

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD
Katedra západoevropských studií

Filip Hubáček

Orientalismus nebo ornamentalismus?
Kulturně-společenské explanace britského
imperialismus

Diplomová práce

Praha 2008

Autor práce: **Filip Hubáček**
Vedoucí práce: **Prof. PhDr. Lenka A. Rovná, CSc.**
Datum obhajoby: červen 2008

Bibliografický záznam

HUBÁČEK, Filip. *Orientalismus nebo ornamentalismus?* Praha: Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, 2008. 87 s. Vedoucí diplomové práce Prof. PhDr. Lenka A. Rovná, CSc.

Anotace

Diplomová práce „Orientalismus nebo ornamentalismus?“ pojednává o dvou různých přístupech vykládajících podstatu britského imperialismu. Práce srovnává koncept orientalismu Edwarda Saida a koncept ornamentalismu Davida Cannadina. Oba koncepty nejsou v práci vnímány jako soupeřící teorie, které musí být nutně v rozporu. Práce prezentuje názor, že obě teorie popisují a zachycují tentýž předmět – realitu britského impéria, pouze jej nazírají z jiných úhlů pohledu. Jako východisko, ze kterého je možné vnímat oba koncepty, je navrženo „kubistické uvažování“ o impériu.

Annotation

Thesis “Orientalism or Ornamentalism?” is dealing with two rather different explanations of the nature of British imperialism. The work compares Edward Said’s concept of Orientalism with Cannadine’s Ornamentalism. Both concepts are not seen as contestant theories that have to be necessarily in a clash with each other. An opinion is presented that both theories aspire to explain and describe an identical subject – British Empire. Only they do so from different standpoints. As a way out of understanding them as a contradictory approaches is suggested “cubist thinking” of Empire.

Klíčová slova

Britský, impérium, postmodernismus, kubismus, orientalismus, ornamentalismus

Keywords

British, empire, postmodernism, cubism, orientalism, ornamentalism

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v depozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze 21. 5. 2008

Filip Hubáček

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval těm, kteří mi během psaní této práce pomáhali a nejrůznějšími způsoby mě podporovali, a vlastně možná ani netuší, že mi byli nápomocni. Především bych rád poděkoval prof. Lence Rovné, která přistoupila na téma práce a podpořila mě v ambici pokusit se napsat diplomovou práci z oblasti, která se našeho teritoria sice dotýká, ale pro kterou jsem neměl mnoho teoretických poznatků nabytých během studia. Doufám, že ji její risk později nemrzelo. Rád bych poděkoval paní doktorce Blažkové za ochotu moji práci konzultovat, ač měla dost svých vlastních diplomantů. Velmi speciální poděkování musím vyjádřit Jitce Hausenblasové, která můj text opoznámkovala svými komentáři jako „Hrozný!“, „Strašný!“, „Co to je?!?“, „Příšerný!“ a ještě některými dalšími. Částečně pak zachránila stylistickou podobu práce. Musím také poděkovat Vysočákům v čele s Vojtou Tylem a i dalším švihadlům z „fakulty“, kteří mě posledního půl roku úžasně „společensky“ rozptylovali tak, že mě během psaní práce nestačily zastihnout jakékoliv splíny či chmury. Děkuji jim za to, že se postarali o to, že jsem nestrávil celou dobu někde zavřený v knihovně a že dohlédli na to, abych se během té doby naučil i něco praktického do života, jako třeba plést pomlázku.

Obsah

OBSAH	3
PŘEDMLUVA	5
ÚVOD	7
METODA	10
LITERATURA	11
1. NAVOZENÍ POSTMODERNÍ NÁLADY	13
<i>Úvod</i>	13
1.1 POJEM “POSTMODERNÍ”	14
1.2 OSVÍCENSKÝ PROGRAM.....	15
1.3 POSTMODERNÍ NÁLADA JAKO REAKCE	16
1.4 ZMĚNA CHÁPÁNÍ PRAVDY	16
1.5 POSTMODERNÍ CHÁPÁNÍ SKUTEČNOSTI	17
1.6 PŘELET NAD KUKAČČÍM HNÍZDEM JAKO PROJEKCE POSTMODERNÍ NÁLADY	18
<i>Závěr</i>	22
1.7 JÍT S MODERNOU ČI POSTMODERNOU?.....	22
1.8 ARCHITEKTI POSTMODERNISMU	23
1.8.1 Foucault	24
1.8.2 Rorty	27
<i>Závěrem</i>	29
1.9 KUBISTICKÉ UVAŽOVÁNÍ	29
2. POSTKOLONIALISMUS JAKO AKADEMICKÁ DISCIPLÍNA	32
ZDROJE KRITIKY VŮČI DISCIPLÍNĚ POSTKOLONIÁLNÍCH STUDIÍ.....	35
3. SAIDŮV ORIENTALISMUS	37
3.1 ÚVOD DO SAIDA.....	37
3.2 WORLDLINESS (TEXTU).....	38
3.2.1 Čtení worldliness textu: filiace a afiliace	41
<i>Shrnutí</i>	42
3.3 ORIENTALISMUS.....	42
3.3.1 Worldliness Orientalismu.....	43
3.3.2 Struktura.....	44
3.3.3 Saidův argument.....	45
3.3.4 Orientalismus jako diskurs.....	47
<i>Závěrem</i>	49
3.3.5. Výtka směrem k Foucaultovi.....	49
3.3.6. Jak čelit západnímu orientalismu?	50
3.3.7. Kritika Orientalismu.....	50
3.4 KULTURA JAKO IMPERIALISMUS.....	51
3.4.1 Impérium v literatuře.....	53
<i>Závěr</i>	58
4. ORNAMENTALISMUS	58
ÚVOD.....	58
4.1 CANNADINOVA ANTITEZE	59
4.2 ORNAMENTALISMUS	60
4.2.1 Cannadinova východiska.....	60
4.2.2 Atak na postkolonialismus	61
4.2.3 Rasa nebo postavení?	62
4.2.4 Přístup koloniální administrativy	65
4.2.5 Perla	67
<i>Shrnutí</i>	70

5. DISKUZE	72
6. KUBISTICKÉ IMPÉRIUM.....	75
ZÁVĚR	75
SUMMARY	78
POUŽITÁ LITERATURA.....	80
SEZNAM PŘÍLOH.....	84
PŘÍLOHY	84

Předmluva

I byť jen při letmém pohledu na internet či do jakéhokoliv britského knihkupectví musí člověk dojít k závěru, že popularita a akademický zájem o imperiální minulost Británie zůstávají i na počátku dvacátého století pozoruhodně silné. Mezi historiky probíhají debaty o původu a důležitosti impéria i přesto, že k jeho definitivnímu geopolitickému zániku došlo už před více než padesáti lety.

S nastolením otázky smyslu a formy unie Anglie, Walesu, Skotska a Severního Irsku, která je stále aktuální záležitostí i téměř devadesát let po ne právě elegantním oddělení Irské republiky, vlastně došlo k přesunu britského impéria z periferie do přímého středu britské zkušenosti. Spolu s otázkou devoluce je zde patrný vliv imigrační vlny, která přišla v období následujícím po druhé světové válce. A tento příliv „nových Britů“ z bývalého impéria a Britského společenství (Commonwealth) na území britských ostrovů vedl ke zformování multietnické společnosti, která zůstává trvalou, bezprostřední a fyzickou připomínkou impéria pro další a další generace Britů, kteří se narodili již po jeho rozpadu.

Jedním z důvodů, proč neupadá zájem veřejnosti o tematiku impéria, je zřejmě i fakt, že část britského establišmentu, ale i běžných lidí, stále setrvává v imperiální náladě a v hloubi duše stále odmítají vzít jeho definitivní rozpad v úvahu. Jako přirozený projev toho může být chápána britská (bezpodmínečná) podpora svého nástupce v pozici světového imperiálního „dominátora“ – Spojených států amerických. Někteří historici detekovali paralely mezi britským impériem a jeho americkým nástupcem a to především v praktikách uplatňování nepřímého vlivu (indirect control/rule) skrze ekonomické nebo kulturní nástroje spíše nežli realizaci formálního zabrání.¹

¹ WEBSTER, A. *The Debate on the Rise of the British Empire – Issues in Historiography*. Manchester: Manchester University Press, 2006 str. 2

Britské impérium je historiky i společenskými vědci používáno jako model pro analýzu moderních imperiálních systémů. Proto lze vystopovat tendence, kdy se trendy vycházející z britské zkušenosti aplikují i na další evropská impéria, kdy historici hledají paralely a podobnosti vývoje. Jedním z takových případů jsou i jedny z nejpopulárnějších konceptů imperiálních studií – „neformální impérium“ a Saidův kulturní imperialismus, které vycházejí zejména z analýzy britského imperialismu a odtud byly dále aplikovány na situace dalších evropských impérií.

Zde je namístě položit si zcela obecnou otázku, proč zastává britské impérium takové výsadní postavení v imperiálních debatách? Odpovědí může být několik. Zaprvé to bude zřejmě samotná délka trvání britského imperialismu, která musí logicky vzbuzovat zájem odborníků a činí jej atraktivním předmětem zkoumání. S tím souvisí další „atraktivní“ fakt, že Británie prošla během období své koloniální expanze naprosto zásadní proměnou z agrární venkovské společnosti na počátku až do charakteru městské, průmyslově orientované země, jejíž vývoj byl po celou dobu graduální a společnost se vystříhala jakýchkoli revolučních změn. Další důvodem pro fascinaci britským imperialismem může být to, že jde o první moderní kapitalistickou společnost. Mnohé to, co se poprvé objevuje v Anglii, bylo následně přebíráno dalšími zeměmi. Pozice Británie jako první kapitalistické společnosti znamenala, že byla po dlouhou dobu – déle nežli jakákoliv jiná země v moderní době – finančním a obchodním centrem světa. Proto logicky přitahuje pozornost těch, kdo se zajímají o vztah mezi ekonomikou hegemonií a existencí impérií a o to, zdali a do jaké míry zajišťovala impéria dominantní postavení metropolitním centrům. Za další zdroj fascinace britským impériem může být označena potřeba zodpovědět si otázky týkající se rasových a kulturních vztahů mezi metropolemi a periferiemi. Toto téma je populární v akademii i u širší veřejnosti a britská zkušenost nabízí nespočet témat a materiálů pro studium tohoto tématu. A konečně asi i samotná geografická rozlehlost a kulturní různorodost britského impéria musí vzbuzovat přirozený zájem o jeho studium. Lidé jsou vždy přitahováni tím, co se ve své době vymykalo a bylo výjimečné. Příběh malé ostrovní země, která byla v době zenitu svého impéria v 19. století ekonomickým, vojenským i geopolitickým hegemonem, který si minimálně mezi lety 1815 a 1870 v poklidu užíval svého postavení, je i dnes pro mnoho lidí jistě velmi přitažlivý.

Téma britského kolonialismu a imperialismu není atraktivní pouze proto, že zahrnuje tak rozdílná území, etnika, kultury, společenské a politické systémy, ale také ten fakt, že britské reakce, přístupy a postupy byly velmi rozdílné a vlastně v každé konkrétní situaci specifické. Jedním ze základních definujících znaků britského impéria byl partikularismus a u byrokracie málo vídaná schopnost adaptace a přizpůsobení se místním specifickým podmínkám. Jak říká Webster, bylo to pro tu „kaleidoskopickou vlastnost britského impéria, pro jeho etnickou a kulturní diverzitu a až zarážející rozmanitost přímých a nepřímých způsobů uplatňování moci a vlivu, proč jej historici imperialismu považují za nejbohatší zdroj náhledů na toho téma.“² Britské impérium se stalo testovacím terénem pro teoretické modely imperialismu a nezdá se, že by se na tom mělo do budoucna něco měnit.

Úvod

Jaký může být vztah malé středoevropské společnosti, jejíž území je vytyčeno horami a neomílají jej vody oceánu, které by vybízely k objevování nových zemí, k dědictví imperialismu? Jaký může být význam studia tématu nově kolonizovaných území a lidí pro zemi, která byla vždy spíše sama nucena bránit se vpádům silnějších sousedů a význačnou část své moderní historie byla spíše periferií impéria, jehož metropolí byla Vídeň? Jaké mohou být důvody, pro které by se měla česká společnost zabývat odkazem a dědictvím imperialismu, jako střetu evropské křesťanské kultury

² Tamtéž str. 11

s kulturami východu při územní, politické, kulturní a ekonomické expanzi západu v minulých staletích?

Téma imperialismu a kolonialismu je pro naši společnost tématem neprožitým. Česká společnost nemá bezprostřední osobní zkušenost, vzpomínky či prožitky střetu s výrazně odlišnou kulturou. Naše společnost je kulturně, jazykově i etnicky vysoce homogenní a proto by se mohlo zdát, že stojí jaksi mimo dosah dědictví a odkaz evropské imperiální minulosti.

Nicméně při změně perspektivy pohledu se to nemusí zdát tak absolutně jednoznačným. Imperialismus jsme neprožili a přece se nás jeho dědictví začíná dotýkat a v budoucnu se může stát mnohem aktuálnější, než jsme si možná schopni uvědomit. Začíná se nás dotýkat skrze evropský integrační proces a částečně i proces globalizace. Vstoupili jsme jako plnohodnotní účastníci do procesu vytváření společné evropské společnosti a tak k nám bylo téma imperiálního dědictví vlastně vneseno shora. Asi si tento aspekt integračního procesu neuvědomujeme, ale rozsáhlejší společenské otřesy, které nastávají v Evropě jako nepřímý důsledek koloniální a imperiální minulosti našich evropských partnerů v EU, se nás začíná dotýkat. Tyto problémy možná budou v budoucnu vyžadovat širší koordinaci na úrovni evropských integračních struktur a my budeme nuceni toto téma vnímat a bude třeba, abychom se v něm orientovali, abychom rozuměli minulosti této historické etapy, na které jsme se sice sami aktivně neúčastnili, ale jako součást integrované Evropy budeme muset třeba jednou čelit jejím důsledkům. Koneckonců již dnes mají Češi možnost prosadit se na vysokých pozicích v strukturách EU a v první polovině roku 2009 bude český premiér předsedat Evropské radě a bude tak fakticky reprezentovat celou EU zahrnující nejroztodivnější historická dědictví, jímž evropský imperialismus bezpochyby je.

Ve své práci usiluji o analýzu dvou protikladných přístupů k výkladu podstaty britského imperialismu. První přístup představuje teorie orientalismu, která vychází z prostředí kulturních studií a postmoderní filozofie. Druhým přístupem je teorie ornamentalismu – pokus etablovaného historika britského imperialismu, který se snaží vystavět ucelenou odpověď orientalistickým proudům.

Orientalismus je stěžejní teorií tzv. postkoloniálních studií. Tato studia se začala formovat po vydání stejnojmenné knihy Edwarda Saida v roce 1978. Ve své knize analyzuje Said politicko-akademický proud zvaný orientalismus. Ve své analýze vychází z postmoderní filozofie a zejména pak z Foucaultova studia vztahu mezi poznáním a mocí. Orientalismus „odkazuje ke stylizovaným a abstraktním výroky o rysech nezápadních civilizací, je to modus vědění, který odkazuje ke kořenům z evropského středověku, kdy si někteří křesťanští mniši stanovili úkol porozumět lépe ne-křesťanským náboženstvím prostřednictvím studia jejich jazyků a četbou jejich posvátných textů.“³ Said svou knihou odstartoval nový proud zkoumání imperialismu obecně. Vyrval toto téma z rukou historiků a ekonomů a otevřel jej zkoumání vědců z dalších oborů. V linii s postmodernismem odmítal myšlenku, že by nárok na zkoumání tohoto tématu měl ležet pouze v rukou „profesionálních odborníků na impérium“.

Saidova kniha položila základní kámen oboru postkoloniálních studií. V roce 2001 přichází David Cannadine, jeden z nejrespektovanějších současných historiků britského imperialismu, s odpovědí na postkoloniální orientalistický přístup. Je jí kniha nazvaná Ornamentalismus, kde Cannadine předkládá zcela jiný obraz toho, co konstituovalo vztah mezi metropolí a periferií impéria. Cílem této práce je analýza obou těchto teorií. Vycházím z hypotézy, že orientalismus ani ornamentalismus nejsou dvě navzájem se vylučující teze. Domnívám se, že oba přístupy nabízejí zajímavý pohled na impérium. Oba jsou pohledem na tutéž věc, jen jí každý autor nahlíží z jiného úhlu, jiného východiska. Said ani Cannadine nehovoří o dvou různých realitách, ale nabízejí dva různé pohledy, které se nevylučují, nenegují, nesnaží se jeden vytěsnit druhého. Vytvářejí napětí, které nám umožňuje nezastavit se v našem poznání, ale naopak jej prohlubovat. Pro tuto svou filozoficky založenou tezi použiji svoji vlastní metaforu „kubistického poznání“.

Práce se otevírá částí, která se věnuje postmoderní filozofii (1.1 – 1.9). Saidův Orientalismus se dá velice těžko pochopit bez zasazení do dobové intelektuální nálady ve Spojených státech, ve které vznikl. Postmoderna otevřela nový způsob myšlení, který umožnil postkoloniální diskurs. Foucault se stal přímou inspirací pro Saida a Rortyho

³ WALLERSTEIN I. Eurocentrismus a jeho avataři: Dilemata společenských věd. Glosy.info, 8. květen 2004

filozofie postmoderní ironie vystihuje to, co považuji za nezajímavější přínos postmoderny (1.8.2). Uvedení do postmoderní nálady má být odrazovým můstkem pro pochopení konceptu orientalismu. V této části je práce postavena na dvou zásadních dílech Saida – *Orientalismu* (3.3.1 – 3.3.4) a *Culture and Imperialism* (3.4). Jako antiteze je v další části představen koncept ornamentalismu Davida Cannadina, který prezentuje ornamentalismus jako odpověď nejen Saidovi, ale vůbec celému postkoloniálnímu proudu (4.1 – 4.2). V následující diskusi analyzuji oba dva koncepty, podrobují je kritickému pohledu a představuji způsob, jakým je možné obě koncepce v rámci britského impéria vnímat – ne jako nutně vylučující se.

Práce čerpá z oblasti postmoderní filozofie a postkoloniálního diskursu, přináší proto mnohé těžkosti s ohledem na terminologii. Diskurs je zde chápán ve foucaultovském slova smyslu a je mu věnován prostor v první části práce (1.8.1). Termínů vycházejících z postmoderní filozofií spojených s postkoloniálními studii a vůbec imperiálním diskursem je v práci více a proto je jednou z příloh práce i slovník použitých pojmů (příloha č. 1). Said v *Orientalismu* operuje se svým vlastním pojmoslovím. Všechny překlady Saidových pojmů jsou mojí interpretací. Tam, kde to bylo z jazykového hlediska možné, používám anglického originálního termínu v kurzívě (např. *worldiness*). V případě, že jsem se domníval, že jsem schopen překladem termínu zachytit jeho podstatu, tak jak s ní operuje Said, jsem se pokusil o převod termínu do češtiny (např. *polyfonní čtení – contrapuntal reading*). Vzhledem k tomu, že základem práce je debata o britském imperialismu, součástí slovníku pojmů je i obecně užívaná terminologie imperiálního diskursu (např. metropole X periferie).

Metoda

Ve své práci vycházím ze dvou společenskovedních metod – z komparativní analýzy a z epistemologie. Komparativní analýzu aplikuji jakožto metodu a epistemologií se částečně inspiroji ve svém metaforickém nástinu „kubistického myšlení“. Kvalitativní metodologie je svým způsobem protikladem ke kvantitativnímu výzkumu, který se v minulosti uplatňoval především na poli přírodních věd. Dnes se již oba typy výzkumů používají téměř rovnocenně jak společenskými tak přírodními vědami. Liší se mezi sebou mimo jiné formou dat, která studují. Velmi zjednodušeně by se dalo říci, že zatímco kvantitativní výzkum operuje s čísly, kvalitativní výzkum

studuje „data, která mají charakter textu či jedinečných skutečností“.⁴ Komparativní studie či analýza se zabývá dvěma nebo více případy a provádí jejich srovnávací analýzu.⁵ V případě této práce jde o analýzu textů, které jsou základem dvou teorií, jež se snaží vysvětlit podstatu britského imperialismu. V práci je porovnáván koncept orientalismu (E. Said) a ornamentalismu (D. Cannadine). Vzhledem k tomu, že jde o srovnání dvou „dokumentů“ (lépe řečeno tří, neboť v případě orientalismu pracují se dvěma texty – *Orientalism* a *Culture and Imperialism*), využiji jednu z mnoha forem komparativních metod – komparativní analýzu dokumentů (*the comparison of documents*).⁶ Sledovaným cílem je využít tuto formu komparativní studie k „souběžnému výkladu teorie“ (*parallel demonstration of theory*).⁷ Analýza textu by měla ukázat, že si tyto dvě koncepce zásadně neprotiřečí a že se navzájem nevylučují.

V „kubistickém myšlení“, které v práci předkládám jako způsob, kterým lze uchopit a vnímat orientalismus i ornamentalismus, jsem vycházel z epistemologie jakožto části filosofie, která se zabývá „možnostmi, podstatou, zdroji a limity lidského poznání a vědění“.⁸ Epistemologie se pídí po tom, zda a jak jsme schopni poznat realitu. Cílem „kubistického myšlení“ je nabídnout metaforu, jak vnímat a chápat *různá* poznání reality. Realita nemůže být poznána nezávisle na našich vlastních představách a předpokladech – je tedy konstruktem toho, kdo provádí akt poznání. „Kubistické myšlení“ se pokouší o to, aby zůstala realita uchována a přitom si každý pozorovatel mohl složit její obraz z těch konceptuálních prvků, které na něj působí nejpřesvědčivěji. Výsledkem má být nástin abstraktního modelu reality britského impéria, jakýsi myšlenkový obraz.

Literatura

Práce vychází z trojice základních pramenných textů. Jsou jimi Saidův *Orientalismus* a *Culture and Imperialism* a Cannadinův *Ornamentalism*. Orientalismus

⁴ DRULÁK, P. a kol. *Jak studovat politiku*. Praha: Portál, 2008 str. 14

⁵ Tamtéž str. 62

⁶ JUPP, V. *The Sage Dictionary of Social Research Methods*. London: Sage, 2006 str. 33

⁷ DRULÁK, P. a kol. *Jak studovat politiku*. Praha: Portál, 2008 str. 65

⁸ JUPP, V. *The Sage Dictionary of Social Research Methods*. London: Sage, 2006 str. 92

je naprosto stěžejním textem postkoloniálních studií. Kniha vydaná v roce 1978 je považována za kanonický text, základ nové akademické disciplíny postkoloniálních studií. *Culture and Imperialism* vydal Said v roce 1993 a je to jeho forma odpovědi na kritiku *Orientalismu*. V tomto textu Said rozpracovává svůj argument a přidává vysvětlení některých svých myšlenek. V obou textech přichází se svými vlastními metodami práce s imperiálními texty. Jako kritika Saidova konceptu orientalismu je zde v celé kapitole prezentována Cannadinova odpověď formou jeho knihy *Ornamentalismus*. Zatímco Saidova práce vychází z postmodernismu a je naprosto zásadně ovlivněna Foucaultovou filozofií, Cannadine je historik. Jeho doménou je aristokracie ve viktoriánské Anglii a vůbec elity v britském impériu. Jeho reakce na orientalismus a s tím spojená postkoloniální studia je proto odpovědí historika, který čerpá ze svého předchozího výzkumu, kdy se po několik desetiletí zabývá studiem společenských tříd v Británii. Zásadní význam textu *Ornamentalismu* ukazuje i zvláštní vydání *Journal of Colonialism and Colonial History*, které se plně věnuje kritice této práce. V roce 2002 (krátce po vydání *Ornamentalism: How the British Saw Their Empire*) pozval žurnál dvacet prominentních historiků působících v Africe, Severní Americe, Spojeném Království, Irsku, Austrálii a Asii, aby napsali své eseje pro zvláštní číslo zabývající se výhradně Cannadinovou knihou. Z dvaceti oslovených historiků jich třináct pozvání přijalo, nicméně pět (naneštěstí všichni Britové) nestihli dodat své příspěvky včas. Tím byl sice výsledný kritický pohled do určité míry pokřiven, ale i tak se v esejích objevují zajímavé směry kritiky, které jsou shrnuty v této práci.

První část práce se zabývá postmoderním myšlením. Postmodernismus je velmi široký sám o sobě a proto je vždy otázkou, které texty a autory zvolit a z čeho vycházet. Z českých autorů se postmodernou zabývá například Václav Bělohradský (jeho kniha esejů *Společnost nevolnosti*, Slon 2008). Autory pro svou kapitolu o postmodernismu jsem volil podle toho, na koho se samotný Said ve svých textech odkazuje. Kapitola má posloužit jako příprava pro pochopení Saida a proto čerpám ze stejných autorů jako on, v práci rozsahu pouhé diplomové práce by další úhly pohledu, tedy i třeba ten Bělohradského, činili věc méně pochopitelnou. Proto se tedy kapitola opírá zejména o pramennou literaturu Foucaulta (*Slova a věci*, *Archeologie vědění*, *Dohlížet a trestat*), Baudrillarda a amerického filozofa Rortyho, který podle mého názoru velmi dobře vystihuje celkové rozpoložení postmoderního diskursu. Co se sekundární literatury týče, i zde se v tomto případě vyskytuje problém s přílišnou rozmanitostí literatury. Prací je

přehršle a autor nefilozof se logicky potýká s otázkou, které z nich jsou opravdu kvalitní. V případě sekundárních zdrojů se opírám zejména o Lemerta a Seidmana, kteří oba patří k hlavnímu proudu americké akademie a jejich texty jsou hojně využívány na amerických univerzitách.

V té části práce, která se opírá o omezenou literaturu, je krátká kapitola Postkolonialismus jako akademická disciplína, která celá vychází z knihy plzeňských autorů Tomeše, Festy a Novotného *Konflikt světů a svět konfliktů*, která jako jediná česky vydaná publikace alespoň na omezeném prostoru vykládá postkolonialismus jako disciplínu. Téma postkolonialismu není ani v kapitole, která se tématu v knize věnuje, zcela vyčerpávajícím způsobem zachyceno a není v ní například ani zmínka o Cannadineově ornamentalismu. Po delší úvaze jsem se ale rozhodl v práci tuto krátkou část, která vychází pouze z tohoto jednoho zdroje, ponechat – pro její funkci vysvětlení geneze a obsahu postkoloniálních studií jako akademické disciplíny.

1. Navození postmoderní nálady

Úvod

Podstatná část této práce se bude věnovat konceptu orientalismu, jehož autor, Edward Said, vychází z postmodernismu. Said ale není vzděláním filozof a ani další autoři, kteří dále rozpracovávají jeho teorii na poli oboru postkoloniálních studií, nemají hlubší filozofické poznání. Jedná se povětšinou o literární kritiky nebo odborníky na kulturní studia. Jejich vnímání postmodernismu tedy vychází z obecných, velkých zjednodušení, tak jak je obecně postmodernismus jako reakce na osvícenství

interpretován v americkém prostředí. Zejména jde o velmi zjednodušující vymezení postmodernismu vůči poslednímu velkému konceptu – osvícenství. V této úvodní části bude nastíněna postmoderní nálada, ve které tvoří Said svůj koncept orientalismu. Nelze ji brát jako kapitolu vysvětlující filozofii postmodernismu. Jde o postmodernismus tak, jak je vnímán autory postkolonialismu. Filozofie (jak ji vnímají a jak ji rozumějí postkoloniální autoři) je velmi zjednodušená a schematizovaná na jakoby monolitický koncept osvícenství na jedné straně (postrádající vnitřní vývoj od Descarta po Kanta) a na něj reagující postmodernismus na straně druhé (kde se vidí tito autoři).

1.1 Pojem “postmoderní”

Obecně je vnímán pojem “postmoderní” především v souvislosti s novými literárními a filozofickými tendencemi a směry, které se začaly objevovat od sedmdesátých let dvacátého století. Samotný výraz postmoderní se podle Grenze zřejmě poprvé objevil už ve třicátých letech v souvislosti s již tehdy probíhajícím zásadním historickým zlomem a označoval určité vývojové směry v umění.⁹ Ale Welsch mapuje postmodernismus až do 70. let 19. století jako reakci na impresionismus.¹⁰ Nicméně v širším slova smyslu postmodernismus vzniknul jako reakce na moderní chápání světa a na osvícenský program, který toto chápání symbolizoval.

Je nesmírně těžké a vlastně nemožné pokusit se datově vymezit zrod postmodernismu, určit jednu předělovou událost, od kdy bychom mohli začít počítat dny postmodernismu. Průsečík názorů mnohých, kteří se o takové vymezení pokouší, by se nacházel někde v letech 1979 a 1980. V tuto dobu se začíná seriózně hovořit o postmodernismu jako intelektuálním myšlenkovém směru, jakkoliv jeho kompaktnost může být diskutabilní. Lemert s pobavením konstatuje, že sama neurčitost této „neudálosti“ („*nonevent*“), o které jsou mnozí připraveni hovořit jako o nejzávažnější události posledních pěti set let, je sama o sobě typicky postmodernistická.¹¹

⁹ GRENZ, S. J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997 str. 12

¹⁰ Welsch, W. *Undoing Aesthetics*. London: Sage, 1997

¹¹ LEMERT, Ch. *Social Theory – Multicultural and Classic Readings*. Colorado: Westview Press, 2004 str. 445

1.2 Osvícenský program

Postmoderna jakožto intelektuální myšlenkový směr je reakcí na poslední velký koncept, kterým bylo osvícenství. Je proto nutné ve zkratce vyložit základ toho, co se chápe jako „osvícenství“ („*Enlightenment*“) v americkém prostředí, abychom dokázali v návaznosti pochopit, na co postmoderna reaguje a čím byla motivována.

Jedním z předpokladů osvícenství byla myšlenková revoluce renesance, která definitivně zpochybnila autoritu církve a postavila do středu světa člověka. Renesance tak otevřela prostor pro nové uvažování o světě, jakkoliv ještě neformuluje individuální osvícenské Já a jakkoliv ještě jasně neformuluje autoritu rozumu. Na druhou stranu renesance dosáhla oslabení do té doby výlučného postavení teologů a teologického myšlení. V americké literatuře se nikterak zvláště nevypichuje období barokní metafyziky a dochází často v literatuře, která není čistě odborně filozofická ke schematizování, z kterého může na první pohled vyjít třeba Descartes již jako osvícence (představitel „*Enlightenmentu*“). Například Grenz říká, že osvícenští myslitelé dokázali zúročit úspěchu renesance a vydali se dále. Místo božského zjevení jakožto posuzovatele pravdy, se začínají odvolávat na lidský rozum.¹² Vede přímou linku od renesance k osvícenství.

To, co Jürgen Habermas nazval „osvícenským programem“, byl cíl lidského intelektuálního hledání, jež chtělo rozluštit tajemství světa ve snaze ovládnout přírodu pro blaho člověka a vytvořit lepší svět. Intelektuálním základem tohoto programu je „předpoklad moderního myšlení, že poznání je jisté, objektivní a dobré.“¹³

Hovoříme-li pak o osvícenské metodě, myslí se tím podrobování mnoha aspektů skutečnosti rozumovému zkoumání a jejich „hodnocení podle určitého uvedeného měřítká.“¹⁴ Základem moderního chápání je tedy předpoklad objektivního světa kolem nás.¹⁵ Cílem je objevování objektivních zákonitostí a využívání těchto nabytých poznatků pro blaho lidstva.

¹² GRENZ, S. J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997 str. 67

¹³ Tamtéž str. 13

¹⁴ Tamtéž str. 13

¹⁵ Tamtéž str. 47

1.3 Postmoderní nálada jako reakce

Američtí autoři vnímají postmodernismus jako rozbitím tohoto osvícenského programu. Postmodernismus odmítá samotné základní premisy, na nichž osvícenský program, tak jak jimi chápán, staví. Postmodernismus ruší jednotu světa, o níž usilovalo osvícenství. Postmodernismus v jejich chápání se nadšeně vzdává hledání objektivní zkušenosti. Tvrdí, že svět nemá žádný jednotící střed, ale je to soubor různých názorů a hledisek. On vlastně i samotný pojem světa předpokládá objektivní jednotu či koherentní celek, který ve skutečnosti dle postmodernistů neexistuje.¹⁶

Nežli proto hovořit o intelektuálním myšlenkovém směru, je trefnější hovořit o postmodernismu spíše jako o určitém sdíleném rozpoložení, náladě, kterou sdílejí lidé napříč nejrůznějšími sférami lidských aktivit, ať již jde o filozofy, umělce, literární kritiky, historiky (1.6). Lemert říká, že ti, kdo věří v postmodernismus, jakkoliv se tito mezi sebou liší, inklinují k víře, že je to „překvapující, někdy humorný, a vždy zneklidňující soubor přítomnosti, minulosti a budoucnosti – nebo alespoň kulturních a prostorových elementů z těchto různých dob“.¹⁷

Nedílnou součástí postmoderního naladění je pochybnost, je-li poznání svou podstatou nutně dobré. Vytrácí se víra, že se nám každým dnem povede v každém směru lépe a lépe. Toto rozpoložení má své kořeny jistě částečně ve zkušenosti s hrůzami druhé světové války. Mnohé z těchto hrůz vycházely a byly zdůvodňovány vědeckým poznáním. Stejně tak jako se holocaust zařikal vědou, tak si také komunistický teror dával do přízviska „vědecký“. Z tohoto vychází určitá nedůvěra k tomu, co se snaží tvářit apriori vědecky.

1.4 Změna chápání pravdy

¹⁶ Tamtéž str. 16

¹⁷ LEMERT, Ch. *Social Theory – Multicultural and Classic Readings*. Colorado: Westview Press, 2004 str. 446

Postmoderní myšlení odmítá omezovat pravdu na její racionální rozměr. Kromě rozumu existují i „jiné cesty k poznání – cit a intuice“¹⁸. Práce vědce je podle nich stejně jako práce jiných lidí historicky a kulturně podmíněná a naše poznání je nutně vždy neúplné. Nejen konkrétní názory na věci týkající se lidské každodenní existence, ale i pravda samotná je založena na jednotlivých společnostech. To, co přijímáme jako pravdu, je závislé na společnosti, do něhož patříme. Z toho se odvíjí následující postmoderní úvaha, která se často objevuje v amerických textech: žádná absolutní pravda neexistuje, pravda je vždy podmíněná společností.¹⁹ Vzhledem k tomu, že existuje na světě mnoho společností, existuje tudíž i mnoho pravd. Jejich postmoderní vírou je pak to, že toto množství různých pravd může existovat vedle sebe.

Jsou přesvědčeni, že s postmodernismem přichází konec jednotného, univerzálního pohledu na svět. Ti, co se označují za postmodernisty, se vzpírají vysvětlením, jež se snaží být jednotnými, všezahrnujícími a všeobecně platnými. S postmodernismem podle nich přichází úcta k rozdílnosti a oslava místního a jednotlivého na úkor univerzálního.²⁰ Postmoderní společnost v jejich pojetí nespojuje žádné společně sdílené ohnisko (tak jak věřili osvícenci), ale spíše ji spojuje postmoderní rozpoložení, které akceptuje mnohost, jinakost, různost. Stoupenci postmodernismu hlásají, že neexistují žádná společná měřítko, na která by se lidé mohli odvolávat ve snaze změřit, posoudit či ohodnotit myšlenky, názory nebo volbu životního stylu.²¹

1.5 Postmoderní chápání skutečnosti

Vedle nového chápání pravdy se postmodernismus vyznačuje novým způsobem chápání skutečnosti a poznání. Logika tohoto nového chápání má identickou podstatu s postmoderním pojetím pravdy. Při této revoluci v myšlení dochází ke změně jak v pojetí poznání, tak v pohledu na vědu jako takovou.²² Americká literatura operuje s

¹⁸ GRENZ, S. J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997 str. 17

¹⁹ Tamtéž str. 17

²⁰ Tamtéž str. 20

²¹ Tamtéž str. 27

²² Tamtéž str. 46

pojmem „revoluce v poznání“ proto, že postmodernisté oznamují konec všezahrnujícího světového názoru. „Postmoderní chápání skutečnosti odmítá možnost vytvoření jediného správného světového názoru. Stačí mluvit o mnoha názorech a v širším slova smyslu dokonce o mnoha světech“.²³

Postmoderní autoři se domnívají, že svět spoluvytváříme pomocí pojmů, které do něho přinášíme.²⁴ Různé jazykové hry zabarvují a pozměňují způsob, jakým vnímáme náš svět. Wittgenstein ve své teorii rozvádí své přesvědčení, že žádný jazyk na světě nemůže být přesnou mapou světa, jazyk jakožto společenská konvence mapuje svět různě podle kontextu.²⁵ Jazykové hry, jak o nich hovoří Wittgenstein, zabarvují a pozměňují způsob, jakým vnímáme svět kolem nás.

Postmoderní lidé tedy chápou všechna vysvětlení skutečnosti jako *výklady*, které jsou užitečné, ale ne objektivně pravdivé. Vedle toho postmodernisté popírají, že můžeme vyjít mimo rámec svých výkladů skutečnosti.²⁶

Baudrillard je ještě radikálnější a říká, že míra abstrakce skutečnosti dnes už dosáhla takových mezí, že to již není mapa, popis, zobrazení nebo pojetí. Simulace (předstírání, napodobování, fňgování) se už nevztahuje k nějakému teritoriu, referenční osobě, nebo nějakému materiálu či substanci. Nacházíme se v generaci modelů reality bez prapůvodu, zdroje či reality; modelů hyperreality. Území, teritorium již déle nepředchází mapě, nebo ji časově nepřetrvává. Od nynějška je to mapa, která předchází území – *precession of simulacra*.²⁷

1.6 Přelet nad kukaččím hnízdem jako projekce postmoderní nálady

²³ Tamtéž str. 47

²⁴ Tamtéž str. 48

²⁵ MOYAL-SHARROCK, D. *The Good Sense of Nonsense: a reading of Wittgenstein's Tractatus as nonself-repudiating*. London: The Royal Institute of Philosophy, 2007

²⁶ GRENZ, S. J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997 str. 50

²⁷ BAUDRILLARD, J. *Simulacra and Simulations*. Brooklyn, NY: Semiotext(e), 1983 str. 3

V předchozích částech byly jen shrnuty, interpretovány a skládány vedle sebe základní aspekty postmoderního myšlení, jehož pochopení nám umožní vidět hlubokou příčinnou souvislost mezi postmoderní filosofií (či náladou) a nástupem postkoloniálního diskursu. Nyní bych rád ukázal, jak postmoderní nálada zasahovala i do sfér mimo filozofii. To hodlám předvést na krátké analýze filmového díla Miloše Formana *Přelet nad kukaččím hnízdem*²⁸, které podle mého názoru velmi dobře spodobňuje mnohé z Foucaultových postmoderních obav. Analýza Formanova filmu jakožto foucauldianského díla má zde za cíl ve větším detailu ukázat jeden z konkrétních aspektů postmoderního uvažování a dát konkrétnost této postmoderní části mé práce.

Film jako takový nemohl být nikterak přímo inspirován Foucaultovým učením, nebo učením nějakého dalšího postmodernisty. Původní kniha stejného jména autora Kena Keseye²⁹ vyšla již v roce 1962. V tu dobu například Foucault stále ještě hovořil jazykem strukturalismu. Rok uvedení filmu se shoduje s rokem publikování Foucaultovy knihy *Surveiller et Punir; Naissance de la prison*, která v anglickém překladu vychází ještě o čtyři roky později jako *Discipline and Punish*³⁰. Proč vypichuji časovou souslednost těchto děl? Mým cílem je ukázat, že Foucaultova práce (a vice versa *Přelet nad kukaččím hnízdem*) se neobjevily zcela náhodně, ale že byly reprezentací určitých skutečných pocitů, které sdílely různé vrstvy intelektuálů jak v Evropě (zejména ve Francii), tak ve Spojených státech amerických.

Foucault se zajímal o to, jak moderní společnost skrze poznání a moc vytváří identity a diskursy, skrze které pak může regulovat, ovládat či marginalizovat ostatní nežádoucí či nepohodlné diskursy, které většinou mluví za utlačované skupiny. V *Discipline and Punish*, jako v jiných svých pracích, bylo Foucaultovým cílem otrástit dominantními diskursy a zaútočit na převládající poznání, které formuje lidské životy tím, že naturalizuje a normalizuje pojetí osobní a společenské identity. Foucault přichází se svou myšlenkou „kázeňského řádu“ („disciplinary order“) jehož společenská

²⁸ V anglickém originálu *One's Flew Over the Cuckoo's Nest*, 1975, film získal jako první od roku 1934 všech pět hlavních ocenění Americké filmové akademie. V roce 1993 bylo toto filmové dílo prohlášeno Knižnou kongresu Spojených států amerických za kulturně, historicky a esteticky významné a bylo uloženo do Národního filmového registru.

²⁹ KESEY, K. *One Flew Over the Cuckoo's Nest*. N.Y.: Viking, 1962

³⁰ FOUCAULT, M. *Discipline and Punish*. Random House: New York, 1979

důležitost tkví v tom, že se stal novým prostředkem, jak západní země kontrolují své obyvatele. Zde se dostávám k podobnosti mezi jeho filozofií a Formanovým filmem. Foucault říká o nápravných zařízeních:

„...jejich úkolem bylo produkovat těla, která byla jak poddajná, tak schopná; dohlíželi na ně těch devět nebo deset pracovních hodin každý den...řídili uspořádané pohyby skupin chovanců...ráno vstát, večer jít spát...; korpus poznání a vědění byl neustále tvořen na základě pozorování každodenního chování chovanců; bylo to vše organizováno jako instrument ustavičného vyšetření...“³¹

Hovoří Foucault v tomto popisu o způsobech moderní společnosti nebo analyzuje Formanův film? Postava McMurphyho je „mentálně zdravý“ kriminálník, který je poslán do mentálního ústavu za účelem „vyšetření“. Jednoduše se to dá interpretovat tak, že je umístěn do ústavu systémem, aby tento o něm mohl získat poznatky a informace. A proč? Protože McMurphyho chování se vymyká „normalitě“. McMurphy je poslán do ústavu, aniž by byl prohlášen za nemocného, možná tak maximálně za nebezpečného. Ale opět, za nebezpečného komu? Přirozeně společnosti... Zde je Formanovo dílo jasně foucauldiánské, jakkoliv Forman ani Kesey nemohli být s jeho filozofií obeznámeni. Opět musím vypíchnout, jak je fascinující, do jaké míry je vnímání moderní společnosti v těchto dvou odlišných dílech podobné. Jedno vzniká v prostředí evropské akademie a druhé v srdci americké popkultury, v Hollywoodu.

Foucault píše o „*supervizi nad individui, kteří odmítají kázeňskou normalizaci*“.³² Formanův film zachycuje mnohé situace, kdy jsou chovanci potrestáni nikoliv za prohřešek, ale za vzdorování normalizaci. Jejich životy na nemocničním oddělení jsou svázány všemi představitelnými pravidly a „rutinami“, které jsou vydávány za jim žádoucí (nebo jimi samými chtěné). A znovu je třeba si položit foucauldiánskou otázku, kdo rozhodl o jejich žádoucnosti? Odpověď Foucaultovy filosofie by byla „inženýři jednání“ („engineers of conduct“). Foucault hovoří o supervizi normálnosti, kterou provádějí psychiatři a zdravotní personál, kteří disponují domnělými prostředky vědeckosti. Ve Formanově filmu je touto reprezentantkou

³¹ Tamtéž str. 294

³² Tamtéž str. 296

„inženýrů jednání“ sestra Ratched³³, která provádí supervizi a vydává soudy. Když je McMurphyho duševní zdraví předmětem jednání „techniků chování“ („technicians of behaviour“) nebo „inženýrů jednání“, komu je dáno poslední slovo a na základě čeho? Je to sestra Ratched, neboť ona tráví s McMurphym nejvíce času. Ona dohlíží na jeho normálnost po nejdelší dobu a proto je považována za toho, kdo drží (ovládá) nejvíce poznání a vědomostí o něm...neboli nejvíce moci nad ním.

To, co je také podobné Formanovu filmu a Foucauldově *Discipline and Punish*, je fakt, že chovanci nepřicházejí se stejnými příběhy a osudy. To, jak se dostávají muži na oddělení sestry Ratched, se různí, stejně tak, jak je tomu v případě ústavu v Mettray, kterému se Foucault věnoval ve svém výzkumu a o kterém napsal knihu. Někteří jsou v ústavu dobrovolně, jiní jsou zde léčeni jako duševně choří a McMurphy si zde odpykává část svého trestu. Tedy vězení, ale ne tak docela. Co se ve Foucaultově ústavu v Mettray, stejně tak jako na oddělení sestry Ratched trestá, nejsou prohřešky a provinění, ale „anomalie“. Konkrétní ukázka tohoto je scéna, kdy McMurphy chce zapnout přenos baseballového zápasu Super Bowl. Jeho požadavek znamená odchýlit se od normality, od společně sdíleného zájmu chovanců držet se programu dne tak, jak ho pro ně sestavili „inženýři jednání“. Nebo Foucaultovými slovy: „útok na společné zájmy,...anomalnost; to je to, co strašilo školy, dvůr, ústavy nebo věznice.“³⁴

Fungování moci v dnešní společnosti je dobře ukázáno na způsobu, jak je trest prezentován a také přijímán jako něco samozřejmého, a to proto, že je zaobalen do lékařské vědy. On to není totiž trest. Ona je to vlastně „léčba“, „pomoc“. Institute jako oddělení sestry Ratched nejsou vnímány jako místa uvěznění, kde jsou lidské identity často pokřívány způsoby mnohem hrůznějšími než se to děje v běžných oficiálních vězeňsko-nápravných zařízeních. I zde najdeme přímý odkaz ve Foucaultovi: „Možná tím nejdůležitějším efektem vězeňského („carceral“) systému a jeho rozšíření dalece za zákonné věznění je, že uspěl v legitimizaci moci trestat, ve snížení prahu citlivosti a tolerance vůči tomu, co je potrestání.“³⁵ Tento rozdílný přístup vůči medicínským zařízením je založen na obecném odvolávání se na „expertnost“ a „experty“. Tyto instituce staví svůj respekt na své prohlašované vědeckosti. My je akceptujeme jako

³³ Jméno Ratched, anglicky vysloveno, zní velmi podobně jako anglické slovo ratchet, které znamená ozubenou tyč nebo ozubené kolečko. Jedná se zjevně o zajímavou jazykovou hříčku.

³⁴ Tamtéž str. 296

³⁵ Tamtéž str. 301

jakési soudce normálnosti, oni určují normy a tradiční diskurs. Foucault hovoří o novém, efektivnějším systému kontroly nad individuem skrze neustálé pozorování, dohled, analyzování, sběr informací, a následné vyhodnocování.

Tímto pokusem jsem se snažil na základě analýzy něčeho tak „mainstreamového“, jako je hollywoodská filmová produkce, demonstrovat část postmoderního myšlení. V tomto případě jde o přesvědčení, že síla a moc jsou v dnešní společnosti uplatňovány mnohem sofistikovanějšími způsoby, nežli tomu bývalo. Byla přizvána na pomoc věda a ta ochotně akceptovala svou novou úlohu a napomohla k přeměně samotné podstaty, na které naše společnost stojí. Zrodila se moc normalizace a formování vědění a poznání. Ta následně vytvořila kategorie anomálnosti (například homosexuálové a jiné) na jedné straně a normy na straně druhé.

Závěr

Měl-li bych závěrem jednoduše schematizovat dvě rozdílná období, která zde byla dána do protikladu v rovině celospolečenské, tak jak je vedle sebe staví často americká literatura, pak se o době moderny a osvícenství dá říci, že to byla doba industriální. O době postmoderní je pak třeba hovořit jako o době výroby informací. Jak uzavírá Grenz, informační společnost vytvořila zcela novou kategorii lidí; „proletariát uvolnil místo „kognitariátu“.³⁶ I tato trefná metafora může napomoci pochopení zlomu, který nastal s příchodem postmoderny a který v rovině změny filozofického myšlení může být pro mnohé nesrozumitelný a těžko pochopitelný.

1.7 Jít s modernou či postmodernou?

Po tom všem, co zde bylo ve zkratce uvedeno, by se mohlo zdát, že moderní doba je u konce. Ale postmoderna se nikdy nestala obecně přijímanou plnohodnotnou myšlenkovou nástupkyní osvícenství, mnozí ji nepřijali a považují ji za slepou větev intelektuálního myšlení. Je tedy moderní doba u konce nebo není? Změnil se svět

³⁶ BAUDRILLARD, J. *Simulacra and Simulations*. Brooklyn, NY: Semiotext(e), 1983 str. 26

v poslední době tak, že kultura moderního světa tak, jak se utvořila ve století osmnáctém, není již dále schůdná?

Ti, kdo věří v postmodernu, zřejmě vždy uspějí s argumentem, že svět je vskutku mnohem více fragmentovaný, že je bez jediného silného politického a ekonomického centra.³⁷ Na druhé straně stojí ti, kdo věří, že jakkoliv se věci mohou zdát špatné z pohledu osvícenských ambicí, pořád je možno sjednotit obyvatele světa na základě společných principů lidských tužeb a aspirací. Tito přiznávají, že staré doktríny osvícenství potřebují revizi, ale trvají na tom, že základní principy pořád fungují.³⁸ Z tohoto pohledu se tito dívají na postmodernisty jako na ty, kdo rezignovali na humanitu jako takovou a považují jejich žertování a lehkovážnost za brání světa na lehkou váhu.

Ve střetu těchto dvou pohledů se domnívám spolu s Lemertem, že výběr mezi těmito dvěma výklady toho, co se skutečně odehrává kolem nás, je vpravdě a výsostně otázkou vkusu. Každý ať si vybere to, co se více zamlouvá jeho citlivosti a rozumovosti. A ona tato samotná volba je svého druhu postmoderním dilematem.³⁹ Konec konců neaspirace na konečné definitivní rozsouzení této pře je skutečně svou podstatou postmoderní řešení, neboť přiznává oběma táborům nárok na autenticitu jejich pravd a pohledů, která mají jakési společenské zakotvení.

1.8 Architekti postmodernismu

Do této chvíle jsem hovořil o postmodernismu jako o intelektuálním proudu, kdy jsem shrnoval to, na čem se postmodernisté víceméně shodují a to, kde se potkávají. Nicméně postmodernismus a to, co se do něj zahrnuje, není v žádném případě nějaký homogenní proud. Jednotliví myslitelé si volí různá témata a různé předměty svého zkoumání. Přistupují k nim velmi individuálně. Tvoří nové vlastní metody zkoumání a vědecké práce. Sdílejí to, o čem jsem hovořil již dříve, jakési společné naladění, rozpoložení, ze kterého se pak odvíjí jejich uvažování. Vzhledem k tomu, že

³⁷ LEMERT, Ch. *Social Theory – Multicultural and Classic Readings*. Colorado: Westview Press, 2004 str. 446

³⁸ Tamtéž str. 448

³⁹ Tamtéž str. 448

postkoloniální debata se může chápat jako typ postmoderního diskursu, a protože postmoderní autoři se nezdá odvolávají ve svých pracích jmenovitě na postmoderní myslitele,⁴⁰ je vhodné představit si ty, kteří měli a mají zásadní vliv na postkoloniální diskurs. Zaměříme se především na oblasti jejich filozofie, které jsou relevantní pro pochopení kořenů postkoloniálního diskursu.

1.8.1 Foucault

Foucaultovo pojednání o fungování moci jsem použil v předchozí části při pokusu převést postmoderní filozofii do praktického příkladu. Pro potřeby pochopení východisek postkolonialistů je ale třeba představit více aspektů jeho filozofie. Foucault byl předurčen stát se jedním z hlavních mluvčích postmodernismu již tím, kde se rozhodl čerpat základ pro své uvažování. Na místo osvícenství se obrací k Nietzschemu a stává se jeho věrným žákem.⁴¹ Během svého života čerpá z jeho důrazu na bohatost a rozmanitost skutečnosti.⁴²

Foucault byl přesvědčen, že západní společnost se dopouští již tři sta let řady zásadních chyb. Podle něj se totiž vědci mylně domnívají, že existuje objektivní soubor poznání, který čeká na své odhalení, a že takové poznání mohou oni skutečně vlastnit a že toto je neutrální a nezatížené jakýmkoliv hodnotami. Spolu s tím je Foucault přesvědčen, že hledání poznání nemusí prospívat celému lidstvu bez výjimky, ale pouze určité třídě.⁴³

Podle něj může velmi lehce dojít k tomu, že se poznání pro svůj vztah k diskurzu začne spojovat s mocí. Říká, že poznání je spjato s tím, co označuje jako „*diskursivní tvoření*“. Co tím myslí? Diskurs jako takový je zdrojem existence jednotlivých předmětů a to tím, že je určuje, popisuje a definuje. Z toho, že realita a vše kolem nabývá své existence skrze diskurs, Foucault vyvozuje, že pravda je ve své podstatě

⁴⁰ Edward Said, jehož práce *Orientalismus* je základem další části této práce, přímo aplikuje některé Foucaultovi metody.

⁴¹ Na Nietzscheho se výslovně odvolává například v *Archeologii vědění*, když hovoří o diskursivních regulativech (strana 40)

⁴² Například *Thus Spoke Zarathustra*: in 'The Portable Nietzsche', Walter Kaufmann, Penguin, 1977, *On the Genealogy of Morals*, 1887 in: 'Basic Writings of Nietzsche', Walter Kaufmann, Modern Library, 2000

⁴³ GRENZ, S. J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997 str. 129

výmysl či fikce. Moc poznání se projevuje v diskursu, jehož prostřednictvím se svémocně a pro své vlastní účely podílí na vynalézání pravdy.⁴⁴ Diskurs obsahuje pojmovou strukturu a jednotky diskursu.⁴⁵

Ve *Slovesch a věcech* charakterizuje „humanitní vědy“ jako diskursivní celky, jež mají za předmět člověka a jedna každá z nich vznikla v souvislosti s nějakým problémem.⁴⁶ Typ myšlení a poznání, které jsou charakteristické pro určitou dějinnou dobu, dobu ve které se diskurs odehrává, Foucault označuje *epistémé*. Říká, že humanitní vědy vnímají člověka v té míře, v jaké žije, mluví nebo produkuje. Člověk se jim jeví jako živá bytost, která roste, má funkce a potřeby.⁴⁷ Foucault vyvozuje, je-li člověk jednou obdařen schopností řeči, může si vytvořit celý symbolický vesmír, v němž má vztah s minulostí, s věcmi, s druhými, na jehož základě může rovněž budovat něco jako vědění, zvláště pak o sobě samém.⁴⁸ Vzhledem k tomu, že předmětem humanitních věd není řeč, ale jsoučno, které z vnitřku řeči, která jej obklopuje, vychází, humanitní vědy nepředstavují analýzu toho, co člověk svou přirozeností je, ale analýzu toho, co člověk sám sobě jako jsoučnu umožňuje vědět.⁴⁹ Podle Foucaulta *epistémé* spojuje humanitní vědy. Neboť podle něj to, co jim je vlastní, není jejich „privilegovaný a obzvláště zamlžený předmět – člověk, ale to, co je konstituuje a to, co jim dává specifickou oblast, a tím je právě obecná dispozice *epistémé* - myšlenkové nevědomí dané epochy“.⁵⁰

Když Foucault hovoří o vědě v obecné rovině, charakterizuje ji jako ideologii a tvrdí, že jako taková je nenapravitelně uvězněna ve vztahu k moci. Z tohoto svého

⁴⁴ Tamtéž str. 130-131

⁴⁵ Jako příklad uvedu pár jednotek diskursu tak, jak je Foucault definuje: pojem *tradice*: jeho účelem je dát specifický časový status skupině jevů, které jsou jak následné, tak identické; umožňuje znovu myslet rozptýlení historie ve formě stejnosti; tradice nám umožňuje izolovat nové na pozadí trvalého a převádět jeho přednosti na originalitu, na genialitu, na rozhodnutí jednotlivců. Pojem *vlivu* charakterizuje jako pojem, který poskytuje oporu jevům přenosu a komunikace; spojuje uzavřené jednotky, jako jsou individua, díla, pojmy nebo teorie. Dále například pojmy *rozvoje a vývoje*: ty umožňují přeskupit následnost rozptýlených událostí, připojit je k jednomu a témuž organizačnímu principu, podřídit je příkladné moci života. Konečně pojem *ducha* nám dovoluje ustavit mezi simultánními a následnými jevy daného období totožnost významu, symbolická spojení; umožňuje, aby se jako jednotící a vysvětlující princip objevila suverenita kolektivního vědomí. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann a synové 2002, str. 35 - 36

⁴⁶ FOUCAULT, M. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007 str. 263-264

⁴⁷ Tamtéž str. 268

⁴⁸ Tamtéž str. 268

⁴⁹ Tamtéž str. 270

⁵⁰ Tamtéž str. 278

vyostřeného postoje vůči vědám Foucault nevyjímá ani historii, kterou nazývá „první vědou o člověku a matkou všech ostatních“.⁵¹ O historii říká, že touha poznávat minulost vychází z touhy ochočit si a ovládnout minulost se záměrem potvrdit současné struktury. Foucault volá po historii, v níž historikové uznají, že jejich podání dějin jsou podmíněna jejich vlastním hlediskem“.⁵² Foucault nesouhlasí s klasickým pojetím historie. Historie není přímá, pokračující přímka, historie není skutečná a jednoduchá, ale komplikovaná a zvrácená. V *Archeologii vědění* hovoří o klasickém pojetí historie jako o období zkoumání dlouhých period. Historie v této tradiční formě měla definovat vztahy (jednoduchá kauzalita, určení kruhem, antagonismus) mezi fakty či časovými událostmi: řada byla dána a bylo třeba pouze upřesnit sousedství jednotlivých prvků.⁵³ Nyní, říká Foucault, je problém v samotném ustavování řad: je třeba definovat prvky každé z nich, určit hranice, odhalit typ vztahů, které jsou pro ni specifické, formulovat její zákonitosti; mimo to je třeba popsat vztahy mezi různými řadami (multiplikace vrstev).⁵⁴ Foucault je přesvědčen, že historie nyní, na rozdíl od minulosti, obrací svou pozornost od velkých jednotek, popisovaných jako „epochy“ nebo „věky“, k fenoménům zlomu. Říká, že se objevuje „snaha pod velkými kontinuitami myšlení, pod urputným vývojem vědy, která podle něj od svého založení lpí na své existenci a na svém završení, pod trvanlivostí žánru, formy, disciplíny, teoretické aktivity, detekovat následky přerušení“.⁵⁵ Jako tato přerušení chápe *epistemologické akty a prahy* – posuny a transformace pojmů.⁵⁶

Hovoříme-li o metodě, pak jedním ze základních principů, které Foucault aplikuje, je *archeologie*. Nikoliv však věda archeologie, která zkoumá lidskou společnost skrze studium zbytků předmětů a artefaktů, ale archeologie od slova *arché* – princip, tedy vlastně jakási „*principologie*“. Jak říká ve své recenzi *Archeologie vědění* Jan Patočka, každá kultura je určena souborem základních kódů, které umožňují rozluštit to, co se v ní odehrává: jazyk, perceptivní schéma (způsob, jakým lidé vnímají

⁵¹ Tamtéž str. 280

⁵² GRENZ, S. J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997 str. 132

⁵³ FOUCAULT, M. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann a synové, 2002 str. 16

⁵⁴ Tamtéž str. 16

⁵⁵ Tamtéž str. 10-11

⁵⁶ Foucault v této své práci vznášá otázky, jak specifikovat různé pojmy, jež nám umožňují myslet diskontinuitu (práh, zlom, řez, mutace, transformace)? Klade si otázku, pomocí jakých kritérií lze izolovat jednotky, s nimiž se pracuje. Co je věda? Co je dílo? Co je teorie? Co je pojem? Co je text? Dále jaká je legitimní rovina formalizace? Jaká je legitimní rovina interpretace?

věci), soustava hodnot, hierarchie činností.⁵⁷ Metodou archeologie je srovnávací studium projevů duchovního života dané epochy, jehož výsledkem je „*epistemologické pole*“, v němž jsou vytvářeny teze, vědecké pojmy a teorie.⁵⁸ Ambicí Foucaultovi archeologie je analyzovat strukturu koncepce uvažování, příznačnou pro určitou dobu. Jednotlivé epochy se pak liší různou základní vztahovou strukturou své *epistémé*. Patočka ve své recenzi hodnotí archeologii jako důležitý postřeh, který je jako „výzkum předběžných formálních prostředků, o které se opírá věda a filozofie, historického „a priori“ našeho konkrétního vědění, plodný diagnosticky i prognosticky“.⁵⁹

Foucault ukázal způsoby, jakými jsou běžné myšlenky, které jsou považovány za přetrvávající pravdy o lidské přirozenosti a společnosti, měněny s postupem doby. Svoji metodu zkoumání nazýval *archeologií* a poukazoval na to, jak *epistémé* nebo diskursivní formace určovaly v minulosti způsob, jakým byl svět prožíván v té dané epoše.

1.8.2 Rorty

Do protikladu k Foucaultovu postmodernismu můžeme postavit postmodernismus amerického filozofa Richarda Rortyho. Není protikladem ve smyslu filozofického obsahu, ale formou podání. Tam, kde jsou Foucault a další postmodernisté jakoby nepochopitelní, neprostupní až temní, je Rorty uspokojivě jasný. Rorty o sobě prohlašuje, že není postmodernista, ale prostě nic víc než filosof. Jeho dvě základní a velmi působivé myšlenky jsou, že dnes neexistuje žádná konečná autorita, která by mohla posoudit pravdivost filozofického diskursu. A dále je přesvědčen, že Platónsko-kantovský kánon je mrtvý a filozofii je ponechána jen literární kritika.

V eseji *Private Irony and Liberal Hope* Rorty vystupuje s názorem, že všichni lidé ovládají určitou množinu slovní zásoby, disponují určitou soustavou slov, kterou používají k ospravedlnění svého jednání, svých názorů, vyznání a svých životů. Jsou to

⁵⁷ PATOČKA, J. *Slova a věci. Rozbor antropologické epochy evropského myšlení v „archeologii“ Michela Foucaulta in Světová literatura 1966* in FOUCAULT, M. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007 str. 300

⁵⁸ Tamtéž str. 301

⁵⁹ Tamtéž str. 307

slova, kterými vyprávíme příběh našich životů.⁶⁰ Rorty nazývá tato slova „konečnou slovní zásobou“ („*final vocabulary*“) člověka. Slovem „konečná“ myslí, že pakliže jsou tyto vystaveny pochybnostem, jejich uživatel nemá již kam se uchýlit, nedisponuje jinou argumentativní základnou a nemá již žádné útočiště. Tato slova jsou jeho limitem, kam se dokáže jazykem dostat.

Rortyho jako filozofa je možno charakterizovat jako autora, který je oproti jiným příjemně jasným ve svých myšlenkách a konceptech. Jedním z jeho nejpůsobivějších myšlenek (a pro pochopení celého postmoderního rozpoložení a následného postkoloniálního diskursu nejdůležitějším) je jeho definování postmoderně uvažujících filozofů jako ironiků („*ironists*“). Rortyho ironik musí splňovat tři následující podmínky.

Zprvė ironik musí radikálně a neustále pochybovat o své konečné slovní zásobě, kterou právě používá a to proto, že je ohromen jinými slovními zásobami, slovníky, které mají jiní lidé za své konečné, nebo slovními zásobami knih, se kterými přichází do kontaktu⁶¹.

Zadruhé si ironik uvědomuje, že jakékoliv tvrzení či argument, které vyjadřuje svou momentální slovní zásobou, nemůže potvrdit ani vyvrátit ty pochybnosti, které o své konečné slovní zásobě má.⁶² A konečně za třetí, tak jak ironik filozofuje o své situaci, nemyslí si, že jeho slovník je jakkoliv blíže realitě než slovníky jiných.⁶³

Rorty nazývá takové lidi ironiky proto, že si uvědomují, že cokoliv se kdykoliv může stát „dobrým či špatným prostřednictvím pouhého procesu přeformulování, přemalování, předefinování“. Rorty odkazuje při své charakteristice ironiků na Jean Paula Sartera a na to, co Sartre nazýval „meta-stálým“ (*meta-stable*). Meta-stálý stav je takový stav, ve kterém si je člověk neustále vědom toho, že termíny, kterými sám sebe popisuje, jsou předmětem změny. Člověk si nepřetržitě uvědomuje nahodilost a křehkost své konečné slovní zásoby a tím pádem i sebe sama.⁶⁴

⁶⁰ RORTY, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 str. 73-74

⁶¹ Tamtéž str. 79-80

⁶² Tamtéž str. 79-80

⁶³ Tamtéž str. 79-80

⁶⁴ Tamtéž str. 80

Pakliže je na jedné straně ironie, na druhé straně stojí selský rozum. To by mohlo být heslem lidí, kteří směle a bez rozpaků popisují všechno důležité v rámci své konečné slovní zásoby a slovní zásoby ostatních lidí. Ironici neberou tyto lidi jako anonymní zdroje pravdy, ale jako zkratky určitých konečných slovních zásob.⁶⁵ Rorty sám ironizuje svoji vlastní filozofii, když říká, že nemůže tvrdit, že by mohla či měla existovat kultura, jejíž veřejnou rétorikou by byly postoje ironiků. Sám prohlašuje, že si nedovede představit kulturu, která by socializovala svou mládež tím způsobem, že by ji neustále vybízela a učila pochybovat o jejich vlastním procesu socializace.⁶⁶ Rorty říká, že ironie je výsostně soukromá záležitost. Jeho definice zní tak, že ironik se nemůže obejít bez kontrastů mezi tím konečným slovníkem, který zdědil a tím, který si snaží sám svobodně pro sebe vytvořit v interakci s jinými. Ironik musí mít proti sobě něco, o čem může mít pochybnost, něco od čeho se může cítit odcizený.

Závěrem

Ironie je filozofický postoj postmodernismu. Ironická lehkost některých postmodernistů může být ospravedlněna snahou vyhnout se smrtelné vážnosti reality. To je možné vidět například na jejich samotném postoji k současné situaci Západu. Postmodernisté si příliš nedělají starosti s možnými následky úpadku Západních zemí, Ameriky a Britského impéria. Spíše se radují a příležitostně skládají poezii nebo vtipy o „čerstvém vánku vanoucím světem, který se možná nakonec neubírá k jednomu jedinému, konečnému, pokrokovému Konci“.⁶⁷ Ironizující lehkost některých postmodernistů může být vykládána jako oprávnění vyhnout se smrtelné vážnosti reality. Moderní věda vznikla částečně z touhy vypudit z říše poznání předvedecké představy, mýty a příběhy. Postmodernismus znamená konec této snahy.⁶⁸

1.9 Kubistické uvažování

⁶⁵ Tamtéž str. 84-85

⁶⁶ Tamtéž str. 86-88

⁶⁷ LEMERT, Ch *Social Theory – Multicultural and Classic Readings* Colorado: Westview Press 2004 str. 453

⁶⁸ Tamtéž str. 53

Pro pochopení postmoderního rozpoložení je možné se vydat cestou hledání metafor ve sféře výtvarného umění. Někteří autoři hovoří v souvislosti s postmodernismem o technice koláže.

Výtvarná technika koláže k sobě lepí vystřižené nebo vytrhané kousky nejrůznějších materiálů – papíru, látek, novin, fotografií, obrazových slovníků, magazínů nebo reprodukcí významných uměleckých děl – na společný podklad, přičemž vzniká zcela nový objekt, který nabývá své podoby složením utržků jiných předmětů, jiných motivů.⁶⁹ Budeme-li tedy hovořit o koláži v postmoderním uvažování, znamená to kladení různých věcí, názorů, úhlů pohledů vedle sebe. Spojováním materiálů z navzájem neslučitelných zdrojů dosáhneme nového poznání. Jak uvádí Grenz, mezi stoupence postmoderní techniky koláže patřil Jacques Derrida, který ji dokonce označil za „primární formu postmoderní promluvy“.⁷⁰

Není ničím neobvyklým zavítat do výtvarného umění pro inspiraci a následně to, co je nějakým způsobem výtvarným uměním vizualizováno, přenést i do jiných sfér. Například Jiří Kolář, nejvýznamnější český představitel techniky koláže, se pokusil tuto techniku převést do literární koláže, kdy vedle sebe kladl nesouvisející útržky běžných hovorů, čímž vytvářel překvapivé básnické asociace:

Zpropadeně Meluzíno

Ty ještě nemáš večeři a já mám schůzku s kukuřičným polem

Dalo mi klíček od komůrky

Uvař rychle nějakou hvězdu

Poklidím lípám

Sbírka Křestní list 1941

Metoda koláže ale zcela nepasuje na postmoderní myšlení. Při koláži totiž snášíme z různých stran vytržené kusy a tvoříme nový předmět. Neexistuje žádná vnitřní souvislost mezi prvky, které konstituují předmět, a předmětem samým. Lépe nežli koláž může posloužit metafora kubismu a kubistického (postmoderního) uvažování.

⁶⁹ HOROVÁ, A. a kol. *Nová encyklopedie českého výtvarného umění* Praha: Academia, 2006 str. 371

⁷⁰ GRENZ, S J *Úvod do postmodernismu* Praha: Návrat domů 1997 str. 33

Princip kubismu spočívá totiž na rozdíl od koláže v prostorové koncepci díla, předmět není zobrazován jen z jednoho úhlu, ale z mnoha úhlů současně. Pořád se však jedná o jeden a tentýž objekt, o jednu a tutéž realitu. Zdůrazňuje roztříštění objektu a jeho analýzu, vzápětí jej v rámci syntézy nově konstruuje, aniž by byl zbaven předmětnosti.⁷¹ Zde je přímá souvislost mezi konceptuálním prvkem a zobrazovaným předmětem.

Tato metoda juxtaopozice, tedy kladení různých prvků téhož předmětu vedle sebe, vystihuje možný způsob postmoderního uvažování. Lze si představit postmoderní promluvu v podobě kubistického obrazu, kdy stejně jako výtvarný kubismus, který nově uspořádává konceptuální prvky, sdružuje vizuální motivy odlišných prostorových a prostorově předmětných kvalit, tak i teorie, které vymýšlíme, vytvářejí různé světy, jež obýváme, přičemž realita zůstává zachována. Je jen nahlížena z různých směrů.

Kubismus znamenal stejně jako postmoderní filozofie obrovskou změnu v přístupu ke skutečnosti – nejen ve vidění, ale především v práci s realitou. Zobrazovaný předmět byl rozkládán až na nejjednodušší geometrické tvary (především krychle - latinsky *cubus*), které byly pak pomocí fantazie skládány do obrazu, proto působí zobrazené předměty dojmem, že jsou deformované a objevují se zároveň z několika pohledů.⁷² Problém nastal u předmětů, které jsou ve vzájemném vztahu, neboť pak vznikalo mnoho průhledů s neobvyklými úhly pohledů.

To je stejné při kubistickém uvažování. Jeden předmět zkoumání, v tomto případě britské impérium, je rozkládán na jednotlivé tvary a prvky, které jsou pak skládány do obrazu. Proces skládání je ale aktem individuálním a každý v něm vychází ze své osobní „fantazie“. Žádná nová vzniklá kombinace není „reálnější“, „pravdivější“ než kombinace někoho jiného.

Mohlo by se zdát, že kubismus zastavuje realitu v určitý moment a v ten ji z několika úhlů zobrazuje, ale kubismus se snažil počítat i se čtvrtou dimenzí. Proto musel řešit nové problémy perspektivy a vytvářel nové prostorové vztahy mezi

⁷¹ HOROVÁ, A. a kol. *Nová encyklopedie českého výtvarného umění* Praha: Academia, 2006 str. 419

⁷² Například v literatuře není pro kubistické básně rozhodující význam ani melodičnost, ale obraz, proto jsou básně kubistů netradiční z hlediska svého tvaru (často tvořily z písmen obrazce, které byly ve vztahu k dané básni). Důraz byl kladen na dynamiku a fantasii. Oblíbeným básnickým prostředkem se stala tzv. volná asociace představ, pomocí níž chtěli vyjádřit jakési „nadskutečno“.

předměty. I toto je úkolem kubistického uvažování. Na věc se nahlíží z mnoha nejrůznějších úhlů a stran, nejde o zastavení obrazu reality, ale o vytvoření napětí. Napětí mezi různými úhly pohledu, mezi různými výklady, mezi protikladnými představami. A napětí není nikdy statické, napětí je dynamické podstaty. Je to napětí, které nám umožňuje, aby se naše poznání neustále pohybovalo.

2. POSTKOLONIALISMUS JAKO AKADEMICKÁ DISCIPLÍNA

Postmoderní nálada otevřela nový prostor možnosti směřování lidského uvažování o světě. Někteří kritici vidí postmodernismus jako osvěžující intelektuální projekt ale bez nějakých větších přetrvávajících úspěchů. Někteří chápou postmodernismus a jeho náladu jakožto slepou cestu, stejně jako například Husserlovu fenomenologii. Nicméně z postmoderní nálady se rozvinuly další proudy myšlení, diskursy - máme-li být věrni postmoderní terminologii. Jedním produktů postmoderní filozofie je diskurs postkolonialismu, který se velmi rychle etabloval do podoby akademické disciplíny.

Akademická disciplína postkoloniálních studií je etablovaným oborem zejména v anglosaském akademickém světě. Často jsou provázeny emocionálními reakcemi a vyostřenými výměnami názorů, a to i v kulturních a společenských přílohách velkých amerických deníků.⁷³ Někteří k nim zůstávají krajně podezřívaví a snaží se odkrýt motivy jež stojí za postkoloniální debatou. Jiní jsou jimi zmateni a další se do vln postkoloniálního diskursu vrhají s nadšením.

⁷³ Rozsáhlou pozornost postkoloniální diskusi věnuje například kulturní příloha *The New York Times*.

Na úplném počátku stáli literární vědci, zejména literární kritici. Vzhledem k tomuto faktu se postkoloniální studia zabývají především otázkami identity a mírou její kulturní zakotvenosti. Postkolonialismus se jako nová hledající se disciplína potýká s některými problémy.

Jedním z problémů, na které naráží ve svém příspěvku v knize *Konflikt světů a svět konfliktů* Hana Horáková-Novotná, je jeho terminologická neukotvenost.⁷⁴ To, s čím se setkáváme u postmodernismu, nalézáme také v případě postkolonialismu, tedy že si různí lidé představují pod tímto termínem různé věci. On už samotný pravopis pojmu skrývá těžkosti. Horáková-Novotná si klade otázku, jsou-li formy bez pomlčky a s pomlčkou zaměnitelné. Forma s pomlčkou (post-kolonialismus) referuje k historické etapě, která nastala po rozpadu imperiálních soustav, a vyznačuje období utváření nových nezávislých států. Forma termínu bez pomlčky (postkoloniální) není pojmem, který by byl časově historicky vymezen. Tento pojem je nositelem ideologického významu. Odkazuje na „různé formy reprezentací, praktik a hodnot. Není pak důležité, spadá-li zkoumané do doby koloniální či post-koloniální“.⁷⁵

Co se týče přístupů, které se v rámci postkoloniálních studií vyskytují, i zde je tento akademický proud věrný postmoderní náladě, ze které se zrodil. Čerpá z myšlenkových koncepcí post-strukturalismu, feminismu, marxismu, psychoanalýzy, lingvistiky atd. Fakt, že neexistuje jediný převládající přístup, vyvolává celou řadu dalších návazných zmatení (a někdy popravdě i nekonzistentencí). Horáková-Novotná uzavírá, že tedy zřejmě neexistuje jeden jediný postkolonialismus a asi je třeba jej artikulovat jako „mnohovýznamový koncept“.⁷⁶

Byly zmíněny myšlenkové přístupy, ze kterých čerpají postkoloniální studia. Studiu postkolonialismu se věnují větší či menší měrou kulturní a sociální antropologie, kulturní studia a literární vědy, politologie, sociologie, historie a částečně i ekonomie. Z intelektuálně filozofických zdrojů čerpá pak postkolonialismus zejména a především z postmodernismu.

⁷⁴ TOMEŠ, FESTA, NOVOTNÝ a kol. *Konflikt světů a svět konfliktů*. Praha: P3K, 2007 str. 59

⁷⁵ Tamtéž str. 59

⁷⁶ Tamtéž str. 59

Novotná-Horáková ve svém textu zasazuje postkolonialismus do rámce dvou širších kontextů. Přičemž jedním z nich je historie dekolonizace praktikovaná intelektuály a aktivisty bojujícími proti koloniálnímu útlaku (a jejich následovníky, kteří se zabývali koncepty jazyka, třídy, rasy a kultury). Druhým kontextem je revoluce západních intelektuálů, kteří podrobili výše zmíněné koncepty další kritické analýze. Novotná-Horáková podotýká, že bez propojení těchto dvou souvislostí není možné postkoloniální studia v současné podobě uchopit.⁷⁷

Vzhledem k tomu, že postkolonialismus vychází z myšlenek francouzských post-strukturalistů (Foucault, Derrida), jeho částečnou snahou je odhalit západní epistemologickou dominanci na poli humanitních věd. Do toho zapadá i vznik disciplíny zvané antropologie třetího světa, která vychází z myšlení Edwarda Saida. Said zastává názor, že neexistuje žádná objektivní pravda o těch druhých. Pravdy jsou pouze lokalizované pravdy a ty mohou být odhaleny odborníky, kteří pocházejí z jednotlivých kultur.⁷⁸ Přístup Saida a jeho následovníků je přínosný v tom, že jako novinku ve zkoumání kolonialismu tlačí do popředí roli kultury. Ve zkoumání minulosti dochází k přesunu od politiky a ekonomie ke kultuře, subjektivitě, existenciálnímu prožitku, zkušenosti a k uvědomění si obou zúčastněných stran, na jedné straně stojících kolonizátorů a na druhé jim vzdorujících kolonizovaných společností a obyvatel. Toto může být znovu interpretováno jako postmoderní znak celé postkoloniální debaty neboť postupy, které si přibírají teoretikové postkolonialismu, jdou proti metodám tradičních věd a zpochybňují jejich neotřesitelnou pozici racionality.

S tím souvisí způsob, jak se může shora uvedeného dosáhnout. Jde zejména o čtení autorů s historickou zkušeností kolonialismu, popřípadě autorů, kteří emigrovali a žijí povětšinou v bývalých koloniálních metropolích. Nejdůležitějším způsobem je ale „re-evaluace textů vzniklých za kolonialismu.“⁷⁹ Postkoloniální studia kladou důraz na způsob, jakým je koloniální diskurs ve formě textů čten. Tradiční (myšleno západní) přístup totiž podle postkoloniálních teoretiků skrývá záměry kolonizátorů a obsahuje i jejich hodnoty. Podle těchto myslitelů se jazyk stává jedním z „nejúčinnějších nástrojů

⁷⁷ Tamtéž str. 61

⁷⁸ Tamtéž str. 61

⁷⁹ Tamtéž str. 64

kolonizace.⁸⁰ A to silným tak, že se jeho síla a význam dá přirovnat k prostředkům užití síly a donucovacích prostředků.

Co jsou tedy charakteristické rysy oboru postkoloniálních studií? Shodují se spolu s Horákovou-Novotnou, že jde o společné přesvědčení, že jazyk může být a je nástrojem dominance a prostředkem k vytváření identity. Charakteristickým rysem postkoloniálních studií je nový, radikální způsob pojmání textů. Ten ztrácí svou neutralitu a stává se „platformou radikalismu politického.“⁸¹ Objektivita v dominantní historiografii se stává předmětem kritiky. V extrémním pojetí dochází k tomu, že není rozdíl mezi faktem a fikcí. V tomto ohledu stojí ještě před postkolonialismem teorie koloniálního diskursu. Tyto teorie se odklonily od zaběhnutého schématu vojenské moci, fyzické síly atd. a zaměřily se na zkoumání mechanismů koloniální praxe se zaměřením na psychologii. Hovoří o tzv. kolonizaci mysli („colonization of mind“). Cílem bylo zkoumat různé způsoby „fungování koloniální moci, její reprezentace a percepce mezi kolonizovanými národy.“⁸²

Zdroje kritiky vůči disciplíně postkoloniálních studií

Zásadním problémem postkolonialismu je to, že jej můžeme obtížně použít jako nějaký generalizující nástroj poznání. Vzhledem k tomu, že se postkolonialismus odvolává na zkušenost, je nutně jakákoliv sjednocující podstata neproniknutelně zamlžena. Těžko totiž někdo může popřít fakt, že existuje mnohost rozdílných zkušeností s kolonialismem, kdy je tato odlišná zkušenost závislá na pozici jedince v hierarchii společnosti. Je otázkou, do jaké míry je dosažitelná ambice zachytit celou šíři těchto zkušeností.

Logickým a zcela přirozeným předmětem kritiky postkolonialismu jako disciplíny je jeho značná závislost na post-strukturalistickém a postmoderním uvažování. Horáková-Novotná správně podotýká, že značná část postkoloniálních studií operuje s koncepty jako je hybridita, fragmentace a diverzita a při tom tvrdí, že

⁸⁰ Tamtéž str. 64

⁸¹ Tamtéž str. 64

⁸² Tamtéž str. 65

popisuje postkoloniální situace, jako kdyby mezi nimi neexistovaly žádné rozdíly. V těchto studiích je zcela opomíjen nezpochybnitelný fakt, že evropský kolonialismus používal odlišné strategie a metody řízení, kontroly a reprezentace.

Dalším směrem kritiky postkolonialismu souvisejícím s postmoderním základem jeho uvažování je opět přípustný fakt, že postmodernismus je do velké míry evropskou záležitostí. Tedy, že hovoříme-li o jakési nové epistémě, ze které se postkolonialismus zrodil, pak je tento rys charakteristický výhradně pro západní uvažování. Z toho plyne, jak podotýká například Appiah, že postkolonialismus neumožňuje pochopit rychle se měnící svět, protože vychází z filozofických základů, které jsou čistě eurocentrické.⁸³

Ti největší kritici postkolonialismu pak tvrdí, že tento způsob uvažování se v současnosti podílí na pokračujícím útisku obyvatel třetího světa. Teorie postkolonialismu vznikla na Západě, především na amerických univerzitách a proto jsou postkoloniální studia obecně nedůvěryhodná a příliš připomínají předchozí rozložení moci. Mezi akademiky respektovanými na Západě a vědci v bývalých koloniích stále panuje nevyvážený nekoloniální vztah.⁸⁴ Další jejich kritika se opírá o nedostatečnou intelektuální bázi, která je více méně utvořena na základě post-strukturalismu a opomíjí tak další teoretické přístupy, které se zabývají ekonomickými a sociálními podmínkami. Horáková-Novotná cituje názor A. Dirlika, že postkolonialismus je myšlenkovou platformou pro pár intelektuálů z třetího světa, kteří si umně osvojili módní teorie světa prvního a že kýžená hybridita je pouze přáním.⁸⁵

Jak shrnuje Horáková-Novotná:

„Postkolonialismus se obrací do minulosti, aby promlouval o přítomnosti. Z tohoto silně zjednodušeného popisu vyplývá nemožnost pracovat v monolitních, uzavřených myšlenkových okruzích, a stejně tak i zřejmá složitost při výběru vhodné teoretické a metodologické základny... Je ale pravděpodobné, že tohoto nebylo a není dosaženo. Soudobí model západních postkoloniálních studií není nezaujatým a neutrálním

⁸³ APPIAH, K A Is the Post in Postmodernism the Post in Postcolonialism? In: MONGIA, P. (ed) *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader* London: Arnold 1996

⁸⁴ TOMEŠ, FESTA, NOVOTNÝ a kol. *Konflikt světů a svět konfliktů*. Praha: P3K 2007, str. 71

⁸⁵ Tamtéž str. 71

*pohledem, jenž byl původní ambicí. Jen došlo k přesunu ideologií směrem k původně kolonizovaným, kteří jsou reprezentováni zástupci, kteří si žijí pohodlné životy na západních univerzitách.*⁸⁶

3. Saidův orientalismus

3.1 Úvod do Saida

Hned na počátku této části, věnované jednomu úhlu pohledu na postkoloniální teorie, považuji za nutné vysvětlit, proč zaměřuji svoji práci na dílo Edwarda Saida *Orientalismus*⁸⁷ a na jeho přínos postkoloniálnímu diskursu (a ne třeba na jeho pozdější následovníky, kteří v mnohých směrech jeho myšlenky dále rozvedli – jako Gayatri Spivak⁸⁸ či Homi Bhabha⁸⁹)⁹⁰.

Edward Said je jedním z nejznámějších a nejkontroverznějších intelektuálů dneška. Jeho intelektuální vliv se promítá zejména do dvou oblastí – prostřednictvím jeho díla *Orientalismus* do oblastí postkoloniálních studií a také zdůrazňováním důležitosti konceptu „worldliness“, neboli materiálního kontextu textu a jeho autora.

⁸⁶ Tamtéž str. 71

⁸⁷ V práci užívám pojmu „orientalismus“ dvojím způsobem. Forma s velkým písmenem a v kurzívě odkazuje na knihu *Orientalismus*. Forma s malým písmenem hovoří o teorii orientalismu.

⁸⁸ Gayatri Chakravorty Spivak je indickou literární kritičkou a teoretičkou. V současnosti přednáší na Columbia University. Její práce se zaměřuje na témata kolem feminismu, literární teorie, Marxismu, dekonstruktivismu a tzv. „subaltern studies“. Její text „Can the Subaltern Speak?“ je považován za jeden ze zakládajících textů postkoloniálních studií.

⁸⁹ Bhabha je indicko-americký postkoloniální teoretik, který v současnosti působí na Harvard University. Jeho práce je ovlivněna zejména post-strukturalismem, dekonstruktivismem a Saidovým orientalismem.

⁹⁰ Trojice autorů Said, Spivak, Bhabha je označovaná za „svatou trojici“ postkoloniálních studií. YOUNG R. J. C. Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race. London and New York: Routledge, 1995

Zvláště jeho důraz na koncept *worldliness* jej staví mimo hlavní proud současné teorie. Said jako nikdo jiný ukazuje, jaký charakter prozaická teorie ve skutečnosti má, neboť vzniká na určitém místě, za určitým účelem a vždy se pojí se specifickou historií.

Pro účely postkoloniální teorie, kterou se zde chceme zabývat, jsou stěžejní jeho dvě díla – *Orientalismus* a *Culture and Imperialism*. *Orientalismus* v kostce ukazuje, jakým způsobem působí moc na poznání a vědomosti. Popisuje proces, ve kterém Západ „poznával“ Orient a posléze na něm uplatňoval svou nadřazenost a sílu. Zásadním Saidovým poznatkem ohledně orientalismu je pak to, že tento proces v jiných, modifikovaných formách pokračuje až do současnosti – zprávy, odborné znalosti a politické komentáře týkající se Středního východu představují de facto mechanismy, které pomáhají udržovat západní (a dnes zejména americkou) moc.

V *Culture and Imperialism* se Said soustřeďuje na rozpracování myšlenky *worldliness* v imperiálních textech. To, co je zásadní na kulturní produkci Západu, je důvtip a jakási lstivost, se kterou jsou politické skutečnosti imperialismu představovány v kultuře. Jako příklad uvádí britský román, ve kterém je téma impéria a imperiální dominance nepřetržitě uváděno a velmi jemně a všudypřítomně skloňováno. V této práci se Said již věnuje i svému oblíbenému tématu – otázce, jak by měl postkoloniální svět reagovat na dominanci imperialismu. Said se domnívá, že intelektuál by měl být ve společnosti aktivní a měl by svou prací společnost ovlivňovat. Intelektuál by měl mít ambice měnit svět kolem sebe (z tohoto požadavku vychází jeho hlavní výtku vůči Foucaultovi, o které se bude hovořit později).

3.2 Worldliness (textu)

Pro pochopení Saidovy teorie a potažmo celého jeho uvažování je třeba nejprve vyložit jeho základní myšlenku. Myšlenka *worldliness* textu vznikla v době intelektuálního prostředí, kdy v textové analýze již po dvě desetítky let dominuje post-strukturalismus⁹¹. Said má k tomuto teoretickému proudu zajímavý vztah – neustále s

⁹¹ Post-strukturalismus akceptuje myšlenku strukturalismu, že text je konstrukce, struktura, ale odmítá myšlenku, že tato struktura sama může vést k závěrečnému významu. Pro post-strukturalisty neexistuje jasný organizační princip, podle kterého je možné určit smysl.

ním polemizuje a nesouhlasí. Ve své konstrukci orientalismu používá Foucaultovo pojetí diskursu⁹² a částečně přebírá jeho teorii. Said chápe „vytvoření“ Orientu jako vznik nové diskursivní konstrukce. Poté pokládá následující otázku: jak chápeme a čteme texty, jež vznikají jako součást tohoto diskursu? A v této chvíli přichází se svou myšlenkou *worldliness* – autorova vlastní pozice ve světě (přináležení ke světu). *Worldliness* se ptá: kdo nás v textu vlastně oslovuje?

Psaní je souhrn a většinou také systematický překlad mnoha různých sil a vlivů do rozluštitelného rukopisu; síly (moci) a vlivy, které se spojují do *touhy psát* – raději nežli třeba hovořit, tančit či vyřezávat.⁹³ Mnoho akademiků vnímá text jako objekt sám o sobě. Tím ale zatemňují autorův skutečný vztah k moci (jako koneckonců i autorův vztah textu samotného), který vystupuje v pozadí textu. Základem Saidovy kritiky orientalistického diskursu je rozkrytí těchto vztahů mezi akademickou textovou praxí a mocí. Said říká, že psaní může vyvěrat z konkrétního, vědomého vnitřního pnutí a stávat se zprostředkovaným politickým činem. Proč určitá forma psaní a ne jiná? Proč právě v ten daný moment a ne jindy? Proč nakonec vůbec psát? Existují konstelace a struktury, celky rozumové volby, které činí autor (nebo jsou pro něj činěny) a pro které existuje důkaz v textu.⁹⁴ Psaní není nějaký druh druhořadého zpodobnění (reprezentace) určité zkušenosti, která již existuje. Samotný akt psaní může totiž produkovat tuto zkušenost!

Said si bere ve své teoretickém konceptu *worldliness* na pomoc myšlenku švýcarského lingvisty a strukturalisty Ferdinanda de Saussurea.⁹⁵ Said vlastně aplikuje Saussureovu myšlenku, že význam určitého znaku spočívá v jeho odlišnosti od jiných znaků. Ve své teorii si dále pomáhá strukturalistickým odmítnutím existence

⁹² Michel Foucault pojímá *diskurs* jako pevně ohraničenou oblast, sféru společenského vědění. Pro Foucaulta svět sám o sobě venku neexistuje, nabývá svého bytí až v diskursu. A v tomto diskursu také lidé docházejí k poznání a pochopení sama sebe, svých vzájemných vztahů a svého postavení ve světě – dochází v něm ke konstrukci subjektivity.

⁹³ SAID, E. *Out of Place: A Memoir*. London: Granta, 1999 str. 129

⁹⁴ SAID, E. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983 str. 129

⁹⁵ Více o myšlenkách F. de Saussura : SAUSSURE, F. de (1993) *Saussure's Third Course of Lectures in General Linguistics (1910–1911)*: Emile Constantin ders notlarından, Language and Communication series, volume. 12, trans. and ed. E. Komatsu and R. Harris, Oxford: Pergamon; HARRIS, R. (1987) *Reading Saussure*, London: Duckworth. HOLDCROFT, D. (1991) *Saussure: Signs, System, and Arbitrariness*, Cambridge: Cambridge University Press.

jednoduchého přímého vztahu mezi textem a světem. Nicméně trvá na základní politické důležitosti světa, ve kterém se rodí text a ve kterém se pohybuje autor. Z toho je zřejmé, že Said (stejně jako Derrida⁹⁶) pochybuje o myšlence, že řeč (mluva) předchází psaní, že psaný text jenom reflektuje nebo reprodukuje dokonalý mluvený text.

Pro postkoloniální text je koncepce *worldliness* textu politicky naprosto nezbytná. A to jednak pro svou schopnost zpodobňovat svět a jednak i pro rozklíčování možného cíle textu – *bytí* ve světě, zasahovat do světa a možná i být světem samotným. Jako hlavní výzvu textové analýzy chápe Said vyrovnání se se dvěma zkreslujícími způsoby, jakými se vnímá *bytí* textu ve světě. Klasický realistický přístup chápe text prostě jako zpodobňující svět tam venku. Tento přístup ale nebere v potaz to, jakými způsoby jazyk zprostředkovává a vlastně i determinuje i naše vidění světa. Způsob, jakým o světě „hovoříme“, formuje zpodobnění našeho světa.⁹⁷

Na druhé straně stojí přístup vycházející ze strukturalismu. Tento přístup tvrdí, že svět nemá sám o sobě žádné absolutní *bytí*, neboť je celý konstruovaný v textu. Takový pohled ale neumožňuje žádnou netextovou zkušenost světa a vlastně neumožňuje ani žádnou existenci světa mimo text.⁹⁸ Said se s těmito dvěma extrémy snaží vypořádat. Říká, že text hraje hlavní roli ve způsobu, jakým svět *máme*; ale svět má své *bytí*, existuje, a *worldliness* je zabudována v rámci textu. Text neexistuje mimo svět, jak implikuje realistická i strukturalistická analýza, ale je částí světa, o kterém promlouvá.

Základ politické podstaty *worldliness* textu je jak v jeho předmětu, tak ve formě. Na autora a čtenáře se ve vzájemné komunikaci tradičně nahlíží jako na rovnocenné partnery. Ale například již Friedrich Nietzsche viděl, že u textu jsou důležité především síla a moc, že text není demokratickou výměnou mezi dvěma rovnocennými subjekty.⁹⁹ Diskurzivní situace má daleko k výměně mezi dvěma rovnými subjekty, ve své podstatě se podobá vztahu mezi kolonizátorem a kolonizovaným, utlačovatelem a utlačovaným.

⁹⁶ Např. DERRIDA, J. *“Speech and Phenomena” and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, trans. David B. Allison Evanston: Northwestern University Press, 1973

⁹⁷ SAID, E. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983 str. 39

⁹⁸ Tamtéž str. 39

⁹⁹ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1992

Je to právě tato situace nerovného diskursivního vztahu, ze které se rodí Orientalismus jako odborná disciplína.¹⁰⁰

Worldliness textu vyjadřuje fakt, že text je tvořen světem. Vytváří jej souhra materiálních sil moci ve světě a situačnost, o které vypovídá především.

3.2.1 Čtení *worldliness* textu: filiace a afiliace

Základním znakem charakterizujícím *worldliness* textu je jeho filiace („filiation“) a afiliace („afiliation“).

3.2.1.1 Filiace textu

Filiace textů (dědičnost, tradice či původ) znamená pro Saida ukotvení textu v lineární přirozené historické vývojové tradici. Filiace působí jako soudržná síla v tradiční společnosti. Filiace zasazuje text do vztahu s texty, které mu předcházejí. Said kritizuje fixativní zkoumání textu, neboť takové zkoumání věnuje jen velmi malou pozornost světu, ve kterém daný text vzniká. Příkladem takového přístupu k textům je tradiční chápání kánonu britské literatury – texty jsou chápány tak, že produkují nejvíce smyslu prostřednictvím vztahu k literatuře, která jim předcházela. Said je přesvědčen, že fixativní přístup k textům je v naší současné složité civilizaci nedostatečný. Fixativní znaky by proto měly být nahrazeny afiliativními.

3.2.1.2 Afiliace textu

Afiliace textu souvisí jednoduše řečeno s procesem identifikace skrze kulturu. Said navrhuje afiliaci jako obecný kritický přístup k textu. Podle něj afiliativní čtení čtenáři umožňuje vidět literární dílo jako fenomén ve světě, zasazený do sítě ne-literárních, ne-kanonických a ne-tradičních afiliací. Zatímco filiace dle Saida znamená utopistickou představu textu spojeného jakousi sériovou, homogenní a bezešvou linkou spolu s dalšími texty (jako v případě „britské literatury“), afiliace umožňuje, aby si text uchoval svou vlastní textovou podstatu. Zachovává roli autora, historického momentu,

¹⁰⁰ SAID, E. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983 str. 47

podmínek vydání, přijetí, hodnot, na kterých je vystavěn, pozadí, na kterém vzniká a tak dále.¹⁰¹ Afiliace nás neustále vrací k *worldliness* textu a táhne nás k umístění a „místnosti“ („locatedness“) jeho vytvoření. Obnovit afiliační síť znamená vrátit textu jeho materiálnost, prvky, které jej váží ke společnosti, autorovi a kultuře.¹⁰²

Shrnutí

Text může být vnímán jako mnohem složitější tvar než pouhý prostředek komunikace od osoby autora ke čtenáři. Otázkou je, jakou vazbu mezi světem a textem textu dáváme. Pro Saida byl svět, ve kterém text vznikl, ke kterému měl afiliaci, naprosto klíčovým. A to ne z důvodů pouhé interpretace textu jako takové, ale i vlivu, kterým text disponuje svou schopností působit na čtenáře. Said ukazuje, jak je *worldliness* textu vestavěna a zabudována v samotné podstatě *byť* textu. Text má materiální přítomnost, kulturní a sociální historii, politické a ekonomické bytí a nakonec i řadu implicitních vazeb na jiné texty.

3.3 Orientalismus

Orientalismus vznikl jako anglický termín („Orientalism“) odvozením od slova orientalista („Orientalist“), které bylo tradičně používáno jako označení těch, kdo se zabývali studiem Orientu. Ovšem samotný termín Orient má různorodé konotace a bývá chápán různě. Jak Said upozorňuje, Američané si jej spojují zejména s Dálným Východem (Japonskem a Čínou), kdežto Evropané vidí v tomto pojmu mnohem komplexnější význam. Je to místo „největších a nejbohatších evropských kolonií, zdroj evropské civilizace a jazyků, kulturní soupeř a jeden z nejdůležitějších a nejhluběji zakořeněných konceptů „těch druhých“.“¹⁰³

Orientalismus popisuje nejrůznější disciplíny, instituce, procesy zkoumání a způsoby myšlení, kterými se Evropané naučili znát „Orient“ během období několika

¹⁰¹ Tamtéž str. 174-5

¹⁰² Tamtéž str. 175

¹⁰³ SAID, E. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978 str. 1

staletí. Samotný termín „orientální“ ukazuje, jak tento proces pracuje, neboť toto slovo identifikuje i homogenizuje. Implikuje soubor poznání a intelektuální převahy nad těmi, které popisuje a charakterizuje. V Saidově vlastní formulaci je orientalismus hlavně způsobem, jakým si Evropa definovala a lokalizovala „ty druhé“. Ale jako skupina souvisejících disciplín, vypovídal orientalismus v mnohém o Evropě samotné a točil se kolem argumentů, jež stavěly na tématech charakteristických národních zvláštností, rasovém a jazykovém původu. Produkce orientalistického poznání se stala „nepřetržitou a nekritickou reprodukcí různých předpokladů, hypotéz a názorů“.¹⁰⁴ Do kontrastu se stavěly pojmy jako nadřazený „řád“, „racionalita“ a „souměrnost“ Evropy a podřadný „zmatek“, „iracionalita“ a „primitivnost“ Orientu. V tomto rozvržení parametrů se pohybovaly všechny orientalistické disciplíny. Přes složitost a různorodost orientalistických disciplín se vědecké zkoumání orientalistů pohybovalo v těchto uzavřených parametrech. Jako základní předpoklad přijímali orientalisté tezi, že západní civilizace znamená vrchol historického vývoje. Proto bylo (a muselo být) téměř univerzálním výsledkem orientalistického zkoumání potvrzení primitivní, exotické a nevyzpytatelné povahy orientálních společností.

Zde je možné vidět první spojitost s Foucaultovou filozofií a jeho pojetím diskursu. Orientalismus vystupuje jako koherentní a jasně ohraničená oblast společenského vědění, tedy přesně to, co Foucault nazývá diskursem. Je to systém tvrzení, prostřednictvím kterého lze pochopit svět. Existují nepsaná a často nevědomá pravidla, která určují, co je a není možné v rámci diskursu vyslovit. Said tvrdí, že orientalismus měl mnohá taková pravidla, která určovala konvence, zvyky, očekávání a předpoklady. Diskursivní koherence je základem Saidovy analýzy orientalismu. Ta se točí kolem toho, jak jsou vědomost a poznání propojeny s mocí. Said v *Orientalismu* argumentuje, že orientalistický diskurs vytvořil nejprve Orientálce jako definovatelnou skupinu a následně nad nimi skrze jejich „poznání“ uplatňoval svou dominanci.

3.3.1 Worldliness *Orientalismu*

¹⁰⁴ Tamtéž str. 38

Představili jsme Saidovu koncepci *worldliness* textu, proto je nyní na místě podívat se tímto pohledem na jeho vlastní text.

Orientalismus je nepokrytě politické dílo, jehož ambicí je změnit zaměření diskursu a analyzovat jej z pohledu orientálce.¹⁰⁵ To je nepochybně zarážející moment – jak si Said, respektovaný americký akademik, může uzurpovat právo být Orientálcem? Tímto paradoxem jsou prostoupeny všechny jeho texty. Ale je to zřejmě jeho zkušenost s životem ve Spojených státech, kde Východ značí nebezpečí a hrozbu, odkud pramení *worldliness* jeho *Orientalismu*. Said – palestinský Arab žijící v Americe si v *Orientalismu* pomáhá nástroji a technikami své nové země, kde se usadil a profesně působil, aby odkryl způsob, jakým se udržuje kulturní hegemonie jednoho politického celku nad jiným. Jak sám prohlašuje, jeho úmyslem bylo vyprovokovat a stimulovat nový způsob nahlížení na Orient.¹⁰⁶

3.3.2 Struktura

Dílo *Orientalismus* je rozděleno do tří hlavních částí. V první části Said definuje amorfní obsah orientalismu. Orientalismus je diskurs, který existuje již déle než dvě století a přenáší se i do současných podmínek. Druhá část obsahuje výklad a rozbor orientalistických struktur. Zde Said ukazuje, jak významní filologové, historici a spisovatelé devatenáctého století stavěli svou práci na tradičním poznání, které jim umožňovalo v textu konstruovat a ovládat svět Orientu. Toto konstruování a ztvárnění viditelného, uchopitelného Orientu napomáhalo koloniální administrativě, která následně užívala těchto poznatků při zavádění systémů vlády. Ve třetí části se pak Said zaměřuje na zkoumání „moderního orientalismu“. Ukazuje, jak byl odkaz britského a francouzského orientalismu přijat a následně adaptován Spojenými státy, které nyní s jeho pomocí praktikují svoji globální hegemonii a dominanci (ač sami původně vzešli z koloniální minulosti a disponují tedy zkušenostmi utlačovaných).

Pronikavou sílu dává teorii orientalismu fakt, že se vztahuje ke třem různým činnostem, jež jsou na sobě nezávislé. Jsou jimi akademická disciplína, styl myšlení a svého druhu

¹⁰⁵ Tamtéž str. 25

¹⁰⁶ Tamtéž str. 28

„instituce“ zabývající se Orientem. Orientalismus se jako akademická disciplína objevuje v 18. století a od té doby nashromáždil celý archiv znalostí, které v minulosti sloužily (a slouží dál) k zachování a prosazování západní vize Orientu.¹⁰⁷ Jako styl myšlení je založen na „ontologické a epistemologické odlišnosti“¹⁰⁸ mezi Orientem a Západem.¹⁰⁹ Said přebírá od Foucaulta základní myšlenku, že vědění a moc jdou ruku v ruce. Poznání, vědění anebo pravda, v jakékoliv podobě, patří té skupině, která má moc vstřípit svou verzi poznání druhým. Třetí definice orientalismu jako „instituce“ sui generis vystihuje jeho strukturální podstatu. Ta umožňovala (ač byla amorfní podstaty), aby byl i tak Orient skrze orientalismus dominován. Orientalismus zde představuje komplexní síť reprezentací Orientu.

Tyto tři definice mají mezi sebou určitou spojitost. Dominance, která je skryta ve třetí definici, je odkázána na textové ustavení Orientu, které vyplývá z akademické definice orientalismu.

3.3.3 Saidův argument

Základ Saidovy argumentace spočívá, jak už bylo uvedeno, v odkrytí vztahu a závislosti, která existuje mezi věděním a mocí. Jejich propojení Said názorně demonstruje na příkladu Balfourovy obhajoby britské okupace Egypta z roku 1910, kdy tento britský premiér prohlásil: „Známe civilizaci Egypta lépe nežli jakoukoliv jinou zemi.“¹¹⁰ Znalost pro Balfoura neznamena pouze zmapování egyptské civilizace od jejího počátku, ale rovněž schopnost na ni dohlížet (s pomocí těchto vědomostí). Podle Saida měli Britové o Egyptu takové znalosti, že to de facto znamenalo jeho ovládnutí.¹¹¹

Nicméně Said podotýká, že chápání orientalismu jako racionalizace výbojně koloniální nálady zastírá fakt, že koloniální výboje byly různě ospravedlňovány a vysvětlovány již dlouho před orientalismem.¹¹² Jak už jsem zmínil, pro Saida jsou

¹⁰⁷ Tamtéž str. 73

¹⁰⁸ Tamtéž str. 2

¹⁰⁹ Said vedle sebe staví pojmy „*the Orient*“ and „*the Occident*“

¹¹⁰ Tamtéž str. 32

¹¹¹ Tamtéž str. 32

¹¹² Tamtéž str. 39

Orient a Orientálec produkty různých disciplín a díky těmto výkladům a jejich interpretacím je znají Evropané. Podotýká, že vzestup orientálních studií se kryje s obdobím největší evropské imperiální expanze mezi lety 1815 a 1914. Jeho důraz na politickou podstatu orientalismu je možné ilustrovat na tom, kam umísťuje počátek moderního orientalismu. Vidí jej v Napoleonově expanzi do Egypta v roce 1798, kterou charakterizuje jako „přesný model vpravdě vědeckého osvojení si a přivlastnění jedné kultury kulturou druhou, zjevně silnější.“¹¹³ Zásadním faktem orientalismu bylo, že od samého počátku ohraničoval, definoval, jakým způsobem se má o Orientu smýšlet. Slovy Saida „Orient byl koneckonců politickou představou reality, která měla propagovat rozdílnost mezi tím dobře známým (Evropou, „námi“) a tím divným (Orientem, Východem, „jimi“).“¹¹⁴ Hlavním aspektem umožňujícím tento diskurs byla smyšlená existence čehosi, nazývaného Orient. Taková imaginace musela podle Saida vlastně vzniknout, neboť myšlenkové stvoření Orientu definovalo na druhé straně Evropu samotnou.¹¹⁵ Tato jeho myšlenka se pak stala předmětem kritiky Saidova *Orientalismu*, neboť tím jakoby naznačuje, že existovala pouze jedna Evropa, jeden Západ (jedno „my“), které vytvořilo Orient.

V centru Saidovy analýzy stojí úzká souvislost mezi nástupem orientalismu a vzestupem evropské imperiální nadvlády během devatenáctého století. Napoleonův projekt invaze do Egypta ukazuje vědomý sňatek akademické znalosti a politické ambice. Napoleonovou taktikou bylo přesvědčit Egyptany, že bojuje na straně islámu, spíše než proti němu. Při tom využil všechnu ve své době dostupnou znalost Koránu a povědomí o islámské společnosti, které byli francouzští učenci schopni nashromáždit. To podle Saida ukazuje strategickou a taktickou moc znalostí a vědomostí o tom, koho si chceme porobit. Když Napoleon opouštěl Egypt, vydal rozkaz svému zástupci Kleberovi, aby spravoval Egypt s pomocí orientalistů a náboženských islámských vůdců, které si byli schopni naklonit.¹¹⁶ Jak říká Said, po Napoleonovi se jazyk orientalismu radikálně mění, „jeho popisný realismus byl zdokonalen a stal se samostatným tvůrčím jazykem, stal se metodou *stvořen*.“¹¹⁷

¹¹³ Tamtéž str. 42

¹¹⁴ Tamtéž str. 43

¹¹⁵ Tamtéž str. 58

¹¹⁶ Tamtéž str. 60

¹¹⁷ Tamtéž str. 87

3.3.4 Orientalismus jako diskurs

Již jsem se zmínil, že Said byl Foucaultem ovlivněn v mnoha ohledech. Tou nejzásadnější inspirací, kterou čerpal z Foucaulta, je chápání a vykládání orientalismu jako diskursu. Jako diskursu manifestujícího vztah moci a vědění. Said prohlašuje, že bez zkoumání orientalismu jakožto diskursu není možné tuto „enormně systematickou disciplínu, s jejíž pomocí byla evropská kultura schopna vytvořit Orient politicky, sociologicky, vojensky, ideologicky, vědecky a hlavně obrazotvorně, pochopit.“¹¹⁸ Jako diskurs je orientalismus souborem znalostí a názorů o světě, ve kterém se odehrává proces kolonizace. Ačkoliv je orientalismus utvářen v rámci té společnosti a kultury, která kolonizuje, dochází k tomu, že samotní kolonizovaní začnou vnímat sebe sama prizmatem orientalismu.¹¹⁹ Orientalismus jako diskurs přisoudil akademikům, jejich institucím a vládám nikým nezpochybnovanou autoritu. Tato autorita následně zajišťuje diskursu míru důležitosti a prestiže, která opět v důsledku znamená, že diskurs začne být identifikován s pravdou. Časem dojde k tomu, že povědomí a realita vytvořená orientalistickými disciplínami vytváří diskurs, jehož materiální přítomnost a váha (ne originalita konkrétního autora) je odpovědná za texty, které se z něj produkují.¹²⁰ Základním klíčem v tomto diskursu je demarkační linie mezi Orientem a Západem, která je mnohem více lidským výtvořem, nežli přirozeným faktem. Dalším stavebním kamenem tohoto diskursu je vztah moci mezi Západem a Orientem, ve kterém je síla výrazně na straně Západu. Jak už jsem uvedl několikrát, toto vyplývá z faktu, že jeden je vlastně výtvořem druhého. Produkce a tvorba znalostí o Orientálcích umožňuje jejich snadné ovládní – „znalost dává moc, větší moc potřebuje více znalostí a tak dále v neustále výhodnější a výnosnější dialektice informací a kontroly.“¹²¹

Vytvoření Orientu jako „těch druhých“ je nezbytné k tomu, aby mohl Západ definovat sám sebe a aby mohl posílit svoji vlastní identitu vzájemným srovnáním. Líčení orientalismu se neopírají pouze o studium disciplín jako jsou antropologie, historie a lingvistika, ale také o Darwinovu tezi přežití nejsilnějších a o jeho teorii

¹¹⁸ Tamtéž str. 3

¹¹⁹ Například tak, že Afričané postupně sami přijmou pohled kolonizátorů, že oni jsou intuitivní a emocionální, a začnou se na základě toho sami vnímat jako rozdílní od racionálních Evropanů.

¹²⁰ Tamtéž str. 94

¹²¹ Tamtéž str. 36

přirozeného výběru.¹²² Dochází ke zhmotnění, objektivizaci Západu i Orientu. S oběma se zachází jako s objekty, které lze prozkoumat a pochopit. Ač „Orient“ zahrnuje geografický prostor a populaci mnohonásobně větší a rozmanitější nežli je Evropa, objektivizace, ke které dochází v rámci diskursu, předpokládá Orient jako něco v podstatě monolitického, jako něco s neměnnou historií. Na druhé straně stojí Západ jako dynamický element, jenž disponuje aktivně se vyvíjející historií.

3.3.4.1 *Worldliness* orientalistického diskursu

I u orientalismu jako diskursu je Said přesvědčen o jeho *worldliness*. Tvrdí, že žádná produkce znalostí se ve společenských vědách nemůže oprostít od autorovy angažovanosti. Nelze ignorovat autora jakožto lidský subjekt v jeho vlastních okolnostech.¹²³ Proto se nezajímá primárně o to, co je skryto v orientalistických textech, ale raději chce ukázat, jak orientalisté „popisují Orient, jak jej nechávají promluvit, jaké mu připisují reprezentace.“¹²⁴ Otázka reprezentace je zásadní pro porozumění diskursu, v rámci kterého se utváří znalost a vědění. Je totiž vůbec otázkou, říká Said, zdali je nějaká opravdová reprezentace skutečně možná.¹²⁵ Jestliže jsou veškeré reprezentace zakotvené v jazyce, kultuře a institucích (jak je přesvědčen), pak musíme být připraveni přijmout fakt, že reprezentace je v nich právě proto zapletená a zakotvená. Je propletená s mnoha dalšími věcmi mimo „pravdu“, která je sama o sobě také jen reprezentací.¹²⁶ Víru, že reprezentace, které nacházíme v knihách, korespondují se skutečným světem, nazývá Said „textovým postojem“ („textual attitude“). Argumentuje, že texty, jako jsou texty orientalistické, mohou vytvářet nejen „pouhou znalost, ale i realitu samotnou, kterou se zdají jen popisovat.“¹²⁷ Právě texty vytvářející a popisující realitu Orientu tak vedou ve svém důsledku k tomu, že samotní Orientálci zůstávají umlčeni.

¹²² Tamtéž str. 227

¹²³ Tamtéž str. 11.

¹²⁴ Tamtéž str. 20-21

¹²⁵ Tamtéž str. 272

¹²⁶ Tamtéž str. 272

¹²⁷ Tamtéž str. 94

Závěrem

Orientalismus je eurocentrický diskurs, který „vytváří“ Orient hromaděním znalostí generací vědců a spisovatelů, kteří se jistí silou a mocí svého „nadřazeného“ rozumu a učenosti. Said se nechce spokojit s pouhou dokumentací vlivu a rozsahu orientalismu, jde mu navíc o zdůraznění potřeby alternativního a lepšího vědeckého přístupu. Volá po trvající pozornosti a bdělosti v boji s dominancí orientalismu. Nejdůležitější povinností intelektuála má být schopnost vzdorovat bezmyšlenkovitému, nekritickému přijímání autorit (vědeckých) a jejich myšlenek. Největší hodnotou má být kritické skeptické myšlení.¹²⁸

3.3.5. Výtka směrem k Foucaultovi

Said uzavřel s Foucaultem myšlenkové spojenectví v mnohém. Svou teorii orientalismu staví na foucaultiánských základech. Nicméně Said se nestal vzorným žákem, který by jen rozvíjel Foucaultovy myšlenky, v mnoha ohledech se k němu obrací kriticky. To, co je zřejmě nejzásadnější výčitkou, kterou Said vůči Foucaultovi má, je nedostatek jeho politické angažovanosti v rámci jeho práce (a vůbec v celém post-strukturalistickém diskursu). Said kritizuje Foucaultův pohled, nazývá ho „záhadně pasivním a sterilním“ – zabývajícím se pouze tím, jak je moc používána, a sám spíše věnuje pozornost tomu, jak a proč se moc získává, využívá a udržuje.¹²⁹ Foucaulta podle Saida zajímá více to, jakým způsobem moc funguje, nežli snaha pokusit se změnit mocenské vztahy ve společnosti.¹³⁰ Ostatně moc je u Foucaulta konceptem fungujícím na všech úrovních společnosti, nezbyvá tudíž žádný velký prostor pro odpor. Said tento aspekt Foucaultova myšlení charakterizuje jako koncept, kterým „kolem sebe vytyčil kruh, jímž si vytvořil jedinečné teritorium, ve kterém sebe Foucault uvěznil a ostatní spolu s ním.“¹³¹

¹²⁸ Tamtéž str. 327

¹²⁹ SAID, E. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983 str. 221

¹³⁰ Tamtéž str. 221

¹³¹ Tamtéž str. 245

3.3.6. Jak čelit západnímu orientalismu?

Said byl přesvědčen, že síla orientalistů spočívala v jejich poznání Orientu. Domníval se, že už toto poznání samo o sobě konstituuje moc. Said navrhuje dva stupně řešení tohoto problému: poznat Orient mimo rámec orientalistického diskursu a tuto nabytou znalost následně předložit orientalistům, odpovídat jim na jejich vlastní výzkum.¹³² Orientalisté zjevně nepředpokládají, že by čtenářem jejich prací mohl být Orientálec. Orientální diskurs byl totiž vždy exklusivně vystavěn pro čtenáře a konzumenty na metropolitním Západě.

3.3.7. Kritika *Orientalismu*

Orientalismus již od svého prvního vydání přitahuje kritiky, kteří jej napadají z nejrůznějších úhlů pohledu. Jedním z opakovaných bodů, kolem kterých se kritika často točí, je účelové vytyčení počátku orientalismu (Napoleonovo tažení do Egypta). Někteří kritici ho datují spíše od počátku zájmu o studium indoevropských jazyků v osmnáctém století. Zatímco ale tím, že Said ho vytyčuje Napoleonovou invazí do Egypta, získává jeho argument o síle moci diskursu na přesvědčivosti již od samého počátku. Pakliže člověk pozorně vnímá strukturu a zdroje *Orientalismu*, uvědomí si, že Said čerpá zejména z anglického a francouzského prostředí. Téměř opomíjí, jak pracovali orientalisté například v Německu, protože Německo nepovažuje za zásadní koloniální velmoc. Nicméně i tam se formovala značná část západního vědění o Orientu a tím také to, jak jej celý Západ vnímal. Said také opomíjí fakt, že mnozí na Západě vnímali východní kultury jako svébytné a někdy v něčem i převyšující Evropu. Používá konceptu diskursu jako jednostranné výměny a vztahu dominance a moci, přičemž opomíjí fakt, že se jedná či může jednat o vzájemnou kulturní interakci, která míří oběma směry. Vlivy se mohou prolínat a ovlivňování, veškeré dění nejde exkluzivně směrem od mocnějšího k podřízenému.

Nicméně míra kritiky, která se dá vystopovat v souvislosti s touto knihou, dokládá její významný dopad na intelektuální prostředí v západních zemích. Zajímavé

¹³² Said používá často obratu „to write back to them“.

je to, že charakter kritiky, která se od vydání *Orientalismu* na Saidovu práci snáší, potvrzuje jeho názor o „omezenosti“ intelektuální práce akademiků, jejich „teologické“ vylučující specializovanosti, disciplinárního vymezení (omezení), tendenci k opatrnosti a odstup od lidské reality jejich předmětů zájmu a zkoumání. *Orientalismus* je totiž především ve své podstatě „amatérskou“ prací a jak známo „pravda“ se pojí s akademickou specializací. Proto se kritika nese v duchu Lewise¹³³, který se ptá, jakou profesionální kvalifikaci Said má, aby psal to, co píše, jaké má vzdělání?¹³⁴ Je napadána Saidova znalost arabské historie a orientalistických disciplín. Lewis jako zástupce specializovaného akademického prostředí napadá Saidův amatérismus, je pro něj neodpuštělnou nedokonalostí, neoproštuje ani nedodává tvůrčí sílu.

Vůči Saidovi bych nevznášel kritiku směřující proti nedostatku jeho formálního vzdělání v problematice, ale spíše bych měl kritickou poznámku týkající se především jeho vnímání diskursu jako jednosměrné ulice, kde hovoří mocný k bezmocnému. Toto považuji za redukcionistické pojetí diskursivní metodologie a ve svém důsledku odmítnutí myšlenky existující produktivní kulturní výměny, která je podle mého přesvědčení nezpochybnitelná. Nicméně *Orientalismus* ukazuje, jakého vlivu může nabýt amatérismus v intelektuální práci. Esencí je zde myšlenka, že znát něco znamená mít nad tím moc. A naopak mít nad něčím moc znamená mít možnost vykládat svět svým vlastním pojetím a svými vlastními slovy.

3.4 Kultura jako imperialismus

Saidův *Orientalismus* položil základ a do určité míry i vymezil hranice nové disciplíny postkoloniálních studií. Jeho práce spustila vlnu kritických debat a stala se centrem mnohých intelektuálních sporů. Na kritiku a výtky vůči *Orientalismu* zareagoval Said s odstupem nějakých patnácti let vydáním práce *Kultura a*

¹³³ Bernard Lewis je profesorem Princetonské university. Je považován za jednoho z největších západních orientalistů. Specializuje se na historii islámu a vztahy mezi islámem a Západem. Jako poradce pro otázky Blízkého východu jej využívá například i současná Bushova administrativa. Said Lewise označuje v *Orientalismu* za příklad západního orientalisty, který zachází s islámem jako monolitickým subjektem, bez citu pro jeho vnitřní složitost, dynamiku a historické specifika. Lewis na kritiku odpověděl a od té doby mezi nimi probíhá debata, kdy se navzájem napadají při různých rozhovorech a vystoupeních pro média.

¹³⁴ LEWIS B. *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press, 1993

imperialismus, ve které své argumenty z *Orientalismu* rozvádí a objasňuje kritizované momenty. Said si pomáhá jedním z citátů básníka Williama Blakea: základy impéria jsou umění a věda, když jsou odstraněny, impérium přestává existovat.¹³⁵ Z této premisy vychází *Kultura a imperialismus* operující s tím, že instituce, politické a ekonomické imperiální činy nezmohou mnoho, pakliže se neopírají o kulturu, která je udržuje.

Můžeme si položit otázku, jak dokázala Británie ovládnout a vládnout Indii, zemi s několika stovkami milionů obyvatel, pomocí nepoměrně menšího množství (ne více než sto tisíců) Britů? Co způsobovalo a způsobuje obdiv indických elit k Británii a britskému obecně¹³⁶, když v pozadí stojí zkušenost s vykořisťováním, které charakterizovalo Raj?¹³⁷ Není to možná právě kultura, která dodává takovou moc? To, čím se liší britské moderní impérium od starých imperií (římského, španělského či arabského) je podle Saida jakási civilizační mise. Britové nepřicházejí, neporobují si, nevykořisťují a následně neopouští kolonizované území. Jejich kolonizační projekt se zdá být postaven nikoliv na pouhé ekonomické hamižnosti, ale na masivním přesvědčení o civilizačním smyslu svého kolonizačního počínání.

Kultuře a imperialismu dominuje analýza obecných celosvětových znaků imperiální kultury. Tato kultura se vyvinula, aby obhajovala a umocňovala existenci impéria. A dále je zde historická zkušenost s odporem vůči impériu.¹³⁸ Postupem času začíná být kultura spojována (často agresivně) se státem či národem, což umožňuje oddělit kategorie „my“ a „oni“ – k tomu dochází téměř vždy s určitým stupněm xenofobie.¹³⁹ Stalo se úlohou intelektuálů legitimizovat dominantní kulturu a politické ideologie, které se zaměřují na národ nebo impérium. Takto přesně totiž pracují orientalisté a orientalistický diskurs v tom, jak udržují imperiální dominanci Evropy. Kultura zde hraje dvojroli. Je funkcí a zároveň zdrojem identity. Imperiální kultura

¹³⁵ SAID, E. *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus, 1993 str. vii

¹³⁶ I v poslední době se vyskytuje mnoho případů, kdy se indické elity usazují v Londýně v domech postavených v době vrcholící kolonizace a vedou životní styl, který se nápadně podobá životnímu stylu britské aristokracie. Jeden z nejbohatších lidí světa, ocelový magnát Lakshmi Mittal, si před dvěma lety zakoupil aristokratický dům v centrálním Londýně. Automobilový a strojírenský magnát Tata ovládl tradiční anglické výrobce aut Jaguár a Land Rover, o čisté ekonomické rentabilitě tohoto obchodu mnozí pochybují.

¹³⁷ Raj – britská moc, indické území pod přímou vládou Spojeného království.

¹³⁸ SAID, E. *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus, 1993 str. vii

¹³⁹ Tamtéž str. viii

může být jedním z nejmocnějších agentů imperiální hegemonie v kolonizovaném světě, zároveň může být stejně tak nejmocnějším nástrojem odporu v postkoloniálních společnostech.

V Saidově definici impéria je skryto jeho pojetí role, kterou kultura hraje v imperialismu. Impérium je pro něj „praxe, teorie a postoje dominujícího metropolitního centra, které vládne odlehlému území“.¹⁴⁰ Jako takový se liší od kolonialismu, což je vytváření osídlení na odlehlém území. Impérium je hlavně vztah, ať již formální či neformální, ve kterém jeden stát v praxi kontroluje politickou svrchovanost jiné politické společnosti. Imperialismus se liší od impéria v tom, že zatímco ustavování impérií skrze aktivní kolonizaci území skončilo, imperialismus se dále nachází tam, kde vždycky byl, v obecné kulturní rovině jakožto i ve specifických politických, ideologických, ekonomických a sociálních praktikách.¹⁴¹ Je to investice do kultury, která činí imperialismus přetrvávající a přesahující geografii impéria.

Said nicméně nemá svou vlastní systematickou teorii imperialismu jako fenoménu, ani jej neproblematizuje do nějakých velikých detailů, používá při svém výkladu i práce ostatních akademiků. Jeho cílem je načrtnout spojnici mezi kulturou a imperialismem, odhalit kulturu jako imperialismus. Said klade větší váhu na imperialismus nežli na kolonialismus, neboť jak říká, imperiální diskurs ukazuje neustále obíhající předpoklad, že původní obyvatelé by měli být porobeni a že impérium by mělo mít téměř metafyzické právo tak činit.¹⁴²

3.4.1 Impérium v literatuře

V kapitole *‘Dvě zobrazení v Srdci v temnotách’* Said analyzuje imperiální kulturu. Zásadní význam pro jeho analýzu má román Josepha Conrada *Srdce v temnotách* (1902). Podle Saida by bez impéria evropský román nebyl takovým, jak jej známe. Není tomu tak, že by to byl román nebo kultura v širším slova smyslu, co zapříčinilo imperialismus. Ale román (jakožto kulturní artefakt buržoazní společnosti) a

¹⁴⁰ Tamtéž str. 9

¹⁴¹ Tamtéž str. 9

¹⁴² Tamtéž str. 10

imperialismus jsou nemyslitelné jeden bez druhého.¹⁴³ Přetrvávající a neustále umocňovaná moc a síla britského impéria byla artikulována literaturou v rozsahu nesrovnatelném s jakoukoliv jinou zemí.¹⁴⁴ Britská imperiální politika v průběhu celého devatenáctého století je doprovázena aktivním zachycováním a zpodobováním Británie jako imperiálního centra v literatuře. Úlohou románu nebylo pokládat otázky o samotné myšlenky impéria, ale udržovat impérium více méně na té pozici, kterou zastávalo.¹⁴⁵ Said toto nazývá „strukturou postojů a referencí“, která se utváří postupně ruku v ruce s britským románem. Román se účastnil, přispíval a pomáhal utvářet a vnucovat vnímání a postoje o Anglii a světu. Spolu s předpokladem výjimečnosti a univerzality anglických hodnot a postojů spodobňuje realitu zámořských teritorií.¹⁴⁶ Důležitým faktem je to, že struktura spojující romány mezi sebou neexistuje mimo ně samotné. Neexistuje žádná formální politika nebo oficiální meta-diskurs. Jde o strukturu postojů a referencí, které jsou obsaženy a vyjádřeny právě a jen v tom daném románu.¹⁴⁷

3.4.1.1 Polyfonní¹⁴⁸ čtení

Protože charakteristická struktura postojů a referencí, kterou Said zkoumá, neexistuje mimo rámec románu samotného, musí tedy být román čten zvláštním způsobem, aby se tato struktura vyjevila. Přichází proto se způsobem čtení, který má odhalit podstatu hustého vztahu mezi evropskými kulturami a jejich imperiálním podnikem. Formuluje způsob práce s textem, který nazývá polyfonní („contrapuntal“) čtení. Je to způsob „zpětného čtení“ („reading back“) z pozice kolonizovaného. Začneme číst nikoliv jednohlasně („univocally“), ale polyfonně („contrapuntally“), zatímco si uvědomujeme na jedné straně metropolitní historii a na straně druhé porobené a přetvářené historie, proti kterým jde dominující diskurs. Pak získáme zcela jiný obrázek o tom, o co v textu běží.

¹⁴³ Tamtéž str. 84

¹⁴⁴ Tamtéž str. 87

¹⁴⁵ Tamtéž str. 88

¹⁴⁶ Tamtéž str. 89

¹⁴⁷ Tamtéž str. 91

¹⁴⁸ Polyfonní čtení je mé převedení Saidova termínu „contrapuntal reading“ do češtiny. Said hovoří na straně 60 v *Kultuře a imperialismu* o nutnosti vnímat literární kánon jako polyfonní doprovod evropské teritoriální expanze, odtud plyne moje inspirace pro převedení označení jeho techniky čtení jako polyfonního čtení.

Příkladem polyfonního čtení textu je například čtení s pochopením toho, co je obsaženo v promluvě autora: čtenáři se může například ukázat, že koloniální cukrové plantáže jsou důležité v procesu udržování určitého životního stylu v Anglii.¹⁴⁹ Polyfonní čtení cílí k odhalení utvářející síly imperialismu, která stojí v pozadí těchto textů, protože impérium, jak podotýká Said, funguje po většinu devatenáctého století v Evropě jako kodifikované do tehdejší přítomnosti krásné literatury.¹⁵⁰

3.4.1.2 „Místnost“

Orientalismus vznesl téma důležitosti „imaginativních geografí a jejich reprezentace.“¹⁵¹ Tímto jeho zájmem o zeměpisnou místnost a to, jak je s jejím spodobňováním pracováno, je protknuto i celé dílo *Kultura a imperialismus*. Domnívá se totiž, že jakési zamlžování, zatemňování místních realit v koloniích bylo charakteristickým znakem románů, které zásadně pomáhaly při vytváření imperiální dominance. Proto se v postkoloniálním diskursu dře téma „místnosti“, místní kultury a společnosti (komunity) do popředí zájmu a zkoumání.

3.4.1.3 *Mansfieldské panství* jako imperialismus

Said svůj argument rozvádí na analýze mnoha děl západní kultury devatenáctého století (*Srdce v temnotách* Josefa Conrada, Kiplingova *Kima*, Verdiho opery *Aidy* nebo třeba *Cizince* Alberta Camuse). Pro demonstraci Saidova postupu jsem vybral jeho analýzu *Mansfieldského panství* Jane Austenové.

Jak tedy může vypadat Saidova polyfonní analýza *Mansfieldského panství*? Scéna, kdy nepřítomnost sira Thomase Bertrama na panství, zapříčiněná nutnou cestou na jeho plantáže v Antigui, vede k postupnému lehkému nicméně znepokojivému zdivočení mladé části osazenstva panství, která byla zanechána pod dozorem lady Bertramové a paní Norrisové. Postupně nabytý pocit svobody a bezprávi téměř vyúsťuje k divadelnímu nastudování a představení hry *Lovers' Vows*. V ten moment (a nejvyšší čas) se sir Thomas vrací a postupně vše uvádí do pořádku, jakožto raný protestant

¹⁴⁹ Tamtéž str. 78

¹⁵⁰ Tamtéž str. 75

¹⁵¹ SAID, E. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978 str. 49

eliminující všechny náznaky frivolního chování.¹⁵² Polyfonní čtení je pak takové, které přináší realitu Antigui do popředí toho, co se odehrává na panství. Můžeme předpokládat, že sir Thomas se chová na svém panství stejně jako v Antigui na svých plantážích – metodicky a účelově drží kontrolu nad svými koloniálními državami s neotřesitelným pocitem vlastní autority. Mansfieldské panství je metafora i metonymie koloniálních držav sira Thomase, bez jeho zámožského majetku by uspořádaný život na panství nemohl fungovat. Zatímco zmínky o Antigui odhalují skryté aspekty závislosti britského bohatství na zámožských državách, je podle Saida potřeba pokusit se porozumět, proč Austenová dává Antigui takovou důležitost. Británie i Francie chtěly učinit svá impéria trvalými, vydělávajícími a v tomto mezi sebou soutěžili. Tak jako byly koloniální britské državy v době Jane Austenové základem anglo-francouzského soupeření, tak se i obě impéria pokoušela dosáhnout dominance v produkci cukru.¹⁵³ Antigua zaujímá zásadní morální pozici v knize Austenové, neboť Bertramovi by nemohli být Bertramovými bez otrokářství, cukru a koloniálních plantážníků. Said tvrdí, že díky polyfonnímu čtení nemůže být román jednoduše brán jako úžasné literární dílo. Polyfonní čtení jednou pro vždy mění způsob, jakým je román čten. *Mansfieldské panství* nenápadně, téměř by se dalo říci zastřeně, otevírá široký obraz domácí imperiální kultury, bez které by následné britské akvizice nových území nebyly možné.¹⁵⁴ Pakliže čteme román velmi pozorně, mohou se nám odhalit ty struktury a reference, které vyjevují, kterak byly představy o závislých rasách a územích sdíleny úředníky ministerstva zahraničí, koloniálními byrokraty a vojenskými plánovači ale stejně tak i vzdělanými čtenáři těchto románů.¹⁵⁵

Said považuje za fascinující moment ten fakt, že vzájemný vztah mezi tím, co se dělo v kultuře a politickými praktikami, lze vystopovat téměř v celém globálním imperialismu. Avšak - ač se kultura účastnila imperialismu - byla jaksí ve své roli omlouvána a úspěšně budila zdání „nevinnosti“.¹⁵⁶ Přitom to byla právě kultura, která měla lví podíl na tom, že v době, kdy se stal imperialismus oficiálně proklamovanou doktrínou, tedy po sjednocení Německa (zejména od osmdesátých let devatenáctého století dále), jsou i ty nejvíce křiklavé a diskutabilní závěry o dominanci přijímány

¹⁵² SAID, E. *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus, 1993 str. 104

¹⁵³ Tamtéž str. 107

¹⁵⁴ Tamtéž str. 114

¹⁵⁵ Tamtéž str. 114

¹⁵⁶ Tamtéž str. 128

jakožto univerzálně sdílené pravdy. Skrze kulturu se proluly s každodenním životem a vnímáním pravdy a skutečnosti. Said předkládá výčet různých oblastí, ve kterých byla imperiální moc brána jako daná a tím determinovala podstatu zkoumání a názorů převládajících v daných diskurzech.

1. Neexistuje spor ohledně ontologického rozdělení světa na Západ a vše ostatní. Hranice mezi geografickými a kulturními celky Západu a ne-západní periferií byly považovány za absolutní.
2. Je kodifikována rasová rozdílnost (která je detailněji rozvrstvena). Dochází k „disciplinarizaci“ rasového myšlení. To souvisí s nástupem disciplíny etnografie a projevuje se v oborech a sub-disciplínách jako je lingvistika, rasové teorie či historické klasifikace (jedním z představitelů této kodifikace je německý vědec Humboldt). Kategorie, které se často vyskytují, jsou: primitivní, divocí, degenerovaní...
3. Aktivní dominance Západu nad ne-Západem je kanonicky přijata jako základ historického výzkumu.
4. Dominance Západu se stává aktivním vlivem, který má své viditelné důsledky. Proniká do struktur populární kultury, literatury, historie, filozofie a geografie. Má vliv na prostředí kolonizovaných zemí, na architekturu kolonizovaných měst a rodí nové imperiální elity, kultury a subkultury.
5. Kreativní dimenze imperiální nadvlády vedla ke vzniku orientalistických, afrikanistických a amerikanistických diskursů, které se projevily v historii, literatuře, výtvarném umění a v populární kultuře. Foucaultovo pojetí diskursu je zde naprosto na místě. V kulturní sféře jmenuje Said mnohé umělce, kteří psali a tvořili podle diskursivních pravidel (Conrad, Kipling, Rhodes).¹⁵⁷

Said říká, že kamkoliv v evropské kultuře devatenáctého století pohlédneme, tam nacházíme husté síť afiliací s imperiálním procesem. Vedle literatury rozvádí svůj argument na analýze Verdiho opery *Aida*, kdy říká, že stejně tak jako známé romány i opera se nacházela v pozici vysokého umění, jehož podstata nebyla nikdy diskutována a zpochybňována obecně. A tak i na *Aidě* se Said snaží doložit, jak se *Aida* jako

¹⁵⁷ Tamtéž str. 128

vysoce specializovaná forma estetického zážitku podílí na utvrzení evropského pohledu a výkladu Egypta té doby.¹⁵⁸

Závěr

Podle Saida nemůžeme skutečně pochopit moc, sílu a podstatu imperialismu, dokud nepochopíme důležitost kultury. Kultura totiž má tu moc měnit názory kolonizovaných lidí na svět, aniž by kolonizátor musel využít vojenské kontroly. V momentě, kdy čteme text polyfonně, jej čteme z pozice kolonizovaného. Nicméně tak jak je nutné rozvinout způsoby čtení textu, jež nám odhalí struktury postojů a referencí, tak je i důležité vyvinout efektivní způsob odpovědi na tuto formu imperialismu.

V *Kultuře a imperialismu* diskutuje Said dvě fáze „dekolonizace“. Jde v první řadě o obnovení „geografického území“. Následně by mělo dojít ke změně kulturního území.¹⁵⁹ V prvním momentu tedy Said vyzývá k boji proti vnějšímu vlivu a jeho odražení, které má následně být doplněno o ideologickou a kulturní rekonstrukci.¹⁶⁰

4. Ornamentalismus

Úvod

David Cannadine přichází z pozice historika se svou odpovědí na Saidův *Orientalismus* a vůbec celý postkoloniální diskurs. V úvodu k *Ornamentalismu* sice

¹⁵⁸ Tamtéž str. 151

¹⁵⁹ Tamtéž str. 252

¹⁶⁰ Tamtéž str. 253

přiznává studiu textů a reprezentací své místo mezi možnými přístupy, nicméně jej hodnotí spíše jako módní záležitost. Cannadine má ambici obrátit pozornost k tomu, co dle jeho názoru nikdo příliš detailně nestuduje – detailněji se podívat na to, jak Britové (jak doma, tak mimo britské ostrovy) vnímali a představovali si imperiální společnost, ke které patřili.¹⁶¹ Svou knihou a formulováním ornamentalismu chce dle svých slov vytyčit novou sféru zkoumání a to tím, že se zaměří na dvě opomíjené stránky britského impéria – na britské impérium jako sociální strukturu a na britské impérium jako sociální percepci.¹⁶²

4.1 Cannadinova antiteze

David Cannadine ve své knize *Ornamentalismus* zformuloval zřejmě nejoriginálnější odpověď na Saidův orientalismus a jeho postkoloniální následovníky, kteří se zaměřili na analýzu kultury jako imperiálního nástroje porobování jiných společností. Nabízí jinou, novou interpretaci britského impéria – a to impéria jako prostředku rozšíření britských společenských struktur a impéria jako prostředí pro projekci britského vnímání společenského uspořádání a života. Zatímco Said točí své argumenty kolem vytváření jinakosti („*otherness*“), Cannadine hlásá, že v projektu impéria šlo minimálně stejně tak (když ne ještě více) o vytváření a replikaci stejností a podobností („*sameness and similarities*“), které měly svůj původ doma, jako o konstruování jinakosti a rozdílnosti, které měly svůj původ v zámoří.¹⁶³ Said a jeho orientalističtí následovníci hovoří o tom, že impérium bylo založeno exkluzivně na vytváření jinakosti na základě předpokladu, že imperiální periferie je druhořadá a méněcenná ve srovnání s imperiální metropolí. S tím ale Cannadine nesouhlasí a říká, že minimálně stejně tak bylo impérium založeno na „utváření příbuznosti“ („*construction of affinities*“), které vycházelo z předpokladu, že společnost na periferii byla stejná nebo někdy příležitostně i nadřazená společnosti v metropoli.¹⁶⁴

¹⁶¹ CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire*. London: Oxford University Press, 2001 str. xviii

¹⁶² Tamtéž str. xviii

¹⁶³ Tamtéž str. xix

¹⁶⁴ Tamtéž str. xix

Ve shodě s tím je Cannadinův *Ornamentalismus* zaměřen na znovuoživení světonázoru a postulátů těch, kdo dominovali a vládli impériu a spolu s nimi i jejich následovníků a stoupců, kteří je následovali mimo území Británie. Cannadine zkoumá dále i mechanismy a struktury, kterými metropole uplatňovala svou imperiální dominanci a vládu. Cannadine doufá, že důrazem na vzájemné propojení mezi společenskou představivostí a pohledem metropole a periferie a strukturami a systémy, které je spojovaly, se docílí opět inkorporace britské historie do historie imperiální; a naopak, že navrátí historii impéria zpátky do historie Británie.¹⁶⁵

4.2 Ornamentalismus

Cannadinův přístup k britskému impériu a jeho uchopení tohoto fenoménu je determinováno jeho pozicí prominentního britského historika zabývajícího se britskou aristokracií.¹⁶⁶ Odtud se tedy bere jeho inspirace k analýze nálady vůči britskému impériu – právě mezi elitou, která mu vládla. Cannadine si všímá, že britské impérium nebylo zdaleka jen geopolitickou entitou, ale že bylo také vytvářeno kulturně, že se jednalo o vymyšlený, konstruovaný, chcete-li imaginární artefakt. Otázky, které mu tedy tanou na mysli, směřují následujícím směrem: jak vlastně bylo nesmírné impérium v době svých nejslavnějších dnů vnímáno a pojímáno Brity? Má zde na mysli spíše rovinu sociologickou nežli rovinu geografickou.

4.2.1 Cannadinova východiska

Většina Britů k impériu přistupovala tak, jak velí lidská přirozenost a chování v situaci, kdy člověk rozjímá a snaží se pochopit něco jemu neznámého. Tedy, že z podstaty vlastní vnitřní predispozice začnou tím, co znají, nebo respektive tím, co si myslí, že znají – jmenovitě tedy společenským uspořádáním v jejich domovské zemi.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Tamtéž str. xx

¹⁶⁶ David Cannadine je profesorem historie a ředitel Institutu historického výzkumu Londýnské university (Institute of Historical Research at London University). Viz. CANNADINE, D. *The Decline and Fall of the British Aristocracy* London: 1990 nebo CANNADINE, D. *Class in Britain* London: 2000

¹⁶⁷ CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire*. London: Oxford University Press, 2001 str. 4

Cannadine vyslovuje tezi, že abychom porozuměli kulturní odpovědi na impérium, je třeba si nejprve uvědomit a rozklíčovat britskou posedlost společenskými třídami a hierarchií vůbec. Třídy dominovaly v britské kultuře i společnosti po většinu její historie.

Během správy své země a své vlastní společnosti, stejně tak jako později při vládnutí velké části zbytku světa, si Britové osvojili omezený počet principů, praktik a představ, které přetrvávaly velice dlouho a byly v nich hluboce zakořeněny. Anglickou místní správu obvykle vykonávali ti, kdo se v místě těšili nejvyšší společenské prestiži. To vedlo k zakořenění tradičních autorit, které držely moc a činily správu relativně levnou a hlavně amatérskou.¹⁶⁸ V Anglii a Británii jako v hierarchických společnostech existovala korelace mezi společenským postavením a mírou moci tak, že ti na vrcholu společenské hierarchie zároveň drželi moc.¹⁶⁹ Když se tedy „pozornost“ Britů upnula na území ležící mimo jejich ostrovy a když si začali porobovat a kolonizovat nové společnosti, bylo toto jejich základním vnímáním fungování společnosti. Domnívali se, že je to způsob, jak má být společnost spravována.

4.2.2 Atak na postkolonialismus

Cannadine napadá zažitou představu (od Marxe po Saida branou jako běžný fakt), že britská společnost sama sebe vnímala jako dynamickou, individualistickou, egalitářskou a modernizující a tedy jako společnost nadřazenou. A že tedy Britové vnímali své orientální kolonie jako chabé, hierarchické, korporativní a zpátečnické a tudíž méněcenné. Cannadine předkládá seznam významných autorů a jejich děl, kteří s takovou představou operují jako s danou. Cannadine ji ale považuje za příliš zjednodušující (leč vlivnou). Stojí podle něj na mylné premise a ukazuje zásadní nepochopení toho, jak většina Britů vnímala svůj domácí sociální svět v době vrcholu britské imperiální moci. Vybízí k mnohem větší pozornosti vůči rozdílnému, často

¹⁶⁸ Tamtéž str. 11

¹⁶⁹ Tomuto se Cannadine obsáhle věnuje ve své knize *The Decline and Fall of the British Aristocracy*. London: 1990

protichůdnému pojetí, jak si Britové hierarchicky představovali a vizualizovali své impérium.¹⁷⁰

Cannadine se zaměřuje na období mezi lety 1850 až 1950, přičemž odmítá Saidovu tezi, že převažujícím tématem britského kulturního vnímání porobených obyvatel v koloniích je jejich rozdílnost a jinakost.¹⁷¹ Cannadine nezastírá fakt, že Britové, stejně jako ostatní západoevropané, se považovali za více civilizované a rasově nadřazené lidem, které ovládali. Ale říká, že toto byla pouze jedna část jejich mentální konstrukce původních koloniálních společností. Pro pochopení toho, jak vlastně Britové vnímali „ty druhé“, které považovali za své koloniální poddané, je nejprve nezbytné uchopit dominanci hierarchie a třídního dělení v britské společnosti. Britská společnost se skládala z na sebe velmi jemně kladených vrstev společenských tříd, z nichž každá měla svůj kodifikovaný způsob chování, jazyka, odívání a tradic. Tyto zajišťovaly, že každý člověk si silně uvědomoval své vlastní místa a roli ve společnosti.

4.2.3 Rasa nebo postavení?

Cannadine cituje Petera Marshalla, který zastává názor, že impérium umocňovalo hierarchický pohled na svět, ve kterém zaujímali Britové prominentní místo mezi koloniálními mocnostmi.¹⁷² Cannadine charakterizuje tento postoj jako obecně známý, uplatňovaný a nezpochybnitelný. Zcela zásadní v Cannadinově výkladu ornamentalismu je tvrzení, že tento způsob imperiálního řazení či kvalifikace a představování si nebyl založen jen a pouze na osvícenské představě vnitřní, vestavěné méněcennosti lidí tmavé pleti. Toto vycházelo a bylo založeno také na teorii metropolitně-periferních analogií a stejnosti.¹⁷³ Cannadine přichází s výkladem, že Britové měli tendence přirovnávat situaci ve svých velkých městech s novými černými kontinenty za oceánem a tedy přirovnávat dělníky v továrnách k barevným obyvatelům

¹⁷⁰ Tamtéž str. 5

¹⁷¹ Tamtéž str. xix

¹⁷² MARSHALL P. J. *Imperial Britain*. JICH, xxiii 1995, str. 385

¹⁷³ CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire*. London: Oxford University Press, 2001 str. 5

svých zámořských území. Britové vnímali svá velká průmyslová města, tzv. „shock cities“¹⁷⁴ třicátých a čtyřicátých let 19. století jako něco, co jim velmi připomínalo „nejtemnější Afriku“ – ve své vzdálené, neznámé, nezměrné a nevyzpytatelné hrozbě. Když se v Londýně třetí čtvrtiny 19. století objevují nové nebezpečné třídy („residuum and dangerous classes“¹⁷⁵), jsou tyto přirovnávány podle svého charakteru a svého chování k „negrům“ impéria.¹⁷⁶ A s těmito domácími-imperiálními analogiemi se pracovalo i v opačném směru – dalším důvodem, proč byli původní obyvatelé impéria vnímáni jako kolektivně méněcenní bylo to, že se na ně nahlíželo stejně jako na ty „nevhodné chudáky“ („undeserving poor“) v Británii.¹⁷⁷

Tyto analogie a srovnání, které Britové činili, měly do určité míry vliv na posilování přetrvávajícího osvícenského názoru o rasové nadřazenosti a méněcennosti. Britské impérium současníky i historiky vnímáno jako podnik, který byl postaven a udržován na základě kolektivní, institucionalizované a politizované klasifikaci ras. Nicméně Cannadine se snaží obrátit pozornost k jinému faktu. Když se podíváme zpátky do šestnáctého a sedmnáctého století, kdy se Britové poprvé setkávají přímo ve větší míře s původními neevropskými obyvateli (zejména v Severní Americe), uvidíme, že Britové je kolektivně nevnímali jako rasu méněcenných divochů. Ba naopak, vnímali je individuálně jako lidské bytosti. Cannadine říká, že to byl tento předosvícenský pohled, který vedl Brity k závěru, že severoamerické společnosti připomínají jejich vlastní společnost – pečlivě odstupňovaná hierarchie společenského postavení, hladká, bezešvá sociální síť od náčelníků a panovníků stojících na vrcholu po méně cenné postavy na spodu hierarchie.¹⁷⁸ Tyto dvě hierarchické společnosti nebyly vnímány jako koexistující na základě vztahu nadřazenosti jedné (britské) a méněcennosti druhé (severoamerické), ale jako vztah rovnocennosti, korespondence a podobnosti – vladař v jedné společnosti byl analogií k vladaři v jiné společnosti. Toto se pak opakovalo v

¹⁷⁴ PLATT, HAROLD L. *Shock Cities: The Environmental Transformation and Reform of Manchester and Chicago*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005

¹⁷⁵ Viz.: STEDMAN JONES G. *Outcast London*, Open University edition, 2002; nebo BRIGGS A. *Victorian Cities* LA: University of California Press, 1993

¹⁷⁶ CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire* London: Oxford University Press, 2001 str. 6

¹⁷⁷ HIMMELFARB, G. *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* London: Blackwell Pub., 1984

¹⁷⁸ CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire*. London: Oxford University Press, 2001 str. 6

celém společenském uspořádání až k nejnižším příčkám společenského žebříčku. Když tedy Angličané poprvé uvažovali o původních společnostech v Americe, vnímali je spíše jako společensky rovnocenné nežli společensky méněcenné. Jejich prvotním nástrojem analýzy společností bylo individuální postavení spíše než kolektivní rasa.¹⁷⁹

S osvícenstvím přichází nový, kolektivní pohled na národy, rasy a barvy pleti, který je založen na oddělování jinakostí. Ale ani toto dle Cannadina neupozadilo zcela původní sociálnětřídní vnímání vztahu mezi metropolí a periferií. Tento způsob předčasového způsobu nazírání věcí trval po celou dobu trvání britského impéria a Cannadine podává důkaz svého tvrzení.

4.2.3.1 Postavení!

Cannadine dokumentuje případ, který se odehrál v létě roku 1881, kdy havajský král Kalakaua navštívil Anglii. Během jeho bohatého společenského programu se ocitl jako host na párty pořádané Lady Spencerovou. Mezi dalšími hosty byli i následník trůnu Princ Waleský (pozdější král Eduard VII.) a německý korunní princ, který byl jeho švagrem a pozdějším německým císařem. Princ Waleský trval na tom, že král Kalakaua bude uveden jako společensky vyšší nežli korunní princ. Když se ten proti tomu ohradil, Princ Waleský mu dal následující břitkou odpověď: „Buď je to zvíře králem, nebo je to prostý občan, nebo třeba zahradnický negr, pakliže to druhé, co tedy tady v tom případě pohledává?“¹⁸⁰ Z hlediska naší moderní citlivosti dnešní doby se toto může zdát jako neurvalá a urážející rasistická poznámka. Nahlíženo ale z jiného pohledu – dobového – byla by to velice ne-rasistická poznámka v kontextu konvencí tehdejší doby. Princ Waleský byl připraven přiřknout králi Kalakauovi takovou společenskou roli, jako by byl králem jakékoliv jiné civilizované země. Martin Malia, americký historik ruského impéria, to trefně nazval „aristokratickým internacionalismem“.

¹⁷⁹ KUPPERMAN, K. O. *Settling with the Indians: The Meeting of English and Indian Cultures in America, 1580-1640*. N.Y.: Cornell University Press, 2000

¹⁸⁰ CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire*. London: Oxford University Press, 2001 str. 8

Z případů podobných tomu, který se odehrál na garden party lady Spencerové, činí Cannadine závěr, že existovaly nejméně dvě vize impéria, které byly obě v podstatě hierarchické – jedna byla založena na barvě pleti a druhá na společenské třídě. A tak Cannadine vysvětluje, jak je možné, že v britském Rajském kvartetu sloužící major Ronald Merrick, jehož sociální původ byl poměrně nízký, věřil, že „Angličané byli nadřazeni všem ostatním rasám, zejména černé.“ Ale na druhé straně Guy Perron, absolvent Cambridgeské univerzity, pocíťoval mnohem větší blízkost s Indem Hari Kumarem, který navštěvoval stejnou „public school“ jako on, nežli s Merrickem, na kterého nahlížel jako na sociálně méněcenného.¹⁸¹

Těmito dílčími důkazy o důležitosti sociální hierarchie při výkladu britského imperialismu ukazuje Cannadine, kde dochází k zásadní chybě. Britské impérium se často studovalo a studuje jakožto spleť rasová hierarchie (a jako méně složitá genderová hierarchie) a mnohem méně pozornosti se věnuje tomu, že to byla stejně tak i spleť sociální hierarchie. Cannadinův výklad impéria, kterým se staví do opozice vůči Saidovu orientalismu, je potřeba vidět jako impérium ve smyslu mechanismu pro export, projekci a analogizaci domácích společenských struktur a společenských představ.

4.2.4 Přístup koloniální administrativy

Cannadine se snaží dokázat, že britští koloniální úředníci měli tendenci hledat obdobné znaky v místních společnostech, kterým se pokoušeli vládnout. Koloniální guvernéri a seniorní úředníci, kteří sami často pocházeli z aristokratických kruhů, se pokoušeli identifikovat místní elity, se kterými by se mohli na místě spojit. Impérium, které se snažilo držet náklady na ovládání území na co nejnižší míře, bylo velmi silně závislé na kolaboraci místních elit a existuje mnoho důkazů, že věnovalo mnoho péče pěstování těchto vztahů; otázka rasové nadřazenosti ve vztazích mezi kolonizovanými a kolonizujícími ustupovala do pozadí.¹⁸² Cannadine dodává, že britská politika v takových koutech světa, jako jsou například tropické kolonie Malaya a další africké državy, byla vedena dle myšlenky „dvojího mandátu“ („dual mandate“) lorda Lugarda,

¹⁸¹ Tamtéž str. 9

¹⁸² Tamtéž str. 58-59

který vybízel k ochraně tradičních společenských a politických struktur a k jejich využití při vládnutí.

Cannadine mapuje množství případů, kdy dochází k ochraně tradičních struktur. V Malaji zastával místní sultán dále ceremoniální pozici hlavy státu. Zatímco britští rezidenti, kteří měli mít oficiálně pouze roli poradců, vykonávali faktickou správu. V monarchistických indických státech byla pozice britských rezidentů obdobná. Britští rezidenti udržovali stejný vztah s místními mahárádži i nizámy, v jejichž jméně vládli. Během pozdního devatenáctého století a na počátku století dvacátého se podobný způsob výkonu správy koloniálních držav rozšířil do většiny afrických kolonií. Ve zmiňovaných malayských státech oplývali sultáni obrovským osobním bohatstvím a k jejich počtě se pořádala řada pompézních demonstrací. Četné projevy oslavující moc měly podtrhávat jejich pozici a důležitost. Cannadine ve své knize používá celou řadu fotografií z kolonií, kterými se snaží podepřít svůj argument, že tyto ceremonie fungovaly jako cement držící impérium pohromadě.

4.2.4.1 Protokol

V části, kde se Cannadine věnuje řádovému protokolu a tradici, ukazuje, jak byl řádový systém využit ke zdůraznění důležitosti místních vládců či vůdců. V pozdním devatenáctém století byly pro Indii zřízeny tři speciální řády rytířství.¹⁸³ Byly udělovány jak Britům, tak Indům a měly symbolizovat nadrasové pojetí impéria, kde jsou zásluhy každého na společné věci odměněny stejně bez ohledu na rasu. Spolu s tím byly do bohaté struktury řádů a hodností (na jejichž vrcholu stojí britský monarcha) zapracovány i místní pocty. V tomto smyslu byly symboly aristokracie, titulatury a monarchie používány jako sjednocující kulturní mechanismus, který spojoval britské úředníky a místní elity z celého území impéria do jednoho společného imperiálního projektu, na nějž dohlížel britský král či královna. Vše, co zahrnuje pompa, ceremoniály, medaile, titulatury a rituály, tato pozlátka impéria, spoluvytvářejí to, co

¹⁸³ V roce 1861 *The Most Exalted Order of the Star of India*, v roce 1878 následoval *The Most Eminent Order of the India Empire* a jako poslední v témže roce *The Imperial Order of the Crown of India*.

Cannadine nazývá „ornamentalismem“. Ornamentalismus činí impérium a hierarchii viditelnou, imanentní a skutečnou.¹⁸⁴

4.2.5 Perla

Cannadine svůj ornamentalismus rozpracovává dle typů koloniálních držav. Odděleně hovoří o dominiích, koloniích a mandátních územích. Jako samostatnou pak vyjímá i Indii. Právě na jeho rozpracování ornamentalismu v případě Indie hodlám ukázat podstatu jeho argumentu.

Indie se vymyká tím, že zatímco v osadnických koloniích šlo o přímý export hierarchie, v Indii šlo mnohem více o analogie hierarchie. Indie byla v době, kdy do ní přišli Britové, již velmi jasně společensky hierarchizována. Britové od počátku vnímali kastovní systém jako základní znak indického společenského systému, který jim činil indickou společnost důvěrnou, známou. Jak Cannadine podotýká, v roce 1901 byly kasty v indickém censu používány jako ekvivalenty sociálních kategorií v Británii. Indie tak byla Brity považována za integrovanou a koherentní hierarchii. Census, který učinil kasty oficiálními, poskytl Britům úhrnný přehled indické společnosti jakožto vrstevné a tradiční struktury. Britové se v podstatě tímto způsobem snažili indickou společnost pochopit a prozrát jí.¹⁸⁵

Cannadine poukazuje na spisovatele typu sira Henry Maine, sira Williama Wilsona Huntera nebo sira Alfreda Lyalla, kteří si osvojili běžný britský pohled a oslavovali ve svých knížkách indickou vesnici jako starověkou, organickou, spletitou pospolitost založenou na nepsaných zvycích. Tyto „zdravé zemědělské komunity“ byly v jejich očích a v očích ostatních Britů esencí „existujícího společenského a ekonomického pořádku“ a jako takové tvořily původní jednotku té „opravdové, tradiční a nadčasové“ Indie.¹⁸⁶ Cannadine poukazuje na dle něho ne náhodnou časovou souvislost mezi tím, kdy spisovatelé jako Kipling evokovali, oslavovali a popularizovali takový obraz Indie, který nebyl jen přitažlivým pro Brity, nebyl jen klíčovým

¹⁸⁴ Tamtéž str. 122

¹⁸⁵ Tamtéž str. 42

¹⁸⁶ Tamtéž str. 42

komponentem jejich pohledu na indickou společnost, ale časově spadá do období, kdy roste kult vesnice i v imperiální metropoli jakožto vtělení té nejzásadnější esence angličanství (*the very essence of „Englisness“*). Podle Cannadina nejde o žádnou náhodu ale o „analogizující sociologii v praxi.“¹⁸⁷

Indie byla skutečným rájem pro milovníky hierarchie, jakými byli a jsou Britové. Celým Rajem vládl protokol, který se striktně řídil pravidlem „záruky společenské nadřazenosti“ (*warrant of precedence*), které se v roce 1881 sestávalo ze sedmdesátisedmi hodnotí a který dával přesnou instrukci v případě, kdy bylo nutné určit, zda je vládní astronom v Mádrasu vyššího společenského postavení než superintendant Královské botanické zahrady v Kalkatě. Philip Mason k tomuto podotýká, že Britská Indie byla kastami infikována stejně jako Indie indická.¹⁸⁸

Analogický přístup odhaluje Cannadine i v otázce uplatňování práva a správy výběru státního důchodu. Přišlo-li na tyto otázky, potřeboval Raj spolehlivé spojence a ti byli vybíráni na základě předpokladu, že i zde může být analogicky použit model známý z metropolitní společnosti a ten pak naroubován na indické potřeby. Takže stejně tak jako byla britská místní správa od nepaměti závislá na místní aristokracii a venkovské šlechtě – tzv. „gentry“, tak si i Raj vybíral své partnery v Jižní Asii mezi místními přirozenými elitami – velkými vlastníky půdy, muži s „majetkem a postavením“ nebo s „mocí a významem“, kteří měli velký vliv v rurální společnosti.¹⁸⁹ Byli vnímáni jako nejbližší anglický ekvivalent tomu, jak fungovala metropolitní společnost.

Pro Cannadinův argument je také velmi důležité, jaká situace panovala na území zhruba jedné třetiny Indie, které se sestávalo ze zvláštních státních útvarů – cca z pětiset poddanství, kterým vládli nejrůznější rážové a mahárádžové, navábi a nizámové. Na ně se po roce 1857 již nenahliželo jako na nepřátelské a zkorumpované, ale jako na důvěrně známé a tradiční. Cannadine cituje sira Charlese Wooda, státního tajemníka pro Indii v období po roce 1857, který prohlásil, že politika potlačování veškeré indické

¹⁸⁷ Tamtéž str. 43

¹⁸⁸ MASON Ph. *A Shaft of Sunlight - Memories of a Varied Life*. London: 1978 str. 77, 80, 97

¹⁸⁹ CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire* London: Oxford University Press, 2001 str. 44

aristokracie a gentry je veliká chyba. A tak dochází v roce 1858 k prohlášení královny Viktorie, kterým deklaruje „respekt k právům, důstojnosti, hodnostem i postavení původních místních vládců jako by byli naši“ a vyhlašuje záměr je přímo přiřadit k britské koruně.¹⁹⁰ Britové tím oficiálně stvrzují, že je vnímají jako ekvivalenty britské aristokracie a „gentry“ a dokládá to i skutečnost, že v letech 1893 až 1900 sir Roper Lethbridge vydává dvě edice *The Golden Book of India: A Genealogical and Biographical Dictionary of the Ruling Princes, Chiefs, Nobles and Other Personages, Titled or Decorated, of the Indian Empire*.¹⁹¹

V roce 1876 prosadil Benjamin Disraeli „Imperial Title Act“, který prohlásil královnu Viktorii indickou císařovnou. Toto halasné formální uchopení Indie dovršilo proces konsolidace a dovršilo společnou britsko-indickou hierarchii, neboť královna nahradila na vrcholku společenského pořádku zesnulého mughalského císaře.¹⁹² Královna Viktorie se stala východní vladařkou, stejně tak i západní panovnicí. Ornamentální rozměr její reprezentativní a ceremoniální role byl systematicky posilován. Ceremoniály, které se odehrávaly v Kalkatě či Simle vysoce zastiňovaly to, co se kdy odehrávalo v Buckinghamském paláci či ve Windsoru.

Cannadine označuje za první vrchol „kultury ornamentalismu“ proklamaci královny Viktorie indickou císařovnou viceroyem Lordem Lyttonem na durbaru¹⁹³ v roce 1877.¹⁹⁴ Tato událost dokazovala úspěšné přivlastnění si původních jihoasijských symbolických forem durbaru, ceremoniálních setkání mezi vládci a poddanými, které vyjadřovalo tradiční společenský řád a legitimizovalo pozici královny císařovny na vrcholu společenského uspořádání. Tímto vytvářeli Britové v Indii obraz impéria jakožto feudálního řádu. Speciální důraz byl pak během durbaru kladen na roli místních vládců, kterým byla provolávána sláva jako symbolu původní aristokracie země.

¹⁹⁰ Tamtéž str. 44

¹⁹¹ MORRIS J. *Pax Britannica: Climax of an Empire*. London: Harcourt, 1980

¹⁹² CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire* London: Oxford University Press, 2001str. 45

¹⁹³ Durbar je označení dvoru indického vládce, užívá se i jako termín pro audienci u indického krále nebo u britského místokrále.

¹⁹⁴ Tamtéž str. 46

Náklonnost a přízeň místních vládců byly nezbytné pro garanci stability indického impéria.¹⁹⁵

Shrnutí

Svým *Ornamentalismem* nabízí Cannadine odvážnou syntézu britského bádání v oblasti imperiální historie do současnosti. Přichází s novým výkladem britského imperialismu v období po indickém povstání proti Východoindické společnosti v roce 1857. Ve své základní argumentační linii trvá Cannadine na tom, že impérium ve významu sociálního systému je možno nejlépe pochopit jako pokus o obnovení konzervativního a hierarchického společenského řádu britského venkova v koloniích. Tento argument staví jako alternativu k poslednímu vývoji v britské imperiální historiografii a odpovídá jím na Saidův orientalismus a vůbec celou následující postkoloniální debatu, kterou odstartovala v roce 1978 Saidova paradigmatická studie západních reprezentací „Orientu“. Druhým cílem, který sleduje, je pokus psát historii impéria jako celku. Cannadine se snaží vystříhat přístupu, který pracuje s kolonií po kolonii a který je dnes velmi typický pro moderní imperiální historiografii.¹⁹⁶ Místo toho se snaží o přístup, který by uchopil celé britské impérium v jednom analytickém pohledu. Tím Cannadine demonstruje své odmítání toho, co nazývá „tunelová historie“ (*tunnel history*).¹⁹⁷ V protikladu k tendencím prostorového, časového a tématického zužování pohledů přichází Cannadine s „panoramatickou ambicí“, kdy se snaží pohlédnout nad „všechny ty specializované krtiny bádání“.¹⁹⁸

Jeho pohled se zaměřuje na historii rituálů a tradic britských elit a podtrhává tak ornamentalistický důraz na centrálnost společenského postavení v rámci impéria. Cannadine samozřejmě nepopírá, že by rasa nebyla zdrojem rozdělení v rámci impéria. Říká, že pocit bělošské nadřazenosti sice prostupoval vztahy mezi Brity a jejich koloniálními poddanými, ale tento pocit byl jen jedním aspektem, který přispíval ke skutečné realitě každodenního fungování imperiální společnosti. Titulatury a jejich

¹⁹⁵ Tamtéž str. 46

¹⁹⁶ Typickým příkladem je mnohosvazková *Oxford History Of British Empire*, která vyšla na přelomu tisíciletí v pěti svazcích.

¹⁹⁷ BALLANTYNE T. Introduction: Debating Empire in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002

¹⁹⁸ Tamtéž

system spolu s kultivací místních hierarchií a elit hrály podle Cannadina svoji úlohu a přispívaly k vytváření pocitu sounáležitosti s impériem.

Konvenční vnímání Indie po roce 1857 bylo pohledem na základní strukturu indické společnosti jako na kastovní řízenou, venkovskou a místními vladaři spravovanou společnost. Vysoké společenské postavení ne-bělošského představitele místní elity někdy převážilo etnické uvažování a dělení. Velmi často, jakkoliv tyto názory byly vyjadřovány pouze v soukromí, byly místní elity považovány koloniálními úředníky za nadřazené bílým (britským) obyvatelům nižšího původu. Cannadine to ilustruje na příkladu manželky Arthura Hamiltona Gordona, jenž byl v sedmdesátých letech devatenáctého století guvernérem na Fijí. Jeho žena na adresu vybraných způsobů a dobrého původu vysoce postavených fijijských dam prohlásila, že „její (bílá) pečovatka naprosto nechápe a hledí na fijijské dámy zvrchu jako na podřadnou rasu. Nechtěla bych se dostat do situace, kdy ji budu muset říci, že tyto dámy jsou mi rovné, zatímco ona není!“¹⁹⁹ Zatímco obecně byli lidé jiných ras považováni za podřadné, vysoké společenské postavení mohlo tuto kategorizaci zpochybnit nebo úplně negovat. To se dá vystopovat zejména ve vyšších společenských kruzích.²⁰⁰

Základem Cannadinovy argumentace je přesvědčení, že britská kulturní reakce na neevropské „ty druhé“ byla neskonale složitější, nežli připouští většina postkoloniálních teorií.

¹⁹⁹ CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire* London: Oxford University Press, 2001 str. 59

²⁰⁰ Tamtéž str. 8

5. Diskuze

Cannadine rámuje svůj argument polemickými referencemi k orientalismu Edwarda Saida, ve kterých naznačuje, že existovaly i jiné způsoby vnímání impéria nežli ty v podobě zjednodušující kategorie – bílý x černý – které nás tak zaujaly. Chce tedy přeorientovat orientalismus. Problém (a to zcela zásadní) tkví v tom, že Cannadine pouze „tu a tam trouzí“ rétorické reference a nepouští se do opravdové kritiky orientalistického argumentu Saida, který se netýkal pouhé „rasy“, ale spíše *diskurzu*, reprezentace a otázky moci v západní produkci „Orientu“ jakožto předmětu poznání. Cannadine koncipuje svůj ornamentalismus jako odpověď na orientalismus, ale odpovídá na něj způsobem, jako by ten byl pouhým akcentováním elementu rasy v konstituování britského impéria. Přitom pro Saida je klíčové využití a aplikace foucaultíánské myšlenky moci, která definuje orientalismus jako „západní styl dominance, restrukturalizace a uplatňování autority nad Orientem.“²⁰¹

Problematickým a slabým místem Cannadinovy teze je to, že ne zdaleka všechny prominentní postavy impéria byly zahrnuty do jeho ornamentální sítě. A to ani na britské straně, kde takové neopomenutelné osobnosti jako Joseph Chamberlain, Rudyard Kipling a Cecil Rhodes nikdy neobdržely imperiální hodnost či titulaturu, jež jsou přitom středem jeho systému. Tento moment se částečně objevuje i u kritiky Hoffenberga, který namítá, že Cannadine vychází z velmi selektivního vzorku pramenů a pouze částečné četby imperiální historie.

Z čeho může dále vycházet hluboký rozpor mezi těmito dvěma pohledy na samotnou podstatu charakteru britského impéria? Hansen ve své kritice Ornamentalismu prezentuje názor, že hluboký rozpor mezi Cannadinem a učenci, kteří se pohybují v post-saidovském rámci, je výsledkem protichůdných vizí konce impéria. Hansen se domnívá, že pro Cannadina a vůbec pro mnohé Brity je impérium minulostí a je nyní lehce uchopitelné a analyzovatelné. Ale na druhé straně pro mnohé v americké

²⁰¹ SAID, E. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978 str. 3

akademii a bývalém impériu jsou dědictví a odkaz imperialismu stále trvalé a znepokojující.²⁰²

Cannadine vychází ve své odpovědi postkolonialistickým teoretikům ze svého předchozího profesního zaměření, tedy historika britské aristokracie. Tam je jeho argument perfektně podepřený prameny, nicméně neopouští tuto sobě dobře známou půdu a v jeho analýze se objevuje pouhý zlomek imperiálních hráčů nižších hodností. To je zjevné zejména v případě obchodníků. Jejich častá setkávání a činnost byly naprosto zásadní pro ekonomické zdraví impéria. Obchodní vztahy byly často užšími a bližšími nežli vztahy politických elit. A proto mohli mít obchodníci na utváření kulturních vztahů mezi vládnoucími a ovládanými mnohem větší vliv než se při analýze ornamentalismu zdá. Bylo by třeba sestavit mnohem propracovanější a komplexnější mapu každodenních vzájemných interakcí mezi imperiálními Brity a původními, místními lidmi a to napříč všemi vrstvami společnosti.

V čem tedy spočívá přínos Cannadinovy studie? Pro historiky a akademiky v Británii je to možnost použít ornamentalismus jako způsob srovnání britského impéria s dalšími moderními impérii. Nicméně Cannadine popisuje v úvodu ke své knize mnohem větší aspirace. Chce otevřít novou sféru historického bádání, chce vykročit tam, kam pero historika ještě neukápl.²⁰³ Je toto vůbec reálná ambice při rozsahu imperiálního bádání, které má téměř třistaletou tradici? Může být dnes napsáno něco nového a provokativního na téma rasy nebo společenských tříd? Lze dnes napsat něco nového a provokativního o vztahu mezi metropolí a periferií? Cannadine odvážně prohlašuje, že chce „přeorientovat orientalismus“²⁰⁴ neboli saidovskou praxi vytváření odlišností tím, že prokáže, že Britové (nebo alespoň někteří z nich) chápali a rozuměli svému obrovskému impériu prostřednictvím sociálních analogií. Cannadine se snaží proniknout do nové oblasti bádání a prohlašuje, že spíše nežli o imperialismus jakožto orientalismus (neboli systém rasového rozlišení) jde o imperialismus jakožto ornamentalismus (neboli systém společenského postavení stejnosti a autority). Do určité

²⁰² HANSEN P.H. “Ornamentalism and Orientalism: Virtual Empires and the Politics of Knowledge” in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002

²⁰³ CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire* London: Oxford University Press 2001 str. xviii

²⁰⁴ Tamtéž str. 125

míry má Cannadine asi pravdu, že se vydává novým směrem, ale neřekl bych, že objevuje zcela nový pohled na impérium, spíše posunuje a vypichuje jeden konkrétní aspekt. Stejně tak, jako zdůrazňuje společenskou dimenzi impéria, by mohl i dodat, že impéria svou podstatou znamenají sílu, moc a nerovnoprávnost. A to bez ohledu na to, kolik medailí, durbarů a výročí se oslavuje. Mohl by dodat, že impérium a jeho moc závisí většinou spíše na vrstvě lidí než na individualitách. Jak říká Hoffenberg, v impériu jde o Orwellovský „obludný vpád“ tyranie – ne o montypythonovský vpád přehlídek a průvodů.²⁰⁵

Vrátíme-li se k Saidovi, v jeho případě je největším nedostatkem jeho přístupu samotná nedůslednost aplikace jeho východisek. Vychází totiž z postmodernismu, hlásí se k Foucaultovu studiu vztahu poznání a moci, aplikuje jeho teorii diskursu. Sám ale není schopen zůstat věrný postmodernímu přístupu. V ten moment, kdy vyzývá k „nápravě“, dává rady jak postupovat proti orientalistickým tendencím, schází z cesty postmodernismu a vrací se na cestu moderny. Said se s Foucaultem na rtech najednou ocitá před samotnou Foucaultovu filozofií. Je pak otázka, do jaké míry jsou postkoloniální studia, která staví na orientalismu, autenticky postmoderní. Said usiluje o angažovanou teorii – tedy o něco, co by postmodernista nikdy nepřipustil.

V obecné rovině je největším přínosem kulturních explanací impéria bezesporu to, že vyrvaly téma imperialismu z rukou ekonomických a politických badatelů, kteří byli do té doby hlavními výzkumníky v této sféře. Bezpochyby to vede k tomu, že se historie, její výklad a vnímání stává mnohem bohatší. Transponování tématu impéria do kulturních rovin a vstup dalších společenských disciplín do této oblasti přineslo novou literaturu na témata jako náboženství, rasa, gender, společenské třídy a populární kultura.

²⁰⁵ HOFFENBERG P. H. „David Cannadine and The Decline and Fall of Britain's Imperial Aristocracy“ in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002

6. Kubistické impérium

Cannadine ve své eseji „An Imperial Childhood?“²⁰⁶ říká, že „ impéria svou samotnou podstatou znamenají různé věci pro různé lidi na různých místech“. Britské impérium těžko může být výjimkou.

Konstruování „těch druhých“, vymezení se vůči jiným, projektování sebe sama skrze rozdíly s jinými – to vše je více nežli přirozené lidské podstatě bytí. Myšlení analogiemi, vytváření si analogií neznámého s tím, co je nám známé, je běžná praktika a přitom člověk odlišnosti nevymýtl. Zdá se mi, že vytváření analogií může existovat spolu s vnímáním rozdílností a koexistovat tak v určitém specifickém společensko-politickém kontextu. Společenské postavení nemusí nutně přebít rasu a naopak. V minulosti projektu, který je označován jako britské impérium, hrály oba tyto aspekty svou roli – hrály různou roli, pro různé publikum, na různých jevištích. Měl by si tedy člověk vybrat mezi Saidem nebo Cannadinem, mezi kulturními studiemi nebo sociální historií? Hoffenberg nazývá element rasy a element společenského postavení dvěma vlákny moderní imperiální šroubovice DNA.²⁰⁷ Je možné je vidět i jako dva konstituující elementy téhož předmětu. Je možné myslet britské impérium jakožto kubistický obraz, ve kterém se sdružují konceptuální prvky a vizuální motivy odlišných prostorových a prostorově předmětných kvalit. Realita britského impéria byla jedna jediná. Byla ale různě prožívána, různě vnímána, různě interpretována. V kubistickém obraze impéria má stejně důležité místo jak orientalismus, tak ornamentalismus.

Závěr

Ve své práci jsem se zaměřil na základní koncept postkoloniálního diskursu (orientalismus) a na odpověď na něj (ornamentalismus). Obě teorie usilují o nové úhly pohledu na britský imperialismus. Tyto dvě vlivné teorie britského imperialismu, které

²⁰⁶ CANNADINE D. „An Imperial Childhood“ reprint in CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire* London: Oxford University Press, 2001 str. 182

²⁰⁷ Tamtéž

jsem v práci postavil vedle sebe, jsou brány jako soupeřící přístupy. Mým cílem bylo ukázat na postmoderní platformě, že ač jsou východiska obou pohledů rozdílná a jejich důrazy protichůdné, nejsou to koncepce, které musí nutně jedna druhou vytlačit, aby mohly existovat. Pokusil jsem se ukázat, že existují v jakémsi vzájemném napětí.

Práce se otevírá kapitolou, jejímž smyslem je zprostředkovat postmoderní atmosféru, ze které vzešlo nové nahlížení na impérium – známé jako postkoloniální studia. Na jejím konci koncipuji své chápání možností postmoderního uvažování, které jsem metaforicky pojmenoval kubistické. V následujících částech jsou analyzovány oba soupeřící pohledy – Saidův orientalismus a Cannadinův ornamentalismus. V diskuzi, která následuje, jsem se je pokusil podrobit kritickému pohledu a vystihnout jejich slabiny jako samostatných přístupů i Cannadinova ornamentalismu jakožto přímé odpovědi na Saidův ornamentalismus, ke kterému se víceméně otevřeně vztahuje. Práci jsem uzavřel svoji myšlenkou kubistického impéria jako projektu, kde si různé teorie nekonkurují v tom smyslu, že by se měly navzájem přibíjet ve své „pravdivosti“ nebo negovat jedna druhou, nýbrž mezi sebou vytvářejí napětí tím, že z různých úhlů pohledů hovoří o identickém předmětu a dodávají tím dynamický impuls našemu poznání.

Britské impérium je a zůstane zdrojem fascinace vědců z různých oborů společenských věd. Postkoloniální studia otevřela studiem orientalismu novou komnatu poznání o britské imperiální minulosti. Ve svém zkoumání se odrazila od nového filozofického směru postmodernismu, jeho východiska aplikovala na zkoumání minulosti a prostřednictvím studia textu umožnila nový pohled na minulost, která se mohla zdát již vyčerpávajícím způsobem zachycena. David Cannadine na tento „postmoderní podnik“ postkoloniálních studií svérázně odpověděl ze své pozice prominentního historika zabývajícího se britskou aristokracií a britskými elitami. Zkonstruoval antitezi rasou operujícím postkolonialistům a vytvořil svým konceptem ornamentalismu nové napětí ve zkoumání imperiální historie. Orientalismus i ornamentalismus ale jistě nevyčerpaly všechny zbývající možnosti interpretace britského kolonialismu a imperialismu. Není důvod se nedomnívat, že nepřijdou další autoři z dalších společenských disciplín se svými vysvětleními a budou tak dodávat dynamiku napětí, které je nezbytné pro naše další poznání. Kubistický způsob uvažování a myšlení má pak za cíl odideologizovat debatu. Má za cíl ukázat, že zatímco podstata může být stejná, úhly pohledu se mohou lišit a snahou by mělo být pokusit se

tuto debatu rozložit na jednotlivé prvky a pokusit se o to samé co kubističtí výtvarníci – v jeden moment nahlížet předmět z mnoha různých rovin tak, jak nám běžná perspektiva neumožňuje. To pochopitelně povede k tomu, že následná syntéza těchto prvků nebude u všech stejná a že v myslích jednotlivých pozorovatelů vzniknou různé kubistické obrazy. Podstata bude ale táž – britské impérium.

Směr dalšího výzkumu, který se nabízí, je právě rozpracování kubistického způsobu uvažování. V práci jde spíše jen o jeho letmý nástin. Mojí další ambicí je tuto myšlenku rozpracovat. Bylo by třeba hlubšího výzkumu do výtvarných teorií, aby se ukázalo, je-li tato metafora schopna transpozice do roviny uvažování a je-li takový „myšlenkový obraz“ v něčem nový nebo alespoň něčím inspirativní. Je třeba vystopovat kubistické prvky i mimo výtvarné umění (literatura, architektura, aj.) a podrobit analýze to, jakým způsobem se v těchto oblastech s konceptem kubismu zacházelo. Teprve pak by bylo možné říci, je-li možné takovýto abstraktní model uvažování plnohodnotně prohlásit za „kubismus v myšlení“.

Summary

Thesis *Orientalism or Ornamentalism?* is concerned with two seemingly contradictory explanations of British imperialism. One explanation is a key concept of postcolonial studies – *Orientalism* of Edward Said. David Cannadine then comes with his answer to *Orientalism* and to postcolonial studies in general in his *Ornamentalism*. Though both authors craft their arguments on rather different basis and their assumptions differ significantly, both their concepts fall into the so called cultural explanations of imperialism (as opposed for instance to the economic explanations of Marx). The aim of this work is through comparative analysis of the texts demonstrate that the two concepts are not necessarily contradictory in the way that one would negate the other, but that they could be interpreted as talking about the same subject, even same reality, just from different perspectives.

In short, Edward Said says that the empire was built on race and *otherness*. He argues that the occident created the Orient as a set of representations in order to gain control over it. He applies Foucault's notion of power knowledge relations and characterizes Orientalism as a discourse through which Europe has created "the other" in order to define itself. Said book is a canon text of postcolonial studies. He later developed his ideas and reacted to the criticisms in *Culture and Imperialism*.

David Cannadine ambition in *Ornamentalism* is to "reorient" Orientalism. He says that not race, but social class mattered. He refuses Said militant position that empire was just about race and producing *otherness*. He argues that to some extent if not more it was about replication of *sameness* and analogy. He sees British Empire as a tool of exporting British traditional values, hierarchy and understanding of social order.

The thesis opens with an introductory chapter that is meant to set the postmodern mood that was shared among those who later became postcolonial scholars as postcolonial discourse can be interpreted as a by-product of postmodern mood and state of mind. The next part analyses key ideas expressed in *Orientalism* and *Culture and Imperialism*. Had

this been a thesis then Cannadine offers his antithesis that is dealt with in the next chapter. The main areas of criticism of *Ornamentalism* are put at the end of this chapter. In the Discussion both theories are compared side by side and at the end a concept of “cubist empire” as a tool of understanding the theories is suggested.

Použitá literatura

PRAMENY:

BAUDRILLARD, J. *Simulacra and Simulations*. Brooklyn, NY: Semiotext(e), 1983

CANNADINE D. „An Imperial Childhood“ reprint in CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire* London: Oxford University Press, 2001

CANNADINE, D. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire*. London: Oxford University Press, 2001

DERRIDA, J. *“Speech and Phenomena” and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, Northwestern University Press, 1973

FOUCAULT, M. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann a synové, 2002

FOUCAULT, M. *Discipline and Punish*. Random House: New York, 1979

FOUCAULT, M. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007

NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1992

PATOČKA, J. *Slova a věci. Rozbor antropologické epochy evropského myšlení v „archeologii“ Michela Foucaulta in Světová literatura 1966* in FOUCAULT, M. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007

RORTY, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989

SAID, E. *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus, 1993

SAID, E. *Out of Place: A Memoir*. London: Granta, 1999

SAID, E. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983

SAID, E. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978

DALŠÍ POUŽITÁ LITERATURA:

APPIAH, K. A. Is the Post in Postmodernism the Post in Postcolonialism? In: MONGIA, P. (ed) *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader* London: Arnold, 1996

AUSTEN, J. *Mansfield Park*. London: Penguin Classics, 2003

BRIGGS A. *Victorian Cities*. LA: University of California Press, 1993

CANNADINE, D. *Class in Britain*. London: Penguin Books, 2000

CANNADINE, D. *The Decline and Fall of the British Aristocracy* London: Penguin Books, 2005

CONRAD, J. *Heart of Darkness*. London: Prestwick House, 2004

DRULÁK, P. a kol. *Jak studovat politiku*. Praha: Portál, 2008

GRENZ, S. J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997

HIMMELFARB, G. *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*. London: Blackwell Pub., 1984

HOROVÁ, A. a kol. *Nová encyklopedie českého výtvarného umění*. Praha: Academia, 2006

JUPP, V. *The Sage Dictionary of Social Research Methods*. London: Sage, 2006

KESEY, K. *One Flew Over the Cuckoo's Nest*. N.Y.: Viking, 1962

KUPPERMAN, K. O. *Settling with the Indians: The Meeting of English and Indian Cultures in America, 1580-1640*. N.Y.: Cornell University Press, 2000

LEMERT, Ch. *Social Theory – Multicultural and Classic Readings*. Colorado: Westview Press, 2004

LEWIS B. *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press, 1993

MASON Ph. *A Shaft of Sunlight - Memories of a Varied Life*. London: 1978

MOYAL-SHARROCK, D. *The Good Sense of Nonsense: a reading of Wittgenstein's Tractatus as nonself-repudiating*. London: The Royal Institute of Philosophy, 2007

MORRIS J. *Pax Britannica: Climax of an Empire*. London: Harcourt, 1980

PLATT, HAROLD L. *Shock Cities: The Environmental Transformation and Reform of Manchester and Chicago*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005

STEDMAN JONES G. *Outcast London*, Open University edition, 2002

TOMEŠ, FESTA, NOVOTNÝ a kol. *Konflikt světů a svět konfliktů*. Praha: P3K 2007

WEBSTER, A. *The Debate on the Rise of the British Empire – issues in historiography*. Manchester: Manchester University Press, 2006

YOUNG R. J. C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London and New York: Routledge, 1995

ČLÁNKY A ESEJE V ODBORNÝCH ČASOPISECH:

ALLMAN, J. "England Swings Like a Pendulum Do?...." Africanist Reflections on Cannadine's Retro-Empire in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002 ISSN : 1532-5768

BALLANTYNE, T. Introduction: Debating Empire in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002 ISSN : 1532-5768

BURTON, A. Déjà Vu All Over Again. in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002 ISSN : 1532-5768

ELEY, G. Beneath the Skin. Or: How to Forget about the Empire Without Really Trying in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002 ISSN : 1532-5768

KALE, M. OHBEhave! The Mini-Me version in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002 ISSN : 1532-5768

HANSEN, P.H. "Ornamentalism and Orientalism: Virtual Empires and the Politics of Knowledge" in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002 ISSN : 1532-5768

HOFFENBERG, P. H. "David Cannadine and The Decline and Fall of Britain's Imperial Aristocracy" in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002 ISSN : 1532-5768

MARSHALL, P. J. Imperial Britain. In *Journal of Colonialism and Colonial History*, xxiii 1995 ISSN : 1532-5768

SAMSON, J. Are you what you believe? Some thoughts on Ornamentalism and religion in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002 ISSN : 1532-5768

SINHA, M. "Signs Taken For Wonders": The Stakes for Imperial Studies in *Journal of Colonialism and Colonial History* 3:1 2002 ISSN : 1532-5768

WALLERSTEIN, Immanuel. *Eurocentrismus a jeho avataři: Dilemata společenských věd* [online]. Glosy.info 8.květen 2004. [cit. 1. května 2008]. Dostupné na WWW: <<http://glosy.info/texty/eurocentrismus-a-jeho-avatari-dilemata-spolecenskych-ved/>>. ISSN 1214-8857

Seznam příloh

Příloha č. 1: Imperiální slovníček

Příloha č. 2: Koláž (obrázek)

Příloha č. 3: Inspirace „kubistického myšlení“ (obrázek)

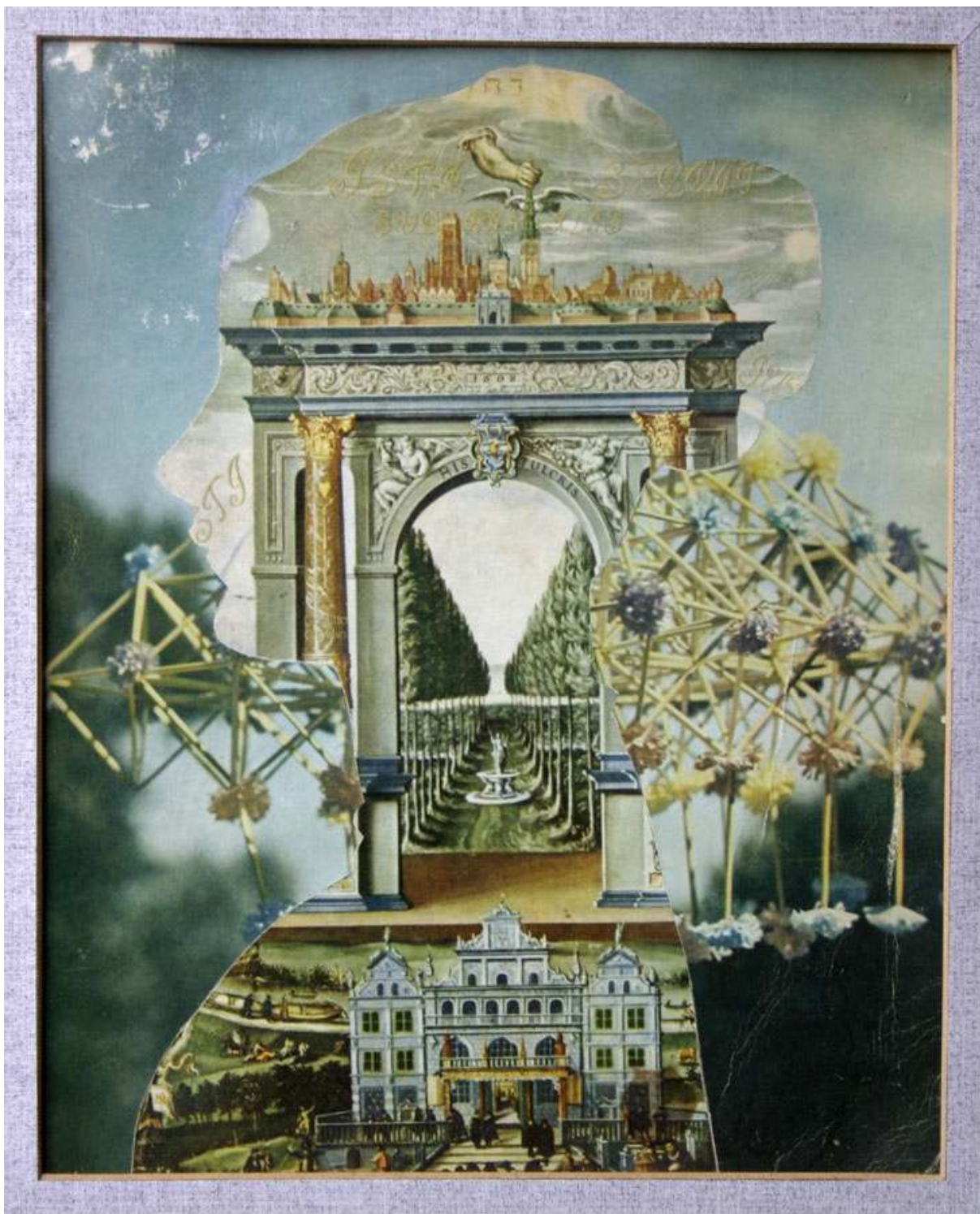
Přílohy

Příloha č. 1 : Imperiální slovníček

Británie/ Velká Británie unie Anglie, Walesu a Skotska (v letech 1801 – 1922 zahrnovala i Irsko)

	<p>1901 – 75% Angličanů 10% Skotů 10% Irů 5% Velšanů</p> <p>(toto je důvod, proč se v imperiálních textech často zaměňují pojmy Britové a Angličané)</p>
Devoluce	moc spravovat si vlastní vnitřní záležitosti (hovoří se o tzv. Home Rule affairs)
Dílna světa	termín označující postavení Británie mezi lety 1815 a 1870
Formální impérium	<p>- přímá vláda: guvernér, který raportuje do imperiálního centra</p> <p>- nepřímá vláda: zprostředkovaná vláda většinou kolaborujícími místními elitami („agency“)</p>
Impérium	ovládání území mimo své vlastní původní teritorium (na těchto územích se pak hovoří o poddaných „subjects“ a nikoliv o občanech „citizens“)
Imperialismus	akt začleňování nových území do impéria
Kultura	myšlenky a hodnoty, které odlišují jednu skupinu lidí od jiné (jedná se o obousměrnou ulici, dochází ke splývání kultur)
Metropole	doplňující antonymum k „periferii“, označuje imperiální centrum, zemi, hovoří se o ní pouze v případě formálního impéria
Neformální impérium	vliv uplatňovaný metropolí skrze nástroje politické, kulturní nebo ekonomické bez formálního začlenění do impéria, může dosáhnout globálního rozměru
Nový imperialismus	termín označující období po roce 1870, motivovaný soutěživostí mezi metropolemi charakteristický tím, že nebral v potaz ekonomickou stránku
Orientalismus	veškeré společenskovední zkoumání Orientu a jeho výsledky (etnologické, historické, filologické, sociologické, politologické aj.)
Ornamentalismus	termín, který užívá D. Cannadine jako zjevný odkaz na orientalismus, zdůrazňuje důležitost sociální hierarchie jako základu impéria
Periferie	opak metropole, koloniální území, území formálního impéria

Polyfonní čtení	(„contrapuntal reading“) způsob čtení kdy se bere v potaz, jak explicitně v textu zachycená realita kolonizujícího, tak implicitně vyvoditelná realita kolonizovaného, čtení s uvědoměním si obou stran, domýšlení si rozměru, který není v textu zachycen, ale implikuje ho
Post-kolonialismus	historická etapa po rozpadu imperiálních soustav
Postkolonialismus	není definován časově, je to pojem mající ideologický význam, systém reprezentací, praktik a hodnot
Raj /ra:ž/	panství, Britské panství (Britská Indie), území pod přímou správou Británie
Svrchovanost/suverenita	moc vyhlásit válku, uzavírat smlouvy, vydávat vlastní peníze, vybírat daně, tvořit vlastní zákony
Wordliness	náležitost ke světu, vztahová zakotvenost v realitě světa, bytí ve světě



Jiří Kolář *Roláž*, 1960 Zdroj: www.gallerieonline.cz

Příloha č. 3 :

Inspirace “kubistického myšlení”



Karafa, džbán a miska s ovocem, léto 1909, Pablo Picasso
Housle a paleta, podzim 1909, Georges Braque. Zdroj: www.toffsworld.com



Picasso, *Kytarista*, 1910. Olej na plátně, 100 x 73 cm. Musée National d'Art Moderne, Centre Georges Pompidou, Paris. Zdroj: <http://www.artchive.com/artchive/P/picasso/cadaques.jpg.html>



Analýza Picassova *Kytaristy* Zdroj:
http://maryadamart.com/Cubism_The_Big_Picture.htm