

úvod do literární vědy

uspořádali
Miltos Pechlivanos
Stefan Rieger
Wolfgang Struck
a Michael Weitz

Herrmann
& synové
1999

Ženských kulturních dějin podává Sigríd Weigel ve svých *Topographien des Geschlechter* (1990), jak její příspěvky, tak i příspěvky Inge Stephan v knize *Die verborgene Frau* (1983) rozebírají estetickou funkci ženství, dějiny ženské prózy psané a komunikaci mezi pohlavími. „Ženským psaním“ se zabývá Eva Mayntz v díle *Zählen und Erzählen. Fikr eine Semiotik des Weiblichen* (1983), pokouší se nejen o jeho vědeckou analýzu, nýbrž současně tento jiný způsob psaní převádí do vlastního diskursu. Dodnes pozoruhodným klasickým dílem americké literatury je *The Madwoman in the Attic*, studie Sandry M. Gilbert a Susan Gubar k problematickému vztahu ženské autorky, literární imaginace a formace diskursu. Přehled o novějších feministických koncepcích v americké literární vědě podává sborník *Dekonstruktiver Feminismus* (1992), který vydala Barbara Vinken a který obsahuje statě Shoshany Felman, Mary Jacobus, Barbary Johnson a Gayatri Spivak. Mezioborově orientovaná je analýza problematiky rodové identity Judith Butler (*Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991), která shrnuje i feministickou diskusi v disciplínách blízkých literární vědě.

THE RACIAL TURN: „RACE“, POSTKOLONIALISMUS, LITERÁRNÍ VĚDA

Shankar Raman

Slovo „race“ označuje spíše problém než nějakou zřetelnou kategorii, jejíž existenci jsme si více či méně jisti, třebaže její přesný význam je stále sporný. Dějiny podtrhují tento problematický status nepřeložitelností tohoto slova: slovo „rasa“ je historicky tak těžce zatížené, že je jako ekvivalent nemyslitelné. Avšak i angličtina vyžaduje uvozovky jako němé svědky koloniální minulosti, která na tomto slově lpí. I kdybychom se dokázali zbavit historických důsledků používání tohoto slova a jeho účinků, stále platí zásadní filosofické námitky, které problematizují používání výrazu „race“ jako neutrální, deskriptivní kategorie, označující historické rozdíly mezi národy. Bezrozporný, analyticky uspokojivý pojem „race“, jak ukázal Anthony Appiah (1986), nelze založit ani pomocí biologie či antropologie, ani na základě nějakých společných „skupinových dějin“. Shoda mezi přírodovědci potvrzuje, že genetická definice ani zkoumání descendenčních či příbuzenských vztahů nemůže poskytnout dostačující kritéria zjišťování „rasových“ či etnických rozdílů. A pojem společných dějin vede nakonec ke kruhu: má-li být možné přiřadit jednotlivce k nějaké skupině, jež vyvozuje svou soudržnost z dějin, společně sdílených všemi svými členy, musíme být napřed schopni „identifikovat skupinu, abychom mohli identifikovat její dějiny“ (Appiah 1986, 23).

Přesto však nás vnitřní nesoudržnost neopravňuje k tomu, abychom „race“ ponechali jako čistě fiktivní, a tedy irelevantní konstrukt bez odpovědi. Neboť tato fikce má nanejvýš reálné důsledky: „Bezpočet lidí,“ říká Henry Louis Gates (1986, 6), „je den co den zabíjeno ve jménu rozdílů, za něž odpovídá pouze *race*“. Ignorovat „race“ tedy znamená mlčky akceptovat jistý druh amnézie, zapomínat historický proces, v němž toto slovo získalo své rozporné konotace — zatímco přítomnosti naopak vládne právě boj s reálnými důsledky těchto konotací. Je tedy zapotřebí novým způsobem formulovat tento historicky situovaný pojem tak, aby se stal signifikantní kategorií v rámci procesu širšího, v němž „kultura“ prostředkuje svět jednajících lidí se strukturami vytvořenými

*„The Negro is not.
Any more than
the white man.“
(Frantz Fanon)*

kulturní realita „race“

*Literatura
a společenská praxe*

jejich společenskou praxí (sry, Gilroy 1987, 17). V tomto kulturním procesu hraje důležitou roli právě literatura. Je místem, v němž se „race“ usazuje formou strnulých protikladů, ale je také místem, na kterém je možné poznávat labilitu těchto protikladů. Literárním textům připadá klíčová funkce při vytváření ideologických schémat, těchto „účinků paměti a kolektivního vnímání“ (Balibar 1989, 12), jež konsolidují a legitimují určité formy společenské praxe.

Gatesovy práce i práce jiných autorů například ukazují, jakým způsobem v Americe 18. a 19. století tvořil rozdíl orální a psané literatury současně těž spojovací článek mezi „rasovou“ cizostí a etnickým odcizením. Na druhé straně je však akt psaní v rukou literátů, kdo trpí tímto dvojitým odcizením, politickou snahou „vypsání“ z tohoto odcizení vlastními silami (Gates 1986, 6–11). Kulturní prostor se zde nepopisuje jako neutrální pole, kde se spolu stýkají účastníci jako rovný s rovným, nýbrž, jak to vyjadřuje výstižná metafora Edwarda Saída, je určen „nerovným vztahem mezi kolonizátory a kolonializovanými, utlačovateli a utlačovanými“ (Saïd 1993, 48). Jen poznáme-li tuto nerovnost, jsme schopni dát řeč hlasům, které umlčelo barbarství civilizace, znovu zaslechnout „Kalibanovy zvuky“ (Baker 1986, 389).

Není tedy možné jednoduše používat pojmu „race“, a přesto, jak již nelze ani prostě zříkat. Na základě této ambivalence se tedy pokusím naznačit, proč je nutné a v jaké formě je nezbytné reformulovat tento pojem v současné literární kritice tak, aby mohl získat jinou funkci. Cílem tohoto pokusu je získat z tohoto pojmu na základě jeho historické rozpornosti určitý kritický regulativ, vytvořit takový konstrukt, který odhaluje objektivní trhlinu mezi pojmem „race“ a dějin a jejich „rasovou“ realitou a který zároveň lokalizuje tuto disjunkci v rámci historického procesu samého, takže se nikdy nemůže stát nějakým antropologickým faktem. První úkol patří do oblasti kritiky ideologií demaskující diskursy, jež se sice snaží popřít účinky strukturálně či institucionálně určeného rasismu, ačkoliv jsou v něm samy založeny. Druhá působí proti opětovné antropologizaci takto vysledovaných mechanismů, v nichž se „race“ stala „věcným bytostným faktorem dělení společnosti“ (Gilroy 1987, 17). Protože mocenské konflikty mezi různými společenskými skupinami jsou hnací silou diferenciací dané společnosti, bylo možné i „rasové“ rozdíly zapojit do kontextu funkcí, v němž se jeví jako přirozené, či dokonce nutné tak, aby bylo možné argumentovat, že kulturní *jakožto* „rasové“ dělení je pro „správné“ fungování společnosti nepostradatelné. Tento argument, jenž byl skutečně vysloven, podle Etienne Balibara, prozrazuje „všeobecný posun v dané problematice“ od „teorie ras [...] k takové teorii vztahů mezi ‚rasami‘ v rámci společnosti, která za přirozenou nepokládá ‚rasovou příslušnost‘, nýbrž rasistické chování“ (Balibar 1991, 22) — a do tohoto kontextu

*nová formulace
a proměna funkce
místo potlačení*

pak spadá i nahrazování slova „race“ kategorií „migration“, k němuž v současné době dochází.

Protože lidské dějiny i společnost spočívají na historicky se rozvíjejících diferenciacích, je rovněž možné psát dějiny alternativní, které mohou sledovat stopy sociálních rozdílů vně oněch dominantních kategorií, v nichž se obvykle uvažovalo o „race“. To přirozeně neznamená, že alternativní historiografie by mohla být zcela nezávislá na těchto kategoriích. Protože se zde přidržujeme přístupu Stuarta Hallse (1980), budeme dominantní kategorie chápat jako artikulace politických, kulturních a ekonomických momentů komplexní a rozporné jednoty, v níž proti sobě navzájem vystupují vládnoucí a potlačované skupiny. „Race“ jakožto kritický konstrukt nás nutí dějiny přepisovat a současně s tím i kritizovat tradiční binární protiklady, jichž používáme, abychom mohli realitu popsat a pochopit (viz Spivak 1989, 288).

Tyto naznačené teze rozvíjíme ve dvou následujících částech této kapitoly. Rozborem určitého ústředního textu světové literatury, kterým je *Sen noci svatojánské* Williama Shakespeara, se pokoušíme prokázat, že nekanonickým čtením kanonického textu je možné problematizovat kategorie textové analýzy, které vznikly v osvícenské době. V zaměření na „race“ by se měla ukázat trhlina mezi univerzálním a transhistorickým směřováním těchto kategorií a dějinným procesem materiálního utlačování, na němž jejich univerzalizace závisí. Druhá část pak přináší interpretace dosud nekanonických textů, které umožňují alternativní dějiny a alternativní způsoby čtení. Sledujeme zde pokusy o zakládání takových literárních tradic, které počítají s kulturně odlišnou konstitucí lidské subjektivity, aniž by přitom tyto rozdíly dogmaticky a transhistoricky hypostazovaly. Naznačíme některé momenty „postkolonialistické teorie“ a ukážeme, kterým směrem v rámci takto otevřeného horizontu problémů ukazují.

starý a nový kánon

PRÁCE UVNITŘ KÁNONU

A *Midsummer Night's Dream* začíná oznámením svatby: za čtyři dny se Théseus, kníže athénský, ožení s Hippolytou, královnou Amazonek, kterou krátce předtím přemohl. Radostná nálada se však vbrzku zakalí: čtyři mladí milenci zapletení v síti milostných zápletek vyvolávají spory, kolidující s autoritou knížete a patriarchální struktury společnosti. Lesní říše víl, která je centrem dramatického děje, zrcadlí krizi mezi individuálním štěstím a společenským řádem ve sváru mezi králem víl Oberonem a královnou víl Titánií o to, komu má patřit indický chlapec. I toto „zmatení vztahů“, jak říká Russell Berman, vede ke „konfliktům, které rovněž nelze popsat jinak než jako krizi patriarchálního řádu“ (Berman 1989, 136). A stejná struktura konfliktu se pak ještě jednou

Sen noci svatojánské

*Užitná anebo směnná
odnota? Ekonomie citů
a ekonomie
kolonialismu*

Oberon, „zárlivec“, vidí naopak v dítěti „dítě na výměnu“, *changeling*, které bylo uloupeno indickému králi a které chce mít za svého „panoše“. Chápe jej tedy jako nějakou hrací známku v procesu směny a tato funkce určuje i identitu mladíka jako *changeling*. Když Titanie toto hledisko odmítá, ozřejmuje zásadní rozdíl mezi různými dominantními ekonomii hodnoty; když pak ale v předposlední scéně k výměně přece jen dojde, získává Oberon nejen dítě. Současně je upevněn i sociální řád, který ztělesňuje a který v analogii k merkantilnímu kolonialismu spočívá na fiktivním základu spravedlivé a rovnocenné směny. Proti tomuto vposled čistě monetaristickému systému hodnot, v němž chlapec (*changeling*) funguje jen jako signifikant směnné hodnoty, hájí Titanie ekonomii směny statků, která spočívá na „užitných hodnotách“ obce, vzpomínky a společné radosti. Dítě pro ni symbolizuje minulost sdílenou s matkou, dějiny, svazek sociálních vztahů. Ale i ona měří mírou kolonialistické ekonomie obchodu a směny. Fakticky mají *oba* systémy hodnot svým základem zvěčňování Východu, jehož pomocí je možné asimilovat jinakost jeho struktur západním myšlením. Východ sám je přitom konstituován jako prázdné místo, které slouží jen tomu, aby bylo vyplněno materiální tužbou Západu. Zboží, které evropské lodi přivázejí „domů“, nejen tento Východ ztělesňuje v evropském vědomí, nýbrž přímo jej definuje: Východ je místem původu tohoto zboží. V konfliktu mezi Oberonem a Titaní se vyjednává hodnota tohoto materiálu stejně jako forma jeho ovládnutí.

vynucené smíření

Když Titanie nakonec Oberonovi svobodně přenechává mladíka, vytváří předpoklad pro zdánlivě harmonické vyrovnání individuální touhy a sociálního řádu. Proto je Oberonovo vítězství zároveň vítězstvím té verze dějin, kterou zastupuje, vítězstvím osvícenského vyprávění, které je obsaženo v harmonizaci, o kterou se zde usiluje. Ale postava indického mladíka jasně ukazuje, že toto optimistické vyprávění se může ustavit jen ve vládě nad jeho tělem, jež se stalo objektem. Předání dítěte Oberonovi je dramatickým obrazem materiálního podmanění kolonializovaných v koloniálním procesu směny. Na počátku dějin osvícenství a jeho univerzalistických kategorií lidské lásky a utrpení tedy „race“ označuje kritickou roztržku mezi těmito univerzalistickými nároky a jejich zakotvením v praktikách materiálního podmaňování; jinak řečeno, „race“ funguje jako moment difference, kterou je třeba ustavit materiálně, aby byla možná ideologická konstituce západního subjektu a dějin vně difference.

I když se však toto čtení snaží ozřejmit problematiku „race“ právě v tom momentu, kdy se ztrácí, musíme si být vědomi nebezpečí spojeného se snahou znovu toto skryté, které se podařilo vyprostit, fixovat jako univerzalizovatelnou, „přirozenou“ danost. To je patrné tehdy, podíváme-li se na nedávno publikovanou in-

terpretaci, která tohoto indického mladíka klade explicitně do svého středu hry: *The Indian Boys Dream Wherein Every Mother's Son Rehearses His Part* Allena Dunna. Dunn čte tento divadelní kus pronikavým způsobem jako „psychologii dramatické formy“, jejímž dominantním tématem je sexuální konflikt, tj. oidipovský konflikt, v němž Dunn vidí původní jeviště „přístupu k dospělému řádu sociálně sankcionované sexuality“ (Dunn 1988, 19). Dunnovo chápání je velice efektní: Sen jako celek se teď stává fantazií indického mladíka jako defenzivní odpověď na trauma jeho únosu od „matky“ Titanie Oberonem (který jako „otec“ reprezentuje normativní sociální svět). „Psychoanalyticky formulováno je [indický chlapec] donucen zřeknout se své oidipovské závislosti na matce [...] a podřídit se zákonu otce“ (Dunn 1988, 21). V tomto psychoanalytickém rámci reprezentuje fyzická nepřítomnost indického chlapce jeho ústřední pozici jakožto snícího subjektu: právě proto, že jde o jeho sen, přenáší podle Dunna defenzivně svou schopnost jednat na jiné postavy, zvláště na řemeslníka Klubka, jehož Titanie hýčká a infantilizuje. Předání mladíka, jež zakládá smíření, reprezentuje jeho vstup do patriarchálního společenského řádu, přijetí jeho pozice v rámci kulturního systému. Pokládám toto čtení za jasnozřivé a svůdné, protože k vysvětlení nepřítomnosti indického mladíka jako nutné formy jeho přítomnosti velice subtilním způsobem používá určitého teoretického modelu, psychoanalýzy: jeho přítomnost jakožto snícího subjektu vyžaduje, aby byl jakožto subjekt jednajícím vzhledem k ději vzdálen.

Ale i zde označuje „Východ“ slepou skvrnu v jinak přesvědčivé interpretaci kusu. Dunnovo čtení vynechává, že mladík je *indický* chlapec. Tento fakt je téměř beze stopy zahlazen, *indický* prvek je umlčen právě tam, kde Dunn mladíka identifikuje jako subjekt celé této fantazie. V tomto potlačení „rasové“ konstituce subjektu se opakuje logika právě těch kritiků, kteří argumentují proti Dunnovi (C. L. Barber, G. K. Hunter, H. Brooks aj.). Zatímco jejich chápání této hry je stále v zajetí univerzalistické, osvícenské verze dějin, Dunnova re-interpretace restituuje sedimentovanou verzi těchto dějin, tentokrát jako vyprávění oidipovského subjektu, který funguje jako „pravý“ univerzální subjekt lidských dějin. A tato restituce pak zdvojuje zahlazení marginalizovaného, „rasově“ Jiného, jehož jménem chce Dunnova interpretace mluvit: indického mladíka.

Shakespearův ambivalentní vztah k „race“ do jisté míry reflektuje historickou nemožnost chápat v 16. století etnický jiný jinak než jako objekt projektovaný západní, imperialistickou touhou. Zahlazení slouží vposled rýsujícím se etnocentrickým konceptům subjektivity a dějin, jež rozvíjí osvícenství. Jejich realita je zakotvena v materiálním podmanění skupin, jež jsou označeny jako „jiné“, a právě tato praxe ustavuje „race“ jako kategorii. Dunnova interpretace — zcela proti svým vlastním úmyslům — nakonec

konstrukce „přirozeného“ subjektu neboli: Kdo sní Sen svatojánské noci?

zahlazení Východu

jen s posunutě formě unive: realizovaného subjektu psychoanalýzy stvrzuje osvícenský pojem subjektu — a to právě ve chvíli, kdy se tento subjekt osvícenství zdá být nadobro podlomen útoky těch skupin, jež jsou jeho jménem potlačovány a které se v odpovědi na tuto strategii snaží pojem „race“ přisvojit jako index své kulturní identity. Když Dunn na místo „rasové“ konkretizovaného, *indexického* mladíka mlčky klade univerzální oidipovský subjekt, provádí v rovině „sekundárních teoretických rozpracování“ implicitní týž pohyb, který Balibar popisuje jako „rasismus bez rasy“ (Balibar 1991, 23). Jinak řečeno: pod hávem společenského pluralismu, který se zdá uznávat existující kulturní diference, se konsoliduje eurocentrický pojem subjektu „jako neredukovatelný metodický předpoklad“ (Spivak 1988, 279).

*subjekt Evropy:
„rasismus bez ras“
(Balibar)*

Zajímavé na tomto zahlazování „rasové“ diference jsou podle mne stopy, které tento akt zahlazování zanechává — fakt, že toto zahlazení má zásadní význam pro teoretické systémy či modely, kterých používáme, když čteme a chápeme literární texty. Zatímco na jedné straně „kanonické“ interpretace často reprodukují logiku interpretovaných textů formou nerefektovaného přejímání kategorií, na jejichž vzniku a ustavení se tyto texty samy podílely, vystavují se na druhé straně ta čtení, jež se takovým „naivním“ interpretacím usilují vyhnout literárněteoretickou reflexí vlastního stanoviska, riziku, že budou univerzalizovat své *vlastní* předpoklady.

aporie interpretace

PRÁCE NA KÁNONU

Při četbě Shakespearova textu a několika jeho interpretací se zřetelně rýsuje fakt, že zahlazování „race“ má základní význam pro ony směry teorie, jež se rozvinuly interpretací kanonických textů západní literární tradice. Je-li tomu skutečně tak, pak je přímá použitelnost odpovídajících literárních teorií na texty mimo tuto tradici problematická. Interpretace takových textů si spíše vynucuje transformaci teoretického aparátu samého. To neznamená, že západní literární teorie je prostě neaplikovatelná na ne-západní texty — nemůžeme však očekávat, že jejich aplikace se řídí stejným vzorem a vede ke srovnatelným výsledkům. Jak upozorňuje Anthony Appiah, bylo by vskutku neklamným znamením, že teorie je chybně koncipovaná, kdyby všechna „použití“ měla vést ke stejným výsledkům. Jinak řečeno: každá aplikace literární teorie v této souvislosti vyžaduje novou formulaci této teorie samé (Appiah 1984).

*dosah teorií je právě tak
velký jako dosah kultur,
které je nesou.*

Práce autorů jako Houston Baker či Henry Louis Gates se na jedné straně soustřeďují právě na revizi vztahu mezi literární teorií a afroamerickou kulturní produkcí a na straně druhé se snaží objasnit onu literární a estetickou tradici, pro kterou je charakte-

statické to, co Gates označuje jako „signifyin(g) ‚black‘ difference“: „Tuto diferenci lokalizuje ve faktu, že ‚černé‘ texty se vztahují přinejmenším ke dvěma textovým tradicím. Podíváme-li se na dlouhé a složité dějiny kolonialismu, je zřejmé, že tyto texty byly nezbytně formovány západní literární tradicí a že jsou odpovědí na tuto tradici. Jenže tento vztah, který zmíněné texty ani zdaleka nevysvětluje plně, vychází najevo teprve tehdy, když se obracíme k jiným, domorodým literárním tradicím, o které se „černá“ literatura opírá. „Černý“ text odkazuje nikoli na nějakou podstatnou „čern“ kůže svého autora, nýbrž je situován právě v tomto „mezi“, tj. je definován souvislostí, která jej spojuje jak se západní literární tradicí, tak s literárními tradicemi domorodými, aniž by jedno bylo možné redukovat na druhé. Cíl „černé“ teorie literatury nespočívá v tom, že by měla takové texty vykládat na základě jejich „zasazení v evropské kultuře“ (Appiah 1984, 146), a není ani v tom, že by z nich měla extrahovat obraz homogenní, původní identity — jejímž základem by byla třeba nějaká panafrická podstata.

Literárněteoretickou funkci „race“ můžeme tedy pozitivně vymezit jako obrat k domácím textovým tradicím, jehož cílem je rozvíjet tyto tradice *jako* tradice a vytvářet tak teoretický rámec, jenž by byl takovým textům přiměřený. Tyto literárně-kritické teorie by se pak konstituovaly s ohledem na difference, jež se v určitém textu dostávají ke slovu a jimiž tento text vyjadřuje velice přesné, teoreticky zobecnitelné (nikoli však univerzální) vztahy k domorodé a západní literatuře. Cílem je zde tedy dekolonializace literatury a literární teorie.

V tomto projektu je ovšem skryto nebezpečí, že se „dekolonializace bude zaměřovat s rekonstrukcí nějaké [idealizované] předkolonialistické reality“ (Ashcroft 1989, 30). Pojetí *Négritude*, jak jej chápou Aimé Césaire a Leopold Sedar Senghor, představuje nejvlivnější pokus vykazat specifčnost „black“ culture a její identitu: „black' culture je spíše emocionální než racionální; zdůrazňuje integraci proti totalitě a rozčlenění; [...] dožaduje se zřetelně afrického pohledu na časo-prostorové vztahy, etiku a metafyziku“ (Ashcroft 1989, 21). Politický význam těchto snah nelze v žádném případě podceňovat, pokud je jejich cílem vymanit „blackness“ z její „začerněné“ pozice v rámci kolonialistických struktur. Avšak, jak přesvědčivě ukázal Frantz Fanon, byla opora pojetí *Négritude* v panafrickém pojetí identity, který byl zničen kolonialismem, právě tak fiktivní jako kolonialistickou perspektivou prostředkovaně obrazy afrických kultur. Kromě toho byla i tato fikce závislá na kategoriích, které zavedly teprve koloniální mocnosti: „Afričané“ totiž existují jen tehdy, pokud byly překryty rozdíly různých afrických kmenů s jejich mnohotvárnými kulturními tradicemi společnou diferencí vzhledem k panující koloniální moci. „*Négritude*,“ píše Fanon, „byla afektivní, ne-li logickou antitezí k urážení

„signifyin(g) ‚black‘ difference“

dekolonializace literatury a literární teorie

Négritude

„Hledání bílého muže“ (Fanon 1966, 153). Nezdá se totiž, že dekolonizace a *Négritude* měl tedy podle Fanona svůj základ v ochotě s níž se africký nacionalismus vzdal „přenosu výsadních práv zděděných z koloniální éry, na autochtonní obyvatele“ (Fanon 1966, 128).

Signifying Monkey, Trickster: k interpretaci afroamerické literatury

Mumbo Jumbo

Například s tímto problémem se Gates snaží vyrovnat tím, že nechce „race“ chápat jako figuru „konečné, neredukovatelné diference mezi kulturami, jazykovými skupinami či příslušníky zvláštních věroučných systémů“ (Gates 1986, 5). Ve svém působivém eseji *The Blackness of Blackness: A Critique of the Sign and the Signifying Monkey* dokládá hlubokou kontinuitu mezi různými postavami podvodníků (*trickster*) v lidových legendách četných afrických, karibských a jihoamerických kultur a postavou *Signifying Monkey* v afroamerické kultuře. Postavu *Signifying Monkey* pak používá jako archetypu způsobů tvoření postav, charakteristických pro afroamerickou tradici, tedy jako figury oné „struktury intertextové revize“ (Gates 1987, 242), jejíž pomocí „černé“ texty ustavují své vlastní předchůdce, aby daly formální základ „černé“ literární tradici. Gates zkoumá román Ishmaela Reeda *Mumbo Jumbo* jako součást tohoto řetězce „postupných pokusů vytvořit nový narativní prostor předvedení rekurentního referentu afroamerické literatury, takzvané ‚černé‘ zkušenosti“ (Gates 1987, 248). Gates čte Reedův román jako kritickou reflexi — prezentovanou formou rafinovaného pastiše — o kanonických žánrech Západu i o předchozích „černých“ snahách založit alternativní „prožitkovou strukturu“ vnitřních metafyzických předpokladů západního způsobu psaní. Jako *Signifying Monkey*, který ustavičně rozevívá zdánlivě pevný řád smyslu a identity, se Reed sám ustavuje jako součást určitého původu (tm), že destabilizuje tradiční a konvenční prožitkové struktury, které jsou s tímto původem spojeny.

Síla Gatesovy analýzy není jen ve způsobu, jímž čte román *Mumbo Jumbo*, nýbrž spíše v jeho úvahách o teorii literární kritiky, která by byla s to adekvátně interpretovat afroamerické texty. Na rovině literární kritiky hledá pozici, jež by byla analogická pozici Reedově: Gates novým způsobem formuluje pojetí signifikace, jež se po Saussurovi stalo standardem současné literární vědy, a identifikuje alternativní způsoby signifikace, v nichž má svůj základ specifičnost „černé“ tradice. Tu však lze popsat jen jako proces „signifyin(g)“, tzn. dvojí signifikace, která odkazuje jak k „nepřerušované řadě vzorců postav v rámci ‚black cultures‘, tak i ke kanonickým formacím západní literatury“ (Gates 1987, 237). „Black“ text je pak možné definovat jen jako souvislost těchto diferenčních vztahů, jež je pak třeba zkoumat detailnějším způsobem.

Srovnání teorie *Négritude* se současnými trendy afroamerické literární kritiky — jejímž příkladem je zde práce Gatesova — dovoluje načrtnout dvě ústřední strategie postkoloniální literatury a

literární teorie, jak definovat její identitu. *Překonání* (*abrogation*) a *osvojení* (*appropriation*) (viz Ashcroft 1989, 38nn.). Oba tyto způsoby předpokládají, že jazyk není neutrálním systémem předávání hotových významů, nýbrž že je třeba jej chápat spíše jako médium moci, v němž je rozhodnuto o dominantním postavení jednoho významu před jinými, konkurujícími. *Překonání* lze chápat jako negaci normativních kategorií, jimiž imperialistická kultura stanovuje jisté interpretační struktury jakožto jediné platné a možné formy myšlení a vyjadřování. Identifikace „černého“ s absencí např. zrcadlí historické procesy potlačování, v nichž imperialistické mocnosti podřídili sémantické cirkulace koloniálním strukturám moci natolik, že kolonizované subjekty mohly „vznikat“ jen v rámci těchto struktur. Pojem *překonání* popírá hodnotu takových norem a nehodlá je uznávat jako jedinou legitimní záruku smyslu. Pro teorii *Négritude* z této rezistence vyplývá, že za „autentickou“ je třeba prohlásit „africkou zkušenost“, která má pak jakožto alternativní reprezentace „Afričanů“ tvořit protipól k vládnoucí reprezentaci, jejímž těžištěm je imperialistické centrum, k němuž Afričané nepatří (viz Ashcroft 1989).

Naproti tomu strategie *osvojování* usiluje o rekontextualizaci kolonialistické řeči, v níž vycházejí najevo implicitní historická spojení mezi mlčením v rámci této řeči a umlčováním kolonializovaného subjektu. Za touto strategií je nahlédnutí, že úspěch kolonialistického potlačení nespočívá jen v jeho přímém útoku na majetek a život, nýbrž, jak ukázal Todorov (viz Todorov 1974), rovněž v kontrole prostředků komunikace. Materiální potlačování a potlačování domorodých jazyků mohlo fakticky probíhat pouze systematickým tvořením diskursu a oblasti kulturní symboliky, v nichž bylo určeno, *co* kolonizovaný subjekt může vědět a *jakým způsobem*. Cílem *osvojování* je proto dosáhnout kontroly nad mechanismy a institucemi, v nichž se tvoří smysl, to znamená nad strukturami, ovládajícími produkci vědění. Strategie *osvojování* podlamují kolonialistický diskurs a jeho nároky na univerzálnost a centrální pozici tím, že odkrývají vztah jazyka a ideologické produkce smyslu jako jejího konkrétního účinku. Kromě této subverze však účinné strategie *osvojování* potřebují i určitou formu re-centralizace, aby mohly tuto kontrolu koloniálního jazyka, jíž se kolonializovaní domohli, rovněž prosazovat.

Postkoloniální způsob psaní vzniká v prostoru, který vzniká z napětí strategií zrušení a osvojování. Vždy se musí dvojitým způsobem opírat proti svému zkeslování strukturami kolonialismu: tím, že neguje koloniální autoritu, zasazenou do jazyka a institucionálních struktur, přičemž však současně toto pozadí mění v produktivní pramen vlastní identity, které nabývá jakožto historické formy zápasem o význam. Již jsme zde poukázali na vnitřní omezení, na která naráží pouze „překonávající“ pojetí *Négritude*,

jestliže proti kolonialismu staví návrat k fiktivní kulturní podstatě či specifickému zkušenostnímu obsahu Afriky jako „nezkaleného“ pramene africké identity. Zde se totiž pouze obrácenou formou vrací logika kolonialismu. Existují však složitější strategie překonávání, jež si uvědomují nemožnost návratu, tzn. uznávají nutnou hybridnost jako historického stavu kolonializovaného subjektu v době dekolonializace (viz Bhabha 1986; 1989). Tato reakce, jejímiž charakteristickými příklady jsou texty Chinua Achebeho, Gabriela Okary a Amose Tutuoly, spočívá v tom, že se jazyk privilegovaný kolonialismem problematizuje zevnitř transformací jeho vnitřních sémantických a syntaktických forem.

*Postkoloniální psaní:
Cestou do Afriky*

Gabriel Okara popisuje svůj postoj takto: „Jako spisovatel, který věří v širší hodnotu afrických myšlenek, africké filosofie a lidových afrických legend, soudím, že jediná cesta, jak jich efektivně užívat, záleží v tom, že je téměř doslova převedeme z africké mateřštiny jejich autora do libovolného evropského jazyka, jehož tento autor používá jako média svého výrazu“ (viz Ngugi 1972). Ve svém románu *Hlas (The Voice)* Okara pečlivě překládá syntaktické a lexikální formy své mateřštiny ijaw do angličtiny a transformuje tím tento privilegovaný jazyk imperialismu. Výsledkem je hybridní jazyk, který díky jazyku ijaw otevírá angličtinu pro nové významy, takže re-konstruuje žitou skutečnost, která je sama hybridní, tzn. je kombinací fragmentů ijawské kultury a koloniálně strukturovaného světa. Nové uspořádání anglických slov uvnitř syntaktických a diskursivních struktur cizího jazyka ruší normativní úzus angličtiny a podlamuje jeho sepětí s tradičními formami kolonialistické praxe.

*postkolonialismus jako
synkretismus*

Pro karibské autory, jako je Derek Walcott anebo V. S. Naipaul, není otázkou, jaký jazyk volit: v karibské oblasti totiž kolonialistické struktury pohltily původní kulturu natolik, že zde již neexistují žádné lingvisticky nezávislé domorodé jazyky. Zde pak už zbývá jen cesta reformy angličtiny, přeměňujícího *osvojování* tohoto jazyka, který tak dlouho vládl karibské oblasti, v němž by pak bylo možné formulovat nové dějiny i novou identitu. Tento proces osvojování lze demonstrovat na krátké ukázce z románu V. S. Naipaula *The Mystic Masseur*: žena — budoucí manželka hlavního hrdiny Ganeshy — zavěšuje ceduli s upozorněním, které je napsané anglicky, avšak jako signifikantní se jeví právě svou nečitelností.

NOTICE!

NOTICE, IS. HEREBY; PROVIDED: THAT, SEATS!

ARE, PROVIDED. FOR; FEMALE: SHOP, ASSISTANTS!

(Naipaul 1957, 43)

The Mystic Masseur

Větná interpunkce, diakritické, psané znaky na místě mlčení v mluvené řeči fungují v Naipaulově textu jako dělítko mezi těmi, kdo vládnou řečí centra, velkoměsta, a jeho osvojováním na straně ko-

lonializovaného subjektu. Tento text, který je jakožto „správná angličtina“ nečitelný, je tedy třeba číst jako figuru, která ozřejmuje podmínky své nečitelnosti: interpunkce na nesprávných místech odkazuje ke vzniku kolonialismu, k odcizení, které je pro postkolonialismus konstitutivní. Současně však „oznámení“ transformuje nezáměrně „správnou angličtinu“ a produkuje smysl, který podkopává zajištěné vlastnické struktury. Rozhodující není to, že pomocnice v obchodu mohou získat místa k sezení. Způsob, jímž je ztíženo přijetí této informace i nějaká jednoduchá „mimetická“ interpretace výpovědi, právě poukazuje k arbitrárnímu a současně vědomému podmanění jazyka kolonialistických velkoměst. Otázka, která se zde klade, není, zda „oznámení“ je v souladu s legitimovanými strukturami významu, nýbrž je to otázka, kde je pramen této legitimace. Jinak, po způsobu Carrollova Humpty Dumptyho řečeno: Kdo má moc nad tím, co slova znamenají?

*Kdo má moc nad tím,
co slova znamenají?*

Strategie *překonání*, kterou zastává Okara, se podobá způsobům osvojování, v nichž v postkoloniálním způsobu psaní — jak jsme to již viděli na příkladu z Naipaula — „je na jazyk [kolonialistických velkoměst] naloženo břímě vlastní kulturní zkušenosti [kolonializované ‚periferie‘]“ (Ashford 1989, 38). Je totiž skutečně možné chápat splyvání angličtiny s jazykem ijaw v Okarových textech jako *překonání osvojení*: užívání jazyka ijaw neguje normativní struktury angličtiny a reformuluje je jako ijaw, jako vlastní mateřštinu. Nicméně Okara touto figurou transformace ještě jednou stvrzuje dominantní pozici angličtiny, protože blíže nezkoumá ani nutnost, ani směr této proměny. Ideologické účinky kolonialismu se projevují nereflekтовanou potřebou učinit angličtinu cílovým jazykem překladů. Lze se tedy spolu s východoafrickým autorem Ngugi wa Thiong’o ptát: „Proč [...] by měl být africký spisovatel tak ztřeštěný a vzdávat se vlastní mateřštiny, něco jí brát, aby obohatil jazyk jiný. A proč by právě v tom měl vidět nějaký zvláštní životní úkol?“ (Ngugi 1985).

Ngugiho kritika obrací pozornost k historickým diferencím zkušeností kolonialismu. Ve značné části karibské oblasti (a do jisté míry i v Indii) ponechává specifická forma kolonialistické vlády (pouze) možnost produktivně využívat pro svébytnou literaturu jen napětí mezi „řádnou“ variantou angličtiny a jejími lokálními variantami. Ovšem stav v Africe, který popisuje Ngugi, je jiný: zatímco „imperialismus stále kontroluje ekonomiku, politiku a kulturu“, vznikají „ustavičně zápasy afrického národa o vlastní, tvůrčí roli v dějinách pomocí faktické kontroly všech možností společného sebeurčování v čase i prostoru“ (Ngugi 1985). Toto *osvojování* vychází ze snahy nově vymezit vztah jazyků kolonialistické (a postkoloniální) správy k jiným africkým jazykům. Ngugi nepopírá vliv anglické, francouzské či portugalské literatury na moderní africké texty, ale bojuje proti tomu, aby byl tento vliv akceptován

zápas o jazyk

a vytvářeno jako kvazi-„přirozená“ danost. Jeho vyklad chce dát textům afrických tradic nové postavení: místo abychom zkoumali např. místo africké literatury na fakultách anglistiky, měla by se tato literatura sama ocitnout „v centru, abychom mohli jiné kultury zkoumat ve vztahu k ní“ (Ngugi 1972). Ngugi sám sebral důležitou úlohu ve sporu, k němuž došlo v roce 1968 na univerzitě v Nairobi a jehož vyústěním bylo zrušení fakulty pro „angličtinu“, která byla nahrazena oddělením jazykovědy a literární vědy (as-Gates 1984). Třebaže se za touto radikální přestavbou v rovině institucionálních struktur stále ještě skrývá esencialistické pojetí literatury, lze ji chápat jako snahu vyrovnat se nějak s problémem, na který neustále upozorňoval Frantz Fanon: zbavit se jha kolonialismu neznámá ještě konec zápasu s kolonialismem. Ten totiž trvá i v postkoloniálním světě — formou institucionálních struktur a jejich internalizace, formou nereflektovaných kategorií a praktik, které určují hranice toho, co může být myšleno a prožíváno.

Analogicky k tomu pak realita toho, co bychom mohli označit jako postkoloniální situaci — což je ale cosi, co se týká nejen obyvatel někdejších kolonií, nýbrž je indexem situace obecné — neznámá, že „race“ je cosi, co už je za námi. Spíše se zdá, jako bychom jeden problém nahradili jiným. Na místo explicitních forem potlačování se dostalo jejich implicitní, o to však vytrvalejší přetrvávání v rámci žitých struktur našeho sociálního světa. *The racial turn* tedy popisuje dvojí pohyb: směrem od „race“ a směrem k „race“ — takovou reformulaci dějin a literatury, jejímž cílem je proměnit podmínky potlačování v podmínky osvobodování. Napětí, která z tohoto dvojího pohybu vyplývají, jsou v rovině literární teorie nepřekonatelná, protože to jsou symptomy krize v rovině světa našeho života. Literatura a její kritici přispívají k překonání této krize potud, pokud dávají možnost měnit každodenní způsoby chování a jejich významy. V tomto smyslu je *the racial turn* zápasem o význam „race“.

ROZŠIŘUJÍCÍ LITERATURA

Edward Said: *Orientalism* (1978) a *Culture and Imperialism* (1993).

Gayatri Chakravorty Spivak: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1997).

Immanuel Wallerstein: *Geopolitics and Geoculture: Essays on the changing world-system* (1991).

Základní časopisy: *Oxford Literary Review* a *New Literary History*.

POJMY A NÁZORY neboli: K ČEMU JE JEŠTĚ ESTETIKA?

Neil Roughley

Ve celé řadě současných teoretických pojetí se „estetično“ chápe primárně jako ideologická kategorie. Například Terry Eagleton ve své knize *Ideology of Aesthetics* tvrdí, že estetické myšlení nelze oddělovat od konstrukce vládnoucích ideologických forem moderní třídní společnosti (Eagleton 1990, 3). Podle Tony Bennetta plní estetický diskurs — včetně diskursu literární vědy — klasickou ideologickou funkci harmonizace politických rozporů v jednotně hodnotícím subjektu (Bennett 1985, 28nn.; → *Ideologie a její kritici*, str. 206). *Aesthetic Ideology* se měl jmenovat i posmrtně publikovaný soubor esejí Paula de Mana, v němž se dovozuje, že pojmosloví estetiky je zásadně nevhodné pro práci literární vědy. Jádrem ideologického syndromu, jak jej označuje pojem estetična, je podle de Mana snaha překlenout a priori nepřekonatelnou propast mezi literaturou a kategoriemi, jako je zkušenost, poznání a vnímání (de Man 1993, 55; 1986, 11).

Prvním předmětem estetické teorie v době jejího vzniku v 18. století byla vskutku oblast smyslového vnímání. Teprve ve druhém století vstoupila estetika se svými nároky na pole umění a až poté se začala literatura chápat jako specifický případ aplikace této všeobecné perspektivy. Je tedy možné představit si tři varianty teze o estetické ideologii: tvrzení, podle něhož jsou estetické teorie principiálně neadekvátní, se může vztahovat buď na literaturu, nebo na celou oblast umělecké tvorby či na její původní předmět, na vnímání. Zdůvodnění každé z těchto tří tezí by se mohlo opírat o výsledky toho, co se označuje jako „linguistic turn“ (Rorty 1970, 11nn.): nejprve je možné postulovat autonomii literatury odkazem na fakt, že literatura je jedinou formou umění, která sestává výlučně z jazyka — zpravidla psaného —, a že tedy všechny vněmovné složky, které estetika předpokládá, jsou projekce, jež spíše brání uchopit, než aby takové uchopení umožňovaly. Avšak sémiotika umění, která je vybudována na základě určité filosofie jazyka, říká, že celá oblast vizuálních umění je všude kódovaná, že zde tedy máme před sebou systémy ustavování a distribuce smyslu, které

estetično – ideologická kategorie?

vnímání, umění, literatura