

Dietrich Jung

Edward Said, Michel Foucault og det essentialistiske islambillede

Edward Saims *Orientalism* blev kendt som en anvendt udgave af Michel Foucaults diskursteori. Said hævdede at være inspireret af især Foucaults *Archaeology of Knowledge* og *Discipline and Punish* i sine analyser af det essentialiserede islambillede i orientalistikken. Med udgangspunkt i Saims hævdede inspiration fra Foucault kritiserer denne artikel *Orientalism's* teoretiske ramme fra et sociologisk perspektiv. Dermed følger artiklen Sadik al-Azm's argument, at Said ikke havde øje for det fænomen, som al-Azm kaldte "orientalism in reverse": Islamistiske og arabisk-nationalistiske tænkeres anvendelse af orientalistiske begreber i deres egne ideologiske konstruktioner. Artiklen argumenterer for, at Said som selv-erklæret foucaultianer burde have været opmærksom på diskursers reciprokke magt. Efterfølgende vises hvordan orientaler og islamister var tæt forbundne i den diskursformation, hvorfra det essentialiserede islambillede opstod.

Søgeord: Michel Foucault, Edward Said, omvendt orientalisme, Ernest Renan, islamisk reform.

Introduktion: Edward Saids blinde plet

Edward Saids bog *Orientalism* er en milepæl inden for det brede felt af kulturstudier. Mindre end 25 år efter den første offentliggørelse i 1978, var den blevet oversat til 36 sprog. Bogen bidrog til en vedvarende debat om eurocentrisme i samfundsvidenskaben og de humanistiske videnskaber. Med sin teoretiske inspiration fra Michel Foucault stimulerede *Orientalism* ydermere til udforskningen af nye forskningsveje på områder som postkoloniale studier eller koloniale diskursstudier. Det var ikke fordi Edward Saids argumentation var helt ny. Emnet islam og Vesten havde en række forgængere i årtierne forud for Saids bog.¹ Den enestående succes skyldtes mere den specielle politiske, samfundsmæssige og åndsvidenskabelige kontekst, hvori *Orientalism* udkom. Det var den lærde polemik af en "vesterlandsk lærd med orientalske rødder", som blev fremført på det nye sprog, den såkaldte poststrukturalistiske kritik, og som red højt på bølgen af Third-worldism.

Ikke overraskende blev Saids bog mødt med en lang og bred strøm af kritiske reaktioner. Polemik må forventes at skabe mod-polemik, og især en række lærde i mellemøststudier stod i spidsen for modangrebene i den kontrovers, som *Orientalism* havde udløst (cf. Kerr 1980 og Lewis 1993). Hvad angår den videnskabelige gevinst bidrog de mest ophedede reaktioner ikke med alt for meget, der blev sat polemiske angreb ind på bekostning af værdifulde kritikpunkter. I denne artikel vil jeg tage to centrale og tæt forbundne temaer op i denne strid. Saids tvivlsomme anvendelse af "poststrukturalistisk" teori, specielt Michel Foucaults diskursteori og Edward Saids "blinde plet": Hans negligering af et fænomen, som den syriske filosofi professor Sadik al-Azm benævnte "omvendt orientalisme".

Ved at pege på det essentialistiske islambillede som et centralt træk i orientalistisk åndsvidenskab hævdede Edward Said at være inspireret af Michel Foucaults arbejde, især hans *Archaeology of Knowledge* og *Discipline and Punish*. Fra denne teoretiske vinkel ønskede Said at stille spørgsmålstejn ved den "liberale konsensus" om videnskabens uafhængige karakter og vise vidensproduktion som højst politisk og som en proces, der er gennemsyret af magtrelationer (Said 1978:10). Jeg vil tage udgangspunktet i denne teoretiske påstand og først kritisere *Orientalism's* anvendelse af Foucault ud fra et sociologisk perspektiv. Derefter vil jeg gå videre til Sadik al-Azms argumentation, at Said overså det gensidige forhold mellem Øst og Vest og derfor forbigik fænomenet "omvendt orientalisme": både islamiske og arabiske nationalistiske tænkeres egen brug af orientalistiske begreber i deres ideologiske konstruktioner (al-Azm:1981). Ved at tage Ernest Renans (1823-1892) liv og arbejde som eksempel vil jeg til slut vise, hvordan orientalister og muslimske tænkere faktisk var vævet tæt sammen i en diskursiv formation, hvoraf det essentialistiske islambillede opstod. Fra anden halvdel af det nittende århundrede har diskursen i de orientalistiske og muslimske islambilleder kredset om forskellen mellem islam og Vesten. Ikke kun orientalister, men også islamister konstru-



erede på selvindlysende vis den muslimske religion som et næsten holistisk lukket samfundssystem. Fra begge sider har verden lært islam at kende som en sammenhængende social og kulturel enhed, der er tilbøjelig til at modsætte sig historiske forandringer. Jeg argumenterer, at hvis Said og hans tilhængere havde taget Foucaults teoretiske standpunkt mere alvorligt, ville de have været opmærksomme på den gensidige magt, som diskurser har i dannelsen af dette essentialistiske islambillede.

Edward Saids teoretiske inkonsistenser og det "Virkelige Østen"

I sin introduktion til en bog med centrale tekster fra striden om *Orientalism*, henviser redaktøren A. L. Macfie til, at en række af Saids kritikere, specielt historikere fra Mellemøsten, var "tæt knyttet til en traditionel (realistisk) tilgang til historieskrivningen". Ved udelukkende at insistere på gyldigheden af såkaldte historiske kendsgerninger var disse historikere, ifølge Macfie, på grund af deres metodiske standpunkter, ikke rigtig i stand til at kommunikere med Said, som greb emnet an ved hjælp af postmoderne filosofi (Macfie 2000: 5). I betragtning af de forskellige læsere, som Saids bog henvendte sig til, er det ikke overraskende, at en hel del af kritikken også havde at gøre med misforståelser og en partikularistisk læsning af *Orientalism*. Nogle af de teoretisk mere velbevandrede kritikere stillede dog spørgsmålstejn ved, om Said selv i virkeligheden forstod den teoretiske tilgang, som han hævdede at anvende i *Orientalism* (cf. Ahmad 1991; al-Azm 1981; Bhaba 1997; Irwin 2006; Osterhammel 1997; Richardson 1990).

Især Saids anvendelse af Michel Foucaults diskursteori² blev der stillet spørgsmålstejn ved. Said hævdede at skrive ud fra et foucaultiansk perspektiv, og overfladisk set gjorde han det tilsyneladende også på to måder: For det første ved at beskrive feltet orientalisme som en diskursiv institution med en holistisk og determinerende karakter. For det andet ved at analysere den orientalske diskurs ud fra den uadskillelige relation mellem sociale magtstrukturer og vidensstrukturer. I modsætning til Foucault er Saids tilgang imidlertid karakteriseret ved en stærk individualistisk komponent, som nogle gange

giver de enkelte forfatteres vilje magt over diskursen. Der udover modsiger hans stærke opfattelse af "humanisme" (cf. Said 2004) klart fundamentet i Foucaults anti-individualistiske og anti-humanistiske filosofi. For Said spiller de individuelle forfattere en fremtrædende, hvis ikke afgørende rolle i udformningen af det diskursive felt Orientalisme, som han analyserer:

som en dynamisk meningsudveksling mellem individuelle forfattere og de store politiske spørgsmål som blev udformet i de tre store imperier – det britiske, franske og amerikanske (Said 1978:14).

Vi skal se, at denne velovervejede afvigelse fra Foucaults diskursteori gav anledning til nogen forvirring hos Saids anmeldere, men også i bogens egen argumentation.

Edward Said hævdede at have lånt sit "foucaultianske perspektiv" fra *The Archaeology of Knowledge* og *Discipline and Punish* (Said 1978:3). Ligesom *The Order of Things* hører *The Archaeology of Knowledge* til Michel Foucaults tidligere bøger, der, som jeg læser dem, er mere strukturalistiske end poststrukturalistiske. I disse bøger har diskurser en næsten autonom karakter. Diskurser er ikke forankrede i en mental struktur, men de eksisterer i en historisk specifik diskursiv praksis. Denne diskursive praksis er ikke et resultat, men snarere en betingelse for individuelle strategier og intersubjektive udvekslinger.³ I *The Order of Things* udviklede Foucault sin diskursteori med hensyn til at ændre videnskorpuser. Han var optaget af fænomenet med tre helt forskellige systematiseringer af viden, som adskiller vore dages *episteme* fra tidligere tiders. Ifølge hans analyse byggede viden i klassisk tid på en universel standard og orden for forholdet mellem ting, et forhold som klassisk viden metodisk ordnede efter de intrinsiske kategorier identitet og forskel. Det klassiske *episteme* tildelte derfor ikke en observatørs ordensperspektiv nogen rolle. Moderne viden har imidlertid en helt anden logik. I moderne meningsmønstre indtræder subjektet i feltet og bliver både observatør og observeret, det vil sige både videnssubjekt og -objekt. Det moderne *episteme* introducerede det ordensskabende subjekt i en verden af objekter, men et subjekt som repræsenterer et abstrakt perspektiv og ikke et selvbevidst handlende individ, som Saids Orientalister tit fremstår som (Foucault 1994).

Det ville derfor være helt forkert at betragte denne introduktion af subjektet i moderne viden som et skridt nærmere det "autonome subjekt" eller den "videnskabelige sandhed". For Foucault er menneskets opdukken i centrum af moderne epistemologi kun en radikal ændring i de historisk specifikke, men ubevidste diskursive strukturer, som menneskets viden i almindelighed bygger på. I den forstand må man ikke misforstå bevægelsen fra klassisk til moderne viden som en proces med videnskabelige fremskridt. Foucault tolkede ikke subjektets ontologiske og epistemologiske prioritet i moderne viden som fremskridt for fornuften, men simpelthen som en historisk foran-

dring i de epistemiske former i moderne tid. I Foucaults øjne var både videnssubjekter og –objekter et resultat af diskursiv praksis. I teorien er individuelle aktører og dermed subjekter ikke andet end "diskursive effekter" (Reckwitz 2000:282). Derfor sker der ikke fremskridt i den menneskelige viden, og de menneskelige aktører selv er et produkt af den ubevidste anvendelse af historisk forskellige, diskursive vidensparadigmer. I *The Order of Things*, fokuserer Foucault på ordenen i "begrebsnetværk", medens *The Archaeology of Knowledge* havde de diskursive regulariteter i deres formation som emne (Foucault 1989:72).

På denne teoretiske baggrund afveg Edward Said ikke bare fra Foucault. Ved at prioritere det individuelle og tilføje en komponent af aktørs egenvilje underminerer han hele den franske videnskabsmands teoretiske konstruktion. Aijaz Ahmad sigtede tydeligvis til dette problem i sin kritik:

I Foucaults definitioner kan repræsentationer ikke vise tilbage til nogen sandhed uden for eller ud over dem selv, eller til intentionalitet af dem som repræsenterer, fordi repræsentationens struktur allerede er indskrevet i og altid reguleret af diskursens magt. Repræsentationer svarer således ikke til et eksternt objekt, en sandhed, en subjektivitet, et formål, et projekt, men alene til den diskursive regularitet (Ahmad 1991:292).

I et foucaultiansk perspektiv kan orientaler ikke bevidst opfinde et Østen med henblik på at skaffe den nødvendige viden til at "tegne kortet over, erobre og annektere" et geografisk rum. Når Said præsenterer orientalsk åndsvidenskab som bevidste handlinger hos rationelle aktører, så kan han helt afgjort ikke basere denne tese om orientalisters og kolonisatorers nære og bevidste samarbejde på Foucault. Saims tilgang afspejler snarere den tradition for kritik af ideologier, som går tilbage til Karl Marx og Feuerbach. Selv om man muligvis kunne betragte Foucaults kritik af de humanistiske videnskaber som en forlængelse af den samme tradition (Marti 1988:36), så er karakteren af hans kritik fundamentalt anderledes. Foucault forsøger ikke at afdække skjulte interesser og institutionelle rationaliteter, men at forstå de dybe strukturer, som hele den konstruktion af sociale interesser, institutioner og viden hviler på. Den arkæologiske metode forsøger at afdække regulariteter i den diskursive praksis, som afføder et korpus af viden og således flere, men særskilte "videnskabelige discipliner" (Foucault 1989:210). *Orientalism* forbliver på et niveau, hvor en konkret disciplinær diskurs analyseres, medens *The Archaeology of Knowledge* forsøger at afdække de intrinsiske regulariteter i den generelle diskursive praksis, ud fra hvilken menneskets forskellige videnskaber opstod (Foucault 1989:69).

Saims introduktion af en vilje-komponent i et strukturalistisk korpus af teori skabte yderligere forvirring i spørgsmålet om et "virkeligt Østen".

I overensstemmelse med sin foucaultianske tilgang insisterer Said gennem hele bogen på, at hverken Vesten eller Østen har nogen form for "ontologisk stabilitet" (Said 1978:xvii). Adskillige steder i *Orientalism* understreger han, at han ikke ønsker at antyde noget i retning af, at der skulle findes et "virkeligt Østen."⁴ Dette synspunkt modsagde Said dog ofte få sider længere fremme. Ved at give orientalisme betegnelsen "fordrejet viden" (1978:xxii) eller ved at anklage videnskabsfolk som for eksempel Bernard Lewis for "at fordreje sandheden" (1994:331), antyder Said, at der eksisterer noget "virkeligt," som kan fordrejes. En konsekvent brug af Foucaults ramme ville have udelukket denne opdeling i fordrejede og sande virkeligheder, som trods Suids forsvar, ikke desto mindre løber igennem hele bogen.

"Omvendt orientalisme" eller de orientalistiske stereotyper i den islamistiske ideologi

Suids tilbøjelighed til at overse gensidigheden i stereotyperingen af selvet og den anden (cf. Richardson 1990) ved at beskrive forholdet mellem orientaler og orientalske verden slet og ret som en ensrettet gade har givet anledning til andre kritiske spørgsmål, som sammenfattes i Sadik al-Azms postulat om en "omvendt orientalisme". Det var al-Azm, som først hævdede, at arabere og muslimer ikke kun betragter vesterlændinge gennem de samme stereotypiserende briller, men at de også har nogle af de orientalistiske stereotyper fast inkorporeret i billedet af dem selv (se også Halliday 1993; Sivan 1985; Soguk 1993). I anden halvdel af sin kritik, *Orientalism in Reverse*, roser al-Azm de "mest fremstående og interessante fortjenester i Suids bog," dekonstruktionen af de stadig gældende orientalske påstande om en principiel epistemologisk og ontologisk forskel mellem Øst og Vest. Det essentialistiske billede af Østen (islam), som jeg ville betegne det, kalder al-Azm for "ontologisk orientalisme," den faste overbevisning om den vedvarende kulturelle essens, Østens eller islams fundamentale og uforanderlige attributter (al-Azm 1981:230). I lyset af Suids advarsel om ikke at anvende de nemme stereotyper om orientalismen på dem selv, hævder al-Azm, at "det ikke bare skete, men fortsætter i temmelig stor skala" (1981:231). Han ser i både arabisk nationalistiske og islamiske ideologier disse orientalistiske begreber anvendt på dem selv.⁵

I sin analyse af arabiske nationalistiske ideologier understreger al-Azm især den måde, hvorpå den "orientalske besættelse af sprog, tekster og filologi" finder vej ind i den arabisk nationalismes ideologiske univers. Han anklager arabiske nationalister for "lydigt og ukritisk" at indføre orientalisternes tekstlige holdning til den menneskelige realitet. På linje med Renans semitiske studier, opdager arabiske nationalistiske ideologer den "arabiske sjæl" i de lydmæssige og grammatiske strukturer i det arabiske sprog. I modsætning til Renans negative dom over semitisk kultur, konkluderer de ikke, at den arabiske ånd er ringere end den vestlige kulturs tankeprocesser. Ifølge al-Azm prøver de arabiske nationalisters filologiske og lingvistiske studier at bevise

den arabiske civilisations overlegenhed over Vesten (al-Azm 1981:231-33). Allerede Muhammad Abduh (1849-1905), en førende figur i den islamiske reformbevægelse i det 19. århundrede og sheik ved det egyptiske Al-Azhar universitet, refererede i sit forsvar af islam til Renans tese (Haddad 2005), som var blevet til en af de populære banale sandheder i det 19. århundredes tænkning. En lignende form for ontologisk orientalisme karakteriserer islamisk tænkning, hvor det ikke er arabisk kultur, men den religiøse faktor, islam, der bliver den centrale variable for den faktiske muslimske overlegenhed over den vestlige kultur. Både arabiske nationalister og islamister arbejder med essentialistiske billeder af monolitiske, hermetisk lukkede og unikke kulturer, som er evigt forskellige og adskiller sig fra Vesten. Med Al-Azms ord:

reproducerer de simpelthen hele det miskrediterede apparat fra den klassiske orientalistiske doktrin om forskellen mellem Øst og Vest, islam og Europa (1981:234).⁶

Der er ingen tvivl om, at feltet islamiske studier har oplevet store forandringer med hensyn til objekter og metoder inden for de sidste årtier, og det gjaldt også allerede inden udgivelsen af *Orientalism*. Ikke desto mindre har den essentialistiske tradition åbenlyst fastholdt sin styrke i vestlig åndsvidenskab. I lyset af Edward Saims kritik er denne bestandige linje inden for essentialistisk åndsvidenskab blevet kaldt "Neoorientalisme" (Sadowski 1993). Ved at tage spørgsmål som demokratisering og modernisering af den muslimske verden op, har de nye orientalter foreviget deres forgængeres tilgang og opfatter stadig islam som den afgørende variable til forståelsen af de muslimske samfund. Fra dette perspektiv sammenkæder de næsten naturligt det store fravær af demokratisk styre i muslimske lande med den islamiske religions specifikke rolle.⁷

På samme måde har vestlig islam-videnskab fastholdt en åbenlys tendens til at anse den samfundsmæssige udvikling i muslimske lande som bestemt af den normative magt i islams åbenbarede hellige skrifter. Et perfekt eksempel på denne vægtning hen imod hellige tekster finder vi i en bog af den svejtsiske professor Johann Christoph Bürgel. Han identificerer i begrebet Gud den almægtige det transhistoriske princip, som har været afgørende for udformningen af islamisk historie indtil i dag. Ved at basere sin forskning på de hellige skrifers åbenbarede magt opdager Bürgel i erfaringen om Guds almægtighed essensen i det islamiske verdenssyn. I sin konklusion, udelukkende baseret på tekstanalyse, definerer han Guds almægtighed som den grundlæggende kollektive og individuelle erfaring i muslimers liv (Bürgel 1991:43). Derfor hævder Bürgel, at i analysen af islamisk historie må sociologiske eller økonomiske forklaringer nødvendigvis forblive overfladiske. Efter hans mening er det kun en udlægning af de åbenbarede tekster, der er i stand til at blotlægge de virkelig dybe strukturer, som den islamiske civilisations historie har bygget på (Bürgel 1991:361).

Hvis vi vender os til de muslimske intellektuelle traditioner, finder vi stærke paralleller til de essentialistiske begreber i den vestlige orientalisme i den brede vifte af såkaldte islamistiske eller neofundamentalistiske ideologier.⁸ Fra tidligt i det tyvende århundrede har udviklingen i de islamiske ideologier været forankret i de samme temaer om forskellen til Vesten og den iboende enhed mellem religion og politik i islam. Islamister ser også islam som mere end blot en religion. Islam udgør en holistisk civilisation baseret på de hellige tekster. Derudover deler orientaler og islamister en fortolkning, som fremstiller den islamiske historie som forfald (Ahmed 2002:30). Med hensyn til temaet konfrontation mellem islam og Vesten har Huntingtons scenario vundet størst genklang i militante transnationale islamisters ideologier, for eksempel hos Osama bin Laden.

I sit *Letter to the Pakistani Muslims*, tager bin Laden motivet med civilisationernes sammenstød op og præsenterer verden som delt mellem to lejre "en under korsets banner ... og en under islams banner" (bin Laden 2001). I radikale ideologier af al-Qaida typen er islam under belejring, og Bernard Lewis' verdensomspændende ekspansion af den "jødisk-kristne arv" (Lewis 1990: 60) tolkes som en total krig imod islam. De ledende ideologer i en "global jihad til forsvar for islam" underbygger deres verdensbillede med ret tilfældigt valgte citater fra Koranen, som ofte er taget ud af sammenhængen. De ynder at knytte deres sag an til den klassiske reformator Ibn Taimiyya (1263-1328) og hans kamp mod den mongolske besættelse (jf. *Global Jihad* 2006). Medens deres ideologiske tankeværk leverer en religiøst begrundet platform til at samle tilhængere bag deres militante sag, er deres propaganda om oprettelsen af et retfærdigt islamisk samfund blottet for mere detaljerede ideer om den institutionelle ramme, som denne islamiske orden skulle hvile på.

Mere sofistikerede versioner af det essentialistiske billede af islam og dens religiøst-politiske orden kan findes i ideologierne hos politiske bevægelser, som har deres udspring i de forskellige grene af det Muslimske Broderskab. Disse politiske ideologier deler i princippet ideen om et åbenbart transhistorisk islamisk system. Det palæstinensiske Hamas' politiske charter er for eksempel inspireret af denne essentialistiske konceptualisering af islam. I det Muslimske Broderskabs tradition er det en typisk sammensmeltning af nationalistiske, sociale og religiøse mål. Allerede i det første kapitel afdækker charteret et holistisk islam-begreb, som et altomsluttende program (*manhaj*) til organisering af det menneskelige liv (Azzam 1990:119). Hamas forankrer historisk kampen for Palæstina i de religiøse beretninger om den tidlige islam, og charterets politiske strategi er baseret på den formodede enhed mellem religion og politik i islam. Derfor giver chartret ikke plads til territoriale indrømmelser i den israelsk-palæstinensiske konflikt, da dette ville betyde en kompromittering af selve islam (Azzam 1990: 129).⁹

En af de mest detaljerede udgaver af islamisk politisk teori er imidlertid blevet udviklet i den shiitisk teologis intellektuelle miljø. I sin teori om *vilay-*

et-e faqih, kombinerer Ayatollah Khomeini den essentialistiske enhed mellem religion, politik og social orden med nogle specifikke shiitiske ideer om guddommeligt sanktioneret lederskab. Ligesom mainstream sunni-islamister betragter Khomeini islam som en vidtspændende og altomsluttende måde at leve på, en systematisk orden der skal implementeres af en islamisk regering. Sunni-versioner af islamisk politisk tænkning mangler dog ofte præcise ideer om hensigtsmæssige institutionelle former for politisk lederskab i en islamisk stat. Khomeini derimod trak kraftigt på en detaljeret genfortolkning af de shiitiske traditioner og den shiitiske lære om Imamats rolle i defineringen af det legitime lederskab af en islamisk stat. I *Islam and Revolution* udvikler Khomeini en institutionel ramme for en islamisk regering, hvor han betegner de religiøse retslærde (*fuqaha*, sing. *faqih*) som de sande herskere (Khomeini 1981:60). Nogle repræsentanter for det konservative politiske establishment i Iran følger i deres fortolkning af *vilayet-e faqih* nøje de orientalistiske stereotyper og erklærer principielt iranerne for dårligt egnede til demokrati (Ansari 2007:24).

På baggrund af disse stereotyper, som er gensidige og forstærkende, anklager Al-Azm Edward Said for ikke at få fat i de "interaktive processer i den orientalistiske diskurs" (Mani and Frankenberg 1985:177). Det er en kendsgerning, at på trods af alle asymmetriske magtrelationer, fungerer de diskursive strukturer ikke som en ensrettet gade. Det vil sige, at den mere magtfulde sides stereotyper ikke bare trækkes ned over hovedet på den svagere. Derfor misforstod Said, ifølge David Knopf, orientalismens natur i Sydasiens "intercivilisations-mødet mellem de europæiske og asiatiske intelligentsiaer", som kom til udtryk i den historiske kendsgerning at "britisk orientalisme startede den "Bengalske Renæssance" (Knopf 1980:501-2). På samme måde har det kulturelle møde mellem Øst og Vest i Mellemøsten aldrig været et, hvor "Østen tav" og "Vesten skrev", hvilket for eksempel det faktuelle "dialogforhold" mellem forfattere fra Iran og Europa viser (Tavakoli 1996).¹⁰ Et andet eksempel er det kommunistiske regime i den Kinesiske Folkerepubliks kamp for kinesisk kulturel entydighed. Kinesiske intellektuelle deltog i en diskursiv praksis, hvori de på kreativ vis annekterede og konstruerede både "vestlige billeder af Vesten og "orientalistiske" billeder af Kinas fortid (Chen 1995: 5). Stereotyperingen af den anden er åbenbart ikke kun et almindeligt træk i den tværkulturelle opfattelse. Disse opfattelser er selv afledt af en ret usynlig diskursiv proces i den interkulturelle udveksling. Det er denne proces i den interkulturelle udveksling, som er kernen i vort problem: Den vedvarende og gensidigt forstærkende dominans af et holistiske og systemiske moderne islambillede. Sadik al-Azms tese om en omvendt orientalisme passer derfor perfekt som supplement til Saims temmelig ensidige analyse.

Denne supplerende funktion gælder i det mindste også delvist for nogle af Saims kritikere fra de postkoloniale studier. Ud over at sætte gang i en kontroversiel og løbende debat blev *Orientalism* også "et paradigme for en

ny generation af historikere og antropologer", en gruppe som normalt slås sammen under betegnelsen postkoloniale studier (Ashcroft *et al.* 1995:141). Siden starten af 1980'erne har de postkoloniale studier udviklet sig til en yderst uensartet "disciplin", hvor diskussionerne drejer sig om begreber som modstand, identitet, repræsentation, stereotyper, ambivalens, magt og viden, og hvor *Orientalism* blev en af de vigtige kilder for undervisning og forskning (Spivak 1997:200; Young 2003:8). Denne inspiration blev dog ikke modtaget kritikløst. Homi Bhaba, en af disciplinens ledende figurer, kritiserede Said for hans instrumentalistiske opfattelse af komplekset magt og viden. Især Saims tilbøjelighed til at placere diskursernes magt udelukkende på koloniasatorernes side var for Bhaba en historisk og teoretisk uacceptabel simplificering af emnet. Han foreslog, at man i stedet forstår de orientalistiske stereotypers dominerende rolle som "fetichisme" (Bhaba 1983:42-44). Det vil sige, at europæiske begreber om modernitet blev til en stereotypisk og ubevidst anvendt plan for, hvordan den lokale postkoloniale elite udformer deres diskursive og institutionelle rammer for de nationale moderniseringsprocesser.

Hvis Edward Said havde været mere i overensstemmelse med Foucault, ville disse former for gensidighed i billeddannelse utvivlsomt ikke have undgået hans opmærksomhed. I en ren foucaultiansk forstand er det imidlertid ikke aktørernes gensidighed eller de postkoloniale elites fetichisme, men den kreative magt i de usynlige strukturer i en diskursiv formation, som genererer et fænomen som omvendt orientalisme. I foucaultianske vendinger: ved at bidrage til konstruktionen af det moderne essentialistiske islambillede er orientaler og islamister "diskursive effekter" baseret på præcis det samme *episteme*. En kort afstikker ind i forholdet mellem orientaler, især Ernest Renan, og nogle prominente skikkelser inden for den islamiske reformbevægelse vil vise, hvordan orientaler og muslimske intellektuelle var uadskillelige dele af den diskursive formation, hvoraf moderne essentialistiske islambilleder udvikledes.

Ernest Renan og islamisk reform

I *Orientalism* betegner Edward Said Ernest Renans *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (1855) som det væsentligste eksempel i det orientalistiske videnskabelige projekt (Said 1978:88). Ifølge Said spillede Renan en grundlæggende rolle inden for de orientalske studier ved at konsolidere den orientalistiske diskurs gennem den filologiske metodes videnskabelige autoritet. For Said var Renan den, der systematiserede det orientalistiske projekt (1978:130), og som var medvirkende til at give det orientalske stof dets videnskabelige sammenhæng (1978:140). Renans hovedrolle i Saims argumentation står i skærende kontrast til hans faktiske position i den intellektuelle historie i det nittende århundredes Europa. Det er rigtigt, at Renan var orientalist, men orientalistiske studier i den mere snævre betydning er forholdsvis marginal i hans arbejde. Renan var ikke kun kendt som orientalist, men også

som historiker, filolog, filosof, romanforfatter, poet, forfatter af selvbiografier og moralist (Peyre 1969:22; Lee 1996:19). Renan skrev om religion, historie, filosofi, moderne liv samt sociale og politiske problemer i Frankrig og Europa og var en skrivende celebritet, som var i stand til at vinde større læserskarer blandt uddannede europæere end nogen anden levende fransk forfatter i anden halvdel af det nittende århundrede (Robertson 1924:1, 29).

Typisk for sin tid, fandt Ernest Renan sin vej ind i orientalismen via teologi. Med det formål at foretage en filologisk eksegese af Bibelen bliver han kyndig i de semitiske sprog, fremragende i hebraisk, mens han, ifølge eget udsagn, hele livet var middelmådig i arabisk (Renan 1936:210). Hans videnskabelige kendskab til islam er hovedsagelig baseret på to kilder: Læsning af samtidige sekundære kilder og de observationer han gjorde sig i Egypten og Levanten i 1860-1861, hvor han rejste under de franske troppers beskyttelse i Libanon og Palæstina i kølvandet på det drusiske oprør. Derudover byggede Renans negative billede af islam på det velkendte udvalg af nedarvede anti-muslimske stereotyper, som var fremherskende i Europa. Det var denne kombination af almindelig anseelse som religionskyndig, som den fremmeste repræsentant for fransk litteratur i det nittende århundrede og hans autoritet ved "at have været der", mere end nogen form for orientalistisk lærdom, som gav ham den enorme magt til at sprede det essentialistiske og antimoderne islambillede i Europa.

I sin velkendte forelæsning "*Islamism and Science*" tillagde Renan islam en verdenshistorisk rolle som det religiøse modstykke til sekulær civilisation og fremskridt. Med en fremhævnning af de muslimske landes åbenbare politiske underlegenhed indledte Renan sin forelæsning med en kaskade af udtalelser, hvori han sværtede islam til. Efter hans mening har muslimer "den dybeste foragt for undervisning, for videnskab, for alt det der udgør den europæiske ånd". Islam som religion gør den troende til "fanatiker", som er tåbeligt stolt af at sidde inde med den absolutte sandhed og helt ude af stand til at erhverve sig ny viden. Konvertering til islam udrydder alle forskelle mellem mennesker og skaber denne "intellektuelle meningsløshed" og "dekadence", som man kan observere i lande, der regeres af islam (1883:85). Hele forelæsningen er et forsøg på at påvise islams uforenelighed med en moderne verden og vise publikum, at den tidligere opblomstring af videnskab og filosofi under et muslimsk styre ikke skyldtes den islamiske religion, men en indsats fra andre kræfter imod islam (1883:98). Henvendt til et fransk publikum i 1883, som hovedsagelig var optaget af den politiske kamp i den Tredje Republik, gjorde Renan islam til synonym for ortodoks religion og en tro på det overnaturlige i almindelighed:

Der har ikke været mindre forfølgelse i vestlig teologi end i islamismens, den har bare ikke haft succes, den har ikke knust den moderne ånd, sådan som islamismen har trådt ånden under foden i de lande, som den har erobret (1883:98).

Titlen på Renans forelæsning "Islamisme og videnskab" kan snarere oversættes til "Religion og videnskab," og islams som baggrund for en diskussion af den skade som ortodoks religion kan forårsage for videnskab og menneskelig fremgang. Det var nok bekvemt for Renan, der færdedes i katolske kredse i Bretagne og havde en apologetisk mission med at forlige en positivistisk videnskab med en slags "sekulariseret" og sanselig kristendom, at vælge islam som sit hovedmål. Hans forelæsning må dog også være blevet forstået som en højrøstet anmodning om, at den verdslige og gejstlige magt i pavedømmet i Rom blev yderligere begrænset, om en streng adskillelse mellem stat og kirke og om at fremme og indføre en national uddannelse, hvilket endelig skete i Frankrig med Ferry-lovene i 1905.

Fransk åndsvidenskabs anseelse, Renans fremtrædende rolle blandt europæiske intellektuelle og hans valg af emner kan forklare den genklang, som hans skrifter fandt, også i den muslimske verden. Ligesom de europæiske lærde forsøgte også muslimske intellektuelle at forstå moderniteten ved at diskutere religionens rolle i en strukturel kontekst, som er karakteriseret af relativ autonome samfundsmæssige subsystemer som for eksempel retssystemet, staten, videnskab og uddannelses systemet. Den islamiske reformbevægelse var ikke adskilt fra de europæiske diskurser. Tværtimod gav de udtryk for deres bekymringer på basis af det samme moderne *episteme* som europæiske intellektuelle, men de kombinerede disse samme generelle temaer med deres historisk specifikke erfaringer, fortællinger og traditioner. Derfor gik de ind i både sociale og diskursive interaktioner med orientaler, som for eksempel Ernest Renan, og dannede sammen med dem moderne islambilleder.

Ernest Renans forelæsning om islam og videnskab udløste for eksempel omgående reaktioner fra Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897) og den osmaniske intellektuelle Namik Kemal (1840-1888). Begge forsvarede islam mod Renans anklager, om end på forskellige måder. Medens Afghani var enig i en vis uforenelighed mellem traditionel religion og moderne videnskab, imødegik Namik Kemal Renans de nedgørende billede af islam ud fra et apologetisk perspektiv (Keddie 1983; Kemal 1962). Forholdet mellem videnskab og religion blev diskuteret heftigt blandt muslimske intellektuelle og skal som i Europa analyseres imellem de modstående poler, den positivistiske og den apologetiske tilgang. Især blandt ledende bureaukrater og intellektuelle i Det Osmanniske Rige blev positivistiske holdninger uhyre attraktive, og traditionel islam blev opfattet som "en vigtig hindring for social udvikling" (Hanioglu 2005:28). Som for Renan var deres verdensanskuelse kraftigt influeret af idealiseringen af moderne videnskab. De gav udtryk for stærke anti-gejstlige tendenser og stræbte efter en adskillelse af de politiske og religiøse institutioner. Abdullah Cevdet (1869-32), som tog afgangseksamen fra Ottoman Royal Medical Academy og var en ledende intellektuel bag Young Turk Movement, oversatte endog et essay af Reinhard Dozy (1820-1883), hvori den hollandske orientalist knyttede den islamiske åbenbaring sammen med Muhammeds

påståede sindssygdom (Hanioglu 2005:50). Dette radikale standpunkt imod traditionel religion førte dog ikke nødvendigvis til en total forkastelse af islam. En anden Young Turk-leder, Ahmet Riza (1859-1930), kombinerede for eksempel sin anti-gejstlighed med en ide om en "ren islam", som kunne være forenelig med den moderne videnskabelige verdensanskuelse og kunne tjene som et moralsk middel til at skabe sammenhæng i de moderne samværsformer (Zürcher 2005:17).¹¹

Fra en meget anderledes position som muslimsk apologist udbredte Muhammad Abduh et budskab om islams, videnskabens og den moderne uddannelses enhed. Abduh kombinerede sin viden om islamiske klassikere med læsningen af europæiske forfattere som Comte, Guizot, Spencer, Renan, Rousseau og Tolstoi. Han var overbevist om, at en rationel fortolkning af islamiske traditioner ville bane vejen for en integration af de økonomiske, politiske og videnskabelige resultater fra Europa i en muslimsk kontekst. For Abduh var videnskab og tro ikke modsætninger, men kræfter som gensidigt styrkede hinanden. I sin intellektuelle historie om det nittende århundredes Mellemøsten fortæller Albert Hourani for eksempel om Muhammad Abdus stærke interesse for og personlige kontakt til europæiske intellektuelle, og at Azhar sheikens personlige bibliotek indeholdt adskillige bøger af Ernest Renan og en kopi af David Friedrich Strauss' *Life of Jesus* (1837) (Hourani 1962:135). I sine forelæsninger i Beirut og på Azhar universitetet i Cairo rekonstruerede Abduh islam som en civilisation, med reference til Francois Guizots (1787-1884) kristelig apologetiske *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828), øjensynligt tiltrukket af denne franske historiker og statsmands historiske filosofi. Guizot tilhørte Frankrigs protestantiske mindretal og spillede en vigtig rolle i bekæmpelsen af fransk positivisme sammen med biskoppen af Orleans, som tidligere havde hjulpet Renans teologiske studier med et legat (Robertson 1924:5).

Disse eksempler må være nok til at vise, at europæiske orientaler og muslimske intellektuelle udviklede deres ideer inden for en diskursiv sammenhæng, som næppe alene kan forklares ud fra den koloniale ramme. Derudover var der også direkte sociale bånd mellem ledende repræsentanter fra begge lejre. En af grundlæggerne af de moderne islamstudier, ungareren Ignaz Goldziher (1850-1921), kaldte Jamal ad-Din al-Afghani for sin ven. Goldziher mødte ham første gang på en rejse til Egypten i 1873-74. I nogle måneder sluttede han sig til Afghani og en gruppe studerende og diskuterede politiske emner fra den muslimske verden. Senere besøgte Goldziher både Renan og Afghani i Paris (Goldziher 1978:108). Det essentialistiske islambillede opstod i en tæt diskursiv og social meningsudveksling mellem Øst og Vest snarere end i den vestlige åndsvidenskabs isolerede koloniale sind. Det var produktet af en global offentlighed, hvor muslimer og ikke-muslimer dannede det moderne islambillede. Vel var denne offentlighed gennemsyret af asymmetriske magtrelationer og langt fra den ideelle rolle som offentlighed spiller i liberal

politisk teori, men at følge Edward Saids tese for tæt ville ikke kun kompromittere Foucaults teori, men også fratage muslimske intellektuelle deres rolle i udformningen af fænomenet omvendt orientalisme.

Konklusioner: Hvad er der tilbage fra *Orientalism*?

På trods af alle bølgerne af ofte barsk og væsentlig kritik har *Orientalism* uden tvivl varige værdier. Med sin enorme popularitet sætter Saids bog en ny dagsorden for studiet af fænomener som repræsentationer, identitetsopbygning, videnskorpussers opståen og forholdet mellem viden og magt. Hans specielle læsning af "Orientens" medførte, at der opstod et vidtstrakt felt af kritiske studier på områder som litteratur, teater, musik, arkitektur, naturvidenskab, politik, journalistik og rejseberetninger (cf. Scheffler 1995). Edward Said populariserede forståelsen af akademisk viden som noget, der udvikler sig inden for en kontekst af social magt, og han viste de måder hvorpå den spredtes i samfundet i almindelighed. Ved at se på orientalistiske stereotyper i poeters, romanforfatteres, politikeres og journalisters verdensanskuelse understregede Said trafikken af ideer mellem akademisk og almen viden. Dette perspektiv er dog ikke kun afgørende med hensyn til trivialiseringen og udbredelsen af orientalistisk viden i Vesten, men i endnu højere grad hvad angår islamiske ideologers tilegnelse og simplificering af orientalistiske begreber og ideer.

Når det drejer sig om Saids anvendelse af den såkaldte diskursteori, er problemet ikke, at Said afveg fra Foucault. Som den korte afstikker til forholdet mellem islamiske reformatorer og orientaler har vist, er der ikke nogen principiel uforenelighed mellem de mikro- og makro-sociologiske perspektiver. De udelukker ikke hinanden, men vedrører meget forskellige niveauer i analysen. Ydermere reviderede Michel Foucault selv sin rigide "strukturalistiske" tilgang ved i senere bøger at introducere den rolle, som handlen af social aktør har. Det, der forvirrer læseren af *Orientalism*, er snarere den inkonsekvente måde, hvorpå Said afviger fra Foucaults teori om diskursiv formation. I stedet for at introducere et begrebsmæssigt arrangement, som er i stand til at kombinere struktur og handlen i en kontekst af Foucaults teori, skifter Said uophørligt gennem hele bogen fra strukturalistisk til individualistisk semantik, hvorved han skaber fuldstændig forvirring blandt læserne om hans tilgang. Set fra den vinkel, har Said ikke tjent den foucaultianske teoris sag godt. Faktisk giver jeg Said ret i, at *Orientalism* er langt fra at være en "teoretisk maskine" (Said 1978). Det er også derfor, at Saids bog ikke har en teoretisk værdi med hensyn til hvordan der kan anvendes en "strukturalistisk" diskursteori. Tonen i Edward Saids bog er fordomsfuld og provokerende, og det var forfatterens intention. Det er ikke mindst på grund af denne stærkt forudindtagne holdning, at *Orientalism* har fået så stor indflydelse på den globale debat. Denne dannelsesmæssige påvirkning af de åndsvidenskabelige og politiske debatter er *Orientalism's* virkelige fortjeneste og forklarer, hvorfor den højst sandsynlig vil forblive en klassik repræsentant for den moderne debat om islam og Vesten.

Noter

Forfatteren takker Ellen-Marie Bentsen for oversættelsen og Rune Friberg Lyme, udgivere af dette særnummer samt en ukendt reviewer for deres nyttige kommentarer til tidligere udgaver af artiklen.

1. De vigtigste blandt dem er: Daniel (1960); Frye (1957); Hitti (1962); Rodinson (1974); Schwab (1950); Southern (1962); Tibawi (1963); Watt (1972).
2. Said anvender begrebet bredt og mangfoldigt. Hermed følger han den "udbredte konsensus" om at tilskrive Foucaults arbejde oprindelsen til den brede brug af diskurs. Keith Sawyer viser imidlertid overbevisende, at denne brug af diskursteorien faktisk ikke stammer fra Foucault og modsiger i det store og hele den teoretiske kvalitet i Foucaults "mere snævre tekniske brug" af diskurs (Sawyer 2002:435).
3. Skønt Foucault tog stærkt afstand fra en strukturalistisk tilgang, specielt i konklusionen i *The Archaeology of Knowledge*, hvor han også bemærker at han ikke har brugt ordet "struktur" en eneste gang i sin tidligere bog *The Order of Things* (Foucault 1998:221), så har hans "arkæologiske metode" og begreber som eksempelvis diskursive formationer, positiviteter og episteme efter min mening en strukturalistisk karakter. I min fortolkning distancerer Foucault sig ikke fra en strukturalistisk tilgang, men mere fra de franske skoler af strukturalistisk analyse i Saussure og Levi-Strauss' tradition med deres transhistoriske og mentalistiske påstande. Foucault placerer ikke mening i en universel mental struktur, men i historisk specifikke koder, som kan observeres i tekster.
4. Selv i hans sidste bog, udgivet efter hans død, gentager Edward Said: "Min kritik havde som forudsætning alle repræsentationers belastede karakter og deres tætte bånd til verdslighed, det vil sige, til magt, position og interesser. Dette krævede et eksplicit udsagn om, at intentionen med mit arbejde ikke var at forsvare det virkelige Østen eller at det overhovedet påstod, at der eksisterer et virkeligt Østen" (Said 2004:48).
5. Sadik al-Azms betegnelse af denne proces som "omvendt orientalisme" er lidt fejlvisende, fordi den passer bedre på et fænomen som også bliver kaldt "oksidentalisme", altså en stereotypisering af Vesten gennem "østlige" forfatter. For mere om fænomenet "occidentalism", se: Buruma and Margalit (2004), Carrier (1995) and Chen (1995).
6. På trods af eksemplet Ayatollah Khomeini, refererer Al-Azm ikke til typiske islamistiske tænkere, men til det, han kalder repræsentanter for en "islamisk tendens". De mest fremtrædende skikkelser for denne tendens kommer, ifølge hans analyse, fra den tidligere arabiske venstrefløjs rækker, og han citerer for eksempel den libanesiske forfatter Adonis (Al-Azm 1981:234).
7. Som eksempel på denne debat om forholdet mellem arabisk og muslimsk kultur og demokratisk styre i tiden efter 11. september, se *Debate in Journal of Democracy*, 15 (4), Oktober 2004.
8. Jeg anvender normalt termen "islamist" i stedet for den også ofte anvendte term "fundamentalist", der tjener et meget mere komparativt formål og ikke nødvendigvis referer til en politisering af religionen.
9. Selvfølgelig afspejler denne kompromisløse ideologi ikke nødvendigvis faktiske politikker. Også Hamas har i retorik og handling vist en tilbøjelighed til at finde pragmatiske løsninger, hvis de tjener organisationens interesser. Som en ideologisk ramme er Hamas' charter i princippet lige så åbent for forhandling og revision som Palæstinas Befrielsesfronts (PLO) nationale charter har været. Hvad angår denne komplekse dynamik i palæstinensisk politik (se Jung 2004).
10. Måske var Said ikke helt uvidende om argumentet om den omvendte orientalisme. Igennem hele *Orientalism* er der nogle få referencer til gensidigheden i den orientalske viden. For eksempel, når Said skriver, at østerlændinge og vesterlændinge blev influeret af orientalistiske begreber (1978:42), at den brugte sin styrke på samme måde over for "Østen, orientlisten og den vestlige "forbruger" af orientalisme" (67), eller at den har spredt sig til selve Østen, hvor "sider i bøger og tidsskrifter på arabisk blev fyldt med andenklassens analyser udarbejdet af arabere om "arabiske sind", "islam og andre myter" (322). Said gik dog på ingen måde nærmere ind i dette afgørende spørgsmål.

11. Genoplivelsen af islam hos osmanniske positivister minder meget om den franske genoplivelse af kristendommen som en humanistisk religion, som det fremgår af Renans og Durkheims skrifter. Durkheims religionssociologi fik også stor indflydelse på Ziya Gökalp, en af de ledende tyrkiske nationalister, som forsøgte at syntetisere tyrkisme med islam (Hanioglu 1995:200, 204, 233).

Litteratur

- Ahmad, Aijaz 1991: "Between Orientalism and Historicism", reprinted in Macfie A.L. (ed.) 2000: *Orientalism. A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Akbar S. 2002: *Discovering Islam. Making Sense of Muslim History and Society*, revised edition (first 1988). London: Routledge.
- Ansari, Ali M. 2007: *Iran under Ahmadinejad. The Politics of Confrontation*. Adelphi Paper 393, London: IISS.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (eds.) 1997: *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.
- al-Azm, Sadik Jalal 1981: "Orientalism and Orientalism in Reverse". *Khamsin* 8:5-26 (Reprint in: Macfie, A.L. 2000: *Orientalism – A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Azzam, Abdallah 1990: *Hamas: al-judur at-tarikhiya wa al-mithaq* (Hamas: The Historical Roots and the Manifesto), Amman: n.p.
- Bhaba, Homi 1997: "The Other Question" (first 1983), in: Padmini Mongia (ed.): *Contemporary Postcolonial Theory. A Reader*. London and New York: Arnold.
- bin Laden, Osama 2001: *Letter to the Pakistani Muslims*, accessed on September, 13, 2006, under: http://news.bbc.co.uk/2/hi/world/monitoring/media_reports/1633204.stm.
- Bürgel, Johann Christoph 1991: *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt des Islam*. München: C.H.Beck.
- Buruma, Ian and Avishai Margalit 2004: *Occidentalism*. London: Atlantic Books.
- Carrier, James G. (ed.) 1995: *Occidentalism. Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.
- Chen, Xiaomei 1995: *Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*. Oxford: Oxford University Press.
- Daniel, Norman 1960: *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Foucault, Michel 1980: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. By Colin Gordon. Brighton: the Harvester Press Limited.
- Foucault, Michel 1989: *Archaeology of Knowledge*. London and New York: Routledge (first in French 1969).
- Foucault, Michel 1994: *The Order of Things*. London and New York: Routledge.
- Frye, R.N. (ed.) 1957: *Islam and the West*. The Hague: Mouton and Co.
- Global Jihad 2006: *In the words of Osama Bin Laden, Ayman Al Zawahiri, Musab Al Zarqawi*. Philadelphia: Pavillon Press.
- Goldziher, Ignaz 1978: *Tagebuch*, hrsg. von Alexander Scheiber. Leiden: Brill.
- Haddad, Yvonne 2005: "Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform", in: Ali Rahmena (ed.): *Pioneers of Islamic Revival*, new edition. London: Zed books.
- Halliday, Fred 1993: "Orientalism and Its Critics". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20 (2):145-163.

- Hanioglu, Sükrü 1995: *The Young Turks in Opposition*. Oxford: Oxford University Press.
- 2005: *Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art*, Elisabeth Özdalga (ed.): *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*. London and New York: Routledge.
- Hitti, Philip K. 1962: *Islam and the West: A Historical Cultural Survey*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.
- Hourani, Albert 1962: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, reissued with a new preface 1983. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, Robert 2006: *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*. London: Penguin Books.
- Jung, Dietrich 2004: "Global Conditions and Global Constraints: The International Paternity of the Palestine Conflict", in: Dietrich Jung (ed.): *The Middle East and Palestine: Global Politics and Regional Conflict*. New York: Palgrave.
- Keddie, Nikki R. 1983: *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*. Berkeley: University of California Press.
- Kemal, Namik 1962: *Renan Müdafaaamesi (Islamiyet ve Maarif)*. Ankara: Milli Kültür Yayınları.
- Kerr, Malcom 1980: "Orientalism – Book Review". *International Journal of Middle East Studies*, 12:544-47.
- Khomeini, A. R. 1981: *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*, translated by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.
- Kopf, David 1980: "Hermeneutics versus History". *Journal of Asian Studies*, 39 (3):495-506.
- Lee, David C.J. 1996: *Ernest Renan. In the Shadow of Faith*. London: Duckworth.
- Lewis, Bernard 1990: "The Roots of Muslim Rage". *The Atlantic Monthly*, 266 (3):47-60.
- Lewis, Bernard 1993: "The Question of Orientalism", chapter 6 of his *Islam and the West*, reprinted in Macfie A. L. (ed.) 2000: *Orientalism. A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Macfie A. L. (ed.) 2000: "Introduction", in A. L. Macfie (ed.): *Orientalism. A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mani, Lata & Ruth Frankenberg 1985: "The Challenge of Orientalism". *Economy and Society*, 14 (2):174-192.
- Marti, Urs 1988: *Michel Foucault*. München: C.H Beck.
- Osterhammel, Jürgen 1997: "Edward W. Said und die "Orientalismus"-Debatte. Ein Rückblick", *asien afrika lateinamerika*, 25 (1997):597-607.
- Peyre, Henri 1969: *Renan*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Reckwitz, Andreas 2000: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Renan, Ernest 1883: "Islamism and Science", in: *Poetry of the Celtic Races, and Other Essays by Ernest Renan*. London and New York: The Walter Scott Publishing Co (no printing date).
- Renan, Ernest 1936: *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Paris: Nelson and Calmann-Lévy.
- Richardson, Michael 1990: "Enough Said. Reflections on Orientalism". *Anthropology Today*, 6 (4):16-19.

- Robertson, J. M. 1924: *Ernest Renan*. London: Watts & Co.
- Rodinson, Maxime 1974: "The Western Image and Western Studies of Islam", in: Joseph Schacht and C.E. Bosworth (eds.): *The Legacy of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Sadowski, Yahya 1993: "The New Orientalism and the Democracy Debate". *Middle East Report*, 183:14-21.
- Said, Edward W. 1978: *Orientalism*. New York: Vintage (1994).
- Said, Edward W. 1994: "Afterword", in: *Orientalism*. New York: Vintage.
- Said, Edward W. 1996: "A Devil Theory of Islam". *The Nation*, August, 12.
- Said, Edward W. 1999: *Out of Place: A Memoir*. New York: Vintage.
- Said, Edward W. 2000: "Invention, Memory, and Place". *Critical Inquiry*, 26 (winter): 175-92.
- Said, Edward W. 2003: Preface to the 25th Anniversary Edition.
- Said, Edward W. 2004: *Humanism and Democratic Criticism*. London and New York: Palgrave MacMillan.
- Sawyer, Keith R. 2002: "A Discourse on Discourse: An Archeological History of an Intellectual Concept". *Cultural Studies* 16 (3):433-456.
- Scheffler, Thomas 1995: "Exotismus und Orientalismus". *kultuRRevolution* 32/33:105-111.
- Schwab, Raymond 1950: *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot.
- Sivan, Emmanuel 1985: *Interpretations of Islam. Past and Present*. Princeton: The Darwin Press.
- Soguk, Nevzat 1993: Reflection on the "Orientalized Orientals". *Alternatives* 18:361-84.
- Southern, R. W. 1962: *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Spivak, 1985: Subaltern Studies: Deconstructing Historiography, in: Guha Ranajit (ed.): *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi and Oxford: Oxford University Press.
- Tavakoli Targhi Mohamad 1996: "Orientalism's Genesis Amnesia". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 16 (1):1-14.
- Tibawi, A. L. 1963: "English-Speaking Orientalists. A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism". *The Muslim World*, 53 (3):185-204.
- Tibawi, A. L. 1979: "Second Critique of English-Speaking Orientalists and Their Approach to Islam and the Arabs". *The Islamic Quarterly*, 23 (1):3-54.
- Watt, Montgomery W. 1972: *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Young, Robert J. C. 2003: *Postcolonialism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Zürcher, Jan-Erik 2005: "Ottoman Sources of Kemalist Thought", in: Elisabeth Özdalga (ed.): *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*. London and New York: Routledge.