

Co tento všeprostopující trend naznačuje? Umělecké dílo – kdysi pevně zapuštěné do posvátného, náboženského či sekulárního prostředí, pak vykořeněné a přemístěné do muzea (které má oslavovat jeho autonomii) – našlo nové místo u recipienta, diváka, čtenáře. Zástup teorií tak podtrhuje důležitý posun v lokalizaci umění: z muzea bylo umění přeneseno do recipientovy „mysli a duše“ a našlo tam nový příbytek, nový domov.

Vyvstává tak poslední otázka, již však lze zodpovědět jen s velkou opatrností. Proč vůbec existuje taková potřeba převádět umělecké dílo na poznání? Nabízejí se dvě možnosti: chceme vědět, co jsme to vlastně sami zažili, anebo chceme pochopit neznámé, o němž umělecké dílo svědčí. V prvním případě se usilovně snažíme získat vědomí zkušenost, v druhém uchopit, co přesahuje referenčnost a překračuje hranice. V obou případech nás teorie staví před paradoxní touhu zachytit poznávacími pojmy něco, co se poznání z podstaty vyhýbá.

KAPITOLA ČTRNÁCTÁ

Postskriptum Postkoloniální diskurs: Said

Na závěr se podívejme na kontrastní pozadí teorie, které má dnes v humanitních vědách stejný význam jako teorie sama: na diskurs. Teorie je záležitostí poměrně nedávnou, zatímco diskurs se vyznačuje relativně dlouhou historií. Teorie zkoumá dané téma, převádí jej na kognitivní termíny, a zkoumané tak systematicky zpřístupňuje. Diskurs mapuje teritorium a určuje, jakými rysy se bude vyznačovat, čímž vlastně projektuje celou oblast, v níž se bude pohybovat. Existuje nepřeborné množství současných diskursů, jako například hegemonický, opoziční, feministický, menšinový, etnický, koloniální, antikoloniální a postkoloniální, abychom jmenovali jen ty nejvýraznější podoby. Každý z nich tvrdí, že na základě svého půdorysného plánu strukturuje svět. Nyní se zaměříme na diskurs postkoloniální, který rozpracoval Edward Said (1935–2003); budeme jej sledovat dvojím způsobem: jednak osvětlíme strukturální rysy diskursu, jednak ukážeme, o co se svým mapováním snaží.

ZÁKLADNÍ RYSY DISKURSU

Než se začneme zaobírat postkoloniálním diskursem, připomeňme si základní složky utváření každého diskursu. Takové připomenutí

je o to potřebnější, že se obor postkoloniálních studií zdá být „rozevrán disciplinárními sebeepochybnostmi a vzájemným podezříváním“¹, což z „postkolonialismu“ dělá „kufříkové slovo – deštník, zdvižený nad mnoha hlavami v hojných přívalech deště. Nevyhnutelně tu proto panuje mnoho zmatku“.² V rámci rozličných pokusů o projasnění tohoto zmatku hraje významnou roli analýza diskursu. Obháječi postkoloniálního diskursu se řídí tím,

jak Michel Foucault odmítl marxistickou teorii ideologie ve prospěch představy „diskursu“: tj. představy, podle níž se sociální subjekty či sociální vědomí neutváří skrze ideologie, jež se zakládají na ekonomických nebo třídních vztazích, nýbrž určitou formou moci, jež obíhá v celospolečenské tkáni, uzpůsobuje sociální subjekty pomocí strategií regulace a vyloučení a konstruuje formy „vědění“, které ukazují, co se může říkat a co nikoli.³

Zásadní poučkou v oblasti postkoloniálního diskursu se pro Edwarda Saida stává Foucaultovo tvrzení, že „sám fakt psaní je systematickým převodem mocenských vztahů mezi kontrolujícím a kontrolovaným na pouhá ‚zapsaná‘ slova“;⁴ Said toto tvrzení obšírně rozvádí ve své práci *Kultura a imperialismus*.

Francouzské spojení *L'Ordre du discours*⁵ má dvojitý význam: řád a příkaz. Podle Foucaulta bychom si neměli představovat, že „k nám svět obrací čitelnou tvář, kterou nám postačí jen rozluštit: svět není pomocníkem naší znalosti: neexistuje zde předdiskursivní prozřetelnost, která by svět pro nás příznivě naladila. Diskurs je třeba pojímat jako násilí, které působíme věcem, v každém případě jako jistou praxi, kterou jim vnucujeme, a právě v této praxi události diskursu nacházejí princip své pravidelnosti.“⁶ Tato pravidelnost uspořádává,

¹ Slemon, Stephen, „Post-Colonial Critical Theories“, in: Gregory Castle, ed., *Postcolonial Discourses, An Anthology*, Oxford, Blackwell 2001, s. 100. („Nemyslím, že existuje ‚postkoloniální teorie‘, poněvadž soubor předpokladů, z nichž se nahlíží kolonialismus, tvoří základ pro diskurs, nikoli rámec teorie.“)

² *Ibid.*, s. 104.

³ *Ibid.*, s. 111.

⁴ Said, Edward W., *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1983, s. 47.

⁵ Foucault, Michel, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard 1971.

⁶ Foucault, Michel, *Diskurs, autor, genealogie*, překl. Petr Horák, Praha, Svoboda 1994, s. 26–27.

jaké mají jednotlivé „věci“ být, a sám diskurs tak není odrůdou poznání, nýbrž praxí, což jej odlišuje od teorie. V tom, co má být uspořádáno, předem neexistuje žádný význam, a proto „není nutné si představovat, že světem probíhá a že ho obchvacuje všemi svými formami a všemi svými událostmi cosi nevysloveného či cosi nemyšleného, co by konečně bylo nutno vyřknout nebo myslit. S diskursy má být nakládáno jako s diskontinuitními praktikami, které se navzájem kříží, někdy se střetávají, avšak stejně dobře se neznají nebo navzájem vylučují.“ Tohoto jevu si můžeme povšimnout kupříkladu u setkání postkoloniálního, koloniálního a antikoloniálního diskursu, jejichž střety bezděčně odhalují, co bylo z procesu mapování vyloučeno. Právě jejich kolize vytváří kritický potenciál, jenž se zdá být o to příhodnější, že diskursivní řád nejen strukturuje mapovanou sféru, ale také předem určuje její praxi. Pokud má diskurs „schopnost utvářet oblasti předmětů, vzhledem k nimž bude možno stvrzovat nebo popírat pravé nebo falešné propozice“, pak mají jeho složky zásadní význam.

Vedle těchto složek vychází Foucault z předpokladu, že „v každé společnosti je produkce diskursu současně kontrolována, vybírána, organizována a předělována určitým počtem procedur, jež mají za úkol odvrátit jeho moc a nebezpečí, zvládnout jeho nahodilý výskyt, uklidit z cesty jeho těžkou, obavu vzbuzující hmotnost“. Diskurs je tedy ovládán pravidly, a jedno z nich proniká vším a funguje ve všech podobách diskursu: pravidlo vyloučení, vyznačující to, co je zakázané. Principy vyloučení jsou rozmanité. Diskurs nemůže vyslovit, co se mu zlíbí, jelikož je v samém základu omezen na rozlišení mezi pravdivým a nepravdivým, pravým a falešným, a zároveň je nucen určovat, co platí jako pravda. „[...] neznáme vůli po pravdě jako zázračnou mašinerii, určenou k tomu, aby vylučovala.“

Mechanismy vyloučení Foucault rozpracovává do detailů a shrnuje je pod zastřešující pojem „zředění“, naznačující kontrolu a omezení, jež diskurs utvářejí. Zředění však také poukazuje na to, o čem diskurs mlčí kvůli principu vyloučení, jenž se řídí „pravidly jakési diskursivní ‚policie‘“. Tato „policie“, dohlížející na diskurs, sestává z dvou vnějších procedur: zákazu a rozlišování mezi pravostí a falší; zevnitř je pak diskurs kontrolován čímsi, čemu Foucault říká komentář, autor a disciplína. Všechny tyto faktory jsou perti-

nentní jak u koloniálního, tak u antikoloniálního diskursu v nejširším smyslu. Komentář má doplnit, co říká text, „funkce autora“ je kontrolním odkazem k tomu, co chce čtení zprostředkovat, a disciplína „definuje sebe samu souborem předmětů, celkem metod, uceleným korpusem propozic, jež jsou považovány za pravé, jistou hrou pravidel a definic, technik a nástrojů. Toto vše vytváří jistý druh anonymního systému, který může být použit kýmkoli nebo může sloužit komukoli.“ Jak si ještě ukážeme, všechny tři vnitřní omezení fungují jako základní složky koloniálního diskursu. Komentář přehlíží, co si o sobě myslí sami obyvatelé kolonií, autor protlačuje vlastní kulturu, a disciplína narativní literatury pojímá domorodce v intencích různorodých „propozic“. Zředění diskursu se tak stává zjevným.

Tento mechanismus vyloučení a kontroly však řád diskursu plně nepostihuje, jelikož k zředění dochází nejen prostřednictvím vnějších a vnitřních omezení, nýbrž také skrze „třetí skupinu postupů, umožňující kontrolu diskursů. Nejde tentokrát vůbec o zvládnání sil, které jsou jimi nesený [...] jde o stanovení podmínek jejich uplatnění, o donucení jedinců, kteří diskursy provozují, aby dodržovali určitý počet pravidel, a o zabránění tomu, aby k nim měl kdokoli přístup. Jde tedy v tomto případě o zmenšení počtu subjektů diskursu: nebude umožněn přístup do řádu diskursu tomu, kdo nesplní určité požadavky, nebo tomu, kdo od samého počátku není kvalifikován k tomu, aby tak učinil.“ Z toho je patrné, že diskurs svět nejen mapuje, ale je rovněž praxí, jež usměrňuje způsob, jímž v tomto světě žijeme. Odtud vycházejí třeba iniciační rituály, které musí jedinec podstoupit, aby se stal členem „společnosti diskursu“ [les „sociétés de discours“⁷]. Takové rituály omezují přístup, podobně jako obdobné omezení v každém vzdělávacím systému, a výsledek je tu opět dvojitý: jedinec – kupříkladu kolonista – je podřízen moci diskursu, ale zároveň jí může vládnout.

Řád diskursu se vyznačuje finální podvojností; tento fakt vyvstane ještě jasněji, když si uvědomíme, že „skutečnost“, v níž žijeme, sestává z celé řady diskursů, které nutně vstupují do rozmanitých vztahů. Zředění – coby charakteristický znak – má přitom sklon k ambivalenci,

⁷ Ibid., s. 27.

a tato ambivalence vychází ze samotných základních složek diskursu. Podle Foucaulta „obvykle vidíme v plodnosti autora, v množství komentářů, v rozvoji nějakého oboru cosi jako nekonečnost zdrojů tvorby diskursů. Možná, nepředstavují však o nic méně principy donucení. A je pravděpodobné, že si nemůžeme uvědomit jejich kladnou a rozmnožující roli, aniž bychom si neuvědomili jejich omezující a donucující funkci.“ Zdůrazňuje se tak pozitivní stránka zředění. „Co však rozeznáme za těmi principy zředění, jakmile jsme je přestali uvažovat jako základní a tvůrčí moment?“ Rozhodně „nikoli stálý nadbytek smyslu, nikoli monarchii označujícího“. Místo toho se tak odhalují podmínky, zodpovídající za uvalení zákazů. Zákazy však představují principy vyloučení, a to, co bylo vyloučeno, se dostává do popředí, kdykoli dojde k vzájemnému antagonismu diskursů.

STRATEGIE POSTKOLONIÁLNÍHO DISKURSU

Postkoloniální diskurs Edwarda Saida, představený v autorově knize *Kultura a imperialismus*,⁸ si tak vlastně ve foucaultovském smyslu podřizuje jak koloniální, tak postkoloniální diskurs. Tyto „objekty“ hodlá mapovat a tento trojstranný vztah jej také výstižně charakterizuje. Vůči tomu, na čem funguje, proto postkoloniální diskurs zaujímá kritický postoj, ačkoli má stejnou strukturu jako diskursy, na něž zaměřuje svou moc. Vyznačuje se rovněž týmž zředěním, k němuž dochází u všech diskursů, odlišujících se od sebe pouze motivací svých omezení. Said svůj záměr nastiňuje takto:

Především chci zvážit, nakolik reálné jsou v post-imperiálním veřejném diskursu intelektuální sféry, a to jak ty běžné, tak ty diskrepantní; zvláště se chci soustředit na to, co v tomto diskursu vytváří a podporuje rétoriku a politiku hanby. Pak hodlám – s použitím perspektiv a metod disciplíny, již snad lze označit za komparativní literaturu imperialismu – zvážit, jakým způsobem může revidované pojetí post-imperiálního intelektuálního postoje rozšířit překrývající se společenství vzniklé mezi metropolitní společností a bývalou kolonií. Kontrapunktickým pohledem na rozdílné zkušenosti dosáhnu sou-

⁸ Said, Edward W., *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books 1994.

boru údajů, jemuž říkám propojené a překrývající se historie, a na jejich základě pak chci formulovat alternativu jak k politice hanby, tak k mnohem destruktivnější politice konfrontace a nepřátelství.

V rámci knihy zabývající se výstavbou teorií je Saidův přístup obzvláště pozoruhodný tím, že přikládá stěžejní význam narativní literatuře: ta je podle něj formující silou imperiálního diskursu. Pod ochranou kolonialismu si tak literatura osvojuje naprosto odlišnou funkci, jelikož – jak si Said všímá – „kulturní formy jako například román měly při formování imperiálních postojů, referencí a zkušeností nesmírný význam“. A protože „vyprávění hraje v imperiálním zápase tak podstatnou roli,“ nemůže se kolonialismus omezovat na ekonomické vykořisťování či politickou nadvládu: pohání jej mocná síla kultury, utvářející imperiální diskurs. Národní kultura metropolitního centra se stává všeobecným imperativem a literatura tento diskurs ovlivňuje narativní složkou jako komentářem, jenž musí nutně, řečeno s Foucaultem, „vyslovit poprvé, co už bylo nicméně řečeno, a neúnavně opakovat to, co přece ještě nikdy vyřčeno nebylo“.

Tento pakt mezi literaturou a imperialismem přivádí na světlo důvěrné propojení mezi kulturou a politikou, jež lze jen stěží vysvětlit skrze kulturu samu. Proto se Said zaměřuje na to, „jak procesy imperialismu působily za hranicemi ekonomických zákonů a politických rozhodnutí a jak se – skrze své dispozice, autoritu rozpoznatelných kulturních formací, rostoucí konsolidaci vzdělanosti, literatury, výtvarného umění a hudby – projevovaly na další významné rovině, totiž na rovině národní kultury, již tak rádi příkrášleně vnímáme jako hájemství neproměnlivých intelektuálních monumentů, nezávislých na světských afiliacích“. Vyjevuje se tu tedy jistá podvojnost: oblast imaginace se mění v politickou zbraň, jejíž použití je pro ospravedlnění imperiální nadvlády nezbytné.

Právě poznatek, že metropolitní kultura západní imperialismus posiluje, tu vytyčuje operační směr: postkoloniální diskurs začíná fungovat jako diskursivní analýza, tj. ukazuje, jakým způsobem se vědění a fantazie vnucují vzdáleným zemím, které metropolitní centrum ovládá. Tato diskursivní praxe se ovšem odlišuje od marxismu, dekonstrukce a nového historismu – ty se podle Saida „vyhýbají [...] určujícím, politickému horizontu moderní západní kultury, totiž

imperialismu“. Postkoloniální diskurs má tedy za úkol tento vztah mezi kulturou a imperialismem osvětlit, a toho se má dosáhnout kontrapunktickým čtením. „Jde o to, že kontrapunktické čtení musí brát v potaz oba procesy: imperialismus i odpor vůči němu, což lze provést tak, že rozšíříme své čtení textů a zahrneme do něj to, co bylo kdysi násilím vyloučeno.“ Takový nápor má mnoho aspektů. Za prvé se kontrapunktické čtení usilovně snaží artikulovat, co imperiální diskurs skryl či vyloučil, a tím vysvětluje, proč to zůstávalo neprozkoumáno, případně proč to bylo záměrně ignorováno. Takové odhalení přirozeně útočí na východiska imperiálního diskursu, čímž se ovšem stává operačním omezením samotného postkoloniálního diskursu. Poněvadž má ale i odpor vůči kolonialismu dvě stránky, musí postkoloniální diskurs vypátrat, co motivuje opozici. Všeobecné odhalení dosažené pomocí kontrapunktického čtení má však ukázat, „jak se kultura podílí na imperialismu a přesto se pro její roli do jisté míry nachází omluva“, přestože neexistují důvody, proč by měla být omlouvána. Od Kantových dob věříme v oddělení kulturní a estetické sféry od světských záležitostí, avšak nyní je načase, abychom obě domény opět propojili a objevili tak, co kulturou inspirovaný imperialismus vyřadil. A právě toto soustředění na to, co hegemonické diskursy vyloučily, je pro postkoloniální diskurs – založený na strategii kontrapunktického čtení – charakteristické. Takový diskurs tedy není teorií, jelikož mapování důsledků imperialismu a odporu vůči němu si klade za cíl osvětlit, co bylo dlouho zastíněno; podobné úsilí však nelze zaměňovat s transcendentální pozicí, která strukturuje teoretický rámec.

ROMÁN JAKO IMPERIÁLNÍ DISKURS

Literatura přímo oplývá zmínkami o evropských zámořských výbojích a neustále mapuje své propojení s impériem. „Odkazy na impérium nalezneme v britské a francouzské kultuře 19. a počátku 20. století téměř všude, ze všeho nejpravidelněji a nejčastěji však v britském románu.“ Z nespočetných příkladů, v nichž je místem děje impérium, vybereme Jane Austenovou, Josepha Conrada a Rudyarda Kiplinga.

Leckoho možná překvapí, že by se román *Mansfieldské panství* od Jane Austenové měl alespoň zčásti číst jako koloniální diskurs. A přesto je izolované anglické prostředí Mansfieldského panství podporováno výnosy z karibských třtinových plantáží sira Thomase, „obhospodařovaných otroky (otroctví bylo zrušeno až ve třicátých letech 19. století); to nebyla žádná mrtvá historická fakta, nýbrž – jak Austenová nepochybně věděla – evidentní historické reálie“. Kolonie je vůči metropolitnímu centru ve vztahu naprosté podřízenosti. Cokoli v centru chybí, je sem dodáno ze západoindické plantáže. Kromě toho, pozitivní ideje domova, národa, jazyka, správného řádu, náležitých mravů a mravních hodnot, jež se v sociálním světě Mansfieldského panství tak očividně hýčkají, „inklinují k tomu, aby znevažovaly jiné světy a – což je z retrospektivního pohledu ještě signifikantější – nezabraňují úděsným, tupým imperiálním praktikám, ani se jim nestaví na odpor“. To sice neznamená, že román šíří imperialismus, ale znepokojivé je, „jak málo se vzhledem k britské humanistické ideji staví do cesty zrychlujícího imperiálního procesu“. Namísto toho nám Austenová předvádí, jak sir Thomas vštěpuje předákům na své plantáži ideje kázně, práva a slušných způsobů, ideje, jež ho provázejí doma, a vnucuje tak obyvatelům kolonií své postoje.

Imperialismus se ostýchal hovořit byt' o vykořisťování, natožpak o životě těch, kdo svou práci vydržovali metropolitní centrum. To vede Saida k závěru, že „román, jakožto kulturní artefakt buržoazní společnosti, je bez imperialismu nemyslitelný, a naopak“. Jane Austenová, naznačuje Said, považovala imperialismus za samozřejmost, jako by se jednalo prostě jen o jednu z britských institucí, a proto zcela přechází propojené historie překrývajících se teritorií, které se kontrapunktické čtení postkoloniálního diskursu snaží vyzdvihnout.

Důležitým mezníkem v historii imperialismu je dílo Josepha Conrada: jeho autor reflektuje propast mezi zkušeností dominantní společnosti a jejím dopadem na podřízenou říši. Taková dvojí perspektiva má snad co do činění s Conradovým postavením outsidera; v každém případě tím autor získává neotřelý vhled do situace, kterou vytvořila imperiální kultura. Do ohniska zájmu se tak dostává ono překrývání teritorií a propojování historií, které Jane Austenová

naprosto ignorovala. Přesto však mezi oběma doménami neexistuje ani synchronie, ani korespondence, takže vztah mezi imperiální kulturou a „civilizací“, importovanou do vzdálených zemí, zůstává nezpochybněn.

Conradovo *Srdce temnoty* je výmluvným dokladem toho, jak se zachází s imperialistickým předělem. Ačkoli je Kurtzova dobovačnost odhalena jako pouhá forma drancování, posluchačům Marlowova příběhu na palubě lodi Nellie se nedostane plného pohledu na to, co asi Kurtzovo kořistění znamenalo pro ty, kteří se stali jeho obětí. Není tu ani náznak snahy o nalezení neimperialistické alternativy k moci, jíž si bílý muž podrobil džungli, případně k moci, jíž vládne Marlow coby vypravěč.

Conrad tak zde shrnuje dva naprosto odlišné, ale důvěrně propojené aspekty imperialismu: ideu založenou na moci postačující k uchvácení určitého teritoria, ideu zcela jasnou co do své síly a nevyhnutelných důsledků, a praxi, jež onu ideu zásadně zastírá vytvořením omluvného režimu sebeoslavné, sebešředné autority, postavené mezi obět' a pachatele imperialismu. Kdybychom měli tuto úvahu vytáhnout ze *Srdce temnoty*, jako se vytahuje zpráva z lahve, ani bychom si její drtivé síly nepovšimli.

Kurtzův obchod se slonovinou a Marlowovo vyprávění odhalují společné téma: „Evropané vykonávající imperiální moc a vůli v Africe (či v souvislosti s Afrikou).“ Ani jeden však nedokáže pochopit to, čemu nemohoucně a pohrdavě říkají „temnota“. Zda tomu rozuměl sám Conrad, to zůstává tajemstvím; avšak i kdyby ano, nijak své porozumění neartikuloval, protože „jakožto neevropská ‚temnota‘ je to vlastně neevropský svět *vzdorující* imperialismu“.

Fakt, že se Conrad vyznačuje jistou dvojstranností, ještě neznamená, že dosahuje vyváženosti. Odhaluje sice Kurtzovu loupeživost, popisuje, jak Marlow ve snaze o zprostředkování svých zkušeností publiku opakovaně žvaní; jeho vyprávění je však přinejlepším protkáno ironií, ale imperialistický postoj nijak nepodřívá. Úkolem postkoloniálního diskursu se tak stává představit to, co bylo koloniálním diskursem vyloučeno. „Postavení uvnitř uzavírá před pozorovatelem plnou zkušenost imperialismu, upravuje ji a podřizuje dominanci eurocentrického a totalizujícího pohledu.“ Je proto nutné

zaměřit se na to, co bylo vynecháno, tj. na utrpení lidí podřízených chamtivému násilí a skrytou motivaci utvářející Marlowovo vyprávění o jeho cestě po řece, a vytvořit tak protiklad Conradově rafinované formě kolonialismu, která nás svou umností vede k oslepení „hrůzou“.

Dalším mezníkem imperiálního diskursu je *Kim* Rudyarda Kiplinga: protagonista románu je tu prezentován jako „prahová postava“. Kim O'Hara je irský chlapec z neutěšených poměrů, který se nakonec stane hráčem ve Velké hře britské tajné služby.

Jeho podvojnou roli ještě předčí plukovník Creighton, etnograf, zabývající se „výzkumem Indie“, a zároveň přední důstojník britské výzvedné služby; podle Saida představuje „téměř nepřekonatelný protiklad mezi politickou situací založenou na síle a vědeckou a lidskou touhou po hermeneutickém a účastném pochopení Jiného, pochopení na základě modu neovlivněného silou“. Creighton ztělesňuje důvěrný vztah mezi věděním a mocí, poněvadž „Indii nemůžete vládnout, aniž byste ji znali, a znát Indii znamená chápat, jak funguje“. Toto věděním ovšem není nikdy nezajímavé; používá se k podepření moci a řídí se principy řádu a kontroly. Creighton je vzorem foucaultovského diskursu a Kipling jej vnímá jako „ideálního důstojníka pro Indii“. Ačkoli v textu vědomí jinakosti triumfuje, ono „Jiné“ tu není pojímáno tak, jak by si zasloužilo. Kipling se sice vyhýbá zobrazování Indie prizmatem vládnoucího bílého muže, kterému patří impérium, avšak nenechává nikoho na pochybách, že přijímá „masivní koloniální systém, jehož hospodářství, fungování i historie si získaly status zdánlivě přirozené skutečnosti.“

Výstižně to dokládá třeba jeho vyličení indického povstání z roku 1857. Navzdory obludným odvetným opatřením bílých konstatuje Kipling, že byli „indičtí povstalci voláni k zodpovědnosti“. Said tudíž může konstatovat: „Kipling je na hony vzdálen zobrazení dvou střetávajících se světů; úzkostlivě nám předkládá pouze obraz jednoho z nich a naprosto promarňuje příležitost konflikt vůbec ukázat.“ Osudem Indie prostě bylo, aby jí vládla Británie.

Přesto *Kim* oplývá precizním a láskyplným líčením indického života, jež se předtím v koloniálním diskursu nevyskytovalo. „Být s to vidět Indii z hegemonické perspektivy: to je jedno velké uspokojení. Další spočívá ve vytvoření postavy, která dokáže libovolně přecházet

hranice a dobývat cizí území, postavy Přítelíčka celého světa – a tím je sám Kim O'Hara. Právě proto, že zapojuje Kima do centra románu (podobně jako šéf špiónů Creighton zapojuje chlapce do Velké hry), může Kipling *vlastnit* Indii a užívat si ji natolik, že se o tom nesnilo ani imperialismu.“

Kipling nebyl v anglo-indickém vztahu neutrální postavou, nýbrž prominentním hráčem. Imperialismus a utrpení jím způsobené neměl v popisu práce. Byl si však plně vědom „Jinakosti“ Indie, skýtající rozmanitý a exotický život, a to ho hluboce vzrušovalo. „Překrývání mezi politickou nadvládou na jedné a estetickou a psychologickou rozkoší na druhé straně je umožněno právě britským imperialismem: Kipling tomuhle rozuměl, ale mnozí jeho pozdější čtenáři tuto znepokojující, ba dokonce trapnou pravdu odmítali akceptovat.“ Indie kolonizátorům ve své rozlehlosti a pestrobarevnosti nabízela nepředstavitelná, jinde nedosažitelná potěšení. Aby si jich však bylo možno užít, bylo nutné, aby Indie byla ovládána Británií. Kolonialismus tak – jakožto pláštík, ochraňující okouzlení pramenící z Jiného – odhaluje pakt kultury a imperialismu.

Se slábnutím imperialismu se jak v Anglii, tak ve Francii rozeběhla debata o kultuře a impériu. Skutečnému stavu francouzsko-alžírských záležitostí se začal znepokojeně věnovat kupříkladu Albert Camus. Nezaměřoval se však na jejich historii či na kteroukoli z dramatických historických změn, neboť pro něj nic takového jako alžírský národ neexistovalo. Namísto toho vzýval Alžírsko jako novou Francii, již je třeba metropolitnímu publiku náležitě představit, aby mohla na vlastní kůži zažít, jak žije takový *colon*. Toto přepnutí perspektivy je však stále imperiálním gestem, poněvadž Alžírsko je v něm vnímáno jako součást francouzské geografie.

Jako prvního významného západního stoupence dekolonizace vnímá Said Williama Butlera Yeatse: ten „během období antikolonialistického odporu artikuluje zkušenosti, ambice a obnovující vizi národa, trpícího pod nadvládou cizí mocnosti“. Tento postoj je výmluvně vyjádřen v Yeatsově *Věži* (1928), v níž autor prosazuje jasnozřivý postřeh, že koloniálnímu násilí je nutno čelit politikou rozumu; Said konstatuje, že „zde v kontextu dekolonizace poprvé jasně zaznělo, že je zapotřebí vyvážit násilnou moc neodkladným politickým a organizačním procesem.“

Yeats s Camusem se ovšem nezajímali o vzdálené země ovládané koloniálními mocnostmi, nýbrž jen o to, co jim bylo nejbliž: o Irsko, ovládané Brity, a Alžírsko, francouzskou provincií. Hlasy těchto spisovatelů a jim podobných se však v rámci imperialistických států pokoušely obrátit kolonizační dopad kultury proti kultuře samé, a v tomto ohledu předjímaly strategii postkoloniálního diskursu.

MODY ODPORU

Vnitřní vývoj imperialistických států nedal podnět ke vzniku hnutí odporu, ačkoli došlo k výraznému přelomu, když byly tyto státy konfrontovány se „zločiny násilí, zločiny útlaku, zločiny svědomí“. Ze strany kolonizovaných národů se odpor projevoval různým způsobem: podle doby, místa, příležitosti a cíle. Přesto veškeré tyto projevy odporu představovaly diskursy, jež měly narušit imperiální hegemonii, diskursy, poháněné záměrem o nové zmapování právě těch skutečností, které zdeformoval kolonialismus. A proto jsou strukturovány podle foucaultovského řádu diskursu. Jejich hlavním cílem je představit si kulturu a minulost nezávislou na kolonialismu, a zkoncipovat antiimperialistický typ nacionalismu. S přihlednutím k jeho rozdílným formám a cílům lze antikoloniální diskurs charakterizovat jako foucaultovské zředění, a postkoloniální diskurs má tak za úkol upozornit na podmíněnost omezení.

V dekolonizačním kulturním odporu se vynořují tři velká témata [...] Prvním je samozřejmě právo na koherentní, celistvý pohled na dějiny společnosti. Na návrat porobeného národa sobě samému [...] Místní vyprávění otroků, duchovní autobiografie, vězeňské memoáry tvoří protiklad monumentálním dějinám západních mocností, jejich oficiálním diskursům a univerzálnímu kvazivědeckému pohledu [...] Druhým velkým tématem je myšlenka, že odpor není pouze reakcí na imperialismus, nýbrž také alternativním způsobem koncipování lidské historie [...] Třetím je znatelný odklon od separatistického nacionalismu a příklon k celistvějšímu pojetí lidského společnosti a osvobození.

Zápas o dosažení těchto cílů ovšem neustále ohrožuje závislost na tom, co má být překonáno. Odpor vůči kolonialismu nemůže nebýt

podmíněn tím, proti čemu se staví. Proto existují i antikoloniální diskursy, jež navzdory svému pochopitelnému zaujetí pro věc sejdou z cesty. Příkladem může být nativismus: vyzdvihuje kmen jako začátek a konec všeho, a svým zpátečnictvím tak ukazuje, že „imperialismus mašíruje dál“. Neméně problematický je i ortodoxní nacionalismus: ten zase „kráčí po pěšině, vysekané imperialismem“. V obou případech se odpor formuje podle toho, co se snaží překonat. Proto tvrdí Frantz Fanon, první významný proponent antiimperialismu, že je zapotřebí „udělat rozhodný krok od národního uvědomění k uvědomění politickému a společenskému“.⁹ I když nativismus s nacionalismem nakrásně vedou do slepé uličky, přece jen alespoň výmluvně osvětlují sílu nadvlády, která proměňuje odpor v imitaci.

Do jaké míry razila metropolitní kultura cestu imperialismu, to lze změřit pomocí mimetického převrácení západní literatury. Kupříkladu *Sezóny stěhování na sever* od Tayeba Saliha jsou přímou inverzí Conradova *Srdce temnoty*. Máme tu Conradovu řeku, jež evokuje cestu do temnoty: ta však tentokrát vede ze súdánské vesničky do srdce Evropy, kde protagonista – Kurtzova zrcadlová podoba – rozpoutá tentýž druh násilí, což přivádí Saliha k následujícímu závěru: „Tam je to stejné jako tady, ani lepší, ani horší [...] Že k nám přicházejí a já nevím proč, znamená to snad, že bychom měli otrávit svou přítomnost a budoucnost? Dříve nebo později z naší země odejdou, stejně jako v historii spousty lidí odešly ze spousty zemí [...] Zase budeme takoví, jací jsme byli – obyčejní lidé –, a pokud budeme žít ve lži, budeme žít ve lži podle vlastního přání.“¹⁰

Stejně zásadní je přeobsazení Shakespearovy *Bouře*, které provedli karibští spisovatelé ve snaze ukázat, že Kalibán má vlastní historii, historii osvobození se od vykořisťování, z nějž tyje někdo jiný. Podle nich nyní musíme „rozmetat Prosperův starý mýtus“ (George Lamming). Kalibán je navíc „typickým Kreolem, *mestizo* směsicí nové Ameriky“, a je mu třeba dát přednost před Ariclem, neboť Kalibán je pravým symbolem hybridnosti, jak ji artikuloval kubánský kritik Roberto Fernández Retamar. Takováto přepsání paradigmát západ-

⁹ Citováno dle *ibid.*, s. 273.

¹⁰ Citováno dle *ibid.*, s. 212.

ní literatury poukazuje na dva důležité aspekty antikoloniálního diskursu. Na jedné straně se pro přetlumočení programu dekolonizace záměrně využívají dobře známé vzorce západní literatury, ale to samo o sobě stvrzuje západní formy artikulace. Na druhé straně však hybridní diskurs dodává metropolitnímu srdci vydatnou infuzi neevropských kultur: tento fenomén byl nedávno žertovně označen spojením *Impérium vrací literární úder*.¹¹ „Navíc se to, čemu Foucault říká porobené vědění,“ usuzuje Said, „takříkajíc rozlilo přes pole, jež kdysi ovládala židovsko-křesťanská tradice; a ti z nás, kteří žijí na západě, už jsou hluboce ovlivněni pozoruhodným výtryskem prvotřídní literatury a vědy pocházející z postkoloniálního světa, z míst, jež už nejsou – řečeno s využitím slavného Conradova popisu –, temnými místy Země, nýbrž v nich opět funguje mohutné kulturní úsilí.“

Koloniální vliv na metropolitní srdce tak vytváří nové kulturní konfigurace, jež se Said namáhavě snaží osvětlit. Avšak všechny nás jenom nechávají zakusit kulturní hybridnost, již zatemnil věk imperialismu, protože se v něm hegemonická kultura vnímala jako nesporně nadřazená primitivní kmenové organizaci kolonizovaných. Takový přístup ovšem ignoroval rozvrstvení kultury v samotných imperialistických státech; implicitně z něj plynulo, že se kultura vyznačuje identitou. To, co v rámci klasické imperiální hegemonie bylo propletením moci a legitimnosti, se nyní proměnilo v rostoucí vědomí propletení kultur.

ŘÁD POSTKOLONIÁLNÍHO DISKURSU

Měli bychom „začít tím, že uznáme, že mapa světa neobsahuje žádné božsky či dogmaticky posvěcené prostory, esence či privilegia“. Proto se sám postkoloniální diskurs navazuje na diskursy, které svět mapovaly v intencích vlastní agendy, a odhaluje tak, jaká energie je poháněla a o čem mlčely. Totéž platí i pro odsouzené rysy diskursů třetího světa, jejichž kritika zabraňuje postkoloniálnímu diskursu, aby se z něj stal pouze diskurs antikoloniální (ačkoli princi-

¹¹ Viz Bill Ashcroft – Gareth Griffiths – Helen Tiffin, eds., *The Empire Writes Back*, London, Routledge 1989.

py antikoloniálního diskursu podporuje). Postkoloniální diskurs je tak primárně pokusem o přemapování světa zmapovaného imperialismem.

Kritický brit tohoto diskursu je namířen na podstatnou roli, již v procesu kolonizace hrála kultura. „V průběhu mnoha a mnoha desetiletí imperiálních výbojů,“ píše Said, „ležel v samém srdci evropské kultury nezastrašitelný a bezcitný eurocentrismus. Shromažďoval zkušenosti, teritoria, národy, historie; studoval je, klasifikoval a verifikoval, [...] ale především si je podřizoval tím, že jejich identitě – krom nejnižšího řádu bytí – zapověděl přístup ke kultuře a vlastně i samotné myšlence bílé křesťanské Evropy. Je nutné si uvědomit, že tento kulturní proces představuje zásadní formativní a posilující protiklad hospodářské a politické mašinérie stojící v materiálním centru imperialismu.“

Když takto odhalil, z jakých zdrojů se imperialismus napájí, utváří postkoloniální diskurs základní pletivo řádu diskursu, jak jej popisuje Foucault: „Kritické a genealogické popisy se tedy musejí střídat, navzájem podporovat a doplňovat. Kritická část analýzy se upíná na systémy, jež diskurs obklopují: pokouší se zjistit, uchopit principy uspořádání, vylučování a nedostatku diskursu.“ Když však kontrapunktické čtení odhalí, co bylo předtím zatemněno, stává se východiskem toho, co má diskurs vykonávat. Zaměření na kulturu jakožto na sílu, jež dodává imperialismu energii, nutně staví kulturu do centra zkoumání. A takové zaměření je tím víc na místě, čím víc dekolonizované národy ustavují a prosazují svou kulturu; a když ji pak konfrontují s kulturou hegemonickou, jen tím silně připomínají, že kultura nikdy netvoří jednotný systém – spíše se skládá z celé řady „antisystémových odkazů a praktik kolektivní lidské existence“, vyznačujících se různorodostí složek, kritických energií a antitetických charakteristik. Tento fakt se stává ještě zřejmějším po oné infuzi neevropských kultur do metropolitního centra. Kultura už na sebe nebere smyšlenou identitu; teď ji charakterizuje její hybridnost, z níž pak vyvstává konečný cíl postkoloniálního diskursu. Kultury západu a kultury třetího světa už nyní nelze vnímat odděleně, neboť jsou neoddělitelně propojeny. Centrum a periferie se nyní musí prodloužit, čímž se z jednoho stane horizont druhého, a zmapování tohoto procesu dovede postkoloniální diskurs k naplnění:

Za prvé k tomu dojde díky nové integrující či kontrapunktické orientaci v historii, jež vidí, že západní a nezápadní zkušenosti patří dohromady, protože jsou spojeny imperialismem. Za druhé díky imaginativní, neřkuli utopické vizi, která znovupromýšlí emancipační teorii a činnost. Za třetí, díky investicím vloženým nikoli do nových institucí, doktrín a zakódovaných ortodoxií, nýbrž do konkrétního druhu nomádké, stěhovavé a antinarativní energie.

I tento postoj je v souladu s tím, čeho má podle Foucaulta dosahovat řád diskursu. „Genealogická část analýzy se naopak upírá k sériím, ke skutečnému ztvárnění se diskursu: pokouší se uchopit diskurs v jeho afirmativní mohutnosti, čímž rozumím nikoli mohutnost, jež by byla protichůdná mohutnosti popírání, nýbrž schopnost utvářet oblast předmětů, vzhledem k nimž bude možno stvrzovat nebo popírat pravé nebo falešné propozice.“ Tím, že přemapoval svět, pokřivený imperialismem, a umožnil nám rozlišovat mezi pravostí a falší, stal se postkoloniální diskurs neocenitelným pomocníkem v naší snaze o uchopení podstaty lidské kultury.¹²

¹² Young, Robert J. C., „Colonialism and the Desiring Machine“, in: Castle, ed., *Postcolonial Discourses*, s. 77; Young zde píše, „Lze říci, že Said, Bhabha a Spivaková tvoří Svatou Trojici analýzy koloniálního diskursu – tito tři autoři jsou ústředními postavami oboru.“

PŘÍLOHA A

John Keats, *Ode on a Grecian Urn*

I

	Thou still unravish'd bride of quietness,	a
	Thou foster-child of silence and slow time,	b
	Sylvan historian, who canst thus express	a
	A flowery tale more sweetly than our rhyme:	b
5	What leaf-fring'd legend haunts about thy shape	c
	Of deities or mortals, or of both,	d
	In Tempe or the dales of Arcady?	e
	What men or gods are these? What maidens loth?	d
	What mad pursuit? What struggle to escape?	c
10	What pipes and timbrels? What wild ecstasy?	e

II

	Heard melodies are sweet, but those unheard	a
	Are sweeter; therefore, ye soft pipes, play on;	b
	Not to the sensual ear, but, more endear'd,	a
	Pipe to the spirit ditties of no tone:	b
15	Fair youth, beneath the trees, thou canst not leave	c
	Thy song, nor ever can those trees be bare;	d
	Bold Lover, never, never canst thou kiss,	e
	Though winning near the goal – yet, do not grieve;	c
	She cannot fade, though thou hast not thy bliss,	e
20	For ever wilt thou love, and she be fair!	d