn là như thế, một lần và mãi mãi, vì những lí do mang tính bản thể luận mà không một tư liệu thực nghiệm nào có thể xóa bỏ hoặc làm thay đổi. Việc người châu Âu gặp gỡ phương Đông, cụ thể là đạo Hồi, đã làm cho cái hệ thống tái hiện phương Đông này càng mạnh hơn, và, như Henri Pirenne nói, đã biến đạo Hồi thành hình ảnh thu nhỏ của một kẻ ngoại lai mà toàn bộ nền văn minh châu Âu từ thời Trung cổ trở đi đã dựa vào để được hình thành. Sự suy tàn của đế chế La Mã do các cuộc xâm lược của các bộ lạc dã man đã có tác động trở trêu là du nhập cách xử sự của bọn người dã man vào văn hóa La Mã và Địa Trung Hải, Romani; trong khi, như Pirenne nói, hậu quả của những cuộc xâm lược của đạo Hồi kể từ đầu thế kỉ thứ 7 là khiến cho trung tâm nền văn hóa châu Âu rời khỏi Địa Trung Hải - vốn lúc đó là một vùng thuộc Arập - 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 thống La Mã chưa hề đứt đoạn. Nhưng ngày nay, nền văn minh La Mã-Đức thuần khiết đã bắt đầu phát triển”, châu Âu tự khép kín mình: phương Đông, một khi không còn chỉ đơn thuần là một nơi để buôn bán, giờ đây lại đứng ngoài châu Âu và văn minh châu Âu về mặt văn hóa, tri thức, tinh thần, và theo lời Pirenne, nền văn minh châu Âu trở thành “một cộng đồng Thiên Chúa giáo to lớn” gần giống như “Đại hội công dân” cổ Hi Lạp... Lúc này phương Tây đang sống cuộc sống riêng của mình. Trong thơ của Dante, trong tác phẩm của Peter Đáng Kính và của các nhà Đông Phương luận

khác thuộc phái Cluny, trong các bài viết của các nhà bút chiến Thiên Chúa giáo chống đạo Hồi từ Guibert xứ Nogent, Bede đến Roger Bacon, William xứ Tripoli, Burchard ở Núi Syon và Luther, trong *Thi phẩm về Le Cid*, trong *Bài ca Roland* và trong *Othello* của Shakespeare (“người lãng mạn thế giới”), phương Đông và đạo Hồi luôn luôn được mô tả và tái hiện là những kẻ ngoại lai có vai trò đặc biệt để đóng ở bên trong châu Âu.

Cái địa lí tưởng tượng đó, từ những chân dung sống động trong tập thơ *Địa ngục* đến tập văn xuôi *Thư viện phương Đông* của d’Herbelot, đã hợp pháp hóa một hệ từ vựng, một vũ trụ các diễn ngôn tái hiện đặc thù dành để luận bàn và hiểu về đạo Hồi và phương Đông. Những gì mà thứ diễn ngôn này coi như một thực kiện [sự kiện có thật] - chẳng hạn, Mohammed là một kẻ mạo danh - là một bộ phận của diễn ngôn này, một khẳng quyết [statement] mà diễn ngôn này đòi hỏi người ta phải phát biểu bất cứ khi nào đề cập đến tên Mohammed. Làm nền tảng cho mọi đơn vị khác nhau của diễn ngôn Đông Phương luận - ý tôi muốn nói đến hệ từ vựng người ta hay dùng khi nói hoặc viết về phương Đông - là một loạt cách nói ám dụ hoặc từ ngữ theo nghĩa bóng. Đối với phương Đông trong thực tế - hoặc đạo Hồi - những từ ngữ hay lối nói ám dụ đó chẳng khác gì những bộ quần áo được cách điệu hóa dành cho các nhân vật trong một vở kịch; ví dụ, chúng giống như cái thập ác mà mọi người châu Âu bình thường đều đeo, hoặc bộ quần áo có nhiều mảnh màu của nhân vật hề Harlequin trong hài kịch Ý [commedia dell’arte]. Nói cách khác, chúng ta không cần tìm sự tương ứng giữa ngôn ngữ được dùng để mô tả phương Đông với bản thân phương Đông, không phải vì ngôn ngữ đó thiếu chính xác, mà chính vì ngôn ngữ đó

không hề cố gắng trở nên chính xác. Điều mà ngôn ngữ đó cố làm, và Dante đã cố làm trong tác phẩm *Địa ngục*, là mô tả phương Đông như một thứ xa lạ [*alien*], đồng thời lại tích nhập nó theo lối giản lược hóa trên một sân khấu nơi người xem, đạo diễn và diễn viên thấy đều vì châu Âu, và chỉ vì châu Âu mà thôi. Do đó mới có sự dao động giữa cái quen thuộc và cái xa lạ; Mohammed luôn luôn là kẻ mạo danh (nhưng lại quen thuộc vì Mohammed vờ rằng mình giống Chúa Jesus mà chúng ta đều biết) và luôn luôn là người phương Đông (ngoại lai, xa lạ, vì Mohammed tuy về một số mặt nào đó “giống” chúa Jesus song thực ra vẫn không giống chúa Jesus).

Thay vì liệt kê tất cả các thành ngữ và hình thái tu từ có liên quan đến phương Đông - sự kì lạ, sự khác biệt, tính nhục cảm lạ lẫm, v.v. - chúng ta có thể khái quát chúng như chúng đã được truyền lại từ thời Phục hưng. Tất cả những thành ngữ và hình thái tu từ đó đều có tính khẳng định và hiển nhiên; “thời văn phạm” của chúng là mang tính vô thời gian, vĩnh hằng; chúng truyền tải ấn tượng lặp đi lặp lại và có sức mạnh; chúng luôn luôn đối xứng với các thành ngữ và hình thái tu từ tương ứng của châu Âu nhưng lại rõ ràng là thấp kém hơn - cái thành ngữ và hình thái tu từ tương ứng của châu Âu ấy có khi được nêu cụ thể, có khi không. Dù có tất cả những chức năng đó, người ta thường chỉ dùng động từ đơn giản “là” là đủ. Như vậy, Mohammed là một kẻ mạo danh, và cụm từ đó được diễn chế hóa trong sách *Thư viện phương Đông* của d’Herbelot và được Dante kịch tính hóa theo một nghĩa nào đó. Không cần phải nêu bối cảnh nào cả; chứng cứ cần thiết để tuyên án Mohammed đã có trong động từ “là”. Người ta không hợp thức hóa giá trị của

cụm từ đó, cũng có vẻ chẳng cần phải nói rằng Mohammed “đã là” một kẻ mạo danh, và cũng chẳng thấy cần phải xét lại dù trong chốc lát xem liệu có phải nhắc lại phát biểu đó là không cần thiết hay không. Người ta nhắc lại rằng Mohammed là kẻ mạo danh, và, cứ mỗi lần người ta nói thế, Mohammed lại càng trở nên là kẻ mạo danh nhiều hơn và tác giả của phát biểu lại có thêm chút ít uy tín vì đã nói lên điều đó. Cứ như vậy, cuốn tiểu sử nổi tiếng về Mohammed do Humphrey Prideaux viết vào thế kỉ 17 có nhan đề phụ là *Bản chất thực sự của mạo danh*. Tất nhiên, cuối cùng những phạm trù như kẻ mạo danh (hoặc người phương Đông) đều ngụ ý rằng có, thậm chí đòi hỏi phải có một cái gì đối lập lại, và cái đối lập đó là một thứ vừa không đối trá lại vừa không phải đời đời cần được kiểm chứng danh xưng một cách công nhiên. Cái đối lập đó là “phương Tây”, và trong trường hợp Mohammed thì đó là Chúa Jesus.

Như vậy, về mặt triết học, loại ngôn ngữ, tư tưởng và cách nhìn mà tôi gọi rất chung là Đông Phương luận là một hình thức chủ nghĩa hiện thực cấp tiến; bất cứ ai sử dụng Đông Phương luận - vốn là thói quen xử lí những vấn đề, đối tượng, phẩm chất và khu vực nào được cho là phương Đông - thì đều sẽ nêu, xưng tên, vạch ra, cố định hóa những điều mình đang nói hoặc nghĩ bằng một từ hay cụm từ, và từ hay cụm từ đó được coi là đã thủ đắc được tính thực tế hoặc đơn giản chính là thực tế. Về cách nói, Đông Phương luận mang tính tuyệt đối giải phẫu học và liệt kê: sử dụng hệ từ vựng của Đông Phương luận tức là cụ thể hóa [hoặc khu biệt hóa, *particularizing*] rồi phân chia các thứ thuộc phương Đông thành những phần có thể quản lí được, về mặt tâm lí, Đông Phương luận là một hình thức của bệnh hoang

tưởng hoặc ám ảnh [*paranoia*], là kiến thức thuộc một loại khác, chẳng hạn như khác với kiến thức lịch sử thông thường. Theo tôi nghĩ, đó là một số kết quả của thứ địa lí tưởng tượng và những ranh giới đầy tính sân khấu mà nó đã vạch ra. Tuy nhiên, có một số biến thái đặc thù của những kết quả Đông Phương hóa này trong thời hiện đại, và sau đây tôi phải chuyển sang bàn về nó.

III

NHỮNG CÔNG TRÌNH NGHIÊN CỨU

Đầu tiên phải xem xét những thành tựu thực tế nổi bật của Đông Phương luận dù chỉ là để đánh giá xem liệu ý tưởng đầy đe dọa sau đây của Michelet là sai hoàn toàn như thế nào (và hoàn toàn ngược lại với sự thật như thế nào). Michelet nói: “Phương Đông tiến lên, bất khả chiến thắng, nguy hại cho các thiên thần khai sáng do sức quyến rũ của những giấc mơ của nó, bằng ma thuật sáng tối khó phân [*chiaroscuro*] của nó. Những mối quan hệ về văn hóa, vật chất và tri thức giữa châu Âu và phương Đông đã trải qua vô số giai đoạn, mặc dù đường ranh tách biệt giữa Đông và Tây đã để lại dấu hằn thường xuyên nào đó lên châu Âu. Song nhìn chung chính phương Tây đã tiến trước phương Đông, chứ không phải ngược lại. Đông Phương luận là thuật ngữ chung mà tôi đã sử dụng để mô tả việc phương Tây tiếp cận phương Đông; Đông Phương luận là ngành học được sử dụng để tiếp cận phương Đông một cách có hệ thống trước đây và hiện nay, trên tư cách là đề tài học tập, khám phá và thực hành. Nhưng ngoài ra tôi còn dùng từ Đông Phương luận để chỉ một tập hợp các giấc mơ, hình ảnh và từ vựng có sẵn cho bất cứ người nào đã cố thử bàn về những gì nằm ở phía đông của ranh giới chia cách đó. Hai phương diện này của Đông Phương luận không phải là không tương hợp, vì châu Âu đã sử dụng cả hai để có thể đương đầu với phương Đông một cách vững chắc

và không úp mở. Ở đây, tôi muốn chủ yếu xem xét những chứng cứ vật chất về bước tiến đó.

Trừ đạo Hồi ra, cho đến thế kỉ 19, đối với châu Âu, phương Đông là một vùng mà liên tục trong lịch sử đã bị phương Tây khổng chế. Điều này rõ ràng là đúng đối với trải nghiệm của Anh ở Ấn Độ; của Bồ Đào Nha ở Đông Ấn, Trung Hoa, Nhật; của Pháp, Ý ở các vùng khác của phương Đông. Thỉnh thoảng cũng có những trường hợp người bản xứ ngoan cố làm vẫn đục hình ảnh tốt đẹp đó, chẳng hạn, vào những năm 1638-1639 một nhóm người Nhật theo Thiên chúa giáo đã đuổi người Bồ Đào Nha ra khỏi vùng; 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 về chính trị, tri thức và, trong một thời gian, cả về kinh tế. Do đó, trong phần lớn lịch sử của nó, Đông Phương luận mang trong mình dấu ấn của một thái độ đầy phức tạp [*problematic*] của châu Âu đối với đạo Hồi. Và chính phương diện hết sức nhạy cảm này của Đông Phương luận là điều tôi quan tâm trong chuyên đề này.

Không còn nghi ngờ gì nữa, đạo Hồi là một sự khiêu khích thực sự theo nhiều cách. Đạo Hồi nằm sát cạnh đạo Thiên chúa về địa lí và văn hóa, gần đến độ gây bất an. Đạo Hồi dựa vào truyền thống Do Thái-Hy Lạp, đã vay mượn của đạo Thiên chúa một cách sáng tạo, và đã từng có những thắng lợi vô song về quân sự và chính trị. Và không chỉ có thế. Miền đất của đạo Hồi nằm kề cận và thậm chí nằm đè lên trên các vùng đất thuộc Kinh Thánh của Thiên chúa giáo; hơn nữa, vùng trung tâm của lãnh địa Hồi giáo luôn luôn là khu vực gần kề nhất với châu Âu, được gọi là Cận phương Đông hoặc cận Đông. Tiếng Ả-rập và tiếng Do

Thái là ngôn ngữ xêmit, các ngôn ngữ đó xử lí và tái xử lí [*dispose and redispense*] các tư liệu có tầm quan trọng cấp bách đối với Thiên chúa giáo. Từ cuối thế kỉ thứ 7 đến trận đánh Lepanto năm 1571, đạo Hồi - dưới hình thức Ả-rập, Ottoman, Bắc Phi và Tây Ban Nha - đã thống trị hoặc thực sự đe dọa châu Âu theo đạo Thiên chúa. Bất cứ người châu Âu nào, cả trước đây lẫn ngày nay, đều không thể quên rằng [thế giới] đạo Hồi đã từng vượt qua và rạn vỡ hơn La Mã. Ngay cả Gibbon cũng không phải là ngoại lệ, điều này được thể hiện rõ ở một đoạn trích trong tác phẩm của ông nhan đề *Suy tàn và sụp đổ* [*Decline and Fall*]:

“Trong những ngày đầy thắng lợi của nước cộng hòa La Mã, mục tiêu của Thượng Nghị viện La Mã là giới hạn các cuộc họp bàn và các binh đoàn La Mã vào chỉ một cuộc chiến tranh duy nhất, nhằm tiêu diệt một kẻ thù đầu tiên trước khi [các cuộc họp và các binh đoàn đó] khơi dậy sự thù địch của một kẻ thù thứ hai. Các nguyên tắc chính sách dè dặt đó đã bị coi khinh bởi các vua Hồi giáo đầy hào hiệp hoặc nhiệt tình. Với cùng một sức mạnh và cùng một thắng lợi đó [trước La Mã] quân Hồi giáo đã đánh chiếm đất của những người kế nghiệp Augustus và Artaxerxes; và các vương quốc tranh hùng đã trở thành miếng mồi của một kẻ thù mà từ bao lâu nay họ đã quen coi khinh. Trong vòng mười năm cai trị của Omar, các đoàn quân Saracens đã thu phục ba mươi sáu ngàn thành phố hoặc lâu đài, phá hủy bốn ngàn nhà thờ hoặc đền của bọn ngoại đạo, xây dựng một ngàn bốn trăm thánh thất để thực hành tín ngưỡng của Mohammed. Một trăm năm sau khi

Mohammed chạy khỏi Mecca, cánh tay và sự trị vì của những người kế nghiệp ông đã bành trướng từ Ấn Độ đến Đại Tây Dương, vươn đến các miền xa xôi...”.

Vào cái thời thuật ngữ *phương Đông* không đơn giản là đồng nghĩa với toàn bộ miền Đông Á, hoặc nói chung để chỉ những vùng xa xôi lạ lẫm, thì thuật ngữ đó được hiểu một cách chặt chẽ là chỉ áp dụng cho phương Đông Hồi giáo. Phương Đông “quân phiệt”, “thiện chiến” này trở nên đại diện cho cái mà Henry Bau.det gọi là “cơn thủy triều châu Á”. Chắc chắn đó là tình hình châu Âu cho đến giữa thế kỉ 18, thời điểm khi các kho kiến thức “phương Đông” như quyển *Thư viện phương Đông* của d’Herbelot đã không còn coi phương Đông chủ yếu là Hồi giáo, người Arập và người Ottoman nữa. Cho đến thời điểm đó, cái nổi bật trong trí nhớ văn hóa [của phương Tây] là những sự kiện tương đối xa xôi như sự thất thủ của Constantinople, các đội quân Thập tự chinh, việc [người Hồi giáo] đánh chiếm đảo Sicile và Tây Ban Nha; điều này âu cũng dễ hiểu. Tuy nhiên, dù những sự kiện này có nghĩa là có một phương Đông đầy đe dọa, chúng cũng không đồng thời xóa bỏ những gì 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 kỉ 16, nơi mà châu Âu và nhất là Anh sau một thời kì dài chủ yếu hoạt động thương mại (từ năm 1600 đến 1758) cuối cùng đã chiếm đóng và có vị trí thống trị về chính trị. Tuy nhiên, bản thân Ấn Độ chưa bao giờ là một mối đe dọa đối với châu Âu. Việc chính quyền bản xứ Ấn Độ sụp đổ đã mở đường cho các nước châu Âu vào tranh giành và hoàn toàn khống chế về chính trị, cho nên châu Âu có thể đối xử với

phương Đông Ấn Độ bằng thái độ trích thượng của ông chủ, chứ không bao giờ coi Ấn Độ là mối hiểm nguy như đạo Hồi. Tuy nhiên, có một khoảng cách lớn giữa thái độ cao ngạo đó và kiến thức tích cực, chính xác. Những đoạn viết của d'Herbelot trong cuốn *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 kỉ 19 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 Đông. Chỉ sau khi có những cố gắng của William Jones vào cuối thế kỉ 18 thì chữ Sanskrit, tôn giáo Ấn Độ và lịch sử Ấn Độ mới đạt được vị thế tri thức khoa học, song ngay cả bản thân Jones cũng chỉ quan tâm đến Ấn Độ sau khi đã quan tâm và có được hiểu biết về đạo Hồi.

Do đó, chẳng có gì lạ rằng tiếp sau quyển *Thư viện phương Đông* của d'Herbelot thì công trình nghiên cứu lớn đầu tiên của Đông Phương luận là cuốn *Lịch sử người Saracens* của Simon Ockley, tập I ra mắt bạn đọc năm 1708. Một sử gia gần đây về Đông Phương luận cho rằng thái độ của Ockley đối với người Hồi giáo - rằng tri 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 trong tác phẩm của mình không những Ockley đã nêu rõ sự hơn hẳn của đạo Hồi; mà ông còn “giúp cho châu Âu lần đầu tiên có một cái nhìn chân thực và đầy đủ về quan điểm của người Ả-rập về cuộc chiến tranh với Byzantium và Ba Tư”. 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 nêu 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 Ấn Độ (phương Đông) giàu có, trước hết phải đi qua các vùng đạo Hồi và phải thành công trong việc đối phó với tác động nguy hiểm của đạo Hồi vốn được coi là một hệ tín ngưỡng nửa Arian. Ít nhất trong phần lớn thế kỷ 18, Anh và Pháp đã thành công. Đối với châu Âu, đế quốc Ottoman đã từ lâu trở nên già cỗi và trong thế kỷ 19 chỉ còn được coi 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 thì nước Anh đã nắm quyền thực tế kiểm soát về kinh tế và chính trị trên tiểu lục địa này. Còn gì tất yếu hơn việc Napoléon lẽ ra nên chọn cách quấy phá đế chế phương Đông của Anh bằng việc trước hết chiếm Ai Cập để ngăn chặn con đường chính của Anh đi qua vùng Hồi giáo?

Tuy rằng đã có ít nhất hai chuyên đề lớn về Đông Phương luận ra đời gần như ngay trước khi Napoléon xâm lược Ai Cập và sau đó xâm nhập Syria vào năm 1798, song sự kiện xâm lược này đã có hậu quả lớn hơn nhiều đến lịch sử hiện đại của Đông Phương luận. Trước Napoléon chỉ có hai học giả xâm nhập phương Đông bằng cách vén bức màn che của nó và cũng đi xa hơn việc nghiên cứu có so sánh về vùng phương Đông trong Kinh Thánh, công trình nghiên cứu thứ nhất là của Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), một nhà lí luận lập dị về chủ nghĩa bình quyền, đã cố gắng hài hòa tư tưởng của giáo phái Jansen với đạo Thiên Chúa và đạo Bà-la-môn, đã đi thăm châu Á để chứng minh sự tồn tại của một Dân tộc được Lựa chọn

và những phả hệ của Kinh Thánh. Tuy nhiên ông đã đi xa hơn dự kiến ban đầu, đi đến tận Surat và tìm được ở đó một kho văn bản Avesta, và ở đó để hoàn thành bản dịch Avesta. Về mảnh văn Avesta bí ẩn đã khiến Anquetil lên đường chu du, Raymond Schwab nhận xét: “Các học giả nhìn mảnh tư liệu Avesta nổi tiếng đó ở Oxford rồi lại quay 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 tuy rất mâu thuẫn nhau về tính khí và tư tưởng nhưng đều có chung mối quan tâm về phương Đông và Kinh Thánh, “một người muốn làm cho Kinh Thánh càng không thể tranh cãi được còn người kia muốn làm cho Kinh Thánh càng không đáng tin”. Mĩa mai thay, bản dịch văn bản 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 chỉ trích chính những văn bản [Kinh Thánh] mà cho đến lúc đó được coi là sự văn bản [thiên thiêng] được khải ngộ”. Schwab đã mô tả rất hay về tác động của chuyến đi của Anquetil:

“Năm 1759, Anquetil hoàn thành bản dịch văn bản Avesta ở Surat và năm 1786 ông hoàn thành bản dịch tập Upanishads ở Paris. ông đã đào một cái kênh nối liền hai bán cầu của thiên tài loài người, sửa lại và mở rộng chủ nghĩa nhân văn cổ kính của vùng Địa Trung Hải. Gần năm mươi năm trước đó, khi ông dạy cho đồng bào mình nên so sánh như thế nào những công trình kỉ niệm cổ Ba Tư với các công trình kỉ niệm cổ Hi Lạp, đồng bào ông được hỏi nếu trở thành người Ba Tư thì sẽ giống như thế nào. Trước ông, người ta tìm các thông tin về quá khứ xa

xôi của hành tinh chúng ta chỉ thông qua có mỗi tác phẩm của các nhà văn lớn của La Mã, Hi 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 gì về sự rộng lớn của những vùng đất chưa được biết tới. Nhận thức đó đã bắt đầu có kể từ khi ông Anquetil dịch Avesta, và nhận thức đó đã lên đến đỉnh cao nhờ người ta tiến hành khảo sát ở vùng Trung Á các ngôn ngữ vốn đã tăng lên rất nhiều từ sau Babel. Cho đến lúc đó, trong các trường của chúng ta chỉ có di sản Hy-La hạn hẹp thời Phục hưng [mà đại bộ phận cũng đã được Hồi giáo đưa sang châu Âu], và Anquetil đưa vào những ngôi trường ấy một cái nhìn thấu suốt về vô số nền văn minh đã có từ xa xưa, vô số nền văn chương, và cho thấy rằng số ít vùng châu Âu kia không phải là những nơi duy nhất đã để lại dấu ấn trong lịch sử”.

Lần đầu tiên trong lịch sử, phương Đông được giới thiệu ở châu Âu qua các văn bản, ngôn ngữ và nền văn minh rành rành có thật của nó. Cũng lần đầu tiên châu Á đã có được một tầm vóc rõ ràng và chính xác về mặt trí tuệ và lịch sử để người ta có thể bổ sung vào những huyền thoại về khoảng cách địa lý và sự mê mông của nó. Tiếp theo việc mở rộng đột ngột về văn hóa, tất yếu có việc thu hẹp lại. Sau công trình nghiên cứu về phương Đông của Anquetil có công trình của William Jones, công trình thứ hai trước khi có cuộc hành quân của Napoléon mà tôi đã nhắc trên đây. Nếu Anquetil mở ra những tầm nhìn rộng thì Jones lại khép lại các tầm nhìn đó, đúc kết, sắp xếp thành chương cột, và so sánh. Trước khi rời Anh sang Ấn Độ năm 1783,

Jones đã thông hiểu tiếng Arập, Do Thái và Ba Tư. Không chỉ có thế, ông còn là nhà thơ, luật gia, nhà thông thái về nhiều mặt, một học giả về văn minh cổ 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 được bổ nhiệm vào một “chức vụ vẻ vang và có thu nhập tốt ở Ấn Độ”, và liền sau khi đến nhậm chức tại công ti Đông Ấn, Jones đã bắt đầu công việc nghiên cứu riêng tư là tập hợp, khuôn định và “thuần hóa” [domesticate] phương Đông nhằm biến nó thành một lĩnh vực nghiên cứu của châu Âu. Để tiến hành công trình của mình dưới nhan đề *Các đối tượng nghiên cứu trong thời gian tôi sống ở Ấn Độ* [Objects of Enquiry During My Residence in Asia], Jones đã liệt kê các mục cần nghiên cứu như “luật của người Ấn Độ giáo và người Hồi giáo, chính trị hiện đại và địa lí 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, cơ thể học người Ấn Độ, sản xuất tự nhiên của Ấn Độ, thơ, tu từ và đạo đức của châu Á, âm nhạc của các nước phương Đông, ngoại thương, chế tạo, nông nghiệp và thương mại Ấn Độ, v.v. Ngày 17/8/1787, ông đã viết một thư khiêm tốn cho Huân tước Althorp: “Tham vọng của tôi là hiểu biết Ấn Độ tốt hơn bất cứ người châu Âu nào”, cũng ở Ấn Độ, năm 1910, Balfour nói một cách mơ hồ rằng ông là một người Anh biết về phương Đông kĩ hơn bất cứ ai khác.

Công việc chính thức của Jones là luật pháp, một công việc có ý nghĩa tượng trưng đối với lịch sử của Đông Phương luận. 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 đề khó khăn hơn lúc đầu người ta tưởng vì đã có một bộ luật bằng chữ Sanskrit nhưng chỉ được sử dụng trên thực tế thông qua bản dịch tiếng Ba Tư, và vào lúc đó không có người Anh nào đủ giỏi về chữ Sanskrit để có thể tham khảo các văn bản gốc. Charles Wilkins, một quan chức của công ti Đông Ấn, ban đầu học tinh thông chữ Sanskrit, sau đó bắt đầu dịch quyển *Institutes* của bộ luật Manu; trong việc này ông được Jones giúp đỡ (Wilkins là người đầu tiên dịch tập *Bhagavad-Gita*). Tháng 1 năm 1784, Jones đã triệu tập cuộc họp khai trương Hội châu Á xứ Bengal (hội này ở Ấn Độ sẽ có vị trí tương tự vị trí Hội Hoàng gia ở Anh). Là chủ tịch đầu tiên của Hội châu Á xứ Bengal và là một quan tòa, Jones đã thủ đắc một hiểu biết hữu hiệu về phương Đông và người phương Đông, điều sau này sẽ làm ông trở thành nhà sáng lập không thể tranh cãi của Đông Phương luận (câu này là do A. J. Arbeny nói). Cai trị và học tập, rồi so sánh phương Đông với phương Tây, đó là mục đích của Jones. Với một sự thôi thúc không cưỡng được, Jones đã liên tục diễn chế hóa [codify], chinh phục [subdue] cái biến tư liệu mênh mông về phương Đông sao cho đến độ “tiêu hóa hoàn toàn” được các luật, nhân vật, phong tục và tác phẩm [của phương Đông], và người ta tin rằng ông đã làm được điều đó. Phát biểu nổi tiếng nhất của ông cho thấy mức độ mà Đông Phương luận hiện đại, ngay trong những bước đầu có tính triết học của nó, là một bộ môn so sánh mà mục tiêu chính là nêu rõ rằng cơ sở của các ngôn ngữ châu Âu nằm ở một cội nguồn phương Đông xa xôi và vô hại. Ông nói:

“Dù mức độ cổ xưa như thế nào, chữ Sanskrit, có một cấu trúc tuyệt vời; nó hoàn chỉnh hơn tiếng Hi Lạp, phong phú hơn Latin, tinh tế một cách đáng yêu 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, một sự gần gũi không thể là ngẫu nhiên. Sự gần gũi nhiều đến mức không một nhà ngữ văn nào khi xem xét cả ba ngôn ngữ đó mà lại không tin rằng chúng đều xuất phát từ một nguồn gốc chung nào đó”.

Nhiều nhà Đông Phương luận người Anh đầu tiên ở Ấn Độ, là những học giả về luật như Jones, hoặc là bác sĩ có thiên hướng truyền giáo mạnh mẽ. Trong chừng mực người ta có thể biết, hầu hết các học giả đó theo đuổi một mục tiêu kép là nghiên cứu “khoa học và nghệ thuật châu Á, với hi vọng làm cho việc cải thiện tình hình ở đó dễ dàng hơn, đồng thời thúc đẩy sự hiểu biết và nâng cao trình độ nghệ thuật trong nước”, mục tiêu chung của Đông Phương luận được nêu rõ trong Tập kỉ yếu 100 năm của Hội Hoàng gia về châu Á do Henry Thomas Colebrooke thành lập năm 1823 được nói rõ là như vậy. Trong quan hệ với những người phương Đông hiện đại, các nhà Đông Phương luận chuyên nghiệp thời kì đầu như Jones chỉ có hai nhiệm vụ phải hoàn thành, song ngày nay chúng ta không thể chê trách sự hạn chế trong quan điểm nhân văn của họ do sự có mặt mang tính chất quan cách *phương Tây* của họ ở phương Đông. Họ là quan tòa hoặc là bác sĩ. Ngay Edgar Quinet, người viết một cách siêu hình hơn là hiện thực, cũng cảm nhận được phần nào mối quan hệ tri liệu đó. Trong quyển sách của mình: *Tinh thần của các tôn giáo*, Quinet viết rằng “châu Á có những nhà tiên tri còn châu Âu có những bác sĩ”. Kiến thức phù hợp về phương Đông chủ yếu

dựa vào việc nghiên cứu kĩ các văn bản kinh điển, và chỉ sau đó mới vận dụng các văn bản đó vào phương Đông hiện đại.

Trước sự suy yếu rõ ràng và sự bất lực về chính trị của người phương Đông hiện đại, nhà Đông Phương luận châu Âu thấy mình có nhiệm vụ phải cứu vãn một phần nào quá khứ cổ điển vĩ đại đã mất của phương Đông nhằm làm cho việc “cải thiện tình hình” ở phương Đông hiện nay được dễ dàng. Những gì mà người châu Âu rút lấy từ quá khứ cổ điển của phương Đông là một tầm nhìn (và hàng ngàn sự kiện cùng đồ chế tác) mà duy chỉ có họ [người phương Tây] mới có thể sử dụng sao cho có lợi nhất; và họ đem lại cho người phương Đông hiện đại sự dễ dàng, sự cải thiện, và cả sự phán xét của họ về chuyện cái gì là tốt nhất cho phương Đông hiện đại.

Đặc trưng của mọi công trình nghiên cứu Đông Phương luận trước khi có cuộc viễn chinh của Napoléon là người ta đã không thể làm gì nhiều nhận hầu chuẩn bị trước cho thành công của các dự án. Ví dụ, Anquetil và Jones chỉ biết được những điều họ sẽ làm về phương Đông sau khi họ đến đó. Họ đối mặt với toàn bộ phương Đông, có thể nói vậy, và phải sau một thời gian vừa làm vừa nghĩ, họ mới thu gọn vào một lĩnh vực nhỏ hơn. Còn Napoléon thì muốn lấy toàn bộ Ai Cập, và sự chuẩn bị của ông vừa có phạm vi rộng lớn lại vừa có sự triệt để không ai có thể so sánh được. Nhưng dầu có vậy, những sự chuẩn bị đó vẫn còn mang tính giản đồ hóa và [nặng] sách vở [textual] - nếu tôi có thể dùng từ ấy - đến độ cuồng tín; đó là những đặc điểm mà tôi sẽ phân tích ở đây. Năm 1797, khi còn ở trên đất Ý và đang chuẩn bị cho hành động quân sự tiếp theo, Napoléon 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 Napoléon không còn có địa điểm nào khác để giành thêm vinh quang ngoài tiến sang phương Đông. Hơn nữa, Ngoại trưởng Talleyrand gần đây đã nói “về những lợi thế có thể rút ra được từ các thuộc địa mới trong hoàn cảnh hiện nay”, và ý niệm này, cùng với triển vọng hấp dẫn là có thể đánh nước Anh một đòn đau, đã khiến Napoléon tiến về phía Đông. Thứ hai, từ thuở thanh niên Napoléon 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 mọi bài viết và hội thoại của Napoléon, người ta thấy rõ ràng ông ta thấm nhuần các kí ức và vinh quang ở phương Đông của Alexander nói chung và của Ai Cập nói riêng. Như vậy, Napoléon đã có ý tưởng tái chiếm Ai Cập với tư cách là một vị Alexander Đại đế mới, cộng với lợi ích của việc chiếm một thuộc địa mới theo đạo Hồi nhằm gây hại cho nước Anh. Thứ ba, Napoléon coi Ai Cập là một dự đề khả thi, chính vì ông hiểu Ai Cập về chiến thuật, 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 ông đọc được, 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 đối với Napoléon nước Ai Cập đã trở thành một dự đề rất thực tế trong ý thức của ông và, sau đó, trong việc chuẩn bị đánh chiếm, thông qua các trải nghiệm thuộc về lĩnh vực ý tưởng và huyền thoại lấy được từ các văn bản, chứ không phải từ thực tế thực nghiệm. Do đó, những kế hoạch đánh chiếm Ai Cập của Napoléon 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 đặc biệt của nhà Đông Phương luận được trực tiếp sử dụng để phục vụ cho chủ nghĩa thực dân. Bởi vì, vào thời điểm then chốt khi nhà Đông Phương luận phải quyết định liệu họ có nên đồng cảm và trung thành với phương Đông hay với phương Tây xâm lược, thì họ bao giờ cũng chọn phương Tây, kể từ thời Napoléon trở đi. Về bản thân Napoléon, ông chỉ coi phương Đông như đã được nêu trong các văn bản cổ điển và sau đó qua các chuyên gia Đông Phương luận, những người mà tầm nhìn, vốn dựa trên các văn bản cổ điển, có vẻ là một sự thay thế hữu ích cho bất cứ sự tiếp xúc thực tế nào với phương Đông đích thực.

Việc Napoléon tuyển mộ hơn chục nhà “thông thái” tham gia cuộc viễn chinh Ai Cập là điều mọi người đều biết rõ nên không cần kể chi tiết ở đây. Ý định của Napoléon là xây dựng một kho lưu trữ sống cho cuộc viễn chinh, dưới hình thức các chuyên đề nghiên cứu tất cả những chuyên mục được tiến hành bởi các thành viên của Viện Nghiên cứu Ai Cập do ông sáng lập. Điều còn ít được biết đến là trước đó Napoléon đã dựa vào tác phẩm của Bá tước De Volney, một nhà du lịch Pháp, từng viết cuốn hồi kí *Cuộc du lịch ở Ai Cập và Syria* xuất bản thành 2 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 tận mắt thấy. Điểm điểm của cuốn sách nằm ở tập II, tường thuật về đạo Hồi với tính chất là một tôn giáo. Volney có quan điểm thù địch đối với đạo Hồi như là một tín ngưỡng và một hệ thống thể chế

chính trị. Tuy nhiên, Napoléon đã đặc biệt coi trọng cuốn hồi kí của Volney và một cuốn sách khác của ông: *Nhận xét về cuộc chiến tranh hiện nay của người Thổ* [Considérations sur la guerre actuel de Tures] (1788). Bởi dù sao Volney cũng là một người Pháp khôn ngoan, và cũng giống như Chateaubriand và Lamartine, một phần tư thế kỉ sau đó, ông đã coi cận Đông là miền đất để Pháp thực hiện tham vọng thực dân. Quyển sách có lợi cho Napoléon ở chỗ Volney đã liệt kê, theo thứ tự càng ngày càng lớn, những khó khăn cản trở mà bất kì lực lượng viễn chinh nào của Pháp cũng sẽ phải đối mặt ở phương Đông.

Napoléon đã nhắc đến ý kiến của Volney trong hồi ức của mình về cuộc viễn chinh Ai Cập qua cuốn *Những cuộc hành quân ở Ai Cập và Syria, 1798-1799* mà ông đọc cho tướng Bertrand ghi tại đảo Saint Helen. Theo lời Napoléon, Volney cho rằng có ba chương ngại đối với bá quyền của Pháp ở phương Đông, và do vậy bất kì 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 Ottoman, và cuộc chiến tranh thứ ba, khó khăn nhất, là chống người Hồi giáo. Sự đánh giá của Volney vừa khôn ngoan vừa khó bác bỏ, bởi vì Napoléon, cũng như bất cứ ai khác từng đọc Volney, đều thấy rõ ràng hai quyển sách của Volney là những văn bản hữu ích mà bất cứ người châu Âu nào muốn giành chiến thắng ở phương Đông đều phải sử dụng. Nói khác hơn, sách của Volney là một cuốn cẩm nang giúp giảm nhẹ cú sốc mà một người châu Âu có thể cảm thấy khi trực tiếp trải nghiệm phương Đông - Hình như luận điểm của Volney là: “Hãy đọc sách này đi, rồi thì bạn sẽ

không bị phương Đông làm cho mất phương hướng, trái lại bạn sẽ buộc nó phải theo ý bạn”.

Napoléon hiểu ý kiến của Volney đúng từng chữ, nhưng theo một cách đặc biệt tinh tế. Ngay khi đạo quân viễn chinh Pháp xuất hiện ở chân trời Ai Cập, Napoléon đã hết sức cố gắng thuyết phục người Hồi giáo rằng “chúng tôi là những người Hồi giáo chân chính”, như đã nêu trong lời tuyên cáo 2/7/1798 của Bonaparte với nhân dân Alexandria. Được trang bị cả một nhóm chuyên gia Đông Phương luận (và ngồi trên chiến thuyền chỉ huy mang tên “Phương Đông”), Napoléon đã tìm cách lợi dụng sự thù ghét của người Ai Cập đối với người Mamelukes và nêu cao ý tưởng mang tính cách mạng về sự bình đẳng cho tất cả mọi người nhằm phát động một cuộc chiến tranh ôn hòa và có lựa chọn chống đạo Hồi. Điều đã gây ấn tượng sâu nhất đối với Abd-al-Rahman al-Jabarti, người Arập đầu tiên soạn biên niên sử về cuộc viễn chinh này, là Napoléon đã sử dụng các học giả để quản lý các cuộc tiếp xúc giữa ông và dân bản xứ, cùng với việc [tác giả] được quan sát ở khoảng cách gần một cơ quan tri thức hiện đại của châu Âu. Ở mọi nơi, Napoléon đều cố gắng chứng tỏ rằng ông chiến đấu vì đạo Hồi. Mọi điều Napoléon nói đều được dịch ra tiếng Arập dùng trong kinh Koran; bộ chỉ huy quân đội Pháp khuyến cáo quân lính của mình phải luôn luôn nhớ đến sự nhạy cảm của dân Hồi giáo (về mặt này, chúng ta hãy so sánh sách lược của Napoléon ở Ai Cập với bản tuyên cáo *Requerimiento* do người Tây Ban Nha tuyên đọc năm 1513 cho dân Anh- điêng nghe, bằng tiếng Tây Ban Nha: “Chúng tôi sẽ bắt tất cả các người, vợ con các người làm nô lệ, sẽ đem bán các người hoặc xử lý theo lệnh của nhà vua và hoàng hậu Tây Ban

Nha; chúng tôi sẽ lấy hàng hóa của các người và sẽ gây mọi tai họa và tổn thất có thể gây ra được cho các người, như với những chư hầu không chịu nghe lời...”). Khi Napoléon thấy rõ đạo quân của ông là quá nhỏ không thể chinh phục người Ai Cập, ông liền vận động các tu sĩ, pháp quan, người cai quản thánh thất Hồi giáo, các nhà luật học đạo Hồi... giải thích kinh Koran theo hướng có lợi cho đại quân của Pháp. Nhằm mục đích đó, sáu mươi giáo sĩ đạo Hồi đang dạy học tại Azhar được mời đến đại bản doanh của Napoléon, được đón tiếp với đầy đủ nghi thức quân sự, sau đó được phổng mũi khi nghe Napoléon tỏ lòng khâm phục đạo Hồi và Mohammed cũng như lòng kính trọng kinh Koran mà ông 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 đóng. Trước khi rời Ai Cập về Pháp, Napoléon ra chỉ thị nghiêm ngặt cho Phó tướng Kleber là phải luôn luôn cai trị Ai Cập thông qua các nhà Đông Phương luận và các lãnh tụ Hồi giáo mà Pháp có thể tranh thủ được; ông nói rằng bất cứ chính sách nào khác đều sẽ tốn kém và ngu xuẩn. Victor Hugo đã viết bài thơ “ông ấy” để ca ngợi vinh quang, tài xử trí của Napoléon. Bài thơ có đoạn như sau:

Tôi lại thấy ông trên sông Nile,
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 xán lạn,
Diệu kì của ông đã làm ngạc nhiên đất nước của diệu kì.
Các thủ lĩnh sùng kính nhà vua trẻ tuổi và thận trọng,
Nhân dân khiếp sợ vũ khí kì lạ của ông.

Các bộ lạc đều lóa mắt khi thấy ông siêu phàm
Như một Mohammed phương Tây.

Một chiến thắng như thế chỉ có thể đạt được nhờ có chuẩn bị từ trước khi tiến hành viễn chinh quân sự, có lẽ chỉ có thể là sự chuẩn bị của một người chưa hề có kinh nghiệm gì về phương Đông trừ những điều mà sách vở và các học giả nói với ông ta. Việc đưa cả một Viện Hàn lâm đi theo đoàn quân viễn chinh chính là một phần của thái độ nệ vào văn bản đối với phương Đông, và thái độ này của Napoléon đến lượt nó đã được sự hỗ trợ của các sắc lệnh cách mạng, đặc biệt là sắc lệnh Germinal năm thứ III, tức ngày 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 Tư. Việc dạy này nhằm một mục tiêu có tính duy lý là xua tan cái huyền bí và thiết chế hóa ngay cả thứ kiến thức bí hiểm nhất. Nhiều phiên dịch viên về Đông Phương luận của Napoléon là sinh viên của Sylvestre de Sacy, người mà kể từ tháng 6/1796 là giáo sư đầu tiên và duy nhất dạy tiếng Ả-rập ở ngôi trường công này về các ngôn ngữ phương Đông, về sau Sacy trở thành giáo sư của hầu hết các nhà Đông Phương luận lớn 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 Napoléon tại Ai Cập.

Nhưng xử trí với người Hồi giáo chỉ là một phần trong dự đồ của Napoléon nhằm chinh phục Ai Cập. Phần khác trong dự đồ này là làm cho Ai Cập trở nên hoàn toàn cởi mở, làm sao cho Ai Cập mở toang mình ra cho con mắt của người châu Âu tự do soi xét. Từ chỗ là một đất nước bí hiểm và một phần của phương

Đông mà cho đến khi đó người ta chỉ biết được một cách gián tiếp thông qua thành tích của các nhà du lịch, các học giả, nhà chinh phục trước đây, Ai Cập cần phải trở thành một lĩnh vực quan trọng của học thuật Pháp, ở đây cũng vậy, người ta thấy rõ thái độ nệ vào 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 và chuyên gia cổ vật, là bộ phận học giả của quân đội. Công việc của họ không kém tính xâm lược: đó là chuyển Ai Cập thành ngôn ngữ Pháp hiện đại; và, khác với quyển sách xuất bản năm 1735 của giáo sĩ Le Mascrier Mô tả Ai Cập, công trình của Napoléon có tính phổ quát. Hầu như ngay từ những bước đầu chiếm đóng Ai Cập, Napoléon đã đảm bảo sao cho Viện Ai Cập có thể bắt đầu các cuộc họp, các cuộc thử nghiệm của mình, tức là tiến hành sứ mệnh tìm hiểu tình hình thực tế Ai Cập [*fact-finding mission*] như chúng ta hay nói hiện nay. Điều rất quan trọng là tất cả những 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 đồ sộ, bộ Mô tả Ai Cập [*Description de L'egypte*] xuất bản thành 23 tập lớn từ năm 1809 đến 1828, [qua đó ta có thể thấy quá trình] một nước này chiếm dụng một nước khác như thế nào.

Tính độc đáo của Mô tả Ai Cập không chỉ ở quy mô của nó hay thậm chí ở trí thông minh của các tác giả, mà là ở thái độ của người viết đối với chủ đề. Và chính thái độ đó là điều rất được quan tâm trong việc nghiên cứu các dự án Đông Phương luận hiện đại. Những trang đầu của “Lời tựa lịch sử” do Jean-Baptiste-Joseph Fourier, Thư kí của Viện Ai Cập viết, đã nói rõ là trong khi “làm” Ai Cập, các học giả cũng trực tiếp vật lộn với

một loại ý nghĩa văn hóa, địa lí và lịch sử chưa hề bị pha trộn, vẫn đục. Nước Ai Cập là tiêu điểm các quan hệ giữa châu Phi và châu Á, giữa châu Âu và phương Đông, giữa kí ức và thực tế. Lời tựa viết:

“Năm giữa châu Phi và châu Á và dễ dàng giao lưu với châu Âu, Ai Cập chiếm vị trí trung tâm của cự lực địa. Đất nước này chỉ có những kí ức vĩ đại; đó là quê hương của các nghệ thuật và có vô số công trình kỉ niệm; những ngôi đền chính và những cung điện của các vua chúa vẫn còn tồn tại, mặc dù ngay cả những ngôi nhà ít cổ kính nhất trong số đó cũng xây tận từ thời cuộc chiến 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 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 phải thu hút được sự chú ý của nhiều bậc vương giả nắm vận mệnh các quốc gia. Dù ở phương Tây hay châu Á, không có sức mạnh lớn nào do bất cứ nước nào tập hợp được mà lại không đồng thời làm cho nước đó hướng về Ai Cập, và Ai Cập ở mức độ nào đó được coi là số phận tự nhiên của nước đó”.

Vì Ai Cập có rất nhiều ý nghĩa đối với nghệ thuật, khoa học và cai trị, cho nên vai trò của Ai Cập là làm sân khấu của những hành động có tầm quan trọng lịch sử toàn cầu. Vì vậy, bằng cách

đánh chiếm Ai Cập, điều tự nhiên là một cường quốc hiện đại có thể chứng minh được sức mạnh của mình và biện minh cho lịch sử; vận mệnh của chính Ai Cập là phải bị sáp nhập, và tốt nhất là sáp nhập với châu Âu. Ngoài ra, cường quốc này cũng sẽ đi vào một lịch sử mà nhân tố chung đã được xác định bởi những nhân vật không kém phần vĩ đại hơn Homer, Alexander, Caesar, Plato, Solon và Pythagoras, những người vốn đã từng đến phương Đông từ thuở xa xưa. Tóm lại, phương Đông đã tồn tại với tư cách là một loạt giá trị được ràng buộc không phải với thực tế hiện đại của nó, mà với một loạt tiếp xúc đã định giá sẵn [*valorized contacts*] mà nó từng có với một quá khứ xa xôi của châu Âu. Đó là ví dụ thuần khiết của một thái độ nệ vào văn bản và giản đồ hóa mà tôi đã nói tới.

Fourier tiếp tục viết như vậy trong hơn một trăm trang (mỗi trang rộng 1m - dường như người ta nghĩ rằng công trình và chiều rộng của trang giấy là có quy mô giống nhau). Tuy nhiên, sau khi bàn về quá khứ không rõ ràng, khó nắm, Fourier phải biện minh rằng cuộc viễn chinh của Napoléon là điều cần được tiến hành vào thời điểm đó. Cách nhìn kịch tính không bao giờ bị từ bỏ. Do ý thức được về bạn đọc châu Âu và những nhân vật phương Đông mà ông đang thao túng, Fourier viết:

“Người ta còn nhớ ấn tượng trên toàn bộ châu Âu khi [người ta] hay được cái tin giật gân nói rằng người Pháp đã đến phương Đông... Dự đồ lớn này đã được nghiền 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 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...”.

Chuyển biến đột ngột đầy kịch tính [*coup de théâtre*] 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”.

Chỉ có một người anh hùng mới có thể tập hợp được mọi nhân tố đó, và Fourier đã mô tả điều đó như sau:

“Napoléon đánh giá cao ảnh hưởng của sự kiện này đối với mối quan hệ giữa châu Âu, phương Đông, châu Phi, đối với hoạt động hàng hải ở Địa Trung Hải, và số phận châu Á... Napoléon muốn nêu một tấm gương châu Âu có ích cho phương Đông, và cuối cùng làm cho cuộc sống của nhân dân Ai Cập dễ chịu hơn, và cung cấp cho nhân dân nước đó mọi lợi thế của một nền văn minh được hoàn thiện. Tất cả những điều đó không thể thực hiện được nếu không có sự áp dụng liên tục nghệ thuật và khoa học vào dự đồ này”.

Phục hồi sự vĩ đại cổ điển xưa kia cho một vùng mà ngày nay đang trong tình trạng dã man; giáo hóa phương Đông (vì lợi ích của bản thân nó) đi theo cách của phương Tây hiện đại; đặt sức mạnh quân sự vào vị trí phụ thuộc hoặc giảm nhẹ tầm quan trọng của sức mạnh quân sự nhằm khuếch trương dự án về những tri thức vinh quang thu nhận được trong quá trình thống trị phương Đông về mặt chính trị; xây dựng “công thức” về phương Đông [*formulate the Orient*], cung cấp cho nó một hình

dạng, bản sắc, định nghĩa, đồng thời công nhận đầy đủ vị trí của nó trong kí ức, tầm quan trọng của nó đối với chiến lược của đế chế, vai trò “tự nhiên” của nó với tính chất là một bộ phận phụ thuộc vào châu Âu; đề cao mọi kiến thức thu nhận được trong quá trình chiếm đóng thực dân với tiêu đề “sự đóng góp cho nền học thuật hiện đại” khi người dân bản xứ không hề được hỏi ý kiến và chỉ được coi là cái cơ cho một văn bản mà sự hữu ích của nó không nhằm phục vụ dân bản xứ; tự cảm thấy mình là một người châu Âu nắm quyền chỉ huy hoàn toàn đối với lịch sử, thời gian và địa lí của phương Đông; thiết định những lĩnh vực chuyên môn hóa mới; xác lập những môn học thuật mới; phân chia, triển khai, giản đồ hóa, so sánh, lập 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 từng khái quát hóa đó thành một quy luật bất di bất dịch về bản chất, tính cách, náo trạng, phong tục tập quán hay loại hình của phương Đông; và, trên hết, là biến thực tế sống động thành [chất liệu cho] những văn bản, làm chủ (hoặc tưởng rằng mình làm chủ) tình hình thực tại chủ yếu vì cho rằng hình như không có gì ở phương Đông có thể chống lại được quyền lực của người châu Âu. Đó là những đặc điểm của Đông Phương luận mà sự triển khai được hoàn toàn thể hiện trong sách *Mô tả Ai Cập*, và bản thân dự đồ này được hiện thực hóa và củng cố nhờ việc Napoléon dùng kiến thức và sức mạnh của phương Tây để áp đảo và khống chế Ai Cập theo lối hoàn toàn thuần túy Đông Phương luận. Fourier kết luận “Lời tựa” của mình bằng cách nói rằng lịch sử sẽ ghi nhớ “Ai Cập là sân khấu cho sự vinh quang của Người [Napoléon] và

bảo vệ sao cho tất cả những hoàn cảnh của sự kiện khác thường này không bị quên lãng”.

Như vậy, tập *Mô tả Ai Cập* đã gạt bỏ lịch sử Ai Cập hoặc lịch sử phương Đông với tư cách một lịch sử có tính nhất quán, bản sắc và ý nghĩa riêng, cái lịch sử được ghi trong *Mô tả Ai Cập*, đã gạt bỏ lịch sử Ai Cập hoặc phương Đông, và, một cách trực tiếp và tức khắc, tự đồng nhất mình với lịch sử thế giới, một uyển ngữ để chỉ lịch sử châu Âu. Đối với nhà Đông Phương luận, ngăn không để một sự kiện bị lãng quên là tương đương với việc biến phương Đông thành một sân khấu để cho họ tái hiện về phương Đông: điều này hầu như hoàn toàn đúng là những gì 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 tối tăm câm lặng, bị sao nhãng và lãng quên (trừ tiếng rì rầm không rõ của một ý thức mênh mông song chưa xác định rõ về quá khứ của mình) và đưa nó vào chỗ sáng của khoa học châu Âu hiện đại. Ở đó, những bộ mặt (hay nhân vật) mới của phương Đông (chẳng hạn như trong những luận án về sinh vật học của Geoffroy Saint-Hilaire nêu trong *Mô tả Ai Cập*) là sự tái khẳng định những quy luật của Buffon về chuyên môn hóa trong động vật học. Hoặc nó có tác dụng nêu rõ “sự trái ngược nổi bật với những thói quen của các quốc gia châu Âu”, những “thú vui kì lạ” của người phương Đông càng làm nổi bật tính điều độ và duy lí trong tập quán của người phương Tây. Hoặc, một công dụng khác của phương Đông là để [người phương Tây] tìm xem các đặc điểm sinh lí nào của người phương Đông khiến xác họ có thể được ướp thành công, nhờ đó [phương Tây] có thể làm cho cơ thể các hiệp sĩ đã hi sinh trên chiến trường được giữ gìn làm di vật

sống động của chiến dịch phương Đông vĩ đại dưới trướng Napoléon.

Song thất bại quân sự của Napoléon trong việc chiếm đóng Ai Cập không hề làm cho dự án đầy tham vọng về Ai Cập và phần còn lại của phương Đông vì vậy mà trở nên vô ích. Cuộc chiếm đóng quân sự đó trên thực tế đã làm nảy sinh trải nghiệm hoàn toàn hiện đại về phương Đông như được diễn giải từ trong cấu trúc diễn ngôn được Napoléon lập ra trên đất Ai Cập với những cơ quan thống trị và truyền bá, bao gồm Viện Ai Cập học và cuốn sách *Mô tả Ai Cập*. Như Charles-Roux đã mô tả, ý tưởng đó là nước Ai Cập “được đưa trở lại phồn vinh, được phục sinh nhờ sự cai trị khôn ngoan và sáng suốt... Sẽ tỏa ánh sáng văn minh hóa của mình đến mọi nước láng giềng phương Đông của nó”. Đúng là các nước châu Âu, nhất là Anh, sẽ tìm cách cạnh tranh trong sứ mệnh đó. Tuy vậy, bất kể những tranh giành giữa các nước châu Âu, cạnh tranh không lành mạnh hoặc thậm chí chiến tranh, di sản còn tiếp tục lâu dài trong sứ mệnh chung của phương Tây ở phương Đông sẽ là xây dựng những dự án mới, những tầm nhìn mới, những hoạt động mới kết hợp những bộ phận bổ sung của phương Đông cũ với tinh thần chinh phục của châu Âu. Như vậy, sau Napoléon, bản thân ngôn ngữ của Đông Phương luận đã thay đổi cơ bản. Tính hiện thực trong việc mô tả đã được nâng lên và trở thành không những là một phong cách thể hiện mà còn là một ngôn ngữ, một phương tiện sáng tạo. Cùng với các ngôn ngữ mẹ - đó là tên mà Antoine Fabre d'Olivet đặt cho những ngôn ngữ bị lãng quên hiện được coi là nguồn gốc của các ngôn ngữ châu Âu hiện đại - phương Đông ngày nay được các nhà Đông Phương luận xây dựng lại, tổ hợp lại, tạo tác, nói

ngắn gọn là được tái sinh. Tác phẩm *Mô tả Ai Cập* trở thành mẫu gốc của mọi cố gắng tiếp sau nhằm làm cho phương Đông xích gần châu Âu hơn, sau đó hấp thu hoàn toàn phương Đông và điều tối quan trọng là xóa bỏ hoặc ít nhất là khắc phục và giảm bớt tính xa lạ của phương Đông và tính thù địch trong trường hợp của Hồi giáo, vì từ nay phương Đông Hồi giáo sẽ là một phạm trù thể hiện sức mạnh của các nhà Đông Phương luận chứ không phải thể hiện tính nhân dân Hồi giáo như là những con người, hoặc thể hiện lịch sử của họ như là lịch sử.

Cuộc viễn chinh của Napoléon sang Ai Cập đã sản sinh một loạt văn bản con như *Cuộc hành trình* của Chateaubriand; *Du hành sang phương Đông* của Lamartine; *Saiammbô* 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 al-Madinah và Mecca* của Richard Burton. Điểm tương đồng của các văn bản này không chỉ là bối cảnh chung về truyền thuyết và trải nghiệm phương Đông, mà còn ở chỗ chúng dựa vào kiến thức về phương Đông như là một thứ đã có sẵn. Dẫu có điều nghịch lý rằng các tác phẩm đó hóa ra chỉ là sự mô phỏng rất ư cách điệu, bắt chước công phu cái phương Đông sống động theo như cách nghĩ của phương Tây, song điều đó không hề làm suy giảm sức mạnh nơi ý niệm tưởng tượng của phương Tây, hoặc sức mạnh của việc châu Âu am hiểu tường tận phương Đông, mà mẫu mực là Cagliostro, người châu Âu vĩ đại đóng giả phương Đông, và Napoléon, kẻ chinh phục hiện đại đầu tiên đối với phương Đông.

Tác phẩm nghệ thuật hoặc văn bản không phải là sản phẩm duy nhất trong cuộc viễn chinh của Napoléon. Có những thứ

khác còn mang ảnh hưởng lớn hơn. Đó là 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* [Système comparé et histoire générale des langues sémitiques] hoàn thành năm 1848, được giải thưởng Volney; và công trình địa lí 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 dự án này không chỉ ở quy mô thể hiện mà ở cả chất lượng niềm tin về Đông Phương luận. Renan thực sự tin rằng tác phẩm của mình đã tái tạo được phương Đông như đúng phương Đông thực có. Còn De Lesseps thì lại luôn luôn hơi kinh sợ cái mới mẻ mà dự án của ông đã tạo ra ở phương Đông cổ kính, và ý nghĩ đó đã thấm nhập vào tất cả những người nào coi việc mở kênh đào Suez năm 1869 là sự kiện không bình thường. Trong tạp chí *Quảng cáo về tham quan và du lịch* ra ngày 1/7/1869, Thomas Cook say sưa mô tả về công trình của De Lesseps như sau:

“Ngày 17/11, kì tích xây dựng vĩ đại nhất của thế kỉ này đã được đánh dấu bằng một buổi lễ khánh thành tuyệt diệu mà hầu hết các Hoàng gia châu Âu đều cử đại diện đặc biệt đến dự. Thật là một dịp có một không hai. Việc xây dựng một đường thủy nối châu Âu với phương Đông từng được người ta nghĩ đến trong nhiều thế kỉ, đã liên tiếp ám ảnh đầu óc những người Hi Lạp, La Mã, Saxon và Gaulois, nhưng phải đến mấy năm gần đây, nền văn minh hiện đại mới bắt đầu nghiêm túc đua tranh với lao động của các đức vua Pharaon đã làm một con sông đào nối liền hai biển lớn cách đây nhiều thế kỉ mà dấu vết vẫn còn lưu lại đến ngày nay... Mọi điều liên quan đến công trình hiện

đại này đều có quy mô to lớn nhất. Qua một quyển sách nhỏ của Chevalier de St. Stoess mô tả công trình này, chúng ta có ấn tượng thật mạnh mẽ về thiên tài của Ferdinand De Lesseps, người thiết kế và chỉ đạo thi công, chính nhờ sự kiên trì, táo bạo đầy bình tĩnh và tầm nhìn xa của ông mà giấc mơ nghìn đời cuối cùng đã trở thành hiện thực..., một dự án làm xích lại gần hơn các nước phương Tây với phương Đông, và do đó thống nhất lại các nền văn minh thuộc những thời đại khác nhau”.

Việc kết hợp những ý tưởng cũ với phương pháp mới, việc tập hợp các nền văn hóa mà mối quan hệ với thế kỉ 19 có nhiều khác biệt, việc thực sự áp đặt sức mạnh của công nghệ hiện đại và ý chí trí tuệ vào những thực thể địa lí xưa kia vốn ổn định và bị chia cắt: đó là điều Cook nhận thức được và cũng là điều De Lesseps đã nêu trong các bài báo, bài nói chuyện, báo cáo công trình và thư từ của ông.

Về phả hệ gia đình, bước khởi đầu của Ferdinand De Lesseps có hứa hẹn tốt. Cha của ông, Mathieu de Lesseps đã đến Ai Cập cùng với Napoléon và ở lại đây làm đại diện không chính thức của nước Pháp trong bốn năm, sau khi quân Pháp rút năm 1801 (theo tài liệu của Marlowe). Nhiều bài viết sau này của Ferdinand nhắc đến chuyện cá nhân Napoléon đã quan tâm đến việc đào một con kênh, nhưng vì các chuyên gia báo cáo sai nên Napoléon không bao giờ nghĩ đó là một mục tiêu có thể thực hiện được. Bị tác động bởi lịch sử nhiều thăng trầm của các dự án kênh đào, trong đó có kế hoạch của Richelieu và nhóm Saint-Simon (Pháp), De Lesseps trở lại Ai Cập năm 1854 và tiến hành công trình đào kênh Suez, mà rốt cuộc phải mười lăm năm sau

mới hoàn thành. Thật ra ông không phải một chuyên gia xây dựng, ông đã làm được việc chỉ nhờ ở lòng tin to lớn vào kĩ năng gần như siêu phàm của mình trong việc xây dựng, thúc đẩy và sáng tạo. Khi tài năng về ngoại giao và tài chính của ông đã giúp ông tranh thủ được sự ủng hộ của Ai Cập và châu Âu, ông dường như đã thu thập đủ kiến thức cần thiết để hoàn thành công trình. Có lẽ, điều có ích hơn là ông đã học được cách đưa những người đóng góp tiềm năng lên sân khấu lịch sử thế giới và làm cho họ thấy “tư duy đạo lí” của ông - ông mô tả công trình của mình như vậy - có ý nghĩa thực sự như thế nào. Năm 1860, ông nói với họ: “Các ngài dự kiến những ích lợi to lớn của việc xích lại gần nhau giữa phương Tây và phương Đông đối với nền văn minh và sự phát triển nguồn lực chung. Thế giới chờ đợi ở các ngài một sự tiến bộ lớn lao và các ngài cần đáp ứng sự chờ đợi đó của thế giới”. Phù hợp với những khái niệm đó, công ti đầu tư do Lesseps lập ra năm 1858 có một cái tên tầm cỡ - Công ti toàn cầu -, phản ánh những kế hoạch to lớn của ông. Năm 1862, Viện Hàn lâm Pháp công bố một giải thưởng dành cho một trường ca ca tụng kênh Suez. Trường ca của Bornier, người giành được giải thưởng đó, trái ngược về cơ bản với hình ảnh những gì Lesseps mong muốn thực hiện:

Hãy lao động đi, hỡi chợ 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 tận nơi đây

Hãy vững tâm như những người dũng cảm.

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

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

Đúng, ta lao động vì vũ trụ! Vì châu Á và châu Âu.
Vì cả những phương trời khí hậu 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 Trời.

Không bao giờ De Lesseps lại hùng biện và khôn ngoan như khi ông được yêu cầu 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 mê mẩn bất cứ cái tai nào. Ông trích dẫn lời Herodotus và những số liệu hàng hải một cách lưu loát không kém. Trong tập nhật kí năm 1864, ông ghi với thái độ tán thưởng nhận định của Casimir Leconte rằng một cuộc sống khác thường sẽ gây nên ở con người tính độc sáng lớn lao, và tính độc sáng sẽ dẫn đến những kì công vĩ đại, phi thường. Những kì công như thế tự chúng biện minh cho chúng. Mặc dù thất bại lên thất bại xuống, phí tổn thì cao ngất, lại thêm cái tham vọng quá cỡ là làm thay đổi cách xử trí của châu Âu đối với phương Đông, song kênh đào Suez xứng đáng với nỗ lực người ta bỏ ra để xây dựng nên nó. Đây là dự án duy nhất có thể khắc chế lời phản đối của những người được yêu cầu góp ý và, qua việc cải thiện tình hình toàn bộ phương Đông, nó đã làm được điều mà những người Ai Cập đầy âm mưu, người Trung Quốc xảo trá, người Ấn Độ khó rách áo ôm không bao giờ có thể tự làm được.

Lễ khánh thành kênh đào vào tháng 11/1869 là một dịp thể hiện đầy đủ các ý tưởng của De Lesseps, không thua kém gì toàn

bộ lịch sử những vận động, và mưu mô của ông. Trong nhiều năm, các diễn văn, thư từ và sách giới thiệu của ông trĩu nặng một kho từ vựng đầy nghị lực sinh động và 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, hành động, công nhận, kiên trì và tiến lên; nhiều lần ông nhắc đi nhắc lại 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 hình dung, hoạch định và cuối cùng đem ra thực hiện. Ngày 16/11, với tư cách đại diện cho Đức Giáo hoàng đọc diễn văn trước đông đảo quan khách dự Lễ khánh thành, ông đã hết sức cố gắng hầu xứng hợp với cảnh quan trí tuệ và tưởng tượng của kênh đào do Lesseps hoàn thành:

“Xin khẳng định rằng, giờ phút này không những là giờ phút trịnh trọng nhất của thế kỉ 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 đã tiếp giáp nhau nhưng từ nay sẽ không tiếp giáp nữa. Buổi lễ vĩ đại này của loài người, sự giúp đỡ cao cả và quốc tế, tất cả các nòi giống trên hành tinh, tất cả các ngọn cờ pháp phới vui vẻ dưới bầu trời rộng và rạng rỡ, cây 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 kì diệu, biết bao điều trái ngược mà đáng ngạc nhiên, biết bao giấc mơ được coi là ảo tưởng mà nay đã trở thành hiện thực! và trong sự tập hợp những điều kì diệu đó, có biết bao chủ đề

để suy ngẫm cho nhà tư tưởng, có biết bao niềm vui vào giờ phút này và trong triển vọng tương lai, và biết bao hi vọng vinh quang nữa!..

Hai đầu của hành tinh đang xích lại gần nhau; và trong khi xích lại gần nhau chúng sẽ nhận ra nhau; và trong khi nhận ra nhau, tất cả những con người đều là con của một vị Thượng Đế duy nhất, tương đồng - đều giết mình sung sướng về tình anh em giữa họ! Hỡi phương Tây! Hỡi phương Đông! Hãy xích lại gần nhau, hãy nhìn nhau, hãy nhận ra nhau, hãy chào nhau, hãy ôm chặt lấy nhau!..

Nhưng đằng sau 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 tốt đẹp nhất, những cuộc chinh phục vinh quang nhất, những niềm tin bất diệt nhất của loài người...

Hỡi 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! Hỡi Thượng Đế, xin Người hãy dùng con đường này để làm cho con người xích lại gần nhau”.

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 tự mình sử dụng. Những sự phân biệt cũ, những điều cấm kị 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 (cho đến tháng 7/1956, khi Tổng thống Gamal Abdel Nasser

khởi xướng việc Ai Cập tiếp quản kênh đào Suez bằng cách nhắc đến tên De Lesseps).

Qua ý tưởng kênh đào Suez, chúng ta thấy kết luận logic của các tư duy Đông Phương luận và còn lí thú hơn thế là cố gắng của Đông Phương luận. Đối với phương Tây, châu Á từng là đại diện cho sự xa xôi im lặng, xa lánh và thù ghét; đạo Hồi là sự thù địch có tính chiến đấu chống lại đạo Thiên Chúa châu Âu. Để khắc phục hai nhân tố bất biến đáng sợ đó, trước hết cần biết rõ phương Đông, sau đó xâm lược và chiếm hữu, rồi giao cho các học giả, quân nhân và quan tòa tái tạo lại phương Đông bằng việc làm sống lại những ngôn ngữ, những lịch sử, những chủng tộc, những nền văn hóa đã bị lãng quên để rồi khẳng định chúng là thực tế - vượt ra ngoài sự hiểu biết của những người phương Đông hiện đại - coi đó là phương Đông cổ điển đích thực mà [phương Tây] có thể sử dụng để phán xét và thống 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 có nghĩa là cái phương Đông vốn vẫn còn kì lạ nay đã được châu Âu hiện đại biến cải [hay “nhào nặn”] lại gần đây. 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 cũng như tính ngoại lai hấp dẫn dai dẳng của nó. Một dải đất ngăn cách đã được biến đổi thành một đường thủy thông thương, cũng vậy, phương Đông đã được biến đổi từ chỗ thù địch, chống đối thành hiền hòa, phục tùng và đối tác. Sau khi có công trình của De Lesseps, nếu phát biểu một cách chặt chẽ và chính xác thì không ai có thể nói rằng phương Đông thuộc về một thế giới khác, chỉ có “thế giới của chúng ta”, “một thế giới” được ràng buộc với

nhau bởi kênh Suez đã đánh 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 nên phụ thuộc vào 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, là thành viên của một chủng tộc bị trị chứ không chỉ là cư dân của một khu vực địa lí. De Lesseps đã xóa bỏ căn tính địa lí của phương Đông bằng cách kéo (hầu như theo nghĩa đen) phương Đông vào với phương Tây và cuối cùng làm tiêu tan sự đe dọa của đạo Hồi. Những phạm trù và trải nghiệm mới sẽ xuất hiện, kể cả trải nghiệm về chủ nghĩa đế quốc, và theo thời gian, Đông Phương luận sẽ tự thích nghi với chúng, tuy không phải là không có một số khó khăn.

IV

KHỦNG HOẢNG

Nếu nói rằng một cái gì đó hay một ai đó có thái độ “nệ văn bản” [textual attitude] thì có thể nghe kì lạ. Nhưng một người nghiên cứu văn học sẽ hiểu cụm từ đó dễ dàng hơn nếu nhớ lại loại quan điểm đã bị Voltaire đả kích trong cuốn *Candide* hay thậm chí cả thái độ đối với thực tế mà Cervantes đã châm biếm trong cuốn *Don Quixote*. Điều dường như vô cùng hợp lí đối với các vị ấy là: thật bịp bợm đối trá nếu cho rằng cái mở nguồn ngọn, đầy bất định và không thể tiên đoán mà trong đó con người hiện hữu kia là [một đối tượng] có thể thấu hiểu được dựa trên những gì được nói trong sách vở - tức trong các văn bản; [do đó], nếu vận dụng những điều biết được từ sách vào thực tế một cách đúng nguyên từng chữ thì thật điên rồ hoặc chắc chắn sẽ thất bại. Không thể dựa vào sách *Amadis of Gaul* để hiểu nước Tây Ban Nha vào thế kỉ 16 (hoặc ngày nay), cũng như không thể dựa vào Kinh Thánh để hiểu Hạ nghị viện Anh. Nhưng rõ ràng người ta đã và luôn luôn vận dụng các văn bản một cách thô thiển như vậy, vì nếu không phải vậy thì làm sao các cuốn *Candide* và *Don Quixote* vẫn hấp dẫn đối với độc giả như hiện nay? Hình như con người có nhược điểm chung là thích thứ quyền uy có tính giản lược của một văn bản hơn là tiếp xúc trực tiếp với con người [bởi việc này] có nhiều khả năng gây mất định hướng cho họ. Nhưng liệu nhược điểm đó là điều luôn

luôn tồn tại, hay là có những hoàn cảnh khiến cho thái độ nệ văn bản có khả năng giành ưu thế hơn là trong những hoàn cảnh khác?

Có hai tình huống hỗ trợ thái độ “nệ văn bản”. Một, khi con người phải đối phó một cách sát kề với một điều mà mình tương đối không biết rõ, một điều có tính đe dọa mà trước đây là rất xa xôi. Trong trường hợp đó, người ta không những phải dựa vào một trải nghiệm cũ giống với điều mới gặp hiện nay, mà còn phải dựa vào những gì mình đã đọc về điều đó. Các sách giới thiệu và hướng dẫn về du lịch là một loại văn bản có tính “tự nhiên”, hợp logic về mặt kết cấu và công dụng hơn bất cứ cuốn sách nào, chính bởi con người có xu hướng dựa vào một văn bản khi những sự bất định của việc du lịch đến những vùng xa lạ dường như đe dọa sự bình tĩnh của họ. Nhiều người du lịch nói rằng những điều họ nếm trải tại một nước mới đến thăm thật khác với những gì họ trông đợi, có nghĩa là không phải giống như một quyển sách đã mô tả. Tất nhiên, nhiều người đã viết sách tường thuật các chuyến đi hoặc hướng dẫn du lịch là nhằm nói lên rằng một nước nào đó *quả* thật là như thế này thế nọ hoặc tốt hơn, rằng nó *đúng* là đầy màu sắc, tốn tiền, lí thú, v.v. Trong cả hai trường hợp, ý tưởng ở đây là con người, nơi chốn và trải nghiệm luôn luôn có thể được mô tả trong sách, đến độ mà sách (hay văn bản) có một quyền uy và công dụng lớn hơn bản thân cái thực tại nó mô tả. Cái hài hước của việc Fabrice del Dongo tìm trận đánh Waterloo không phải ở chỗ ông ta không tìm được trận đánh đó, mà ở chỗ ông ta tìm nó như một thứ mà các văn bản đã mô tả cho ông ta biết.

Một tình huống thứ hai khiến ta có thái độ nệ sách vở là cái vẻ thành công [của các sách ấy]. Nếu một người đọc một cuốn sách nói rằng sử tử rất hung dữ và sau đó anh ta gặp một sử tử hung dữ thật (tất nhiên tôi chỉ đang đơn giản hóa) thì có khả năng người đó sẽ thích đọc các sách của tác giả đó và tin vào chúng. Nhưng nếu cuốn sách về sử tử đó còn hướng dẫn cách đối phó với sử 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 còn khuyến khích tác giả thử viết những loại sách khác, có một mối quan hệ biện chứng khá phức tạp về tác động tăng cường: các trải nghiệm trong thực tế của độc giả được chi phối bởi những điều họ đã đọc, và điều này đến lượt nó gây tác động khiến các tác giả bắt tay viết về những chủ đề đã được xác định trước bởi trải nghiệm của độc giả. Một quyển sách hướng dẫn cách đối phó với một con sử tử hung dữ có thể sẽ khiến người ta cho ra đời một loạt sách về những chủ đề như bàn về tính hung dữ của sử tử, nguồn gốc và nguyên nhân của tính hung dữ đó, v.v. Tương tự, khi tiêu điểm của văn bản tập trung hẹp hơn vào chủ đề - không bàn về sử tử nữa, chỉ bàn về tính hung dữ của sử tử - thì chúng ta có thể dự kiến rằng các hướng dẫn về đối phó với sử tử sẽ ngày càng làm cho sử tử thực sự *hung dữ thêm*, buộc sử tử phải hung dữ hơn vì đó là thực tế, là thực chất những điều ta biết hoặc chỉ có thể biết.

Không thể dễ dàng bác bỏ một văn bản tỏ ra có chứa đựng kiến thức về một điều có thực và xuất phát từ những hoàn cảnh tương tự với hoàn cảnh tôi mô tả ở trên. Người ta cho rằng người viết có kiến thức chuyên ngành. Uy tín của các học giả, thiết chế và chính phủ có thể tiếp tay cho sách đó, bao bọc và

làm cho nó có nhiều uy tín hơn là thành công thực tế của nó cho phép. Điều rất quan trọng là những văn bản đó có thể tạo ra không chỉ kiến thức mà còn tạo ra chính cái thực tế mà chúng có vẻ đang miêu tả. Với thời gian, kiến thức và thực tế đó sẽ tạo ra một truyền thống hoặc cái mà Michel Foucault gọi là một diễn ngôn [discourse], và chính sự có mặt vật chất hoặc trọng lượng của nó - chứ không phải tính độc sáng của một tác giả nào đó - mới thực sự là cái làm sản sinh ra văn bản. Loại văn bản này được xây dựng bằng cách dựa vào những đơn vị thông tin đã có trước đó mà Flaubert đã xếp loại và gọi là các “ý tưởng được tiếp nhận” [idées reçues].

Dưới ánh sáng của tất cả những điều này, chúng ta hãy xem xét Napoléon và De Lesseps. Tất cả những điều họ đã biết, dù nhiều hay ít, về phương Đông đều là từ các sách đã được viết theo truyền thống của Đông Phương luận, được đưa vào thư viện những “ý tưởng được tiếp nhận” của Đông Phương luận. Đối với họ, phương Đông, giống như con sư tử hung dữ, là một cái gì đó cần được đối mặt và đối phó trong một phạm vi nào đó là bởi vì các văn bản đã làm cho một phương Đông [như thế] trở nên hiện hữu. Một phương Đông như thế âm thầm, im lặng, có sẵn để cho châu Âu thực hiện những dự án có 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 dự án đó, các hình ảnh đó hay thậm chí những sự mô tả đơn thuần đó về mình, ở phần đầu của chương này, tôi nói rằng mối quan hệ giữa các văn bản của phương Tây (cùng hậu quả của chúng) và 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. Nhưng còn một mặt khác của sức mạnh, một mặt mà sự tồn tại của nó tùy thuộc vào sức ép của truyền thống Đông Phương luận và thái độ “nệ sách vở” đối với phương Đông; mặt đó có cuộc sống riêng của nó, cũng như các sách nói về những con sư tử dữ sẽ tiếp tục tồn tại chừng nào sư tử còn chưa thể đáp trả lại [các sách ấy], về Napoléon và De Lesseps - chỉ xin nêu hai trong số nhiều người đã ấp ủ kế hoạch về phương Đông - rất ít khi người ta nhìn họ đang tiếp tục thực thi dự án của mình trong sự im lặng vô tận của phương Đông, chủ yếu là vì diễn ngôn của Đông Phương luận, vốn dĩ vượt trên sự bất lực của phương Đông không thể làm gì để chống lại, đã làm cho hoạt động của họ mang đầy ý nghĩa, tính dễ hiểu và hiện thực. Diễn ngôn của Đông Phương luận và những gì làm cho diễn ngôn đó có giá trị trong thực tế - trong trường hợp Napoléon, đó là [diễn ngôn nói rằng] phương Tây có sức mạnh quân sự hùng mạnh hơn phương Đông rất nhiều - đã cung cấp cho họ [phương Tây] những người phương Đông đúng như được mô tả trong những cuốn sách như Mô tả Ai Cập và một phương Đông có thể bị [phương Tây] cắt ngang qua như De Lesseps đã cắt ngang qua bán đảo Sinai. Hơn nữa, Đông Phương luận đã làm cho các tác phẩm đó thu được thắng lợi - ít nhất là theo quan điểm của họ, cái quan điểm vốn không liên quan gì đến quan điểm của người phương Đông.

Một khi chúng ta bắt đầu nghĩ rằng Đông Phương luận là một loại phóng chiếu của phương Tây [lên phương Đông] và ý chí của phương Tây muốn cai trị phương Đông, thì chúng ta sẽ chẳng còn mấy ngạc nhiên. Bởi nếu đúng là các sử gia như Michelet, Ranke, Toqueville và Burckhardt sử dụng các tường thuật của

mình như là “một câu chuyện thuộc loại riêng biệt” thì cũng có thể nói tương tự về các nhà Đông Phương luận đã theo dết lịch sử, tính cách và số phận của phương Đông trong hàng trăm năm. Trong các thế kỉ 19 và 20, các nhà Đông Phương luận đã trở thành một đội ngũ có vai trò nghiêm túc hơn [*a more serious quantity*], bởi vào lúc đó phạm vi của địa lí tưởng tượng và địa lí thực tế đã thu nhỏ lại, vì mối quan hệ giữa phương Đông và châu Âu được quyết định bởi sự bành trướng không thể nào ngăn chặn được của châu Âu đi tìm thị trường, tài nguyên và thuộc địa, và, cuối cùng, vì Đông Phương luận cũng đã hoàn thành việc tự biến cải mình từ một diễn ngôn bác học thành một thiết chế đế quốc. Chứng cứ về sự biến cải đó thể hiện rõ qua những gì tôi đã nói về Napoléon, De Lesseps, Balfour và Cromer. Các công trình về phương Đông của họ chỉ có thể hiểu ở cấp độ sơ đẳng nhất là cố gắng của những người có tầm nhìn rộng và tài năng xuất chúng, những anh hùng theo cách hiểu của Carlyle. Trên thực tế, Napoléon, De Lesseps, Cromer và Balfour lại [*là những người*] thông thường hơn, ít khác thường hơn, nếu chúng ta nhớ lại các giả đồ của d’Herbelot và Dante, cộng thêm vào đó cả một bộ máy hiện đại hóa, đầy hiệu quả (như đế chế châu Âu vào thế kỉ 19) lần một bước ngoặt tích cực: nếu người ta không xóa bỏ được phương Đông về mặt bản thể (như d’Herbelot và Dante có lẽ đã nhận thấy) thì người ta lại có phương tiện để chiếm đoạt phương Đông, xử lí nó, mô tả nó, cải tiến nó, biến đổi triệt để nó.

Điều tôi muốn nêu bật ở đây là đã có sự chuyển đổi từ chỗ tìm hiểu, lập công thức hoặc định nghĩa về phương Đông chỉ thuần dựa trên văn bản sang chỗ áp dụng tất cả những điều đó vào

thực tiễn phương Đông; và Đông Phương luận có nhiều liên quan đến sự chuyển hóa đó (mà nếu có thể, tôi sẽ mô tả là *chuyển đổi lộn ngược [*preposterous transition*], “lộn ngược” hiểu theo nghĩa đen), về mặt học thuật thuần túy (cá nhân tôi thấy khó mà hiểu được cái ý tưởng cho rằng có một thứ học thuật thuần túy vốn dĩ vô tư và trừu tượng, song tuy vậy chúng ta có thể tạm chấp nhận nó về mặt tri thức) thì Đông Phương luận đã làm được nhiều việc. Trong thời đại hoàng kim của mình vào thế kỉ 19, Đông Phương luận 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 chú. Trong nhiều trường hợp, Đông Phương luận đã cung cấp cho phương Đông những nhà nghiên cứu châu Âu nhiều thiện cảm, thực sự quan tâm nghiên cứu các vấn đề như ngữ pháp tiếng Sanskrit, khoa đúc tiền của quốc gia Phoenicia, thơ ca Ả-rập. Tuy nhiên, cần phải nói rõ một điều: Đông Phương luận đã chà đạp [*overrode*] phương Đông. Là một hệ thống tư tưởng về phương Đông, nó luôn luôn từ chỗ nghiên cứu chi tiết về con người cụ thể tự nâng mình đến chỗ khái quát chi tiết chung của mọi con người [*the general transhuman one*]. Từ chỗ phân tích về một nhà thơ Ả-rập thế kỉ thứ 10, nó tự nhào lên thành chính sách đối với (và về) não trạng của người phương Đông ở Ai Cập, Iraq hay Ả-rập. Tương tự, một câu thơ trích từ kinh Koran sẽ được coi là chứng cứ tốt nhất về tính thèm khát nhục dục không thể gột rửa của người Hồi giáo. Đông Phương luận giả định một phương Đông bất biến, tuyệt đối khác phương Tây (các lí do của nhận định đó thay đổi từ thời kì này sang thời kì khác), và trong hình thức hậu thế kỉ 18 của nó, Đông Phương luận không bao giờ tự chấn chỉnh

được. Tất cả những điều đó khiến Cromer, Balfour, với tư cách nhà quan sát và quan cai trị phương Đông, trở nên không thể thiếu.

Sự gần gũi giữa chính trị và Đông Phương luận, hay nói quanh co hơn, cái khả năng rất lớn rằng các ý tưởng về phương Đông rút từ Đông Phương luận có thể được sử dụng vào chính trị, là một sự thật quan trọng nhưng hết sức nhạy cảm. Điều này dấy lên những câu hỏi về xu hướng thiên về ngây thơ hay tội lỗi, tính vô tư về học thuật hay thói a dua theo các nhóm áp lực, trong các lĩnh vực như nghiên cứu về người da đen hoặc phụ nữ. Điều này nhất thiết gây băn khoăn cho lương tâm chúng ta đối với những sự khái quát hóa về văn hóa, chủng tộc hay lịch sử, việc sử dụng chúng, giá trị, mức độ khách quan và ý đồ cơ bản của chúng. Trên hết, các hoàn cảnh chính trị và văn hóa trong đó Đông Phương luận phương Tây nở rộ đã làm người ta lưu ý đến vị trí bị hạ thấp của phương Đông và người phương Đông với tư cách là đối tượng nghiên cứu. Phải chăng chính mối quan hệ chính trị kiểu Chủ-Nô lệ, chứ không phải gì khác, có thể tạo ra cái phương Đông bị Đông Phương hóa mà Anwar Abdel Malek đã mô tả rất đúng?

Abdel Malek nói:

“a/ Trên cấp độ vị trí của vấn đề, và tính bất định..., phương Đông và người phương Đông (được Đông Phương luận coi là) “đối tượng” nghiên cứu, được ấn định [đóng dấu, stamped] là một cái khác [otherness] - hàm ý bất cứ cái gì khác, bất kể là “chủ thể” hay “đối tượng” - nhưng là một cái khác về cơ bản [of a constitutive otherness], có

tính thiết yếu... “Đối tượng” nghiên cứu đó, như lệ thường, có tính thụ động, không tham gia, mang tính chủ quan “về lịch sử”, trên hết là không hoạt động, không tự chủ, không có chủ quyền đối với bản thân mình: cái phương Đông hoặc người phương Đông duy nhất hoặc “chủ thể” duy nhất có thể chấp nhận được, ở giới hạn tột cùng, là cái sinh thể đã trở nên xa lạ về mặt triết học [*the alienated being, philosophically], *tức là một cái gì khác bản thân mình trong quan hệ với bản thân mình, [bởi vì nó được] đưa ra, được tìm hiểu, được định nghĩa và bị tác động lên bởi những kẻ khác.

b/ Trên cấp độ *chủ đề*, [các nhà Đông Phương luận] có một quan niệm theo hướng yếu tính luận [essentialist conception] về các nước và dân tộc phương Đông mà họ nghiên cứu; quan niệm đó thể hiện thông qua một phương pháp phân biệt loại hình dựa trên chủng tộc rất đặc thù, và sẽ sớm cùng nó tiến hóa lên thành chủ nghĩa kì thị chủng tộc.

Theo các nhà Đông Phương luận truyền thống, chắc hẳn phải có tồn tại một bản chất - thậm chí có lúc được mô tả rõ ràng bằng từ ngữ siêu hình -, bản chất đó là cái cơ sở chung, không thể tách rời của mọi sinh thể đang được xét; bản chất đó vừa có tính “lịch sử” vì nó tồn tại từ thuở bình minh của lịch sử, lại vừa về cơ bản có tính phi lịch sử, vì nó giam chặt sinh thể, tức “đối tượng” nghiên cứu, vào trong phạm vi tính chất cụ thể không có tính tiến hóa và không thể tách rời của nó, chứ không định nghĩa đối tượng nghiên cứu như là mọi con người khác, mọi quốc

gia, đất nước, dân tộc và nền văn hóa khác - như là một sản phẩm, một kết quả của sự tác động lẫn nhau [vection] giữa các lực vận động trong trường tiến hóa lịch sử. Như vậy, người ta đi đến kết luận bằng loại hình học [typology]: dựa trên một tính cụ thể vốn có thật nhưng bị tách khỏi lịch sử, và do đó được quan niệm như là mơ hồ, thiết yếu, khiến cho “đối tượng” bị nghiên cứu trở thành một sinh thể khác mà đối với nó thì chủ thể đang nghiên cứu nó là có tính siêu việt [transcendent, vượt ngoài sự hiểu biết], 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 Aegypticus* v.v.), con người châu Phi (*Homo Africanus*), còn con người - ở đây nên hiểu là con người “bình thường” - là con người châu Âu nằm trong lịch sử, tức là từ thời Hi Lạp cổ đại. Qua đó, ta thấy từ thế kỷ 18 đến thế kỷ 20, cái chủ nghĩa bá quyền của nhóm thiểu số những người có tiền của - vốn đã bị Marx và Engel vạch mặt, và học thuyết lấy con người làm trung tâm đã bị Freud bác bỏ, tất cả đều đã đi kèm với học thuyết lấy châu Âu làm trung tâm trong lĩnh vực khoa học nhân văn và xã hội, đặc biệt là trong các ngành khoa học có quan hệ trực tiếp với các dân tộc không phải châu Âu”.

Abdel Malek coi Đông Phương luận có một lịch sử mà theo “người phương Đông” vào cuối thế kỷ 20 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: trải qua thế kỷ 19, Đông Phương luận đã tạo thêm được sức nặng và quyền lực, “bá quyền của thiểu số những kẻ

giàu có”, “học thuyết lấy con người làm trung tâm” liên minh với học thuyết “lấy châu Âu làm trung tâm”. Từ những thập niên cuối của thế kỷ 18 và ít nhất là trong một thế kỉ rưỡi sau đó, Anh và Pháp đã thống trị Đông Phương luận trên tư cách là một môn học thuật. Những phát hiện lớn về ngôn ngữ học trong khoa ngữ pháp so sánh của Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm và những người khác bước đầu là nhờ vào những sách viết tay được mang từ phương Đông về Paris và London. Hầu như không có ngoại lệ, mọi nhà Đông Phương luận đều bắt đầu sự nghiệp của mình bằng nghiên cứu ngữ văn, và cuộc cách mạng về ngữ văn đã sản sinh ra Bopp, Sacy, Burnouf và các sinh viên của họ là một môn khoa học so sánh dựa trên tiền đề cho rằng mọi ngôn ngữ đều thuộc vào các ngữ hệ, trong đó hai ngữ hệ lớn là ngôn ngữ Ấn-Âu và ngôn ngữ xêmit. Ngay từ đầu, Đông Phương luận có hai đặc điểm: 1) Một sự tự thức khoa học mới tìm thấy được dựa trên tầm quan trọng về ngôn ngữ của phương Đông đối với châu Âu; và 2) Một khuynh hướng muốn phân chia, chia nhỏ hơn nữa, và phân chia lại chủ đề nghiên cứu của mình 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 rất đặc biệt, lạ kì.

Friedrich Schlegel, người đã học tiếng Sanskrit ở Paris, thể hiện cả hai khuynh hướng trên. Tuy rằng khi xuất bản cuốn *Về ngôn ngữ và sự uyên thâm của người Ấn Độ* vào năm 1808 ông đã hầu như từ bỏ Đông Phương luận của mình, nhưng ông vẫn cho rằng giữa một bên là tiếng Sanskrit và tiếng Ba Tư còn một bên là tiếng Hi Lạp và tiếng Đức có nhiều tương đồng với nhau hơn là với các ngôn ngữ xêmit, Trung Quốc, Mĩ hoặc châu Phi. Hơn

nữa, ngữ hệ Ấn-Âu đơn giản và thỏa đáng về mặt nghệ thuật, một điều mà ngôn ngữ xêmit không có được. Những nhận định trừu tượng như thế này không hề làm Schlegel lúng túng bởi vì các quốc gia, chủng tộc, tư duy, dân tộc, những thứ mà người ta có thể thảo luận say sưa - với cái nhìn ngày càng thu hẹp của chủ nghĩa dân túy được Herder nêu ra đầu tiên - vốn dĩ có sức hấp dẫn cả đời đối với ông. Song Schlegel không hề nói về cái 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”. Bằng câu này ông muốn nói đến phương Đông của *Sakuntala*, *Zend-Avesta* và *upanishads*. Còn các chủng tộc xêmit, ngôn ngữ của họ là ngôn ngữ kết dính, kém mỹ quan, có tính máy móc và bản thân họ cũng khác hẳn, thấp kém, lạc hậu. Các bài giảng của Schlegel về ngôn ngữ, đời sống, lịch sử, văn học đầy rẫy những phân biệt đối xử đó, và không có cơ sở nào. Ông nói rằng “ngôn ngữ Do Thái sinh ra là để được sử dụng cho những phát biểu tiên tri hoặc đoán định tương lai, còn những người Hồi giáo đã đi theo một tôn giáo độc thần đã chết, trống rỗng, một tín điều nhất thể, tiêu cực”.

Đại bộ phận chủ nghĩa phân biệt chủng tộc thể hiện qua các chỉ trích 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 nửa sau của thế kỷ 19 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 trong ngành ngôn ngữ học so sánh hay ngữ văn. 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 thuở xa xưa, còn phương Đông “xấu” thì cứ tồn tại dai dẳng ở châu Á ngày nay, ở một số vùng của Bắc Phi, và đạo Hồi thì có ở mọi nơi. Những người “Aryan” chỉ tồn tại ở châu Âu và phương Đông cổ; như Léon 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) , huyền thoại Aryan đã chi phối nhân chủng học lịch sử và văn hóa theo hướng có hại cho các dân tộc “thấp kém” hơn.

Phả hệ trí thức chính thức của Đông Phương luận chắc chắn gồm Gobineau, Renan, Humbolt, Steinthal, Burnouf, Remusat, Palmer, Weil, Dozy, Muir (tôi chỉ xin nêu tên một số người nổi tiếng từ thế kỉ 19). Ngoài ra, còn có những hoạt động phổ biến kiến thức của một số tổ chức thông thái như Hội châu Á, thành lập năm 1822; Hội Hoàng gia châu Á, thành lập năm 1823; Hội phương Đông của Mĩ năm 1842, v.v. Như vậy là còn bỏ sót sự đóng góp to lớn của sách báo nặng về tưởng tượng và du ngoạn vốn đã tăng cường thêm sự phân chia của các nhà Đông Phương luận về các lĩnh vực địa lí, lịch đại và chủng tộc của phương Đông. Việc bỏ sót này là không đúng, bởi vì đối với phương Đông Hồi giáo các sách báo này là đặc biệt phong phú và đã có đóng góp quan trọng vào việc xây dựng diễn ngôn của Đông Phương luận. Nó bao gồm trước tác của Goethe, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Kinglake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, George Eliot Gautier, và về sau, vào cuối thế kỉ 19 và đầu thế kỉ 20, còn có của Doughty, Barrès, Loti, T. E. Lawrence, Eorster. Tất cả các nhà văn đó đã góp phần tô đậm thêm cho “sự huyền bí lớn lao châu Á” của Disraeli. Trong việc này còn có cả sự hỗ trợ to lớn không chỉ 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, Syria, Thổ Nhĩ Kỳ mà cả của những cuộc khảo sát địa lí lớn khắp phương Đông.

Vào cuối thế kỉ 19, những thành tựu đó còn được hỗ trợ về mặt vật chất bởi 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 trò nào đó. Xâm chiếm thuộc địa trước hết có nghĩa là xác định - trên thực tế là 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 Thiên chúa giáo, nước Anh cảm thấy mình có quyền lợi hợp pháp là tự vệ trước 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 Thiên chúa (1698), Hội Truyền bá kinh Phúc Âm ở nước ngoài (1701), sau đó được thay bằng Hội Truyền giáo Baptist (1792).

Hội Truyền giáo của nhà thờ (1799), Hội Kinh Thánh ở nước Anh và ở hải ngoại (1804), Hội London về truyền đạo Thiên chúa trong những người Do Thái (1808). Những hội này “công khai tham gia cuộc bành trướng của châu Âu”. Ngoài ra, còn có các hội thương mại, các hội học thuật, quỹ thám hiểm địa lí, quỹ dịch thuật, mở trường dạy học ở phương Đông, các đoàn truyền giáo, các lãnh sự quán, nhà máy, thỉnh thoảng có những cộng đồng lớn người Âu ở phương Đông, 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, vậy những trải nghiệm và tình cảm điển hình đi kèm theo những tiến bộ về học thuật của Đông Phương luận và những cuộc chinh phục chính trị được sự giúp đỡ của Đông Phương luận thì thế nào? Trước hết, có sự thất vọng khi thấy rằng phương Đông hiện đại hoàn toàn không giống như trong văn bản sách vở. Đây là một đoạn của Gérard de Nerval gửi cho Théophile Gautier cuối tháng 8/1843:

“Tôi đã mất hết vương quốc này đến vương quốc nọ, hết miền này đến miền khác, nửa phần đẹp đẽ hơn của vũ trụ này, và ít lâu nữa tôi sẽ không còn nơi nào làm chỗ ẩn náu cho các giấc mơ của mình; nhưng chính Ai Cập mới là chốn tôi lấy làm tiếc nhất vì phải gạt ra khỏi trí tưởng tượng của mình; một khi tôi đã đau buồn đặt nó vào trong trí nhớ của mình”.

Trên đây là thư của Nerval, 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 Béguin đã mô tả trong tác phẩm *Tâm hồn lãng mạn và giấc mơ* và của những người đi du ngoạn tại vùng phương Đông Kinh Thánh, từ Chateaubriand đến Mark Twain. Thật trớ trêu, bất cứ trải nghiệm trực tiếp nào về phương Đông thường nhật cũng đều khơi ra những bình luận mang tính định giá về phương Đông như trên, như có thể thấy trong tác phẩm *Mahometsgesang* của Goethe hoặc *Lời chào vĩnh biệt của cô nữ tiếp viên Ả-rập* [Adieux de l'hôtesse Arabe] của Hugo. Đối với cảm quan của người Âu châu, kí ức về phương Đông hiện đại tranh chấp với trí tưởng

tượng, làm cho người ta quay trở lại trí tưởng tượng như là một chốn đáng ưa thích hơn so với phương Đông trong thực tại. Có lần Nerval đã nói với Gautier: "... 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 loại củ hành". Viết về phương Đông hiện đại, đó hoặc là phơi trần một sự phi huyền thoại hóa những hình ảnh được rút ra từ các văn bản, hoặc là tự giới hạn mình trong cái phương Đông mà Hugo đã nói trong phần đề tựa đầu tiên cho tác phẩm *Những người phương Đông* của mình: phương Đông là "hình ảnh" hoặc "tư duy" [*pensée*], biểu tượng của "một dạng mối quan tâm chung" [*une sorte de préoccupation générale*].

Lúc ban đầu, sự vỡ mộng mang tính cá nhân và mối quan tâm chung góp phần quyết định khá lớn vào tính nhạy cảm của nhà Đông Phương luận, nhưng chúng cũng gây ra một số tập quán quen thuộc hơn về suy nghĩ, cảm nhận và nhận thức. Tâm trí đã học được cách tách mối lo ngại chung về phương Đông ra khỏi những trải nghiệm cụ thể về nó; mỗi cái đi theo một đường riêng, có thể nói vậy. Trong tiểu thuyết *Lá bùa* [*The Talisman*] của Scott, ngài Kenneth (thuộc Đội hổ phục) đã chiến đấu một trận bất phân thắng bại với một người Saracen ở một nơi nào đó trên sa mạc Palestine. Sau đó, khi thành viên Đội Thập tự chinh và địch thủ của anh ta (vốn là Saladin cải trang) trò chuyện với nhau, người Thiên chúa giáo liền phát hiện thấy đối thủ Hồi giáo của mình hoàn toàn không phải là kẻ xấu xa. Tuy vậy, ngài Kenneth nhận xét:

“Tôi nghĩ, đúng rằng... Chúng tộc mù quáng của anh bắt nguồn từ một con quỷ độc ác, và nếu không có sự giúp đỡ của kẻ đó thì các anh không bao giờ có thể giữ nổi mảnh đất Palestine được ban phúc này trước sự tiến công của vô số chiến binh dũng cảm của chúa. Tôi không nói về riêng anh, người Saracen ạ, mà tôi nói chung về dân tộc và tôn giáo của anh. Tuy nhiên, tôi thấy thật lạ kì, không phải lạ kì chuyện anh là hậu duệ của Kẻ Ác, mà lạ kì là anh lại tự hào về điều đó”.

Đúng thế, người Saracen tự hào rằng mình là con cháu của Eblis, tức quỷ Satan của Hồi giáo. Nhưng điều thật sự đáng tò mò không phải là Scott đã vận dụng thứ học thuyết lịch sử yếu kém để cố sao cho cảnh này đậm chất “Trung cổ” và để cho người Thiên chúa giáo đả kích người Hồi giáo về mặt thần học theo một cách mà những người châu Âu ở thế kỉ 19 hẳn sẽ không làm (tuy có lúc họ cũng làm). Đúng hơn, điều không bình thường là Scott đã tỏ ra trịch thượng khi 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 có ý nói riêng về anh”.

Tuy nhiên, Scott không phải là chuyên gia về Hồi giáo (tuy H. A. R. Gibb là chuyên gia về Hồi giáo song ông lại ca tụng tiểu thuyết *The Talisman* là hiểu sâu về Hồi giáo và Saladin), và Scott đã quá tùy tiện khi biến Eblis thành một anh hùng đối với các tín đồ. Kiến thức của Scott có lẽ dựa vào sách của Byron và Beckford, nhưng chừng đó đủ cho chúng ta thấy rằng cái tính cách chung mà người ta gán ghép cho mọi thứ thuộc phương Đông lại có thể tồn tại mạnh mẽ đến thế nào cho dầu có những

ngoại lệ hết sức rõ ràng, những ngoại lệ đầy sức mạnh cả về mặt ngôn từ lẫn về mặt hiện diện có thật trong thực tế. Dường như có một cái “thùng” gọi là “phương Đông” và người ta cứ việc vút một cách không suy nghĩ vào trong thùng đó mọi thái độ chuyên quyền, vô danh, truyền thống của phương Tây đối với phương Đông; trong khi, mặt khác, theo đúng truyền thống kể chuyện, người ta lại có thể tường thuật những trải nghiệm về phương Đông hoặc ở phương Đông vốn ít liên quan gì đến cái “thùng” phục vụ mọi mục đích chung đã nói ở trên. Nhưng bản thân cấu trúc tập văn xuôi của Scott cho thấy có sự đan xen chặt chẽ giữa hai đặc điểm đó. Vì ngay từ đầu cái phạm trù chung đã dành sẵn trước cho trường hợp cụ thể này một dư địa hạn chế để vận hành: bất kể ngoại lệ cụ thể sâu sắc như thế nào, bất kể một người phương Đông có thể thoát ra khỏi những hàng rào [mà kẻ khác] dựng lên quanh anh ta ra sao, *trước hết* anh ta vẫn là người phương Đông, *thứ hai* anh ta mới là một con người, và **cuối cùng** anh ta vẫn lại là một người phương Đông.

Một phạm trù rất chung như “người phương Đông” cũng có thể có nhiều biến thể khá lí thú. Nhiệt tình của Disraeli đối với phương Đông đã xuất hiện lần đầu tiên trong một chuyến du lịch sang phương Đông năm 1831. Tại Cairo, ông viết: “Mắt tôi và tâm trí tôi đau nhói về một sự vĩ đại rất ít giống với chúng ta”. Cái vĩ đại và niềm đam mê chung chung ấy gợi ra một cảm nghĩ vượt ra ngoài sự vật và khiến người ta thiếu kiên nhẫn đối với thực tại có thật. Cuốn tiểu thuyết *Tancred* của ông đầy rẫy những khái niệm đã nhàm chán về chủng tộc và địa lí; Sidonia nói rằng bất cứ cái gì cũng đều là vấn đề chủng tộc, đến độ chỉ có thể tìm được sự cứu vớt ở phương Đông và các chủng tộc của nó mà

thôi, ví dụ, ở phương Đông người Druzes, người Thiên chúa giáo, người Hồi giáo và Do Thái thấy đều sống hòa hợp với nhau, vì theo lời nói tinh ma của một người nào đó, người Ả-rập chỉ là người Do Thái cưỡi ngựa và tất cả bọn họ trong thâm tâm đều là người phương Đông, có sự nhất quán giữa các phạm trù chung, nhưng không có sự nhất quán giữa các phạm trù với nội dung mà chúng chứa đựng. Một người phương Đông sống ở phương Đông, sống một cuộc sống phương Đông nhàn hạ, sống trong cảnh chuyên chế phương Đông và hưởng khoái lạc xác thịt kiểu phương Đông, thấm nhuần cảm thức về định mệnh kiểu phương Đông. Các tác gia rất khác nhau như Marx, Disraeli, Burton, Nerval có thể tranh luận dông dài với nhau, sử dụng tất cả những khái niệm chung chung đó mà không hề có nghi vấn gì và vẫn có thể hiểu nhau.

Cùng với sự võ mộng và một cái nhìn chung chung - nếu không nói là loạn thần kinh - về phương Đông, còn có một điều đặc thù nữa cũng thường xảy ra. Do bị biến thành một đối tượng chung, toàn thể phương Đông có thể bị biến thành minh họa cho một hình thức cụ thể của cái dị biệt. Mặc dù cá nhân người phương Đông không thể làm rung chuyển hoặc gây nhiều những phạm trù chung đã gán nghĩa lý cho tính kì quặc của anh ta, song người ta [ở phương Tây] vẫn có thể thưởng lãm cái sự kì quặc đó đơn giản vì nó là kì quặc, ví dụ, Flaubert mô tả quang cảnh của phương Đông như sau:

“Để mua vui cho đám đông, một hôm người hề của Mohamed Ali bắt một phụ nữ trong chợ Cairo, đặt chị ta lên trên một quây hàng và giao cấu công khai với chị ta trong khi ông chủ hiệu bình thản hút tẩu.”

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

“Một thầy tu Hồi giáo đã chết cách đây ít lâu - một tên ngốc - hắn đã từ lâu được người ta coi là một vị thánh mà Thượng Đế chọn sẵn; trước đó tất cả các phụ nữ Hồi giáo đã đến thăm người đó và thủ dâm cho hắn liên tục từ sáng đến tối và cuối cùng hắn chết vì kiệt sức.

Cách đây ít lâu, một santon (tu sĩ khổ hạnh) thường đi bộ qua các phố của thủ đô Cairo, hoàn toàn trần truồng nhưng đầu và dương vật có đội mũ. Khi đi, ông thường bỏ mũ khỏi dương vật và những phụ nữ vô sinh nào muốn có con thì liền chạy đến, cúi đầu xuống dưới dòng nước đi và xoa người bằng nước đi đó.”

Flaubert thành thật thú nhận rằng đó là những chuyện đặc biệt kì quái và lố bịch. Flaubert coi những quy ước xã hội mà mọi người đều biết như “... nô lệ bị đánh đập, kẻ buôn bán phụ nữ có hành vi thô bạo... những gian thương” [...] đều là “chuyện tiểu lâm cũ rích”, nhưng nay ở phương Đông chúng đã có được một ý nghĩa mới, “tươi mát, chân thực và duyên dáng”, cái ý nghĩa này không thể tái tạo lại [cho người phương Tây ở xa có thể tiếp thu] được; người ta chỉ có thể thưởng thức nó ngay tại chỗ và “đem nó về” [xứ sở châu Âu của mình] một cách rất ư đại khái. Phương Đông được người ta quan sát, bởi vì cái hành vi hầu như xúc phạm (tuy không bao giờ là quá xúc phạm) của nó xuất phát từ một bể chứa vô tận những điều kì lạ; người châu Âu, đi thăm phương Đông với lòng nhạy cảm, là người quan sát; [anh ta] không bao giờ dính líu, luôn luôn tách rời, và sẵn sàng

tìm những ví dụ mới về cái mà cuốn *Mô tả Ai Cập* gọi là “sự hưởng lạc kì lạ” [bizarre jouissance]. Phương Đông trở thành một bức tranh sống động về sự kì lạ.

Và điều hoàn toàn logic là bức tranh ấy trở thành một chủ đề đặc biệt cho các văn bản. Vậy là chu trình đã được hoàn tất: từ chỗ được phô bày trong tình hình người xem không được chuẩn bị tư tưởng trước bằng văn bản, phương Đông có thể lại như là một thứ được người ta viết ra một cách có kỉ luật, nghiêm túc. Tính ngoại lai xa lạ của nó được diễn giải, ý nghĩa của nó được giải mã, tính thù địch được thuần hóa. Tuy nhiên, cái chung được quy cho phương Đông, sự vỡ mộng mà người ta cảm thấy khi gặp gỡ phương Đông, tính kì lạ khó lí giải 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 luận cuối thế kỉ 19 đầu thế kỉ 20. Carl Becker đã lập luận rằng dù “đạo Hồi” (chú ý rằng người ta nói rất chung chung ở đây) đã thừa hưởng truyền thống Hi Lạp, nhưng nó không thể nắm vững và vận dụng truyền thống nhân văn của Hi Lạp. Hơn nữa, để thực sự hiểu đạo Hồi, trước hết phải thấy nó không phải là một đạo “gốc” mà là một cố gắng đã thất bại của phương Đông nhằm vận dụng triết học Hi Lạp mà không có cảm hứng sáng tạo như ta thấy ở châu Âu thời Phục hưng. Đối với Louis Massignon, có lẽ là người nổi tiếng và có ảnh hưởng nhất trong số các nhà Đông Phương luận hiện đại của Pháp, đạo Hồi là sự bác bỏ có hệ thống sự hiện thân của chúa, và người hùng vĩ đại nhất của đạo Hồi không phải là Mohammed hay Averroës mà là al-Hallaj, một vị thánh Hồi giáo bị những người Hồi giáo chính thống đóng đinh

vì đã cả gan nhân hình hóa đạo Hồi. Điều mà Becker và Massignon rõ ràng đã gạt ra ngoài công trình nghiên cứu của mình là tính kì dị của phương Đông, nhưng họ lại gián tiếp thừa nhận nó bằng việc cố công cố sức hợp thức hóa nó theo cách của phương Tây. Mohammed bị gạt đi, nhưng al-Hallaj lại được cho vị trí nổi bật vì đã tự coi mình là hình ảnh của chúa Jesus.

Là người phán xét phương Đông, nhà Đông Phương luận hiện đại tin và thậm chí nói rằng họ đứng khách quan bên ngoài phương Đông. Dấu hiệu của sự đứng ngoài đó là sự thiếu đồng cảm được che đậy bởi kiến thức nghề nghiệp, và nó càng được tăng cường thêm do cộng với tất cả những thái độ, cách nhìn và tâm trạng chính thống của Đông Phương luận mà tôi đã mô tả. Đông Phương của họ không phải là Đông Phương như vốn có, mà là Đông Phương như đã được Đông Phương hóa. Nói liền các chính khách châu Âu hoặc phương Tây và nhà Đông Phương luận phương Tây là một đường hình cung không đứt đoạn của kiến thức và quyền lực, nó tạo ra vành rìa của cái sân khấu chứa đựng phương Đông, vào cuối Chiến tranh thế giới thứ nhất, cả châu Phi lẫn phương Đông không hẳn là một quang cảnh tri thức mà đúng hơn là một vùng đất đặc quyền đối với phương Tây. Phạm vi của Đông Phương luận hoàn toàn ăn khớp với quy mô của đế chế, và chính sự thống nhất tuyệt đối giữa hai cái đó đã tạo nên cuộc khủng hoảng duy nhất trong lịch sử tư tưởng phương Tây về phương Đông và cách xử lí với phương Đông. Ngày nay, cuộc khủng hoảng đó vẫn còn tiếp tục.

Bắt đầu từ những năm hai mươi của thế kỉ này, trong toàn bộ Thế giới thứ ba, phản ứng đối với đế chế và chủ nghĩa đế quốc là có tính biện chứng. Vào thời gian Hội nghị Bandung năm 1955,

toàn bộ phương Đông đã giành lại được độc lập chính trị từ tay các nước đế quốc phương Tây và đối mặt với một hình thái mới của các siêu cường mang tính đế quốc, gồm Mĩ và Liên Xô. Vì không thể thừa nhận phương Đông “của họ” trong Thế giới thứ ba, Đông Phương luận giờ đây phải đối phó với một phương Đông đầy thách thức và được vũ trang về chính trị. Đông Phương luận 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 luận vốn vẫn tin rằng phương Đông không bao giờ thay đổi thì cái mới chẳng qua là cái cũ bị phản bội bởi những con người mới, những *người phương Đông không còn phương Đông nữa* [dis-Orientals] có cách hiểu lầm lạc (tôi xin phép dùng một từ mới tạo ở đây). Một phương án thứ ba, phương án xét lại, cho rằng hoàn toàn không cần có Đông Phương luận nữa. Phương án này chỉ được một thiểu số tính đến.

Theo Abdel Malek, một biểu hiện của 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 luận về các “chủng tộc phụ thuộc” thụ động và tin ở định mệnh. Thêm vào đó, còn có một 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 luận và các tư liệu vật chất được nghiên cứu, mà còn - và đây mới là cái quyết định - giữa những khái niệm, phương pháp và công cụ làm việc của khoa học xã hội nhân văn và của Đông Phương luận. Ví dụ, các nhà Đông Phương luận từ Renan đến Goldziher, MacDonald, Von Grunebaum, Gibb và Bernard Lewis đều coi đạo Hồi là “một

thể thống hợp về văn hóa” [cultural synthesis] (là cụm từ của P. M. Holt) vốn có thể được nghiên cứu riêng, tách khỏi kinh tế học, xã hội học, chính trị học của các dân tộc theo đạo Hồi. Đối với Đông Phương luận, đạo Hồi có một ý nghĩa mà Renan đã nêu một cách súc tích nhất trong luận thuyết đầu tiên của mình: để có thể hiểu được đạo Hồi một cách tốt nhất, nhất thiết phải thu nhỏ đạo Hồi lại thành “lều và bộ lạc”.

Đối với các nhà Đông Phương luận, tác động của chủ nghĩa thực dân, của tình hình thế giới, của sự phát triển lịch sử chỉ giống như những con ruồi đối với các chú bé tinh nghịch: chúng chỉ có thể bị các chú bé giết hoặc coi thường, chứ không bao giờ được coi trọng đúng mức để có thể làm phức tạp hóa cái đạo Hồi cơ bản.

Bản thân sự nghiệp của H. A. R. Gibb minh họa cho hai cách tiếp cận thay thế nhau của Đông Phương luận đối với phương Đông hiện đại. Năm 1945, Gibb đã có một số bài giảng tại Đại học Chicago. Cái thế giới mà ông khảo sát lúc đó 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, vô số 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 đầy đảo lộn và thay đổi lớn. 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 đối mặt với sự tương phản nổi bật giữa một bên là năng lực tưởng tượng thể hiện trong một số ngành của văn học

Arập và một bên là xu hướng nệ nghĩa đen, thông thái rởm thể hiện trong cách biện luận và trình bày, thậm chí cả trong khi bàn về chính các sản phẩm [văn chương] ấy. Đúng là đã có một số nhà triết học lớn trong các dân tộc Hồi giáo, vài người trong số đó là người Arập, nhưng đó là những ngoại lệ hiếm hoi. Trí óc của người Arập, bất kể là trong quan hệ với thế giới bên ngoài hay trong quan hệ với những tiến trình tư duy, thường không thể gạt bỏ được cảm thức mạnh mẽ về tính tách biệt và riêng lẻ của những sự kiện cụ thể. Theo tôi, đây là một trong những nhân tố chủ yếu khiến họ “thiếu ý thức về pháp luật”, điều được Giáo sư MacDonald coi như là một sự khác biệt đặc thù của người phương Đông.

Chính điều này giải thích cho ta điều mà người nghiên cứu phương Tây rất khó hiểu (cho đến khi họ được nghe sự giải thích của nhà Đông Phương luận Gibb) là vì sao dân Hồi giáo không thích các tiến trình tư duy của chủ nghĩa duy lí... Do vậy, việc [người Arập] bác bỏ các phương thức tư duy duy lí và đạo đức duy lợi [*utilitarian ethic*], thứ không tách rời khỏi các phương thức đó, không phải là do cái gọi là “chủ nghĩa ngu dân” của các nhà thần học Hồi giáo mà là do cái tư tưởng nguyên tử bản thể luận.⁵² cũng như tính tách bạch và riêng biệt trong trí tưởng tượng của người Arập”.

Tất nhiên, đó là Đông Phương luận thuần túy, và mặc dù chúng ta công nhận sách của Gibb chứa đựng những kiến thức phong phú về thứ đạo Hồi mang tính thiết chế, song những lệch lạc trong lời mở đầu của ông là một chứng ngại vật quan trọng

cho bất cứ ai muốn tìm hiểu về Hồi giáo hiện đại. Từ “khác biệt” có nghĩa gì một khi giới từ “với” đã bị bỏ đi đâu mất? Phải chăng chúng ta lại được yêu cầu kiểm tra lại người Hồi giáo phương Đông, cứ như là thế giới của họ, không như thế giới của chúng ta - “khác với” thế giới của chúng ta - vẫn chưa hề vượt ra khỏi thế kỉ thứ 7? Về phần bản thân Hồi giáo hiện đại, cho dù Gibb có sự hiểu biết đáng nể đối với Hồi giáo, tuy rằng còn một số điểm phức tạp, nhưng tại sao ông lại cứ phải nhìn nó với sự thù địch không thể nào giảm nhẹ được như vậy? Nếu đạo Hồi ngay từ đầu đã có nhược điểm do những khuyết tật thường hằng của nó thì [hóa ra] nhà Đông Phương luận sẽ cần phải phản đối bất cứ cố gắng nào của đạo Hồi để cải tổ đạo Hồi, bởi vì, theo ông ta, cải cách là một sự phản bội đối với đạo Hồi: đó chính là lập luận của Gibb. Vậy làm thế nào một 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 Lear*. “Tôi nói thật là họ sẽ đánh tôi, tôi nói dối là anh sẽ đánh tôi, và đôi khi tôi im miệng người ta cũng đánh tôi”.

Mười tám năm sau, Gibb giảng bài trước một cử tọa gồm những người Anh đồng bào của mình, trên tư cách 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 để nó cho các nhà Đông Phương luận được”. Như vậy, cách đề cập mới, cách thứ hai về các nhà Đông Phương luận đã được công bố, cũng như cách đề cập thứ nhất, cách 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 phương Đông mà công việc là chuẩn bị cho sinh viên đi vào ngành “viên chức và kinh doanh”. Gibb nói, điều chúng ta cần là nhà Đông Phương luận truyền thống cùng làm việc với một nhà nghiên cứu khoa học xã hội giỏi; hai người sẽ cùng làm một công trình “liên ngành”. Tuy nhiên, nhà Đông Phương luận truyền thống sẽ không lấy kiến thức lỗi thời của mình để xử lý phương Đông; hiểu biết sâu sắc của người đó sẽ dùng để nhắc nhở các đồng nghiệp chưa thông thạo về nghiên cứu khu vực rằng “vận dụng tâm lý và cơ chế của các thiết chế chính trị phương Tây vào tình hình châu Á và Arập thì chẳng khác nào phim hoạt hình Walt Disney cả.”

Trên thực tế, ý niệm này có nghĩa là khi những người phương Đông đấu tranh chống sự chiếm đóng thực dân, thì (để không rơi vào nguy cơ phim hoạt hình Walt Disney) bạn cần phải nói rằng người phương Đông không bao giờ hiểu ý nghĩa của sự tự trị theo cách “chúng ta” hiểu. Khi một số người phương Đông chống lại sự phân biệt chủng tộc còn những người khác lại phân biệt chủng tộc thì bạn phải nói rằng “về sâu xa họ đều là người phương Đông”, và [với họ] quyền lợi giai cấp, hoàn cảnh chính trị, nhân tố kinh tế hoàn toàn chẳng liên quan gì. Hay khi người Arập Palestine 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, như một nhà Đông Phương luận nổi tiếng khác, bạn nói rằng đó là người Hồi giáo chống lại các dân tộc không theo đạo Hồi, một nguyên tắc của Hồi giáo đã được coi là thiêng liêng từ thế kỷ thứ 7. Lịch sử, chính trị học và kinh tế học không quan trọng. Đạo Hồi là đạo Hồi, phương

Đông là phương Đông, và bạn nên trút bỏ mọi ý nghĩ của mình về cánh tả với lại cánh hữu, về cách mạng nọ kia, mà quay trở về mảnh đất của Walt Disney.

Trừ các nhà Đông Phương luận ra, các nhà sử học, xã hội học, kinh tế học, nhân văn học thuộc bất cứ ngành khoa học nào khác, không một ai quen với lối nói lặp đi lặp lại, những khẳng định và bác bỏ đó. Lí do rất rõ ràng. Vì cũng giống như chủ đề phổ biến của họ, Đông Phương luận không cho phép các ý tưởng làm xáo động sự yên tĩnh sâu xa của nó. Nhưng các nhà Đông Phương luận hiện đại - hoặc theo cách nói mới là các chuyên gia nghiên cứu các khu vực - lại không cố thủ một cách bị động trong các khoa ngôn ngữ. Trái lại, họ đã nghe theo lời khuyên của Gibb. Ngày nay, không thể thấy có sự khác biệt giữa hầu hết các nhà Đông Phương luận đó với các “chuyên gia” và “cố vấn” thuộc các ngành mà Harold Lasswell gọi là “khoa học về chính sách”. Vì lí do tiện lợi, nếu không phải vì lí do nào khác nữa, người ta đã sớm thừa nhận khả năng có mối liên minh quân sự-quốc gia-dân tộc-an ninh giữa một chuyên gia “phân tích tính cách dân tộc” và một chuyên gia về các thiết chế đạo Hồi chẳng hạn. Dù sao đi nữa, từ chiến tranh thế giới thứ hai, phương Tây đã phải đương đầu với một kẻ thù toàn trị thông minh đã tập hợp đồng minh trong số các quốc gia phương Đông cả tin và dễ bị lừa (các nước châu Phi, châu Á kém phát triển), vậy còn có cách nào tốt hơn để tiến công vào sườn kẻ thù bằng lợi dụng tính phi logic của trí óc người phương Đông theo những cách mà chỉ một nhà Đông Phương luận mới có thể vạch ra được? Do đó mà đã xuất hiện những thủ đoạn cao tay như kĩ thuật “cây gậy và củ cà rốt”, Liên minh vì Tiến bộ, tổ chức Hiệp ước Đông Nam Á

(SEATO), v.v., tất cả đều dựa trên “tri thức” truyền thống nay đã được điều chỉnh lại nhằm thao túng tốt hơn đối tượng giả định của mình.

Như vậy, khi làn sóng cách mạng rộ lên ở phương Đông Hồi giáo, các nhà xã hội học nhắc nhở chúng ta rằng người Ả-rập mắc bệnh “nói suông”, còn các nhà kinh tế học (là những nhà Đông Phương luận cải tiến) nói rằng đạo Hồi hiện đại không chấp nhận cả chủ nghĩa tư bản lẫn chủ nghĩa xã hội. Khi phong trào chống thực dân lan rộng và thống nhất cả thế giới phương Đông, nhà Đông Phương luận chỉ trích toàn bộ phong trào đó, nói đây không chỉ là sự phiến toái mà còn là sự lãng mạ các nền dân chủ phương Tây. Khi thế giới đứng trước nhiều vấn đề hệ trọng và nói chung quan trọng như nguy cơ chiến tranh hạt nhân hủy diệt, nguồn tài nguyên thiên nhiên khan hiếm và cạn kiệt dần, những đòi hỏi về quyền bình đẳng, công lí, công bằng về kinh tế, các nhà chính trị đã khai thác các biếm họa được ưa thích về phương Đông và nguồn cung cấp về mặt ý thức hệ các biếm họa đó không chỉ là các nhà kĩ trị hiểu biết nửa vời mà cả các nhà Đông Phương luận có học thức cao siêu. Các chuyên gia về Ả-rập huyền thoại trong Bộ Ngoại giao Mỹ cảnh báo rằng người Ả-rập có kế hoạch chiếm lĩnh 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 đang tìm cách lợi dụng sự hào phóng “của chúng ta”, nhưng họ lại bị lên án nếu [phương Tây] chúng ta “để mất họ” vào tay chủ nghĩa cộng sản hoặc nếu họ giữ nguyên các bản năng phương Đông vốn có của mình: sự khác biệt chẳng mấy có ý nghĩa.

Những thái độ Đông Phương luận đương đại đó đang tràn ngập báo chí và tâm trí dân chúng. Ví dụ, người ta đều cho rằng người Ả-rập chuyên cười lạc đà, là bọn khùng bố, bọn mũi khoằm, say mê tình dục, tham lam, và sự giàu sang không xứng đáng của họ là một sự sỉ nhục đối với nền văn minh đích thực. Ẩn đằng sau đó luôn luôn là cái ý niệm cho rằng tuy người tiêu dùng phương Tây chỉ thuộc về thiểu số song anh ta có quyền sở hữu và/hoặc tiêu dùng phần lớn tài nguyên của thế giới. Tại sao? Vì anh ta, khác với người phương Đông, anh ta là con người đích thực. Ngày nay, không có ví dụ nào tốt hơn điều mà Anwar Abdel Malek gọi là “bá quyền của thiểu số có tiền của” và thuyết lấy con người làm trung tâm kết hợp với thuyết châu Âu là trung tâm: một người phương Tây da trắng, thuộc tầng lớp trung lưu tin rằng ông ta có đặc quyền không những quản lí thế giới da màu mà còn sở hữu thế giới đó, bởi vì thế giới đó về bản chất không hoàn toàn là con người như “chúng ta”. Thật không còn có ví dụ nào đắt hơn cái tư tưởng phi nhân tính đó.

“Như tôi đã nói ở trên, theo một nghĩa nào đó, những hạn chế của Đông Phương luận là ở chỗ đã coi thường, giản lược hóa, tước đoạt tính người của một nền văn hóa, dân tộc hoặc khu vực địa lí khác. Nhưng Đông Phương luận còn đi xa hơn thế một bước: nó coi phương Đông là một thứ mà sự tồn tại của nó không những được thể hiện mà còn trước sau đều cố định trong thời gian và không gian đối với phương Tây. Đông Phương luận đã thu được những thắng lợi nổi bật trong mô tả và trọng dụng ngôn đến mức toàn bộ từng giai đoạn của lịch sử văn hóa, chính trị và xã hội của phương Đông đều được coi chỉ như

là những sự đáp ứng trước phương Tây. Phương Tây là chủ thể, tác nhân, còn phương Đông phản ứng một cách thụ động. Phương Tây là khán giả, quan tòa và bồi thẩm đoàn, phán xét mọi khía cạnh của hành vi ứng xử phương Đông. Tuy nhiên, lịch sử thế kỷ 20 đã gây ra những thay đổi nội tại ở phương Đông và cho phương Đông, và nhà Đông Phương luận bị choáng váng: họ không thể nhận thức được rằng trong một mức độ nào đó, những nhà lãnh đạo, trí thức hoặc hoạch định chính sách mới [ở phương Đông] đã rút ra được nhiều bài học từ những đau khổ và vất vả của những người tiền nhiệm. Họ cũng 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 cũng được tự do hơn nhiều trong việc định hình tương lai của đất nước mình. Họ cũng tự tin hơn nhiều và có lẽ cũng hơi hiêu chiến hơn. Họ không còn phải hoạt động với hi vọng sẽ nhận được một phán quyết thuận lợi hơn từ bồi thẩm đoàn vô hình của phương Tây. Họ không còn đối thoại với phương Tây mà là với đồng bào công dân của mình”.

Hơn nữa, nhà Đông Phương luận 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 luận 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, Palestine, Iraq, Syria, Libăng hay Yemen. Khi những lý thuyết giáo điều về đạo Hồi không có tác dụng, ngay cả đối với nhà

Đông Phương luận lạc quan quá mức theo kiểu Pangloss, người ta bèn chuyển sang một thứ biệt ngữ khoa học xã hội được Đông Phương hóa, những ý niệm trừu tượng có thể dễ chấp nhận như: giới tinh hoa, ổn định chính trị, hiện đại hóa, phát triển về thể chế - tất cả đều mang dấu ấn của Đông Phương luận 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 luận, tôi không chỉ muốn trình bày nguồn gốc của những quan điểm Đông Phương luận mà còn muốn suy ngẫm về tầm quan trọng của Đông Phương luận, vì nhiều trí thức đương đại suy nghĩ một cách đúng đắn rằng, nếu ta lơ đi một phần của thế giới mà nay rõ ràng đang ảnh hưởng đến ta thì đó sẽ là né tránh thực tế. Quá nhiều khi các nhà nhân văn học thu hẹp sự chú ý của mình vào những chủ đề nghiên cứu được chia tách một cách quá khu biệt. Họ đã không quan sát và cũng không học tập các môn nghiên cứu như Đông Phương luận, một môn có tham vọng kiên trì thấu tóm toàn bộ mọi điều về cả thế giới chứ không phải chỉ một phần hạn hẹp của thế giới ấy tỉ như một tác giả hoặc một tập hợp văn bản nhất định. Tuy nhiên, cùng với những môn học thuật “an toàn” như “lịch sử”, “văn học”, “khoa học nhân văn” và mặc dù có những nguyện vọng quá lớn, Đông Phương luận cũng dính líu đến những hoàn cảnh lịch sử thế tục và tìm cách che giấu điều đó bằng cách tỏ ra sùng bái khoa học và say mê chủ nghĩa duy lý. Người trí thức đương đại có thể học tập Đông Phương luận để làm thế nào có thể một mặt thì giới hạn hoặc mở rộng một cách thiết thực phạm vi

ngiên cứu của mình, mặt khác thì nhìn thấy được cái nền tảng của tính người (cái mà nhà thơ W. B. Yeats gọi là sự tầm thường, rác rưởi, dơ bẩn trong trái tim con người [foul-rag-and-bone shop of the heart]), nơi mà mọi văn bản, cách nhìn, phương pháp và ngành nghiên cứu ra đời, phát triển, phồn vinh và suy đồi. Thấm xét về Đông Phương luận cũng tức là đề xuất những phương thức tư duy nhằm xử lý các vấn đề phương pháp luận mà lịch sử đã nêu ra trong chủ đề của nó, phương Đông. Nhưng trước đó, chúng ta cần xem xét những giá trị nhân văn mà Đông Phương luận, do quy mô, kinh nghiệm và cấu trúc của mình, đã gạt bỏ hầu hết.

Chương II

CƠ CẤU VÀ CHUYỂN ĐỔI CƠ CẤU CỦA ĐÔNG PHƯƠNG LUẬN

“... Khi Omar, vị Nakeeb el-Ashráf (hay thủ lĩnh các hậu duệ của nhà tiên tri)... Tổ chức lễ cưới cho con gái cách đây bốn mươi lăm năm, đi đằng trước đám cưới có một chàng trai. Anh ta rạch bụng mình, lôi ra một đoạn ruột dài, đặt ruột lên trên một mâm bạc do anh ta bê. Sau khi đám rước dâu kết thúc, anh ta nhét lại ruột vào bụng, và phải nằm trên giường nhiều ngày thì mới hồi phục được từ hậu quả của cái hành động điên rồ và ghê tởm này”.

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 sự phân định của Đại hội; những xứ bảo hộ đó với lãnh thổ và biên giới được xác định và giới hạn rõ ràng, căn cứ vào quan hệ láng giềng, an ninh biên giới, sự tương đồng về tôn giáo, tập quán và quyền lợi... Sẽ toàn tâm toàn ý phục vụ quyền

cai trị của các cường quốc. Loại quyền cai trị 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 và cơ sở thương mại... Mỗi cường quốc thực hiện một sự bảo trợ vũ trang và văn minh đối với vùng đất bảo hộ của mình, đảm bảo sự tồn tại của vùng đất đó và các yếu tố dân tộc của nó, dưới ngọn cờ của một dân tộc mạnh hơn...”

Alphonse de Lamartine, trong cuốn *Cuộc viễn du phương Đông*

HOẠCH ĐỊNH LẠI BIÊN GIỚI, XÁC ĐỊNH LẠI CÁC VẤN ĐỀ, THẾ TỤC HÓA TÔN GIÁO

Gustave Flaubert mất năm 1880, khi chưa viết xong cuốn tiểu thuyết bách khoa hài hước *Bouvard và Pécuchet* nói về sự xuống cấp của kiến thức và sự điên rồ, ngu xuẩn của con người. Tuy nhiên, những nét chủ yếu trong tầm nhìn của ông là khá rõ ràng, và điều này được sự hỗ trợ của nhiều tình tiết trong cuốn tiểu thuyết. Hai viên thư kí đó là thành viên giai cấp tư sản, và do một trong hai người đột nhiên được thừa hưởng một khoản tiền lớn theo di chúc, cả hai quyết định rời thành phố về sống ở một trang trại vùng quê và “làm tất cả những gì chúng ta thích”. Flaubert mô tả trải nghiệm của hai người này: họ đã tiến hành một cuộc du ngoạn về lí thuyết và thực tiễn qua nông nghiệp, lịch sử, hóa học, giáo dục, khảo cổ, văn học, và luôn luôn nhận được những kết quả chẳng mấy khả quan; họ đi qua các lĩnh vực học thuật như những kẻ du hành đi qua thời gian và kiến thức, ném trải những thất vọng, thất bại, chán chường của những người nghiệp dư thiếu nguồn cảm hứng. Trên thực tế, những gì họ đi qua chính là những trải nghiệm vỡ mộng của thế kỉ 19, trong đó, theo lời Charles Morazé, những “người tư sản đi chinh phục” lại trở thành nạn nhân hiểu rõ sự bất tài, kém cỏi của bản thân mình. Mọi nhiệt tình đều trở thành những câu sáo cũ chán ngán, mọi ngành học thuật hay loại hình kiến thức cũng

chuyển từ hi vọng và sức mạnh thành lộn xộn, tàn lụi và đau buồn.

Trong số các phác thảo của Flaubert cho đoạn kết luận của bức tranh toàn cảnh nỗi thất vọng này có hai điểm đáng cho chúng ta đặc biệt quan tâm. Hai người đó đã tranh luận về tương lai của nhân loại. Pécuchet nhìn “tương lai của nhân loại qua kính đen”, còn Bouvard thì thấy tương lai sẽ “tươi sáng”.

“Con người hiện đại đang tiến lên, châu Âu sẽ được châu Á làm cho phục hồi, tái sinh [regenerated]. Quy luật của lịch sử là nền văn minh đi từ phương Đông sang phương Tây... Cuối cùng, hai hình thức của nhân tính sẽ được gắn với nhau”.

Tiếng vang rõ rệt từ ý kiến của Quinet tiêu biểu cho sự bắt đầu của thêm một chu kì khác trong số những chu kì nhiệt tình và vỡ mộng mà cả hai người sẽ trải qua. Các ghi chú của Flaubert cho thấy, cũng như mọi dự đồ khác của ông, dự đồ được dự kiến trước này của Bouvard đã bị thực tiễn chặn đứng một cách phũ phàng - và lần này đó là sự xuất hiện đột ngột của những viên cảnh sát tố cáo Bouvard phạm tội truy lạc trác táng. Tuy nhiên, sau đó ít dòng xuất hiện điểm quan tâm thứ hai. Cả hai người thú nhận với nhau rằng họ đều có mong muốn bí mật là trở thành những người chép thuê. Thế là họ sắm một cái bàn hai ngăn, mua sách, bút chì, tẩy và bắt tay vào việc. Từ chỗ muốn tốt và áp dụng kiến thức một cách ít nhiều trực tiếp, cuối cùng cả Bouvard lẫn Pécuchet đã thu nhỏ lại chỉ còn là những người sao chép một chiều các văn bản mà không phê phán.

Tuy cách nhìn của Bouvard rằng châu Âu sẽ được châu Á tái sinh chưa được trình bày một cách đầy đủ, nhưng điều đó (và những gì được đưa đến trên bàn của người sao chép) có thể được giải thích theo một số cách quan trọng. Giống như nhiều cách nhìn khác của hai nhân vật trên, cách nhìn này mang tính toàn cầu và tái xây dựng, thể hiện cảm nghĩ của Flaubert cho rằng thế kỉ 19 có ý thích muốn xây dựng lại thế giới theo một cách nhìn đầy trí tưởng tượng, đôi lúc cũng có kèm theo kĩ thuật khoa học đặc biệt. Trong số những cách nhìn của Flaubert có chủ nghĩa không tưởng của Saint Simon và Fourier, việc tái sinh loài người một cách khoa học theo hình dung của Comte, cùng các tôn giáo kĩ 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 ra.¹ Trong suốt cuốn tiểu thuyết của Flaubert, hai nhân vật Bouvard và Pécuchet đi theo sự nghiệp của các nhân vật trên; rồi thì, sau khi làm hỏng các sự nghiệp đó, họ chuyển sang đi tìm những quan điểm và sự nghiệp mới hơn nhưng không có kết quả.

Nguồn gốc của những tham vọng xét lại đó đều có tính lãng mạn theo một cách rất đặc thù. Ta cần nhớ rằng đại bộ phận của dự án tinh thần và tri thức vào cuối thế kỉ 18 là một học thuyết thần học đã được tái xây dựng mà M. H. Abrams gọi là chủ nghĩa siêu tự nhiên có tính tự nhiên [*natural supernaturalism*]. Trong thế kỉ 19, loại tư tưởng đó được triển khai bởi những thái độ điển hình cho thế kỉ này mà Flaubert đã châm biếm qua tác phẩm

Bouvard và Pécuchet. Do đó, khái niệm phục hồi và làm tái sinh [regenerate] là có ý nói về một khuynh hướng rõ ràng là lãng mạn chủ nghĩa, tiếp sau chủ nghĩa duy lý và phép xử sự đúng đắn của thời đại Khai sáng... muốn trở về kịch thuần túy và những huyền bí siêu duy lý của truyện kể và các học thuyết Thiên chúa giáo, những xung đột dữ dội và đảo lộn đột ngột trong cuộc sống nội tâm Thiên chúa giáo, đi vào những cực đoan của hủy diệt 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 thiên đường được tái hồi, v.v. Nhưng vì các nhà văn Lãng mạn tất yếu sống sau thời kì Khai sáng, nên họ đã làm hồi sinh lại các vấn đề xưa cũ đó với một sự khác biệt: họ đã tiến hành cứu vớt cái tổng quan của lịch sử và số phận loài người, các hệ hình về sinh tồn [existential paradigms], những giá trị cơ bản của di sản tôn giáo của họ, bằng việc phục hồi tất cả các thứ đó theo một cách sao cho chúng có thể được chấp nhận về mặt trí tuệ cũng như phù hợp về mặt tình cảm vào lúc này.

Điều mà Bouvard suy nghĩ - châu Âu được tái sinh, phục hồi do châu Á - là một ý tưởng lãng mạn có ảnh hưởng rất lớn. Ví dụ, Friedrich Schlegel và Novalis đã hồi sinh đồng bào mình và người châu Âu nói chung nên nghiên cứu Ấn Độ một cách tỉ mỉ, vì theo họ chính nền văn hóa và tôn giáo Ấn Độ mới có thể đánh bại được chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa cơ giới (và chủ nghĩa cộng hòa) của nền văn hóa phương Tây. Và từ sự đánh bại này sẽ nảy sinh một châu Âu mới, sinh lực được phục hồi: hình ảnh trong Kinh Thánh về chết, tái sinh và cứu rỗi là rất rõ ràng trong lời khuyên dụ này. Hơn nữa, dự án Đông Phương luận theo lối Lãng mạn không phải chỉ là ví dụ cụ thể cho một xu hướng

chung; nó còn là nhân tố mạnh mẽ định hình bản thân khuynh hướng đó, như Raymond Schwab đã lập luận đầy sức thuyết phục trong cuốn *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 hiện đại. Như vậy, bất kì 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 chu du đã đem trở lại cho châu Âu ý thức về sứ mệnh thiêng liêng mà nó đã mất. Chính cái ý thức này đã được các tôn giáo thế tục về sau mà Flaubert mô tả tiếp tục hiện thực hóa trong thế kỉ 19. Không kém hơn Schlegel, Wordsworth và Chateaubriand, ông August Comte, giống như Bouvard, là người đề xướng và hỗ trợ một huyền thoại thế tục hậu Khai sáng mà đề cương rõ ràng mang tính Thiên chúa giáo.

Qua việc để cho hai nhân vật Bouvard và Pécuchet điếm lại các quan điểm xét lại từ phần đầu đến phần cuối bị hạ thấp giá trị một cách hài hước, Flaubert đã lưu ý chúng ta về một nhược điểm chung mang tính người của mọi dự án. Ông thấy rõ ràng đằng sau cái kiến thức được thu nhận “châu Âu được phục hồi, tái sinh do châu Á” có ẩn náu một sự ngạo mạn quỷ quyệt, cả “châu Âu” lẫn “châu Á” đều chẳng là gì nếu như không có kĩ thuật của các nhà tư tưởng nhìn xa trông rộng nhằm biến các vùng lãnh thổ rộng lớn thành những thực thể [mà họ] có thể xử lí và kiểm soát. Do đó, về cơ bản, châu Âu và châu Á [ở đây] là châu Âu của chúng ta và châu Á của chúng ta, ý chí và sự tái hiện của chúng ta như Schopenhauer đã nói. Các quy luật lịch sử trên thực tế là quy luật của các nhà sử học, cũng như “hai hình thức của nhân loại” đã khiến người ta không mấy chú ý đến bản thân thực tại

mà chủ yếu là chú ý đến việc châu Âu có khả năng làm cho những sự phân biệt giả tạo trở nên có vẻ tất yếu. Còn phần nửa kia của đoạn câu “rốt cuộc sẽ có thể gần lại với nhau” được Flaubert dùng là để chế nhạo sự lãnh đạm thoải mái của khoa học đối với thực tại, một thứ khoa học đã mổ xẻ, phân tích tỉ mỉ và gắn kết các thực thể người theo kiểu cứ như đó chỉ là những vật không có sự sống, giống như vật chất trơ. Không phải Flaubert chế giễu mọi khoa học. Cái mà ông chế giễu là thứ khoa học đầy nhiệt tình của châu Âu, một nhiệt tình như của Đảng cứu thế; những thắng lợi của nó gồm các cuộc cách mạng bị thất bại, các cuộc chiến tranh, sự áp bức, và sự ham thích vô phương cứu chữa muốn thúc đẩy việc thực thi ngay tức khắc những ý tưởng to lớn, có tính sách vở và viễn vông. Điều mà cái khoa học hoặc kiến thức ấy không bao giờ tính đến là sự ngây thơ xấu xa đã ăn sâu bén rễ và trở nên vô thức của nó và sự thật là 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 tại là đúng như nhà khoa học bảo nó phải thế, và nhà khoa học có phải là người ngốc hay ảo tưởng hay không chẳng phải là điều quan trọng. Bouvard (hay những người suy nghĩ như anh ta) không thể thấy rằng phương Đông có thể không muốn hồi sinh châu Âu, hoặc châu Âu sẽ không muốn hòa mình một cách dân chủ với những người châu Á da vàng hoặc da nâu. Nói tóm lại, nhà khoa học như vậy không thừa nhận rằng trong khoa học của mình có một ý chí ích kỉ muốn nắm quyền lực và chính ý chí đó đã thúc đẩy những cố gắng của ông và làm sa đọa những tham vọng của ông.

Tất nhiên, Flaubert đã cố tình làm cho hai nhân vật ngu ngốc của mình vấp phải những khó khăn đó. Bouvard và Pécuchet đã học được rằng không nên lá mặt lá trái, trong cả ý tưởng lẫn trong thực tiễn. Cuốn tiểu thuyết kết thúc bằng hình ảnh hai con người đó giờ đây cam lòng sao chép trung thành những ý tưởng họ ưa thích từ sách sang trang giấy. Kiến thức không còn đòi hỏi phải được vận dụng vào thực tế; kiến thức là cái được truyền đạt một cách thâm lặng, không có bình luận, từ văn bản này sang văn bản khác. Các ý tưởng được truyền bá và phổ biến một cách khuyết danh, được nhắc lại mà không nêu nguồn gốc, và trở thành (theo nghĩa đen) những ý tưởng được thụ nhận [idées reçues]: điều quan trọng là những ý tưởng đó đang tồn tại, để 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 Pécuchet đã tóm lược cấu trúc hiện đại đặc thù của Đông Phương luận mà dù sao là một môn trong số các đức tin thế tục (và hầu như mang tính tôn giáo) của tư duy châu Âu thế kỷ 19. Chúng tôi đã nêu đặc điểm phạm vi chung của tư duy về phương Đông vốn đã được truyền đạt lại qua các thời Trung cổ và thời Phục hưng, và đối với tư duy đó thì đạo Hồi chủ yếu là phương Đông. Tuy nhiên, trong thế kỷ 18, đã xuất hiện một số nhân tố mới, đan xen, gợi ý cho ta thấy về giai đoạn Phúc Âm sắp tới mà các đường nét chính sẽ được Flaubert tái tạo về sau.

Một, vì phương Đông đang được mở rộng, vượt 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 mở rộng những khám phá về phần còn lại của thế giới. Ảnh hưởng ngày càng tăng của văn

chương du kí, những chuyện thêu dệt về các xứ không tưởng, những chuyến đi truyền đạo, các tường thuật khoa học... đã làm cho người [phương Tây] nhìn thấy phương Đông một cách sâu rộng hơn. Tri thức của Đông Phương luận phần lớn dựa vào các phát hiện phong phú về phương Đông của Anquetil và Jones trong phần thứ ba của thế kỉ 18, nhưng cần phải xét những phát hiện đó trong bối cảnh rộng hơn là các hoạt động của Cook và Bougainville, những chuyến đi của Tournefort và Adanson, sách của chủ tịch de Brosses *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 Mĩ, tường thuật về các cuộc thám hiểm của William Dampier, những chuyện đồn đoán về những người khổng lồ, những người ở xứ Patagonia, những người man rợ, những thổ dân, những 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, trước sau như một, đều có châu Âu là trung tâm, ở đó người châu Âu có đặc quyền là người quan sát chủ yếu (hoặc là đối tượng chủ yếu bị quan sát, như trong cuốn sách của nhà văn Anh Goldsmith *Công dân của thế giới*. Bởi vì ngay cả khi châu Âu đang tiến ra bên ngoài, ý thức của châu Âu về sức mạnh văn hóa của mình chỉ càng được tăng cường. Qua những câu chuyện kể của các nhà du lịch, chứ không chỉ qua hoạt động của các tổ chức lớn như các công ti Đông Ấn, người ta đã tạo ra các thuộc địa và dựng nên thứ quan điểm coi chủng tộc của mình là ưu việt hơn các chủng tộc khác.

Mặt khác, một thái độ hiểu biết hơn đối với những cái ngoại lai và hấp dẫn đã được hỗ trợ không chỉ bởi các nhà du lịch và

thám hiểm, mà cả các nhà sử học. Đối với các nhà sử học, những trải nghiệm của châu Âu có thể so sánh một cách có lợi với các nền văn minh khác, cổ xưa hơn. Trào lưu mạnh mẽ đó về nhân chủng học lịch sử trong thế kỉ 18 đã được các học giả mô tả là sự đối đầu giữa các vị thánh; thế nghĩa là Gibbon có thể đã rút được bài học về sự suy tàn của đế chế La Mã thông qua sự đi lên của đạo Hồi, cũng như Vico đã có thể hiểu nền văn minh hiện đại qua cái đẹp man dã, đầy chất thơ của cái thuở ban đầu của nó. Trong khi các nhà sử học thời Phục hưng đánh giá một cách cứng nhắc rằng phương Đông là kẻ thù, thì các học giả thế kỉ 18 lại đối mặt với những sự khác biệt, độc đáo của phương Đông với thái độ ít thiên vị hơn và có một số cố gắng hầu xử lí trực tiếp các tư liệu gốc của phương Đông, có lẽ vì kĩ thuật đó sẽ giúp một người châu Âu tự hiểu mình hơn. Điều này được minh họa qua việc George Sale dịch kinh Koran và phần thuyết minh sơ bộ của ông đi kèm theo bản dịch đó minh họa rõ sự thay đổi này. Khác với những người tiền nhiệm, Sale cố gắng viết về lịch sử Arập bằng cách sử dụng các nguồn Arập. Hơn nữa, ông để cho các nhà bình luận Hồi giáo tự phát biểu về văn bản thiêng liêng đó. Ở Sale, cũng như trong suốt thế kỉ 18, phương pháp so sánh đơn giản là giai đoạn đầu của các môn học thuật so sánh (ngữ văn, giải phẫu, án lệ, tôn giáo) mà sau đó sẽ trở thành niềm tự hào về phương pháp luận của thế kỉ 19.

Nhưng một số nhà tư tưởng có xu hướng đi xa hơn nghiên cứu so sánh và các công trình khảo cứu có tính phán xét về loài người như từ “Trung Hoa đến Pêru”, bằng cách [cố gắng] thấu hiểu [đối tượng] dựa trên sự đồng cảm [*sympathetic identification*]. Đó là nhân tố thứ ba trong thế kỉ 18 chuẩn bị mở

đường cho Đông Phương luận hiện đại. Cái mà ngày nay ta gọi là “khoa học về quy luật lịch sử” là một ý tưởng có từ thế kỉ 18; Vico, Herder và Hamann và nhiều học giả khác tin rằng mọi nền văn hóa đều có sự nhất quán về mặt quan hệ hữu cơ và nội bộ, đều gắn bó với nhau bằng một tinh thần, một thiên tính [*genius, klima*], tức một ý tưởng dân tộc mà người nước ngoài chỉ có thể thâm nhập được bằng một hành vi đồng cảm mang tính lịch sử [*by an act of historical sympathy*] Tác phẩm của Herder *Tư tưởng triết lí của lịch sử loài người* [*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*] (1784-1791) đã trình bày tổng quan về các nền văn hóa khác nhau, mỗi nền văn hóa đều có một tinh thần sáng tạo theo hướng khép kín, không cởi mở [*inimical*], và chỉ người quan sát nào đã hi sinh các thành kiến của mình thì mới mong đạt tới sự thấu hiểu tinh tế [*einführung*] về nó. Thâm nhuần ý thức lịch sử có tính dân túy và đa nguyên do Herder và những người khác nêu ra, một trí tuệ của thế kỉ 18 có thể chọc thủng bức tường giáo điều chắn giữa phương Tây và đạo Hồi và thấy được những yếu tố ẩn kín trong quan hệ gần gũi giữa mình và phương Đông. Napoléon là một ví dụ nổi tiếng về sự thấu hiểu thông qua đồng cảm (thường là có tính chọn lọc) này. Mozart là một ví dụ khác. Vở opera *cây sáo thần* (trong đó các điều luật của Hội Tam Điểm trộn lẫn với những viễn tượng về một phương Đông hòa hiếu) và vở *Bị bắt cóc khỏi Seraglio* khẳng định rằng có một hình thức nhân tính đầy bao dung rộng lượng ở phương Đông, và chính điều này, hơn cả cái sở thích có tính thời thượng về âm nhạc “Thổ Nhĩ Kỳ”, đã lôi kéo và làm cho Mozart có cảm tình đối với phương Đông.

Tuy nhiên, rất khó tách bạch được những cảm nhận trực giác như của Mozart về phương Đông ra khỏi toàn bộ những cách tái hiện phương Đông trong thời tiền Lãng mạn và Lãng mạn như thể [phương Đông là] một xứ lạ đầy những điều hấp dẫn. Đông Phương luận được công chúng ưa chuộng vào cuối thế kỉ 18 và đầu thế kỉ 19 đã thành “mốt” rất phổ biến. Nhưng ngay cả mốt phổ biến đó, được dễ dàng thấy trong các tác phẩm của William Beckford, Byron, Thomas Moore và Goethe, cũng không thể đơn giản tách rời khỏi mối quan tâm đối với những truyện kể Gothic, các văn thơ điền viên Trung cổ rởm, các lối nhìn về cái đẹp man dã [*barbaric splendor*] và sự tàn ác. Như vậy, trong một số trường hợp, cách tái hiện về phương Đông có thể có nhiều cái chung với những nhà tù của Piranesi, ở trường hợp khác thì với những cảnh trí xa hoa của Tiepolo, ở trường hợp khác nữa thì với vẻ nguy nga lạ lẫm của những bức tranh cuối thế kỉ 18. Sau đó, vào thế kỉ 19, trong tác phẩm của Delacroix và hàng chục họa sĩ người Pháp và người Anh khác, tranh với chủ đề phương Đông đã phát triển cách tái hiện này thành biểu hiện thị giác và khiến cho nó có một cuộc sống riêng (tiếc thay, quyển sách này không thể trình bày dài được). Thích khoái lạc, hứa hẹn, khủng bố, nguy nga tráng lệ, thú điền viên, năng lượng dồi dào: phương Đông với tư cách một hình tượng [*figure*] trong trí tưởng tượng của nhà Đông Phương luận thời tiền Lãng mạn, tiền kĩ thuật của châu Âu cuối thế kỉ 19 trên thực tế là có tính chất giống như con tắc kè hoa - dễ thay đổi màu sắc, cái gọi là [tính chất] “phương Đông”. Nhưng cái phương Đông với hình dáng thay đổi xoành xoạch đó sẽ bị thu hẹp đi nhiều sau khi Đông Phương luận có tính học thuật [*academic*] ra đời.

Nhân tố thứ tư chuẩn bị cho cấu trúc Đông Phương luận hiện đại là có sự thôi thúc phải sắp xếp thiên nhiên và con người thành các loại hình. Những tên tuổi lớn nhất dĩ nhiên là Linnaeus và Buffon, nhưng tiền trình trí tuệ mà qua đó sự phát triển về cơ thể (và ít lâu sau là phát triển về cảm xúc, trí tuệ và tinh thần) - sự vật chất hóa điển hình của một đối thể - có thể được chuyển hóa từ một cảnh quan thuần túy thành một sự đo đạc chính xác các nhân tố đặc thù, tiền trình đó đã trở nên rất phổ biến. Linnaeus nói rằng mỗi ghi chú về một dạng tự nhiên “đều phải là một sản phẩm của số lượng, hình thức, tỉ lệ, hoàn cảnh”, và, thực vậy, nếu đọc tác phẩm của Kant hay Diderot hay Johnson, ta thấy ở mọi nơi đều có xu hướng tương tự là nhân mạnh [hay “kịch tính hóa”, *dramatize*] các đặc điểm chung, thu gọn những số lượng rất lớn các đối thể thành một số lượng nhỏ những loại hình mà ta có thể sắp xếp thứ tự và mô tả được. Trong lịch sử tự nhiên, trong nhân chủng học, trong khái quát chung về văn hóa, mỗi loại hình đều có một tính chất (hay đặc tính) riêng biệt, nó cung cấp cho người quan sát một sự định danh [*a designation*] cụ thể mà Foucault gọi là “nguồn được kiểm soát” [*a controlled derivations*]. Những loại hình và đặc tính đó đều thuộc vào một hệ thống, một mạng lưới các khái quát có liên quan. Như vậy:

“... mọi sự định danh đều phải được đạt tới thông qua mỗi quan hệ nào đó với mọi tên gọi khác có thể có. Biết rõ những gì liên quan thực sự đến một cá thể có nghĩa là nắm được sự phân loại - hoặc khả năng phân loại - mọi cá thể khác” [*all designation must be accomplished by*

means of a certain relation to all other possible designations. To know what properly appertains to one individual is to have before one the classification - or the possibility of classifying - all others].”.²

Trong trước tác của các nhà triết học, sử học, bách khoa, nhà tiểu luận, người ta thấy xu hướng qua-đặc-tính-mà-định-danh này xuất hiện như là cách phân loại về tâm sinh lí. Ví dụ, có những người hoang dã, người châu Âu, người châu Á, v.v. Điều này dĩ nhiên là có trong tác phẩm của Linnaeus, và cả của Montesquieu, Johnson, Blumenbach, Soemmerring và Kant. Các đặc điểm về tâm sinh lí được phân bố tương đối đồng đều: Người Mỹ bản địa “da đỏ, nóng tính, thẳng thắn”; người châu Á “da vàng, u sầu, cứng nhắc”; người châu Phi “da đen, lạnh lùng, lơ đãng”. Song những cách định danh đó ngày càng được công nhận vào cuối thế kỉ 19 khi chúng được gắn liền với tính cách trên cơ sở là nguồn gốc, loại hình gen [tức là, những cách định danh vừa nói ở trên, những khái quát rất chung chung về tính cách các chủng tộc như trên chẳng hạn, được coi là gắn liền với cơ sở di truyền - ND]. Chẳng hạn, ở Vico và Rousseau, sức mạnh của sự khái quát về tâm sinh lí được gia tăng nhờ cách trình bày chính xác những hình tượng người đầy kịch tính, hầu như nguyên mẫu - người nguyên thủy, người khổng lồ, người anh hùng - như là nguồn cội sinh ra những vấn đề tinh thần, triết lí và thậm chí ngôn ngữ ngày nay. Bằng cách đó, khi nói đến người phương Đông, người ta nói đến các đặc điểm phổ quát mang tính di truyền như là trạng thái “nguyên thủy”, các đặc tính nguyên sơ, và bối cảnh tinh thần cụ thể của anh ta.

Bốn nhân tố mà tôi đã mô tả - bành trướng, đối đầu lịch sử, đồng cảm, xếp loại - là các trào lưu tư tưởng của thế kỉ 18, và các cấu trúc trí tuệ cụ thể và thể chế của Đông Phương luận hiện đại tùy thuộc vào sự hiện diện của các nhân tố đó. Nếu không có các trào lưu đó thì Đông Phương luận như ta thấy hiện nay 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 cách nhìn nhận và phán xét có tính tôn giáo hạn hẹp mà cho đến bây giờ phương Tây Thiên chúa giáo vẫn áp dụng đối với nó. Nói cách khác, Đông Phương luận hiện đại xuất phát từ những nhân tố thể tục hóa của nền văn hóa châu Âu thế kỉ 18. Một là, sự bành trướng của “phương Đông” [trong cách hiểu và tâm thức của người phương Tây] xa hơn về phía Đông về mặt địa lí và lùi sâu hơn về mặt thời gian đã tạm thời nổi lỏng, thậm chí làm tiêu tan khá nhiều cái khuôn khổ phương Đông bó hẹp trong Kinh Thánh. Các cơ sở tham khảo không còn bao gồm chỉ mỗi đạo Thiên Chúa, đạo Do Thái, với niên lịch và phạm vi địa lí khá khiêm tốn, mà bao gồm cả Ấn Độ, Trung Quốc, Nhật Bản, vùng Sumer, đạo Phật, ngôn ngữ Sanskrit, đạo Zoroastra và Manu. Hai là, khả năng xử lí về mặt lịch sử (chứ không phải bằng cách thu nhỏ [diện vấn đề], coi đó chỉ là một chuyên mục của chính trị nhà thờ) các nền văn hóa không phải châu Âu và không phải Do Thái- Thiên Chúa giáo đã được tăng cường vì bản thân lịch sử lúc này đã được quan niệm một cách cấp tiến hơn trước. Hiểu châu Âu một cách đúng đắn cũng có nghĩa là hiểu được những mối quan hệ khách quan giữa châu Âu với những biên giới về lịch đại và văn hóa mà trước đây châu Âu không với tới được. Theo một nghĩa nào đó, ý tưởng của John de Segovia về “hội

ngiht” [contraferentia] giữa phương Đông và châu Âu đã được thực hiện nhưng hoàn toàn theo cách thể tục. Gibbon có thể coi Mohammed là một nhân vật lịch sử đã ảnh hưởng đến châu Âu, chứ không phải là một con quỷ dữ đứng chênh vênh giữa một bên là ảo thuật và một bên là tiên tri giả hiệu. Ba là, sự đồng cảm có chọn lọc với những vùng đất và nền văn hóa không phải của mình đã làm xói mòn tính ngoan cố của cái ngã và căn tính, vốn đã bị phân cực thành một cộng đồng những người sùng đạo chiến đấu chống lại các lũ dã man. Biên giới của châu Âu không còn như là một loại cửa khẩu hải quan; những ý niệm về sự liên kết giữa người với người và khả năng của con người đã đạt được một vị thế chính danh rất rộng rãi (chứ không phải là tính chính danh bó hẹp trong từng địa phương). Bốn là, các cách phân loại loài người đã được nhân lên một cách có hệ thống do khả năng định danh và quy nguồn gốc đã trở nên tinh vi đến mức vượt ra ngoài những phạm trù hạn hẹp của Vico [dân tộc phi Do Thái, theo Thiên chúa giáo, thiêng liêng]; [những cách phân loại dựa trên] chủng tộc, màu da, nguồn gốc, khí chất, tính cách, các loại hình đã trở nên áp đảo lối phân biệt giữa một bên là người theo Thiên Chúa giáo còn một bên là tất cả những người còn lại.

Nhưng nếu những nhân tố có quan hệ với nhau này thể hiện một khuynh hướng thể tục hóa, điều đó không có nghĩa là các mẫu hình tôn giáo cũ trong lịch sử loài người và số phận loài người và các “hệ hình hiện sinh” [existential paradigms] đã đơn giản bị gạt bỏ. Trái lại, chúng đã được tái hình thành, tái triển khai, tái phân bố trong các khuôn khổ thể tục vừa được nêu trên. Bất cứ ai nghiên cứu về phương Đông đều cần có vốn từ vựng thể tục phù hợp với những khuôn khổ đó. Tuy nhiên, đầu

Đông Phương luận đã cung cấp từ vựng, hệ thống khái niệm, các kĩ thuật (đây chính là điều mà Đông Phương luận đã làm và chính là thực chất của Đông Phương luận từ cuối thế kỉ 18), nó vẫn duy trì - như một dòng chảy không hề bị gạt đi trong diễn ngôn của nó - một thôi thúc mang tính tôn giáo đã được tái cấu trúc, một chủ nghĩa siêu tự nhiên được tự nhiên hóa *a reconstructed religious impulse, a naturalized supernaturalism*]. Điều tôi sẽ cố gắng trình bày là sự thôi thúc này trong Đông Phương luận vốn nằm ngay trong quan niệm của nhà Đông Phương luận về bản thân mình, về phương Đông và về ngành nghiên cứu của mình.

Nhà Đông Phương luận hiện đại cho mình là người anh hùng giải phóng phương Đông khỏi sự tối tăm, cô biệt và xa lạ mà nhà Đông Phương luận đã phát hiện một cách đúng đắn. Qua nghiên cứu, nhà Đông Phương luận đã tái cấu trúc các ngôn ngữ, phong tục, thậm chí tâm thế đã mất đi hoặc bị lãng quên của phương Đông, giống như Champollion đã tái cấu trúc chữ tượng hình Ai Cập từ tảng đá Rosetta. Những kĩ thuật khu biệt của Đông Phương luận - từ vựng học, ngữ pháp, dịch thuật, giải mã văn hóa - đã phục hồi, bổ sung và cụ thể hóa, và tái khẳng định các giá trị của phương Đông cổ đại và cổ điển cũng như các môn học thuật truyền thống như ngữ văn, lịch sử, tu từ và luận chiến học thuật. Nhưng trong quá trình đó, phương Đông và các bộ môn Đông Phương luận đã thay đổi một cách biện chứng, bởi vì chúng không tồn tại được trong hình dạng khởi thủy. Phương Đông, ngay cả dưới hình thức “cổ điển” mà nhà Đông Phương luận thường nghiên cứu, đã được hiện đại hóa, được phục hồi [để có thể thích ứng với] hiện tại; cả những bộ môn truyền thống

cũng được đưa vào nền văn hóa đương đại. Tuy nhiên, cả hai đều mang dấu vết của quyền lực - cái quyền lực hồi sinh, trên thực tế là tạo ra phương Đông, cái quyền lực nằm trong những kĩ thuật khoa học mới, tiên tiến về ngữ văn và khái quát hóa nhân chủng học. Nói tóm lại, sau khi đưa phương Đông vào thế giới hiện đại, nhà Đông Phương luận có thể đề cao phương pháp và vị trí của mình như một nhà sáng tạo thế tục, một người đã tạo nên những thế giới mới giống như Thượng Đế từng tạo nên các thế giới cũ. Còn về việc tiếp tục đưa những phương pháp và những vị trí đó đi xa hơn cả cuộc đời của từng cá nhân nhà Đông Phương luận, thì sẽ có một truyền thống thế tục về sự liên tục, một trật tự thế tục của những nhà phương pháp luận nghiêm túc, tình anh em của họ không dựa trên quan hệ máu mủ mà là trên một diễn ngôn chung, một thực tiễn, một thư viện, một tập hợp ý kiến được thụ nhận, tóm lại là một bài thánh ca chung cho tất cả những ai đã tham gia đội ngũ này. Flaubert đã đủ tiên tri để thấy rằng với thời gian nhà Đông Phương luận hiện đại sẽ trở thành những người sao chép, giống như Bouvard và Pécuchet; nhưng trong những ngày đầu, trong sự nghiệp của những người như Silvestre de Sacy và Ernest Renan, cái nguy cơ đó [nhà Đông Phương luận chỉ còn là nhà sao chép đơn thuần] vẫn còn chưa rõ rệt.

Luận điểm của tôi là những khía cạnh chủ yếu trong lí thuyết và thực tiễn Đông Phương luận hiện đại (mà từ đó bắt nguồn Đông Phương luận ngày nay) có thể được hiểu không phải như 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 thế tục hóa, được sắp xếp lại, được cấu trúc lại bởi các môn học ngữ

văn, và sau đó, các cơ cấu trên đã được tự nhiên hóa, hiện đại hóa, thể tục hóa và trở thành những thứ thay thế (hoặc phiên bản) của chủ nghĩa siêu tự nhiên của đạo Thiên chúa. Dưới hình thức các văn bản và ý tưởng mới, phương Đông đã được làm cho 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 luận hiện đại, nhưng chính thế hệ sau họ đã làm cho Đông Phương luận hiện đại trở thành một lĩnh vực, một nhóm ý tưởng, một diễn ngôn. Nếu ta coi cuộc viễn chinh của Napoléon (1798-1801) là một loại trải nghiệm đầu tiên về khả năng làm cho Đông Phương luận hiện đại ra đời, 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, những người sáng tạo ra một truyền thống và là tổ tiên của tình anh em trong Đông Phương luận. Điều mà Sacy, Renan và Lane đã làm là đặt Đông Phương luận trên một cơ sở khoa học và suy lí. Điều này bao gồm không chỉ tấm gương lao động của họ mà còn cả việc sáng tạo một khối từ vựng và ý tưởng mà bất kì ai muốn trở thành nhà Đông Phương luận đều có thể sử dụng. Việc họ khởi đầu Đông Phương luận là một thành tựu đáng kể: nó đã tạo ra được một khối lượng thuật ngữ khoa học chuyên ngành; nó xóa bỏ bóng tối và mang lại một hình thức soi sáng đặc biệt cho phương Đông; nó dựng lên hình ảnh nhà Đông Phương luận như một quyền lực trung tâm cho phương Đông; nó hợp pháp hóa một loại nghiên cứu Đông Phương luận đặc biệt, có tính đồng bộ đặc thù; nó đưa vào lưu hành về mặt văn hóa một dạng diễn ngôn phổ biến mà theo đó từ nay phương Đông sẽ được người ta nói hộ cho-, và, trên hết, công việc của những người đi

tiên phong đã tạo ra một lĩnh vực nghiên cứu và một nhóm ý tưởng; và đến lượt mình lĩnh vực này có thể làm hình thành một cộng đồng học giả mà dòng dõi, truyền thống và tham vọng vừa có tính hướng nội [khu biệt] trong lĩnh vực này lại vừa đủ tính hướng ngoại để phục vụ uy tín chung. Trong thế kỉ 19, châu Âu càng xâm phạm phương Đông thì Đông Phương luận càng được công chúng tín nhiệm. Song nếu thành quả đó đi đôi với việc mất tính độc đáo thì chúng ta cũng không nên hoàn toàn ngạc nhiên, bởi vì ngay từ đầu phương thức của Đông Phương luận là tái xây dựng và lặp đi lặp lại.

Một nhận xét cuối cùng: Những ý tưởng, thiết chế và nhân vật cuối thế kỉ 18 và thế kỉ 19 mà tôi bàn đến trong chương này là một bộ phận quan trọng, là một sự đi sâu có tính then chốt trong giai đoạn đầu tiên của kỉ nguyên lớn nhất chưa từng có về xâm chiếm lãnh thổ. Khi chiến tranh thế giới thứ nhất kết thúc, 85% lãnh thổ trái đất là thuộc địa của châu Âu. Nếu nói một cách đơn giản rằng Đông Phương luận hiện đại là một khía cạnh của cả chủ nghĩa đế quốc lẫn chủ nghĩa thực dân thì sẽ ít ai có thể tranh cãi được. Tuy nhiên, nói như thế chưa đủ. Cần phải trình bày nó một cách có phân tích, có tính lịch sử. Tôi muốn chứng minh rằng Đông Phương luận hiện đại, khác với nhận thức tiền thực dân của Dante và d'Herbelot, là một bộ môn học thuật bao hàm sự tích lũy [accumulation] có hệ thống, và đó hoàn toàn không phải chỉ là một đặc điểm trí tuệ và có tính lí thuyết, mà nó còn làm cho Đông Phương luận hiện đại không tránh khỏi mang xu hướng tích lũy có hệ thống về mặc con người và lãnh thổ. Tái tạo một ngôn ngữ phương Đông đã chết hoặc đã bị mất, xét cho cùng, có nghĩa là khôi phục một phương Đông đã chết

hoặc bị lãng quên; điều đó cũng có nghĩa là việc tái tạo [phương Đông] một cách chính xác, khoa học, thậm chí một cách đầy tưởng tượng cũng có thể chuẩn bị điều kiện cho những gì 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. Theo một nghĩa nào đó, Đông Phương luận 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 về sau. Vì tất cả những lí do đó, Đông Phương luận xứng đáng được quan tâm một cách nghiêm túc.

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

Sai chủ đề lớn trong cuộc đời của Silvestre de Sacy là sự cố gắng dũng cảm và lòng tận tụy đối với sự nghiệp giáo dục và sự hữu ích theo hướng duy lí. Sinh năm 1757 trong một gia đình theo giáo phái Jansen, với nghề truyền thống là công chứng viên, Antoine-Isaac-Silvestre de Sacy được dạy dỗ riêng tại một tu viện dòng Benadictine, trước tiên học ngôn ngữ Arập, rồi ngôn ngữ Syria, 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 tư liệu phương Đông, cả loại thiêng liêng lẫn loại trần tục, đều hiện hữu dưới những hình thức cổ nhất và chứa đựng nhiều thông tin nhất. Là người hỗ trợ chế độ hoàng gia, năm 1769 ông được bổ nhiệm làm thầy giáo đầu tiên dạy tiếng Arập tại trường sinh ngữ phương Đông mới được thành lập, và ông trở thành hiệu trưởng 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 luận thường trú ở Bộ Ngoại giao Pháp. Tại đây ông làm việc không lương cho đến năm 1811, lúc đầu chuyên dịch các bản tin của đại quân Napoléon và Tuyên ngôn 1806 của Napoléon mà

nội dung là hi vọng kích động “sự cuồng tín 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 Algérie năm 1830, chính Sacy đã dịch bản Tuyên cáo cho nhân dân Algérie. Bộ trưởng Ngoại giao Pháp thường tham khảo ý kiến của ông về các vấn đề ngoại giao có liên quan đến phương Đông. Bộ trưởng chiến tranh cũng thỉnh thoảng hỏi ý kiến ông. Vào tuổi 75, ông thay Dacier làm thư kí của Viện Hàn lâm các Văn khắc [*Académie des inscriptions*], đồng thời phụ trách về các sách viết tay bằng tiếng phương Đông ở Thư viện Hoàng gia. Trong suốt quá trình làm việc lâu dài và đặc sắc của Sacy, tên tuổi ông gắn liền với việc tái cơ cấu và cải cách nền giáo dục (đặc biệt trên lĩnh vực nghiên cứu phương Đông) ở Pháp trong thời kì hậu cách mạng. Cùng với Cuvier, năm 1832, Sacy được phong hàm quý tộc cao quý ở Pháp.

Không phải chỉ vì Sacy giữ chức vụ chủ tịch đầu tiên của Hội châu Á (thành lập năm 1822) mà còn vì tên tuổi ông gắn liền với sự mở đầu của Đông Phương luận hiện đại. Lí do chính là qua sự nghiệp của mình, Sacy đã cung cấp cho Đông Phương luận một khối lượng văn bản có hệ thống, một thông lệ sử phạm, một truyền thống học thuật và một mối liên hệ quan trọng giữa học thuật về phương Đông và chính sách nhà nước. Qua tác phẩm của Sacy, lần đầu tiên ở châu Âu, kể từ Hội đồng Vienna, đã có một nguyên tắc về phương pháp luận mang tính tự ý thức đi song song với kĩ luật học thuật. Điều không kém phần quan trọng là Sacy còn cảm thấy mình là người khởi đầu một dự án xét lại quan trọng, ông là người khởi xướng tự giác, và - điều này

có liên quan hơn đến chủ đề chung của chúng ta, trong các bài viết của mình ông đóng vai trò một tu sĩ thể tục, coi phương Đông như là học thuyết của mình và các sinh viên là con chiên thuộc giáo phận mình cai quản, công tước De Broglie, một người đương thời thán phục Sacy, nói rằng công trình của Sacy kết hợp hài hòa phong cách của một nhà khoa học với phong cách nhà thuyết giáo Kinh Thánh, và Sacy là người duy nhất có thể dung hòa “những mục tiêu của Leibniz với những cố gắng của Bossuet”. Do đó, tất cả những gì ông viết đều cụ thể dành cho sinh viên (trong tác phẩm đầu tiên của ông, *Những nguyên tắc ngữ pháp chung* xuất bản năm 1799, người sinh viên duy nhất chính là con trai ông), và cuốn sách đó không được giới thiệu là tác phẩm hoàn toàn mới mà chỉ là trích lại, sửa chữa, chỉnh lí những đoạn trích hay nhất từng được làm ra, được nói ra hay được viết ra.

Hai đặc điểm đó - cách trình bày mang tính sư phạm dành cho sinh viên, và cái ý đồ được chính Sacy nói rõ là chỉ nhắc lại [các văn bản cũ] bằng cách trích dẫn và chỉnh lí - là có tính then chốt. Trước tác của Sacy luôn luôn mang sắc thái văn nói; 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 về thuật đúc tiền dưới triều đại Sasanid thuộc thế kỉ thứ 3 - 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 đề tặng con trai trong cuốn *Những nguyên tắc ngữ pháp chung*, ông viết: “Cuốn sách nhỏ này được viết là để cho con, con trai thân yêu của ta” - điều đó có nghĩa là ta viết cho

con (hoặc nói với con) bởi vì con cần biết những điều này, và bởi những điều này hiện không tồn tại dưới bất cứ hình thức nào có thể sử dụng ngay được, nên ta đã tự làm việc đó cho con. Nói trực tiếp: có ích: cố gắng: tính duy lý ngay tức khắc và có lợi [*immediate and beneficent rationality*]. 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 trùu tượng của Leibniz và khẩu khí của Rousseau, tất cả được gộp lại trong cùng một phong cách.

Tác động từ giọng điệu của Sacy là tạo một vòng tròn chia cách Sacy và cử tọa của ông khỏi thế giới nói chung, và thầy giáo cùng học trò trong một lớp học đóng kín cửa cũng tạo ra một không gian đóng kín như vậy. Khác với vấn đề của vật lý học, triết học hoặc văn học cổ điển, chủ đề của nghiên cứu Đông Phương luận là một chủ đề rất ít ai biết tới. Nó là vấn đề quan trọng đối với những ai đã quan tâm đến phương Đông nhưng muốn biết phương Đông kĩ hơn, có hệ thống hơn, và ở đây kỉ luật sư phạm có hiệu quả hơn là có tính hấp dẫn. Do đó, nhà thuyết trình sư phạm trình bày tư liệu của mình cho học trò, và học trò có nhiệm vụ 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 là cổ kính, xa xôi, cho nên cách trình bày của người thầy là một sự phục hồi [*restoration*], một sự xem xét lại [*re-vision*] những gì đã biến mất khỏi tầm hiểu biết của số đông. Và vì phương Đông hết sức phong phú (về không gian, thời gian và các nền văn hóa) nên người ta không thể trình bày nó một cách trọn vẹn mà chỉ có thể trình bày những phần tiêu

biểu nhất, vậy nên, Sacy tập trung vào các hợp tuyển, trích giảng văn học, bảng trình bày, các khảo sát những nguyên tắc chung, trong đó có một số tương đối nhỏ những ví dụ mạnh mẽ nhằm giới thiệu phương Đông cho các sinh viên. Những ví dụ đó có sức mạnh vì hai lí do. Một là, chúng phản ánh sức mạnh của Sacy trên tư cách một nhân vật quyền uy phương Tây cố tình rút ra từ phương Đông những gì mà cho đến nay vẫn bị che kín bởi khoảng cách xa xôi và tính kì quặc của nó. Hai là, vì bản thân những ví dụ đó có sức mạnh kí hiệu học (do nhà Đông Phương luận truyền sức mạnh cho chúng) nhằm thể hiện [hay hàm nghĩa, signify] phương Đông.

Công việc của Sacy chủ yếu là sưu tầm, biên soạn. Như vậy, công việc đó có tính sư phạm nghiêm túc và kiên trì xét lại. Ngoài cuốn *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 Ả-rập và tôn giáo Druze, và nhiều tác phẩm ngắn về nghiên cứu thuật đúc tiền và huân chương, nghiên cứu nguồn gốc và sự hình thành các tên họ, nghiên cứu văn bia, địa lí, phép 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. Trên tư cách người biên tập, viết kí và sử gia về học thuật hiện đại, Sacy cũng tỏ ra có nghị lực tương tự. Không có gì ở các lĩnh vực liên quan mà Sacy không thông thạo, mặc dù trước tác của ông trước sau như một tập trung vào một mục đích duy nhất, và, trong các mặt phi phương Đông của nó, luôn luôn có một phạm vi thực chứng chủ nghĩa hạn hẹp.

Tuy vậy, năm 1802, khi Viện Nghiên cứu Pháp được Napoléon giao nhiệm vụ xây dựng một bức tranh toàn cảnh [*tableau générale*] về tình hình và tiến bộ của nghệ thuật và khoa học kể từ năm 1789, Sacy được chọn vào nhóm biên soạn, ông là chuyên gia nghiêm khắc và chặt chẽ nhất trong các chuyên gia, và khi viết tổng hợp chung ông có ý thức cao nhất về lịch sử. Báo cáo về bức tranh toàn cảnh, được gọi một cách không chính thức là Báo cáo Dacier, là hiện thân cho nhiều ý kiến tâm đắc của Sacy cũng như chứa đựng các đóng góp của ông vào tình hình nghiên cứu phương Đông. Báo cáo nhan đề “Bức tranh lịch sử về học thuật uyên bác của Pháp” đã tuyên cáo về ý thức lịch sử mới (đối lập với ý thức “thiên nhiên”). Ý thức đó thật là nổi bật: sự hiểu biết có thể được sắp xếp trên một sân khấu, nơi toàn bộ kiến thức có thể được khảo sát ngay, một cách dễ dàng. Báo cáo được đệ trình lên Hoàng đế và lời tựa của Dacier đã trình bày chủ đề một cách hoàn hảo. Báo cáo đó đã làm cho Hoàng đế có thể làm được một điều mà không vị vua nào khác từng làm được: chỉ cần lướt qua là có thể nắm được toàn bộ kiến thức của loài người. Dacier viết tiếp: Giá như trước đây đã có một bức tranh lịch sử [*tableau historique*] như vậy thì ngày nay chúng ta đã có thể còn giữ được nhiều kiệt tác đã bị mất hoặc phá hủy. Điều đáng quan tâm và ích lợi của bức tranh này là ở chỗ nó bảo tồn được kiến thức và giúp con người có thể tiếp cận được với kiến thức đó. Dacier nói rằng nhiệm vụ đó đã được làm giản tiện đi nhờ có cuộc viễn chinh của Napoléon sang phương Đông mà một trong những kết quả là đã nâng cao mức hiểu biết về địa lí hiện đại (không ở đâu khác ngoài toàn bộ diễn văn này của Dacier mà ta có thể thấy rõ hơn rằng cái hình thức nổi bật của “Bức tranh lịch sử” có thể

ứng dụng cả cho các quây 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 luận là ở chỗ nó cung cấp vẻ bề ngoài cho kiến thức Đông Phương luận và các đặc điểm của nó, đồng thời mô tả mối quan hệ của nhà Đông Phương luận với chủ đề của mình. Trong những trang viết của Sacy về Đông Phương luận cũng như các bài viết khác của ông, ông nói công việc của mình là đã *phát hiện*, đưa ra ánh sáng và cứu một khối lượng rất lớn các tư liệu chưa ai biết tới. Tại sao? Nhằm đặt những chất liệu đó ra trước mắt sinh viên, vì giống như các học giả đương thời, Sacy coi một tác phẩm học thuật là sự 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 hiện, rõ ra, và mục đích của một bức tranh là trình bày toàn bộ kiến thức có ích sao cho người ta có thể ngồi một chỗ mà quan sát được tất cả. 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 ông) những công cụ và kiến thức mà (nếu người đó là sử gia) cho đến nay đã bị mất. Thật thế, kho từ vựng về quyền lực chuyên ngành hóa và về sự thụ nhận [acquisition] là đặc biệt gắn liền với uy tín của Sacy trên tư cách người đi tiên phong về Đông Phương luận, ông là một học giả dũng cảm, đã đối phó thành công với những khó khăn tưởng chừng không thể vượt qua. Ông đã tìm được những phương tiện để trình bày cho sinh viên về một lĩnh vực chưa từng tồn tại. Công tước De Broglie đã nói rằng Sacy đã làm ra sách, các giáo huấn, 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 có.

Nếu so sánh với lao động của các nhà nghiên cứu về Hi 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 Hi Lạp và La Mã cổ đại có sẵn tư liệu, các quy định và công ước, các trường phái, còn Sacy thì không có, do đó ông phải tự tạo ra. Mỗi quan hệ năng động giữa cái mất mát ban đầu và thành quả thu được sau đó là thật mạnh mẽ; ông đã đầu tư rất nhiều công sức vào đó. Giống như 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 phải nhận diện và xác định kiến thức, mà còn phải giải mã, diễn giải nó và điều khó nhất là phải cung cấp nó [làm ra nó từ chỗ không có nó, *make it available*]. Thành tựu của Sacy là đã tạo 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 được các văn bản, khu biệt chúng, ông đưa chúng về, phục chế, rồi chú giải, giải mã, sắp xếp và bình luận, với thời gian, bản thân phương Đông trở nên kém quan trọng hơn những gì mà nhà Đông Phương luận đã tạo ra từ nó. Như vậy, phương Đông trước hết bị Sacy lôi vào vị trí luận giải đóng kín của một bức tranh sơ phạm, rồi sau đó phương Đông của nhà Đông Phương luận mới miễn cưỡng [từ trong bóng tối] hiện ra trong thực tế.

Sacy đủ thông minh để luôn luôn hỗ trợ các quan điểm và cách làm của mình bằng lập luận. Trước hết, ông nói rõ tại sao tự bản thân “Phương Đông” không thể tồn vong trước thị hiếu, trí thông minh và lòng kiên nhẫn của người châu Âu. Sacy bảo

vệ sự hữu ích và đáng chú ý của những thứ như thơ ca Arập, nhưng thực ra ông đang muốn nói là trước tiên thơ ca Arập phải được nhà Đông Phương luận “chế biến” [hay làm chuyển hóa, *transform*] đâu ra đấy đã, rồi thì người ta mới có thể tán thưởng nó được. Lập luận này chủ yếu mang tính tri thức luận, nhưng nó còn xuất phát từ việc nhà Đông Phương luận muốn tự biện minh cho mình. Thơ Arập là sản phẩm của một dân tộc hoàn toàn xa lạ (đối với người châu Âu), với những điều kiện khí hậu, xã hội, lịch sử rất khác với hiểu biết của người châu Âu. Hơn nữa, thơ ca đó được nuôi dưỡng bởi những “ý kiến, định kiến, niềm tin, mê tín mà chúng ta chỉ có thể thu nhận được sau một thời gian nghiên cứu dài và gian khổ”. Ngay cả dù đã trải qua quá trình đào tạo chuyên ngành nghiêm khắc, những người châu Âu, vốn “đã đạt tới một trình độ văn minh cao hơn”, vẫn khó lòng hiểu được đại bộ phận những gì mô tả trong thơ Ả Rập. Tuy vậy, những điều chúng ta có thể nắm được [ở đó] vẫn có giá trị lớn đối với chúng ta bởi người châu Âu [chúng ta] vốn quen che giấu các thuộc tính bên ngoài, các hoạt động thể xác của mình và mối quan hệ của mình với tự nhiên, vì vậy, vai trò của nhà Đông Phương luận là cung cấp cho đồng bào mình một phổ khá rộng những trải nghiệm khác thường, và điều có giá trị hơn nữa, một loại văn chương có thể giúp ta hiểu nền thơ ca “thực sự có tính thần thánh” của người Do Thái.

Như vậy nếu [quả thật là] cần có nhà Đông Phương luận vì học giả này có khả năng tìm kiếm được những viên ngọc hữu ích từ trong sâu thẳm của phương Đông xa xôi và vì nếu không có sự trung gian của học giả đó thì người ta không thể biết được phương Đông, thì 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 “các mảnh 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; mà còn vì chúng không đủ sức hấp dẫn và cũng không có đủ “khẩu vị và tinh thần phê phán”, do đó chỉ đáng được đăng dưới hình thức trích đoạn. Vì vậy, nhà Đông Phương luận cần phải giới thiệu phương Đông bằng một loạt các mảnh nhỏ tiêu biểu, những mảnh nhỏ đó được tái bản, được giải thích, chú giải và đi kèm theo có thêm nhiều mảnh trích khác, sự trình bày đó đòi hỏi một thể loại đặc biệt: văn học trích giảng [chrestomathy]. Trong trường hợp Sacy, đó là cách thể hiện trực tiếp và có lợi nhất về tính có ích và hấp dẫn của Đông Phương luận. Tác phẩm rất nổi tiếng của Sacy là bộ sách gồm ba tập, *Trích giảng văn học Ả rập*. Mở đầu tập sách đó là hai câu thơ Ả rập đầy nhịp điệu như sau (tạm dịch):

(poem) Một quyển sách thú vị và bổ ích cho người học trò chăm chỉ;

Sách này tập hợp các mảnh thơ văn

[Kitab al-anis al-mufid lil-Taleb al-mustafid;

wa gam'i al shathur min mathoum wa manthur].

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, song chúng đã nhấn chìm và che đậy việc nhà Đông Phương luận 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 bao giờ để lộ bí mật của chúng. Người ta có cảm tưởng

rằng nếu các đoạn trích đó không được lựa chọn vì tầm quan trọng của chúng, hoặc vì sự phát triển theo thời gian, hoặc do cái đẹp thẩm mỹ của chúng (các hợp tuyển của Sacy không căn cứ vào đẹp thẩm mỹ), thì chắc chúng cũng phải hiện thân cho 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 nhằm phục vụ các sinh viên, để sinh viên không phải mua (hoặc đọc) một khối lượng quá lớn sách phương Đông. Theo thời gian, người đọc quên đi cố gắng đó của nhà Đông Phương luận và coi việc tái cấu trúc phương Đông được thể hiện qua các hợp tuyển *như là bản thân phương Đông*. Cấu trúc khách quan (cách thể hiện phương Đông) và tái cấu trúc chủ quan (cách tái hiện phương Đông của nhà Đông Phương luận) có thể thay thế cho nhau. Phương Đông bị bao trùm bởi tính duy lý của nhà Đông Phương luận; những nguyên lý của phương Đông trở thành nguyên lý của nhà Đông Phương luận. Từ chỗ xa cách, phương Đông nay đã có thể tiếp cận được. Từ chỗ không thể tự mình đứng vững, nay phương Đông đã trở nên bổ ích về mặt sử phạm. Từ chỗ bị mất, nó được tìm thấy lại, dù rằng trong quá trình đó một số bộ phận còn thiếu của nó đã bị gạt bỏ khỏi nó. Những hợp tuyển của Sacy không chỉ bổ sung cho phương Đông mà còn tạo ra sự có mặt của phương Đông ở phương Tây. Công việc của Sacy đã phong thánh cho phương Đông; nó tạo ra một danh mục 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 các nhà nghiên cứu Ả-rập quan trọng ở châu Âu trong thế kỷ 19 đều là học trò của

Sacy. Các trường đại học và Viện Hàn lâm ở Pháp, Tây Ban Nha, Na Uy, Thụy Điển, Đan Mạch và đặc biệt là Đức đều có những sinh viên đã đi theo con đường của Sacy và dựa vào các hợp tuyển của ông. Tuy nhiên, mọi sự kế thừa về tri thức đều đồng thời bao gồm cả việc làm phong phú thêm và làm cho hạn hẹp đi. Tính độc đáo về phả hệ của Sacy là coi phương Đông như đối tượng cần được phục hồi, không chỉ bởi vì mà còn bất chấp [cái sự thật rằng] phương Đông hiện đại vốn lộn xộn và khó nắm bắt. Sacy đặt những người Ả-rập vào phương Đông, và bản thân phương Đông lại được đặt vào trong bối cảnh chung của học thuật hiện đại. Do đó, Đông Phương luận thuộc về học thuật châu Âu, những tư liệu của nó phải được nhà Đông Phương luận tái tạo mới có thể được nghiên cứu song song với học thuật về La Mã và Hi Lạp. Mỗi nhà Đông Phương luận tái tạo phương Đông của riêng mình theo những quy tắc cơ bản về nhận thức luận về cái mất và cái được mà Sacy là người đầu tiên đưa ra và thực hiện. Sacy là cha đẻ của Đông Phương luận và cũng là vật hi sinh đầu tiên của môn học này. Vì qua việc dịch thuật những văn bản, đoạn trích, các mảnh và phần nhỏ, các nhà Đông Phương luận kế tục đã gạt bỏ hoàn toàn tác phẩm của Sacy bằng cách đưa ra cái phương Đông do chính họ phục hồi nên. Tuy nhiên, tiến trình do ông khởi xướng sẽ tiếp tục, vì môn ngữ văn đã phát triển được những quyền lực mang tính hệ thống và thiết 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, hàng đầu.

Sự khác nhau giữa Sacy và Renan là 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 luận và vị thế của nó với tư cách một môn học của thế kỉ 19, có nguồn gốc từ chủ nghĩa Lãng mạn cách mạng. Renan xuất thân từ thế hệ thứ hai của Đông Phương luận. Nhiệm vụ của ông là củng cố diễn ngôn chính thức của Đông Phương luận, hệ thống hóa những phát hiện của nó, và thiết lập những thiết chế trí tuệ và thực tiễn của nó. Với Sacy, chính những nỗ lực cá nhân của ông đã khởi đầu và đem lại sức sống cho Đông Phương luận và cấu trúc của nó. Về phần Renan, ông đã làm cho Đông Phương luận thích nghi với bộ môn ngữ văn và làm cả hai thích nghi với nền văn hóa trí tuệ của thời đại mình, chính điều đó đã vĩnh viễn hóa các cấu trúc của Đông Phương luận về mặt trí tuệ và làm cho chúng được thể hiện rõ ràng hơn.

Renan là một người tự lập, không hoàn toàn độc đáo song cũng không tuyệt đối là bản sao từ người khác. Do đó, với tư cách là một thể lực văn hóa hoặc một nhà Đông Phương luận quan trọng, ông không thể bị coi nhẹ, bị coi như một nhân cách hay một tập hợp ý tưởng giản lược mà ông tin tưởng. Tốt nhất người ta nên coi Renan như một sức mạnh năng động, những người đi tiên phong như Sacy đã tạo sẵn 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 cho lưu hành và tái lưu hành dưới dạng “tiền tái sinh” không thể nhầm lẫn được của riêng ông. Tóm lại, cần hiểu Renan như một loại thực tiễn văn hóa và trí tuệ, một phong cách làm cho những phát biểu của Đông Phương luận nằm gọn trong cõi mà Michel Foucault gọi là kho tư liệu của thời đại mình.³ Điều quan trọng không chỉ ở những điều mà Renan nói, mà là ở chỗ ông nói như thế nào, những điều mà, với nền tảng xuất thân và vốn đào tạo của

mình, ông đã chọn sử dụng 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, thậm chí với công việc của mình, có thể được mô tả mà không phải dùng đến các công thức phụ thuộc vào một giả định chưa được kiểm chứng về tính ổn cố bản thể luận (ontological stability, ví dụ như *Zeitgeist* [Tinh thần thời đại], 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 xác định về thời gian, không gian và văn hóa (và do đó cả về mặt lưu trữ), để phục vụ một cử tọa, và, điều này không kém phần quan trọng, để thúc đẩy vị trí của bản thân mình trong Đông Phương luận của thời đại mình.

Renan đi từ lĩnh vực ngữ văn vào Đông Phương luận, và chính vị trí văn hóa đặc biệt phong phú và được hoan nghênh của môn ngữ văn đã cung cấp cho Đông Phương luận những đặc điểm kỹ thuật quan trọng nhất của nó. Tuy nhiên, với những ai coi *ngữ văn* là một môn học thuật nghiên cứu từ ngữ, khô như ngói và không quan trọng, thì tuyên bố của Nietzsche rằng cùng với những bộ óc vĩ đại nhất của thế kỷ 19 ông là nhà ngữ văn học đã gây kinh ngạc rất lớn, tuy rằng nếu nhớ lại những gì viết trong *Louis Lambert* của Balzac thì ta sẽ không còn ngạc nhiên nữa:

“Thật là một cuốn sách tuyệt vời được viết bằng cách tường thuật cuộc sống và những phiêu lưu của một từ! Không nghi ngờ gì nữa, một từ đã thu nhận những ấn tượng khác nhau của những sự kiện mà vì chúng từ đó đã được sử dụng; tùy thuộc vào chỗ từ đó được sử dụng ở

những địa điểm nào, một từ đã làm thức tỉnh những loại
ấn tượng khác nhau ở những con người khác nhau;
nhưng chẳng phải là còn vĩ đại hơn sao nếu ta xem xét
một từ dưới ba khía cạnh của nó: linh hồn, thể xác và vận
động?”.

Sau này, Nietzsche sẽ nêu câu hỏi, cái phạm trù bao gồm bản
thân ông, Wagner, Schopenhauer, Leopardi, làm như tất cả họ
đều là nhà ngữ văn, nó là phạm trù gì vậy? Thuật ngữ này hình
như bao gồm cả năng khiếu xuất chúng 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 tự chế ra cho mình
danh hiệu nhà nghiên cứu ngữ văn [stud. philol.]”, song
Nietzsche vẫn phải cố gắng để chứng minh rằng những người
chuyên nghiên cứu tác phẩm kinh điển Hi Lạp và La Mã nói
chung là không có khả năng hiểu môn học thuật của chính
mình: “Họ không bao giờ đi sâu được vào gốc rễ của vấn đề: họ
không bao giờ viển đến ngữ văn trong tranh luận [về một vấn
đề]”. Đơn giản là “vì trên tư cách là kiến thức về thế giới cổ, ngữ
văn dĩ nhiên không thể tồn tại mãi mãi; tư liệu của nó có thể bị
cạn kiệt”.⁴ 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 - ông không ca ngợi họ
một cách thiếu rõ ràng và qua loa như tôi đang làm - là mối
quan hệ sâu sắc giữa họ với tính hiện đại, một mối quan hệ mà
họ có được nhờ nghiên cứu ngữ văn.

Ngữ văn học gây ra vấn đề - cho bản thân mình, cho các nhà ngữ văn, cho hiện tại. Ngữ văn học là hiện thân của một tình thế kì quặc: vừa có tính hiện đại lại vừa 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 xưa hơn và một thời đại xưa hơn. Điều Nietzsche cũng thấy là: ngữ văn là một cái gì được sinh ra, tạo ra theo nghĩa của triết gia Vico như một dấu hiệu của hoạt động con người, được tạo ra trên tư cách một phạm trù của sự khám phá, tự khám phá và tính độc đáo của con người. Ngữ văn học là một cách để làm cho mình trở nên nổi bật về mặt lịch sử, vượt khỏi thời đại của mình và vượt khỏi quá khứ gần, giống như các nghệ sĩ vĩ đại, thậm chí dấu có điều nghịch lí là, trên thực tế, bằng chính việc làm đó họ đang thể hiện tính hiện đại của mình.

Giữa Friedrich August Wolf năm 1777 và Friedrich Nietzsche năm 1875 có Ernest Renan, nhà ngữ văn phương Đông và cũng là một người có ý thức phức tạp và lí thú về cách ngành ngữ văn và văn hóa hiện đại liên quan với nhau. Trong cuốn *Tương lai của khoa học* (viết từ năm 1848 đến năm 1890 mới xuất bản), ông viết: “Những người sáng lập ra tư duy hiện đại là các nhà ngữ văn học”. Trong câu trước đó, ông viết: “... Tư duy hiện đại là gì nếu không phải là chủ nghĩa duy lí, chủ nghĩa phê phán, chủ nghĩa tự do, cả ba đều được hình thành cùng một ngày với ngữ văn chăng?”, ông tiếp tục viết rằng ngữ văn là một môn học thuật so sánh mà chỉ những người hiện đại mới có và đó là một tượng trưng cho ưu thế của thời hiện đại (và của châu Âu). Mọi tiến bộ của nhân loại từ thế kỉ 15 đều có thể quy cho các bộ óc mà chúng ta nên gọi là của 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, do đó mà gạt bỏ chủ nghĩa siêu tự nhiên, và tiếp tục theo kịp những phát hiện của các ngành khoa học vật lí. Hơn thế nữa, ngữ văn làm cho người ta có được một cái nhìn chung về đời sống con người và hệ thống các sự vật. Renan nói: “Tôi đứng ở giữa, hít thở hương thơm vạn vật, xét đoán, so sánh, phối hợp, quy nạp, và bằng cách đó tôi sẽ hiểu thấu được yếu tính hệ thống của sự vật”, có một ánh hào quang rõ ràng, không thể nhầm lẫn nơi sức mạnh của nhà ngữ văn học. Và Renan nêu ý kiến như sau về ngữ văn học và khoa học tự nhiên:

“Nghiên cứu triết học là để hiểu sự vật. Cuvier nói rất hay rằng triết học dạy cho thế giới về lí thuyết. Giống như Kant, tôi tin rằng mọi chứng minh có tính suy đoán thuần túy đều không có giá trị hơn một chứng minh toán học, và nó không dạy cho ta được gì cả về thực tế đang tồn tại. Ngữ văn là khoa học chính xác về các đối tượng của tâm trí [La philologie est la Science exacte des choses de l'esprit]. Vị trí của nó đối với các môn khoa học về nhân loại giống như vị trí của vật lí và hóa học đối với các khoa học triết lí về các vật thể”.

Ở một đoạn sau, tôi sẽ trở lại câu Renan trích dẫn lời Cuvier cũng như việc ông luôn luôn nói đến khoa học tự nhiên, vào lúc này, chúng ta hãy chú ý rằng trong toàn bộ phần giữa cuốn *Tương lai của khoa học*, Renan đã tường thuật một cách đầy thán phục về ngữ văn, nói đó vừa là môn khoa học khó nhất trong các cố gắng của loài người hầu xác định đặc điểm và là bộ môn khoa học chính xác nhất, về nguyện vọng của ngữ văn học muốn tiến

tới trở thành một khoa học đích thực của loài người, Renan rõ ràng là đứng về phía Vico, Herder, Wolf và Montesquieu cũng như các nhà ngữ văn gần như cùng thời ông như Wilhelm von Humboldt, Bopp và nhà Đông Phương luận lừng danh Eugène Burnouf (người mà Renan đề tặng cuốn sách đó). 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 niềm tin vào khả năng tiến bộ của con người [humanistic meliorism], điều mà nếu xét nhan đề của nó *Tư tưởng năm 1848* và các sách khác như *Bouvard và Pécuchet*, và *Ngày 18 tháng Sương mù của Louis Bonaparte* thì thật là một sự mỉa mai không nhỏ. Như vậy, theo một nghĩa nào đó, bản Tuyên ngôn nói chung và những 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, tập này giành được giải Volney - đều nhằm đặt nhà trí thức Renan vào một 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 như vậy trên cơ sở một trong những ngành học thuật ít trực tiếp nhất (ngữ văn), ngành có vẻ ít liên quan đến đông đảo công chúng nhất, ngành có tính bảo thủ và truyền thống nhất, nó cho thấy lập trường của ông là cực kỳ hữu thức. Vì ông không thật sự nói trên tư cách một người nói với mọi người, mà như là một giọng nói đầy suy tư, đầy tính chuyên ngành, cái giọng đó - như ông nói trong lời tựa năm 1890 - cho rằng sự bất bình đẳng giữa các chủng tộc, sự thống trị cần thiết của thiểu số đối với đa số là chuyện đương nhiên, coi đó là một quy luật phản dân chủ của tự nhiên và xã hội.

Nhưng làm sao Renan lại có thể có một lập trường đầy nghịch lí như vậy cho bản thân ông và các tác phẩm của mình? Bởi, 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 khía cạnh ở con người. Mặt khác, nhà ngữ văn - như bản thân Renan đã chứng tỏ qua thành kiến chủng tộc khét tiếng của ông đối với chính những người xêmit châu Á mà việc nghiên cứu họ đã làm cho ông trở nên nổi tiếng - lại chính là người phân chia loài người một cách thô bạo 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 truyền về tính nhất thời [temporality], nguồn gốc, phát triển, quan hệ và giá trị của con người? Một phần lời đáp cho câu hỏi đó nằm ở những bức thư mà Renan gửi cho Victor Cousin, Michelet và Alexander von Humboldt trong đó ông nêu ý đồ nghiên cứu ngữ văn của mình, cho thấy Renan có ý thức mạnh mẽ của một học giả chuyên nghiệp, một nhà Đông Phương luận 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 ông với tư cách là một nhà ngữ văn phương Đông trong phạm vi rộng lớn hơn là lịch sử môn ngữ văn, sự phát triển và các mục tiêu của môn ngữ văn theo cách nhìn của ông. Nói cách khác, điều có vẻ như là nghịch lí đối với chúng ta là kết quả được chờ đợi về cách Renan quan niệm về vị trí của mình trong “triều đại” môn ngữ văn, trong 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 mô tả Renan [như một người] nói về ngữ văn, mà đúng hơn nên mô tả Renan như

đang nói bằng [phương thức] ngữ văn [*speaking philosophically*], với tất cả sức mạnh của một người thông thạo sử dụng ngôn ngữ mã hóa của một ngành khoa học mới đầy uy tín, mà không một phát biểu nào của nó về ngôn ngữ lại có thể được hiểu một cách trực tiếp hoặc ngây thơ cả.

Như Renan đã hiểu, thu nhận và được dạy về ngữ văn đã áp đặt cho ông một loạt quy định có tính thánh ca. Trở thành một nhà ngữ văn, có nghĩa là hoạt động của mình trước tiên phải bị chi phối bởi một loạt các phát hiện gần đây mang tính đánh giá lại và có tác dụng mở đầu cho khoa ngữ văn và cung cấp cho nó một nhận thức luận riêng. Điều tôi đang nói ở đây là thời kì khoảng từ năm 1780 đến giữa những năm 1830, những năm 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 *Tương lai của khoa học* [*L'Avenir de la Science*] và đặc biệt là các ghi chú của Renan.

Cuối thời kì đó là thời gian Renan bắt đầu đi học. Hồi kí của Renan kể rằng đỉnh điểm của cuộc khủng hoảng lòng tin tôn giáo đã dẫn tới việc mất lòng tin và đưa ông vào con đường học thuật năm 1845: việc đó đã làm cho ông đi vào con đường nghiên cứu ngữ văn, thế giới quan, sự khủng hoảng và phong cách của ngữ văn. Ông tin rằng, trên cấp độ cá nhân, cuộc đời của ông phản ánh “cuộc đời” của ngành ngữ văn với tính chất một thiết chế [học thuật]. Tuy nhiên, trong cuộc đời mình ông đã quyết định vẫn là con chiên Thiên chúa giáo như trước đây, chỉ có điều về mặt nghề nghiệp ông đi theo con đường khoa học thế tục, không liên quan đến Thiên chúa giáo.⁵

Sau này, ví dụ tốt nhất về những điều mà khoa học thế tục có thể hoặc không thể làm đã được Renan nêu ra trong bài giảng ở Đại học Sorbonne 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; cách nói này chỉ làm cho người nghe thấy rõ rằng điều mà ngữ văn có thể trao cho ta là một thông điệp kém nhất quán hơn, kém chặt chẽ hơn và kém tích cực hơn nhiều so với tôn giáo. Bởi vì Renan mang nặng quan điểm lịch sử và, như ông từng nói, mang quan điểm có tính hình thái học, cho nên âu cũng hợp lí rằng cách duy nhất để ông có thể chuyển từ tôn giáo sang ngành ngữ văn khi còn rất trẻ là khi bước vào ngành học thuật thế tục mới này ông vẫn duy trì thế giới quan lịch sử đã thụ nhận được từ tôn giáo. Do đó, ông nói “chỉ một nghề xứng với cả cuộc đời tôi, và đó là nghiên cứu một cách có phê phán đạo Thiên chúa (ám chỉ công trình nghiên cứu lớn của Renan về lịch sử và nguồn gốc đạo Thiên Chúa) có sử dụng những phương tiện rộng lớn hơn mà khoa học thế tục đã cung cấp cho tôi”. Renan đã hòa mình với ngữ văn học theo kiểu hậu Thiên Chúa giáo của riêng mình.

Sự khác nhau giữa lịch sử do đạo Thiên chúa tự thân cung cấp và lịch sử được cung cấp bởi ngành ngữ văn, một ngành học thuật tương đối mới, chính là điều đã làm cho ngữ văn học hiện đại có thể hình thành, và điều đó Renan rất hiểu. Bởi mỗi khi nói đến “ngữ văn học” vào khoảng cuối thế kỉ 18 và đầu thế kỉ 19, chúng ta cần hiểu rằng đây là ngành ngữ văn mới, mà các thành

tự chính bao gồm ngữ pháp so sánh, sự sắp xếp lại các ngôn ngữ theo từng ngữ hệ [hay ngữ tộc], và sự bác bỏ dứt khoát [cái giả thuyết về] nguồn gốc thần bí của ngôn ngữ. Không phải là cường điệu nếu nói rằng những thành tựu đó ít nhiều là kết quả trực tiếp của quan điểm cho rằng 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 được qua thực nghiệm rằng cái gọi là những ngôn ngữ thiêng liêng (chủ yếu là ngôn ngữ Do Thái) không phải là ngôn ngữ cổ nhất cũng không phải do thần thánh sinh ra. Do vậy, điều mà Foucault gọi là sự khám phá ra ngôn ngữ là một sự kiện thể tục, và điều này gạt bỏ một khái niệm tôn giáo cho rằng Thượng Đế đã trao ngôn ngữ cho con người ở vườn Eden.⁶ và một trong những hậu quả của sự thay đổi này - theo đó khái niệm mang tính từ nguyên, thần thánh về dòng giống ngôn ngữ đã bị gạt bỏ và bị thay bằng quan điểm coi ngôn ngữ là một lĩnh vực riêng với những cấu trúc và tính nhất quán nội tại đầy những bất thường, mấp mô lồi lõm [*jagged internal structures and coherences*] - là đã làm giảm rõ rệt mối quan tâm đối với vấn đề nguồn gốc ngôn ngữ. 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 diễn văn kỷ niệm* (1785-1792) hoặc điều mà Franz Bopp nêu lên trong tác phẩm *Ngữ pháp so sánh* (1832), hàm ý rằng ý niệm về tính “kế thừa thiêng liêng” của ngôn ngữ đã dứt

khoát bị tan vỡ và mất uy tín. Tóm lại, cần có một quan niệm mới về lịch sử, vì đạo Thiên chúa không còn khả năng cầm cự trước các chứng cứ thực nghiệm đã làm giảm vị thế thần thánh của văn bản chính lớn của Thiên chúa 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 đã có trước ngôn ngữ Do Thái. Ông viết: “Than ôi! có hiện tượng là một sự hiểu biết sâu hơn về ngôn ngữ bác học ở Ấn Độ đã buộc nhiều thế kỉ phải trở về vòng chật hẹp của Kinh Thánh. May mắn cho tôi là tôi đã trở lại thành một tín đồ trước khi phải chịu cảnh hành xác đó”. Đối với một số người khác, đặc biệt là các nhà ngữ văn học tiên phong như Bopp, ngành nghiên cứu ngôn ngữ bao hàm lịch sử, triết lí và nền học thuật riêng của mình, tất cả những thứ đó đã gạt bỏ bất cứ ý niệm nào về một ngôn ngữ cổ nhất do thần thánh ban cho con người ở Eden. Bởi việc nghiên cứu ngôn ngữ Sanskrit và tâm trạng thích bành trướng vào cuối thế kỉ 18 hình như đã làm cho buổi khởi đầu sớm nhất của nền văn minh dịch chuyển ra rất xa về phía Đông miền đất Kinh Thánh, nên ngôn ngữ cũng ngày càng trở nên không còn là một sự nối tiếp giữa một thế lực [thiên liêng] bên ngoài [người nói] và người nói, mà càng trở thành một sức mạnh bên trong, do chính những người sử dụng ngôn ngữ tạo ra và hoàn thiện. Như vậy, không có ngôn ngữ nào là ngôn ngữ đầu tiên, cũng không có ngôn ngữ nào đơn giản cả (trừ phi người ta sử dụng một phương pháp mà tôi sẽ bàn sau).

Đối với Renan, di sản của các nhà ngữ văn thuộc thế hệ đầu tiên là quan trọng nhất, cao hơn cả công việc mà Sacy đã làm. Bất cứ khi nào bàn về ngôn ngữ và ngữ văn, bắt kể vào thời gian

bắt đầu, giữa hoặc cuối cuộc đời hoạt động dài của mình, Renan luôn luôn nhắc đến bài học của ngành ngữ văn mới, trong đó cốt trụ chính là những nguyên lí thuộc một ngôn ngữ học thực tiễn, đối lập với quan điểm dòng dõi và liên tục của ngôn ngữ học “thần thánh”. Đối với nhà ngôn ngữ học, không thể mô tả ngôn ngữ là kết quả của sức mạnh xuất phát duy nhất từ Thượng Đế. Coleridge đã nói: “Ngôn ngữ là vũ khí của trí tuệ loài người, nó đồng thời bao gồm cả chiến lợi phẩm của quá khứ lẫn vũ khí của những cuộc chinh phục trong tương lai”. Ý tưởng về một ngôn ngữ đầu tiên do thần thánh ban cho ở Eden đã nhường chỗ cho ý niệm tìm về một ngôn ngữ nguyên tổ (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 [hay phục dựng, *reconstruite*] trong quá trình [nghiên cứu] ngữ văn. Trong chừng mực mà một ngôn ngữ có thể đóng vai trò, theo nghĩa thực nghiệm, như hòn đá thử vàng để đánh giá mọi ngôn ngữ khác, thì đó là ngôn ngữ Sanskrit trong hình thức sớm nhất của ngôn ngữ Ấn-Âu. Thuật ngữ cũng đã thay đổi: ngày nay có các *ngữ hệ* (chú ý sự giống nhau giữa các họ ngôn ngữ và các họ trong sinh vật học), có hình thức ngôn ngữ học *hoàn hảo*, vốn không nhất thiết tương ứng với bất cứ ngôn ngữ “có thực” nào, và có những ngôn ngữ gốc chỉ được dùng như một chức năng của diễn ngôn ngữ văn, chứ không phải vì đó là bản chất [của diễn ngôn ấy].

Nhưng một số học giả đã bình luận một cách tinh ranh rằng tại sao ngôn ngữ Sanskrit và các thứ thuộc Ấn Độ lại cứ thế mà thay cho ngôn ngữ Do Thái và thay cho câu chuyện hoang đường về vườn Eden được. Ngay từ năm 1804, Benjamin Constant đã

viết trong nhật kí 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 [*fons et origo*] của mọi vật, và tiếp sau Napoleon và Champollion, người Pháp đã quyết định rằng vạn vật đều bắt nguồn từ Ai Cập và phương Đông mới. Lòng nhiệt tình mang tính mục đích luận trên đây càng được kích thích thêm sau khi quyển sách *Về ngôn ngữ và sự uyên bác của Ấn Độ* của Friedrich Schlegel xuất bản năm 1808, trong đó tác giả dường như khẳng định lại tuyên bố năm 1800 của mình rằng chính phương Đông là hình thức thuần túy nhất của chủ nghĩa lãng mạn.

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 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* [*Le Génie des religions*] (1832), một tác phẩm nói về sự phục hưng của phương Đông và đặt phương Đông cùng với Tây phương trong mối quan hệ chức năng với 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, những khía cạnh đã tác động đến việc Renan thiết tha trở thành một nhà ngữ văn và một nhà Đông Phương luận. 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-sử gia cần phải đối

đầu với những cái khác [với mình], những cái mới lạ và những điều xa xôi, cũng gần giống như các khán giả đang xem một sự kiện đầy kịch tính, hay giống như người sùng đạo đang chứng kiến sự khả huyền. “Công thức” của Quinet là: phương Đông đề nghị còn phương Tây quyết định, phương Đông mưu sự còn phương Tây tác sự: phương Đông có tiên tri của mình, châu Âu có bác sĩ của mình (tức nhà thông thái, nhà khoa học, một cách chơi chữ). Từ cuộc gặp gỡ đó, đã sản sinh ra một giáo điều mới hoặc một vị thần mới, nhưng ý Quinet muốn nói là cả Đông lẫn Tây đều cần thực hiện đầy đủ số phận của mình và xác định bản sắc [hay căn tính, identity] của mình trong cuộc gặp gỡ đó. Trên tư cách là một thái độ học thuật, hình ảnh của phương Tây uyên bác dường như đứng ở một vị trí đặc biệt phù hợp để khảo sát cái phương Đông thụ động, nguyên thô [seminal], nữ tính, thậm chí im lặng và trì trệ, rồi sau đó giúp nói lên phương Đông, làm cho phương Đông trao nộp những bí mật của mình dưới quyền uy học thuật của nhà ngữ văn mà sức mạnh xuất phát từ khả năng giải mã những ngôn ngữ ẩn mật, bí truyền, và thái độ đó sẽ trường tồn trong con người Renan. Cái đã không trường tồn được trong những năm 1840 khi Renan đang tập sự về ngữ văn là thái độ đầy kịch tính [đầy cảm xúc] của ông: nó đã bị thay thế bằng thái độ khoa học.

Đối với Michelet và Quinet, lịch sử là một tấn kịch. Quinet mô tả toàn thể giới như một đền thờ và lịch sử loài người là một thứ lễ nghi tôn giáo. Cả Michelet và Quinet đều đã nhìn thấy thế giới mà họ bàn luận. Nguồn gốc của lịch sử loài người là điều họ có thể mô tả cũng với những lời lẽ hào sảng, đầy đam mê và kịch tính mà Vico và Rousseau đã sử dụng để mô tả cuộc sống trên

trái đất vào thời nguyên thủy. Không nghi ngờ gì, Michelet và Quinet thuộc về cộng đồng Lãng mạn châu Âu đảm nhận “một thể loại hoặc sử thi, anh hùng ca hoặc một thể loại chủ chốt nào khác - như kịch, tiểu thuyết văn xuôi, hoặc hoan ca [Ode] - với mục đích cơ bản là triệt để xây dựng lại cho phù hợp với hoàn cảnh lịch sử và trí tuệ của thời đại mình, mẫu hình Thiên chúa giáo của việc Adam phạm tội và bị trừng phạt, rồi được giải thoát, và sự xuất hiện một trái đất mới rồi sẽ là thiên đường được hồi sinh”. Tôi cho rằng đối với Quinet, ý tưởng về một Thượng Đế mới sinh ra là tương đương với việc điền vào chỗ trống mà vị Thượng Đế cũ đã bỏ trống. Nhưng đối với Renan, làm nhà ngữ văn có nghĩa là phải cắt đứt mọi liên quan với Thượng Đế cũ của Thiên chúa giáo, để cho một học thuyết mới - có lẽ là khoa học - sẽ được tự do và đứng ở một vị trí mới.

Toàn bộ cuộc đời nghiên cứu của Renan đã được cống hiến cho việc cụ thể hóa bước tiến này. Ở phần cuối bản tiểu luận không xuất sắc của mình về nguồn gốc của ngôn ngữ, Renan nói rất rõ: Con người không còn là nhà phát minh nữa, thời kì sáng tạo đã dứt khoát qua rồi. Đã có một thời kì, mà chúng ta chỉ có thể đoán định, trong đó con người được *chuyển* [transported] từ im lặng đến chỗ nói thành lời. Sau đó đã có ngôn ngữ, và nhiệm vụ của nhà khoa học chân chính là xét xem ngôn ngữ về thực chất là *như thế nào*, chứ không phải ngôn ngữ ra đời như thế nào. Nếu Renan đã xóa bỏ ý niệm đầy cảm xúc về sự sáng tạo ra ngôn ngữ [bởi Thượng Đế] vào thời nguyên thủy (ý niệm đã từng kích thích Herder, Vico, Rousseau, thậm chí cả Quinet và Michelet) thì ông đã thiết định một sự sáng tạo mới, có tính nhân tạo, một sự sáng tạo được thực hiện như là kết quả của sự

phân tích khoa học. 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 bản thân phòng thí nghiệm của khoa học ngữ văn”. Bất kì ai đọc Renan cũng sẽ hiểu rằng phát biểu trên còn nhằm truyền tải một ý mỉa mai điển hình, tuy hơi què quặt, nhằm gây vui thú 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 xêmit vào lịch sử văn minh. Thật không có sự sỉ vả tể nhị nào đối với lịch sử “thiên liêng” hơn là việc thay thế sự can thiệp của thần thánh vào lịch sử bằng một phòng thí nghiệm ngữ văn; và không còn gì mạnh mẽ và hiệu quả hơn là tuyên bố rằng trong thời đại ngày nay phương Đông chỉ quan trọng với tư cách là một tư liệu để cho châu Âu nghiên cứu. Những mảnh, những đoạn văn trích tương đối thiếu sức sống và được sắp xếp thành các bảng của Sacy nay đã được thay thế bằng một cái gì mới.

Đoạn kết luận dông dài sôi nổi trong bài giảng của Renan không chỉ có chức năng liên kết ngữ văn học phương Đông-Xêmit với tương lai và khoa học mà còn có một chức năng khác. Etienne Quatremère, người tiền nhiệm của Renan tại khoa ngôn ngữ Do Thái, có vẻ giống hình ảnh biếm họa của công chúng 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 Quatremère là một người có thói quen làm việc cực kì chăm chỉ nhưng lại có thói quen xét nét. Ông giống như một công nhân cần mẫn, tuy có đóng góp rất lớn nhưng lại không nhìn thấy được toàn bộ ngôi nhà đang xây dựng. Ngôi nhà đang xây dựng ấy chính là

“khoa học lịch sử về trí tuệ con người” [la Science historique de l'esprit humain] đang trong quá trình được xây dựng từng khối.⁷ Quatremère 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 chỉ với Ấn Độ và Trung Quốc và một cách thiếu phân biệt, thì Renan lại có tham vọng tạo ra một miền phương Đông mới cho mình, trong trường hợp này là phương Đông-Xêmit. Chắc chắn ông đã nhận thấy có sự lầm lẫn - ngẫu nhiên và chắc chắn là phổ biến - giữa ngôn ngữ Arập và ngôn ngữ Sanskrit (ví dụ: tác phẩm *Miếng da lừa* của Balzac đã mô tả dòng chữ Arập trên một chiếc bùa định mệnh là chữ Sanskrit), và do vậy Renan đã chủ tâm chọn nghiên cứu về các ngôn ngữ xêmit, như Bopp đã làm đối với ngôn ngữ Ấn-Âu. Trong lời tựa của công trình nghiên cứu so sánh ngôn ngữ xêmit năm 1855, ông đã nói rõ ý định này. Kế hoạch của ông là làm cho các ngôn ngữ xêmit trở nên nổi bật, sắc nét [trong mắt người châu Âu] theo kiểu Bopp đã làm, và ngoài ra ông còn tìm cách nâng cao việc nghiên cứu những ngôn ngữ thấp kém, bị sao nhãng đó lên thành một khoa học mới đầy đam mê theo kiểu của Louis Lambert.

Hơn một lần Renan đã khẳng định rõ ràng các dân tộc xêmit và ngôn ngữ xêmit là do ngữ văn Đông Phương luận sáng tạo ra. 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 và nhân tạo này. Nhưng Renan định nói gì khi ông dùng danh từ “sáng tạo” trong những ví dụ đó? Và sự sáng tạo đó có mối liên quan gì với sự sáng tạo tự nhiên, hay sự sáng tạo mà Renan và một số người khác đã quy cho phòng thí nghiệm, cho các ngành phân

loại và các ngành khoa học tự nhiên, vốn chủ yếu được gọi là giải phẫu triết lí [*philosophical anatomy*] ? 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 (tôi xin cố gắng trích dịch nguyên văn) là “nói” [hay phát ngôn] một cách dứt khoát cho con người biết về lời [“logos”?] của các vật thể”.⁸

Khoa học đem lại tiếng nói cho muôn vật. Còn hơn thế nữa, khoa học làm cho lời nói tiềm tàng trong sự vật được đưa ra ngoài, được khai phóng thành lời, được phát ngôn ra. Giá trị đặc biệt của ngôn ngữ học (tên gọi mới lúc đó của ngữ văn học) không phải là ở chỗ khoa học tự nhiên giống nó, mà ở chỗ nó coi ngôn từ là những thực thể tự nhiên, vốn dĩ câm lặng, cần phải được [con người] tác động vào thì mới bộc lộ ra bí mật. Xin nhớ rằng đột phá khẩu lớn trong việc nghiên cứu văn khắc và chữ tượng hình là việc Champollion phát hiện thấy các biểu tượng trên Bia đá Rosetta có cả yếu tố *ngữ âm* lẫn *ngữ nghĩa*? Làm cho vật thể lên tiếng, nó cũng giống như làm cho các từ ngữ lên tiếng, làm cho chúng có một giá trị hoàn hảo và một chỗ đứng chính xác trong một trật tự điều hòa được chỉ đạo bằng quy luật. Trong nghĩa thứ nhất, từ “sáng tạo” được Renan sử dụng có nghĩa là sự phát âm mà qua đó một thực thể như Xêmit có thể được coi là một loại tạo vật. Thứ hai, “sáng tạo” cũng có nghĩa là bối cảnh - trong trường hợp xêmit thì nó có nghĩa là lịch sử, văn hóa, chủng tộc và trí óc phương Đông - đã được nhà khoa học soi sáng và kéo ra khỏi tình trạng không muốn nói. Cuối cùng, “sáng tạo” là xác lập một hệ thống phân loại mà qua đó [người ta] có thể nhìn nhận thực thể hữu quan trong sự so sánh với

những vật thể khác - chữ “so sánh” được Renan sử dụng để chỉ một mạng lưới phức hợp các mối quan hệ về mặt hệ hình giữa ngôn ngữ xêmit và ngôn ngữ Ấn-Âu.

Cho đến giờ, tôi đã nhấn mạnh rất nhiều đến công trình nghiên cứu các ngôn ngữ xêmit của Renan mà ít nhiều đã bị lãng quên là vì một số lí do quan trọng. Renan đã tiến hành nghiên cứu khoa học về ngôn ngữ xêmit ngay sau khi ông mất lòng tin vào đạo Thiên chúa, 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 Thiên chúa và khiến cho ông có thể có một mối quan hệ mang tính phê phán với đạo đó trong tương lai. Công trình nghiên cứu ngôn ngữ xêmit là công trình nghiên cứu khoa học dài hơi đầu tiên về Đông Phương luận của Renan (hoàn thành năm 1847, xuất bản lần đầu tiên năm 1855), và nó cũng là một phần trong những công trình lớn cuối cùng của ông về nguồn gốc của đạo Thiên chúa và lịch sử sơ bộ của người Do Thái, về mặt ý đồ, nếu không phải là về mặt thành tựu của nó - điều đáng chú ý là rất ít công trình chuẩn mực hoặc đương đại về lịch sử ngôn ngữ hoặc lịch sử Đông Phương luận có trích dẫn Renan hoặc có chăng cũng chỉ trích dẫn qua loa⁹ -, công trình chủ yếu của Renan về ngôn ngữ xêmit đã được coi là đột phá khẩu về ngành ngữ văn, 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 là sai trái) về tôn giáo, chủng tộc và chủ nghĩa dân tộc.¹⁰ Ví dụ, mỗi khi Renan muốn phát biểu về người Do Thái hoặc người Hồi giáo, ông luôn luôn dùng những chỉ trích rất gay gắt (những chỉ trích không có cơ sở, trừ phi là theo quan điểm của ngành khoa học ông đang theo đuổi) mà trong thâm tâm ông

muốn dành cho các dân tộc xêmit. Hơn nữa, công trình nghiên cứu ngôn ngữ xêmit của Renan nhằm đóng góp vào sự phát triển của hệ thống ngôn ngữ Ấn-Âu và sự biệt hóa [differentiation] của Đông Phương luận. Đối với những nhà nghiên cứu ngôn ngữ Ấn-Âu, ngôn ngữ xêmit là một hình thức suy thoái, suy thoái theo cả ý nghĩa đạo lý lẫn ý nghĩa sinh học, còn đối với nhà Đông Phương luận thì ngôn ngữ xêmit là một hình thức ổn định của sự suy thoái về văn hóa, nếu không phải là hình thức ổn định duy nhất của sự suy thoái về văn hóa. Cuối cùng, công trình ngôn ngữ xêmit là sáng tạo đầu tiên của Renan, một sự hư cấu do ông tạo ra trong phòng thí nghiệm ngữ văn để thỏa đáp cho ý thức về địa vị xã hội và sứ mạng của mình, chúng ta hoàn toàn không nên quên rằng, đối với cái tôi của Renan, công trình nghiên cứu ngôn ngữ xêmit là biểu tượng của việc châu Âu (và qua đó là cá nhân ông) thống trị phương Đông và thời đại của mình.

Vì vậy, với tính chất là một nhánh của phương Đông, ngôn ngữ xêmit không hoàn toàn là một thực thể tự nhiên - như một loài khỉ, chẳng hạn -, cũng không phải là một thực thể phi tự nhiên hay thần thánh như có lúc người ta đã nghĩ như vậy, mà đúng hơn nó có một vị trí trung gian giữa hai thực thể trên do những kì quặc của nó được hợp thức hóa [hay chính danh hóa] (sự chính danh này do các ngôn ngữ Ấn-Âu xác định), do mối quan hệ nghịch đảo với các ngôn ngữ bình thường, và do bị coi là một hiện tượng kì lạ, nửa quái dị một phần là vì các thư viện, phòng thí nghiệm, viện bảo tàng có thể đóng vai trò làm chỗ trưng bày và phân tích nó. Trong luận thuyết của mình, Renan đã dùng một giọng và một phương pháp trình bày dựa tối đa vào

sách vở và quan sát tự nhiên như Cuvier và cha con Geoffroy Saint Hilaire. Đây là một thành tựu quan trọng về phong cách, vì nó cho phép Renan sử dụng một cách nhất quán *thư viện*, chứ không phải văn bản nguyên thủy hoặc quyết định của thần thánh, làm một khuôn mẫu về khái niệm để qua đó hiểu ngôn ngữ, đồng thời sử dụng *bảo tàng*, nơi mà những kết quả thu được qua quan sát ở phòng thí nghiệm được đưa ra trưng bày, nghiên cứu và giảng dạy¹¹, ở mọi nơi, Renan đều xử lý những thực tế bình thường của con người - ngôn ngữ, lịch sử, văn hóa, trí óc/tinh thần, trí tưởng tượng - như là những thứ đã được chuyển hóa thành một cái gì khác, một cái gì nghịch dị, khác thường, bởi đó là xêmit và phương Đông, và bởi chúng được đưa vào phân tích ở phòng thí nghiệm. Như vậy, người xêmit là những người điên cuồng theo tín ngưỡng độc thần, không sản sinh ra thần thoại, không nghệ thuật, không thương mại, không văn minh; ý thức của họ hạn hẹp và cứng nhắc; nói chung họ đại diện cho “lớp thấp hèn của loài người” [*une combinaison inférieure de la nature humaine*]. Đồng thời, Renan muốn độc giả hiểu rằng ông chỉ nói về một thứ nguyên mẫu, chứ không phải nói về một người xêmit có thật, đang tồn tại trong thực tế (mặc dù chính ông cũng đã vi phạm ý đó khi bàn về người Do Thái và Hồi giáo ngày nay một cách chẳng lấy gì làm khoa học lắm tại nhiều điểm trong các bài viết của ông). Như vậy, một mặt con người được biến đổi thành mẫu vật, mặt khác lại có những phán xét có tính so sánh mà qua đó mẫu vật tiếp tục là mẫu vật, và 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 giải phẫu, và những nhận xét (với Renan điều này quan 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 ẩn tàng. Sẽ không phải là sai và cường điệu nếu nói rằng một trang điển hình trong sách *Lịch sử đại cương và hệ thống so sánh những ngôn ngữ xêmit* nói trên là một trang được xây dựng với chủ ý sao cho giống (về mặt in ấn và cấu trúc) với một trang về giải phẫu triết học so sánh [comparative philosophical anatomy], theo phong cách của Cuvier hay Geoffroy Saint Hilaire. Cả nhà ngôn ngữ học lẫn nhà 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 một đường chi tiết vẽ một bắp cơ, cũng như những hệ hình do các nhà ngôn ngữ học dựng nên từ một ngôn ngữ nguyên xêmit hay nguyên Ấn-Âu thuần túy 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 có cùng một mối liên hệ chung chung với tự nhiên (hoặc với thực tế) chẳng khác gì một tủ kính ở viện bảo tàng trưng bày một tiêu bản động vật có vú hay bộ phận cơ thể. Thứ được viết trong sách và được trưng bày trong tủ kính bảo tàng là một sự cường điệu bị cắt xén, giống như nhiều đoạn trích dịch văn bản 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. Hầu như bất kỳ trang viết nào của Renan về ngôn ngữ Arập, Do Thái, Aramaic, hoặc ngôn ngữ nguyên xêmit đều cho thấy một thực kiện, đó là quyền lực: cái quyền lực mà nhờ đó quyền uy của nhà ngữ văn

học Đông Phương luận có thể tùy ý rút ra từ thư viện những ví dụ về lời nói của con người [phương Đông], sắp xếp chúng lại, rồi bao quanh chúng bằng thứ văn xuôi châu Âu ngọt ngào thớ lợ vạch ra những khiếm khuyết, những cái hay, sự dã man và các nhược điểm trong ngôn ngữ đó, trong dân tộc đó và trong nền văn minh đó. Trong triển lãm, giọng điệu và “thời” của động từ hầu như đều là về thời gian hiện tại và đương đại, khiến người ta có cảm tưởng đây là một màn biểu diễn sự phạm, trong đó nhà học giả-nhà khoa học đang đứng trước mặt chúng ta, trên bục giảng-phòng thí nghiệm để sáng tạo ra, khoanh lại [hay khu biệt] và phân xét các tư liệu mà ông ta đang bàn đến.

Renan càng tha thiết muốn nêu bật cái cảm quan rằng quả thật đang có một sự biểu diễn [sự phạm] diễn ra trong thực tế khi ông nói rõ rằng trong khi giải phẫu học đã sử dụng những kí hiệu ổn định và có thể nhìn thấy được để xếp loại các vật thể thành nhóm thì ngôn ngữ học không làm thế được.¹² Do đó nhà ngữ văn phải làm cho một thực kiện ngôn ngữ học đã cho ăn khớp theo cách nào đó với một thời kì lịch sử và qua đó có khả năng xếp loại được. Tuy vậy, như Renan thường hay nói rằng cả tính thời điểm của ngôn ngữ học lẫn lịch sử đều có nhiều kẽ hở, nhiều chỗ đứt đoạn lớn, những giai đoạn giả thuyết. Do đó, các sự kiện ngôn ngữ diễn ra theo một chiều thời gian phi tuyến tính, về cơ bản là đứt đoạn, mà nhà ngôn ngữ học phải kiểm soát theo một cách rất riêng. Phương cách đó, như toàn bộ luận thuyết của Renan về nhánh xêmit trong các ngôn ngữ phương Đông đã cố gắng chứng minh, là cách so sánh: ngôn ngữ Ấn-Âu được coi là chuẩn mực, có sức sống và có tính hữu cơ, còn các ngôn ngữ xêmit phương Đông được coi là tương đối không có

tính hữu cơ. Thời gian được chuyển thành không gian của sự xếp loại có so sánh, mà sự xếp loại này trong sâu xa lại dựa trên một sự đối lập nhị nguyên nghiêm ngặt giữa các ngôn ngữ có tính hữu cơ và ngôn ngữ không có tính hữu cơ. Như thế, một bên có một tiến trình hữu cơ, có tính năng sản 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 năng sản và xơ cứng, mà đại diện là ngôn ngữ xêmit. Điều quan trọng hơn hết: Renan nói rõ rằng sự phán xét ngạo mạn nói trên là điều mà nhà ngữ văn học phương Đông đã rút ra trong phòng thí nghiệm của họ, vì những sự phân biệt thuộc loại mà ông đã quan tâm là những điều mà không một ai khác ngoài nhà chuyên môn được đào tạo có thể nắm bắt được. Do đó, Renan nói: “Chúng tôi từ chối không chấp nhận rằng các ngôn ngữ xêmit có khả năng tự sản sinh, mặc dù chúng tôi thừa nhận rằng chúng, cũng như các sản phẩm khác của ý thức con người, cũng không thoát khỏi sự cần thiết phải thay đổi hoặc liên tục điều chỉnh”.

Tuy vậy, đằng sau sự đối lập cơ bản đó còn một điều nữa trong đầu óc 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 diễn ra khi ông giới thiệu quan điểm của Saint Hilaire về sự “xuống cấp của các loại hình”. Mặc dù Renan không nói cụ thể ông nói đến Saint Hilaire nào [cha hay con], nhưng sự tham chiếu này là khá rõ ràng, cả Étienne lẫn 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 kỉ 19. Như ta đã biết, Étienne đã tham gia cuộc viễn chinh của Napoléon, và Balzac đã dành một đoạn quan trọng trong Lời

tựa của Tân trò đời để ca tụng ông. Có nhiều chứng cứ cho thấy Flaubert đã đọc tác phẩm của cả hai bố con và đưa quan điểm của họ vào tác phẩm của mình. Étienne và Isidore không chỉ là những 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 tương đồng từng mặt [*analogy*], tính tương đồng toàn bộ [*homology*] và dạng nguyên thủy hữu cơ giữa các giống loài, mà họ còn là chuyên gia về triết học, về giải phẫu các dạng quái dị - Isidore gọi là quái thai học, *teratology* - trong đó mọi khuyết tật khủng khiếp nhất của cơ thể được coi là kết quả của sự xuống cấp nội tại trong đời sống các loài.¹³ 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 Étienne và Isidore đã khai thác sức mạnh lí thuyết của hệ hình ở ngôn ngữ học để giải thích những sai lệch có thể có trong hệ thống sinh học. Theo Étienne, quái thai là một điều dị thường, cũng như trong ngôn ngữ các từ có mối quan hệ tương đồng cũng như quan hệ bất thường với nhau: trong ngôn ngữ học, ý tưởng này ít nhất cũng đã có từ trong sách *De Lingua Latina* của Varro. Không có sự dị thường nào có thể được coi đơn giản là một ngoại lệ vô cớ, mà chính các dị thường xác nhận cái cấu trúc bình thường ràng buộc mọi thành viên của một loại với nhau. Trong giải phẫu học, một quan điểm như thế thật là mạnh bạo. Ở một chỗ trong phần mở đầu cuốn *Triết học giải phẫu*, Étienne viết:

“Quả thật là, do đặc điểm của thời đại chúng ta, ngày nay không thể nào bó mình trong khuôn khổ một chuyên khảo duy nhất. 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 hảo về nó.

Song, nếu nhìn một đối tượng giữa vô vàn 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 được 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 xét nó ở ngay trung tâm lĩnh vực hoạt động của ta, ta sẽ biết một cách chính xác 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 quanh”.

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 hay sự vật nào, bất kể nó có tính khác thường và ngoại lệ ra sao, mà không thể lí giải được qua đối chiếu với các hiện tượng khác, cũng cần chú ý là Saint Hilaire dùng cách nói “tính trung tâm” (trung tâm trong lĩnh vực hoạt động của nó, *la centre de sa sphère d'activité*) mà sau này Renan cũng dùng trong cuốn *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 vật thể/đối tượng được nhà khoa học đang nghiên cứu nó đặt vào đó. Sau đó, một mối quan hệ đồng cảm 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 khác. Điều được nhấn mạnh ở đây là nhà khoa học có

trong tay một loại đòn bẩy mà nhờ đó thậm chí một sự kiện hoàn toàn không bình thường cũng 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 tái nhận thức là có tính liên tục, nhất quán một cách hài hòa, và về 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 kể cả các loại ngôn ngữ xêmit phương Đông khác. Tuy nhiên, nghịch lý là ở chỗ: tuy ông khuyến khích chúng ta nên coi các ngôn ngữ theo một cách nào đó là tương ứng với “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, hoàn toàn xơ cứng, không thể tự sản sinh; nói 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” là do có phòng thí nghiệm, chứ không phải mặc dù có phòng thí nghiệm. Tôi tin rằng nghịch lý này không phải là một vấn đề ngoại vi 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 vốn 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. Để có thể duy trì được một cách nhìn bao quát và tập hợp được những sinh vật sống và sống-một-nửa (văn hóa Ấn-Âu, văn hóa châu Âu) cũng như những hiện tượng nửa-quái-dị, không hữu cơ (văn hóa xêmit, văn hóa phương Đông), đó chính là thành tựu 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 chế có thể chiến thắng những hiện tượng ngoan cố, cũng như là sự xác nhận đó là nền văn hóa thống trị và văn hóa đó đã được “tự nhiên hóa” [naturalized]. Thật thế, sẽ không phải quá lời nếu nói rằng phòng thí nghiệm ngữ văn của Renan là cứ điểm thực tế của học thuyết coi châu Âu là trung tâm. Nhưng ở đây cần nhấn mạnh rằng, phòng thí nghiệm ngữ văn không tồn tại bên ngoài diễn ngôn, tức các văn bản mà qua đó nó liên tục được sản sinh ra và trải nghiệm. Như vậy, ngay cả 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 ra trong phòng thí nghiệm và trong học thuật ngữ văn.

Toàn bộ sự nghiệp sau đó của Renan mang tính châu Âu và văn hóa. Các thành tựu của nó khá khác nhau và đều được tán dương, sức mạnh quyền uy trong phong cách của ông theo tôi là do kỹ thuật xây dựng cái không hữu cơ (hoặc còn thiếu) và làm cho nó có vẻ có sức sống. Tất nhiên, Renan rất nổi tiếng do công trình *Cuộc đời Chúa Jesus*, tác phẩm mở đầu cho những quyển lịch sử đồ sộ của ông về đạo Thiên chúa và dân tộc Do Thái. Song chúng ta cần thấy rằng cuốn *Cuộc đời Chúa Jesus* là một thành tích cùng loại với cuốn *Lịch sử đại cương*, chúng hình thành được là do nhà sử học có khả năng khéo léo dựng lên một tiểu sử

phương Đông đã chết (đối với Renan, chết có hai nghĩa kép: một niềm tin đã chết, và một thời kì lịch sử đã mất, tức là đã chết), và - nghịch lí thể hiện rõ ngay tức khắc -, làm như đó là tường thuật chân thực về cuộc sống tự nhiên. Bất kể điều gì Renan nói đều trước tiên phải trải qua phòng thí nghiệm ngữ văn; và khi nó xuất hiện dưới hình thức ấn phẩm thì bên trong nó có sức mạnh cung-cấp-sự-sống của một dấu ấn văn hóa đương đại; và toàn bộ sức mạnh khoa học cùng với sự tự-chuẩn-thuận-mình một cách không phê phán của nó là do thời hiện đại mà có. Đối với loại văn hóa đó, những nhân tố phả hệ như dòng dõi, truyền thống, tôn giáo, cộng đồng sắc tộc... đều chẳng qua là những chức năng của một lí thuyết có nhiệm vụ giáo huấn cho thế giới. Khi vay mượn câu cuối này của Cuvier, Renan thận trọng đặt sự chứng minh khoa học lên trên trải nghiệm, và tính thời gian bị hạ xuống lĩnh vực trải nghiệm thông thường vốn dĩ vô ích đối với khoa học, còn tính định kì đặc biệt của văn hóa và thuyết văn hóa so sánh (sản sinh ra thuyết chủng tộc ưu việt, lí thuyết bài chủng và sự áp bức về kinh tế) lại được cung cấp những sức mạnh và quyền lực vượt xa tầm nhìn đạo lí.

Phong cách của Renan, sự nghiệp nhà Đông Phương luận và nhà văn của ông, những bối cảnh của ý nghĩa mà ông truyền đạt, mối quan hệ thân thiết đến lạ lùng của ông với văn hóa châu Âu và văn hóa chung trong thời đại của mình (có tính tự do, ngoại biệt [exclusivist], ngạo mạn, phản nhân đạo trừ phi theo nghĩa rất có điều kiện, tất cả những cái đó là điều mà tôi gọi là kiêng khem tình dục [celibate] và khoa học. Đối với Renan, thế hệ [generation] được xếp vào lĩnh vực của tương lai [l'avenir], mà trong tuyên ngôn của ông tương lai được gắn liền với khoa học.

Tuy rằng với tư cách sử gia về văn hóa ông thuộc về trường phái của những người như Turgot, Condorcet, Guizot, Cousin, Jouffroy và Ballanche, còn về mặt học thuật ông thuộc về trường phái của Sacy, Caussin de Perceval, Ozanam, Fourier và Burnouf, song thế giới của ông là một thế giới lịch sử và học thuật đầy rẫy nam tính bị tàn phá một cách lạ thường. Thực thế, đó là thế giới không phải của những người cha, người mẹ và trẻ em, mà là của những người như chúa Jesus, Marcus Aurelius, Caliban của ông, thần Mặt Trời của ông (thần Mặt Trời được ông mô tả trong bài “Những giấc mơ” của tập Đối thoại triết học)¹⁴. Ông đặc biệt trân trọng sức mạnh của khoa học và ngữ văn Đông Phương luận; ông truy tìm những tri kiến và kỹ thuật của chúng; ông sử dụng hai ngành đó để can thiệp - thường là khá hiệu quả - vào cuộc sống của thời đại mình. Tuy vậy, điều lí tưởng đối với ông là đóng vai trò người quan sát.

Theo Renan, một nhà ngôn ngữ học cần phải tìm *hạnh phúc* chứ không phải tìm *lạc thú*-, qua đó ta thấy ông lựa chọn cái thanh cao tuy vô sinh, mà không chọn lạc thú tình dục. Một cách lí tưởng thì lời nói, cũng như việc nghiên cứu lời nói, thuộc về lĩnh vực *hạnh phúc*. Theo tôi biết, trong mọi tác phẩm của Renan rất ít khi ông dành một vai trò cao đẹp và có tính cơ bản cho phụ nữ. Chỉ có một lần Renan nhận xét rằng những người phụ nữ nước ngoài (bảo mẫu, hầu gái) chắc đã giáo dục con cái của những người chinh phục Norman và điều đó hẳn là nguyên nhân gây ra những thay đổi trong ngôn ngữ. Hãy chú ý rằng theo Renan khả năng sinh sản và truyền bá [giống nòi] không phải là những chức năng hỗ trợ, mà là sự chuyển biến bên trong, dù chỉ là sự chuyển biến thứ yếu. Ở phần cuối của tiểu

luận, Renan nói: “Con người không thuộc về ngôn ngữ hay chủng tộc của mình; con người thuộc về chính anh ta trước hết; bởi con người trước hết là một sinh vật tự do và có đạo đức”. Như vậy, theo Renan, con người là tự do và có đạo lý, nhưng bị chủng tộc, lịch sử và khoa học ràng buộc [cầm tù, *enchained*], 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 điều kiện đó, và ngữ văn đã cho thấy một cách rõ ràng cụ thể rằng - dùng lại cách nói của Ernst Cassirer nhưng có sửa đi chút ít - kiến thức của con người chỉ có khả năng biến cải một cách thi vị [*poetically transfiguring*] nếu trước đó nó đã được tách khỏi thực tế tươi sống (như Sacy đã tách các đoạn trích văn Ả-rập khỏi thực tế của chúng) và sau đó được đưa vào khuôn khổ của bài tụng ca Thượng Đế. Do trở thành học thuật ngữ văn, việc nghiên cứu từ ngữ như Vico, Herder, Rousseau, Michelet và Quinet tiến hành đã (theo lời Schelling) mất đi cốt truyện và phẩm chất biểu đạt kịch tính của nó. Thay vì vậy, học thuật ngữ văn trở thành một vấn đề phức tạp về nhận thức luận. Khiếu ngôn ngữ [*sprachgefühl*] không còn là đủ nữa, vì, khác với suy nghĩ của Vico trước đây, bản thân các từ ngữ ít liên quan đến giác quan hay cơ thể, mà liên quan nhiều hơn đến một lĩnh vực [cảnh giới] khiếm thị, không hình thù và trừu tượng, chịu sự thống trị của các công thức nhà kính như chủng tộc, trí óc, văn hóa và quốc gia. Trong cái lĩnh vực đó, cái lĩnh vực vốn được cấu trúc bằng diễn ngôn [*discursively constructed*] và gọi là phương Đông, người ta có thể tạo ra một số loại khẳng định, các khẳng định ấy đều có tính khái quát mạnh mẽ và có giá trị văn hóa. Vì mọi cố gắng của Renan đều nhằm khước từ không cho

văn hóa phương Đông cái 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; cái khái niệm theo dòng dõi đó đã bị học thuật ngữ văn đặt thành nghi vấn một cách quá ư hiệu quả. Ngữ văn dạy cho người ta rằng văn hóa là một cấu trúc, [một thứ do người ta dựng nên, a construct], một phát biểu (articulation, theo nghĩa mà Dickens đã dùng từ này để gọi nghề của ông Venus trong cuốn *Người bạn chung của chúng ta*), thậm chí là một sáng tạo, nhưng không gì hơn là một cơ cấu nửa hữu cơ [quasi-organic structure].

Điều đặc biệt lí thú ở Renan là ông biết đến mức nào về việc mình là một tạo vật của thời đại mình và của nền văn hóa duy dân tộc [lấy dân tộc mình làm trung tâm, ethnocentric] của mình. Năm 1885, khi đọc một đáp từ khoa học đối với diễn văn của Ferdinand de Lesseps, Renan nói “thật là buồn khi ta sáng suốt hơn dân tộc ta... Người ta không thể cảm thấy chua chát đối với quê hương mình. Thà cùng phạm sai lầm với đất nước còn hơn là quá đúng [và đi cùng] với những ai đang nói những sự thật nặng nề đối với đất nước mình”. Phát biểu đó ngắn gọn một cách hoàn hảo đến độ khó mà đúng được, vì phải chăng chính ông già Renan đã nói rằng mối quan hệ tốt nhất là mối quan hệ ngang bằng với nền văn hóa, đạo lí và bản chất [ethos] của dân tộc mình trong thời đại của mình, và chính 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 mình? Và ở đây ta lại trở lại phòng thí nghiệm, vì chính tại đây, theo suy nghĩ của Renan, trách nhiệm cha con và xét cho rốt ráo là trách nhiệm xã hội đã chấm dứt để nhường chỗ cho trách nhiệm khoa học và

trách nhiệm Đông Phương luận. Phòng thí nghiệm của ông là nơi mà trên tư cách nhà Đông Phương luận ông phát biểu với thế giới; phòng thí nghiệm đó làm trung gian cho các phát biểu của ông, cung cấp cho chúng độ tin cậy, tính chính xác chung cũng như tính liên tục. Như vậy, phòng thí nghiệm ngữ văn, như Renan hiểu, đã tái định nghĩa không những thời đại và văn hóa của ông, xác định niên đại và định hình chúng theo nhiều cách mới, nó còn làm cho chủ đề phương Đông của ông có tính nhất quán về học thuật và, hơn thế nữa đã biến ông (cũng như các nhà Đông Phương luận tiếp nối truyền thống của ông) trở thành một nhân vật *văn hóa* của phương Tây. Chúng ta hoàn toàn có thể tự hỏi, liệu tính tự trị mới mẻ này trong nền văn hóa có phải là tự do mà Renan đã hi vọng khoa học ngữ văn Đông Phương luận của ông sẽ đem lại cho ông chẳng, hay là, đối với một nhà sử học Đông Phương luận có đầu óc phê phán, liệu điều đó gây ra một sự sáp nhập phức tạp giữa Đông Phương luận và chủ đề được cho là chủ đề con người của nó, cái chủ đề mà rốt ráo ra là dựa trên sức mạnh và quyền lực, chứ không phải thật sự dựa vào tính khách quan vô tư.

III

CƯ TRÚ TẠI PHƯƠNG ĐÔNG VÀ HỌC THUẬT VỀ PHƯƠNG ĐÔNG: NHỮNG YÊU CẦU CỦA MÔN TỪ ĐIỂN HỌC VÀ TRÍ TƯỞNG TƯỢNG

Đã nhiên, quan điểm của Renan về người xêmit phương Đông ít thuộc về lĩnh vực định kiến phổ thông và chủ nghĩa chống xêmit thông thường, mà thuộc nhiều hơn vào lĩnh vực ngữ văn khoa học Đông Phương. Khi đọc Renan và Sacy, ta có thể thấy ngay cách mà sự khái quát hóa văn hóa đã bắt đầu thụ đắc tấm áo giáp của lời phát biểu khoa học và bầu không khí nghiên cứu nhằm hiệu chỉnh, cũng như nhiều chuyên ngành học thuật trong giai đoạn đầu, Đông Phương luận hiện đại nắm chặt cái chủ đề nghiên cứu của mình - cái chủ đề mà tự nó xác định - như là bằng một gọng kìm và tìm mọi cách trong khả năng của nó để duy trì tình trạng đó. Do vậy, một kho từ vựng uyên bác đã phát triển dần lên, và các chức năng cũng như phong cách của nó đều đặt phương Đông vào một khuôn khổ so sánh, loại khuôn khổ mà Renan đã sử dụng và thao túng, sự so sánh đó hiếm khi mang tính miêu tả; hầu như nó 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 dám 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 khả năng trở nên hoàn hảo. Giống như những người nam giới mà khả năng sinh sản kém thì sau một thời kì ấu thơ tốt đẹp họ chỉ có khả năng tình 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”.

Ở đây, nòi giống Ấn-Âu là hòn đá thử vàng, cũng giống khi Renan nói rằng khả năng 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 thái độ so sánh này chủ yếu là do cần thiết về học thuật hay đây chỉ là che đậy cho sự miệt thị dân tộc xuất phát từ quan điểm coi chủng tộc mình là trung tâm và ưu việt. Điều chúng ta có thể nói được là cả hai điều đó tác động và hỗ trợ lẫn nhau. Việc mà Renan và Sacy cố gắng làm là hạ người phương Đông xuống thành một thứ mặt phẳng mang tính người, để có thể dễ dàng quan sát các đặc tính của nó và tước bỏ tính người phức tạp của nó. Trong trường hợp Renan, những cố gắng của ông ta có tính chính đáng là nhờ có khoa ngữ văn mà nguyên tắc tư tưởng của nó là khuyến khích việc quy giản một ngôn ngữ đến tận gốc; và sau đó nhà ngữ văn sẽ có thể gắn các gốc ngôn ngữ này với gốc rễ

chủng tộc, trí óc, đặc tính và tính khí [của người nói các ngôn ngữ đó], như Renan và những người khác đã làm. Ví dụ, Renan thừa nhận sự tương đồng giữa Renan và Gobineau là một cách nhìn chung về ngữ văn và Đông Phương luận và trong lần tái bản sau của cuốn *Lịch sử chung* ông đã gộp thêm một số đoạn và ý 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 rõ ràng về bản thể giữa phương Tây và phương Đông.

Những đặc điểm chủ yếu của sự bất bình đẳng đó đáng được tóm tắt một cách ngắn gọn. Tôi đã đề cập đến việc Schlegel nhiệt tình với Ấn Độ rồi sau đó lại chán ngấy Ấn Độ và tất nhiên cả Hồi giáo. Nhiều nhà Đông Phương luận nghiệp dư ban đầu cũng ca ngợi phương Đông, coi phương Đông đã làm đảo lộn [*déranger*] một cách bổ ích thói quen trí óc và tinh thần châu Âu của họ. Phương Đông đã được đánh giá quá cao về thuyết phiếm thần, tính duy linh, tính ổn định, trường tồn, nguyên sơ, v.v. của nó. Ví dụ, Skhelling đã coi đa thần giáo của phương Đông là chuẩn bị mở đường cho độc thần giáo Do Thái-Thiên chúa giáo: 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 phản ứng ngược lại: phương Đông đột nhiên lại có vẻ như ở dưới mức người [*under humanized*], 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: phương Đông bị đánh giá quá thấp. Đông Phương luận trên tư cách là một nghề nghiệp đã phát triển từ những sự đối lập này, những bù trừ và điều chỉnh dựa trên sự bất bình đẳng, những ý tưởng

được nuôi dưỡng bởi những ý tưởng tương tự trong văn hóa nói chung và đến lượt chúng cũng nuôi dưỡng những ý tưởng tương tự. Thực vậy, chính cái dự đồ nhằm hạn chế và tái cấu trúc gắn liền với Đông Phương luận có thể trực tiếp bắt nguồn từ sự bất bình đẳng mà qua đó sự nghèo nàn (hay giàu có) tương đối của phương Đông đã kích thích mạnh mẽ những loại hoạt động học thuật, nghiên cứu như của các môn ngôn ngữ học, sinh học, lịch sử, nhân chủng học, triết học, kinh tế học.

Và như thế, nghề nghiệp thực tế của nhà Đông Phương luận chứa đựng sẵn sự bất bình đẳng ấy cùng các nghịch lí do nó sinh ra. Trong rất nhiều trường hợp, một cá nhân bước vào nghiệp Đông Phương luận như một cách 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 luận đã mở mắt cho người đó, có thể nói vậy, và rồi dự án bị “xì hơi”, tức là phương Đông bị giảm đi nhiều so với tầm cao trước đây trong cách nhìn của ông ta. Nếu không như vậy thì làm sao có cách giải thích nào khác về khối lượng lao động to lớn thể hiện trong các công trình 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? Thật tiêu biểu, Renan là một trong những người ủng hộ Dozy, và tác phẩm 4 tập của Dozy *Lịch sử những người Hồi giáo Tây Ban Nha cho đến khi người Almoravide chiếm Andalousie* (1861) đã trích nhiều lời chỉ trích gay gắt của Renan đối với người xêmit. Thêm vào đó, năm 1864 lại thêm một tập sách lập luận rằng thần nguyên sơ của người Do Thái không phải là Jahweh mà là Baal, chứng cứ của điều này 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) đến nay vẫn được coi là những tượng đài đáng tin cậy về học thuật, thế nhưng thái độ của tác giả đối với chủ đề đã được thể hiện khá rõ qua lời nói: “Lưỡi gươm của Mohammed và kinh Koran là những kẻ thù ngoan cố nhất.và chưa từng có của Văn minh, Tự do và Chân lí”. Có thể thấy nhiều ý niệm tương tự trong tác phẩm của Alfred Lyall, một trong những tác giả được Cromer trích dẫn một cách ưu ái.

Ngay cả khi nhà Đông Phương luận không phán xét đối tượng của mình như Dozy và Muir đã làm thì nguyên tắc bất bình đẳng vẫn phát huy ảnh hưởng, công việc của nhà Đông Phương luận chuyên nghiệp vẫn là lắp ghép một chân dung, một bức tranh phục chế về phương Đông hay người phương Đông; những mảnh vụn đó, như các mảnh do Sacy phát hiện, chúng cung cấp nguyên liệu, tuy nhiên dạng thức tường thuật, tính liên tục và các diện mạo thì do học giả xây dựng nên. Đối với ông ta, học thuật có nhiệm vụ khắc phục tình trạng phi phương Tây, phi lịch sử, lộn xộn [*unruly, un-occidental, nonhistory*] 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 kì Mahomet (gồm ba tập, 1847-1848) của Caussin de Perceval là một công trình nghiên cứu chuyên sâu, dựa vào các văn bản được cung cấp qua đường nội bộ nhờ các nhà Đông Phương luận khác (chủ yếu là Sacy, tất nhiên) hoặc các văn bản - như văn bản của ibn-Khaldun mà Caussin đã tham khảo rất nhiều - được lưu trữ trong các thư viện Đông Phương luận ở châu Âu. Luận đề của Caussin là người Ả-rập được Mohammed tạo thành một dân tộc, đạo Hồi về căn bản là một công cụ chính

trị, hoàn toàn không phải là công cụ tinh thần. Việc Caussin cố đạt tới là làm rõ vấn đề từ một mớ tài liệu lớn đầy chi tiết rối rắm. Vậy, điều hiện rõ qua công trình về đạo Hồi này là chân dung một chiều về Mohammed theo nghĩa đen, và đoạn nói về Mohammed chỉ được xuất hiện vào phần cuối của tác phẩm (sau khi mô tả cái chết của ông) và được mô tả một cách tỉ mỉ, chính xác như chụp ảnh. Mohammed của Caussin không phải là một con quỷ, cũng không phải là nguyên mẫu của Cagliostro, mà là một con người đã bị chiếm dụng cho lịch sử của đạo Hồi (phiên bản thích hợp nhất) với tính chất một phong trào chính trị thuần túy, trung ương tập quyền thông qua vô số trích dẫn đã nâng Mohammed lên cao và theo một nghĩa nào đó đưa ông ra ngoài văn bản.

Ý định của Caussin là nói hết về Mohammed; do đó nhà tiên tri bị soi rọi một cách lạnh lùng, bị tước bỏ cả sức mạnh tôn giáo lớn lao của ông lẫn bất cứ sức mạnh nào còn lại có thể làm người châu Âu sợ. Ý chính ở đây là Mohammed, trong tư cách một nhân vật của thời đại và không gian của mình, đã bị xóa sạch, sao cho chỉ còn lại một tiểu họa rất mờ nhạt về ông.

Carlyle, một nhà nghiên cứu không chuyên nghiệp, cũng đưa ra một hình ảnh tương tự như Caussin về một Mohammed bị ép buộc phải phục vụ một luận điểm vốn hoàn toàn bỏ qua bối cảnh lịch sử và văn hóa thuộc thời gian và không gian của ông. Mặc dù Carlyle có trích dẫn Sacy, song luận văn của ông rõ ràng là sản phẩm của một ai đó đang lập luận [nhằm bảo vệ] cho một số ý tưởng chung chung về sự thành thực, chủ nghĩa anh hùng và tính tiên tri. Ông có thái độ lạnh mạnh: Mohammed không phải là một truyền thuyết, không phải là một kẻ ham mê nhục

dục xấu xa, không phải là một lão phù thủy ti tiện và lộ bịch, biết luyện những con bồ câu có tài mổ hạt đậu trong tai của mình. Theo ông, Mohammed là con người có tầm nhìn thực tế, có lòng tự tin vững chắc, mặc dù ông là tác giả của một cuốn sách, kinh Koran, mà kinh Koran thì là “một mớ lộn xộn gây chán ngấy, thô lậu, cấu trúc kém, lặp đi lặp lại dài dòng quanh co, rối rắm, rất thô thiển và lủng củng; tóm lại là một sự ngu độn đến mức không thể chịu nổi.” Bản thân Carlyle cũng không phải là một mẫu mực về lời lẽ trong sáng và văn phong duyên dáng, nhưng ông khẳng định những điều trên nhằm cứu Mohammed thoát khỏi những chuẩn mực của triết học Bentham mà hẳn sẽ lên án cả Mohammed lẫn Carlyle. Tuy vậy, Mohammed là một vị anh hùng, được cấy ghép vào châu Âu từ phương Đông man rợ, chính cái phương Đông mà trong bài Biên bản nổi tiếng xuất bản năm 1835, Huân tước Macaulay coi là nghèo nàn thiếu thốn và khẳng định rằng “thần dân bản xứ của chúng ta phải học chúng ta nhiều hơn là chúng ta phải học họ”.

Nói một cách khác, cả Caussin lẫn Carlyle đều 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 luận với những người không phải Đông Phương luận. Bởi trong phạm vi lĩnh vực so sánh mà Đông Phương luận đã trở thành sau cuộc cách mạng về học thuật ngữ văn đầu thế kỷ 19, và ngoài lĩnh vực đó, trong các khuôn sáo phổ biến trong nhân dân hoặc trong các nhân vật về phương Đông do các triết gia như Carlyle tạo ra, hoặc trong các khuôn sáo như của Macaulay, thì bản thân phương Đông đã bị phụ thuộc vào

phương Tây về tri thức. 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 tự thân. Phương Đông chịu tác động từ thói thất thường của các học thuyết khác nhau đã sử dụng nó để minh họa. Hồng y Giáo chủ Newman, vốn không phải là nhà Đông Phương luận lớn, 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 Crimea.¹ 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 Paris. ^{1 2} Số tài liệu tham khảo, những hoạt động vay mượn và chuyển hóa vận dụng ý tưởng về phương Đông là rất nhiều, nhưng điều căn bản mà các nhà Đông Phương luận thời kì đầu đạt được, và những gì mà những ai không phải nhà Đông Phương luận ở phương Tây khai thác được, là một mô hình phương Đông đã được thu nhỏ lại cho hợp với nền văn hóa thắng thế, thống trị [tức văn hóa phương Tây] cùng các đòi hỏi về lí luận của nó (và yêu cầu về thực tiễn tiếp ngay sau đó).

Đôi khi cũng có ngoại lệ, hoặc nếu không có ngoại lệ thì lại là những phức tạp lí thú về mối quan hệ bất bình đẳng đó giữa Đông và Tây. Karl Marx 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, song bên cạnh đó ngay tức khắc ông nói đến sự xúc phạm phẩm giá con người đã được đưa vào hệ thống này qua hành vi can thiệp thuộc địa, hành vi cướp bóc và sự tàn ác trắng trợn của nước Anh. Sau đó, trong hết bài viết này đến bài viết khác Marx quay lại đề tài này, với niềm tin ngày càng mạnh mẽ vào ý tưởng rằng, ngay trong việc tàn phá châu Á, nước Anh

đã tạo ra khả năng có một cuộc cách mạng xã hội thật sự. Văn phong của Marx làm cho chúng ta gặp khó khăn trong việc dung hòa với nỗi ghê tởm tự nhiên vốn có với tư cách người đồng loại trước những khổ ải của người phương Đông trong khi xã hội của họ bị cải biến dữ dội do sự cần thiết có tính lịch sử của các cuộc cải biến ấy. Marx viết:

“Cho dầu thật ghê tởm đối với tình cảm của con người khi phải chứng kiến vô số các tổ chức phụ hệ chăm chỉ cùng với tổ chức xã hội hiền lành vô hại đó bị phá vỡ, tan rã thành từng đơn vị và bị quăng vào bể khổ, đồng thời các thành viên của chúng mất đi hình thức văn minh cổ xưa và phương tiện sinh sống truyền từ đời này qua đời khác của mình, song chúng ta không được quên rằng các cộng đồng điển viên ấy, dầu bề ngoài có vẻ hiền lành, đã luôn luôn là cơ sở vững chắc của chế độ chuyên chế phương Đông, rằng chúng đã hạn chế tư duy con người trong khuôn khổ chật hẹp nhất có thể, biến tư duy con người thành công cụ của mê tín dị đoan, nô dịch nó bằng những luật lệ truyền thống, tước bỏ hết cái vĩ đại và sức mạnh lịch sử của nó...”.

Đúng là nước Anh gây ra cuộc cách mạng xã hội ở Ấn Độ chỉ xuất phát từ lợi ích thấp hèn nhất của mình, và đã áp dụng những phương pháp ngu dốt để thực thi cuộc cách mạng đó. 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 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 xa xưa, chúng ta có quyền, đứng trên quan điểm lịch sử, cùng cất cao giọng với Goethe:

*Chúng ta có nên đau khổ vì cuộc tra tấn này chẳng
Nếu như nó đem lại cho ta nhiều sung sướng hơn?
Chẳng phải vô vàn linh hồn đã bị hủy diệt
Suốt thời thống trị của Timur?
[Sollte diese Quai uns quälen
Da sie unsere Lust vermehrt
Hat nicht Myriaden Seelen
Timurs Herrschaft aufgezieht?]*

Đoạn thơ này hỗ trợ lập luận của Marx nói về sự giày vò mang lại niềm hạnh phúc được trích dẫn từ tác phẩm * West-östlicher Divan* [Đông Tây thi tập) và cho ta thấy nguồn gốc quan điểm của Marx về phương Đông. Những quan điểm đó có tính Lãng mạn chủ nghĩa, thậm chí mang ý nghĩa cứu thế: người phương Đông trong tư cách chất liệu con người không quan trọng cho bằng người phương Đông trong tư cách một nhân tố trong một dự đồ cứu vớt mang tính Lãng mạn chủ nghĩa. Như vậy, sự phân tích kinh tế của Marx hoàn toàn ăn khớp với một công trình chuẩn mực của nhà Đông Phương luận mặc dù Marx 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

luận lãng mạn đã thắng, vì quan điểm kinh tế xã hội thuần lý thuyết của Marx bị chìm ngập trong hình ảnh chuẩn mực một cách kinh điển này:

“Nước Anh phải hoàn thành một sứ mạng kép ở Ấn Độ: một nhiệm vụ có tính phá hoại, còn nhiệm vụ kia có tính chất tạo sinh: [một đảng là] tiêu diệt xã hội châu Á, và [một đảng là] đặt cơ sở vật chất cho một xã hội phương Tây ở châu Á”.

Tất nhiên, cái ý tưởng hồi sinh một châu Á về cơ bản không có sinh khí là một ý tưởng Đông Phương luận lãng mạn thuần túy. Nhưng khi phát biểu đó lại xuất phát từ một người không thể dễ dàng quên những nỗi thống khổ của con người, thì nó làm cho ta bối rối. Điều đó đòi hỏi chúng ta trước hết phải đặt câu hỏi: làm sao mà cái phương trình đạo lý của Marx - những mất mát của châu Á do ách thống trị thực dân Anh vốn từng bị ông lên án - lại bị lệch hướng đi về phía sự bất bình đẳng lâu đời giữa Đông và Tây mà chúng ta đã quan sát thấy. Thứ hai, chúng ta phải đặt câu hỏi: khả năng đồng cảm của con người đã biến đi đâu rồi, đã biến vào lĩnh vực tư duy nào rồi, một khi cách nhìn Đông Phương luận đã chiếm chỗ của nó.

Điều này làm cho chúng ta nhận thấy ngay rằng các nhà Đông Phương luận, giống như nhiều nhà tư tưởng khác ở đầu thế kỷ 19, nhìn nhận loài người hoặc như là những tập thể rộng lớn hoặc như là những khái niệm chung chung trừu tượng. Họ không quan tâm hoặc không có khả năng thảo luận về các cá nhân; thay vào đó, các thực thể giả tạo, có lẽ bắt nguồn từ chủ nghĩa dân túy của Herder, mới là thứ có vị trí không chế [trong

tư duy và diễn ngôn của họ], có những người phương Đông, châu Á, xêmit, 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 có thể gặp trong tác phẩm của Renan. Giống như vậy, sự phân biệt lâu đời giữa “Á” và “Âu” hay “Đông” và “Tây” có cái tác dụng là lừa toàn bộ thế giới con người vốn dĩ gồm nhiều loại đa tạp vào trong một số nhãn hiệu rất ô-mô-dôm, và trong quá trình đó đã thu gọn tất cả lại để chỉ còn một hai khái niệm trừu tượng chung chung. Marx không phải là ngoại lệ. Để minh họa cho một học thuyết, Marx có thể sử dụng [một thứ] phương Đông tập thể, cách đó dễ hơn là sử dụng các thực thể con người có thật. Bởi vì, giữa Đông và Tây, như thể trong một tuyên ngôn tự nó là đủ cho nó, chỉ có cái tập thể vô danh to lớn mới là quan trọng hoặc tồn tại thật mà thôi. [Ngoài nó ra] không hề có một loại trao đổi nào khác, cho dầu là bị giới hạn gay gắt đến bao nhiêu đi nữa.

Việc Marx vẫn còn có thể có một số cảm xúc của con người, để có thể đồng cảm dù chỉ đôi chút với châu Á đáng thương, cho ta thấy rằng có một điều gì đó đã xảy ra trước khi các thứ danh xưng kia giành được thể độc tôn, trước khi ông phải viện đến Goethe như là một nguồn minh triết về phương Đông. Dường như trí óc cá nhân (trong trường hợp này là trí óc của Marx) có thể tìm thấy một cá-nhân-tính tiền tập thể, tiền chính thức [*a precollective, preofficial individuality*] ở châu Á - tìm thấy và rồi buông mình tiếp nhận áp lực của cái cá nhân tính ấy lên tình cảm, cảm xúc và tri giác của mình - để rồi sau đó lại từ bỏ nó khi ông đối đầu với một sự kiểm duyệt ghê gớm hơn nhiều trong chính kho từ vựng mà ông buộc phải sử dụng. Sự kiểm duyệt ấy

đã ngăn chặn và sau đó xua đuổi sự đồng cảm đó đi, và điều này đi kèm với một định nghĩa đầy trau chuốt. Định nghĩa đó nói: Những người này không đau khổ - họ là người phương Đông và do đó họ phải được đối đãi khác với những cách mà các ông vừa sử dụng. Do vậy, làn sóng cảm xúc tan biến khi nó đụng phải các định nghĩa không thể lay chuyển do Đông Phương luận xây dựng và được sự hỗ trợ của thứ “tri thức” phương Đông nào (ví dụ như *Thi tập* của Goethe) được coi là thích hợp với nó. Vốn từ vựng cảm xúc cũng tan biến khi nó phải quy phục cái hành vi từ điển học sắc mùi quân phiệt của Đông Phương luận và thậm chí cả nghệ thuật Đông Phương luận. Một trải nghiệm [về cái có thật] bị gạt bỏ bởi một định nghĩa trong từ điển: người ta hầu như có thể thấy điều đó xảy ra trong các luận văn của Marx về Ấn Độ, và ở đó điều cuối cùng xảy ra là có cái gì đó đã buộc ông phải chạy vội về với Goethe, để đứng dưới sự che chở của cái phương Đông đã được Đông Phương hóa của Goethe.

Tất nhiên, đó một phần là do Marx muốn chứng minh sự đúng đắn của những luận điểm của mình về cách mạng kinh tế-xã hội, nhưng một phần còn do ông dễ dàng tiếp cận với một khối lượng văn bản lớn được Đông Phương luận tổng kết từ bên trong và phổ biến ra ngoài lĩnh vực của mình, và khối lượng văn bản đó đã không chế bất kì phát biểu nào về phương Đông. Trong chương một tôi đã cố chứng minh sự không chế này đã có lịch sử văn hóa chung ở châu Âu như thế nào kể từ thời thượng cổ; cho nên ở chương này tôi muốn nêu rõ rằng trong thế kỉ 19 một hệ thuật ngữ chuyên môn và thông lệ chuyên môn hiện đại đã được tạo ra như thế nào - sự tồn tại của các thứ này đã thống trị diễn ngôn về phương Đông như thế nào, dù đó là diễn ngôn

của nhà Đông Phương luận hay những người không phải nhà Đông Phương luận. Sacy và Renan là những ví dụ về cách Đông Phương luận đã “nhào nặn” một loạt văn bản và một quá trình bắt rễ từ ngữ văn mà qua đó phương Đông đã được gán cho một bản sắc được suy ra theo lí tính [*discursive identity*] khiến cho nó không được bình đẳng với phương Tây. Marx là một trường hợp tiêu biểu mà ở đó những dân thân đầy tính nhân bản của một người vốn không phải nhà Đông Phương luận đã trước tiên là bị làm tan biến, rồi sau đó bị tiếm đoạt bởi các khái quát hóa của Đông Phương luận. Qua đó, chúng ta thấy bản thân mình cần phải xét lại quá trình củng cố về mặt từ điển học và về mặt thiết chế vốn rất riêng biệt của Đông Phương luận, cứ hễ khi nào ta thảo luận về phương Đông là sẽ lại có cả một cơ chế ghê gớm gồm những định nghĩa có thẩm quyền vô biên tự nó hiện ra như là cơ chế duy nhất có giá trị và thích hợp để cho ta thảo luận. Tại sao lại như vậy chứ? Và bởi chúng ta cũng phải chứng minh rằng cái cơ chế ấy tác động cụ thể (và một cách hữu hiệu) như thế nào lên trải nghiệm cá nhân của con người - những trải nghiệm mà lẽ ra là mâu thuẫn với cái cơ chế ấy -, nên chúng ta cũng phải chứng minh xem *chúng* [*những trải nghiệm ấy*] đã đi đâu, chừng nào *chúng* còn tồn tại thì *chúng* mang (những) hình thức nào.”

Mô tả hoạt động này là một công việc rất khó khăn phức tạp, ít nhất cũng khó khăn phức tạp ngang với cách mà bất cứ môn học thuật đang phát triển nào đã đánh bật được các đối thủ cạnh tranh và giành được uy quyền cho các truyền thống, phương pháp và thiết chế của mình, cũng như giành được tính hợp pháp chung về văn hóa cho 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 trải nghiệm mà Đông Phương luận thường sử dụng nhằm đạt mục đích của mình và tái hiện lại cho công chúng đông đảo ngoài đời ngũ chuyên nghiệp, về thực chất, những trải nghiệm này tiếp nối các trải nghiệm mà tôi đã mô tả là đã xảy ra với Sacy và Renan. Nhưng, tuy hai học giả đó đại biểu cho một loại Đông Phương luận hoàn toàn có tính sách vở, không ai trong hai người tự nhận là đủ kiến thức chuyên sâu tại chỗ [*z7ĩ sitú] về phương Đông; do vậy mà có một truyền thống khác tuyên bố rằng mình có vị trí hợp thức là nhờ họ đã thực tế cư trú ở phương Đông, có tiếp xúc thực sự với phương Đông, Anquetil, Jones, cuộc viễn chinh của Napoléon đã phác họa những đường nét sớm nhất của truyền thống đó, dĩ nhiên, và các đường nét này về sau sẽ duy trì được ảnh hưởng hết sức vững chắc đối với tất cả các nhà Đông Phương luận 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 ưu đãi, không phải như một công dân bình thường mà như một đại diện của châu Âu, đế chế của ông ta (Pháp hoặc Anh) nắm cả phương Đông trong bàn tay quân sự, kinh tế và trên hết là văn hóa của mình. Do vậy, việc cư trú ở phương Đông, cùng các thành quả về học thuật của nó, được bổ sung vào cho truyền thống văn bản nệ sách vở như của Renan và Sacy: cả hai truyền thống này cùng nhau tạo ra một thứ thư viện ghê gớm mà không ai, kể cả Marx, có thể chống lại và không ai có thể tránh né được.

Ở một mức độ nào đó, việc cư trú ở phương Đông bao gồm cả trải nghiệm cá nhân lẫn nhân chứng cá nhân, sự đóng góp vào

thư viện của Đông Phương luận và việc củng cố nó tùy thuộc vào việc những trải nghiệm và bằng chứng được chuyển đổi như thế nào từ một tư liệu hoàn toàn có tính cá nhân thành những điển chế có thẩm quyền của khoa Đông Phương luận. Nói cách khác, trong phạm vi một văn bản, phải có sự chuyển hóa từ một tuyên bố cá nhân thành một tuyên bố chính thức; những ghi chép của một người châu Âu cư trú thường xuyên và ném trải tình hình ở phương Đông cần phải gạt bỏ hoặc ít ra phải giảm thiểu các tình tiết tiểu sử cá nhân tự kể và những mô tả dễ dãi, để nhường chỗ cho những mô tả mà Đông Phương luận nói chung và các nhà Đông Phương luận sau này nói riêng có thể khai thác, phát triển, và dựa vào đó để có thêm những nhận xét và mô tả khoa học. Cho nên, một trong những điều chúng ta có thể quan sát là một sự chuyển đổi rõ ràng hơn (so với ở Marx) từ những tình cảm cá nhân đối với phương Đông thành các tuyên bố Đông Phương luận chính thức.

Giờ đây, tình hình đã phong phú hơn và phức tạp hơn vì trong suốt thế kỷ 19, 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 viết theo phong thái phương Đông và rất hay dựa vào trải nghiệm cá nhân ở phương Đông. Ngay lập tức ta nhớ đến Flaubert như một nguồn nổi bật của dòng văn học đó; Disraeli, Mark Twain và Kinglake là ba ví dụ rõ ràng khác. Nhưng điều đáng lưu tâm là sự khác biệt giữa loại văn bản được chuyển hóa từ văn bản cá nhân thành văn bản Đông Phương luận chuyên nghiệp, và loại thứ hai, cũng dựa trên việc cư trú thường xuyên và nhân chứng

cá nhân nhưng chỉ là “văn chương” chứ không phải khoa học: chính sự khác nhau này là điều tôi muốn khảo sát.

Một người châu Âu hễ đã sống ở phương Đông thì luôn luôn có một ý thức tự tách rời và không bình đẳng với xung quanh. Nhưng vấn đề chính cần lưu ý là ý đồ của cái ý thức đó: họ đến phương Đông để làm gì? Vì sao họ đến vùng đó thậm chí cho dù, như trong trường hợp các nhà văn Scott, Hugo, Goethe, họ đến phương Đông là để có một loại nếm trải rất cụ thể mà không thật sự rời bỏ châu Âu? Có thể nêu dưới dạng sơ lược một vài loại ý đồ đó như sau: Thứ nhất, nhà văn định dùng việc cư trú của mình [ở phương Đông] để thực thi cái nhiệm vụ cụ thể là cung cấp cho Đông Phương luận chuyên nghiệp những tư liệu có tính chất khoa học, và coi việc cư trú của mình là một hình thức quan sát khoa học. Thứ hai, nhà văn có ý đồ tương tự nhưng kém sẵn sàng hi sinh tính lập dị và phong cách mang tính ý thức cá nhân của mình [để nhường chỗ] cho các định nghĩa Đông Phương luận phi cá nhân. Những định nghĩa Đông Phương luận đó được thể hiện trong tác phẩm của nhà văn, nhưng rất khó có thể tách chúng khỏi những yếu tố cá tính thật thường nói trên. Thứ ba, nhà văn tiến hành một chuyến đi sang phương Đông thật sự hay mang tính ẩn dụ nhằm hoàn thành một dự án ở cấp độ cảm xúc sâu xa và mang tính cấp thiết nào đó. Do đó, văn bản của nhà văn xây dựng trên thẩm mỹ cá nhân, được dự án đó nuôi dưỡng và chi phối. So với loại ý đồ thứ nhất, trong loại ý đồ thứ hai và thứ ba có nhiều không gian hơn cho sự phát huy vai trò của ý thức cá nhân, hoặc ít nhất là ý thức phi Đông Phương luận. Nêu ta coi cuốn *Phong cách và tập quán của người Ai Cập hiện đại* của Edward William Lane là ví dụ nổi bật nhất của loại ý đồ thứ

nhất thì cuốn *Cuộc hành hương đến al-Madinah và Meccah* của Burton là ví dụ về loại ý đồ thứ hai, và cuốn *Cuộc hành trình ở phương Đông* của Nerval đặc trưng cho ý đồ thứ ba, thì ta thấy rõ vị trí tương đối dành cho việc thực thi và phát huy sự có mặt của tác giả.

Tuy vậy, dù có những sự khác nhau, cả ba loại đó lại không quá tách rời nhau như người ta tưởng. Mỗi loại cũng không bao gồm những loại điển hình tiêu biểu “thuần túy”, ví dụ, các tác phẩm thuộc cả ba loại đều dựa trên cốt lõi là sức mạnh ích kỷ của ý thức châu Âu. Trong tất cả các trường hợp, phương Đông là dành cho nhà quan sát châu Âu, và hơn thế nữa trong thể loại bao gồm cuốn *Người Ai Cập* của Lane, cái “tôi” của nhà Đông Phương luận thể hiện rất rõ, mặc dù văn phong của tác giả cố gắng tỏ ra phi cá nhân, không thiên vị. Ngoài ra, một số môtip trở đi trở lại rất nhất quán trong cả ba loại. Một môtip trong số đó là: phương Đông với tư cách một địa điểm hành hương. Hai là, môtip coi phương Đông như một cảnh quan, một “bức tranh sống động” [*tableau vivant*]. Tất nhiên, mọi tác phẩm về phương Đông thuộc tất cả các loại đều cố mô tả đặc điểm và tính chất của địa điểm, nhưng điều đáng chú ý hơn là mức độ mà theo đó cơ cấu nội tại của tác phẩm đồng nghĩa với một cách diễn giải [*interpretation*] toàn diện về phương Đông (hay một cố gắng làm điều đó). Không có gì ngạc nhiên là, trong phần lớn trường hợp, sự diễn giải này là một hình thức tái cơ cấu hóa [*restructuring*] phương Đông theo hướng lãng mạn, xem xét lại [*re-vision*] nó, khôi phục lại nó để đưa vào thời hiện tại theo hướng cứu vớt [*redemptively*]. Như vậy, mọi diễn giải, 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 trở lại ngay 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 làm cho tác giả nổi danh như một nhân vật xuất sắc về học thuật Đông Phương luận. Nói cách khác, Lane giành được uy quyền [học thuật] không phải đơn giản do những gì ông đã nói, mà do những điều ông nói có thể thích nghi được với Đông Phương luận như thế nào. Người ta trích dẫn ông như là một nguồn tri thức về Ai Cập hay vùng Arập, còn sách của Burton hay Flaubert đã và đang được người ta đọc để biết những điều họ nói về bản thân họ 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 tác phẩm của ông được đem phổ biến trong ngành Đông Phương luận, được ngành đó củng cố và thiết chế hóa cùng với nó. Bản sắc của tác giả trong một tác phẩm thuộc một ngành học thuật như trường hợp của Lane là thứ yếu so với 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 và hai thời kì cư trú tại Ai Cập (1825-1828 và 1833-1835). Chữ “tự giác” ở đây cần được nhấn mạnh, bởi Lane muốn tạo ra cảm giác rằng công trình của ông chỉ là mô tả sát sườn, trực tiếp, không tô vẽ thêm, có tính trung lập, nhưng trên thực tế đó là sản phẩm của việc soạn thảo công phu (tác phẩm

của ông viết không phải là bản thảo cuối cùng được ấn hành) và cũng là sản phẩm của nhiều nỗ lực khá đặc biệt. Nơi sinh trưởng và nguồn gốc gia đình của Lane không phải là cái đã khiến ông hướng đến phương Đông, duy chỉ có đức tính chăm chỉ, làm việc có phương pháp cùng khả năng nghiên cứu kinh điển và khả năng toán học của ông là lí giải phần nào cho sự ngăn nắp nội tại hiển nhiên của tác phẩm. Lời mở đầu đã cung cấp một loạt đầu mối lí thú về những điều ông đã làm cho cuốn sách này. Lúc đầu, ông sang Ai Cập là để học tiếng Ả-rập. 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 bản có kiến thức hữu ích, những kiến thức đó được sắp xếp và có thể dễ dàng tiếp cận với 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 nhất thiết bằng cách nào đó phải thay thế được kiến thức đã có trước đây; cũng như cho thấy [tác giả của nó] là một nhân vật đặc biệt có năng lực: ở đây Lane là một nhà luận chiến đầy tinh tế. Ông bước đầu phải tỏ ra mình đã làm những gì mà những người khác trước ông hoặc không làm nổi hoặc đã không làm, rồi sau đó ông chứng tỏ mình có khả năng thu thập thông tin vừa nguyên gốc vừa tuyệt đối chính xác. Và như vậy, uy quyền học thuật độc đáo của ông bắt đầu nổi hiện.

Tuy trong lời nói đầu Lane có nói qua về cuốn *Bàn về dân xứ Aleppo* của một tiến sĩ Russell nào đó (một tác phẩm đã bị lãng quên), nhưng chính cuốn *Mô tả Ai Cập* - một tác phẩm đã ra đời trước - mới là đối tượng ganh đua chủ yếu của ông. Trong một

đoạn chú giải dài, Lane nói đến cuốn sách đó của Russel 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 về sự hiền minh của Ai Cập dưới dạng phương ngôn và Lane mô tả đó là những “thử nghiệm tồi về đạo đức của một dân tộc”. Khác với người Pháp và Burckhardt, Lane đã có thể hòa mình với dân địa phương, sống như họ, theo các tập quán của họ và “tránh gây cho họ sự ngờ vực rằng người nước ngoài không có quyền thâm nhập vào xã hội của họ”. Để không gây ý tưởng là mình đã mất tính khách quan, Lane nói tiếp rằng ông chỉ theo đúng những câu chữ (chữ này chính ông viết nghiêng) của kinh Koran thôi, rằng ông luôn nhận thức rõ sự khác biệt giữa mình và một nền văn hóa hoàn toàn xa lạ. Như thế, một phần bản sắc của Lane trôi nổi dễ dàng trong biển cả Hồi giáo mà không hề bị ai ngờ vực, trong khi phần chìm [của bản sắc ấy] thì vẫn duy trì quyền lực [hay sức mạnh, power] bí mật của châu Âu, cái quyền lực/sức mạnh để bình luận, thu về mình, sở hữu mọi thứ xung quanh nó.

Nhà Đông Phương luận có thể bắt chước phương Đông nhưng không thể có điều ngược lại. Do đó, điều ông ta nói về phương Đông phải được hiểu là sự mô tả có được do sự trao đổi một chiều: khi họ [người phương Đông] nói và hành xử thì ông ta quan sát và ghi lại. Sức mạnh của ông ta là ở chỗ ông ta sống với họ với tư cách là một người nói tiếng bản xứ rất thông thạo, đồng thời lại là một nhà văn bí mật. Và những gì ông ta viết đều nhằm trở thành những kiến thức có ích, không phải cho dân địa

phương mà cho châu Âu và các cơ quan phổ biến kiến thức của châu Âu. Vì đó là một điều mà lời văn của Lane không bao giờ để cho ta quên: cái tôi, cái đại từ ngôi thứ nhất số ít đi qua suốt các tập quán, nghi lễ, hội hè, tuổi thơ ấu, tuổi trưởng thành, lễ tang... của Ai Cập ấy, trên thực tế nó [cái tôi ấy] vừa là một cuộc khiêu vũ hóa trang phương Đông vừa là một công cụ của Đông Phương luận nhằm nắm bắt 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 giành được hai sự tín nhiệm, trưng bày hai thứ thèm khát về nếm trải: phương Đông muốn tiến hành quan hệ để làm thân [*engaging companionship*] (hay có vẻ như vậy) và phương Tây muốn có kiến thức hữu ích, kiến thức có uy tín về học thuật.

Không gì minh họa điều này tốt hơn là đoạn kể gồm 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, là người bạn đồng hành và đối tượng của sự tò mò. Cả hai người giả vờ cho 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 mà cầu nguyện cạnh Lane trong nhà thờ Hồi giáo. Trước khi diễn ra thành tựu cuối cùng này thì có hai cảnh trong đó Ahmed được mô tả là một kẻ ăn thủy tinh kì 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 bản thân hành động thì nó có giảm đi. Trên tư cách người trung gian và người diễn giải (tạm gọi vậy) về ứng xử của người Hồi giáo, mỉa mai thay, Lane đã thâm nhập vào mẫu hình Hồi giáo đủ sâu để có thể mô tả bằng những lời văn tiếng Anh bình tĩnh, nghiêm

túc. Bản sắc của ông, trên tư cách là một tín đồ giả mạo và một người châu Âu có đặc quyền, chính là thực chất của sự thiếu thiện ý, vì chắc chắn điều thứ hai hủy hoại điều thứ nhất. Như vậy, cái có vẻ là hành vi tả thực hành động của một người Hồi giáo khá kì lạ đã được Lane làm cho có vẻ như là cái trung tâm được phơi bày chân thực về toàn bộ tín ngưỡng đạo Hồi. Lane cũng không hề nghĩ đến việc mình phản bội tình bạn của Ahmed hoặc những người khác đã cung cấp thông tin cho mình. Điều quan trọng là bản tường trình có vẻ như chính xác, có tính khái quát, khách quan, sao cho độc giả Anh tin rằng Lane không bao giờ nhiễm tư tưởng bỏ đạo hay chống đạo Thiên chúa và cuối cùng tác phẩm của Lane đã xóa bỏ nội dung mang nhân tố [cá nhân] con người của chủ đề để có thể có được giá trị khoa học.

Chính vì các mục tiêu đó mà cấu trúc của cuốn sách không đơn giản là để kể về việc Lane cư trú ở Ai Cập, mà là một cấu trúc tường thuật, trong đó [yếu tố] chủ đạo là cách tái cấu trúc và trình bày chi tiết theo lối Đông Phương luận. Theo tôi, đây chính là thành tựu chính trong tác phẩm của Lane. Về đề cương cũng như hình thức, cuốn sách *Người Ai Cập hiện đại* giống một cuốn tiểu thuyết thế kỉ 18, như của Fielding chẳng hạn. Cuốn sách mở đầu bằng một đoạn trình bày về quốc gia và bối cảnh, tiếp theo là các chương nói về “Các đặc tính cá nhân”, “Tuổi thơ ấu và giáo dục ban đầu”, có 25 chương nói về những thứ như lễ hội, luật pháp, tính cách, công nghiệp, pháp thuật và đời sống gia đình, cuối cùng là chương về “Chết và lễ tang”, xét trên bề mặt, lập luận của Lane có trình tự biên niên và có tính phát triển, ông viết về bản thân mình như một người quan sát các bối cảnh theo sát những phân đoạn chính trong cuộc đời một con người: mô

hình của ông là mô hình kể chuyện [trần thuật], giống như trong cuốn *Tom Jones*. Ban đầu là sự ra đời của nhân vật chính, sau đó là những cuộc phiêu lưu, lập gia đình, cuối cùng là cái chết được ngụ ý [chứ không nói rõ], chỉ có điều, trong văn bản của Lane, giọng kể chuyện là mang tính vĩnh cửu [không có tuổi, *ageless*], tuy nhiên chủ đề của ông, người Ai Cập hiện đại, thì lại trải qua vòng đời cá nhân. Đây là một sự hoán vị - qua đó một cá nhân đơn độc tự tạo cho mình những quan năng nằm ngoài thời gian trong khi lại áp đặt một quãng đời nhất định cho một xã hội và một dân tộc; sự hoán vị đó chỉ là hoạt động đầu tiên trong nhiều hoạt động làm thay đổi cái lẽ ra có thể chỉ là phóng sự về các chuyến đi tới những miền đất xa lạ, biến một văn bản không có gì là nghệ thuật thành một bách khoa thư trình bày những điều xa lạ hấp dẫn và một sân chơi dành cho công cuộc khảo sát của Đông Phương luận.

Lane kiểm soát tư liệu của mình không chỉ thông qua sự hiện diện kép được kịch tính hóa của ông (là một người Hồi giáo giả mạo và là một người phương Tây thực thụ), việc vận dụng và thao túng giọng văn và chủ đề tường thuật, mà còn thông qua việc sử dụng chi tiết. Mỗi phần chính trong từng chương đều nhất nhất được mở đầu bằng một nhận xét chung không có gì gây ngạc nhiên, 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”. Những điều kể tiếp theo sẽ xác nhận điều trên một cách dễ dàng - sông Nile, khí hậu “khá trong lành” của Ai Cập, lao động “chuẩn xác” của nông dân. Tuy vậy, đáng lẽ chuyển sang đoạn sau theo đúng trình tự kể chuyện thì tác giả lại đưa

thêm các chi tiết vào và bởi thế đã không có cái phân kết của tường thuật theo công thức thông thường. Nói cách khác, những nét chính trong văn bản của Lane phù hợp với trình tự tường thuật và quy luật nhân quả về sinh-sống-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 người Ai Cập, kể về thời kì ấu thơ, niên thiếu, trưởng thành, già lão của người Ai Cập, Lane luôn luôn đưa vào nhiều chi tiết để cản trở việc chuyển tiếp trơn tru. Ví dụ: ngay sau khi nói về khí hậu tốt lành của Ai Cập, tác giả lại nói rằng, ít người Ai Cập nào có tuổi thọ cao vì họ thường mắc bệnh hiểm nghèo, vì họ không được chăm sóc y tế và vì thời tiết mùa hè nóng nực. Tiếp đó, ta lại được nghe kể rằng cái nóng nực này “kích thích người Ai Cập (một sự khái quát không có cơ sở) [khiến họ] trở nên ưa thích hưởng thụ thú vui xác thịt một cách vô độ”, rồi liền đó người đọc lại bị sa lầy vào các diễn tả, có kèm các bản vẽ, các sơ đồ kiến trúc Cairo, các trang trí, các tháp phun nước, cửa cổng. Khi giọng văn kể chuyện tái hiện thì lúc đó rõ ràng nó chỉ còn là hình thức.

Trong khi trình tự tường thuật là [giọng] hư cấu chủ đạo trong tác phẩm của Lane thì điều cản trở trình tự tường thuật là những mô tả hoành tráng và áp đảo. Mục đích của Lane là làm cho độc giả thấy rõ được hoàn toàn Ai Cập và người Ai Cập, không có gì bị che giấu đối với độc giả, trình bày người Ai Cập không có chiều sâu, với vô số chi tiết. Lane có khuynh hướng thích kể những chuyện vui vui về các trò bạo dân hay thống dân với quy mô khổng lồ, những tín đồ Hồi giáo khổ hạnh tự rạch hay tự bẻ chân tay, sự tàn ác của các quan tòa, sự quỵen

chặt giữa tôn giáo với tình dục bừa bãi ở người Hồi giáo, sự thèm khát tình dục quá mức, v.v. Thế nhưng, cho dầu các sự kiện được kể ấy có kì dị và vô đạo lí đến đâu, quá nhiều chi tiết làm cho người ta chóng mặt đến đâu, [bản thân] Lane có mặt khắp nơi, việc của ông là góp nhặt và sắp xếp các chi tiết, làm cho chúng ta cứ tiếp tục xem mặc dù bị sốc. Trong một mức độ nào đó, ông làm việc đó chỉ vì ông là một người châu Âu có thể dùng [biện pháp] lý giải để làm chủ những đam mê và kích thích mà chẳng may người Hồi giáo thường bị khuất phục [không làm chủ được]. Nhưng, ở mức độ còn lớn hơn, việc Lane có khả năng kiểm soát và khống chế được cái chủ đề ngồn ngộn của mình bằng kỉ luật và sự tách mình không khoan nhượng ấy lại tùy thuộc vào việc ông duy trì một khoảng cách lạnh lùng giữa mình với cuộc sống và khả năng sinh sản của người Ai Cập.

Giây phút mang tính biểu tượng chủ yếu xảy ra ở đầu Chương 6: “Sinh hoạt gia đình - Phần tiếp theo”. Đến lúc này, Lane đã theo tập quán kể chuyện bằng cách lướt qua đời sống Ai Cập. Sau khi kể xong về các phòng sinh hoạt chung và thói quen của một hộ gia đình Ai Cập (ông kể lẫn lộn tập quán xã hội với môi trường vật chất), ông bắt đầu bàn về mặt kín đáo riêng tư trong sinh hoạt gia đình. Ngay lập tức, ông “phải đề cập ít nhiều tới việc hôn nhân và cưới hỏi”. Như thường lệ, 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, ông nói ông bị người ta coi là có tội. Sau đó có một đoạn dài kể lại những áp lực buộc ông phải cưới vợ, nhưng ông kiên

quyết từ chối. Sau cùng, một ông bạn người bản xứ đã đề nghị sắp xếp một cuộc hôn nhân môn đăng hộ đối cho ông nhưng ông cũng từ chối. Đoạn kể đó kết thúc một cách đột ngột với một dấu chấm và một dấu gạch ngang. Sau đó Lane tiếp tục cuộc thảo luận chung bằng một nhận xét khái quát khác.

Không những Lane có cách viết điển hình là làm đứt đoạn dòng tường thuật chính bằng những chi tiết rườm rà, mà ông còn kiên quyết tách rời, theo nghĩa đen, khỏi các tiến trình sinh sản của xã hội phương Đông. Đoạn tường thuật ngắn về việc ông từ chối không tham gia vào cái xã hội mà ông mô tả đã kết thúc bằng một “chỗ đứt quãng”: dường như ông muốn nói rằng câu chuyện của ông không thể tiếp tục chừng nào ông còn chưa đi vào mặt riêng tư của cuộc sống gia đình, thế rồi ông biến mất, từ chối làm chuyện đó. Ông tự xóa bỏ bản thân - theo nghĩa đen - bằng cách tránh dính líu mật thiết với xã hội con người. Bằng cách đó, ông bảo vệ được bản sắc quyền uy của mình trên tư cách một kẻ tham gia 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 thêm rằng để trở thành một nhà Đông Phương luận - thay vì một người phương Đông - ông đã phải khước từ khoái lạc tình dục của sinh hoạt gia đình. Hơn nữa, ông cũng phải tránh làm cho mình già đi khi tham gia vào chu kỳ của cuộc đời người. Chỉ bằng cách tiêu cực đó ông mới giữ được uy quyền vô thời hạn của mình trên tư cách một quan sát viên.

Lane phải chọn lựa - giữa một đằng là sống không có “những bất tiện và thiếu tiện nghi” và một đằng là hoàn thành công trình nghiên cứu người Ai Cập hiện đại. Kết quả sự chọn lựa của ông rõ ràng đã làm cho ông có thể định nghĩa được người Ai Cập,

bởi vì nếu ông trở thành một người Ai Cập thì ông sẽ không có được cái nhìn vô trùng và phi tính dục của người biên soạn từ điển nữa. Do đó, bằng hai cách quan trọng và cấp bách, Lane đã giành được uy tín và tính chính đáng, 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 mớ chi tiết đồ sộ của ông, mà theo đó óc quan sát thông minh của một người ngoại quốc có thể đưa vào và đúc kết lại [trong sách] một khối thông tin khổng lồ. Những người Ai Cập bị moi gan mổ ruột để trưng bày (tuy rằng nói vậy là hơi quá), rồi sau đó được lắp ráp lại như cũ với một số lời quở trách nhẹ nhàng của Lane. Thứ hai, bằng cách khước từ tham gia vào quá trình sinh sản của người phương Đông-Ai Cập [tức bằng cách khước từ không tham gia vào việc sinh ra những người phương Đông-Ai Cập mới - ND]: đây là chức năng của việc Lane kiểm chế dục vọng thú 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 và dành cho châu Âu, để phục vụ cho học thuật châu Âu nói chung, chính việc đạt được cả hai điều này - áp đặt ý chí học thuật lên một thực tế lộn xộn, và chủ ý di chuyển từ nơi cư trú đến hiện trường của uy tín học thuật của mình - là nguồn gốc của danh tiếng to lớn mà Lane đã có trong lịch sử Đông Phương luận, sở dĩ ông có thể thu nhận, xây dựng và phổ biến được những kiến thức hữu ích đó là do ông đã có những sự kiêng khem, từ chối nói trên.

Hai tác phẩm lớn khác của Lane, tập *Từ điển Ả-rập* (không bao giờ được hoàn thành) và bản dịch không hay lắm *Nghìn lẻ một đêm*, 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 trong tư cách một hiện thể có tính sáng tạo đã biến mất hoàn toàn, và tất nhiên cả ý tưởng về viết tường thuật cũng biến mất. Ở đây, con người của Lane chỉ còn xuất hiện trên tư cách chính thức là người chú giải và dịch lại *Nghìn lẻ một đêm* và một nhà biên soạn từ điển vô cá tính. Từ chỗ là một “tác giả cùng thời với chủ đề”, Lane, trên tư cách là “một học giả Đông Phương luận” về Ả-rập cổ điển và Hồi giáo cổ điển, đã trở thành con người sống sót của chủ đề ấy. Nhưng chính hình thức của sự sống sót ấy là điều đáng quan tâm. Bởi vì di sản của Lane trên tư cách một học giả là không quan trọng đối với phương Đông, dĩ nhiên, nhưng lại quan trọng đối với các thiết chế và tổ chức của xã hội châu Âu của ông. Và đó là những thiết chế học thuật - các hội, thiết chế, cơ quan Đông Phương luận chính thức - hoặc là các thiết chế học thuật “ngoài hàn lâm” theo những cách rất đặc biệt, được nêu tên trong tác phẩm của những người châu Âu cư trú ở phương Đông vào thời gian sau đó.

Nếu ta đọc cuốn sách *Người Ai Cập hiện đại* của Lane không phải trên tư cách là nguồn kiến thức về phương Đông mà là một công trình hướng đến tổ chức học thuật Đông Phương luận đang ngày càng phát triển, thì chúng ta sẽ thấy nó có tính soi sáng, việc Lane buộc cái tôi mang tính di truyền phải phục tùng quyền uy học thuật là điều hoàn toàn ăn khớp với việc kiến thức về phương Đông của các Hội phương Đông ngày càng được chuyên ngành hóa, thiết chế hóa. Hội Nghiên cứu châu Á Hoàng gia 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 thông tin và điều tra về nghệ thuật, khoa học, văn chương, lịch sử và thời cổ đại của phương Đông”) là bộ phận tiếp nhận kho thông

tin đã được Lane xử lý và xây dựng, còn về việc truyền bá các tác phẩm như của Lane thì không chỉ có các hội về kiến thức hữu ích mà, trong thời đại khi chương trình ban đầu của các nhà Đông Phương luận về hỗ trợ thương mại với phương Đông đã bị cạn kiệt, còn có các hội học thuật chuyên sâu mà sản phẩm là những công trình giới thiệu các giá trị tiềm ẩn (nếu không phải là có thật) 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 đối với việc nghiên cứu các ngôn ngữ được các giáo sư bổ nhiệm [về ngôn ngữ phương Đông]; việc đặt mua hoặc dùng các phương tiện khác để góp phần vào việc ấn hành loại tác phẩm tương tự ở Pháp hay ở nước ngoài; việc thu mua hoặc sao chép toàn bộ hay từng phần các sách chép tay tìm thấy ở châu Âu, phiên dịch hay trích đoạn chúng, tăng số lượng chúng bằng cách tái bản theo phương pháp bản khắc hoặc in thạch; làm cho tác giả của các công trình hữu ích về địa lí, lịch sử, nghệ thuật và khoa học có được những phương tiện hầu giúp cho công chúng có thể hưởng thụ thành quả lao động suốt đêm của họ; thu hút sự quan tâm của công chúng, bằng các tuyển tập định kì chuyên về văn học châu Á, về các sản phẩm khoa học, văn chương hoặc thi ca của phương Đông và các xuất bản phẩm cùng loại được xuất bản thường kì ở châu Âu, về các sự kiện về phương Đông nhưng có thể liên quan đến châu Âu, về các phát kiến và công trình thuộc mọi loại mà các dân tộc phương Đông có thể trở thành chủ đề -

tất cả những cái đó là mục đích được Hội nghiên cứu châu Á đề xuất cho bản thân hội ấy”.

Đông Phương luận tổ chức có hệ thống việc thu thập và phổ biến các tư liệu về phương Đông một cách điều tiết, với tính chất là một hình thức tri thức chuyên ngành. Người ta sao chép và 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 kì. Lane đã viết công trình của mình và đã hi sinh cái “tôi” của mình trong và cho chính hệ thống tổ chức đó. Người ta cũng đã quy định phương thức để tác phẩm của ông trường tồn trong văn khố của Đông Phương luận. Sacy nói:

“... Sẽ có một bảo tàng [...], một kho lớn chứa đủ các loại đối tượng, các tranh vẽ, các sách gốc, các bản đồ, tường thuật về các chuyến đi - tất cả đều sẵn sàng phục vụ những ai muốn nghiên cứu [phương Đông]. Theo cách đó, mỗi sinh viên sẽ có thể tự mình cảm thấy được phép mau đưa mình đến giữa một bộ lạc Mông cổ chẳng hạn hay chủng tộc Trung Hoa, bất kể đối tượng nào mà sinh viên ấy có thể chọn làm đề tài nghiên cứu... Có thể nói rằng... Sau việc phát hành các cuốn sách cơ bản về ngôn ngữ phương Đông, không có gì quan trọng hơn là việc đặt nền móng cho bảo tàng đó, bảo tàng mà tôi coi là một bình luận và diễn giải [*truchement*] sống động cho các từ điển”.

Truchement bắt nguồn từ chữ Ả-rập *turjaman*, có nghĩa là “người phiên dịch”, “người trung gian” hoặc “phát ngôn viên”. Một mặt, Đông Phương luận đã chiếm lĩnh được phương Đông

theo nghĩa đen, càng rộng rãi càng hay; mặt khác, Đông Phương luận “thuần hóa” [domesticated] kiến thức đó cho phương Tây, tinh lọc nó thông qua những bộ quy điển, những hệ phân loại; các tiêu bản, vật mẫu, tạp chí định kì, từ điển, sách văn phạm, bình luận, ấn phẩm, bản dịch - tất cả tạo thành một vật có vẻ giống phương Đông nhưng không đúng là phương Đông, rồi tái tạo nó dưới dạng vật chất ở phương Tây, để phục vụ cho phương Tây. Tóm lại, phương Đông sẽ được cả một đội ngũ cán bộ khoa học làm cho biến hóa từ chỗ những tường thuật mang tính cá nhân, đôi khi rời mù của các khách lữ hành và người [phương Tây] dừng cảm cư trú [tại phương Đông] thành ra một định nghĩa phi cá nhân. Từ trải nghiệm liên tục của nghiên cứu cá nhân, kiến thức đó được biến hóa thành một loại bảo tàng tưởng tượng không có tường vách, tại đó mọi thứ thu thập được từ những nơi rất xa, những tư liệu khác nhau trong nền văn hóa phương Đông nay đã đứt khoát trở thành *phương Đông*. Từ một đồng mảnh vụn, được các nhà thám hiểm, các cuộc viễn du, các phái bộ, các đội quân, các thương gia mang về từng mẫu manh mún, những tư liệu đó sẽ được biến hóa, cấu trúc lại thành nghĩa từ điển, nghĩa thư mục, nghĩa bộ môn, nghĩa văn bản của Đông Phương luận. Như Disraeli đã nói, vào giữa thế kỉ 19, Đông Phương luận đã trở thành một sự nghiệp, trong đó người ta có thể tái thiết 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 tự bảo vệ chống lại những tác động gây rối ở đó. Một người như Lane cuối cùng đã phải điều chỉnh lại và phối trí lại phương Đông khi cần phải viết về phương Đông. Những kì quặc của đời sống phương Đông, với những bộ lịch khác thường, những hình thái không gian xa lạ, những ngôn ngữ vô cùng kì lạ, thứ đạo đức có vẻ lệch lạc ..., thấy đều bị thu nhỏ lại khá nhiều khi chúng xuất hiện thành một loạt bài viết chi tiết bằng lối văn chuẩn mực của châu Âu. Sẽ là đúng nếu nói rằng khi Đông Phương hóa phương Đông, Lane không chỉ định nghĩa phương Đông mà còn biên tập lại và sửa chữa nó. Ông đã cắt bỏ những gì không những trái với sự đồng cảm giữa người với người của bản thân ông, mà còn có thể đụng chạm đến sự nhạy cảm của người châu Âu. Trong hầu hết trường hợp, phương Đông hình như đã xúc phạm khuôn phép về tình dục. Tất cả mọi thứ về phương Đông - hay ít nhất là phương Đông Ai Cập của Lane - đều đầy những chuyện tình dục nguy hiểm, không an toàn về vệ sinh và nguy hại cho cuộc sống gia đình do một thứ “tự do tình dục” quá trớn như Lane nói, một cách bức xúc hơn so với bình thường.

Ngoài tình dục, ở phương Đông còn có những đe dọa khác. Tất cả những điều ấy làm xói mòn sự kín đáo và tính duy lí của người châu Âu về thời gian, không gian và bản sắc con người.

Tại phương Đông, người ta bắt chợt đôi mắt với cái cổ xưa đến không tưởng tượng được, cái đẹp không mang tính người [vượt ngoài con người], khoảng cách vô tận. Những điều ấy có thể được 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, *Đông Tây* thi tập của Goethe, *Người phương Đông* của Hugo, phương Đông là một hình thức giải tỏa, một nơi của thời cơ ban đầu; ý then chốt của nó được nêu trong bài thơ *Hegire* của Goethe:

“Bắc, Tây và Nam tan rã,
Ngai vàng tan vỡ, các đế chế rung chuyển,
Chạy trốn đi, và tại phương Đông thuần khiết
Hãy nếm bầu không khí của chư Lão trượng”.

[Nord und West Süd zersplittern,
Throne bersten, Reiche zittern,
Fluchte du, in reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten!]

Người ta luôn luôn quay trở lại phương Đông. Theo lời Goethe, “ở đó, trong sự thuần khiết và chính trực, tôi sẽ quay trở lại với những cội nguồn sâu thẳm của nhân loại” [Dort, im Reinen und in Rechten/Will ich menschlichen Geschiechten/In des Ursprungs Tiefe dringen] - coi đó là sự hoàn tất và xác nhận mọi điều người ta từng tưởng tượng:

“Chúa Trời là phương Đông!
Chúa Trời là phương Tây!

Những vùng đất Bắc đất Nam,
Nằm nghỉ trong yên bình đôi tay của Người”.¹

[Gottes ist der Orient! Gottes ist der okzident!

Nord und südliches Gelände

Ruht im Frieden seiner Hände.]

Phương Đông với thơ ca, bầu không khí và những khả năng của nó đã được đại diện bởi những nhà thơ như Hafiz, “vô biên, vừa già hơn vừa trẻ hơn chúng ta, người châu Âu” như Goethe nói. Trong Lời kêu gọi chiến đấu của vị đầu mục [Cri de guerre du mufti] và Nỗi đau của quan Thống đốc [La Douleur du pacha] của Hugo, sự hung dữ và u buồn quá mức của người phương Đông đã được điều hòa không phải vì nỗi sợ có thật cho cuộc sống của họ hay việc họ cảm thấy mất phương hướng và lạc lối, mà do Volney và George Sale, những kẻ bằng tác phẩm học thuật của mình đã biến cảnh huy hoàng man dã kia thành những thông tin mà nhà thơ Hugo hết mực tài năng có thể sử dụng được.

Những gì mà các nhà Đông Phương luận 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 chương khai thác. Như đã nêu ở trên, ba loại công trình về phương Đông đều dựa trên sự cư trú thực tế ở phương Đông. Những đòi hỏi khắt khe về kiến thức đã gạt bỏ sự nhạy cảm mang tính cá nhân của tác giả ra khỏi tác phẩm Đông Phương luận, vì thế, Lane đã gạt bỏ cá nhân mình, và đó là tình hình các tác phẩm thuộc loại thứ nhất. Đối với loại thứ hai và ba thì cái “tôi” vẫn còn nổi bật nhưng phải phục tùng một tiếng nói có nhiệm vụ ban phát những kiến thức thực sự (loại hai) hoặc có vị trí không chế và

chi phối mọi điều được nói với chúng ta về phương Đông (loại ba). Song, từ nửa cuối thế kỉ 19 đến thế kỉ 20, tức là sau cuộc viễn chinh của Napoléon, phương Đông là nơi hành hương, và mọi tác phẩm lớn nào thuộc một loại Đông Phương luận đích thực tuy không phải luôn luôn là học thuật thì đều có hình thức, văn phong và ý đồ xuất phát từ ý tưởng hành hương. Trong ý tưởng này cũng như trong nhiều hình thức khác của các văn bản Đông Phương luận mà chúng ta đã bàn, ý tưởng lãng mạn về tái thiết và phục hồi (tức ý tưởng về chủ nghĩa siêu tự nhiên có tính tự nhiên) là nguồn chủ yếu.

Mỗi 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 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-Thiên chúa giáo/Hy-La ra khỏi cái phương Đông rộng lớn và phong phú lạ kì. Đối với những người hành hương ấy thì phương Đông bị Đông Phương hóa, phương Đông của các nhà Đông Phương luận, là một thử thách phải vượt qua, cũng như Kinh Thánh, Thập tự chinh, đạo Hồi, Napoléon và Alexander Đại đế là những tiền bối đáng sợ cần phải tính đến. Phương Đông [trong] học thuật không chỉ cản trở những suy ngẫm và ảo tượng riêng tư của người hành hương, mà ngay chính việc phương Đông ra đời trước [Đông Phương luận] cũng tạo ra rào cản ngăn cách giữa người du khách đương đại và văn bản của họ, trừ phi, như trường hợp của Nerval và Flaubert là những người sử dụng sách

của Lane, tác phẩm Đông Phương luận bị tách khỏi thư viện mà đưa vào một dự án thẩm mỹ. Một cản trở khác là văn bản Đông Phương luận bị giới hạn bởi những đòi hỏi chính thức của học thuật Đông Phương luận. 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 thể thôi”. Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli, Burton, tất cả đều đi hành hương nhằm gạt bỏ những điều nhàm chán, cũ kỹ trong kho tư liệu Đông Phương luận có từ trước đó. Cái họ viết phải là một kho tàng về những điều mới mẻ được nếm trải ở phương Đông. Nhưng, như chúng ta sẽ thấy, ngay dự án này cũng thường (tuy không phải luôn luôn như vậy) bị cắt giảm, thu nhỏ theo kiểu Đông Phương luận, có nhiều nguyên nhân phức tạp, có liên quan đến bản tính của người hành hương, phương thức viết và hình thức được dự định của tác phẩm do người đó viết.

Phương Đông là gì đối với cá nhân người lữ hành trong thế kỉ 19? 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 quá cảnh trên đường đi đến một thuộc địa quan trọng. Như vậy, không gian dành cho hoạt động của trí tưởng tượng bị 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, đã có những kế hoạch được xây dựng cho phương Đông) là những nhà văn giống Lane và giống Jones trước đó; đối với họ, phương Đông đã được định

nghĩa bằng sự sở hữu vật chất, bằng trí tưởng tượng mang tính vật chất, có thể nói vậy. Nước Anh đã đánh bại Napoléon, đã đuổi nước Pháp, cái mà tư duy người Anh khảo sát là một lĩnh 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, Syria 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 cần thiết tuyệt đối về lãnh thổ là rất khẩn thiết ngay cả đối với một nhà văn ít bị kiểm chế như Disraeli, và tác phẩm *Tancred* của ông không chỉ 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.

Ngược lại, người hành hương Pháp có ý thức sâu sắc về sự mất mát đau đớn ở phương Đông, một nơi mà, khác với Anh, nước Pháp không có chủ quyền. Địa Trung Hải đầy rẫy tiếng vang các thất bại của Pháp, từ Thập tự chinh đến Napoléon. Cái được gọi là “sứ mệnh khai hóa” của nước Pháp đã bắt đầu vào thế kỉ 19 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 cho cả 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 đồ nát điều tàn đầy sức gợi, những bí mật đã bị lãng quên, những thư từ trao đổi bí mật, một phong cách sống hầu như rất nhạy cảm đối với nghệ thuật, một phương Đông mà những hình thức

văn chương cao nhất được tìm thấy trong Nerval và Flaubert, tác phẩm của hai vị này gắn chặt cứng trong một chiều kích tưởng tượng, không thể hiện thực hóa được (trừ mặt mỹ cảm).

Điều đó cũng đúng một phần đối với một số du khách học giả Pháp đến phương Đông. Hầu hết các học giả đó đều quan tâm đến quá khứ Kinh Thánh hoặc Thập tự chinh, như Henri Bordeaux đã nói trong tác phẩm *Các du khách sang phương Đông*.² cần thêm vào đó (theo gợi ý của Hassen al-Nouty) tên của các nhà nghiên cứu về xêmit phương Đông, kể cả Quatremère, Saulcy, nhà thám hiểm Biển chết, Renan, nhà khảo cổ về nền văn minh Phênixi, Judas, người nghiên cứu ngôn ngữ Phênixi, Catafago và Defrémery, các nhà nghiên cứu về người Ansarian, Ismailli và người Seljuk, Clermond-Ganneau, nhà khảo sát vùng Judea, và Hầu tước De Vogue đã tập trung nghiên cứu về bia kí vùng Palmyre. Thêm vào đó, còn có cả một trường phái nghiên cứu về Ai Cập tiếp nối Champollion và Mariette, sau này còn có thêm Maspero và Legrain. Với tính chất là một chỉ dẫn về sự khác nhau giữa những thực tế của Anh và những hão huyền của Pháp, tưởng cũng nên nhớ lại rằng năm 1884 (hai năm sau khi Anh chiếm đóng Ai Cập), họa sĩ Ludovic Lepic đã bình luận một cách chán ngán rằng “phương Đông đã chết tại Cairo”. Duy chỉ có Renan, một người theo quan điểm bài chủng nhưng có đầu óc thực tế, đã tha thứ cho việc Anh đàn áp cuộc khởi nghĩa của Đại tá Arabi, và với sự uyên bác to lớn hơn của mình, ông nói coi cuộc đàn áp đó là “một sự sỉ nhục đối với văn minh”.

Khác với Volney và Napoléon, những người hành hương Pháp trong thế kỉ 19 không nhằm tìm một thực tế khoa học, mà cố tìm một thực tế xa lạ song đặc biệt hấp dẫn. Điều này rõ ràng

là đúng đối với các nhà văn hành hương, bắt đầu từ Chateaubriand, những người đã tìm thấy ở phương Đông một địa điểm [khả dĩ] đồng cảm với những huyền thoại, nỗi ám ảnh và đòi hỏi riêng tư của họ. Ở đây, chúng ta thấy mọi người hành hương, nhất là người Pháp, đã khai thác phương Đông như thế nào trong tác phẩm của họ nhằm cấp thiết biện minh cho xu hướng hiện sinh của mình. Chỉ khi nào người ta có thêm mục tiêu nhận thức trong khi viết về phương Đông thì sự thể hiện thao thao bất tuyệt [của họ] về cái “tôi” mới có vẻ bị kiềm chế nhiều hơn. Ví dụ: Lamartine viết về bản thân mình lần về nước Pháp như là một cường quốc ở phương Đông; song, nhân tố thứ hai [cường quốc Pháp] đã buộc phải im tiếng và cuối cùng kiềm chế những thúc bách mà tâm hồn của ông, kí ức của ông và tưởng tượng của ông đã áp đặt cho văn phong của ông. Không có người hành hương nào, dù Pháp hay Anh, đã có thể không chế một cách tàn nhẫn cái “tôi” của mình hay chủ đề của mình đến như Lane. Ngay cả Burton và T. E. Lawrence - người thứ nhất vô tình tạo ra một cuộc hành hương Hồi giáo, người thứ hai tạo dựng một cuộc hành hương mà ông gọi là đi ngược chiều, rời xa Mecca, - đã cung cấp nhiều tư liệu Đông Phương luận về lịch sử, chính trị và xã hội song các tư liệu đó không bao giờ thoát khỏi được cái “tôi” của tác giả như ở 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 Paris đến Jerusalem và từ Jerusalem đến Paris* (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. Mấy trăm trang sách đó chứng minh lời thú nhận

của tác giả: “Tôi vĩnh viễn chỉ nói về tôi”. Đến nỗi, Stendhal, vốn bản thân là một nhà văn không hề hi sinh cái “tôi” của mình, cũng coi việc Chateaubriand thất bại trên tư cách nhà văn-du khách đầy hiểu biết là do “lòng ích kỉ tồi tệ” của ông. Chateaubriand đã mang theo một gánh rất nặng gồm những mục tiêu và giả thiết của mình về phương Đông, ông đã bóc dỡ chúng xuống phương Đông, rồi sau đó tìm cách thúc ép con người, địa điểm và ý niệm ở phương Đông phải nhập vào đó, như thể không có gì có thể chống lại được với trí tưởng tượng ngạo mạn và khổng chế của ông. Chateaubriand đến phương Đông trên tư cách một *nhân vật* đã được nhào nặn nên, chứ không phải là một cá nhân đích thực. 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 thời quá khứ”. Còn những lí do khác nữa. Sự đối xứng: vì ông đã đến thăm Thế giới Mới và thấy những tượng đài tự nhiên của nó, cho nên ông cần hoàn thành chu kì nghiên cứu của mình bằng cách đến thăm phương Đông và những tượng đài tri thức của nó. Cũng như khi ông nghiên cứu cổ sử La Mã và Celtic, tất cả những gì còn lại cho ông là các tàn tích Athens, Melphia và Carthage. Để hoàn thiện bản thân: ông cần bổ sung kho hình ảnh của mình. Xác nhận tầm quan trọng của tinh thần tôn giáo: ông nói, “Tôn giáo là một ngôn ngữ phổ quát ai ai cũng hiểu được”, vậy còn đâu để quan sát tôn giáo tốt hơn là ở 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 như Chateaubriand đã giả định: kinh Koran là “quyển sách của

Mahomet”, nó không chứa đựng nguyên lý văn minh, cũng chẳng chứa đựng những lời dạy có thể nâng cao tính cách”. “Cuốn sách này (Koran),” ông viết tiếp, ít nhiều tùy tiện bịa đặt thêm, “nó không thuyết giáo lòng thù ghét sự chuyên quyền tàn bạo, cũng không thuyết giáo lòng yêu tự do”.

Đối với một con người có uy tín và cao quý như Chateaubriand, phương Đông là một bức tranh sơn dầu hư nát đang chờ ông phục chế. Người Ả-rập phương Đông là “người văn minh đã bị rơi trở lại vào trạng thái man rợ”. Do đó, không có gì đáng ngạc nhiên khi nhìn người Ả-rập cố gắng nói tiếng Pháp, Chateaubriand cảm thấy phần 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 na ná nền văn minh đích thực (tức văn minh châu Âu), nhưng rất ít có trường hợp như vậy. Đâu đâu ở phương Đông người ta cũng 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 Thiên chúa giáo đối với việc quân của Omar tràn sang châu Âu. Ông nói thêm rằng ngay cả dù Thập tự chinh dưới hình thức hiện đại hay nguyên thủy là xâm lược đi chăng nữa thì vấn đề được nó nêu ra đã vượt ra ngoài những chuyện tử vong bình thường. Chateaubriand viết:

“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, dung dưỡng một cách có hệ thống cho sự ngu dốt

(đây là đạo Hồi, tất nhiên), 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 cái thiên tài của thời cổ đại hiền minh, và đã xóa bỏ sự nô dịch hèn hạ”.

Đây là lần đầu tiên có người nêu ra như một điều quan trọng cái ý tưởng mà rồi sẽ chiếm được một vị trí uy quyền hầu như không thể chịu nổi, gần như ngu xuẩn trong các tác phẩm châu Âu: chủ đề mà châu Âu dạy cho phương Đông về ý nghĩa của tự do, một ý tưởng mà Chateaubriand và tất cả những ai sau ông tin rằng người phương Đông, đặc biệt là dân Hồi giáo, không hiểu gì cả. Chateaubriand viết:

“Họ chẳng hiểu gì về tự do, về chuẩn mực phù hợp; họ không có gì cả, bạo lực là chúa tể của họ. Suốt những thời kì dài không có được những nhà chinh phục thay trời ban phát công lí, họ có vẻ như đám quân không có người chỉ huy, đám công dân không có nhà lập pháp, một gia đình không có người cha”.

Ngay từ năm 1810, chúng ta đã nghe thấy một người châu Âu nói như Cromer năm 1910 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 đưa toàn bộ ý tưởng này vào những khái niệm cứu thế lãng mạn của sứ mệnh đạo Thiên chúa về việc hồi sinh một thế giới đã chết, làm cho nó nhanh chóng cảm nhận được tiềm năng của chính mình, một điều mà chỉ người châu Âu mới thấy được bên dưới cái bề mặt suy đồi và không có sự sống. Đối với người du hành, điều này có

nghĩa là khi đến Palestine họ phải theo sự chỉ dẫn của kinh Cựu Ước và sách Phúc Âm; chỉ bằng cách ấy họ mới vượt qua được sự suy thoái rành rành của phương Đông hiện đại. Hơn nữa, Chateaubriand không cảm thấy có gì mỉa mai trong việc chuyển du hành và cách nhìn của ông sẽ không phát lộ được gì cho ông về người phương Đông hiện đại và số mệnh của họ. Về phương Đông, điều quan trọng là những gì mà phương Đông đã để xảy ra cho Chateaubriand, những gì mà nó cho phép tinh thần ông làm được, những gì nó cho phép ông phát hiện được về bản thân ông, những ý tưởng, những đợi chờ của ông. Nên tự do mà ông quan tâm đến vậy chẳng là gì hơn ngoài sự giải thoát ông khỏi cảnh hoang tàn thù địch của phương Đông.

Sự giải thoát này cho phép ông quay thẳng trở lại lĩnh vực của trí tưởng tượng và diễn giải theo tưởng tượng. Việc miêu tả phương Đông bị xóa nhòa do những thiết kế và mẫu hình được áp đặt lên nó bởi cái “tôi” để chế đã thể hiện rõ sức mạnh của mình. Nếu trong văn chương của Lane, chúng ta thấy cái “tôi” biến mất để cho phương Đông có thể hiện lên với tất cả các chi tiết thực tế của nó, thì ở Chateaubriand, cái “tôi” hòa tan vào trong sự chiêm quan những điều kì diệu do nó tạo ra, và sau đó cái “tôi” này 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. Nhưng khi đi từ một nơi vắng vẻ này đến một nơi quạnh hiu khác, không gian trải dài vô tận trước mắt ta, thì nơi chán ngắt đó dần dần biến mất và ta cảm thấy một sự kinh hãi bí ẩn, sự kinh hãi đó không những không

đè nén tâm hồn ta mà còn làm cho tâm hồn ta trở nên
dũng cảm và thiên tài bẩm sinh được nâng lên. Những
điều phi thường được bộc lộ từ mọi phần của một mảnh
đất đã chịu tác động của những diệu kì: mặt trời nóng
bỏng, con đại bàng hung hãn, cây sung không quả, toàn
bộ chất thơ, tất cả những cảnh trong Kinh Thánh đều có
mặt ở đó. Mọi cái tên đều chứa đựng một bí ẩn, mọi cái
hang đều tuyên báo về tương lai, mọi chỏm núi cao đều
lưu giữ bên trong nó giọng nói của đấng tiên tri. Bản thân
Thượng Đế đã nói từ những bến bờ này: những dòng suối
đã cạn khô, những vách đá vỡ, những nắm mồ đã bị mở
tung minh chứng cho cái kì diệu và phi thường; bãi sa
mạc như vẫn câm lặng do kinh sợ, và ta có thể nói rằng sa
mạc vẫn không phá được sự im lặng kể từ khi nó nghe
thấy tiếng nói của sự vĩnh hằng”.

Tiến trình tư duy trong đoạn văn trên đây đã bộc lộ nhiều
điều. Niềm kinh sợ mà Pascal nếm trải không làm giảm lòng tự
tin của người ta mà còn khích lệ lòng tự tin đó một cách kì diệu,
cảnh trợ trụ đứng sừng sững như một văn bản sáng ngời, tự
phơi mình trước sự quan sát kĩ lưỡng của một cái “tôi” rất mạnh
đã được tăng cường thêm, Chateaubriand đã vượt qua cái thực tế
thấp hèn dù gây 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 thấu thị, ít nhiều đương đại với
Thượng Đế. Nếu vùng sa mạc Judea đã câm lặng từ khi Thượng
Đế 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 - ông có thể làm cho sa mạc lại lên tiếng.

Năng khiếu lớn về trực giác đồng cảm đã làm cho Chateaubriand tái hiện và diễn giải được các bí ẩn của Bắc Mỹ trong các cuốn *René* và *Ataia* cũng như đạo Thiên chúa trong cuốn *Thiên tài của Thiên chúa giáo* (*Le génie du Christianisme*) và năng khiếu ấy được phát huy, nâng lên tới những thành tựu diễn giải còn lớn hơn trong cuốn sách *Cuộc hành trình từ Paris đến Jerusalem và từ Jerusalem đến Paris*. Trong cuốn sách đó, Chateaubriand không còn xử lý với sự sơ khai tự nhiên và tình cảm lãng mạn nữa: ở đây ông xử lý với bản thân tính sáng tạo vĩnh hằng và tính độc đáo thần thánh, vì những điều đó thuở ban đầu được lưu giữ chính tại phương Đông Kinh Thánh và chúng vẫn tiếp tục nằm ở đó dưới hình thức tiềm tàng và không bị dung hòa. Tất nhiên, nắm bắt chúng không phải là đơn giản; chúng phải được [chính] Chateaubriand theo đuổi và thu nhận. Tác phẩm được viết nhằm phục vụ cho chính mục đích đầy tham vọng đó, và trong tác phẩm cái “tôi” của ông cần phải được tái dựng một cách triệt để, đủ để cho việc này có thể được làm tròn. Khác với Lane, ông tìm cách “nuốt” [*consume*] phương Đông, ông không chỉ chiếm dụng [*appropriate*] phương Đông, ông còn tái hiện [*represent*] nó, phát ngôn thay nó, không phải chỉ trong [lĩnh vực] lịch sử mà cả ngoài [lĩnh vực] lịch sử, trong cái chiều kích ngoài thời gian của một thế giới hoàn toàn đã được chữa lành trong đó con người và đất đai, Thượng Đế và con người, thủy đều là một.

Do đó, tại Jerusalem, trung tâm của viễn kiến của ông và điểm tận cùng của cuộc hành hương, Chateaubriand tự chấp

thuận một loại hòa giải hoàn toàn với phương Đông, phương Đông với tư cách là của dân Do Thái, tín đồ Thiên chúa giáo, Hồi giáo, Hi Lạp, Ba Tư, La Mã và cuối cùng là dân Pháp. Ông cảm động về hoàn cảnh của dân Do Thái, nhưng ông cho rằng họ cũng giúp làm sáng tỏ viễn kiến chung của ông, và còn hơn thế nữa, làm cho ý chí trả thù mang tính cơ Đốc của ông sự gay gắt cần phải có. Ông nói Thượng Đế đã lựa chọn một dân tộc mới, và đó không phải dân Do Thái.

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 Nile giàu có và tuyệt đẹp đã làm cho ông viết:

“Tôi phát hiện rằng chỉ những kí ức về đất nước vinh quang của tôi mới là xứng đáng với đồng bằng tuyệt đẹp này. Tôi đã thấy những phế tích của một nền văn minh mới mà thiên tài của nước Pháp đã mang đến bờ sông Nile”.

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 vắng mặt 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 “xuống dốc về mặt tinh thần” [*spiritual anti-climax*]. Tiếp sau những lời bình luận chính trị về tình trạng đáng buồn của Ai Cập, Chateaubriand tự đặt cho mình cái 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, đàn độn này lại có thể sống trên chính mảnh đất mà những người chủ rất khác trước đây đã gây ấn tượng rất tốt 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 cuối đáng lưu ý tại Ai Cập: vì không thể làm gì hơn là nhìn Kim Tự Tháp từ xa, ông cắt công phái một người đến đó để khắc tên ông vào tảng đá, và ông viết thêm để thông báo cho chúng ta: “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 trước cái trò làm duyên vật vãnh này trong một hoạt động du lịch nhằm chán, thể thôi. Tuy nhiên, vì đây là sự chuẩn bị cho trang cuối cùng của cuốn *Du hành* cho nên việc này có vẻ quan trọng hơn là ta tưởng khi mới nhìn qua. Suy ngẫm về dự án suốt hai mươi năm của ông về nghiên cứu “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 không gia đình và không có khả năng lập gia đình, ngày nay ông đã quá tuổi thanh xuân nhiều rồi. Ông nói rằng nếu Thượng Đế cho ông về cõi vĩnh hằng, thì ông hứa sẽ im lặng hiến mình cho việc tạo dựng một “đài tưởng niệm cho Tổ quốc”. Tuy nhiên, cái ông còn để lại trên trần gian là các văn bản của ông, và nếu tên tuổi của ông còn mãi thì văn bản như thế là đủ rồi, và nếu không còn mãi thì như thế là quá nhiều rồi.

Những dòng kết thúc ấy dẫn chúng ta trở lại việc Chateaubriand đã chú ý cho khắc tên mình ở Kim Tự Tháp,

chúng ta sẽ hiểu rằng những hồi kí vị kỉ về phương Đông của ông cho thấy một trải nghiệm của cái “tôi” luôn luôn được phô bày và trình diễn một cách không mệt mỏi. Đối với ông, viết là một hành vi sống. Đối với ông, chừng nào ông còn sống thì bất cứ cái gì, ngay cả một tảng đá nằm ở xa tít, ông cũng phải viết tới cho bằng được để viết lên đó. 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 kỉ, cực kì hay thay đổi. Trong khi Lane hi sinh cái tôi cho quy điển của Đông Phương luận 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 sau họ hậu thế sẽ tiếp tục một cách có kết quả [con đường của họ]. Lane đã đi vào tính phi cá nhân của một thứ học thuật mang tính kĩ trị: công trình nghiên cứu của ông sẽ được sử dụng, nhưng không phải là một tài liệu có tính con người. Mặt khác, Chateaubriand cho rằng các văn bản của mình, cũng như việc khắc tên mình lên Kim Tự Tháp, là biểu thị cái “tôi” của mình; bằng không, nếu ông không thành công trong việc kéo dài cuộc sống của mình bằng tác phẩm, thì tác phẩm đó chẳng qua chỉ là quá mức, là thừa.

Dù tất cả các khách 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 thậm chí đã sao chép toàn văn), thì di sản của hai ông đều hiện thân cho số phận của Đông Phương luận và những lựa chọn đã khiến cho nó bị giới hạn. Hoặc người ta viết [sách] khoa học như Lane, hoặc [người ta viết để] biểu lộ cá nhân mình như Chateaubriand. Vấn đề đối với

Lane là lòng tin phi cá nhân của phương Tây cho rằng có thể miêu tả được các hiện tượng chung, có tính tập thể, và khuynh hướng của phương Tây là tạo ra thực tại không phải từ [bản thân] phương Đông mà từ những nhận xét của bản thân mình [về phương Đông], vấn đề đối với kiểu Chateaubriand là [ông] sẽ tất yếu rơi vào một lập trường đánh ngang bằng phương Đông với trí tưởng tượng cá nhân, cho dấu xét về mặt thẩm mỹ đó là trí tưởng tượng rất cao. Tất nhiên, trong cả hai trường hợp, Đông Phương luận có một ảnh hưởng mạnh mẽ đối với việc phương Đông được miêu tả và phác họa tính cách như thế nào. Song, cũng do sự ngăn chặn cái ảnh hưởng ấy mà thậm chí đến cả ngày nay [người ta] vẫn không có nổi một nhận thức nào về phương Đông mà không [rơi vào hai thái cực, một là] chung chung đến mức không thể chấp nhận được, [hai là] có tính riêng tư đến mức không thể lay chuyển được. Thật hoài công nếu chúng ta cố tìm ở Đông Phương luận một nhận thức sống động về thực tiễn con người và xã hội của một 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 nguyên nhân rất lớn của thiếu sót ấy. Sự phát triển của kiến thức, đặc biệt là kiến thức chuyên ngành, là một quá trình rất chậm. Nó hoàn toàn không đơn giản là cộng thêm hay tích tụ, mà là một quá trình tích lũy có chọn lọc, thay thế, gạt bỏ, sắp xếp lại và kiên trì trong cái được gọi là sự đồng thuận về nghiên cứu. Tính chính đáng của kiến thức như Đông Phương luận trong thế kỷ 19 đã không xuất phát từ quyền uy tôn giáo như trước thời kì Khai sáng, mà xuất phát từ cái chúng ta có thể gọi là sự trích dẫn có tính phục hồi

của một quyền uy đã có trước đây. Bắt đầu từ Sacy, học giả Đông Phương luận có thái độ của những nhà khoa học đã khảo sát một loạt các đoạn văn bản và sau đó đã chỉnh lí, sắp xếp chúng như một nhà phục chế bức tranh cũ có thể ghép một loạt tranh với nhau để hình thành nên một hình ảnh tích tụ mà các tranh ấy ngầm thể hiện. Do đó, các nhà Đông Phương luận thường hay trích dẫn các công trình của nhau, ví dụ, Burton bàn về Nghìn lẻ một đêm hoặc Ai Cập một cách gián tiếp *thông qua* tác phẩm của Lane, bằng cách trích dẫn Lane và thậm chí thách thức Lane, mặc dù ông coi Lane là một nhân vật uy quyền lớn. Nerval du hành sang phương Đông bằng cách trích dẫn Lamartine, còn Lamartine cũng du hành bằng cách trích dẫn Chateaubriand. Tóm lại, với tính chất là một ngành tri thức đang phát triển, Đông Phương luận chủ yếu trích dẫn các học giả tiền bối trong ngành để làm dưỡng chất cho mình. Ngay khi tìm được những tư liệu mới, nhà Đông Phương luận liền phân xét chúng bằng cách vay mượn của các bậc tiền bối (như các học giả thường làm), cách nhìn, tư tưởng và luận điểm chỉ dẫn của họ. Như vậy, với một cách làm khá chặt chẽ, các nhà Đông Phương luận đi sau Sacy và Lane đã viết lại Sacy và Lane. Sau Chateaubriand, những người hành hương đã viết lại Chateaubriand. 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 ưa trích dẫn những miêu tả của Lane hơn là nói những gì họ thấy được bằng chính đôi mắt và đầu óc họ.

Trong hệ thống kiến thức về phương Đông, phương Đông một phần nào là địa điểm [τοπος], nhưng chủ yếu là một chủ đề, một loạt những tư liệu tham khảo, một tập hợp các đặc tính mà

đường như bắt nguồn từ một đoạn trích dẫn, một mảnh trong một văn bản, hoặc trích dẫn từ tác phẩm của một người nào đó về phương Đông, hoặc một mẫu của một sự tưởng tượng nào trước đó, hoặc là tập hợp, hỗn hợp của tất cả những thứ đó. Quan sát trực tiếp hay mô tả tỉ mỉ về phương Đông là những hư cấu được trình bày bằng văn bản về phương Đông; tuy nhiên, những thứ đó trước sau như một chỉ có tính hoàn toàn thứ yếu đối với những nhiệm vụ có tính hệ thống thuộc một loại khác. Trong tác phẩm của Lamartine, Nerval và Flaubert, phương Đông là sự tái hiện một chất liệu đã được thiết định bằng quy điển, chịu sự hướng dẫn của một ý chí thẩm mỹ có tính chỉ đạo, có khả năng làm cho người đọc quan tâm chú ý. Tuy nhiên, trong cả ba tác giả đó, Đông Phương luận, hoặc một khía cạnh của nó, đã được khẳng định, mặc dù như tôi đã nêu trước đây, ý thức tường thuật được đóng một vai trò rất lớn. Và như chúng ta sẽ thấy, dù tính cách cá nhân có kì dị đến đâu, song rốt cuộc ý thức tường thuật này cũng vẫn phải nhìn nhận rõ, như Bouvard và Pécuchet, rằng dù sao 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 hướng, cảm tính và thiên lệch: 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. Phu nhân Hester Stanhope là nữ thần Circe của sa mạc; phương Đông là “tổ quốc của trí tưởng tượng của tôi”; người Ả-rập là một dân tộc nguyên sơ; 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 tương đối của Hi Lạp. Nhưng, ít lâu sau khi đặt chân lên đất Palestine, 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 được đưa 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 kí ức, tâm hồn và trái tim ông nhiều hơn là kích động con mắt, trí óc và tinh thần ông.

Phát biểu thật thà đó đã hoàn toàn “giải thoát” cho nhiệt tình luận suy, tái tạo (và vô kỉ luật) của Lamartine. Thiên chúa giáo là một tôn giáo của trí tưởng tượng và hồi tưởng, và do Larmatine tự coi mình là điển hình của tín đồ mộ đạo, ông để mặc sức cho thiên hướng đó hoành hành. Thật không thể kể xiết những “quan sát” đầy thiên lệch của ông: ông gặp một người phụ nữ và liên tưởng đến Haidée trong truyện *Don Juan*-, mọi liên quan giữa Jesus và Palestine giống như giữa Rousseau và Geneve; con sông Jordan có thực không quan trọng bằng “những bí ẩn” mà nó tạo ra trong tâm hồn người ta; những người phương Đông, đặc biệt là dân Hồi giáo, là lười nhác, chính trị của họ thất thường, nặng tính cảm xúc và không có tương lai; một người đàn bà khác làm ông nhớ lại một đoạn trong cuốn *Atala*-, cả Tasso lẫn Chateaubriand (những cuộc du

hành trước đó của họ có vẻ thường hay ám ảnh Lamartine và tính ích kỉ lẽ ra là bất chấp của ông) đều không cảm nhận được đúng đất Thánh, v.v. Qua những trang viết mà ở đó ông bình luận về thơ ca Arập với sự tự tin tuyệt đối, ông không một chút nào tỏ ra lúng túng về việc ông hoàn toàn không biết gì về ngôn ngữ Arập. Đối với ông, điều quan trọng là cuộc du hành sang phương Đông đã bộc lộ cho ông thấy phương Đông là “đất của thờ cúng, của diệu kì” như thế nào và ông là nhà thơ của đất ấy được bổ nhiệm tại phương Tây. Không một chút tự mĩa mai nào, ông nói:

“Đất Arập này là đất của diệu kì; mọi thứ đều đậm chồi nảy lộc ở đây, và, đến lượt mình, mọi người cả tin hay cuồng tín đều có thể trở thành một nhà tiên tri ở đây”.

Lamartine đã trở thành một nhà tiên tri chỉ vì ông đã đến và tạm trú ở phương Đông. Vào phần cuối 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 với suy ngẫm, cô đơn, triết lí và thơ. Vượt lên trên phương Đông có tính địa lí đơn thuần, ông đã biến thành một Chateaubriand đương đại, điều tra, quan sát phương Đông như thể đó là một tỉnh của cá nhân ông (hay ít nhất là tỉnh của nước Pháp) sẵn sàng bị các cường quốc châu Âu vứt bỏ. Từ chỗ 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 ego*], tự đồng hóa mình với toàn thể châu Âu cả về quyền lực và ý thức. Điều ông

nhìn thấy trước mắt là cái phương Đông trong quá trình tất yếu tiến tới bị chủ nhân ông châu Âu chia cắt, tiếp quản và giành phần. Như vậy, trong cách nhìn của Lamartine, phương Đông đã được tái sinh trên tư cách là một đối tượng mà châu Âu có quyền và sức mạnh để khống chế. Ông nói:

“Loại quyền minh chủ đó được xác định bằng cách ấy, được coi là một quyền của châu Âu, chủ yếu bao gồm quyền chiếm đóng một lãnh thổ này hoặc lãnh thổ khác, cũng như các bờ biển, để xây dựng ở đó các thành phố tự do hoặc các thuộc địa châu Âu, hoặc các thương cảng...”.

Lamartine cũng không dừng tại đây. Ông còn đi xa hơn đến mức nói rằng, phương Đông, cái mà ông vừa trông thấy, nơi mà ông vừa đến, được quy gọn thành những “dân tộc không có lãnh thổ, tổ quốc, quyền, luật pháp hay an ninh... Và đang thiết tha chờ đợi một nơi trú ngụ”, tức là sự chiếm đóng của châu Âu.

Trong tất cả những cách nhìn về phương Đông do Đông Phương luận tạo ra, không có bản tổng kết nào tóm gọn được đầy đủ - theo nghĩa đen - như của Lamartine. Đối với Lamartine, một cuộc hành hương đến phương Đông không chỉ là việc một ý thức ngạo mạn xâm nhập vào phương Đông, mà ý thức ấy còn hầu như bị loại bỏ do nó đã được nâng lên thành một loại kiểm soát và thống trị ở tầm châu lục và có tính phi cá nhân của châu Âu đối với phương Đông. Bản sắc thực tế của phương Đông bị tàn lụi thành một loạt những phần nhỏ, mảnh vụn tiếp nối nhau, thành những quan sát được ghi nhớ lại của Lamartine, rồi sau đó được tập hợp lại và đưa ra thành một giấc mơ bá chủ toàn cầu kiểu Napoléon. Trong khi bản sắc con người của Lane biến

vào trong mạng lưới khoa học các phương pháp phân loại Ai Cập, thì ý thức của Lamartine lại hoàn toàn vượt ra khỏi những giới hạn thông thường của nó. Ý thức của Lamartine đã lặp lại cuộc hành trình và tầm nhìn của Chateaubriand nhưng rồi lại đi xa hơn nữa, dẫn vào lĩnh vực trừu tượng của Shelley và Napoléon mà trên đó các thế giới và các cộng đồng dân chúng được di chuyển qua lại như những quân bài trên mặt bàn. Cái gì của phương Đông còn lại trong văn của Lamartine thật không nhiều nhận gì. Ông đã trùm phủ các kế hoạch của mình cho phương Đông lên trên thực tại địa chính trị của nó. Những nơi ông đã thăm, những người dân ông đã gặp, những ném trái của ông, thấy đều đã biến thành vài ba âm vang trong những khái quát đầy khoa trương của ông. Những vết tích cuối cùng của cá tính đã bị gạt bỏ khỏi bản tóm tắt chính trị [*résumé politique*] ở phần kết cuốn *Cuộc du hành sang phương Đông*.

Nerval và Flaubert đối lập với sự ích kỉ cao độ [*transcendent*] giả-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 *Cuộc du hành sang phương Đông* trong toàn bộ trước tác của Lamartine. 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 tác phẩm khác của Đông Phương luận. Flaubert đã nói chân thật hơn Nerval nhiều về sự chuẩn bị đó. Trong cuốn *Những cô con gái của Lửa*, Nerval đã thiếu chân thực khi 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 nửa. Nội dung cuốn *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 kém hệ thống và chặt chẽ hơn nhiều so với trong tác phẩm của Flaubert. Tuy nhiên, điều quan trọng hơn là cả hai nhà văn (Nerval, 1842-1843; Flaubert, 1849-1850) đã sử dụng các chuyến thăm phương Đông cho mục đích cá nhân và mục đích thẩm mỹ ở mức độ lớn hơn so với mọi nhà du hành của thế kỉ 19. 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 *Cơn hấp hối của lãng mạn*. Đó là một cộng đồng say mê hình ảnh về những nơi xa lạ và hấp dẫn, ôm ấp thị hiếu bạo dâm (mà Praz gọi là *algolagnia* thích cái ghê rợn, có khái niệm về người phụ nữ gây tai họa cho nam giới [*Fatal Woman*], ưa chuyện bí hiểm và hoạt động bí truyền..., tất cả những điều đó kết hợp lại tạo điều kiện cho sự hình thành những tác phẩm văn chương như của Gautier (cũng rất say mê phương Đông), Swinburne, Baudelaire và Huysmans. Đối với Nerval và Flaubert, những nhân vật nữ như Cleopatra, Salomé và Isis có một ý nghĩa đặc biệt. Không phải ngẫu nhiên mà trong tác phẩm về phương Đông và trong những chuyến viếng thăm phương Đông, cả hai ông đều đánh giá cao và tôn vinh những điển hình phụ nữ có tính truyền thuyết, đầy sức gợi đó.

Ngoài thái độ văn hóa chung của mình, Nerval và Flaubert còn mang đến phương Đông một loại huyền thoại của riêng mình mà những mối quan tâm và cả cấu trúc đều cần đến phương Đông, cả hai người đều cảm động trước sự phục hưng

của phương Đông như Quinet và một số người khác đã định nghĩa: hai người đều tìm kiếm sự gia tăng sinh lực nhờ có cái cổ đại huyền thoại và cái xa lạ hấp dẫn kia. 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 mà Jean Bruneau đã dùng) trong những nơi chốn cội nguồn của các tôn giáo, những viễn kiến và của văn minh cổ đại. Còn Nerval đi tìm, nói đúng hơn là đi theo, dấu vết của những tình cảm và giấc mơ riêng tư, giống như Yorick của Sterne trước ông. Do đó, đối với cả hai ông, phương Đông là một địa điểm “mà họ cảm thấy rất quen” [*déjà-vu*], nhưng đối với hai người - vốn có trí tưởng tượng thẩm mỹ cao mà đặc trưng là sự tiết chế về nghệ thuật - thì đó là một nơi người ta thường 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 có toát lên sự thất vọng, sự vỡ mộng hoặc cảm giác không còn gì bí ẩn.

Tầm quan trọng lớn của Nerval và Flaubert đối với một công trình nghiên cứu như cuốn sách này - về não trạng Đông Phương luận trong thế kỉ 19 - là ở chỗ tác phẩm của họ có liên quan đến và tùy thuộc vào loại Đông Phương luận mà chúng ta đã thảo luận cho đến nay, song mặt khác vẫn giữ được tính độc lập đối với Đông Phương luận. Một là quy mô của tác phẩm. Cuốn *Cuộc du hành sang phương Đông* của Nerval là một sưu tập các ghi chép du hành, những phác thảo, những truyện kể, các đoạn viết; mỗi quan tâm của ông về phương Đông còn được thể hiện trong cuốn *Các ảo tưởng* [*Les chimères*], trong các thư từ, trong

một số tác phẩm hư cấu và kí sự khác. Những văn bản của Flaubert, trước và sau chuyến thăm, đều thấm đậm phương Đông. Phương Đông đã xuất hiện trong cuốn *Nhật kí du hành* [Carnets de Voyage] và trong các phiên bản thứ nhất, hai và ba của cuốn sách *Sự cám dỗ đối với Saint Antoine*, trong cuốn *Hérodias*, *Salammbô*, cũng như rất nhiều bản ghi chép, 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 rất thông minh. Cũng có những tiếng vang của Đông Phương luận trong các tiểu thuyết lớn khác của Flaubert. Nói chung, Nerval và Flaubert đều liên tục đào sâu vào chất liệu phương Đông của họ, hấp thu nó theo những cách khác nhau và đưa nó vào những cấu trúc đặc biệt của các dự đồ thẩm mĩ của mỗi người. Điều đó không có nghĩa là phương Đông chỉ là điều thứ yếu trong các tác phẩm 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 Nerval và Flaubert không bị nắm giữ, chiếm đoạt, thu nhỏ và hạ thấp, hay bị điển chế hóa, mà là một nơi chốn họ sống trên thực tế, được họ khai thác một cách có nghệ thuật và đầy tưởng tượng như một địa điểm khoáng đạt đầy những khả năng. Điều quan trọng đối với hai ông là sao cho cấu trúc tác phẩm của họ là một thực tại độc lập, có tính thẩm mĩ và tính cá nhân, chứ không phải là theo những cách mà qua đó, nếu muốn, người ta có thể không chế phương Đông một cách hữu hiệu hoặc thể hiện phương Đông bằng biểu đồ. Cái “tôi” của hai ông không bao giờ nuốt chửng phương Đông, cũng không hoàn toàn đồng nhất phương Đông

với các kiến thức tư liệu và kiến thức văn bản về nó (nói gọn là với Đông Phương luận chính thức).

Do đó, một mặt quy mô tác phẩm về phương Đông của họ là vượt quá giới hạn do Đông Phương luận chính thống áp đặt. Mặt khác, chủ đề tác phẩm của các ông lại nhiều hơn chứ không chỉ là phương Đông hoặc Đông Phương luận (mặc dù các ông cũng đã Đông Phương hóa phương Đông); nó xử lý một cách khá có ý thức các hạn chế và thách thức mà phương Đông và kiến thức về phương Đông đặt ra cho họ. 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 Ione, 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”.

Khi các thiên thần của phương Đông đã bay đi rồi, nếu muốn sống thì người phương Đông chỉ có thể sống được bằng những cố gắng phong phú [*fertile efforts*] của bản thân anh ta. Trong sách *Cuộc du hành sang phương Đông*, ý thức tường thuật là một giọng nói đầy nghị lực, đi xuyên qua những mê cung của hiện hữu phương Đông với hành trang gồm hai chữ Ả-rập là *tayeb* (chấp thuận, đồng ý) và *malish* (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, đương đầu với nó và rút ra từ nó những nguyên lý bí mật của nó. Ông có thiên hướng thừa nhận rằng phương Đông là “xứ sở của những giấc mơ và ảo tưởng”, và những giấc mơ cùng

ảo tưởng đó, giống như cái mạng che mặt mà ông trông thấy khắp nơi tại Ai Cập, che đậy một vốn sinh lí nữ tính sâu sắc và phong phú. Nerval lặp lại sự nếm trải của Lane trong việc khám phá sự cần thiết của 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 nghĩa vụ xã hội. Ông viết:

“Tôi phải chung sống với một người con gái chất phác thuộc vùng đất thiêng liêng này, quê hương đầu tiên của chúng tôi; tôi phải tắm mình trong dòng suối nhân loại ban sức sống, mạch nguồn của thơ ca và đức 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 anh hùng đầy nghị lực và kiên quyết ấy, những người muốn bằng mọi giá tạo ra một tấn kịch xung quanh mình, một điểm nút phức tạp và, nói gọn, muốn có hành động”.

Nerval đầu tư bản thân mình vào phương Đông, sản sinh ra không phải chỉ một tường thuật mang tính tiểu thuyết, mà chủ yếu là để thực hiện một ý định trường cửu - không bao giờ thực hiện được trọn vẹn - là kết hợp tâm trí với hành động vật chất. Loại phản tường thuật này, loại hành hương nửa vời [*parapiigrimage*] này là một sự xa rời khỏi lối diễn ngôn mang tính chung quyết theo cách nghĩ của các tác giả trước đây về phương Đông.

Có quan hệ 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 nữ tính”, “vừa bí ẩn lại vừa dễ tiếp cận”, điểm xuất phát của mọi hiện minh. Những cảm tưởng, giấc mơ và kí ức của ông xen kẽ với những đoạn văn tường thuật quá văn hoa cầu kì viết theo kiểu phương Đông; cảnh đi đường vất vả - ở Ai Cập, Libăng, Thổ Nhĩ Kỳ - kết hợp với ý đồ cổ tình đi lan man lạc đề, dường như Nerval đang lặp lại *Cuộc hành trình...* của Chateaubriand bằng cách sử dụng một con đường ngầm dưới đất, tuy ít vẻ quyền uy đế chế và kém rõ ràng hơn nhiều. Michel Burton mô tả điều này rất đẹp 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 hình elip bao quanh các trung tâm chính. Cách này cho phép ông từ những góc độ nhìn khác nhau làm nổi bật mọi kích thước, tầm vóc của những cảm bầy mà các trung tâm chính giăng ra. Đi lang thang trên các phố hay vùng phụ cận Cairo, Beirut hay Constantinople, Nerval luôn luôn chờ đón một cái gì đó sẽ cho phép ông cảm thấy có một cái hang trải dài bên dưới thành Rome, Athens và Jerusalem (những đô thị chính trong cuốn *Cuộc hành trình...* của Chateaubriand)... Cũng như ba đô thị của Chateaubriand có liên lạc với nhau - Rome, với các Hoàng đế và Giáo hoàng của nó, thu thập lại các di sản, di chúc của Athens và Jerusalem -, những cái hang của Nerval cũng trở nên tương giao với nhau”.

Ngay cả hai trường đoạn dài, có cốt truyện là “Truyện về vua Hakim” và “Truyện về Hoàng hậu Ban mai”, vốn lẽ ra phải truyền tải những diễn ngôn bền vững và lâu dài, lại dường như làm cho Nerval càng xa rời chốn cuối cùng “trên mặt đất” [overground finality], đẩy ông dần ngày một sâu hơn vào cái thế giới bên trong đầy ám ảnh của những nghịch lí và giấc mơ. Cả hai đều nói đến chuyện nhiều bản sắc, mà một trong những môtip - được biểu đạt rõ ràng - của bản sắc đó là loạn luân, và cả hai đưa chúng ta trở lại thế giới phương Đông tinh túy của Nerval, thế giới của những giấc mơ bất định, hay thay đổi, không ngừng tự nhân lên vượt quá sự xác quyết, 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, tiếp theo đó chẳng mấy chốc sẽ có những buồn phiền của ban ngày”. Cuốn *Cuộc du hành...* của ông có nhiều trang sao chép cuốn *Những người Ai Cập hiện đại* của Lane, song thậm chí lòng tin sáng suốt của những trang sao chép đó cũng có vẻ bị hòa tan trong cái tổ chất mang tính hang động, đang liên tục bị phân hủy, tức là phương Đông của Nerval.

Theo tôi, cuốn sổ tay chuẩn bị cho cuốn *Cuộc du hành...* của ông 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 luận về phương Đông như thế nào, mặc dù tác phẩm của ông trong một phạm vi nhất định có tùy thuộc vào Đông Phương luận. Thứ nhất, ông đã cố gắng thu thập những niềm trải và kí ức một cách không có phân biệt: “Tôi cảm thấy cần hòa mình với toàn bộ thiên nhiên” (tức các phụ nữ nước

ngoài). [Đó là] Những kỉ niệm về việc tôi đã sống ở nơi này. Điểm thứ hai phát triển sâu thêm điểm thứ nhất: “Những giấc mơ và sự điên rồ... Dục vọng của phương Đông, châu Âu vươn lên. Giấc mơ được thực hiện... Nàng ấy. Tôi đã chạy trốn nàng, tôi đã mất nàng... Con tàu phương Đông”. Phương Đông biểu tượng cho giấc mơ-sự tìm kiếm của Nerval và người phụ nữ trốn chạy là trung tâm của nó, vừa là dục vọng lại vừa là sự mất mát. “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, hoặc có thể nhằm để chỉ con tàu của Nerval đi về phương Đông, cuộc hành trình về phương Đông của ông. Trong cả hai trường hợp, phương Đông đều được biến thành đồng nghĩa với kỉ niệm, nhớ lại sự thiếu vắng [*identified with commemorative absence*].

Thật khó lòng giải thích theo cách nào khác cái chuyện rằng cuốn *Cuộc du hành...*, vốn là tác phẩm 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 nhắc nhở nào của Nerval rằng đó là những mô tả của chính ông về phương Đông? Dường như Nerval đã thất bại cả trong việc tìm một thực tế vững chắc về phương Đông lẫn trong ý định tái hiện phương Đông một cách có hệ thống, và do đó ông phải vay mượn uy thế của một văn bản Đông Phương luận đã được biến thành quy điển. Sau cuộc du hành của ông, vùng đất vẫn chết, và ngoài những cái được thể hiện bằng những mẫu vụn được thêu dệt tài hoa song lại manh mún trong cuốn *Cuộc du hành...*, cái “tôi” của ông cũng không kém phần say thuốc và suy nhược hơn trước, vì thế, nhìn ngược lại thời gian, phương Đông dường như thuộc một lĩnh vực tiêu cực, trong đó

con tàu duy nhất có thể có là những truyện kể bất thành, những biên niên sử vô trật tự, những đoạn sao chép thuần túy các văn bản học thuật. Ít nhất, Nerval đã không cố gắng cứu dự án của mình bằng cách toàn tâm toàn ý phụ họa các mưu đồ của nước Pháp về phương Đông, mặc dù ông đã sử dụng Đông Phương luận 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 ngồn ngộn tính vật thể. Những ghi chép du hành và thư từ của ông cho thấy ông đã mô tả một cách nghiêm túc và cẩn thận ra sao về các sự việc, con người, bối cảnh, thích thú những sự kì lạ [bizarreries] của chúng, mà không bao giờ tìm cách giảm nhẹ những điều khập khiễng, không ăn khớp diễn ra trước mắt mình. Trong những điều ông viết (hay có lẽ là chính vì ông viết), ưu tiên được dành cho những điều đập vào mắt ông, và được chuyển thành những đoạn văn gọt giũa công phu một cách đầy chủ ý. Ví dụ, ông viết: “Các văn khắc hay bia kí và cứt chim là hai thứ duy nhất ở Ai Cập cho thấy có sự sống”. Thị hiếu của ông hướng về phía sự đồi bại, sự đồi bại mà hình thức thường là sự kết hợp giữa cái cực kì thú tính, thậm chí cả cái xấu xa quái dị, với sự tinh tế cực độ và đôi khi đầy trí tuệ. Tuy thế, cái loại đồi bại đặc biệt này không chỉ là cái gì đó được đơn thuần quan sát, nó còn được nghiên cứu, và ngày càng trở thành một yếu tố cơ bản trong hư cấu của ông. Những cặp tương phản quen thuộc - hoặc là nước đôi, hai nghĩa, như cách gọi của Harry Levin vốn nhan nhản trong tác phẩm của Flaubert - như xác thịt và trí óc. Salomé và Saint John, Salammbô và Saint Anthony - đều được biện minh mạnh mẽ bởi những điều ông nhìn thấy ở phương Đông, những gì mà,

do khả năng phân tích và chọn lựa của mình, ông có thể phát hiện ra trong mối quan hệ tương tác giữa kiến thức và sự thô tục về xác thịt, ở Thượng Ai Cập, ông bị choáng trước nghệ thuật Ai Cập cổ đại, vừa cầu kì vừa đầy tính dân dã: “Làm thế nào từ thời cổ 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 câu hỏi hơn là nêu ra câu hỏi:

“Mẹ (của Flaubert) hỏi con, liệu phương Đông có đúng như 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, một cách tuyệt diệu đến mức nhiều khi con thấy mình đột nhiên gặp lại những giấc mơ cũ đã bị lãng quên”.

Tác phẩm của Flaubert phức tạp và rộng lớn đến nỗi bất cứ cách tóm tắt đơn giản nào về những điều ông viết về phương Đông cũng sẽ rất sơ sài và cực kì không đầy đủ. Tuy nhiên, trong bối cảnh mà các nhà văn khác đã tạo ra về phương Đông, ta có thể miêu tả một cách khá rõ một số nét chủ yếu trong Đông Phương luận của Flaubert. Nếu tính đến sự khác nhau giữa loại văn mang tính cá nhân rõ rệt (thư từ, sổ tay du hành, ghi chú trong nhật kí) và loại viết mang tính nghệ thuật (tiểu thuyết và truyện ngắn), chúng ta vẫn có thể nhận thấy cách nhìn phương Đông của Flaubert cắm rễ sâu trong việc đi về hướng Đông và hướng Nam nhằm tìm “một tầm nhìn thay thế” [visionary alternative], “tức có nghĩa là màu sắc đẹp, rực rỡ, khác hẳn với màu xám của phong cảnh miền quê nước Pháp. Nghĩa là một

cảnh tượng gây hưng phấn, chứ không phải là cảnh sống đơn điệu chán ngắt, những chuyện bí hiểm diễn ra liên tục chứ không phải là những điều đã quá quen thuộc.” Tuy nhiên, khi ông thực sự đến thăm thì phương Đông đã gây ấn tượng sâu cho ông về sự mệt mỏi, ốm yếu và già nua của nó. Giống như mọi Đông Phương luận khác, Đông Phương luận của Flaubert cũng có xu hướng làm tái sinh [revivalist]: ông cần phải làm cho phương Đông sống lại, ông phải trao nộp phương Đông cho bản thân ông và độc giả của ông, và chính sự ném trái phương Đông của ông qua sách vở và thực tế, cùng với ngôn ngữ mà ông dùng để mô tả nó, sẽ 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 và uyên bác. 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 cho thấy việc Flaubert say mê đọc và chĩnh lí tư liệu, điều mà tác phẩm nghệ thuật còn giữ lại là những kí ức về chuyến viễn du phương Đông. Cuốn sách *Thư viện những ý kiến được thu nhận* [Bibliothèque des idées reçues] nói rằng nhà Đông Phương luận là “một người đã đi du lịch nhiều”. Điều khác 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 ném trái được truyền đạt lại dưới hình thức đầy kịch tính. Ông không chỉ quan tâm đến nội dung của điều ông nhìn thấy mà, như Renan, ông quan tâm đến việc nhìn thấy như thế nào, theo cách mà phương Đông dường như tự trình bày

ra trước mắt ông, thỉnh thoảng trông thật khủng khiếp nhưng luôn luôn hấp dẫn. Flaubert là cử tọa tốt nhất của phương Đông:

“Bệnh viện Kasrer Aini. Được bảo quản giữ gìn tốt. Về công việc của Clot Bey, hiện nay người ta chưa thấy rõ thành tích của ông ta. Rõ ràng có khá nhiều ca giang mai. Trong khu bệnh nhân người Mameluk có nhiều người mắc bệnh giang mai ở mông. Khi bác sĩ ra hiệu, tất cả bệnh nhân đứng thẳng dậy trên giường nằm, cởi thắt lưng (y như tập quân sự) và dùng ngón tay bành rộng hậu môn ra cho người ta khám các mụn lở loét. Một nhọt cực lớn; trông giống như cái phễu. Một người có nhúm tóc mọc ngay trong 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 ra sau, móng chân móng tay dài ngoẵng như những cái vuốt, nửa thân trên trông như bộ xương, thấy rõ cấu trúc các xương, các phần khác của cơ thể gãy đứt một cách khủng khiếp, còn cái đầu có rất nhiều đốm lang trắng của bệnh hủi”...

“Trong phòng giải phẫu... Trên bàn, một xác người Arập... đã bị mổ; mớ tóc đen đẹp...”

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 trong giảng đường dạy y khoa. Việc Flaubert say mê mô tả và vẽ đẹp làm chúng ta nhớ lại cảnh kết thúc trong truyện *Salammbô* mà đỉnh cao là lễ an táng Matho. Trong những cảnh đó, những cảm giác ghê tởm hay xót thương đều hoàn toàn bị ức chế; điều quan trọng là 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 mại dâm hạng sang được ưa chuộng mà ông gặp ở Wadi Halfa. Ông đã đọc trong sách của Lane về các *almeh* và *khawal*, tức các vũ nữ và vũ nam. Nhưng chính trí tưởng tượng của Flaubert - không phải của Lane - đã nắm bắt được ngay tức khắc cũng như thưởng thức cái nghịch lí hầu như siêu hình của nghề *almeh* và ý nghĩa của tên cô ta (Trong cuốn *chiến chưởng*, 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 Ả-rập, *aleme* có nghĩa là một phụ nữ thông thái. Trong xã hội Ai Cập bảo thủ ở thế kỉ 18, tên Almeh được đặt cho những phụ nữ ngâm thơ rất giỏi. Đến giữa thế kỉ 19, đó là tên gọi các phường hội vũ nữ kiêm 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, thành thạo nhục thú, tế nhị và (theo lời Flaubert) thô tục một cách vô tình. Điều Flaubert đặc biệt ưa thích ở cô là dường như cô không đòi hỏi gì ông, trong khi “mùi hôi gây buồn nôn” của những con rệp trên giường trộn lẫn một cách thú vị kì lạ với “mùi thơm của da nàng được tắm 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 lạng và không thể giảm bớt của Kuchuk làm cho đầu óc Flaubert suy ngẫm lan man, và sức ám ảnh của

những suy ngẫm đó giống với tình trạng của Deslauriers và Frédéric Moreau ở phần cuối Giáo dục tình cảm:

“Về phần tôi, tôi hầu như không nhắm mắt. Nhìn tạo vật đẹp để ấy ngủ (nàng ngáy, đầu đặt trên cánh tay tôi: tôi đã luồn ngón tay trở xuống dưới chuỗi hạt đeo cổ của nàng), tôi đã trải qua một đêm dài đầy mơ mộng vô biên [*long, infinitely intense reverie*] - chính vì vậy mà tôi ở lại. Tôi đã nghĩ đến những đêm tôi đến các nhà chứa Paris - một loạt những kỉ niệm xưa quay trở lại - và tôi 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”.

Người đàn bà phương Đông là một cơ hội, một dịp để Flaubert suy ngẫm. Ông say mê tính tri túc tri chỉ của nàng, tính vô lo về tình cảm của nàng, và những gì ông có thể nghĩ chính vì nàng đang nằm bên cạnh ông. 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 Salomé của Flaubert, cũng như tất cả những phiên bản của sự cảm dỗ xác thịt của nữ giới mà Saint Anthony say mê. 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 một thế giới”. Nhìn từ một góc độ khác, Kuchuk là biểu tượng đáng lo của việc sinh đẻ nhiều, đặc biệt của phương Đông, qua việc nàng có sự đam mê nhục dục dường như vô độ. Nhà nàng ở gần thượng nguồn sông Nile, một vị trí mà truyện Salammbô mô tả là có cấu trúc giống cái nơi cất

giấu mạng che mặt của Tanit, nữ thần “mắn đẻ”. Tuy vậy, cũng như Tanit, Salomé và cả Salammbô, Kuchuk rồi cũng sẽ cần cỗi, gây 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 khóe mà có lẽ trước đây chưa hề biết đến. Không, cái chúng ta thiếu là nguyên lí tự thân, linh hồn của sự vật, bản thân ý tưởng của chủ đề. Chúng ta ghi chép, chúng ta tiến hành những cuộc hành trình: trông rỗng! trông rỗng! Chúng ta trở thành học giả, nhà khảo cổ, sử gia, bác sĩ, thợ chữa giày, những người có khiếu thẩm mĩ. Nhưng cái tốt của tất cả những cái đó là gì? Đâu là tâm hồn, nhiệt tình, sinh lực? Bắt đầu từ đâu? Đi đâu? Chúng ta giải búa, chơi lăm trò búa lưỡi, vuốt ve âu yếm hàng giờ: nhưng điều thực sự là gì? Xuất tinh, đẻ con”.

Đan xen và xuyên suốt tất cả những nغم trải của Flaubert về phương Đông, vừa phần khởi lại vừa gây thất vọng, là một sự kết hợp hầu như đồng dạng giữa phương Đông và tình dục. Trong khi tiến hành sự kết hợp ấy, Flaubert không phải là trường hợp đầu tiên cũng không phải là trường hợp cường điệu nhất của một chủ đề đặc biệt dai dẳng trong thái độ người châu Âu đối với phương Đông. Thật thế, điều đặc biệt là chủ đề đó tuyệt không đa dạng, mặc dù thiên tài của Flaubert có thể làm nhiều hơn tất cả những người khác để làm cho chủ đề đó mang

một phẩm cách đáng trọng về mặt nghệ thuật. Tại sao “phương Đông” hình như vẫn còn gợi ý không chỉ sự hấp dẫn mà cả hứa hẹn tình dục (và đe dọa tình dục), đam mê tình dục không mệt mỏi, thèm muốn vô độ, năng lượng tạo sinh mạnh mẽ, đó là một câu hỏi mà người ta có thể suy đoán: than ôi, điều này không thuộc lĩnh vực phân tích của tôi ở đây, 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, đôi khi thậm chí cả một sự tự khám phá gây ra nỗi kinh hoàng ở các nhà Đông Phương luận, và Flaubert là một ví dụ thú vị cho điều này.

Phương Đông buộc ông phải dựa vào nền tảng nhân văn và kỹ năng của bản thân mình. Phương Đông đã không đáp ứng - cũng như Kuchuk đã không đáp ứng - lại với sự có mặt của ông. Đứng trước cuộc sống đang diễn ra của phương Đông, Flaubert, giống như Lane trước đây, cảm thấy sự bất lực của mình với tư cách kẻ đứng tách biệt bên ngoài, và có lẽ cả việc ông dè dặt không muốn dấn vào để trở thành một phần của cái ông đang thấy. Tất nhiên, đó là vấn nạn lâu dài của Flaubert; nó đã có trước khi ông đi phương Đông và vẫn còn lại sau cuộc du hành đó. Flaubert thừa nhận khó khăn này, và biện pháp cho khó khăn đó nằm trong các tác phẩm của ông (đặc biệt là trong một tác phẩm Đông Phương luận như truyện *Sự cám dỗ đối với Saint Anthony* ở đó ông nhấn mạnh cái hình thức trình bày chất liệu theo kiểu bách khoa, mà trong đó điều không thể tránh là con người bị tách rời khỏi thực tế, không thực sự tham gia vào cuộc sống. Thực vậy, Saint Anthony không là gì khác ngoài một người đàn ông mà đối với anh thực tế là một chuỗi những cuốn sách, những quang

cảnh và hoạt cảnh diễn qua một cách đầy cảm dỗ ở phía xa trước mắt 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 hư ảo, mang tính sân khấu, diễn qua trước cái nhìn của một nhà tu khổ hạnh. Điều còn đọng lại của cuộc điều hành đó là những kí ức của Flaubert về bệnh viện Kasr el'Aini (cuộc diễn tập quân sự của những người bị giang mai) và điệu múa của Kuchuk. Hơn thế nữa, Saint Anthony là một người không vợ và sự cảm dỗ đối với anh ta chủ yếu là cảm dỗ tình dục. Sau khi anh kiên nhẫn chịu đựng mọi thứ cảm dỗ nguy hiểm, cuối cùng anh được thoáng thấy quá trình sinh lí của đời sống; anh rất phấn khởi khi được nhìn thấy cuộc sống được sinh nở, một cảnh mà bản thân Flaubert đã cảm thấy mình bất lực trong thời gian ông ở phương Đông. Tuy nhiên, bởi vì Saint Anthony bị kích động cho nên tác giả muốn chúng ta đọc đoạn đó với ý mỉa mai. Điều mà cuối cùng Saint được ban phát là sự thèm khát được trở thành vật chất, được trở thành cuộc sống, nhưng sự thèm khát đó giỏi lắm cũng chỉ là sự thèm khát - liệu nó có được thực hiện và được toại nguyện hay không thì chúng ta không thể biết.

Dẫu Flaubert rất thông minh, tràn trề nghị lực và có khả năng rất lớn về hấp thu kiến thức, nhưng khi ở phương Đông ông cảm thấy: thứ nhất, “ta càng tập trung đi vào chi tiết [của phương Đông] thì càng không nắm bắt được cái chung”; và, thứ hai, “các mảnh sẽ tự chúng rơi vào chỗ đứng của chúng”. Ở khả năng tốt nhất, việc ấy tạo ra một hình thức *ngoạn mục*, song phương Đông vẫn đóng cửa và không để cho người châu Âu thâm nhập nó một cách đầy đủ. Ở một cấp độ, đây là một khó khăn đối với cá nhân Flaubert, và ông đã nghĩ ra nhiều cách để

khắc phục, và một số cách đó đã được bàn trong sách này. Ở một cấp độ chung hơn, đó là một khó khăn mang tính *nhận thức luận* và, dĩ nhiên, Đông Phương luận ra đời và tồn tại là vì đó. Vào một lúc nào đấy trong thời gian du lịch ở phương Đông, Flaubert đã xem xét liệu thách thức nhận thức luận này có thể gây ra vấn đề gì. Ông cho rằng nếu không có cái mà ông gọi là tinh thần và phong cách, thì đầu óc con người có thể “bị lạc trong khảo cổ học”: ý ông muốn nói đến một loại nghiên cứu nệ về đồ cổ mà theo đó những gì ngoại lai hấp dẫn và xa lạ sẽ được biến thành công thức, mục từ, mã số và cuối cùng thành những giáo điều sáo cũ mà ông đã chế giấu trong sách *Từ điển những ý kiến được thu nhận*. Dưới ảnh hưởng của một thái độ như vậy, thế giới sẽ “bị điều hành như một trường đại học. Các giáo sư là luật pháp. Mọi người phải mặc đồng phục”. Đứng trước một kỉ luật được áp đặt như vậy, chắc chắn Flaubert cảm thấy rằng phương thức ông xử lí tư liệu ngoại lai, đặc biệt là tư liệu về phương Đông mà ông đã vừa thể nghiệm vừa đọc trong nhiều năm, là hay hơn vô cùng. Trong những cách xử lí ấy ít nhất cũng còn có chỗ dành cho sự cảm nhận trực tiếp, trí tưởng tượng và năng khiếu, còn trong các tập sách “khảo cổ” kia thì mọi “kiến thức” đều đã bị vắt kiệt. Và 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 thể hiện rõ trong những nổi bất hạnh của Bouvard và Pécuchet, song những sản phẩm ấy cũng thể hiện một cách hài hước trong những lĩnh vực như Đông Phương luận, nơi mà thái độ nệ vào văn bản đã thuộc vào thế giới của “những ý kiến được thu nhận”, vì vậy, người ta có thể hoặc là xây dựng thế giới với nhiệt tình và phong cách, hoặc là sao chép lại

một cách không mệt mỏi theo đúng các quy tắc, thủ tục học thuật không mang tính cá nhân. 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, đứng ngoài những gấn bó, những tình cảm thông thường và các giá trị của thế giới phương Tây, thế giới của chúng ta.

Trong tất cả các tiểu thuyết của mình, Flaubert đều gắn phương Đông với xu hướng trốn tránh thực tế bằng những phóng tưởng tình dục. Emma Bovary và Frédéric Moreau rất thèm khát điều mà trong cuộc sống tư sản nhàm chán của mình họ không có được, và những gì họ nhận ra rằng mình thực sự muốn đã dễ dàng đi vào những "giấc mơ ban ngày" của họ, những giấc mơ đầy rẫy những thứ sáo mòn theo kiểu phương Đông: hậu cung, công chúa, ông hoàng, nô lệ, mạng che mặt, vũ nữ và vũ nam, nước giải khát phương Đông, thuốc mỡ, trang sức cho phụ nữ, v.v. Đây là những tiết mục quen thuộc, không chỉ vì chúng làm cho chúng ta nhớ lại các chuyến du hành của chính Flaubert ở phương Đông và nỗi ám ảnh của ông về phương Đông, mà, một lần nữa, còn vì có một sự gấn bó rõ ràng giữa [cái] phương Đông [này] với tình dục tự do và thiếu đạo đức. Chúng ta nên nhớ rằng ở châu Âu vào thế kỉ 19, với sự phát triển của lối sống tư sản [embourgeoisement], tình dục đã được thể chế hóa ở mức độ rất lớn. Một mặt, [hồi ấy] không có cái gọi là "tự do" tình dục; mặt khác, trong xã hội, tình dục liên quan đến một mạng lưới những nghĩa vụ, pháp lí, đạo lí, 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 Âu, các lãnh thổ thuộc địa còn là những nơi có ích để "thải" các đứa con bướng bỉnh, đám

dân phạm pháp dư thừa, đám dân nghèo và những kẻ không được hoan nghênh khác, và, cũng vậy, phương Đông là nơi người ta có thể tìm được cái thú vui tình dục không thể kiếm được ở châu Âu. Gần như không nhà văn châu Âu nào, nam hoặc nữ, viết về phương Đông hay đi thăm phương Đông trong thời kì sau năm 1800 lại không tìm kiếm điều đó, và Flaubert, Nerval, Dick Burton “Bản thảo” và Lane chỉ là những người có tiếng nhất trong số này. Trong thế kỉ 20 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 thuật 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 có được nó mà không nhất thiết phải đi sang phương Đông.

Rất đúng là vào giữa thế kỉ 19 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 tạo ra hàng mớ văn bản, và, điều quan trọng hơn, ở khắp mọi nơi đều có những cơ quan và thiết chế có nhiệm vụ phân phối, phổ biến chúng. Như các sử gia về khoa học và kiến thức đã nhận xét, trong thế kỉ 19, việc tổ chức các lĩnh vực khoa học và kiến thức vừa chặt chẽ lại 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 sự đồng thuận về các vấn đề cần nghiên cứu cũng như những mô hình thích hợp cho nghiên cứu và kết quả

ngiên cứu. Bộ máy phục vụ nghiên cứu phương Đông là một phần của bối cảnh đó; và chắc chắn đó chính là điều Flaubert nghĩ đến khi ông nói: “Mọi người đều sẽ phải mặc đồng phục”. Một nhà Đông Phương luận không còn là nhà nghiên cứu nghiệp dư, nhiệt tình và có năng khiếu, và nếu anh ta từng là nhà nghiên cứu nghiệp dư thì sẽ gặp khó khăn trong việc được công nhận là một học giả nghiêm túc. Để trở thành nhà Đông Phương luận thì phải được đào tạo qua các trường đại học về Đông Phương luận (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 luận), 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 lí hay chính phủ trợ cấp), và được phép công bố các bài viết dưới hình thức được công nhận (có lẽ là với con dấu của một Hội Thông thái hay một quỹ Dịch thuật về phương Đông), cả trong các hội học giả Đông Phương luận lẫn trong công chúng rộng rãi, công trình phải được công nhận theo một mẫu thống nhất rằng đây đúng là học thuật Đông Phương luận - chứ không phải bằng chứng thực cá nhân hay theo ấn tượng chủ quan - thì mới có thể được coi là Khoa học.

Ngoài việc chi phối - theo hướng o ép - các vấn đề liên quan đến 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 Hiệp ước Chanak (1806) được kí giữa đế quốc Ottoman 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 Caucase), cùng với 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 Druze tại Libăng (mà Lamartine và Nerval đã dự đoán), Pháp ủng hộ những người Libăng theo đạo Thiên chúa, còn Anh ủng hộ dân Druze. 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, Hi Lạp và Nga theo đạo chính Thống, người Druze, người Circassia, người Armenia, người Kurd, các giáo phái nhỏ của Thiên chúa giáo: tất cả đều được các cường quốc châu Âu nghiên cứu, hoạch định, dựa vào làm cơ sở để lập mưu đồ trong khi họ nghĩ ra và xây dựng chính sách phương Đông của mình.

Tôi nhắc những điều trên chỉ để bạn đọc thấy rõ rằng lớp lớp quyền lợi, lớp lớp học thuật chính quy, lớp lớp sức ép thiết chế đã bao phủ ra sao lên phương Đông trong tư cách là một chủ đề và một vùng lãnh thổ vào nửa cuối thế kỉ 19. Ngay những cuốn sách du lịch vô hại nhất - hàng trăm cuốn được xuất bản từ giữa thế kỉ 19³ - cũng đã góp phần làm tăng sự hiểu biết của công chúng về phương Đông; một đường ranh giới rất đậm nét đã phân cách giữa một bên là mô tả của khách hành hương riêng lẻ về những điều thích thú, những chiến công linh tinh và các điềm lành dữ (số này bao gồm cả một số người Mĩ như Mark Twain và Herman Melville)⁴ còn một bên là những báo cáo [được cho là] có uy tín của các học giả du hành, cố đạo, viên chức

chính phủ và những nhân chứng chuyên môn khác. Ranh giới phân cách rõ ràng đó có trong đầu óc của Flaubert, cũng như trong bất kì ý thức cá nhân nào không có cách nhìn ngây thơ, coi phương Đông chỉ như một miếng đất để khai thác về văn chương.

Nói chung, các tác giả Anh có một ý thức rõ ràng và cứng rắn 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 có giá trị thật sự [*valuably real constant*], và vì vậy toàn bộ vùng đất giữa Địa Trung Hải và Ấn Độ có tầm quan trọng lớn tương ứng. 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 việc nên tiến hành như thế nào các mối quan hệ giữa phương Đông và châu Âu. Ý thức về lịch sử của Scott đã khiến ông đặt các tác phẩm *Bùa hộ mệnh* và *Bá tước Robert thành Paris* của mình vào bối cảnh các cuộc Thập tự chinh ở Palestine và đế quốc Byzantine vào thế kỉ 11, tuy đồng thời không giảm nhẹ sự đánh giá chính trị thận trọng của mình về cách hành xử của các cường quốc ở nước ngoài, có thể dễ dàng coi thất bại của cuốn *Tancred* của Disraeli là do tác giả dường như hiểu quá rõ chính trị phương Đông và mạng lưới quyền lợi của chính quyền Anh. Việc *Tancred* ngây thơ muốn đến Jerusalem đã rất sớm làm cho Disraeli sa lầy vào sự mô tả phức tạp đến độ lố 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 truyện, việc *Tancred* đi tìm kiếm phương Đông đã ít nhiều tan biến, bởi trong tầm nhìn vật chất của Disraeli về thực thể phương Đông

không có một cái gì khả dĩ nuôi dưỡng những thôi thúc có phần thất thường đồng bóng của người hành hương đó. Ngay cả bà George Eliot, một tác giả chưa bao giờ đến thăm phương Đông, trong cuốn *Daniel Deronda* (1876) của mình đã không thể xây dựng và duy trì được một cuộc hành hương đến đất Do Thái tương tự với cuộc hành hương ở phương Đông mà không bị lạc vào những điều phức tạp của thực tế của nước Anh vì chúng có tác động quyết định đối với dự án phương Đông.

Như vậy, đối với một tác giả Anh, bất cứ khi nào chủ đề phương Đông không phải chủ yếu là vấn đề văn phong (như trong cuốn *Rubáiyát* của FitzGerald hoặc cuốn *Chuyện, phiêu lưu của Hajji Baba xứ Ispahan* của Morier), nhà văn buộc phải đương đầu với một loạt những lực cản to lớn đối với trí tưởng tượng cá nhân bay bổng của mình. Nước Anh không có tác phẩm nào tương đương với những tác phẩm về phương Đông của Chateaubriand, Lamartine, Nerval và Flaubert, cũng như các học giả Đông Phương luận đầu tiên và đồng cấp với Lane - tức Sacy và Renan - đều ý thức và rõ ràng hơn Lane nhiều về việc trong những cái họ viết thì có bao nhiêu phần họ tự sáng tạo. Những tác phẩm như *Eothen* của Kinglake (1844) và *Kể chuyện cá nhân về một cuộc hành hương đến Al-Madinah và Meccah* (1855-1856) của Burton đều có hình thức cứng nhắc của đại sử kí và ngoan ngoãn theo lối tuyến tính, dường như các tác giả đang miêu tả một chuyến đi mua hàng ở một chợ phương Đông chứ không phải một cuộc phiêu lưu. Tác phẩm của Kinglake - nổi tiếng và được ưa chuộng rộng rãi một cách không xứng đáng - là một bản liệt kê đáng thương gồm những ý nghĩ coi chủng tộc mình là trung tâm cùng những tường thuật không có tính mô tả

và chán ngắt về phương Đông thuộc Anh. Mục đích bề ngoài của cuốn sách là chứng minh rằng đi thăm phương Đông là quan trọng để “uốn nắn tính cách của các vị, tức là bản sắc của các vị”, nhưng trên thực tế cuốn sách chẳng qua chỉ nhằm củng cố thêm tinh thần chống xêmit, tinh thần bài ngoại, thành kiến chủng tộc nói chung của “các vị”, ví dụ, tác giả nói rằng, truyện Nghìn lẻ một đêm 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 Kinglake vui vẻ thú nhận rằng ông không biết một ngôn ngữ phương Đông nào, song sự ngu dốt đó không ngăn được ông nêu một số ý khái quát rộng lớn về phương Đông, về văn hóa, về trạng thái tâm lí và xã hội phương Đông. Tất nhiên, nhiều thái độ mà ông lặp lại là những thứ đã thành khuôn chuẩn, song điều đáng lưu ý là cái thực tế tai nghe mắt thấy của tác giả ở phương Đông đã tác động đến ý kiến của ông ít đến nhường nào. Giống như nhiều người du hành khác, ông quan tâm đến việc tạo dựng lại bản thân mình và tạo dựng lại phương Đông (đã chết khô, một xác ướp về tinh thần) hơn là nhìn thấy những gì có thể nhìn thấy ở đó. Phải chăng những người mà ông gặp đều chỉ xác minh niềm tin của ông cho rằng cách xử lí tốt nhất với dân phương Đông là uy hiếp họ, và không có công cụ uy hiếp nào hay hơn là cái “tôi” làm chủ của 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: “Tôi 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” Kinglake

đã sử dụng phương Đông vào một mục đích tương đối vô ích là giúp ông tự làm chủ chính mình.

Giống như Lamartine trước đây, Kinglake đã nghiêm nhiên đồng hóa ý thức ưu việt của mình với ý thức ưu việt của dân tộc mình, chỗ khác nhau giữa hai tác giả là trong trường hợp người Anh thì vào lúc này chính phủ Anh sắp tiến chiếm xong phần đất còn lại của phương Đông trước Pháp. Flaubert đã nhìn thấy điều đó một cách hoàn toàn chính xác:

“Tôi cảm thấy hình như trong một thời gian ngắn nữa Anh sẽ trở thành bá chủ của Ai Cập. Ngay bây giờ Anh đã nắm giữ Aden - nơi có nhiều quân Anh đóng - và kênh Suez sẽ tạo điều kiện dễ dàng để quân Anh đến Cairo 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 nào 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 Syria.”

Tuy tự huênh hoang 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 không phải là người chủ của ý chí đó. Không có chứng cứ gì trong những bài viết của ông cho thấy ông đã chiến đấu để tạo ra một ý kiến mới mẻ về phương Đông; cả hiểu biết lẫn cá tính của ông đều không đủ khả năng để làm việc đó, và đó là 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 giữ vững

lập trường của mình chống lại bất kì nhà Đông Phương luận nào ở châu Âu. Là một người có tính cách, ông nhận thức đầy đủ về sự cần thiết phải đấu tranh chống lại các giảng viên mặc đồng phục đang quản lí châu Âu và nền kiến thức của châu Âu với một sự 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 thẳng thắn các đối thủ của mình như trong lời tựa viết cho bản dịch *Nghìn lẻ một đêm* 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 lí 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 và chiếm vị trí trung gian giữa các thể loại Đông Phương luận mà đại diện là Lane ở một bên còn bên kia là các nhà văn Pháp mà tôi đã bàn tới. 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*, đó là những cuộc hành hương lần thứ hai tới những địa điểm đôi khi có ý nghĩa về tôn giáo, 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 kì ảo và thậm chí đầy tưởng tượng đến phi thực tế (giống như các nhà văn Pháp) và 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 (rất đúng) là người thứ nhất trong một loạt nhà du hành rất có cá tính trong thời kì 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 các di tích Nineveh và Babylon* (1851) của Austen Layard, tác phẩm nổi tiếng *Trăng lưỡi liềm và cây thập tự* (1844) của Eliot Warburton; tác phẩm *Thăm viếng các tư 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 Thackeray. Tuy nhiên, di sản của Burton phức tạp hơn là chủ nghĩa cá nhân của ông, chính vì trong văn bản của ông ta thấy một cuộc đấu tranh giữa chủ nghĩa cá nhân và một tình cảm mạnh mẽ về sự đồng nhất dân tộc với châu Âu (đặc biệt là nước Anh) trên tư cách là đế quốc ở phương Đông. Một cách nhạy cảm, Assad vạch ra rằng tuy Burton tỏ ra có cảm tình và tự liên kết mình với dân Ả-rập, Burton vẫn là một [con dân] đế quốc; song điều còn quan yếu hơn là Burton tự cho mình vừa là một kẻ phiến loạn chống lại quyền lực (do đó ông tự đồng nhất với phương Đông trên tư cách là một chốn tự do, độc lập đối với uy quyền tinh thần của triều đình Victoria) đồng thời lại là một đại diện tiềm năng của quyền lực ở phương Đông, chính cách chung sống [cùng tồn tại] giữa hai vai trò đối kháng nhau đó ở ông là điều đáng cho ta quan tâm.

Cuối cùng, vấn đề thu nhỏ lại thành vấn đề hiểu biết về phương Đông. Và đó chính là lí do khiến việc xem xét Đông Phương luận của Burton lại là phần kết luận của việc chúng tôi tường thuật về các cơ cấu và tái cơ cấu của Đông Phương luận trong hầu hết thế kỉ 19. Là một nhà 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; 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, thể hiện nhan nhản 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 lí 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 một ý thức vốn biết rõ các điều ấy và có thể lái dòng tường thuật đi qua chúng: không một người nào biết ngôn ngữ Arập và đạo Hồi giỏi như Burton mà lại có thể đi xa như ông trong việc thực sự 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 ý thức tìm đường đi qua một nền văn hóa xa lạ do đã thành công trong việc hấp thu những hệ thống thông tin và ứng xử của nền văn hóa đó. Tự do của Burton là đã tự rũ bỏ được cái gốc rễ châu Âu của mình đến mức đủ để có thể sống trên tư cách một người phương Đông. Mọi cảnh trong cuốn *Một cuộc hành hương* đều cho thấy ông đã chiến thắng trong việc

khắc phục những chướng ngại vật đối mặt ông, 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 “Kayf” 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 thô thiển của Macaulay). Những khái quát ấy là kết quả của sự hiểu biết thu nhận được về phương Đông do đã sinh sống tại đó, thực sự nhìn thấy trực tiếp, 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 tỏa sáng, một ý thức khẳng định và không chế tất cả những điều phức tạp trong đời sống phương Đông. Mỗi một ghi chú của Burton trong cuốn *Một cuộc hành hương* hay trong bản dịch *Nghìn lẻ một đêm* (kể cả bản “Tùy bút cuối cùng” về bản dịch đó) đều nhằm minh chứng cho việc ông chiến thắng hệ thống hiểu biết phương Đông vốn thỉnh thoảng gây “sốc”, một hệ thống hiểu biết mà bản thân ông đã nắm vững, và ngay cả các tác phẩm của Burton cũng không bao giờ trực tiếp cung cấp phương Đông cho chúng ta; mọi điều về phương Đông đều được trình bày cho ta qua những can thiệp có hiểu biết (và nhiều khi kích thích sự thèm muốn) của Burton, điều 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 tường thuật của ông. Và chính cái thực kiện ấy - trong cuốn

Một cuộc hành hương nó chính là một thực kiện - đã nâng ý thức của Burton lên vị trí ưu thế đối với phương Đông, ở vị trí ấy, tính cách của ông tất yếu gặp và hòa nhập với tiếng nói của Đế chế, vốn bản thân nó cũng là một hệ thống quy tắc, luật lệ và những tập quán cụ thể mang tính nhận thức luận, vậy nên, khi Burton nói trong cuốn *Một cuộc hành hương* rằng “Ai Cập là một kho báu cần phải chiếm lấy”, rằng Ai Cập “là phần thưởng cám dỗ nhất của phương Đông đối với tham vọng của châu Âu, không ngoại trừ cả sừng vàng”, thì chúng ta phải thừa nhận rằng giọng nói của một bậc thầy kì dị có hiểu biết cao về phương Đông đã hòa hợp như thế nào với giọng nói thể hiện tham vọng thống trị của châu Âu đối với phương Đông.

Hai giọng nói của Burton hòa làm một là điểm dự báo công việc của các nhà Đông Phương luận kiêm phái viên của Đế chế 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 hai mặt trong công việc của Burton là sử dụng sự cư trú tại phương Đông để vừa quan sát khoa học vừa đồng thời không dễ dàng hi 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 vì, 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 một người châu Âu mới có thể có được, 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 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 như là một vùng đất do châu Âu thống trị.

Như vậy, Đông Phương luận, hệ thống kiến thức của châu Âu hay phương Tây về phương Đông, trở thành đồng nghĩa với việc châu Âu thống trị phương Đông, và sự thống trị ấy làm vô hiệu hóa [overrule] một cách hiệu quả ngay cả những 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, chân thực, có tính đồng cảm và tính nhân văn về phương Đông để đấu tranh chống lại kho lưu trữ các kiến thức chính thức của châu Âu về phương Đông. Trong lịch sử những cố gắng trong thế kỉ 19 hầu khôi phục, tái cơ cấu và phục hồi tất cả các lĩnh vực khác nhau về kiến thức và đời sống, Đông Phương luận - cũng như tất cả những môn học thuật khác chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa lãng mạn - đã đóng góp một phần quan trọng. Bởi không chỉ lĩnh vực nghiên cứu này đã tiến triển từ một hệ thống quan sát đầy cảm hứng thành cái mà Flaubert gọi là một tập thể học thuật được quản lí bài bản, mà nó còn biến ngay cả tính cách của những nhân vật cá nhân chủ nghĩa đáng gờm như Burton trở thành chỉ còn là những thư lại của đế chế. Từ chỗ là một địa điểm, phương Đông đã trở thành một khu vực thống trị thực tế về mặt học thuật và có thể sẽ chịu sự thống trị của đế chế. Vai trò của các nhà Đông Phương luận thời đầu như Renan, Sacy và Lane là cung cấp tác phẩm của họ và phương Đông cùng với một sự dàn cảnh [mise en scène]; còn những nhà Đông Phương luận đi sau, là học giả hoặc tưởng tượng mình là học giả, thì nắm chắc cái quang cảnh đó. Sau đó nữa, do quang cảnh đó cần phải được quản lí, nên rõ ràng là các thể chế và chính phủ có khả năng quản lí tốt hơn là từng cá nhân riêng lẻ. Đó là di sản của Đông Phương luận thế kỉ 19 mà

thế kỉ 20 thừa kế. Ngày nay chúng ta phải điều tra lại, càng chính xác càng tốt, cách mà Đông Phương luận thế kỉ 20 - được khởi đầu bằng quá trình dài của việc phương Tây chiếm đóng phương Đông từ năm 1880 - đã thành công trong việc kiểm soát tự do và kiến thức; tóm lại, đó là cách Đông Phương luận đã hoàn toàn được chính thức hóa thành một bản sao của chính mình theo một quá trình sao chép lặp đi lặp lại.

Chương III

ĐÔNG PHƯƠNG LUẬN NGÀY NAY

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

Gustave Flaubert, *Sự căm dỗ đối với Saint Antoine*

“Việc chinh phục trái đất, vốn chủ yếu là giành lấy trái đất từ tay những người khác chúng ta về màu da hay là mũi hơi tẹt hơn chúng ta, nếu nghĩ quá sâu thì thấy việc ấy chẳng tốt đẹp gì. Chỉ có ý tưởng là có thể đền bù, vớt vát lại được. Một ý tưởng ở đằng sau cái đó; không phải là làm ra vẻ tình cảm mà là một ý tưởng; và một niềm tin không ích kỉ trong ý tưởng đó - một cái gì đó mà ta có thể tạo lập lên, quỳ lạy trước nó và hiến dâng một vật hi sinh cho...”

Joseph Conrad, *Trong lòng bóng tối*

ĐÔNG PHƯƠNG LUẬN NGẤM NGẦM VÀ MINH NHIÊN

Trong Chương một tôi đã cố gắng nêu phạm vi tư duy và hành động được bao hàm bởi danh từ Đông Phương luận, sử dụng trải nghiệm của Anh và Pháp về cận Đông, đạo Hồi và dân Arập làm thể loại ưu tiên. Trong những kinh nghiệm ấy, tôi đã phát hiện thấy một mối quan hệ khăng khít - thậm chí có lẽ khăng khít nhất - và phong phú giữa phương Tây và phương Đông. Những trải nghiệm ấy là một phần trong 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 khác nhau về thể yếu và thể mạnh, phạm vi nghiên cứu đã được tiến hành, những loại đặc trưng được [phương Tây] quy cho phương Đông - tất cả những điều đó chứng minh cho một sự phân chia theo ý chí, dựa trên địa lí có thật và dựa trên tưởng tượng, giữa Tây và Đông vốn đã tồn tại qua nhiều thế kỉ. Trong Chương hai, tiêu điểm của tôi được thu hẹp lại nhiều. Tôi quan tâm đến những giai đoạn sớm nhất của cái mà tôi gọi là Đông Phương luận hiện đại, bắt đầu từ cuối thế kỉ 18 và đầu thế kỉ 19. Vì tôi không có ý định để chuyên đề của mình trở thành một tường thuật mang tính biên niên về sự phát

triển của ngành nghiên cứu về phương Đông ở châu Âu hiện đại, nên tôi tiến hành tường thuật về sự ra đời, phát triển của Đông Phương luận và những thiết chế của nó trong bối cảnh lịch sử tri thức, văn hóa và chính trị cho đến khoảng năm 1870 hay năm 1880. Tuy mỗi quan tâm của tôi về Đông Phương luận bao gồm khá nhiều học giả và tác giả khác nhau, nhưng tôi chỉ phác họa được chân dung các cơ cấu điển hình (và khuynh hướng tư tưởng của chúng) làm hình thành nên lĩnh vực nghiên cứu đó, các mối liên kết của lĩnh vực đó với những lĩnh vực khác, và công trình 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 khác người nhất, cũng đều chịu sức ép và sự chi phối của xã hội, truyền thống văn hóa, hoàn cảnh thế tục, và của các ảnh hưởng gây ổn định như nhà trường, thư viện và chính phủ; hơn nữa, các văn bản cả uyên bác lẫn 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 luận dưới hình thức học thuật của nó lại ít tính chân thực khách quan hơn chúng ta thường nghĩ. Tóm lại, cho đến nay chuyên đề nghiên cứu của tôi đã cố miêu tả nền kinh tế làm cho Đông Phương luận trở thành một chủ đề nhất quán, thậm chí dù ta công nhận rằng với tính chất là một ý tưởng, một quan niệm hay hình tượng, từ phương Đông có một tiếng vang văn hóa lớn và lí thú ở phương Tây.

Tôi hiểu rằng những giả định đó không phải không có khía cạnh gây tranh cãi. Hầu hết chúng ta cho rằng nói chung tri thức và học thuật đều tiến lên; ta cảm thấy chúng trở nên khá hơn

theo thời gian do 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 có một huyền thoại về sự sáng tạo, trong đó ta tin rằng thiên tài nghệ thuật, tài năng xuất chúng, bậc đại trí có thể vượt qua những giới hạn của thời đại và không gian của mình để cống hiến cho thế giới một công trình mới mẻ. Sẽ là vô nghĩa nếu phủ nhận rằng những ý tưởng đó không có một phần chân lí nào. Tuy vậy, đối với một đầu óc vĩ đại và độc đáo thì khả năng hoạt động trong một nền văn hóa không bao giờ là vô tận, cũng như một tài năng lớn thường có lòng kính trọng rất lạnh mạnh đối với những gì người khác đã làm ra trước mình và những gì lĩnh vực đó đã có sẵn. Công việc của những người đi trước, đời sống [trong khuôn khổ] thiết chế của một lĩnh vực học thuật, bản chất tập thể của bất kì 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 trình của từng học giả. Lĩnh vực Đông Phương luận có một bản sắc tích tụ và liên kết [*cumulative and corporate identity*], một bản sắc đặc biệt mạnh mẽ do có những mối liên kết với học thuật truyền thống (các sách kinh điển, Kinh Thánh, ngữ văn), những thiết chế công (các chính phủ, các công ti thương mại, các hiệp hội địa lí, các trường đại học), những văn bản được xác định theo chủng loại (sách du kí, sách về thám hiểm, truyện hư cấu, miêu tả các nơi xa lạ và hấp dẫn). Kết quả là Đông Phương luận đã là một loại đồng thuận: một số vật thể, một số thể loại phát biểu, loại công trình dường như là đúng đối với nhà Đông Phương luận. Nhà Đông Phương luận đã xây dựng công trình của mình và tiến hành nghiên cứu dựa trên những thứ đó, và chính

những thứ đó đến lượt chúng gây sức ép mạnh đối với các tác giả và học giả mới vào nghề. Như vậy, Đông Phương luận có thể 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, những cách nhìn và những thiên lệch về tư tưởng mà bề ngoài có vẻ thích ứng với phương Đông. Đông Phương luận được giảng dạy, được nghiên cứu, được quản lý và được nói đến theo một số cách kín đáo.

Như vậy, cái phương Đông xuất hiện trong Đông Phương luận là một hệ thống tái hiện được tạo khung bởi một loạt các lực lượng đã đem phương Đông vào học thuật phương Tây, ý thức phương Tây và sau đó vào để chế phương Tây. Nếu định nghĩa này của Đông Phương luận hình như có tính chính trị hơn, thì đó đơn giản là vì tôi nghĩ rằng bản thân Đông Phương luận là một sản phẩm của một số lực lượng chính trị và hoạt động chính trị. Đông Phương luận là một trường phái diễn giải mà tư liệu của nó là phương Đông, các nền văn minh, các dân tộc và địa điểm của phương Đông. Những khám phá khách quan của Đông Phương luận - 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 những thời kì đã chết, tạo ra một nền học thuật thực chứng có thể kiểm tra được - đang và đã luôn luôn chịu sự chi phối của cái thực tế là những chân lí của nó, cũng như mọi chân lí được phát ra bằng ngôn ngữ, đều được thể hiện qua ngôn ngữ. Và như Nietzsche đã từng nói, cái chân lí của ngôn ngữ, chẳng qua chỉ là:

“... một đoàn 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 điển và có tính bắt buộc đối với một dân tộc: chân lí là những ảo tưởng và người ta đã quên rằng chân lí chính là như vậy.”

Có lẽ ta thấy quan điểm của Nietzsche có tính quá hư vô, nhưng ít nhất nó cũng làm cho ta chú ý đến thực tế sau đây: chừng nào nó còn tồn tại trong ý thức của phương Tây, thì phương Đông là một từ ngữ mà sau này đã dần dần thủ đắc một trường rộng lớn gồm nhiều ý nghĩa, liên tưởng và hàm ý; các ý nghĩa, liên tưởng và hàm ý đó không nhất thiết quy chiếu đến phương Đông đích thực mà là quy chiếu đến cái trường bao quanh từ ngữ đó.

Vậy Đông Phương luận không chỉ là một học thuyết tích cực [positive doctrine] về phương Đông và tồn tại trong bất kì một thời điểm nào tại phương Tây; nó còn là một truyền thống học thuật có ảnh hưởng (khi ta nói đến một học giả chuyên nghiệp được gọi là nhà Đông Phương luận), cũng như là một lĩnh vực quan tâm được định nên bởi các nhà du hành, các công ti thương mại, các chính phủ, các cuộc viễn chinh, các độc giả đọc những tiểu thuyết và mô tả về các cuộc phiêu lưu ở các xứ sở xa lạ, các sử gia tự nhiên, những người hành hương... coi phương Đông như một loại kiến thức cụ thể về những địa điểm, dân tộc và nền văn minh cụ thể. Về phương Đông, các thành ngữ, đặc ngữ đã trở thành thường xuyên, và những thành ngữ, đặc ngữ ấy ngự trị trong diễn ngôn ở châu Âu. Nằm dưới những thành ngữ, đặc ngữ đó là một lớp học thuyết về phương Đông; học thuyết này

được tạo hình do những trải nghiệm và nếm trải của nhiều người châu Âu, tất cả những người đó đều hội tụ ở 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 thứ tương tự. Đối với bất cứ người châu Âu nào trong thế kỉ 19 - và có thể nói như vậy hầu như một cách vô điều kiện - Đông Phương luận là một hệ thống “chân lý”, chân lý theo nghĩa của Nietzsche. Do đó, sẽ là đúng nếu mỗi người châu Âu, qua việc họ có thể nói gì về phương Đông, đều là một phần tử kì 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 nào không cung cấp cho cá nhân những thứ như tư tưởng đế quốc chủ nghĩa, chủ nghĩa kì thị chủng tộc và tư tưởng coi chủng tộc mình là trung tâm hầu giao tiếp với các nền văn hóa “khác”, vì thế, Đông Phương luận đã giúp đỡ và được sự giúp đỡ của các sức ép chung về văn hóa có xu hướng làm cứng nhắc thêm cái ý thức về sự khác biệt giữa châu Âu và phương Đông. Luận điểm của tôi là: Đông Phương luận về cơ bản là một học thuyết chính trị được áp đặt cho phương Đông và nhằm không chế phương Đông vì phương Đông yếu hơn phương Tây, và Phương Tây đã phớt lờ, bỏ qua sự khác biệt của phương Đông do 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 phần nào nhằm xác minh luận điểm đó. Bản thân sự có mặt của một “lĩnh vực” như Đông Phương luận, 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 là có một mức độ và khối lượng tác động qua lại rất lớn với phương Đông. Song, chỉ dẫn quan trọng về sức mạnh phương Tây là ở chỗ không thể nào so sánh được dòng người phương Tây đi đến phương Đông (từ cuối thế kỉ 18) với dòng người phương Đông đi sang phương Tây. Không kể đến các đạo quân, các đoàn lãnh sự, thương gia, các đoàn khoa học và khảo cổ luôn luôn đi sang phương Đông, con số du khách từ phương Đông Hồi giáo đến châu Âu từ năm 1800 đến năm 1900 rất nhỏ bé so với con số du khách phương Tây đi thăm phương Đông¹. 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, còn ý đồ của các du khách phương Tây lại hoàn toàn khác. Hơn nữa, từ năm 1800 đến năm 1950, ước tính phương Tây đã viết 60.000 sách về cận Đông, còn số sách ở phương Đông viết về phương Tây rất ít. Trên tư cách một bộ máy văn hóa, Đông Phương luận chỉ hoàn toàn là sự xâm lược, hoạt động, phán xét, ý chí muốn biết sự thật [will-to-truth] và kiến thức. Phương Đông tồn tại cho phương Tây, hay đó là điều mà vô số nhà Đông Phương luận cảm nhận thấy, thái độ của họ đối với đối tượng nghiên cứu là thái độ hoặc kẻ cả hoặc chiếu cố một cách không che giấu, trừ phi họ là người sưu tập đồ cổ, và trong trường hợp đó thì phương Đông “cổ điển” là một thành tích của họ chứ không phải của phương Đông hiện đại đáng thương, ở phương Tây, có rất nhiều cơ quan và tổ chức hỗ trợ cho công tác của các học giả, còn ở phương Đông thì không có tổ chức 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 kì hoàng kim về chính trị và quân sự của mình từ thế kỉ thứ 8 đến thế kỉ 16, đạo Hồi đã thống trị cả Đông lẫn Tây. Sau đó, trung tâm quyền lực đã chuyển sang phía Tây, và vào cuối thế kỉ 20 hình như lại quay trở lại phương Đông, ở chương hai, trình bày của tôi về Đông Phương luận thế kỉ 19 dừng lại ở một thời kì phức tạp trong nửa sau thế kỉ này, khi các khía cạnh nhiều khi còn trì trệ, trừu tượng và nặng nề về dự đoán của Đông Phương luận sắp chuyển sang một ý thức mới rằng sứ mệnh toàn cầu [của nó] là phục vụ chủ nghĩa thực dân chính thức. Bây giờ, tôi xin miêu tả cái dự đồ ấy và cái 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 kỉ 20 của Đông Phương luận và sự trỗi dậy của sức mạnh chính trị và văn hóa ở phương Đông.

Có một số lần tôi đã đề cập đến các mối liên quan giữa Đông Phương luận 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 luận trong thế kỉ 19 là việc sàng lọc những ý tưởng cơ bản về phương Đông - tính đam mê nhục dục, khuynh hướng độc tài, trạng thái tâm lí sai lệch, thói quen không chính xác, sự lạc hậu - thành một cái gì riêng biệt, nhất quán không thể tranh cãi; như vậy, khi một tác giả dùng từ *phương Đông* thì điều đó cũng đủ để người đọc nghĩ đến và nhận ra một tập hợp thông tin cụ thể về phương Đông. Những thông tin ấy có vẻ trung lập về đạo lí và có giá trị khách quan; chúng dường như có một vị thế nhận thức luận ngang

hàng với vị thế nhận thức luận của biên niên lịch sử hay vị trí địa lí. Như vậy, dưới hình thức cơ bản nhất của chúng, tư liệu về phương Đông không thể thực sự bị vi phạm bởi khám phá của bất kì ai, nó cũng có vẻ không bao giờ có thể bị đánh giá lại hoàn toàn. Trái lại, tác phẩm của các học giả thế kỉ 19 và của các nhà văn hư cấu đã làm cho kho tri thức chủ yếu này càng thêm sáng tỏ, càng thêm chi tiết, càng nhiều hơn và càng khác biệt so với “Tây Phương luận”. Tuy nhiên, các ý tưởng của Đông Phương luận có thể liên minh với những học thuyết triết học chung (như các thuyết về lịch sử nhân loại và văn minh) và truyền bá những “giả thuyết thế giới” như thỉnh thoảng các triết gia vẫn gọi; và theo nhiều cách, những người đóng góp chuyên nghiệp cho kiến thức về phương Đông đều tha thiết muốn diễn tả những công thức và ý tưởng của mình, công trình nghiên cứu của mình, những nhận xét đương đại đã được cân nhắc kĩ của mình bằng thứ ngôn ngữ và thuật ngữ mà giá trị văn hóa của chúng bắt nguồn từ những môn khoa học và hệ tư duy khác.

Sự khác biệt mà tôi đang nêu là có thực giữa một kiến thức thực chứng hầu như là vô thức (và chắc chắn không thể sờ mó được) mà tôi xin gọi là Đông Phương luận *ngầm ngầm* [latent] và những quan điểm khác nhau đã được phát biểu về xã hội, ngôn ngữ, văn học, lịch sử, xã hội học, v.v. của/về phương Đông mà tôi xin gọi là Đông Phương luận *minh nhiên* [manifest]. Bất kì sự thay đổi nào xảy ra trong kiến thức về phương Đông hầu như chỉ được thấy trong Đông Phương luận minh nhiên; [trong khi đó] sự nhất trí, ổn định và bền vững của Đông Phương luận ngầm thì lại ít nhiều có tính bất biến. Trong các tác giả thuộc thế kỉ 19 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 minh nhiên, những khác biệt về hình thức và phong cách cá nhân, chứ rất hiếm khi có khác biệt về nội dung cơ bản. Họ đều để nguyên, không động chạm đến sự tách biệt của phương Đông, sự kì dị, sự lạc hậu, tính lãnh đạm âm thầm, tính dễ tiếp cận mang nữ tính [*feminine penetrability*], tính trì trệ và dễ uốn nắn [*supine malleability*] của phương Đông. Đó là lí do khiến mọi tác giả viết về phương Đông, từ Renan đến Marx (về mặt ý thức hệ) hay từ những học giả nghiêm khắc và chặt chẽ nhất (Lane và Sacy) đến những nhà văn có trí tưởng tượng hùng mạnh nhất (Flaubert, Nerval) đều coi phương Đông như một nơi đòi hỏi được phương Tây chú ý, tái xây dựng và thậm chí cứu chuộc cho. 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 có vẻ tùy thuộc vào một số quan tâm có tính 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 kỉ 20. 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 liên kết, vào đầu thế kỉ 19, với những ý tưởng về cơ sở sinh học của sự bất bình đẳng chủng tộc. Như vậy, sự phân loại chủng tộc trong cuốn *Ngành động vật* [*Le Règne animal*] của Cuvier; trong *Tiểu luận về sự bất bình đẳng của các chủng tộc loài người [*Essai sur l'inégalité des races humaines*] của Gobineau và *Các chủng người da sẫm* [*The Dark Races of Man*] của Robert Knox đều tìm thấy

Đông Phương luận ngấm ngấm là người bạn đường vui lòng đồng hành với mình. Cộng thêm vào đó còn có sự vận dụng một thứ học thuyết Darwin thứ cấp 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 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 và những người chống nó đã tranh luận trong thế kỉ 19 vừa qua - đã tiến bước cùng với quan điểm cho rằng có hai loại chủng tộc, văn hóa và xã hội, một loại tiên tiến và một loại lạc hậu (hay lệ thuộc), ví dụ, cuốn *Những chương về các nguyên tắc của Luật pháp Quốc tế* [Chapters on the Principles of International Law] (1894) của John Westlake 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 luận) cần phải được các cường quốc tiên tiến thôn tính hay chiếm đóng. Tương tự, những ý tưởng của các tác giả như Carl Peters, Leopold de Saussure và Charles Temple cũng dựa vào thuyết hai loại chủng tộc - tiến bộ và lạc hậu - vốn là luận điểm trung tâm của Đông Phương luận trong thế kỉ 19.

Cùng với các dân tộc khác bị coi là lạc hậu, thoái hóa, không văn minh và chậm tiến, người phương Đông được xếp vào một khuôn khổ dựa trên thuyết quyết định luận sinh học và những lời khuyên răn về đạo đức và chính trị. Như vậy, người phương Đông bị xếp chung hàng với một số phần tử trong xã hội phương Tây (những kẻ phạm pháp, điên rồ, phụ nữ, người nghèo) vốn có một điểm chung: một thứ căn cước mà cùng lắm chỉ có thể mô tả là “những kẻ xa lạ đến đáng thương” [*lamentably alien*]. Người phương Đông rất ít khi được người ta thấy hay nhìn, mà chỉ được

nhìn xuyên suốt qua, bị phân tích không phải trên tư cách những công dân hay thậm chí như những con người, mà trên tư cách những vấn đề cần được giải quyết hoặc cần bị giới hạn lại hoặc là cần được tiếp quản - vì các cường quốc thực dân công khai nhòm ngó lãnh thổ của họ. Bản thân việc gọi một cái gì đó là “của phương Đông” đã bao hàm một sự phán xét rõ ràng có tính đánh giá, và đối với những dân tộc sống trong Đế chế Thổ Nhĩ Kỳ đang 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, nên người đó cần phải bị thống trị, bị lệ thuộc, đơn giản chỉ có thể. Có thể minh họa sự phán xét và hành động đó qua đoạn trích trong cuốn *Những quy luật tâm lý của sự tiến hóa của các dân tộc* (1894) [Les lois psychologiques de l'évolution des peuples] của Gustave Le Bon.

Song Đông Phương luận ngấm ngấm 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 luận lẫn việc ông ta khinh thị những người phương Đông hiện đại, thì Đông Phương luận ngấm ngấm cũng khuyến khích một quan niệm kì quặc (nếu không nói là đầy tính miệt thị) mang chất nam tính về thế giới. Tôi đã nói qua về điều này khi bàn luận về Renan. Người đàn ông phương Đông bị xem xét một cách biệt lập với toàn thể cộng đồng của người ấy, một cộng đồng vốn bị nhiều nhà Đông Phương luận kế tiếp sau Lane nhìn với con mắt gần như sợ hãi và khinh bỉ. Hơn nữa, bản thân Đông Phương luận là một lĩnh vực hoàn toàn của nam giới; giống như bao nhiêu phường hội

nghề nghiệp trong thời kì hiện đại, Đông Phương luận tự nhìn mình và chủ đề của mình với sự mù quáng về giới tính. Điều này đặc biệt thể hiện rõ trong văn bản của các nhà du hành và tiểu thuyết gia: phụ nữ [trong đó] thường là những sinh vật do tư tưởng cường quyền và trí tưởng tượng của nam giới tạo ra. Phụ nữ phương Đông thường được mô tả là ham mê nhục dục vô độ, ít nhiều đàn 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 như cuốn *Aphrodite* của Pierre Louys vốn dựa vào chủ đề phương Đông để có cái mới và hấp dẫn. Hơn nữa, cái quan niệm nam tính này về thế giới, qua tác động của nó đối với công tác thực tế của nhà Đông Phương luận, có xu hướng trở nên tĩnh, đông cứng và cố định mãi mãi. Người ta phủ nhận bản thân cái sự thật rằng phương Đông và người phương Đông có khả năng phát triển, biến đổi và chuyển động, với ý nghĩa sâu xa của các từ này. Trên tư cách là những đối tượng đã được biết rồi và rốt ráo lại là bị coi như mang phẩm tính không chuyển động hoặc không thể sinh sản, người phương Đông ngày càng được xác định là một loại xấu vĩnh cửu, và do đó chỉ khi nào phương Đông đã được chuẩn thuận thì người ta mới dùng cụm từ “sự uyên bác, khôn ngoan của phương Đông”.

Khi được chuyển từ một sự đánh giá ngầm ngấm về xã hội thành một sự đánh giá lớn về văn hóa, Đông Phương luận theo quan điểm nam giới tĩnh tại này đã mang nhiều hình thức khác nhau vào cuối thế kỉ 19, 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 cứ như

thể Hồi giáo chẳng phải là một khái quát trừu tượng phong nhân hình [*anthropomorphic abstraction*] mà là một nền văn hóa tôn giáo-chính trị nơi mọi khái quát sâu sắc về nó đều có thể và được phép: Trong cuốn *Lịch sử thế giới* (*Weltgeschichte*, 1881-1888), Ranke nói đạo Hồi đã bị các dân tộc German-La Mã đánh bại, và trong cuốn *Những mảnh của lịch sử* (các ghi chép không công bố, 1893), Burckhardt nói đạo Hồi thật là khốn khổ, đáng khinh bỉ, trống rỗng và tầm thường. Những chiến dịch tri thức đó đã được Oswald Spengler tiến hành một cách khôn khéo và hăng hái hơn nhiều, những ý niệm của ông về nhân cách người phù thủy (điển hình là người phương Đông theo đạo Hồi) đầy rẫy trong cuốn *Sự suy thoái của phương Tây* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918-1922) và trong “hình thái học” của các nền văn hóa được tác giả biện hộ trong sách đó.

Những quan niệm phổ biến rộng rãi về phương Đông đó nường vào chỗ dựa rằng trong văn hóa phương Tây đương đại hầu như hoàn toàn không có một phương Đông nào trên tư cách là một lực lượng được [người phương Tây] thực sự cảm nhận và nếm trải, vì một số lí do hiển nhiên, phương Đông luôn luôn ở vị trí vừa là kẻ bên ngoài vừa là đối tác yếu hèn của phương Tây. Trong phạm vi mà các học giả phương Tây có một nhận thức về người phương Đông đương đại hoặc các phong trào tư duy và văn hóa của phương Đông, thì những thứ đó được coi là những cái bóng cam lạng được nhà Đông Phương luận làm cho chuyển động, được nhà Đông Phương luận đưa vào thực tại, hoặc như là một loại giai cấp vô sản về văn hóa và tri thức có ích cho hoạt động tường giải lớn lao của nhà Đông Phương luận, cần thiết cho công tác của nhà Đông Phương luận với tư cách 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, người ta chỉ cảm thấy nhà Đông Phương luận và những điều mà nhà Đông phương luận nói là có mặt mà thôi. Tuy nhiên, ta không được quên rằng nhà Đông Phương luận có thể có mặt chính là vì phương Đông vắng mặt. Bản thân sự thay thế và gạt bỏ này - ta cần phải gọi rõ ra như thế - rõ ràng đã tạo ra một sức ép khiến nhà Đông Phương luận cần phải làm cho phương Đông bị thu nhỏ lại trong công trình của mình, mặc dù ông đã dành rất nhiều thời gian để làm sáng tỏ và trình bày nó. Nếu không vậy thì làm sao có thể lí giải về những công trình nghiên cứu quan trọng như của Julius Wellhausen và Theodor Noldeke và, còn hơn thế nữa, những phát biểu khái quát hóa thô thiển gần như hoàn toàn phỉ báng phương Đông, cái chủ đề chính họ đã lựa chọn? Năm 1887, Noldeke đã có thể tuyên bố rằng, các công trình Đông Phương luận của ông tóm lại là để khẳng định việc ông “đánh giá thấp” các dân tộc phương Đông là đúng, và cũng giống như Carl Becker, Noldeke, một Tiến sĩ về Hi Lạp học, đã biểu thị tình yêu của mình đối với Hi Lạp bằng cách tỏ ra dứt khoát ghét phương Đông, cái phương Đông mà rốt cuộc chính ông đã từng nghiên cứu.

Cuốn *Hồi giáo trong tấm gương soi của phương Tây* [L'Islam dans le miroir de l'Occident] của Jacques Waardenburg là một công trình nghiên cứu rất có giá trị và thông minh về Đông Phương luận. Trong đó, Waardenburg xem xét năm chuyên gia quan trọng đã xây dựng hình ảnh của Hồi giáo. Việc Waardenburg vận dụng phép ẩn dụ hình-ảnh-quả-gương để nói

về Đông Phương luận trong thế kỉ 19 và đầu thế kỉ 20 là rất “đắt giá”. Trong tác phẩm của bốn trong năm nhà Đông Phương luận nổi tiếng đó đều có cách nhìn cố tình sai lệch, thậm chí thù địch đối với đạo Hồi, dường như mỗi người đều coi đạo Hồi phản ánh nhược điểm được lựa chọn của bản thân mình. Mỗi học giả đều uyên bác và có phong cách đóng góp độc đáo. Cả năm nhà Đông Phương luận đều thể hiện những gì tốt nhất và mạnh mẽ nhất của truyền thống Đông Phương luận trong thời kì từ những năm 1880 đến giữa hai cuộc đại chiến. Ignaz Goldziher khen Hồi giáo có thái độ khoan dung đối với các tôn giáo khác nhưng rồi lại tỏ ra ghét bỏ những mô phỏng nhân hình [*anthropomorphism*] của Mohammed, cái thần học và án lệ quá nệ bề ngoài [*too-exterior theology and jurisprudence*] của Hồi giáo. Mối quan tâm của Duncan Black MacDonald về lòng mộ đạo và giáo lí chính thống của người theo đạo Hồi lại đi kèm với việc phê phán Hồi giáo là dị giáo của đạo Thiên chúa, với hiểu biết chuyên ngành của mình, Carl Becker coi văn minh Hồi giáo là một thứ văn minh kém phát triển đến độ đáng buồn, công trình nghiên cứu rất tinh tế của C. Snouck Hurgronje về phái huyền bí của đạo Hồi (mà ông coi là bộ phận chủ yếu của Hồi giáo) lại dẫn ông đến chỗ phán xét rất nghiêm khắc những hạn chế làm suy yếu Hồi giáo. Và Louis Massignon tỏ ra thông cảm một cách khác thường với thần học, niềm say mê mộ đạo theo hướng huyền nhiệm và nghệ thuật thơ ca Hồi giáo, nhưng lại khe khắt lên án Hồi giáo ngoan cố chống lại ý niệm hóa thân. Những sự khác nhau rõ ràng về phương pháp giữa các nhà Đông Phương luận trên đây ít quan trọng hơn so với sự nhất trí giữa họ về sự thấp kém tiềm tàng của đạo Hồi.

Ngoài ra, chuyên đề nghiên cứu của Waardenburg còn có một ưu điểm nữa là cho thấy 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. Kể từ Đại hội Đông Phương luận 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 Waardenburg chưa nhấn mạnh được đầy đủ là hầu hết các nhà Đông Phương luận cuối thế kỷ 19 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 Indonesia 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 Waardenburg đã nói (tuy còn quá ngắn), cả năm học giả đó đã định hình một cách nhìn đồng bộ đối với đạo Hồi và có ảnh hưởng rộng lớn đối với các giới chính phủ trong toàn thế giới phương Tây. Điều chúng ta cần nói thêm là các 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 16 và 17, đó là coi phương Đông không chỉ là một vấn đề văn chương mơ hồ mà, theo lời Masson-Oursel, còn phải như một “quyết tâm kiên định [*une ferme propos*] là tiếp thu đầy đủ giá trị của các ngôn ngữ hầu thâm nhập vào các tập tục và tư tưởng, nhằm gây sức ép đối với cả những bí mật của lịch sử”.

Tôi đã từng nói về chủ trương sáp nhập và đồng hóa phương Đông mà nhiều nhà văn rất khác nhau từ Dante đến d'Herbelot đã đề xướng. Rõ ràng có sự khác nhau giữa nỗ lực ấy với cái điều mà, vào cuối thế kỷ 19, đã trở thành một hoạt động thật sự to lớn của châu Âu về văn hóa, chính trị và kinh tế. Dĩ nhiên, việc

“giành giật châu Phi” làm thuộc địa vào cuối thế kỉ 19 không chỉ bó hẹp ở châu Phi. Việc xâm nhập phương Đông không hoàn toàn là một ý nghĩ đột ngột, giật gân mới có thêm sau nhiều năm nghiên cứu về châu Á. Điều chúng ta cần phải thấy là [đã có] cả một quá trình chiếm hữu dài và chậm chạp mà thông qua đó châu Âu, hay hiểu biết của châu Âu về phương Đông, đã tự chuyển biến từ nghiên cứu văn bản và suy ngẫm sang lĩnh vực hành chính, kinh tế và thậm chí quân sự. Sự thay đổi cơ bản này là một thay đổi về không gian và địa lí, hay nói đúng hơn là một thay đổi về chất trong mối lưu tâm về địa lí và không gian đối với phương Đông. Trong nhiều thế kỉ, người ta đã gọi không gian địa lí 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 trải nghiệm thực tế về phương Đông với sự hiểu biết về những gì là phương Đông, và chắc chắn Dante và d’Herbelot không hề khẳng định rằng ý tưởng của họ về phương Đông là đúng, có chăng họ chỉ nói rằng những ý niệm ấy được sự hỗ trợ của một truyền thống lâu đời mang tính học thuật (chứ không phải là truyền thống tiếp xúc với hiện thực phương Đông). Nhưng khi Lane, Renan, Burton cùng hàng trăm du khách và học giả châu Âu bàn luận về phương Đông trong thế kỉ 19, chúng ta có thể tức khắc nhận thấy họ đã thông thạo hơn nhiều và thậm chí có thái độ chủ nhân hơn nhiều đối với phương Đông và các sự vật của phương Đông. Trong hình thức cổ điển và thường là tạm thời còn xa xôi mà trong đó phương Đông được các nhà Đông Phương luận cấu trúc lại, và trong hình thức thực tế mà trong đó người ta thực sự đến sống ở phương Đông hiện

đại, nghiên cứu hoặc tưởng tượng ra phương Đông hiện đại, không gian địa lí của phương Đông đã bị [người phương Tây] xâm nhập, tìm hiểu và nắm quyền kiểm soát. Do tác động tích lũy của việc bị phương Tây xử lí với thái độ chủ nhân ông như vậy suốt nhiều thập niên, phương Đông đã từ một không gian xa lạ bị biến thành không gian thuộc địa. Vào cuối thế kỉ 19, điều quan trọng không phải là liệu phương Tây đã xâm nhập và chiếm hữu 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 là quan chức cai trị thuộc địa Anh, đang xử trí với những vùng đất nơi mà quyền lực Anh chắc chắn đang nắm thế thượng phong, cho dân địa phương lại cảm thấy Pháp và phong cách tư duy của Pháp là hấp dẫn hơn. Tuy nhiên, về mặt không gian thực tế ở phương Đông thì Anh đã thực sự ở đó còn Pháp thì chưa, có chăng là một số hoạt động không nhất quán để ve vãn những người phương Đông chất phác, về sự khác biệt định lượng này trong thực trạng về không gian của hai nước, không có chứng cứ nào tốt hơn phát biểu sau đây của Huân tước Anh Cromer về một chủ đề mà ông ta rất tha thiết:

“Có những lí do rõ ràng khiến văn minh Pháp đặc biệt hấp dẫn đối với người châu Á và người dân vùng Đông Địa Trung Hải. Trên thực tế, văn minh của Pháp hấp dẫn hơn nhiều so với văn minh 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 vùng đảo, với người Pháp vui tính, vô vấp, có quan hệ rộng rãi

với thế giới, không biết chữ “e then” nghĩa 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 vẫn nửa vờ không nhận ra rằng dù sao người Anh có ưu điểm là chân thành, 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”.

Những bóng gió về tình dục cứ vậy triển khai lên thêm một cách ít nhiều tự nhiên từ sau đoạn này. Tác giả nói người Pháp thường tươi cười, nói năng hóm hỉnh, cử chỉ duyên dáng, ăn mặc theo thời trang, còn người Anh thì đi lại nặng nề, 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:

“Phải chăng không có gì đáng ngạc nhiên là, người Ai Cập vốn kém ổn định về trí tuệ nên không thấy được ít nhiều giả dối nằm sâu trong lý luận của người Pháp, hoặc thích sự sắc sảo có phần bề ngoài của người Pháp hơn là sự chăm chỉ nặng nề và không hấp dẫn của người Anh hay Đức? Hãy nhìn lần nữa tính hoàn hảo trên 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 các hệ thống thực tế của người Anh, vốn chỉ quy định 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 vẫn nửa vờ 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 nó sẽ ăn khớp hơn với thực tế cần được xử lý, và họ phản đối việc áp dụng những thủ tục hành chính của Pháp ở Ai Cập chủ yếu vì như vậy tức là quá nhiều khi 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 còn 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 ít nhiều giả tạo”, còn hấp dẫn của người Anh là của “một bà quản gia đứng tuổi, trầm tĩnh, có lẽ giá trị đạo đức cao hơn, tuy bề ngoài ít vui mắt hơn”.

Ẩn sau sự trái ngược mà Cromer nêu ra giữa bà vú em người Anh vững chãi và cô gái xinh xắn nhí nhảnh người Pháp là vị trí đặc quyền của nước Anh ở phương Đông. Do nước Anh đã nắm quyền sở hữu [phương Đông], cho nên cái thực tế mà người Anh phải xử lý là phức tạp hơn và lí 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 *Ai Cập hiện đại* (1908), Cromer đã lí giải rất dài về mặt triết lí trong cuốn *Chủ nghĩa đế quốc cổ đại và hiện đại*. Ông viết rằng, so với chính sách đồng hóa, bóc lột và đàn áp trắng trợn của đế quốc La Mã, thì đế quốc Anh có vẻ đáng được ưa chuộng hơn, mặc dù phần nào kém quyết đoán hơn. Tuy nhiên, về một số điểm Anh hiểu khá rõ, đầu rằng sau một thời gian “hơi lơ mơ, thiếu thận trọng, song thể hiện rõ đặc tính của người Anglo-Saxon”, đế chế Anh hình như lưỡng lự giữa “một

trong hai cơ sở, hoặc là chiếm đóng quân sự rộng rãi, hoặc là thực hiện nguyên tắc về dân tộc (đối với các chủng tộc lệ thuộc)". Nhưng sự lưỡng lự đó chỉ có tính học thuật, bởi xét cho cùng và trên thực tế Cromer và bản thân nước Anh đã chủ trương chống lại "nguyên tắc về dân tộc", và còn có một số điểm khác nữa. Một, [người ta] sẽ không từ bỏ để 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 lay chuyển mạnh mẽ - đối với tâm trí người dân và các xã hội phương Đông. Cách nói ẩn dụ mà Cromer dùng để mô tả tác động đó hầu như mang tính thần học, bởi trong tư tưởng Cromer, ý nghĩ về sự xâm nhập của phương Tây vào các vùng phương Đông là quá mạnh mẽ. Ông nói: "Đất nước nào mà hơi thở mang nặng tư duy khoa học của phương Tây đã đi qua một lần và để lại dấu ấn lâu bền, đất nước đó sẽ không bao giờ có thể giống như trước nữa".

Tuy nhiên, trong những lĩnh vực đó trí thông minh của Cromer không phải là độc đáo. Cách nhìn của ông, và cách phát biểu của ông, cũng có thể gặp ở các đồng nghiệp ông và ở cả những người thuộc bộ máy cai trị của đế chế Anh lẫn những người trong cộng đồng học giả. Sự nhất trí ấy đặc biệt đúng đối với các đồng nghiệp vốn là phó vương toàn quyền như Curzon, Swettenham và Lugard. Đặc biệt, Huân tước Curzon luôn luôn nói bằng ngôn ngữ của đế chế, và, còn trắng trợn hơn cả Cromer, ông phác họa mối quan hệ giữa Anh và phương Đông như là mối quan hệ sở hữu, cả một khoảng không gian địa lý

rộng lớn nằm trọn dưới quyền sở hữu của một chủ nhân thuộc địa [cầm quyền] hiệu quả. Có lần, Curzon nói rằng với ông đế chế không phải là một “đối tượng của tham vọng” mà đầu tiên và 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 cử sang cho các ông những thống đốc và quan cai trị, những thẩm phán, những thầy giáo, những nhà truyền giáo và những 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, nơi mà, theo ông, làm cho “người ta ngừng lại mà suy nghĩ”. Curzon nói:

“Thỉnh thoảng tôi tự hình dung cấu trúc vĩ đại của Đế chế Anh 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 duy trì, còn các thuộc địa là những cây cột, và cao ngất trên tất cả là cái vòm châu Á rộng lớn”.

Với ý nghĩ đó về tòa lâu đài nghệ thuật Tennyson, Curzon và Cromer đều là những thành viên hăng hái của một ủy ban cấp bộ 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 với tính chất 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 có thể gọi là thiên tài của phương Đông, đó là cơ sở duy nhất khiến trong tương lai chúng ta chắc chắn 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 giành được 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 thự Mansion 5 năm sau, Curzon đã nói rõ ý 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 London) như thế tại London là một phần của trang bị đồ gỗ nội thất cần thiết của Đế chế. Những người nào đó trong chúng ta, bằng cách này hay cách khác, đã sống nhiều năm tại phương Đông, coi đó là một phần hạnh phúc nhất của cuộc đời mình và nghĩ rằng công việc mà chúng ta đã làm tại đó, dù lớn hay nhỏ, là trách nhiệm cao cả nhất có thể đặt lên vai người Anh, đều cảm thấy rằng trong nền tảng trang bị quốc gia của chúng ta còn có một lỗ hổng, lỗ hổng ấy cần được tích cực bổ khuyết, và những ai ở London ủng hộ tài chính hay sử

dụng các hình thức giúp đỡ tích cực và thực tiễn khác nhau góp phần lấp lỗ hổng ấy là đang thực hiện bốn phận yêu nước đối với Đế chế và thúc đẩy sự nghiệp đó cũng như thiện chí [giữa các dân tộc] trong nhân loại”.

Trong một phạm vi rất lớn, những ý tưởng của Curzon về việc nghiên cứu phương Đông xuất phát một cách logic từ tròn một thể kỉ cai trị hữu hiệu của Anh và một thứ triết lí về vấn đề thuộc địa phương Đông. Bentham và anh em Mill đã có ảnh hưởng khá lớn đối với sự thống trị của Anh tại phương Đông (đặc biệt là Ấn Độ), và có hiệu quả trong việc gạt bỏ tình trạng có quá nhiều quy định và cải tiến; thay vào đó, như Eric Stokes đã nêu một cách đầy thuyết phục, quan điểm vị lợi [*utilitarianism*] kết hợp với di sản của chủ nghĩa tự do và quan điểm của Nhà thờ Tin Lành trên tư cách là triết học của chế độ thống trị của Anh ở phương Đông đã nhấn mạnh tầm quan trọng hợp lí 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 thể giảm trừ của đế chế ở khắp mọi nơi. Nền tảng của toàn bộ chế độ là sự hiểu biết về phương Đông, một hiểu biết được liên tục làm cho tinh tế hơn, sao cho khi các xã hội truyền thống được thúc đẩy để tiến nhanh và trở thành xã hội thương mại hiện đại thì quyền kiểm soát mang tính gia trưởng của Anh cũng như các khoản thu ngân sách sẽ không bị mất. Tuy thế, khi Curzon mô tả việc nghiên cứu phương Đông một cách có phần không tao nhã là “trang bị đồ gỗ nội thất cần thiết của đế chế”, ông ta đã biến những giao dịch mà qua đó người Anh và người bản xứ tiến hành công việc và giữ vững chỗ đứng của họ thành ra một hình ảnh tĩnh tại. 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: ở đây, sự trùng hợp giữa địa lí, kiến thức và quyền lực - trong đó người Anh luôn luôn đứng ở vị trí ông chủ - đạt tới mức hoàn chỉnh. Đã có lần Curzon nói: “Phương Đông là một trường đại học mà các học giả không bao giờ nhận được bằng tốt nghiệp”, câu đó là một cách khác để nói rằng phương Đông đòi hỏi người ta phải có mặt ở đó ít nhiều mãi mãi.

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 như Anh về thế giới. Trước đây, Curzon đã nói địa lí là một môn học “nhàm chán và rởm”, nhưng nay câu nói đó không còn phù hợp nữa vì địa lí đã trở thành “môn nghiên cứu có tính quốc tế nhất trong mọi môn khoa học”, và cách nói đó thể hiện chính xác khuynh hướng mới và phổ biến này ở phương Tây. Năm 1912, không phải ngẫu nhiên mà Curzon, chủ tịch Hội Địa lí, phát biểu như sau:

“... một cuộc cách mạng tuyệt đối đã diễn ra, không chỉ đơn thuần về cách thức và phương pháp giảng dạy môn địa lí, mà cả trong sự đánh giá của công luận đối với môn học này. Ngày nay, chúng ta coi kiến thức địa lí là một phần chủ yếu của kiến thức nói chung. Nhờ sự giúp đỡ của địa lí, chứ không phải bằng cách nào khác, chúng ta mới hiểu rõ hoạt động của các 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 quả rực rỡ của nghị lực con người dưới nhiều biểu hiện khác nhau...”

Chúng ta thừa nhận địa lí là cô hầu gái của lịch sử... Môn địa lí còn là một môn khoa học chị em của kinh tế học và chính trị học. Và bất cứ ai trong chúng ta từng nghiên cứu địa lí đều thấy rõ rằng, ngay khi rời xa lĩnh vực địa lí, chúng ta thấy mình đang vượt qua ranh giới của địa chất học, động vật học, dân tộc học, hóa học, vật lí học và hầu hết các môn khoa học chị em khác, vì vậy, chúng ta có lí do chính đáng để nói rằng địa lí là một trong các môn khoa học hàng đầu của các khoa học: nó là một phần của trang bị cần thiết hầu có quan niệm đúng đắn về tư cách công dân, và là thứ bổ sung không thể thiếu cho công việc của nhà chính trị”.

Môn địa lí về cơ bản là tư liệu 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 lí của nó. Như vậy, một mặt phương Đông địa lí nuôi dưỡng dân cư của nó, bảo đảm những đặc tính của dân cư đó và xác định tính đặc thù của chúng; mặt khác, phương Đông địa lí làm cho phương Tây chú ý, dù rằng Đông là Đông và Tây là Tây - đó là một trong các nghịch lí mà tri thức có tổ chức nhiều lần đã nêu ra. Theo suy nghĩ của Curzon, tính quốc tế của môn địa lí có tầm quan trọng toàn cầu đối với toàn bộ phương Tây trong mối quan hệ với phần còn lại của thế giới, và quan hệ đó được chi phối bởi sự thèm khát không úp mở. Tuy nhiên, nỗi khát khao về địa lí cũng có thể mang tính trung lập về đạo lí do sự thúc đẩy mang tính nhận thức muốn khám phá, tìm hiểu, làm phơi lộ, giống như trong cuốn *Trong lòng bóng tối* [Heart of darkness] Marlow thú nhận mình có đam mê về bản đồ:

“Tôi có thể ngắm nhìn hàng giờ bản đồ Nam Mĩ, châu Phi hay châu Úc và chìm đắm trong mọi vinh quang của việc thám hiểm, khám phá. Vào hồi đó vẫn còn có nhiều khoảng trống trên trái đất, và khi nhìn thấy một nơi nào có vẻ đặc biệt mời chào (tất cả những nơi trống khác cũng đều có vẻ như vậy), tôi lại đặt ngón tay lên đó mà nói: Khi nào lớn, mình sẽ đến nơi ấy”.

Khoảng hơn bảy mươi năm trước, khi Marlow viết những dòng trên, Lamartine đã không hề e ngại nói rằng nếu trên bản đồ còn một chỗ trống thì có thổ dân sinh sống ở đó; Vattel, một nhân vật người Thụy sĩ gốc Phổ có uy tín về luật pháp quốc tế, đã không hề có chút dè dặt nào về lí thuyết khi, vào năm 1758, ông kêu gọi các quốc gia châu Âu hãy chiếm hữu những đất đai chỉ có những bộ lạc du cư. Điều quan trọng là người ta cần dùng một ý tưởng để miên viễn hóa sự chinh phục tầm thường, biến việc thèm khát muốn có thêm nhiều không gian địa lí thành một học thuyết về mối quan hệ đặc biệt giữa một bên là môn địa lí và một bên là các dân tộc văn minh hoặc không văn minh. Tuy nhiên, nước Pháp còn có một đóng góp nổi bật nữa cho các lí giải như vậy.

Vào cuối thế kỉ 19, ở Pháp đã có sự hội tụ đầy đủ các hoàn cảnh chính trị và tri thức để biến việc nghiên cứu địa lí và suy đoán về địa lí (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 để chế tương đối thành công ở phương Đông. Trước chiến tranh Pháp-Phổ, nước Pháp đã có khá nhiều suy nghĩ chính trị có tính 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 15/3/1862 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 nước Pháp lẫn phương Đông. Đó là nguy cơ cho Pháp vì Pháp sẵn sàng đảm nhận vận mệnh của các dân tộc đau khổ cho nên nhiều khi Pháp sẽ phải gánh vác nhiều nghĩa vụ hơn so với khả năng thực hiện của Pháp. Có 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 mình mà thôi”.

Do những điểm nêu trên, Disraeli thường nói rằng nước Pháp chỉ có “những lợi ích tình cảm” ở Syria (Syria là “phương Đông” trong bài viết của Girardin). Tất nhiên, huyền thoại về các “dân tộc đau khổ” đã được Napoléon 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 Syria. 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 tuy Pháp chân thành cảm thấy mình có nghĩa vụ đối với phương Đông (như cảm nghĩ của một số người Pháp) song 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 cuộc chiến tranh Pháp-Phổ năm 1870 là ở Pháp có sự nở rộ các Hội Địa lí và những yêu cầu được nhắc đi nhắc lại mạnh mẽ về việc chiếm cứ lãnh thổ. Vào cuối năm 1871, Hội Địa lí Paris tuyên bố sẽ không còn chỉ bó hẹp 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 1881, Guillaume Depping, một lãnh tụ của cái mà sau này được gọi là Phong trào địa lí, nói rằng trong chiến tranh Pháp-Phổ năm 1870 “người chiến thắng chính là ông Hiệu trưởng”, ý rằng chiến công thực sự là của các nhà khoa học địa lí Phổ, những người đã chiến thắng sự thiếu thận trọng về chiến lược của Pháp. Hết số này đến số khác, tờ Công báo của chính phủ Pháp tập trung viết về những ưu điểm (và lợi ích) của việc thăm dò địa lí và mạo hiểm thực dân; qua các số báo đó, người công dân có thể học được từ Lesseps về “các cơ hội ở châu Phi” và từ Garnier về “thăm hiểm dòng sông Xanh”. Khoa học địa lí sớm nhường bước cho “địa lí thương mại” vì người ta đã yêu cầu gắn kiêu hãnh quốc gia với 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 lí 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 loại kế hoạch đã được triển khai, kể cả việc sử dụng Jules Verne, nhà văn mà các truyện viễn tưởng được cho là thu được thắng lợi không thể tin được và có vẻ thể hiện tư duy khoa học vươn tới đỉnh cao của tư duy logic, 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 Algeria với Senegal bằng một tuyến đường sắt được những người chủ trương dự án gọi là “dải ruy băng thép”.

Đại bộ phận nhiệt tình bành trướng ở Pháp trong phần thứ ba của thế kỉ 19 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, ganh đua với các thành tựu của đế quốc Anh. Ý muốn thứ hai rất mạnh và có 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 luận 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, đó là chưa nói đến sự yếu kém từ lâu và khá lớn của Pháp về mặt thuộc địa so với Anh. La

Roncière Le Noury, một nhà địa lí 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 đa 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 ra.

Từ những luận điểm đó đã nảy sinh một ý kiến phổ biến coi phương Đông là một không gian địa lí 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. Dưới đây, xin trích dẫn một đoạn viết rất điển hình của Gabriel Charmes 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 phong phú nhất của chúng ta sẽ bị cạn kiệt.”

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

“Một xã hội đi chiếm cứ thuộc địa, khi bản thân nó đã đạt tới cao độ về chín muồi và sức mạnh, thì xã hội đó sẽ sản sinh, bảo hộ, tạo điều kiện phát triển thuận lợi và làm cho xã hội mới do nó sinh ra trở nên cường tráng, chiếm cứ thuộc địa là một trong những hiện tượng phức tạp và tế nhị nhất của sinh lí học xã hội”.

Việc đánh đồng sự tự tái sinh sản với việc chiếm cứ thuộc địa đã dẫn Leroy-Beaulieu đến một ý niệm có phần độc hại cho rằng bất cứ cái gì sống động trong xã hội hiện đại đều “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 ấy.”

Điều quan trọng ở đây là không gian của những khu vực 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 lí, theo nghĩa đen và nghĩa bóng, đã xóa bỏ những thực thể 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 lí, các học giả, quan chức cai trị, nhà nghiên cứu địa lí và các đại diện thương mại Pháp đều hoạt động sôi nổi (“đổ tràn cái hoạt động dồi dào phong phú của mình”) ở phương Đông trì trệ và đầy nữ tính, số lượng các hội địa lí của Pháp và hội viên của chúng nhiều gấp hai lần 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 kỉ nghiên cứu phương Đông mà ngày nay được coi là nghiên cứu một cách thụ động đã phải kết thúc, vì Pháp phải đối mặt với những trách nhiệm xuyên quốc gia trong hai thập niên cuối của thế kỉ 19.

Vùng duy nhất ở phương Đông mà quyền lợi của Anh và Pháp giẫm chân lên nhau là lãnh thổ thuộc đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ mà lúc này đã thất thế đến mức vô vọng, ở đây, Anh và Pháp đã xử lí sự tranh chấp của họ với một sự nhất quán hầu như hoàn hảo và đặc thù. Nước Anh đã ở tại Ai Cập và vùng Mesopotamia, thông qua một loạt hiệp ước hầu như hư cấu kí với các thủ lĩnh địa phương (bất lực), Anh đã kiểm soát Biển Đỏ, Vịnh Ba Tư và kênh Suez, cũng như hầu hết những vùng đất nằm giữa Địa Trung Hải và Ấn Độ. Trong khi đó, số phận của nước Pháp chỉ còn là bay lượn trên phương Đông, thỉnh thoảng có đáp xuống trong một thời gian ngắn để thực thi những dự án lặp 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, đi từ Syria 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, ngoại giao bí mật đã nhắm chia Cận Đông thành các khu vực ảnh hưởng và sau đó sẽ biến thành các lãnh thổ uỷ trị (hay bị chiếm đóng), ở Pháp, đại bộ phận tư tưởng bành trướng hình thành trong thời hoàng kim của phong trào địa lí vốn tập trung

vào các kế hoạch phân chia đất châu Á của Thổ Nhĩ Kỳ. Do vậy ở Paris trong năm 1914 người ta đã phát động một “chiến dịch báo chí rùm beng” nhằm mục đích đó. Ở Anh, nhiều ủy ban được ủy quyền nghiên cứu và khuyến nghị chính sách về cách tốt nhất để 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 Sykes và George Picot đứng đầu. Các kế hoạch đó quy định sẽ phân chia không gian địa lý một cách công bằng, đồng thời cố gắng xoa dịu sự tranh chấp giữa Anh và Pháp. Như Sykes đã nêu rõ 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”.

Tuy nhiên, thù địch vẫn còn. Thêm vào đó, còn có sự rắc rối do chương trình về quyền dân tộc tự quyết của Wilson gây ra, mà như Sykes đã nhận xét, có vẻ như muốn vô hiệu toàn bộ cái 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 cái mê cung này và lịch sử đầy tranh chấp sâu sắc của Cận Đông vào đầu thế kỷ 20 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 Xiôn của người Do Thái. Điều quan trọng sát sườn hơn là cái khuôn khổ nhận thức luận riêng biệt được dùng để nhìn phương Đông và làm cơ sở cho hành động của các cường quốc. Bởi vì, dầu có bất đồng, Anh và Pháp đều coi phương Đông là một thực thể địa lý, văn hóa, chính trị, dân số học, xã hội học và lịch sử, một thực thể mà số mệnh là

nằm trong quyền của họ, một cái quyền vốn có xưa nay, họ tin như thế. Với họ, phương Đông không phải là sự khám phá đột nhiên, không phải là ngẫu nhiên lịch sử, mà là một khu vực ở phía Đông của châu Âu, giá trị chủ yếu của nó đã được xác định một cách thống nhất theo cách của châu Âu, và cụ thể hơn là quy cho châu Âu - khoa học, học thuật, hiểu biết và nền cai trị của châu Âu - thành tích trong việc biến phương Đông thành phương Đông như ngày nay. Đó chính là thành tích của Đông Phương luận hiện đại, còn liệu đó là thành tích vô tình hay hữu ý thì không phải là vấn đề.

Đông Phương luận đã trình bày phương Đông cho phương Tây vào đầu thế kỷ 20 bằng hai phương pháp chủ yếu. Một là bằng khả năng truyền bá các học thuật hiện đại, guồng máy truyền bá và phổ biến trong ngành nghiên cứu, các trường đại học, các hội nghề nghiệp, các tổ chức thám hiểm và địa lí, và ngành xuất bản. Như đã thấy, tất cả những thứ ấy đều dựa trên uy tín của các học giả, các du khách và nhà thơ tiên phong - cái nhìn của tất cả những người này, tích lũy [từ thế hệ này sang thế hệ khác], đã tạo thành một phương Đông tinh túy; một cách thể hiện phương Đông như vậy, mang tính lí thuyết hay xưng tụng chúa Trời, là cái mà tôi đã gọi là Đông Phương luận ngấm ngấm, chừng nào có ai đó muốn có một phát biểu quan trọng về phương Đông, thì Đông Phương luận ngấm ngấm cung cấp một khả năng trình bày mà người ấy có thể sử dụng, hay nói đúng hơn, có thể huy động được và biến thành một thuyết trình có lí cho dịp cụ thể đó. Như 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 bằng ngôn ngữ hiện hành, hợp lí

trong khuôn khổ chấp nhận được trong thời đại của mình, và do vậy có thể nêu tên và bàn về cái được gọi là “người phương Đông” mà không có nguy cơ là quá tối nghĩa. Nhưng cũng như mọi khả năng trình bày và các diễn ngôn có thể thực hiện nhờ các khả năng ấy, Đông Phương luận ngấm ngấm rất ư bảo thủ - nó chủ yếu chỉ nhằm tự bảo tồn mình. Được truyền đạt từ thế hệ này sang thế hệ khác, Đông Phương luận là một phần của nền văn hóa, cũng giống như văn hóa là một phần của thực tại, cũng như hình học hay vật lý học. Để tồn tại, Đông Phương luận không dựa vào sự cởi mở và thái độ [hay khả năng] 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 quyền lực chi phối phương Đông. Bằng cách ấy Đông Phương luận 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 luận 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 luận về phương Đông, các nhà Đông Phương luận 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... với tính chất là những đối tượng học thuật đã bị che giấu đối với châu Âu do tính ngoại lai không thể bắt chước hay sao chép được. Nhà Đông Phương luận 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 luận và phương Đông chủ yếu mang tính giải thích: đứng trước một nền văn minh hay một tượng đài văn hóa xa xôi, cách biệt, khó hiểu, nhà Đông Phương luận tìm cách làm

giảm bớt bóng tối bằng cách dịch thuật, phác họa một cách có đồng cảm, cố đi sâu vào bên trong để nắm được đối tượng cực kì khó nắm bắt đó. Tuy nhiên, nhà Đông Phương luận vẫn đứng ngoài phương Đông, và dù người ta đã cố gắng làm cho phương Đông dễ hiểu hơn song phương Đông vẫn nằm bên ngoài phương Tây. Khoảng cách về văn hóa, thời gian và địa lí 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, điều hầu như nghịch lí là khoảng cách giữa phương Đông và phương Tây đang trong tiến trình được thu hẹp dần trong suốt thế kỉ 19. Đồng thời với những tiếp xúc về thương mại, chính trị và những tiếp xúc thực tế khác giữa Đông và Tây tăng lên (theo những cách mà chúng ta đã và đang bàn), một sự căng thẳng đã phát sinh giữa một bên là những giáo điều của Đông Phương luận ngấm ngấm được sự hỗ trợ của các công trình nghiên cứu “cổ điển” về phương Đông với một bên là những miêu tả về một phương Đông hiện thời, hiện đại, rõ hình rõ dạng của các nhà du hành, người hành hương, nhà chính khách, v.v. Vào một thời điểm khó có thể xác định chính xác, mối căng thẳng ấy gây ra một sự hội tụ của hai thể loại Đông Phương luận, có lẽ - và đây chỉ là suy đoán - sự hội tụ đó đã diễn ra khi các nhà Đông Phương luận lớp đầu tiên, kể từ Sacy, đảm nhiệm việc tư vấn cho chính phủ về [các vấn đề liên quan đến] phương Đông hiện đại. Ở đây, vai trò của các chuyên gia được đào tạo và trang bị đặc biệt đã có thêm tầm vóc mới: nhà Đông Phương luận có thể được coi là phái viên đặc trách của cường quốc phương Tây

đang xây dựng chính sách đối với phương Đông. Mỗi nhà du hành châu Âu thông thái (và không thông thái lắm) sang thăm phương Đông đều tự cảm thấy mình là một đại diện của phương Tây đã len lỏi được vào dưới các lớp của bóng tối. Điều đó rõ ràng là đúng đối với Burton, Lane, Doughty, Flaubert và một số nhân vật lớn khác tôi đã bàn tới trên đây.

Những khám phá của người phương Tây về vùng phương Đông minh nhiên và hiện đại ngày càng có tính cấp bách khi phương Tây ngày càng xâm chiếm nhiều đất đai ở phương Đông. Như vậy, đôi khi đã có ý kiến mâu thuẫn với những gì mà giới học giả Đông Phương luận định nghĩa là phương Đông “thực chất”, nhưng trong nhiều trường hợp các ý kiến của Đông Phương luận 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 - những lý thuyết được lấy từ kho tư liệu Đông Phương luận truyền thống - đã được chứng minh là đúng - quá ư là đúng - do trên thực tế bản thân ông đã cai trị hàng triệu người phương Đông. Điều đó cũng không kém phần đúng đối với những trải nghiệm của Pháp ở Syria, Bắc Phi và các thuộc địa khác của họ. Song, không có khi nào sự hội tụ giữa học thuyết Đông Phương luận ngấm ngấm và trải nghiệm Đông Phương luận thực tế lại diễn ra một cách nổi bật như khi, do kết quả của Chiến tranh thế giới thứ nhất, phần châu Á của Thổ Nhĩ Kỳ được Anh và Pháp khảo sát để chia cắt. Ở đó, phơi mình lên “bàn mổ” là “con bệnh” của châu Âu, bộc lộ tất cả các điểm yếu, các đặc điểm và địa hình của nó.

Nhà Đông Phương luận, với kiến thức đặc biệt của mình, đóng một phần hết sức quan trọng vào cuộc giải phẫu ấy. Vai trò

then chốt của nhà Đông Phương luận trên tư cách một loại đặc vụ ở bên trong nội tình phương Đông đã được thể hiện khi học giả Anh Edward Henry Palmer được phái đến bán đảo Sinai năm 1882 để đánh giá cảm trạng chống Anh và khả năng cảm trạng đó có thể được khai thác để phục vụ cuộc nổi dậy của người Ả-rập. Palmer đã bị giết trong quá trình đó, song ông ta chỉ là người không thành công nhất trong số 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 luận khác là D. G. Hogarth, tác giả của một tường thuật nổi tiếng *Thâm nhập Ả-rập* (1904) kể về cuộc thám hiểm vùng Ả-rập, được cử làm phụ trách văn phòng Ả-rập tại Cairo 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 bè bạn của phương Đông, làm người xây dựng chính sách vì họ có hiểu biết chuyên ngành sâu sắc về phương Đông và người phương Đông. Như Lawrence nói, họ hợp thành “một băng nhóm” ràng buộc nhau do những quan niệm đầy mâu thuẫn và những điều tương tự có tính cá nhân: họ rất có cá tính, có sự đồng cảm và hòa đồng một cách trực giác với phương Đông, rất có ý thức về sứ mạng của cá nhân mình ở phương Đông, tính lập dị được trau dồi, và cuối cùng là đều chê trách phương Đông. Đối với tất cả họ, phương Đông [có nghĩa] là trải nghiệm trực tiếp, riêng biệt của họ về phương Đông, ở họ, Đông Phương luận, cùng với cách áp dụng hữu hiệu vào thực tiễn để

xử trí phương Đông, đã có được hình thức châu Âu tối hậu, trước khi để chế biến mất và trao lại di sản của nó cho những ứng cử viên khác để tiếp tục vai trò thống trị.

Những cá nhân 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 cái tập thể mang tính chính thức và chuyên nghiệp của các nhà Đông Phương luận. Tuy vậy, vai trò của họ không phải nhằm chê hoặc lật đổ Đông Phương luận có tính học thuật, mà trái lại, làm tăng hiệu lực của nó. Trong số đó có những người như Lane và Burton, có kiến thức bách khoa tự học cũng như có sự hiểu biết chính xác, gần như có tính học thuật về phương Đông mà họ đã thể hiện rõ ràng khi xử lý hoặc viết về người phương Đông. Họ đã thay thế việc nghiên cứu chính quy về phương Đông bằng một thứ Đông Phương luận ngấm ngấm chu đáo và tỉ mỉ, cái mà họ dễ dàng có được trong nền văn hóa để chế của thời đại mình. Khuôn khổ tham chiếu học thuật của họ được tạo dựng bởi những người như William Miur, Anthony Bevan, D. S. Margoliouth, Charles Lyall, E. G. Browne, R. A. Nicholson, Guy LeStrange, E. D. Ross và Thomas Arnold, những người trực tiếp đi theo dòng hậu duệ từ Lane. Cách nhìn đầy tính tưởng tượng của họ chủ yếu do Rudyard Kipling, nhân vật đương đại nổi tiếng của họ cung cấp, người đã có những lời ca ngợi đáng nhớ về việc Anh “làm chủ những nơi có cọ lẫn có thông” [ý nói: làm chủ khắp những vùng khác nhau nhất trên thế giới - BT].

Sự khác nhau giữa Anh và Pháp trong những vấn đề đó 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 kỉ, Syria là tiêu điểm chủ yếu trong hoạt động của Pháp, song ngay tại đó có sự nhất trí rằng Pháp không thể sánh ngang Anh về mặt chất lượng chuyên gia hay về mức độ ảnh hưởng chính trị. Sự ganh đua giữa Anh và Pháp về các vùng lãnh thổ của đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ thể hiện ngay cả trên bãi chiến trường ở Hejaz, ở Syria, ở khu vực Lưỡng Hà. Và ở những nơi đó, một người khôn ngoan như Edmond Bremond đã ghi nhận rằng các nhà Đông Phương luận và chuyên gia khu vực của Pháp đã thua các đối thủ Anh về mặt sắc sảo và vận dụng sách lược. Thi thoảng lắm Pháp mới có một nhân tài như Louis Massignon, 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 Étienne Flandin và Franklin-Bouillon. Diễn thuyết tại Hội liên minh Pháp ở Paris năm 1913, công tước De Cressaty, một phần tử đế quốc hùng hổ, đã tuyên bố rằng Syria, trên tư cách phương Đông của Pháp, là nơi Pháp có những lợi ích chính trị, tinh thần và kinh tế, và 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 tuy Pháp có những công ti thương mại và công nghiệp ở Syria, và có rất nhiều sinh viên bản xứ học ở các trường Pháp, song nước Pháp vẫn luôn luôn bị uy hiếp ở phương Đông, không chỉ bị Anh mà cả Áo, Đức và Nga. Để có thể tiếp tục ngăn chặn “sự quay trở 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, thực vậy, Pháp đã tiến hành công việc tốt tại Bắc Phi và Syria sau chiến tranh thế giới thứ nhất. Song, thành tích của Anh về quản lý cụ thể các dân tộc phương Đông và các lãnh thổ độc lập trên lý thuyết là điều mà người Pháp thấy mình không thể làm được. Rốt cuộc, có lẽ sự khác nhau giữa Đông Phương luận hiện đại của Anh và Pháp là sự khác biệt về phong cách. Tầm quan trọng của những khái quát về phương Đông và người phương Đông, ý thức về sự khác biệt được bảo tồn giữa Đông và Tây, việc phương Tây nên thống trị phương Đông, đó là những điều mà cả hai truyền thống đều giống nhau, vì một trong những điều rõ ràng nhất trong rất nhiều yếu tố tạo thành cái mà chúng ta quen gọi là “hiểu biết chuyên gia”, phong cách... là kết quả của việc những hoàn cảnh vật chất cụ thể được truyền thống, các thiết chế, ý chí và sự thông minh nhào nặn thành những phát biểu chính thức, chính nhân tố này, nhân tố có tính quyết định ấy đối với sự tinh luyện hóa thấy rõ và hiện đại hóa này của Đông Phương luận đầu thế kỷ 20 ở Anh và Pháp, là cái mà bây giờ chúng ta cần phải bàn tới.

II

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

*N*gười da trắng của Kipling xuất hiện trong nhiều bài thơ, nhiều tiểu thuyết như *Kim* và trong rất nhiều câu nói “nhằm thu hút sự chú ý” của công chúng và do đó không thể coi là một hư cấu mĩ mai. Với tính chất là một ý tưởng, một nhân cách, một phong cách sống, *Người da trắng* của Kipling hình như đã phục vụ cho nhiều người Anh khi họ xuất ngoại. Màu da làm họ nổi bật rõ rệt và khiến họ tự tin trong biển người bản xứ, tuy nhiên, những người Anh đi giữa những người Ấn Độ, người châu Phi hay người Ả-rập ít nhiều biết rằng mình thuộc về một truyền thống lâu đời về trách nhiệm hành pháp đối với những chủng tộc da màu và có thể dựa vào kho dự trữ [kinh nghiệm] thực tiễn cũng như [tri thức] tinh thần của truyền thống ấy. Và chính về 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,

Sắt ở dưới chân và cây leo ở trên đầu

Và 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.
Ôi, thật là tốt cho thế giới khi những người da trắng,
Cùng sát cánh nhau đi trên con đường của họ”.

Việc “phát quang một vùng đất” sẽ được thực hiện một cách tốt nhất nếu những người da trắng biết kết hợp với nhau một cách tế nhị. Câu đó ngụ ý về những mối nguy hiểm hiện nay do 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 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 nhã” của người da trắng luôn luôn có cái sẵn lòng dùng bạo lực để giết và bị giết, cái làm cho sứ mệnh của người da trắng trở nên cao quý là một ý thức về sự cống hiến trí tuệ: ông ta là người da trắng, song không phải chỉ vì lợi nhuận, bởi vì “ngôi sao được chọn” của ông ta chắc hẳn ngự trị trên cao, cao hơn hẳn các lợi ích trần tục. Chắc chắn nhiều người da trắng thường 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 vị thế ưu trội về mặt bản thể đi kèm với quyền lực to lớn đối với đại bộ phận cư dân thế giới. Tuy nhiên, cuối cùng, đối với Kipling và những người chịu ảnh hưởng 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, người ta “uống cốc rượu đó”,

sống với sứ mệnh không thể thay đổi đó trong “cái ngày của người da trắng” khiến 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. Nó bao hàm một vị trí được biện minh bằng lí tính đối với tất cả thế giới da trắng lẫn thế giới không da trắng. Nó có ý nghĩa là, tại các thuộc địa, [người ta phải] 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. Nó hàm nghĩa là một số phán xét cụ thể, đánh giá cụ thể và cử chỉ hành vi cụ thể nào đó. Nó là một hình thức của quyền lực, và người da không trắng cũng như ngay cả người da trắng đều phải cúi đầu trước quyền lực đó. Và khi nó trở thành các dạng thiết chế (chính phủ thực dân, lãnh sự quán, các cơ quan thương mại) thì đó là một phương tiện để bày tỏ, phổ biến và thực hiện chính sách đối với thế giới, và bên trong cái phương tiện này, tuy người ta cho phép một tự do cá nhân nhất định, nhưng ý tưởng thống trị ở đó là cái ý tưởng cộng đồng phi cá nhân rằng mình là Người Da Trắng.

Nói gọn, làm người da trắng là một cách thể hiện rất cụ thể của việc mình tồn tại trên thế giới, một cách để nắm vững và hiểu thực tế, ngôn ngữ và tư tưởng. Nó làm cho [người ta] có thể có một phong cách cụ thể.

Bản thân Kipling không phải ngẫu nhiên mà có; *người da trắng* của Kipling cũng vậy. Những ý tưởng đó và tác giả của chúng xuất hiện từ những hoàn cảnh lịch sử và văn hóa phức tạp. Ít nhất là hai trong số đó có nhiều điểm chung với lịch sử Đông Phương luận trong thế kỉ 19. Một trong số đó là thói quen được văn hóa cho phép là đưa ra những khái quát rộng lớn, theo

đó thực tế được chia thành những tập thể khác nhau: các ngôn ngữ, các chủng tộc, các loại hình, các màu sắc, trạng thái tâm lí, mỗi loại không hẳn là một cái tên gọi trung lập mà đúng hơn là một sự lí giải có tính đánh giá. Cơ sở của những loại đó là sự đối lập nhị phân 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 cái “của chúng ta”), sự đối lập ấy được tăng cường thêm không chỉ nhờ nhân chủng học, ngôn ngữ học và sử học mà đương nhiên nhờ cả những luận điểm của học thuyết Darwin về sinh tồn và chọn lọc tự nhiên và - điều không kém phần quyết định - bởi cách phát ngôn 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 hình thành [lâu đời] của họ. Ví dụ, những giá trị “của chúng ta” là tự do, nhân đạo, đúng đắn, được hỗ trợ bởi truyền thống văn chương và học thuật nghiêm túc, bởi sự khảo sát và truy vấn dựa trên suy lí; là người châu Âu (và người da trắng), “chúng ta” chia sẻ với những người châu Âu và da trắng bất cứ khi nào khi những ưu điểm của họ được tán dương. Tuy nhiên, các quan hệ đối tác giữa con người với con người, vốn hình thành do những giá trị văn hóa lặp đi lặp lại, chúng thu nhận thêm bao nhiêu thì cũng loại trừ bấy nhiêu, cứ mỗi ý kiến được Arnold, Ruskin, Mill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau hay Comte ủng hộ nghệ thuật của “chúng ta” là có thêm một mắt xích trong sợi dây ràng buộc “chúng ta” với nhau được hình thành, song đồng thời lại có một mắt xích khác bên ngoài bị xóa bỏ. Thậm chí nếu đó luôn luôn là kết quả của kiểu phát ngôn đã nói ở trên, song bất

kể xảy ra khi nào hay ở đâu, chúng ta vẫn phải nhớ rằng, ở châu Âu thế kỉ 19, cả một lâu đài học thuật và văn hóa nguy nga đã được dựng lên trước mặt những kẻ bị gạt ra ngoài rìa (dân thuộc địa, dân nghèo, kẻ phạm pháp), và vai trò của cái lâu đài ấy, về mặt văn hóa, là để xác định một cách chính thống rằng, *bọn họ*, những kẻ bị gạt ra ngoài đó, không phù hợp [được hưởng] những cái gì.²

Một hoàn cảnh chung khác trong sự sáng tạo ra *người da trắng* và sáng tạo ra Đông Phương luận là cái “lĩnh vực” được chỉ đạo bởi mỗi bên, cũng như cái ý thức cho rằng mỗi lĩnh vực đó có những phương thức hay thậm chí những nghi thức riêng về ứng xử, học tập và sở hữu. Ví dụ, chỉ một người phương Tây mới có thể nói về người phương Đông, cũng như chỉ một *người da trắng* mới có thể chỉ định và đặt tên cho những người da màu hay những người không da trắng. Mỗi phát biểu của các nhà Đông Phương luận hay của Người Da Trắng (hai chữ này có thể thay thế nhau) đều thể hiện cái khoảng cách không thể làm suy giảm giữa *người da trắng* và người da màu hay giữa người phương Tây với người phương Đông. Hơn nữa, đằng sau mỗi phát biểu đó còn có tiếng vang của truyền thống kinh nghiệm và trải nghiệm, tri thức và giáo dục có tác dụng giữ chặt người da màu phương Đông ở vị trí là đối tượng nghiên cứu của người phương Tây da trắng, chứ không phải ngược lại. Trong khi người da trắng đứng ở vị trí cầm quyền (ví dụ Cromer) thì người phương Đông thuộc về một chế độ thống trị mà nguyên tắc đơn giản là đảm bảo sao cho 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 trị, nên tốt hơn là giữ cho họ ở nguyên vị trí đó, vì lợi ích của bản thân họ.

Bởi vì Người Da Trắng, giống như nhà Đông Phương luận, sống rất gần cái đường ranh thẳng căng ngăn không cho người da màu đến gần mình, nên Người Da Trắng cảm thấy mình có trách nhiệm xác định và tái xác định cái lĩnh vực do ông ta khảo sát. Những đoạn miêu tả và tường thuật thường xuyên xen kẽ với những đoạn định nghĩa lại và phán xét, làm đứt quãng những đoạn tường thuật. Đó là phong cách viết đặc thù của các chuyên gia Đông Phương luận, những người này sử dụng Người Da Trắng của Kipling làm mặt nạ. Sau đây là một đoạn viết của T. E. Lawrence gửi cho V. W. Richards năm 1918:

“... người Ả-rập kêu gọi trí tưởng tượng của tôi. Đó là một nền văn minh cổ, rất cổ, đã tự tinh lọc, không còn vướng mắc với các vị thần bảo hộ gia đình và cắt bỏ một nửa các đồ trang sức [hay dấu hiệu biểu tượng, trappings] mà văn minh của chúng ta đã vội vàng nắm lấy. Niềm tin tuyệt đối về sự thanh bạch vật chất là một niềm tin tốt, song nó có vẻ cũng là một sự trơ trụi, cần cỗi về tâm hồn [The gospel of bareness in materials is a good one, and it involves apparently a sort of moral bareness too]. Họ chỉ nghĩ đến hiện tại trước mắt, và cố gắng tiến lên trong cuộc sống mà không phải khắc phục khó khăn, trèo non lội biển. Một phần nào đó là sự mệt mỏi về tâm thần và đạo đức, một chủng tộc đã cạn kiệt, mất hết các phẩm chất tốt đẹp. Và để tránh khó khăn, họ phải vứt bỏ quá nhiều những cái mà chúng ta nghĩ là đáng kính trọng và quan trọng: thế nhưng, tuy không chút nào chia sẻ quan điểm

của họ, tôi nghĩ rằng tôi có thể hiểu được quan điểm đó đủ để nhìn bản thân mình và những người nước ngoài khác từ phía họ mà không lên án. Tôi biết tôi là người xa lạ đối với họ và sẽ luôn luôn như vậy, song, tôi không thể tin họ tồi tệ hơn thế và tôi cũng không tin tôi có thể thay đổi theo cách của họ”.

Một cách nhìn tương tự, dù rằng 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 được đọc những hồ sơ ghi chép sớm nhất trong nội khu sa mạc mới cho chúng ta biết được, bởi vì tình trạng chiến tranh đã có từ bản ghi chép đầu tiên. Song, qua nhiều thế kỷ, trải nghiệm đó đã không làm cho người Ả-rập tinh khôn hơn chút nào. Người Ả-rập không bao giờ được an toàn, tuy vậy họ bao giờ cũng xử sự như là ngày nào họ cũng an toàn”.

Để bổ sung cho những điều trên, chúng tôi xin nêu thêm nhận xét sau đây của bà Bell 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, ở một

mức độ lớn, điều đó là do thắng lợi của chính phủ ta ở Ai Cập... Việc Nga thất bại cũng có tác động 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 góp một phần 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 cường điệu khi nói rằng, nếu phái đoàn Anh bị đuổi khỏi cổng thành Kabul, khách du lịch Anh sẽ bị nhìn bằng những cặp mắt khó chịu tại các đường phố Damas”.

Qua những phát biểu trên, chúng ta thấy ngay rằng [các cụm từ] “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 tác dụng của nó là xóa bỏ bất cứ dấu vết nào của từng cá thể người Arập với tiểu sử cuộc đời có thể kể lại được. Điều khêu gợi trí tưởng tượng của Lawrence là tính rõ ràng của người Arập, vừa trên tư cách một hình ảnh vừa trên tư cách một triết lí (hay thái độ) giả định đối với cuộc sống: trong cả hai trường hợp, cái mà Lawrence tập trung chú ý là “người Arập” được nhìn qua cái nhìn gột rửa [*cleansing perspective*] của một người không phải Arập, của một người mà với họ tính đơn giản cổ sơ không tự giác của người Arập là một thứ được định đoạt bởi người quan sát, trong trường hợp này là Người Da Trắng. Tuy nhiên, sự tinh tế của người Arập, vốn về cơ bản phù hợp với cách nhìn của Yeats về Byzantium, nơi mà

“Những ngọn lửa không phải do củi, đá lửa, sắt thép nào thấp
lên,

*Không bao tấp nào cản trở được, lửa sinh ra từ lửa,
Những thiên thần sinh ra từ máu đã đến đây,
Và mọi phức tạp của cuồng điên đã bỏ đi”.*

sự tinh tế ấy được gắn liền với tính bền bỉ của người Arập, như thể người Arập không bị quá trình lịch sử thông thường chi phối. Điều nghịch lí là, hình như đối với Lawrence, người Arập đã tự làm kiệt quệ bản thân mình do chính cái tính bền bỉ với thời gian đó. 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 mà thôi, và trong 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 bà Bell: bao nhiêu thế kỉ trải nghiệm song không có thông thái, không có hiền minh. Như vậy, trên tư cách một thực thể có tính tập thể, người Arập không tích lũy được bề dày nào về mặt hiện sinh hay thậm chí về mặt ngữ nghĩa. Trừ những sự tinh lọc làm cho họ thêm kiệt quệ như Lawrence đã nói, người Arập vẫn cứ y nguyên, không thay đổi “từ đầu cuối này đến đầu cuối kia 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 chuyên chế chính trị, thì những trải nghiệm ấy nhất thiết chỉ có vị trí phụ thuộc đối với cái thực tế đơn giản, không tô vẽ và bền bỉ, dai dẳng rằng 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 trùng hợp đơn giản. Một, vì

nó chỉ có thể được tạo ra từ bên ngoài do một hệ từ vựng và những công cụ nhận thức luận được tạo ra nhằm vừa đi sâu vào trung tâm sự vật vừa tránh những sự chệch hướng do tình cờ, hoàn cảnh hay trải nghiệm. Hai, vì sự trùng hợp này là một thực tế 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 nhân tố này xóa bỏ sự khác biệt giữa loại hình - người phương Đông, người xêmit, người Arập, phương Đông - với cái thực tại con người thông thường, “sự bí hiểm không thể kiểm soát trên địa bàn thú tính” như Yeats nói, mà trong đó mỗi con người đang sống. Nhà khảo cứu khoa học coi một thể loại được dán nhãn “người phương Đông” là tương đương với bất kì cá nhân người phương Đông nào mà ông gặp. Truyền thống lâu năm đã làm cho những diễn ngôn về những vấn đề như tinh thần xêmit hay tinh thần phương Đông có được tính hợp thức nào đó. Và, như câu nói tuyệt vời 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 tự thân của phương Đông, chính là phương Đông, và bất kì ai xử lí về phương Đông hay viết về nó đều phải quay trở lại ý tưởng đó, coi như đó là một hòn đá thử vàng bất chấp thời gian và trải nghiệm.

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 bắt các chi tiết phải phụ thuộc vào mình. Nhưng, nói

cụ thể hơn, [cái gọi là] “người Arập”, “người xêmit” hay “người phương Đông” có nguồn gốc từ đâu?

Chúng tôi đã nói rằng, trong thế kỉ 19, sở dĩ sự khái quát hóa của các tác giả như Renan, Lane, Flaubert, Coussin de Perceval, Marx và Lamartine về “phương Đông” có được sức mạnh như vậy là do người ta luôn giả định rằng bất cứ cái gì thuộc phương Đông đều có tính đại diện [cho toàn thể phương Đông]; mỗi phần rất nhỏ bé của “phương Đông” đều nói lên đặc tính phương Đông của nó, đến độ mà cái thuộc tính “phương Đông” lấn át bất cứ trường hợp nào có sự khác biệt. Một người phương Đông trước hết là một người phương Đông, rồi sau đó mới là một con người. Việc xếp loại triệt để như vậy dĩ nhiên đã được tăng cường, củng cố thêm nhờ khoa học (hoặc nhờ diễn ngôn, tôi thì thích dùng chữ đó hơn), cái thứ khoa học đã dần theo hướng đi lùi và đi xuống, đến cái chỗ phân chia [loài người] thành những loại khác nhau, cái lỗi phân loại được giả định là cung cấp cho ta một cách giải thích mang tính bản thể luận về từng thành viên của loài. Như vậy, bên trong từng cách định danh rộng và khá phổ biến như “người phương Đông” có một số phân biệt có giá trị hơn về khoa học; hầu hết những phân biệt đó chủ yếu dựa vào loại hình ngôn ngữ, ví dụ như xêmit, Dravidic, Hamitic, nhưng chúng lại nhanh chóng được sự hỗ trợ của những chứng minh do nhân chủng học, tâm lí học, sinh vật học và văn hóa cung cấp. Ví dụ, thuật ngữ “Xêmit” của Renan là một khái quát hóa về ngôn ngữ mà nhờ có Renan đã có thể tự gộp thêm vào mình mọi thứ 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 cụm sự kiện lịch sử và chính trị phức tạp nào nhằm mục đích cắt xén chúng để cuối cùng chỉ còn lại một cái hạt nhân vừa có trước chúng vừa nằm sẵn ngay trong chúng. Do đó, “Xêmit” là một phạm trù xuyên thời gian, xuyên cá thể [*transtemporal, transindividual*], nhằm dự đoán mọi hành động/hành vi riêng rẽ của “người xêmit” dựa trên cơ sở một thứ bản chất có trước nào đó của “người xêmit”, và cũng để nhằm lí giải mọi khía cạnh của đời sống và hoạt động của con người thể theo một nhân tố “Xêmit” chung nào đó.

Việc các ý niệm tàn nhẫn như vậy đã có ảnh hưởng dai dẳng đến nền văn hóa tự do của châu Âu trong thế kỉ 19 sẽ có vẻ bí ẩn trừ phi ta nhớ rằng sở dĩ các môn khoa học như ngôn ngữ học, nhân chủng học và sinh vật học có tính hấp dẫn là vì chúng có tính thực nghiệm, chứ không mang tính suy đoán hoặc duy tâm. “Xêmit” của Renan cũng như “Ấn-Âu” của Bopp là một đối tượng được xây dựng lên, điều đó đúng, nhưng nó được coi là logic và tất yếu trên tư cách một dạng nguyên mẫu [*protoform*], 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 xêmit cụ thể. Như vậy, trong khi cố gắng xây dựng một loại hình ngôn ngữ nguyên mẫu và nguyên thủy (cũng như một nguyên mẫu về văn hóa, tâm lí và lịch sử), cũng đã có một “cố gắng hầu định nghĩa một tiềm năng con người sơ khởi” [*attempt to define a primary human potential*], và có những ví dụ về ứng xử hoàn toàn cụ thể đồng loạt xuất phát từ đó. Một cố gắng như vậy sẽ không thể thực hiện được nếu như người ta không tin (theo phương pháp thực nghiệm cổ điển) rằng trí óc và cơ thể là những thực tại phụ thuộc lẫn nhau, cả hai đều được định đoạt từ đầu bởi một loạt

điều kiện địa lí, sinh vật và nửa lịch sử [quasi-historical]. Không có cách nào thoát khỏi các điều kiện đó, và người bản địa cũng không có khả năng nắm được chúng để có thể khám phá và tự xem xét mình, sự lệch lạc theo lối sưu tầm đồ cổ của các nhà Đông Phương luận được những ý tưởng mang tính thực nghiệm như trên hỗ trợ. Như nhân vật Tiến sĩ Casaubon trong sách của George Eliot thú nhận, trong tất cả các công trình nghiên cứu về đạo Hồi “cổ điển”, đạo Phật hay đạo thờ Thần lửa (Zoroastria) các nhà Đông Phương luận cảm thấy mình hành động như “hồn ma 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 gây rối trí”.

Giá mà những luận điểm ấy về các đặc điểm ngôn ngữ, văn minh và cuối cùng là đặc điểm 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 đã có thể coi đó chẳng qua là sự cung cấp tư liệu cho một màn kịch không quan trọng diễn ra trong phòng kín. 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 nói, trong nền văn hóa cuối thế kỉ 19, “thuyết bài chủng được kích thích bởi chủ nghĩa dân tộc đang nổi lên và chủ nghĩa đế quốc lan tràn, lại được sự ủng hộ của một nền khoa học không hoàn chỉnh và hấp thu kém [mal-assimilated], và do đó [quan điểm bài chủng] hầu như không bị ai tranh cãi.” 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 mệnh 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

cái thể hỗn hợp đặc biệt và kì lạ giữa khoa học, chính trị và văn hóa mà xu hướng của nó, hầu như không có ngoại lệ nào, luôn luôn là 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 kì lạ của thuyết Darwin và được chính Darwin phê chuẩn, người phương Đông hiện đại là những tàn dư đã xuống cấp của một 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 sự lộn xộn của cảnh suy tàn hiện nay chính là: (a) bởi một chuyên gia da trắng với những kĩ thuật khoa học rất tinh tế có thể chất lọc và tái xây dựng, có thể phục chế được nó; (b) bởi có một hệ từ vựng gồm những khái quát hóa theo lối võ đũa cả nắm (người xêmit, người Aryan, người phương Đông) để chỉ không phải một loạt hư cấu mà đúng hơn là một loạt những sự phân biệt có vẻ như khách quan và được [mọi người] đồng ý. Như vậy, một nhận xét về chuyện người phương Đông có khả năng và không có khả năng làm gì đã được sự hỗ trợ của những “chân lí” về sinh vật học như 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 sinh tồn trong xã hội loài người* (1888) của Thomas Henry Huxley, *Tiến hóa 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 Harvey. Người ta cho rằng nếu các ngôn ngữ khác 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 được hậu thuẫn mạnh mẽ bởi chân lí bản thể luận, có tính thực nghiệm, cùng với sự chứng minh đầy thuyết phục chân lí đó trong các nghiên cứu về nguồn gốc, phát triển, tính cách và số phận.

Điều cần nhấn mạnh là, cái chân lí này về những sự khác biệt giữa các chủng tộc, nền văn minh và ngôn ngữ là (hoặc tỏ ra là) triệt để và không thể gạt bỏ được, cái sự thật đó dẫn sâu tận đáy của sự vật, nó khẳng định rằng không có cách nào thoát khỏi cội nguồn và các loại hình mà những cội nguồn đó cho phép sinh ra. Nó vạch ra ranh giới thực sự giữa những con người và trên cơ sở đó các chủng tộc, các quốc gia và văn minh đã được xây dựng. Nó buộc tầm nhìn [của con người] phải xa rời các thực tại chung cũng như đa phức của con người như niềm vui, nỗi khổ, tổ chức chính trị và, thay vào đó, nó ép sự chú ý của người ta phải dần theo hướng xuống dưới và quay lại đằng sau, về phía 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 xêmit”, “dân Arập” hay “dân Ấn Độ” trong tương quan với thực tại hiện thời của anh ta - cái thực tại bị hạ thấp, bị thực dân hóa, lạc hậu -, trừ phi cái thực tại đó được nhà nghiên cứu *người da trắng* trình bày một cách đầy tính sự phạm.

Nghề nghiên cứu chuyên ngành cung cấp 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 một học giả. Trên thực tế, những người phương Đông được ông nghiên cứu đã trở thành những người phương Đông của ông, vì ông không chỉ coi họ là những con người thực sự: trong khi

tường thuật, ông còn biến họ thành những đối tượng chẳng khác gì một thứ di tích. Cách nhìn hai mặt đó khuyến khích một sự mỉa mai được cấu trúc hóa. Một mặt, có một tập hợp những người đang sinh sống trong hiện tại; 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 học giả mới có thể nhìn thấy và điều khiển, thao túng sự khác nhau, chênh lệch giữa hai cấp độ đó. Khuynh hướng của cấp độ thứ nhất luôn luôn ngã về một sự đa dạng lớn hơn, tuy nhiên sự đa dạng này luôn luôn bị kiềm chế, bị nén xuống phía dưới và phía sau đến điểm tận cùng cơ bản của cái chung. Mọi trường hợp hiện đại, bản địa về cách ứng xử đều trở thành một hiện tượng “trào ra ngoài”, cần phải được đưa trở về điểm nguồn gốc tận cùng, và, trong quá trình đó, điểm tận cùng được tăng cường thêm. Loại “đưa chuyển” (dispatching) ấy rõ ràng là kỉ cương (discipline) của Đông Phương luận.

Việc Lane có khả năng xử lí với những người Ai Cập như là con người hiện tại và hợp thức hóa cái danh xưng về tính độc đáo duy nhất [*sui generis*], đó là một chức năng vừa của ngành Đông Phương luận vừa là của những quan điểm chung về người Hồi giáo cận Đông hay về người xêmit. Không ở một dân tộc nào khác ngoài dân xêmit phương Đông [người ta] có thể thấy được cả hiện tại lẫn nguồn gốc. Dân Do Thái và dân Hồi giáo, trên tư cách đề tài nghiên cứu của Đông Phương luận, đều có thể hiểu được dễ dàng do nguồn gốc cổ sơ của họ: điều này đã là (và hiện vẫn là, trong chừng mực nào đó) hòn đá tảng của Đông Phương luận hiện đại. Renan đã gọi dân xêmit là một ví dụ về sự phát triển bị chặn đứng, và về mặt chức năng mà nói điều này có

nghĩa là đối với nhà Đông Phương luận thì dù một người xêmit hiện đại có tin mình là người hiện đại đến đâu chẳng nữa, người đó cũng không bao giờ có thể vượt khỏi những điều mà cội nguồn của anh ta đã quy định một cách có tổ chức đối với anh ta. Quy tắc có tính chức năng này ảnh hưởng đến cả các cấp độ không gian lẫn thời 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 một người xêmit nào rũ bỏ được môi trường chăn nuôi du mục, sa mạc của cái lều và bộ lạc của mình. Mọi biểu hiện trong đời sống thực tế của người “Xêmit” có thể và cần phải được chuyển về, được quy về loại hình giải thích cổ sơ, nguyên thủy là “người xêmit”.

Quyền lực hành pháp của hệ thống tham chiếu như vậy - theo đó mọi trường hợp tách biệt về hành vi ứng xử có thật đều có thể bị thu nhỏ và quy về một số lượng nhỏ các phạm trù giải thích “ban đầu” - là khá lớn vào cuối thế kỉ 19. Trong Đông Phương luận, hệ thống đó tương đương với chủ nghĩa quan liêu trong bộ máy công quyền. Một bộ, một cục có ích hơn là một hồ sơ cá nhân, và chắc chắn ý nghĩa chủ yếu của một con người là một cơ hội để lập một hồ sơ. Chúng ta cần phải tưởng tượng nhà Đông Phương luận đóng vai trò một thư kí đang tập hợp một loạt rộng rãi các hồ sơ vào một phòng hồ sơ lớn với tên gọi “người xêmit”. Nhờ những khám phá gần đây trong nhân chủng học so sánh và nguyên thủy, một học giả như William Robertson Smith đã có thể tập hợp được các cư dân cận Đông lại và viết về hệ thống thân tộc và các phong tục hôn nhân, về hình thức và nội dung những nghi lễ tôn giáo của họ. Sức mạnh trong công trình của Smith là ở chỗ ông đã triệt để phá bỏ những huyền thoại về dân

xêmit. Những rào 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 luận “để xây dựng... một bức tranh giả thuyết về sự phát triển của các chế độ xã hội đúng với mọi thực tế Arập”. Nếu bức tranh ấy phát hiện được những gốc rễ quá khứ và vẫn còn có ảnh hưởng của hệ độc thần trong tục thờ vật tổ hay thờ loài 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 càng rộng càng tốt lên toàn bộ các chi tiết của tà đạo cũ”.

Công trình của Smith bao quát các lĩnh vực như thần học, văn học và sử học, nó đã được tiến hành trên cơ sở hiểu biết trọn vẹn về công việc của các nhà Đông Phương luận (ví dụ, năm 1887 Smith đã công kích dữ dội cuốn *Lịch sử dân Do Thái* của Renan), và, quan trọng hơn, nhằm góp phần vào việc hiểu rõ về 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 nào nêu được những chân lí cô đọng chứng minh tài chuyên môn về phương Đông, và ngay cả Smith, nhà nghiên cứu cổ vật, cũng chỉ có được nửa phần uy tín nếu ông không có những trải nghiệm trực tiếp và bổ sung 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 lí [truth] khái quát đằng sau những điều thực chứng bất thường về hành vi ứng xử của phương Đông đương đại, và chính sự kết hợp đó làm tăng trọng lượng tác phẩm của Smith. Hơn nữa, chính sự kết hợp đặc biệt

này là cái vượt trội so với cái phong cách chuyên gia 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 năm 1880 đến 1881. Vùng Arập đã là địa điểm đặc biệt ưu đãi đối với nhà Đông Phương luận, không phải chỉ vì dân Hồi giáo coi đạo Hồi là thần hộ mệnh (Genius Loci) của xứ Arập, mà còn vì vùng Hejaz có vẻ cần cỗi và chậm tiến cả về mặt lịch sử lẫn địa lí; như vậy, sa mạc Arập được coi là một địa điểm mà người ta có thể phát biểu về quá khứ của nó với hình thức (cũng như nội dung) y hệt phát biểu về 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 bận tâm nêu các khác biệt, cùng với hệ từ vựng không có cơ sở lịch sử này, Smith lại có khả năng đưa vào đó dấu ấn về uy tín trong các công trình nghiên cứu của ông về dân xêmit. Sau đây là một số bình luận thể hiện lập trường của Smith, một học giả nắm vững toàn bộ 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 và các hình thức xã hội của một nước Hồi giáo đều khoác áo tôn giáo. Song sẽ là sai lầm nếu cho rằng tình cảm tôn giáo chân chính ấy nằm sâu trong mọi sự vật tự biện minh 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 được truyền đạo đầu tiên đó và đã bảo hộ cho rất nhiều ý tưởng dã man và lỗi thời mà ngay cả

Mohammed chắc cũng đã thấy là không có giá trị tôn giáo song ông vẫn 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”.

Chữ “chúng ta” trong câu cuối đoạn văn có logic đáng kinh ngạc này của Smith xác định rõ thể thượng phong 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 áo tôn giáo (như vậy, có thể miêu tả đạo Hồi là có tính chuyên chế), tiếp đó lại nói ở câu thứ hai rằng tôn giáo chỉ là vỏ bọc do người Hồi giáo sử dụng (nói cách khác, tất cả người Hồi giáo đều chủ yếu là đạo đức giả), ở câu thứ ba, người ta nói rằng đạo Hồi tuy đã không chế được lòng tin của dân Arập nhưng đã không thực sự cải biến được tư tưởng bảo thủ 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 một tôn giáo là vì nó đã tùy tiện cho phép những định kiến “đích thực” ấy của người Arập thâm nhập vào; về sách lược đó (nay “chúng ta” thấy đó là một sách lược của đạo Hồi), “chúng ta” cần phải trách cứ Mohammed, người mà dù sao cũng là thành viên bí mật của phái Dòng Tên thuộc Gia Tô giáo. 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 dù sao những khía cạnh tinh túy của đạo Hồi mà châu Âu được biết đều không phải là Hồi giáo.

Rõ ràng là những nguyên tắc về đồng nhất [identity] và không mâu thuẫn không ràng buộc được nhà Đông Phương luận, cái

lần át và gạt bỏ được các nguyên tắc đó là trình độ chuyên môn của Đông Phương luận, cái chuyên môn dựa trên một chân lý tập thể không thể bác bỏ được và hoàn toàn nằm trong phạm vi nắm vững của nhà Đông Phương luận cả về triết học lẫn cách trình bày. Smith không hề băn khoăn khi ông nói về "cái thói quen căn cốt nhàm chán, thực tế và... vô tôn giáo về mặt thiết chế trong đầu óc người Arập", và nói rằng Hồi giáo là một hệ thống "đạo đức giả có tổ chức", rằng không thể có "tình cảm và sự 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 giản lược thành một 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 Thiên chúa là điều có thật, không phải là tưởng tượng. Trong sâu xa, thế giới quan của Smith có tính nhị nguyên, như thể hiện rành rành trong đoạn văn dưới đây:

“Người lữ hành Arập rất khác chúng ta. Việc đi từ nơi này đến nơi khác chỉ 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 nhàu vì đói, mệt (“chúng ta” thì không thể). Ta không bao giờ thuyết phục được người phương Đông rằng khi rời khỏi lưng con lạc đà thì họ có thể còn có một ước muốn nào khác hơn là ngồi ngay xuống thảm để nghỉ ngơi, hút thuốc hay uống nước. Hơn nữa, phong cảnh ít gây ấn tượng cho người Arập (còn “chúng ta” thì khác)”.

“Chúng ta” là thế này, “họ” 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 dường như là những khác biệt không liên quan gì đến sự quan sát tỉ mỉ và trải nghiệm của Smith ở Hejaz. Điểm mấu chốt là mọi điều người ta có thể biết hay học được về “người xêmit” và “người phương Đông” đều được hỗ trợ và xác nhận ngay tức khắc, không phải chỉ nhờ kho lưu trữ mà còn trực tiếp tại thực địa.

Chính từ cái khung cưỡng chế đó, cái khung mà theo đó một người “da màu” hiện đại bị buộc chặt vào những chân lí 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 lí thuyết, đã nảy sinh công trình của mọi chuyên gia nổi tiếng về phương Đông ở Anh và Pháp trong thế kỉ 20. Các chuyên gia đã góp thêm vào cái khung đó những huyền thoại và nỗi ám ảnh của riêng mình về phương Đông, những huyền thoại và ám ảnh mà ở các tác giả như Doughty và Lawrence đã được người ta nghiên cứu một cách đầy nỗ lực. Wilfred Scawen Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs, mỗi người trong số ấy đều tin tưởng rằng cách nhìn của mình về các sự vật phương Đông là có tính cá nhân, do họ tự sáng tạo qua việc tự mình tiếp xúc sâu rộng với phương Đông, đạo Hồi hay người Arập; mỗi người đó nói chung đều tỏ ý coi khinh kiến thức chính quy về phương Đông. Trong tác phẩm *Sa mạc Arập*, Doughty viết: “Mặt trời đã biến tôi thành người Arập, nhưng không bao giờ bóp méo tôi thành Đông Phương luận”. Nhưng phân tích đến cùng thì tất cả bọn họ (trừ Blunt) đều thể hiện sự thù địch và nỗi sợ có tính truyền thống của phương Tây đối với

phương Đông. Quan điểm của họ được tinh lọc và cung cấp một vẻ cá nhân cho phong cách học thuật của Đông Phương luận hiện đại với những khái quát lớn của nó, một nền khoa học “có định hướng”, không cho phép kháng cáo, không có công thức quy giảm [*from which there was no appeal, reductive formulae*]. (Cũng trong trang sách trên, Doughty còn chê bai Đông Phương luận: “Người xêmit giống như một người đàn ông ngồi trong cống, nước ngập đến mắt, chỉ còn lại cặp lông mày chạm đến trời”) Họ hành động, họ hứa hẹn, họ khuyến nghị chính sách công trên cơ sở những khái quát đó; và, mĩa mai thay, họ đã đạt được cái căn cước “người phương Đông da trắng” trong nền văn hóa của quê hương họ, mặc dù, như trong trường hợp Doughty, Lawrence, Hogarth và Bell, sự liên quan 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 luận “hiểu” phương Đông mà còn buộc phương Đông phải biểu diễn [*perform*], 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 trên tư cách tác giả một công trình nghiên cứu về phương Đông mà trên tư cách người làm ra lịch sử đương đại,

tạo ra phương Đông trên tư cách là một thực tế 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 luận nay đã trở thành một nhân vật của lịch sử phương Đông, không thể 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 cho thấy rõ tính chất cùng phương pháp của cuộc nổi dậy đó. 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 mọi người và khiến các đồng minh không kịp trở tay. Cuộc nổi dậy đã gây ra những cảm xúc lẫn lộn, tạo ra cả bạn lẫn thù, và do những ghen tị và va chạm của họ, cuộc nổi dậy bắt đầu thất bại”.

Đó là đoạn toát yếu của Lawrence về chương 1 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 hoạt động của nó đã tạo ra một số kết quả pha trộn; những sự thiếu rõ ràng, những tưởng tượng nửa vời, những kết quả bi hài của cái phương Đông mới được tái sinh này trở thành đề tài cho các bài

viết chuyên đề, một hình thức mới của diễn ngôn Đông Phương luận trình bày một tầm nhìn về phương Đông đương đại, không phải như một tường thuật mà là tất cả những phức tạp, những bất định và nan giải, niềm hi vọng bị phản bội, ở đó tác giả Đông Phương luận Da Trắng đóng vai trò người tiên tri và nêu định nghĩa.

Tầm nhìn quan trọng hơn cách kể, điều đó đúng ngay cả trong một tác phẩm đầy chất truyện như cuốn *Bảy trụ cột...* và là điều chúng ta đã bắt gặp trong *Những người Ai Cập hiện đại* của Lane. Xung đột giữa một quan điểm chủ toàn [holistic] về phương Đông (việc miêu tả và một khối lượng lớn tư liệu) với một tường thuật về các sự kiện ở phương Đông là một xung đột trên nhiều cấp độ, bao gồm nhiều vấn đề khác nhau, vì mỗi xung đột này thường xuyên xảy ra trong diễn ngôn Đông Phương luận, ta cần phân tích nó ngắn gọn ở đây. Nhà Đông Phương luận khảo sát phương Đông từ bên trên, nhằm mục tiêu nắm bắt bức tranh toàn cảnh đang diễn ra 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 tính giản lược (người xêmit, tâm trí người Hồi giáo, 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 như nhà Đông Phương luận biết người phương Đông, cho nên, để có tính nhất quán và có sức mạnh, bất cứ cách nhìn nào về phương Đông cuối cùng đều sẽ phải dựa vào con người, dựa vào thiết chế hay diễn ngôn mà nó là sở hữu. Bất cứ tầm nhìn toàn diện nào về cơ bản đều mang tính bảo thủ, và chúng ta đã thấy rằng trong lịch sử các ý tưởng của phương Tây

về cận Đông, những ý tưởng bảo thủ ấy vẫn đứng vững mặc dù có những bằng chứng phản bác lại chúng (Thực thể, chúng ta có thể lập luận rằng những ý tưởng đó cũng tạo ra những bằng chứng chứng minh giá trị của chúng.).

Nhà Đông Phương luận chủ yếu là một loại tác nhân của những tầm nhìn toàn diện ấy. Lane là một ví dụ điển hình về cách một cá nhân tự tin mình đã buộc các ý niệm của mình, thậm chí cả những điều mình trông thấy, phải phụ thuộc vào những yêu cầu của một quan điểm “khoa học” nào đấy về toàn bộ cái hiện tượng được gọi một cách tập thể là phương Đông hay dân tộc phương Đông. Do đó, một cách nhìn là có tính tĩnh tại, cũng như những phạm trù khoa học của Đông Phương luận trong thế kỉ 19 mang tính tĩnh tại: người ta không thể đi xa hơn, không thể đi ra ngoài những “người xêmit” hay “tâm trí phương Đông” ấy; đó là những điểm cuối hàm chứa mọi loại hành vi ứng xử phương Đông trong phạm vi một cách nhìn chung về toàn bộ lĩnh vực đó. Với tính chất một ngành học thuật, một nghề nghiệp, một ngôn ngữ chuyên ngành, hay diễn ngôn, Đông Phương luận 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 luận. Như vậy, phương Đông thuộc về Đông Phương luận, cũng như người ta cho rằng có những thông tin liên quan thuộc về (hoặc về) phương Đông.

Thường xuyên có một sức ép chống lại cái hệ thống tĩnh tại này của “thuyết khái niệm hóa đồng bộ” (synchronic essentialism) mà tôi gọi là “tầm nhìn” (Vision) vì nó cho rằng toàn bộ phương Đông có thể nhìn được một cách toàn diện.

Nguồn gốc của sức ép đó là sự tường thuật, thực chất là, nếu như trong tường thuật người ta có thể cho thấy một chi tiết phương Đông nào đó đang chuyển động hay phát triển, thì tính lịch đại sẽ được đưa vào hệ thống, cái có vẻ như là tĩnh tại - mà [cái gọi là] “phương Đông” thì vốn đồng nghĩa với tĩnh tại và vĩnh hằng bất chuyển - nay có vẻ không tĩnh tại. Sự không tĩnh tại gợi ý rằng lịch sử, với những chi tiết gây đứt đoạn của nó, những trào lưu biến đổi của nó, xu hướng phát triển, suy thoái hay chuyển động đột ngột của nó, đều là những điều có thể xảy ra ở phương Đông và vì phương Đông. Lịch sử và cách tường thuật/kể chuyện dùng để diễn bày lịch sử nói lên rằng tầm nhìn là không đủ, rằng nếu coi “phương Đông” như một phạm trù bản thể luận vô điều kiện thì đó tức là đối xử bất công với tiềm năng thay đổi trong thực tế.

Hơn nữa, truyện kể/tường thuật [*narrative*] là hình thức cụ thể của lịch sử thành văn để chống lại tính thường hằng của tầm nhìn. Lane đã cảm thấy được nguy cơ của truyện kể, nên ông đã từ bỏ không để cho mình và thông tin của mình uốn theo đường thẳng, thay vào đó ông chọn sử dụng hình thức đồ sộ của tầm 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, việc những tính hiện đại và đương đại có thể đuổi kịp và vượt các nền văn minh “cổ điển”; trên hết, nó xác nhận rằng, sự thống trị thực tại bằng tầm nhìn chẳng qua chỉ là ý chí quyền lực, ý chí [làm chủ] sự thực và sự diễn giải, chứ không phải là một điều kiện khách quan của lịch sử. Tóm lại, truyện kể đưa ra một quan điểm, một cách nhìn, một ý thức chống lại cái mạng lưới có tính đồng nhất của tầm

nhìn; nó phá bỏ những huyền thoại ngăn nắp, duy lý và thanh bình đã được tầm nhìn khẳng định.

Khi phương Đông được đưa vào lịch sử do kết quả của chiến tranh thế giới thứ nhất, chính nhà-Đông-Phương-luận-kiêm-phái-viên đã làm việc đó. Hannah Arendt đã có nhận xét sắc sảo rằng đối trọng của bộ máy quan liêu chính là phái viên của đế chế Anh. Câu này có nghĩa là nếu cái nỗ lực học thuật có tính tập thể gọi là Đông Phương luận là một thiết chế quan liêu dựa trên một tầm nhìn bảo thủ nào đấy về phương Đông, thì những người phục vụ cho tầm 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 lại và tầm nhìn, vì theo lời ông: “chủ nghĩa đế quốc mới” mưu toan tạo ra “một đợt sóng tích cực để áp đặt trách nhiệm lên các dân tộc bản xứ” (của phương Đông), sự cạnh tranh giữa các cường quốc châu Âu lúc này đã khiến họ phải thúc đẩy phương Đông bước vào hoạt động tích cực, ép buộc phương Đông phải phục vụ và làm việc, làm cho phương Đông từ chỗ thụ động, không thay đổi “kiểu phương Đông” phải đi vào cuộc sống hiện đại có tính quân sự. 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: người phương Đông không có truyền thống tự do.

Bi kịch lớn trong tác phẩm của Lawrence là nó biểu tượng hóa cuộc đấu tranh: thứ nhất, để kích thích phương Đông (vốn không có sự sống, không có thời gian, không có sức lực) phải chuyển động; thứ hai, áp đặt lên sự chuyển động đó một hình dáng mà về cơ bản là châu Âu; thứ ba, kiểm chế cái phương

Đông mới mở, vừa được thức tỉnh này trong một tầm nhìn cá nhân mà trong đó việc nhìn lại quá khứ chứa đựng một cảm 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 hai mươi triệu người xêmit cái nền móng để xây dựng một lâu đài ước mơ đầy hứng khởi của những tư tưởng dân tộc của họ... Đối với tôi, tất cả những tỉnh lệ 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 nào đó, một mục tiêu, những lí tưởng; nếu tôi đã làm cho sự thống trị chuẩn mực của người da trắng đối với người da đỏ càng đòi hỏi cao hơn thì tôi đã làm cho các dân tộc ấy thích nghi ở mức độ nào đấy với khối thịnh vượng chung mới, trong đó những chủng tộc thống trị sẽ quên những thành tựu hung tàn của họ, và người da trắng, đỏ, vàng, nâu, đen sẽ không còn liếc ngang liếc dọc mà sát cánh bên nhau hầu phục vụ thế giới”.

Những điều đó, dù là ý đồ, hay một hành động thật sự, hay một dự án thất bại, sẽ không thể nào thực hiện được nếu không có cách nhìn ngay từ đầu của nhà Đông Phương luận Da Trắng:

“Dân Do Thái ở chính quốc tại thành phố Brighton, kẻ keo kiệt kẻ thờ cúng thần Adonis, kẻ trụy lạc, phóng đảng ở các nhà chứa thành Damas đều là những dấu hiệu về khả năng hưởng lạc của dân xêmit, còn ở phía cực bên kia lại có những biểu hiện mạnh mẽ tương đương về sự xấu hổ của giáo phái khổ hạnh và thần bí (Essene), của những

người Thiên chúa giáo sơ kì, hay của các vị Khalifa đầu tiên thừa kế Mohammed, tìm con đường công bằng nhất để đi tới thiên đàng cho những người nghèo về tinh thần. Người xêmit lừng khừng bất nhất giữa sự đam mê nhục dục và sự xả kỉ”.

Những phát biểu như vậy của Lawrence dựa vào một truyền thống đáng kính trọng, trải dài như chùm ánh sáng ngọn hải đăng xuyên suốt thế kỉ 19; tất nhiên, ở trung tâm phát ra ánh sáng đó là “phương Đông”, và ánh sáng đó đủ mạnh để soi sáng cả những địa hình thô lẫn địa hình tinh nằm trong phạm vi chiếu sáng của nó. Người Do Thái, kẻ sùng bái thần Adonis, người phóng đảng ở thành phố Damas, đây không hẳn là những dấu hiệu của nhân loại, mà là những dấu hiệu thuộc một ngành kí hiệu học gọi là xêmit và được đồng bộ hóa do bộ môn xêmit của Đông Phương luận. Trong ngành ấy, có thể thực hiện được một số điều:

“Người Arập có thể bị lôi kéo theo một ý tưởng giống như bị lôi kéo trên sợi dây; vì lòng trung thành không cam kết của họ khiến họ trở thành đầy tớ vâng lời. Không một người Arập nào sẽ thoát khỏi sợi dây ràng buộc cho tới lúc đạt được thành công, và sau thành công là trách nhiệm, bốn phận và cam kết. Thế rồi, ý niệm mất đi và công việc chấm dứt - trong tàn lụi. Không có tín ngưỡng, họ có thể bị đưa đến bốn phương trời (nhưng không phải lên thiên đàng) do họ được cho thấy sự giàu sang trên trái đất và những thú vui của nó; song nếu trên đường đi... họ gặp một vị tiên tri có một ý tưởng, một vị tiên tri không nơi

nướng tựa mà phải sống bằng của bố thí hay nhờ thức ăn chim chóc mang cho thì họ sẽ từ bỏ của cải mà đi theo hứng khởi của vị tiên tri... Họ không ổn định giống như nước, và cũng giống như nước, có lẽ cuối cùng họ sẽ thắng. Từ buổi bình minh của sự sống, bằng những đợt sóng liên tiếp, họ đã lao vào những bờ biển thịt. Mỗi đợt sóng đều bị bẻ gãy... Trên một đợt sóng như thế (không phải đợt nhỏ nhất) ta đã dâng lên và cuộn cuộn trước hơi thở của một ý tưởng, cho đến khi lên đến đỉnh cao của nó thì nhào xuống đổ vào thành Damas. Làn sóng đó bị đẩy lùi do sự kháng cự của những vật đã có, nhưng sẽ cung cấp vật liệu cho đợt sóng tiếp theo, và khi đủ thời gian thì biển sẽ dâng lên một lần nữa”.

Các từ “có thể”, “sẽ” và “nếu” là cách được Lawrence sử dụng để đưa mình vào lĩnh vực này. Bằng cách ấy, câu cuối đã được chuẩn bị sẵn, trong đó Lawrence, trên tư cách người điều khiển và thao túng dân Arập, tự xếp mình đứng ở vị trí dẫn đầu người Arập. Giống như Kurtz của Conrad, Lawrence tự tách khỏi trái đất hầu có thể đồng nhất với một thực tại mới và để (như ông nói về sau) rồi đây ông có thể đảm đương trách nhiệm “lao vào việc... tạo hình châu Á mới mà thời gian đang tất yếu đẩy vào tay chúng ta.”

Cuộc nổi dậy của người Arập chỉ có ý nghĩa đúng như Lawrence đã tạo dựng ý nghĩa cho nó; ý nghĩa mà ông gán cho châu Á là một chiến thắng, “một tinh thần mở rộng... Theo nghĩa chúng ta cảm thấy mình đã nhận lấy về mình sự đau khổ hay trải nghiệm của người khác và nhân cách của người đó”. Nhà Đông Phương luận nay trở thành người đại diện cho

phương Đông, khác hẳn Lane, người trước đây đã tham gia với tư cách người 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 về cơ bản đã tái hiện trong đầu ông cuộc xung đột lịch sử giữa Đông và Tây. Có ý thức về sức mạnh của mình đối với phương Đông, và cũng ý thức về thái độ hai mặt của mình, nhưng không có ý thức về bất cứ thứ gì ở phương Đông khả dĩ gợi ý cho ông thấy rằng dù sao lịch sử vẫn là lịch sử và dù không có ông thì người Ả-rập cuối cùng vẫn sẽ xử lý được cuộc tranh chấp giữa họ và Thổ Nhĩ Kỳ, cho nên Lawrence đã thu hẹp toàn bộ tường thuật của mình về cuộc nổi dậy (những thắng lợi tạm thời và thất bại cay đắng của nó) cho đến khi chỉ còn là cái nhìn của bản thân ông, coi đó là một “cuộc nội chiến thường xuyên”, chưa được giải quyết:

“Tuy nhiên, trên thực tế chúng ta đã chịu đựng hi sinh vì lợi ích riêng của mình hoặc ít nhất là vì người ta cho chúng ta biết làm như thế sẽ có lợi cho bản thân mình; và chúng ta chỉ có thể thoát khỏi nhận thức đó bằng cách giả vờ cả về hiểu biết lẫn động cơ... [and could escape from this knowledge only by a make-belief in sense as well as in motive...]. Đối với chúng ta, những người lãnh đạo, hình như không có cách nào đi thẳng trên con đường ứng xử quanh co đó, đầy rẫy những điều không biết, với những động cơ đầy hồ thẹn về xóa bỏ hoặc tăng cường thêm các tiền lệ”.

Thêm vào cảm thức sâu sắc về thất bại đó, sau này Lawrence còn bổ sung một lí thuyết cho rằng “những ông già” đã đánh cắp chiến công của ông. Dù sao đi nữa, điều quan trọng đối với Lawrence là: trên tư cách một chuyên gia Da Trắng, người thừa kế lâu năm các hiểu biết uyên bác có tính học thuật và dân gian về phương Đông, ông có thể bắt phong cách sống của mình phụ thuộc vào phong cách sống của phương Đông, do vậy mà ông có thể đảm nhận vai trò nhà tiên tri phương Đông, kẻ tạo hình cho một phong trào “châu Á mới”, và khi, vì một lí do nào đó, phong trào thất bại (đã bị những người khác tiếp quản, mục tiêu bị phản bội, giấc mơ độc lập bị thủ tiêu) thì chỉ có sự thất vọng của Lawrence là quan trọng. Như vậy, Lawrence không phải là một người lạc trong cơn cuồng phong của những sự kiện rối mù, mà ông hoàn toàn đồng nhất chính mình với cuộc đấu tranh vì sự ra đời của một châu Á mới.

Trong khi Aeschylus thể hiện châu Á than khóc về những mất mát của mình, Nerval tỏ ý thất vọng về việc phương Đông không hấp dẫn quyến rũ như ông mong muốn, thì Lawrence trở thành cả cái châu lục than khóc ấy lẫn một ý thức chủ quan thể hiện một sự vỡ mộng hầu như có tính toàn vũ trụ. Cuối cùng, Lawrence (ở đây không phải chỉ nhờ Lowell Thomas và Robert Graves) và tầm nhìn của Lawrence đã trở thành chính biểu tượng của sự rắc rối ở phương Đông: tóm lại, Lawrence đã dám nhận trách nhiệm vì phương Đông bằng cách đan xen sự nếm trải đầy hiểu biết của ông vào giữa độc giả và lịch sử. Thực thế, cái mà Lawrence giới thiệu cho độc giả là một sức mạnh trực tiếp [không qua trung gian, *unmediated*] của chuyên gia [*unmediated expert power*], một sức mạnh muốn trở thành phương Đông

trong một thời gian ngắn. Cuối cùng, tất cả các sự kiện mà mọi người coi là liên quan đến cuộc Khởi nghĩa Arập lịch sử đã bị thu nhỏ lại thành những trải nghiệm của Lawrence nhân danh cuộc khởi nghĩa đó.

Do đó, trong trường hợp như vậy, phong cách không chỉ là sức mạnh để biểu tượng hóa những thứ khái quát rộng lớn như “châu Á”, “phương Đông” hay “dân Arập” mà còn là hình thức chuyển chỗ [displacement] và đồng hóa incorporation] mà qua đó một tiếng nói [duy nhất] trở thành toàn bộ lịch sử, và - đối với người phương Tây da trắng, dù trên tư cách độc giả hay tác giả - đó là loại phương Đông duy nhất mà [người ta] có thể biết được. Giống như Renan đã vạch ra cái địa hạt khả thể dành cho cho người xêmit về văn hóa, tư duy và ngôn ngữ, Lawrence cũng vạch ra cái không gian (và trên thực tế là chiếm dụng cái không gian đó) và thời gian của châu Á hiện đại. Phong cách ấy có tác động đưa châu Á xích gần phương Tây ở mức gây hấp dẫn, nhưng chỉ trong một thời gian ngắn. Cuối cùng, chúng ta lại thấy có một khoảng cách đáng buồn [pathetic] vẫn đang chia cách “chúng ta” với một phương Đông mà số phận là cứ phải mang tính ngoại lai như là một con dấu về sự xa lạ vĩnh cửu của nó đối với phương Tây. Đó là một kết luận đầy thất vọng đã được chứng minh (cùng một thời gian) qua đoạn cuối của tác phẩm *Một chuyến đi Ấn Độ* của E. M. Forster. 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 nói và ôm anh một cách thân mật. “Đó là điều tôi muốn. Đó là điều anh muốn”.

Song những con ngựa không muốn thế. Chúng đổi hướng, tách ra. Đất cũng không muốn thế, sỏi đá bắn lên tung toé, và để đi qua chỗ đó những người cưỡi ngựa phải nối đuôi nhau đi thành hàng dọc. Các đền miếu, bể chứa nước, nhà giam, lâu đài, chim chóc, thịt thú chết, Nhà Khách... đã xuất hiện khi họ đi ra khỏi chỗ chia tay và nhìn thấy Mau ở bên dưới: chúng đều không muốn, chúng nói lên bằng trăm giọng nói: “Không, chưa nên”, và bầu trời cũng nói: “không, không, không phải ở đó”.

Phong cách ấy, cái định nghĩa ngắn gọn chặt chẽ ấy, là thứ mà phương Đông luôn luôn vấp phải.

Mặc dù bi quan, vẫn 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 được điều chỉnh, nhờ kiến thức và sức mạnh ưu việt của phương Tây. Ở Pháp, tầm nhìn của Lawrence được bổ sung bằng một tác phẩm của Maurice Barrès, *Một cuộc điều tra ở các nước vùng Đông Địa Trung Hải* ghi lại một cuộc hành trình đi qua cận Đông năm 1914. Giống như nhiều tác phẩm trước đó, sách của Barrès 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 Barrès, chuyến đi của ông còn có thêm một tầm vóc chính trị: ông đi tìm chứng cứ, và bằng chứng thật thuyết phục, về vai trò xây dựng của Pháp ở phương Đông. Tuy vậy, sự khác biệt giữa tài năng chuyên gia của Pháp và Anh vẫn còn: Anh quản lý một tập hợp thực sự gồm các dân tộc và lãnh thổ, còn Pháp thì xử lý một lĩnh vực thuộc về khả năng tinh thần. Barrès cho rằng sự có mặt của

Pháp tốt nhất là thông qua các nhà trường, ví dụ như trường học ở Alexandria. “Thật 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”. Tuy nước Pháp không có thuộc địa thực sự ở đó, song nước Pháp cũng không phải hoàn toàn không sở hữu gì:

“Ở đây, tại phương Đông, có một cảm nhận về nước Pháp có tính tôn giáo và mạnh mẽ đến độ nó có khả năng tiếp thu và hài hòa tất cả các nguyện vọng rất khác nhau của chúng ta. Tại phương Đông, chúng ta đại diện cho tâm linh, công lí và phạm trù lí tưởng, ở đó, nước Anh hùng mạnh, nước Đức cũng rất hùng mạnh, song chúng ta chiếm lĩnh linh hồn phương Đông”.

Barrès, vị tiến sĩ châu Âu nổi tiếng, khi tranh luận mạnh mẽ với Jaurès, đã đề nghị nên tiêm chủng cho châu Á để chống lại 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, tầm nhìn của Barrès vẫn duy trì sự khác biệt giữa Đông và Tây mà ông nói mình đang làm giảm bớt. Ông nói:

“Làm thế nào 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, những người sẽ tiếp tục tiến hóa theo đúng các chuẩn mực của họ, vẫn thấm nhuần những truyền thống gia đình và do vậy sẽ tạo nên một mối 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 hiệp nghị, thỏa

thuận và hiệp ước 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 kì lạ ấy thích duy trì sự tiếp xúc với trí tuệ của chúng ta thậm chí dù trên thực tế sự thích thú ấy xuất phát từ ý thức của họ về vận mệnh quốc gia của họ”.

Chính Barrès đã nhấn mạnh câu trên, vì không giống Lawrence và Hogarth (quyển sách của Hogarth *Nhà học giả lang thang* là bản ghi, có nhiều thông tin và không lãng mạn, về hai chuyến đi thăm phương Đông năm 1896 và 1910)³, Barrès viết về một thế giới có những khả năng xa, - 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) này giữa Đông và Tây mà ông đề xuất nhằm cho phép có một loại sức ép thường xuyên và đa dạng về tri thức từ Tây sang Đông. Barrès nhìn các sự vật không phải là những làn sóng, những trận chiến đấu, những cuộc phiêu lưu tinh thần, mà như sự nuôi dưỡng chủ nghĩa đế quốc trí tuệ, vừa không thể tiêu diệt, lại vừa tinh vi. Tầm nhìn của 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 giám hộ mang chất chuyên gia của Người Da Trắng. Phương Đông là phương Đông “của chúng ta”, nhân dân “của chúng ta”, thuộc địa “của chúng ta”. So với người Anh, người Pháp thường hay duy trì những kì thị, những sự phân biệt giữa tầng lớp ưu việt và dân chúng hơn. Sự nhận thức và chính sách của người Pháp luôn luôn dựa trên các nhóm thiểu số và dựa trên sức ép âm thầm của cộng đồng tinh thần giữa nước Pháp và con dân thuộc địa. Trong và sau Chiến tranh thế giới

thứ nhất, các phái viên kiêm nhà Đông Phương luận của Anh - Lawrence, Bell, Philby, Storrs, Hogarth - đã đóng cả vai trò chuyên gia kiêm nhà phiêu lưu kiêm người lập dị (do Lane, Burton, Hester Stanhope tạo ra trong thế kỷ 19) lẫn vai trò nhà chức trách thuộc địa, có vị trí trung tâm ngay 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 chuyên gia về phương Đông của Anh là xoay quanh [*fashioned itself around*] sự đồng thuận, 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 [*concerned itself*] sự phi chính thống, các quan hệ tinh thần và sự lập dị. Như vậy, không phải ngẫu nhiên mà hai học giả quan trọng của thời kỳ ấy, H. A. R. Gibb là một người Anh và Louis Massignon là 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, nhân vật Sufi thần trí [*theosophical*] và gần giống Chúa Jesus Christ [*quasi-Christlike*]. Ở phần sau tôi sẽ còn bàn về hai nhà Đông Phương luận lớn này.

Trong phần này tôi đã tập trung bàn nhiều về các phái viên và những người làm chính sách của Đế chế chứ không phải là các học giả, chính là để nhấn mạnh việc Đông Phương luận đã có sự chuyển biến quan trọng: từ chỗ là kiến thức về phương Đông, giao tiếp với phương Đông, từ chỗ là thái độ học thuật, nó đã chuyển thành một thái độ mang tính công cụ. Đi kèm theo sự chuyển biến đó là một sự thay đổi về thái độ và sự thay đổi của cá nhân từng nhà Đông Phương luận, 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 luận đã trở thành người đại diện cho nền văn hóa phương Tây của mình, một người dồn nén trong công trình của mình một tính chất hai mặt to lớn, và công trình ấy (bất kể dưới hình thức cụ thể nào) là biểu hiện tượng trưng của tính hai mặt này: ý thức, kiến thức, khoa học phương Tây nắm vững các vùng xa xôi nhất của phương Đông cũng như những đặc điểm tỉ mỉ, nhỏ nhất của nó. Về hình thức, nhà Đông Phương luận tự coi mình đang thực hiện sự thống nhất giữa phương Đông và phương Tây, nhưng chủ yếu bằng cách tái khẳng định tính ưu việt của phương Tây về công nghệ, chính trị và văn hóa. Trong sự hợp nhất ấy, lịch sử bị giảm nhẹ đi một cách tận căn để, nếu không phải là bị xóa bỏ. Được coi như là một dòng của sự phát triển, một dòng tương 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 một khái niệm về phương Tây và phương Đông mang tính yếu tính luận và lí tưởng chủ nghĩa. Bởi vì ông ta cảm thấy mình đứng sát mép của đường phân chia Đông và Tây, nhà Đông Phương luận không chỉ nêu những khái quát rộng lớn, mà còn tìm cách biến mỗi khía cạnh của đời sống phương Đông hay phương Tây thành một kí hiệu trực tiếp của phương Đông hoặc phương Tây.

Trong tác phẩm của nhà Đông Phương luận có sự đổi chỗ cho nhau giữa cái tôi chuyên gia và cái tôi thuyết trình, cái tôi làm chứng của ông ta, kẻ tự coi mình là đại diện cho phương Tây. Điều đó thể hiện một cách nổi bật bằng thị giác. Sau đây là một đoạn điển 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 Ả-rập cho thấy họ không đặc biệt dễ dàng có lòng tin, 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”.

Ở đây, “cho thấy” là động từ chính. Động từ đó làm cho chúng ta hiểu rằng những người Ả-rập tự phô ra (dù một cách sẵn lòng hay không) để cho các chuyên gia quan sát kĩ. Số lượng thuộc tính được gán cho họ bằng một loạt dài các vị ngữ đã làm cho “những người Ả-rập” ở vào tình trạng không có trọng lượng sinh tồn [*acquire a sort of existential weightlessness*], và do vậy, “những người Ả-rập” được [tác giả] làm cho tái nhập vào một danh xưng rất rộng, chung cho tư duy nhân chủng học hiện đại: cái định danh là “nguyên thủy ngây thơ” [*the childish primitive*]. MacDonald còn ngụ ý rằng có một vị trí đặc biệt ưu đãi cho những mô tả như vậy được chiếm giữ bởi nhà Đông Phương luận phương Tây, kẻ mà chức năng đại diện chính là cho thấy những gì cần được thấy. Như vậy, mọi lịch sử khu biệt đều có thể được nhìn thấy ở đỉnh cao, hay ở ranh giới đầy nhạy cảm của cả phương Đông và phương Tây. Những năng động phức tạp của đời sống con người - cái mà tôi gọi là lịch sử trong dạng thức tường thuật hay truyện kể - đã trở thành lạc đề, không liên quan hoặc tầm thường nhỏ nhặt nếu so sánh với tầm nhìn vòng tròn [*circular vision*] mà qua đó những chi tiết của đời sống phương

Đông được sử dụng chỉ nhằm tái khẳng định tính cách phương Đông của chủ thể và tính cách phương Tây của nhà quan sát.

Nếu về một mặt nào đó tầm nhìn ấy làm ta nhớ lại tầm nhìn của Dante, thì chúng ta cũng nhất thiết 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 lẽ nó đã được coi như vậy); xét về mặt phả hệ, cái nhìn đó xuất phát từ trí tuệ châu Âu và khoa học con người của châu Âu trong thế kỉ 19. Hơn nữa, phương Đông không chỉ là một kì quan, hay một kẻ thù, hay một nhánh xa lạ và hấp dẫn, mà là một thực thể chính trị có tầm quan trọng và ý nghĩa lớn. Giống như Lawrence, MacDonald không thể thực sự tách rời tính cách người 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 người Ả-rập, bao hàm sự *định nghĩa* đối tượng bằng *căn tính* của người định nghĩa, cần phải làm cho tất cả người Ả-rập phương Đông ăn khớp với cái lối nhìn do học giả phương Tây xây dựng nên về loại hình người phương Đông, cũng như ăn khớp với một cuộc gặp gỡ cụ thể với phương Đông, trong đó người phương Tây nắm bắt lại bản chất của phương Đông do bởi học giả phương Tây đó và cái phương Đông đó đã trở nên xa lánh và thù địch nhau. Đối với Lawrence cũng như với Forster, cảm giác sau cùng này tạo ra sự thất vọng cũng như thất bại cá nhân; còn với những học giả như MacDonald, nó tăng cường thêm cho diễn ngôn Đông Phương luận.

Và điều đó đã đưa diễn ngôn Đông Phương luận ra nước ngoài, đưa vào thế giới văn hóa, chính trị và thực tế. Như ta có thể dễ dàng xét đoán qua các tiểu thuyết, ví dụ như của Malraux,

trong giai đoạn giữa hai cuộc chiến tranh thế giới, mối quan hệ giữa Đông và Tây đã trở thành một khái niệm rất phổ biến và gây lo lắng. Khắp nơi có dấu hiệu cho thấy 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 có thể thấy hết sức rõ ràng qua toàn bộ cuộc Khởi nghĩa Ả-rập và hậu quả của nó, việc đòi độc lập này đã nhanh chóng trở thành vấn đề nan giải. Giờ đây, phương Đông có vẻ trở thành một thách thức không chỉ đối với phương Tây nói chung mà cả đối với tinh thần, kiến thức và sự thống trị của phương Tây. Sau cả một thế kỉ can thiệp không ngừng vào (và nghiên cứu về) phương Đông, vai trò của phương Tây trong một phương Đông đang tự nó phản ứng với những khủng hoảng của hiện đại hóa có vẻ ngày càng trở nên tế nhị hơn. Có vấn đề chiếm đóng lãnh thổ bằng vũ lực; có vấn đề các vùng ủy trị; có vấn đề các nước châu Âu ganh đua nhau ở phương Đông; có vấn đề xử trí với giới tinh hoa bản xứ phương Đông, các phong trào của dân bản xứ, yêu sách của dân bản xứ đòi tự trị và độc lập, có vấn đề các tiếp xúc văn minh hóa giữa Đông và Tây. Những vấn đề ấy buộc người ta phải xem xét lại kiến thức của phương Tây về phương Đông. Không phải ai khác mà chính Sylvain Lévi, chủ tịch Hội châu Á từ năm 1928 đến 1935, giáo sư tiếng Sanskrit tại Trường Quốc học Pháp [*Collège de France*] 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 - mà vốn dĩ, trên bình diện tri thức, bao hàm việc nỗ lực bằng lòng cảm thông và trí tuệ ngỗ hầu hiểu được những nền văn minh xa lạ trong

cả hình thức quá khứ lẫn hình thức tương lai của chúng -, vấn đề đó được đặt ra riêng cho người Pháp chúng ta [tuy một người Anh cũng có thể bày tỏ 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...

Các dân tộc ấy kế thừa một truyền thống lâu dài về lịch sử, nghệ thuật và tôn giáo; họ không hoàn toàn bỏ mất ý thức về cái truyền thống đó và có lẽ họ tha thiết muốn kéo dài nó. Chúng ta đã đảm nhận trách nhiệm can thiệp vào sự phát triển của họ, đôi lúc không hỏi ý kiến họ, 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 này, chúng ta có 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, cho nên chúng ta đã 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, tình trạng ấy rất đau buồn vì họ cảm thấy tất cả hạnh phúc của họ, về mặt tinh thần hơn là về mặt vật chất đơn thuần, thay vì được gia tăng thì trên thực tế lại bị giảm đi. Toàn bộ những điều đó đã làm cho nền tảng cuộc sống xã hội của họ có vẻ mỏng manh và sẽ sụp đổ dưới chân của họ, và những cây cột vàng mà trên đó họ nghĩ họ sẽ xây dựng lại cuộc sống của mình thì giờ đây có vẻ chỉ là những tấm bìa các tông óng ánh.

Sự thất vọng này đã chuyển thành căm tức trên khắp

phương Đông, và giờ đây nỗi căm tức đã rất gần với chỗ biến thành căm thù, và căm thù chỉ chờ thời điểm thích hợp để biến thành hành động.

Nếu do biếng nhác hay không hiểu mà châu Âu không có một cố gắng vốn chỉ do lợi ích của chính châu Âu đòi hỏi, thì *thậm kịc châu Á sẽ tiến gần đến điểm khủng hoảng*.

Khoa học vốn là một hình thức của đời sống và một công cụ chính sách - nghĩa là bất cứ 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 trong chốn riêng tư của họ hầu khám phá những giá trị cơ bản và những đặc tính lâu bền của họ, chứ không phải bóp nghẹt cuộc sống của người bản xứ bằng mối đe dọa bất nhất của việc nhập khẩu nền văn minh châu Âu.

Chúng ta phải dâng mời bản thân mình cho các nền văn minh ấy cũng như dâng mời các sản phẩm khác của chúng ta, nghĩa là trên thị trường trao đổi địa phương” (các đoạn in nghiêng là trong bài viết của tác giả)”.

Lévi không gặp khó khăn gì trong việc gắn Đông Phương luận với chính trị, vì sự can thiệp lâu dài của phương Tây (hay nói đúng hơn 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 lẫn tác động của nó đối với người dân bản xứ bất hạnh; cả hai điều đó gộp lại tạo thành cái có thể gọi là một tương lai đầy đe dọa. Tuy có biểu thị lòng nhân ái và sự quan tâm đáng kính phục đối với người phương Đông, song Lévi quan niệm về tình hình đương thời một cách rất hẹp. [Ông] tưởng tượng rằng 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 nghĩa tự thân chúng*, mà chỉ là thù hận hay ghen ghét, ác ý. Phương thuốc hiệu nghiệm để giải quyết tình hình có nguy cơ trở nên xấu đó là phương Đông cần phải được tiếp thị cho người tiêu dùng phương Tây, phương Đông phải được đặt trước người tiêu dùng (phương Tây) như một trong nhiều món hàng đang mong được [người phương Tây kia] sự chú ý. Chỉ bằng một hành động đó thôi chúng ta sẽ tháo được ngòi nổ ở phương Đông (bằng cách cứ để cho phương Đông tự nghĩ rằng họ là một thứ định lượng “bình đẳng” trên thị trường tư duy của phương Tây) và chúng ta sẽ xoa dịu được nỗi sợ của phương Tây về một đợt thủy triều của phương Đông. Tất nhiên, trong sâu xa, ý kiến chính của Lévi - và đây cũng là lời thú nhận rõ ràng nhất của ông - là nếu [phương Tây] không làm gì đối với phương Đông thì “thảm kịch phương Đông sẽ đến gần điểm khủng hoảng”.

Châu Á chịu khổ, nhưng trong khi chịu khổ nó lại đe dọa châu Âu; đường ranh giới vĩnh cửu và lờm chờm kia vẫn tiếp tục tồn tại giữa Đông và Tây, hầu như không thay đổi từ thời cổ đại. Điều Lévi nói, với tư cách nhà Đông Phương luận hiện đại rất được kính trọng, có được sự đồng vọng một cách ít tinh tế hơn ở các nhà văn hóa nhân văn. Ví dụ, năm 1925, tạp chí Pháp Tập báo tháng (Les Cahiers du mois) mở một cuộc điều tra trong số các nhân sĩ trí thức có tiếng, kể cả các nhà Đông Phương luận (Lévi, Émile Senart) và các nhà văn như André Gide, Paul Valéry và Edmond Jaloux. Các câu hỏi về quan hệ giữa phương Đông và phương Tây được nêu ra một cách đúng lúc, nếu không nói là có

tính khiêu khích trắng trợn, và điều đó cho thấy rõ phần nào môi trường văn hóa của thời kì đó. Chúng ta sẽ thấy ngay những ý kiến được giới học giả Đông Phương luận công bố đã đạt tới mức chân lí được thừa nhận như thế nào. Một câu hỏi là liệu phương Đông và phương Tây có 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” (câu của Henri Massis) đối với tư duy Pháp không? câu thứ ba hỏi: 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 Valéry là đáng được trích dẫn vì lối lập luận rất thẳng thừng và đã có từ khá lâu, ít nhất là trong những năm đầu của thế kỉ 20:

“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. Mọi 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 hiện nay đến từ phương Đông nếu có một cái gì mới mẻ đến 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 trong những vấn đề này là việc tiêu hóa. Song, chính đó luôn luôn là nét đặc sắc to lớn trong trí não của châu Âu qua các thời đại. Do đó, vai trò của chúng ta là duy trì năng lực lựa chọn, hiểu biết bao quát [universal comprehension], chuyển hóa bất cứ cái gì thành bản chất của chính chúng ta, những năng lực đã

làm cho chúng ta được như ngày nay. Người Hi Lạp và La Mã đã cho chúng ta thấy nên xử lý thế nào với bọn quái vật châu Á, xử lý với chúng bằng cách phân tích như thế nào, làm cách nào chốt lợc được tinh túy của chúng... 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 luôn luôn được đưa đến để rồi cô đặc lại”. [Các chỗ nhấn mạnh và in nghiêng đều là trong nguyên bản]”.

Nếu văn hóa châu Âu nói chung đã tiêu hóa được phương Đông thì chắc chắn Valéry ý thức được rằng cơ quan đặc biệt dành riêng để làm việc đó là Đông Phương luận. Trong cái thế giới có những nguyên tắc dân tộc tự quyết do Wilson đề xướng, Valéry dựa một cách đầy tin tưởng vào việc phân tích mối đe dọa từ phương Đông. “Năng lực lựa chọn” đó chủ yếu là dành cho châu Âu: trước hết là công nhận phương Đông là nguồn gốc của khoa học châu Âu, sau đó coi phương Đông là cái nguồn gốc đã trở nên lạc hậu, bị gạt bỏ và bị thay thế. Như vậy, trong một bối cảnh khác, Balfour có thể coi dân cư bản địa Palestine là có quyền ưu tiên đối với đất đai, nhưng hoàn toàn không thể nào với tới cái quyền chiếm giữ đất đai đó. Balfour nói rằng chỉ ước nguyện của 700.000 người Ả-rập không thôi thì chẳng quan trọng tí nào so với số phận của một trào lưu thuộc địa mà về bản chất là châu Âu.

Như vậy, châu Á là cái khả năng không lấy gì làm thú vị về một sự bùng nổ đột ngột rồi sẽ phá hủy thế giới “của chúng ta”, như John Buchan đã viết năm 1922:

“Trái đất đang sục sôi một sức mạnh không đồng bộ và một trí tuệ không có tổ chức, có bao giờ các vị suy ngẫm về trường hợp Trung Quốc không? Ở đó có hàng 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 tất cả những cố gắng của họ đều là vô ích, và thế giới thì cười nhạo Trung Quốc”.

Nhưng nếu Trung Quốc tự tổ chức lại (họ sẽ làm điều đó) thì Trung Quốc không còn là chuyện cười đùa nữa. Do đó, châu Âu cần nỗ lực tự duy trì mình như là, theo lời Valéry, “một bộ máy hùng mạnh” [*une machine puissante*] hấp thu được những gì có thể hấp thu từ bên ngoài châu Âu, chuyển hóa mọi thứ sao cho dùng được cho mình về mặt tinh thần lẫn vật chất, làm cho phương Đông được tổ chức (hoặc bị phi tổ chức hóa và trở nên rối loạn) một cách có lựa chọn. Tuy vậy, điều đó chỉ có thể thực hiện được thông qua một tầm nhìn và sự phân tích sáng tỏ. 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 mà người ta lo sợ có thể xảy ra. Các thần dân thuộc địa - như George Orwell đã thấy họ ở Marrakech năm 1939 - cần phải được coi là một loại vật thể xuất phát từ các lục địa châu Phi, châu Á, phương Đông. Ông viết:

“Khi ta đi bộ qua một thị trấn như thị trấn này, trong số hai mươi vạn dân thì có ít nhất hai vạn người không sở hữu cái gì khác ngoài những miếng giẻ rách bao quanh

người. Khi ta thấy họ sống như thế nào, và hơn nữa, thấy họ chết dễ dàng như thế nào, 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 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 áng như các con ong hay đám sinh vật sống trong rạn 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 hoại đi thành đất”.

Ngoài những nhân vật hấp dẫn một cách man rợ mà độc giả châu Âu được biết đến qua những tiểu thuyết kì lạ và hấp dẫn mà tác giả là những nhà văn ít tên tuổi (Pierre Loti, Marmaduke Pickthall, v.v.), người không-phải-châu Âu mà người châu Âu biết đến đều là những người giống như Orwell đã nói. Người đó hoặc là một nhân vật buồn cười, hoặc là một phần tử nhỏ trong một cộng đồng lớn được nêu trong diễn ngôn thông thường hoặc diễn ngôn được nghiên cứu công phu như là một thể loại không phân biệt [vơ đũa cả nắm] gọi là người phương Đông, người châu Phi, người da vàng, người da nâu hay người Hồi giáo. Đông Phương luận đóng góp thêm vào những lối trừu tượng hóa như vậy bằng khả năng khái quát hóa của nó biến các ví dụ về một nền văn minh [cụ thể] thành những vật chứa lí tưởng dùng để mang các giá trị, ý tưởng và lập trường của Đông Phương luận,

những thứ họ đã tìm thấy ở “phương Đông” và chuyển biến thành khái niệm chung phổ biến về văn hóa.

Năm 1934, Raymond Schwab xuất bản một cuốn tiểu sử xuất sắc về Anquetil-Duperron và khởi đầu những công trình nghiên cứu mà rồi sẽ đặt Đông Phương luận vào bối cảnh văn hóa phù hợp của nó. Suy ngẫm về việc này, chúng ta thấy điều mà Schwab làm là cực kì trái với những đồng nghiệp văn nghệ và trí thức của ông, những người mà, giống Valéry, vẫn coi phương Đông và phương Tây là những khái niệm trừu tượng gián tiếp. Chẳng phải Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenollosa, Paul Claudel (trong cuốn *Hiểu biết về phương Đông*), Victor Segalen và những người khác đã lờ đi “minh triết của phương Đông” như Max Muller đã gọi cách đây mấy thế hệ. Nói đúng hơn, nền văn hóa của họ nhìn phương Đông, đặc biệt là đạo Hồi với sự ngờ vực tương tự thái độ của học thuật châu Âu uyên bác về phương Đông. Một ví dụ thích hợp, rất rõ ràng về thái độ đương đại đó là một loạt bài giảng của Valentine Chirol tại Đại học Chicago năm 1924 nhan đề “Phương Tây và phương Đông”, Chirol là một nhà báo nổi tiếng ở châu Âu, có rất nhiều kinh nghiệm về phương Đông. Mục đích của ông là làm cho những người Mỹ có học thức thấy rõ rằng phương Đông không phải xa xôi như họ tưởng. Quan điểm của ông khá đơn giản: sự đối lập giữa Đông và Tây là không thể giảm bớt được; phương Đông, đặc biệt là Hồi giáo, là một trong “những lực lượng lớn của thế giới” đã gây ra “những đường nứt sâu nhất trên thế giới”. 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 tiêu vong*, *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 Bolshevik và Một số kết luận chung.

Ngoài những tường thuật tương đối phổ biến về phương Đông như của Chirol, chúng ta có thể thêm một bằng chứng nữa của Elie Paure, người mà những suy nghĩ, cũng giống như của Chirol, đều dựa vào lịch sử, khả năng chuyên môn về văn hóa và sự tương phản quen thuộc giữa Tây Phương luận da trắng và Đông Phương luận da màu. Ngoài việc nêu những nghịch lý như “sự chém giết triền miên [*le carnage permanent*] của thối lãnh đạ phương Đông” (vì không giống “chúng ta”, “họ” không có quan niệm về hòa bình), Faure còn đi đến chỗ 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., và biện luận rằng nếu người phương Đông không chịu học tập để trở nên biết suy lý, phát triển kỹ thuật, có kiến thức và quan điểm thực chứng thì không thể có sự xích lại gần nhau giữa Đông và Tây. Một cách đề cập tinh tế và uyên bác hơn nhiều về tình trạng lưỡng nan giữa Đông và Tây có thể được tìm thấy trong tiểu luận của Fernand Baldensperger: phương Đông và phương Tây trí thức đối đầu ở chỗ nào; nhưng cả ông này cũng nói rằng phương Đông có một sự khinh miệt cố hữu đối với ý tưởng, kỷ luật tinh thần, diễn giải hợp lý.

Những kiến thức thông thường đó (và đó là những kiến thức hoàn hảo do *thu nhận* mà có) được phát ngôn ra từ chiều sâu của văn hóa châu Âu, bởi những nhà văn tin rằng mình đang phát biểu nhân danh văn hóa châu Âu, những kiến thức đó, chúng ta không thể giải thích đơn thuần rằng đây là những ví dụ về chủ nghĩa sô vanh địa phương, chúng không phải vậy, và - bất cứ ai

đã đọc những tác phẩm khác của Faure và Baldensperger đều thấy rõ điều đó - càng nghịch lí hơn do chỗ rằng chúng không phải vậy. Bối cảnh của chúng là sự chuyển biến của khoa học chuyên ngành, có tính đòi hỏi cao là Đông Phương luận, mà trong văn hóa thế kỉ 19 vốn có chức năng là khôi phục cho châu Âu một phần đã mất đi của nhân loại, thế nhưng sang thế kỉ 20 thì chức năng ấy trở thành vừa là công cụ chính sách vừa là, quan trọng hơn, một bộ mã để châu Âu có thể tự giải thích về mình, đồng thời giải thích phương Đông cho chính mình, vì những lí do tôi đã trình bày ở trên, Đông Phương luận hiện đại vốn đã mang trong nó dấu ấn của nỗi sợ to lớn của châu Âu đối với đạo Hồi và nỗi sợ đó càng trở nên trầm trọng hơn do các thách thức chính trị trong thời gian giữa hai cuộc đại chiến. Ý kiến của tôi là, một môn ngữ văn tương đối vô hại đã được biến thành một năng lực để điều hành các phong trào chính trị, cai trị thuộc địa, đưa ra những phát ngôn gần như tiên tri đại diện cho sứ mệnh khai hóa khó khăn của Người Da Trắng: toàn bộ điều này là một cái gì đó đang vận hành trong một nền văn hóa có vẻ tự do, một nền văn hóa đầy quan tâm đối với những chuẩn mực được ca tụng của cơ Đốc giáo, tính đa nguyên và đầu óc cởi mở. Trên thực tế, điều đã xảy ra là hoàn toàn đối nghịch với [tinh thần] tự do: học thuyết và nghĩa lí [*meaning*]- cái “nghĩa lí” được “khoa học” gán cho - đã trở nên cứng rắn [mất đi sự mềm dẻo linh hoạt] mà biến thành “chân lí”, vì nếu cái chân lí như vậy tự dành cho mình quyền được phán xét phương Đông theo cái lối rằng phương Đông là phương Đông bất di bất dịch như tôi đã nói ở trên, thì tính tự do đó chỉ là một hình thức áp bức và náo trạo thành kiến.

Quy mô của tính “không tự do” đó đã và đang không được thừa nhận từ bên trong nền văn hóa [phương Tây], vì những lí 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 từ Lời nói đầu của I. A. Richard trong cuốn *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:

“Về việc kiến thức về tư tưởng Trung Hoa tăng lên đã có tác động như thế nào đối với phương Tây, điều lí 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 *Triết học Thomas Aquinas* của ông 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 mấy hài lòng rằng chúng ta có thể chắc chắn mình không phải đang đau khổ vì những tác động của nó”.

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, 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, mà Đông Phương luận, xét về mặt lịch sử, đã là một; bộ phận, đã *hăm chặm* cái tiến trình được mở rộng và đang mở rộng

của nghĩa [process of enlarged and enlarging meaning] mà thông qua đó ta có thể đạt được hiểu biết đích thực, cái đã chiếm vị trí của nghĩa mở rộng đó trong Đông Phương luận thế kỉ 20 - tức trong lĩnh vực chuyên ngành - là chủ đề rất gần kề với chúng ta.

III

ĐÔNG PHƯƠNG LUẬN ANH-PHÁP HIỆN ĐẠI NỞ RỘ

Bởi 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”, nên chúng ta đã đánh mất cái cảm quan rõ ràng về việc, cho tới chiến tranh thế giới thứ hai, các nhà Đông Phương luận được coi là những 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 [summational statements]. Chữ ý kiến khái quát tôi dùng ở đây có nghĩa là khi nêu một ý tưởng tương đối không phức tạp, ví dụ như về ngữ pháp Ả-rập hay tôn giáo Ấn Độ, các nhà Đông Phương luận được người ta hiểu (và bản thân cũng tự hiểu) là đang phát biểu về toàn bộ phương Đông, tức là tóm tắt phương Đông. Như vậy, mọi sự nghiên cứu riêng rẽ một mẫu nhỏ tư liệu nào đó về phương Đông cũng đều sẽ khẳng định theo cách 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 với nhau một cách hữu cơ sâu sắc, cho nên điều hoàn toàn dễ hiểu là nhà Đông Phương luận cần coi bằng chứng vật chất ông ta đang nghiên cứu rất cuộc sẽ dẫn đến sự hiểu biết sâu hơn về 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 kì trước đây trong lịch sử của tư duy Đông Phương luận. Tuy nhiên, trong giai đoạn lịch sử sau mà chúng ta khảo sát ở đây, tư tưởng của Đông Phương luận đã biến đổi và điều chúng ta quan tâm là sự biến đổi của nó trong thời kì ngay trước và liền sau chiến tranh thế giới thứ nhất. Trong cả hai thời kì này, cũng như trong các thời kì trước, phương Đông vẫn có tính phương Đông, bất kể trường hợp cụ thể như thế nào, bất kể phong cách hay kĩ thuật nào được dùng để miêu tả nó; sự khác nhau giữa hai thời kì là lí do mà nhà Đông Phương luận đưa ra [để biện giải] cho cách họ nhìn nhận tính chất phương Đông bất di bất dịch của phương Đông. Một ví dụ tốt về cách giải thích vào thời trước chiến tranh có thể tìm thấy trong đoạn sau đây, trích từ bài viết của Snouck Hurgronje năm 1899 về cuốn *Học thuyết của Mohammed* của Eduard Sachau [Mohammed Anisches Recht]:

“... Trong thực tế, luật pháp cần phải nhượng bộ ngày càng lớn đối với sự thông dụng và tập quán của người dân và tính độc đoán của những người cai trị, nhưng luật pháp 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 chỉ vì những lí do trừu tượng liên quan đến lịch sử của luật pháp, nền văn minh và tôn giáo, mà còn cả vì những mục đích 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 mình chủ của châu Âu, thì việc người châu Âu chúng ta phải hiểu biết sinh hoạt trí tuệ, đạo pháp và bối cảnh quan niệm của đạo Hồi lại càng trở nên quan trọng”.

Mặc dù Hurgronje cho rằng một điều rất trừu tượng như “Luật Hồi giáo” thỉnh thoảng phải nhượng bộ trước áp lực của lịch sử và xã hội, song ông lại khá lưu tâm đến việc duy trì sự trừu tượng đó để sử dụng về mặt tri thức bởi do đề cương rộng lớn của nó nên “Luật Hồi giáo” khẳng 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 sáo cũ sách vở hay có tính dân gian, mà hoàn toàn ngược lại. Đối với ông ta, sự khác biệt đó biểu hiện mối tương quan quyền lực có tính thiết yếu và lịch sử giữa hai bên. Sự hiểu biết về phương Đông hoặc chứng minh, làm tăng thêm, hoặc làm sâu sắc thêm sự khác biệt mà nhờ đó quyền mình chủ của phương Tây (cụm từ này có nguồn gốc đáng trọng từ thế kỉ 19) được mở rộng trên toàn bộ châu Á. Vì vậy, hiểu toàn bộ phương Đông là phải hiểu điều đó bởi vì phương Đông được giao cho chúng ta nắm giữ, nếu chúng ta là người phương Tây.

Một đoạn trích hầu như tương xứng khác của Hurgronje được tìm thấy trong phần kết luận bài viết của Gibb, nhan đề “Văn chương” trong cuốn *Di sản của đạo Hồi*, ấn hành năm 1931. Sau khi mô tả ba tiếp xúc ngẫu nhiên giữa Đông và Tây cho đến thế kỉ 18, Gibb chuyển sang thế kỉ 19:

“Tiếp theo ba thời điểm tiếp xúc ngẫu nhiên, các tác giả lãng mạn Đức lại quay về phương Đông và lần đầu tiên

họ nhằm một 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. Dường như thế kỉ 19, với ý thức mới [của châu Âu] về sức mạnh và tính ưu việt của nó, đã gõ cửa mạnh mẽ để thông báo ý đồ đó. Mặt khác, ngày nay đã có những dấu hiệu của sự 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 đối với khu vực địa lí của chúng ta”.

Cụm từ “vì bản thân giá trị của nó” [for its own sake] của Gibb hoàn toàn trái ngược với chuỗi lí do của Hurgronje về quyền minh chủ của phương Tây đối với phương Đông. Tuy nhiên, điều còn lại là toàn bộ cái căn tính bao trùm dường như không 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 rằng ảnh hưởng của văn học phương Đông đối với văn học phương Tây (xét về mặt kết quả) không nhất thiết là “một sự sỉ nhục dân tộc” như Brunetière đã nói. Nói đúng hơn, phương Đông có thể bị đối đầu trên tư cách là một dạng thách thức của tính người đối với các ranh giới địa phương của quan điểm châu Âu coi chủng tộc của mình là trung tâm.

Mặc dù trước đây Gibb đã trích dẫn ý kiến của Goethe về “Văn chương thế giới” [Weltliteratur], song việc ông kêu gọi một sự giao hòa nhân ái giữa Đông và Tây phản ánh những thực tế văn hóa và chính trị vốn đã thay đổi trong thời kì hậu chiến. Quyền minh chủ của phương Tây đối với phương Đông chưa kết thúc, nhưng nó đã bắt đầu chuyển biến ở Ai Cập thuộc Anh - từ chỗ người bản xứ ít nhiều lạng lẽ chấp nhận nay đã trở thành một vấn đề chính trị ngày càng có nhiều tranh chấp, cộng thêm những yêu sách rất khó chịu về độc lập. Đó là những năm tháng Anh luôn luôn có sự căng thẳng với Zaghul, với Đảng Wafd, v.v.¹ Hơn nữa, từ năm 1925, khủng hoảng kinh tế thế giới đã làm tăng thêm sự căng thẳng mà những trang viết của Gibb phản ánh. Nhưng thông điệp cụ thể về văn hóa trong bài viết của Gibb là lí 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 hầu khắc phục tính hẹp hòi, tính chuyên ngành tù túng, tầm nhìn hạn chế.

Từ Hurgronje đến Gibb, nền tảng đã thay đổi đáng kể và các ưu tiên cũng vậy. Những chuyển biến đó cũng đi kèm theo nhiều tranh chấp vì người ta vẫn cho rằng việc châu Âu thống trị phương Đông hầu như là thực tế tự nhiên, và phương Đông vẫn cần có sự khai sáng của phương Tây. Trong những năm giữa hai cuộc chiến tranh, điều quan trọng là cần có sự tự định nghĩa về văn hóa sao cho 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 cần cỗi, giảm bớt sự đau khổ do đầu óc địa phương, nào trạng ích kỉ dân tộc, tự coi mình là trung

tâm một cách quá đà gây ra, làm tăng thêm khả năng nắm được những vấn đề thực sự trọng tâm trong việc nghiên cứu văn hóa. Nếu phương Đông có vẻ là cái gì đó cao hơn chứ không chỉ là một bên đối tác trong biện chứng mới đang nổi lên về tự nhận thức văn hóa này, thì điều đó trước hết là bởi phương Đông ngày nay là thách thức lớn hơn trước đây; và thứ hai, vì phương Tây đang lâm vào một thời kì khủng hoảng tương đối mới về văn hóa, một phần do quyền minh chủ của phương Tây đối với phần còn lại của thế giới đang suy giảm.

Vì vậy, trong những tác phẩm Đông Phương luận khá nhất giữa hai cuộc đại chiến - mà đại diện là sự nghiệp nổi bật của Massignon và Gibb - chúng ta tìm thấy những điểm tương đồng với học thuật nhân văn hay nhất của thời kì đó. Như vậy, thái độ tóm tắt mà tôi nói đến trước đây có thể được xem như là một cố gắng của các nhà Đông Phương luận 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, [dựa trên] trực giác và đồng cảm [trong nghiên cứu], cả những nhà Đông Phương luận lẫn những người không phải nhà Đông Phương luận đều bắt đầu với cảm thức rằng văn hóa phương Tây đang trải qua một giai đoạn quan trọng, mà đặc điểm chủ yếu là cuộc khủng hoảng gây ra bởi những nguy cơ như thói da man, những quan tâm thuần túy chuyên môn hẹp hòi, 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 kì và do đó hiểu cả một nền văn hóa) là điểm tương đồng của các nhà nhân văn ở phương Tây được tác phẩm của Wilhelm Dilthey truyền cho cảm hứng, cũng

như các nhà Đông Phương luận hàng đầu như Massignon và Gibb. Do đó, dự đề tăng thêm sinh khí cho triết học - như đã thể hiện trong tác phẩm của Curtius, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf, Hofmannsthal - cũng có những nhân tố đối ứng trong việc Massignon tăng thêm sinh lực cho ngành nghiên cứu ngữ văn Đông Phương thuần túy chuyên môn do các chuyên đề nghiên cứu của ông về cái mà ông gọi là từ điển thần bí, từ vựng của sự sùng bái đạo Hồi, v.v.

Nhưng có một mối liên hệ khác, lí thú hơn giữa Đông Phương luận trong giai đoạn lịch sử này với các môn khoa học về con người [*sciences de l'homme*] ở phương Tây và “Khoa học về tư tưởng” (*Geisteswissenschaften*) cùng thời với nó. Trước hết, chúng ta phải thấy rằng những chuyên đề nghiên cứu về văn hóa của những người không phải nhà Đông Phương luận nhất thiết có tính phản ứng tức thời chống lại những mối đe dọa đối với nền văn hóa nhân văn, những đe dọa đó bắt nguồn từ sự chuyên môn hóa kĩ thuật một cách phi đạo đức, với ý đồ tự khuếch trương mình, vốn 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 những mối quan ngại có từ thời kì giữa hai cuộc đại chiến kéo dài sang thời kì sau khi kết thúc chiến tranh thế giới thứ hai. Một bằng chứng cá nhân có tính học thuật và hùng biện về sự phản ứng này có thể được tìm thấy trong tác phẩm *Mimesis* của Erich Auerbach và trong tác phẩm *Philology* tập suy tưởng cuối cùng về phương pháp luận của ông trên tư cách một nhà ngôn ngữ học. Ông nói rằng “*Mimesis*” được viết ra khi ông sống lưu đầy ở Thổ Nhĩ Kỳ và chủ yếu là một nỗ lực nhằm nhìn sự phát triển của văn hóa phương Tây ở giai đoạn gần như cuối cùng khi

nền văn hóa ấy vẫn còn tính toàn vẹn và tính văn minh nhất quán; do đó, ông tự đặt cho mình nhiệm vụ viết một tác phẩm tổng hợp dựa trên những phân tích văn bản cụ thể theo một cách sao cho có thể vạch ra những nguyên tắc hoạt động của văn học phương Tây với tất cả sự đa dạng, phong phú, khả năng phát triển cao của nó. Mục đích của ông là xây dựng một bản tổng hợp [synthesis] về nền văn hóa phương Tây, trong đó bản thân sự tổng hợp có tầm quan trọng ngang với việc viết nó, và Auerbach tin là có thể viết ra một bản tổng hợp như vậy nhờ cái mà ông gọi là “chủ nghĩa nhân đạo tư sản muộn màng” (late bourgeois humanism). Như vậy, đặc trưng riêng biệt đã được chuyển hóa thành biểu tượng độ thích ứng cao [highly mediated symbol] của quá trình lịch sử-quốc tế.

Với Auerbach, cái không kém phần quan trọng - và điều này rất liên quan tới Đông Phương luận - là truyền thống mang tính nhân văn quan tâm đến một nền văn hóa dân tộc hoặc văn chương dân tộc khác, không phải là 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 chủ ý chọn lựa dành trọn đời mình nghiên cứu các ngôn ngữ có nguồn gốc Latin. Như vậy không phải là ngẫu nhiên mà Auerbach đã kết thúc những suy tưởng lúc gần cuối đời của mình bằng việc trích lời quan trọng sau đây của Hugo St. Victor viết trong cuốn *Didascalicon*-. “Ai thấy quê hương mình ngọt ngào thì người ấy vẫn đang là một người mới vào nghề còn non nớt; người nào coi mọi miền đất khác cũng giống như mảnh đất quê hương mình là người đã cứng cáp rồi; nhưng người hoàn thiện là người coi toàn thế giới như một miền đất lạ”. 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 bao 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 xa lạ với sự kết hợp tương tự như kết hợp giữa sự gần gũi với việc giữ một khoảng cách.

Một lực lượng văn hóa không kém phần quan trọng và có tính định hình về phương pháp luận là việc sử dụng các “loại hình” [type] trong các môn khoa học xã hội vừa như là một phương tiện phân tích vừa như là một cách nhìn nhận các sự vật quen thuộc theo một cách mới. Lịch sử chính xác của các “điển hình” như có thể thấy ở các nhà tư tưởng đầu thế kỷ 20 như Weber, Durkheim, Lukacs, Mannheim và các nhà xã hội học khác đã được người ta nghiên cứu nhiều lần. Nhưng, theo tôi, người ta đã không chú ý thấy rằng những công trình nghiên cứu của Weber về đạo Tin Lành, đạo Do Thái và đạo Phật đã đưa ông (có lẽ là một cách mà tự ông không biết) đi vào chính lãnh thổ mà lúc đầu các nhà Đông Phương luận đã vạch ra và khẳng định là của họ. Ở đó, ông được sự cổ vũ của các nhà tư tưởng của thế kỷ 20 vốn 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 bởi vì quan niệm về loại hình của ông chẳng qua là sự xác nhận “từ bên ngoài” đối với nhiều luận thuyết đã biến thành quy điển của các nhà Đông Phương luận mà tư tưởng kinh tế chưa bao giờ vượt ra ngoài sự khẳng định rằng phương Đông về cơ bản không có năng lực buôn bán, thương mại và không có tư duy suy lý về kinh tế.

Trong lĩnh vực nghiên cứu về đạo Hồi, những lỗi nghĩ sáo cũ đó đã đứng vững hàng trăm năm, cho đến khi xuất hiện công trình nghiên cứu quan trọng của Maxime Rodinson, *Hồi giáo và chủ nghĩa tư bản*, năm 1966. Tuy vậy, khái niệm về một “loại hình” người phương Đông, người theo đạo Hồi, người Arập hay bất cứ gì khác vẫn tồn tại lâu dài và được nuôi dưỡng bằng các loại khái quát trừu tượng hoặc các hệ hình hoặc loại 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 cảm quan xa lạ mà các nhà Đông Phương luận thường cảm thấy khi họ phải đối mặt hay phải sống trong một nền văn hóa khác một cách sâu sắc với nền văn hóa của mình. Một trong những khác biệt nổi bật giữa dị bản Hồi giáo của Đông Phương luận và tất cả các ngành nhân văn khác - nơi mà quan niệm của Auerbach về sự cần thiết của [cảm quan] xa lạ [*estrangement*] có một giá trị nào đó - là ở chỗ: các nhà Đông Phương luận 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 họ hiểu biết tốt hơn về nền văn hóa của chính mình. Nói đúng hơn, sự xa lạ của họ đối với đạo Hồi chỉ làm tăng thêm ở họ cảm giác về sự ưu việt của văn hóa châu Âu, thậm chí sự ác cảm của họ mở rộng ra để bao gồm toàn bộ phương Đông và họ coi đạo Hồi là đại diện kém cỏi, đã xuống cấp (và thường là rất nguy hiểm) của phương Đông ấy. Theo tôi, những khuynh hướng đó đã thâm nhập vào ngay chính truyền thống nghiên cứu của Đông Phương luận suốt thế kỉ 19 và với thời gian đã trở thành một thành tố chuẩn của hầu hết chương trình đào tạo Đông Phương luận, được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác. Ngoài ra, tôi nghĩ có rất nhiều khả năng là các học

giả châu Âu vẫn sẽ tiếp tục nhìn vùng Cận Đông thông qua lăng kính “nguồn gốc” Kinh Thánh của nó, tức coi nó là một nơi có tầm tôn giáo hàng đầu, với ảnh hưởng lớn không thể lay chuyển. Do có quan hệ đặc biệt với đạo Thiên chúa và đạo Do Thái, nên Hồi giáo vẫn mãi mãi là ý tưởng hoặc “loại điển hình” của sự bất kính văn hóa có tính khởi thủy [original cultural effrontery] và điều đó càng trở nên nghiêm trọng do nỗi lo sợ rằng nền văn minh Hồi giáo tự khởi thủy (cũng như hiện nay) vẫn tiếp tục chống đối phương Tây Thiên chúa giáo, vì một số lí do nào đó.

Vì những lẽ đó, Đông Phương luận nghiên cứu về Hồi giáo trong thời kì giữa hai cuộc thế chiến cũng chia sẻ ý nghĩ chung về cuộc khủng hoảng văn hóa mà Auerbach và những người khác đã nêu ra (tôi đã trình bày ngắn về những người đó) nhưng lại không đồng thời phát triển theo cách giống như các môn khoa học nhân văn khác. Bởi Đông Phương luận nghiên cứu về Hồi giáo vẫn giữ trong lòng nó thái độ tranh luận về tôn giáo rất đặc thù đã có ngay từ ban đầu, nên nó vẫn cố định một số chiều hướng phương pháp luận nhất định, có thể nói vậy. Một, sự xa lạ về văn hóa của nó cần phải được gìn giữ để không chịu sự tác động của lịch sử và hoàn cảnh chính trị-xã hội hiện đại, cũng như những tu chính cần thiết mà các dữ kiện mới đòi hỏi đối với bất cứ “loại hình” lịch sử hay lí thuyết nào. Hai, những khái quát do Đông Phương luận đưa ra (đúng ra nên nói là cơ hội để nêu ra các khái quát) về văn minh Hồi giáo được coi là đã có thêm giá trị mới, vì người ta cho rằng Hồi giáo đã hoạt động đúng theo cách mà các nhà Đông Phương luận đã nhận định (không căn cứ vào thực tế, mà chỉ căn cứ vào một loạt nguyên tắc “cổ điển”), người ta cũng cho rằng Hồi giáo hiện đại chẳng có

gì khác hơn là một dị bản của cái cũ được tái khẳng định, đặc biệt là vì người ta cũng giả định rằng đối với Hồi giáo, tính hiện đại là một sự sỉ nhục hơn là một sự thách thức (bản thân khối lượng lớn các giả định và giả thiết trong cách mô tả này là nhằm trình bày các bước khá quanh co phức tạp và kì quặc vốn cần thiết để Đông Phương luận duy trì được cách nhìn riêng của mình về 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 của ông ta về tình bằng hữu của con người, về sự phổ quát của một số nguyên tắc ứng xử của con người, thì trong Đông Phương luận nghiên cứu 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 chất của Đông Phương luận nghiên cứu 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 luận), sự lạc hậu về phương pháp luận và tư tưởng nói chung, sự biệt lập tương đối của nó đối với sự phát triển của các ngành nhân văn khác và đối với các hoàn cảnh chính trị, xã hội, kinh tế, lịch sử của thế giới thực. Người ta đã ít nhiều nhận thức được sự tụt hậu này của Đông Phương luận nghiên cứu về Hồi giáo (hoặc về xêmit) vào cuối thế kỉ 19, có thể vì một số nhà quan sát đã bắt đầu thấy Đông Phương luận nghiên cứu về Hồi giáo hay xêmit vẫn chưa hề tự giải thoát khỏi bối cảnh tôn giáo khởi nguồn của nó. Đại hội Đông Phương luận đầu tiên được tổ chức tại Paris năm 1873, và hầu như ngay từ đầu các học giả khác đã thấy rõ rằng các nhà

ngiên cứu về Hồi giáo và xêmit nói chung đều bị lạc hậu về kiến thức. Tổng kết tất cả các kì đại hội được tổ chức từ năm 1873 đến 1897, R. N. Cust, học giả Anh, đã nhận định như sau về ngành nghiên cứu về đạo Hồi và xêmit:

“Những cuộc họp đó (cũng như các cuộc họp bàn về lĩnh vực xêmit cổ) thực sự đã thúc đẩy Đông Phương luận 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 giành được rất ít quan tâm trong giới, những chủ đề đó chỉ gây được sự quan tâm của các học giả tài tử nông cạn thuộc trường phái cũ, chứ không hấp dẫn đối với lớp “hướng đạo viên” vĩ đại của thế kỉ 19. Tôi buộc phải tham khảo Pliny để tìm ra một chữ. Bộ phận này thiếu cả tinh thần ngữ văn lẫn khảo cổ hiện đại; báo cáo của họ nghe như báo cáo tại hội nghị cán bộ trợ giảng đại học thế kỉ trước họp bàn về việc đọc một đoạn trích từ một vở kịch Hi Lạp hoặc nhấn mạnh một nguyên âm, trước khi thời kì bình minh của khoa Ngữ văn So sánh đã quét sạch đám mạng nhện của những người Scholiast [vốn chuyên bình luận, ghi chú về các tác phẩm cổ điển], có đáng để bàn về việc liệu Mohammed có thể cầm được bút, có thể viết được không?”

Trong một chừng mực nào đó, cuộc luận chiến của các “nhà nghiên cứu cổ vật” mà Cust mô tả là một phiên bản mang tính học thuật của chủ nghĩa chống xêmit của châu Âu. Ngay cả tên gọi “Xêmit hiện đại”, vốn nhằm gộp cả tín đồ Hồi giáo và Do Thái (và vốn bắt nguồn từ cái gọi là xêmit cổ do Renan đề

xướng), cũng nhằm giương ngọn cờ bài chủng, cùng với cái chắc chắn được cho là mẽ ngoài đúng mực [a decent ostentation]. 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 ngẫm”. Rõ ràng, “người Aryan” là một khái quát phản đề đối với “người xêmit”, nhưng do một số lí do tôi đã nêu ở trên, người ta cảm thấy những danh xưng mang tính “lại giống” [atavist label] ấy [tức những danh xưng hàm ý rằng đối tượng được nói đến mang những đặc trưng thuộc một giai đoạn sơ khai hơn của giống loài - BT] là đặc biệt thích hợp đối với người xêmit - điều đó có những hậu quả nặng nề về mặt đạo đức và nhân văn đối với cộng đồng nhân loại nói chung mà lịch sử thế kỉ 20 đã chứng minh quá đủ. Tuy vậy, điều chưa được nhấn mạnh đầy đủ trong lịch sử của chủ nghĩa bài xêmit hiện đại là việc người ta hợp pháp hóa các danh xưng có tính “lại giống” này của Đông Phương luận, và đối với tôi điều quan trọng hơn ở đây là cái lối hợp thức hóa học thuật và tri thức này lại tồn tại dai dẳng suốt thời kì hiện đại trong các cuộc thảo luận về đạo Hồi, người Ả-rập và vùng cận Đông. Bởi, tuy không ai còn có thể viết được những luận văn học thuật (hay thậm chí phổ thông) về “tâm trí người da đen” hoặc “cá tính người Do Thái”, song người ta hoàn toàn có thể nghiên cứu “tư tưởng người theo đạo Hồi” hay “tính cách người Ả-rập”. Tôi sẽ bàn sau về vấn đề này.

Như vậy, để hiểu một cách thích đáng phả hệ tri thức của Đông Phương luận nghiên cứu về Hồi giáo giữa hai cuộc đại chiến như chúng ta đã được thấy một cách lí thú và đầy đủ (tôi không có ý mỉa mai) qua sự nghiệp của Massignon và Gibb, ta ắt phải hiểu được sự khác nhau giữa thái độ tóm tắt và khái quát

của học giả Đông Phương luận đối với tư liệu của mình và loại thái độ rất giống vậy về phương diện văn hóa thể hiện rõ trong tác phẩm của các nhà ngữ văn học như Auerbach và Curtius. Sự khủng hoảng tri thức của Đông Phương luận nghiên cứu về Hồi giáo là một khía cạnh khác của cuộc khủng hoảng tinh thần của “chủ nghĩa nhân đạo tư sản muộn màng”. Tuy nhiên, về hình thức và phong cách, Đông Phương luận nghiên cứu 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”. Như vậy, 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 đối với phương Tây. Thay vào đó, học giả Đông Phương luận nghiên cứu về đạo Hồi 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 *chống* đối sự thay đổi, chống đối sự hiểu nhau giữa Đông và Tây, chống đối sự phát triển của nam và nữ thoát khỏi những thiết chế cổ điển, sơ khai, cổ lỗ, để tiến vào hiện đại. Thực vậy, cảm thức chống lại sự thay đổi này là gay gắt và những quyền lực hay sức mạnh được quy cho cảm thức đó là phổ quát đến độ, khi đọc tác phẩm của các học giả Đông Phương luận, người ta hiểu rằng ngày tận thế đáng sợ kia không phải là sự hủy diệt nền văn minh phương Tây mà đúng hơn là sự phá hủy 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 là vì ông cảm thấy chủ nghĩa dân tộc sẽ làm xói mòn các cấu trúc nội tại đang giữ cho đạo Hồi có tính chất phương Đông; chủ nghĩa dân tộc sẽ thúc đẩy cuộc sống sẽ làm cho phương Đông không khác gì phương Tây. Song điều đáng kính phục ở Gibb là ông có năng lực đặc biệt để

đồng cảm với một tôn giáo xa lạ, cho nên ông đã thể hiện sự không đồng tình của mình theo cách dường như là nói thay cho cộng đồng Hồi giáo chính thống. Cách phát biểu đó là sự quay lại thói quen lâu năm của nhà Đông Phương luận là nói thay cho dân bản xứ, hay 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 hảo cho một loại hình hoặc một trường phái lí tưởng nào mà ông ta tham gia do nguồn gốc dân tộc hay do hoàn cảnh lịch sử. Tuy vậy, trong một truyền thống tương đối cách ly và có tính chuyên ngành cao như Đông Phương luận, tôi cho rằng trong mỗi học giả đều có nhận thức nào đó, một phần tự giác, một phần không tự giác, về truyền thống dân tộc, nếu không phải là ý hệ dân tộc. Điều này đặc biệt đúng đối với Đông Phương luận, và lại càng đúng do có sự liên quan trực tiếp về chính trị của các quốc gia châu Âu vào công việc của một quốc gia phương Đông này khác: ta nghĩ ngay đến trường hợp của Snouck Hurgronje, vốn không phải người Anh hay Pháp, trường hợp khi mà cảm thức về bản sắc dân tộc là rõ ràng và đơn giản. Tuy thế, ngay sau khi đã nêu mọi điều kiện thích đáng về sự khác nhau giữa một cá nhân và một loại hình (hoặc giữa một cá nhân và một truyền thống), thì điều nổi bật mà ta phải ghi nhận là Gibb và Massignon vẫn đúng là những đại diện điển hình đến mức độ nào. Có lẽ sẽ tốt hơn nếu nói rằng Gibb và Massignon đã thỏa đáp những trông đợi mà truyền thống dân tộc của họ, tình hình chính trị của nước họ, lịch sử nội bộ của các “trường phái” Đông Phương luận nước họ tạo ra cho họ.

Sylvain Lévi đã phân biệt hai trường phái một cách sắc sảo:

“Quyền lợi chính trị vốn 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, nước Pháp đi tìm tâm trí con người như đã được bộc lộ ở Ấn Độ theo cách tương tự như Pháp đã quan tâm đến Trung Hoa”.

Sẽ quá dễ dàng nếu nói rằng kết quả của sự phân cực đó là, một đảng có công trình tinh tảo, đúng mực, hiệu quả, cụ thể, còn một đảng thì có công trình có tính phổ quát, nặng về suy đoán và sắc sảo. Tuy nhiên, sự phân cực này lại làm sáng tỏ hai sự nghiệp dài và hết sức nổi bật đã ngự trị Đông Phương luận nghiên cứu về Hồi giáo ở Pháp và Anh-Mĩ cho đến những năm 1960; nếu sự ngự trị đó là điều logic và hiểu được thì đó là vì mỗi học giả đều xuất phát từ và đã hoạt động trong một truyền thống tự giác nơi mà sự kiềm 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: một trong những thành tựu 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 - kết cấu của nó - hầu như lại rất khác nhau, cho dù ta đã trừ hao sự khác nhau rõ ràng

về học vấn và giáo dục tôn giáo của hai người. Trong bài cáo phó viết khi Massignon mất 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 chương Hồi giáo và sự sùng tín Hồi giáo 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 luận là một thách thức liên tục đối với các đồng nghiệp của ông. Chắc chắn là Gibb từng có lúc kính phục Massignon - tuy rằng rốt cuộc cũng rời xa ông này - trong việc Massignon kiên trì theo đuổi những chủ đề là bằng một cách nào đó đã liên kết đời sống tinh thần của tín đồ Hồi giáo với tín đồ Cơ Đốc giáo [và 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 nguồn gốc Abraham và các chủ đề như Bảy người mê ngủ. Do chất lượng, những tác phẩm của ông về các đề tài ấy đã giành được tầm quan trọng thường xuyên trong các hoạt động nghiên cứu về Hồi giáo. Nhưng chính vì chất lượng mà các tác phẩm ấy gồm hai loại, có thể nói vậy. Một ở mức bình thường về học thuật khách quan, tìm cách soi sáng bản chất của một hiện tượng nhất định bằng việc sử dụng nhuần nhuyễn các công cụ nghiên cứu học thuật đã được chuẩn hóa. Loại thứ hai là ở mức mà dữ kiện và hiểu biết khách quan được hấp thu và chuyển hóa do một khả năng trực giác cá nhân có

tâm vóc tinh thần. Không phải lúc nào cũng dễ phân rõ ranh giới giữa loại trước và [loại sau], sự chuyển hóa sinh ra từ sự đầy tràn của nhân cách phong phú của ông.

Ở đây có gợi ý cho rằng tín đồ Cơ Đốc 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 cá nhân có tâm vóc tinh thần”. Tuy nhiên, Gibb đã đứng ở đoạn tiếp theo trong bài điều văn khi ông thừa nhận sự phong phú [“phong nhiêu”, “fertility”] 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 logic 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 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 như ngang với hoạt động của các nhà thần bí thời xa 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 luận thuộc thế hệ mình là ngay Đông Phương luận cổ điển cũng không còn khả năng thỏa đáp, nếu không có sự dấn thân 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.

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 đồng cảm 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, Maxime Rodinson, Yves Lacoste, Roger Arnaldez - họ rất khác nhau trong cách đề cập và ý đồ - thì ta sẽ rất lấy làm ngạc nhiên về tầm gương đầy sức sống của Massignon, vốn đã có tác động rất rõ ràng về trí tuệ đối với tất cả các vị đó.

Tuy nhiên, trong khi tập trung bình luận - hầu như 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. Thế nhưng, nếu khi nhìn tổng quát, những điểm ấy làm cho ông trở thành biểu tượng chín muồi của một giai đoạn phát triển then chốt trong Đông Phương luận ở Pháp. Một là, nguồn gốc cá nhân của Massignon, cái đã minh họa thật hay cho sự thật đơn giản trong cách mô tả của Lévi về Đông Phương luận của Pháp, chính tư tưởng “một tâm trí con người” [un esprit humain] là một cái gì ít nhiều xa lạ với bối cảnh tôn giáo và trí tuệ mà từ đó Gibb - cũng như nhiều nhà Đông Phương luận Anh - phát triển lên; trong trường hợp của Massignon, khái niệm “tâm trí”, với tính chất là một thực thể có tính thẩm mỹ cũng như tôn giáo, đạo đức và lịch sử, là một điều hình như ông đã được dạy cho 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 mình, nền giáo dục ban đầu của ông trong môi trường trí thức cũng như những tư tưởng của chủ nghĩa Biểu tượng giai đoạn cuối đều thể hiện rõ ràng, thậm chí cả một nhánh đặc biệt của đạo cơ Đốc (và chủ nghĩa thần bí Sufi) mà ông quan tâm. Trong tác phẩm của Massignon không có sự khác khổ; tác phẩm của ông được xây dựng với một trong những

phong cách vĩ đại của Pháp trong thế kỉ ấy. Những ý kiến của ông về trải 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 phong cách của ông đã đặt ông vào một loại khác hẳn Gibb. Những ý kiến sơ khởi của ông nảy sinh trong cái gọi là thời kì suy đồi về mĩ học, nhưng chúng vẫn dựa vào những người như Bergson, Durkheim, Mauss. Tiếp xúc đầu tiên của ông với Đông Phương luận là thông qua Renan, ông đã nghe những bài giảng của Renan khi còn là thanh niên; ông cũng là học trò của Sylvain Levi và sau đó kết bạn với những nhân vật như Paul Claudel, Gabriel Bounoure, Jacques và Raissa Maritain, và Charles de Foucauld. Về sau, ông đã có thể tiếp thu những tác phẩm về các lĩnh vực tương đối mới mẻ như xã hội học thành thị, ngôn ngữ học cấu trúc, phân tích tâm lí, nhân chủng học đương đại, và Lịch sử Mới [New History]. Các luận văn của ông, chưa nói tới công trình nghiên cứu đồ sộ về al-Hallaj, dựa một cách dễ dàng trên toàn bộ văn học Hồi giáo; sự uyên bác gần như bí ẩn của ông, nhân cách hầu như rất dễ gần của ông nhiều 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 bị hấp dẫn chủ yếu không phải bởi các nhà văn châu Âu “đã hiểu” phương Đông hoặc các văn bản của châu Âu vốn là sự chứng thực một cách độc lập bằng phương tiện nghệ thuật những gì mà sau này các học giả Đông Phương luận sẽ phát hiện ra (ví dụ, Gibb quan tâm đến Scott trên tư cách là nguồn tư liệu để nghiên cứu về Saladin). “Phương Đông” của Massignon hoàn

toàn tương hợp với thế giới của Bảy người mê ngủ hoặc của những người cầu nguyện cho Abraham (đó là hai chủ đề do Gibb nêu ra như là dấu hiệu nổi bật cho quan điểm không chính thống của Massignon về đạo Hồi): không theo quy ước, hơi lập dị, hoàn toàn thỏa ứng với năng khiếu giải thích sáng chói mà Massignon đưa vào đó (và trong một ý nghĩa nào đó đã biến nó thành một đề tài). Nếu Gibb ưa thích Saladin của Scott thì Massignon lại ưa thích Nerval trên tư cách là một thi sĩ có thiên hướng tự sát, bị xã hội nguyên rửa [*poète maudite*], một hiện tượng kì lạ về tâm lí học. Nói như vậy không phải để cho 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, đam mê, tin rằng có thể thâm nhập sâu vào thế giới Hồi giáo, không phải chỉ bằng nghiên cứu học thuật, mà còn bằng cách đi sâu vào mọi hoạt động của Hồi giáo, trong đó phần không nhỏ là thế giới Thiên chúa giáo phương Đông được gộp vào trong đạo Hồi, 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 công trình học thuật của ông có vẻ thất thường, hơi quá nhiều tính quốc tế và thường nặng về suy đoán riêng, vẻ bề ngoài đó làm cho người ta hiểu lầm, và trên thực tế nó hiếm khi là một mô tả thỏa đáng cho văn phạm của ông. Ông cố tình tránh cái mà ông gọi là “sự phân tích có tính phân tích và tĩnh tại về Đông Phương luận”, một kiểu chồng chất một cách 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 bởi cảnh của văn bản hoặc vấn đề, làm cho nó sống động và hầu như làm cho người đọc ngạc nhiên, với tầm nhìn sâu sắc của mình, của bất cứ ai, giống như Massignon, 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 luận hiện đại nào - ngay cả Gibb, một đồng nghiệp gần gũi và ngang bằng Massignon về thành quả và ảnh hưởng - lại có thể tham chiếu trong tiểu luận một cách dễ dàng (và chính xác) đến vậy cả về một loạt nhà huyền bí Hồi giáo lẫn về Jung, Heisenberg Mallarmé, Kierkegaard; và chắc chắn có rất ít nhà Đông Phương luận có được tầm nhìn rộng ấy cùng với kinh nghiệm chính trị cụ thể mà ông đã thể hiện trong luận văn năm 1952: “Phương Tây đứng trước phương Đông: vị trí hàng đầu của một giải pháp văn hóa”. Tuy vậy, thế giới trí thức của ông lại được giới hạn rõ ràng. Nó có cấu trúc đứt khoát, nguyên vẹn từ đầu tới cuối sự nghiệp của ông và, mặc dù quy mô và sự tham chiếu của ông- phong phú đến độ vô song, cấu trúc đó được gói gọn trong một loạt ý tưởng mà về cơ bản không thay đổi. Tôi xin tóm lược cơ cấu và danh mục các ý tưởng của ông như sau.

Điểm xuất phát của Massignon là sự tồn tại của ba tôn giáo Abraham, trong đó Hồi giáo là đạo của Ishmael, độc 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 Jesus là hiện thân của chúa) nhưng vẫn lưu giữ trong mình nỗi buồn khởi đầu trong nước mắt của Hagar. Do đó, ngôn ngữ Ả-rập, là ngôn ngữ của nước mắt, cũng như toàn bộ khái niệm “Jihad” (Thánh chiến) của tín đồ đạo Hồi (và

Massignon nói rõ rằng đó là hình thức anh hùng ca trong đạo Hồi mà Renan không thấy, không hiểu được) có tầm vóc trí tuệ quan trọng mà sứ mệnh là chiến tranh chống Thiên chúa giáo và Do Thái giáo như là kẻ thù 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, nó nằm trong chủ nghĩa thần bí, con đường đi tới ân huệ thiêng liêng, và sứ mạng trí thức chủ yếu của Massignon là nghiên cứu con đường đó. Tất nhiên, đặc trưng chủ yếu của chủ nghĩa thần bí là tính chủ quan, và khuynh hướng không có tính suy lí, thậm chí không thể lí giải được của nó là hướng tới cái độc đáo, riêng lẻ, trải nghiệm tức thời của sự tham gia vào cái thánh thiêng. Tất cả công trình nghiên cứu phi thường của Massignon về chủ nghĩa thần bí là một cố gắng nhằm mô tả hành trình của linh hồn thoát khỏi sự nhất trí trói buộc mà cộng đồng Hồi giáo chính thống (Sunna) áp đặt cho nó. Một người Iran theo thuyết thần bí thường liễu lĩnh hơn một người Ả-rập theo thuyết thần bí, một phần vì người Iran là người Aryan (danh xưng “Aryan” hay “Xêmit” của thế kỉ 19 rất hấp dẫn, lí thú đối với Massignon, giống như tính chính đáng của luận điểm của Schlegel về sự tương phản nhị nguyên giữa hai nhóm ngôn ngữ), một phần do người Iran đó đi tìm cái toàn mĩ-, theo Massignon người Ả-rập theo thuyết thần bí có xu hướng thiên về điều mà Waardenburg gọi là chủ nghĩa nhất nguyên, nhất thể [*testimonial monism*]. Nhân vật điển hình đối với Massignon là al-Hallaj, người tìm sự tự giải phóng cho mình ở bên ngoài cộng đồng chính thống bằng cách yêu cầu và cuối cùng đạt được việc bị đóng đinh trên Thánh giá, điều mà toàn bộ 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” [soif ontologique]. Thượng Đế hiện ra trước con người như một loại [hữu thể] vắng mặt, một sự từ chối hiện diện, tuy vậy ý thức quy phục ý chí của Thượng Đế của những người sùng tín đạo Hồi đã sản sinh ra nhận thức cuồng nhiệt về sự siêu việt của Thượng Đế và không khoan dung đối với bất cứ sự sùng bái thần tượng 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 lòng kính yêu nồng nhiệt đối với Thượng Đế như trong trường hợp những kẻ theo chủ nghĩa thần bí 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 và hiểu được, nhiều lần như vậy, hoặc thông qua chứng minh hoặc thông qua tình yêu huyền bí đối với Thượng Đế và, như Massignon đã viết trong một tiểu luận, đây chính là nội hàm “ý đồ” của Hồi giáo. Rõ ràng, Massignon có cảm tình với thiên hướng huyền nhiệm trong đạo Hồi, vừa do thiên hướng này gần gũi với bản chất của ông là một tín đồ sùng đạo cơ Đốc, vừa do tác dụng gây rối của xu hướng huyền nhiệm trong tín ngưỡng chính thống của Hồi giáo. Massignon hình dung đạo Hồi là một tôn giáo không ngừng gắn với sự từ chối, một tôn giáo xuất hiện muộn màng (so với các tôn giáo Abraham khác), có nhận thức tương đối căn cỗi về thế giới vật chất, có những cấu trúc phòng

thủ rộng lớn để chống lại sự “rối loạn tâm linh” theo kiểu al-Hallaj và những người theo chủ nghĩa thần bí Sufi khác, và đơn độc, với tư cách là tôn giáo “phương Đông” duy nhất còn tồn tại trong ba đơn thần giáo vĩ đại.

Tuy có một quan niệm rõ ràng rất nghiêm khắc về đạo Hồi, với “những điều đơn giản bất biến” [*invariant simples*] (đặc biệt đối với một đầu óc phong phú như Massignon), song ông không có sự thù địch sâu sắc đối với đạo Hồi. Trong khi đọc Massignon, điều dễ nhận ra đối với chúng ta là việc ông liên tục nhấn mạnh đến sự cần thiết phải đọc tổng hợp, và đó là một yêu cầu không ai có thể nghi ngờ được tính thành thực tuyệt đối của nó. Năm 1951, ông viết rằng Đông Phương luận của ông “không phải là chuyện ngoại lai kì lạ, không phải là từ bỏ châu Âu, mà là xếp ở ngang mức, ngang tầm các phương pháp nghiên cứu của chúng ta và các truyền thống đã trải của các nền văn minh cổ đại”. Áp dụng vào việc đọc văn bản tiếng Ả-rập hay Hồi giáo, loại Đông Phương luận này đưa ra những giải thích hết sức thông minh; 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 luận của ông, cần chú ý hai cụm từ: “phương pháp nghiên cứu của chúng ta” và “các truyền thống đã trải của các nền văn minh cổ đại”. Ông coi điều ông đã làm là tổng hợp hai định lượng khá đối nghịch, song chính sự thiếu cân xứng lạ lùng giữa hai thứ đó - chứ không phải bản thân sự đối lập giữa châu Âu với phương Đông - làm cho người ta thắc mắc. Massignon ngụ ý rằng bản chất sự khác biệt giữa Đông và Tây là khác biệt giữa hiện đại và truyền thống. Thực thế, trong các tác phẩm của ông về các vấn đề chính trị và đương đại (và đó chính là nơi mà

ta hầu như thấy ngay được các giới hạn trong phương pháp của ông), sự đối lập Đông-Tây hiện ra một cách hết sức kì lạ.

Ở mức độ tốt nhất, tầm nhìn của Massignon về xung đột Đông-Tây đã cho rằng phương Tây phải chịu trách nhiệm lớn về việc họ 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 tị nạn Palestine, 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 (Zionism), chống lại điều mà 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). Nhưng trong khuôn khổ tầm nhìn của ông thì phương Đông Hồi giáo chủ yếu thuộc thời đại cổ, còn phương Tây thuộc về thời hiện đại. Giống như Robertson Smith, Massignon coi người phương Đông không phải người hiện đại mà là người xêmit; lối xếp loại mang tính quy giản này đã không chế mạnh mẽ tư duy của ông. Ví dụ, năm 1960, ông và Jacques Berque, một đồng nghiệp tại Đại học Pháp, công bố tập đối thoại của họ về “người Ả-rập” trên tạp chí *Esprit*, trong đó họ dành rất nhiều thời gian tranh luận về việc liệu có phải cách tốt nhất để xem xét các vấn đề của người Ả-rập đương đại là nên đơn giản nói rằng cuộc tranh chấp Ả-rập-Israel về thực chất là vấn đề xêmit hay không. Berque đã chỉ trích một cách nhẹ nhàng và tìm cách “lôi kéo” Massignon chấp nhận khả năng rằng, cũng giống như phần còn lại của thế giới, người Ả-rập đã trải qua điều mà ông gọi là “biến đổi về nhân chủng” [anthropological variation].

Massignon lập tức bác bỏ khái niệm đó. Những cố gắng liên tục của ông nhằm tìm hiểu và trình bày về xung đột Palestine, tuy có tính nhân đạo sâu sắc, đã không bao giờ thoát khỏi cuộc tranh cãi giữa Isaac và Ishmael, hoặc khi ông nói 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 các 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 chiến tranh thế giới thứ nhất nên Massignon còn duy trì một sự không thiện cảm rõ rệt đối với Anh và chính sách của Anh; còn Lawrence và những người đồng quan điểm lai đại diện cho một chính sách quá phức tạp trong quan hệ với vua Faisal mà Massignon đã chống lại. Ông viết: “Tôi cùng với Faisal tìm cách thâm nhập vào ý thức của 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 trị. Người Pháp hiện đại hơn, họ buộc phải lấy từ phương Đông những gì họ đã mất về tính cách tinh thần, về các giá trị truyền thống, v.v. Tôi nghĩ rằng sự đầu tư của Massignon vào quan điểm đó thể hiện truyền thống trong toàn bộ thế kỷ 19 coi phương Đông là liệu pháp tốt cho phương Tây, một truyền thống đã được phản ánh sớm nhất, tuy mờ nhạt, trong tư duy của Quinet. Với Massignon, truyền thống đó được liên kết với lòng trắc ẩn của tín đồ Thiên Chúa giáo:

“Đối với người phương Đông, chúng ta nên vận dụng khoa học về lòng trắc ẩn, sự “tham gia” của nó ngay cả vào việc xây dựng ngôn ngữ và cấu trúc trí tuệ và tinh thần của họ, và thực sự chúng ta cần phải tham gia như vậy. Bởi vì, xét tới cùng, môn khoa học này sẽ minh chứng những chân lí mà cũng là của chúng ta, hoặc là những chân lí mà ta đã đánh mất và cần phải giành lại. Cuối cùng, bởi vì theo một ý nghĩa sâu xa, mọi sự vật đang tồn tại đều là tốt theo một cách 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 là vì bản thân họ nữa [en soi]”.

Tuy vậy, người phương Đông tự họ không thể 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 lí của họ; tín đồ đạo Hồi đã có “một lỗ hổng to lớn” bên trong bản thân họ; họ gần kề tình trạng vô chính phủ và tự sát. Do vậy, nghĩa vụ của nước Pháp là tự liên kết mình với nguyện vọng của tín đồ Hồi giáo, là bảo tồn nền văn hóa truyền thống của họ, quyền trị vì của các vương triều và di sản của các tín đồ.

Không có học giả nào, kể cả Massignon, có thể cưỡng lại áp lực của nước mình hoặc truyền thống học thuật trong đó họ 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 tinh luyện dần tư tưởng của các nhà Đông Phương luận khác của Pháp nhưng rồi vẫn lặp lại các tư tưởng ấy. Tuy vậy, cần công nhận rằng sự tinh luyện thêm đó, phong cách riêng đó, thiên tài cá nhân đó cuối cùng có thể vượt qua những

hạn chế chính trị vốn 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, ở một đẳng, các ý kiến của ông về phương Đông vẫn hoàn toàn mang tính truyền thống và Đông Phương luận, bất kể tính chất cá nhân và tính lập dị đáng chú ý của các ý kiến này. Theo ông, phương Đông Hồi giáo có tính tâm linh, xêmit, bộ lạc, cơ bản là đơn thần giáo, không Aryan: những tính từ đó giống như một danh mục miêu tả về nhân chủng học cuối thế kỷ 19. Trước mắt ông, những trải nghiệm tương đối thực tế của chiến tranh, 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 xét đến cùng là bị phi nhân hóa: họ là xêmit, châu Âu, phương Đông, 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 thứ ý nghĩa sâu sắc, ít nhất là đối với chính ông. Ở một đẳng khác, Massignon đã giành được một vị trí đặc biệt giữa các ý nghĩ cá nhân và các ý tưởng vô cùng chi tiết của thế giới học thuật. Một mặt, ông tái dựng và bảo vệ Hồi giáo chống lại châu Âu, mặt khác ông chống lại chính bản thân tính chất chính thống của Hồi giáo. Việc can thiệp này - nó đúng là vậy, can thiệp - vào phương Đông trên tư cách là người giúp cho phương Đông trở nên sinh động và người biện hộ cho phương Đông là biểu tượng cho việc ông chấp nhận sự khác biệt của phương Đông, cũng như những cố gắng của ông nhằm cải biến nó theo ý mình. Ý chí muốn thấu hiểu phương Đông đồng thời đại diện cho nó đều rất mạnh ở Massignon. Nhân vật al-Hallaj của ông thể hiện hoàn chỉnh cho ý chí đó. Mức độ quan trọng khác

thường mà Massignon dành cho al-Hallaj trước hết có nghĩa là ông quyết định nâng nhân vật đó vượt lên trên nền văn hóa của nó; thứ hai, việc al-Hallaj ngày càng trở thành đại diện cho một sự thách thức thường xuyên, thậm chí một điều gây bức bối cho các tín đồ Thiên chúa ở phương Tây vốn cho rằng đức tin không phải là (và có lẽ không thể là) sự tự hi sinh cực đoan như đối với những người theo phái Suti. 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 khắc phục và tránh né bằng cách sử dụng al-Hallaj.

Tuy vậy, chúng ta không nên nói ngay rằng công trình của Massignon có tính lệch lạc, hoặc nói rằng chỗ yếu lớn nhất của nó là đã trình bày sai lạc về đạo Hồi theo cách mà một tín đồ Hồi giáo “bình thường” hay “trung bình” có thể gán cho đạo Hồi. Chính một học giả đạo Hồi nổi tiếng đã nêu lên lập luận ủng hộ điểm thứ hai, tuy không nêu đích danh Massignon là người đã xúc phạm đạo Hồi. Dẫu người ta có thể nghiêng về phía đồng ý với các luận điểm như thế đến đâu - bởi vì, như sách này đã cố chứng minh, đạo Hồi về cơ bản đã bị phương Tây trình bày một cách sai lệch - song vấn đề thực sự là liệu người ta có thể có một cách tái hiện [representation] đúng như sự thật về bất cứ cái gì hay không, hay là liệu mọi cách tái hiện hay bất kì cách tái hiện nào - bởi chúng *đúng* là tái hiện, representation - cũng đều bị gán chặt đầu tiên là trong ngôn ngữ, sau đó là trong văn hóa, trong các thiết chế và trong môi trường chính trị của người tái hiện. Nếu khả năng thứ hai là đúng (và tôi tin như thế) thì chúng ta

phải sẵn sàng chấp nhận cái thực tế rằng mọi cách tái hiện đều tự thân nó [eo ipso] phải gắn bó, đan xen, cài chặt, ràng buộc với nhiều thứ khác nữa ngoài “sự thật”, cái sự thật mà vốn dĩ bản thân nó cũng chỉ là một sự tái hiện, về mặt phương pháp luận, điều này dẫn ta đến chỗ phải coi những sự tái hiện (hoặc tái hiện sai - hai thứ này chỉ khác nhau về mức độ) là nằm trong sân chơi chung dành sẵn cho chúng, [cái sân chơi ấy] không phải chỉ dựa trên một chủ đề chung tự thân nào đó, mà còn dựa trên một số nhân tố chung về lịch sử, truyền thống và không gian diễn ngôn. Bên trong cái lĩnh vực hay sân chơi ấy, mà không một học giả nào có thể đơn độc tạo ra được song từng học giả đều tiếp nhận và sau đó tìm thấy một chỗ cho riêng mình ở đấy, nhà nghiên cứu cá nhân đưa vào phần đóng góp của mình. Sự đóng góp đó, dẫu thiên tài xuất chúng đi chăng nữa, cũng chỉ là chiến lược sắp xếp bố trí lại tư liệu trong một lĩnh vực; thậm chí một học giả phát hiện ra một nguyên bản viết tay từng thất lạc cũng chỉ có thể đưa ra văn bản được “tìm thấy” đó 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 liên quan và sau đó thúc đẩy một tình trạng ổn định mới, giống như trên một diện tích mặt bằng đã có hai mươi chiếc la bàn, nếu đặt thêm chiếc thứ hai mươi một vào thì nó sẽ làm tất cả số đã có rung lên, nhưng rồi sau đó tất cả sẽ đi tới một hình thái thỏa hiệp mới.

Những cách tái hiện của Đông Phương luận trong nền văn hóa châu Âu tích lũy thành cái mà ta có thể gọi là sự nhất quán về diễn ngôn [discursive consistency], bao gồm không những lịch sử mà cả tư liệu (và các thiết chế) để tự chứng minh cho

mình. Như tôi đã nói về Renan, sự nhất quán đó là một hình thức về thực tiễn văn hóa, một hệ thống các cơ hội để phát biểu về phương Đông. Tôi không nói rằng hệ thống này trình bày [hay tái hiện] sai lệch về một số thực chất của phương Đông (và tôi không tin như thế). Điều tôi muốn nói là, với tính chất là cách tái hiện, nó thường 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 cách khác, các cách trình bày/tái hiện đều có mục đích, chúng có hiệu quả trong phần lớn thời gian, chúng thực hiện được một hay nhiều nhiệm vụ. Tái hiện [representation] tức là sắp xếp [formation], hoặc như Roland Barthes đã nói, mọi sự vận hành [operation] của ngôn ngữ đều là sự bóp méo, xuyên tạc [deformation]. Phương Đông trên tư cách một sự tái hiện ở phương Tây được định hình - hay bị bóp méo - do một sự nhạy cảm ngày càng khu biệt hơn đối với một vùng địa lí gọi là “phương Đông”. Các chuyên gia về vùng này làm việc về nó, có thể nói vậy, bởi vì sau một thời gian nghề nghiệp nhà Đông Phương luận của họ đòi hỏi họ phải trình bày cho xã hội của mình những hình ảnh về phương Đông, những kiến thức và phát hiện sâu sắc của mình về phương Đông, và, trong một mức độ rất lớn, nhà Đông Phương luận cung cấp cho xã hội mình những sự tái hiện về phương Đông mà (a) có dấu ấn riêng của mình; (b) minh họa quan điểm của mình về chuyện phương Đông có thể hoặc phải như thế nào; © tranh chấp một cách có ý thức với quan điểm của một người khác về phương Đông; (d) cung cấp một diễn ngôn Đông Phương luận với những gì có lẽ cần thiết nhất vào thời điểm đó; và (e) đáp ứng được một số yêu cầu về văn hóa, chuyên môn, dân tộc, chính trị và kinh tế của

thời đại. Điều rõ ràng là kiến thức tích cực, tuy không bao giờ vắng mặt, song hoàn toàn không có vai trò tuyệt đối. Nói đúng hơn, “kiến thức” - không bao giờ là kiến thức nguyên thô, không qua trung gian, hay đơn thuần khách quan - là những gì được phân phối và tái phân phối bởi năm thuộc tính nêu trên của cách tái hiện Đông Phương luận.

Theo cách nhìn đó thì Massignon không hẳn là một “thiên tài” được huyền thoại hóa, mà chủ yếu là một loại hệ thống sản sinh ra một số loại phát biểu, các phát biểu này được phổ biến thành rất nhiều hình thái diễn ngôn mà tất cả hợp lại làm thành hồ sơ lưu trữ hoặc tư liệu văn hóa của thời đại ông. Tôi không nghĩ rằng công nhận các điều trên tức là chúng ta phi nhân hóa Massignon hoặc là hạ thấp ông, coi ông chỉ như chịu sự chi phối của quyết định luận tầm thường. Ngược lại, trong nghĩa nào đó, chúng ta sẽ thấy một con người *rất* *đôi* người đã có được - đã có thể tự mình thủ đắc nhiều hơn - một năng lực văn hóa và sáng tạo mang một tầm vóc thiết chế hoặc siêu nhân: và đây chắc chắn là điều mà một con người bình thường cần có khát vọng đạt tới nếu 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, cho thấy phạm vi mà những tư tưởng của ông về phương Đông có thể vượt qua những hoàn cảnh mang tính tường thuật địa phương của một người Pháp và của xã hội Pháp. Phạm trù xêmit đó được nuôi dưỡng nhờ Đông Phương luận của Massignon, nhưng sức mạnh của nó lại bắt nguồn từ xu hướng muốn vượt ra ngoài các ranh giới của ngành

học thuật để bước vào lịch sử và nhân chủng học rộng lớn, nơi mà dường như nó có giá trị và sức mạnh nào đó.²

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, dẫn rằng giá trị của nó không phải không bị đặt nghi vấn trong cộng đồng những người chuyên nghiên cứu về phương Đông. Như tôi đã nói ở trên, sự thừa nhận của Gibb đối với thành quả của Massignon chứng tỏ rằng Gibb nhận thức rõ Massignon là một giải pháp thay thế cho công trình của bản thân Gibb (ngụ ý như vậy) và do đó cần đề cập đến Massignon. Cố nhiên, tôi đang quy cho bài điều văn của Gibb những ý nghĩ vốn chỉ là những vết tích chứ chưa phải những phát biểu thực sự, nhưng các vết tích ấy rõ ràng là rất quan trọng nếu giờ đây chúng ta coi sự nghiệp của Gibb như một vế đối có tác dụng đề cao sự nghiệp của Massignon. Thay mặt Viện Hàn lâm Anh, Albert Hourani viết một bài để tưởng nhớ Gibb (tôi đã nói tới bài đó nhiều lần). Bài đó đã tóm tắt rất hay về sự nghiệp của Gibb, các ý kiến chính của ông, tầm quan trọng của công việc nghiên cứu của ông. Về đánh giá của Hourani, tôi không có ý kiến gì khác. Nhưng ông đã bỏ sót một cái gì đó, dẫn 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 *Ngài Hamilton Gibb ở giữa Đông Phương luận và Lịch sử*³. Hourani có xu hướng coi Gibb là sản phẩm của những sự gặp gỡ cá nhân, ảnh hưởng cá nhân, v.v., trong khi Polk tuy hiểu biết chung về Gibb là kém tinh tế hơn Hourani nhiều nhưng lại coi Gibb là đỉnh cao của một truyền thống học thuật cụ thể, truyền thống mà chúng ta có thể gọi là sự đồng thuận hoặc hệ

hình nghiên cứu-học thuật [*academic-research consenses or paradigm*], tuy trong luận văn Polk không dùng thuật ngữ đó.

Được vay mượn một cách khá thô thiển từ Thomas Kuhn, ý tưởng đó rất xứng hợp với Gibb, người mà Hourani đã nhắc nhở chúng ta bằng nhiều cách rằng ông là một nhân vật rất có tính thiết chế. Mọi việc Gibb nói hay làm, từ buổi đầu ở London cho tới những năm giữa sự nghiệp ở Oxford, rồi những năm có nhiều ảnh hưởng trên tư cách là Giám đốc Trung tâm nghiên cứu Trung Đông của Đại học Harvard, đều mang dấu ấn rõ rệt của một bộ óc hoạt động dễ dàng và thoải mái trong các thiết chế lâu đời. Massignon là người tuyệt đối ngoài thiết chế, Gibb là người bên trong thiết chế. Dù sao, cả hai đều đạt tới đỉnh cao về uy tín và ảnh hưởng trong Đông Phương luận của Pháp và Anh-Mĩ. Đối với Gibb, phương Đông không phải là điểm gặp gỡ trực tiếp, mà là một thứ được người ta đọc về, nghiên cứu, viết về trong phạm vi các hội học thuật, trường đại học, các hội nghị 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, chứ không phải những tình bằng hữu có tính quyết định. Bởi vậy, Gibb là nhân vật triều đại trong khuôn khổ học thuật Đông Phương luận của Anh (sau đó là Mĩ), một học giả mà tác phẩm thể hiện một cách khá tự giác xu hướng dân tộc của một truyền thống học thuật nằm trong khuôn khổ trường đại học, các cơ sở nghiên cứu và các chính phủ.

Một bằng chứng chỉ rõ điều này 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 có nhan đề đầy ý nghĩa: *Cận Đông và các cường quốc*, trong đó ông ra sức giải thích sự cần thiết phải mở rộng các chương trình của Anh-Mĩ 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 các dân tộc Á-Phi hay Đông Âu tự đến với chúng ta mà 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”.

Những điều kiện về mối quan hệ mới đó sau này đã được nêu trong bài *Xem xét lại nghiên cứu khu vực*. Cần thấy rằng 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 mà có thể là ngoan cố, khó xử lí trong một thế giới hậu thuộc địa. Với một nhận thức đã thay đổi về tầm quan trọng của mình đối với cộng đồng Đại Tây Dương, nhà Đông Phương luận trở thành người hướng dẫn cho các nhà hoạch định chính sách, các nhà kinh doanh và một thể hệ học giả mới. Đối với cách nhìn sau này của Gibb, điều quan trọng không phải là công việc tích cực của nhà Đông Phương luận trên tư cách học giả (ví dụ loại học giả như Gibb thời trẻ khi ông nghiên cứu các cuộc xâm nhập của đạo Hồi vào Trung Á) mà là khả năng thích nghi của việc nghiên cứu để sử dụng trong công việc nhà nước. Hourani đã viết rất hay như sau:

“... Gibb thấy rõ rằng, các chính phủ và các nhóm tinh hoa hiện đại đã hành động mà không hiểu hoặc bác bỏ các truyền thống sinh hoạt xã hội và đạo đức của chính họ, và các thất bại của họ bắt nguồn từ đó. Từ nay trở đi, những cố gắng chủ yếu của ông hướng vào việc nghiên cứu kĩ quá khứ để làm sáng tỏ bản chất đặc dị của xã hội Hồi giáo cùng những tín ngưỡng và văn hóa nằm ở trung tâm xã hội đó. Ngay về vấn đề này ông cũng có xu hướng là trước hết phải nhìn nó chủ yếu về mặt chính trị”.

Nhưng, không thể có tầm nhìn đó nếu Gibb trước đó không chuẩn bị rất kĩ càng, chính đó là nơi chúng ta trước hết phải tìm ngõ hầu hiểu được ý tưởng của ông. Một trong những người Gibb chịu ảnh hưởng sớm nhất là Duncan MacDonald; rõ ràng chính từ tác phẩm của người này mà Gibb đã rút ra quan điểm cho rằng đạo Hồi là một hệ lối sống nhất quán, hệ thống đó trở nên nhất quán chủ yếu không phải do những người theo lối sống đó mà chủ yếu do một hệ học thuyết, một phương pháp hành giáo, tư tưởng về trật tự, mà trong đó mọi người theo Hồi giáo đều tham dự. 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 hiểu rõ được cái sức mạnh đột khởi của đạo Hồi để có thể hiểu được trải nghiệm của tín đồ đạo Hồi, chứ không phải là ngược lại.

Đối với MacDonald và sau đó là đối với Gibb, những khó khăn về nhận thức luận và phương pháp luận về “Hồi giáo” trên tư cách là đối tượng (về vấn đề này người ta có thể đưa ra những phát biểu rộng, hết sức chung chung) chưa bao giờ được giải

quyết, về phần mình MacDonald tin rằng trong đạo Hồi người ta có thể nhận thức được những khía cạnh thuộc một sự trừu tượng hóa còn đáng sợ hơn, tâm thức phương Đông. Toàn bộ chương mở đầu của cuốn sách có ảnh hưởng lớn nhất của MacDonald (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 tranh cãi được về phương Đông hay tâm trí phương Đông. Đầu tiên ông nói: “Rõ ràng là tôi nghĩ và chấp nhận rằng quan niệm về Cái không thấy được [hay Điều bất khả tri, *Unseen*] là gần gũi và có thực hơn nhiều đối với phương Đông hơn là đối với người phương Tây”, “Những nhân tố lớn gây ra 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 khác rộng lớn không kém 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 khía cạnh khác của khó khăn đó - mà sau này Gibb coi là do sự thiếu vắng hình thức trong văn chương Ả-rập và do người Hồi giáo rời rạc về thực tại - là “sự khác biệt ở người phương Đông căn bản không phải là sự sùng đạo mà là sự thiếu ý thức về pháp luật”. Đối với người phương Đông, không có trật tự tự nhiên bất động. Nếu một thực tế như vậy dường như không phải là nguyên nhân của những thành quả lớn lao trong khoa học Hồi giáo mà khoa học hiện đại của phương Tây dựa vào một phần khá lớn thì về điều đó MacDonald lại im lặng, ông nói tiếp: “Rõ ràng là bất cứ chuyện gì cũng 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”. Một sự kiện đặc biệt - cụ thể là sự ra đời về lịch sử và địa lí của đơn thần giáo ở phương Đông - đã trở thành cả một lí luận về sự khác nhau giữa Đông và Tây trong lập luận của MacDonald, điều đó cho thấy mức độ dân thân của MacDonald đối với “Đông Phương luận”. Sau đây là ý kiến tóm tắt của ông:

“Như vậy, không có khả năng nhìn cuộc sống một cách vững chắc và toàn diện, không có khả năng hiểu rằng một lí thuyết về đời sống cần phải bao quát được mọi thực kiện, và trước sau như một bị một ý tưởng duy nhất thúc đẩy lao vào hành động và mù quáng không thấy mọi điều khác: Tôi tin rằng sự khác nhau giữa phương Đông và phương Tây chính là ở đó”.

Cổ 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 MacDonald và Gibb, tự giác đi vào một nghề nghiệp gọi là Đông Phương luận đều đã làm điều đó trên cơ sở một quyết định: rằng phương Đông là phương Đông, phương Đông là khác, v.v. Do đó, mọi sự đi sâu, sàng lọc, tinh tế hóa rồi sau đó phát biểu trong lĩnh vực này đều sẽ duy trì và kéo dài cái quyết định khoanh gọn và kiểm chế phương Đông. Không có ý gì là mỉa mai trong quan niệm của MacDonald (hoặc Gibb) cho rằng phương Đông có khả năng bị một ý tưởng duy nhất thúc đẩy lao vào hành động; nhưng cả hai đều có vẻ không nhận thức

được cái mức độ mà Đông Phương luận bị hốt hoảng do sự thúc đẩy của một ý kiến duy nhất về sự khác biệt của phương Đông. Và cả hai ông đều không quan tâm đến việc những tên gọi vơ đũa cả nắm như “đạo Hồi” hay “phương Đông” đang được dùng làm danh từ riêng, kèm theo những tính từ, động từ cứ như là nhằm chỉ những con người [cụ thể] chứ không phải nói về những ý niệm thuần túy kiểu Plato.

Do đó, không phải ngẫu nhiên mà 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 [một bên là] “đạo Hồi” như một thực thể phương Đông bao trùm, hấp dẫn và [một bên là] thực tiễn trải nghiệm hằng ngày của con người. 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 sự rắc rối tương đối tầm thường (theo ông) mà vào chủ nghĩa dân tộc, đấu tranh giai cấp, những trải nghiệm cá nhân như 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 được 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 của nó, con đường tương lai có thể có của nó. Trong nhiệm vụ đó, ông chủ trương rằng các vùng riêng rẽ và rõ ràng khác nhau của thế giới Hồi giáo sẽ không phải là sự bác bỏ tính thống nhất của đạo Hồi mà là những tấm gương cho tính thống nhất đó. Bản thân Gibb đề xuất rằng một phần giới thiệu có tính định nghĩa về đạo Hồi; sau đó, trong phần kết luận, ông cố gắng phát biểu về thực trạng và

tương lai thật sự của đạo Hồi. Giống như MacDonald, dường như Gibb hoàn toàn thỏa mãn đối với ý tưởng về một phương Đông nhất thể [thống nhất thành một khối, *monolithic*] mà hoàn cảnh tồn tại không thể dễ dàng bị giản lược thành một chủng tộc hoặc một lý thuyết về chủng tộc; qua việc cương quyết phủ nhận giá trị của sự khái quát hóa về chủng tộc, Gibb đã vượt lên trên những gì đáng chê trách nhất của các thể hệ Đông Phương luận trước đây. Gibb có một quan điểm rộng lượng và đồng cảm tương ứng về tính phổ quát và bao dung của Hồi giáo trong việc cho phép các cộng đồng dân tộc và tôn giáo khác nhau chung sống hòa bình, dân chủ dưới quyền lực tuyệt đối của đạo Hồi. Tuy nhiên, Gibb đã có một tiên đoán nghiêm khắc cho rằng, trong các cộng đồng dân tộc 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.

Tuy vậy, lập luận trung tâm của Gibb là: có lẽ vì xét đến kì cùng, đạo Hồi thể hiện mối quan tâm duy 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, cũng là cộng đồng các tín đồ, cũng là đời sống, sự thống nhất, tính có thể hiểu được [*intelligibility*] và các giá trị. Đạo Hồi còn là pháp luật và trật tự, bất kể các hoạt động phá rối chẳng hạn hay ho gì của những người tiến hành thánh chiến. Hết trang này đến trang khác trong cuốn Hồi giáo sẽ đi về đâu? Gibb nói rằng các ngân hàng thương mại mới ở Ai Cập, Syria là những thực thể của đạo Hồi hoặc là sáng kiến của đạo Hồi; trường học và tỉ lệ biết chữ ngày

càng tăng cũng là thực tế Hồi giáo, cũng 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 “chất độc” của nó. Lịch sử của đạo Hồi hiện đại có thể sẽ dễ hiểu hơn nếu xét tới việc nó chống lại chủ nghĩa thực dân cả về mặt chính trị lẫn phi chính trị; nhưng Gibb 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.

Theo Gibb, “đạo Hồi” là một loại thượng tầng kiến trúc bị đe dọa bởi cả chính trị (chủ nghĩa dân tộc..., Tây phương hóa) lẫn các mưu toan nguy hiểm của một số tín đồ 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 được sử dụng để tô màu cho giọng văn của Gibb ra sao, đến mức làm cho người ta cảm thấy khó chịu trước sức ép phổ biến và thường xuyên hướng vào “Hồi giáo”:

“Đạo Hồi, trên tư cách một tôn giáo, đã mất rất ít sức mạnh của mình, nhưng trên tư cách một trọng tài của đời sống xã hội (trong thế giới hiện đại) thì nó 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 huấn dụ xã hội của nó song dấu vết vẫn thâm nhập được vào đạo Hồi. Nói một cách đơn giản nhất, tình hình là như sau: cho đến gần đây, công dân Hồi giáo và người vun trồng Hồi giáo bình thường vốn dĩ không có quyền lợi chính trị hay chức năng chính trị gì, không được tiếp xúc với sách báo nào ngoài sách báo tôn giáo, không có lễ hội

và sinh hoạt cộng đồng nào trừ những gì liên quan đến tôn giáo, và người đó thấy ít hay không thấy gì về thế giới bên ngoài, trừ phi thông qua lăng kính tôn giáo. Đối với tín đồ đó, tôn giáo nghĩa là tất cả. Tuy vậy, ngày nay, nhất là ở các nước tiên tiến, diện quan tâm của những người đó đã được mở rộng và hoạt động của họ không còn bị tôn giáo hạn chế. Họ thấy và có những câu hỏi về chính trị, họ tự đọc hoặc được người khác đọc cho nghe, hàng loạt bài viết về mọi loại chủ đề mà 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 là dựa vào các nguyên tắc hoàn toàn khác... (đoạn in nghiêng là để nhấn mạnh thêm)”.

Phải 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 con người, cường điệu là điều độc đáo của Đông Phương luận. Đối với người phương Tây, bản thân cuộc sống - chính trị, văn học, nghị lực, hoạt động, phát triển - 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, lại 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, những gì đang xảy ra hiện nay giữa châu Âu và đạo Hồi là sự tái hội nhập của văn minh phương Tây đã bị chia cắt một cách giả tạo trong thời Phục hưng và giờ đây đang tái khẳng định sự thống nhất của mình với sức mạnh áp đảo”.

Massignon đã không che giấu sự suy đoán siêu hình của mình; còn Gibb thì nêu những nhận xét vốn tựa hồ như là những hiểu biết khách quan (một phạm trù mà ông thấy Massignon không có). Tuy nhiên, đối chiếu với gần như bất cứ tiêu chuẩn nào, hầu hết các tác phẩm chung chung của Gibb về đạo Hồi đều có tính siêu hình, không chỉ vì ông dùng những khái quát trừu tượng như “Hồi giáo” làm như chúng có ý nghĩa rõ ràng, riêng biệt, mà còn vì ông không bao giờ nêu rõ rằng cái “đạo Hồi” của ông đã diễn ra tại nơi nào và thời điểm cụ thể nào. Một mặt, nói theo MacDonald, 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 nói rõ hơn một chút về tình hình “bên trong-bên ngoài” đó: phương Tây chỉ thu nhận từ đạo Hồi những yếu tố phi khoa học mà vốn dĩ chính nó đã thu nhận từ phương Tây, còn về việc phương Tây vay mượn rất nhiều từ khoa học Hồi giáo thì phương Tây nói là họ chỉ áp dụng quy luật làm cho “khoa học tự nhiên và công nghệ... được truyền bá một cách vô tận”. Kết quả của cách nói đó là 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 chẳng qua chỉ là 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 phạm vi các cấu trúc siêu hình đó, và quả vậy, hai tác phẩm quan trọng ông viết trong những năm 1940 là *Các xu hướng hiện đại trong đạo Hồi* và *Học thuyết Mohammed: một điều tra lịch sử*, đã cụ thể

hóa rất nhiều vấn đề. 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 và sự gán bó 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 Mohammed hơn là từ Hồi giáo (bởi vì ông nói rằng đạo Hồi thực ra 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 đáng lưu ý là các lời khẳng định này về đạo Hồi không dựa trên những bằng chứng 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 coi mình là 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 tự đặt mình, trên tư cách một học giả, vào trong các mâu thuẫn mà tự ông nhận thức được, vào thời điểm mà trong “đạo Hồi” “có sự rạn nứt [dislocation] nhất định không thể hiện ra giữa quá trình hướng ngoại ở bề ngoài và thực tế bên trong”.

Như vậy nhà Đông Phương luận này coi mình có trách nhiệm diễn đạt sự trật khớp đó và do vậy nói lên sự thật về đạo Hồi, cái sự thật mà bản thân đạo Hồi không thể diễn đạt được bởi vì, theo định nghĩa [của phương Tây], những mâu thuẫn của đạo Hồi ngăn không cho nó có khả năng tự nhận thức mình. Phần lớn những phát biểu chung của Gibb về đạo Hồi lại cung cấp cho nó những quan niệm mà tôn giáo hay nền văn hóa ấy, một lần

theo định nghĩa của chính Gibb, không thể hiểu và nắm vững được: “Triết học phương Đông chưa bao giờ thấu hiểu được tư tưởng cơ bản về công bằng trong Triết học Hi Lạp”. Nói chung, các xã hội phương Đông, “trái với hầu hết các xã hội phương Tây, 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 lí tưởng”. Điểm yếu nội tại cơ bản của đạo Hồi là đã “làm tan vỡ sự liên kết giữa trật tự tôn giáo và các tầng lớp trên và tầng lớp trung lưu”. 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 sự rạn nứt bên ngoài, sự thiếu khuyết và những đứt đoạn giữa bản thân đạo Hồi và thế giới. Như vậy, ông nói rằng Hồi giáo hiện đại là kết quả của việc một tôn giáo cổ điển tiếp xúc một cách không đồng thời [lệch thời, *disynchronously* với các tư tưởng lãng mạn phương Tây. Để phản ứng lại cuộc tấn công đó, Hồi giáo đã xây dựng một trường phái các nhà hiện đại hóa mà tư tưởng của họ ở khắp nơi đều bộc lộ nỗi vô vọng, những tư tưởng không phù hợp với thế giới hiện đại: chủ nghĩa Mahdi, chủ nghĩa dân tộc, một vương triều Hồi giáo được tái sinh. Song phản ứng có tính bảo thủ của Hồi giáo đối với chủ nghĩa hiện đại cũng không phù hợp với hiện đại, bởi nó đã sản sinh ra xu hướng chống đối ngoan cố theo kiểu Luddi⁴. Như vậy, câu hỏi được đặt ra là: cuối cùng, Hồi giáo là gì nếu nó không thể khắc phục được sự trục trặc, rạn nứt trong nội bộ cũng như không xử lí được một cách thỏa đáng 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 quan 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, những văn từ để tự biện minh về mặt xã hội của nó. Chính ở đây có sự rạn nứt, có sự bất mãn của một tỉ 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 vĩnh cửu ngăn giữa những đòi hỏi của nó với ý chí và sự hấp dẫn của nó với trí tuệ của các tín đồ. Đối với đại đa số tín đồ Hồi giáo thì chưa có sự rạn nứt, điều này biện minh cho việc các thầy tu khước từ không chịu mau mắn 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 trì hoãn vô thời hạn 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 cho đến nay chưa giải quyết được: vấn đề định hình lại các nguyên tắc cơ bản của đạo Hồi theo cách sao cho không ảnh hưởng xấu đến các nhân tố thiết yếu của nó.”

Phần cuối của đoạn trích này khá quen thuộc; nó gợi ý cho ta thấy khả năng truyền thống của Đông Phương luận về xây dựng và tái định hình phương Đông, vì phương Đông không có khả

năng tự làm việc đó. Như vậy, một phần nào đó đạo Hồi của Gibb tồn tại trước cái đạo Hồi vốn được thực hành, nghiên cứu hay được truyền bá trên thực tế ở phương Đông. Tuy nhiên, cái đạo Hồi triển vọng đó không phải là một hư cấu của nhà Đông Phương luận, xuất phát từ những ý tưởng của ông ta, mà là dựa trên một “đạo Hồi” mà - vì nó không tồn tại thực sự - có tính hấp dẫn đối với toàn bộ cộng đồng tín đồ đạo Hồi. Lí do để cho cái “đạo Hồi” ấy có thể tồn tại trong một công thức đạo Hồi ít nhiều thuộc thì tương lai của nhà Đông Phương luận là vì ở phương Đông đạo Hồi đã bị tiếm đoạt, xuyên tạc, bôi nhọ do ngôn ngữ của các tầng lớp tìm cách khống chế tâm trí của cả cộng đồng. Chừng nào sự hấp dẫn của nó còn lặng lẽ thì đạo Hồi còn an toàn; nhưng ngay khi các tầng lớp có tư tưởng cải cách đảm nhiệm vai trò (hợp pháp) là tái dựng học thuyết đạo Hồi để nó có thể đi vào hiện đại thì rồi ren sẽ bắt đầu. Và tất nhiên, rồi ren đó tức là sự rạn nứt.

Trong tác phẩm của Gibb, sự rạn nứt là một điều gì đó hệ trọng hơn nhiều so với một khó khăn trí tuệ trong bản thân đạo Hồi mà mọi người đều biết. Tôi nghĩ rằng khái niệm đó chỉ rõ chính sự đặc quyền, chính mảnh đất các nhà Đông Phương luận tự đặt mình vào để viết về đạo Hồi, soạn thảo luật cho đạo Hồi và tái định hình đạo Hồi. Sự rạn nứt này hoàn toàn không phải một phát hiện tình cờ của Gibb mà là một hành lang nhận thức luận để đi vào chủ đề của ông, và do đó trở thành cái bực quan sát mà đứng trên đó ông có thể điều nghiên đạo Hồi, trong tất cả công trình của ông và trong mỗi một vị trí có ảnh hưởng mà ông đảm nhiệm. Giữa sự hấp dẫn lặng lẽ của đạo Hồi đối với cộng đồng nhất thể các tín đồ chính thống và toàn bộ những phát

ngôn thuần túy ngoài miệng về Hồi giáo của các nhóm hoạt động chính trị đi sai đường, đám tu sĩ tuyệt vọng và các nhà cải cách cơ hội chủ nghĩa: chính ở đó Gibb đã đứng, đã viết, đã làm công việc tái định hình, ông viết những gì mà đạo Hồi không thể nói được hoặc những gì đám tăng lữ đạo Hồi không nói. Theo ý nghĩa nào đó, những điều Gibb viết đã đi trước đạo Hồi về mặt thời gian, vì ông cho rằng vào một thời điểm nào đó trong tương lai đạo Hồi sẽ có thể nói lên những gì hiện nay nó chưa nói được. Tuy nhiên, theo một nghĩa quan trọng hơn, những điều Gibb viết về đạo Hồi có niên đại sớm hơn bản thân đạo ấy trên tư cách một tập hợp nhất quán các tín ngưỡng “sống động”, bởi vì các bài viết của ông đã nắm được “đạo Hồi” trên tư cách một lời hiệu triệu thâm lặng đối với các tín đồ trước cả khi đạo Hồi [trên thực tế], tín ngưỡng của họ, trở thành một vấn đề tranh cãi, thực hành hay luận chiến thế tục.

Mâu thuẫn trong tác phẩm của Gibb - bởi nó đúng là mâu thuẫn một khi nói về “Hồi giáo” không như những gì đám tăng lữ Hồi giáo nói trên thực tế và cũng khác với những gì tín đồ bình thường sẽ nói nếu họ có thể nói - được giảm nhẹ một phần do thái độ siêu hình chi phối tác phẩm của ông và trên thực tế là cả toàn bộ lịch sử Đông Phương luận hiện đại mà ông đã thừa hưởng, thông qua các vị thầy như MacDonald. Phương Đông và Hồi giáo có một loại vị thế siêu thực, bị quy giản thành hiện tượng luận khiến không ai có thể với tới 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 chứng về phương Đông chỉ đáng tin sau khi nó đã qua tay nhà Đông Phương luận và được họ củng cố bằng

ngọn lửa tinh luyện của tác phẩm Đông Phương luận. Tác phẩm của Gibb tự xưng là thể hiện đạo Hồi (hay chủ nghĩa Mohammedan) đúng như nó là hoặc nó có thể là. Bằng siêu hình học, và chỉ có bằng siêu hình học, thì thực chất và tiềm năng mới được hòa trộn làm một. Và chỉ có thái độ siêu hình mới có thể sản sinh ra được những văn bản nổi tiếng của Gibb như *Cơ cấu trong tư duy tôn giáo của đạo Hồi* hay *Diễn giải lịch sử đạo Hồi* mà không bị vướng bận bởi sự khác biệt giữa kiến thức chủ quan và khách quan như Gibb đã chỉ ra khi phê phán Massignon. Ông đã phát biểu về “đạo Hồi” với sự tin tưởng, bình tĩnh thật trang trọng. Không hề có rạn nứt, đứt đoạn giữa trang viết của Gibb với hiện tượng mà ông miêu tả, vì theo Gibb, mỗi thứ nói trên đều có thể quy đồng mẫu số với thứ kia. Như vậy, “đạo Hồi” và sự mô tả của Gibb về nó có cái vẻ minh bạch đầy điềm tĩnh, mang tính thuyết ngôn mà điểm chung là các trang viết có hệ thống của vị học giả người Anh.

Tôi đánh giá cao hình thức trang viết của nhà Đông Phương luận với tư cách là ấn phẩm, cũng như cái kiểu mẫu người ta có ý định dùng cho trang viết ấy. Trong sách này tôi đã nói về cuốn bách khoa từ điển xếp theo thứ tự bảng chữ cái của d’Herbelot, những trang khổ rộng của cuốn *Mô tả Ai Cập*, sách ghi chép kiểu phòng thí nghiệm-bảo tàng của Renan, các tỉnh lược và các đoạn kể ngắn trong cuốn *Những người Ai Cập hiện đại* của Lane, những đoạn trích về nhân loại học của Sacy, v.v. Những trang đó là các dấu hiệu về một phương Đông nào đó, và về một nhà Đông Phương luận nào đó, được trình bày cho độc giả. Các trang này viết có một thứ trật tự mà nhờ đó độc giả có thể hiểu và nắm được không chỉ “phương Đông” mà cả bản thân nhà Đông

Phương luận trên tư cách là chuyên gia diễn giải, thông dịch, trình bày, nhân vật, người trung gian, người tái hiện (và đại diện). Một cách xuất sắc, Gibb và Massignon đã cho ra những trang viết tóm tắt lịch sử các trước tác Đông Phương luận ở phương Tây như lịch sử đó đã được thể hiện trong một phong cách chung đa dạng 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 phương Đông; những sự thái quá của phương Đông; các thư mục từ điển phương Đông; những xêri phương Đông; những ví dụ, minh họa và truyện kể về phương Đông: tất cả những thứ đó ở Gibb và Massignon đều bị phụ thuộc vào thứ uy quyền văn xuôi tuyến tính của phân tích diễn ngôn được trình bày trong tiểu luận, bài viết ngắn, tác phẩm học thuật. Từ cuối chiến tranh thế giới thứ nhất tới đầu những năm 1960, ba hình thức chính của Đông Phương luận đã được cải biến triệt để: bách khoa toàn thư, văn tuyển, ghi chép cá nhân. Uy quyền của ba loại ấy đã được tái phân phối, bị phân tán hoặc bị làm cho tan biến: được giao lại cho một ủy ban chuyên gia (*Bách khoa toàn thư Hồi giáo*; *Lịch sử đạo Hồi của Đại học Cambridge*), giao cho một nhóm thấp hơn (hướng dẫn sơ bộ về ngôn ngữ, vốn không nhằm đào tạo cán bộ ngoại giao như cuốn *Tuyển tập Văn* của Sacy, mà nhằm giúp cho các nhà nghiên cứu xã hội học, kinh tế học hay lịch sử); cho đến sự chuyển thành các phát hiện giật gân (bàn về các nhân vật hoặc chính phủ nhiều hơn là về kiến thức, Lawrence là ví dụ rõ rệt của thể loại này). Gibb, với lối hành văn phóng túng một cách ngấm ngấm nhưng trong sâu xa lại rất trình tự chỉnh chu; Massignon, với sự nhạy cảm của một nghệ sĩ, kể cho rằng không có tham chiếu nào là ngông cuồng quá đáng

chừng nào nó chịu sự chi phối của một năng khiếu diễn giải đầy lập dị. Hai học giả đó đã cơ bản kéo dài *quyền lực chung* của Đông Phương luận châu Âu càng lâu càng tốt. Tiếp sau họ đã có một thực tiễn mới: phong cách chuyên ngành mới mà nói chung là của Anh-Mĩ, hay nói hẹp hơn là ngành khoa học xã hội của Mĩ, trong đó Đông Phương luận cũ đã được chia thành nhiều bộ phận; tuy vậy, tất cả vẫn phục vụ các giáo điều Đông Phương luận truyền thống.

IV

GIAI ĐOẠN GẦN ĐÂY NHẤT

 ể từ Chiến tranh thế giới 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 cả thế giới học thuật, giới hoạch định chính sách, giới kinh doanh Mỹ 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, để quốc Mỹ đã thay thế họ. Giờ đây, một mạng lưới rộng rãi các quyền lợi đã nối liền toàn bộ thế giới thuộc địa cũ với nước Mỹ, cũng như sự sinh sôi nảy nở nhiều tiểu ngành học thuật đã làm chia năm xẻ bảy (nhưng đồng thời vẫn gắn với) các ngành ngữ văn và nghiên cứu vốn dĩ có cơ sở tại châu Âu như Đông Phương luận. Các chuyên gia khu vực, như họ thường được gọi hiện nay, tranh nhau mang kiến thức chuyên môn về khu vực của mình ra phục vụ chính quyền, giới kinh doanh hoặc cả hai. Khối lượng kiến thức đồ sộ, gần như đã trở thành vật chất được lưu giữ trong các tập đại thành Đông Phương luận của châu Âu hiện đại, ví dụ như tập ghi chép của Jules Mohl trong thế kỉ 19 đã được giải phóng và công bố dưới những hình thức mới. Hiện nay, trong nền văn hóa đang lan tràn vô số cách tái hiện đa tạp, lai ghép về phương Đông. Nhật Bản, Đông Dương, Trung Quốc, Ấn Độ, Pakistan: những cách tái

hiện [hay trình bày] về những nước đó đã và đang tiếp tục có tiếng vang rộng khắp, và được thảo luận ở nhiều nơi, vì nhiều lí do hiển nhiên. Hồi giáo và người Ả-rập cũng được tái hiện theo những cách riêng, và ở đây chúng ta sẽ xem xét những cách tái hiện đó, chúng dai dẳng, tản mạn - nhưng nhất quán mạnh mẽ về mặt ý hệ -, một đối tượng ít được bàn đến hơn nhiều, và ở Hoa Kỳ, Đông Phương luận truyền thống của châu Âu chi phối hoàn toàn về vấn đề này.

1. Hình ảnh phổ thông và những cách tái hiện của khoa học xã hội.

Đây là một số ví dụ về việc người Ả-rập đã được tái hiện như thế nào. Hãy chú ý đến việc “người Ả-rập” có vẻ nhanh chóng thích nghi với những sự cải biến và quy giản liên tục - tất cả đều thiếu khách quan - đối với họ ra sao. Trang phục cho buổi gặp mặt lần thứ mười của sinh viên Đại học Princeton năm 1967 đã được người ta vẽ sẵn từ trước khi xảy ra cuộc chiến tranh tháng sáu. Đó là trang phục Ả-rập (sẽ là sai nếu nói đó chỉ là y phục đại để hao hao như y phục người Ả-rập), gồm: áo thụng, mũ chum, xăng đan. Ngay sau khi nổ ra chiến tranh Ả-rập-Israel tháng 6/1967, người ta thấy rõ kiểu y phục Ả-rập sẽ gây khó xử, nên bèn ra lệnh thay đổi kế hoạch buổi họp mặt đó. Tuy vẫn mặc kiểu y phục đã định, song những người tham dự buổi họp mặt sẽ diễu hành với hai tay giơ lên đầu, cách thể hiện của kẻ bại trận đầy tuyệt vọng. Người Ả-rập đã trở thành như thế. Hình ảnh sáo cũ, sơ sài trước đây về người Ả-rập như một người du mục cười lạc đà nay đã chuyển thành bức tranh biếm họa được mọi người chấp

nhận thể hiện sự bất lực và dễ dàng bị đánh bại: toàn bộ cái phạm vi dành cho người Ả-rập chỉ có chừng đó thôi.⁵

Thế nhưng sau cuộc chiến tranh năm 1973, hình ảnh người Ả-rập xuất hiện khắp nơi như một cái gì đó có tính đe dọa nhiều hơn. Những tranh biếm họa miêu tả một tiểu vương Ả-rập đứng sau một máy bơm xăng vòi dốc ngược lên trời. Tuy nhiên, những người Ả-rập này rõ ràng là người “Xêmit”: mũi khoằm, có râu, vẻ-mặt toát ra sự đắc thắng hiểm ác, rõ ràng nhắc nhở dư luận (chủ yếu những người không phải xêmit) rằng người “Xêmit” là nguồn gốc mọi rối ren “của chúng ta”, và trong trường hợp này đó chủ yếu là chuyện thiếu xăng dầu. Tư tưởng phổ biến chống người xêmit đã chuyển từ đối tượng Do Thái sang người Ả-rập, một sự chuyển đổi êm thấm bởi vì nhân vật về căn bản giống nhau.

Như vậy, nếu người Ả-rập giành được đủ sự quan tâm trên báo chí thì đó là với tư cách một giá trị tiêu cực. Người Ả-rập được coi như kẻ phá hoại sự tồn tại của Israel và phương Tây; hoặc người Ả-rập là một trở ngại không thể khắc phục được đối với việc tạo dựng nước Israel năm 1948 - chỉ là cách thể hiện khác của một quan điểm tương tự. Nếu người Ả-rập này có một lịch sử thì đó một phần là cái lịch sử được truyền thống Đông Phương luận và sau đó là truyền thống bành trướng Do Thái gán cho hắn (hoặc lấy đi của hắn - sự khác nhau này 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 đang chờ đợi nở hoa; cư dân ở đó được coi là những dân du mục chẳng đáng kể gì, không thực sự có quyền gì về vùng đất đó và do đó không phải là một thực thể văn hóa hay dân tộc. Như vậy, hiện

nay 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 vào cái bóng đó bất cứ sự ngờ vực âm ỉ, có tính truyền thống nào mà người châu Âu cảm thấy đối với người phương Đông. Bởi vì, người Do Thái châu Âu trước thời kì phát xít đã bị phân đôi: cái mà ta có bây giờ là một anh hùng Do Thái được xây dựng từ một sự sùng bái được tái cấu trúc đối với nhà Đông Phương luận phiêu lưu đi tiên phong (Burton, Lane, Renan) và cái bóng rón rén, đáng sợ, bí hiểm của người hùng Do Thái ấy là người Arập phương Đông. Bị cô lập khỏi mọi thứ, trừ quá khứ do cuộc bút chiến Đông Phương luận đã tạo ra cho nó, người Arập bị cột chặt vào một vận mệnh ràng buộc anh ta, buộc anh ta phải có một loạt phản ứng mà rồi sẽ định kì bị trừng phạt nghiêm khắc bởi cái mà bà Barbara Tuchman gọi bằng cái danh xưng thần học “lưỡi gươm chớp nhoáng kinh khủng của Israel”.

Ngoài việc chống chủ nghĩa bành trướng Do Thái, người Arập còn là một kẻ cung cấp xăng dầu. Đây là thêm đặc điểm tiêu cực nữa, vì hầu hết các tường thuật về dầu hỏa của Arập đã coi cuộc tẩy chay dầu hỏa năm 1973-1974 của người Arập (chủ yếu có lợi cho các công ti dầu hỏa phương Tây và một nhóm nhỏ giới tinh hoa Arập) đồng nghĩa với luận điểm nói rằng người Arập không có bất cứ tư cách đạo lí nào để sở hữu một trữ lượng dầu 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 có quyền đe dọa thế giới đã phát triển (tự do, dân chủ, có đạo đức). Những câu hỏi như vậy thường hay dẫn

đến gợi ý là 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. Người Arập xuất hiện như một kẻ hiếu dâm đòi bại, có khả năng tiến hành các âm mưu quỷ quyệt khôn ngoan chủ yếu có tính bạo dâm, phản phúc, thấp hèn. Người Arập buôn nô lệ, cười lạc đà, là kẻ dối tiền, tên côn đồ lưu manh mặc quần áo sắc sỡ: đó là những nhân vật Arập truyền thống trong phim ảnh. Người ta thường thấy trên phim ảnh những người lãnh đạo Arập (cầm đầu bọn trộm cướp, bọn phiến loạn “bản xứ”) có những lời lẽ hằn học với người hùng và cô gái tóc vàng phương Tây bị bắt (cả hai đều khỏe mạnh về thể chất và tinh thần): Các nhà lãnh đạo đó nói với vẻ đầy đắc thắng: “Người của tao sẽ giết chúng mày, nhưng trước hết chúng nó muốn khoái lạc đã!”... Đó là kiểu hạ nhục của vị tiểu vương Arập do Valentino thủ vai trong bộ phim *The Sheikh*. Trong các phim thời sự hoặc ảnh đăng báo, người Arập luôn luôn xuất hiện thành từng đám đông. Không có cá tính, không có đặc điểm hay trải nghiệm cá nhân nào. Hầu hết các hình ảnh đều tái hiện cơn phẫn nộ tập thể và nỗi khốn cùng tập thể, hay những hành vi phi lý trí (và do vậy vô cùng kì dị). Đằng sau tất cả những hình ảnh đó là mối đe dọa Thánh chiến. Hậu quả của những điều đó là nỗi sợ rằng người Hồi giáo (hay Arập) sẽ đánh chiếm toàn thế giới.

Sách báo thường xuyên viết về đạo Hồi và người Arập với nội dung tuyệt đối không khác gì các cuộc luận chiến gay gắt chống đạo Hồi trong thời Trung cổ và thời Phục hưng, có thể nói và viết bất cứ điều gì về họ mà không hề bị chất vấn hay phản đối -

không một nhóm dân tộc và tôn giáo nào khác ngoài đạo Hồi và người Ả rập bị đối xử như vậy. Tập sách hướng dẫn năm 1975 cho sinh viên Đại học Columbia về lớp học tiếng Ả rập nói rằng cứ hai chữ trong ngôn ngữ Ả rập thì có một chữ liên quan đến bạo lực, và tâm trí người Ả rập “được phản ánh” qua ngôn ngữ luôn ra vẻ cao xa nhưng thực ra sáo cũ và rỗng tuếch. Một bài viết mới đây của Emmett Tyrrell đăng trên tạp chí Harper thậm chí còn có tính lăng nhục hơn, kì thị chủng tộc hơn, nói rằng người Ả rập về căn bản là những tên sát nhân, rằng trong “gien” Ả rập có yếu tố lừa bịp và bạo lực. Một bài khảo cứu nhan đề *Người Ả rập trong sách giáo khoa Mỹ* đưa ra những thông tin sai lạc đáng kinh ngạc nhất, hay nói đúng hơn là những cách tái hiện/trình bày nhảm tâm nhất về một nhóm tôn giáo-ngôn ngữ. Một trong các 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 nêu 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, căm thù của người Ả rập đối với người Do Thái và quốc gia Do Thái”. Một cuốn sách khác nói về đạo Hồi như sau: “Hồi giáo, gọi là Islam, bắt đầu từ thế kỉ thứ 7, do một thương nhân Ả rập giàu có tên là Mohammed khởi xướng, ông tự xưng là Đấng Tiên Tri. Ông tìm được tín đồ trong đám người Ả rập và bảo họ rằng họ được chọn lựa để thống trị cả thế giới”. Tiếp theo chút kiến thức ấy là một mẫu kiến thức khác, cũng chính xác tương tự: “ít lâu sau khi Mohammed chết, 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”.

Những kiến giải thô thiển ấy lại được học giả có trách nhiệm nghiên cứu về Cận Đông-Arập ủng hộ, chứ không phản bác (điều đáng lưu ý là cuộc lễ ở Princeton mà tôi nói ở trên đã diễn ra tại một trường đại học có một khoa nghiên cứu cận Đông thành lập năm 1927, khoa lâu đời nhất cả nước). Một ví dụ nữa là Morroe Berger, một giáo sư Xã hội học và cận Đông tại 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 Trung 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 kể từ khi đạo Hồi xuất hiện, và nghiên cứu theo quan điểm khoa học xã hội và khoa học nhân văn”. Báo cáo nhan đề “Những nghiên cứu về Trung Đông và Bắc Phi: phát triển và nhu cầu” 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 - 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 trở thành một trung tâm như thế trong tương lai gần. Do đó, đối với văn hóa hiện đại mà nói, việc nghiên cứu khu vực này hoặc các ngôn ngữ của nó là không ích lợi gì.

... Như vậy khu vực này 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 về tầm quan trọng trước mắt về chính trị đối với Mĩ (thậm chí theo hướng “đáng hoan nghênh” hay “rắc rối”) so với châu Phi, Mĩ Latin hay Viễn Đông. ... Như vậy, Trung Đông đương đại chỉ có ở mức độ nhỏ các đặc điểm có vẻ quan trọng thu hút sự chú ý về học thuật mà thôi. Điều đó không làm giảm bớt phẩm tính và giá trị về tri thức của việc nghiên cứu khu vực đó hay tác động đến chất lượng công việc mà các học giả đang tiến hành về khu vực đó. 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 lĩnh vực đó.”

Tất nhiên, trên tư cách là một lời tiên tri, điều đó thực đáng chê trách; và điều càng bất hạnh là Berger được giao soạn thảo báo cáo đó không phải chỉ vì ông là một chuyên gia về cận Đông hiện đại mà còn - như thể hiện rõ ở phần kết luận bản báo cáo - bởi vì người ta dự kiến rằng ông ở vào vị thế tốt để dự kiến được tương lai của vùng đó, và tương lai của các chính sách. Tôi nghĩ việc ông không thấy được rằng Trung Đông có tầm quan trọng chính trị lớn lao và có thể là một lực lượng chính trị lớn tiềm ẩn không phải là đánh giá sai một cách tình cờ. Cả hai sai lầm chủ yếu của Berger bắt đầu từ đoạn đầu và đoạn cuối mà phả hệ là lịch sử môn Đông Phương luận như chúng ta đã nghiên cứu. Việc Berger nói Trung Đông không có một thành tựu văn hóa lớn nào, và việc ông kết luận (trong phần dự kiến công tác nghiên cứu tương lai) 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 hầu như chính xác cái quan điểm đã thành quy điển của Đông Phương luận cho rằng người xêmit không bao giờ sáng tạo được một nền văn hóa lớn và, như Renan thường nói, thế giới xêmit đã trở nên quá nghèo nàn không thể thu hút nổi sự quan tâm chung. Hơn thế nữa, việc Berger đưa ra những phán xét đã có từ lâu như vậy, và hoàn toàn không thấy những gì đang xảy ra trước mắt mình - dù sao thì báo cáo của Berger đâu phải được viết cách đây năm mươi năm, mà được viết vào lúc số lượng dầu hỏa do Mĩ nhập khẩu từ Trung Đông đã lên tới 10% tổng lượng dầu của Mĩ, khi đầu tư chiến lược và kinh tế của Mĩ trong vùng này là hết sức lớn - chứng tỏ chính ông ta chỉ đang đảm bảo vị trí trung tâm của mình là một nhà Đông Phương luận, vì 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 những điều ít ỏi cần được hiểu ở đó đều là những thứ kì lạ và riêng biệt, còn một phần là vì duy chỉ nhà Đông Phương luận mới diễn giải được phương Đông, còn phương Đông về cơ bản không có khả năng tự diễn giải nó.

Khi viết báo cáo trên, Berger không phải là nhà Đông Phương luận 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 luận 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 chất liệu làm cơ sở chủ yếu cho công tác nghiên cứu của ông. Ở Berger, các ảnh hưởng đó mạnh đến mức che khuất hết những thực tế đang

diễn ra trước mắt ông. Và điều còn gây ấn tượng mạnh hơn là ông 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 rằng ai đó nên dành cả đời cho việc nghiên cứu nền văn hóa của nó, như chính ông? Học giả - hơn mọi người khác, ví dụ, hơn cả bác sĩ - nghiên cứu những gì họ thích và quan tâm; chỉ có một ý thức được thổi phồng quá mức về nghĩa vụ văn hóa mới thúc đẩy một học giả nghiên cứu một vấn đề mà bản thân ông không đánh giá cao. Thế nhưng, chính Đông Phương luận đã thúc đẩy ý thức nghĩa vụ đó, vì qua nhiều thế hệ chính văn hóa nói chung đã đặt các nhà Đông Phương luận lên tuyến đầu, nơi mà trong công tác chuyên môn của mình họ đối đầu với phương Đông - sự dã man của nó, những kì dị của nó, tính ngang bướng của nó - và nhân danh phương Tây đã cố ngăn không để cho phương Đông xích lại gần.

Tôi nhắc tới Berger như là một ví dụ về thái độ học thuật đối với phương Đông Hồi giáo, một ví dụ cho thấy làm sao một cách nhìn uyên bác 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 luận: chuyển đổi từ một môn mà về cơ bản mang tính ngữ văn với một nỗi lo ngại chung chung mơ hồ về phương Đông thành khoa học xã hội chuyên ngành. Nay, khi bước vào nghề, nhà Đông Phương luận không còn phải cố nắm vững các ngôn ngữ huyền bí của phương Đông; thay vào đó, bây giờ ông ta bắt đầu trên tư cách là một nhà khoa học xã hội được đào tạo và “vận dụng” khoa học của mình vào phương Đông hoặc bất cứ nơi nào khác. Đây chính là sự đóng góp riêng, cụ thể của Mĩ vào lịch sử Đông Phương luận,

thời điểm điều này diễn ra là sau chiến tranh thế giới thứ hai, khi Mỹ thay chân Anh-Pháp vừa rút đi. Trước thời điểm đặc biệt đó, Mỹ chỉ có kinh nghiệm hạn chế về phương Đông. Những nhà văn hóa đơn độc như Melville đã quan tâm đến nó; những nhà yếm thế như Mark Twain đã đi thăm và viết về nó; những người Mỹ theo thuyết tiên nghiệm thấy có 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 trong Kinh Thánh; thỉnh thoảng có những cuộc đụng độ về ngoại giao, đụng độ về quân sự với đám hải tặc ở bờ biển Bắc Phi, v.v., vài cuộc viễn chinh hải quân sang Viễn Đông, và tất nhiên các nhà truyền giáo Mỹ đã có mặt khắp nơi tại phương Đông. Nhưng Mỹ không có truyền thống đầu tư sâu về Đông Phương luận và do đó, ở Mỹ, những hiểu biết về phương Đông không bao giờ được thông qua quá trình sàng lọc, tinh luyện, tái cấu trúc, bắt đầu bằng việc nghiên cứu ngôn ngữ như đã diễn ra ở châu Âu. Hơn thế nữa, ở Mỹ cũng chưa có việc đầu tư sáng tạo về tư duy, có lẽ vì biên giới quan trọng của Mỹ là ở phía Tây. Cho nên, liền ngay sau nổ ra chiến tranh thế giới thứ hai, phương Đông không trở thành một vấn đề cơ Đốc giáo rộng lớn như đã xảy ra ở châu Âu trong nhiều thế kỷ, mà trở thành một vấn đề hành chính, một vấn đề chính sách. Nay xuất hiện nhà khoa học xã hội và chuyên gia mới, với đôi vai có phần hẹp hơn, đảm nhiệm vai trò Đông Phương luận. Như chúng ta sẽ thấy, họ sẽ làm cho Đông Phương luận thay đổi đến mức khó lòng nhận ra được nữa. Nhưng dù sao, các nhà Đông Phương luận mới đã tiếp thu thái độ thù địch về văn hóa và duy trì nó.

Một trong những phương diện nổi bật trong sự chú ý của ngành khoa học xã hội mới tại 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 họ nói gì về văn học. Dường như đối với các chuyên gia khu vực, điều quan trọng hơn là “sự kiện”, “thực tế” và với những thứ đó thì văn chương chắc hẳn chỉ có tính quấy rầy. Tác động của thiếu sót đáng kể này là, trong nhận thức hiện đại về Ả-rập hay phương Đông Hồi giáo, người Mỹ thường có xu hướng giản lược hóa về khu vực này và các dân tộc của nó về mặt khái niệm; họ chỉ còn chú ý đến những “thái độ”, “xu hướng”, con số thống kê, nói tóm lại là, họ tước bỏ nhân tính [của đối tượng, tức người Ả-rập hay Hồi giáo phương Đông], vì khi một thi sĩ hoặc văn sĩ Ả-rập - và số này rất nhiều - viết về trải nghiệm của mình, hệ giá trị của mình, phẩm chất người của mình (cho dù nó có thể xa lạ đến đâu), tức là người ấy đang phá bỏ một cách hiệu quả những mẫu hình (những hình tượng, những khuôn sáo, những cách khái quát hóa) mà người ta vẫn hay dùng để tái hiện phương Đông. Mọi văn bản văn chương đều ít nhiều trực tiếp nói đến một thực thể sinh động, sức mạnh của nó không phải ở chỗ đó là một văn bản Anh, Pháp hay Ả-rập; sức mạnh của nó là ở sức mạnh, cái sức sống của ngôn từ (xin đưa vào đây cách nói ẩn dụ của Flaubert trong sách *Sự cám dỗ đối với Saint Antoine*, [sức mạnh ấy, sức sống ấy] sẽ gạt những thần tượng ra khỏi tay nhà Đông Phương luận và làm cho họ phải buông rơi những đứa trẻ tàn tật to lớn kí sinh ấy - tức những quan niệm của họ về phương Đông - mà họ mưu toan làm cho mọi người lầm tưởng đó chính là phương Đông.

Sự thiếu vắng văn học, vị trí tương đối yếu kém của ngữ văn học trong các nghiên cứu cận đại của Mĩ về cận Đông là minh họa cho một tính chất lập dị mới trong Đông Phương luận, 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 đang làm hiện nay có rất ít những gì giống với loại Đông Phương luận truyền thống vốn đã kết thúc với Gibb và Massignon; thứ chủ yếu được tái sản sinh [trong Đông Phương luận] là một thái độ thù địch nào đó về văn hóa và một ý thức vốn không dựa trên ngôn ngữ học mà dựa trên “khả năng chuyên gia”, về mặt phả hệ, Đông Phương luận hiện đại của Mĩ bắt nguồn từ những thứ như trường dạy ngôn ngữ của quân đội được lập ra trong và sau chiến tranh thế giới thứ hai, từ mối quan tâm đột nhiên của chính phủ và các công ti đối với thế giới phi phương Tây trong thời kì hậu chiến, từ sự cạnh tranh với Liên xô trong Chiến tranh Lạnh, và do tàn dư của cái thái độ kiểu nhà truyền giáo coi người phương Đông đã chín muồi để [người phương Tây] 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 vì các lí do chiến lược hiển nhiên và thô thiển; tuy nhiên âu cũng có ích khi người ta ban một dấu ấn uy quyền, hầu như huyền bí, cho nhà “chuyên gia” có vẻ có khả năng xử lí những tư liệu tối tăm cực khó hiểu kia bằng những kĩ năng chuyên biệt.

Trong hệ thang bậc 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 là để đọc các văn bản văn chương, 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 bài viết "Tình hình nghiên cứu về Arập hiện nay của Mĩ", là của một giáo sư về ngôn ngữ Do Thái. Ngoài điều lí thú đó, ở phần đầu của bài này có một đoạn viết "ví dụ, biết ngoại ngữ không còn là lĩnh vực duy nhất của các học giả nhân văn nữa. Ngoại ngữ là công cụ làm việc của kĩ sư, nhà kinh tế, nhà khoa học xã hội và nhiều chuyên gia khác". Toàn bộ báo cáo nhấn mạnh tầm quan trọng của việc học tiếng Arập đối với giới lãnh đạo các công ti dầu hoả, các kĩ thuật gia và sĩ quan quân đội. Nhưng ý chính trong bài báo cáo là ba câu sau đây: "Các trường đại học Nga hiện đang đào tạo ra những người nói tiếng Arập 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. Mĩ cần sớm phát triển chương trình học ngoại ngữ của mình". Như vậy, ngôn ngữ phương Đông là một bộ phận của mục tiêu chính sách nào đó - giống như trước đây, trong mức độ nào đó - hoặc là một bộ phận của một cố gắng tuyên truyền dài hơi. Đối với cả hai mục tiêu đó, việc học các ngôn ngữ phương Đông trở thành phương tiện để thực thi các luận điểm của Harold Lasswell về tuyên truyền, trong đó điều quan trọng không phải nhân dân là gì hay họ nghĩ gì mà là có thể làm cho nhân dân trở thành cái gì, và làm cho họ nghĩ những gì.

Trên thực tế, quan điểm của người tuyên truyền kết 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 trải nghiệm về tính có thể thay đổi trong các sở thích của con người... Việc tôn trọng 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. Nhà tuyên truyền hiện đại, giống như nhà tâm lý học hiện đại, thừa nhận rằng con người nhiều khi xét đoán một cách 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 cố bám lấy những mảnh vụn của những khối đá đầy rêu của quá khứ. Việc tính toán về triển vọng tạo ra một thay đổi vĩnh viễn trong tập quán và trong các giá trị đòi hỏi nhiều hơn gấp bội chứ không chỉ là dự đoán những gì con người ta ưa thích nói chung. Việc đó còn đòi hỏi phải tính đến các mối quan hệ ràng buộc con người, tìm ra dấu hiệu về những sở thích vốn có thể không phản ánh một sự cân nhắc cần trọng nào và chỉ đạo một chương trình hướng tới giải pháp thật phù hợp với thực tế... Đối với những điều chỉnh đòi hỏi phải có hành động của đại chúng, nhiệm vụ của nhà tuyên truyền là sáng tạo những biểu tượng có tính mục tiêu, phục vụ cho chức năng kép là làm cho việc chấp nhận và thích nghi được dễ dàng. Những biểu tượng phải gây được sự chấp nhận tự phát... Do đó, lý tưởng về quản lý là phải làm sao kiểm soát được tình hình không phải bằng áp đặt mà bằng dự đoán... Nhà tuyên truyền thừa nhận rằng mọi việc trên thế giới hoàn toàn có nguyên nhân, nhưng ta chỉ có thể đoán trước được một phần.

Do đó, học ngoại ngữ cần phải trở thành bộ phận của cuộc tiến công tinh vi vào các cộng đồng dân chúng, giống như việc nghiên cứu một vùng đất nước ngoài như phương Đông đã được biến thành một chương trình để kiểm soát bằng tiên đoán.

Thế nhưng, các chương trình như vậy luôn phải có một vỏ ngoài tự do, và thông thường việc này được dành cho các học

giả, những người có thiện chí, và nhiệt tình làm điều đó. 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... Nhằm mục đích ấy, điều tốt hơn là luôn luôn để cho họ tự phát biểu, tự thể hiện mình (dù rằng đằng sau hư cấu này có câu nói của Marx - mà Lasswell đồng ý - thay cho lời của Louis Napoléon: “Họ không thể tự đại diện cho mình; họ cần phải được người ta đại diện cho”). Những điều đó cũng chỉ làm được cho tới một thời điểm nào đó và theo một cách đặc biệt. Năm 1973, trong những ngày đầy lo âu của cuộc chiến tranh Ả-rập-Israel vào tháng 10, tạp chí New York Times đăng hai bài: một bài phản ánh quan điểm của Israel, bài kia phản ánh 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 luận. Để không vội vàng kết luận một cách giản đơn rằng người Ả-rập được coi là không có khả năng tự thể hiện cho chính mình, chúng ta nên nhớ rằng trong ví dụ này cả người Ả-rập lẫn người Do Thái đều là người xêmit (danh xưng văn hóa theo nghĩa rộng mà tôi đã bàn) và người ta sắp xếp sao cho cả hai đều được tái hiện/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 đối với người phương Đông (un gout pour l’orientalisme)”.

2. Chính sách về quan hệ văn hóa.

Đúng là Mỹ trên thực tế mới trở thành một đế chế toàn cầu vào thế kỉ 20, nhưng cũng đúng là trong thế kỉ 19 Mỹ đã để ý đến phương Đông theo hướng chuẩn bị để sau này công khai có những 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 năm 1842 người ta thành lập Hội Đông Phương của Mỹ (A.O.S). Tại phiên họp thường niên năm 1843, chủ tịch Hội là John Pickering đã nói rất rõ rằng Mỹ tự trao cho mình nhiệm vụ nghiên cứu phương Đông để noi theo gương các nước đế quốc châu Âu. Thông điệp của Pickering là khuôn khổ của việc nghiên cứu về phương Đông - lúc đó cũng như bây giờ - có tính chính trị, không đơn thuần chỉ mang tính học thuật. Đoạn tóm tắt cách lập luận về Đông Phương luận sau đây đã cho thấy khá rõ ý định của họ:

“Tại kì họp thường niên lần đầu tiên của Hội năm 1843, chủ tịch Pickering đã mở đầu bằng phác họa lĩnh vực dự kiến sẽ nghiên cứu bằng cách kêu gọi mọi người chú ý đến cơ hội đặc biệt 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 thông tin liên lạc có nhiều hơn.

Trái đất dường như yên tĩnh trong thời của Metternich và Louis Philippe. Hiệp ước Nam Kinh đã mở cửa các cảng Trung Quốc. Động cơ cánh quạt đã được các tàu thủy 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 thúc đẩy việc học ngôn ngữ Á, Phi và Polynesia, và mọi điều liên quan đến phương Đông, tạo ra cho người Mỹ một sở thích nghiên cứu phương Đông, xuất bản những bài viết, dịch thuật và thông báo, tập hợp tư liệu thành một thư viện và tủ hồ sơ. Hầu hết các công việc đã được thực hiện trong lĩnh vực châu Á, đặc biệt là đối với ngôn ngữ Sanskrit và xêmit.”

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. Việc này chưa bao giờ ngừng lại. Thậm chí trong thế kỷ 19 và 20, các nhà truyền giáo Mỹ ở cận Đông đóng vai trò của mình không phải do Thượng Đế giao cho mà là do Thượng Đế của họ, nền văn hóa của họ và vận mệnh của họ giao cho. Các thiết chế 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 đế quốc khu biệt của chúng, do chúng được chính phủ Mỹ ủng hộ, nên những thiết chế ấy chẳng khác gì các cơ sở của Pháp, Anh ở phương Đông. Trong chiến tranh thế giới thứ nhất, cái mà sau đó sẽ trở thành mối quan tâm chính của Mỹ 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 gia cuộc đại chiến; những cuộc thảo luận của Anh trước và sau

tuyên bố Balfour (11/1917) cho thấy Mĩ rất coi trọng tuyên bố ấy. Trong và sau chiến tranh thế giới thứ hai, sự quan tâm của Mĩ đối với Trung Đông tăng lên đáng kể. Cairo, Teheran, Bắc Phi là những chiến trường quan trọng, và trong bối cảnh ấy, qua việc Anh-Pháp đã bắt đầu việc khai thác dầu mỏ, các nguồn lợi chiến lược và nhân lực của vùng này, Mĩ chuẩn bị sẵn sàng cho vai trò đế quốc mới của mình sau chiến tranh thế giới thứ hai.

Một phương diện không kém phần quan trọng của vai trò này là “chính sách quan hệ văn hóa” như Mortimer Graves định nghĩa năm 1950. Ông nói, một phần của chính sách đó là “mua mọi ấn phẩm viết bằng mọi ngôn ngữ Cận Đông quan trọng ra đời từ năm 1900”, và đó là một cố gắng “mà Quốc hội cần thừa nhận là một biện pháp an ninh quốc gia của chúng ta”. Graves lập luận (và rất được tán thưởng) rằng điều có tầm quan trọng sống còn là Mĩ cần “hiểu biết tốt hơn rất nhiều về những lực lượng đang tranh giành với Mĩ sao cho ý tưởng của Mĩ được chấp nhận ở cận Đông. Tất nhiên trong số đó, lực lượng chủ yếu là chủ nghĩa cộng sản và đạo Hồi. Xuất phát từ mối lưu tâm ấy, và để hỗ trợ thêm cho Hội Nghiên cứu phương Đông của Mĩ vốn nặng về quá khứ, cả một bộ máy nghiên cứu to lớn về Trung Đông đã được lập ra. Mô hình của bộ máy đó, xét cả về thái độ chiến lược không úp mở lẫn sự nhạy cảm của nó về an ninh công cộng và chính sách (chứ không phải là học thuật thuần túy như vẫn thường được nêu) là Viện Trung Đông được thành lập tháng 5/1946 ở Washington với sự bảo trợ, nếu không phải toàn bộ thì cũng một phần, của chính quyền liên bang. Từ những tổ chức như thế đã xuất hiện Hội Nghiên cứu Trung Đông, sự giúp đỡ to lớn của 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 ti dầu mỏ, các công ti đa quốc gia, v.v. Sẽ không phải là quá đơn giản hóa nếu nói rằng các hoạt động chung cũng như hoạt động cụ thể đó đều mang quan điểm truyền thống của Đông Phương luận 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 mà truyền thống học thuật Đông Phương luận của châu Âu được nước Mỹ nếu không phải thu nhận toàn bộ thì cũng 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 mà truyền thống Âu châu đã làm nảy sinh ở Mỹ một thái độ nhất quán trong phần lớn các học giả, trong các cơ quan nghiên cứu, phong cách diễn ngôn và phương hướng, mặc dù bề ngoài có vẻ tinh lọc và áp dụng các kĩ thuật khoa học xã hội (một lần nữa lại có vẻ) tinh tế cao độ. Tôi đã bàn đến các ý kiến của Gibb; song vẫn cần phải chỉ ra rằng giữa những năm 1950 Gibb làm Giám đốc Trung tâm Nghiên cứu Trung Đông của Đại học Harvard, 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 họ đã kích thích rất nhiều

sự quan tâm về học thuật trong lĩnh vực đó. Mặt khác, Gibb thực sự có liên quan đến khía cạnh chính sách nhà nước của Đông Phương luận và, hơn xa so với những gì Hitti đã làm tại Princeton, Gibb, với cương vị của mình tại Harvard, đã đặt trọng tâm của Đông Phương luận 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. Song, cách giải trình ấy, bộ máy trí tuệ của nó, và các giáo điều của nó vẫn thể hiện thật rõ nét, chủ yếu (dù không phải là duy nhất) trong tác phẩm và trong uy quyền thiết chế của Gustave Von Grunebaum, tại Chicago và tại UCLA. Ông này sang Mỹ cùng các học giả châu Âu di cư để trốn tránh chủ nghĩa phát xít. Sau đó ông sáng tác một tác phẩm nghiêm túc về Đông Phương luận, 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, giản lược hóa về nền văn hóa ấy. Văn phong của ông mang nặng bằng chứng thường là hỗn độn về tính đa năng kiểu Áo-Đức, về việc ông tiếp thu các định kiến giả khoa học có tính quy điển giáo hội của Đông Phương luận Pháp, Anh và Ý, cũng như về một cố gắng hầu như tuyệt vọng hòng tiếp tục làm một quan sát viên-học giả không thiên vị, do đó mà [văn phong ấy] 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 đạo Hồi từ càng nhiều thời kì càng hay, trích dẫn ý của Husserl và các tác giả trước Socrates, trích dẫn Lévi-Strauss và nhiều nhà khoa học xã hội Mỹ. Tuy vậy, tất cả những thứ đó không làm giảm đi việc Von

Grunebaum hầu như ghét cay ghét đắng đạo Hồi. Ông không thấy khó khăn gì trong việc khẳng định rằng đạo Hồi là một hiện tượng đơn nhất, không giống bất cứ tôn giáo và nền văn minh nào khác, và sau đó ông chứng minh rằng nó có tính chất phi nhân, không thể phát triển, không có khả năng tự biết mình, không khách quan, cũng như không sáng tạo, không khoa học, và mang tính độc tài. Sau đây là hai đoạn trích tiêu biểu của ông; và ta cần nhớ rằng Von Grunebaum viết với quyền uy độc nhất vô nhị của một học giả châu Âu ở Mĩ, dạy học, quản lí và trợ cấp cho cả một mạng lưới học giả đông đảo thuộc bộ môn đó:

“Điều thiết yếu là cần phải nhận thức rõ rằng nền văn minh Hồi giáo là một thực thể văn hóa đơn nhất không chia sẻ 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 tự thân hoặc như một biện pháp hầu hiểu rõ hơn tính chất và lịch sử của chính mình. Nếu nhận xét này chỉ có giá trị đối với Hồi giáo đương đại thì người ta có thể thiên về việc 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 nền tảng là phản nhân văn của nền văn minh [Hồi giáo] ấy, tức là việc nó khẳng khẳng không chấp nhận - dù chỉ ở mức độ nào đó - con người với tư cách là trọng tài hay thước đo của sự vật, và nó có khuynh hướng thỏa mãn với chân lí trên tư cách là sự miêu tả các cơ cấu

trí tuệ/tinh thần, hay nói cách khác, với [thứ] chân lý [thuần túy mang tính] tâm lý học.”

“... Tuy đôi khi được dùng như một đầu đề hấp dẫn, khái niệm về quyền thiêng liêng của một quốc gia song [chủ nghĩa dân tộc Ả-rập hay Hồi giáo] 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 19; trên tất cả, nó thiếu sức mạnh trí tuệ thuộc một hiện tượng nguyên sơ [the intellectual vigor of a primary phenomenon]. 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 nó làm Von Grunebaum có cái vẻ chắc chắn rằng ông phát biểu một câu-thực-ra- không-phải-câu nghe có tính triết lý, như để làm cho bản thân ông yên tâm rằng ông đang phát biểu đầy thông tuệ, không hề gièm pha đạo Hồi). Nỗi oán giận [của đạo Hồi] đối với tình trạng bị coi thường về chính trị đã tạo ra sự nôn nóng sốt ruột, và ngăn trở sự phân tích và hoạch định dài hơi trong giới trí thức”.

Trong phần lớn các bối cảnh khác, viết như vậy có thể bị gọi một cách lịch sự là bút chiến. Tất nhiên, đối với Đông Phương luận như thế là tương đối chính thống, và được coi là sự thông thái có tính quy điển trong nghiên cứu của Mĩ về Trung Đông sau chiến tranh thế giới thứ hai, chủ yếu do uy tín văn hóa của các học giả châu Âu. Tuy nhiên, điểm quan trọng là tác phẩm của Von Grunebaum được giới nghiên cứu trong lĩnh vực đó chấp nhận một cách không phê phán, cho đến 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 Abdullah Laroui, một sử gia và nhà lí luận chính trị người Maroc.

Sử dụng môtip nhắc lại theo hướng giảm dần [*reductive repetition*] trong tác phẩm của Von Grunebaum như một công cụ thực tế để nghiên cứu phê phán Đông Phương luận, nhìn chung Laroui đã biện hộ cho quan điểm của mình một cách hiệu quả. Ông tự hỏi điều gì đã làm cho tác phẩm của Von Grunebaum, tuy ngôn ngữ tư liệu chi tiết với quy mô dường như rộng lớn, song vẫn mang tính “thu hẹp”? Laroni nói: “Những tính từ mà Von Grunebaum gán cho đạo Hồi (trung cổ, cổ điển, hiện đại) đều là trung tính (trung dung, *neutral*) hoặc thậm chí thừa: không có gì khác nhau giữa Hồi giáo cổ điển và Hồi giáo thời Trung cổ hay chỉ đạo Hồi không thôi, đơn giản rõ ràng... Do vậy [với Von Grunebaum] chỉ có một đạo Hồi vốn đang thay đổi trong bản thân nó. Theo Von Grunebaum, Hồi giáo hiện đại đã quay lưng lại với phương Tây bởi vì nó 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 phương Tây. Và tất nhiên Von Grunebaum cho rằng nó không thể làm được. Trong khi mô tả các kết luận của Von Grunebaum mà tựu trung tạo ra hình ảnh đạo Hồi là một nền văn hóa không có khả năng đổi mới, Laroui đã không nói rằng, do ảnh hưởng lớn của Von Grunebaum, ý tưởng cho rằng đạo Hồi cần sử dụng các phương pháp phương Tây để tự cải tiến hầu như đã trở thành một chân lí 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 người Ả-rập, châu Phi và châu Á hãy trở

nên “chín chắn” hơn. Ông ta lập luận rằng chỉ có thể đạt được điều đó bằng cách học tập tính khách quan của phương Tây).

Sự phân tích của Laroui cũng cho thấy Von Grunebaum đã dùng lí 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 một loạt những “thu hẹp” [reductions] và “gạt bỏ” [eliminations] mà qua đó người ta có thể trình bày đạo Hồi như một hệ khép kín [gồm toàn] những ngoại lệ ra sao. Bằng cách ấy, một trong nhiều mặt khác nhau của nền văn hóa Hồi giáo có thể được Von Grunebaum coi là phản ánh trực tiếp một khuôn khổ không thay đổi, một học thuyết đặc biệt về Thượng Đế áp đặt một nghĩa lí cho tất cả và ép buộc tất cả vào khuôn phép: do vậy mà phát triển, lịch sử, truyền thống, thực tế trong đạo Hồi có thể thay thế lẫn nhau. Laroui đã nói đúng đắn rằng lịch sử với tư cách là một trật tự phức tạp các sự kiện, các thời kì và các ý nghĩa không thể được thu hẹp thành một khái niệm văn hóa như thế; cũng vậy, không thể quy giản văn hóa và biến nó thành ý hệ, cũng như không thể quy giản ý hệ và biến nó thành thần học. Von Grunebaum đã là nạn nhân của các giáo điều Đông Phương luận mà ông thừa hưởng và là nạn nhân của một đặc điểm riêng của đạo Hồi mà ông tìm cách giải thích là một khuyết điểm: rằng trong đạo Hồi có một lí thuyết về tôn giáo rất mạch lạc nhưng có rất ít truyện kể về trải nghiệm tôn giáo, có một lí luận chính trị rất mạch lạc nhưng có rất ít tài liệu chính trị chính xác, có một lí thuyết về cơ cấu xã hội song rất ít hành động mang tính cá nhân hóa, có một lí thuyết về lịch sử song rất ít sự kiện có ghi ngày tháng, có một lí thuyết kinh tế học mạch lạc song rất ít thứ được định lượng hóa... Kết quả là một tầm nhìn lịch sử về đạo Hồi

hoàn toàn bị biến thành khập khiễng do một lí thuyết cho rằng đó là 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 qua trải nghiệm của các môn đồ. Xét cho cùng, đạo Hồi của Von Grunebaum là đạo Hồi của những nhà Đông Phương luận châu Âu xưa kia: một khối đơn nhất, cứng nhắc, khinh miệt trải nghiệm của con người bình thường, thô thiển, thu hẹp 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, thậm chí một cách không thêm úp mở. Nó có ảnh hưởng mạnh đối với nhà Đông Phương luận mới (tức trẻ hơn Von Grunebaum) một phần là 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 nhất quán, vì phương Tây chưa bao giờ dễ dàng kiểm chế được Hồi giáo về chính trị và chắc chắn rằng kể từ Chiến tranh thế giới thứ hai chủ nghĩa dân tộc Ả-rập đã trở thành một phong trào công khai thù địch với chủ nghĩa đế quốc phương Tây, cho nên người ta ngày càng muốn trả đũa bằng cách khẳng định một số điều về đạo Hồi có tính chất tự làm 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 truyền thống khép kín”, ở đây, việc sử dụng danh từ Hồi giáo theo hướng tuyên huấn đã khiến cho danh từ đó cùng một lúc chỉ một xã hội, một tôn giáo, một nguyên mẫu, và một thực tại. Nhưng vị học giả ấy đã coi tất cả các ý trên đều phụ thuộc vào khái niệm cho rằng, không giống các xã hội bình thường (tức “của chúng ta”), đạo Hồi và

các xã hội Trung Đông hoàn toàn có tính chất “chính trị”, tính từ “chính trị” ở đây ngụ ý trách cứ 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 ý thức hệ có tính xúc phạm về “chúng ta” và “họ”:

“Mục đích to lớn của chúng ta vẫn là hiểu xã hội Trung Đông như một toàn thể. Chỉ có một xã hội (như “của chúng ta”), vốn đã đạt được ổn định có tính năng động, thì mới có thể nghĩ tới chính trị học, kinh tế học hay văn hóa như là những lĩnh vực thực sự độc lập của tồn tại, chứ không phải là những phân môn vấn đề cho tiện nghiên cứu. Trong một xã hội truyền thống chưa phân biệt những gì của Ceasar với những gì của Thượng Đế, hoặc luôn luôn có biến động, thì mối liên hệ giữa chính trị học và tất cả các mặt khác của đời sống là trung tâm của vấn đề. Ví dụ, ngày nay việc liệu một người đàn ông nên được quyền lấy bốn vợ hay một vợ, nên nhịn hay nên ăn, nên bỏ hay có thêm đất đai, nên dựa vào lí trí hay dựa vào những khả năng của Thượng Đế, đều đã trở thành những vấn đề chính trị ở Trung Đông... Chẳng kém gì bản thân tín đồ Hồi giáo, nhà Đông Phương luận mới phải tìm hiểu lại xem các cơ cấu và các mối quan hệ quan trọng trong xã hội Hồi giáo có thể là gì”.

Hầu hết các ví dụ đều có tính vụn vặt (bốn hay một vợ, ăn hay nhịn...) và đều nhằm chứng minh đạo Hồi có tính bao gồm tất cả và chuyên chế. Người ta không nói điều đó xảy ra ở đâu. Nhưng người ta nhắc nhở chúng ta một thực tiễn, chắc chắn là phi

chính trị, rằng các nhà Đông Phương luận “có vai trò chính trong việc đem lại cho bản thân người Trung Đông sự đánh giá chính xác về quá khứ của chính họ”, để chúng ta không quên rằng, theo định nghĩa, các nhà Đông Phương luận hiểu rõ các vấn đề mà người phương Đông không thể tự mình biết được.

Nếu đó là ý kiến tóm tắt về trường phái “cứng” trong Đông Phương luận mới ở Mỹ, thì trường phái “mềm” lại nhấn mạnh cái thực tế là các nhà Đông Phương luận truyền thống đã đem lại cho chúng ta những nét cơ bản về lịch sử, tôn giáo, xã hội Hồi giáo, nhưng “trong quá nhiều trường hợp họ buộc phải tóm tắt ý nghĩa của một nền văn minh trên cơ sở một số sách viết tay”. Bởi vậy, ngược lại với nhà Đông Phương luận truyền thống, các chuyên gia mới về nghiên cứu khu vực đã dùng lập luận về triết học như sau:

“Phương pháp luận nghiên cứu và mô hình ngành học thuật sẽ không quyết định cái gì sẽ được chọn để nghiên cứu và không hạn chế sự quan sát. Với cách nhìn ấy, những người nghiên cứu khu vực cho rằng [người ta] chỉ có được kiến thức thật sự về các sự vật đang tồn tại, còn phương pháp và các lí luận là những ý niệm trừu tượng chi phối sự quan sát, và cung cấp những giải thích theo các tiêu chuẩn phi thực nghiệm”.

Tốt. Nhưng làm thế nào người ta 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 mang tính giả thuyết và không thể bàn cãi, vì mỗi lo sợ mới về phương Đông như là một thứ đang tồn tại đã được thiết chế hóa trong các chương trình

ngiên cứu khu vực. Ngoài những lí luận nặng về định kiến, đạo Hồi rất ít được khảo sát, rất ít được nghiên cứu, rất ít được biết đến: sự ngây thơ của quan niệm đó hầu như không che đậy được ý nghĩa của nó về mặt tư tưởng, những luận điểm phi lí cho rằng con người không có vai trò gì trong việc tạo dựng cả cái vật chất [the material] lẫn các quá trình nhận thức [the processes of knowledge], 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 thừa nhận sự khác nhau giữa thực tại có đó và thực tại trong trí óc của ông ta.

Tuy nhiên, giữa hai trường phái “cứng” và “mềm” còn có ít nhiều dị bản mờ nhạt hơn của thứ luận điểm văn hóa Đông Phương luận cũ - trong một số trường hợp, chúng thể hiện qua ngôn từ học thuật mới, và trong ngôn từ học thuật cổ điển trong một số trường hợp khác. Nhưng, ngày nay các giáo điều chủ yếu của Đông Phương luận vẫn tồn tại dưới hình thái thuần túy nhất trong các công trình nghiên cứu về Ả-rập và đạo Hồi. Tôi xin tóm tắt chúng ở đây: một, có sự khác nhau tuyệt đối và có hệ thống giữa phương Tây - suy lí, 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”, vốn luôn luôn được ưa thích hơn so với những chứng cứ trực tiếp rút ra từ thực tiễn phương Đông hiện đại. Giáo điều thứ ba cho rằng phương Đông có tính chất *vĩnh cửu*, đồng nhất, không có khả năng tự định nghĩa mình, và do vậy người ta cho rằng một hệ 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 thứ tất yếu phải có và thậm chí là “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 bình 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 của giới học giả về khu vực cận Đông hiện đại. Điều đáng tiếc là các tác phẩm do các học giả Arập hay Hồi giáo viết để tranh luận lại với các giáo điều Đông Phương luận đã không có tác động rõ ràng nào - cho dù [tác giả] có ý đồ cật vấn những quan điểm đó hay không; một vài bài viết lẻ tẻ tuy có quan trọng về thời gian hay địa điểm song không thể nào tác động đến tiến trình một sự nhất trí lớn về nghiên cứu được duy trì bởi mọi loại cơ quan, thiết chế và truyền thống. Điều quan trọng ở đây là Đông Phương luận Hồi giáo đã có đời sống đương đại hoàn toàn khác với đời sống của các tiểu ngành Đông Phương luận khác, ủy ban học giả quan tâm đến 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 Arập và đạo Hồi là không bị ai xét lại. Đối với họ, [đến tận bây giờ] vẫn còn những thứ như một xã hội Hồi giáo, một tâm trí Arập, một tinh thần phương Đông. Ngay cả những người chuyên nghiên cứu thế giới Arập hiện đại cũng vẫn dùng một cách lỗi thời

những văn bản như kinh Koran để tìm hiểu mọi khía cạnh của xã hội Ai Cập, Algeria hiện đại. Người ta giả định rằng đạo Hồi - hay là lí tưởng của tôn giáo ấy ở thế kỉ thứ 7 do các nhà Đông Phương luận tạo ra - có một sự thống nhất, sự thống nhất ấy tránh né được 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 thứ khuôn sáo về chuyện tín đồ đạo Hồi (hoặc tín đồ Mohammed, như đôi khi người ta vẫn gọi họ) ứng xử như thế nào vẫn cứ được người ta nêu ra một cách diêm nhiên; điều này là không thể có nếu như họ đang đề cập tới người da đen hay người Do Thái, ở mức độ tốt nhất, người Hồi giáo cũng chỉ được coi là “nguồn tin bản xứ” cho các nhà Đông Phương luận mà thôi. Tuy vậy, người ta âm thầm coi họ là kẻ dị giáo đáng khinh, và hơn nữa, vì tội lỗi của họ, là một kẻ bài Do Thái, một vị trí hoàn toàn bạc bẽo và tiêu cực.

Tất nhiên, đang 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 quỹ hội, các công ti dầu hoả, phái bộ truyền giáo, các cơ quan quân sự, ngoại giao, cộng đồng tình báo và thế giới học giả. Có các khoản tài trợ và tiền thưởng khác, có các tổ chức, các hệ thống tôn ti trật tự, các viện nghiên cứu, các trung tâm, các khoa..., tất cả đều cố gắng hợp pháp hóa và duy trì uy quyền của một nhóm nhỏ những 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” [monolithic] mà là phức tạp, bao gồm cả các nhà Đông Phương luận kiểu cũ, các chuyên gia cổ

tình nằm ở vùng biên, các chuyên gia chống bạo loạn, các nhà hoạch định chính sách và “một thiểu số... kẻ làm trung gian về quyền uy học thuật”. Đảng nào đi nữa, cốt lõi của các giáo điều Đông Phương luận 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 hai tập nhan đề: *Lịch sử đạo Hồi của Cambridge*, phát hành lần đầu tiên ở Anh năm 1970 và thường được coi là tập kỉ yếu thông dụng về Đông Phương luận chính thống. Đây là tập sách của một số nhà nghiên cứu nổi tiếng. Nếu nói tập sách ấy là một thất bại về tri thức theo bất cứ tiêu chuẩn nào khác với các tiêu chuẩn của Đông Phương luận thì cũng có nghĩa nói rằng lẽ ra nó có thể là một cuốn lịch sử khá hơn, khác hơn về đạo Hồi. Trên thực tế, như nhiều học giả nghiêm chỉnh đã nhận xét, loại sách lịch sử này đã hỏng ngay từ khi mới hoạch định 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 hề phê phán; dựa quá nhiều vào những quan niệm mơ hồ; ít nhấn mạnh những vấn đề phương pháp luận (vấn đề nguyên như chúng đã tồn tại trong diễn ngôn Đông Phương luận hầu như hai thế kỉ); không hề có một cố gắng nào để làm cho ý tưởng về đạo Hồi có vẻ lí thú. Hơn thế, cuốn *Lịch sử đạo Hồi của Cambridge* không những hoàn toàn hiểu sai, trình bày sai lạc về đạo Hồi trên tư cách một tôn giáo, mà nó còn không có một ý tưởng chung nào về bản thân mình trên tư cách là lịch sử nữa. Ít khi có công trình lớn nào mà lại hầu như hoàn toàn thiếu những ý tưởng và phương pháp luận thông minh đến như vậy.

Chương đầu, do Erfan Shahid viết về vùng Arập trước khi có Hồi giáo, đã phác họa một cách thông minh về sự hòa hợp sinh lợi giữa địa hình và kinh tế con người mà từ đó đạo Hồi đã xuất hiện ở thế kỉ thứ 7. Nhưng, làm sao người ta có thể phát biểu một cách công bằng về một lịch sử đạo Hồi được P. M. Holt định nghĩa một cách thiếu suy nghĩ như là “một tổng hợp về văn hóa” [cultural synthesis] khởi đầu trực tiếp từ thời kì xứ Arập trước đạo Hồi đến một chương nói về Mohammed, rồi đến một chương nói về các vua Hồi cha truyền con nối và dòng vua Umayyad, mà hoàn toàn bỏ qua không trình bày về đạo Hồi trên tư cách một hệ thống tín ngưỡng, đức tin hay một học thuyết? Trong hàng trăm trang của tập 1, đạo Hồi được hiểu như một biên niên sử trước sau như một chỉ toàn về các trận chiến, các triều đại và chết chóc, đi lên và hưng thịnh, đến rồi đi, phần lớn được viết một cách đơn điệu đến mức khủng khiếp.

Ví dụ, người ta viết về giai đoạn Abbasid từ thế kỉ thứ 8 đến thế kỉ 11. Bất cứ ai có chút hiểu biết về lịch sử Arập hay Hồi giáo đều biết đó là đỉnh cao của văn minh Hồi giáo, một giai đoạn lịch sử văn hóa xán lạn giống như thời Phục hưng Thịnh kì ở Ý. Thế mà, qua bốn mươi 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, nhà vua [al-Ma'mun] hình như tránh liên hệ với xã hội Baghdad, đã lưu lại Merv và giao quyền cai trị Iraq cho một trong những người thân tín của mình là al-Hasan b. Sahl, em của al-Fadl. Liên ngay đó, al-Hasan b. Sahl phải đương đầu với một cuộc nổi loạn nghiêm trọng của người Shi'i do Abu'l-Saraya phát động từ Kufa vào tháng Jumada II, 199, tức tháng 1 năm 815 để hỗ trợ Hasanid Ibn

Tabataba”. Đọc đến chỗ này, một người không chuyên nghiên cứu về đạo Hồi sẽ không thể biết Shi’i hay Hasanid là gì, cũng không hiểu Jumada II là gì, mà chỉ hiểu đây là một thời điểm nào đó. Và tất nhiên người này sẽ tin rằng dòng họ Abbasid, kể cả Harun al-Rashid, là những kẻ ngu độn hoàn toàn và một lũ sát nhân đang ngồi sưng sĩa bực tức 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 họ [các lãnh thổ Hồi giáo] là một cuộc hành quân có trật tự từ quá khứ đến hiện đại. Bởi vậy, trong tập 1, Hồi giáo là một danh từ địa lí được trình bày theo trật tự thời gian và có chọn lọc một cách phù hợp với các chuyên gia. Nhưng trong các chương bàn về đạo Hồi cổ điển không có một chỗ nào chuẩn bị đầy đủ cho chúng ta về nỗi thất vọng sẽ chờ đợi chúng ta khi chúng ta đọc đến phần nói về “thời kì gần đây” như các tác giả gọi. Chương nói về các vùng đất Arập hiện đại được viết mà hầu như không có chút hiểu biết nào về những diễn biến cách mạng trong vùng đó. Tác giả có thái độ thông thái rởm, phản động trắng trợn đối với người Arập (ví dụ, đoạn viết: “cần phải nói rằng trong giai đoạn này các thanh niên Arập, có học lẫn vô học, với nhiệt tình và lí tưởng của mình, đã trở thành mảnh đất màu mỡ cho sự lợi dụng về chính trị và, thỉnh thoảng, có lẽ một cách vô ý thức, trở thành công cụ của bọn cực đoan và bọn quá khích”). Thỉnh thoảng tập sách còn ca ngợi chủ nghĩa dân tộc Libăng (mặc dù họ không bao giờ nói cho ta biết rằng việc một nhóm nhỏ người Arập hưởng theo chủ nghĩa phát-xít trong những năm 1930 đã ảnh hưởng xấu đến nhóm Maronit ở Libăng, và năm 1936 nhóm này đã lập tổ chức Falanges Libăng, một bản sao từ bọn “Áo Đen”

của Mussolini). Người ta nói “hỗn loạn và vận động chống đối” đã xảy ra năm 1936 nhưng không hề nhắc gì đến chủ nghĩa bành trướng Do Thái; và các tác giả không bao giờ cho phép ngay chính khái niệm chống chủ nghĩa thực dân và chống chủ nghĩa đế quốc được xâm phạm đến sự điềm tĩnh của lời tường thuật. Các chương bàn về “tác động chính trị của phương Tây” và “biến đổi xã hội và kinh tế” - những ý tưởng được nêu chung chung, không đi vào cụ thể - được kèm thêm vào như là một 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 là đồng nghĩa với hiện đại hóa, mặc dù không hề nói rõ vì sao các loại thay đổi khác lại bị gạt bỏ đi một cách cao ngạo như thế. Vì người ta cho rằng các mối quan hệ duy nhất đáng nói đến của đạo Hồi là quan hệ với phương Tây, cho nên nói chung tầm quan trọng của Bandung, của châu Phi hoặc của Thế giới thứ ba đều bị lờ đi; sự lãnh đạm (ẩn dưới bề ngoài nhiệt tình) đối với ba phần tư thực tại thế giới phần nào lí giải cho lời tuyên bố vui vẻ một cách đáng kinh ngạc rằng “cơ sở lịch sử đã được tạo ra [ai tạo ra? để làm gì? bằng cách nào?] cho quan hệ giữa phương Tây với đạo Hồi... dựa trên sự bình đẳng và hợp tác”.

Đến cuối tập 1, người ta bị sa lầy vào một số mâu thuẫn và khó khăn về việc đạo Hồi kì thực là gì, nhưng sang tập 2 tình hình cũng không khá hơn. Nửa tập được dành để nói về tình hình ở Ấn Độ, Pakistan, Indonesia, Tây Ban Nha, Bắc Phi và đảo Siciles từ thế kỉ 10 đến thế kỉ 20; trong các chương nói về Bắc Phi thì có sự phân biệt nhiều hơn, mặc dù hầu như mọi chỗ trong sách đều thể hiện khá rõ sự kết hợp tương tự giữa ngôn ngữ chuyên môn của nhà Đông Phương luận truyền thống với các chi

tiết lịch sử được đưa ra mà không hề giải thích và hướng dẫn. Sau khoảng 1.200 trang dày đặc, ta thấy rằng “đạo Hồi” chẳng gì hơn là thể tổng hợp văn hóa, chẳng gì hơn là một bản liệt kê các vua chúa, các trận đánh, các triều đại. Nhưng trong nửa sau của tập 2, phép tổng hợp vĩ đại đã hoàn thành với các bài “Bối cảnh địa lí”, “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 lí thú) lại là 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 chủ nghĩa cộng sản ngược lại với chiến tranh của chủ nghĩa tư bản. Liệu có ích như thế nào cho việc hiểu Hồi giáo - trừ việc như là để phô trương vốn hiểu biết thông thái không phân biệt của Gustave Von Grunebaum - những đoạn trích dẫn tối nghĩa từ Leopold Von Ranke, những đoạn trích mà, cùng với những tư liệu nặng nề, lặc lợng không kém, chất đầy các trang sách của ông bàn về văn minh Hồi giáo? Như vậy, phải chăng người ta đã thiếu trung thực trong việc che giấu cho luận điểm thực của Grunebaum cho rằng văn minh Hồi giáo dựa trên sự vay mượn vô nguyên tắc các nền văn minh Thiên chúa giáo-Do Thái giáo, văn minh Hi Lạp và Áo-Đức? Ta hãy so sánh ý tưởng này - cho rằng đạo Hồi, theo định nghĩa, là một nền văn hóa đạo văn - với ý kiến nêu 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). Đoạn của Louis Gardet viết về “Tôn giáo và văn hóa” nêu ngắn gọn rằng sẽ chỉ bàn về đạo Hồi trong năm thế kỉ đầu thôi. Phải chăng điều đó có nghĩa là người ta không thể “tổng hợp” tôn giáo và văn hóa trong “thời kì hiện đại” hoặc có nghĩa là đạo Hồi đã đạt tới hình thức cuối cùng của mình vào thế kỉ 12? có thật là có một thứ “địa lí Hồi giáo” không, cái thứ địa lí dường như bao gồm cả “tình trạng vô chính phủ được hoạch định trước” của các thành phố Hồi giáo, hay chủ yếu đó là một đề tài được bịa ra để chứng minh một học thuyết quyết định luận cứng nhắc về địa lí-chủng tộc? Như là một gợi ý, chúng ta được nhắc nhở rằng “lễ nhịn ăn Ramadan đi đôi với những đêm hoạt động tích cực và mạnh mẽ”, 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 cần phải được giải thích thêm.

Các phần viết về thiết chế kinh tế và xã hội, về luật pháp và công bằng, về chủ nghĩa thần bí, nghệ thuật và kiến trúc, khoa học và các nền văn chương Hồi giáo đều thể hiện 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 tương đồng với các nhà nhân văn hiện đại hay các nhà khoa học xã hội trong các lĩnh vực học thuật khác: các kĩ thuật về lịch sử quy ước của các ý tưởng, về phân tích kiểu Marxist, về Lịch sử mới v.v. đều vắng mặt. Nói tóm lại, đối với các nhà nghiên cứu lịch sử đó, dường như đạo Hồi thích hợp nhất với thiên kiến kiểu Platon và những người sưu tầm cổ vật. Đối với một số tác giả viết cuốn lịch sử ấy, đạo Hồi là một hoạt động chính trị và một tôn giáo; một số người khác coi đạo Hồi là một phong cách tồn tại; 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 được biết đến; đối với tất cả các tác giả đó, đạo Hồi là một thứ xa vời, không có sự đối lập, chẳng có gì nhiều để dạy cho ta về những sự phức tạp của người Hồi giáo ngày nay. Điều bao trùm toàn bộ công trình rời rạc được gọi là *Lịch sử đạo Hồi của Cambridge* là chân lí cũ kĩ của Đông Phương luận cho rằng đạo Hồi chỉ là các văn phẩm, không liên quan đến con người.

Câu hỏi căn bản được nêu ra trong các văn bản Đông Phương luận hiện đại như cuốn *Lịch sử đạo Hồi của Cambridge* là liệu 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 trải nghiệm của con người hay không. Để hiểu được chính trị đương đại, có phải điều quan trọng hơn là phải biết X và Y bị thiệt thòi theo một số cách rất cụ thể nào đó, hay là ta phải biết họ là tín đồ Hồi giáo hay Do Thái giáo? Tất nhiên, đây là một vấn đề có thể bàn cãi, và rất có khả năng là chúng ta sẽ nhấn mạnh, theo cách duy lí, cả việc mô tả mặt tôn giáo-dân tộc lẫn mô tả mặt kinh tế-xã hội; tuy vậy, Đông Phương luận rõ ràng coi phạm trù Hồi giáo là có tính khổng chế, và đây là lí do chủ yếu khiến họ có những sách lược mang tính 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 luận hiện đại đến mức nó được thể hiện gần giống nhau trong các văn phẩm châu Âu 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 ranh và nhanh trí một cách nông cạn, chỉ tin một điều, một điều thôi, và đó là quyền lực và thành công... Nhà cầm quyền Anh... Vốn biết rõ bản chất phản phúc của người Arập... Cần phải theo dõi kĩ 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 thiết sẽ dẫn tới việc lập ra một quốc gia Palestine-Arập, nếu còn có một dân tộc Arập ở Palestine. Trong thực tế điều đó sẽ không tạo ra được kết quả ấy vì người nông dân lạc hậu thời thế ít nhất là bốn thế kỉ, còn các ông chủ thì bất lương, vô học, tham lam, không yêu nước và không hiệu quả”.

Mẫu số chung giữa Weizmann và những người châu Âu chống xêmit là cách nhìn của Đông Phương luận cho rằng, về bản chất người xêmit (hoặc các chi phái của họ) thiếu những phẩm chất đáng có 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 thiết chế mà ông ta đã tập hợp được, còn Renan thì không có. Chẳng phải trong Đông Phương luận thế kỉ 20 có chính cái “tuổi thơ 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 thiết chế của nó - mà Renan coi là lối sống không thay đổi của người xêmit sao?

Tuy nhiên, phiên bản thế kỉ 20 của huyền thoại này đã được duy trì với sự tổn hại lớn hơn đến nhường nào. Nó đã sản sinh ra hình ảnh của người Ả-rập theo như cái nhìn của một xã hội “tiên tiến” giả phương Tây. Khi người Palestine chống lại bọn thực dân nước ngoài thì anh ta hoặc là một người hoang dã, ngu muội hoặc là một thứ không đáng kể về mặt đạo lí và thậm chí cả về mặt hiện sinh. Theo luật pháp của Israel, chỉ có người Do Thái mới có đầy đủ quyền công dân và quyền nhập cư vô điều kiện; còn người Ả-rập, mặc dù là cư dân sống trên đất đai của mình, họ được cho ít quyền hơn, những quyền đơn giản hơn: họ không được nhập cư, và nếu dường như họ không có những quyền tương tự thì đó là do họ “kém phát triển”. Đông Phương luận hoàn toàn chi phối chính sách của Israel đối với người Ả-rập, như báo cáo của Koenig mới được công bố gần đây đã chứng minh một cách đầy đủ. Cũng có những người Ả-rập tốt (bảo gì thì làm nấy) và những người Ả-rập xấu (không nghe lời và do đó là bọn khủng bố), và trên hết là có tất cả những người Ả-rập mà một khi đã bại trận thì ắt sẽ ngoan ngoãn ngồi sau một chiến tuyến vững chắc chỉ với một số quân tối thiểu, đúng với lí thuyết cho rằng người Ả-rập 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 Yehoshafat Harkabi trong cuốn *Về thái độ của Ả-rập đối với Israel* là sẽ thấy - như Robert Alter đã viết với lời lẽ đầy thán phục trong báo *Bình luận (Commentary)- rằng người Ả-rập có tâm trí đồi bại, chống xêmit đến tận xương tủy, hung bạo, mất thẳng bằng, chỉ hay nói mà không làm được gì. Chuyện hoang đường này lại sinh ra chuyện hoang đường khác, chúng giải đáp cho nhau và có xu hướng tiến đến đối xứng

và mẫu hình theo kiểu chứng minh rằng, trên tư cách người phương Đông, người Ả-rập có thể tự mình sản sinh, nhưng trên tư cách một con người thì không một người Ả-rập nào có thể thực sự tự duy trì được.

Do bản thân nó, và tự thân nó, trên tư cách một tập niềm tin, trên tư cách một phương pháp phân tích, Đông Phương luận không thể phát triển được. Thực thể, về mặt lý thuyết, nó là phản đề của sự phát triển. Lý luận trung tâm của nó là huyền thoại về sự phát triển đã bị ngừng lại của người xêmit. Từ ma trận đó ồ ạt tràn ra các huyền thoại khác, mỗi huyền thoại trong đó đều chứng minh rằng người xêmit là 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 với phong trào Zionist Do Thái; một nhánh theo con đường của Đông Phương luận; nhánh kia, nhánh Ả-rập, buộc phải theo con đường của người phương Đông, cứ mỗi lần nói đến các lều trại và bộ lạc thì huyền thoại lại được sử dụng; mỗi lần nói đến ý niệm về đặc tính dân tộc Ả-rập thì huyền thoại này lại được sử dụng. Ảnh hưởng của những công cụ ấy trong tâm trí con người được tăng thêm bằng các thiết chế đã được tạo ra xung quanh các công cụ đó. Mỗi nhà Đông Phương luận, theo nghĩa đen, đều có một hệ thống hỗ trợ có sức mạnh kì lạ, nếu xét rằng các huyền thoại do Đông Phương luận truyền bá chỉ có tính chất phù du, nhất thời. Hệ thống ấy bây giờ đã đạt tới đỉnh cao trong các thiết chế của nhà nước. Do vậy, viết về thế giới Ả-rập là viết với uy quyền của một quốc gia, và không phải là khẳng định một ý thức hệ gắt gao mà là viết với lòng tin

vững như bàn thạch vào một chân lí tuyệt đối, được trợ lực nhờ sức mạnh tuyệt đối.

Trong số tháng 2 năm 1974, báo *Bình luận* 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 hai tác phẩm *Thái độ đối với nhà nước Do Thái trong thế giới Arập* và *Những hình ảnh về cuộc xung đột 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 chẳng khó đoán trước: người Arập muốn tiêu diệt Israel, người Arập đã nói là làm. Với một sự hăng hái, không mệt mỏi, một chiều, ông ta phô trương khả năng trích dẫn báo chí Ai Cập của mình và luôn luôn coi đó là bằng chứng về người “Arập” (làm như báo chí Ai Cập và người Arập là một), v.v., ý trung tâm trong bài viết của Alroy, cũng như của các tác phẩm trước đó của những nhà “nghiên cứu về Arập” (đồng nghĩa với nhà “Đông Phương luận”) khác như tướng Harkabi chuyên nghiên cứu về “tâm trí người Arập”, là một giả thuyết cho rằng về người Arập thực chất là gì nếu ta lột bỏ tất cả vỏ bề ngoài vụn vặt. Nói cách khác, Alroy phải chứng minh rằng mọi người Arập trước hết đều có khuynh hướng trả thù đẫm máu; thứ hai, về tâm lí, họ không có khả năng mong muốn hòa bình; thứ ba, họ bẩm sinh bị trói chặt vào một quan niệm về công lí có tính đối lập với công lí: Do đó không thể tin cậy người Arập, phải liên tục đấu tranh quyết liệt chống lại họ giống 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 “nắm rất vững sự khác nhau về văn hóa giữa quan

điểm của Arập và phương Tây” về các vấn đề. Lập luận của Alroy 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 - và có thể giả định đó là những người Do Thái quan tâm - rằng họ luôn luôn phải cảnh giác. Alroy đã làm điều đó về mặt học thuật, không xuất phát từ tình cảm, một cách công bằng, dùng bằng chứng rút ra từ chính người Arập - ông khẳng định vô cùng mạnh mẽ rằng chính người Arập đã “nhấn mạnh họ gạt bỏ... hòa bình thực sự” - và từ sự phân tích tâm lí.

Qua những phát biểu trên của Alroy, có thể thấy rõ rằng có một sự khác nhau càng ẩn náu hơn nhưng càng mạnh mẽ hơn do các nhà Đông Phương luận tạo ra để chống lại người phương Đông: nhà Đông Phương luận là người viết, còn người phương Đông là đối tượng của hành động viết. Người phương Đông được giả định là có vai trò thụ động, còn nhà Đông Phương luận thì có sức mạnh quan sát, nghiên cứu, v.v. Như Roland Barthes đã nói, một huyền thoại (và những kẻ tiếp tục duy trì nó) có thể không ngừng tự sáng tạo ra chính mình. Người ta cho rằng người phương Đông có tính cố định, bất biến, cần phải được điều tra tìm hiểu, và thậm chí cần phải có hiểu biết về bản thân mình. Người ta không muốn và không cho phép có sự biện chứng. Có một nguồn tin (người phương Đông) và một nguồn kiến thức (nhà Đông Phương luận), nói gọn lại, có một người viết và một chủ đề để viết, một chủ đề bất động, không dịch chuyển. Quan hệ giữa hai nhân tố đó về căn bản là vấn đề sức mạnh và 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 đánh giá 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 tốt hơn, đúng hơn nền văn hóa Trung Đông, cũng cần có tiền đề tương tự để phán đoán các hậu quả có thể có của những nhân tố mới được du nhập vào bối cảnh văn hóa của những dân tộc được chỉ đạo bởi truyền thống. Đồng thời, cần nghiên cứu triệt để hơn trước đây về các phương cách và phương tiện mà qua đó những mối chào mới về văn hóa có thể được tiếp thu dễ dàng. Nói tóm lại, cách duy nhất để giải quyết những vấn đề “học búa” đang chống lại việc Phương Tây hóa Trung Đông là nghiên cứu Trung Đông, hiểu đầy đủ hơn văn hóa truyền thống của nó, hiểu tốt hơn những tiến trình thay đổi đang diễn ra ở đó hiện nay, hiểu sâu hơn tâm lý của các nhóm người được giáo dục trong nền văn hóa Trung Đông. Đây là nhiệm vụ khó khăn, nhưng phần thưởng - sự hòa hợp giữa phương Tây với một khu vực thế giới láng giềng rất quan trọng - là rất xứng đáng với nỗ lực vất vả đó”.

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, lịch sử, thú y. Tuy vậy, trong từng trường hợp, quan hệ giữa Trung Đông và phương Tây về thực chất được định nghĩa là quan hệ tình dục: như tôi đã nói trước đây, khi thảo luận về Flaubert, mối liên tưởng [theo hướng] so sánh phương Đông với tình dục là dai dẳng đến kì lạ. Trung Đông sẽ kháng cự,

như bất cứ cô gái trinh tiết nào, những nam học giả giành được phần thưởng bằng cách mở toang cửa, thâm nhập qua cái nút thắt ấy dù đó là “nhiệm vụ rất khó khăn”. “Sự hòa hợp” là kết quả của việc chiếm đoạt cô gái then thùng và làm cao; đó hoàn toàn không phải là sự chung sống bình đẳng giữa hai người. Quan hệ dựa vào quyền lực giữa học giả và đề tài nghiên cứu chưa bao giờ bị thay đổi; nó bao giờ cũng có lợi cho nhà Đông Phương luận. Nghiên cứu, hiểu thấu, kiến thức, lượng định, được ngụy trang bằng vuốt ve và luận điệu “hòa hợp”, thấy đều là những công cụ để chinh phục.

Những lời lẽ trong các bài viết như bài của Patai (trong tác phẩm mới *Tâm trí người Ả-rập*, lời văn của Patai còn khéo hơn nữa) đều nhằm thực hiện một kiểu thu hẹp và giản lược rất đặc biệt. Phần lớn phương pháp của ông là thuộc khoa nhân chủng học - tác giả mô tả Trung Đông như một “khu vực văn hóa” - nhưng kết cục là để xóa bỏ sự khác nhau đa dạng giữa người Ả-rập (bất kể trên thực tế họ là ai) để chỉ còn lại một sự khác nhau duy nhất, sự khác nhau khiến người Ả-rập khác hẳn những người khác. [Làm cách này] thì sẽ dễ dàng quản lí họ [người Ả-rập] hơn với tư cách chủ đề nghiên cứu và phân tích. Hơn thế nữa, sau khi đã thu hẹp [hay giản lược] người Ả-rập theo cách đó, người ta có thể buộc họ cho phép, hợp thức hóa và đề cao những thứ ba lớp thuộc loại như ta thấy trong tác phẩm *Đặc điểm và cá tính Ả-rập* của Sania Hamady. Bà nói:

“Cho tới nay, người Ả-rập đã tỏ ra không thể có tính kỉ luật và thống nhất chặt chẽ. Họ đã từng có những đợt biểu lộ nhiệt tình tập thể nhưng không kiên trì theo đuổi các

cố gắng tập thể, và thông thường họ chỉ làm nửa vời. Họ cho thấy sự thiếu phối hợp, thiếu hòa đồng trong tổ chức và vận hành, họ cũng không bộc lộ rằng họ có khả năng hợp tác. Bất cứ hành động tập thể nào vì lợi ích chung hay cùng có lợi cũng đều xa lạ với họ”⁶.

Kiểu hành văn này nói lên nhiều điều hơn so với chủ ý của Hamady. Các động từ “bộc lộ”, “tỏ ra”, “cho thấy” được dùng mà không có tân ngữ gián tiếp: Vậy người Ả-rập “bộc lộ”, “tỏ ra”, “cho thấy” với ai? Rõ ràng chẳng riêng với ai, mà với mọi người nói chung. Đây là một cách để nói rằng, những chân lí đó chỉ thể hiện cho một nhà quan sát có đặc quyền hay thông thạo thôi, bởi vì không có chỗ nào Hamady nêu bằng chứng cho nhận xét của mình. Ngoài ra, với những nhận xét vô lí như vậy thì làm sao có thể có bằng chứng được? Bà Hamady 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 người Ả-rập đã bị biến đổi hoàn toàn, từ chỗ là một dân tộc nay chỉ còn là đối tượng chung trong văn phong của Hamady. Người Ả-rập tồn tại chỉ 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 luận đương đại, các trang viết của họ đầy những khẳng định kì quái nhất, bất kể đó là Manfred Halpern, người đã lập luận rằng nếu toàn bộ quá trình tư duy của con người có thể thu gọn thành tám thì người Hồi giáo chỉ có khả năng đạt tới bốn⁷, hay Morroe Berger người đã cho rằng bởi người Ả-rập hay ăn nói văn hoa, dài dòng, phù phiếm cho nên họ không thể có tư duy thật sự.⁸ 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 đang có sự vô đoán. Những kết luận khái quát của nhà Đông Phương luận về người Arập 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 ít chi tiết hơn nhiều. Gia đình Arập, lời lẽ văn hóa hùng biện Arập, đặc tính người Arập, mặc dù được các nhà Đông Phương luận mô tả tỉ mỉ, vẫn có vẻ đã bị biến chất, mất đi tính tự nhiên, không có sức sống của con người, cho dầu các mô tả đó đã bao quát chủ đề một cách đầy đủ và sâu sắc. Hamady nói tiếp:

“Như thế, người Arập sống trong một môi trường khó khăn, gây thất bại và thất vọng. Họ ít có cơ hội để phát triển tiềm năng của mình và xác định vị trí của mình trong xã hội, ít có lòng tin vào tiến bộ và thay đổi, và họ chỉ tìm thấy sự cứu vớt sau khi chết mà thôi.”

Những gì mà bản thân người Arập tự mình không thể đạt được thì sẽ tìm thấy trong những văn bản về nó. Nhà Đông Phương luận hết sức tin vào tiềm năng của mình, ông ta không bi quan, ông ta có thể xác định được vị trí của mình và vị trí của người Arập. Hình ảnh người Arập phương Đông dứt khoát là một hình ảnh tiêu cực. Song, câu hỏi đặt ra là: vậy tại sao người ta lại liên tục viết về người Arập như thế? Điều gì buộc các nhà Đông Phương luận làm việc đó nếu không phải là do sự yêu quý (yêu quý thì chắc chắn là không rồi) đối với 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 diễn ngôn huyền thoại về họ là gì?

Có hai thứ: số lượng và khả năng sinh sản. Cả hai đại lượng này, xét đến kì cùng, đều có thể quy được thành nhau, nhưng ta phải tách riêng chúng ra nhằm mục đích phân tích. Hầu như không có ngoại lệ, mỗi công trình đương đại của các nhà Đông Phương luận (đặc biệt là trong khoa học xã hội) đều có rất nhiều điều để nói về gia đình, cấu trúc gia đình do nam giới không chế, hình ảnh bao trùm của cấu trúc đó trong xã hội. Công trình của Patai là ví dụ điển hình. Ngay tức khắc một nghịch lí thâm lặng xuất hiện, vì nếu gia đình là một thiết chế mà những thất bại chung của nó chỉ có thứ giả được “hiện đại hóa” mới xoa dịu được, thì ta phải thừa nhận rằng gia đình tiếp tục tự sản sinh, rất nhiều con cháu, và gia đình là nguồn gốc 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” đã cho thấy sức mạnh đứng đằng sau sự hiện diện của người Arập trên thế giới. Nếu xã hội Arập được tái hiện như một hình ảnh gần như hoàn toàn tiêu cực và nói chung thụ động, mà rồi sẽ bị người hùng Đông Phương luận cưỡng bức và khuấy phục, thì ta có thể cho rằng lối tái hiện như thế là một cách để xử trí với tính đa dạng và sức mạnh tiềm năng của sự đa dạng đó ở người Arập, mà nguồn gốc của sự đa dạng và tiềm năng đó là có tính tình dục và sinh học, nếu không phải là có tính xã hội và tri thức. Thế nhưng điều tuyệt đối cấm kị trong diễn ngôn Đông Phương luận lại là không bao giờ được nghiêm túc coi trọng bản thân cái tình dục đó. Các nhà Đông Phương luận đã phát hiện ở khắp nơi rằng người Arập thiếu thành tựu và thiếu sự tinh tế có tính suy lí “đích thực”,

nhưng họ không bao giờ có thể công khai chỉ trích rằng người Ả-rập không có thành tích về tình dục. Tuy vậy, tôi nghĩ rằng đây là mắt xích còn thiếu trong các lập luận của Hamady, Berger, Lerner mà mục đích chính của họ là phê phán xã hội Ả-rập “truyền thống”. Họ thừa nhận sức mạnh của gia đình, ghi nhận chỗ yếu trong tâm trí người Ả-rập, ghi nhận “tâm quan trọng” của thế giới phương Đông đối với phương Tây, nhưng không bao giờ nói lên điều mà diễn ngôn của họ ngụ ý, rằng xét đến cùng thì cái thật sự còn lại đối với người Ả-rập là một năng lực tình dục vốn không có gì là khác biệt. Trong vài dịp hiếm hoi - như tác phẩm của Leon Mugniery - ta đọc thấy rõ điều ngụ ý đó: rằng “người Ả-rập có một ham muốn tình dục mạnh mẽ... đó vốn là đặc điểm của người phương Nam máu nóng”. Tuy nhiên, trong hầu hết thời gian, người ta cứ tiếp tục hạ thấp xã hội Ả-rập và nêu một loạt điều nhằm chán, vô vị về người Ả-rập, những điều không thể tin được trừ phi đối tượng là một chủng tộc thấp kém, và kết hợp các ý đó với những chuyện cường điệu về tình dục được trình bày một cách kín đáo, rằng người Ả-rập tự sản sinh mình, thông qua tình dục, liên tục bất tận, ngoài ra gần như chẳng có gì khác nữa. Nhà Đông Phương luận không nói gì về điều này, mặc dù lập luận của họ dựa vào đó: “Nhưng, sự hợp tác ở cận Đông vẫn chủ yếu là chuyện gia đình và ít có sự hợp tác ngoài nhóm huyết thống hay ngoài làng xóm”. Ý của câu này là: tâm quan trọng duy nhất của người Ả-rập là ở chỗ họ là một sinh vật, còn về mặt thiết chế, chính trị, văn hóa thì họ là số không hoặc gần như số không. Duy chỉ về mặt số lượng, và duy chỉ với tư cách những cỗ máy sản xuất ra gia đình, người Ả-rập mới thực sự tồn tại.

Quan điểm này có mắc mứu ở chỗ nó gây phức tạp cho sự thụ động mà những nhà Đông Phương luận như Patai, thậm chí cả Hamady và những người khác đã gán cho người Ả-rập. Nhưng, cái logic của huyền thoại, cũng như các giấc mơ, chính là hoan nghênh những phản đề triệt để. Bởi một huyền thoại không phân tích hay giải quyết các 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 thứ 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 huyền thoại được định nghĩa là thứ thay cho cuộc sống, cho nên một tương phản giữa một người Ả-rập quá đông con với một con búp bê bị động khiến cho huyền thoại không thể phát huy tác dụng, văn bản [Đông Phương luận] tìm cách che giấu sự tương phản đó. Người Ả-rập phương Đông là một sinh vật khó chịu, năng lượng sinh lí của anh ta đưa anh ta đến những cực điểm kích thích quá mức; thế nhưng anh ta lại là một con bù nhìn trước mắt thế giới, con bù nhìn đó trở mắt nhìn với đầu óc trống rỗng cái quang cảnh hiện đại mà nó không hiểu và cũng không thể đối phó.

Trong các cuộc thảo luận gần đây về cách ứng xử chính trị của phương Đông, hình tượng kiểu ấy về người Ả-rập 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 luận ưa thích là cách mạng và hiện đại hóa. Được sự bảo trợ của Trường Nghiên cứu phương Đông và châu Phi, năm 1972 người ta xuất bản một tập sách nhan đề *Cách mạng ở Trung Đông và các hình mẫu nghiên cứu khác*, do P. J. Vatikiotis chủ biên. Tên sách có vẻ

liên quan đến y khoa, bởi vì người ta dự kiến chúng ta sẽ nghĩ rằng rốt cuộc các nhà Đông Phương luận cũng đi vào những gì mà Đông Phương luận “truyền thống” vẫn né tránh: sự quan tâm đến tâm lí lâm sàng. Vatikiotis thiết lập giọng điệu cho cả tập sách bằng cách nêu một định nghĩa giả-y-học về cách mạng, nhưng do cách mạng Arập ám ảnh ý nghĩ của ông và độc giả của ông, cho nên tính thù địch của định nghĩa này có vẻ chấp nhận được, ở đây có sự mỉa mai rất thông minh mà tôi sẽ bàn sau. Chỗ dựa về lí luận của Vatikiotis là Camus - người có tâm lí thực dân và do đó không thân thiện gì với cách mạng hoặc với người Arập, như Conor Cruise O'Brien mới đây đã nêu rõ -, song câu của Camus rằng “Cách mạng tiêu diệt cả con người lẫn nguyên tắc” đã được Vatikiotis chấp nhận và coi là có “ý nghĩa cơ bản”. Vatikiotis nói tiếp:

“... toàn bộ ý thức hệ cách mạng là trực tiếp xung đột với [trên thực tế là tấn công trực diện] thành phần và cấu trúc của con người về mặt sinh học, tâm lí học và suy lí. Vì cam kết với sự lây lan có hệ thống của cách mạng, ý thức hệ cách mạng đòi hỏi các môn đồ phải cuồng tín. Đối với nhà cách mạng, chính trị không chỉ là vấn đề niềm tin hay một sự thay thế cho niềm tin tôn giáo. Chính trị phải thôi không còn là thứ nó luôn luôn vẫn là, tức là một hoạt động thích nghi đúng lúc, để tồn tại. Chính trị có tính truyền nhiễm và cứu thế [Metastatic, soteriological politics] thường ghét cay ghét đắng tính thích nghi, bởi vì nó không có cách nào khác hơn để có thể tránh né khó khăn, lờ đi và bỏ qua những trở ngại tâm-sinh lí phức tạp của con người, hoặc làm mê muội tính suy lí tế vi tuy còn

hạn chế và dễ bị tổn thương của con người? Ý thức hệ cách mạng sợ 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 triển thịnh đạt là nhờ các điều trù tượng và sự cứu thế. Nó làm cho tất cả những giá trị hữu hình và xác thực phải phụ thuộc vào một giá trị tối thượng: làm cho con người và lịch sử phải phục vụ cho ý đồ lớn lao là giải phóng con người. Nó không bằng lòng với hoạt động chính trị của con người vốn có quá nhiều hạn chế khó chịu. Thay vào đó, nó mong muốn sáng tạo một thế giới mới, không phải có tính thích nghi, không ổn định, mỏng manh, tức là có tình 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 và xây dựng bằng chính trị và được ban bố một cách tàn bạo”.

Bất kể đoạn trích ấy nói gì thêm - với lối hành văn hết sức màu mè và cực đoan, cuồng tín phản cách mạng - đoạn đó chỉ nói rằng cách mạng là một loại tình dục xấu xa (hành động sáng tạo giả mạo thần thánh) và cũng là bệnh ung thư. Theo Vatikiotis, bất cứ những gì do “con người” làm ra đều có tính suy lý, đúng, tế vi, riêng biệt và cụ thể, còn bất cứ điều gì do người cách mạng công bố đều là tàn bạo, không suy lý, gây mê hoặc, có tính ung thư. Sinh đẻ con cái, thay đổi và tính liên tục được gắn không chỉ với sinh lý và diên rồ mà, một cách hơi nghịch lý, với cả khái quát trù tượng nữa.

Những lời lẽ của Vatikiotis được cân nhắc và nhuộm màu cảm xúc với việc kêu gọi (từ phía hữu) lòng nhân đạo cùng sự đoan chính và kêu gọi (để chống phía tả) hãy bảo vệ loài người chống lại ô dâm, ung thư, điên rồ, bạo lực phi lí, cách mạng. Bởi điều đang được bàn là cách mạng Arập, nên chúng ta cần đọc lại đoạn trích ấy như sau: Đây, cách mạng là như thế này, và nếu người Arập thích cách mạng thì đó là lời bình luận khá đích đáng đối với họ, cho thấy họ thuộc chủng tộc hèn kém. Họ chỉ có khả năng kích thích tình dục chứ không thể có lí trí cao quý (tức phương Tây, hiện đại). Sự mỉa mai mà tôi nói đến ở trên bây giờ đã được phát huy tác dụng, bởi vì sau đó mấy trang người ta nói người Arập kém cỏi và vụng về đến mức họ thậm chí không thể khao khát hướng tới - chưa nói gì đến thực hiện - những tham vọng của cách mạng. Điều đó ngụ ý rằng, bản thân năng lực tình dục của người Arập tự nó không phải là đáng sợ mà thất bại của nó mới là điều đáng sợ. Nói tóm lại, Vatikiotis yêu cầu người đọc tin rằng cách mạng ở Trung Đông là mối đe dọa chính vì cách mạng không thể thực hiện được.

Nguồn 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 sự bất lực của cái gọi là các chế độ và phong trào dân tộc cấp tiến không thể quản lí được, nói gì đến giải quyết các vấn đề xã hội, kinh tế, chính trị của nền độc lập... Chừng nào các nhà nước ở Trung Đông chưa kiểm soát được các hoạt động kinh tế, chưa tạo ra hoặc sản sinh ra được công nghệ của riêng mình thì việc họ tiếp cận trải nghiệm cách mạng vẫn còn hạn chế. Sẽ vẫn còn thiếu bản thân các phạm trù chính trị thiết yếu cho một cuộc cách mạng.

Làm cách mạng cũng sai, không làm cũng sai. Qua loạt định nghĩa - thứ định nghĩa chỉ nhằm mục đích gạt bỏ đối tượng [dissolving definitions] - này, cách mạng hiện ra như là một sản phẩm tưởng tượng của các bộ óc đam mê dâm dục và nếu phân tích kĩ hơn thì sẽ thấy các bộ óc đó thậm chí còn không có được cái chứng điên mà Vatikiotis thật sự tôn trọng - chứng điên có nhân tính, chứ không phải có tính Arập; nó cụ thể, không trừu tượng, nó phi tình dục chứ không hám tình dục.

Sản phẩm học thuật trung tâm trong cuốn 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 Arập hiện nay, *thawra* và các từ cùng gốc gần gũi đều có nghĩa là “cách mạng” và 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. Ý chính được nêu ra là “học thuyết phương Tây về quyền được chống lại chính quyền xấu là thứ 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 được giả định 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 Arập, có một từ khác được dùng để chỉ “cách mạng”, đó là *thawra*. Ngữ căn *th-w-r* trong tiếng Arập cổ điển có nghĩa là đứng lên (chẳng hạn,

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, chữ đó có nghĩa là nổi loạn, chữ đó thường được dùng trong bối cảnh thành lập một vương quốc nhỏ, độc lập, có chủ quyền, ví dụ, cái gọi là các “vua con” đã cai trị Tây Ban Nha vào thế kỉ 11 sau khi vương quốc Cordova tan rã, chúng được gọi là *thuwwar* (số ít là *tha'ir* Danh từ *thawra* lúc đầu có nghĩa là sự kích động, như đoạn trích một cụm từ trích từ Sihah, một cuốn từ điển ngôn ngữ Arập chuẩn thời Trung cổ, *intazir hatta taskun hadhihi l'thawra*, nghĩa là hãy đợi cho đến khi cơn kích động này dịu xuống đã, một khuyến nghị rất thích đáng. Động từ này được al-Iji dùng, dưới dạng *thawaran* hay *itharat fitna*, nghĩa là kích động, gây nổi loạn, coi đó như là một trong những nguy cơ làm người ta nản chí không thi hành nhiệm vụ chống lại chính quyền xấu. *Thawra* là danh từ được các nhà văn Arập dùng ở thế kỉ 19 để nói về cách mạng Pháp và được các nhà văn kể tục dùng để chỉ các cuộc cách mạng đã được tán thành, trong nước hay ở nước ngoài; trong thời đại chúng ta”.⁹

Toàn bộ đoạn trích đầy vẻ hạ cố và thiếu thiện chí. Vì sao lại đưa vào đây ý tưởng về một con lạc đà đứng dậy làm gốc từ nguyên để chỉ cách mạng Arập hiện đại trừ phi đó là cách khéo léo để bôi nhọ cách mạng hiện đại? Rõ ràng, Lewis muốn hạ thấp cách mạng: từ giá trị đương đại xuống thành một thứ không cao quý, không đẹp đẽ gì hơn việc con lạc đà sắp đứng dậy. Cách mạng là kích động, nổi loạn, thiết lập một vương quyền nhỏ bé, thế thôi, không có gì hơn; và lời khuyên tốt nhất (mà giả

định chỉ một học giả và một quý ông phương Tây 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 tích cực gắn bó với nó đến thế, theo những cách quá phức tạp khiến ngay cả thứ học thuật đầy mĩ mai của Lewis cũng không thể hiểu nổi. Nhưng chính cái lối mô tả hiện tượng mà quy thành bản chất này là tự nhiên đối với các nhà nghiên cứu và nhà xây dựng chính sách quan tâm đến Trung Đông: rằng niềm phấn khởi cách mạng của người Ả-rập chỉ quan trọng ngang với việc con lạc đà đứng dậy, và chỉ đáng được chú ý ngang với những lời ắp úng của đám nông dân quê mùa. Vì những lí do mang tính ý hệ tương tự, tất cả các văn bản hợp chuẩn của các nhà Đông Phương luận 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 kỉ 20.

Việc Lewis gắn *thawra* với con lạc đà đứng lên và nói chung với sự kích động (chứ không phải một cuộc đấu tranh nhân danh các giá trị) cho thấy rất rõ rằng, đối với ông ta, người Ả-rập không phải là cái gì khác hơn một sinh vật mắc bệnh loạn thần kinh tình dục. Mỗi chữ, mỗi câu ông ta dùng để mô tả cách mạng đều có màu sắc tình dục: *phấn khích*, *kích động*; *nổi dậy*, nhưng trong hầu hết các trường hợp, Lewis đều gán một thứ tình dục đồi bại cho người Ả-rập. Cuối cùng, do người Ả-rập thực sự chưa được trang bị để có một hành động nghiêm chỉnh, nên sự hứng khởi tình dục của họ chẳng cao quý gì hơn chuyện con lạc đà đứng dậy. Thay vì cách mạng, đó là sự kích động, phấn khích, thành lập các tiểu quốc, và như thế cũng giống như nói

rằng, thay vì giao cầu, người Arập chỉ có thể thực hiện khúc dạo đầu của giao cầu, giao cầu gián đoạn, thủ dâm mà 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 đáng chú ý, cần được xem xét thêm vì ông có vị trí của một nhà Đông Phương luận uyên bác trong cơ quan nghiên cứu về Trung Đông của Anh-Mĩ, mọi điều ông viết ra đều mang “uy quyền” của lĩnh vực nghiên cứu ấy. Tuy vậy, ít nhất là trong một thập niên rưỡi, tác phẩm của ông ta chủ yếu có tính ý thức hệ một cách gay gắt, mặc dù ông ta có nhiều cố gắng tỏ ra tế nhị, mĩa mai. Tôi nhắc đến bài viết mới đây của ông ta như là một ví dụ hoàn chỉnh về một học giả tỏ ra theo học thuật tự do và khách quan, nhưng trong thực tế lại rất giống một nhà 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 thuộc với lịch sử Đông Phương luận; đó chỉ là vụ bê bối “học thuật” mới nhất và ở phương Tây thì đó là vụ bê bối ít được phê phán nhất.

Ông có ý định vạch trần, hạ thấp dần, và làm mất uy tín người Arập và đạo Hồi, và ý định đó mạnh đến nỗi tất cả nghị lực của ông trên tư cách 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 loạn của đạo Hồi” vào một cuốn sách xuất bản năm 1964, rồi hai mươi năm sau lại tái bản bài đó gần như nguyên xi, chỉ sửa đôi chút cho phù hợp với cơ sở xuất bản mới (trong trường hợp này là báo *Bình luận*) và đổi đầu đề thành “Sự trở lại

của đạo Hồi”. Thay “nổi loạn” bằng “trở lại” tất nhiên là thay đổi theo chiều hướng xấu hơn, và ý định của Lewis là giải thích cho đám độc giả mới nhất tại sao tín đồ Hồi giáo (hay người Ả-rập) vẫn chưa chịu thỏa thuận và chấp nhận bá quyền của Israel ở 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 náo loạn 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; trên thực tế, để chứng minh tính chất chống Do Thái của sự kiện đó, ông đưa ra một thông tin tình báo đáng ngạc nhiên là, “nhiều nhà thờ Gia Tô giáo, Armenia, Hi Lạp bị tấn công và phá hỏng”. Hãy xem xét phiên bản thứ nhất được đưa ra năm 1964:

“Ngày 2/11/1945, các nhà lãnh đạo chính trị Ai Cập kêu gọi biểu tình vào ngày kỉ niệm Tuyên bố Balfour. Những cuộc biểu tình đó mau chóng phát triển thành náo loạn chống Do Thái, và trong quá trình đó một nhà thờ Gia Tô giáo, một nhà thờ Armenia, một nhà thờ Hi Lạp đã bị tấn công và bị phá hỏng, có thể hỏi: tín đồ Giatô, Armenia hay Hi Lạp liên quan gì đến Tuyên bố Balfour?”

Và bài đăng ở báo *Bình luận* năm 1976 viết:

“Vì 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 có nhiều tính chất tôn giáo hơn. Nói một cách khác, nó giảm tính Ả-rập, tăng tính Hồi giáo. Trong những lúc khủng hoảng - đã xảy ra

những khủng hoảng như vậy trong những thập niên 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, các cuộc biểu tình được tổ chức ở Ai Cập [chú ý: cụm từ “các cuộc biểu tình được tổ chức” là một cố gắng để bày tỏ lòng trung thành bản năng; còn trong bài trước thì “các nhà lãnh đạo chính trị” chịu trách nhiệm về 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 náo loạn chống Do Thái, và náo loạn chống Do Thái sau đó phát triển thành cuộc bùng nổ lớn hơn, trong quá trình cuộc bùng nổ đó nhiều nhà thờ Gia Tô, Armenia, Hi Lạp [lại có sự thay đổi giúp ta hiểu thêm: theo đoạn viết năm 1964 thì rõ ràng chỉ có ba nhà thờ thôi; theo đoạn viết năm 1976 thì có nhiều nhà thờ thuộc ba loại] bị tấn công và bị phá hỏng”.

Ý đồ bút chiến - chứ không phải là ý đồ học thuật - của Lewis là muốn chứng minh rằng, ở đây và ở nơi khác, đạo Hồi là một ý thức hệ chống xêmit, chứ không phải đơn thuần là một tôn giáo, ông gặp chút ít khó khăn về logic trong việc cố gắng khẳng định rằng Hồi giáo là một hiện tượng quần chúng đáng sợ, đồng thời lại nói rằng Hồi giáo “không thực sự được quần chúng ủng hộ”, nhưng điều đó không làm ông bận tâm lâu. Trong phiên bản thứ hai của tác phẩm có chủ đích 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. Dụng ý toàn bộ bài của ông nhằm hù dọa độc giả, khiến họ không nhượng bộ Hồi giáo một ly nào. Theo Lewis, đạo Hồi không phát triển, tín đồ đạo ấy cũng không phát triển; họ chỉ tồn tại, và người ta cần theo dõi họ, do bản chất thuần túy [*pure essence*] của họ (theo Lewis) bao gồm sự thù hận lâu dài đối với tín đồ Thiên chúa giáo và Do Thái giáo, ở những nơi khác, Lewis đều tự kiểm chế mình, không trắng trợn đưa ra những phát biểu gay gắt như vậy; ông ta luôn nói một cách thận trọng 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. Cũng có thể nói tương tự về đạo Hồi, về chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, chế độ nô lệ và các tệ nạn lớn, nhỏ khác của “phương Tây”. Điều cốt lõi trong tư tưởng của Lewis là đạo Hồi không bao giờ thay đổi, và 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 kì văn bản 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 là tín đồ Hồi giáo.

Vì nếu thừa nhận rằng toàn bộ một nền văn minh có thể coi tôn giáo như sự trung thành hàng đầu thì sẽ là quá mức. Ngay chỉ mới gợi ý một điều như vậy cũng sẽ bị những người theo quan điểm tự do coi là xúc phạm rồi, bởi họ luôn sẵn sàng tỏ ra bức bối nhân danh những ai được coi là do họ bảo hộ. Điều ấy được phản ánh qua việc hiện nay ta không thể, về mặt chính trị, báo chí hay học thuật, 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 các thuật ngữ đó để giải thích các hiện tượng chính trị Hồi giáo thì về đại thể là chính xác và sáng tỏ cũng bằng 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].

Trong một công trình sau đó, Lewis nói với chúng ta thuật ngữ gì là 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 tin đồ Hồi giáo, giống như đại bộ phận các dân tộc thuộc địa khác, không có khả năng nói lên sự thật hay thậm chí không thể nhìn thấy sự thật. Theo Lewis, họ nghiện huyền thoại, cũng giống như cái gọi là “phái xét lại ở Mĩ đang luyến tiếc thời đại vàng son của đạo đức Mĩ và quy mọi tệ nạn và tội ác hiện nay trên thế giới cho giới cầm quyền đương thời của nước mình”. Ngoài việc mô tả ác ý và hoàn toàn không chính xác về lịch sử phái xét lại, loại nhận xét trên còn nhằm đặt Lewis vào hàng sử gia vĩ đại đứng trên sự chậm phát triển thảm hại của những tín đồ Hồi giáo và các phần tử xét lại đáng thương.

Song, về mặt chính xác, và về mặt nhất quán với quy tắc do bản thân Lewis đã nêu ra rằng “tuy nhiên, học giả sẽ không nhân nhượng các định kiến của chính mình”, Lewis đã tỏ ra 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 người Ả-rập theo chủ nghĩa dân tộc) nhưng các bài viết của ông không hề nhắc đến việc người Do Thái xâm lăng và thực dân hóa vùng Palestine, bắt 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 luận đã lờ đi không nói đến điều đó. Ông nói ở Trung Đông không có dân chủ trừ ở Israel, nhưng ông không bao giờ nhắc đến những quy định Phòng thủ Bất thường được áp dụng ở Israel để cai trị người Arập; ông cũng không nói gì đến việc “giam giữ phòng ngừa” người Arập 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 Arập không có nhân quyền, trong đó chủ yếu là quyền nhập cư tại vùng Palestine trước đây. Thay vào đó, tự cho mình có quyền tự do về học thuật, Lewis nói rằng người Arập coi chủ nghĩa đế quốc và chủ nghĩa Zion chẳng qua là những cái tên mới của người Thiên Chúa giáo và Do Thái giáo. Ông 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 Zion Do Thái và về Hồi giáo (làm như chủ nghĩa Zion Do Thái là một phong trào của Pháp chứ không phải một phong trào tôn giáo), và ở khắp mọi nơi ông 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 việc tin vào sự trở lại của “hoàng kim thế tục” mà thôi.

Người ta hẳn sẽ thấy lỗi nói tuyên truyền chính trị này - tất nhiên nó đúng là thế - ít đáng bị chỉ trích hơn giá như nó không đi kèm với việc lên lớp về tính khách quan, công bằng, không thiên vị của một nhà sử học đích thực, luôn luôn cùng với ngụ ý rằng tín đồ đạo Hồi và người Arập không bao giờ khách quan, duy chỉ các nhà Đông Phương luận như Lewis, đơn thuần do họ là họ, do họ được huấn luyện, do họ là người phương Tây, nên họ mới viết một cách khách quan, công bằng, không thiên vị về

người Arập và tín đồ đạo Hồi. Đây là đỉnh cao của Đông Phương luận với tính chất một giáo điều; nó không những hạ thấp đối tượng nghiên cứu của nó mà còn làm mù mắt [bản thân] các nhà Đông Phương luận. Nhưng chúng ta hãy lắng nghe Lewis nói nhà sử học phải ứng xử như thế nào. Chúng ta có thể hỏi liệu có phải chỉ người phương Đông mới nhiễm những định kiến mà ông chỉ trích nghiêm khắc hay không, ông viết:

“Sự trung thành (của sử gia) rất có thể ảnh hưởng đến việc lựa chọn đề tài nghiên cứu; nhưng sự trung thành không nên ảnh hưởng đến việc xử lý đề tài. Nếu, trong quá trình nghiên cứu, sử gia thấy rằng nhóm người mà ông đồng tình là 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, về bản chất, các cộng đồng người [có lẽ kể cả cộng đồng các nhà Đông Phương luận] 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 dứt khoát. Trong nhiều bước tiến hành công việc, nhà sử học phải xây dựng những giả thuyết và tiến hành phán xét. Điều quan trọng là ông 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, xem xét các giải thích khác nhau có thể có, và nêu rõ quyết định của ông là gì, bằng cách nào và vì sao ông đã đi đến quyết định ấy.”

Sẽ vô ích nếu ta cố tìm sự phán xét tinh táo, công bằng và rõ ràng của Lewis về đạo Hồi. Như ta đã thấy, ông thích gợi ý và nói bóng gió. Tuy nhiên, người ta nghi ngờ rằng ông không có ý thức về điều đó (trừ các vấn đề “chính trị” như là thân chủ nghĩa Zion Do Thái, chủ nghĩa dân tộc chống Ả-rập hay chủ nghĩa chiến tranh Lạnh gay gắt), bởi vì chắc chắn ông sẽ nói rằng toàn bộ lịch sử của Đông Phương luận - mà ông thừa hưởng - đã biến các ám chỉ và giả thiết đó thành chân lý không thể tranh cãi.

Có lẽ “chân lý” không thể tranh cãi nhất trong số các chân lý cơ sở đó và cũng là chân lý kì lạ nhất (bởi khó mà tin rằng nó có thể đứng vững được đối với bất cứ ngôn ngữ nào khác) là “chân lý” nói rằng: tiếng Ả-rập, với tính chất 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 “Ảnh hưởng của ngôn ngữ Ả-rập đối với tâm lý người Ả-rập”. Tác giả được mô tả là một “nhà tâm lý học được đào tạo cả về tâm lý xã hội học lẫn tâm lý học lâm sàng” và người ta cho rằng lí do chính làm cho quan điểm của ông được truyền bá rộng rãi là do bản thân ông là người Ả-rập (một người Ả-rập tự xỉ vả mình). Lập luận của ông đưa ra thật đơn giản đến độ 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 lại nói lên nhiều về câu chuyện ông kể; ông nói đặc trưng của ngôn ngữ Ả-rập là: “Tính mơ hồ nói chung của tư duy”, “Sự quá nhấn mạnh các kí hiệu ngôn ngữ”, “Sự khẳng định quá mức và cường điệu, phóng đại. Người ta thường trích dẫn Shouby như một nhân vật quyền uy bởi vì ông nói như một kẻ có quyền uy, và bởi vì nhân vật mà ông dựng lên là một loại người Ả-rập căm song đồng thời lại là một

bậc thầy chơi chữ nhưng thiếu nghiêm chỉnh hoặc thiếu mục đích. Trạng thái câm là một phần quan trọng trong những gì Shouby bàn luận, bởi vì trong toàn bộ tiểu luận của mình ông không hề trích dẫn nền văn chương Ả-rập mà người Ả-rập hết sức lấy làm tự hào. Thế thì ngôn ngữ Ả-rập ảnh hưởng đến tư tưởng người Ả-rập ở đâu? chỉ có trong thế giới thần thoại do Đông Phương luận tạo ra cho người Ả-rập thôi. Người Ả-rập là một kí hiệu cho cái trạng thái câm gắn liền với trạng thái ăn nói lưu loát đến mức quá quắt [*hopeless overarticulateness*], nghèo nàn gắn liền với thái quá. Có thể đạt tới một kết quả như vậy bằng các biện pháp ngôn ngữ học, điều đó cho thấy kết cục đáng buồn của một truyền thống nghiên cứu ngôn ngữ đã từng rất phức tạp trước kia mà nay chỉ còn thể hiện ở vài cá nhân ít ỏi. Việc các nhà Đông Phương luận ngày nay dựa vào “ngôn ngữ học” bộc lộ sự yếu kém của một ngành học thuật đã hoàn toàn bị biến thành chuyên gia ý thức hệ của khoa học xã hội.

Trong tất cả những gì tôi đã bàn, ngôn ngữ của Đông Phương luận đều đóng vai trò khổng chế. Nó thống nhất các thể đối kháng như là điều “tự nhiên”, trình bày những mẫu hình người bằng các thuật ngữ học thuật và phương pháp luận, nó quy kết thực tế và các thứ liên quan cho các đối tượng (các chữ khác) do tự nó sản sinh ra. Ngôn ngữ huyền thoại là diễn ngôn [*discourse*], tức là nó buộc phải có tính hệ thống; người ta không thể thuyết ngôn hay tuyên bố bất cứ cái gì tùy ý trừ phi trước hết người ta thuộc về cái ý thức hệ và cái thiết chế bảo đảm cho sự tồn tại của thứ diễn ngôn ấy - trong vài trường hợp, đó là thuộc về [ý thức hệ và thiết chế này] một cách không tự giác, song dù thế nào thì cũng không phải một cách ngẫu nhiên. Thiết chế ở

đây luôn luôn là những thiết chế của một xã hội tiên tiến đang đối phó với một xã hội kém tiên tiến hơn, một nền văn hóa mạnh đối phó với nền văn hóa yếu. Đặc trưng chủ yếu của diễn ngôn huyền thoại là nó che giấu nguồn gốc của mình cũng như nguồn gốc của những gì nó mô tả. “Người Arập” được trình bày trong hình ảnh những loại hình tĩnh tại, hầu như lí tưởng, chứ không phải như những tạo vật có tiềm năng đang trong quá trình hình thành và cũng không phải như lịch sử đang được tạo dựng, cái giá trị cường điệu được gán cho ngôn ngữ Arập cho phép các nhà Đông Phương luận có thể làm cho ngôn ngữ đó có vị trí tương đương với tâm trí, xã hội, lịch sử và tự nhiên. Đối với nhà Đông Phương luận, ngôn ngữ Arập nói lên người Arập phương Đông, chứ không phải người Arập phương Đông nói bằng ngôn ngữ đó.

4. Người phương Đông người phương Đông người phương Đông

Hệ thống những hư cấu ý thức hệ mà tôi gọi là Đông Phương luận có những hệ lụy nghiêm trọng không chỉ vì người ta có thể làm mất uy tín nó về mặt tri thức. Vì ngày nay nước Mỹ 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 thăm nhuần Đông Phương luận. Hầu hết sự đầu tư này được xây dựng trên bãi cát - dùng cách nói này thật hợp -, vì các chuyên gia gợi ý chính sách đều dựa trên cơ sở những khái niệm trừu tượng có thể đem bán được như là “tầng lớp ưu việt về chính trị”, “hiện đại hóa”, “ổn định”; phần lớn những khái niệm đó chỉ là bản sao chép cũ rích từ Đông Phương

luận được tô vẽ lại bằng ngôn từ chính sách, và hầu hết hoàn toàn không đủ khả năng mô tả những gì đã xảy ra gần đây ở Libăng hay trước đó trong phong trào quần chúng Palestine chống Israel. Các nhà Đông Phương luận 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”. Nếu trong khi 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, dù sao, chúng ta cũng sẽ không ngạc nhiên trước việc một nhà Đông Phương luận nói với chúng ta rằng việc đó chứng tỏ người phương Đông không thể sửa được và do đó không thể tin cậy được.

Không thể nói rằng thất bại về phương pháp luận của Đông Phương luận là do phương Đông *thực* khác với hình ảnh mà các nhà Đông Phương luận đưa ra, hoặc vì hầu hết các nhà Đông Phương luận là người phương Tây, nên họ không thể hiểu nội tâm của phương Đông, cả hai luận điểm đó đều sai lầm. Luận đề của cuốn sách này không nhằm nói rằng có một thứ phương Đông thực hay chân chính (Hồi giáo, Arập hay 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 cách phân biệt có ích của Robert K. Merton). 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 lí trong đó có các cư dân bản địa “khác biệt” mà về cơ bản [người ta] có thể định nghĩa trên cơ sở một tôn giáo, một văn hóa hoặc bản chất chủng tộc nào đó phù hợp với không gian địa lí ấy, đó cũng là

một ý tưởng rất cần được tranh luận. Tôi chắc chắn không tin cái luận điểm hạn hẹp cho rằng chỉ có 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 thuật ngữ chuyên môn tẻ nhạt, dù có thứ chủ nghĩa bài chủng được che giấu sơ sài, dù có vốn liếng tri thức mỏng như tờ giấy, ngày nay Đông Phương luận vẫn cứ phát triển dưới những hình thức mà tôi đã cố gắng mô tả. Thực tình, có một số lí do để lo ngại về việc ảnh hưởng của nó đã lan sang cả bản thân “phương Đông”; các sách báo bằng tiếng Ả-rập (và cả tiếng Nhật, nhiều phương ngữ ở Ấn Độ và các ngôn ngữ phương Đông khác) đầy những bài phân tích chất lượng kém, do người Ả-rập viết, bàn về “tâm trí người Ả-rập”, về “đạo Hồi” và về các huyền thoại khác. Bây giờ Đông Phương luận cũng đang truyền bá ở Mỹ, khi tiền bạc và các nguồn lực Ả-rập đã làm tăng vẻ hào nhoáng của môi “quan tâm” truyền thông đối với phương Đông có tầm quan trọng về chiến lược. Thực tế là Đông Phương luận đã được làm cho 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 liên tiếp của chủ nghĩa đế quốc nhằm thống trị châu Á.

Trong một bộ phận của phương Đông mà tôi có ít nhiều hiểu biết trực tiếp, sự thỏa hiệp giữa tầng lớp trí thức với chủ nghĩa đế quốc mới rất có thể được xem như một trong những thành công đặc biệt của Đông Phương luận. Thế giới Ả-rập ngày nay là một vệ tinh của Mỹ về trí thức, chính trị và văn hóa. Bản thân việc này không đáng chê trách, tuy nhiên, những hình thức cụ thể của mối quan hệ vệ tinh này thì có. Trước hết, các trường đại

học ở thế giới Ả-rập nói chung được vận hành theo một mẫu hình được thừa hưởng hoặc bị trực tiếp áp đặt bởi một cường quốc thực dân trước đây. Tình hình mới làm cho nội dung giảng dạy trở nên lỗi thời. Mỗi lớp học có hàng trăm sinh viên, giảng viên được đào tạo kém, phải làm việc quá sức, đồng lương lại thấp, việc bổ nhiệm lại theo tiêu chuẩn chính trị; hầu như không có hoạt động nghiên cứu cao cấp, không có cơ sở nghiên cứu; và quan trọng nhất là trong cả khu vực này không hề có một thư viện ra hồn nào. Anh và Pháp đã từng khổng chế chân trời trí thức ở phương Đông do họ có vị trí hàng đầu và giàu có hơn, song bây giờ Mỹ đang chiếm vị trí ấy. Kết quả là, số nhỏ sinh viên có triển vọng đều được khuyến khích đi sang Mỹ để học cao học. Chắc chắn có một số đông sinh viên vẫn từ thế giới Ả-rập tiếp tục sang châu Âu để nghiên cứu, nhưng số đông hơn sẽ sang Mỹ; điều này đúng với sinh viên các nước gọi là cấp tiến mà cũng đúng với cả sinh viên các nước bảo thủ như Ả-rập xê-út hay Kuwait. Bên cạnh đó, chế độ bảo trợ về học bổng, kinh doanh và nghiên cứu làm cho Mỹ trở thành nước chỉ huy bá quyền trên thực tế, và Mỹ được coi là xuất xứ của cao học, dù thực sự chưa phải như vậy.

Hai yếu tố làm cho thắng lợi của Đông Phương luận càng rõ ràng hơn. Người ta có thể khái quát rằng, các xu hướng của nền văn hóa đương đại ở Cận Đông đều theo sự hướng dẫn của mẫu hình châu Âu và Mỹ. Khi Taha Hussein nói rằng văn hóa Ả-rập hiện đại năm 1936 là văn hóa châu Âu, không phải văn hóa phương Đông, tức là ông xác nhận bản sắc của giới tinh hoa văn hóa Ai Cập mà ông là một thành viên ưu tú. Giới tinh hoa văn hóa Ả-rập ngày nay cũng vậy, dù 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. Bên cạnh đó, thế giới Ả-rập và Hồi giáo vẫn chỉ 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 hoàn toàn thực tế trong việc sử dụng thuật ngữ “chính trị cường quyền” để mô tả tình hình hiện có. Không một học giả Ả-rập hay Hồi giáo nào có thể làm ngơ trước những gì đang xảy ra trên các báo học thuật, trong các viện nghiên cứu, trong các trường đại học ở Mỹ và châu Âu; song nói ngược lại thì không đúng, ví dụ: không có một chuyên san lớn nào nghiên cứu về Ả-rập được xuất bản trong thế giới Ả-rập hiện nay, không có cơ quan giáo dục Ả-rập nào có thể thách thức được các Đại học Oxford, Harvard hay UCLA trong việc nghiên cứu về thế giới Ả-rập, đặc biệt là nghiên cứu về các vấn đề không thuộc phương Đông thì càng kém hơn nữa. Kết quả có thể đoán trước được là sinh viên phương Đông (và cả giáo sư phương Đông) vẫn muốn đến học tập các nhà Đông Phương luận Mỹ và sau đó lặp lại cho thánh giả nước mình nghe những thứ khuôn sáo mà tôi đã mô tả là giáo điều Đông Phương luận. Do có một hệ thống tái sản xuất như vậy cho nên điều không thể tránh khỏi là các học giả phương Đông cậy vào việc được đào tạo ở Mỹ để tự cho mình ưu việt hơn nhân dân nước mình vì ông ta có khả năng “quản lý” được: hệ thống Đông Phương luận; còn trong quan hệ với những bậc đàn anh, tức các nhà Đông Phương luận Anh-Mỹ, thì ông ta chỉ là những “kẻ cung cấp thông tin bản xứ”, và thực thể, 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 đào tạo cao học. Ngày nay, hầu

hết các lớp sơ cấp về ngôn ngữ phương Đông ở các trường đại học Mỹ đều do các “kẻ cung cấp thông tin bản xứ” dạy; đồng thời, quyền lực trong hệ thống (đại học, các quỹ hội...) hầu hết đều do những người không phải phương Đông nắm giữ, dù tỉ lệ về số lượng giữa các cán bộ nghiệp vụ phương Đông và không phương Đông không nghiêng nhiều đến như vậy về phía những người không phương Đông.

Có đủ mọi loại dấu chỉ khác cho thấy sự khống chế về văn hóa được duy trì như thế nào: vừa do sự đồng ý của người 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 Arập và phương Đông Hồi giáo nhưng ở phương Đông lại không có tổ chức nào nghiên cứu về Mỹ, 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 là với tầm vóc khiêm tốn nhất ở phương Đông, chuyên nghiên cứu về phương Đông cả. Nhưng theo tôi, tất cả những điều đó đều là nhỏ so với yếu tố thứ hai đã góp phần vào chiến thắng của Đông Phương luận: đó là chủ nghĩa tiêu dùng ở phương Đông. Thế giới Arập và Hồi giáo nói chung đã bị “mắc câu” vào hệ thống thị trường phương Tây. Ai nấy đều biết rằng dầu lửa, nguồn lợi lớn nhất của khu vực, đã bị thu hút hoàn toàn vào nền kinh tế Mỹ. Điều tôi muốn nói là không những các công ti dầu lửa lớn đều do hệ thống kinh tế Mỹ kiểm soát; mà thu nhập của người Arập về dầu lửa đều nằm ở Mỹ, chưa kể đến việc tiếp thị, nghiên cứu và quản lí ngành dầu lửa. Điều đó đã biến các nước Arập nhiều dầu lửa thành thị trường tiêu thụ lớn hàng hóa của Mỹ. Điều đó cũng đúng đối với các nước vùng Vịnh Ba Tư cũng như các nước

cấp tiến là Libya, Iraq, Algeria. Theo quan điểm của tôi, đó là mối quan hệ một chiều: Mĩ là khách hàng tiêu thụ có lựa chọn về một số rất ít sản phẩm (chủ yếu là dầu lửa và nhân công rẻ), còn các nước Ả-rập lại tiêu thụ rất đa dạng trên một diện rộng các sản phẩm của Mĩ, cả sản phẩm vật chất lẫn sản phẩm tinh thần.

Điều này có nhiều hậu quả. Trong vùng Ả-rập có sự chuẩn hóa rộng rãi các sở thích và khẩu vị, mà biểu tượng không chỉ bao gồm các máy thu thanh bán dẫn, quần “jeans” xanh và Coca Cola mà cả những hình tượng văn hóa phương Đông do các phương tiện thông tin đại chúng Mĩ cung cấp và được đông đảo khán giả truyền hình đón nhận một cách không suy xét. Câu chuyện nghịch lí về một người Ả-rập tự coi mình là loại “người Ả-rập” do Hollywood [nhào nặn và] trình ra chỉ là kết quả đơn giản nhất của điều tôi đã nói ở trên. Một kết quả khác nữa là kinh tế thị trường phương Tây và định hướng tiêu thụ của nó đã sản sinh ra (và đang sản sinh ra với tốc độ ngày càng nhanh) một tầng lớp có học vấn mà sự đào tạo kiến thức của họ hướng về việc đáp ứng nhu cầu của thị trường. Người ta rõ ràng nhấn mạnh quá mức đến công nghệ, kinh doanh và kinh tế học; song bản thân tầng lớp trí thức lại phụ thuộc vào những cái mà họ coi là xu hướng chủ yếu đã bị bóp chết 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, tiến bộ và văn hóa mà họ đã tiếp thu được chủ yếu từ Mĩ. Chứng cứ thuyết phục về điều đó là trong các môn khoa học xã hội, và đáng ngạc nhiên thay, cả trong các trí thức cấp tiến mà chủ nghĩa Marx của họ cũng được lấy nguyên xi từ quan điểm riêng của Marx vốn đồng nhất hóa Thế giới thứ ba, như tôi đã nêu trước đây trong

tập sách này. Như vậy, tựu trung lại, nếu [phương Đông] có chấp nhận về mặt tri thức những hình ảnh và học thuyết của Đông Phương luận, thì điều đó còn được tăng cường thêm rất mạnh mẽ qua trao đổi về xã hội, kinh tế, chính trị-, nói gọn lại, phương Đông hiện đại đang tham gia vào việc phương Đông hóa bản thân mình.

Nhưng để kết luận, liệu có giải pháp thay thế nào đó cho Đông Phương luận không? Cuốn sách này chỉ là tranh luận chống lại một điều gì đó chứ không phải ủng hộ một điều gì tích cực hay sao? Đây đó trong cuốn sách này, tôi đã bàn về “phi thực dân hóa” những bước đi mới 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, Mĩ và Cận Đông.¹⁰ Nhưng tôi đã không cố làm gì hơn là 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. Ngoài ra, tôi đã cố gắng nêu ra một loạt câu hỏi liên quan đến việc thảo luận các vấn đề về kinh nghiệm nếm trải của con người: Người ta thể hiện/ tái hiện như thế nào các nền văn hóa khác? Một nền văn hóa khác là gì? Liệu khái niệm về một nền văn hóa riêng biệt (hay chủng tộc, hay tôn giáo, hay văn minh riêng biệt) là có ích không, hay nó chỉ luôn luôn là thói tự khen mình (khi bàn về văn hóa của mình) hoặc thù địch và hung hăng hiếu chiến (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 lí “tự nhiên”? Vai trò của người trí thức là gì? Phải chăng người trí thức có nhiệm vụ cung cấp tính hợp pháp cho nền văn hóa và quốc gia của mình? Người trí thức phải đặt tầm quan trọng như thế nào cho việc có một ý thức phê phán độc lập, một ý thức phê phán mang tính đối kháng?

Tôi hi vọng những đoạn viết trên của mình đã ngụ ý lời đáp cho những câu hỏi trên, nhưng có lẽ tôi có thể nói rõ thêm một số điểm ở đây. Như tôi đã nêu ra trong tập sách này, Đông Phương luận đã nêu nghi vấn không những về vấn đề liệu có khả năng có thứ học thuật phi chính trị hay 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 có vẻ rõ ràng không kém, theo tôi nghĩ, là những hoàn cảnh làm cho Đông Phương luận tiếp tục là một loại tư duy có tính thuyết phục vẫn sẽ tồn tại: nói chung, đó là một vấn đề làm người ta chán ngán. Tuy nhiên, theo tôi nghĩ, có ít nhiều niềm hi vọng hữu lí rằng Đông Phương luận không nhất thiết luôn luôn vững như bàn thạch đến vậy về mặt tri thức, tư tưởng và chính trị như bao lâu nay.

Tôi đã không viết cuốn sách loại này nếu không đồng thời tin rằng có một loại học thuật [khác] không suy đồi đến thế, hay ít ra là không mù quáng trước thực tiễn của loài người đến mức như loại học thuật mà tôi mô tả trong sách này. Ngày nay, có nhiều học giả hoạt động trong những lĩnh vực như lịch sử, tôn giáo, văn minh, xã hội học và nhân chủng học Hồi giáo đã có thành tựu nghiên cứu rất có giá trị về học thuật. Rắc rối xảy ra khi truyền thống phùng hội của Đông Phương luận “tiếp quản” học giả nào ngờ nghếch thiếu cảnh giác; nếu ý thức cá nhân của học

giả không đủ tinh táo để chống lại những ý tưởng thu nhận được mà trong nghề Đông Phương luận là quá dễ dàng được trút từ trên xuống. Như vậy, có khả năng là những tác phẩm lí thú sẽ được tạo ra bởi những học giả trung thành với một ngành học thuật được xác lập bằng tri thức chứ không phải trung thành với một “lĩnh vực” như Đông Phương luận vốn được xác lập bằng quy điển, bằng quyền lực đế quốc hoặc bằng địa lí. Một ví dụ rất hay gần đây là tác phẩm về nhân chủng học của Clifford Geertz, người quan tâm đến Hồi giáo một cách cụ thể, riêng biệt và do đó đã được kích thích và khuyến khích bởi các xã hội và vấn đề cụ thể mà ông nghiên cứu, chứ không phải là các nghi thức, định kiến và học thuyết của Đông Phương luận.

Mặt khác, các học giả và các nhà phê bình được đào tạo theo kỉ luật Đông Phương luận truyền thống hoàn toàn có thể tự giải phóng khỏi sự gò ép cũ về tư tưởng. Nền tảng đào tạo của Jacques Berque và Maxime Rodinson thuộc loại nghiêm ngặt nhất, song cái làm tăng sinh khí cho công việc nghiên cứu của họ kể cả trong những vấn đề truyền thống là ý thức tự giác về phương pháp luận. Bởi vì, nếu xưa nay Đông Phương luận vẫn luôn quá tự mãn, quá cách ly, quá tự tin một cách thực chứng về cách làm và các giả thuyết của nó, thì một cách để nó hòa vào các vấn đề nó đang nghiên cứu ở phương Đông hay về phương Đông là nó phải tự suy ngẫm và đánh giá một cách có phê phán phương pháp của chính nó. Chính điều ấy là đặc tính của Berque và Rodinson, tuy mỗi người có một cách riêng. Điều người ta tìm thấy đầu tiên trong các tác phẩm của họ là họ luôn luôn nhạy cảm trực tiếp đối với những tư liệu trước mắt, và tiếp đó là họ luôn luôn tự xem xét phương pháp và công việc thực tế của

mình, liên tục cố gắng làm cho công việc nghiên cứu đáp ứng với tư liệu chứ không phải đáp ứng với một định kiến mang tính lí thuyết giáo điều. Chắc chắn là Berque và Rodinson, cũng như Abdel Malek và Roger Owen, đều 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 [ý thức] phê phán, và luôn [có ý thức] 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 cấu trúc; Rodinson chú ý đến xã hội học và lí luận chính trị; Owen quan tâm đến lịch sử kinh tế. Tất cả những điều ấy là những nhân tố sửa chữa bổ ích mà khoa học nhân văn hiện nay cung cấp cho việc nghiên cứu cái gọi là những vấn đề phương Đông.

Nhưng không thể tránh né thực tế là ngay cả khi chúng ta gạt bỏ sự tách bạch của các nhà Đông Phương luận 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 nếu không phải sự chia rẽ giữa Đông-Tây thì là sự chia rẽ giữa Nam-Bắc, giữa giàu và nghèo, giữa đế quốc và chống đế quốc, hoặc giữa da trắng và da màu. Chúng ta không thể né tránh bằng cách giả vờ như không có chúng; trái lại, Đông Phương luận đương đại dạy ta rất nhiều về sự không trung thực về tri thức của cái thủ đoạn giả vờ ấy, mà kết quả là làm cho những sự chia rẽ đó tăng lên, trở nên vừa nghiêm trọng vừa vĩnh viễn. Tuy nhiên, một thứ học thuật công khai luận chiến và tự tin mình “tiến bộ” có thể rất dễ dàng suy thoái thành ngủ 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. Tư duy và kinh nghiệm hiện đại dạy ta rằng cần phải nhạy cảm đối với những gì bao hàm trong việc tái hiện, trong việc nghiên cứu người khác, trong lối tư duy bài chủng, trong việc chấp nhận một cách thiếu suy xét và thiếu phê phán đối với quyền lực và ý tưởng của người có thẩm quyền, trong vai trò chính trị-xã hội của các nhà trí thức, trong giá trị lớn lao của một ý thức hoài nghi phê phán, có lẽ nếu ta nhớ rằng việc nghiên cứu trải nghiệm của con người thường có hệ quả về mặt đạo lý, chưa nói gì đến hệ quả về mặt chính trị theo nghĩa tốt nhất hoặc xấu nhất của từ, thì chúng ta sẽ không bàng quan đối với những gì chúng ta làm trên tư cách là học giả. Và, đối với một học giả thì chuẩn mực nào là tốt hơn tự do và sự hiểu biết của con người? có lẽ chúng ta cũng nên nhớ rằng việc nghiên cứu con người trong xã hội là dựa vào lịch sử cụ thể và kinh nghiệm cụ thể của con người, chứ không phải dựa trên những ý tưởng khái quát của một giáo sư, hoặc dựa vào những luật lệ mơ hồ, hoặc các hệ thống độc tài. Thế thì vấn đề là nên làm cho công việc nghiên cứu ăn khớp với trải nghiệm và trong chừng mực nào đó được định hình bởi trải nghiệm, và bản thân trải nghiệm cũng được soi sáng và có lẽ sẽ được thay đổi do nghiên cứu. Bằng bất cứ giá nào, chúng ta cần phải gạt bỏ cái mục tiêu cứ mãi Đông Phương hóa phương Đông, rồi thì hệ 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, có nhà phê bình, có nhà trí thức, có con người, và đối với họ sự phân biệt về chủng tộc, dân tộc, đất nước và ngôn ngữ ít quan trọng hơn so với sự nghiệp chung là thúc đẩy cộng đồng nhân loại.

Nhìn một cách tích cực, tôi tin rằng - và trong một tác phẩm khác, tôi đã cố gắng chứng minh - ngày nay người ta đang 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 ý tưởng khiến họ có thể gạt bỏ những khuôn sáo cũ mòn mang tính chủng tộc, tư tưởng và đế quốc chủ nghĩa được tạo ra trong quá trình lịch sử đi lên của Đông Phương luận. Tôi nghĩ rằng thất bại của Đông Phương luận là một thất bại của con người cũng như là một thất bại của tri thức; vì qua việc phải có một lập trường chống đối không khoan nhượng đối với một khu vực của thế giới mà nó coi là xa lạ với mình, Đông Phương luận đã không hòa mình được với trải nghiệm của con người, cũng không thấy được đó là một trải nghiệm của con người. Hiện nay, người ta có thể thách thức sự bá quyền toàn cầu của Đông Phương luận và tất cả những gì mà nó đại diện, 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 20. Nếu cuốn sách này có chút lợi ích gì trong tương lai, thì đó sẽ là một đóng góp khiêm nhường vào sự thách thức ấy, và là một lời cảnh báo rằng: các hệ tư tưởng như Đông Phương luận, những diễn ngôn về quyền lực, những hư cấu về tư tưởng - những xiềng xích do trí óc sản sinh ra - thấy đều rất dễ được làm ra, áp dụng và bảo vệ. Trên hết, tôi hi vọng mình đã làm cho độc giả thấy rằng câu trả lời cho Đông Phương luận không phải là Tây Phương luận. Không một “người phương Đông” cũ nào lại cảm thấy được an ủi với ý tưởng rằng do bản thân mình là người phương Đông nên mình có khả năng - quá có khả năng - nghiên cứu được “những người phương Đông” - hoặc

“những người phương Tây” - mới do chính mình tạo ra. Nếu kiến thức về Đông Phương luận có chút ý nghĩa nào chẳng, thì đó là nó nhắc nhở chúng ta rằng việc tha hóa kiến thức, bất cứ kiến thức nào, ở bất cứ đâu và bất cứ lúc nào, đều có tính quyền rũ. Và có lẽ bây giờ còn quyền rũ nhiều hơn trước đây.

Lời bạt

I

Cuốn sách *Đông Phương luận* được hoàn thành vào cuối năm 1977 và được xuất bản sau đó một năm. Nó đã (và đang) là cuốn sách duy nhất tôi viết một mạch, từ nghiên cứu đến các bản thảo, rồi bản thảo cuối cùng. Trừ một năm rất thú vị và tương đối rảnh khi làm chuyên viên nghiên cứu ở Trung tâm nghiên cứu cao cấp về Khoa học ứng xử Stanford (1975-1976), tôi rất ít được hỗ trợ hay quan tâm từ thế giới bên ngoài. Tôi đã nhận được sự khuyến khích của một hai người bạn và người thân trong gia đình. Nhưng tôi không rõ liệu một chuyên đề nghiên cứu về cách nhìn nhận của quyền lực, học thuật và trí tưởng tượng của cả một truyền thống 200 năm ở châu Âu và châu Mỹ 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 một nhà xuất bản nghiêm chỉnh quan tâm đến công trình này. Đặc biệt, một nhà xuất bản về học thuật đã sơ bộ đề nghị chỉ nên kí một hợp đồng khiêm tốn về một bản chuyên khảo nhỏ. Như vậy, ngay từ đầu, dự án này tỏ ra 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 sách) đã làm cho tình

hình nhanh chóng chuyển biến tốt sau khi tôi viết xong cuốn sách.

Ở Mĩ và Anh (ở Anh đã xuất bản riêng năm 1979), cuốn sách thu hút được nhiều chú ý, một số người (như đã dự kiến) tỏ ra rất thù địch, một số người không hiểu rõ nội dung, nhưng hầu hết độc giả có phản ứng tích cực và nhiệt tình. Bắt đầu từ năm 1980, cuốn sách được xuất bản bằng tiếng Pháp, 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 mà người dịch là Kamal Abu Deeb, một thi sĩ, nhà phê bình tài năng ở Syria. Tôi sẽ bàn sau về bản dịch này. Sau đó *Đông Phương luận* đã được xuất bản bằng tiếng Nhật, Đức, Bồ Đào Nha, Ý, Ba Lan, Tây Ban Nha, Catalan, Thổ Nhĩ Kỳ, Serbi-Croat và Thụy Điển (năm 1993, nó được bán chạy nhất ở Thụy Điển, điều đó gây ngạc nhiên lớn cho cả nhà xuất bản lẫn tôi). Nó đang và sẽ được xuất bản bằng tiếng Hi Lạp, Nga, Na Uy và Trung Quốc, có tin đồn rằng sẽ xuất bản một số bản dịch khác bằng ngôn ngữ châu Âu và cả bằng tiếng Do Thái. Đã có những bản dịch từng phần và không xin phép ở Iran, Pakistan. Tôi được biết 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 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 luận*, cũng giống như tác phẩm của Borges, đã biến thành nhiều cuốn sách khác nhau. Và trong phạm vi khả năng theo dõi và hiểu của tôi, về các phiên bản, tình trạng đa dạng kì lạ, gây lo lắng, mà tôi

chưa hề nghĩ đến của cuốn sách *Đông Phương luận*, khiến tôi thấy cần phải bàn thêm qua việc đọc lại cuốn sách, những bình luận của người khác, và những gì bản thân tôi đã viết sau cuốn *Đông Phương luận* (tám hay chín cuốn sách và nhiều bài báo). Tôi sẽ cố gắng đính chính những chỗ hiểu sai và một vài chỗ người ta cố tình diễn đạt sai.

Tôi cũng sẽ nhắc lại những lập luận và phát triển về tri thức đã xác nhận rằng *Đông Phương luận* là một cuốn sách có ích về những mặt mà lúc viết tôi chỉ có thể dự kiến được một phần. Mục đích không phải để trả đũa hay tập hợp những lời khen ngợi tôi, mà nhằm thể hiện một ý thức tác giả vượt ra ngoài tính vị kỉ của từng cá nhân đơn lẻ khi tiến hành một công trình nghiên cứu. Bởi vì, theo mọi cách, ngày nay *Đông Phương luận* đã trở thành một cuốn sách tập thể mà theo tôi đã vượt xa những gì tác giả dự kiến khi viết nó.

Tôi xin bắt đầu bằng một phương diện của việc tiếp nhận cuốn sách 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 luận* có tính chống phương Tây. Các nhà phê bình có thiện cảm lẫn thù địch đều hiểu sai và đều hơi quá lớn tiếng nói lên ý đó. Ý tưởng đó gồm hai phần, có khi được kết hợp lại, có khi tách riêng. Phần thứ nhất quy cho tôi ý nghĩ coi *Đông Phương luận* là một hiện tượng của toàn phương Tây hoặc là một biểu tượng thu nhỏ của toàn bộ phương Tây, và trên thực tế cần được coi là đại diện cho toàn bộ phương Tây. Từ 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 châu Âu đã từng chịu đau khổ do chủ

nghĩa thực dân và thành kiến của phương Tây. Phần thứ hai của lập luận cũng quy tội rất nặng cho tôi là đã tố cáo phương Tây và Đông Phương luận cướp bóc và làm nhục đạo Hồi và người Ả-rập (Chú ý: thuật ngữ “Đông Phương luận” và “phương Tây” đã bị trộn lẫn với nhau). Từ đó, người ta dùng ngay chính sự tồn tại của Đông Phương luận và các nhà Đông Phương luận làm cái cớ để lập luận ngược lại rằng đạo Hồi là toàn thiện toàn mỹ, là con đường duy nhất [al-hal al-wahid] v.v. Như vậy, việc phê phán Đông Phương luận, như tôi đã làm trong sách, trên thực tế là ủng hộ đạo Hồi hoặc Hồi giáo chính thống và cực đoan.

Thật không sao hiểu được những sự đổi trắng thay đen có tính biếm họa đó về một cuốn sách mà nội dung và lập luận của nó, theo tác giả viết ra nó, rõ ràng là chống lại thuyết yếu tính luận, triệt để hoài nghi mọi thứ danh xưng mang tính phạm trù như “phương Đông” hay “phương Tây”, và hết sức thận trọng tránh không “bảo vệ” hay thậm chí không thảo luận về phương Đông và đạo Hồi. Tuy vậy, cuốn *Đông Phương luận*, trên thực tế, đã được đọc và được bàn luận trong thế giới Ả-rập theo hướng coi đó là bảo vệ một cách có hệ thống đạo Hồi và người Ả-rập, mặc dù trong sách tôi đã nói rõ rằng tôi không quan tâm và càng không có khả năng trình bày phương Đông thực sự và đạo Hồi thực sự là gì. Thực tế là tôi còn đi xa hơn nữa: ở ngay phần đầu sách tôi đã nói rằng những thứ như “phương Đông”, “phương Tây” chẳng hề tương ứng với một thực tiễn ổn cố nào tồn tại như sự kiện tự nhiên. Hơn nữa, tất cả những tên gọi địa lí đó là một sự kết hợp kì cục giữa thực nghiệm và tưởng tượng. Trong trường hợp phương Đông, với tính chất là một khái niệm lưu hành phổ biến ở Anh, Pháp và Mỹ, thì khái niệm đó phần lớn bắt

nguồn từ cái ý đồ không chỉ muốn mô tả mà còn muốn 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 chất áp đảo về vật chất, còn đấu tranh về ý nghĩa lịch sử và xã hội lại có vẻ có tính tinh tế và 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 nó và cạnh tranh với nó [*alter ego*] Việc xây dựng bản sắc, vì bản sắc, bất kể đó là phương Đông hay phương Tây, của Pháp hay Anh, đều rõ ràng là nơi lưu giữ những trải nghiệm tập thể riêng biệt, nhưng xét cho cùng, theo ý tôi, đều là xây dựng, là xây dựng những đối lập và “những cái khác” mà sự tồn tại đích thực luôn luôn tùy thuộc vào việc giải thích và tái giải thích 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 cái “khác” mình không phải là một điều tĩnh tại mà là một tiến trình lịch sử, xã hội, tri thức và chính trị được làm đi làm lại nhiều lần và diễn ra với tính chất một cuộc ganh đua, một cuộc ganh đua liên

quan đến các cá nhân và thiết 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 các nước như Ai Cập và Pakistan, là một bộ phận của một tiến trình giải thích tương tự, có liên quan đến bản sắc của những “cái khác” khác nhau kia, bất kể đó là những người bên ngoài hay tị nạn, người bỏ đạo hay ngoại đạo. Trong mọi trường hợp, điều rõ ràng là các quá trình này không phải 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 xây dựng luật về ứng xử cá nhân, xây dựng tính chính thống, hợp pháp hóa bạo lực hoặc sự nổi loạn, tính chất và nội dung của giáo dục, phương hướng của chính sách ngoại giao mà nhiều khi có liên quan đến việc nêu các kẻ thù chính thức. Tóm lại, việc xây dựng bản sắc 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 viễn vông.

Sở dĩ người ta khó chấp nhận những thực tế thường biến và phong phú lạ thường đó là do hầu hết mọi người đều chống lại cái ý niệm cơ bản: bản sắc của con người không những không phải [là thứ] tự nhiên, không hề ổn cố, mà còn là được dựng lên và thậm chí đôi khi được hoàn toàn bịa ra. Sự chống đối và thù địch đối với những cuốn như *Đông Phương luận* hay các cuốn tiếp theo như *Phát minh ra truyền thống* và *Thần Athena Đen* một phần là vì chúng dường như phá hoại cái lòng tin ngây thơ vào tính thực chứng chắc chắn và tính chất lịch sử không thay đổi của một nền văn hóa, một cái tôi, một bản sắc dân tộc. *Đông Phương luận* chỉ có thể được hiểu là bảo vệ cho đạo Hồi nếu người

ta xóa bỏ đi một nửa lập luận của tôi, cái lập luận (như tôi đã đề cập trong cuốn sau đó là *Bàn về đạo Hồi* nói rằng, ngay cả cộng đồng nguyên thủy của chúng ta nơi ta sinh ra cũng không được miễn trừ khỏi cuộc cạnh tranh đòi được giải thích, và điều mà phương Tây thấy dường như là sự xuất hiện, sự trở lại, sự hồi sinh của đạo Hồi thì trên thực tế 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 thiết chế nào có thể kiểm soát được hoàn toàn việc định nghĩa ấy; và do đó, tất nhiên là 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 không chịu sự chi phối và nằm ngoài sự quan sát có tính phê phán của các tín đồ chân chính vốn được cho là sẽ chấp nhận chúng do lòng tin. Những người ủng hộ phiên bản được khôi phục hoặc hồi sinh của đạo Hồi thời kì đầu coi các nhà Đông Phương luận (giống như Salman Rushdie) là nguy hiểm vì họ tìm cách sửa đổi, phá hoại phiên bản ấy, gây nghi ngờ đối với nó, chứng minh rằng nó gian trá, không thiêng liêng. Do đó, đối với họ cái hay của cuốn sách của tôi là ở chỗ nó đã vạch ra những nguy cơ độc hại của các nhà Đông Phương luận và đã ít nhiều giải thoát đạo Hồi khỏi gông cùm của Đông Phương luận.

Đó không phải là điều tôi đã nói nhưng người ta vẫn kiên trì quan điểm đó, vì hai lí do. Thứ nhất, không có ai dễ dàng chấp nhận mà không kêu ca và không lo sợ cái luận điểm cho rằng thực tiễn của loài người liên tục được tạo ra và bị phá đi, và bất cứ điều gì giống như một bản chất ổn cố đều luôn luôn bị đe dọa. Chủ nghĩa ái quốc, chủ nghĩa dân tộc bài ngoại cực đoan và chủ

nghĩa sô vanh trắng trợn đều là phản ứng chung đối với nỗi sợ ấy. Tất cả chúng ta đều cần 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 được đến đâu. Lập trường của tôi là, trong trường hợp đạo Hồi hay phương Đông thuần túy, những hình ảnh ấy chỉ là hình ảnh, không hơn, và chúng được sự hỗ trợ của cộng đồng tín đồ Hồi giáo lẫn của cộng đồng các nhà Đông Phương luận (một sự trùng hợp có ý nghĩa). Tôi phản đối cái mà tôi gọi là Đông Phương luận không phải chỉ vì họ nghiên cứu theo kiểu sưu tầm cổ vật các ngôn ngữ, các xã hội, các dân tộc phương Đông, mà còn bởi, với tính chất một hệ tư tưởng, Đông Phương luận tiếp cận một thực thể con người [vốn dĩ] không đồng nhất, năng động và phức tạp từ một quan điểm yếu tính luận không phê phán [*uncritically essentialist standpoint], *nó coi phương Đông như là một thực thể bền vững lâu dài và coi phương Tây như một yếu tính đối nghịch [với cái phương Đông đó], cũng không kém bền vững, nó quan sát phương Đông từ xa và từ bên trên, có thể nói vậy. 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 giấu đi lợi ích của nhà Đông phương luận. Mặc dù đã có những cố gắng để nêu sự khác biệt nhị giữa một bên là Đông Phương luận với tính chất một cố gắng thuần túy học thuật với một bên là Đông Phương luận với tính chất tông phạm của chủ nghĩa đế quốc, 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 cân nhắc kĩ càng và giọng điệu đầy phô trương của Napoléon trong cuốn *Mô tả Ai Cập*- gồm những tập sách đồ sộ và dày đặc, thể hiện lao động có hệ thống của đội ngũ 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 Abd al-Rahman- al-Jabarti, người đã viết ba tập sách khác nhau mô tả cuộc xâm lược của Pháp theo quan điểm của người bị xâm lược. Người ta có thể nói rằng cuốn *Mô tả Ai Cập* chẳng qua là một tường thuật có tính khoa học và do đó khách quan về Ai Cập vào đầu thế kỉ 19, 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 hùng 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, kẻ mà theo nghĩa bóng đã bị bại trận và bị bắt làm tù binh.

Nói cách khác, những tài liệu đó không phải là nằm ì, và chứng minh cho tình trạng đối lập vĩnh cửu giữa Đông và Tây; trái lại, cả cuốn *Mô tả Ai Cập* của Napoléon lẫn tài liệu của Jabarti là một trải nghiệm lịch sử mà từ đó những trải nghiệm khác sẽ diễn biến và tiến hóa, và trước đó đã có những trải nghiệm khác nữa. Nghiên cứu tính năng động lịch sử của loạt trải nghiệm này sẽ khó khăn hơn là quay trở lại những thứ khuôn sáo cũ như “xung đột giữa Đông và Tây”. Đó là một lí do khiến cuốn *Đông Phương* luôn bị hiểu sai là một tác phẩm chống

phương Tây một cách kín đáo, và qua một hành động không được phép và thậm chí cố tình quy kết, cách đọc và hiểu sai đó (cũng giống như tất cả những cách đọc và hiểu dựa trên sự chống đối được cho là ổn cố giữa hai thực thể) đã đề cao hình ảnh của đạo Hồi như là một tôn giáo vô tội và bị xúc phạm.

Thứ hai, vì những lí do chính trị và những lý do cấp bách về ý thức hệ mà người ta khó lòng chấp nhận lập luận chống thuyết yếu tính [*anti-essentialist*] của tôi. Tôi hoàn toàn không biết rằng sau khi cuốn *Đông Phương luận* phát hành được một năm thì ở Iran đã nổ ra một cuộc cách mạng Hồi giáo đặc biệt sâu rộng và cuộc chiến tranh giữa Israel và Palestine lại kéo dài và có những hình thức tàn bạo như vậy kể từ cuộc xâm lăng Libăng năm 1982 cho đến khi bắt đầu cuộc nổi dậy của nhân dân Palestine chống lại Israel cuối năm 1987. Việc chấm dứt chiến tranh Lạnh không làm dịu và càng không bao giờ chấm dứt được cuộc xung đột có vẻ không kết thúc giữa Đông và Tây mà người Ả-rập và người theo đạo Hồi là một bên còn bên kia là phương Tây Thiên chúa giáo. Những cuộc tranh chấp gần đây, không kém phần gay gắt, ngày càng nhiều do việc Liên Xô đưa quân vào Afghanistan, việc các nhóm Hồi giáo ở những quốc gia khác nhau như Algeria, Jordan, Libăng và các Vùng Lãnh Thổ Bị Chiếm Đón đang thách thức *nguyên trạng* đã hình thành 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 đánh lại người Nga ở Afghanistan; chiến tranh vùng Vịnh, việc tiếp tục ủng hộ Israel; và “đạo Hồi” lại trở thành một đề tài gây hoảng sợ, tuy không luôn luôn chính xác và dựa trên sự thạo tin, trong báo chí và trong nghiên cứu học thuật.

Tất cả những điều đó làm tăng thêm cảm nghĩ đau khổ của những người hầu như hằng ngày bị buộc phải tuyên bố mình là người hoặc 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, được đào sâu hơn và làm cho cứng rắn hơn, mà không có tác dụng giáo dục và xây dựng gì.

Trong bối cảnh rắc rối đó, số phận của cuốn *Đông Phương luận* là vừa may mắn vừa bất hạnh. 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 chưa bao giờ thật sự lắng nghe hay dung 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 bảo vệ chủ nghĩa Arập, là người bảo vệ những kẻ bị chà đạp và thóa mạ, người có sứ mạng tiến hành một loại đấu tranh đậm chất anh hùng ca và lẫm liệt chống lại 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 thể hiện một phản ứng mà nhiều người Arập có học vấn cảm thấy là thích hợp.

Tôi sẽ không phủ nhận rằng khi viết cuốn sách này tôi đã biết cái chân lý chủ quan mà Marx đã gián tiếp nêu trong một câu ngắn tôi trích dẫn trong cuốn sách này (“Họ không thể tự đại diện cho mình; họ cần phải được người đại diện cho”); câu đó có nghĩa là nếu bạn cảm thấy mình bị tước cơ hội phát biểu ý kiến của mình thì bạn sẽ hết sức cố gắng để có cơ hội ấy. Thực thế, “kẻ

bề tôi” có thể phát biểu, như lịch sử các phong trào giải phóng trong thế kỉ 20 đã chứng minh một cách hùng hồn. Nhưng tôi chưa bao giờ cảm thấy mình đang kéo dài tình trạng thù địch giữa hai khối đơn nhất đối địch nhau về chính trị và văn hóa mà sự cấu tạo của nó tôi đang mô tả và những tác động kinh khủng của tình trạng đó tôi đang tìm cách giảm bớt. Như tôi đã nói trước đây, sự đối nghịch giữa phương Đông và phương Tây là vừa có tính lừa dối, gây hiểu sai, vừa hết sức không nên có; càng ít kể công cho nó về việc thật ra nó chẳng mô tả được gì hơn một lịch sử hấp dẫn của những cách giải thích và những lợi ích tranh chấp nhau thì càng tốt. Tôi hài lòng ghi nhận rằng nhiều độc giả ở Anh và Mĩ, cũng như ở châu Phi, châu Á, châu Úc và vùng Caribê nói tiếng Anh đã thấy rằng cuốn sách nhấn mạnh tính thực tế của cái mà sau này được gọi là chủ nghĩa đa văn hóa, chứ không phải là chủ nghĩa bài ngoại, chủ nghĩa dân tộc hướng về chủng tộc có tính hiếu chiến và xâm lược.

Tuy nhiên, nhiều khi *Đông Phương luận* đã được coi như một giấy chứng nhận cho tình cảnh những bề tôi - những kẻ khốn cùng trên trái đất đang lên tiếng đáp lời - chứ không phải là lời phê bình đa văn hóa đối với việc quyền lực đang sử dụng kiến thức để tiến thân. Như vậy, với tư cách tác giả cuốn sách, tôi được xem là đóng vai trò được phân công: vai trò ý thức tự thể hiện của những gì trước đây từng bị gạt bỏ và bị xuyên tạc trong văn bản học thuật của một thứ diễn ngôn mà suốt trong lịch sử đã được nhào nặn để cho người phương Tây chứ không phải cho người phương Đông đọc. Đây là một điểm quan trọng, nó đã góp phần vào ý niệm về những bản sắc ổn cố đấu tranh với nhau qua một lần ranh chia cách vĩnh cửu mà cuốn sách của tôi đã bác bỏ

một cách khá rõ ràng, nhưng ngược đời thay nó lại giả định trước về ranh giới đó và tùy thuộc vào nó. Không có một nhà Đông Phương luận nào mà tôi nói đến lại có ý định viết cho người phương Đông đọc. Diễn ngôn của Đông Phương luận, tính nhất quán nội bộ của nó, các thủ tục chặt chẽ của nó, tất cả đều được tạo ra để phục vụ cho độc giả và người tiêu dùng ở phương Tây. Họ bao gồm những người mà tôi thành thực kính phục như Edward Lane và Gustave Flaubert, những người 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, bậc thượng lưu quý tộc như Arthur Balfour, tất cả đều có thái độ bề trên và ghét những người phương Đông mà họ cai trị hay nghiên cứu. Tôi phải thú nhận rằng ở mức độ nào đó tôi thấy thú vị khi nghe, dù không được mời dự, nhiều bài phát biểu của họ hoặc dự các buổi thảo luận nội bộ của các nhà Đông Phương luận, và tôi cũng thú vị bằng như thế khi công bố những phát hiện của mình cho cả người châu Âu lẫn người không phải châu Âu biết. Tôi không nghi ngờ rằng sở dĩ tôi làm được điều đó là vì tôi đã vượt qua được ranh giới chia cách có tính chất đế quốc giữa Đông và Tây, đã thâm nhập vào cuộc sống của phương Tây nhưng vẫn giữ được một số liên hệ hữu cơ với cổ hương. Tôi xin nhắc lại rằng đây chủ yếu là việc vượt qua, chứ không phải việc duy trì các hàng rào chia cách; tôi tin rằng cuốn *Đông Phương luận* đã chứng minh điều đó, đặc biệt khi tôi nói rằng điều lí tưởng đối với công việc nghiên cứu con người là tìm cách vượt ra ngoài những hạn chế có tính chất ép buộc đối với tư duy và hướng đến một loại hình học thuật không có tính khống chế, không theo hướng yếu tính luận [non-essentialist].

Trên thực tế, những lưu tâm đó đã làm tăng thêm áp lực đòi cuốn sách của tôi phải là một loại chứng thư về những vết thương và hồ sơ về những khổ đau, và việc trình bày những điều đó được người ta cảm thấy như là một đòn đánh trả lại phương Tây mà đáng ra phải được tiến hành từ lâu rồi. Tôi rất không tán thành một cách đánh giá quá giản đơn như vậy đối với tác phẩm của tôi. Ở đây tôi sẽ không giả vờ khiêm tốn: tác phẩm của tôi đã rất tẻ nhạt và có phân biệt rõ ràng về những con người khác nhau, các thời kì khác nhau, các phong cách khác nhau của Đông Phương luận. Mỗi phân tích của tôi đều làm cho hình ảnh trở nên khác hơn, làm tăng thêm sự khác nhau và những sự phân biệt, tách rời các tác giả và các thời kì với nhau, mặc dù tất cả đều thuộc về Đông Phương luận. Nếu hiểu những phân tích của tôi về Chateaubriand và Flaubert hay về Burton và Lane với sự nhấn mạnh hết như nhau, rồi rút ra cùng một thông điệp quy giản từ cái công thức tầm thường nhằm chán “tiến công vào văn minh phương Tây” thì, theo tôi, là vừa quá đơn giản hóa lại vừa sai lầm. Nhưng tôi cũng tin rằng sẽ hoàn toàn đúng nếu coi các nhà Đông Phương luận quyền uy gần đây, ví dụ, Bernard Lewis, con người nhất quán đến độ hài hước, như là những nhân chứng có động cơ chính trị và thái độ thù địch mà giọng điệu ngọt ngào và sự cố gắng tỏ ra uyên bác nhưng rất ít thuyết phục của ông ta đã tìm cách che giấu.

Thế là một lần nữa chúng ta trở lại với bối cảnh chính trị và lịch sử của cuốn sách mà tôi không giả vờ cho rằng không liên quan đến nội dung của nó. Một trong những phát biểu rất sắc sảo và có phân biệt một cách thông minh về tình hình đó là bài điểm sách của Basim Musallam (MERIP, 1979). Ông bắt đầu bằng

cách so sánh cuốn sách của tôi với một cuốn sách trước đó của học giả Michael Rustum người Libăng viết năm 1895 (*Kitab al-Gharib fi al-Gharb*), đã đánh đổ sự huyền thoại hóa Đông Phương luận, nhưng sau đó ông lại nói rằng sự khác nhau chủ yếu là cuốn sách của tôi nhưng sau đó sách của Rustum thì không nói thế. Musallam viết:

“Rustum viết trên tư cách một người tự do và thành viên của một xã hội tự do: ông là một người Syria, một người Ả Rập về mặt ngôn ngữ, dân của một quốc gia Ottoman còn độc lập... Khác với Michael Rustum, Edward Said không có một bản sắc được mọi người thừa nhận; bản thân dân tộc của ông ta còn đang bị tranh cãi. Có thể là Said và thế hệ của ông đôi khi 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 Syria của Michael Rustum và trong kí 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 là sự kháng cự tuyệt vọng với những khó khăn áp đảo và cho tới nay vẫn chỉ là thất bại. Sách này không phải do bất cứ một người “Ả Rập” nào đó viết ra mà là do một người Ả Rập có bối cảnh và trải nghiệm đặc biệt”.

Musallam nhận xét một cách đúng đắn rằng một người Algeria sẽ không viết cùng một loại sách nói chung bị quan như vậy, nhất là một cuốn sách giống như cuốn sách của tôi vốn nói rất ít về lịch sử các mối quan hệ giữa Pháp với Bắc Phi, đặc biệt là với Algeria, cho nên tuy tôi thừa nhận cảm giác chung là cuốn

Đông Phương luận xuất phát từ một lịch sử hết sức cụ thể về sự mất mát cá nhân và sự tan rã của quốc gia - mới chỉ vài năm trước khi tôi viết cuốn sách đó, bà Golda Meir đã có nhận xét nổi tiếng và có tính chất Đông Phương luận sâu xa rằng không hề có dân tộc Palestine nào hết - nhưng tôi vẫn muốn nói thêm rằng cả trong cuốn sách này lẫn trong hai cuốn tiếp theo *Vấn đề Palestine* (1980) và *Bàn về đạo Hồi* (1981), tôi đã muốn không chỉ gợi ý một cương lĩnh chính trị về khôi phục 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 luận*, cụ thể 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 mình, tôi về cơ bản vẫn phê phán thứ 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 diễn ngôn có tính chất khẳng định và chính thống giáo điều, mà là một bức tranh dựa trên ý tưởng cho rằng có những cộng đồng diễn giải khác nhau cả trong lẫn ngoài thế giới Hồi giáo, các cộng đồng này liên hệ với nhau trong một đối thoại giữa những người bình đẳng. Quan điểm của tôi về Palestine, được nêu trong cuốn *Vấn đề Palestine*, đến nay vẫn như cũ: tôi đã trình bày đủ thứ quan điểm bảo lưu đối với thái độ thiên vị dân bản địa một cách thiếu suy xét [*insouciant nativism*] và chủ nghĩa quân phiệt hiếu chiến của sự đồng thuận dân tộc chủ nghĩa. Thay vào đó, tôi đề xuất rằng nên có một cái nhìn có phê phán đối với môi trường Ả-rập, lịch sử Palestine và thực tại Israel, với kết luận rõ ràng là chỉ có giải pháp thương lượng giữa hai cộng đồng đau khổ là cộng đồng Ả-rập và cộng đồng Do Thái mới mong chấm

dứt được cuộc chiến tranh dai dẳng này (nhân thể, hẳn tôi cần nhắc lại rằng tuy vào đầu năm 1980 cuốn sách của tôi về Palestine đã được Mitras, một nhà xuất bản nhỏ ở Israel ấn hành bằng tiếng Do Thái với một bản dịch rất hay, nhưng cho tới bây giờ nó vẫn chưa được dịch và in bằng tiếng Arập. Mọi nhà xuất bản bằng tiếng Arập có quan tâm đến cuốn sách đó đều muốn tôi thay đổi hay lược bỏ những phần công khai chỉ trích chế độ Arập này hay chế độ Arập khác (kể cả PLO), một yêu cầu mà tôi luôn từ chối).

Tôi lấy làm tiếc mà nói rằng, tuy Kamal Abu Deeb đã dịch khá tốt cuốn *Đông Phương luận*, nhưng thế giới Arập vẫn “lờ đi” một khía cạnh của cuốn sách, đó là cái khía cạnh làm giảm bớt nhiệt tình dân tộc chủ nghĩa mà một số người ngụ ý rằng đã phát hiện thấy qua việc tôi phê bình *Đông Phương luận*; khi tôi nhận xét rằng thứ nhiệt tình dân tộc chủ nghĩa đó có bao hàm những tham vọng thống trị và không chế vốn cũng có thể tìm thấy trong chủ nghĩa đế quốc. Thành tựu chính của bản dịch cẩn thận của Abu Deeb là hầu như hoàn toàn tránh được những thuật ngữ phương Tây đã được Arập hóa; những danh từ kỹ thuật như *diễn ngôn* [discourse], *vất thể vĩ* [simulacrum], *hệ hình* [paradigm] hay *mã hiệu* [code] đều được dịch bằng những từ ngữ Arập cổ điển truyền thống. Ý ông ta là muốn đặt cuốn sách của tôi vào trong một truyền thống đã được hình thành trọn vẹn, làm như nó đang đáp lại một tác phẩm khác theo cách nhìn văn hóa toàn vẹn và bình đẳng, ông lập luận: bằng cách đó có thể chứng minh rằng nếu người ta đã có thể đưa ra một phê phán về mặt nhận thức luận 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, cái cảm thức về sự đối đầu giữa một thế giới Ả-rập thường được xác định một cách nặng cảm tính và một thế giới phương Tây được trải nghiệm một cách thậm chí càng nặng cảm tính hơn đã làm lu mờ cái thực tế là *Đông Phương luận* đáng ra chỉ là hoạt động nghiên cứu và phê phán [*a study in critique*], chứ không phải là một sự khẳng định những bản sắc đối lập đến độ hết thuốc chữa đang đánh lẫn nhau. Hơn nữa, thực tại mà tôi mô tả trong những trang cuối của cuốn sách, về một hệ thống diễn ngôn hùng mạnh đang duy trì vị trí bá quyền đối với một hệ thống khác, là nhằm bắn loạt súng mở đầu cho một cuộc tranh luận mà rồi sẽ có thể thúc đẩy các độc giả và các nhà phê bình Ả-rập đấu tranh kiên quyết hơn chống lại hệ thống của *Đông Phương luận*. Tôi cũng đã bị quở trách là không chú ý nhiều hơn đến Karl Marx mà hệ thống tư tưởng của ông được coi là đã vượt lên trên những thiên kiến cá nhân của ông (ví dụ, các đoạn trong cuốn sách của tôi bị các nhà phê bình giáo điều trong thế giới Ả-rập và Ấn Độ chỉ trích nhiều nhất là những đoạn nói về *Đông Phương luận* của Marx). Hoặc tôi đã bị chỉ trích vì không khen ngợi những thành tựu lớn lao của *Đông Phương luận*, của phương Tây, v.v. Về việc bảo vệ Hồi giáo, nếu sử dụng chủ nghĩa Marx hay “phương Tây” với tính chất là một hệ thống nhất quán thì theo tôi đó chỉ là sử dụng một lý thuyết chính thống này để hạ gục một lý thuyết chính thống khác mà thôi. Tôi thấy sự khác nhau giữa phản ứng của người Ả-rập và của những người khác đối với cuốn *Đông Phương luận* sẽ là một chỉ dấu chính xác về việc nhiều thập niên mất mát, thất bại, không có dân chủ đã tác

động như thế nào đến đời sống tri thức và văn hóa trong khu vực Arập. Ý định của tôi là cuốn *Đông Phương luận* là 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 luận*; tôi muốn đọc giả sử dụng tác phẩm của tôi để có thể tự mình sản sinh ra những công trình nghiên cứu mới, những công trình sẽ soi sáng kinh nghiệm lịch sử của người Arập và của các dân tộc khác một cách bao dung và khai mở khả năng. Điều đó chắc chắn đã xảy ra ở châu Âu, Mỹ, Úc, tiểu lục địa Ấn Độ, vùng Caribê, Mỹ Latin và một số nơi ở châu Phi. Việc tăng cường nghiên cứu các diễn ngôn 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 kì hậu thực dân, cho tới những phát triển mới mẻ rộng lớn trong diễn ngôn của phong trào nữ quyền và các nhóm thiểu số, v.v., - tôi sung sướng và hãnh diện thấy rằng, đối với các hoạt động trên, cuốn *Đông Phương luận* thường góp một phần quan trọng. Nhưng, theo nhận xét của tôi, hình như ở thế giới Arập thì lại không như vậy, phần vì người ta cho rằng cuốn sách của tôi, về mặt văn bản, đã coi châu Âu là trung tâm [Eurocentric]- nói vậy là đúng chứ không sai - còn phần khác, do cuộc đấu tranh cho sự sống còn về văn hóa đã thu hút mọi quan tâm và cố gắng, như Musallam nói, khiến cho những cuốn sách như của tôi bị cho là chẳng mấy có ích, chẳng mấy thiết thực và có tác dụng; nó đa phần chỉ là những hành động tự vệ hoặc ủng hộ “phương Tây” hoặc chống lại “phương Tây”.

Tuy nhiên, một số học giả Mĩ và Anh đã chỉ trích với thái độ nghiêm khắc, không khoan nhượng cuốn *Đông Phương luận* và trên thực tế là tất cả các tác phẩm khác của tôi vì thứ chủ nghĩa nhân đạo “rơi rớt lại” của chúng, vì cho rằng chúng thiếu nhất quán về lí luận, chúng bàn về quyền lực và sức mạnh một cách không đầy đủ và nặng về cảm tính. Tôi vui mừng thấy rằng sự thực quả đúng như thể *Đông Phương luận* là cuốn sách thiên vị, chứ không phải một cỗ máy lí luận. Chưa ai chứng minh được một cách thuyết phục rằng nỗ lực cá nhân ở mức độ không thể luận giải được [unteachable] nào đây là vừa có tính lập dị, và, theo ý của Gerard Manley Hopkins, vừa có tính độc đáo, mặc dù có sự tồn tại của các hệ tư tưởng, các diễn ngôn và các bá quyền (tuy rằng không một hệ thống nào trong số đó là hoàn chỉnh, không rạn nứt hoặc có tính tất yếu). Tôi quan tâm đến *Đông Phương luận* như một hiện tượng văn hóa (giống như văn hóa của chủ nghĩa đế quốc mà tôi đã nói đến trong cuốn *Văn hóa và Chủ nghĩa bá quyền*, và cuốn tiếp theo in năm 1993) do tính khác nhau và không thể tiên đoán của nó, và hai phẩm chất đó đã làm cho những tác gia như Massignon và Burton có được sức mạnh, thậm chí là sức hấp dẫn đáng ngạc nhiên. Điều tôi cố gắng bảo toàn trong khi phân tích *Đông Phương luận* là nó kết hợp tính nhất quán và tính không nhất quán, trò diễn của nó - nếu có thể dùng từ này - chỉ có thể được tiến hành nếu học giả cố giữ cho mình, trên tư cách 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, trong cuộc tranh luận giữa một bên là Gayan Prakash còn bên kia là Rosalind O’Hanlon và David Washbrook, tôi cho rằng cần đánh giá đúng quan điểm hậu cấu

trúc luận có tính cơ động hơn của Prakash. 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 hiểu biết của chúng ta về những cạm bẫy nhân đạo do các hệ thống như Đông Phương luận đã cài đặt.

Tôi xin kết thúc phần điểm qua những sự chuyển hóa trong việc phê phán cuốn *Đông Phương luận* 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 bản thân các nhà Đông Phương luận. 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 cho các nhà nhân văn khác biết những thủ tục và phả hệ đặc thù của một lĩnh vực. Trong một thời gian quá lâu, danh từ Đông Phương luận tự nó đã bị bó hẹp vào một ngành nghề chuyên môn. Tôi đã cố gắng chứng minh rằng nó được áp dụng và nó tồn tại như thế nào 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 luận thường làm, không phải chỉ là định danh người đó như một người mà ngôn ngữ, địa lí, lịch sử là chất liệu của những luận thuyết uyên thâm. “Người phương Đông” nhiều khi là một từ ngữ có tính xúc phạm, hàm ý một giống người thấp kém. Tôi không có ý phủ nhận rằng với những nghệ sĩ như Nerval và Segalen, từ “phương Đông” gắn bó một cách kì diệu và tài tình với cái ngoại lai hấp dẫn, cái quyến rũ, cái bí hiểm, điều hứa hẹn. Nhưng đó cũng chỉ là một sự khái quát hóa quá rộng có tính lịch sử. Ngoài những cách dùng đó đối với các từ *phương*

Đông, người phương Đông và Đông Phương luận, thuật ngữ nhà Đông Phương luận ngày càng được sử dụng để chỉ các học giả uyên bác, chủ yếu là các chuyên gia học thuật về ngôn ngữ và lịch sử phương Đông. Thế nhưng, như Albert Hourani 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 tác dụng không may là làm cho người ta hầu như không thể dùng thuật ngữ “Đông Phương luận” theo nghĩa trung tính, vì nó đã trở thành thuật ngữ mang tính thóa mạ đến như vậy. 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 Đông Phương luận, một trong những chỉ trích của Hourani về cuốn sách của tôi là tôi có vạch ra những phóng đại, chủ nghĩa bài chủng và sự thù địch của nhiều văn bản Đông Phương luận, nhưng đã không nhắc đến nhiều thành quả học thuật và nhân văn của Đông Phương luận. Những tên mà ông nêu ra bao gồm có Marshall Hodgson, Claude Cahen, André Raymond, mà thành tích của họ (cùng với các tác giả Đức cần phải được nhắc đến) cần phải được công nhận như là những 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 luận-, cái khác là ở chỗ tôi nhấn mạnh rằng trong ngay chính diễn ngôn của Đông Phương luận có một cấu trúc thái độ [mà người ta] không thể đơn thuần gạt bỏ hoặc coi nhẹ. Không có chỗ nào tôi lập luận rằng Đông Phương luận là tội lỗi, hoặc lộn xộn, nhếch nhác, hoặc mọi nhà Đông Phương luận đều rập

khuôn giống nhau. Nhưng điều tôi nói là *phường hội* của các nhà Đông Phương luận có một lịch sử rõ ràng cụ thể về việc đồng lõa và câu kết với các nước đế quốc, và sẽ là lạc quan đến mức điên rồ nếu coi ý kiến đó là không có liên quan.

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 luận, 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 định người ta có thể tưởng tượng về mức độ mà theo đó một chuyên gia về tư liệu thời Đế chế Thổ Nhĩ Kỳ hay dòng vua Fatimid là một nhà Đông Phương luận theo cách nghi của Hourani, nhưng ta buộc phải đặt câu hỏi: những chuyên đề nghiên cứu đó *hiện nay* đang được tiến hành ở đâu, bằng cách nào, với những thiết chế và cơ quan hỗ trợ nào? Sau khi cuốn sách của tôi ra đời, nhiều người cũng đã nêu đúng những câu hỏi đó về ngay cả những học giả có lối viết khó hiểu nhất và xa xôi nhất, và thỉnh thoảng những câu hỏi đó đã có những kết quả rất khủng khiếp.

Tuy nhiên, vẫn còn một cố gắng kiên trì để nêu một lập luận mà nội dung là: việc chỉ trích Đông Phương luận (đặc biệt là sự phê phán của tôi) vừa vô nghĩa vừa 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 mình. Sau khi *Đông Phương luận* ra đời được mười lăm năm, Lewis đã cho ra một loạt tiểu luận, một số được tập hợp lại trong cuốn *Đạo Hồi và phương Tây*. Một trong những phần chính của cuốn sách đó là nhằm đả kích tôi, với sự hỗ trợ của một số chương và các tiểu luận khác, trong đó tác giả vận

dụng một loạt công thức lỏng lẻo và rất đặc trưng của Đông Phương luận - tín đồ Hồi giáo cầm giận hiện đại, Hồi giáo không bao giờ tách nhà thờ khỏi nhà nước, v.v. - tất cả những ý kiến đó đều được nêu một cách hết sức chung chung 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 Hồi giáo, các thời kì của Hồi giáo. Theo một nghĩa nào đó, Lewis đã tự phong mình là phát ngôn viên của phường hội các nhà Đông Phương luận mà ngay từ đầu tôi đã phê phán. Cho nên cần dành thêm một ít thời gian để bàn về cách nói của ông ta, thủ tục của ông ta. Than ôi, những ý tưởng của ông cũng là những ý tưởng khá phổ biến trong đám trợ thủ, đồ đệ và bắt chước trung thành của ông, những người dường như có nhiệm vụ cảnh báo cho những người tiêu thụ phương Tây về mối đe dọa của một thế giới Hồi giáo cuồng nộ, tự bản chất là không dân chủ và sính bạo lực.

Văn chương đông dài của Lewis khó che giấu được cơ sở tư tưởng trong lập trường của ông và khả năng phi thường của ông trong việc hiểu sai gần như tất cả mọi thứ. Tất nhiên, đó là những thuộc tính quen thuộc của dòng giống Đông Phương luận, tuy rằng một số người trong số đó ít ra cũng có dũng khí để có thể trung thực trong khi tích cực phỉ báng các tín đồ đạo Hồi cũng như các dân tộc phi châu Âu khác. Nhưng Lewis không thể. Ông ta bóp méo sự thật, bằng những loại suy đồi trá, bằng cách nói bóng gió, ám chỉ, và thậm chí thêm vào đó cái mẽ ngoài sơn son của nhân vật quyền uy trầm lặng, có hiểu biết vô tận, mà ông ta giả định là lời 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 luận với một sự đả kích giả định đối với các chuyên đề

ngiên cứu về thời cổ đại, một sự đả kích mà ông cho là hành động ngu xuẩn. Nội dung phê phán giả định đó tất nhiên là điên rồ. Nhưng không thể so sánh Đông Phương luận với môn nghiên cứu cổ Hi Lạp được. Đông Phương luận là một nỗ lực mô tả toàn bộ một khu vực của thế giới, đi kèm theo việc chiếm đóng khu vực đó làm thuộc địa; còn việc nghiên cứu Hi Lạp hoàn toàn không liên quan đến việc chiếm đóng thuộc địa trực tiếp đối với Hi Lạp trong thế kỉ 19 và 20. Ngoài ra, Đông Phương luận biểu thị sự thù ghét đối với đạo Hồi, còn người nghiên cứu cổ Hi Lạp lại tỏ ra có cảm tình với Hi Lạp cổ điển.

Hơn nữa, thời điểm chính trị hiện nay, với hàng tập, hàng tập giấy những ngôn từ rập khuôn chống Arập, chống Hồi giáo có tính bài chủng (không hề đả kích Hi Lạp cổ điển), đã cho phép Lewis đưa ra một khẳng định chính trị phi lịch sử và cố tình, dưới hình thức lập luận học thuật, và đó là một cách làm hoàn toàn phù hợp với những khía cạnh ít đáng kính trọng nhất của Đông Phương luận thực dân kiểu cũ.¹ Do đó, tác phẩm của Lewis là một bộ phận của môi trường chính trị hiện nay, chứ không phải là môi trường thuần túy tri thức.

Lewis ngụ ý rằng ngành Đông Phương luận nghiên cứu về đạo Hồi và người Arập là một môn học thuật và, do đó, có thể so sánh một cách thích hợp với khoa ngữ văn cổ điển; song nói như thế thật chẳng khác gì so sánh những người Do Thái nghiên cứu về Arập và các nhà Đông Phương luận phục vụ cho nhà cầm quyền chiếm đóng ở Bờ Tây và Dải Gaza với các học giả như Wilamowitz hay Mommsen. Một mặt, Lewis muốn chuyển Đông Phương luận Hồi giáo vào vị trí một bộ phận học thuật vô tư và nhiệt tình; mặt khác, ông ta viện cứ rằng Đông Phương

luận quá phức tạp, đa dạng, có tính kĩ thuật, do đó không thể tồn tại dưới một hình thức mà những ai không phải nhà Đông Phương luận (như tôi và nhiều người khác) cũng có thể phê phán, ở đây, chiến thuật của Lewis là xóa bỏ một lượng lớn trải nghiệm lịch sử. Như tôi đã nêu, quan tâm của châu Âu đối với đạo Hồi không xuất phát từ sự hiếu kì mà là từ nỗi lo sợ đối với một đối thủ cạnh tranh với Thiên Chúa giáo, một đối thủ độc thần giáo, đáng sợ về văn hóa và quân sự. Như nhiều sử gia đã chứng minh, các học giả châu Âu đầu tiên nghiên cứu về đạo Hồi là những nhà bút chiến thời Trung cổ viết lách nhằm mục đích đẩy lùi nguy cơ các chiến binh Hồi giáo và nguy cơ bỏ đạo. Bằng cách này hay cách khác, sự kết hợp sợ hãi với thù địch đã kéo dài tới tận bây giờ, tồn tại trong sự quan tâm cả học thuật lẫn 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 lịch sử, về địa lí, và một cách [thuần] tưởng tượng.

Những vấn đề đáng lưu ý nhất về Đông Phương luận Hồi giáo hay Ả-rập là: thứ nhất, những hình thức của các tàn tích Trung cổ đã tồn tại quá dai dẳng; thứ hai, lịch sử những mối liên hệ giữa Đông Phương luận với các xã hội đã sản sinh ra nó, cùng với phân tích các quan hệ ấy trên phương diện xã hội. Chẳng hạn, có những mối quan hệ gắn bó mạnh mẽ giữa Đông Phương luận với trí tưởng tượng có tính văn chương cũng như với ý thức đế quốc. Điều nổi bật trong nhiều giai đoạn lịch sử châu Âu là quan hệ giữa những điều mà các học giả, các chuyên gia viết với những điều các nhà thơ, nhà văn, chính khách và nhà báo lúc đó nói về đạo Hồi.

Ngoài ra, và đây là điểm mấu chốt mà Lewis không chịu bàn, có một sự song hành đáng kể (tuy có thể hiểu được) giữa sự đi lên của học thuật Đông Phương luận 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 là phức tạp hơn so với giả định của Lewis, song không có sự song hành nào rõ ràng hơn giữa sức mạnh và kiến thức trong lịch sử ngữ văn học hiện đại hơn là trường hợp Đông Phương luận. Phần lớn 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 luận; một chuyên đề nghiên cứu mới đây của nhiều tác giả có tựa đề *Đông Phương luận và tình trạng nan giải của thời kì hậu thuộc địa*, do Carol Breckenridge và Peter Van der Veer chủ biên, đã chứng minh bằng những tư liệu phong phú rằng kiến thức Đông Phương luận đã được sử dụng như thế nào trong việc quản lí thuộc địa ở Nam Á. Vẫn tiếp tục có một sự trao đổi ý kiến khá nhất quán giữa các học giả chuyên nghiên cứu khu vực, như các nhà Đông Phương luận, và Bộ Ngoại giao thuộc các chính phủ. Hơn nữa, nhiều khuôn sáo về tính đam mê nhục dục, sự biếng nhác, tư tưởng định mệnh, sự tàn bạo, sự đọa lạc, tráng lệ xa hoa... Của người Ả-rập và tín đồ Hồi giáo, tất cả đều có thể tìm thấy ở các tác giả từ John Buchan đến V. S. Naipaul, và tất cả những thứ đó cũng đã là những tiền giả định làm nền cho lĩnh vực kề cận là Đông Phương luận hàn lâm. Trái lại, việc trao đổi các khuôn sáo giữa một bên là Ấn Độ học và Trung Quốc học còn bên kia là văn hóa chung lại không nở rộ phong phú như vậy, mặc dù vẫn có các mối quan hệ và sự

vay mượn đáng lưu ý. Cũng không có nhiều sự giống nhau giữa tình hình các chuyên gia phương Tây về Trung Quốc học và Ấn Độ học với cái thực tế là nhiều học giả chuyên nghiệp về đạo Hồi ở Âu Mỹ đã dành cả đời để nghiên cứu chủ đề đó nhưng vẫn thấy không thể nào thích được, càng không thể nào kính phục được tôn giáo và văn hóa đó.

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 chẳng hạn như, vì sao có rất nhiều chuyên gia về đạo Hồi đã và đang tư vấn và tích cực 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 thấy một phần nghĩa vụ của mình là phải đả kích các dân tộc Ả-rập và tín đồ Hồi giáo hiện đại với cái luận điệu dối trá là: dù sao, văn hóa Hồi giáo “cổ điển” vẫn có thể là một chủ đề của mối quan tâm học thuật không vụ lợi. Các chuyên gia về lịch sử các cộng đồng Hồi giáo Trung cổ được Bộ Ngoại giao Mỹ cử đi trình bày tại các sứ quán Mỹ về lợi ích an ninh của Mỹ trong vùng Vịnh Ba Tư; liệu hình ảnh đó có gì giống với tình yêu đối với Hi Lạp mà Lewis đã gán cho lĩnh vực kế cận là ngữ văn cổ điển hay không?

Bởi vậy, chẳng có gì đáng ngạc nhiên là Đông Phương luận Ả-rập và Hồi giáo luôn luôn sẵn sàng phủ nhận sự đồng lõa của mình với quyền lực nhà nước, và cho đến gần đây nhất 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 luận là việc làm “vô nghĩa

lí”, cũng không ngạc nhiên là, trừ một ít ngoại lệ, những lời chỉ trích mà cuốn sách của tôi gây ra từ phía các “chuyên gia” đều giống như của Lewis, nghĩa là không hơn gì một mô tả nhạt nhẽo về một bà công tước bị một khách qua đường thô thiển hãm hiếp. Những chuyên gia duy nhất (một lần nữa có một số ngoại lệ) đã cố gắng nghiêm túc cân nhắc những gì tôi nêu ra - không chỉ nội dung của Đông Phương luận, mà cả mối quan hệ của nó, sự liên quan của nó, các xu hướng chính trị, thể giới quan của nó - là các nhà Trung Quốc học, Ấn Độ học, những học giả thuộc thế hệ trẻ hơn về Trung Đông vốn dễ dàng chịu tác động của những ảnh hưởng mới cũng như của những lập luận chính trị mà việc phê phán Đông Phương luận đã gây ra. Một ví dụ: Benjamin Schwartz thuộc Đại học Harvard, năm 1982, đã tận dụng việc đọc diễn văn với tư cách Chủ tịch Hiệp hội Nghiên cứu châu Á để tỏ ý không đồng tình với vài phê phán của tôi nhưng đồng thời tỏ ý hoan nghênh các lập luận của tôi, về mặt tri thức.

Nhiều nhà nghiên cứu cao cấp về Ả-rập và Hồi giáo đã lấy sự phản ứng bằng thái độ bất bình khó chịu để thay thế cho việc tự xem xét mình; hầu hết họ dùng các từ ngữ “đôi trá”, “không trung thực”, “bôi nhọ”, “phá hoại uy tín”..., 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, kiểu biện hộ này là một hành động rõ ràng rất thiếu thiện chí, bởi vì, hơn hầu hết các nhà Đông Phương luận khác, ông ta là một người cuồng nhiệt chính trị chống sự nghiệp của người Ả-rập (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 mặt chính trị và khoa học xã hội trong khi ông ta giả vờ bảo vệ “danh dự” của lĩnh vực nghiên cứu của mình, cái hành vi bảo vệ mà rõ ràng chỉ là một tập hợp công phu những sự thật nửa vờ nửa nịnh nhằm đánh lừa những độc giả không thông thạo.

Tóm lại, người ta có thể nghiên cứu mối quan hệ giữa Đông Phương luận về Hồi giáo hoặc Ả-rập với văn hóa châu Âu hiện đại mà không đồng thời phải liệt kê mọi nhà Đông Phương luận đã từng tồn tại, mọi truyền thống Đông Phương luận hay tất cả những gì họ đã viết ra, rồi xếp lại thành một đống và gọi đó là chủ nghĩa đế quốc thời nát, vô giá trị. Dù sao, tôi đã không bao giờ làm thế. Sẽ không đúng nếu nói rằng Đông Phương luận chẳng qua là một âm mưu hay gợi ý rằng “phương Tây” là cái ác; đó là hai trong nhiều điều ngu độn mà Lewis và một trong các môn đồ thấp kém của ông ta, nhà báo Iraq tên Kanan Makyia, đã cả gan đem gán cho tôi. Mặt khác, sẽ là đạo đức giả nếu gạt bỏ bối cảnh văn hóa, chính trị, ý thức hệ và thiết 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 cực kì quan trọng là cần hiểu rằng, sở dĩ Đông Phương luận bị nhiều người không phải phương Tây có đầu óc suy xét phản đối là do diễn ngôn hiện đại của nó, hiểu một cách đúng đắn, chính là diễn ngôn của quyền lực bắt nguồn từ thời đại chủ nghĩa thực dân. Đó là chủ đề của một hội thảo rất hay gần đây, được phản ánh qua cuốn *Chủ nghĩa thực dân và văn hóa*, do Nicholas B. Dirks chủ biên. Loại diễn ngôn 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. Qua loại diễn ngôn này, tín đồ Hồi giáo, người Ả-rập và mọi dân tộc nhỏ yếu khác đều bị phi nhân hóa, khiến họ không còn tự thấy mình là con người và không coi những kẻ quan sát mình chỉ đơn thuần là học giả. Trên hết, ta thấy diễn ngôn của Đông Phương luận hiện đại và của một số học giả khác về người Mĩ bản địa và người châu Phi 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, nhằm duy trì cái hình ảnh hư cấu về tính học thuật vô tư của nó.

II

Đuý 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 mười lăm năm qua. Đúng là, kể từ khi Liên xô sụp đổ, một số học giả, nhà báo ở Mỹ vội vã tìm kiếm một đế chế tội ác mới nơi một đạo Hồi được phương Đông hóa. Hệ quả là các phương tiện thông tin đại chúng, cả điện tử lẫn in ấn, đã đầy ắp những thứ khuôn sáo hạ thấp đạo Hồi và đánh đồng đạo Hồi với chủ nghĩa khủng bố, người Ả-rập 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 thứ tôn giáo bài ngoại và chủ nghĩa dân tộc cổ sơ, và một khía cạnh đặc biệt tồi tệ của những thứ đó là bản án tử hình của Iran đối với Salman Rushdie. Nhưng đó chưa phải là tất cả, cho nên 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 trong số đó tự nhiên xuất hiện cả. Và cũng không phải tự dưng mà các xu hướng đó chiếm được vị trí của những kiến thức và thực tiễn đã được xác lập đầy đủ. Bối cảnh vật chất vẫn bị tác động một cách phức tạp, vẫn

nặng ý thức hệ, dễ thay đổi, căng thẳng, có thể biến dạng và thậm chí nguy hiểm. Tuy Liên xô đã tan rã, các nước Đông Âu đã được độc lập về chính trị, song hình thái quyền lực và thống trị vẫn còn nguyên đó một cách đáng lo. Phương Nam của thế giới - đã có lần được gọi một cách lãng mạn, thậm chí đầy tình cảm là Thế giới thứ ba - lún sâu vào bẫy 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 trong mười mười lăm năm qua. Không còn phong trào không liên kết và các lãnh tụ có sức thu hút 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, lại bùng lên. Và tại những nơi như Trung Mĩ, Trung Đông và châu Á, nước Mĩ vẫn là cường quốc khổng lồ, và đi sau Mĩ là một châu Âu đầy lo lắng và vẫn còn chưa thống nhất.

Đã xuất hiện, theo những cách đầy kịch tính, những cách giải thích về tình hình quốc tế hiện thời và những cố gắng nhằm thấu hiểu tình hình ấy về văn hóa và chính trị. Tôi đã nói đến chủ nghĩa chính thống cực đoan Những khái niệm thế 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 Đại học Harvard đưa ra một luận điểm rất ít thuyết phục nói rằng cái thay thế cho hệ thống hai cực của chiến tranh Lạnh là cái mà ông gọi là “sự va chạm giữa các nền văn minh”; lý thuyết này dựa trên tiền đề rằng các nền văn minh phương Tây, Không

giáo và Hồi giáo, cùng một số nền văn minh khác, ở trong một tình trạng giống như những ngăn kín mít và các thành viên của từng nền văn minh này đều tìm cách xô đẩy, gạt bỏ các nền văn minh kia.

Luận điểm ấy thật phi lí, bởi một trong những tiến bộ vĩ đại trong lí luận văn hóa hiện đại là người ta đã nhận thức được - và hầu như cả thế giới đã thừa nhận - rằng mọi nền văn hóa đều có tính lai ghép và không thuần 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 nhất thể 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 thứ hư cấu mang tính ý hệ, ngụ ý về một loại ưu việt đặc biệt gồm một nhóm giá trị và ý tưởng, song các giá trị và ý tưởng đó chẳng có ý nghĩa gì nhiều ngoài [phạm vi] cái lịch sử xâm chiếm, nhập cư, du hành và pha trộn dân tộc vốn 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 - cùng chung một lịch sử đầy những mắc mứu chưa giải quyết là những cuộc xâm chiếm, tàn sát và tất nhiên có những thành tựu chính trị, văn hóa lớn lao. Và đây chính là một trong những ngụ ý của cuốn *Đông Phương luận*, rằng bất cứ mưu toan nào nhằm buộc các nền văn hóa và các dân tộc phải bị chia thành những giống nòi hay những bản tính riêng rẽ, khác biệt về chất đều không chỉ

là những cách thể hiện sai lạc và những sự xuyên tạc kéo theo sau chúng, mà còn cho thấy tri thức đồng lõa với quyền lực nhằm sản sinh ra các thứ như “phương Đông” hay “phương Tây” ra sao.

Không phải Huntington và tất cả các nhà lí luận đằng sau ông ta, 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 có thể thấy rõ qua trường hợp của Paul Johnson, một thời là trí thức phái tả, giờ đây đã biến thành nhà báo thoai hóa viết về các vấn đề xã hội và chính trị. Trong số New York Times - một tạp chí hoàn toàn không phải là kém quan trọng - ra ngày 18/4/1993, Johnson công bố một tiểu luận nhan đề “Sự trở lại của chủ nghĩa thực dân - không hề quá sớm”, mà ý chính là “các quốc gia văn minh” nên tự đảm nhiệm việc 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 cách áp đặt một hệ thống các chế độ ủy trị. Rõ ràng ông ta đưa ra một mô hình chủ nghĩa thực dân thế kỉ 19: theo lời ông ta, để có thể kinh doanh có lãi, người châu Âu cần phải áp đặt trật tự chính trị.

Lập luận của Johnson có nhiều tiếng vang ngấm trong công tác của các nhà hoạch định chính sách của Mỹ, các phương tiện truyền thông và tất nhiên trong cả chính sách ngoại giao của Mỹ vốn chủ trương can thiệp vào Trung Đông, Mỹ Latin, Đông Âu và mang tính truyền giáo không che đậy ở mọi nơi khác, đặc biệt là đối với Nga và các nước cộng hòa thuộc Liên xô trước đây. 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 luận là một bộ phận), còn một bên 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 điều thật hiển nhiên là các cộng đồng yếu kém, thiệt thòi - vốn trước đây bị thuộc địa hóa, nô lệ hóa, áp bức - nay không còn câm lặng hay không còn trong tình cảnh chẳng được ai đại diện cho mình ngoài các vị nam giới có vai vế ở châu Âu và Mỹ. Trong nhận thức của phụ nữ, các nhóm ít người và các nhóm [bị đẩy ra] ngoài lề 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 luận* trong thập niên 1970, song bây giờ điều này đã thể hiện rõ ràng đến độ đòi hỏi sự chú ý của tất cả mọi người nghiêm chỉnh quan tâm đến việc nghiên cứu học thuật và nghiên cứu lí thuyết về văn hóa.

Có thể phân biệt được hai trào lưu chính: hậu thực dân và hậu hiện đại, cả hai đều sử dụng tiền tố “hậu” nhưng chữ “hậu” này, như Ella Shohat nói trong một bài viết chủ yếu về hậu thuộc địa, không thể hiện cái ý vượt ra ngoài, mà đúng hơn là gợi ra cái ý “liên tục và gián đoạn, song nhấn mạnh các phương thức mới và hình thức mới của hành vi thực dân cũ, chứ không phải là “vượt ra ngoài”. Trong những năm 1980, cả hai, chủ nghĩa hậu thực dân và chủ nghĩa hậu hiện đại, đã trở thành đề tài để người ta dần dần suy xét, và, trong nhiều trường hợp, dường như có lưu ý đến các công trình như *Đông Phương luận*, coi đó như là tiền lệ. 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 đó bàn nhiều về việc liệu có nên có dấu gạch nối hay không [*post-colonialism, post-modernism*]. Cho nên, vấn đề ở đây không phải là bàn những ví dụ riêng lẻ về chuyện thừa từ, những biệt ngữ buồn cười, mà là nên ghi nhận những trào lưu và cố gắng đó - nếu xét từ cách nhìn của một cuốn sách xuất bản năm 1978, thì hình như đến năm 1994 những trào lưu và cố gắng đó lại có liên quan đến cuốn sách ở 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 hơn. Cùng với đó, như Masao Miyoshi và Arif 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 Bắc. Cả Miyoshi lẫn 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 mới của quyền lực toàn cầu. Miyoshi nói: “Cái chúng ta cần là xem xét kinh tế, chính trị một cách nghiêm ngặt, chứ không phải là một hành vi sư phạm có tính quyền biến, thể hiện qua “sự tự

lừa dối theo hướng tự do” [liberal self-deception] hàm chứa trong các lĩnh vực mới như nghiên cứu văn hóa và đa văn hóa (751).

Nhưng, thậm chí dù chúng ta coi trọng các mệnh lệnh đó một cách nghiêm túc (và chúng ta phải làm thế), chúng ta vẫn có cơ sở vững chắc trong kinh nghiệm lịch sử để ngày nay cần phải quan tâm đến cả hậu hiện đại lẫn khái niệm song hành với nó nhưng rất khác với nó là hậu thực dân. Trước hết, trong “hậu hiện đại” có sự thiên lệch lớn hơn nhiều theo hướng tư tưởng coi châu Âu là trung tâm, cũng như sự vượt trội của thái độ coi trọng mang tính lí thuyết và thẩm mỹ đối với cái địa phương và cái ngẫu nhiên, cũng như tính chất vô trọng lượng hầu như chỉ để trang sức của [cách nhìn] lịch sử, của sự giễu nhại và trên hết là của chủ nghĩa tiêu dùng. Những chuyên đề nghiên cứu sớm nhất về hậu thực dân là 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 làm chủ xuất phát từ vị thế của một sự lệ thuộc đã hoàn tất về chính trị hoặc một dự án giải phóng chưa hoàn tất. Nhưng trong khi hậu hiện đại, qua một tuyên ngôn có tính chất cương lĩnh nổi tiếng nhất (của Jean-Francois Lyotard) nhấn mạnh sự biến mất của những đại tự sự về giải phóng và khai sáng, thì điều người ta nhấn mạnh khi nói về hậu hết tác phẩm của các nghệ sĩ và học giả hậu thực dân thuộc thế hệ đầu lại hoàn toàn trái ngược: đó là những đại tự sự vẫn còn, cho đến ngày nay việc tiến hành và thực hiện chúng đã tạm ngừng, bị hoãn [deferred] hoặc bị tránh né. Do sự khác nhau then chốt này giữa các đòi hỏi cấp bách về chính trị và lịch sử của hậu thực dân với tính chất tương đối tách rời của hậu hiện đại nên đã có các cách tiếp cận

và những kết quả hoàn toàn khác nhau, tuy có sự “gối lên nhau”, chồng chéo nhau (ví dụ như trong kỹ thuật của “chủ nghĩa hiện thực huyền ảo”).

Theo tôi, sẽ là sai lầm nếu nói rằng đại bộ phận những tác phẩm tốt nhất trong thời kì hậu thực dân, được viết rất nhiều vào những năm đầu của thập kỉ 1980, đã không nhấn mạnh nhiều đến các nhân tố địa phương, khu vực và nhân tố bất định, có, chúng có nhấn mạnh. Song, hình như chúng liên quan một cách thú vị đến cách đề cập chung đối với một loạt mối quan tâm phổ quát, mà tất cả đều liên quan đến vấn đề giải phóng, đến thái độ xét lại đối với lịch sử và văn hóa, và đến việc sử dụng rộng rãi các mô hình và phong cách lí thuyết trở đi trở lại. Môtip hàng đầu là việc liên tục chỉ trích quan niệm châu Âu là trung tâm và quan niệm gia trưởng. Trong thập niên 1980, ở các trường đại học Mỹ và châu Âu, đội ngũ giảng dạy và các khoa đã tích cực mở rộng tiêu điểm hàn lâm của cái gọi là “chương trình cốt lõi” của mình sao cho nó bao gồm cả trước tác của phụ nữ, của các nghệ sĩ và nhà tư tưởng không phải người châu Âu, người dân các nước nhỏ yếu hơn. Điều này diễn ra kèm theo những thay đổi quan trọng trong cách nhìn nhận đối với việc nghiên cứu khu vực vốn từ lâu vẫn nằm trong tay các nhà Đông Phương luận cổ điển và những học giả tương đương trong các lĩnh vực khác. Nhân chủng học, khoa học chính trị, văn học, xã hội học và nhất là lịch sử, tất cả đều chịu ảnh hưởng từ một sự chỉ trích sâu rộng đối với nguồn tư liệu, từ việc xây dựng lí luận, và từ 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 Ấn Độ, với

sự xuất hiện của các công trình nghiên cứu về các dân tộc nhỏ yếu, của một nhóm học giả và nhà nghiên cứu đáng chú ý do Ranajit Guha lãnh đạo. Mục đích của họ không 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 tinh hoa dân tộc chủ nghĩa, khôi phục vai trò quan trọng của người nghèo đô thị và quần chúng nông thôn. Tôi cho rằng sẽ là sai lầm nếu nói rằng những công trình nghiên cứu 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 tựu 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 lí. Dù sao, cuốn *Đông Phương luận* cũng là một công trình nghiên cứu dựa trên việc suy nghĩ lại những gì đã hàng thế kỷ qua 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 nhằm làm biến mất bản thân sự khác biệt - bởi không ai có thể phủ nhận vai trò thiết yếu của sự khác nhau về dân tộc cũng như về văn hóa trong quan hệ giữa người với người - mà là để thách thức cái quan niệm cho rằng sự khác biệt [giữa người với người] hàm nghĩa sự thù địch, rằng khác biệt nghĩa là [các bên] có những tập hợp bản chất hoàn toàn đối lập nhau, những tập hợp chết cứng, bất biến, và cả một hệ kiến thức mang tính thù địch xuất phát từ đó ra. Trong cuốn *Đông Phương luận*, tôi đã kêu gọi nên có một cách mới để nhận thức những sự chia rẽ và xung đột đã gây ra nhiều thế hệ thù địch nhau, chiến tranh và nô dịch đế quốc. Và

thực vậy, một trong những phát triển lí thú nhất trong các nghiên cứu hậu thực dân là việc xem xét lại các tác phẩm văn hóa hợp quy điển, 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 trong mối quan hệ biện chứng giữa chủ nô và nô lệ. Chắc chắn đó là do tác động tương đối của những tiểu thuyết có nội dung phong phú đáng ngạc nhiên như của Rushdie mang tên *Những đứa trẻ lúc nửa đêm*, những tường thuật của C. L. R. James, thơ của Aimé Césaire và Derek Walcott. Đó là các tác phẩm với những thành công mới, đầy táo bạo về hình thức đã vận dụng lại một cách hữu hiệu theo, cách mới kinh nghiệm lịch sử của chủ nghĩa thực dân, nay được tiếp thêm sinh khí và chuyển hóa thành một loại nguyên tắc [thẩm mỹ] mới về chia sẻ và tái định hình theo hướng tự vượt qua chính mình.

Người ta cũng thấy điều đó trong tác phẩm của một nhóm nhà văn Ireland nổi tiếng năm 1980 mang tên *Ngày đã ngoại*. Lời mở đầu của hợp tuyển này nói như sau:

“(Những nhà văn này) tin rằng *Ngày đã ngoại* có thể và nên đóng góp vào một giải pháp cho cuộc khủng hoảng hiện nay bằng việc đưa ra những phân tích về các ý tưởng, huyền thoại, khuôn sáo đã xác lập vững chắc và đã trở thành vừa-là dấu hiệu vừa là nguyên nhân của tình hình hiện nay (giữa Ireland và Bắc Ireland), sự sụp đổ của những dàn xếp về hiến pháp và chính trị, sự tái phát tình trạng bạo lực mà các dàn xếp ấy lẽ ra là nhằm kiềm chế hay xóa bỏ, đã làm cho việc phân tích đó trở thành cấp bách ở

Bắc Ireland hơn là ở nước cộng hòa Ireland... Do đó, chúng tôi quyết định xuất bản một chuỗi ấn phẩm, mở đầu bằng một sêri sách nhỏ (bên cạnh một loạt bài thơ gây ấn tượng sâu xa của Seamus Heaney, tiểu luận của Seamus Deane, kịch của Brian Friel và Tom Paulin), trong đó bản chất của vấn đề Ireland có thể được nghiên cứu và do vậy có thể được xử lý một cách thành công hơn từ trước đến nay”.

Ý tưởng về việc xét lại và định hình lại những kinh nghiệm lịch sử vốn từng có thời dựa trên sự chia cắt về địa lí giữa các dân tộc và 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: Thời hiện đại và ý thức giác ngộ kép*-, của Moira Ferguson *Phụ thuộc kẻ khác: Các nữ văn sĩ Anh và chế độ nô lệ thuộc địa, 1670-1834*. Trong các tác phẩm này, những lĩnh vực vốn từng được coi là lĩnh vực riêng của một dân tộc, một giới tính, một sắc tộc/chủng tộc hoặc một giai cấp nay đã được nghiên cứu lại và chứng minh rằng nó liên quan tới cả các dân tộc/chủng tộc/giới tính/giai cấp 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 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 làm thay đổi - trên thực tế là làm tăng gấp đôi - nhận thức của chúng ta về Đại Tây Dương mà cho tới nay vẫn bị coi chủ yếu chỉ là đường đi quá cảnh của châu Âu. Và

trong khi phân tích lại mối quan hệ đối địch giữa chủ nô người Anh và nô lệ người Phi, Ferguson đã làm nổi bật một mẫu hình phức tạp hơn khu biệt phụ nữ da trắng khỏi đàn ông da trắng, và những sự hạ thấp mới, những rạn nứt mới nảy sinh từ đó ở châu Phi.

Còn có thể dẫn ra nhiều ví dụ nữa. Tôi chỉ kết luận vắn tắt bằng cách nói rằng, tuy vẫn còn đó những thù địch và bất công mà từ đó đã bật nguồn mối quan tâm của tôi đối với Đông Phương luận trên tư cách là một hiện tượng văn hóa và 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 sẽ kết thúc hoặc ít nhất là giảm bớt một phần trong tương lai gần. Nhìn lại những điều đó sau mười lăm năm đầy biến cố, và trên cơ sở một khối lượng lớn các công trình tường giải học thuật mới nhằm giảm bớt tác động của gông cùm đế quốc chủ nghĩa đối với tư duy và quan hệ giữa người với người, cuốn *Đông Phương luận* ít nhất cũng là đã công khai tham gia vào cuộc đấu tranh đó, cuộc đấu tranh tất nhiên là đang tiếp diễn ở cả “phương Đông” lẫn “phương Tây”.

E. W. S

New York

Tháng 3/1994

1. K. M. Panikkar, *Châu Á và sự thống trị của phương Tây* [Asia and Western Dominance] (London, Nhà xuất bản George Allen & Unwin, 1959).

2. Denys Hay, *Châu Âu: Sự xuất hiện của một ý tưởng* [Europe: The Emergence of an Idea], xuất bản lần thứ 2 (Edinburgh, Nhà xuất bản Đại học Edinburgh, 1968).

3. 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 19 ở Anh* [The other Victorians: A study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England] (1966, Sách được tái bản, New York, Nhà xuất bản Bantam Books, 1967), tr. 200-19.

4. Xem cuốn sách của tôi: *Sự phê phán giữa văn hóa và hệ thống* [Criticism Between Culture and System] (Cambridge, Mass, Nhà xuất bản Đại học Harvard, sắp xuất bản).

5. Chủ yếu trong sách của ông, *Quyền lực của Mỹ và các vị quan mới: Tùy bút lịch sử và chính trị* [American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays] (New York, Nhà xuất bản Pantheon Books, 1969) và *Những lí do liên quan đến Nhà nước* [For Reasons of State] (New York, Nhà xuất bản Pantheon Books, 1973).

6. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: Một nhà thơ trữ tình trong thời đại của chủ nghĩa tự do bậc cao* [Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism], do Harry Zohn dịch (London, Nhà xuất bản New Left Books, 1973), tr. 71.

7. Harry Bracken, *Thực chất, tình cờ và chủng học* [Essence, Accident and Race], *Hermathena* 166 (Mùa Đông 1973); 81-96.

8. Một bài phỏng vấn đăng trên tạp chí *Diacritics* 6, số 3, (Mùa Thu 1976): 38.

9. Raymond Williams, *Cuộc cách mạng trường kì* [The Long Revolution] (London, Nhà xuất bản Chatto & Windus, 1961), tr. 66-7.

10. Trong sách của tôi, *Bắt đầu: Ý định và Phương pháp* [Beginnings: Intention and Method] (New York, Nhà xuất bản Basic Books, 1975).

11 Louis Althusser, *Đối với Marx* [For Marx], được Ben Brewster dịch (New York, Nhà xuất bản Pantheon Books, 1969), tr. 65-7.

12. Raymond Schwab, *Sự phục hưng của phương Đông* [La Renaissance orientale] (Paris, Nhà xuất bản Payot, 1950); Johann W. Fuck, *Những hoạt động nghiên cứu về Ả-rập ở châu Âu đầu thế kỉ 20* [Die Arabischen studien in Europa bis in den Aníang des 20. Jahrhunderts] (Leipzig, Nhà xuất bán Otto Harrassovvits, 1955); Dorothee Metlitzki, *Vấn đề Ả-rập ở nước Anh thời Trung cổ* [The Matter of Araby in Medieval England] (New Haven, Conn, Nhà xuất bản Đại học Yale, 1977).

13. E. S. Shaffer, *Kubla Khan và sự thất thủ của Jerusalem: Trường phái Huyền thoại trong sự phê phán Kinh Thánh và văn hóa thế tục, 1770-1880* [Kubla Khan and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular

Literature, 1770-1880] (Cambridge, Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1975).

14. George Eliot, *Hành trình ở giữa: Nghiên cứu cuộc sống tỉnh lẻ* [Middlemarch: A study of Provincial Lite] (1872, tái bản, Boston, Nhà xuất bản Houghton Mifflin Co., 1956), tr. 164.

15. Antonio Gramsci, *Ghi chép trong tù: tuyển chọn* [The Prison Notebooks: Selections] 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.

16. Ở đây, tác giả muốn nhắc lại những định kiến chống lại người Ả-rập và đạo Hồi ở phương Tây (ND)

17. Raymond Williams, *Văn hóa và xã hội, 1780-1950* [Culture and Society, 1780-1950] (London, Nhà xuất bản Chatto & Windus, 1958), tr. 376.

1. Những lời trích này và lời trích trước đó về 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. R. Thornton, *Ý tưởng đế chế và các kẻ thù của nó: Nghiên cứu về quyền lực nước Anh* [The Imperial Idea and Its Enemies: A study in British Power] (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 [Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt, Luận văn tiến sĩ, không được công bố, Đại học Stanford, 1971.

2. Denis Judd, *Balfour và đế chế Anh: Nghiên cứu về sự tiến hóa của đế chế, 1874-1932* [Balfour and the British Empire: A study in Imperial Evolution, 1874-1932] (London, Nhà xuất bản MacMillan & Co., 1968), tr. 286. Cũng xin xem ở trang 292: từ năm 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* [Political and Literary Essays, 1908- 1913] (1913; được tái bản, Freeport, N. Y, Nhà xuất bản Books for Libraries, 1969), tr. 40,53,12-14.

4. Sđd.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* [The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 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* [Modern Egypt] (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 Wilfred Scawen Blunt, *Lịch sử bí mật của việc Anh chiếm đóng Ai Cập: Tường thuật cá nhân về các sự kiện* [Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events] (New York, Nhà xuất bản Alfred A. Knopf, 1922). Có một đoạn viết có giá trị của

Mounah A. Khouiri về việc Ai Cập chống lại sự thống trị của Anh, *Thơ ca và sự hình thành Ai Cập hiện đại 1882-1922* [Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882-1922] (Leiden, Nhà xuất bản E.I.Brill, 1971).

7. Cromer, *Ai Cập hiện đại* [Modern Egypt], 2:164.

8. Được trích từ sách của John Marlowe, *Cromer ở Ai Cập* [Cromer in Egypt] (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 19* [The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century] (New York, Nhà xuất bản Delacorte, 1967), tr. 178.

10. Được trích đăng trong sách của Afaf Lutti al-Sayyid, *Ai Cập và Cromer: Nghiên cứu về quan hệ Anh và Ai Cập* [Egypt and Cromer: A study in Anglo-Egyptian Relations] (New York, 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* [The Emergence of Probability: A Philosophical study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference] (London, Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1975), tr. 17.

12. V. G. Kiernan, *Các vị chúa của loài người: Người da Đen, người da Vàng và người da Trắng trong thời đại Đế chế* [The Lords

of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire] (Boston, Nhà xuất bản Little, Brown & Co, 1969), tr. 55.

13. Edgar Quinet, *Tinh thần của các tôn giáo* [Le Génie des religions], trong *Toàn tập* (Paris, Nhà xuất bản Paguerre, 1857), tr. 55-74.

14. Cromer, *Tùy bút chính trị và văn học* [Political and Literary Essays], tr. 35.

15. Xin đọc Jonah Raskin, *Huyền thoại của chủ nghĩa đế quốc* [The Mythology of Imperialism] (New York, Nhà xuất bản Random House, 1971), tr. 40.

16. Henry A. Kissinger, *Chính sách ngoại giao Mỹ* [American Foreign Policy] (New York, Nhà xuất bản W. W. Norton & Co., 1974), tr. 48-9

17. Harold W. Glidden, “Thế giới Ả-rập” (The Arab World, *Tạp chí tâm thần học Mỹ* 128, số 8, (2-1972)- 984-8

18. R. W. Southern, *Quan điểm phương Tây về Hồi giáo trong thời Trung cổ* [Western Views of Islam in the Middle Ages Cambridge: Mass., Nhà xuất bản Đại học Harvard, 1962), tr. 72. Cũng xin đọc sách do Francis Dvornik, *Các hội đồng giáo hội* [The Ecumenical Councils] (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, Hi Lạp, Ả-rập và Chaldea tại các trường đại học chủ yếu. Đây là gợi ý của Raymond Lull, người đã coi việc học tiếng Ả-rập là 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 hi 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 hi vọng đó không được toại nguyện, tinh thần truyền giáo vẫn tiếp tục phát triển”. Cũng xin xem sách của Johann W. Fuck, *Những hoạt động nghiên cứu về Ả Rập Ở Châu Âu đầu thế kỷ 20* [Die Arabischen studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts] (Leipzig, Nhà xuất bản Otto Harrassowitz, 1955).

19. Raymond Schwab, *Sự phục hưng của phương Đông* [La Renaissance orientale] (Paris, Nhà xuất bản Payot, 1950). Cũng xin đọc sách của V. V. Barthold, *Phát hiện châu Á: Lịch sử của Đông Phương luận* [La Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie] ở châu Âu và Nga do B. Nikitine dịch (Paris, Nhà xuất bản Payot, 1947) và các đoạn liên quan trong sách của Theodor Bentey, *Lịch sử của khoa học ngôn ngữ và ngôn ngữ học phương Đông ở nước Đức* [Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland] (Munich, Nhà xuất bản Gottatschen, 1869). Để có một sự tương phản thật rõ rệt, xin hãy đọc cuốn sách của James T. Monroe, *Đạo Hồi và người Ả Rập trong học thuật Tây Ban Nha* [Islam and the Arabs in Spanish Scholarship] (Leiden, Nhà xuất bản E.J. Brill, 1970).

20. Victor Hugo, *Tập thơ* [Oeuvres poétiques], 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*

[Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867], 2 tập (Paris, Nhà xuất bản Reinwald, 1879-80).

22. Gustave Dugat, *Lịch sử các nhà Đông Phương luận của châu Âu từ thế kỷ 12 đến 19* [Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle], 2 tập (Paris, Nhà xuất bản Adrien Maisonneuve, 1868-70).

23. Xin hãy đọc sách của René Gérard, *Phương Đông và tư tưởng lãng mạn Đức* [L'orient et la pensée romantique allemande] (Paris, Nhà xuất bản Didier, 1963), tr. 112.

24. V. G. Kiernan, *Các vị chúa của loài người* [Lords of Human Kind], tr. 131.

25. Ủy ban cung cấp tài chính cho các trường đại học. Báo cáo của tiểu ban Âu và châu Phi [Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies (London, Nhà xuất bản Hoàng gia Anh, 1961)].

26. H. A. R. Gibb, *Xem xét lại việc nghiên cứu các khu vực* [Area Studies Reconsidered] (London, Trường Nghiên cứu phương Đông và châu Phi, 1964).

27. Xin hãy xem sách của Claude Lévi-Strauss, *Tâm trí man rợ* [The Savage Mind] (Chicago, Nhà xuất bản Đại học Chicago, 1967), các chương 1-7.

28. Gaston Bachelard, *Tính thơ của không gian* [The Poetics of Space], do Maria Jolas dịch (New York, Nhà xuất bản Orion, 1964).

29. Southern, *Quan điểm phương Tây về Hồi giáo* [Western Views of Islam], tr. 14.

30. Aeschylus, *Người Ba Tư* [The Persians], do Anthony J. Podleck dịch (Englewood Cliffs, N. J, Nhà xuất bản Prentice-Hall, 1970), tr. 73-4.

31. Euripides, *The 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 Mazzarino, *Giữa phương Đông và phương Tây: nghiên cứu các tư liệu lịch sử Hi Lạp* [Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica] (Horence, Nhà xuất bản La Nuova, Ý, 1947), và cuốn sách của Denys Hay, *Châu Âu: Sự xuất hiện của một ý tưởng* [Europe: The Emergence of an Ideal] (Edinburgh, Nhà xuất bản Edinburgh, 1968).

32. Euripides. Sđd, tr. 52.

33. René Grousset, *Đế chế Đông Địa Trung Hải: Lịch sử của vấn đề phương Đông* [l'Empire du Levant. Histoire de la question d'Orient] (Paris, Nhà xuất bản Payot, 1946).

34. Edward Gibbon, *Lịch sử về sự suy thoái và sụp đổ của Đế chế La Mã* [The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (Boston, Nhà xuất bản Little, Brown & Co., 1855), 6:399.

35. Norman Daniel, *Người Ả-rập và châu Âu Trung cổ* [The Arabs and Medieval Europe] (London, 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 kì Phục hưng* [The Crescent and the Rose:

Islam and England During The Renaissance] (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* [Islam and the West: The Making of an Image] (Edinburgh, Nhà xuất bản Đại học Edinburgh, 1960), tr. 33. Cũng xin đọc cuốn sách của James Kritzeck, *Peter đáng kính và đạo Hồi* [Peter the Venerable and Islam] (Princeton, N. J, Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1964).

38. Norman Daniel, *Đạo Hồi và phương Tây* [Islam and the West], tr. 252.

39. Sđd, tr. 259-60.

40. Ví dụ, xin hãy đọc bài của William Wistar Comtort, “Vai trò văn học của dân Saracens trong anh hùng ca của Pháp” [The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic], *PMLA* 55 (1940):628-59.

41. Southern, *Quan điểm phương Tây về Hồi giáo* [Western Views of Islam], sđd, tr 91-2,108-9.

42. Norman Daniel, *Đạo Hồi và phương Tây* [Islam and the West], sđd, tr. 246,96 và ở một số đoạn khác trong sách trên

43. Sđd, tr. 84.

44. Duncan Black MacDonald, “Đạo Hồi đi về đâu?” [Wither Islam?], *Muslim World* 23 (1-1944): 2.

45. P. M. Holt. Bài giới thiệu cuốn sách *Lịch sử đạo Hồi của Cambridge* [The Cambridge History of Islam], do R M. Holt, Anne K. S. Lambton và Bernard Lewis chủ biên (Cambridge, Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1970), tr. 16.

46. Antonnie Galland, *Diễn văn giới thiệu sách của Barthélemy d'Herbelot, Thư viện phương Đông, hay Từ điển phổ thông bao gồm mọi điều cần biết về các dân tộc phương Đông* [Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient] (The Hague, Nhà xuất bản Neaulme & van Daalen, 1777), 1:7. Theo quan điểm của Galland, d'Herbelot đã trình bày những kiến thức thực sự chứ không phải là loại truyền thuyết hay huyền thoại về “Những điều kì diệu của phương Đông”. Xin hãy đọc bài của R. Wittkovver “Những điều kì diệu về phương Đông: Nghiên cứu lịch sử các quái vật” [Marvels of the East: A study in the History of Monsters], *Tập san của các Viện Warburg và Courtauld* 5 (1942): 159-97.

47. Galland, *Diễn văn giới thiệu sách của Barthélemy d'Herbelot, Thư viện phương Đông* [Bibliothèque orientale], tr. 16,33. Để hiểu rõ tình trạng kiến thức Đông phương luận trong thời gian trước khi sách của d'Herbelot được xuất bản, 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” [Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East] (đặc biệt tham khảo bài của Paolo Giovio), trong sách *Các sử gia về Trung Đông* [Historians of the Middle East], do Bernard Levvis và P. M. Hult chủ biên (London, Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1962), tr. 277-89.

48. Barthold, *Phát hiện châu Á* [La Découverte de l'Asie], tr. 137-8.

49. D'Herbelot, *Thư viện phương Đông* [Bibliothèque orientale], 2:648.

50. Xem bài của Montgomery Watt, “Mohammed trước con mắt của phương Tây” [Muhammad in the Eyes of the West], *Tập san Đại học Boston* 22, số 3 (Mùa thu 1974): 61-9.

51. Isaiah Berlin, *Tất yếu lịch sử* [Historical Inevitability] (London, Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1955), tr. 13-14.

52. một học thuyết có từ Ấn Độ cổ đại và Hi Lạp cổ đại - ND.

1. Johann Wolfgang von Goethe, *Đông Tây thi tập* [West-östlicher Divan] (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.

2. Nên đọc Henri Bordeaux, *Các nhà du khách sang phương Đông: Từ các người hành hương đến người cưỡi lạc đà ở Palmyre* [Voyageurs d'Orient: Des pélerins aux méharistes de Palmyre] (Paris, Nhà xuất bản Plon, 1926). Tôi thấy các ý tưởng lí luận của Victor Turner về những người hành hương và các cuộc hành hương là có ích, các ý tưởng đó có trong cuốn *Kịch, Đồng ruộng và ẩn dụ: hành động tượng trưng cho xã hội loài người* [Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society] (Ithaca, N. Y, Nhà xuất bản Đại học Cornell, 1974), tr. 166-230.

3. 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 kí đầu tiên của Anh ở Cận và Trung Đông* [Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East] (Boston, Nhà xuất bản G. K. Hall & Co., 1973).

4. Để tìm hiểu thêm về các du khách Mĩ, 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* [Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land] (Seattle, Nhà xuất bản Đại học Washington, 1974).

1. Có tường thuật rất sáng tỏ về các cách nhìn và ảo tưởng đó trong danh sách của Donald G. Charlton, *Các tôn giáo thế tục ở Pháp, 1815-1870* [Secular Religions in France, 1815-1870] (London, Nhà xuất bản Đại học Oxford, 1963).

2. Michel Foucault, *Trật tự của sự vật: Khảo cổ về khoa học nhân văn* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences] (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* [The Logic of Life: A History of Heredity], do Betty E. Spillmann 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* [La Connaissance de la vie] (Paris, Nhà xuất bản Gustave-loseph Vrin, 1969), tr. 44-63.

3. Có thể tìm hiểu cách Foucault mô tả về tư liệu lưu trữ qua cuốn *Khảo cổ học về kiến thức và sự thuyết trình về ngôn ngữ* [The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language], do A. M. Sheridan 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-Lévy, 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.

4. 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 kì từ tháng 1 đến tháng 7-1875, được William Arrowsmith dịch và đăng: “Ghi chú về các nhà ngôn ngữ học chúng ta”. Mon, N. S. 1/2 (1974): 279-380; và các đoạn về ngôn ngữ và ý nghĩa của ngôn ngữ trong cuốn Ý chí về quyền lực [The Will to Power], do Walter Kaufmann và R. J. Hollingdale dịch (New York, Nhà xuất bản Vintage Books, 1968).

5. Ernest Renan, “Kỉ 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 [Renan, d’après des documents inédits] (Paris, Nhà xuất bản Perrin, 1923), tr. 48-68, và Tuổi trẻ tăng lữ của Ernest Renan [La jeunesse clerical d’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 số 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 19* [La jeunesse d'Ernest Renan Histoire de la crise religieuse au XIXe siècle], gồm ba tập (Paris, Nhà xuất bản Garnier Frères, 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.

6. Michel Foucault, *Trật tự của sự vật* [The Order of Things], sđd, tr. 290-300. Do luận điểm 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* [Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielíat der Sprachen und Volker], gồm 6 tập (Stuttgart, Nhà xuất bản Anton Hiersemann, 1957), tr. 63.

7. Ernest Renan, “Ba giáo sư ở Đại học France: Étienne Quatremère”, trong *Toàn tập*, 1:129. Renan đã đánh giá không sai về Quatremère, một người có tài chọn những chủ đề lí thú để nghiên cứu nhưng lại biến chúng thành những tác phẩm ít lí 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 cuốn *Pha trộn lịch sử và ngôn ngữ học phương Đông* [Mélanges d'histoire et de philologie orientales] (Paris, Nhà xuất bản E. Ducrocq, 1861), tr. 1-57.

8. Ernest Renan, *Tương lai của khoa học* [L'Avenir de la Science], sđd, 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 bàn 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”.

9. Ernest Renan chỉ được nhắc qua trong sách của Schwab, *Phục hưng phương Đông* [La Renaissance Orientale], không hề được nhắc đến trong sách của Foucault, *Trật tự của sự vật* [The Order of Things], được nhắc đến với thái độ chỉ trích trong sách của Holger Pederson, *Việc phát hiện ngôn ngữ học: Khoa học ngôn ngữ trong thế kỉ 19* [The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century], 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* [Lectures on the Science of Language] (1861-64; tái bản, New York: Scribner, Nhà xuất bản Armstrong & Co., 1875) và sách của Gustave Dugat, *Lịch sử các nhà phương Đông học châu Âu từ thế kỷ 12 đến 19* [Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle], gồm 2 tập (Paris, Nhà xuất bản Adrien Maisonneuve, 1868-70) đều không nhắc đến Ernest Renan. Sách của James Darmesteter, *Tuỳ bút về phương Đông* [Essais Orientaux] (Paris, Nhà xuất bản A. Lévy, 1883) có mục đầu tiên là lịch sử về “Đông Phương luận 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 Mohl, một quyển sách gần giống nhật kí, có tính bách khoa toàn thư và

hết sức có giá trị, *Hai mươi bảy năm lịch sử nghiên cứu phương Đông: Các báo cáo đệ trình Hội châu Á của Paris từ 1840 đến 1867* [Vingt Sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867], gồm 2 tập (Paris, Nhà xuất bản Reinwald, 1879-80).

10. Trong các tác phẩm bàn về chủng tộc và chủ nghĩa bài chủng, Renan chiếm một vị trí khá quan trọng, ông đã được bàn đến trong sách của Ernest Seillère, *Triết lí của chủ nghĩa đế quốc* [La Philosophie de l'impérialisme], gồm 4 tập (Paris, Nhà xuất bản Plon, 1903-8); của Théophile Simar, *Nghiên cứu có phê phán về sự hình thành học thuyết các chủng tộc trong thế kỉ 18 và sự phát triển của học thuyết đó trong thế kỷ 19* [Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIIIe siècle et son expansion au XIX^e siècle (Brussels, Nhà xuất bản Hayez, 1922), của Erich Voegelin, *Chủng tộc và Nhà nước* [Rasse und staat] (Tubingen, Nhà xuất bản J. C. B. Mohr, 1933), và cả cuốn *Các chủng tộc và lịch sử tư tưởng từ Ray đến Carus* [Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis 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* [Race: A study in Modern Superstition] (New York, Nhà xuất bản Harcourt, Brace & Co., 1937).

11. Sách của Schwab, *Phục hưng phương Đông* [La Renaissance Orientale] có một số trang xuất sắc về bảo tàng, về tình trạng sống 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 kỉ 19, nên đọc sách của Foucault, *Thư viện khủng khiếp* [La Bibliothèque fantastique], bài đề tựa của ông cho cuốn sách của Flaubert *Sự cám dỗ đối với Saint Antoine* [La Tentation de 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” [A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction] *Modern Language Notes* 89, số 6 (Tháng 12-1974): 885-910.

12. Sđd, 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 luận từ thời Renan cũng đều làm như thế.

13. Nên đọc cuốn sách của Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Triết học giải phẫu: Những kì quái của con người [Philosophie anatomique: Des monstruosités humaines] (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 điều 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 lí 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* [Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage

comprenante des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie], gồm 3 tập (Paris, Nhà xuất bản L.B. Baillière, 1832-36). Về các ý tưởng của Goethe đối với sinh vật học, Erich đã viết một số trang có giá trị trong cuốn *Tâm trí mất thừa kế* [The Disinherited Mind] (New York, Nhà xuất bản Meridian Books, 1959), tr. 3-34. Cũng nên đọc cuốn sách của Jacob, *Logic cuộc sống* [The Logic of Life] và của Canguilhem, *Kiến thức về cuộc sống* [La Connaissance de la vie], tr. 174-84: các sách đó đã có những đoạn tường thuật rất lí thú về vị trí của Saint-Hilaire trong sự phát triển của các ngành khoa học về cuộc sống.

14. Ernest Renan, toàn tập, sđd 1:621-2 và các đoạn khác. Nên đọc cuốn sách của H. W. Wardman, *Ernest Renan: Tiểu sử có phê phán* [Ernest Renan: A Critical Biography] (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 thế giới “nam nhi” của ông, song mô tả của Wardman ở đây, ít nhất là theo ý tôi, rất giàu gợi ý.

1. 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* [Egypt: Imperialism and Revolution], do Jean Stewart dịch (New York, Nhà xuất bản Praeger Publishers, 1972).

2. “Louis Massignon, một nhân vật thống trị một thể loại nghiên cứu của Đông Phương luận” [Une figure domine tous les genres (of Orientalist work), celle de Louis Massignon]: Claude Cahen và Charles Peltat, “Các chuyên đề nghiên cứu về Ả-rập và Hồi giáo” [Les Etudes arabes et islamiques], Tập san *Journal Asiatique* 261, số 1,4 (1973): 104. Jean Sauvaget đã viết một bài khảo sát rất chi tiết về lĩnh vực đạo Hồi của Đông Phương luận, “Giới thiệu lịch sử phương Đông Hồi giáo: các nhân tố, thư mục” [Introduction à l’histoire de l’Orient musulman Éléments de bibliographie], do Claude Cahen chủ biên (Paris, Nhà xuất bản Adrien Maisonneuve, 1961).

3. William Polk, “Ngài Hamilton Gibb ở giữa Đông Phương luận và Lịch sử” [Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and Historical], Tập 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 cuốn *Các chuyên đề nghiên cứu Ả-rập và đạo Hồi nhằm đề cao H. R. Gibb* [Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb], do George Makdisi chủ biên (Cambridge, Mass, Nhà xuất bản Đại học Harvard, 1965), tr. 1-20.

4. Xu hướng của một số giới công nhân Anh đập phá máy móc để phản đối nạn thất nghiệp và giảm lương - ND.

5. Ở đây, tác giả muốn nêu ra những cách nghiên cứu phiên diện của phương Tây về Đông phương luận - ND

6. Sania Hamady, *Đặc điểm và cá tính Ả-rập* [Temperament and Character of the Arabs] (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 dương, và Amos Elon cũng làm như thế trong cuốn *Người Do Thái: các vị sáng lập và con cái* [The Israelis: Founders and Sons] (New York, Nhà xuất bản Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (là chú thích 2 trang tiếp theo) 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* [Manners and Customs of the Modern Egyptians], nhưng bà không có được tài văn chương hoặc hiểu biết chung như Lane.

7. 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 lí, với sự liên tục và sự thay đổi, hợp tác và xung đột và đạt tới công lí” [Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice]. Đó là một chuyên đề được trình bày tại Hội nghị Cận Đông lần thứ 22 tại Đại học Princeton về Tâm lí 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” [A Redefinition of the Revolutionary Situation], đăng trong *Journal of International Affairs* 23, số 1 (1969): 54-75.

8. Morroe Berger, *Thế giới Ả-rập ngày nay* [The Arab World Today] (New York, Nhà xuất bản Doubleday Anchor Books, 1964), tr. 140. Phần lớn 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 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 Élie 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* [Population and Society in the Arab East], do Hanna Szoke dịch (New York, Nhà xuất bản Frederick A. Praeger, 1964) và sách của Alfred Bonn  , *Nh   nước và kinh tế học ở Trung Đ  ng: một xã hội quá độ* [State and Economics in the Middle East: A Society in Transition] (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” [Current Trends in Arab Intellectual Thought] (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 đến 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* (xem chú thích 1 trang 457), Reger Owen giải thích bản thân ý niệm “đạo Hồi” trên tính chất là một khái niệm để nghiên cứu lịch sử. Owen đặt tiêu chuẩn 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 hảo thiếu chính xác

của luận điểm Weber, đó là cuốn *Đạo Hồi của chủ nghĩa Tư bản* [Islam and Capitalism], do Brian Pearce dịch (New York. Nhà xuất bản Pantheon Books. 1974), tr. 76-117,

9. Bernard Lewis, *Khái niệm của đạo Hồi về cách mạng*, sđd, tr. 33,38-9. Chuyên đề của Lewis, *Chủng tộc và màu da trong đạo Hồi* [Race and Color in Islam] (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* [Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East] (London, Nhà xuất bản Alcove Press, 1973), có tính chính trị rõ ràng hơn và thái độ đả kích cũng không kém gay gắt.

10. 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* [De l'impérialisme à la décolonisation] (Paris, Nhà xuất bản Éditions de Minuit, 1965).

1. 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 lí. Theo báo *Liberation* (1.3.1994) và báo *Guardian* (8.3.1994), ở Pháp các tổ chức Armenia và nhân quyền đã đòi truy tố Lewis cả về hình sự lẫn dân sự. Lí do - Lewis đã cải chính

trên báo Pháp rằng đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ không hề có hành động diệt chủng đối với dân Armenia, và ở Pháp có quy định truy tố bất cứ ai cải chính rằng phát xít Đức 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.

1. Số người du khách Ả-rập sang phương Tây được Ibrahim Abu-Lughod ước định và đánh giá trong cuốn *Người Ả-rập tái phát hiện châu u: nghiên cứu về các cuộc tiếp xúc văn hóa* [Arab Rediscovery of Europe: A study in cultural encounters] (Princeton, NJ, Nhà xuất bản Đại học Princeton, 1963), tr. 75-6 và các đoạn khác

2. Các chủ đề về loại bỏ và hạn chế trong văn hóa thế kỷ 19 đã đóng một vai trò quan trọng trong tác phẩm của Michel Foucault, và gần đây nhất là trong cuốn *Kỹ thuật và trừng phạt: Sự ra đời của nhà tù* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison] (New York, Nhà xuất bản Pantheon Books, 1977) và *Lịch sử của đam mê dâm dục* [The History of Sexuality], Tập 1: Giới thiệu (New York, Nhà xuất bản Pantheon Books, 1978).

3. D. G. Hogarth, *Nhà học giả lang thang* [the Wandering Scholar] (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)
