

Akropolis-Persepolis tur-retur

*Hellenismeforskningen mellem orientalisme, hellenisme,
imperialisme og afkolonisering*

Uffe Østergård

Hellenismestudier 4, Aarhus Universitetsforlag 1991

Omslagsillustrationer

Forside

Maleri af Léon Gérôme (1824-1904), Un marché d'esclaves, malet efter et ophold på 8 måneder i Ægypten i 1856. Gérôme er en af de mest eksemplariske orientaler i den franske akademiske malertradition. Originalen hænger på Clark Art Institute, Williamstown, Massachusetts, USA.

Bagside

Miniature af Alexander i persisk håndskrift fra 1500-tallet opbevaret i Topkapi biblioteket i Istanbul. Den persiske litteratur i den islamiske epoke fremstillede Alexander som en forbilledlig og retfærdig ridderfyrste, en inkarnation af alle de islamiske dyder næsten på niveau med profeten Muhammed. Det var et fuldstændigt brud med den før-islamiske tradition for at vise ham som en bloddryppende og altødelæggende erobrer. (Briant 1987, 76ff.).

Forord

Mange mennesker bør takkes for det arbejde, jeg har pålagt dem i forbindelse med denne tekst. Først og fremmest Forskningsrådets Hellenismeinitiativ, som lokkede mig til at være med i noget, der ligger så langt fra mit sædvanlige virke. Det har haft held til at arrangere et par konferencer, som har sat mine tanker i sving – og det er en stor ros til videnskabelige arrangementer. For et år siden havde jeg kun en yderst begrænset viden om hellenismen (og det er der måske en del der efter endt læsning vil mene stadig er tilfældet). Kravet om afkolonisering af vores forestillinger om hellenismen blev formuleret især af Achæmenideforskeren Pierre Briant på initiativets konference om Seleukideriget januar 1990. På mig virkede kravet som katalysator på emner, jeg er vant til at diskutere i helt andre sammenhænge på Center for Kulturforskning, Århus Universitet især med Hans Hauge og Hans Fink. De to er anledning til flere af tankerne i denne lille bog, men bør ikke drages til ansvar for formuleringerne. I det hele taget bør Center for Kulturforskning – og dermed igen Statens Humanistiske Forskningsråd – takkes for inspirerende og frie arbejdsforhold, der gør det muligt at bevæge sig ud ad en tangent – bare man lover at vende hjem igen. Og som et sted hvor man kan få diskuteret alle sine idéer og få nye og til tider ligefrem overraskende svar på sine spørgsmål.

Dernæst tak til de langmodige redaktører af *Hellenismestudier*, som ikke blot accepterede, at en bestilt artikel voksede over alle bredder, men også lod som om de syntes, at det var en glimrende idé at udsende den som selvstændigt hefte.

Til sidst tak for den hurtige og konstruktive kritik fra en lang række venner og kolleger. Jeg har ikke rettet mig efter alt, men jeg har tænkt over det meste. Beredvillige og ofte opmuntrende kommentarer fra Aksel Damsgaard Madsen, Henrik Horstbøll, Mogens Trolle Larsen, Lise Hannestad, Per Bilde, Jan Zahle, Jan Ifversen, Troels Engberg-Pedersen og Susanne William Rasmussen hjalp mig til at finde ud af, hvad jeg havde skrevet, og hvordan det kunne gøres klarere. Og tak til André Wang Hansen og Carsten Thau for hjælp med illustrationer, der ikke kom med, Vagn Outzen for hjælp med afsnittet om orientalismen i fransk litteratur, som desværre måtte udgå af pladshensyn, og Jonathan Rée, der forbedrede resuméet.

Århus marts 1991

forside

Fotomontage af den tjekkiske digter og billedkunstner Miroslav Huptych, der spiller på børnebogsillustrationernes fremstilling af den vestlige teknologi, skibet, der pløjer sig ind i Orienten gennem Suez-kanalen i bedste Jules Verne stil. Billedet stammer fra en serie, hvis andre numre er bragt i tidsskriftet *Omverden* nr. 4, 1990.

Indhold

- I. Afkolonisering af hellenismeforskningen?
- II. Hellenismeforskningen mellem universalisme, racisme og kolonialisme
- III. Orientalisme og hellenisme i europæisk tænkning om de fremmede
- IV. Legenden om Den tredje Verden i afkoloniseringsens epoke
- V. Efter afkoloniseringen.– de-occidentaliserings eller re-europæisering?
- VI. Orientalisme og hellenisme i dag
- VII. Hva' så?

Litteratur

English summary

I. Afkolonisering af hellenismeforskningen?

Afkoloniseringen af Den tredje Verden har da med nødvendighed fået kulturelle konsekvenser, idet den har fået historikerne til at undersøge deres fortolkningsmønstre og sætte afgørende spørgsmålstejn ved dem (Briant 1990)

Er der behov for en afkolonisering af udforskningen af hellenismen på samme måde, som så mange andre områder af vores tankeverden – og i noget mindre omfang adfærd – er blevet afkoloniseret efter frigørelsen af den såkaldte tredje verden? Det spørgsmål stiller mange forskere sig i disse år. I dag er det let at se, at den franske digter og amatørudforsker af Orienten, Victor Hugo (1802-85), var for tidligt ude, da han i 1829 formulerede sit siden ofte citerede dictum, ”au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste” (Hugo 1829, 580). Hugo proklamerede, at der var indtruffet et fundamentalt skifte i Europas sympatier fra automatisk at holde med det klassiske Grækenland til at lade sig fascinere og inspirere af Orienten og det orientalske. Det skete under indtryk af Lord Byrons død i Mesolongion 1824 under den græske frihedskrig (1821-29), en episode der for alvor rettede Vesteuropas øjne mod Orienten. Unge mennesker talte ifølge kritikeren Jules Castagny’s senere erindring ikke om andet end Mesolongion, Chios (hvor tyrkerne i 1822 havde massakreret den kristne befolkning) og Istanbul (Harding 1979, 69). I første omgang gav det stødet til en yderligere opblomstring af interessen for den græske kultur og doriske, joniske og korinthiske søjler sprang op overalt. Men i anden omgang kom man til at interessere sig for fjenden. De engelske og franske flåders kanoner i slaget ved Navarino bragte den mystiske Orient indenfor de toneangivende europæiske kunstneres horisont og gav stødet til en retning i maleriet, som i dag kaldes ”orientalismen” (Jullian 1977). Orientalismen fik yderligere vind i sejlene, da franskmændene i 1830 indledte erobringen af Algeriet og derved gjorde det muligt for kunstnerne ved selvsyn at opleve det eksotiske fremmede. Alligevel er det helt overvejende antal af akademikalernes arbejder blevet til i atelierne i Paris og siger således meget mere om europæernes forestillinger om Orienten end om de virkelige forhold. Sådan er det også med udforskningen af hellenismen.

Vendingen mod Orienten skete samtidig med, at den tyrkiske sultan i 1830 måtte anerkende oprettelsen af et selvstændigt – om end arealmæssigt beskedent – Grækenland. Mod alle odds lykkedes det denne lille statsdannelse, først under en tysk og senere en dansk fyrste, at genoplive og i verdens øjne tage monopol på kontinuiteten til det klassiske Grækenland, på trods af at det græske samfund i 1800-tallet i realiteten var fuldt så orientalsk som de andre dele af det osmanniske imperium. Derfor er det i dag Grækenland, der er medlem af EF, mens Tyrkiet er henvist til fuldt af forventninger at banke på døren til dette modernitetens og demokratiets forjættede land. I antikken var det ikke tyrkere og grækere, der stod

mod hinanden, men persere og grækere. Deraf titlens Akropolis og Persepolis, selv om de to navne muligvis snarere vil give i hvert fald århusianere associationer til byens restaurantliv. Det er dog heller ikke helt ved siden af. Det er nemlig sådan, at hvis man går ind mod centrum fra den græske restaurant "Akropolis", der ligger i nærheden af banegården, kommer man til den persiske restaurant "Persepolis" i Frederiksgade. Den vej er rigtig mange begyndt at tage i de senere år, for maden er bedre på Persepolis end Akropolis, omend også en smule dyrere. Ligeså med antikforskningen, hvor ganske mange på det sidste er begyndt at distancere sig fra det eksklusivt græske eller vestlige synspunkt på konflikterne og kultursammenstødene i Nærorienten i det første årtusind før vores tidsregning. Med den forøgede viden om og erfaringerne med modsigelserne og barbariet i den vestlige kultur er det blevet vanskeligere kun at se rationalitet og oplysning hos grækerne på den ene side og orientalsk despoti og mystik på den anden. Flertallet af forskere anlægger nu i stedet en mere nuanceret og pluralistisk opfattelse af Orienten overfor Occidenten, og enkelte solidariserer sig ligefrem med perserne mod grækerne.

Sagt på en anden måde er afkoloniseringen nu også nået til antikforskningen, efter under forskellige overskrifter at have hærget i næsten alle humanistiske discipliner i tresserne, halvfjerdserne og firserne. Den franske antikhistoriker Édouard Will formulerede det således i sin sidste autoritative forskningsoversigt over græsk historie i *Revue Historique*: "Il n'y plus guère d'historiens, aujourd'hui, pour croire sérieusement à une hellénisation profonde du Proche-Orient. La continuité obstinée des civilisations orientales, la minceur des franges d'interpénétration, l'imperméabilité foncière des cultures, la réalité surtout de la domination/exploitation imposée par les Gréco-Macédoniens aux Orientaux (j'énumère sans nuancer) – tout cela est reconnu." (Will, 1979, 451).

I 1985 bidrog han selv til realiseringen af dette program i en lille artikel med den forjættende titel "Pour une 'anthropologie coloniale' du monde hellénistique" i festskriftet til Chester G. Starr. På baggrund af en meget tæt ideologikritik af historikere som Julius Beloch og Rostovtzeff nåede Will frem til at formulere en radikalt anderledes måde at anskue den helleniserede Nærorient på: "... si nous acceptons, par hypothèse, de considérer le monde hellénistique comme un monde 'colonial,' nous constatons que la littérature sociologique et ethnologique nous apporte maintes suggestions...selon lesquelles l'hypothèse en question serait féconde." (Will 1985, 283).

Dette er nødvendigt fordi: "L'historien est nécessairement homme de son temps: il ne peut pas ne pas tirer du monde où il vit des interprétations du passé qu'il étudie. S'il le fait inconsciemment, il risque de se livrer à des projections anachroniques ou à des contresens anthropologiques." (Will 1985, 293).

Achæmenide-historikeren Pierre Briant er nok den hellenismeforsker, der mest konsekvent har ført denne linie ud i praksis. Som traditionelt uddannet historiker med speciale i Alexander lod han sig som så mange andre af sin generation i 70'erne inspirere af Marx' begreb om "den asiatiske produktionsmåde". Men indså også hurtigt begrænsningen i det. (Briant 1981). Nogle kastede sig over bondeøkonomierne som et generaliserende alternativ (det gjorde jeg bl.a. se 1977b, 1982 og 1983), men Briant gik meget videre og dybere. Beslutsomt arbejdede han sig ud over den særlige græske vinkel og ind i den persiske verden på to måder: for det første i form af et dristigt forsøg på at sammenfatte la longue durée i det økologiske samspil mellem statsdannelserne og de nomadiserende hyrdekulturer i Zagros-bjergene fra Achæmeniderne til den arabiske erobring (Briant 1982a). For det andet en kildemæssigt solidt funderet beskæftigelse med den indre sociale og især politiske struktur af Achæmenide-riget (dele af Briant 1982b og senere). Efterhånden er Briant blevet skeptisk over for selve forsøget på overhovedet at sammenfatte det centrale i et samfund ved hjælp af produktionsmådebetragningen. Derimod er der ingen vaklen i tilliden til værdien af den vending af perspektivet, som han sammen med en hel række andre forskere fra forskellige lande, især Amélie Kuhrt og Susan Sherwin-White (1987) og M. M. Austin (1986) har gennemført i løbet af den sidste snes år.

På baggrund af en original forskningsindsats kunne Pierre Briant selvbevidst formulere resultatet af den fundamentale nytænkning, som afkoloniseringen af hellenismeforskningen har ført til: "Le mouvement politique de décolonisation du Tiers-Monde a donc eu, nécessairement, des conséquences culturelles, car il a amené les historiens à s'interroger sur leur grille de lecture, et à la remettre profondément en cause." (Briant 1990, 1).

Hvordan er det kommet hertil, hvad indebærer "afkoloniseringen" af vores vestlige tankegang egentlig, og hvilke krav må man stille til en sådan "afkoloniseret" hellenismeforskning? Og hvordan tager situationen sig ud her ved indgangen til 1990'erne, hvor Europa og vestlige værdier er ved at komme i kurs igen efter den endelige afslutning af 2. verdenskrig, den krig der førte til opløsningen af de europæiske koloniriger? Skal vi stille os tilfreds med at kaste den orientalistiske tankefigur ud, den tanke som har bestemt så meget af forskningen i hellenismen? Eller må vi erkende, at den bestemte arv fra grækerne og den imperialistiske kolonisering er en så integreret del af det europæiske friheds- og demokratiprojekt, at vi skal være forsigtige med afkolonisereringen? Er det Golfkrigen og ikke befrielseskrigene i kolonierne, der skal sætte dagordenen for fremtidens forskning i kulturforskelle og kultursammenstød, også i hellenismens epoke?

II. Hellenismeforskningen mellem universalisme, racisme og kolonialisme

koloniasatorernes "gode samvittighed" lå bag det billede, som man før krigen skabte sig af Ptolemæernes virke i Ægypten (Will 1985)

Der er almindelig enighed om at tillægge den tyske historiker Johann Gustav Droysen (1808-84) æren for først at have formuleret begrebet hellenisme som epokebetegnelse. Det betyder ikke, at det ikke optræder i litteraturen før 1833, slet ikke. Det kan man let overbevise sig om ved at læse kapitel 3 i Reinhold Bichlers grundige behandling af hellenismen som epokebetegnelse (Bichler 1983). Men det var Droysen, der først sammenfattede de politiske og kulturelle begivenheder i Nærorienten i tiden mellem Alexander og Augustus under dette navn.

Hvad mente Droysen med hellenisme? I 1933 publicerede den italienske antikhistoriker Arnaldo Momigliano i anledning af hundredåret for offentliggørelsen af første udgave af Droysens bog om Alexander den Store en analyse, der kom til at anslå grundtonen i hele debatten om hellenismen. Momigliano mente at kunne påvise en ændring i Droysens politiske opfattelse mellem tiden før 1848 og 1877, hvor han til den lærde verdens overraskelse publicerede en ny og fuldt opdateret udgave af sine tre bøger om hellenismen. I denne 2. udgave var værket omstruktureret, så Alexander-bindet, der før havde stået alene, nu blev til første bind af en trilogi. Den vigtigste hændelse siden 1833 var det fejlslagne forsøg på at samle Tyskland i Paulskirche i Frankfurt 1848-49 og Bismarcks succes med samme projekt under ledelse af Preussen fra 1864 til 1870. I samme periode havde Droysen via sin ansættelse, først i Kiel siden i Berlin, udviklet sig til at blive tidens førende ekspert på Preussens historie. Det virker derfor ikke usandsynligt, at han havde fået et mere positivt syn på Preussens betydning for denne politiske samlingsproces.

Momigliano mente ved en nærlæsning at kunne påvise, at førsteudgavens religiøst farvede historiefilosofiske betragtninger om hellenismen som en kulturelt forenende forbereder for kristendommen var blevet erstattet af en magt- og realpolitisk opvurdering af Makedonien som "la Prussia dell'antichità". Ifølge Momigliano opfattede denne Droysen nr.2 den makedonske nation som "unificatrice della nazione greca" (1933, 268). Denne forskydning tolkede Momigliano som resultat af en bearbejdelse af den grundlæggende modsigelse i Droysens opfattelse af hellenismens karakter. Med hans egne ord: "Der er en uoverstigelig modsætning mellem forestillingen om Makedonien, der samler Grækenland, og forestillingen om den græsk-makedonske stat, der opløser den græske nationalitet og dermed den græske civilisation i hellenismen." (Momigliano 1933, 273).

Den efterfølgende diskussion har vist, at Momiglianos skarpe skelnen mellem to tidsmæssigt adskilte Droysener ikke lader sig opretholde (Bichler 1983, 98). Det gør

derimod hans påvisning af en fundamental tvetydighed i denne den første samlede definition af hellenismen som epoke, der har fået så stor betydning for eftertiden, en tvetydighed der hænger sammen med hans og alle senere historikers anakronistiske opfattelse af de hellenistiske militære kongeriger som moderne stater, ja ligefrem nationale stater. Michel Austin har formuleret den centrale pointe således: ”an identification of the Hellenistic monarchies with national states such as those of nineteenth-century Europe, an identification which goes back, like so much in the modern study of the Hellenistic world, to J.G. Droysen.” (Austin 1986, 451).

I årene omkring 1970 vendte Momigliano tilbage til hellenismen og publicerede de næste år adskillige videnskabshistoriske bidrag foruden en udfordrende lille bog om grækernes manglende interesse for omverdenen i 1975. Flertallet af artiklerne er meget praktisk samlet i hans *Quinto Contributo alla Storia degli Studi Classici*, Roma 1975. Der var sket afgørende fremskridt i Droysenforskningen i de mellemliggende år, først og fremmest med offentliggørelsen af Benedetto Bravos afhandling fra 1968, som Momigliano anmeldte meget anerkendende i *Rivista storica italiana*. Med hjælp i denne grundige undersøgelse påviste han i en klar og velskrevne artikel fra 1970, hvorledes Droysen havde omtolket ordene *hellenizein* og *hellenismós* i Apostlenes Gerninger. Der betyder de henholdsvis at ”tale græsk” og ”græsk sprog og kultur” og bruges om jøder, der talte græsk (Acta 6,1 og 9). Samme begrænsede brug af ordet findes hos Droysens læremestre Johann Gottfried Herder (1744-1803) og G. W. F. Hegel (1770-1831). Droysens originalitet var at udvide denne betegnelse til at gælde ikke blot jøder, men alle folkeslag der var blevet erobret af Alexander og dermed udsat for græsk indflydelse. På den måde blev hellenismen en betegnelse for overgangsfasen mellem det klassiske Grækenland og den kristendom, som den i Droysens af Hegels historiefilosofi inspirerede tolkning beredte vejen for (Momigliano 1970, 142).

Hellenismen var for Droysen altså først og fremmest en kulturel bevægelse, der skabte en syntese mellem den orientalske og den græske kultur. Men ikke kun. Den var også – og her ligger modsigelsen, som Droysen ikke selv var opmærksom på – en politisk udvikling, som resulterede i oprettelsen af et system af stater, hvor østlige indfødte blev regeret af en græsk-makedonsk adel. Forskellen på hellenismen som politik og kultur blev aldrig et problem for Droysen, for han nåede kun at skrive tre bind om den politiske historie frem til 221 fvt. Et planlagt bind om den kulturelle udvikling frem til den arabiske erobring blev aldrig til noget, lige så lidt som han nåede at føre skildringen af den politiske historie frem til slaget ved Actium. Vi ved derfor ikke, hvordan han ville have kombineret den kulturelle og den politiske udvikling i hellenismen, kun, at han i modsætning til tidens anden store historiker Leopold von Ranke (1795-1886) – som han i parentes bemærket afskyede – i hvert fald ville have prøvet. Og tolkningerne ville have været dristigere end i den senere superpositivistiske historievitenskaber, da Droysen ikke var bange for at søge

sandheden uden for kildernes direkte udsagn. Momigliano antyder, at det ville have været svært for ikke at sige umuligt for Droysen at indløse sit program. På den ene side betonedede han det nyskabende ved hellenismen som syntese af vest og øst og dermed forudsætning for den kristendom, han uden forbehold troede på. På den anden side var han levende optaget af den græske kultur i dens mest klassiske, athenske udgave og oversatte Aischylos og Aristophanes, mens han forberedte bindene om hellenismen og derfor egentlig skulle have beskæftiget sig med dens litteratur og kunst, hvis han ville skabe en egentlig syntese (Momigliano 1970, 147). Netop ikke-identiteten mellem politik og kultur er grunden til, at en af de nulevende, teoretisk bedst bevandrede antikhistorikere Édouard Will helt bevidst og beskedent har kaldt sin syntese om hellenismen for en politisk historie (Will 1966-67) i modsætning til Claire Préaux, der mere ambitiøst – og derfor også mere kritisabelt – har koblet samfund og politik sammen under titlen ”Hellenismens verden” (Préaux 1978).

Trods disse svagheder ved Droysens behandling af hellenismen er det vigtigt at understrege, at han ligesom Herder og andre af sine samtidige ikke var en europæisk racist. Droysen, Hegel og Herder var ikke i tvivl om, at kristendommen var alle andre religioner overlegne, ja selve meningen med historien. Men de havde ingen problemer med at anerkende denne religions orientalske oprindelse. Det ændrede sig først senere i århundredet med etableringen af kolonirigerne og opkomsten af de rigtigt moderne, europæiske åndsretninger som evolutionisme, socialdarwinisme og den deraf resulterende racisme. Selv Droysen kom til at ligge under for koloniasatortilgangen i slutningen af sit liv, da han udsendte 2. og samlede udgave af sit værk. Som konkluderende afslutning på trebindsværket skrev han ti sider om Alexanders kolonigrundlæggelser, hvor det bl.a. hed: ”dass das griechische Wesen eine Virtuosität des Kolonisierens entwickelt hat, wie zu keiner Zeit und von keinem Volke wieder auch nur im entferntesten erreicht worden ist.”(...)”Die hellenistischen Kolonien scheinen überwiegend einen von beiden (Rusland og Amerika, u.ø.) abweichenden Character zu haben, wie denn der Gründer dieses in der Tat grandiosen Systems von der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Siegern und Besiegten, von dem Prinzip wahrhafter Ausgleichung und Verschmelzung ausging.” (Droysen 1877, 431 og 432-33).

Men dette er et ukarakteristisk knæfald for den koloniale idé, som overvældede europæiske tænkere i anden halvdel af århundredet. Normalt identificerede Droysen ikke fremskridtet med Vesten, om end nok med kristendommen og nationalstaten. Derfor forfaldt han i mindre grad til den racistiske etnocentrisme, der prægede flertallet af europæere i det 19. århundrede, og det gør ham stadig interessant for moderne læsere, trods overvurderingen af det græske ved grækerne i den store kulturelle blandingsproces og troen på at deres riger var stater. Droysens manglende etnocentrisme skyldtes, at der i begyndelsen af 1800-tallet endnu eksisterede

civilisationer uden for Europa, som var store nok til at kunne konkurrere med de europæiske. Logisk nok bøjede disse sig ikke uden videre for den vestlige forestilling om, at Europa var udsøgt til at beherske og belære hele verden. Det kom de først til at gøre i takt med, at den industrielle revolution slog fuldt igennem på verdensplan i årene mellem 1840 og 1880, dvs. fra Englands opiumskrig i Kina i 1839 til delingen af verden på Berlinkongresserne i 1878 og 1884-85 og den fransk-britiske aftale om delingen af Afrika efter Fashoda-krisen i 1890.

Den alt overvejende del af den efterfølgende forskning har, i det omfang den erkendte modsigelsen i Droysens hellenismeopfattelse, lagt vægt på grækernes politiske herredømme over Østens befolkninger. Det er ikke så mærkeligt i betragtning af, at det netop var på samme tid, de europæiske magter underlagde sig op mod 85% af jorden, først økonomisk, men efter 1878 også politisk. Kolonisateurerne legitimerede ofte deres erobringer med henvisning til de klassiske skildringer af Alexanders tog og de hellenistiske efterfølgerriger. Disse tolkedes som en civilisatorisk indsats i fremskridtets tjeneste (se Briant 1979). Et typisk eksempel på genren er en artikel af den franske officer Gabriel Reynaud, der så et forbillede for sin indsats i Alexanders akkulturationsprojekt fra oven. Ironisk nok blev hans artikel publiceret den 11. august 1914, en uge efter udbruddet af 1. verdenskrig, der skulle indlede afviklingen af den europæiske dominans over resten af verden. Heri hedder det bl.a.: "...nous demanderons au héros macédonien une leçon de colonisation qui, pour être vieille de plus de deux mille ans, est néanmoins pour nous, aujourd'hui, d'une brûlante actualité (...) il se proposait de fondre en un seul peuple les Persans et les Grecs réconciliés." (Reynaud 1914).

Ifølge denne franske kolonisateur benyttede allerede Alexander sig af det moderne princip til at styre store undergivne folkemasser, protektoratet. Den mest humane metode til at udnytte områderne er at få indbyggerne til at samarbejde. Det satte Frankrig og Storbritannien i endnu større system efter afslutningen af 1. verdenskrig, da de delte Nærorienten imellem sig i protektorater og dermed lagde grunden til de problemer og den forbitrede frustration hos araberne der førte til krigen i Golfen. Så helt så varig en orden, som major Reynaud forestillede sig, blev det altså ikke. Men det var der ikke mange som kunne tænke sig før 1960, heller ikke blandt de historikere og andre antikforskere som beskæftigede sig med hellenismen.

Den tyske antikhistoriker Eduard Meyer (1855-1930), som der ellers kan siges meget pænt om, var ude med en næsten racistisk begrundelse for det vanskelige og enestående i det hellenistiske koloniserings- og kultursammensmeltningsforsøg i et foredrag fra 1925. I den indledende spekulation over levedygtigheden af Alexanders rige hedder det bl.a.: "Eben aus der politischen Zersetzung erwächst wie im Westen so im Osten der Hellenismus, die Durchdringung der stammfremden Völker mit griechischer Lebensformen und griechischer Kultur." (Meyer 1925, 8-9).

Nok så indflydelsesrige var dog nok modernistiske og økonomistiske historikere som Karl Julius Beloch (1854-1929) og Mikhail Rostovtzeff (1870-1952). Beloch interesserede sig i fjerde bind af sin *Griechische Geschichte* fra 1925 især for, hvilke metoder de kapitalistisk indstillede grækere benyttede for at få profit ud af deres undervungne orientalske bondebefolkninger. Profithensynet dominerede for dem som for Beloch over problemerne med den politiske organisering (Will 1985, 276). Den liberale Mikhail Rostovtzeff har haft endnu større betydning for vores opfattelse af forholdet mellem regerende og regerede i de hellenistiske riger med syntesen *The Social and Economic History of the Hellenistic World* fra 1941. Her gør Rostovtzeff sig skyldig i en skønmalende og harmoniserende fortælling af den koloniale virkelighed. De hellenistiske herskere havde lige så lidt som andre orientalske herskere til hensigt at etablere et venskabeligt forhold til deres undergivne bondemasser. Rostovtzeff var klar over problemet, men henviste til en generel modsætning mellem herskere og beherskede, mellem "haves" og "have-nots", mellem bourgeoisie og arbejderklasse, mellem by og land (1941, 1031). Interessant nok udelod han i opremningen modsætningen mellem forskellige etniske grupper og forskellige kulturer, hvilket Will rimeligt nok rister ham for over et antikolonialistisk bål i den førnævnte ideologikritiske analyse (Will 1985, 278).

Rostovtzeff var på dette punkt ikke kommet videre end i den populære oversigt fra 1925, hvor det i afsnittet om den græske verden efter Alexander hedder: "De hellenistiske konger havde ikke held til at etablere en fornuftig sameksistens mellem de grækere, som var knyttet til herskeren, og de indfødte, der var rigets ryggrad. De kunne ikke bilægge striden mellem den græske og den orientalske livsform, mellem grækere og indfødte, mellem det græske økonomiske system, baseret på privat initiativ, og Østens statsøkonomi. De blev stillet over for kløften mellem besiddere og ikke-besiddere, mellem ejerne og arbejderklassen. Rigernes samarbejde blev umuliggjort af uophørlige kampe om det politiske hegemoni. Krigene slutte en uhyre mængde menneskelig energi, fremmede ødelæggelsestrangen og skabte en stadig voksende usikkerhed, som fremkaldte apati." (Rostovtzeff 1925, 145).

Ved siden af denne specialiserede antikforskning blev hellenismen også behandlet af de store historiefilosoffer først og fremmest Oswald Spengler og Arnold J. Toynbee. Deres opfattelser adskilte sig på mange punkter fra den specialiserede forsknings, men de er lige så tidstypiske og sandsynligvis nok så indflydelsesrige. Oswald Spengler (1880-1936) forsøgte i sit værk *Der Untergang des Abendlandes 1918-22* at kombinere metoderne fra Freuds dybdepsykologi og Darwins biologiske evolutionslære i en parallelt anlagt universalhistorisk undersøgelse af de otte kulturer, der efter hans mening har eksisteret siden år 4000 fvt.; den babylonske mellem Eufrat og Tigris, den ægyptiske langs Nilen, den indiske ved Indus og Ganges, den kinesiske ved Hwang Ho og Yangtse, den antikke omkring

Middelhavet, de arabiske i Orienten og Nordafrika, den mexikanske i Mellem- og Sydamerika og endelig den vesterlandske i Vesteuropa og Nordamerika. Han kaldte sin forskning for kultursymbolik. Dermed hentydede han til det ubestemmelige, men umiskendelige præg som en bestemt kulturkreds sætter på sine medlemmer. De forskellige kulturer var karakteriseret af forskellige ursymboler: Den antikke kulturs "apollinske" symbol kan findes i det proportionale legeme; den vestlige kulturs "faustiske" symbol er det uendelige rum; den arabiske kulturs magiske symbol er den dunkle hule; vejen ser han som den ægyptiske sjæls ursymbol; nullet som den indiske kulturs arketype og den uendelige steppe som den russiske verdensfølelses ledemotiv.

Hovedvægten lagde Spengler på den apollinske, den faustiske og den magiske symbolverden. Den antikke og den vestlige verden var for ham de størst tænkelige modsætninger: "En sammenlignende betragtning viser denne periodes (1800-2000 evt., u.ø.) "samtidighed" med hellenismen og specielt ligheden mellem dens øjeblikkelige højdepunkt – betegnet ved verdenskrigen – med den hellenistiske tids overgang til romertiden. Rom, dette samfund med streng sans for faktum, ugenialt, barbarisk, disciplineret, praktisk, protestantisk, præjisk – vil altid byde os, der er henvist til sammenligninger, nøglen til forståelsen af vores egen fremtid. Grækere og romere – dermed adskiller også den skæbne, der allerede er fuldbyrdet for os, sig fra det, der forestår." (Spengler 1918-22, 35).

Ud over den antikke og den vestlige kultur analyserede Spengler især en kultur, han kaldte "den arabiske". Den viser sig overraskende nok i sine grundtræk at være identisk med hellenismen. Spengler daterer denne "arabiske" kulturs opkomst til tiden omkring vores tidsregnings begyndelse i Nærorienten, hvorefter den bredte sig dels i romersk kejsertid, dels i europæisk middelalder og i det, der i dag er den islamiske verden. Den arabiske kultur var for ham først og fremmest betydningsfuld, fordi kristendommen og islam er opstået af dens verdensbillede og livsopfattelse. Den magisk-semitiske religiøsitet anskuer verden som en kæmpemæssig grotte – verdenshulen – der er skueplads for en stadig kamp mellem de gode og de onde magter. Denne dualistiske verdensanskuelse udtrykker troen på den ene, sande og gode Gud – hvad enten dette monoteistiske væsen hedder Ahura Mazda, Jahve eller Allah. Modstykket til ham er Angra Mainyu, Satan eller Den Onde, der, bistået af dæmonerne, ånderne og djævlene, kæmper imod Gud og hans engle. Denne magiske religiøsitet regner med at verdenskampen hører op på Dommens Dag, hvor Herren vil knuse sine fjender og således fuldbyrde de messianske forhåbninger og apokalyptiske profetier.

I slaget ved Actium 31 fvt. afgjordes den unge arabiske, dvs. hellenistiske kulturs skæbne. Med Octavian sejrede den antikke kultur over Antonius og Orientens verden, således at det blev principatet og ikke kalifatet, der bredte sig ud over

middelhavsverdenen. Derved undergik den arabiske kulturs magiske kultursjæl det, Spengler kalder en pseudometamorfose. Religiøst blev den forvandlet, da apostlen Paulus grundlagde en orientalsk kirke på det romerske statsterritoriums grund, en kirke der ikke byggede på Jesu enkle lære men på "læren om Kristus". Denne lære kulminerede i Johannes-evangeliets logosmystik, som fremstillede de magiske urbegreber enten i apollinsk klædedragt eller som i den tidlige arabiske religion smeltet sammen med den hellenistiske filosofi til en synkretistisk tankebygning. Ligesom Diokletian var "den første kalif", var kirkefædrene Irenaeus og Tertullian det teologiske resultat af denne pseudometamorfose. Dens arkitektoniske udtryk blev kuppelbasilikaen med dens blanding af antikke tempelformer og magiske hvælvinger.

Sådan opfattede en indflydelsesrig tysk kulturpessimist arven fra hellenismen i tiden omkring 1. verdenskrig, hvor det blev tydeligt for enhver, at Tyskland havde tabt kapløbet om at skabe sig et kolonirige. Noget anderledes så det ud i de to sejrende magter, Storbritannien og Frankrig, hvis koloniriger nåede den største udstrækning nogen sinde i årene mellem 1918 og 1922, efter at de havde delt de sidste rester af verden mellem sig som kolonier og protektorater. Men det var kun en stakket frist. Der bredte sig blandt de overlevende en utryg fornemmelse af at tilhøre en verden i opløsning i stedet for en verden på vej mod historiens tinde og beherskelse af hele kloden. Ingen havde været så stolte af deres egen kultur som europæerne i Cecil Rhodes', Thomas Edisons og kejser Wilhelm II's generation før 1. verdenskrig. Og kun få har følt sig så bankerotte og desillusionerede som vesteuropæerne efter 1918. Nazismen og den 2. verdenskrig slog det endelige søm i den europæiske selvtilids og kolonirigernes ligkiste. Det er baggrunden for den britiske antikforsker A.J. Toynbees (1889-1975) universalhistoriske syntese *A Study of History* (1934-59), som rummer en markant opfattelse af hellenismen i stil med Droysens synkretistiske sympati for den hellenistiske kulturblanding.

I modsætning til Spengler, der skrev sit storværk på et koldt loftsværelse i München mellem 1910 og 1917 uden anden støtte end adgangen til de offentlige biblioteker, var Toynbee en succes fra starten og næsten til slutningen af sit lange og ufatteligt produktive liv. Straks efter eksamen blev han ansat ved det prestigøse Balliol College i Oxford med speciale i græsk og byzantinsk sprog. Under 1. verdenskrig blev han hentet ind i udenrigsministeriets politiske forskningsafdeling, hvor han udgav dokumentarbøger om den tyske terror i Belgien, Frankrig og Armenien. Som medlem af den britiske Mellemost-kommission deltog han i Versailles-konferencen i kraft af sin viden om Tyrkiets og Nærorientens historie. Ved sin hjemkomst blev han, endnu ikke fyldt 30, udnævnt til professor i byzantinsk og græsk historie. Denne stilling beklædte han til 1925, hvor han overtog direktørstillingen i det nyoprettede *Royal Institute of International Affairs*, et uafhængigt udenrigspolitisk selskab, som i en årlig publikation analyserede den udenrigspolitiske situation.

Sammen med sin sekretær og senere hustru skrev Toynbee egenhændigt rækken af disse meget anerkendte årbøger med titlen *Annual Survey of International Affairs* – i øvrigt ud fra et appeasement synspunkt. Samtidig påbegyndte han arbejdet på universalhistorien *A Study of History*, der udkom i 12 bind fra 1933 til 1959. Han fortæller, at han delte sit liv ligeligt mellem de to arbejdsområder, om formiddagen *Annual Survey*, om eftermiddagen *A Study of History*, bortset fra en afbrydelse under 2. verdenskrig. Fra 1946 kunne Toynbee helt koncentrere sig om universalhistorien, der først blev modtaget med akklamation overalt. Siden er den dog stødt på stadig større modvilje, og ikke kun blandt faghistorikerne, der førte lange og forbitrede debatter med ham i 1950'erne, hvoraf hollænderen Pieter Geyls kritikker nok er de bedst kendte (Geyl 1955). I dag er denne side af Toynbees virke stort set glemt. Til gengæld gjorde han sig igen gældende på det faghistoriske landkort med udsendelsen af en kompetent klassisk monografi om Rom og Italien efter Hannibal (Toynbee 1965) foruden en syntese om hellenismen (1959), som Victor Ehrenberg trods al sympati for Toynbee personligt kritiserede hårdt i *Historia* (Ehrenberg 1959).

Toynbee organiserede i sine 11 bind – det sidste bd. 12 fra 1959 består udelukkende af en diskussion med kritikerne – historien i i alt 21 kulturer. Endemålet for kulturerne var for Toynbee udviklingen af de universelle religioner og universalstaterne. Modsat Spengler opfattede han dem som opløsningsprodukter af sammenbrudte kulturer. For ham var en kultur meningsløs i sig selv, de havde kun værdi som redskab til frembringelse af en højere religion. Milepælene i menneskehedens åndelige historie var for kristendommens vedkommende Abraham, Moses, profeterne og Kristus. Abraham virkede omkring 2000 fvt., på et tidspunkt, hvor universalstaterne Sumer og Akkad brød sammen. I Ægypten dyrkedes Osiris og Isis af et udsultet proletariat. Deres dyrt købte religiøse indsigter krystalliserede sig i troen på, at Osiris, dødsrigets dommer, ikke krævede pyramider, men retfærdighed. Det førte til formuleringen af Moses' budskab efter det ny riges sammenbrud o. 1200 fvt. Den umiddelbare historiske baggrund for Jesus var hellenismens ufredstid og borgerkrigene i det romerske imperium i det sidste århundrede fvt. Men dette er kun historien om én af de universelle religioner, som Toynbee leverede. Fordomsløst skildrede han også Osiriskulten, Mahayana-buddhismen, Tammuzdyrkelsen, Jødedommen, Zarathustralæren, Islam og Hinduismen. Borgerretten, som ifølge Toynbee af herskerne blev udstrakt til alle medlemmerne af universalstaterne, skabte en samfundsmæssig følelse af lighed, der var befordrende for missionsvirksomhed. Da denne virksomhed foregik inden for et verdensriges rammer, blev missionen automatisk forlenet med et kosmopolitisk perspektiv, der forvandlede den til en universalkirke. Det psykologiske klima inden for en universalstat er behersket af fordragelighed og tolerance som reaktion på den forudgående splid og deraf følgende sociale lidelser og politiske katastrofer. I et sådant åndeligt klima udbredte religioner sig hurtigt og frit, mens de drog fordel af universalstatens kæmpebyer og

højtudviklede kommunikationssystem. Verdensbyerne opstod i første omgang for at tjene administrative formål, men deres vigtigste funktion blev hurtigt religiøs; deraf klangen i bynavne som Rom, Konstantinopel, Babylon, Jerusalem, Bagdad og Peking. Universalkirkernes organisation blev ofte kalkeret af efter universalstatens politiske og administrative struktur. På samme måde som Amon-rê-dyrkelsen i Ægypten under det ny rige blev centraliseret efter verdsligt forbillede, blev den kristne kirkes ærkesæder og bispesæder udformet efter romerstatens mønster.

Sent i sit liv formulerede Toynbee eksplicit sin positive opfattelse af hellenismen i en kontrafaktisk historiespekulation med den forjættende titel, "Hvad ville der være sket hvis Alexander ikke var død i 323 fvt.?" (1969). Hvis Alexander ikke var død i sit 33. år, var der næsten uoverskuelige muligheder i den åbne situation, han havde skabt med sine erobringer. Hans rige kunne have udviklet sig til et asiatisk despoti, sådan som adskillige af hans samtidige frygtede. En anden mulighed var etableringen af et makedonsk-persisk storrige ca. til den 20. længdegrad, hvor den senantikke sproggrænse mellem græsk og latin senere kom til at gå, et rige som kunne have indtaget samme mæglerstilling mellem et Vesteuropa behersket af romere, kelter og germanere på den ene side og den indiske Orient på den anden, som Bagdad-kalifatet kom til at gøre det i middelalderen. Toynbee bruger dog kræfterne på at oprulle et helt tredje og endnu mere fantastisk scenario. Han går ud fra den angelsaksiske historieforsknings billede af Alexander d. Store (eller III), som behersket af tanken om at forene menneskeheden i broderskab og fred (jf. Tarn 1927 og 1948). Toynbee forestiller sig altså, at Alexander overvinder sin sygdom i juni 323 fvt. og kommer tilbage som et nyt og bedre menneske uden hang til druk og selvovervurdering. Kort efter Alexander IV's fødsel sejler han som planlagt rundt om Arabien, opdager monsunvindene – det skete i virkeligheden først o.100 fvt. – lander i efteråret 323 ved Suez og lader den kanal, som farao Necho byggede og Dareios I fornyede, sætte i stand. Derefter blev der som planlagt bosat fønikere ved Den persiske Golf i Kuwait, Bahrain og Aden. Tyros genopbygges, mens andre semitiske folk, deriblandt jøderne vover sig ud på havet. Dermed åbnede de sig for verden og mistede den religiøse fanatisme, de havde udviklet i deres isolation til fordel for en emanciperet hellenisme. Kristendommen, som skylder sin oprindelse jødernes religiøse intolerance, opstår derved ikke.

Alexander flytter sin hovedstad fra Babylon til Alexandria, der bliver den nye verdenshovedstad med religiøst og kulturelt centrum i det af Alexander planlagte Hephaisteion. Toynbee argumenterer for at dette ikke ville have været helt utænkeligt; Seleukiderne flyttede rent faktisk deres hovedstad fra Babylon og Seleukia til Antiochia nær Middelhavet på et senere tidspunkt. I 321 sejler Alexander til Makedonien, sikrer det nordlige Anatolien og Thrakien og sender sin intrigante moder Olympias i eksil på paradisoen Sokotra i Det indiske Ocean. Han gifter sin søster med Leonatos og udnævner ham til Antipaters efterfølger, da denne,

som det virkelig skete, døde i 319. Antipaters ærgerrige og skrupelløse søn Kassandros flygter til Karthago og forsyner Alexander med et påskud til krig – planerne til et sådant togt mod vest findes faktisk overleveret hos Diodor XVIII 4, om end deres ægthed er omstridt. Ptolemaios sendes til Sicilien på Alexanders vegne og samler som en anden Timoleon de splittede grækere mod sikelerne og karthagerne. Han sammenkalder en kongres i Syrakus og grundlægger et syrakusisk forbund med det korinthiske som forbillede. Alexander bliver forbundsfeltherre i kampen med Karthago, som han erobrer i 319 med hjælp fra en fønikisk femtekolonne. Nordafrika organiseres som forbund omkring Utica efter mønster fra Korinth og Syrakus. I Gibraltar lader Alexander opføre byen Alexandria Eschata Herakleia – efter model fra Alexandria Eschata Dionysiaka ved Jaxartes. Han overlader massilianerne, hvis berømte søfarer Pytheas han mødte i Gades (Cadiz), at åbne atlantehavskysten. Punerne i Gades får til opgave at sejle rundt om Afrika fra vest, efter at deres landsmænd havde klaret det samme fra øst 300 år tidligere.

I Italien bliver romerne slået af samniterne ved de caudinske pas i 321. Alexander sender Ptolemaios til Tarent, der kræver hævn for italikernes mord på kongen af Epiros, Alexanders onkel af samme navn, i 330. Støttet af de græskvenlige blandt senatorerne bringer Ptolemaios et forbund mellem Alexander, de græske byer og Rom i stand. Samnium bliver slået i 317 og de syditaliske byer organiseres i et ”korinthisk” forbund, mens Rom får afløb for sin ekspansionslyst i Norditalien og Gallien. Nu er hele Middelhavet i Alexanders hånd. Ved hjælp af oskiske lejetropper forbereder han erobringen af Indien, hvor Chandragupta i 323, opmuntret af de falske meldinger om Alexanders død, havde angrebet de græske garnisoner. Han bliver slået og går i tjeneste hos den mægtige makedoner, der sender ham til Gangesstaten Magadha. Alexander følger selv efter, indtager Pataliputra og sejler ned ad Ganges, som han tidligere havde gjort det ad Indus. Ved flodens munding mødes han af fønikerne, som han havde sendt ad søvejen rundt om Indien. I 314 fvt. indsættes Seleukos som konge af Magadha, hvorved Alexanders rige også kom til at omfatte Buddhas hjemland. Buddhistiske munke fra Kapilavastu udnytter rigsheden til at missionere i Vesten, hvorved verdensrige og verdensreligion forbindes med hinanden. Buddhismen, der tolererer alle historiske religioner, indordner disse i sit eget system til opnåelse af frelsen. I Hellas skriver Zenon og Epikur kommentarer til Buddhas prædikener.

Efter at Alexander er vendt hjem til Alexandria, bliver han opsøgt af gesandter fra de græske sortehavsbyer med anmodning om hjælp mod skytherne. Alexander drager i 312 til Jaxartes, hvor han hører om Kinas rigdomme, forbinder sig med issedonerne, Wu-Sun nomaderne og oprørerne i Kina. 311 sejrer han i spidsen for oprørerne og indsætter Antigonos (Monophthalmos) som kejser. I 293 efterfølges denne af sønnen Demetrios (Poliorketes). Antigoniderne foregriber således Yüan-dynastiet. I 308 opdager Nearchos søvejen til Kina, mens fønikernes beretninger om de sydlige lande

får kineserne til at ekspandere helt til Tasmanien. I 311 tilhører hele den civiliserede verden Alexander og han dør i 287 fvt. 69 år gammel.

Hans søn og efterfølger Alexander IV arver ikke sin faders uhæmmede ekspansionslyst og konsoliderer i stedet erobringerne. Han liberaliserer forvaltningen, civiliserer udkantområderne og understøtter Roms ekspansion mod nord. I Alexandria opretter han et universitet med en afdeling for humaniora i *Museion* og en for naturvidenskab i *Hephaisteion*. Her opdager Heron damptrykket, Aristarchos det heliocentriske solsystem og Eratosthenes den runde jord. Nyheden om det sidste når til Karthago og får en foretagsom ung mand ved navn Hannibal til at finde den vestlige sejlroute over oceanet til de fønikere, der allerede residerer i Shanghai. På den ekspedition opdager han den fra Platons Timaios bekendte ø Atlantis. Ifølge Toynbee er dette ikke helt så eventyrligt som det lyder, da de nautiske og geografiske forudsætninger for Columbus' færd allerede var til stede i hellenismen. Den videre udvikling forløber som en gradvis åbning af hele jorden. På fredelig vis indtræder stadig flere stater i det økumeniske fællesskab (*koinê*) og den verdensomspændende hellenistiske humanisme breder sig overalt. Under Alexander XIII er verdensstaten en realitet med centrum i Alexandria.

I artiklen forestiller Toynbee sig, at han sidder ved et skrivebord som forskningsstipendiat hos Alexander LXXXVI og tænker over, hvad der ville være sket, hvis Alexander III var død dengang i Babylon. Den reale historie fremstilles derved som et hypotetisk – og lidet tillokkende – alternativ. Modstanden mod Alexanders sammensmeltnings- og forsoningspolitik, som allerede kunne mærkes mens han levede, ville have vundet overhånd. Idéen om en fælles menneskehed ville have tabt til den dualistiske kliché om hellenere og barbarer. Generalerne ville have forstødt deres asiatiske hustruer, og det ville være kommet til borgerkrig mellem diadokerne. Alexanders rige ville være faldet fra hinanden, stridighederne ville have hæmmet det teknisk-videnskabelige fremskridt og svækket det hellenistiske system i en sådan grad, at det ville være bukket under for angrebene fra Indien og Persien i øst og Karthago og Rom i vest.

Det helleniserede område ville være skrumpet sammen, nationale idéer og intolerante religioner ville have bredt sig blandt persere og jøder. Muligvis ville fortvivlelsen over nederlaget for Alexanders plan for verdensfreden have ført til, at masserne havde overført deres forhåbninger til en persisk *saoschyant* eller en jødisk *messias*. Det ville have forvandlet Alexanders politiske idealer til en flygtig eskatologi, hvor man forlagde håbet om menneskehedens enhed til det hinsides, til himlen, til en ny aion, kort sagt ad *kalendas Graecas*. I Østen ville indere og persere have betragtet grækerne som fremmede herskere og rystet deres åg af sig. Om Karthago, Syrakus eller Rom ville have vundet er underordnet; alle tre ville have truet de hellenistiske kulturstater. Striden mellem de civiliserede folk ved

Middelhavet ville have givet barbarerne i nord chancen for invasion. Skytherne, kelterne eller germanerne ville være faldet over det rige Syden og muligvis have udslettet dem kulturelt. Formodentlig ville karthagerne og italikerne og muligvis endda kelterne, germanerne ja selv skytherne og slaverne dog have overtaget et vist mål af hellenistisk kultur. Men uden kontrollen fra det moralsk og militært overlegne alexandrinske kulturpoliti ville disse barbarer have misbrugt teknikken til magt- og krigsinstrumenter. Krigsguden Polemos, der på Apelles' maleri skrider frem lænket til Alexanders stridsvogn (Plinius, *Naturalis Historia* 35, 93f.) ville i stedet have siddet på vogntronen og triumferet over verden.

Sådan er det faktisk gået siden, men hvis Toynbees Alexander havde overlevet og realiseret dennes økumeniske og universalistiske idealer, ville verden have set anderledes ud. Man kan have sin stille mistillid til dette velvillige verdensrige, hvor ordenen skulle opretholdes af et velbevæbnet alexandrinsk kulturpoliti. Men flot er Toynbees sammenhængende vision af en generaliseret hellenisme, som undgik det politiske sammenbrud, der ellers i hans system var forudsætningen for skabelsen af de universelle religioner. Dette kedelige, men fredelige og universalistiske scenario ville måske ikke være det allerværste alternativ til dagens situation, hvor supermagten USA mod alle odds prøver at organisere noget tilsvarende, men unægteligt ikke ud fra en overbevisende kulturel overlegenhed.

Toynbees vision om hellenismen skal selvfølgelig forstås som en reaktion på udviklingen i det meste af dette århundrede med de konkurrerende nationalstater og Europas svækkede magtstilling. Men han foregriber faktisk på en række felter nogle af de positive sider af den afkolonisering af den vestlige bevidsthed, der satte ind efter 2. verdenskrig. Således indførte han et begreb om indre og ydre proletariater længe før tredje verdens teoretikere begyndte at tale om dem. Hans system gav plads for den europæiske skepsis mht. vores egen kulturelle overlegenhed, der har præget det meste af det 20. århundrede. Man kan ikke sige, at den vestlige kolonisering af verden førte til en fuldstændig entydig og enslydende tolkning af hellenismen. Dertil kommer yderligere det forhold, at forskellige videnskabsgrene har set forskelligt på Orienten. Således fortæller Mogens Trolle Larsen i en redegørelse for assyriologien og diskussionen om Europas oprindelse, at det tyske kejserrige satsede stort på udgravningerne i Mesopotamien i takt med at dets ingeniører byggede Bagdad banen og kejser Wilhelm II drømte om et tysk imperium i Østen. I januar 1898 oprettedes Deutsche Orient-Gesellschaft under forsæde af prins Heinrich von Schönaich-Carolath i den ægyptiske søjlehal i museet i Berlin af 60 distingverede herrer. Admiral Hollmann blev administrerende leder, mens to prinser blev formænd. Prins Heinrich erindrede i sin tale om Goethes dictum, "Gottes ist der Orient, Gottes ist der Occident" (Larsen 1987, 99). Formålet var at kaste lys over "hine urtilstande hvor vi finder rødderne til vor egen kultur, vor tidsregning og stjernekundskab, vort system for mål og vægt, såvel som vigtige dele

af de religiøse forestillinger der indeholdes i Det gamle Testamente.” (Larsen 1988, 14). Allerede året efter i 1899 begyndte de tyske udgravninger i Babylon og i 1903 kom turen til Assur. I 1906 tog Hugo Winckler til Anatolien for at indlede udgravningerne af den hittitiske hovedstad Boghazköy.

Assyriologerne havde af gode grunde ikke så store betænkeligheder som de græsk-romerske historikere ved at anerkende den orientalske arv i Europas kultur, og denne arv vakte vel også mindre modstand hos et politisk regime, der ikke opfattede sig som et demokrati i engelsk og fransk forstand. Demokrati mod orientalsk despoti var en mindre gangbar modstilling i kejsertidens Tyskland end så ofte ellers i europæisk idéhistorie. Men da denne besindelse på den orientalske arv blev overført på Biblen og førte til en forkastelse af Det gamle Testamente som blot én version blandt mange af de samme sagn, blev det alligevel for meget, som Trolle Larsen beretter i sit lærestykke (Larsen 1987, 102-110). Men neden under alle nuancerne indskriver alle de behandlede historikere, hvor forskellige de end er, sig i den samme vestlige tradition for at tænke om Orienten som behersket af stilstand og despoti, mens Vesten opfattes som dynamisk og demokratisk, kort sagt moderne.

III. Orientalisme og hellenisme i europæisk tænkning om de fremmede

Disse to udtryk, Orient og Occident, (...) rummer en medfødt og evig modsætning (Lanza 1971)

Den amerikanske litteraturforsker af palæstinensisk afstamning, Edward S. Said har i en epokegørende bog fra 1978 dissekeret den europæiske måde at tænke om Østen (Said 1978). Han kalder den dominerende tankefigur for ”orientalisme”. Af nærliggende grunde har han især undersøgt europæernes diskurs om den arabiske verden, men i virkeligheden gælder hans betragtninger lige så fuldt for behandlingen af Kina, Indien og hele Nærorienten, herunder de hellenistiske riger. Said skelner mellem tre dimensioner i orientalismen.

Den er for det første en videnskabelig karriere og et forskningsområde for vestlige og vestligt uddannede østlige; altså en akademisk disciplin eller som den senere konservative engelske premierminister Benjamin Disraeli (1804-81) i 1848 formulerede det i den fascinerende roman, *Tancred* om det særligt jødiske ved jøderne, ”the East is a career”. Disraeli, der selv var af jødisk herkomst (Benjamin D’Israeli – fra Israel – hed hans bedstefader, der var indvandret til England fra Ferrara i Norditalien), behandlede i sine romaner ofte emner hentet direkte ud af hans egne erfaringer i det politiske liv i England. I *Tancred* lod han en ung englænder af adelig herkomst rejse til Det hellige Land for at forstå ”det asiatiske mysterium”. Disraeli, der selv var troende kristen, mente at det er kirkens rolle at forsvare bestemte værdifulde, semitiske principper i en materialistisk verden (det var hovedårsagen til, at han var blevet konservativ og ikke radikal). Det var almindeligt blandt venner såvel som fjender at forklare Disraelis afvigende udseende og adfærd med ordene ”He is an Oriental” (Maurois 1927, 193). Derfor havde han fået lyst til at undersøge denne side af sig selv nærmere i bogform men viste samtidig, hvorledes man kunne profitere af den nøgterne østlige indsigt i al tings hellighed og forgængelighed.

For det andet er orientalismen en måde at tænke på, baseret på en epistemologisk skelnen mellem Orient og Occident, fælles for så forskellige europæere som Aischylos, Dante, Victor Hugo og Karl Marx. For det tredje bestemmer Said den som en vestlig diskurs gennem hvilken Orienten kan domineres, omstruktureres og underlægges, kort sagt koloniseres. Hovedingrediensen i denne diskurs var de bibelske tekster, der blev revet ud af deres ”tilbagestående” orientalske kontekst og gjort til vestlige grundlæggelsesmyter (Said 1978, 2-3). Den afgørende begivenhed i etableringen af denne udgave af orientalismen var Napoleons erobring af Ægypten 1798-99, en erobring der for øvrigt var eksplicit inspireret af Alexander den Stores tog. Som det fremgår af proklamationen 2. juli 1798 i Alexandria gjorde Napoleon sig store anstrengelser for at fremtræde som en forkæmper for islam mod de

ortodokse russere og de gudløse englændere. "Nous sommes les vrais musulmans", skrev han ligefrem i proklamationen til indbyggerne i Alexandria, og skrev sig dermed ind i en fransk tradition fra 1500- og 1600-tallet for samarbejde med kristenhedens fjender – dengang tyrkerne – mod Frankrigs konkurrenter i Europa (Said 1978, 82).

Det er i dag velkendt, at Napoleon tog videnskaben i sin tjeneste under ekspeditionen, og at de medbragte videnskabsmænd indsamlede mængder af informationer, som senere bl.a. gjorde tydningen af hieroglyfferne mulig (Description de l'Égypte 1809-22). Det var altså ikke kun en diskurs, der blev grundlagt i Nil-deltaet i de sidste år af det 18. århundrede for siden at etablere sig som selvstændig filologisk videnskab i årene mellem 1830 og 1860. Men den var også en diskurs, og det er Edward Saids store fortjeneste at have draget denne måde at omtale de østlige kulturer frem af selvfølgelighedens upåagtethed. Han fremstiller den ikke kun som falsk ideologi men også som et nødvendigt led i sækulariseringen af den europæiske tænkning. I en opsummering undervejs beskriver han årsagerne til og virkninger af orientalismen: "The four elements I have described – expansion, historical confrontation, sympathy, classification – are the currents in eighteenth-century thought on whose presence the specific intellectual and institutional structures of modern Orientalism depend. (...) In other words, modern Orientalism derives from secularizing elements in eighteenth-century European culture. One, the expansion of the Orient further east geographically and further back temporally loosened, even dissolved, the Biblical framework considerably. Reference points were no longer Christianity and Judaism, with their fairly modest calendars and maps, but India, China, Japan, and Sumer, Buddhism, Sanskrit, Zoroastrianism, and Manu. Two, the capacity for dealing historically (and not reductively, as a topic of ecclesiastical politics) with non-European and non-Judeo-Christian cultures was strengthened as history itself was conceived of more radically than before. (...) Three, a selective identification with regions and cultures not one's own wore down the obduracy of self and identity, which had been polarized into a community of embattled believers facing barbarian hordes. The borders of Christian Europe no longer served as a kind of custom house; the notions of human association and of human possibility acquired a very wide general – as opposed to parochial – legitimacy. Four, the classifications of mankind were systematically multiplied as the possibilities of designation and derivation were refined beyond the categories of what Vico called gentile and sacred nations: race, color, origin, temperament, character, and types overwhelmed the distinction between Christians and everyone else." (Said 1978, 120).

Alle disse glimrende resultater af den forøgede viden om Orienten førte imidlertid direkte til den mest utilslørede kolonialisme og imperialisme. Den franske erobring af Algeriet førte hurtigt til en ændret holdning til Østens gamle civilisationer. Fra at

have efterlignet Romerrigets assimileringsspolitik skiftede franskmændene over til en tillempet udgave af den engelske associeringspolitik uden planer om at gøre de indfødte til oplyste franske borgere. Selv en fremtrædende repræsentant for den positive holdning til det østlige som den i indledningen citerede Victor Hugo skiftede opfattelse. I januar 1841 spiste han middag med general senere marskal Bugeaud, den franske militære øverstkommanderende i Algeriet, og udtalte i den forbindelse: ”Vor nye erobring er en stor og lykkelig sag. Det er civilisationen, der marcherer mod barbariet. Det er et oplyst folk, som søger et folk i natten. Vi er dagens grækere; det tilkommer os at oplyse verden. Vi fuldfører vor opgave, jeg synger blot et hosianna. De tænker anderledes. De taler som soldat, som handlingsmenneske. Jeg taler som filosof og tænker.” (citeret efter Ehnmark 1990, 141-142, min fremhævelse).

Men det var ikke kun de teoretisk anlagte franskmænd, som følte behov for at iklæde deres erobryngslyst et civilisatorisk klædebon. Den 13. juni 1910 holdt Arthur James Balfour (1848-1930) en lang tale i det engelske Underhus for at forsvare Englands ”tilstedeværelse” i Ægypten mod skeptikere, som fandt engagementet for dyrt. Han karakteriserede ”orientalerne” og deres manglende evne til at styre sig selv således: ”First of all, look at the facts of the case. Western nations as soon as they emerge into history show the beginnings of those capacities for self-government (...) You may look through the whole history of the Orientals in what is called, broadly speaking, the East, and you never find traces of self-government. All their great centuries – and they have been very great – have been passed under despotisms, under absolute government. All their great contributions to civilisation – and they have been great – have been made under that form of government. Conqueror has succeeded conqueror; one domination has followed another; but never in all the revolutions of fate and fortune have you seen one of those nations of its own motion establish what we, from a Western point of view, call self-government. That is the fact. It is not a question of superiority and inferiority. I suppose a true Eastern sage would say that the working government which we have taken upon ourselves in Egypt and elsewhere is not a work worthy of a philosopher – that is the dirty work, the inferior work, of carrying on the necessary labour.” (citeret efter Said 1978, 32-33).

Den engelske hersker over Ægypten Evelyn Baring, også kendt som Over-baring, lord Cromer (1841-1917) havde et enklere budskab: ”There are Westerners, and there are Orientals. The former dominate; the latter must be dominated.” (*Edinburgh Review* januar 1908, citeret efter Said 1978, 36f.). Det var denne form for paternalistisk velmenende kolonialisme, der foresvævede W.W. Tarn som model, da han i 1927 skrev sin *Hellenistic Civilization*. Det lykkelige, multikulturelle Baktrien, han i 1938 som den første skildrede, havde forbillede i det engelske Raj i Indien. Hvad alle disse historikere ikke gjorde sig klart var det problematiske ved en sådan

kolonisering, når man så det fra de koloniseredes side. Det hænger sammen med, at de udelukkende opfattede Orienten som despoti.

Det er der en meget lang tradition i europæisk tænkning for at gøre, fra Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) i *Novissima Sinica* fra 1699 til Voltaire (1694-1778) i *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756). Forskellen til Balfour og lord Cromer var at disse tænkere var positive overfor despotiet som princip, i hvert fald når det var oplyst (Venturi 1963, Østergård 1990a). Højdepunktet for denne positive holdning til det orientalske despoti var den fysiokratiske tænker François Quesnays *Despotisme de la Chine*. For ham var Kina "... le plus beau pays de l'univers, le plus peuplé et le plus florissant royaume que l'on connaisse." (Quesnay 1766, 577). Denne lykkeltilstand skyldtes efter Quesnays mening, at regimet var et stabilt despoti, som byggede på naturlovene.

Det var imidlertid den negative holdning til det orientalske despoti i traditionen fra Montesquieu (1689-1755) over Herder (1744-1803) til Hegel (1770-1833) og Marx (1818-83), der kom til at sejre. Montesquieu argumenterede i *De l'esprit des lois* (1748) for det indskrænkede monarkis overlegenhed over enevælden som styreform. Herder, der skelnede mellem "schön gebildete" og "nicht schön gebildete Völker", opfattede Kina og de andre østlige monarkier som stationære, agrare samfund, hvor den faderlige statsmagt hæmmede den naturlige udfoldelse af folkets rationelle og følelsesmæssige egenskaber (Herder 1784-91). Hegel behandlede Orienten relativt grundigt i første del af sine *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Disse forelæsninger, som han holdt mellem 1822 og 1831, udsendtes i forskellige udgaver efter hans død på basis af sammenligning mellem manuskripterne og tilhørernes noter. Ifølge Hegel er der tre store faser i historien. Den første er den asiatiske, eksemplificeret ved Kina, Indien og Nærorienten. Her var individerne underlagt herskerens vilje, og staten var enevældig. Det var menneskeheden barndom, hvor naturen dominerede over ånden. Anden fase indtrådte i middelhavsverdenen, repræsenteret ved det klassiske Grækenland og Rom. Her blev menneskeheden voksen, reagerede mod enevælden i Asien og udviklede et mål af individuel frihed. Rom disciplinerede den græske kultur og lærte individet at bevare sin frihed, samtidig med at det underordnede sin vilje under statens behov. I den tredje og endelige fase opstod syntesen af den forudgående tese og antitese, ved at den germanske kultur triumferede og mennesket blev bevidst om sin frihed, samtidig med at det indpassede sig i den universelle idé. Dette svarer til alderdommen, men Hegel understregede ikke særligt overraskende, at åndens alderdom er dens bedste alder, og at kun naturen bliver senil.

Hegel behandlede den nære Orient ganske omfattende i de historiefilosofiske forelæsninger, men han var først og fremmest interesseret i Indien, Kina og Nærorienten som historiske forudsætninger for "Verdensåndens" egentlige

udfoldelse i Grækenland. I indledningen til afsnittet om den græske verden hedder det: "Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimatlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes, und wenn der nationale Ursprung, sowie der Unterschied der Sprachen, sich weiter hin nach Indien verfolgen lässt, so ist doch das eigentliche Aufsteigen und die wahre Wiedergeburt des Geistes erst in Griechenland zu suchen." (Hegel 1837, 320).

For ham skyldtes de østlige staters despotiske karakter, at ligheden dominerede over friheden. Det skyldes igen, at de var underlagt nødvendighedens, dvs. naturens tvang (Hegel 1837, 317-18). Hvad var det så der var galt med den persiske kultur, hvad forhindrede verdensånden i at udfolde sig der? "...wir sehen, dass die Perser kein Reich mit vollendeter Organisation errichten konnten, dass sie ihr Prinzip nicht in die eroberten Länder einbildeten und daraus kein Ganzes, sondern nur ein Aggregat der verschiedensten Individualitäten hervorbrachten. (...) Nicht die Weichlichkeit der Perser (obwohl sie Babylon wohl schwächte) liess sie sinken, sondern das Massenhafte, Unorganisierte ihres Heeres gegen die griechische Organisation, das heisst, das höhere Prinzip überwand das untergeordnete." (Hegel 1837, 318-319).

Dette syn på verdensåndens bevægelse fra Orienten til Grækenland skabte store vanskeligheder for Hegels – og dermed også for Droysens – historiefilosofi. Når de østlige samfund var ubevægelige, kunne de ikke selv producere overgangen til næste stadium i verdenshistoriens udvikling, det græske. Den var Hegel derfor nødt til at karakterisere som en rent begrebslig konstruktion. Alligevel er hans tekst sandsynligvis den mest indflydelsesrige formulering af vestligheden nogen sinde. En indflydelse der endnu kan spores i hellenismeforskningen, selv om meget få vil indrømme det i vor afkoloniserede tidsalder (Bichler 1983, 66-74). Droysen var en "protestantisk hegelianer" og det har præget alle efterfølgerne.

Det er velkendt, at Karl Marx skabte sin historiefilosofi ved at vende Hegel på hovedet – eller på benene om man vil – således at ånden blev forklaret ved hjælp af verden i stedet for omvendt. Det er dog et åbent spørgsmål, hvor meget Marx' opfattelse af Orienten adskiller sig fra Hegels når det kommer til stykket. Han var i hvert fald lige så overbevist om Vestens overlegenhed som Hegel. I *Louis Bonapartes attende brumaire* skrev Marx direkte: "De (Østens folk) kan ikke repræsentere sig selv, de må repræsenteres" (Marx 1852, citeret efter Said 1982, XIII). Han udleverede ganske vist med sarkastisk harme den engelske kolonimagts udbytning af den indiske befolkning for det amerikanske avispublikum ved hjælp af citater, der afslørede den økonomiske realitet bag de store ord om civilisation og forbedring af vilkårene for de indfødte. Men i kraft af sit lineære og progressive historiesyn mente Marx, at disse rædsler var et nødvendigt skridt på vejen til det moderne liv. Han beklagede nødvendigheden, og man kan påvise en permanent konflikt mellem historistiske træk i hans tænkning, f. eks. udledningen af

menneskerettighederne fra det samfund, der havde skabt dem, og den absolutte universalisme, der følger af indsættelsen af proletariatet som absolut målestok. Marx supplerede det lineære udviklingsskema med menneskehedens udvikling i fem stadier fra Forordet til kritikken af den politiske økonomi (1859) med en ikke særlig detaljeret teori om en ”asiatisk produktionsmåde”. Den mest sammenhængende præsentation findes i en avisartikel, ”The British Rule in India”, fra *New York Daily Tribune*, 6. juni 1853.

”I Asien har der i umindelige tider stort set kun eksisteret tre slags regering: kontoret for finanser eller den indre udplyndring, kontoret for krig eller ydre udplyndring og endelig kontoret for offentlige anlæg. De klimatiske og jordbundsmæssige forhold, især i de uendelige ørkenområder der strækker sig fra Sahara gennem Arabien, Persien, Indien og Tatariet til de højest liggende asiatiske bjergområder, har gjort den kunstige vanding i form af kanaler og vandingsanlæg til grundlaget for det orientalske landbrug. Ligesom i Ægypten og Indien benyttes oversvømmelser til at gøde jorden i Mesopotamien, Persien etc.; højtliggende områder udnyttes til at fylde overrislingskanaler. Et sådant stort behov for at udnytte vandet økonomisk og i fællesskab, og som i Vesten førte til, at private virksomheder frivilligt sluttede sig sammen som i Flandern og Italien, har i Orienten, hvor civilisationen var for lavt udviklet og territoriernes størrelse for omfattende, nødvendiggjort den centrale regeringsmagts indgriben. Følgelig overgik der til alle asiatiske regeringer en økonomisk funktion, nemlig tilvejebringelsen af offentlige anlæg. Denne kunstige gødning af jorden, der var afhængig af en central regering, og som øjeblikkelig gik i forfald, når overrislings- og dræningsanlæg ikke blev passet, kan forklare den ellers besynderlige kendsgerning, at vi i dag finder hele territorier øde og uopdyrkede, der engang i enestående grad var kultiverede, såsom Palmyra, Petra, ruinerne i Yemen og store provinser i Ægypten, Persien og Hindustan; dette forklarer også, hvorledes en enkelt ødelæggelseskrig har været i stand til at affolke et land for århundreder og til at berøve det al dets civilisation.” (Marx 1853a, 176-177 med mindre forbedringer af oversættelsen).

Troen på, at alle samfund, uanset hvor forskellige de ellers er, nødvendigvis må gennemløbe bestemte stadier, er typisk for næsten hele 1800-tallets tænkning – og 1900-tallets med indtil forholdsvis nylig. Parret med denne universalistiske skæbnetro var en forestilling om at de asiatiske samfund ingen historie havde: ”Det indiske samfund har slet ingen historie, i det mindste ingen kendt historie. Hvad vi kalder dets historie, er ikke andet end historien om de hinanden efterfølgende erobrere, der etablerede deres riger på hint modstandsløse og uforanderlige samfunds passive grundlag.” (Marx 1853b, 212-213). Man hører næsten suset af Alexander marcherende mod Persepolis under den historiske rets flyvende faner og med den græsk-vesterslandske rationalitets velsignelser klar til uddeling fra trosset.

Englænderne i Indien var mere prosaiske, men de levede også i den industrielle revolutions tidsalder, ikke i hellenismens græciserende glansperiode.

Den anden samfundsforsker, der i den store stil formulerede sig om forholdet mellem øst og vest, er den komparative historiske sociologis nestor, Max Weber (1864-1920). Især i de religionssociologiske arbejder (nyordnet og udgivet efter hans død i tre bind i 1920), men også i de posthumt udgivne forelæsninger *Wirtschaft und Gesellschaft* fra 1922. Weber havde i 1905 formuleret en epokegørende teori om sammenhængen mellem den "protestantiske etik" og opkomsten af kapitalismen. Her udviklede han et begreb om den "økonomiske etik", der gennemsyrrer forskellige typer af samfund og bestemmer deres udviklingsmuligheder. Den særlige vesterlandske "Wirtschaftsethik" var rationaliteten og systematikken, som han i forskellige analyser viste gennemtrængte alt i Vesten, fra politik til religion foruden naturligvis økonomien. I de samlede religionssociologiske arbejder fra 1920 stillede Weber samme spørgsmål til den kinesiske, indiske og jødiske kultur for at finde ud af, hvorfor disse samfund havde udviklet sig så forskelligt fra Vesten – og hvor der var ligheder.

Værket indledes med en kortfattet bestemmelse af den særlige rationalitet der ifølge Weber gennemsyrrer alle samfundets forhold i Vesten, lige fra videnskaben og musikken til forretningslivet, arbejdet, retten og forvaltningen. Weber skjuler ikke, at hensigten med de sammenlignende undersøgelser er at forklare Vesten. Men for at gøre det ordentligt, erkender han eksplicit, at det er nødvendigt at sige noget kvalificeret om ikke-Vesten. Han understreger igen og igen den provisoriske og ikke kilde-baserede karakter af sine udsagn om hinduismen, buddhismen, taoismen og jødedommen og overlader den endelige dom til specialisterne. Men faktisk tages Weber stadig yderst alvorligt af eksperterne. Ikke nødvendigvis de konkrete udsagn, hvis værdi man skal passe på ikke at overdrive, da de selvfølgelig ikke kan være bedre end kvaliteten af den sekundærlitteratur han byggede på. Men arbejdsmåden og holdningen til komparationen kan vi stadig lære af. F.eks. var de hele workshops om Webers studium af Indien på den internationale sociologkongres i New Delhi 1986 ikke kun af historiografisk interesse at dømme efter udtalelserne fra de deltagende indienseksperter. Den tyske sociolog og sinolog Arnold Zingerle opfatter disse dele af Webers forfatterskab som uudforskede og potentielt givende for historikere såvel som sociologer den dag i dag (1972 og 1981). Når man betænker hvilken enorm indflydelse Weber ellers har haft i samfunds- og historievidenskaberne – især uden for Danmark – er det ret beset underligt, hvor lidt de religionssociologiske arbejder er blevet læst (Zingerle 1981, 191).

Weber er en af de meget få makrohistorikere, der hverken er faldet i den overdrevne "vesternismes" eller "orientalismes" fælde og så alligevel har haft en mening og formuleret den. En "universalist" med sans for forskelle, hvis en sådan nogensinde

har været. Desværre skrev han aldrig om hellenismen, det ville ellers have været værd at læse. Hans koncept udelukker ikke kulturblandingen, som det var tilfældet for Spengler, så vi må antage, at han blot ikke nåede frem til at interessere sig lige netop for dette særlige område (det er en af implikationerne af den komparative historiske sociologi, at den trods alle gode intentioner om at dække alt ofte udelader bestemte felter af ret tilfældige årsager). Hvad Weber skrev om jødedommen er interessant, men når ikke frem til sammenstødet med den græske kultur og til kristendommen, hvorfor hellenismeforskere kun indirekte kan bruge ham, og Gammel-Testamente-forskere nemt kan blive skuffede (Raphaël 1973 og Bendix 1960). Men som modvægt til den uovervejede orientalisme og hellenisme er Weber uovertruffen.

Det samme kan desværre ikke siges om ret meget af den marxistiske tradition – men sådan set heller ikke om de få, som har prøvet at gå i Webers fodspor. Jeg vil ikke gå ind på detaljerne i den lange og ret beset frugtesløse debat om den ”asiatiske produktionsmåde”, det kan man læse om hos Sofri, Tökei, Perry Anderson og i en række af mine egne ældre arbejder (1976, 1977b, 1982 og 1983). I betragtning af den åbne, velinformerede og udogmatiske karakter af Marx’ tekst, der var udgangspunkt for teorien, er det forbløffende, hvor dogmatiske og tekstfikserede de fleste indlæg i debatten om den asiatiske produktionsmåde har været – for såvel som imod. Idéhistorisk er debatten dog interessant som vidnesbyrd om, hvor vanskeligt det var for socialismen og kommunismen at bryde med den udelukkende vestlige historiebetragtning, selv om mange efter 1920 mente, at det var nødvendigt for at inddrage koloniernes arbejderklasser i kampen mod kapitalismen (Sofri 1969, 76ff.). Og at det har været østlige kommunister, senest kineserne, der har kæmpet hårdest for ikke at blive udstyret med en særlig østlig forhistorie. Det står ligefrem i det kinesiske partis program, at Kinas historie har bevæget sig gennem alle de fem stadier, ursamfund, slavesamfund, feudalisme, kapitalisme og socialisme (Schlesinger 1970 og Sofri 1969, 128ff.).

Der ligger altså ikke udelukkende vestlig mereværdsfølelse bag modstanden mod den asiatiske produktionsmåde som en anden udviklingsvej gennem historien, som det fremgår af den interessante debat på Kominterns første Kongres for Orientens folkeslag i Baku august 1920 og senere videnskabelige konferencer. I parentes kan det bemærkes, at kongressens forløb faktisk bekræfter teserne om forskellene på europæere og i hvert fald de tyrkiske og uzbekiske repræsentanter. Af akterne fra kongressen fremgår det ind imellem, at mens teoretikere som Grigorij Zinovjev og Karl Radek udfoldede sig om revolutionens muligheder uden for Europa var der en ivrig tuskhandel i gang nede på gulvet mellem centralasiatiske delegater, der opfattede mødet i Baku som en gratis handelsrejse. De gjorde sig af gode grunde ikke meget bemærket, undtagen når dirigenten måtte tysse på dem, fordi handelsnaturen gik over den politiske optugtelse (Urjewicz 1990, 2).

Når man behandler orientalismen i europæiske tænkning kommer man ikke uden om sinologen Karl August Wittfogel (f.1896), som med udgangspunkt i en supermaterialistisk teori nåede frem til at formulere en af de mest omdiskuterede og på sæt og vis stadig mest forskningsfrugtbare teorier om de orientalske samfunds fundamentale træk. Han kaldte sin bog *Oriental Despotism*, og skrev sig derved ind i rækken af europæiske orientaler. Men, som han siger i forordet, var titlen især valgt af politiske og salgsmæssige grunde for at bogen kunne indgå i den debat om de "totalitære" kommunistiske samfund i Sovjetunionen og Kina, der blev startet af sovjetologer fra forskellige fag i begyndelsen af halvtredserne. Egentlig ville han selv mere neutralt have kaldt den for "Oriental Society" og allerhelst "Hydraulic society". Ifølge Wittfogel var og er det centrale træk ved de orientalske samfund, at de var baserede på kontrol med store kunstvandingsanlæg, dæmninger og kanaler. Han kalder dem derfor for hydrauliske samfund. Da det kun er et mindretal af de ikke-kapitalistiske samfund, der baserer sig på sådanne vandingsanlæg, bruger Wittfogel store dele af sin bog på at udvikle et raffineret begrebsapparat om hydrauliske samfund af flere grader, således at også samfund som det syriske og det romerske omfattes af definitionen. Hans resultater er ikke blevet godtaget, men har i årtier virket befordrende på megen komparativ forskning i det fjerne såvel som det nære Østen og Sydamerika (se Ulmen 1978 og Østergård 1977a).

Hermed er vi tilsyneladende kommet langt væk fra orientalismen som en gennemgribende tænkeform eller diskurs. Og så alligevel ikke. Hensigten med Wittfogels arbejde var eksplicit at levere analytisk ammunition i den standende strid mellem demokratiske og despotiske regimer, som grækerne indledte omkring 500 fvt. – for vestligheden mod østligheden. Denne kamp er klarest og mest uforbeholdent udtrykt af en italiensk diplomat, Michele Lanza, der under sin åbenbart ikke alt for tyngende virksomhed som ambassadør i Danmark fik tid til at skrive en bog om Roms ansvar for, at de hellenistiske riger ikke var i stand til at gøre deres "historiske pligt" og holde "Østens" riger nede og forsvare de "vestlige" principper (Lanza 1971). Lanza er ikke professionel historiker, men det gør ham særlig velegnet i denne sammenhæng. Han er ikke tynget af alt for mange faglige forsigtighedsnormer og hensyn og skriver ligeud, hvad han finder vigtigt og lærerigt i historien. Og røber derved netop de tidstypiske holdninger, som den professionelle træning gør så meget for at banke ud af de studerende.

Grundtanken slås fast allerede på første side: "Orient og Occident, som en nu mere end tusindårig sædvane tillægger en geografisk og samtidig en politisk betydning, rummer en medfødt og evig modsætning." (Lanza 1971, 18). Dette grundsynspunkt spilles derefter igennem i en kritisk analyse af Roms manglende interesse for de hellenistiske riger efter Alexanders død: "Alexander den Store, der var gået sejrrig ud af en fase i kampen på liv og død mellem Orient og Occident, var ved sin død

ivrigt optaget af et forsøg på endegyldigt at udrydde årsagerne til denne konflikt. (...) Det var nu hans brændende ærgerrighed én gang for alle at fjerne selve eksistensberettigelsen af denne konflikt ved at søge at sammensmelte de to rivaliserende verdener i en ny form for materiel og ideel enhed. (...) Der var kun én af diadokerne, Seleukos Nikator, der helt forstod disse grundlæggende retningslinier og fulgte dem i praksis, og alle hans efterfølgere vedblev siden at være tro mod disse principper. Man må derfor indrømme de seleukidiske herskere den umådelige fortjeneste, at de vedgik Alexanders asiatiske arv – og at de bestandig – om end med vekslende held – bestræbte sig på at holde de vestlige positioner i Østen og forhindre, at der derovre på ny rejste sig en magt, der kunne true dem. Det storslåede, men alt for ofte miskendte arbejde, seleukiderne havde udført, blev ikke belønnet med held, og hvad der midlertidigt var opnået, blev tilintetgjort. Ansvar for herfor påhviler væsentlig Rom. (...) Inden romerne opnåede sejren, skulle de komme til at kæmpe, næsten uden afbrydelse, gennem seks hundrede og firs år (...) Det sidste og største sammenstød – mellem Kejser Herakleios og storkongen Khosroes II Parwiz (609-629 e.Kr.) – skulle få karakter af en heroisk, desperat duel, hvis udfald lige til det sidste var usikkert, og som hele verden, fra Herakles' støtter til Kina, fra Skandinavien til Æthiopien, fulgte med tilbageholdt åndedræt, omend blot som et fjernt ekko. Herakleios' sejr over sin værdige modstander bragte Orienten, der var knust, men snart skulle rejse sig igen gennem Islam, i hænderne på en Occident, der var ganske udmattet og ude af stand til endnu en gang over for Asien at påtage sig det umådelige materielle og ideelle ansvar, som Alexander og hans arvtagere seleukiderne i sin tid havde båret." (Lanza 1971, 11-13).

Hånden på hjertet, hvem føler sig ikke grebet af denne storladne retorik og disse billeder, der svarer til en skolelærdom, som vi mere eller mindre har fortrængt under indtryk af nyere og mere forsigtigt formuleret viden? Er det ikke Vestens automatiske billede af Østen, der her er formuleret ganske skamløst? Man føler sig hensat til Montesquieus undsigelse af det østlige despoti i *De l'esprit des lois* fra 1748, hvor han rådede bod på det venlige og sympatiske portræt af perserne, han indirekte var kommet til at tegne i *Lettres persanes* fra 1721.

"Hellenismen" er en sen, romantisk og sækulariseret version af dette vestligheds projekt, der oprindeligt blev udformet af tyske lærde, der elskede grækerne, mens de revolutionære franskmænd dyrkede den romerske republik. Tysk tænkning fra Winckelmann til Hitler har altid foretrukket grækerne for romerne, fordi de sidste ligesom jøderne ingen myter havde. Normalt opfattede nazisterne sig selv som fuldendere af det projekt, som grækerne havde påbegyndt. Som den nazistiske chefideolog Alfred Rosenberg sagde: "Nazisme er den eneste humanisme"! (Lacoue-Labarthe 1987, 168f.). Normalt var det derfor helt uproblematisk at kombinere oldtidshistorie og nazisme som hos Fritz Schachermeyr i værket *Indogermanen und Orient* fra 1944 (Bichler 1983, 166ff. og Losemann 1977, 47).

Kun de meget få naivt nazistiske oldtidshistorikere, der tog racelærens forestilling om ”blodsfællesskabet” mellem grækere og persere alvorligt, havde vanskeligt ved at forene nazisme og tysk tradition for ubetinget at holde med grækerne. Et af de få eksempler er et posthumt udgivet habilitationsarbejde fra 1940 af Innsbruck-historikeren Peter Julius Junge med den meget sigende titel, *Darieos I. Geschichte einer Führergestalt im Aufstieg der nordischen Welt*. I modsætning til Fritz Schachermeyr og mange andre klassicister, der videreførte den anti-orientalistiske og antisemitiske holdning til Nærorienten ved at tolke hellenismen som ”den nordiske græskheds indtrængning i den semitiske Orient”, så Junge hellenismen som den ”endegyldige forbindelse af de to nordiske magter Iran og Hellas” (Junge 1940, 148, cit. efter Bichler 1983, 164).

Så eksplicit og naivt lader vi ikke længere vore fordomme, af hvilken art de end må være, komme til orde efter den forandringens vind, der siden 1960 er gået hen over kolonirigerne. Den voldelige og uværdige måde, hvorpå Congo i 1960 erhvervede selvstændigheden, fik dog i 1978 den belgiske hellenismeforsker Claire Préaux til at fundere over, om ikke hendes eget pionerarbejde om den ptolemæiske økonomi fra 1939 i grunden havde afspejlet tidens grundtanker snarere end hellenismens virkelighed. Préaux’ opgør med sin egen koloniasator bevidsthed lyder således: ”Dans la plupart des exposés sur l’économie égyptienne depuis un demi-siècle, on généralise cette efficience grecque, ce rationalisme pénétrant la traditionnelle nonchalance qu’on attribue à l’Egypte. Il y a peut-être, dans cette généralisation et dans ce plaisir à souligner la pénétration d’une technique supérieure en milieu indigène, une projection inconsciente du colonialisme de la première moitié de notre siècle.” (Préaux 1978 I, 380 min fremhævelse).

Det er interessant og lidt ironisk at netop Claire Préaux påpeger en sådan ubevidst kolonial holdning hos sig selv, for det er hende som skarpere end nogen anden har gjort op med Droysens tendens til at behandle de hellenistiske kongeriger, som om de var moderne nationalstater og hele idéen om at se hellenismen som en fusion af kulturer (Préaux 1978 passim og Austin 1986, 451). Ironisk nok ser det ud til, som Austin senere har bemærket, at netop de forskere, der reagerer skarpest på forgængernes fejl, har lettest ved at blive fanger af dem. Efter 1960 har efterhånden også oldtidshistorikere brudt med den bevidste projicering af kolonialismens forestillinger over på fortiden. Men det er en helt anden sag med de ubevidste projiceringer, der følger med frontstillinger inden for rammerne af de spørgsmål man sædvanligvis stiller. Risikoen for at den koloniale nisse flytter med afkoloniseringen af forskningen er nærliggende. Før vi kan diskutere det, er det imidlertid nødvendigt at se nøjere på forløbet af afkoloniseringsprocessen og indholdet af Den tredje Verdens ideologiske kamp mod den første.

IV. Legenden om Den tredje Verden i afkoloniseringens epoke

Det er vor tur til, skridt for skridt, at betræde den vej, der fører til det "indfødte" niveau (Jean-Paul Sartre 1961)

1960 var året, hvor FN vedtog en resolution om den ubetingede afkolonisering og dermed formulerede den officielle retningslinje for international politik lige siden. Det var også året, hvor den britiske premierminister, Harold Macmillan (1894-1984) proklamerede opgivelsen af det britiske kolonirige i Afrika med talen "A Wind of Change" i det sydafrikanske parlament i Cape Town. Dermed blev FN's principielle deklARATION til praktisk politik. Macmillan var fuldstændig klar over øjeblikkets – og sin egen – historiske betydning og formulerede sig med alle en veluddannet englænders selvfølgelige historiske referencer: "Ever since the break-up of the Roman Empire one of the constant facts of political life in Europe has been the emergence of independent nations. They have come into existence over the centuries in different shapes with different forms of government. But all have been inspired with a keen feeling of nationalism, which has grown as nations have grown. In the 20th century, and especially since the end of the war, the processes which gave birth to the nation-states of Europe have been repeated all over the world. We have seen the awakening of national consciousness in peoples who have for centuries lived in dependence on some other power. Fifteen years ago this movement spread through Asia. Many countries there, of different races and civilization, pressed their claim to an independent national life. Today the same thing is happening in Africa. The most striking of all the impressions I have formed since I left London a month ago is of the strength of this African national consciousness. In different places it may take different forms, but it is happening everywhere. The wind of change is blowing through the continent. (...) And this tide of national consciousness which is now rising in Africa is a fact for which you and we and the other nations of the Western world are ultimately responsible; for its causes are to be found in the achievements of Western civilization in pushing forward the frontiers of knowledge, applying science in the service of human needs, expanding food productions, speeding and multiplying means of communication, and above all, spreading education. (Harold Macmillan addressing both Houses of the Union Parliament, Cape Town, South Africa, 3. februar 1960, *Keesings Contemporary Archives* 1960 pp.17269-17270, min fremhævelse).

Samme år indledte den franske præsident Charles de Gaulle (1890-1970) afviklingen af det franske kolonirige i Afrika, en proces som kulminerede med underskrivelsen af Évian-aftalen i 1962, hvorved Frankrig opgav kravet på Algier som fransk departement. Nogle stater var langsommere til at opgive civilisationsmyten, f.eks. Portugal, der førte kolonikrig i Mocambique, Guinea og Angola til 1975. Men i dag er denne europæiske civilisations- og imperietænkning – i den gamle form i hvert

fald – tilsyneladende endegyldigt opgivet selv i Sydafrika, hvor et kompromis mellem hvide og sorte er ved at blive udarbejdet.

Kulturmøde i det britiske Indien

Mayo College, Ajmer i Rajasthan, Indien blev bygget mellem 1878 og 1885. Skolen var beregnet til uddannelse af sønner og slægtninge af de regerende indiske fyrster. Det skulle foregå i omgivelser, der så nøje som muligt lignede en engelsk kostskole. I imperiet som hjemme lagde den britiske overklasse vægt på at kunne få undervisning adskilt fra almindelige mennesker, men de indiske fyrster regnedes trods deres hudfarve med til gruppen af potentielle ”gentlemen”, blot de fik den rette uddannelse.

Det blev diskuteret grundigt, hvilken arkitektonisk stil der var den rette. De indiske fyrster, som skulle betale, ønskede europæisk design for at understrege deres tilhør til den britiske overklasse. Men for briterne var det vigtigste, at de tilhørte indfødte dynastier og derfor repræsenterede det ”traditionelle” indiske kastesamfund. En størrelse, som den moderne forskning ganske vist har opdaget stort set var en britisk konstruktion. Fyrsterne personificerede den fortid og legitimitet, som kolonimagten gerne ville have del i. Derfor valgte briterne en af dem selv opfundet ”indisk” stil, der kombinerede ”europæisk videnskab” og ”indfødt kunst”, ”traditionelle former” og ”moderne funktioner”. Det indiske i byggeriet var i realiteten kun ydre pynt, mens grundstrukturen var britisk.

Briterne anvendte en lang række arkitekturformer i Indien, fra klassisk europæisk, over ”ren hindu” til ”blandet indo-saracensk”. Alle sagde de mere om kolonisateurerne end om Indien. Ved at sammenstille og sammensmelte former, der karakteriseredes som henholdsvis ”hindu” og ”saracensk” (dvs. muslimsk), mente briterne at skabe en harmoni, som inderne alene ikke kunne nå frem til, religiøst og kulturelt splittede som de var. Hensigten med opdragelsesprojektet på Mayo College var at svejse de muslimske såvel som hindufyrsterne sammen til én overklasse, der kunne regere sammen med briterne. Derfor indeholdt bygningen elementer fra begge kulturer (idéen til denne ekskurs har jeg fra J. C. Manniches bagsidetekst til *Nyt fra Historien* XXXIX, 2 1990; den britisk-indiske arkitektur er analyseret med perspektiv og detaljer i Metcalf, 1989).

Måske demonstrerer den anglo-indiske arkitekturstil mekanismerne i den kulturblanding, som arkæologerne har udgravet i Ai Khanoun i Baktrien (på grænsen til det nuværende Afghanistan). Der har templerne orientalsk grundplan og konstruktion, men græske kultbilleder! (Hannestad 1990, 41-43). Hvordan vil fremtidige arkæologer mon fortolke Mayo College og alle de andre britisk-indiske bygninger, hvis tegningerne og forklaringerne af hensigten forsvinder? Som anglisering, indisering, åbent kulturmøde eller noget helt fjerde?

Afkoloniseringen begyndte allerede i 1947, da England måtte opgive det indiske kejserrige, som var blevet proklameret 1. januar 1877. Dermed tog den engelske regering konsekvensen af det, der allerede var begyndt tidligere med opgivelsen af Ægypten i 1922 og omdannelsen af ”The British Empire” til ”The British Commonwealth of Nations” (Bodelsen 1937). For engelske historikere såvel som den øvrige befolkning var det vanskeligt at indstille sig på det nødvendige i afviklingen af koloniriget. Især afståelsen af Indien var et chok, som nok stadig ikke er helt forvundet. Den engelske middelklasse, der blev uddannet til tjeneste i Indien og andre steder, havde virkelig troet, at de ledede en klassisk civilisatorisk statsdannelse i stil med de græske riger i Nærorienten, som de læste om i den græsk- og latinundervisning, der var rygraden i public school uddannelsen. Antallet af briter i Indien var altid meget lavt. Fra 1860 lå det stabilt på omkring 160.000, hvoraf omkring 60.000 var ansat i hær og politi og ca. 5.000 i civiladministrationen. 30.000 var beskæftiget i handel og produktion, mens resten var pårørende. Den politiske administration blev varetaget af en forbløffende lille gruppe eliteembedsmænd organiseret i the Indian Civil Service. Omkring år 1900 var der ca. 1100 højere embedsmænd, næsten udelukkende briter. Fra 1920 rekrutteredes flere og flere indere, således at disse var i flertal fra 1940 (Manniche 1983, 9). Dette tynde lag af udsendte europæere, der for flertallets vedkommende vendte tilbage til Storbritannien efter endt tjeneste, støttede sig på et talrigt indisk mellemlag med forskellige former for engelsk uddannelse. Det er oprindelsen til de ca. 100 mill. af Indiens ca. 600 mill. indbyggere, som i dag regnes for engelsksprogede. Hvis englænderne var blevet præsenteret for en fordomsfri og afkoloniseret forståelse af den hellenistiske kultur, hvis tekster de brugte så mange kræfter på at læse i deres uddannelse i Oxford og Cambridge, er det ikke utænkeligt, at de havde kunnet se lighederne og derfor været bedre forberedte på den afvisning fra de indfødte elites side, de med stigende kraft blev udsat for efter afslutningen af 1. verdenskrig. Men som det var, havde hverken deres historielæsning eller andre erfaringer forberedt dem på afkoloniseringens realiteter, selv om der nemt kunne være trukket paralleller mellem anti-græske kulturelle og politiske bevægelser i det helleniserede Nære Østen og kravet om selvstændighed i den hurtigt voksende, uddannede indiske elite. I stedet var det, som vi har set, den koloniale samtid, der ubevidst blev brugt til at (mis)forstå den antikke virkelighed.

Nogle kredse i England nægtede at indse den nye situation og måtte udkæmpe en krig om Suezkanalen i 1956, før de opgav herredømmet over den efter pres fra USA og Sovjetunionen. Frankrig kæmpede også længe og led nederlag såvel i Indokina som i Algier, før lektien var lært. Men så var det også sivet ind, at koloniriger ikke kunne opretholdes mod befolkningens vilje. Det var en stor lærestreg, også for hellenismehistorikere, selv om konsekvenserne af afkoloniseringen af tanken har været ganske længe om at vinde indpas i den specialiserede forskning. Det

afgørende år for afkoloniseringen var som sagt 1960. Men processen havde da allerede været i gang et stykke tid. Gradvis erstattede europæerne og nordamerikanerne betegnelsen "Østen" eller "Orienten" med udtrykket "Den tredje Verden" eller "Udviklingslandene". Hvilken af de to betegnelser man valgte afhang af, om den talende lagde hovedvægten på fattigdommen og afstanden til de industrialiserede lande eller på chancen for at landene udenfor Europa og Nordamerika kunne blive et storpolitisk og ideologisk alternativ til de to blokke, der kæmpede om verdensherredømmet i den kolde krig. Det kinesiske kommunistparti knæsatte i 1973 i deres partiprogram en forestilling om, at verden er opdelt i "tre verdener": den første bestående af supermagterne USA og USSR, den anden bestående af Europa, Canada og Japan, mens den tredje er landene i "syd", Syd- og Mellemamerika, Afrika og Asien. Længe før kineserne havde den førnævnte makrohistoriker Arnold Toynbee introduceret en pseudo-marxistisk betegnelse, "de proletariske nationer" for undertrykte landes fællesskab mod de rige og dominerende (Toynbee 1946). Han var igen blevet inspireret til denne sprogbrug af syndikalistiske og nationalistiske sociologer og ideologer som Georges Sorel, Robert Michels, Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Alfredo Rocco, Gabriele D'Annunzio og Benito Mussolini (Aron 1967). Der er altså en ganske lang tradition for at samle de lande, der i dag ofte kaldes "periferien", under én hat. Men hvad er oprindelsen til begrebet om "Den tredje Verden", der i tresserne og halvfjerdserne skulle blive så udbredt blandt intellektuelle kritikere af den bestående orden?

Den moderne betegnelse, *le tiers monde*, er opfundet i Frankrig. Den blev lanceret af økonomen Alfred Sauvy i en artikel i ugemagasinet *France Observateur* 14. august 1952. Senere blev den brugt af antropologen Georges Balandier i 1956 som titel på en bog. *Le tiers monde* skulle ses som en parallel til den tredje stand, *le tiers état*, den klasse der ifølge den senere franske revolutionsmytologi gennemførte den store revolution i 1789. Abbé Siyès udsendte i foråret 1789 en uhyre indflydelsesrig pamflet med titlen, *Hvad er Tredjestand? Her formulerede han revolutionens første mobiliserende slagord: "Tredjestanden er alt. Under den herskende orden er den intet! Hvad vil den være? Noget".* Opfinderne af tredje verdens begrebet håbede at kunne afstedkomme en tilsvarende etablering af en global tredjestand, som kunne finde en tredje vej mellem vestlig kapitalisme og østlig socialisme, en stand der organiserede sig politisk for at blive hørt (frit efter Østerud 1985, 204ff.). Det varede dog noget før udtrykket kom i brug. Udtryk som den "fattige verden", de "underudviklede lande", den "ny verden" eller – fra slutningen af 1950'erne – "udviklingslandene" var fremherskende. De politiske interesser blev varetaget af "den alliancefrie bevægelse" der mødtes i Bandung i 1955 og Beograd 1961, mens afkoloniserings-programmet blev formuleret af den såkaldte "afro-asiatiske bevægelse". Gennembruddet for betegnelsen var Frantz Fanons bog *Fordømte her på jorden* fra 1961 med forord af Jean-Paul Sartre (1905-80). Frantz Fanon var født på Martinique i 1925 og døde af leukæmi i New York i 1961. Han tilhørte den lille

privilegerede del af den sorte kolonibefolkning, som fik en videregående uddannelse i Paris. Han tog medicinsk embedseksamen med speciale i psykiatri, overtog ledelsen af en psykiatrisk klinik på Blida-Joinville hospitalet i Algier i 1953 og giftede sig med en hvid kvinde. Samtidig med denne borgerlige tilværelse udførte han fra efteråret 1955 et omfattende illegalt arbejde for befrielsesfronten FLN under den opstand, der var begyndt i 1954, og blev som fremtrædende forfatter, revolutionsteoretiker og diplomat en af oprørets bedst kendte skikkelser.

Hele hans liv var blevet forbitret af europæernes racisme. Som ung havde han troet at kunne bryde igennem farvebarrieren i kraft af sin uddannelse og sine personlige evner. Han meldte sig som frivillig til de Gaulles frie franske hær og deltog i krigen i Europa i 1944. I sin første bog fra 1952, *Sort hud, hvide masker* analyserede Fanon kolonialismens og racismens psykologi. Han beskrev de mange måder, den sorte indfødte blev bragt til at føle og leve skylden over sin race. På Antillerne i Vestindien såvel som i Frankrig blev skolebørn opflasket med historier, hvor den sorte farve symboliserede ondskab. I Frankrig blev det en deprimerende oplevelse i biografen at se Tarzan banke buskmændene og zuluerne, selv om han havde kunnet more sig over filmene hjemme på Martinique. Han gik dog stadig ind for det klassiske oplysningsprogram om integration på basis af lighed: ”Hvor smerteligt det end kan være for mig at acceptere denne konklusion, er jeg nødt til at komme frem med den: for den sorte mand er der kun én skæbne. Og den er hvid. (...) Det var ikke den sorte verden der fastlagde min handle måde. Min sorte hud er ikke emballage for særlige værdier.” (Fanon 1952, 12 og 227, Cauter 1970, 16).

Fanon var dybt præget af sin erfaring med kolonialismen. Martinique havde været i fransk besiddelse siden 1625 og han beskrev styret som økonomisk plyndring, brutal magt, politisk tyranni og psykologisk kastration. Hans forbillede, *négritude*-forfatteren, kommunisten og parlamentsmedlemmet Aimé Césaire (1913-) havde betegnet det som ”chosification”, dvs. tingsliggørelse. Fanon var enig, men inkluderede under påvirkning af de fænomenologiske argumenter i Jean-Paul Sartres *Om Antisemitismen* også antisemitismen i denne bestemmelse af racismen. Han polemiserede voldsomt imod en udbredt opfattelse på den tid, ifølge hvilken kun de folk, som følte behov for afhængighed, var blevet koloniserede. Den franske antropolog O. Mannoni havde i polemik med de britiske socialantropologer Meyer Fortes og Evans-Pritchard, der beskrev kolonialismen som erobring og magt, formuleret opfattelsen således i en undersøgelse af det indfødte samfund på Madagascar: ”Ikke alle folk kan koloniseres: kun dem som oplever dette behov” (citeret efter Cauter 1970, 19).

I *Fordømte her på jorden* analyserede Fanon udviklingen af den indfødte litteratur i kolonierne. Først var der en fase med et generelt forsøg på at overtage okkupationslandets kultur; de indfødte forfattere kunne gå så vidt som til at

efterligne og forsvare de franske symbolister og surrealistere. Derefter en fase med tilbagetrækning og søgen efter en egen autentisk identitet, hvor den indfødte forfatter opdager, at han er afskåret fra sit eget folk på grund af sin europæiske kultur og derfor falder tilbage på legender og eksotiske sider af folkelivet. Endelig kommer der så en fase, hvor der opstår en kæmpende, revolutionær litteratur, hvor forfatteren går ”ud til folket”, lærer af det, inspirerer det og identificerer sig fuldstændigt med deres kamp. Det var Fanons opfattelse, at den sorte mindreværdskompleks stort set var af økonomisk oprindelse. Bagefter internaliserede og ”hud-bestemte” den sorte mand denne økonomiske underlegenhed som et psykologisk mindreværdskompleks. Kun en psykoanalytisk forklaring kunne derfor klarlægge årsagerne til de sorte komplekser. Grunden til bogens enorme popularitet skal imidlertid ikke findes i denne analyse, men i Fanons proklamerende af den revolutionære vold som det eneste anvendelige middel til at vriste kolonistyrets jernhånd af sig og skabe en social og moralsk genrejsning af det undertrykte folk. Som han formulerer det: ”Strømmen af blod omdanner kolonitidens støvede områder til en rig og frugtbar national jordbund.” (Fanon 1961, Cauter 1970, 51).

Det samme budskab parret med en total afvisning af den europæiske kulturs humanistiske tradition gennemsyndes Sartres forord, der blev en af de mest indflydelsesrige tiersmondistiske tekster overhovedet. Intet bevaringsværdigt fandt Sartre i den vestlige rationalisme og humanisme – selv om den jo bl.a. havde produceret ham selv! I denne tekst, som rigtigt nok er skrevet på højdepunktet af den franske debat om kolonikrigen i Algeriet, undsagde Sartre hele den europæiske kulturarv. ”Parthenon, Chartres, menneskerettighederne, hagekorset” blev afskrevet som ”racistisk humanisme” (Sartre 1961, 23-24). USA blev fejlet til side som dette ”supereuropæiske monstrum” (1961, 22).

Vi skal senere vende tilbage til de koloniseredes psykologi, men først er det nødvendigt at følge historien om Den tredje Verden som politisk bevægelse helt til dørs. Som den franske revolution har sine symbolske mærkedage i form af stormen på Bastillen 14. juli 1789 (oprøret mod tyranniet) og slaget ved Valmy 20. september 1792 (den revolutionære krig), således har også Den tredje Verden sine mærkedage. Den franske kapitulation i Indokina efter nederlaget til general Giaps tropper ved Dien Bien Phu i foråret 1954 er ofte blevet opfattet som begge dele på én gang. De sønderskudte fæstningsværker blev overgivet 7. maj 1954, samtidig med at fredsforhandlingerne begyndte i Genève. I efteråret begyndte frihedskrigen i Algeriet, mens den nationale revolution var lykkedes i Ægypten i 1952 og i Kina fem år tidligere. Fra midten af halvtredserne rejstes kravet om afkolonisering med uimodståelig styrke i samarbejde mellem de politiske eliter fra de tidligere afhængige lande.

Det første store udslag af det organiserede samarbejde var Bandung konferencen i Indonesien i foråret 1955. Under 2. verdenskrig og især efter oprettelsen af FN var det blevet almindeligt for repræsentanter fra de forskellige kolonier at mødes uden for de metropoler de tilhørte. Den første tværgående organisation var Den arabiske liga, der blev stiftet i 1945. I Bandung mødtes 29 officielle delegationer fra de mest forskellige regimer. Nord- såvel som Sydvietnam var repræsenteret sammen med Kina, Japan og Tyrkiet; Nassers Ægypten såvel som kong Feisals Saudi Arabien. Det var først og fremmest den geografiske beliggenhed uden for Europa og Nordamerika, der kvalificerede til deltagelse. Bandung konferencen fik ingen organiseret opfølgning, men den senere præsident i Senegal Léopold Sédar Senghor (1906-90) hævdede, at dens ånd ”dræbte de koloniserede folks mindreværdskomplekser” (Østerud 1985, 207). Denne ånd blev reorganiseret i den alliancefrie bevægelse, der mødtes i Beograd 1961. Med Nehru, Nasser og Tito som nøglefigurer blev alliancefrihed et lidt diffust program, som kunne samle flertallet af de afro-asiatiske lande. Under Cairo konferencen i 1964 blev imperialismen og intervention hovedtemaet inspireret af Vietnam-krigen, der startede for alvor samme år med episoden i Tonkin bugten i august 1964, samtidig med kriserne i Congo, Mellemøsten, Sydafrika og Cypern. 10 kæmpende frihedsbevægelser var repræsenteret. Allerede året efter led den afro-asiatiske bevægelse dog skibbrud gennem den mislykkede Bandung II, hvor striden mellem Indien og Kina kom til at dominere. Dette skibbrud gav plads for en mere økonomisk tolkning af Den tredje Verden. I 1962 afholdtes en konference om fælles økonomiske problemer i Cairo med den argentinske økonom Raúl Prebisch i en central rolle. Organisationen for Afrikansk Enhed, OAS blev stiftet i 1963, og samme år vedtog 77 afrikanske, asiatiske og latinamerikanske lande en erklæring om økonomisk udvikling og uafhængighed. Dette var den såkaldte Gruppe 77, der dannede optakten til den første UNCTAD-konference i Genève i 1964, der siden har givet navn til Nord-Sydpolitikken. I slutningen af 70’erne blev også denne udgave af det organiserede tredje verdensdiplomati svækket af forskellige interne politiske spændinger.

Den radikale tiersmondisme var først og fremmest frigørelsesbevægelsernes ideologi. Den ”proletariske nation” indtog den plads, som proletariatet havde hos Marx, akkurat som det var tilfældet i den italienske fascisme og den spanske franquisme. Jean-Paul Sartre var den radikale tiersmondist par excellence, som leder af den litterære og kulturelle revolte mod den europæiske dominans blandt de europæiserede indfødte eliter. I 1949 skrev han et stort forord til lyriksamlingen *Orphée Noir*. Négritude-filosofien om det afrikanske kulturelle selvværd (se Harder 1962) blev formuleret i Paris, hvor en gruppe oversøiske intellektuelle begyndte at udgive tidsskriftet *Présence Africaine*. Men først omkring 1960, i takt med den stigende modstand mod kolonikrigen i Algeriet, slog tiersmondismen an på den franske venstrefløj. Socialistpartiet, SFIO havde været åbent kolonialistisk under Algerie-krigen og kommunistpartiet, PCF havde heller ikke støttet den koloniale

kamp helhjertet. Men fra begyndelsen af 1960'erne fik anti-kolonialismen fodfæste blandt franske intellektuelle. Man begyndte at forestille sig den revolutionære populisme blandt verdens undertrykte folkeslag som nøglen til universel frigørelse, den frigørelse som hverken stalinismen eller socialdemokratiet havde formået at hidbringe. Således blev den gamle idé om Europas civiliserende mission vendt på hovedet, og historien fik et nyt subjekt i øst og syd. Grundteksten blev som nævnt Fanons *Fordømte her på jorden*. I en global modstandskamp skulle "jordens fordømte" på én gang forkaste Europa og realisere den europæiske utopi om en mere menneskelig verden. Det rensende oprør mod koloniundertrykkelsen skulle skabe et nyt og friere menneske der samtidig skulle minde Europa om dets egne revolutionære værdier. Sartres forord er tiersmondisme i fortættet form, hvor en romantisering af revolutionen pr. stedfortræder og dyrkelsen af volden for dennes egen skyld blev et kernepunkt som en kontrast til den sløve og passive arbejderbevægelse i Vesten:

De vil have godt af at læse Fanon; han viser klart, at denne vold, der ikke lader sig holde tilbage, ikke er et meningsløst uvejr eller genoplivelse af vilde instinkter eller en virkning af bitterhed: det er mennesket, der skaber sig selv på ny. Denne sandhed har vi kendt, tror jeg, men vi har glemt den. Ingen blidhed kan udslette mærkerne af vold: kun vold kan ødelægge dem. Og den koloniserede helbreder sig selv for koloni-neurosen ved at smide kolonisten ud med våbenmagt. (...) Vil vi komme os? Ja. For vold kan, lige som Achilles' lanse, helbrede de sår, den har tilføjet. (Sartre 1961, 19 og 26).

1960'erne var guldalderen for tiersmondismen såvel i dens franske som i dens amerikanske udgave – Herbert Marcuse and all that. 68-oprøret i Paris startede i maj måned med en Vietnam-demonstration uden for Chase Manhattan Banks lokaler. Havana, Hanoi og Algeriet blev tiersmondismens symbolske kraftcentre, og Che Guevara og Ho Chi Minh supplerede Fanon som dens mytiske figurer. Fanons bog blev obligatorisk læsning blandt De sorte Pantere i USA. "Den tredje Verden begynder i forstæderne" lød et karakteristisk slagord (Chaliand 1984). Men det fik en brat ende. Efter Saigons fald i april 1975 var den heroiske epoke ovre. I massemedierne afløstes Ho Chi Minh af Pol Pot, Ben Bella i Algeriet af Idi Amin, Patrice Lumumba af kejser Bokassa. Che Guevara og Fidel Castros værk blev fortsat af cubanske tropper i Æthiopien, hvor de støttede Mengistus nedkæmpelse af nye frihedsbevægelser (i Eritrea og Tigre). Billedet af Dien Bien Phu blev afløst af "the killing fields" i Kampuchea. "U-landene svigtede de venstre-intellektuelle", som det onskabsfuldt er blevet sagt.

Tiersmondismen døde med udgangen af halvfjerdserne af tre grunde. Den anti-imperialistiske nationalisme under frihedskampene blev afløst af en statsnationalisme med stærk vægt på politisk enhed og centraliseret autoritet. Og

meget ofte centrale autoriteter som af mange gode – og dårlige – grunde ikke var i stand til at levere serviceydelser på niveau med de koloniale forgængere. For det andet blev det ubestrideligt, at en række af konflikterne og overgrebene i Den tredje Verden ikke skyldtes hverken kolonimagterne, supermagterne eller vestlig imperialisme. Det første chok var konflikten mellem Kina og Vietnam, der førte til krig i 1979, men siden er de kommet på løbende bånd. Sakraliseringen af Den tredje Verden som et blot og bart uskyldigt offer for Den første Verden lod sig ikke opretholde. For det tredje er udviklingerne i Den tredje Verden blevet ukendelige for vestlige radikale. Da Fanon hudflettede det undertrykkende Europa, gjorde han det i den europæiske traditions sprog og kode. Den tredje Verden skulle virkeliggøre de idealer, som kolonialisterne selv havde svigtet, og løse de problemer, Europa havde givet op over for. Men hvilken vestlig kan genkende sine idealer i Ayatollah Khomeinis islamiske revolution?

Tiersmondismen var en dominerende ideologisk kraft i de vestlige lande mellem 1960 og 1975 med et højdepunkt under Vietnam-krigen, men siden er det gået støt tilbage. Forvitringen af myten om Den tredje Verden har kun efterladt ganske få af dens grundpostulater uberørt. De eneste overlevende positioner er støtten til palæstinenserne, sandinisterne i Nicaragua og anti-apartheid engagementet. På det seneste er disse tre venstreorienterede mærkesager endda også på retur, og under alle omstændigheder passer de fint ind i resterne af det klassiske, anti-imperialistiske skema. Kampen mod apartheid skal ikke overskride den industrialiserede verdens rammer, men prøver netop at realisere et liberalt europæisk princip i et land der virker vestligt bortset fra diskriminationen mod de farvede. Og billedet forvirres, når de sorte begynder at myrde hinanden, og de hvide optræder liberalt. I den situation har enkelte deponeret deres romantiske engagement i Den fjerde Verden eller i forsvaret for regnskoven og de truede dyrearter. Men det fører uvægerligt til et modsætningsforhold til Den tredje Verdens fattige bønder, og før man ser sig om, står den tidlige revolutionære anti-imperialist på barrikaden side om side med superkapitalistiske organisationer som World Wildlife Foundation. Anti-kolonialismen er ikke længere hvad den har været, og det gør det mere kompliceret nu at prædike afkoloniseringen som strategi for et fagområde som hellenismeforskningen. Før vi ser på det, er det imidlertid nødvendigt at finde ud af, hvilke fremskridt i retning af at komme af med de orientalistiske fordomme, afkoloniseringen af tanken faktisk har ført med sig.

V. Efter afkoloniseringen – de-occidentalisering eller re-europæisering?

En forskellens racisme er fulgt efter den nedvurderende, arrogante racisme hos kolonisateurerne (Finkielkraut 1987)

Selv i dag er det bestemt ikke uaktuelt at luge automatiske vestlige overlegenhedsforestillinger ud hos sig selv og – især! – hos de andre. Men verden har bevæget sig i mellemtiden. Historikere, og især oldtidshistorikere, opdager af gode grunde oftest den slags bevægelser senere end de fleste andre. Det er der ikke noget galt i. Der skal også være nogen til at bevare samfundets hukommelse, så det er muligt af og til at sætte sig hen og se på tingene i en slags replay på videoen. Men spørgsmålet er, om ikke 1990'ernes nye problemstillinger presser sig så meget på nu, at det er nødvendigt i hvert fald at gøre sig det begrænsede og ikke nødvendigvis ”progressive” i afkoloniseringsbestræbelserne klart, hvis man vil kunne forstå de forskere, der sandsynligvis snart vil vende om på øst og vest endnu en gang. Orientalismen og tiersmondismen var i realiteten resultater af en eksport af den vestlige romantik især til det indiske intellektuelle miljø i Calcutta i sidste århundrede. Derfra vendte de ad mange veje tilbage til de vestlige metropoler og slog, som vi har set, an blandt de elitestuderende fra kolonierne. Négritude og afrikansk klædedragt blev moderne blandt velhavende afrikanske høvdingesønner på studieophold på Sorbonne og London School of Economics. I de miljøer begyndte den nye afrikanske elite at gå med tøj, som den aldrig ville bære hjemme, hvor magt stadig demonstreres med europæisk klædedragt og biler. Men i Vesten var (og er) det anderledes. Derfor de farverige, fodsider gevandter ved statsmodtagelser og i FN, mens det diplomatiske arbejdstøj er jakkesæt af et snit og en kvalitet, der udkonkurrerer enhver normaldanskers forestillingsevne og pengepung.

Hvad betyder disse erfaringer med en verden, der i hvert fald har befundet sig i en efterkoloniseret fase siden 1975? Det har den franske tænker med det tysk-jødiske navn Alain Finkielkraut skrevet en interessant bog om for nylig. Bogen har vakt stor interesse i Frankrig og er også blevet nævnt i den danske debat. Hans tanker er dog så uvante og provokerende for vores automatiske ”det er synd for Den tredje Verden” og ”mere indfødt end de indfødte” indstilling, at jeg vil bruge plads på et grundigt referat af Finkielkrauts opgør med den relativistiske UNESCO-ideologi, der er blevet næsten eneherkende i efterkrigstiden. I hvert fald hos os, og så kan man vel ikke fortænke Den tredje Verden i at benytte sig af chancen.

FN's organisation for kunst og kultur, UNESCO blev oprettet november 1945 i London. Mexicos delegerede Torres Bodet udtrykte idealerne, at ”byde velkommen til en ny æra i menneskehedens historie, som er klart afgrænset fra den, der nu var kommet til en afslutning”; og at ”grundlægge en ny verdensorden, hvor ingen stat kan trække et gardin rundt om sin egen befolkning og indoktrinere den ved hjælp af

snævre og stive ideer”; det skulle blive en epoke, ”hvor der hersker en sand fredens ånd, fordi ideerne cirkulerer frit fra nation til nation, og fordi individerne er uddannet til at følge deres fornuft i stedet for at være dresserede, fordummede og manipulerede af totalitære ideologier” (Finkelkraut 1987, 65). Som i de øvrige FN-organisationer tog grundlæggerne udgangspunkt i den uhyrlige og enestående erfaring med nazismen. Den nye organisation skulle våge over meningsfriheden og hjælpe med at overvinde falske meninger, doktriner, som fører til had til den systematiske tænkning og giver videnskabeligt alibi til magtens vilkårlighed. Den skulle beskytte tænkningen mod magtens misbrug og oplyse menneskene for at forhindre demagoger i at vildføre dem. Ved at forbinde menneskehedens moralske fremgang med dens intellektuelle fremgang, ved at placere sig såvel i det politiske terræn med forsvaret for friheder som i det kulturelle terræn med satsningen på individuel dannelse og uddannelse, tog de ansvarlige regeringer og store intellektuelle autoriteter der var forsamlet i London spontant tråden op fra 1700-tallets oplysningsfilosoffer. Diderot (1713-84), Condorcet (1743-94) og Voltaire (1694-1778) var de åndelige fædre til UNESCO. Ifølge deres program skal den offentlige magt respektere individernes autonomi og tilbyde dem undervisning som middel til effektiv selvbestemmelse. UNESCO ville sikre en fuld og ligelig adgang til uddannelse for alle, fri søgen efter den objektive sandhed og fri udveksling af ideer og erkendelser. Dette skulle være midlet til at forhindre alle anslag mod menneskets værdighed.

Men hvilket menneske tænkte man på? Menneskerettighedernes abstrakte og universelle individ? Et væsen uden væren i stil med det væsen uden egenskaber og farver, der befolker de store universelle fortællinger? Individet fratrukket alt det, der karakteriserer og udmærker det? På UNESCO's første konference ændredes dagsordenen umærkeligt. Kritikken af fanatismen afløstes gradvis af kritikken af oplysningsfilosofferne for etnocentrisme. Efter juristerne, forfatterne og humanisterne var det etnograferne, der aflagde vidnesbyrd, og de krævede en yderligere indsats af humanismen, hvis den skulle være virkeligt human. Respekten for de menneskelige personer skulle omfatte deres konkrete eksistensformer. Eksemplarisk er her et skrift af den franske antropolog Claude Lévi-Strauss (f.1908) med titlen *Race et histoire*, som UNESCO bestilte i 1951. Her frakendte antropologen racebegrebet enhver operationel værdi. Forskellen mellem menneskegrupper vedrører deres geografiske, historiske og sociologiske omstændigheder, ikke anatomisk og fysiologisk konstituerede forskelle i evner hos sorte, gule eller hvide. Men for antropologen var det ikke nok at skille den sociale arv fra det biologiske arvegodt, at frigøre livsformerne fra enhver genetisk determination. Det er videre nødvendigt at ophæve enhver rangorden mellem dem. De forskellige former, menneskeheden har antaget til forskellig tid og sted, kan ikke indplaceres i et hierarki. De er ikke milepæle på en triumfmarch, stadier eller etaper i en enestående historisk udvikling, som startede fra samme punkt og vil samle alle i

det samme mål, sådan som 1700- og mange af 1800-tallets historiefilosoffer så det. Tendensen til at placere menneskefællesskaber på en rangstige, hvor man selv står på toppen, er ifølge den antropologiske antihumanisme lige så videnskabeligt falsk og moralsk angribelig som opdelingen af menneskeheden i lukkede anatomisk-fysiologiske enheder.

Oplysningsfilosofferne faldt ifølge Lévi-Stauss for denne tilbøjelighed. De skabte begrebet civilisation for at kunne aflægge regnskab for 1700-tallets udvikling i erkendelse, tekniske fremskridt og forfinelse af sæderne. Det var at ophøje deres egen øjeblikkelige tilstand til model og gøre deres egne tilfældige værdier til et absolut kriterium. Det førte i sidste ende til en legitimering af den europæiske herre og mester over naturen som det mest interessante væsen i hele skaberværket. Denne grandiose vision om en fortsat opstigen, en vækst i fornuft over tid blev sanktioneret af det følgende århundredes spæde etnografiske videnskab. Engels' forbillede Henry Lewis Morgan (1818-1881) beskrev, hvordan vildskab, barbari og civilisation fulgte lovmæssigt efter hinanden, og at menneskeheden havde fælles oprindelse, erfaring og fremskridt (sml. Høiris 1978 og 1980). Denne rækkefølge lagde den indflydelsesrige arkæolog Gordon Childe (1892-1957) senere til grund for sin syntese over historien frem til romerrigets fald, en fremstilling der skrevet midt under demokratiernes krig med det nazistiske Tyskland skulle vise dem, at de repræsenterede nogle universelle værdier, som det var værd at slå for (Childe 1942).

Det var i denne sikre overbevisning, at europæerne sidst i 1800-tallet gennemførte koloniseringen. De mente generøst at trække de andre folk med ind i civilisationens rum og fremskynde disses march mod oplysning og velvære. Men antropologien ville efter det strukturalistiske gennembrud omkring 1920 ikke længere være med – i hvert fald ikke den engelske, jfr. Fanons betingede ros af Meyer Fortes og Evans-Pritchard (refereret hos Cauté 1970, 19-20). Efter at have fodret Europas hovmod gav den sig nu til at være Europas dårlige samvittighed. Begreber som ”de vilde”, ”barbarerne”, ”de primitive” blev afsløret som ondskabsfulde eller nedladende banaliteter uden nogen som helst intellektuel gyldighed. Med disse karikaturer faldt idéen om menneskehedens lineære udvikling og dermed begrundelsen for at skelne mellem ”tilbagestående” og ”udviklede” folk til jorden. Jo mere Vesten bekræftede sin verdensomspændende fortrinsstilling, jo dybere blev den etnografiske tvivl om berettigelsen af denne dominans. For Lévi-Strauss var den epoke, som menneskeheden ifølge UNESCO havde forladt, mindst lige så meget koloniseringens epoke som krigens epoke. Opgøret gjaldt den vestlige overlegenhed, der fornægtede andre mulige former for humanitet, lige så meget som det gjaldt den nazistiske hævde af et naturligt hierarki; det rettede sig mod fremskridtets storhedsvanvid lige så vel som mod det biologiske delirium, kort sagt et opgør med alle former for etnocentrisme. Der findes civilisation, men den er ikke unik.

Antropologien talte fra da af om kulturer i flertal i betydningen særskilte livsformer, der ikke lader sig overføre, og som er betingede af konkrete produktionsformer og -teknikker, vaner, institutioner, opfattelser etc. snarere end af særlige evner, og i overensstemmelse med iagttagelige værdier og ikke med sandheden.

For Lévi-Strauss gjaldt det stadig om at oplyse menneskeheden for at undgå at falde tilbage i barbariet. Det gjaldt stadig om at nedbryde fordomme. Men for at opnå det, skulle man ikke åbne de andre for fornuften, men åbne sig selv for de andres fornuft. Barbaren er ikke modstykket til den civiliserede, det er først og fremmest det menneske selv, der tror på barbariet. Oplysningsfilosofferne blev anklaget for at have installeret forestillingen om Vestens ansvar for den intellektuelle og moralske udvikling af alle folk på jorden. Denne kritik blev siden hen den autoritative FN-ideologi, som mange i den vestlige verden har lært i skolen. I Danmark med den særlige danske krølle, at vi fik at vide, at vi ikke måtte nævne de andres særlige karakteristika, for de kunne ikke gøre for det. Underforstået, at vi alle godt ved, at dansk er bedst, men at det ikke er pænt at sige det, mens andre hører på, og at de sorte ikke kan gøre for at de er sorte. At finner har let til kniven og at spaniere er stolte, var hverken jeg eller mine klassekammerater dog det mindste i tvivl om, trods års tålmodig belæring om det modsatte.

Lévi-Strauss dannede hurtigt skole. I videnskab efter videnskab blev etnocentrismen i alle dens former forfulgt. Vi europæere i det 20. årh.'s anden halvdel ser ikke længere os selv som bærere af civilisationen, men af en partikulær kultur, der ikke kan påberåbe sig særlig værdi frem for andre. Antropologien afslørede den dobbelte løgn om mennesket, der på én gang gør fremskridt og er uforanderligt. Det europæiske menneske siger, "Jeg er mennesket" og opsluger resten af verden. Hvis den europæiske hval skal spytte alt det ud, som den har slugt, er det ikke nok at give de undertrykte folk deres uafhængighed tilbage, man må også erklære deres kulturelle ligestilling. Det kan gøres på to måder. Man kan enten prøve at vise, at alle de forskellige menneskelige udtryksformer i sidste instans fremgår af én ubevidst, tidløs og anonym logik, som er fælles for al ånd, ældgammel som moderne, primitiv som civiliseret (det er indholdet i Lévi-Strauss' omfattende og indflydelsesrige forfatterskab om myterne). På den anden side kan man benægte denne hypotese om en fælles logik og konkludere historisk som Foucault, at der er tale om absolut relativitet. I begge tilfælde forsvinder mennesket som autonomt subjekt og bliver kampplads for kræfter eller strukturer, som unddrager sig dets bevidsthed. "Der tales", derfor eksisterer mennesket ikke mere. Det politiske arbejde i afkoloniseringen blev ledsaget af en revolution i tankemønstre, som vi har set i det foregående. Mennesket, dette enhedsbegreb med universelt gyldighedskrav, måtte vige pladsen for en ikke-hierarkisk mangfoldighed af kulturelle forskelligheder.

Det er ikke første gang en sådan revolution har fundet sted. Allerede Spengler og før ham Herder prøvede. Denne tilbagevenden til en romantisk kulturopfattelse er ikke et anfald af stammehovmod, men er inspireret af en vilje til at sone en brøde. Herder talte først og fremmest for sine egne. Afkoloniseringsfilosofferne taler ifølge Finkielkraut mest på de andres vegne. De gør op med deres egen tradition, de anstrenger sig for at ødelægge illusionen om det fuldkomne herredømme, som Europa forlængst har mistet. Imod det kollektive ”mig” tager de uden tøven parti for ”ikke-mig”, for det forbudte, det udelukkede, den udenforstående. De vil rehabilitere den fremmede, derfor afskaffer de ethvert bevidsthedsfællesskab mellem mennesker. Når de efterligner de andres kultur, er det for at få den værdighed igen, som den vestlige imperialisme har frataget dem. Når befrielsesfilosofferne ophøjer mangfoldigheden af partikulære fornufter til ideal, er det for at helbrede filosofien for fordringen om altid at oversætte ”det andet” til ”det samme”s sprog. Når de proklamerer sig som forkæmpere for de ydmyge og arveløse eller forkynder menneskets død i et andet menneskes navn, kommer de reelt til at fungere som elskere af alt fremmed, blot fordi det er fremmed.

Afkoloniseringens filosofi har utvivlsomt gjort meget godt ved at hjælpe folk i Den tredje Verden til at frigøre sig fra internaliseringen af kolonisateurernes normer og genvinde respekten for egne traditioner. Kultur havde været de vestlige imperialismers emblem, men er nu blevet noget, der især kendetegner de samfund, som Vesten tidligere dominerede. Det tillod de koloniserede at slippe ud af efterligningen, at hævde deres forskellighed og være stolte over det, man tidligere ville have dem til at skamme sig over. ”Black is beautiful” sagde de sorte i USA. Men samtidig blev den enkelte forsvarsløs over for sit eget samfund. Når et folk har genvundet friheden, skal det også genfinde sin kultur lød parolen. Men det førte logisk til at forene individerne i kollektivets trygge og kvælende favn under paroler om nationens enhed og samfundslegemets integritet, paroler som vi i Vesten efterhånden og med stort besvær har fået gjort os frie af.

Oprørsideologien blev en dominansideologi. Man gør ikke oprør mod sig selv. Næppe havde de sagt: ”Vi har vundet” før de mistede retten til at sige det i andet end første person flertal. ”Vi” er den genvundne autenticitets pronomen, men fra da af også den obligatoriske homogenitets, siger Finkielkraut. Enhedspartiets styre er det mest adækvate politiske udtryk for den kulturelle identitet. Overgangen fra den revolutionære varme til den bureaukratiske kulde er automatisk og skyldes ikke et ondsindet tredje, som f.eks. et nyt borgerskab. I Fordømte her på jorden satte Frantz Fanon individualismen forrest i rækken af de fremmede værdier, som de intellektuelle blandt de koloniserede havde lært sig og som splittede den nationale front. I forkastelsen af Europa tog han, som vi har set, parti i striden mellem oplysningsfilosofferne og romantikerne til fordel for de sidste. Men når han gør det, indskriver han sig rent faktisk i den europæiske nationalismes tradition. På den ene

side bekæmpede han universalismen i den kulturelle forskelligheds navn, på den anden side opretholdt han den i revolutionens navn. Med den reaktionære tænker Joseph de Maistre (1753-1821) sagde han, "Mennesket eksisterer ikke, der er intet kulturelt paradigme fælles for menneskeheden. Kun de forskellige nationale traditioner har realitet og værdi." Samtidig sagde han med Karl Marx, "Mennesket eksisterer ikke endnu, og det er de fordømte her på jorden, i hvis lod det er faldet at virkeliggøre dets komme" (citeret efter Finkielkraut 1987, 90).

For Marx var nationen en fordømt form, hvad enten den blev forstået som et kulturelt fællesskab eller ud fra individernes vilje. I den marxistiske tradition blev nationen et stridspunkt. Stalin definerede den i 1913 som et menneskeligt fællesskab, der er stabilt, historisk konstitueret, født på en basis af et fællesskab om sprog, territorium, økonomisk liv og fysiske vilkår, som videreføres i et kulturfællesskab (se min redegørelse 1990c). Nationen levede således videre, men overalt var det den objektivt-kulturelle snarere end den subjektivt-politiske begrundelse af nationalitet, der blev forbundet med den revolutionære tænkning. Det blev uacceptabelt at opfatte nationen som en bevidst, rationel og frivillig sammenslutning i stil med religionshistorikeren og sprogforskeren Ernest Renans (1823-92) formulering fra 1882: "Nationen er en daglig folkeafstemning" (Renan 1882, 904). I dag er dette ægteskab mellem marxisme og romantik gået i opløsning. I Den tredje Verden opfattes den sovjetiske imperialismen ikke som mindre truende end den europæiske og amerikanske. Men hermed forsvinder samtidig det sidste universalistiske element. Det er ikke kun den totalitære tanke, der er død med marxismen, men også forestillingen om et verdensfællesskab.

Blandt de europæiske modeller for nationalitet har Den tredje Verden massivt valgt den dårligste og endda gjort det med de vestlige intellektuelles aktive velsignelse. "Individet realiserer sin personlighed gennem kulturen: respekten for individuelle forskelle medfører således en respekt for de kulturelle forskelle." Således stod der i det forslag The American Anthropological Association i 1947 afgav til formuleringen af F.N.s menneskerettighedserklæring (Finkielkraut 1987, 93). De amerikanske antropologer ville bekæmpe formalismen, abstraktheden og afmægtigheden i de høje humanitære principper. Hensigten var generøs, men som en bjørn, der smadrer gartnerens ansigt for at hjælpe ham af med en flue, der generer ham, var den ude af proportioner og malplaceret. I samme åndedrag som man giver den anden kulturen tilbage, truer man vedkommendes frihed. Et sådant selvhad tjener i virkeligheden til at unddrage de tidligere europæiske besiddelser erfaringen med det europæiske demokrati, mener Finkielkraut. Individualismen og kosmopolitismen opfattes som forurening af den sande kulturelle identitet. Sat på spidsen er en forskellens racisme fulgt efter den nedvurderende og arrogante racisme hos kolonisatorerne.

Der er to slags racisme. Ifølge den første er alle klodens nationer lige gode, mens der er forskel på værdien af deres bevidsthedsformer. Al forskel bliver derved til underlegenhed, hvor det ikke går an at være perser. Civilisationen er én, og deraf følger europæernes ret og pligt til at kolonisere verden. Ifølge den anden er al adfærd usammenlignelig, menneskehedens enhed pulveriseret og alle forskelle absolutte, uoverskridelige og uforanderlige. Der adskilles. Man kan ikke være menneske i almindelighed, men kun konkret som perser eller noget andet. Etniciteten er mangfoldig og usammenlignelig. Den opfattelse fører i sidste ende til nazisme og apartheid. I efterkrigstiden har afkoloniseringsfilosofien blandet disse to betydninger sammen og ikke opfattet nazismen som andet end kolonialismens metoder anvendt på Europa selv (jf. Sartres forord til Fanon, 1961). De koloniserede bekæmpede europæernes etnocentrisme med folkeånden som våben. Fanons sætning, ”det sande er det, der gavner de indfødte og skader de fremmede”, er ikke forskellig fra den reaktionære revanchist og antigermanist Maurice Barrès’ (1862-1923) angreb på retfærdigheden og den absolutte sandhed i den franske sandheds navn. I dag er racebegrebet blevet destrueret af samfundsvidenskaben og biologien. Vi skelner mellem medfødte og erhvervede egenskaber, forstår at det kulturelle ikke er medfødt, og at den genetiske arv formes af tradition og historie. Men det vidste opfinderne af den nationale ånd også. De var de første, der hævdede kulturernes irreducibile forskellighed over for idéen om en menneskelig natur. Raceteoretikerne fortsatte denne bestræbelse og naturaliserede afvisningen af eksistensen af én menneskelig natur (jf. Lukács 1952). Det enkelte folks forskellighed lå nu i generne, og den nationale ånd blev gjort til biologisk artsforskell. Denne teori led endegyldigt skibbrud med nazismens udryddelseslejr.

I 1971, tyve år efter *Race et histoire*, inviterede UNESCO Lévi-Strauss til at holde åbningsforelæsningsen ved en konference, der skulle markere begyndelsen af det internationale år for kampen mod racisme. Alle forventede endnu en nedgøring af racebegrebet. Men Lévi-Strauss overraskede ved at tage ordet race alvorligt og diskutere forholdet mellem race og kultur. Ved hjælp af den nyeste populationsgenetik vendte han forholdet om, således at racen bliver en funktion af bl.a. kulturen (Lévi-Strauss 1971, 462). Det var oprørende for kulturalisterne, fordi det gav racebegrebet en vis legitimitet. Finkielkraut mener dog ikke, at Lévi-Strauss kan beskyldes for inkonsekvens. Det er ikke til at se, hvorledes og med hvilke midler mennesker, der lever i hver sin kultur, kan gribes af en spontan lidenskab for livs- og tænkemåder, der er fjerne fra deres egen tradition. På den anden side, hvis menneskehedens rigdom udelukkende består i dens mangfoldighed; hvis ”det er de gamle partikularismer, der har æren for at have skabt de æstetiske og åndelige værdier, som giver livet værdi” således som Lévi-Strauss skriver, og som UNESCO ellers prædiker, så er den indbyrdes fjendtlighed mellem kulturer ikke blot normal men uundgåelig. Ifølge Lévi-Strauss er det ”den pris, der må betales, for at værdisystemet i enhver åndelig familie og ethvert samfund kan bevares og finde de

nødvendige ressourcer til sin fornyelse i sit eget dyb.” (Finkielkraut 1987, 105). Den fejl, han kan anklages for, er ifølge Finkielkraut kun at have kaldt tingene ved deres rette navn og forbundet sin kulturopfattelse med noget, der kunne udlægges som en hyldest til fremmedhadet. UNESCO og afkoloniseringsfilosofien ville have foretrukket ikke helt at tage konsekvensen af deres egen logik, men diskussionen om menneskerettighedernes gyldighed har gjort det umuligt samtidig at blæse og have mel i munden. Man må bekende kulør.

Hvordan kommer vi videre i valget mellem universalismens scylla og relativismens charybdis? Kan der på et vestligt grundlag opstilles nogle regler for en efter-afkoloniseret beskæftigelse med den ikke-europæiske historie og verden? Måske..Flere har forsøgt det, bl.a. i den interessante debat, som blev ført i Tyskland under Golf-krigen – som tyskerne udkæmpede på ord alene. Jürgen Habermas formulerede i en grundig artikel i ugebladet Die Zeit en overordentlig indsigtfuld midterposition mellem den totale accept af Saddam Husseins forbrydelser i kulturalismens forskelsnavn og det vestligt imperialistiske i at stille ham og hans folk til regnskab for en menneskerettighedsdomstol (Habermas 1991). Om Vesten i 1991 har sonet sin koloniale brøde tilstrækkeligt til at vove noget sådant kan altid diskuteres. Men vi skal i hvert ikke gøre os mindre end vi er og dermed formene ”de andre” adgang til ”vores” friheder. Én ting er det i hvert fald muligt at lære af Habermas’ nuancerede indlæg, at være til det yderste konkret og præcis i detaljerne. Den lære kan overføres til hellenismeforskningen.

VI. Orientalisme og hellenisme i dag

For 1700- og 1800-tallets romantikere og racister var det ganske enkelt utåleligt at Grækenland skulle have været resultat af en blanding af indfødte europæere og koloniserende afrikanere og semitter (Bernal 1987)

Tom Mboya, fagforeningsorganisator, overbevist kristen og ledende minister i Jomo Kenyattas første regering i det frie Kenya, kritiserede samme år som han tragisk blev myrdet af et medlem af den dominerende Kikuyu-stamme kristendommen for at have praktiseret blind etnocentrisme i mødet med de afrikanere, den ville kristne: ”De missionærer, som bragte kristendommen til Afrika, blandede deres tros fundamentale grundtræk sammen med idéer, der hidrørte fra deres eget samfunds overflade. Alt for ofte gjorde de det til en nødvendighed for dem, der ville antage den kristne tro, at acceptere en række smålige regler og forordninger, der var bestemt for det vesteuropæiske samfund. Lad os for eksempel betragte ægteskabet som institution. Vesteuropas individualistiske samfund lægger kun vægt på kontrakten mellem mand og kone. Også i det afrikanske samfund er dette ægteskabets vigtigste side, men forholdet mellem familierne og klanerne har ligeledes stor betydning. Dette forhold bliver en del af ægteskabet. Et ægteskab løsrevet fra dette ville være tomt og kunstigt. Missionærerne lod hånt om den værdi og betydning som lå i de formelle møder mellem de forskellige dele af de respektive familier, som går forud for brylluppet og som følger efter det. Ikke blot beriger sådanne ceremonier og handlinger et samfund og skaber større samhørighed, men de understreger tillige overfor parret, hvor vigtigt deres ægteskab er. Og ydermere får alle samfundets medlemmer derved en fornemmelse af, hvor betydningsfuld en institution ægteskabet er. De første missionærer lod forstå, at sådanne bryllupper ikke fandt nåde for Guds blik. De søgte at overbevise stammefolkene om, at kun de ægteskaber, som blev indgået uden for traditionen, var gyldige! Jeg vil ikke hermed sige, at det ikke kun var naturligt at kræve af kristne afrikanere, at de skulle lade sig vie i en kirke, men missionæren kunne have givet traditionen en afgrænset plads i kirkeceremonien. Et sådant skridt ville ikke have berøvet ægteskabets sakramente i kirken dets hellige religiøse symboler. Jeg tænker her på de ydre tegn som den hvide kjole og sløret og den symbolik, som er forbundet med ringen. Der er intet egentlig overlegent ved de vesteuropæiske skikke, som er blevet bestanddele af den kristne religion. I Afrika er de mindre meningsfulde end den skik at flette eller barbere håret på en særlig måde, at bære særlige perlesmykker eller den symbolik som ligger i, at hustruen modtager tre sten til sit ildsted, eller i udvekslingen af frugt-, føde- og drikkevarer.” (Mboya 1965, 132-33).

Dette kunne være en moderne historikers kommentar til kulturblandingen i de hellenistiske byer. Kun at grækerne, pga. deres smidige evne til at indpasse sig og

ikke stædigt stå fast på deres egen kulturs overlegenhed ville få gode karakterer. Talrige er de gange, Alexander er blevet rost for sin statsmandsagtige evne til at sætte sig ud over egen etnocentrisme og skabe en ny herskende elite ved bunkebrylluppet i Susa. Men når sidste århundredes forskning roste Alexander var det hans statsmandsagtige snuhed, der blev fremhævet, ikke kulturblandingen, akkulturationen som selvstændigt gode. I dag er det omvendt; hvis Alexander kritiseres, er det især for ikke at have ført kulturblandingen tilstrækkelig fordomsfrit igennem. Al fremmed kulturindflydelse er i sig selv god, synes at være blevet mottoet for den vestlige historieforskning, også om hellenismen. Og der er jo også nok af racistiske vurderinger at råde bod på, som vi har set..

Afkoloniseringen af hellenismeforskningen er især foregået ved at betone staternes kontinuitet med de forudgående ikke-græske riger og nedtone bruddene i kulturen. Den ændring af perspektivet ville nu nok være indtruffet under alle omstændigheder, da det er et naturligt resultat af arkæologiens interesse for det materielle liv, dagligdagen og dermed kontinuiteten. Materialisme i denne forstand nedtoner automatisk betydningen af de brud, der kan registreres i det politiske liv, de skiftende religiøse diskurser og andre symbolske udtryk. Men skiftet i indfaldsvinkel under indtryk af afkoloniseringen har hjulpet til at stille nye spørgsmål og udnytte kildematerialet på måder, som ikke var gængse, da jeg blev introduceret til perioden i historiestudiet for godt tyve år siden.

Den største revolution synes at være sket i udforskningen af perserne, der nu er ved at blive placeret på landkortet især takket være Pierre Briants studier af Achæmenideriget. Dette rige har efterladt mange flere indskrifter, end man tidligere troede. Men det er som sagt ikke kun et spørgsmål om palæografisk teknik men også om teoretisk indfaldsvinkel. Som nævnt i første kapitel nåede Briant frem til at undersøge de politiske institutioner via en interesse for produktionsmåden. Hans økologiske betragtning af samspillet mellem nomader og statsdannelser i det første årtusind fvt. under en *longue durée* synsvinkel får den hellenistiske epoke til at tage sig anderledes og adskilligt mindre revolutionerende ud. Det fremgår glimrende af hans analyse af redistributionen indenfor den persiske elite i artiklen "Table du roi, tribut et redistribution chez les achéménides" (Briant 1989). Han tager afsæt i det luksuriøse måltid, som grækerne kritiserede som pralende conspicuous consumption længe før begrebet blev lanceret af den norsk-amerikanske sociolog Torstein Veblen omkring århundredskiftet. Ved nøjere eftersyn viser det sig nemlig at være en typisk redistributiv mekanisme velkendt fra antropologen Marcel Mauss' analyser af gavegivningens væsen (Mauss 1923-24) og den materialistiske norske historiker Kåre Lundens undersøgelse af sagaerne (Lunden 1972, 41-50).

Sådan kan allerede kendte kilder aftvinges nye svar ved hjælp af nye spørgsmål og teorier, alt sammen noget vi er blevet opmærksomme på i kraft af de andre verdener

indtræden på den historiske scene. Et andet lovende alternativ til de forenkledede modeller om forholdet mellem kulturer og klasser er Briants introduktion af begrebet "ethno-classe dominante". Han har foreløbig især udviklet det i en længere artikel om Achæmeniderne i Ægypten (1988), men er ved at udvide det til hele Nærorienten. På Hellenismeinitiativets seminar om Seleukideriget foreslog han det overført til de hellenistiske riger og det virker overbevisende. Derved reducerer han nemlig grækerne og makedonerne til det de var, én kultur blandt andre i stedet for den inkarnation af modernitet og fremskridt, vi så ofte er blevet præsenteret for. Afkoloniseringen af tanken har gjort det muligt at stille mere præcise spørgsmål om mekanismerne i dominansforhold og udøvelse af magten. Og bedre spørgsmål er en nødvendig omend ikke tilstrækkelig betingelse for bedre svar.

Et godt eksempel på, hvor langt man kan komme med nye spørgsmål til det kendte materiale, er Édouard Wills introduktion af den franske halvtredser-antropologis undersøgelser af de psykologiske magtmekanismer i forholdet mellem koloniserede og kolonisatorer (Will 1985). I det omfang den tidligere forskning overhovedet havde set dette som et problem var det, som vi har set, som en frivillig kulturel blandingsproces; enten ved at de østlige og vestlige former blandede sig frit med hinanden – som hos Droysen – eller ved at den underlegne østlige kultur som en selvfølge overtog den overlegne græske kultur – Beloch og Meyer. At det endte galt på længere sigt kunne de orientalistiske hellenismeforskere kun se som en yderligere grund til at give deres videnskabelige bidrag til vestliggørelsen af verden. I den sammenhæng virker det forfriskende og øjenåbnende som Will gør at stille en række nye spørgsmål til de gammelkendte problemstillinger hentet fra den "afhængighedens og koloniseringens sociologi", som først og fremmest antropologen Georges Balandier formulerede på basis af sit arbejde i fransk og belgisk Congo (Balandier 1952, 1954, 1956 og 1967). Balandier identificerer fire holdninger hos de koloniserede.

Den første er aktiv accept, dvs. kollaboration med herskerne. Den findes først og fremmest hos den gamle overklasse, der ønsker at bevare sine privilegier, men også hos enkelte nye, som i kolonisationen ser en mulighed for socialt avancement. Man kunne også kalde denne gruppe for de totalt akkulturerede (det gør f.eks. den franske historiker Brunshwig i sin skildring fra 1983 af den franske kolonisation i Nordafrika). De efterligner de nye herskeres klædedragt, sprog, madvaner og ofte også religion. I moderne kolonier har de altid været en minoritet, og det var sandsynligvis også tilfældet i de hellenistiske riger, også i det andet århundrede fvt. i Judæa, hvor deres adfærd udløste de bekendte stridigheder og Antiochos IV's hårdhændede intervention. Will bemærker, at der bag de mange græske og makedonske navne, vi finder på indskrifterne, sandsynligvis skjuler sig et sådan akkultureret lag af "kollaboratører". "L'acceptation active" a pu faire plus de recrues dans les élites indigènes que nos sources ne nous permettent de le déceler:

L'absence ou la rareté de noms indigènes aux étages supérieures de la prosopographie hellénistique n'est qu'un indice ambigu, qui peut signifier aussi bien l'exclusion des indigènes des sommets de la hiérarchie que leur pénétration dans cette hiérarchie sous des noms grecs. Prosôpon est le "visage", mais aussi le "masque". Derrière les masques de noms européens, nous pouvons aujourd'hui voir des visages d'indiens, de noirs ou de métis – mais nous ne voyons plus des visages de ceux qui portaient des noms et patronymes grecs." (Will 1985, 284).

For det andet er der den passive accept. Den var i lange perioder den mest udbredte holdning hos "de typiske koloniserede", som Balandier kalder dem (1952, 62). For dem, der allerede var undertrykte i det gamle system, gjorde det ikke stor forskel, om der skete et skifte i toppen, og de tilpasser sig hurtigt, for så vidt den nye situation ikke medfører en forværring af deres forhold. Det var blandt dem, at kolonisatorerne med en mere beskedne social baggrund kunne finde sig hustruer og konkubiner, hvorved de skabte den klasse af mestitser, som vi især kender fra Latinamerika, hvor raceblandingen ligefrem er blevet udråbt til især den portugisiske koloniserings særkende (Freyre 1933).

Den tredje holdning er den passive opposition. Det var den mest udbredte holdning i kolonierne på det tidspunkt Balandier skrev. Antropologer, der har beskrevet samfund ud fra akkulturationsperspektivet, beskriver mennesker i den situation som ængstelige, marginaliserede og socio-psykologisk utilpassede. Der er mange eksempler på, at folk i Stillehavsområdet i den situation har søgt tilflugt i drømmeagtige utopier. Peter Worsley har i *The Trumpet Shall Sound* (1957) leveret den berømteste skildring af denne melanesiske religion, "the cargo cult". Melanesierne gjorde fra første færd alt hvad de kunne for at indgå i udvekslingsrelationer med europæerne for at blive ligeberettigede. Den kristne mission havde af den grund forholdsvis stor succes med sit budskab, for idéen om lighed og broderskab mellem mennesker var en ingrediens i de relationer, den håbede at etablere.

Men da omvendelsen til kristendommen viste sig ikke automatisk at medføre ligestilling, begyndte de indfødte at mistænke missionærerne for at have givet dem Bibler, hvor siderne med praktiske anvisninger på, hvordan man opnåede velstand, manglede. I stedet besluttede de at efterligne de hvides metoder til at opnå materielle goder. Og de kunne kun se, hvorledes afsendelsen af breve og telegrammer øjensynligt automatisk fremkaldte europæiske varer. Derfor konstruerede lederne af cargo-kulten imitationer af kontorer, telegrafer, anløbsbroer og flyvepladser ud fra den rimelige betragtning, at samme handling måtte give samme resultat, uanset hvem der udførte den. Men den cargo, der skulle sætte dem i stand til at udveksle med hvide på lige fod, udeblev altid. Europæerne var kun interesseret i at købe én ting, de indfødtes arbejdskraft, og det var noget som i den traditionelle kultur aldrig

havde kunne indgå i udvekslinger. Så jo mere de indfødte forsøgte at agere som hvide, desto mere opfattede europæerne dem som dumme, latterlige og primitive. Det var denne frustrerende situation, som gav anledning til cargo-kulterne med deres utopiske og massehysteriske karakter. Den australske regering på New Guinea, der administrerede de pågældende øer, opfattede kun problemet som et spørgsmål om lov og orden. Hvor bevægelserne opstod, blev de forbudt og deres ledere arresteret. Det førte igen til, at de fik en politisk karakter, og de spiller stadig en rolle i det nu selvstændige Papua-New Guinea (frit efter Hastrup og Ovesen 1980, 253-54).

Messianske religioner blussede ligeledes op blandt Nordamerikas prærieindianere i slutningen af sidste århundrede. I andre tilfælde er aggressionerne blevet rettet mod minoritetsgrupper, som var gået i tjeneste hos kolonisatorerne, f.eks. Sydmolukkanerne fra Hollandsk Indonesien, der i titusindtal valgte at udvandre til Holland af angst for de øvriges hævn, da Indonesien blev selvstændigt i 1950. Édouard Will mener, at overgangen til passiv modstand i de hellenistiske riger kan følges i det papyrologiske materiale. De mange bevarede bønskrivelser – *enteuxeis* – kan tolkes som udtryk for tiltro til det fremmede retssystem, men er samtidig udtryk for en passiv, ikke-voldelig opposition mod overgreb på det lokale niveau. Endnu tydeligere vidnesbyrd om modstand er efter Wills mening de mange dokumenterede tilfælde af flugt, *anachôresis*. Ængstelsen er baggrunden for de mange nye frelsesreligioners succes, disse ”håbets og angstens tyrannier”, som Lukian kaldte dem (Will 1985, 285). Denne ængstelse kan meget vel skyldes den tvang til at vælge, som fulgte med den permanente sameksistens af to kulturer. Hvor livet i den gamle og vante kultur kunne opfattes som naturbestemt, blev det under de nye forhold indlysende, at kultur indebærer valg, hvilket bl.a. implicerer risikoen for at vælge forkert. Deraf behovet for at søge hjælp i frelsesreligionerne. Forsigtigt og prøvende udtrykker Will sit forskningsperspektiv således: ”... lorsque Balandier range parmi les manifestations de l’opposition passive ces fuites dans l’imaginaire que sont les utopies ou les messianismes, si abondamment attestés dans les sociétés coloniales modernes, nous pouvons le suivre, et sommes invités à rechercher dans quelle mesure les terrains où fleurirent les apocalypses et les messianismes judaïques, iraniens et égyptiens de l’époque hellénistique ne gagneraient pas à être analysés, dans la mesure où les sources le permettent, en termes ”coloniaux”.” (Will 1985, 286).

Den fjerde holdning er aktiv opposition. Den er naturligvis mest synlig, når den giver sig udtryk i væbnet oprør. Men den kan også antage en socio-kulturel form, som Balandier kalder mod-akkulturation. Det indebærer ikke kun forkastelse af den nye dominerende kultur, men også en tilbagevenden til en dogmatisk dyrkelse af tidligere tiders kultur og religion, det vi i dag kender som ”fundamentalisme”. Balandier henter også de fleste af sine eksempler på det fra den arabisk-muslimske kultur, især fra palæstinenserne Azzam Pasha, der i 1932, før han tog initiativet til

oprettelsen af Den arabiske Liga i 1945, formulerede den "arabiske enhed" og den arabiske civilisations kulturelle overlegenhed over for de jøder, den konkurrerede med fra slutningen af tyverne. En anden fundamental formulering af den aktive modstands absolutte afvisning af alle vestlige værdier finder Balandier i et manifest af den senere leder af det selvstændige Ghana, Nkwame Nkrumah (1909-72) med titlen *Towards Colonial Freedom* (1947). Han forkastede med en voldsom sprogbrug, der foregreb Frantz Fanon, hele den vestlige kultur, som missionærerne, handelsmændene, antropologerne og administratorerne havde bragt med sig, og endte med følgende dictum: "Nu har vi Biblen, mens I hvide har jorden." (Balandier 1952, 52). Denne totale forkastelse af de vestlige værdier har i mange tilfælde givet sig udtryk i grundlæggelsen af selvstændige kirker eller religioner, som søger at genopvække rigoristiske moralske normer, som sandsynligvis aldrig har været praktiseret i de perioder, man henter sin inspiration fra. Will erindrer om hassidims rolle i den jødiske Makkabæeropstand mod deres hellenistiske herskere, som uanset alle senere myter primært var traditionelt indstillede jøders kamp mod helleniserede jøder. Det var selvfølgelig en særlig situation, fordi det var et opgør mellem to kulturer, som ikke kunne se det værdifulde i den anden. Men han mener, at det vil være umagen værd at anlægge samme synspunkt også på de polyteistiske miljøer, såvel i den koloniale og post-koloniale verden som i den hellenistiske verden. For egen regning tilføjer Will en femte form, som opstår i kolonierne efter sejren og frigørelsen (1985, 287). Denne sejr er oftest vundet efter indgåelsen af et kompromis med den koloniserende modernitet, hvilket igen fremprovokerer en indfødt, traditionalistisk reaktion. Han nævner de moderne afrikanske stater som eksempler på sådanne konflikter, der rigtigt forstået kan kaste lys over genoplivelsen af achæmenidiske traditioner i Partherriget. Grundet manglende kilder kan det være svært at føre undersøgelsen til ende, men perspektivet virker godt og minder os om, at afkoloniseringen af forskningen ikke standser med parallelerne til den epoke, der var præget af kolonirigernes sidste krampetrækninger.

Afkoloniseringen af hellenismeforskningen har ført til enorme fremskridt. Bevægelsen kan uden tvivl drives endnu længere, og vi har bestemt ikke set det sidste af bestræbelser i den retning. Et beskedent – men kildemæssigt velfunderet – skridt i afkoloniseringsretningen er valget af illustration på omslaget af bind 2 i den serie af Hellenismestudier, som dette skrift indgår i: en græsk tetradrachme fra Pergamon o. 180 fvt. med et billede af Athena Nikephoros, der minder meget mere om en lilleasiatisk frugtbarhedsgudinde end den vante athenske Athena. Det var godt set af Otto Mørkholm, der oprindeligt publicerede mønten i 1981, og et programmatisk ment signal fra udgiverne.

Fremskridtene i udforskningen af det præcise omfang af helleniseringen i det udstrakte Seleukiderige indenfor det seneste årti skyldes ifølge historikeren Susan Sherwin-White især to forhold: For det første er assyriologerne begyndt at publicere

kileskrift tekster fra perioden og udnytte dem til at give et andet billede af rigets mekanismer, end det vi kender fra de græske kilder. For det andet er der sket næsten revolutionerende fremskridt i vores viden om Achæmenideriget (Sherwin-White 1987, 1-2). Til det kunne man føje udgravningerne af Ai Khanoum og Failaka, som har givet konkret viden om de forskellige forhold i områderne uden for de store byer (Hannestad 1990). Denne nye viden har ført Sherwin-White til at nuancere afkoloniseringspokens totale fordømmelse af de græske kolonisatorers optræden i Nærorienten, som man f.eks. finder det i Christian Habichts analyse af den hermetisk lukkede makedonsk-græske overklasse på 2,5 % (Habicht 1958). Hun mener, at grækerne stort set opførte sig som andre imperiebyggere på deres tid. Efterkrigstidens kritik af grækerne finder hun bundet i en uhistorisk dårlig samvittighed over de engelske og franske kolonisatorer. Med hendes egne ord: "There is a lurking suspicion that modern expectations of what the Greeks should have achieved during their empire in the 'Orient' have been shaped by the European invention of Orientalism (Said 1978), to which the colonial empires of Europe gave birth with their handful of often brilliant administrator scholars." (Sherwin White 1987, 4).

Derefter går hun over til på brillant vis at påpege, hvad vi faktisk ved om ikke-grækeres deltagelse i styret og Seleukidernes kontinuitet med såvel Achæmeniderne som begge rigers tætte forbindelse med det ældre babylonske kongedømme. Den underliggende opfattelse er, at hellenismens kulturblanding ikke var noget enestående, at grækerne ikke var værre end andre imperiebyggere – men altså heller ikke bedre, som vi troede indtil 2. verdenskrig. Denne helt nye forskning har nuanceret afkoloniseringsens første, begejstrede fordømmelse af den græske – og dermed hele den "vestlige" – virksomhed ved især at fokusere på begrænsningen af den græske kulturelle indflydelse. Og når indflydelsen bliver mindre, bliver fordømmelsen også tilsvarende mindre. Kildemæssigt set er der ingen tvivl om, at det er et stort fremskridt. Nye kilder er inddraget, og gammel viden er tolket med større forståelse end det tidligere eurocentristiske synspunkt var i stand til. Men spørgsmålet er, om forfinelsen på det metodiske område går hånd i hånd med en forfinelse på det teoretiske, eller anderledes udtrykt om ikke selv en så bevidst forsker som Sherwin-White befinder sig inden for den afkoloniserede forsknings blotte venden gamle eurocentristiske positioner på hovedet.

Problemet bliver tydeligere, hvis vi betragter det mest radikale eksempel på den antikolonialistiske omvendning af synet på antikken. Det er den amerikanske sinolog og sociolog, Martin Bernal's bog om den græske kulturs afro-asiatiske rødder – Black Athena – fra 1987. Han præsenterer sine grundidéer således: "If I am right in urging the overthrow of the Aryan Model and its replacement by the revised Ancient one, it will be necessary not only to rethink the fundamental bases of 'Western Civilization' but also to recognize the penetration of racism and 'continental

chauvinism' into all our historiography, or philosophy of writing history. (...) For 18th- and 19th century Romantics and racists it was simply intolerable for Greece, which was seen not merely as the epitome of Europe but also as its pure childhood, to have been the result of the mixture of native Europeans and colonizing Africans and Semites." (Bernal 1987, 2).

Dermed er vi kommet hele cirklen rundt og endt med, at det i virkeligheden oprindeligt var Østen og Syden, der koloniserede Vesten. Deraf titlen på Bernals planlagte firebindsværk, *Black Athena* (ikke at forveksle med Pierre Vidal-Naquets bog med samme titel). Bernals resultater virker næsten lige så overrumplende, som den apokryfe amerikanske astronauts udsagn efter den første tur i rummet. Han kom dybt rystet tilbage til jorden og sagde, at han havde mødt Gud. "Hvordan ser han ud", spurgte de tililende nysgerrigt. "Hun er sort", svarede astronauten. Sådan foreslår Bernal at vende om på vore ubevidste præmisser, når vi tænker græsk. Så vildt er det endnu ikke gået til i studiet af hellenismen, men det forekommer mig at være en sikker forudsigtelse, at det snart vil ske. Ikke at afkoloniseringen af oldtidsforskningen er ført til ende, slet ikke. Assyriologen Mogens Trolle Larsen anklager i et essay om Europas oprindelse antikhistorikerne for slet ikke at have forstået de nærorientalske samfund (Larsen 1987).

Selv en teoretisk raffineret forsker som Moses Finley (1912-85) går ikke ram forbi, når de virkelige eksperter på Orienten svinger øksen. Kritikken gælder hans definition af friheden som karakteristisk for "the ancient society" til forskel fra de nærorientalske samfund: "It is almost enough to point out that it is impossible to translate the word "freedom", eleutheria in Greek, libertas in Latin, or "free man", into any ancient Near Eastern language, including Hebrew, or into any Far Eastern language either, for that matter." (Finley 1973, 27-28; påstanden er nærmere begrundet i Finley 1965). Til denne definition bemærker Mogens Trolle tørt: "Bortset fra at dette ikke er korrekt, så er udsagnet vigtigt som et nutidigt ekko af Lord Balfour's tale fra Underhuset i 1910".og fortsætter senere: "Debatten om det orientalske despoti overfor det vestlige demokrati har som nævnt rødder helt tilbage til i den græske oldtid, hvor persernes autokratiske kongedømme blev stillet op som den totale kontrast til de frie grækernes selvstyre." (Larsen 1988, 22).

De fleste oldtidsforskere er altså stadig ikke kommet meget længere end Droysen, ja størstedelen af hellenismeforskningen er mht. helhedssyn ikke engang på omgangshøjde med ham, fordi de har glemt, at de østlige og vestlige kulturer engang opfattedes som ligeværdige. Den afkoloniserede omvendning af perspektivet har det med at blive hængende i den gamle modstilling mellem Øst og Vest, som vi så det med Claire Préaux. Blot at holde med "de andre" imod "os" i den historiske retfærdigheds navn løser ikke problemet, hvor fornuftigt det end kan være som en midlertidig kurskorrektion.

Susan Sherwin-White og de andre historikere, som betoner kontinuiteten mellem de før-helleniserede nærorientalske kulturer og hellenismen, og afviser de store globale forestillinger om den hellenistiske syntese, er kommet langt. Alligevel føler jeg mig ikke tiltalt af blot at skippe de store kulturelle synetaser, fordi de er politisk belastede. Michel Austin karakteriserede sin indfaldsvinkel således i en synopsis til en forelæsning: "My approach is to some extent a reaction against this (at vende Droysens vurdering af kultursammenstødet på hovedet som Preaux har gjort, u.ø.). Instead of beginning by attempting to identify and characterize a "Hellenistic world", and to do so in cultural terms, I start instead from some basic down to earth realities." (Austin 1990 MS).

Påkaldelse af "basic realities" gør mig altid mistænksom. Det betyder næsten altid en udskiftning af nogle ideologisk belastede facts med "rigtige" facts. Det er et yndet trick, som især bruges af arkæologer, når de vil sætte historikere på plads med henvisning til, at deres "virkelighed" ikke er så "virkelig" som den arkæologiske. Men de glemmer, at også deres "facts" hviler på fortolkninger, selv om de virker mere jordnære og håndgribelige. Vi kommer næppe uden om at konfrontere os med det traditionelle begreb om hellenismen, uanset hvor belastet det er. For neden under alle de moderne forestillinger ligger en tendens til at gøre den "østlige", den "ufrie" historie til det normale, som ikke behøver at blive forklaret, mens den græske og "vestlige" frihed, i den udstrækning den overhovedet eksisterede når man undersøger sagen fordomsfrit, er en ubetydelig afvigelse fra det normale, som det næsten er illegitimt at beskæftige sig med mere pga. fortidens eurocentristiske synder.

VII. Hva' .så?

Hellenismos er muligvis i sin oprindelse et græsk ord, men Hellenismus er et tysk historisk begreb (Austin 1990)

Hva' så! plejer århusianere at sige til hinanden når de mødes, under arbejdet, og når der i øvrigt opstår en pause. Den udenforstående fristes naivt til at tage det som en opfordring til at sætte dagsordenen for samtalen, finde på noget at lave, kort sagt være konstruktiv. Det er vistnok ikke den århusianske mening med ytringen, men fristende er det at slutte en gennemgang som den foregående af med en række konstruktive og præcise anvisninger på det rette ideologiske udgangspunkt for en tidssvarende hellenismeforskning efter afslutningen af afkoloniserings epoke. Det er imidlertid lettere sagt end gjort. Ideologikritiske undersøgelser har det med at være stærkere til at give anvisninger på, hvordan man ikke skal gøre, end til at formulere positive forslag. Det forekommer mig dog klart, at det ikke er nok at blive stående i den relativistiske Unesco-position, som Finkelkraut med så stor energi har angrebet. Men på den anden side lurder den platte eurocentrisme hele tiden, hvis man tillader sig at tale om "Øst" og "Vest". Seriøse filologer, arkæologer og historikere tager sig til hovedet, når det foreslås at tage Vilhelm Grønbechs (1873-1948) egensindige og vilkårlige tolkning af hellenismen alvorligt, sådan som religionshistorikeren Per Bilde har gjort det flere steder:

"Grønbechs værk er det hidtil eneste koncentrerede forsøg på at tegne et portræt af hellenismens personlighed eller væsen.(...) Endelig er jeg dybt overbevist om, at Grønbech har ret i at påpege.sammenhængen (om end det ikke sker med nogen stor styrke) mellem politisk afmægtighed, social fremmedgørelse og personlig ensomhed på den ene side og på den anden side de særlige individcentrerede og indadvendte træk ved kunst, litteratur, filosofi og religion." (Bilde 1989b, 31-32).

Nok muligt, men hvordan får man operationaliseret Grønbechs globale udsagn til verificerbare hypoteser? Og hvordan undgår man blot endnu en gang at genfortælle sidste århundredes kolonialistiske myte om Vestens overlegenhed? Det er der ingen generelle svar på, kun konkrete.

Den amerikanske antropolog Eric Wolf har taget én mulig konsekvens af dette moralske imperativ og skrevet en historie om "Europa og folkene uden historie" (Wolf 1982). I en polemik med den lineære stadie-historieopfattelse, hvor demokratiets, frihedens og lighedens fakkelløb rækkes videre i det store historiske stafetløb, skriver han: "...what would we learn of ancient Greece, for example, if we interpreted it only as a prehistoric Miss Liberty, holding aloft the torch of moral purpose in the barbarian night? We would gain little sense of the class conflicts racking the Greek cities, or of the relation between freemen and their slaves. We

would have no reason to ask why there were more Greeks fighting in the ranks of the Persian kings than in the ranks of the Hellenic Alliance against the Persians. It would be of no interest to us to know that more Greeks lived in Southern Italy and Sicily, then called Magna Graecia, than in Greece proper. Nor would we have any reason to ask why there were soon more Greek mercenaries in foreign armies than in the military bodies of their home cities. Greek settlers outside of Greece, Greek mercenaries in foreign armies, and slaves from Thrace, Phrygia, or Paphlagonia in Greek households all imply Hellenic relations with Greeks and non-Greeks outside of Greece. Yet our guiding scheme would not invite us to ask questions about these relationships.” (Wolf 1982, 5).

Vi skal altså have et andet fortolkningsskema. Men hvor få sådan ét fra, når de alle tilsyneladende har været prøvet? For det er læren af den historie, jeg her har fortalt, at så godt som alle tænkelige grundfortolkninger har været på bordet på et eller andet tidspunkt i forskningens lange historie. Derfor skal man kende forskningshistorien godt for ikke naivt at komme til at gentage et ældre mønster uden viden om dets ophavssituation. Men idéer kan ikke fuldstændigt reduceres til interesserne i den situation de blev skabt i. Menneskerettighederne blev formuleret på et bestemt tidspunkt under den amerikanske og den franske revolution. Men det betyder ikke at de dermed kan reduceres til at være udtryk for en historisk tilfældig og vilkårlig kulturel præference. Som Finkielkraut siger, kan der meget vel tænkes værdier af universel gyldighed. At sige det er ikke ensbetydende med at monopolisere dem for den særlige vestlige eller europæiske historie.

Den amerikanske makrohistoriker William McNeill når i sine mange virkelig globale fremstillinger af og til ud over den ideologiske modstilling af det despotiske og stagnerende Øst og det dynamiske og demokratiske Vest. Faktisk har han fundet ud af, at det meste vestlige blev opfundet i Kina mellem år 1000 og 1500 evt. for først senere at komme til udfoldelse i Vesteuropa (McNeill 1982; et kort referat af synspunktet i Clausen 1990). Virkelig global historie vil ændre ved mange af vore vante forestillinger. F.eks. hævdede den fremtrædende nærorientalske arkæolog Lamberg-Karlovsky fra Harvard for nylig, at det særlige ved de politiske forestillinger i Mesopotamien var udviklingen af begreber om retfærd, lighed og frihed! Han ser en direkte linie fra Nærorientens templer og paladser, over Athens Akropolis, John Lacklands Magna Charta til den franske revolutions principper om frihed, lighed og broderskab (Lamberg-Karlovsky 1985, refereret efter Larsen 1988, 32). Han taler stadig om to grundforskellige holdninger til verden, men regner altså Mesopotamien med til den vestlige i modsætning til de østlige principper, som de blev udformet i Kina. Men denne forbedring af vores viden anfægter i grunden ikke grundtanken, at der har været tale om en udvikling. Det er svært for efter-afkoloniserede vesterlændinge at tage ordet i munden, men det synes svært at komme uden om, selv om betegnelser som samfundsmæssig kompleksitet

(Østergård 1982), øget energiomsætning med naturen (Hoffmeyer 1982) og lignende virker mindre belastede. Den tyske sociolog Klaus Eder har ikke vundet gehør for sin genindførelse af et forfinet og præciseret begreb om social evolution parret med spring i de kognitive læreprocesser (Eder 1976). Men det er svært at løsrive sig fra tanken om, at der er noget om det.

Det kan meget vel være, at Toynbee har ret i at buddhismen repræsenterer den højeste indsigt i moral og samfund. Men at det er muligt og nødvendigt at sammenligne forskellige kulturers værdier, har jeg svært ved at opgive. Hvis vi ikke prøver, lander vi i blot og bar begrebsløs beskrivelse. Kun skal man gøre sig klart, hvor vanskeligt det er at undgå at falde i den etnocentriske grøft. Med den advarsel vil jeg slutte med at tilslutte mig Grønbechs dictum om oprindelsen af den vestlige kultur: ”Når vi europæere ser tilbage opdager vi at det liv som er i os, impulser, tanker, følelser, er rundet fra forskellige kilder, ligesom det i det enkelte menneske rinder sammen fra forskellige slægter. Den dybde der er i vor videnskab og digtning, også i vort praktiske liv, hænger sammen med at vi i vor fortid har tre vældige magter: Hellas, Israel, Norden. Det bliver en historikers opgave at søge – ikke at udrede – trådene, altså ikke at skille dem pænt ad, men at fornemme hvordan kraften strømmer fra disse kilder og samles i Europa, og derved kommer til at skabe dette ejendommelige menneskeliv som vi tilhører, er bærere af og er ansvarlige for.” (Grønbech 1950, 11-12)

Det kan være, at Grønbech har helt uret, og det er meget muligt, at hellenismebegrebet siger mere om Tyskland i 1800-tallet end om Nærorienten i århundrederne før vores tidsregning. Men vi kan ikke komme uden om det, hvor gerne end moderne antikforskning ville. Også en benægtelse af det rummer en stillingtagen. Derfor kan man lige så godt gå i clinch med kulturblandings- og kultursyntese-forestillingerne. Prøv selv, benægt ikke dine værdipræmisser, men stil dem til debat ved at gøre dem eksplicite. Det må være mit krav til en virkelig nutidig udforskning af hellenismen, at den ikke blot skal vende den gamle vestlige præference på hovedet, som der er tendens til i kravet om afkoloniseringen af forskningen. Vi skal i Hegelsk forstand prøve at ophæve modsætningen mellem orientalisme og hellenisme, mellem østlighed og vestlighed, mellem universalisme og relativisme. For vi kan ikke tænke uden om disse begreber. Et så omfattende krav kan selvfølgelig aldrig indfries fuldt tilfredsstillende, men det må være et uomgængeligt mindstekrav til forskningen såvel som til politikken, at de er i stand til at se problemet som et problem.

Litteratur

Albright, W.F. (1940), ”Toward an Organismic Philosophy of History”, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, New York 1955, 82-126

- Amin, Samir (1970), *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris et Ifan Dakar
- Amin, Samir (1973), *Den ulige udvikling*, Kbh. 1979
- Andersen, Knud o.a. (1979), *Afhængighedsteori. En kritisk fremstilling af latinamerikanske teorier om afhængighed og underudvikling*, Århus
- Anderson, Perry (1974), "The 'Asiatic Mode of Production'", i samme, *Lineages of the Absolutist State*, London, 462-549
- Aron, Raymond (1967), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris 1967
- Austin, M.M. (1986), "Hellenistic kings, war, and the economy", *Classical Quarterly* 36:2, 1986, 450-66
- Aymard, A. et Auboyer, Jeanne (1953), *L'Orient et la Grèce antique*, Paris 1985
- Badian, E. (1958), "Alexander the Great and the Unity of mankind", *Historia* 7, 1958, 425-41 (kritik af Tarn 1948)
- Balandier, Georges (1952), "Contribution à une Sociologie de la Dépendance", *Cahiers internationaux de Sociologie* 12, 1952, 47-69; reprint som "Sociologie de la Dépendance", i Balandier 1971, 151-69
- Balandier, Georges (1954), "Sociologie de la colonisation", *Cahiers Internationaux de Sociologie* 17, 1954, reprint i Balandier 1971, 169-84
- Balandier, Georges ed. (1956), *Le Tiers Monde, sous-développement et développement*, Paris
- Balandier, Georges (1967), *Anthropologie politique*, Paris, svensk 1971
- Balandier, Georges (1971), *Sens et Puissance. Les dynamiques sociales*, Paris 1971
- Barzun, Jacques (1942), *Darwin, Marx, Wagner. The Heritage of 1859*, New York
- Bendix, Reinhard (1960), *Max Weber. An intellectual Portrait*, Berkeley 1977
- Bengtson, Hermann (1965), (Hrsg.), *Griechen und Perser*, Frankfurt
- Bernal, Martin (1987), *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol.I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, New Brunswick 1987
- Berque, Jacques (1973), *Araberne*, Kbh. 1975
- Bichler, Reinhold (1983), *'Hellenismus'. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Darmstadt
- Bilde, Per (1988), "Hvad kan vi lære af Grønbech?", *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 13, 1988, 3-29
- Bilde, Per (1989a), "Begrebet 'hellenisme'", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 52, 1989, 204-15
- Bilde, Per (1989b), "Grønbechs tolkning af hellenismen", *Hellenismestudier* 1, 1989, 23-36
- Bilde, Per (1990), "Hellenismen i nyere forskning", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 16, 1990, 3-39
- Bodelsen, C.A. (1937), *Det britiske Kolonirige og dets problemer*, Kbh.
- Bravo, Benedetto (1968), *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Étude sur J.D.Droysen, historien de l'antiquité*, Warszawa
- Briant, Pierre (1974), *Alexandre le Grand*, Paris 1986

- Briant, Pierre (1979), "Impérialismes antiques et idéologie coloniale dans la France contemporaine: Alexandre le Grand modèle colonial", *Dialogues d'histoire ancienne* 5, 1979, i Briant 1982b, 281-90
- Briant, Pierre (1981), "Appareils d'état et développement des forces productives au moyen-orient ancien: le cas de l'empire achéménide", *La Pensée*, février 1981, i Briant 1982b, 475-90
- Briant, Pierre (1982a), *Etat et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Cambridge
- Briant, Pierre (1982b), *Rois, tribus et paysans*, Besançon 1982
- Briant, Pierre (1987), *De la Grèce à l'Orient. Alexandre le Grand*, Paris
- Briant, Pierre (1988), "Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'empire Achéménide: Le cas de l'Égypte", i Kuhrt, A. and Sancisi-Weerdenburg, H. (eds.), *Achaemenid History III*, Leiden, 137-73
- Briant, Pierre (1989), "Table du roi, tribut et redistribution chez les achéménides", i Briant et Herrenschildt (eds.), *Le tribut dans l'empire perse*, Louvain, 35-44
- Briant, Pierre (1990), "Le Royaume Séleucide, l'Empire Achéménide et l'histoire du Proche-Orient du 1er millénaire", *Fuglsang* janvier 1990
- Bruun, Ellen og Hersh (1972), *Kapitalismens udviklingssystem*, Kbh.
- Brunschwig, Henri (1960), *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français 1871-1914*, Paris
- Brunschwig, Henri (1983), *Noirs et blancs dans l'Afrique noire française ou comment le colonisé devient colonisateur (1870-1914)*, Paris
- Canfora, Luciano (1987), *Biblioteca scomparsa*, Palermo
- Caute, David (1970), *Frantz Fanon*, Kbh. 1971
- Cervelli, Innocenzo (1975), "Droysen dopo il 1848 e il concetto di Cesarismo", *Quaderni di Storia* 1, 1975, 15-56
- Chaliand, Gérard (1984), *Les faubourgs de l'histoire. Tiersmondismes et tiers-mondes*, Paris
- Childe, Gordon V. (1942), *What happened in History*, London
- Clausen, Søren (1990), "Kina's gåde?", *Omverden* 3, 1990, 3-8
- Coquery-Vidrovich, C. (1970), *Histoire économique du Congo 1880-1968*, Dakar.
- Damsgaard-Madsen, A. (1977), *Alexander den Store*, Kbh.
- De Sanctis, Mirella (1979), "Moses I. Finley. Note per una biografia intellettuale", *Quaderni di Storia* 10, 1979, 3-38
- Demandt, A. (1984), *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn...?*, Göttingen
- Description de l'Égypte, ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française publié par les ordres de sa Majesté l'Empereur Napoléon le Grand*, vol. I-XX, Paris 1809-22
- Desonay, Fernand (1928), *Le rêve hellénique chez les poètes parnassiens*, Paris
- Droysen, J. G. (1833-43), *Geschichte des Hellenismus I-III*, 2. udg. Berlin 1877, Tübingen 1952-53

- Droysen, J. G. (1877), "Die Städtegründungen Alexanders und seiner Nachfolger in ihrem Zusammenhang", *Geschichte des Hellenismus III*, 1953, 425-34
- Eder, Klaus (1976), *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*, Frankfurt
- Ehnmark, Anders (1990), *Slottet. En essä om Alexis de Tocqueville*, Stockholm 1990
- Ehrenberg, V.L. (1959), "Toynbee's Hellenism", *Historia* 8, 1959, 491-96; i Ehrenberg, *Polis und Imperium*, Zürich 1966, 41-9
- Engberg-Pedersen, T. (1989), "Hvorfor bør hellenismeforskningen styrkes lige nu?", *Hellenismestudier* 1, 1989, 13-22
- Eriksen, Tore Linné (1974) (red.), *Underutvikling. En antologi om u-land og underutvikling i historisk perspektiv*, Oslo: Pax forlag 1974
- Fabricius, Johannes (1967), *Vestens undergang. Spengler og Toynbee*, Kbh.
- Fanon, Frantz (1952), *Peau noir, masques blancs*, Paris
- Fanon, Frantz (1961), *Fordømte her på jorden*, Kbh. 1966
- Fieldhouse, D.K. (1965), *Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt: Fischer Verlag 1965
- Fink, Hans (1988), *Tankens nederlag* (referat af Finkielkraut 1987), internt arbejdsnotat Center for Kulturforskning, Aarhus Universitet
- Finkielkraut, Alain (1987), *La défaite de la pensée*, Paris
- Finley, M.I. (1965), "Between Slavery and Freedom", *Comparative Studies in Society and History* VI, 1965, 233-49, i G.Dalton (ed.), *Economic Development and Social Change*, New York 1971, 121-40
- Finley, M.I. (1973), *The Ancient Economy*, London 1973
- Foucault, Michel (1971), "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", i *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris
- Frank, Andre Gunder (1966), "The Development of Underdevelopment", *Monthly Review* 18:4, 1966
- Frank, Andre Gunder (1967a), "Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology", *Cahiers Internationaux de Sociologie* 42, 1967
- Frank, Andre Gunder (1967b), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*, New York
- Freyre, Gilberto (1933), *Casa grande e senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, Rio de Janeiro 1981
- Geyl, Pieter (1955), *Debates with Historians*, London 1962
- Godelier, Maurice (1969), *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris
- Grønbech, Vilhelm (1939), *Hellenismen I-II*, Kbh.
- Grønbech, Vilhelm (1950), *Lyset fra Akropolis*, Kbh.
- Habermas, Jürgen (1987), *Samtalens fornuft*, Kbh.
- Habermas, Jürgen (1991), "Imod krigens logik", *Information, Moderne Tider* 22. februar 1991, 1
- Habicht, C. (1958), "Die herrschende Gesellschaft in den hellenistischen Monarchien", *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 45, 1958, 1-16

- Hannestad, Lise (1989), "Hellenismen i arkæologisk lys", *Hellenismestudier* 1, 1989, 37-48
- Harder, Uffe (1962), *Moderne afrikansk digtning*, Kbh.
- Harding, J. (1979), *Artistes Pompiers. French Academic Art in the 19th Century*, London
- Harris, Marvin (1977), *Kannibaler og konger – om økologiens indflydelse på kulturernes udvikling*, Kbh. 1979
- Hastrup, Kirsten og Ovesen, Jan (1980), *Etnografisk grundbog*, Kbh.
- Hegel, G.W.F. (1837), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961
- Hellenismestudier* 2, 1990 "Aspekter af Hellenismen", red. T. Engberg-Pedersen, P. Bilde, L. Hannestad og J. Zahle, Århus
- Herder, J. G. (1784-91), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden u.å.
- Hobsbawm, E. J. (1964), "Introduction" to Karl Marx, *Precapitalist Economic Formations*, London, 9-65
- Hoffmeyer, Jesper (1982), *Samfundets naturhistorie*, Kbh.
- Hugo, Victor (1829), "Les orientales", i *Odes et ballades. Les Orientales*, Coll. Nelson, *Oeuvres complètes de Victor Hugo* vol. 43, Paris u.å., 397-564
- Huseyn Efendî (1801), *Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution*, transl. by Stanford J. Shaw, Cambridge Mass. 1964
- Høiris, Ole (1980), *Marxistisk antropologi i 2. internationale*, Århus
- Jouguet, P. (1926), *L'Impérialisme macédonien et l'hellénisation du l'Orient*, Paris
- Jullian, Philippe (1977), *The Orientalists. European Painters of Eastern Scenes*, Oxford
- Junge, P. J. (1940), *Dareios I. König der Perser*, Leipzig 1944; bogudgave af habilitationsskrift fra 1940 med titlen *Darieos I. Geschichte einer Führergestalt im Aufstieg der nordischen Welt*, Innsbruck
- Kuhrt, A. and Sherwin-White, S. (1987) (eds.), *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*, London
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1987), *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Paris
- Lamberg-Karlovsky, C.C. (1985), "The Near Eastern "Breakout" and the Mesopotamian Social Contract", *Symbols*, spring 1985, 8-24
- Lanza, Michele (1971), *Rom og arven efter Alexander*, Milano
- Larsen, Mogens Trolle (1987), "Orientalism and the Ancient Near East", *Culture & History* 2, 1987, 96-115
- Larsen, Mogens Trolle (1988), "Europas lys", H. Boll-Johansen og M. Harbsmeier (red.), *Europas opdagelse*, Kbh., 9-37
- Léclerc, Gérard (1972), *Anthropologie et colonialisme*, Paris

- Lévi-Strauss, Claude (1951), "Race et histoire" trykt i *Anthropologie Structurale* II, Paris 1986
- Lévi-Strauss, Claude (1971), "Race et culture", *Revue internationale des sciences sociales* 23:4, 1971
- Losemann, Volker (1977), *Nationalsozialismus und Antike*, Hamburg.
- Lukács, Georg (1952), *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke Bd.9, Neuwied 196
- Lunden, Kåre (1972), *Økonomi og Samfunn*, Oslo
- Manniche, Jens (1983), *Indien og det britiske kolonistyre*, Kbh.
- Martinussen, John (1987), *Politik og udvikling i den 3. verden. En introduktion til økonomisk og politisk udviklingsteori*, 2. udg. Kbh. 1989
- Marx, Karl (1852), "Louis Bonapartes attende brumaire", Marx Engels *Udvalgte Skrifter* I, Kbh. 1952, 236-336
- Marx, Karl (1853a), "Det britiske herredømme i Indien", *New York Daily Tribune* 25. juni 1853, skrevet i London 10. juni 1853; dansk oversættelse i K. Schmidt og M. Thing (red.), Karl Marx – Friedrich Engels, *Verdensmarkedet 1847-1895*, Århus 1977, 174-80
- Marx, Karl (1853b), "De fremtidige resultater af det britiske herredømme i Indien", *New York Daily Tribune* 8. august 1853, skrevet i London 22. juli 1853; dansk oversættelse i K. Schmidt og M. Thing (red.), Karl Marx – Friedrich Engels, *Verdensmarkedet 1847-1895*, Århus 1977, 212-17
- Marx, Karl (1859), "Forord til kritikken af den politiske økonomi", Marx Engels *Udvalgte Skrifter* I, Kbh. 1952, 354-8
- Maurois, André (1927), *Disraeli. A Picture of the Victorian Age*, New York 1964
- Mauss, Marcel (1923-24), "Essai sur le don, forme archaïque de l'échange", *L'année sociologique* 1923-24, Paris 1925, engelsk oversættelse *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London 1954
- Mazzarino, Santo (1947), *Fra oriente e occidente. Ricerche di storia Greca arcaica*, Firenze
- Mboya, Tom (1965), "Hæmmer den afrikanske kultur fremskridtet?", *East Africa Journal* 1:10, March 1965, dansk overs. i E. Jørgensen og J. Vedel-Petersen (red.), *Vi og udviklingslandene*, Kbh. 1966, 131-39
- McNeill, W.H. (1982), *The Pursuit of Power. Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000*, Chicago
- Metcalf, Thomas R. (1989), *An Imperial Vision. Indian Architecture and Britain's Raj*, London.
- Meyer, Eduard (1925), *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien*, Berlin
- Momigliano, Arnaldo (1933), "Per il Centenario dell' 'Alessandro Magno' di J.G.Droysen", i Momigliano, *Contributo alla Storia degli Studi Classici*, Roma 1955, 263-73
- Momigliano, Arnaldo (1969), anm. af Bravo, *Rivista storica italiana* 81, 1969, 679-82 = 1975b, 898-902

- Momigliano, Arnaldo (1970), "J. G. Droysen between Greeks and Jews", *History and Theory* 9, 1970, 139-53 = 1975b, 109-26
- Momigliano, Arnaldo (1975a), *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge
- Momigliano, Arnaldo (1975b), *Quinto Contributo alla Storia degli Studi Classici*, Roma
- Momigliano, Arnaldo (1979), "Persian Empire and Greek Freedom", *Festschrift to I. Berlin*, Oxford, 139-151
- Mommsen, W.J. (1969), *Das Zeitalter des Imperialismus*, Frankfurt: Fischer Weltgeschichte 1969
- Mommsen, W.J. and Osterhammel, J. (1986) (eds.), *Imperialism and After. Continuities and Discontinuities*, London
- Mørkholm, Otto (1981), "Mønter fra 'Satans Trone'", *Nationalmuseets Arbejdsmark* 1981, 165-72
- Nkrumah, Nkwame (1947), *Towards Colonial Freedom*, London
- Olesen, T. B. og Sørensen, N. A (1989), *Verdens historie fra 1750 til 1945*, Kbh.
- Peters, F. E. (1970), *The Harvest of Hellenism*, New York
- Pollitt, J. J. (1986), *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge
- Préaux, Claire (1939), *L'Économie royale des lagides*, Bruxelles
- Préaux, Claire (1978), *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce*, I-II, 2. ed. Paris 1988
- Raphaël, Freddy (1973), "Max Weber and Ancient Judaism", *Yearbook of the Leo Baek Institute XVIII*, 1973, 41-62
- Renan, Ernest (1882), "Qu'est-ce qu'une nation? Conférence faite en Sorbonne 11 mars 1882", *Oeuvres Complètes I*, Paris 1947, 887-906
- Renfrew, Colin (1976), *Before Civilization*, London
- Reynaud, G. (1914), "Alexandre le grand colonisateur", *la Revue Hebdomadaire* 23:4, 11 août 1914
- Quesnay, François (1766), *Oeuvres économiques et philosophiques*, Frankfurt 1888
- Rostovtzeff, Mikhail (1925), *Grækenlands historie*, Kbh. 1966
- Rostovtzeff, Mikhail (1941), *The Social and Economic History of the Hellenistic World I-III*, Oxford
- Rüsen, Jörn (1969), *Begriffene Geschichte, Genesis und Begründung der Geschichtstheorie. J. G. Droysens*, Paderborn
- Rüsen, Jörn (1971), "Johann Gustav Droysen", i H.-U. Wehler (Hrsg.), *Deutsche Historiker II*, Göttingen, 7-23
- Said, Edward S. (1978), *Orientalism*, London
- Sartre, Jean-Paul (1961), "Forord" til Frantz Fanon, *Fordømte her på jorden*, Kbh. 1966, 9-26
- Schachermeyr, Fritz (1944), *Indogermanen und Orient. Ihre kulturellen und machtpolitische Auseinandersetzung im Altertum*, Stuttgart

- Schlesinger, Rudolf (1970), *Die Kolonialfrage in der Kommunistischen Internationale*, Frankfurt
- Schwab, Raymond (1950), *La renaissance orientale*, Paris
- Seibert, Jakob (1972), *Alexander der Grosse*, Darmstadt
- Sherwin-White, Susan (1987), "Seleucid Babylonia: a case study for the installation and development of Greek rule", i Kuhrt and Sherwin-White 1987, 1-32
- Sofri, Gianni (1969), *Il modo di produzione asiatico*, Torino
- Spengler, Oswald (1918-22), *Der Untergang des Abendlandes I-II*, dansk overs. Kbh. 1962
- Sørensen, Georg (1980), *Udviklingsteori og den tredje verden*, Ålborg
- Sørensen, Nils Arne o.a. (1990), *Verdens historie fra 1945 til 1990*, Kbh.
- Tarn, W. W. (1927), *Hellenistic Civilization*, 3. ed. m. G.T.Griffith, London 1966
- Tarn, W. W. (1938), *The Greeks in India and Bactria*, Cambridge 1951
- Tarn, W. W. (1948), *Alexander the Great I-II*, Cambridge 1956
- Toynbee, A.J. (1934-59), *A Study of History I-XII*, London
- Toynbee, A. J. (1949), *Kulturen for domstolen*, Kbh.
- Toynbee, A. J. (1946), *Historien i nyt lys*, Kbh. 1948 (kondensat af de første seks bind af Toynbees værk ved D. C. Somerville)
- Toynbee, A. J. (1959), *Hellenism. The History of a Civilization*, London
- Toynbee, A. J. (1965), *Hannibal's Legacy*, London
- Toynbee, A. J. (1969), "If Alexander the Great had lived on", i Toynbee, *Some Problems of Greek History*, London
- Tökei, Ferenc (1965), *Zur Frage der asiatischen Produktionsweise*, Neuwied.
- Ulmen, G.L. (1978), *The Science of Society. Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel*, The Hague
- Urjewicz, Charles (1990), "Le congrès de peuples de l'Orient à Bakou", *Le Monde* 2. juni 1990
- Venturi, Franco (1963), "Oriental Despotism", *Journal of the History of Ideas* 24, 1963, 133-42
- Vidal-Naquet, Pierre (1964), "Karl Wittfogel et le concept de 'Mode de production asiatique'", *Annales E.S.C.* 19, 1964, 531-49
- Weber, Max (1905), "Den protestantiske etik og kapitalismens ånd", først i *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20 og 21, 1905, siden let revideret i 1920; dansk oversættelse Kbh. 1972
- Weber, Max (1920), "Vorbemerkung." *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-III*, Tübingen 1963, 1-16
- Weber, Max (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* hrsg. v. J. Winckelmann, Köln 1964
- Will, Édouard (1966-67), *Histoire politique du monde hellénistique*, I-II, Nancy
- Will, Édouard (1979), "Bulletin bibliographique. Histoire grecque", *Revue Historique* 262:2, 1979, 407-73

- Will, Édouard (1985), "Pour une 'anthropologie coloniale' du monde hellénistique", *Essays in Honor of Chester G. Starr*, New York, 273-301
- Winetrou, Kenneth (1975), *Arnold Toynbee. The Ecumenical Vision*, Boston
- Wittfogel, K.A. (1957), *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven
- Wolf, Eric R. (1982), *Europe and the People without History*, Berkeley
- Worsley, Peter (1957), *The Trumpet Shall Sound. A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, London
- Worsley, Peter (1964), *The Third World*, London 1974
- Zingerle, Arnold (1972), *Max Weber und China. Herrschafts- und religions-soziologische Grundlagen zum Wandel der chinesischen Gesellschaft*, Berlin
- Zingerle, Arnold (1981), *Max Webers historische Soziologie*, Darmstadt 1981
- Østergård, Uffe (1973), "Den antikke produktionsmåde", *Den Jyske Historiker* 5-6, 1973, 4-42.
- Østergård, Uffe (1976), "Studiet af førkapitalistiske samfundsforhold", *Den Jyske Historiker* 6, 1976, 52-135.
- Østergård, Uffe (1977a), *Karl August Wittfogel. En bio-bibliografi*, Århus.
- Østergård, Uffe (1977b), "Introduktion til Claude Meillasoux", *Hist.* 7/8 1977, 15-50
- Østergård, Uffe (1982), "Evolution og historie?", i E. Schroll-Fleischer (red.), *Evolution, Kultur og Samfund*, Herning, 147-88
- Østergård, Uffe (1983), "Frihed og slaveri. Stabilitet og ustabilitet i førkapitalistiske samfundsformer", MS Trondheim
- Østergård, Uffe (1985), "Kærlighed, afføring og fremskridt", *Acta Jutlandica* 60, 1985, 237-58
- Østergård, Uffe (1990a), "Republican Revolution or Absolutist Reform?", i J. Hermann et C. Degler (eds.), *Révolutions et réformes*, Berlin og Madrid
- Østergård, Uffe (1990b), "Afhængigheden af afhængighedsteorien", *Nyt* 26, 1990, 24-28
- Østergård, Uffe (1990c), "Begrundelser for nationalitet", *Scandia* 56:1, 1990, 79-88
- Østerud, Øjvind (1985), "Legenden om den Den tredje verden", *Nytt Norsk Tidsskrift* 1985:4, i Østerud, *Det moderne statsystem*, Oslo 1987, 203-16

English summary

"Hellenism" and the "Hellenistic world" are modern concepts invented by the German scholar J. G. Droysen in the 1830's. As Michel Austin has put it, "Hellenismos may be in origin a Greek word, but Hellenismus is a German historical concept". The idea that the Seleucid and Ptolemaic kingdoms were characterized by fusion and integration between Greek and Oriental cultures – or the more recent one that the process of Hellenization was one of subjugation of indigenous cultures by a superior civilization – may therefore very well reveal more about modern Western Europeans than about the historical epoch in question. The suspicion that the

concept of Hellenism is an anachronism has gradually come to dominate most research since the Second World War. This change of paradigm has normally been seen as a result of internal developments within the academy itself, due mainly to the systematic publication of hitherto unpublished cuneiform texts from Seleucid period and the almost revolutionary progress in the historiography of the Achaemenid empire made by such historians as Pierre Briant. These advances, combined with new archaeological finds from massive excavations in different parts of the vast empires have enabled historians and archaeologists to identify a much larger degree of continuity between the so-called "Hellenized" societies and their predecessors.

In this essay I argue that these changes in the understanding of the Hellenistic period are in fact due to external factors. The early concept of Hellenism reflected the inherent European perception of the Orient as despotic and stagnant: in short the Orientalism that Edward Said has so powerfully identified in his influential book from 1978. Yet, the present interest in demonstrating the Oriental nature of the so-called Hellenized cultures is tied to contemporary politics no less than were earlier perceptions of the period, between 1850 and 1950. Only this time it is not colonialism and imperialism but the process of de-colonization that has influenced scholars in their ivory towers. I investigate in some detail the history of Orientalism and Hellenism in Western thought and trace the origins of the myth of the superior human values among non-Western peoples inherent in the legend of the "Third World". In French this ideology is denominated tiersmondisme, and I argue that it is this ideology that lies behind the call for a de-colonization of the concept of Hellenism.

From the contemporary intellectual history of the effects of the de-colonization of the European mind I turn back to the area of Hellenistic scholarship ending up by suggesting that there is a need for a "re-Europeanization" rather than a "de-Occidentalization" of Western thinking about "the others". Like Susan Sherwin-White I suspect that modern expectations of what the Greeks should have achieved in the Orient and the resulting condemnation of them as colonizing racists are as firmly steeped in the ideology of "Orientalism" as was the older praise of their civilizing efforts, only this time the picture is turned upside down. We do not need a de-colonization of research into Hellenism – or any other area for that matter – as much as we need a reconsideration of the whole European project, to establish what we as modern Europeans want to retain and even propagate in the world at large.

Om forfatteren

Uffe Østergård er lektor i historisk teori og metode ved Historisk Institut Aarhus Universitet. P. t. ansat ved Center for Kulturforskning i Århus med projektet komparative nationstatsstudier, især dansk nationalitet og politisk kultur. Har skrevet om antikken, politiserings- og moderniserings-processen i Danmark i 1800-tallet,

fascistiske og autoritære regimeformer, postmodernismen og postpolitikken. Senest om politisk kultur i Italien, Frankrig, Østrig-Ungarn, Tyskland, USA, Danmark og Skandinavien.

Hellenismestudier 4, Aarhus Universitetsforlag 1991