

Homi K. Bhabha – *Místa kultury*

Postkoloniální myšlení III

Homi K. Bhabha patří mezi nejznámější současné představitele akademické větve postkoloniálních studií, působí jako profesor anglické a americké literatury a jako ředitel Humanities Center na Harvardově univerzitě v USA. Narodil se v roce 1949 v indické Bombaji v párské rodině. Tam také vystudoval střední školu a University of Mumbai, doktorát získal na Oxfordské univerzitě ve Velké Británii.

Bhabha opírá svou reflexi o soudobé literární prameny, teorii literatury, aparát lacanovské psychoanalýzy, postkoloniální reference, derridovskou dekonstrukci a další autory evropského filosofického poststrukturalismu. Používá je ke kritickému promýšlení, reformulování a nové konstrukci představ a termínů identity a kultury národa. Jeho klíčový pojem „kulturní hybridity“ popisuje zrod nových forem kultury v kontaktních zónách vytvořených kolonizací a překonává vizi světa založenou na neměnných identitách pramenících z kulturních lokací. V procesech produkce „ambivalence“, „imitace“, „mimikry“, v prostředí mezi kolonizujícími a kolonizovanými Bhabha zdůrazňuje vzájemnou propojenost a dialektiku těchto přenosů. V české kultuře má debata nad dilematem vlastní národní původnosti versus internacionalismus a „přebírání“ cizích trendů historický rozměr a Bhabhova radikálně hybridní konstrukce odhaluje celou řadu pohnutek a traumatických motivací, stejně tak jako možných

nových čtení české kulturní produkce. Bhabhovy texty jsou někdy kritizovány pro hustotu a těžkou srozumitelnost.

Homi K. Bhabha je kromě „Místa kultury“ autorem antologie „Nation Narration“ Routledge, 1990, řady vědeckých textů, esejů ve výstavních katalozích (Anish Kapoor, Raqib Shaw, Shazia Sianeder, a.). Za svou práci obdržel řadu cen. Působí jako poradce v řadě kulturních institucí (ICA London, White Museum of American Art, Rockefeller Foundation, Asian Art Foundation, UNESCO ad.).

Homi K. Bhabha
Místa kultury

O MIMIKRY A LIDECH

Ambivalence koloniálního diskurzu

Mimikry vyjevuje něco jiného než to, co bychom mohli označit za věc samu, která je v pozadí. Mimikry má za cíl kamufláž. ... Nejde o to uvést se v soulad s pozadím, nýbrž na skvrnitém pozadí se rovněž poskvřnit; stejně jako při kamufláži ve válce mezi lidmi.

Jacques Lacan¹⁶⁶

Nemá dnes smysl zpochybňovat původní politiku, která zaváděla ve všech koloniích Britského impéria napodobeninu britské Ústavy. Pokud však takto obdařená stvoření občas zapomněla na její skutečný význam a pod vlivem domnělého významu řečníků a úřednických holí, veškerého náčiní a ceremonií imperiální legislativy se odvážila vzepřít mateřské zemi, pak můžeme děkovat jen sami sobě, že jsme tak pošetile přisoudili tato privilegia společnosti, která nemá žádný myslitelný nárok na takto významné postavení. Zdá se, že náš systém koloniální politiky zapomněl na základní princip, resp. že jej přehlédl: koloniální závislost. Propůjčit kolonii svého druhu nezávislost je fraška: kolonie by nebyla kolonií ani minutu, kdyby si mohla zachovat nezávislé postavení.

Sir Edward Cust, *Reflections on West African affairs ... addressed to the Colonial Office* (Úvahy o západoafrických záležitostech ... určené koloniálním úřadům), London 1983

Diskurz postosvícenského anglického kolonialismu často mluví rozeklanou, nikoli však falešnou řečí. Jestliže se kolonialismus ujímá moci jménem historie, pak svou autoritu opakovaně uplatňuje prostřednictvím frašek. Epická intence civilizační mise, „lidská, a ne zcela lidská“, abychom použili známých slov lorda Roseberyho, „psaná prstem Božství“,¹⁶⁷ často vytváří text bohatý na *trompe-l'œil*, ironii, mimikry a repetice. Mimikry se v tomto komickém převratu velkých ideálů koloniální představitosti do nízkých, mimetických literárních účinků pro-

166

J. Lacan, *The Line and the Light*, in: *týž, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. A. Sheridan, London 1977, s. 99.

167

Citován in: E. Stokes, *The Political Ideas of English Imperialism*, Oxford 1960, s. 17n.

jevuje jako jedna z nejobtížněji zachytitelných a nejučinnějších strategií koloniální moci a poznání.

V oné konfliktní ekonomii koloniálního diskurzu, již Edward Said popisuje jako napětí mezi synchronní panoptickou představou nadvlády – požadavkem identity, stasis – a protitlakem diachronie dějin – změny, difference –, je mimikry *ironickým* kompromisem. Mohu-li pro své účely upravit tezi Samuela Webera o marginalizující představě kastrace,¹⁶⁸ pak je koloniální mimikry touhou po reformovaném, rozpoznatelném Jiném *jakožto subjektu difference, který je téměř stejný, ale ne zcela*. Čímž se říká, že diskurz mimikry se rodí kolem *ambivalence*: má-li být mimikry účinná, musí neustále vytvářet svá sklouznutí, své nadbytky, svou difference. Autorita onoho modu koloniálního diskurzu, jež jsem označil za mimikry, je tudíž stížena neučitostí: mimikry vyvstává jako reprezentace difference, jež je sama procesem zneuznání. Mimikry je tak znamením dvojí artikulace: komplexní strategií reformy, regulace a disciplíny, jež si „přivlastňuje“ Jiné vizualizací moci. Mimikry je však také znamením nepatřičného, difference či nepoddajnosti, která drží pohromadě vládnoucí strategickou funkci koloniální moci, zesiluje dohled a představuje imanentní hrozbu jak pro „normalizované“ poznatky, tak pro disciplinační síly.

Mimikry má hluboký a rušivý dopad na autoritu koloniálního diskurzu. Při „normalizaci“ koloniálního státu či subjektu totiž sen o postosvícenské slušnosti zcizuje svůj vlastní jazyk svobody a vytváří jiné poznání svých norem. Ambivalenci, jež takto formuje jeho strategii, lze rozpoznat např. v Lockově *Druhém pojednání*, jež se *štěpí*, a odhaluje tak meze svobody svým dvojným způsobem užívání slova „otrok“: za prvé je prostě a popisně legitimní formou vlastnictví, za druhé je nepřipustným, nelegitimním způsobem výkonu moci. V mezeře mezi těmito dvěma významy se artikuluje absolutní, konstruovaná difference mezi „koloniálním“ státem Severní Karolína a Původním Přirozeným Stavem.

Právě z této oblasti mezi mimikry a fraškou, v níž reformní, civilizační misi ohrožuje dislokující pohled jejího disciplinačního dvojníka, pocházejí mé příklady koloniální nápodoby. Všem je jim společný diskurzivní proces, jehož prostřednictvím nadbytek, resp. skluz vytvářený *ambivalencí* mimikry (téměř stejný, *ale ne zcela*) prostě „nepřetrhne“ diskurz, nýbrž transformuje se v nejistotu, která ustaví koloniální subjekt jako „částečnou“ přítomnost. „Částečnou“ zde míním jak „nedokonalou“, tak „virtuální“. Jako by samotné vyvstání

168

S. Weber, *The Sideshow, or: Remarks on a Canny Moment*, in: *Modern Language Notes*, vol. 88, č. 6 (1973), s. 112.

„koloniálního“ záviselo ve své reprezentaci na jistém strategickém omezení či prohibici *uvnitř* samotného autoritativního diskurzu. Úspěch koloniální apropiace závisí na rozmnožování nepatřičných, ne-vlastních předmětů, které zaručují jeho strategický nezdar, takže mimikry je zároveň podobností i postrachem.

Klasickým textem o této částečnosti jsou *Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain* (Zjištění o stavu společnosti asijských poddaných Velké Británie, 1792) z pera Charlese Granta,¹⁶⁹ jež posléze nahradily *History of India* (Dějiny Indie) od Jamese Millse coby nejvlivnější popis indických způsobů a morálních zásad z počátku 19. století. Grantův sen o evangelickém systému misijního vzdělávání výlučně v anglickém jazyce zčásti vycházel z víry v politickou reformu vedenou v křesťanské linii a zčásti z náhledu, že šíření pravidel obchodní společnosti v Indii vyžaduje systém formace subjektů – reformu způsobů, jak to vyjadřuje Grant –, jenž by koloniálnímu subjektu dodal „pocit osobní identity, jak jej známe“. Lapen mezi touhou po náboženské reformě a obavou, že by se Indové mohli začít bouřit za svobodu, Grant paradoxně tvrdí, že „částečné“ šíření křesťanství a „částečný“ vliv mravních pokroků vytvoří obzvlášť vhodnou formu koloniální subjektivitu. Navrhuje se zde reformní proces, v němž by se křesťanské nauky sladily s rozvratnými kastovními praktikami, aby se zamezilo nebezpečným politickým aliancím. Grant bezděky formuje křesťanské poznání jako jistý druh společenské kontroly, která je v rozporu s vyslovovacími předpoklady, jež autorizují jeho diskurz. Jestliže Grant nakonec tvrdí, že „částečná reforma“ vytvoří prázdnou formu „*nápodoby* anglických způsobů, jež je [tj. koloniální subjekty] povede k tomu, aby zůstaly pod naší ochranou“,¹⁷⁰ pak se tím vysmívá svému morálnímu projektu a porušuje Evidenci Křesťanství – ústřední misijní zásadu –, která zakazuje jakkoli tolerovat pohanské pověry.

Macaulayho *Minute* (1835) – hluboce ovlivněné *Zjištěními* Charlese Granta – se svými absurdními výstřelky vysmívá orientální výuce, dokud se nemusí vypořádat s tím, jak si představit „reformovaný“ koloniální subjekt. Velká tradice evropského humanismu jako by zde dokázala jen ironizovat sebe samu. V místě průniku evropské výuky a koloniální moci si Macaulay nedokáže představit nic jiného než „třidu interpretů, kteří prostředkují mezi námi a miliony těch, jimž vládneme: třídu lidí indické krve a barvy, avšak anglického vkusu,

169

C. Grant, *Observations on the State of Society Among the Asiatic Subjects of Great Britain*, in: *Sessional Papers of the East India Company*, vol. X, č. 282 (1812–1813).

170

Tamtéž, kap. 4, s. 104.

názorů, morálky a rozumu“;¹⁷¹ jinak řečeno třídu napodobitelů, kteří vyrostli „v naší Anglické škole“, jak napsal misionářský pedagog v roce 1819, „aby vytvořili sbor překladatelů, které uplatníme v různých úsecích Práce“.¹⁷² Rodokmen tohoto člověka–napodobitele lze sledovat v dílech Kiplingových, Forsterových, Orwellových, Naipaulových; nejnověji viz skvělou knihu Benedicta Andersona o nacionalismu, v níž nakonec vyvstává v nezvyklé podobě Bipina Čandry Pála.¹⁷³ Jde o výsledek vadné koloniální mimeze, v níž být poangličtěn znamená *zásadně* nebýt Angličanem.

Figuru mimikry lze nalézt v rámci toho, co Anderson popisuje jako „vnitřní neslučitelnost impéria a národa“.¹⁷⁴ Tato figura problematizuje znaky rasové a kulturní priority, takže „nacionální“ již není naturalizovatelné. Mezi mimezí a mimikry se objevuje *psaní*, způsob reprezentace, který marginalizuje monumentálnost dějin, docela prostě se vysmívá tomu, že její moc je modelem, onou mocí, která ji údajně činí napodobitelnou. Mimikry spíše *opakuje*, než aby *re-prezentovalo*, a v této zmenšující perspektivě vyvstává Decoudova dislokovávaná evropská vize Sulaca v Conradově románu *Nostromo* jako:

Nekonečnost občanského střetu, v němž ještě nesnesitelnější než hanba byla pošetilost... nezákonnost obyvatelstva všech barev a ras, barbarství, nezhojitelná tyranie. ... Amerika je neovladatelná.¹⁷⁵

Nebo jako odpadlictví Ralpa Singha v Naipaulově *The Mimic Men* (Napodobitelé):

Předstírali jsme, že jsme skuteční, že se učíme, připravujeme na život, my napodobitelé Nového světa, jeden z jeho neznámých koutů, se všemi projevy korupce, která se tak rychle připojila k novému.¹⁷⁶

171

T. B. Macaulay, *Minute on Education*, in: W. T. De Bary (ed.), *Sources of Indian Tradition*, vol. II, New York 1958, s. 49.

172

Mr. Thomason's communication to the Church Missionary Society (Sdělení pana Thomasona Církevní misijní společnosti), 5. září 1819, in: *The Missionary Register*, 1821, s. 54n.

173

B. Anderson, *Představy společenství*, s. 108.

174

Tamtéž, s. 88n.

175

J. Conrad, *Nostromo*, London 1979, s. 161.

176

V. S. Naipaul, *The Mimic Men*, London 1967, s. 416.

Jak Decoud, tak Singh, a odlišným způsobem také Grant a Macaulay parodují historii. Navzdory svým záměrům a invokacím píše koloniální text nevyočitatelně, excentricky napříč národem, který odmítá být reprezentativní, narativem, který odmítá být reprezentacionistický. Touha vyvstat jako „autentický“ skrze mimikry – procesem psaní a opakování – je závěrečnou ironií částečné reprezentace.

To, co jsem označil za mimikry, není obvyklým uplatněním *závislých* koloniálních vztahů prostřednictvím narcistní identifikace, kdy černocho, jak si povšiml Fanon, přestane být aktivní osobou, poněvadž pouze běloch může reprezentovat svou sebeúctu. Mimikry neskrývá za svou maskou žádnou přítomnost či identitu: není tím, co Césaire popisuje jako „kolonizační zvěcnělost“,¹⁷⁷ za níž stojí esence *présence Africaine*. Hrozba mimikry spočívá v jeho dvojí vizi, která odhalením ambivalence koloniálního diskurzu rovněž narušuje jeho autoritu. Tato dvojí vize je výsledkem toho, co jsem popsal jako částečnou reprezentaci/rozpoznání koloniálního objektu. Grantův koloniální subjekt jako částečný napodobitel, Macaulayův překladatel, Naipaulův koloniální politik jako hráč–herec, Decoud jako ten, kdo staví scénu pro *opéra bouffe* Nového světa: to vše jsou patřičné, přivlastněné objekty koloniální vlády, autorizované verze jinakosti. Jsou však také, jak jsem ukázal, figurami zdvojení, částečnými objekty metonymie koloniální touhy, jež zcizují modálnost a normálnost vládnoucích diskurzů, v nichž vyvstávají jako „nepatřičné“ koloniální subjekty. Jde tu o touhu, která prostřednictvím opakování *částečné přítomnosti*, základu mimikry, artikuluje narušení kulturní, rasové a historické difference, která ohrožuje narcistní požadavek koloniální autority. Tato touha „částečně“ obrací koloniální při-vlastnění tím, že vytváří částečnou vizi přítomnosti kolonizátora: pohled jinakosti, jemuž je vlastní pronikavost genealogického pohledu, který dle Foucaultova líčení osvobozuje marginální prvky a rozbíjí jednotu lidské existence, jejímž prostřednictvím člověk rozšiřuje svou suverenitu.¹⁷⁸

Rád bych se nyní věnoval tomuto procesu, jímž se pohled dohledu vrací jako dislokující pohled disciplinovaného, pod kterým se pozorovatel stává pozorovaným a „částečná“ reprezentace reartikuluje celý koncept *identity*, jenž odcizuje jeho esenci. Avšak ještě předtím musíme zaznamenat, že i příkladné dějiny, jakými jsou *The English Utilitarians and India* (Angličtí utilitaristé

177

A. Césaire, *Discourse on Colonialism*, New York 1972, s. 21.

178

M. Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, in: týž, *Language, CounterMemory, Practice*, trans. D. F. Bouchard – S. Simon, Ithaca 1977, s. 153.

a Indie) od Erica Stokese, sice uznávají anomální pohled jinakosti, avšak nakonec jej zneuznávají vnitřně rozporným prohlášením:

Indie samozřejmě nehrála *ústřední* roli při formování charakteristických rysů anglické civilizace. Mnoha způsoby působila jako rušivá síla, jako magnetická síla na okraji, která měla sklon narušovat přirozený rozvoj britské osobitosti.¹⁷⁹

Jaká je povaha skryté hrozby částečného pohledu? Jakým způsobem vzniká mimikry coby subjekt skopického pudu a objekt koloniálního dohledu? Jak dochází k disciplinaci touhy, k dislokaci autority?

Forma difference, již jsou mimikry – *téměř stejný, ale ne zcela* –, se vyjasní, pokud se při tematizaci otázek koloniální textuality vrátíme k Freudovi. V rámci rozboru parciální povahy fantazie, která *nepatřičně* utkvěla mezi nevědomým a předvědomým, čímž problematizuje – stejně jako mimikry – samotný pojem „počátku“, Freud píše:

O jejich osudu rozhoduje jejich smíšený a rozštěpený původ. Můžeme je přirovnat k jedincům smíšené rasy, kteří se celkově podobají bělochům, avšak prozrazují svůj barevný původ tím či oním výrazným rysem, protože jsou ze společnosti vyloučení a zbaveni všech výsad.¹⁸⁰

Téměř stejný, ale ne bílý: viditelnost mimikry vždy vyvstává v místě zákazu. Tato forma koloniálního diskurzu se vyjadřuje *inter dicta*: diskurz na křižovatce toho, co je známé a přípustné, a toho, co je sice známé, avšak musí zůstat skryto; diskurz vyjadřovaný mezi řádky a jako takový proti pravidlům, a zároveň v jejich rámci. Proto je otázka reprezentace difference vždy zároveň problémem autority. „Touha“ mimikry, onen „výrazný rys“, o němž hovoří Freud a jenž sice odhaluje málo, ale má převeliký význam, není jen nemožností Jiného, který se opakovaně vzpírá signifikaci. Touha koloniálního mimikry – mezidiskurzí touha – možná nemá předmět, má však strategické cíle, které nazývám *metonomií přítomnosti*.

Všechny nepatřičné znaky koloniálního diskurzu – rozdíl mezi být Angličanem a být poangličtěn; totožnost mezi stereotypy, které se opakováním diferují; diskriminační identity konstruované napříč kulturními normami a klasi-

179

E. Stokes, *The English Utilitarians and India*, Oxford 1959, s. xi. [Zvýraznil H. K. B.]

180

S. Freud, *The Unconscious* (1915), in: *Standard Edition XIV*, s. 190n.

fikacemi, jako je opičácký černoš, prolhaný Asiat – jsou *metonymiemi* přítomnosti. Jde o strategie touhy v rámci diskurzu, které činí anomální reprezentaci kolonizovaného něčím jiným než procesem „návratu potlačeného“, jež Fanon neuspokojivě vykládá jako kolektivní katarzi.¹⁸¹ Tyto příklady metonymie jsou ne-represivními výsledky vnitřně rozporného a složitého přesvědčení. Překračují hranice kultury vyslovování strategickou záměnou metaforické a metonymické osy kulturní produkce významu.

V mimikry se reprezentace identity a významu reartikuluje podél osy metonymie. Jak nám připomíná Lacan, mimikry se podobá kamufláži; nejde o souladnou represi diference, nýbrž o formu nápodoby, která se odlišuje od přítomnosti, resp. ji odkládá tím, že ji zjevuje částečně, metonymicky. K tomu lze doplnit, že hrozba mimikry vychází z ohromné a strategické produkce konfliktních, fantastických, diskriminačních „efektů identity“ ve hře moci, která je nepolapitelná, protože neskrývá žádnou esenci, žádné „o sobě“. A tato forma *podobnosti* je tím nejhroživějším, co lze spatřit, jak dokládá Edward Long ve své *History of Jamaica* (Dějiny Jamajky, 1774). V závěru trýznivé, negrofobní partie, která se úzkostlivě pohybuje mezi zbožností, vykručováním a perverzí, se text nakonec vyrovnává se svou obavou; opakováním podobnosti „v části“: „Všichni autoři je [tj. negry] líčí jako ten nejodpornější druh lidí, kterým se podobají vlastně jen na základě své vnější formy“.¹⁸²

Otázka ambivalence mimikry jakožto problematika koloniální poroby vyvstává právě z tohoto koloniálního setkání bílé přítomnosti a jejího černého vnějšího zdání. Pokud nám totiž de Sadova skandální teatralizace jazyka opakovaně připomíná, že diskurz si nemůže nárokovat „žádnou prioritu“, pak díky Edwardu Saidovi nelze zapomenout na to, že „etnocentrická a nevyzpytatelná vůle k moci, z níž pramení texty“,¹⁸³ je sama divadlem války. Mimikry jakožto metonymie přítomnosti je vskutku takovouto nevyzpytatelnou, excentrickou strategií autority v koloniálním diskurzu. Mimikry nejenže ničí narcistní autoritu repetitivním sklouzáváním diference a touhy. Je procesem *fixace* koloniální jakožto poznání, které jde napříč klasifikačním, diskriminačním poznáním v rámci interdiktivního diskurzu, a tudíž nutně vznáší otázku *autorizace* koloniálních reprezentací: otázku autority, která překračuje subjektivní postrádání priority (kastrace) směrem

181 F. Fanon, *Černá kůže, bílé masky*.

182 E. Long, *A History of Jamaica*, 1774, sv. II, s. 353. [Zvýraznil H. K. B.]

183 E. Said, *The Text, the World, the Critic*, in: J. V. Harari (vyd.), *Textual Strategies*, Ithaca 1979, s. 184.

k historické krizi v pojmovosti koloniálního člověka jakožto *objektu* regulativním moci, jakožto subjektu rasové, kulturní, národní reprezentace.

„Tato kultura, ... uvězněná ve svém koloniálním statutu,“ píše Fanon, „přítomná, a přitom mumifikovaná, jde proti svým nositelům. Fakticky je vymezuje, aniž by se jich dovolávala.“¹⁸⁴ Ambivalence mimikry – téměř, ale ne zcela – naznačuje, že fetišizovaná koloniální kultura je potenciálně a strategicky vzbouřeneckým kontraapelem. To, co jsem označil za „efekty identity“, je vždy klíčovým způsobem *rozštěpené*. Mimikry je podobně jako fetiš pod pláštěm maskování částečným objektem, který radikálně přehodnocuje poznatky o prioritě rasy, psaní, historie. Fetiš totiž imituje formy autority v bodě, v němž je zbavuje autority. Podobně mimikry reartikuluje přítomnost na základě její „jinakosti“, toho, co zneuznává. Existuje klíčový rozdíl mezi touto *koloniální* artikulací člověka a jeho dvojníka a tím, co Foucault popisuje jako „myšlení nemyšleného“,¹⁸⁵ jímž je v případě Evropy 19. století ukončení lidského odcizení tím, že se uvede do souladu se svou esencí. Koloniální diskurz, který artikuluje *interdiktivní* jinakost, je právě „jinou scénou“ evropské touhy 19. století po autentickém historickém vědomí.

„Nemyšlené“, jehož prostřednictvím je artikulován koloniální člověk, je oním procesem klasifikační záměny, kterou jsem popsal jako metonymii substitutivního řetězce etického a kulturního diskurzu. Což vede k *rozštěpení* koloniálního diskurzu a zbývají dva postoje vůči vnější realitě: jeden ji bere v potaz, zatímco druhý ji zneuznává a nahrazuje produktem touhy, která opakuje, reartikuluje „realitu“ jako mimikry.

Edward Long pak může autoritativně říci (opírá se přitom mj. o citace z Huma, Eastwicka a biskupa Warburtona): „Jakkoli může mé mínění působit směšně, nemyslím si, že by byl orangutánní manžel zostuzením hottentotské ženy.“¹⁸⁶

Tyto vnitřně rozporné artikulace reality a touhy, jež vidíme v rasistických stereotypech, tvrzeních, vtipech, mýtech, neutkvěly v pochybném kruhu návratu potlačeného. Představují účinky zneuznání, které popírá odlišnosti jiného, a místo nich produkuje formy autority a složitého přesvědčení, které odcizují předpoklady „slušného“, „občanského“ diskurzu. Pokud lze lest touhy na chvíli využít ku prospěchu disciplíny, pak lze opakování provinění, osprave-

184 F. Fanon, *Racism and Culture*, in: týž, *Toward the African Revolution*.

185 M. Foucault, *The Order of Things*, New York 1971, část II, kap. 9.

186 E. Long, *A History of Jamaica*, s. 364.

dliňování, pseudovědeckých teorií, předsudků, pochybných autorit a klasifikací vnímat jako zoufalé úsilí o *formální* „normalizaci“ rušivého diskurzu štěpení, který problematizuje racionální, osvícené nároky jeho vyslovovací modálnosti. Ambivalence koloniální autority se opakovaně převrací z *mimikry* – z difference, která je téměř nijaká, ale ne zcela – v *hrozbu*: v diferenci, která je téměř naprostá, ale ne zcela. A právě v této jiné scéně koloniální moci, kde se historie obrací ve frašku a přítomnost v „část“, lze spatřit dvojčata narcismu a paranoie, jež se nespoutaně, nekontrolovaně opakují.

V ambivalentním světě „ne zcela/ne bílý“, na okrajích metropolitní touhy se ze *zakládajících objektů* západního světa stávají nevyzpytatelné, excentrické akcidentální *objets trouvés* koloniálního diskurzu: částečné objekty přítomnosti. Právě tehdy ztrácejí tělo a pohled svou částečnou přítomnost. A ztrácejí také svou reprezentativní autoritu. Černá kůže se pod rasistickým pohledem štěpí, dislokuje se do znaků bestiálnosti, genitálií, grotesknosti, jež odhalují fobický mýtus nediferencovaného celku bílého těla. A nejposvátnější z knih, bible, nesoucí standartu kříže i standartu impéria, je podivně rozkousovávána. V květnu 1817 píše jeden misionář z Bengálska:

Každý si rád vezme bibli. A proč? Může si ji totiž schovat jako kuriozitu; nebo ji za pár drobných prodat; nebo ji použít na papír. Takový je běžný osud všech kopií bible. ... Některé vyměnili na trhu, jiné prodali do obchodů s tabákem na cigaretové papírky.¹⁸⁷

5 MAZANÁ SLUŠNOST

[Paranoici] nedokážou na druhých lidech vnímat nic jako indiferentní, zabývají se sebemenšími náznaky, které jim druzí, neznámí lidé prezentují, a využívají tyto náznaky ve svých „falešných představách“. Smysl jejich falešných představ spočívá v tom, že očekávají od všech cizinců cosi jako lásku. Ovšem druzí lidé žádnou lásku neprojeví; usmívají se, starají se o sebe, dokonce plivou na zem, když jdou kolem – a člověk takové věci nedělá, když je nablízko někdo, na kom mu záleží. Dělá je pouze tehdy, když je vůči člověku zcela lhostejný, když je pro něj jako vzduch. A vezme-li v úvahu zásadní příbuznost mezi pojmy „cizince“ a „nepřítele“, paranoik není zase tak vzdálen pravdě, vnímá-li tuto indifenci jako nenávisť v protikladu ke svému nároku na lásku.

Sigmund Freud, *Některé neurotické mechanismy v žárlivosti, paranoie a homosexualitě*¹⁸⁸

Symbolizují-li ducha západního národa epos a chorál, jimž dává průchod „jednotný lid shromážděný v přítomnosti své řeči“,¹⁸⁹ pak znak koloniální vlády je méně vznešený, neboť nevyhnutelně předpokládá akt *psaní*. Kdo by mohl lépe dosvědčit tuto hypotézu než reprezentativní postava z poloviny 19. století, John Stuart Mill, který rozdělil svůj život na dvě poloviny: na jedné straně jej věnoval koloniální sféře jako examinátor pošty Východoindické společnosti, na straně druhé kázal své principy postutilitaristického liberalismu anglickému národu.

„Celá vláda Indie probíhá písemně,“ potvrzuje Mill zvláštnímu výboru Horní sněmovny v roce 1852:

Všechna nařízení a všechna rozhodnutí řídicích úředníků se vyhlášují písemně. ... V Indii neexistuje jedině rozhodnutí, jehož důvody by nebyly písemně zaznamenány. Podle mého názoru jde o lepší záruku dobrého

vládnutí, než bychom našli u většiny světových vlád; nikde jinde totiž nemají tak dokonalý záznamový systém.¹⁹⁰

Millův sen o dokonalém záznamovém systému jistila praxe utilitaristických reforem: spojení soudní a výkonné moci ve výběřím daní, kodifikace zákona, systém *ryotwar* při rozdělování půdy a pečlivé zjišťování a zaznamenávání pozemkových práv. Nic však nezpochybňovalo víru ve vládu záznamu tak jako závislost ústředního pojmu tohoto přístupu, „veřejné diskuse“, na fundamentálním principu řeči¹⁹¹ jakožto záruce dobré vlády. Žádný člověk, který znal Millovu představu o hodnotě individuální nezávislosti, nemohl přehlédnout onen vášnivý princip *řeči*, který za ní stál: „živá koncepce a silné přesvědčení“,¹⁹² nepoznamenané mechaničností ani tím, co je psáno, nýbrž artikulované bezprostředně „živoucí vnímající mocí“, která se šíří od vyslovených slov k označeným věcem a duševním silám, aby se jich zmocnila a aby zařídila, že budou v souladu s formulí.¹⁹³ Každý, kdo četl Millovy metafory autority, jasně viděl, že v jeho očích není známkou občanské slušnosti ani lockovský souhlas s Vlastnictvím, ani hobbesovské schvalování Zákona, nýbrž spíše oduševnělý zvuk *vox populi*, který se v individuální podobě angažuje ve veřejné diskusi, v onom „veřejném obyčeji uvádět na pravou míru své vlastní mínění a srovnávat je s názory ostatních“.¹⁹⁴

Každý, kdo pochopil, že pro Milla jsou hranice národní kultury otevřeny potud, pokud hlasy disentu zůstávají individuální, a že se uzavírají, pokud je kultura ohrožena kolektivním rozkolem, nemůže přehlédnout, že Mill zastává nacionalistickou ideologii *unisonance*,¹⁹⁵ jak ji popsal Benedict Anderson, časově synchronní kulturní soudržnost spojující národní subjekty nediferencovanou simultánností „sluchové“ imaginace. A jakmile tento nacionalistický, autoritářský tón zachytíme v *řeči*, lze nahlédnout také v *písmu*, jak se u Milla ozývá Ciceronův soudící princip, že se „jedinci musejí uvést do duševního stavu těch, kteří mají

190 *Parliamentary Papers*, 1852–1853, XXX, výpověď Johna Stuarta Milla pro zvláštní výbor horní sněmovny, 21. června 1852, s. 301.

191 Používám slovo *řeč* v derridovském smyslu jako expresivní znak sebe-přítomnosti hlasu, jako zneuznání diferencujícího znaku písma.

192 J. S. Mill, *On Liberty*, in: H. B. Acton (vyd.), *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London 1972, s. 99.

193 Tamtéž, s. 102.

194 Tamtéž, s. 113.

195 B. Anderson, *Představy společenství*, s. 157. (Český překlad používá termín „jednohlasnost“. – Pozn. překl.)

jiný názor“, ovšem pouze proto, aby byl použit ambivalentním způsobem: jako princip, který chrání svobodu západní individualistické „veřejné sféry“ a zároveň strategicky kontroluje kulturně a rasově diferencovaný koloniální prostor: „Není-li k dispozici ona výhoda, kterou dává zastupitelská vláda *diskuse* [zvýraznil H. K. B.] mezi lidmi různých předpojatostí, předsudků a zájmů,“ pokračuje Mill ve své výpovědi před Sněmovnou lordů, „nelze získat dokonalou náhražku, ovšem jakákoli náhražka [jako je zaznamenávání] je lepší než nic.“¹⁹⁶

V rámci problematiky koloniální vlády vystává politický prvek kulturní difference a zatemňuje průhlednost mezi čitelností a legitimním pravidlem. Millovo „zaznamenávání“ nyní ztělesňuje praxi psaní coby strategii kolonialistické regulace a mimetická adekvátnost hlášení se stává poněkud pochybnou.

Pokud si uvědomíme, že zárodečné ideje Millových esejů *On Liberty* (O svobodě) a *Representative Government* (Zastupitelská vláda) se poprvé objevily v náčrtu zprávy o indickém vzdělávání, napsaném v reakci na Macaulayho neblaze proslulé *Minute* z roku 1835, nahlédneme – v pěkné intertextuální ironii – jak meze svobody, tak problémy zavedení takového způsobu vládního diskurzu, jaký si žádá koloniální náhražka „veřejné diskuse“. Právě Millův systém zaznamenávání je touto substitucí: události, které zakoušíme a píšeme v Indii, je třeba číst *jinak*, přetvořit je v akty vlády a v diskurz autority na *jiném místě*, v *jiném čase*. Tuto *syntax odkladu* je třeba uznat nejen jako teoretický objekt, jako odklad prostoru psaní – znak, který je smazáván –, nýbrž jako specificky *koloniální* temporalitu a textualitu onoho prostoru mezi vyslovováním a projevem. Jak to vyjádřil G. D. Bearce, u papírové transakce, která měla dopad na druhé straně zeměkoule, se podle Milla „nepočítalo s tím, že poskytne praktické poznání života“.¹⁹⁷

Mezi západním znakem a jeho koloniální signifikací vystává mapa nepravého pochopení, která komplikuje správnost záznamu a jeho zajišťování dobré vlády. Otevírá se zde prostor interpretace a zpronevěry, který vepisuje ambivalenci do samotných počátků koloniální autority, ba do zakládajících dokumentů samotné britské koloniální historie. „Je pravděpodobné, že autoři nařízení psaných 15 000 mil od místa, kde měla být uvedena v praxi“, píše Macaulay ve svém eseji o Warrenu Hastingsovi, řediteli Východoindické společnosti,

196

J. S. Mill, *On Liberty*, s. 97.

197

Mill citovaný in: G. D. Bearce, *British Attitudes Towards India, 1784–1858*, London 1961, s. 280.

nikdy nenahlédli svou obrovskou nekonzistentnost. ... Kdokoli se podívá na dopisy psané v této době, najde v nich mnoho správných a lidských názorů, ... obdivuhodný kodex politické etiky. ... Pokud však tyto instrukce *interpretujeme*, znamenají prostě: „Bud' otcem i utiskovatelem lidu; bud' spravedlivý i nespravedlivý, umírněný i nenasytný.“¹⁹⁸

Pokud tyto texty označíme za „pokrytecké“,¹⁹⁹ jak to činí Macaulay, pak tím dáváme morální nádech jak intenci psaní, tak předmětu vlády. Budeme-li hovořit o duplicitě, pak přehlédneme specificky diskurzivní zdvojenost, která dle Macaulayho existuje pouze mezi řádky; přehlédneme onu formu složitého a vnitřně rozporného přesvědčení, které vyvstává jako efekt ambivalentního, opožděného projevu kolonialistické vlády. Takovýto rozštěp ve vyslovování již nelze zahrnout do „unisonance“ občanského diskurzu – byť jím musí být vysloven –, a nelze jej ani psát v rámci toho, co Walter Benjamin označuje za „homogenní a prázdný čas“²⁰⁰ západního nacionalistického diskurzu, který normalizuje své vlastní dějiny koloniálního rozpínání a vykořisťování tím, že vepisuje historii jiného do fixní hierarchie občanského pokroku. Zdvojenost koloniálního diskurzu neartikuluje prostě jen násilí jednoho mocného národa sepisujícího historii jiného národa. „Bud' otcem i utiskovatelem lidu; ... spravedlivý i nespravedlivý“ je modus vnitřně rozporného prohlášení, které ambivalentně přepisuje napříč rozdílnými mocenskými poměry jak kolonizátora, tak kolonizovaného. Odhaluje totiž agonistickou nejistotu obsaženou v neslučitelnosti impéria a národa; vystavuje zkoušce samotný diskurz občanské slušnosti, v jehož rámci si zastupitelská vláda nárokuje svou svobodu a impérium svou etiku. Tyto substituční předměty kolonialistického vládnutí – ať už systémy záznamu nebo „prostředná tělesa“ politické a administrativní kontroly – jsou strategiemi dohledu, které si nemohou zachovat svou občanskou autoritu, jakmile se odhalí koloniální suplementárnost, resp. excesivnost jejich projevu.

Zaznamenávání naráží „mezi řádky“ na svou dvojí existenci v diskurzivní praxi kolegia ředitelů, resp. koloniální státní správy. Vzniká tak podivná ironie reference. Pokud totiž primární impuls a projev vlády nevychází od demokratických zástupců *lidu*, nýbrž od členů správy, resp. členů systému, který

198

T. B. Macaulay, *Warren Hastings*, in: *týž, Critical and Historical Essays*, sv. III, London 1903, s. 85n. [Zvýraznil H. K. B.]

199

Tamtéž, s. 86.

200

W. Benjamin, *O pojmu dějin*, in: *týž, Teoretické pasáže*, přel. M. Ritter, Praha 2011, s. 313.

musí, jak to popisuje Mill, uvážlivě formovat své vládní aktivity, pak při prosazování *přirozených práv* impéria Millův návrh implicitně vymazává vše, co se v západní občanské slušnosti považuje za „druhou přirozenost“. Odstraňuje obvyklé spojování teritoria s lidem a v neposlední řadě se rozchází s jakoukoli představou *přirozené* vazby mezi demokracií a diskusí. Reprezentativní diskurz 19. století, diskurz liberálního individualismu ztrácí jak svou schopnost řeči, tak svou politiku individuální volby, neboť naráží na aporii. Ve figuře opakování se objevuje podivný dvojník samotné demokracie: „vládnout jedné zemi a mít při tom zodpovědnost vůči národu jiné země ... je despotie“, píše Mill.

Jediná možnost, kterou tato situace připouští, je despotie. ... Jak jsme již viděli, existují zde společenské podmínky, v nichž je rázná despotie sama o sobě nejlepším způsobem vlády za tím účelem, aby se lidé vycvičili v tom, co zejména potřebují, mají-li být schopni vyšší kultury.²⁰¹

Být otcem i utiskovatelem, spravedlivým i nespravedlivým, umírněným i nenasytným, dynamickým a despotickým: tyto příklady vnitřně rozporného přesvědčení, dvojitě vepsané v opožděném projevu koloniálního diskurzu, vyvolávají otázku týkající se symbolického místa koloniální autority. Jak vypadá obraz autority, pokud je suplementem občanské slušnosti a despotickým dvojníkem demokracie? Jakým způsobem se autorita uplatňuje, pokud ji musíme číst, jak tvrdí Macaulay, mezi řádky, v rámci interdikčních mezí samotné občanské slušnosti? Z jakého důvodu přízrak despotie z 18. století – režimu primordiální stálosti, opakování, ahistoričnosti a společenské smrti – pronásleduje tyto dynamické koloniální praktiky svalnatého křesťanství a civilizační mise ze století devatenáctého? Může despotie, ať už jakkoli dynamická, odševňovat kolonie jedinců, jestliže mrtvé písmo despotického zákona dokáže vštěpovat jediné ducha otroctví?

Klademe-li tyto otázky, nahlížíme, že subjekt koloniálního diskurzu – štěpící se, zdvojující, převracející se ve svůj opak, projektující – je subjektem natolik afektivní ambivalence a diskurzivního rozruchu, že narativ anglických dějin nutně nastoluje „koloniální“ otázku. Zbaven své běžné „občanské“ reference si i ten nejtradičnější historický narativ osvojuje jazyk fantazie a touhy. Moderní koloniální představivost chápe své državy jako *teritoria*, nikdy jako *národy*, napsal sir Herman Merivale v roce 1839 ve svých vlivných oxfordských

201

J. S. Mill, *On Liberty*, s. 382n.

přednáškách o kolonizaci,²⁰² na jejichž základě byl jmenován státním tajemníkem pro Indii. Z tohoto rozlišení plyne, uzavírá Merivale, že kolonie nepodněcují vládní představitele k nezaujatému vládnutí. Tamní vlády zachvacuje až příliš často pocit národní hrdosti, který se projevuje vzrušenou hrdostí, imaginárním pocitem moci díky rozsáhlému majetku, který se snadno zvrátí v kyklopskou politiku. Je-li tato vášeň politická, pak bychom podle mého názoru měli položit otázku ambivalence kolonialistické autority jazykem nestálosti narcistní žádosti po koloniálních objektech, která tak mocně vstupuje do nacionalistického fantazmatu bezmezného, rozsáhlého majetku.

Autoritu koloniálního nároku ohrožuje ambivalence jeho projevu – otec i utiskovatel či alternativně: spravovaný i očerňovaný –, kterou nevyřeší dialektická hra moci. Tyto dvojité vepsané figury totiž vystupují proti nám dvojitým způsobem, aniž by měly dvě tváře. Západní imperialistický diskurz neustále vymazává občanský stát, zatímco koloniální text nejistě vyvstává v rámci jeho narativu pokroku. Mezi občanským projevem a jeho koloniální signifikací – obě osy vystavují na odív problém rozpoznání a repetice – „pendluje“ znak autority hledající strategii dohledu, subjektivace a vepisování. Dialektika pána a raba zde nepřichází v úvahu, neboť je-li diskurz takto diseminován, je vůbec možný přechod od traumatu k transcendenci? Od alienace k autoritě? Jak kolonizátor, tak kolonizovaný procházejí procesem falešného poznání, přičemž oba body identifikace jsou částečným a zdvojeným opakováním *jinakosti* já: demokrat a despota, jednotlivec a otrok, domorodec a dítě.

Ambivalence občanské autority se točí kolem onoho „a“ – kolem konjunkce nekonečného opakování –, a to jako „koloniální“ označující, které je *méně než jedno a dvojí*.²⁰³ Pozice autority je zcizena v místě občanského vyslovování – v Millově případě: méně než svoboda – a zdvojena v místě kolonialistického projevu: spravedlivý i nespravedlivý, resp. zdvojení demokracie jako dynamické despotie. Takto vypadá prohnaná strategie Montesquieuovy ideje despotie, která autoritativně utvářela obraz mughalské a brahmanské Indie v 18. a 19. století. Pro Montesquieua vyvstává despotie v diferenci mezi monarchií a absolutní monarchií (tj. svrchovaností bez úcty) jakožto textualizace Turka a staví se proti Versailles a Dvoru svým podivným děsivým dvojníkem.²⁰⁴ *History*

202

H. Merivale, *Introduction to a Course of Lectures on Colonization and Colonies*, London 1839, s. 18–25.

203

Podrobnější rozpracování tohoto konceptu lze nalézt v 6. kapitole.

204

Viz L. Althusser, *Montesquieu: Politics and History*, in: týž, *Montesquieu, Rousseau, Marx*, trans. B. Brewster, London 1982, kap. 4.

of Hindustan (Dějiny Hindustánu, 1768) od Alexandera Dowa, vlivná *Observations* (Zjištění, 1794) od sira Charlese Granta, monumentální *History of India* (Dějiny Indie, 1816) od Jamese Milla, *Minute on Indian education* (Něco málo o indickém vzdělávání, 1835) od Macaulaye, Duffova autoritativní *India and India Missions* (Indie a indické misie, 1839): všechna tato díla obsahují strategické rozštěpení koloniálního diskurzu – méně než jeden a dvojí – tematizací jiného jako despoty. Navzdory konotacím smrti, opakování a otroctví je totiž despotická konfigurace monokauzálním systémem, který usouvztažňuje všechny diference a diskurzy s absolutním, nerozděleným, nezměrným tělem despoty. Právě tento obraz Indie jako primordiální stálosti – coby narcistně převráceného jiného – ukájí sebenaplňující proroctví západního pokroku a utiňuje, na okamžik, suplementárního označujícího koloniálního diskurzu.

Jaký jiný „domorodý“ scénář kolonialistické intervence navrhuje Macaulay coby strategii dohledu a vykořisťování tam, kde se požaduje ambivalence autority, umírněné i nenasytné? Jestliže idea despotie homogenizuje indickou minulost, kolonialistická přítomnost vyžaduje strategii kalkulace vztaženou k jediným domorodým subjektům. Tuto potřebu tematizuje dynamická *potřeba narativu*, ztělesněná v utilitářských, resp. evolučních ideologiích rozumu a pokroku; potřeba, která je ovšem, řečeno s Derridou, záležitostí policie:

Inkvizitorský požadavek, nařízení, příkaz ... Požadovat po jiném příběh, vymáhat ho jako veřejné tajemství, chtít něco takového, čemu říkají pravda o tom, k čemu došlo: „řekni nám, co se přesně stalo“.²⁰⁵

Narativní hlas artikuluje narcistní, kolonialistický požadavek, že se má mluvit přímo, že Jiný má autorizovat já, uznat jeho prioritu, naplnit jeho náčrty, nasytit, ba zopakovat jeho reference a ztišit jeho rozbitý pohled.

Z deníku misionáře C. T. E. Rhenia (1818):

Rhenius:	Co chceš?
Indický poutník:	Vezmu si, co mi dáš.
R:	A co tedy chceš?
IP:	Mám všeho dostatek.
R:	Znáš Boha?
IP:	Vím, že je ve mně. Vložíš-li rýži do hmoždíře a budeš ji

paličkou třít, rýže se vyčistí. Znáš tedy Boha [pohanské příměry jsou pro Evropana často nepochopitelné].

IP: Ale řekni mi, v jaké podobě bys ho rád viděl?

R V podobě Všemocného, Vševědoucího, Všudypřítomného, Věčného, Neměnného, Spravedlivého, v podobě Božské Jednoty, Pravdy, Moudrosti a Lásky.

IP: Ukážu ti ho; ale nejdřív se musíš naučit vše, co jsem se naučil já – pak uvidíš Boha.²⁰⁶

Následující pasáž je z kázání arcijáhna Pottse v roce 1818:

Pokud je pokáráte za jejich hrubé a bezcenné smyšlenky ohledně přirozenosti a vůle Boží, nebo za nehorázné pošetilosti jejich pohádkové teologie, nejspíše s mazanou slušností uhnou nebo odpovědí běžným a lehkomyšlným úslovím. Řeknou vám například, že „nebe je široké a má tisíce bran“ – a jejich náboženství je tou branou, jíž chtějí vstoupit do nebe. Vedle zarytých přesvědčení tak mají také skeptickou domýšlivost. Takovými vytáčkami se dokážou vyhnout tomu, aby daný problém promysleli; a ponoukají lidi k domněnce, že i ten nejodpornější předsudek může sloužit blahodárnému cíli a že jej lze uznávat před pohledem Boha, pravdy i spravedlnosti.²⁰⁷

V tom, jak domorodci odmítají ukojit narativní požadavek kolonizátora, zaslechneme ozvuk Freudových militantních cizinců, jimiž jsem začal tuto kapitolu. Odpor domorodce frustruje onu strategii dohledu z 19. století, strategii *doznání*, která se snaží ovládnout „vypočitatelného“ jedince nastolením pravdy, kterou subjekt *má*, avšak *nezná* ji. Nevypočitatelný domorodce představuje problém pro občanskou reprezentaci v diskurzích literatury a legality. Tato nepředvídatelnost zapůsobila i na Nathanaela Halheda, jehož *A Code of Gentoo Laws* (1776) byl kanonickou kolonialistickou kofidifací indického „původního“ zákona; Halhed ovšem četl tento odpor vůči kalkulacím a svědectvím jako domorodé „bláznovství“, resp. jako „přechodnou pomatenost ... podobnou

206

The Missionary Register, Church Missionary Society, březen 1819, s. 159n.

207

Tamtéž, září 1818, s. 374n.

šilenství, které tak jedinečně popsal Cervantes na svém hlavním hrdinovi“.²⁰⁸ Odpovědi domorodce se vyznačují neustálým sklouzáváním mezi občanským zápisem a koloniálním projevem. Nepředvídatelnost, již vytváří takovýto odpor, mění samotný narativní požadavek. To, co bylo vysloveno v rámci pravidel občanské slušnosti, si nyní osvojuje koloniálního označujícího. Nejde již o Derridovu otázku: „řekni nám, co se přesně stalo“. Z hlediska kolonizátora, toužícího po neomezeném, neosídleném majetku, se problém pravdy převrací v ustáranou politickou a psychickou otázku hranice a teritoria: *Řekněte nám, proč jste vy, domorodci, tady*. Etymologicky nejisté „teritorium“ pochází jak z *terra* (země), tak z *terrere* (nahánět strach), a odtud *territorium*, „místo, z něhož lidé mají strach“.²⁰⁹ Kolonialistický požadavek narativu nese s sebou svůj hrozivý zvrat: *Řekněte nám, proč jsme tady*. Právě toto echo odhaluje, že *druhou* stranou narcistní autority je patrně mocenská paranoia: touha po „autorizaci“ tváří v tvář procesu kulturní diferenciaci, která problematizuje pevné určení domorodých objektů koloniální moci jako moralizovaných „jiných“ pravdy.

Skutečnost, že domorodce odmítá sjednotit autoritářský, kolonialistický projev v pojmech občanského angažmá, dává subjektu koloniální autority – otci i utiskovateli – ještě další obrat. Toto ambivalentní „a“, vždy méně než jeden a dvojnásobek, sleduje stopu časů a prostorů mezi občanským projevem a koloniální artikulací. Autoritářský požadavek lze nyní ospravedlnit jedině tehdy, pokud je obsažen v jazyce paranoie. Odmítnutí domorodce vrátit a obnovit obraz autority pro oko moci je nutné přepsat jako nesmiřitelnou agresi, která průbojně přichází zvenčí: *Nenávidí mě*. Toto ospravedlnění sleduje známé časování paranoie pronásledování. Frustrované přání „chci, aby mě miloval“, se převrací do svého opaku, „nenávidím ho“, a odtud projekci a vyloučením první osoby: „nenávidí mě“.²¹⁰

Projekce nikdy není sebenaplňujícím proroctvím, nikdy není prostým fantazmatem „obětího beránka“. Jak píše psychoanalytik Robert Waelder, agresivita druhého zvenčí, která ospravedlňuje autoritu subjektu, činí ze samotného subjektu příhraniční stanici společné okupace.²¹¹ Projekce může domorodce

208

N. B. Halhed, *Translator Preface*, in: P. J. Marshall (vyd.), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, London 1970, s. 166n.

209

The Compact Edition of the OED, sv. II, s. 215.

210

S. Freud, *Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia*, in: *Pelican Freud Library*, sv. IX, s. 200–203. Viz též J. Forrester, *Language and the Origins of Psychoanalysis*, London 1980, s. 154–7.

211

R. Waelder, *The Structure of Paranoid Ideas*, in: *International Journal of Psychoanalysis*, 32 (1951).

přimět k tomu, aby oslovil pána, avšak nikdy nevytvoří ony účinky „lásky“ a „pravdy“, které by vycentrovaly požadavek doznání. Pokud je prostřednictvím projekce domorodec v diskurzu částečně seřizen či reformován, fixovaná nenávisť, která odmítá cirkulovat, přechasovat se, vytváří opakující se fantazma domorodce jako stojícího mezi zákonností a nezákonností a ohrožujícího hranice samotné pravdy.

Svárlivý a lhající domorodec se stává ústředním objektem koloniální, zákonné regulace 19. století. Každou zimu je vyslán indický úředník se soudní pravomocí do Karibiku, aby rozhodoval o nevypočitatelných indických nádeních. Je třeba popřít symbolickou realitu, že sám proces koloniální intervence, jeho institucionalizace a normalizace, může představovat *Entstellung, dislokaci*. Právě tato ambivalence je při díle v rámci paranoie jakožto hra mezi věčnou bdělostí a slepotou; a odcizuje obraz autority v její strategii ospravedlnění. Figura autority, jež je jako první osoba subjektu vyloučena a oslovena agresivitou, která jí předchází, totiž musí být vždy opožděna; má-li být ctnostná, musí být mimo událost a po ní, ovšem má-li zvítězit, musí situaci ovládat:

Angličané v Indii se stávají součástí agresivní civilizace ... jsou to představitelé míru vnuceného silou. Žádná země na světě není spořádanější, klidnější, mírnější než britská Indie, ale pokud by se vláda na chvíli uvolnila, pokud by si nedržela esenciální jednotu svého záměru, ... jako povodeň by se navrátil chaos.²¹²

Falešné představy o „konci světa“, z nichž se soudce Schreber vyznal Freudovi, jsou běžným tropem paranoie; to bychom měli mít na paměti, až budeme znovu číst proslulé apokalyptické vyjádření Fitzjamese Stephena, které jsem citoval výše. V oscilaci mezi apokalypsou a chaosem vidíme vystávat úzkost spojenou s narcistním fantazmatem a jeho dvojdimenzionálním prostorem. Tuto úzkost nelze utišit, jelikož prázdný třetí prostor, jiný prostor symbolické reprezentace, překážka a zároveň nositel symbolické reprezentace, je paranoidnímu nastolení moci uzavřen. V koloniálním diskurzu vždy okupuje prostor jiného *idée fixe*: despota, pohan, barbar, chaos, násilí. Pokud jsou tyto symboly neustále stejné, pak jejich ambivalentní opakování z nich dělá znaky mnohem hlubší krize autority, která vyvstává v bezzákonném psaní koloniálního smyslu.

Hybridní jazyky koloniálního prostoru zde způsobují, že i opakování Božího *jména* zní podivně: „každý původní pojem, který může křesťanský misionář použít k předávání Božské pravdy, se již stal oblíbeným symbolem nějakého protikladného smrtelného bludu“, úzkostně píše Alexander Duff, nejvelebenější misionář 19. století.

Změníš svůj jazyk a řekneš [domorodcům], že je nutné *druhé zrození*: že se musejí narodit dvakrát. A nyní se ukáže, že tento a veškerý podobný slovník je již obsazen.

Čtení *gajatri*, nejposvátnějšího verše z véd ... znamená nábožensky a metaforicky jejich druhé zrození ... Proto tvůj vylepšený jazyk možná jen vytvoří dojem, že se všichni musejí stát bráhmány, jinak nespátří Boha.²¹³