

Postkolonialita a zrádnost historie

Dipesh Chakrabarty

„Dovedte myšlení do krajnosti“
(Louis Althusser)

Když se nedávno péla chvála na projekt *Subalterních studií*, bylo řečeno, že „možná se poprvé od dob kolonizace“ ukazuje, že „Indové dlouhodobě vykazují trvalé znaky opětovného osvojení dovednosti reprezentovat sami sebe (v rámci oboru historie)“.⁰⁰¹ Jako historik, který je součástí kolektivu *Subalterních studií*, sledávám sice tuto chválu potěšující, ale poněkud unáhlenou. Cílem tohoto článku bude problematizovat „Indy“, kteří „reprezentují sebe samy v rámci historie“. Ponechme na okamžik stranou chaos spjatý s identitou v transnacionálních projektech, jako jsou *Subalterní studia*, kde pasy a vazby stírají rozdíly v etnicitě takovým způsobem, jež by mnozí nazvali postmoderním. Já však hodlám prokázat mnohem zvrácenější tvrzení: pokud jde o historii jako akademický diskurs – tedy „historii“ pojatou jako diskurs vytvářený institucí univerzity –, pak „Evropa“ zůstává suverénním, teoretickým subjektem všech historií, včetně těch, jež nazýváme „indická“, „čínská“, „kešská“ a tak dále. Existuje zvláštní způsob, jímž se všechny tyto jiné historie stávají variací hlavního vyprávění, jež bychom mohli nazývat „evropská historie“. V tomto ohledu stojí „indická“ historie sama v subalterní pozici; člověk může artikulovat pozice subalterního subjektu toliko ve jménu této historie.

I když zbytek kapitoly bude pojednávat právě o tomto tvrzení, dovolíte, abych začal několika výhradami. „Evropu“ a „Indii“ pojímám jako hyperreálné termíny, prostřednictvím kterých se odkazuje na určité imaginativní figury, jejichž zeměpisné referenty zůstávají dosti nejasné.⁰⁰² Jakožto imaginární termíny jsou samozřejmě napadnutelné, ale pro tuto chvíli s nimi budu zacházet,

001

Inden, R. *Orientalist: Constructions of India*. *Modern Asian Studies*. 1986, roč. 20, č. 3, s. 445.

002

Ze termín „hyperreálný“ věším Jeanu Baudrillardovi, ale mé užítí se od jeho poněkud liší. Viz Baudrillard, J. *Simulacra*. Přel. P. Foss. P. Patton a P. Batchman. New York: Semiotext(e), 1983.

jako by to byly dané, konkrétní kategorie, opozice uspořádané do dvojic v režimu dominance a subordinace. Uvědomuji si, že pokud je budu vnímat takto, budu kritizován za nativismus a nacionalismus – nebo ještě hůř, budu obviněn z hříchu hříchů, nostalgje. Liberálně založení vědci by okamžitě protestovali, že jakákoliv idea homogenní, nesporně pojaté „Evropy“ se při analýze rozplyne. To je pravda, avšak stejně jako jednoduše nezmizel fenomén orientalismu jen kvůli tomu, že někteří z nás o něm začali uvažovat kriticky, tak i určitá verze „Evropy“ hmatatelná a oslavovaná v neobyčejném světě každodenních mocenských vzta- hů jako místo, kde se zrodilo vše moderní, stále vládne historickému diskursu. A kvůli analýze jen tak jednoduše nezmizí.

Tato Evropa, která funguje jako tichý referent historického poznání, se stává prostou samozřejmostí. V historických nezápadních, tedy historických pocházejících z třetího světa, existují minimálně dva každodenní projevy subalternty. Historiiz třetího světa pocítují potřebu odkazovat na práce evropské historie; historici z Evropy to nedělají. Ať už je to Edward Thompson, Le Roy Ladurie, George Duby, Carlo Ginzberg, Lawrence Stone, Robert Darnton nebo Natalie Davis – abychom náhodně vybrali pár jmen ze současnosti –, „velikáni“ a vzory historikova snažení budou vždy přinejmenším kulturně „evropské“. „Oni“ tvoří svá díla v relativní neznalosti ne-západního diskursu a nezdá se, že by to nějak ovlivňovalo kvalitu jejich práce. „My“ však nemůžeme toto gesto opětovat. Nemůžeme si na této úrovni dovolit stejnou míru ignorance, aniž bychom riskovali, že budeme působit jako někdo „staromódní“ nebo „zastaralý“.

Tato skutečnost, jak mohu klidně dodat, nepříjde historikům nijak zvláštní. Přirozeným, přesto do nebe volajícím příkladem takového „nepoměru v neznalosti“ v souvislosti s literárními studii je následující věta o Salmanu Rushdieem z jednoho nedávného textu o postmodernismu: „I když Sálím Sinái (z *Děť púlnoci*) promlouvá anglicky ... jeho výhodiska jak pro psaní historie, tak pro psaní fikce jsou zdvojená: na jedné straně vycházejí z indických legend, filmů a literatury, na druhé ze západní tradice – *Plechový bubínek*, *Tristram Shandy*, *Sto roků samoty* atd.“⁰⁰³ Je zajímavé, jak tento citát konkrétně vyjmenovává pouze texty západní. Autor necítí vůbec potřebu uvádět konkrétně a jmenovitě indické zdroje inspirace, jež číní Rushdieho intertextualitu „zdvojenou“. Tato ignorance, sdílená a nevyřčená, je součástí situace, díky

níž je „snadné“ zahrnout Rusdieho do projektu kateder anglické literatury o postkolonialismu.

Problém znalostní asymetrie není z naší strany jen problémem „kulturní podlézavosti“, abych nechal promluvit i své australské já, nebo kulturní arogance ze strany evropských historiků. Tyto problémy existují, ale dá se na ně relativně jednoduše poukázat. Nehodlám ani výše zmiňovaným historikům upírat zásluhy, jichž dosáhl. Naše poznámky pod čarou jsou dostatečně detailním důkazem pochopení, jehož jsme dosáhli díky jejich znalosti a kreativité. Nadvláda „Evropy“ jakožto subjektu všech historii souvisí s mnohem závažnější teoretickou situací, v níž se tvoří historické povědomí třetího světa. Tato situace se běžně projevuje dosti paradoxně. Je to paradox, jež pociťuji jako druhý každodenní projev naší subalternity a který souvisí se samotnou povahou vyjadřování sociálních věd.

Filosofové a myslitelé, kteří formovali sociální vědy, po celé generace vytvářeli teorie, jež obsáhly veškerou humanitu. Jak všichni víme, jejich teze vznikly v relativní a někdy i absolutní neznalosti většiny lidstva – tedy všech lidí žijících mimo Západ. To samo o sobě paradoxem není, neboť ti smelejší ze západních filosofů se vždy pokoušeli nějak tento svůj postoj teoreticky obhájit. Každodenním paradoxem sociálních věd třetího světa však je to, že my sami sledujeme tyto teorie, navzdory tomu, že je v nich inherentně obsaženo přehlížení nás samých, neobyčejně důležité pro pochopení našich vlastních společenství. Co umožnilo moderním evropským mudrcům stát se takovými věšci, pokud jde o společenství, které empiricky přehlíželi? Proč bychom jim to nemohli, ptám se znovu, vrátit?

Odpověď na tuto otázku lze nalézt v pracích filosofů, kteří vyčetli v evropských dějinách entelechii všeobecného rozumu, pokud tedy považujeme filosofie za sebeuvědomění sociálních věd. Toliko „Evropa“, takový argument můžeme očekávat, je teoretický (tzn. na úrovni základních kategorií utvářejících historické myšlení) poznatelná; všechny ostatní historie jsou záležitostí empirického výzkumu, jenž obaluje masem teoretickou kostru, kterou je podstatně „Evropa“. Jednu verzi tohoto tvrzení můžeme nalézt v Husserlově vídeňské přednášce z roku 1935, v níž prohlásil, že zásadní rozdíl mezi „orientálními filosofiiemi“ (přesněji řečeno filosofii indickou a čínskou) a „řečkovědeckou vědou“ (nebo, jak dodává, „v univerzálním vyjádření: filosofii“) byla

schopnost druhé skupiny poskytnout „absolutní teoretická nahlédnutí“, tzn. „theoria“ (univerzální vědu), kdežto první skupina si podržela „prakticko-univerzální“, a tím pádem myticko-náboženský charakter. Tato „prakticko-univerzální“ filosofie byla „naivně přímým žitím do světa“, zatímco svět „tematicky“ prezentoval sám sebe *theoríí*, a tak umožňoval praxi zaměřenou „na to, aby univerzálním vědeckým rozumem pozvedla lidstvo“.⁰⁰⁴

Podobné epistemologické tvrzení stojí v podloží Marxova používání pojmu jako „buržoazní“ a „předburžoazní“, resp. kapitál a „prekapitál“. Prefix „pre“ označuje vztah, který je jak chronologický, tak teoretický. Příklad buržoazní a kapitalistické společnosti, jak Marx popisuje v *Grundrisse* i jinde, stál u zrodu historie, kterou lze uchopit pomocí filosofické a univerzální kategorie „kapitál“. Historie se tak stala poprvé v dějinách teoreticky uchopitelnou. Všechny minulé historie se teď posuzují (samozřejmě teoreticky) z privilegiované pozice této kategorie, tedy na základě toho, jak se od ní odlišují. Věci odhalují svou základní podstatu, pouze když dosáhnou maximálního vývoje, nebo, jak Marx řekl ve svém aforismu v *Grundrisse*: „Anatomie člověka je klíč k anatomii opice.“⁰⁰⁵ Kategorie „kapitál“, jak jsem již probíral na jiném místě, v sobě obsahuje legální subjekt osvícenského myšlení.⁰⁰⁶ Není divu, když Marx ve značně hegelovské první kapitole *Kapitálu* prohlašuje, že: „Tajemství výrazu hodnoty, rovnost a stejná platnost všech prací, pokud jsou lidskou prací vůbec, lze rozluštit teprve tehdy, když už se idea lidské rovnosti upevnila jako lidový předsudek.“⁰⁰⁷ Abychom pokračovali Marxovými slovy:

„... i nejabstraktnější kategorie, přes svou platnost – právě v důsledku své abstraktnosti – pro všechny epochy, jsou v samé určenosti této abstrakce právě tak produktem historických vztahů... Buržoazní společnost je nevyvinutější a nejrozmanitější historická organizace výro-

004

Husserl, E. Krize evropského lidství a filosofie. In: *Týž. Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filosofie*. Pfl. O. Kuba. Praha: Academia, 1996, s. 344–350. Viz též: Halbrass, W. *India and Europe: An Essay in Understanding*. New York: State University of New York Press, 1988, s. 167–168.

005

Marx, K. *Rukopisy "Grundrisse"*, Pfl. M. Hrbek a R. Hrbková. Praha: Svoboda, 1971, s. 59; Marx, K. *Rukopisy "Grundrisse"* II, Pfl. M. Hrbek a R. Hrbková. Praha: Svoboda, 1974, s. 83–127; a dále viz Marx, K. *Kapitál III-2*, Pfl. kol. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956, kap. 36: Předkapitalistické poměry, s. 140–160.

006

Viz moje kniha: Chakrabarty, D. *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890–1940*. Princeton: Princeton University Press, 1989, kapitola 7.

007

Marx, K. *Kapitál I*, Pfl. kol. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954, s. 77.

by. Kategorie, které vyjadřují její vztahy, pochopení její struktury, dovolují proto zároveň proniknout do struktury a výrobních vztahů všech zaniklých forem společnosti, z jejichž trosek a prvků je vybudována, jejichž nepřekonané zbytky částečně ještě více s sebou dají, přičemž pouhé náznaky se vyvinuly k plnému významu atd. ... Náznakům něčeho vyššího u nižších druhů živočichů lze naproti tomu porozumět jen tehdy, je-li to vyšší samo už známo. Tak buržoazní ekonomie poskytuje klíč k antické atd.⁶⁰⁸

Místo kapitál a buržoazní čtete „Evropa“ a „evropský“.

HISTORISMUS JAKO NARACE PŘECHODU

Marx ani Husserl nehovoří – minimálně ve výše uveděných citátech – v duchu historismu. Můžeme připomenout, že Marxova představa emancipace vyžadovala cestu za hranice nadvlády kapitálu, ve skutečnosti až za onu právní rovnost, jež je pro liberalismus tak posvátná. Zásada „každému dle jeho zásluh, každému dle jeho potřeb“ tak trochu odporuje zásadě „za stejnou práci stejná odměna“ a právě v tom zůstává Marx – třebaže Berlínská zed' již nestojí – relevantním a klíčovým kritikem jak kapitalismu, tak liberalismu, a tím pádem klíčovou postavou v jakémkoliv postkoloniálním či postmoderním pokusu o historický diskurs. Přesto Marxovy metodologicko-epistemologické výroky ne vždy odolaly historickým čtením. V jeho výrocích zbylo dost význačných – ti, aby mohla vzniknout „marxistická“ historická vyprávění. Tato vyprávění se točí kolem tématu historického přechodu. Většina dějin zemí třetího světa je psána v rámci takového narace přechodu, v níž převažují (byť mnohdy implicitně) témata jako vývoj, modernizace a kapitalismus.

Stejnou tendenci můžete nalézt i v našem vlastním projektu *Subalterních studií*. Moje kniha o dějinách dělnické třídy se potýká s tímto problémem.⁶⁰⁹ *Moderní Indie* od Sumita Sarkara (dalšího kolegy ze *Subalterních*

studii), která je po zásluze považována za jednu z nejlepších učebnic moderních indických dějin určených primárně pro indické univerzity, začíná následující větou: „Oněch šedesát let, jež uběhla od založení Indického národního kongresu v roce 1885 po vyhlášení nezávislosti v srpnu 1947, bylo svědkem vůbec největší změny v celé dlouhé historii naší země. Změny, která však po mnoha stránkách zůstává tragicky nedokončená. Právě s touto záhadou je třeba v našem přehledu začít.“⁶¹⁰ Jaká změna zůstala tak tragicky nedokončená? Sarkar naznačuje, že změn bylo více, a jmenuje tři: „Tolik tužeb zůstalo během boje o sebeurčení nevyšlyšeno: gándhíovský sen o rolníkovi, jenž dojde své Rámájány (vlády legendárního a ideálního božského krále Rámy), nebo levicové ideály o sociální revoluci. A jak opakovaně ukázaly dějiny nezávislé Indie a Pákistánu (a Bangladéše), dokonce ani problémy úplné buržoazní transformace a úspěšného kapitalistického rozvoje nebyly vyřešeny předáním moci v roce 1947.“⁶¹¹ Neuskutečnil se ani rolnický sen o bájném a spravedlivém království, ani levicový ideál sociální (či socialistické) revoluce, ani úplná buržoazní transformace. Právě sem, do prostoru těchto tří nedostatků, těchto tragicky nedokončených scénářů, Sarkar umísťuje příběh moderní Indie.

Také my sami jsme zasvětili svůj projekt *Subalterních studií* podobným nedostatkům – oné neschopnosti historie [it. vstříc vlastnímu osudu (opět tu máme příklad líného domorodce, že?): „Jde o zkoumání historického selhání národa na cestě za sebeurčením, selhání, které jde na vrub jak buržoazie, tak dělnické třídy, jež nebyly schopné zvítězit nad kolonialismem a provést klasickou buržoazně demokratickou revoluci 19. století ani revoluci nově demokratického druhu – právě studium takových tragických selhání je samým jádrem historiografie koloniální Indie.“⁶¹²

Z této citace je jasně patrná tendence interpretovat indické dějiny za pomocí termínů jako nedostatek, selhání, nedokonalost, jež všechny znamenají „neschopnost“. Jako přírám je to dost ohraná písnička, sahající do samých počátků koloniální vlády v Indii. Britové si podmaňovali a reprezentovali divozitu indických dějin prostřednictvím homogenizujícího vyprávění o přechodu

od středověku do modernity. Terminologie se časem změnila. Středověk býval „despotický“, moderní byla „vláda práva“. „Feudální/kapitalistický“ je pozdější varianta.

Když v koloniálních dějinách Indie poprvé došlo k formulování narace přechodu, šlo o nepokrytou oslavu imperiálního násilí a výbojů. V 19. a 20. století našly v tomto vyprávění o přechodu své místo celé generace elitních indických nacionalistů, kteří vyvéšovali gobelín – v různých dobách v závislosti na svých vlastních ideologických – „indické historie“ mezi dva stožáry analogických protikladů: despotický/konstituční, středověký/moderní, feudální/kapitalistický. V rámci této narace, jež byla v imaginaci imperialistů i nacionalistů stejná, byl ind vždy postavou, již něco chybí. Jinými slovy se v tomto příběhu vždy našel prostor pro postavy, jež ztělesňovaly nedostatečnost nebo selhání.

Není třeba připomínat, že právě toto pojetí bylo základním kamenem imperiální ideologie po mnoho následujících let – poddanství, nikoliv občanská práva, protože na ně nejsou domorodci dost dobří – a časem se stalo dokonce jedním z rysů liberální teorie.⁰¹⁸ V tomto se nacionalisté samozřejmě odlišovali. Například pro Rammohuna Roye a Bankinhandru Chattopadhyaye, dva nejvýznačnější nacionalistické intelektuály 19. století, bylo období britské nadvlády nezbytným dozorem, který Indové museli přetpět, aby se připravili na to, čemu se Britové bránili, ale nakonec to sami velebili: občanská práva a samostatný stát. O mnoho let později, v roce 1951, „neznámý“ ind, který úspěšně vydělal na své anonymitě, vyličil příběh svého života takto:

Památce Britského impéria v Indii
Jež nás uvrhlo do vazalství
Ale upíralo nám občanská práva
Které jsme my všichni
Bombardovali požadavkem
„Civis Britannicus Sum“
Protože vše dobré a živé
v nás

bylo vytvořeno, formováno a hnáno vpřed právě touto britskou nadvládou.⁰¹⁴

V nacionalistických verzích tohoto příběhu, jak je vidět i u Parthy Chatterjeeho, museli rolníci a dělníci, tedy porobená třída, nést kříž „nedostatečnosti“. Podle této verze to byli oni, kdo museli být vyvedeni ze své neznalosti, přizemnosti, případně (jak se vám líbí) z falešných představ.⁰¹⁵ I dnes anglo-indické slovo „komunalismus“ označuje ty, kteří údajně nenapíňují sekulární ideál občana.

Je nesporné, že britská nadvláda zasela do indické půdy praktiky, instituce a diskurs buržoazního individualismu. Prvotní touhy stát se „právním subjektem“ – bylo to před začátkem nacionalismu – svědčí o tom, že Indové ve třicátých a čtyřicátých letech 19. století chápali „moderní individualitu“ tak, že se mají stát Evropany. *The Literary Gleaner*, časopis vydávaný v koloniální Kalíkatě, otiskl v roce 1842 báseň, kterou anglicky napsal osmnáctiletý bengálský student. Báseň byla pravděpodobně inspirována pohledem na loď odploouvající z Bengálského zálivu ve směru „bájně břehy anglické“:

Často jak smutný pták já pěji,
Pryč z této země, byť zem je to má,
Zelené lučiny, krásné květy pod čirým nebem se skvějí,
Sic nádherná, přec málo radosti mi dá.
Já snil o svobodnějším a čistším vzduchu
Kde ctnosti bují a svobody jak v ráji
A i ti neproštější jsou šťastni, kde oko
Netrpí, když člověk na kolenu klečí
Z mrzkých příčin – kde věda mocně září
A génius dojde své odměny hned
Kde člověku jeho slávu nic nemaří
A tvář přírody sladší je než med.

Pro tento vzduch já smuten zpívám
Proň žít já budu a smrt vyhledám.⁰¹⁶

V této básni, která je jasným příkladem koloniálního pastišu, se zra-
dí Milton a anglický radikálismus 17. století.⁰¹⁷ Michael Madhusudan Dutt, mla-
dý bengálský autor této básně, nakonec zjistil, že není možné být Evropanem,
a vrátil se do bengálské literatury jako jeden z jejích nejlepších básníků. Pozdní
indičtí nacionalisté upustili od touhy stát se Evropany, neboť nacionalistická
myšlenka vycházela právě z předpokladu, že touha stát se jedincem je uni-
verzální, z předpokladu, že práva jedince a abstraktní rovnost jsou univerzální,
které mohou platit po celém světě, že je možné být „Indem“ a zároveň obča-
nem. Za chvíli poukážu na některé nesrovnalosti v těchto úvahách.

V Indii 19. století byla jasně patrná celá řada veřejných a soukromých
rituálů moderního individualismu. Můžeme je vidět kupříkladu v náhlém rozkvětu
čtyř základních žánrů, které pomáhaly vyjádřit moderní já: románu, biografie,
autobiografie a historie.⁰¹⁸ Spolu s nimi se rozvinul i moderní průmysl, techno-
logie, medicína a kvaziburžoazní (byť koloniální), státem podporovaný právní
systém, který měl nacionalismus převzít a uzpůsobit svým potřebám. Narace
přechodu se upsala těmto institucím a na oplátku jim byla podporována. Pře-
mýšlet o tomto vyprávění znamenalo přemýšlet jako tyto instituce, v jejichž čele
stál moderní stát.⁰¹⁹ A přemýšlet o moderním nebo národním státě znamenalo
vytvářet historii, jejímž teoretickým subjektem byla Evropa. Gándhí si to uvě-
domil již v roce 1909. Když se vyjadřoval k požadavkům indických nacionalistů,
kteří chtěli lepší železnici, moderní zdravotnictví a buržoazní právo, moudře ve
své knize podotkl, že to „z Indie učiní Anglii“, resp. „že půjde o anglickou vládu

016 *Madhusudan rochanabati* [Bengali]. Calcutta: Sahitya Samsad, 1965, s. 449.

Viz také Basu, J. *Michael Madhusudan Dutt: Jibanocharit* [Bengali]. Calcutta: Ashok Pustakalay, 1978, s. 86.

017 Moje interpretace básně dostala konkrétnější rozměr i díky diskuzi s Marjorie Levinson a Davidem Bennettem.

018 Nechci tvrdit, že všechny tyto žánry nutně vycházejí z buržoazního individualismu. Viz Davis, N. Z. *Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography. History and Theory*, 1988, roč. 27, č. 4, s. 103–118; a Davis, N. Z. *Boundaries and Sense of Self in Seventeenth-Century France*. In: Heller, T. C. et al. (eds.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford: Stanford University Press, 1986, s. 53–63. Viz také Lejeune, P. *On Autobiography*. Přel. K. Leary. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, s. 163–184.

019 Viz Chatterjee, P. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* C. d., kapitola o Nehruvi.

bez Angličanů“⁰²⁰ Tato Evropa, jak ukazuje mladická a naivní poezie Michae-
la Madhusudana Dutta, nebyla nic jiného než fikce předávaná kolonizovaným ze
strany kolonizátorů během utváření koloniální nadvlády.⁰²¹ Gándhího kritika tako-
vé Evropy je v mnoha ohledech kompromitována jeho nacionalismem a já v žád-
ném případě nehodlám jeho text přehnaně obdivovat. Ale jeho gesto mi přijde
užitečné, pokud se snažíme rozvinout problematiku ne-metropolitních historií.

INTERPRETOVAT „NEDOSTATEK“ JINAK

Chci se teď vrátit k termínům jako „nedostatek“, „selhání“, „neschopnost“, jež
svou všudypřítomností charakterizují promlouvající subjekt „indické“ historie.
Stejně jako v postojích vzbuřených rolníků koloniální Indie musí první krok
v kritickém úsilí vzejít z inverze.⁰²² Začneme tam, kde narace přechodu končí,
a použijme slova „úplnost“ a „kreativita“ namísto „nedostatek“ a „selhání“.

Jak tvrdí indická ústava, všichni Indové jsou v současnosti „občané“.
Ústava obsahuje skoro až klasicky liberální definici občanství. Pokud moderní
stát a moderní individuuum, občan, jsou dvě neoddělitelné složky téhož feno-
mínu, jak tvrdí William Connolly v *Political Theory and Modernity*, mohlo by
se zdát, že konec historie je pro nás v Indii na dohled.⁰²³ Avšak toto moderní
individuuum, jehož politický/veřejný život je veden v rámci občanství, také má,
jak se předpokládá, vnitřní „soukromé“ já a toto „soukromé já“ se nepřetřížitě
vylévá v denících, dopisech, autobiografiích, románech a samozřejmě také na
terapeutických sezeních. Buržoazní individuuum nevznikne, dokud člověk neob-
jeví radosti soukromého života. Ale jde o velmi speciální druh „soukromí“ – ve
skutečnosti jde o pozdržené „veřejné“ já, neboť tato buržoazní subjektivita je,
jak nás upozorňuje Jürgen Habermas, „vždy již vztažena k publiku“.⁰²⁴

020

Gandhi, M. K. *Hind Swaraj* (1909). In: *Týž. Collected Works of Mahatma Gandhi*. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1963, s. 16.

021

Viz diskuse in: Visvanathan, G. *Masks of Conquest: Literary Studies and British Rule in India*. New York: Columbia University Press, 1989, s. 128–141.

022

Guha, R. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983, kapitola 2.

023

Connolly, W. E. *Political Theory and Modernity*. Oxford and New York: Basil Blackwell, 1989.

024

Habermas, J. *Strukturální přeměna veřejnosti*. Přel. J. Velek. Praha: Filosofia, 2000, s. 115.

Indický veřejný život možná na papíře napodobuje buržoazní právní fikci občanství – tato fikce je v Indii často prezentována jako fraška –, ale jak je to s buržoazním soukromým já a jeho historií? Každý, kdo se pokoušel psát „francouzskou“ sociální historii s indickým materiálem, asi zjistil, jak nemožný úkol to je.⁰²⁵ Nejde o to, že by tato forma buržoazního soukromého já nepřišla spolu s evropskou nadvládou. Již od poloviny 19. století existovaly indické romány, deníky, dopisy a autobiografie, ale jen zřídka kdy přinášely obraz zcela interio- rizovaného subjektu. Naše autobiografie jsou mimořádně „veřejné“ (s nezbytně moderním pojetím veřejného života), když jsou psány muži, a vyprávějí příběhy širokých rodin, když pocházejí z pera žen.⁰²⁶ V každém případě jsou tyto autobiografie, pokud jde o jejich zpodobnění techniky, pozoruhodné tím, co v nich chybí. Popisu svatební noci věnuje Nirad Chaudhuri ve druhém svazku své autobiografie pouze jediný odstavec (z 963 stran). Jde o příkladnou ukázkou, již stojí za to citovat v plném rozsahu. Měl bych ještě vysvětlit, že šlo o dohodnutý svazek (Bengálsko, rok 1932) a Chaudhuri se dost bál, že žena neocení jeho nový, avšak nad poměry nákladný koníček – kupování desek západní vážné hudby. Naše čtení Chaudhuriho je do určité míry negativně poznamenáno skutečností, že neznáme kontext jeho prózy – je možné, že roli sehrál i vrozený puritánský strach z toho, že by mohl odhalit „příliš mnoho“. Přesto tato ukáзка zůstává názorným příkladem práce s pamětí, neboť jde o to, co si Chaudhuri „pamatuje“ a co „zapomíná“, pokud jde o zážitek první noci. Intimnosti vytěšňuje výrazy jako „už si nevzpomínám“ nebo „netuším, jak“ (nemluvě o velice freudovském přirovnání „making clean breast of“⁰²⁷) a tento závoj je bezpochyby součástí já, které hovoří:

Ze skutečnosti, že se s dívkou, již jsem vůbec neznal, setkám jako se svou ženou, jsem byl velice nervózní. Když ji přivedli... a nechali ji přede mnou stát, nedokázal jsem nic říct. Vnímám jsem jen velmi plachý úsměv na její tváři. Ostýchavě se posadila vedle mě na kraj postele. Netuším,

025 Sarfar, S. Social History: Predicament and Possibilities. In: Khan, I. (ed.), *Fresh Perspective on India and Pakistan: Essays on Economics, Politics and Culture*. Lahore: Book Traders, 1987, s. 256–274.

026 Z prastarých důvodů ponechám toto tvrzení bez dalšího rozboru, i když doufám, že bude příležitost probrat ho podrobně na jiném místě. Každopádně bych rád tento výrok podepřel vysvětlením, že odkazuje především k autobiografiím zveřejněným mezi lety 1850 a 1910. V oklamičku, kdy ženy ve 20. století vstoupily od veřejného života, jejich sebeprezentace získala odlišné dimenze.

027 Idiom založený na anglickém výrazu „prsa“, pozn. překladatele.

jak jsme se později přesunuli na polštáře a lehli si vedle sebe. (Chaudhuri dodává v poznámce pod čarou: „Samozřejmě naprosto oblečení. My Hindové... známe jen dva extrémní, buď naprosto oblečení, nebo zcela nahlí – to je slušné, vše mezi tím je považováno za velmi neslušné. Žádný sporádaný muž nechce, aby jeho žena byla *allumeuse*.“) Poté jsme poprvé pronesli pár slov. Vzala mě za ruku, pohlédla ji a řekla: „Jsi tak hubený. Budu se o tebe dobře starat.“ Nepoděkoval jsem jí, ani si nepamatuju, že bych z těch slov byl nějak dojatý. Pořád se mi hlavou honily ty hrozné myšlenky o evropské hudbě. Rozhodl jsem se, že půjdu hned s kúží na trh a podívám se potenciální oběti, pokud ji bude třeba, hrdě do tváře, abych začal náš vztah za jasných podmínek. Po chvíli jsem se jí tedy plaše zeptal: „Už jsi někdy slyšela evropskou hudbu?“ Zavrtěla hlavou a řekla: „Ne.“ Přesto jsem to zkusil podruhé a tentokrát se jí zeptal: „Slyšela jsi někdy o člověku jménem Beethoven?“ Příkřívla a já si to vyožil jako ano. Uklidnilo mě to, ale nebyl jsem úplně spokojený. Proto jsem se zeptal ještě jednou. „Umíš to hláskovat?“ Pomalu řekla: „B-E-E-T-H-O-O-V-E-N.“ Velmi mě to povzbudilo... a usnuli jsme.⁰²⁸

Touha po „modernosti“ tryská doslova z každé věty jeho dvousvazkové autobiografie. Jeho legendární jméno je nyní synonymem kulturní historie indicko-britského střetávání. Přesto je toto jediná pasáž z celé jeho 1500stránkové, anglicky napsané životopisné knihy, v níž Chaudhuriho vyprávění o tom, jak se zapojil do veřejného života a literárních kruhů, ustupuje čemusi, co se blíží intimní sféře. Jak čist tento text, toto sebeutváření indického muže, jemuž se v jeho zápalu pro občanský veřejný život téměř nikdo nevyrovná a jenž ve svém psaní prakticky vůbec nezachytil druhou stranu moderního občana, nterně soukromé já neustále hledající publikum? Veřejné bez soukromého? Další příklad „nedokonalosti“ buržoazní transformace v Indii?

Tyto otázky jsou přizívány samotnou narácí přechodu, která umísťuje moderní individualitu až na konec historie. Nehodlám přisuzovat Chaudhuriho autobiografii symboličnost, jež v ní není. Ženské psaní, jak jsem již řekl, je odlišné a vědci teprve nedávno začali zkoumat autobiografie ve spojitosti s in-

dickou historií. Pokud však jedním z důsledků evropského imperialismu v Indii byl příchod moderního státu a představy národa včetně diskursu „občanství“, který už jen pouhou ideou „občanských práv“ (což je totéž jako „vláda práva“) rozštěpuje moderního člověka na dvě poloviny, na jeho soukromé a veřejné já (jak jednou poznamenal mladý Marx ve svém spisu *K židovské otázce*), pak tato témata koexistovala – v napětích, spojeních a smíšeních – s dalšími naracemi já a společenství, které nevnímaly svazek mezi státem a občanem jako hlavní formu společenství.⁰²⁹ O tom jistě není sporu, ale já chci jít ještě dále. Jde o to, že tyto formy já a společenství, byť zaznamenatelné, nebudou nikdy mít privilegiům zajišťovat metanarace nebo teleologie (předpokládáme, že neexistuje narace bez alespoň implicitní teleologie) našich historií. Je to částečně proto, že samy tyto narace často vykazují antihistorické povědomí, což znamená, že potřebují subjektové pozice a konfigurace paměti, které zpochybují a podřívají subjekt promlouvající jménem historie. „Historie“ je přesně to místo, kde jménem všeho moderního (tedy mé hyperreálné Evropy) probíhá boj o přívlastnění těchto jiných kolokací paměti.

HISTORIE A JINAKOST V INDICKÉ MODERNITĚ

Antihistorický kulturní prostor nebyl v žádném případě harmonický a bez konfliktů, byť nacionalisté cítili potřebu ho takto prezentovat. Například antihistorické normy patriarchální rozšířené rodiny nesly s sebou problémy; bojovaly proti nim nejen ženy, ale i subalterní třídy. Ale tyto boje nebyly vedeny v nějaké společné strategii, jež by nám umožnila vytvořit emancipační narace tím, že by dala „patriarchální“ na jednu stranu a „liberální“ na druhou. Historie moderní individuality v Indii vězí až v příliš mnoha nesrovnalostech, než aby se mohla propůjčit takovému zacházení.

Nemám zde prostor pro podrobný rozbor, takže si budu muset vystačit s jediným příkladem. Pochází z autobiografie Ramabáí Ranade, manželky slavného sociálního reformátora z 19. století M. G. Ranadeho. Ramabáíin boj za sebeúctu byl částečně zaměřen proti „starým“ patriarchálním pořádkům širo-

kých rodin a byl veden ve jménu „nového“ patriarchátu partnerského manželství, jež její pokrokový manžel viděl jako nejcivilizovanější formu manželského svazku. V boji za tento ideál Ramabáí počala sdílet manželovu zálibu ve veřejném životě a často se zúčastňovala (v osmdesátých letech 19. století) veřejných shromáždění a diskusí mužských i ženských sociálních reformátorů. Jak sama říká: „Na těchto setkáních jsem teprve zjistila, co takové setkání znamená a jak se na něm člověk má chovat.“⁰³⁰ Je zajímavé, že hlavní odpor vůči jejím snahám (kromě mužů) přicházel ze strany ostatních žen v rodině. Není samozřejmě pochyb, že byly – tedy její tchyně a manželovy sestry – ovlivněny modelem staré patriarchální široké rodiny. Jejich hlasy jsou však zajímavé (když se v Ramabáíině textu vynoří), protože prezentují jejich vlastní chápání sebeúcty a jejich vlastní boj proti mužům: „Neměla bys na ta setkání chodit (řekly Ramabáí)... I když muži stojí o to, abys takové věci dělala, měla bys je ignorovat. Nemusíš říkat ne, ale nemusíš tam ani chodit. Oni to pak vzdají; z nudy... Předčís i evropské ženy.“ Nebo dále:

To ona (Ramabáí) je tak frivolní, že chodí na ta setkání. Dada (pan Ranade) tak zapálený není. Neměla by snad znát míru, jak se ženy mají chovat? Pokud muži řeknou, že máte udělat sto věcí, ženy by jich měly udělat maximálně deset. Koneckonců muži těmto praktickým věcem nerozumějí!... Jen proto velké rodiny... spolu dokážou žít v uctivosti... Jenže teď je vše jinak. Když Dada navrhne jednu věc, tahle ženská hned chce udělat tři. Jak si pak máme zachovat sebeúctu a jak máme tohle vše snášet?⁰³¹

Tyto hlasy, v nichž se mísí vzájemně si odporující věci jako vlastenečství, ideologie patriarchálně založených rodinných klanů a boj žen proti mužům, a které se zároveň stavějí proti přátelství mezi manželi, nám připomínají rozpory, jež doprovázely cestu moderní soukromé a buržoazní individuality v koloniální Indii. Přesto historici stále – za pomoci manévru připomínajícího starý karetní trik zvaný „negace negace“ – upírají tomuto ambivalentnímu hlasu subjektovou pozici. V jejich úvahách jsou sice patrné doklady toho, čemu já říkám „popření buržoazního soukromého a historického subjektu“, ale jsou podří-

zeny zdánlivě vyšším cílům, např. snaze prezentovat indickou historii tak, aby působila jako další z epizod v univerzálním (a dle jejich názorů jednoznačně vítězném) tažení občanství, národního státu a lidské emancipace v průběhu evropského osvícení a později. Je to právě postava občana, která promlouvá skrze tyto historie. Dokud se toto bude dít, moje hyperreálná Evropa se bude neustále vracet a dominovat příběhům, jež vyprávíme. Slovo „moderní“ bude i nadále chápáno, jak poznamenala velice příhodně Meaghan Morris ve spojitosti s australským kontextem, jako „známá historie, tedy jako něco, co už se stalo jinde, a co je třeba reprodukovat, mechanicky nebo jinak, s lokálním obsahem“. Zbývá pak pouze úkol reprodukovat to, čemu Morris říká „projekt pozitivní neoriginality“.⁰³²

„Originalita“ – uznávám, že je to špatný termín – vyjadřování, jejímž prostřednictvím se vedl boj na indickém subkontinentu, přesto byla často spíše nemoderní. Nemusíme nutně zastávat klanový patriarhát; ale je třeba uznat, že metafora posvátné a patriarchální široké rodiny byla jedním z nej důležitějších elementů kulturní politiky indického vlasteneckého hnutí. V boji proti britské nadvládě to byl často právě tento výraz – a to v písních, poezii a dalších formách vlastenecké mobilizace –, jenž umožnil Indům budovat smysl pro komunitu a vydobýt si subjektivou pozici, z níž by mohli promlouvat k Britům. Doložím to příkladem ze života Gándhího, „otce národa“, abych zdůraznil závažnost tohoto kulturního posunu na straně „indického“.

Můj příklad je z roku 1946. V Kalkatě došlo k děsivým střetům: mezi hinduisty a muslimy kvůli hrozbě rozdělení země na Indii a Pákistán. Gándhí byl ve městě a držel na protest proti chování vlastních lidí hladovku. Zde je ukázka toho, jak na tuto událost vzpomíná jeden indický intelektuál:

Muži se večer vraceli z úřadů a doma měli již od rodin (tedy od žen) připravené jídlo; jenže brzy se ukázalo, že ženy doma celý den nic nejedly. Podle všeho neměly hlad. Když na ně muži zatlačili, dotyčná manželka nebo matka přiznaly, že nechápou, jak mohou muži jíst, když Gándhídžij umírá kvůli jejich zločinům. Restaurace a zábavní průmysl neměly moc zákazníků a některé z podniků majitelé dokonce i dobrovolně zavřeli...

Nervové receptory přišly k sobě, začaly cítit bolest... Gándhí moc dobře věděl, kdy začít proces záchraný.“⁰³³

Není třeba brát tento popis doslova, ale povaha společnosti, zachycená na těchto řádkách, je jasná. Spojují se v ní, slovy Gayatri Spivak, „pocitý komunity odpovídající národním vazbám a politickým organizacím“ s „jiným komunitním citěním; jehož strukturálním modelem je (bud' klanová, nebo široká) rodina“.⁰³⁴ Historie koloniální Indie je plná příkladů, v nichž si indové přisvojovali subjektivost přesně tak, že mobilizovali, v kontextu moderních institucí a někdy ve jménu modernizačních projektů nacionalismu, nástroje kolektivní paměti, které byly jak antihistorické, tak nemoderní.⁰³⁵ Indům tím neupíráme schopnost chovat se jako subjekty obdařené tím, čemu my na univerzitách říkáme „smysl pro historii“ (to, co Peter Burke nazývá „renesancí minulosti“), ale zároveň trváme na tom, že vždy existovaly opačné trendy, tedy že antihistorické konstrukce minulosti, které vyvstaly ve všelijakých bojích, jež se v koloniální Indii odehrály, často skýtalily velmi mocné formy kolektivní paměti.⁰³⁶

Existuje tedy tato dvojitá vazba, jejíž pomocí subjekt „indické“ historie popisuje sám sebe. Na jedné straně je jak subjektem, tak objektem modernity, neboť představuje domnělou jednotu nazvanou „indický lid“, která se vždy dělí na dvě poloviny, na modernizující elitu a na rolnictvo, jež na modernizaci čeká. Jakožto rozdělený subjekt však promlouvá z metanarace, která oslavuje národní stát. Pokud jde o tuto metanaraci, teoretickým státem může být jediné hyperreálná „Evropa“, Evropa stvořená v příbězích, které jak imperialismus, tak nacionalismus vyprávěly kolonizovanému. Sebereprezentační mód, jež „Indové“ mohou převzít, je ve smyslu Homi Bhabhy „mimetický“.⁰³⁷ Indická historie,

033

Chakravarty, A. Cit. podle: Parekh, B. C.: *Gandhi's Political Discourse*. London: Macmillan, 1989, s. 163.

034

Spivak, G. Ch. Can the Subaltern Speak? In: Nelson, C.; Grossberg L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988, s. 277. Český výběr: Může mluvit subalterni člověk? In: Baladrán, Z.; Havránek, V. (eds.) *Atlas transformace*. Praha: Transit, 2009, s. 680-688.

035

Viz Subaltern Studies, vols. 1-7. Delhi: Oxford University Press, 1982-1991; a Nandy, A. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

036

Viz různé studie v *Subaltern Studies a Guha, R. Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. C. d.

037

Bhabha, H. K. O mnikry a idech: Ambivalence koloniálního diskurzu. In: *Týž. Místo kultury*. Pfl. M. Ritter. Praha: Transit, 2012, s. 142-160; týž. Bhabha, H. K. (ed.) *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.

byť svěřená do rukou nejzanícenějších socialistů nebo nacionalistů, zůstává nápodobou jistého „moderního“ subjektu „evropské“ historie a je spjatá s nutností reprezentovat onu smutnou postavu charakterizovanou nedostatky a prohrami. Narace přechodu tak vždy zůstane „tragicky nedokonalou“.

Na druhé straně v tomto mimetickém prostoru – a tedy v projektu nazývaném „indická“ historie – probíhají manévry s cílem zachytit „jínakost“ a „originalitu“ všeho „indického“. Právě takto bývají přisvojovány antihistorické nástroje paměti a antihistorické „historie subalterních tříd“. Přesně tak rolník/dělník se svými konstrukty „bájných“ království a „bájných“ minulosti/budoucnosti hledá v textech místa, která se označují za „indickou“ historii právě pomocí postupů, jež podřizují tyto narace pravidlům svědeckví a sekulárnímu, lineárnímu kalendáři, kterým se psaní „historie“ musí řídit. Antihistorický, antimoderní subjekt tudíž nemůže promlouvat v rámci znalostních postupů univerzity jako „teorie“, i když tyto postupy uznávají a „dokumentují“ jeho existenci. Podobně jako o onom „subalterním“ Spivak (nebo o antropologově rolníkovi, který existuje toliko v citacích větší promluvy antropologa samého) se o tomto subjektu mluví a je zastupován díky naraci přechodu, která bude vždy vylučně upřednostňovat vše moderní (což je jinými slovy „Evropa“).⁰³⁸

Dokud člověk funguje v rámci diskursu „historie“, který je produkován institucí zvané univerzita, není možné jednoduše vystoupit z oné přísně tajné dohody mezi „historií“ a modernizačním narativem či narativy občanství, buržoazního veřejného a soukromého, resp. národním státem. „Historie“ jakožto systém vědění je pevně zakotvena v institucionálních praktikách, jež se při každém kroku dovolávají národního státu – svědčí o tom uspořádání a strategie výuky, přijímacího řízení, promoci a publikací na katedrách dějin, které přetrvávají navzdory občasným statečným a heroickým pokusům jednotlivých historiků osvobodit „historii“ od metanarací národního státu. Stačí se jen zeptat, kupříkladu: Proč je historie povinnou součástí vzdělání každého moderního člověka ve všech zemích světa včetně těch, jež se bez ní docela klidně až do 18. století obešly? Proč by děti po celém světě měly přicházet do styku s předmětem známým „historie“, když víme, že tato nutnost není ani přirozená, ani starobylá?⁰³⁹

Spivak, G. Ch. Can the Subaltern Speak? C. d. Viz též interview se Spivak uveřejněné v *Socialist Review*, 1990, roč. 20, č. 3.

039 Pokud jde o úzké vazby mezi imperialistickými ideologiemi a výukou historie v koloniální Indii, viz Guha, R. *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and*

Nevyžaduje příliš velkou představivost, abychom přišli na to, že důvod toho všeho spočívá v úspěchu, kterého společnými silami dosáhl evropský imperialismus a nacionalistické úsilí třetího světa: univerzalizace národního státu jako nejvíce žádoucí formy politické komunity. Národní stát dokáže vnucovat své pravdy a univerzity, navzdory svému kritickému odstupu, jsou součástí armády institucí, které se na tomto procesu podílejí. „Ekonomie“ a „historie“ jsou formami vědění, které odpovídají dvěma hlavními institucím, jež dal světu nástup buržoazního uspořádání (a jeho pozdější univerzalizace) – kapitalistické výroby a národnímu státu („historie“ mluví k figuře občana).⁰⁴⁰ Kritický historik se nutně musí vypořádávat s tímto vědění. Musí pochopit stát na základě jeho vlastní definice, což znamená na základě jeho vlastních sebeobhajujících narací občanství a modernity. Neboť tato témata nás nutně vždy vrátí k univerzalistickým tezí „moderní“ (evropské) politické filosofie – dokonce i „praktická“ věda ekonomie, která dnes působí jako přirozený základ našich konstrukcí světových systémů, je „teoreticky“ zakořeněna v idejích evropské etiky 18. století.⁰⁴¹ Historik třetího světa je odsouzen k tomu, že vnímá „Evropu“ jako původní domov všeho „moderního“, zatímco „evropský“ historik nesdílí podobný pohled, pokud jde o historii zbytku lidstva. Právě v tom spočívá ona každodenní subalternita nezápadních historiků, již jsem zahájil tuto přednášku.

Přesto naše interpretace, že „my“ všichni tvoříme „evropskou“ historii prostřednictvím odlišných, často neevropských archívů, otevírá dveře politice a projektům spojenectví mezi dominantními metropolitními historiemi a subalterní minulostmi těch, kteří stojí na periferii. Nazvěme tento projekt provinčializací „Evropy“, myslím té Evropy, již moderní imperialismus a nacionalismus (třetího světa) díky spolupráci a násilí učinil univerzální silou. Filosoficky se tento projekt musí ukotvit v radikální kritice a překonání liberalismu (tedy byrokratických konstrukcí občanství, moderního státu a buržoazního soukromí,

Its Implications. Calcutta: K. P. Bagchi, 1988.

Anž bych je chtěl nějak zatahovat do tohoto výroku, chtěl bych zmínit, že existují paralely mezi mým pojetím a tím, co tvrdil Gyan Prakash a Nicholas B. Dirks na jiném místě. Viz Prakash, G. *Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography*. *Comparative Studies in Society and History*, 1990, roč. 32, č. 2, s. 393–408; Dirks, N. *B History as a Sign of the Modern*. *Public Culture*, 1990, roč. 2, č. 2, s. 25–33.

Sen, A. K. *Étika a ekonomie*. Přel. J. Štefková. Praha: Věšhrad, 2002. Kniha Tessa Morris-Suzuki. *A History of Japanese Economic Thought*. Routledge: London, 1989 je v tomto ohledu velice zajímavá. Chci poděkovat Gavranu McCormackovi za to, že mě na ni upozornil.

jež vytvořila moderní politická filosofie). Toto ukotvení je společné pozdnímu Marxovi i určitým prvkům jak poststrukturalistického myšlení, tak feministické filosofie. Mám zejména na mysli odvážné prohlášení Carole Pateman v její pozoruhodné knize *The Sexual Contract*, že už jen samotný koncept moderní individuality náleží do patriarchálního uvažování.⁰⁴²

PROVINCIALIZACE EVROPY?

Projekt provincializace „Evropy“ odkazuje k historii, která ještě neexistuje. Mohu o ní tedy mluvit pouze jako o programu. Abych předešel nedorozumění, musím ve svém náčrtu toho, čím by tato historie mohla být, definovat to, čím není.

Začneme tím, že tato historie nevolá po zjednodušujícím, přímočarém zaměření modernity, liberálních hodnot, univerzálií, vědy, rozumu, velkých vyprávění, totalizujících vysvětlení atd. Jameson nám nedávno připomněl, že právě ona jednoduchá rovnice mezi „filosofickým konceptem totality“ a „politickou praxí totalitarismu“ je „zhoubná“.⁰⁴³ Mezi nimi intervenuje historie – ony vzájemně si odporují, plurální a heterogenní boje, jejichž výsledky nebyvají nikdy předvídatelné, ani retrospektivně prostřednictvím schémat, jež se snaží naturalizovat a domestikovat tuto heterogenitu. Tyto boje zahrnují nátiak (jak ve jménu modernity, tak i proti ní) – fyzické, institucionální a symbolické násilí, často vedené snilkovským idealismem –, přičemž toto násilí hraje rozhodující roli v ustavování významu, v utváření režimů pravdy, v rozhodování o tom, či a jaké „univerzální“ zvítězí. Jakožto intelektuálové působící v akademickém světě nejsme, pokud jde o tyto boje, neutrální a nemůžeme předstírat, že stolíme vně procedur vědění našich institucí.

Projekt provincializace Evropy proto nemůže být projektem kulturního relativismu. Nemůže vycházet z postoje, že rozum/věda/univerzální, jež pomohly ustanovit Evropu jako moderní element, jsou prostě „kulturně speci-

042

Pateman, C. *Sexuální zmluva*. Přel. L. Hábová. Bratislava: Aspekt, 2000, s. 236.

043

Jameson, F. *Cognitive Mapping*. in: Nelson, C.; Grossberg L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. C. d., s. 354.

fické“, a náležitě tudíž pouze evropským kulturám. Neboť nejde o to, že by byl osvícenský racionalismus ve své podstatě nesmyslný, jde o to zdokumentovat, jak – a pomocí jakého historického procesu – jeho „rozum“, který nebyval vždy samozřejmý, dokázal, že je znám daleko za hranicemi místa, kde vznikl. Pokud jazyk, jak již bylo řečeno, je toliko dialekt zaštitřený armádou, pak totéž můžeme říct i o vyprávěních „modernity“, jež dnes téměř univerzálně poukazují k jisté „Evropě“ jako primárnímu habitu všeho moderního.

Tato Evropa, stejně jako „Západ“, je prokazatelně imaginární entitou, ale to nijak neoslabeje její dopad nebo moc. Projekt provincializace Evropy musí zahrnout určité dodatečné kroky, v první řadě bude muset uznat, že evropská anexe pojmu „moderní“ pro vlastní potřebu je nedílnou součástí evropského imperialismu v rámci globální historie; za druhé bude muset pochopit, že směšování Evropy s „modernitou“ není dílem Evropanů samotných. Nacionalismus třetího světa, jakožto modernizující ideologie par excellence, byl v tomto procesu rovnocenným partnerem. Nemám v úmyslu přehlížet antiimperiální okamžiky ve vývoji těchto nacionalismů. Jen chci zdůraznit, že projekt provincializace Evropy nemůže být nacionalistickým, nativistickým ani atavistickým projektem. Při rozmatování toho, jak se historie – disciplinovaná a institucionálně regulovaná forma kolektivní paměti – zapletla s velkými vyprávěními o právech, občanství, národním státu a také o veřejné a soukromé sféře, nutně dospějeme k problematizaci „Indie“ spolu s demontáží „Evropy“.

Smyslem je vepsat do historie modernity všechny ambivalence, kontradikce, užiti moci a tragédie a ironie, jež ji doprovázely. Skutečnost, že rétorika a výroky o (buržoazní) rovnosti, občanských právech a sebeurčení v souvislosti s národním státem daly v mnoha případech moc sociálním skupinám bojujícím na periferii, je nepopiratelná. V souvislosti s projektem *Subalterních studií* je takové poznání nezbytností. Co se však bagatelizuje – v historích, které buď implicitně nebo explicitně oslavují příchod moderního státu a ideu občanství –, jsou represe a násilí, které napomáhají vítězství moderního stejně jako přesvědčovací moc jeho rétorických strategií. Nikde není tato ironie – ony nedemokratické základy „demokracie“ – více patrná než v historii moderní medicíny, veřejného zdraví a osobní hygieny, tedy v diskurzech, které jsou zaměřené na umístování moderní individuality na průsečík veřejného a soukromého (jak jsou definovány státem a vymezovány v konfrontaci s ním). Triumf tohoto diskursu však vždy závisel na využití účinných prostředků tělesného donucování. Říkám „vždy“, pro-

bod, k němuž se stáčí veškerá historická imaginace současnosti, bude muset vytvářet tuto vazbu mezi násilím a idealismem, jenž dle v samém srdci procesu, jímž narativy občanství a modernity nacházejí přirozený domov „historii“. Zásadně zde nesouhlasím s názorem Richarda Rortyho, který vyjádřil v diskuzi s Jürgenem Habermasem. Rorty kritizuje Habermasův názor, „že příběh moderní filosofie je důležitou součástí příběhu o cestě demokratických společností za sebevědomím“.⁰⁴⁶ Rortyho postoj odpovídá praxi mnoha evropanistů, kteří mluví o dějinách těchto „demokratických společností“, jako by to byly uzavřené historické soubory, jako by ono sebeztvárňování Západu probíhalo jen v rámci jejich vlastních zeměpisných hranic. Když už nic jiného, Rorty přehlíží roli, jakou „koloniální divadlo“ (jak externí, tak interní) – v němž byla „svoboda“ v pojetí moderní politické filosofie neustále povolávána na pomoc idejím „civilizace“, „pokroku“ a nakonec i „vývoje“ – sehrálo v procesu vytváření této „sebejistoty“. Úkolem bude, aspoň jak to vidím já, zápolit s postojí, které legitimizují moderní stát a s ním související instituce s cílem vrátit politické filosofii kategorie, které již nelze používat jako globálně platné (podobně jako se na indickém bazaru vracejí podezřelé mince jejich vlastníkům).⁰⁴⁷

A konečně, protože „Evropa“ nemůže být provincializována v rámci instituce univerzity, jejíž poznávací protokoly nás vždy vrátí zpět na terén, kde se vše podobá mé hyperreálné Evropě, projekt provincializace Evropy si musí sám uvědomit svou vlastní nemožnost. Hledí tak vstříc historii, jež je ztělesněním právé této politiky beznaděje. Nyní by již mělo být jasné, že nejde o volání po kulturním relativismu nebo po atavistických, nativistických historičích. A nejde ani o zavržení modernity, což by se v mnoha případech rovnalo politické sebevraždě. Volám po historii, která cíleně zviditelňuje, a to prostřednictvím svých vlastních narativních forem, své vlastní represivní strategie a praktiky, po historii, jež odhaluje svou zapletenost s narativy občanství danou tím, jak přízrůbne sobuje všechny ostatní možnosti lidské solidarity projektům moderního státu. Ona strategie beznaděje bude po takové historii žádat, aby odhalila před svými čtenáři důvody, proč je taková situace nevyhnutelná. Historie se bude muset pokusit o nemožné: pohlédnout tváří v tvář své vlastní smrti, a to tak, že se

046

Rorty, R. Habermas and Lyotard on Postmodernity. In: Bernstein, R. J. (ed.), *Habermas and Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1986, s. 169.

047

Pokud jde o zajímavé a přitomové čtení Hegela, viz výměna názorů mezi Charlesem Taylorem a Parthou Chatterjeem v časopise *Public Culture* (1990, roč. 3, č. 1). I má kniha *Refracting Working-Class History* může být brána jako úvod do této problematiky.

tože tento fyzický nátlak je jak původní/zakládající (což je totéž jako historický), tak pandemický a běžný. Pokud jde o prvotní násilí, dobrý příklad můžeme nalézt v nedávném eseji Davida Arnolda o historii vězeňství v Indii. Násilí v koloniálním vězení, jak Arnold ukazuje, úzce souviselo již s prvními průkopnickými lékařskými, dietetickými a demografickými výzkumy prováděnými v Indii, neboť vězení bylo místem, kde měli moderní vyšetřovatelé snadný přístup k tělům.⁰⁴⁴ Co se týče násilí, které pokračuje ve jménu národa a modernity, můžeme jmenovat docela nedávný příklad související s indickou kampaní, kdy se v sedmdesátých letech stát pokoušel vymýtit neštovice. Dva američtí lékaři (jeden podle všeho indického původu), kteří se operace účastnili, popisují své působení ve vesnici kmene Ho v indickém státě Bihar:

Uprostřed vlahé indické noci někdo vtrhl bambusovými dveřmi do prosté hliněné chatrče. Byl to lékař, který z pověření vlády prováděl očkování proti neštovicím a který měl nařizeno potlačit jakýkoliv odpor. Lakšmí Singh vykřikla a snažila se schovat. Její manžel vyskočil z postele, popadl sekeru a jal se honit nezvaného hosta po dvorku. Venku však zástup doktorů a policistů Mohana Singha rychle odzbrojil. Okamžitě ho srazili k zemi a druhý lékař mu vpíchl do ruky injekci proti neštovicím. Mohan Singh, šlachovitý čtyřicetiletý náčelník kmene Ho, se pod jehlou kroutil a svíjel, takže si ránu rozkrvácel. Vládní skupina ho držela tak dlouho, dokud do něj nepravila dostatek očkovací látky... zatímco ho dva policisté drželi, zbytek týmu přemohl ostatní členy rodiny a naočkoval je. Lakšmí Singh se zakousla doktorovi hluboko do ruky, ale nebylo to nic platné.⁰⁴⁵

Idealismu, který provází toto násilí, se nedá uniknout. Titulek dotyčného článku mimoděk zdůrazňuje charitativní i vojenské pozadí celé akce. Stojí v něm: „Kterak armáda samaritánů vymýtla neštovice z povrchu zemského“.

Historie, které mají za cíl odstranit hyperreálnou Evropu jako středo-

044

Arnold, D. *The Colonial Prison: Power, Knowledge, and Penology in Nineteenth-Century India*. In: Arnold, D. and Hardiman, D. (eds.), *Subaltern Studies 8*. Delhi: Oxford University Press, 1995. Některá z těchto témat jsem analyzoval v článku nepsaném v bengálské Sarir, samaj o rashtra—oupanibeshik bharate mahatmari o Janasangskriti, Anustup, 1988, každoroční číslo.

Brilliant, L.: *Brilliant: G. Death for a Killer Disease. Quest*, 1978, č. 5-6, s. 3. Za odkaz vděčím Paulu Greengrughovi.

045

pokusí přijít na to, co odolává a uniká veškerým lidským snahám o translaci mezi kulturními a dalšími sémiotickými systémy, a to proto, aby svět mohl být zas jednou vnímán jako radikálně heterogenní. Toto je, jak jsem již řekl, nemožné v rámci vědomostních protokolů akademické historie, neboť globalita akademie není nezávislá na globalitě, již vytvořila evropská moderna. Ve snaze provincializovat tuto „Evropu“ je nutné pohlízet na vše moderní jako na něco nutně sporného; je nutné přepisovat již daná a privilegovaná vyprávění občanství jinými vyprávěními o lidských svazcích, jež čerpají z bájných minulostí a budoucností, kde nejsou masy definovány ani pomocí rituálů občanství, ani pomocí noční můry v podobě „tradice“, již „modernita“ vytváří. Samozřejmě neexistují žádná (infra-)strukturní místa, kde by takové sny mohly najít své uplatnění. Avšak tyto sny se budou vracet tak dlouho, dokud témata jako občanství a národní stát budou převládat v našich naracích historického přechodu, protože právě tyto sny musí vše moderní potlačovat, aby samo mohlo existovat.

Postscript (1999): Tato kapitola je zkrácenou verzí mého prvního pokusu (1992) artikulovat problém provincializace Evropy. Původní vyjádření zůstává východiskem všech dalších rozborů. Několik témat, jež jsem zmínil – potřeba kritiky historismu a hledání strategií, jak přemýšlet o historické jinakosti, aniž by bylo třeba opustit závazky dané teorií –, podrobněji rozebirám ve zbytku knihy. „Politika zoufalství“, kterou jsem dříve formuloval s jistou vášní, však již není hlavní hnačí silou klíčových tvrzení.

Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History." In *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, s. 27–46.
Copyright © Princeton University Press.

Koloniální stát

Partha Chatterjee

KOLONIÁLNÍ STÁT JAKOŽTO MODERNÍ REŽIM MOCI

Začnu tím, že položím následující otázku: Je z analytického hlediska smyslné rozlišovat mezi koloniálním státem a formami moderního státu? Anebo je namísto přistupovat ke koloniálnímu státu pouze jako k jedné z mnoha zvláštních forem, jejichž prostřednictvím se moderní stát stal všeobecným a celosvětově rozšířeným uspořádáním? Pokud by platilo druhé z uvedených tvrzení, pak by samozřejmě specificky koloniální způsob utváření institucí moderního státu představoval vedlejší či v nejlepším případě občasné předmět badatelského zájmu a nebyl by nutnou součástí obecnějšího, a důležitějšího, historického narativu o modernitě.

Představa, že v rámci dějin rozvoje moderních mocenských institucí a technologií v zemích Asie a Afriky představoval kolonialismus pouze doprovodný jev, je v současné době velmi rozšířená. V jistém smyslu tento postoj není nikterak překvapující. Máme totiž tendenci pohlízet na období kolonialismu jako na něco, z čeho jsme se dostali a co zůstalo za námi, zatímco rozvoj a pokrok modernity je projekt, ve kterém jsme všichni, byť s různými stupni nadšení, stále silně zapojeni.

Kupodivu ovšem představa, že v rámci koloniální vlády nešlo ve skutečnosti o koloniální vládu, ale o něco jiného, byla trvalým motivem v rétorice samotné koloniální vlády. Pouhých deset let před získáním indické nezávislosti začíná britský historik zabývající se rozvojem státních institucí v koloniální Indii svůj spis slovy: „Cílem, o který usilovali ti nejskvělejší z prvních britských správců v Indii, bylo vycvičit indické obyvatelstvo k tomu, aby bylo schopno samo sobě vládnout a samo sebe chránit ... nešlo v první řadě o ustavení vlády britské byrokracie.“⁰⁰¹ Zhruba ve stejné době Edward Thompson a G. T. Garratt, dva li-