

Družba, narava in bogovi

Esej o konstituciji in omejitvah moderne vednosti

Sanjay Seth

Rad bi začel z zgodbama iz dveh svetov, ki sta na prvi pogled zelo drugačna od našega. Heonik Kwon v svoji zadnji knjigi, *Ghosts of War in Vietnam*, opisuje regijo v Vietnamu, natrpano z duhovi oseb, ki so umrle nasilne smrti daleč stran od svojega doma. Ljudje, ki delijo svet s temi duhovi – ter z bogovi in ostalimi božanstvi, pa tudi z duhovi umrlih prednikov – živijo v izrazito moderni družbi, za katero so značilna široko razpredena tržna razmerja in še marsikaj drugega, kar spada k modernosti oziroma jo simbolizira. Tudi sami duhovi niso ostanek nekega davno minulega obdobja: mnogi od njih pripadajo padlim v vietnamski vojni, tako na ameriški kot na vietnamski strani. Ti duhovi imajo enake potrebe kot živi, zato jim domačini prinašajo darove v obliki hrane in pijače, votivnega denarja, oblačil in občasno celo kakšno kolo ali hondo. Številni Vietnamci – med njimi je veliko članov vladajoče Komunistične partije – na tovrstne daritve gledajo z neodobravanjem in jih imajo za »iluzorno razmišljanje«. A še mnogo več je takih, za katere so te daritve naravni del bivanja in postajanja v svetu – ontološko vprašanje, torej,

Naš drugi primer se tiče razlikovanja med naravo in družbo – razlikovanja, ki ima v številnih družbah, vključno z našo, temeljno in aksiomatsko vrednost, kar pa, kot nam znajo povedati antropologi, ne nujno velja tudi za ostale. Francoski antropolog Philippe Descola trdi, da ljudstvo Ačuar, ki živi v zgornjem porečju Amazonke, »ne pozna naše delitve med dvema zaprtima in neodpravljlivo zoperstavljenima svetovoma, med kulturnim svetom človeške družbe in naravnim svetom živalske družbe« (P. Descola, *La Nature domestique*, Paris, 1986). To ljudstvo pozna, če naj rečemo tako, le eno družbo, ki vključuje živali, duhove in rastline; po njihovem pojmovanju imajo »vsa bitja v naravi nekaj skupnega s človeštvom, zakoni, ki uravnavajo njihova življenja, pa so bolj ali manj identična zakonom, ki vladajo

tudi človeški družbi«. Pripadniki ljudstva Ačuar, pravi Descola, »rastlinam in živalim priznavajo attribute družbenega življenja in jih obravnavajo kot subjekte, in ne kot objekte«.

Tovrstne pojave družboslovci ponavadi razumemo in razložimo s pomočjo konceptualnih prevodov. Ko smo soočeni z ljudmi, ki verujejo v bogove, duhove in prikazni, slednje obravnavamo kot *manifestacije* nekega drugega, nam razumljivega pojava. Če smo marksisti, razložimo takšna verovanja kot samoodtuji-tev, če smo Durkheimovi dediči, jih poskušamo pojasniti kot sredstvo reprezentacije družbene celote, če pa smo funkcionalisti, jih razumemo z vidika določenih funkcionalnih zahtev. To počnemo kljub temu, da so za ljudi, ki jih skušamo razumeti, duhovi, prikazni in umrli predniki ontološki pojavi, in ne alegorije ali metafore; njihov obstoj ni odvisen od tega, ali ljudje vanje »verjamemo« ali ne.

Ko smo soočeni s tistimi, ki ne ločujejo med naravo in družbo, se pokroviteljsko nasmehnemo, saj vemo, da smo se znašli v prisotnosti ljudi, za katere svet še ni razočaran, ki torej še vedno živijo v prikupni zmoti, da je svet kot celota, vključno z naravo, poln notranjega pomena in smotra. Ponavadi skušamo najti družbeno-kulturno razlago za njihova zmedena pojmovanja, ki bi nam jih naredila razumljiva; oziroma, če smo sociobiologi, poskušamo odkriti naravno razlago v obliki okoljskih ali genetskih pogojenosti. V obeh primerih pa sam način naše razlage predpostavlja razlikovanje med naravo in družbo – torej prav tisto razlikovanje, ki ga subjekti naše raziskave ne morejo doumeti ali ga celo zanikajo.

Tako na vietnamskem primeru kot na primeru ljudstva Ačuar je razumevanje, ki nam ga, v vsej svoji raznolikosti, omogočajo družboslovne vede, utemeljeno na prevajanju razlag in samorazumevanja tistih, ki jih skušamo razumeti, v naše lastne termine. Toda ne poskušamo jih le prevesti, temveč tudi preglasiti – kajti izhajamo iz domneve, da naši opisi in razlage ponujajo boljše razumevanje kot njihovi.

Izvori naših kategorij

Od kod prihajajo naše kategorije? Kot vse vednosti imajo svoj

Moderna vednost poleg tega predpostavlja, da je svet razdeljen na razčarano naravo, razumljeno v terminih zakonitosti in regularnosti, in na ta novo odkriti predmet, imenovan družba, ki predstavlja kraljestvo smisla, smotrov in ciljev.

izvor v jasno določenem času in prostoru. Prostor je Evropa. Čas je zgodnji novi vek. Moderna vednost se je izoblikovala skozi kritiko sholastičnih in ostalih srednjeveških ter renesančnih oblik vednosti, ki so bile obtožene, da so pomešale ljudi s svetom, v katerem živijo – da so torej svetu pripisovale pomene in smoter, ki v resnici pripada nam in ki smo ga sami projicirali vanj. Ena od značilnosti, ki definirajo moderno vednost, je namreč postavljanje ostre ločnice med subjektom in objektom, med tistim, ki spoznava, in predmetom njegovega spoznavanja. Moderna vednost poleg tega predpostavlja, da je svet razdeljen na razčarano naravo, razumljeno v terminih zakonitosti in regularnosti, in na ta novo odkriti predmet, imenovan družba, ki predstavlja kraljestvo smisla, smotrov in ciljev. Obrne pa tudi razmerje med bogom (oziroma bogovi) in človekom, saj izhaja iz stališča, da moramo bogove razložiti z vidika človeka, in ne človeka z vidika bogov.

Ta, nekoč nova vednost je iz spopada z ostalimi vednostmi izšla kot zmagovalka. Naravoslovne in družboslovne znanosti, ki so se začele institucionalizirati v devetnajstem stoletju, so predelave in institucionalizacije njenih temeljnih predpostavk. Ta vednost je danes globalna – prevladala ni le nad predmodernimi evropskimi vednostmi, temveč tudi nad vednostmi nezahodnega sveta. Max Weber je nekoč zapisal, da morajo razlage, ki jih podaja družboslovje, težiti k temu, da jih bo kot pravilne lahko spoznal »celo Kitajec«; danes to praviloma drži, saj je edina vednost, ki velja za »spodobno«, pa naj nastane v Londonu, Pekingu ali v Delhiju, vednost modernih družbenih ved. Ostale vednosti so bile razvrednotene in so lahko preživele le – kot nakazujeta primera, ki sem ju omenil v uvodu – v vsakdanjem življenju, kjer so pogosto tarče očitkov s strani struktur postkolonialnih držav, ki rade grajajo svoje državljane zaradi njihovih »zaostalih« pogledov.

Izločitev narave in bogov

Zavedamo se, da ima družboslovje globoko evropske izvore, a kljub temu od njega pričakujemo, da bo z občasnimi prilagoditvami in popravki služilo razumevanju nezahodnih stvarnosti; domnevamo namreč, da so kljub svojim zahodnim izvorom te kategorije univerzalne. Ko pa enkrat sprejmemo dejstvo, da

niso čista, odkrita resnica, temveč »le še ena v vrsti zgodovinskih konstrukcij«, lahko začnemo razumevati in se soočati z dejstvom, da te kategorije pogosto ne ustrezajo svojim nezahodnim predmetom.

Koncept »družbe« je glede tega še zlasti pomemben in pomenljiv primer. Odkritje družbenega je ena od razpoznavnih značilnosti moderne misli in modernega družboslovja. Tam, kjer drugi zadeve razlagajo s sklicevanjem na bogove in kozmične sile, mi, moderni, ne le zamenjamo te razlage s svojimi, temveč jih ponavadi taktično obidem tako, da jih diagnosticiramo kot napačna razumevanja, ki izhajajo iz družbenih vzrokov. Za nas je družba tako vzrok kot mesto razlage, tako prvo gibalo kot substanca (če vas ta opis spominja na krščanskega ali muslimanskega boga, obstaja za to dober razlog, saj v naših argumentacijah družba in družbeno pogosto funkcionirata na enak način, kot je v sholastičnih razpravah funkcioniral Bog). Na podlagi Castoriadis, Laclaua in Mouffove, Latourja in drugih bi lahko rekli, da družba ni nekaj, kar smo odkrili, temveč nekaj, kar smo ustvarili. Zgodovinar francoske revolucije Keith M. Baker je to misel izrazil skrajno direktno in odločno: »Družba je izum in ne odkritje. Je reprezentacija sveta, vzpostavljena v praksi, in ne zgolj surovo objektivno dejstvo.« (K. M. Baker, *Enlightenment and the Institution of Society*, Amsterdam, 1994). Če rečemo, da je družba »reprezentirana« in »vzpostavljena«, to ne pomeni, da je imaginarna ali izmišljena; pomeni pa, da ni bila »odkrita«.

Če za trenutek sprejmemo možnost, da družba ni ontološka danost, temveč le partikularen način interpretacije in konstrukcije človeške soodvisnosti, se postavi vprašanje, kako je prišlo do te konstrukcije. V sodobnem žargonu: kaj je »konstitutivna zunanost« družbe, kaj je bilo potrebno izključiti zavoljo konstrukcije tega koncepta-resničnosti? Odgovor je seveda kompleksen, toda v njem velja poudariti zlasti elementa, povezana s primeroma iz začetka pričujočega eseja: izločitev oz. izgon bogov in narave.

Do izгона bogov in duhov je prišlo z njihovo vključitvijo v kategorijo »religije« – kategorijo, ki nastopa kot rod, razdeljen v različne vrste (krščanstvo, islam, budizem itd.). Toda tovrstno razumevanje bogov in duhov je, kakor ugotavljajo nekateri re-

ligiologi, že samo proizvod zgodovine – evropske in krščanske zgodovine, če smo natančni. Peter Harrison tako trdi, da je bila »religija« v Angliji v 17. in 18. stoletju v skladu z racionalizmom, saj je bila ustvarjena po podobi prevladujočih racionalističnih raziskovalnih metod – preučevanje religije nekega ljudstva se je tako osredotočilo na vprašanje, v kaj ljudje verjamejo. »Religija« in »verovanje« sta tako vzniknili kot medsebojno konstitutivni kategoriji, kar je omogočilo izum kategorije »religije« kot rodu, ki vsebuje različna religiozna verovanja kot svoje vrste. Zato je že sam pojem »religije«, kot pravi nek raziskovalec, »kategorija krščanske teologije«, »sodobna iznajdba, ki jo je Zahod v zadnjih dvesto letih izvozil drugod po svetu« (John Hick v uvodu k W. C. Smith, *The Meaning and the End of Religion*, Minneapolis, 1991). Tako kot mnogi drugi zahodni izvozniki artikli pa tudi ta pojem ni vedno koristen – povzroči lahko namreč napačna razumevanja in brezplodne primerjave, ko ga apliciramo na »religije«, ki niso šle skozi enak zgodovinski razvoj, ki bi iz njih prav tako ustvaril sisteme verovanj. Tu lahko v oklepaju opozorimo na opazko Maxa Mullerja, utemeljitelja primerjalnega študija religij, ki je v 19. stoletju z začudenjem poročal, da so Indijci, ki jih je ob prihodu na Oxford spraševal o njihovi religiji, komajda razumeli, kaj meni s tem pojmom, in se spraševali, zakaj Muller kaže tako poglobljeno zanimanje za čisto dogmatična vprašanja oziroma, po njihovih besedah, zakaj se toliko ubada v vero.

Uporaba te kategorije pomeni izgon bogov in duhov iz sveta v naš um: iz ontoloških realnosti postanejo družbeni proizvodi. Že z njeno samo uporabo zavrnamo samorazumevanje Vietnamcev, ki delijo svoj svet z duhovi, ali hinduistov, ki ga delijo z mnogoštevilnimi bogovi (po neki oceni naj bi jih po zadnjem štetju bilo že 330 milijonov).

S tem je bilo povezano enako pomembno dejstvo, da se je družba vzpostavila v razlikovanju od narave. Iz študij Pierra Descola in drugih pa vemo, da tega razlikovanja ne postavljajo vsa ljudstva. Bruno Latour z nekoliko pretiravanja trdi, da »nehodne kulture nikoli niso kazale zanimanja za naravo; nikoli je niso prevzele kot kategorije; nikoli niso videle koristi od nje ... Zahodnjaki so edini, ki so iz narave naredili tako pomembno stvar«. Dejansko pa še celo Zahodnjaki niso vedno kazali tako velikega zanimanja zanjo: zgodovinarica znanosti Lorraine Daston nas opominja, da v srednjeveškem obdobju nista obstajali dve kategoriji, narava in družba, temveč cela vrsta različnih kategorij, vključno z nadnaravnim, zunajnaravnim, umetnim in nenaravnim, ter da sta »kategoriji narave in kulture, ki ju ra-

zumemo v nekakšni jin-jang komplementarnosti, sorazmerno sodobni«. Lahko bi rekli, da nista starejši od zgodnjega novega veka, ko so se Hobbes, Hume in drugi začeli norčevati iz ideje, da ima sklicevanje na »smisel« ali »pomen« kakršnokoli vlogo v razumevanju tiste domene stvarnosti, ki ji danes pripisujemo neosebne in očitno zakonite regularnosti.

Iznajdba narave je torej vključevala temeljito spremembo v kategorijah: bogov in duhov ni bilo več mogoče obravnavati kot ontoloških bitij, saj so doživeli preselitev v človeški um ter v nov predmet, imenovan »družba«. Narava je prav tako doživela izgon iz tega novega predmeta. Zato smo soočeni z vietnamskimi duhovi ali z živalskimi in rastlinskimi subjekti ljudstva Ačuar, prisiljeni k pojmovnemu prevajanju. Njihovih razlag ne moremo jemati resno, saj so naše kategorije rojene iz zanikanja njihovih: nekateri Vietnamci morda obravnavajo svoje duhove kot ontološka, empirična bitja, toda mi jih obravnavamo kot označevalce določene vere, ki je najverjetneje ukoreninjena v družbi in iz katere lahko razberemo dokaze o skrbah in bojznih te družbe. Če je za pripadnike ljudstva Ačuar narava polna smisla in smotrnosti, obravnavamo mi ta smisel in smotrnost kot »projekciji« ačuarske družbe v naravo. In lahko bi, če nadaljujem svoj argument, prav tako trdili, da ne obstaja noben odločilen razlog, zakaj naj bi privilegirali našo kategorijo »družbe«, saj, kot rečeno, to ni »odkritje« nečesa, kar bi od vedno bilo tukaj, temveč fabrikacija, ki je v dobršni meri specifična za nas, moderne. In ker je fabrikacija, skušam pokazati, da pogosto ne služi najbolje za razumevanje svetov, ki so bili fabricirani drugače.

Vprašanje skonstruirane vednosti

Ko med razpravo o vednosti uporabljam glagole, kot sta »vzpostaviti« in »fabricirati«, hočem izzvati to, kar je verjetno najbolj temeljna predpostavka moderne zahodne vednosti, namreč prepričanje, da je vednost v svojem bistvu pasivna, da je dejanje subjekta, ki zrcali ali reprezentira objekte. V nadaljevanju svojega eseja bom skušal nakazati, da vednost ni le vprašanje »spoznanja« sveta »tam zunaj«, temveč nam pomaga pri konstituiranju kateregakoli sveta, ki ga imamo. Moderna vednost ni zgolj samospoznanje modernosti, temveč je odigrala ključno vlogo pri njenem konstituiranju. Takšno stališče seveda vzbudi odpor in očitke o »idealizmu«; toda zdi se mi, da je to le zato, ker smo bili predolgo ujeti v metafiziko, ki je svet delila na realnost in reprezentacijo, na realno in idealno, na materialno in idejno. Te binarne opozicije niso značilnosti sveta kot ta-

Iznajdba narave je vključevala temeljito spremembo v kategorijah: bogov in duhov ni bilo več mogoče obravnavati kot ontoloških bitij, saj so doživeli preselitev v človeški um ter v nov predmet, imenovan »družba«. Narava je prav tako doživela izgon iz tega novega predmeta.

kega, temveč posledice določenih praks in oblik organiziranja. Ko rečem, da so naše kategorije konstruirane in fabricirane, s tem ne pravim, da so fikcije ali iluzije, da so gole izmišljije in da dejansko ne obstajajo ali da bi, če bi o njih razmišljali drugače, narava in religija izginili. Naj svoje stališče pojasnim z nekaj kratkih primerov.

Angleški politolog in arabist Timothy Mitchell trdi, da distinkcija med realnim in reprezentacijo, ki je ključna za zahodne oblike dojetanja in organiziranja sveta, za prebivalce Egipta ni imela posebnega pomena, saj niso razmišljali na tak način niti niso živeli v svetu, ki bi bil organiziran okoli tega razlikovanja. Toda ko so institucije in prakse kolonialne administracije, komodifikacije in, nenazadnje, moderne vednosti same spremenili življenjski svet v britanskem Egiptu, sta moderna vednost in družboslovje postali primernejši orodji za »reprezentiranje« tega spremenjenega stanja. Ko je distinkcija med realnim in reprezentacijo postajala sam ustroj, ki je strukturalno kolektivno življenje in določal ne le znanje, ki so ga učili v šolah in univerzah, temveč tudi prostorsko ureditev mest in prakso na sodiščih ter uradih, je to razlikovanje privzelo določeno realnost in dobilo pomen, ki ga prej ni imelo.

Drug primer: »hinduizem« (že sam po sebi precej umetno izumljen pojem) ni zadeval vprašanja vere, toda ko so se indijske elite začele kosati s civilizacijskim izzivom Zahoda, so to stori- le tudi z reinterpretacijo svojih praks kot izrazov bolj ali manj koherentnih »verovanj«. V novi formulaciji, ki sta jo v drugi polovici 19. stoletja ponudili reformistični verski gibanji Brahma Samaj in Arya Samaj, je hinduizem, vsaj za nekatere Indijce, postal »prava« religija, ki se je končno skladal s kategorijami, ki so ga nekoč napačno opisovale.

Tretji in zadnji primer. Številni raziskovalci, vključno z mano, so pokazali, da britanski popisi prebivalstva niso le »prešteli«, koliko hinduistov in muslimanov, pripadnikov nižjih in višjih kast je bilo v Indiji, temveč so ustvarili nove načine razmišljanja in izkustva pripadnosti religiji in kasti. Z drugimi besedami: ker so osrednji koncepti družboslovja, kot so narava, družba, religija ipd. vplivali na oblikovanje institucij in praks, so koncepti, ki so pred tem pripadali zgodovini nekoga drugega, zdaj

dejansko postali dobri, pa čeprav delni, vzvodi za razumevanje Egipta in Indije.

Če na pojme, kot so »vzpostaviti«, »fabricirati« ali »konstruirati« gledamo s tega zornega kota, nam bo takoj postalo jasno, da tovrstne fabricacije ne obdelujejo nekega inertnega materiala, neko *tabula raso*. Srečujejo se z drugimi oblikami konstituiranja in dojetanja sveta, ki ga, v različnih stopnjah, zamenjujejo, spreminjajo in rekonfigurirajo. V tem procesu so nekatere stvari izbrisane in izginejo. Druge so reorganizirane – religija, na primer, ne izgine, temveč je rekonfigurirana kot nekaj, kar se dogaja znotraj človekovega srca in uma (kot vera), predstavljena je v privatno sfero. Zemljevidi in druge tehnologije omogočijo, da »vidimo« stvari, ki jih pred tem nismo mogli, a ne nujno izkoreninijo ostalih odnosov do zemlje in krajine.

Na kratko: modernost in njene vednosti ne predelajo sveta popolnoma in ker jim to ne uspe, moderna vednost ostaja nezadostna za reprezentacijo in razumevanje drugih svetov. Čeprav je moderna vednost konstituirala našo globalno modernost, ni bila nikoli homologna s celotnim svetom. Ali drugače: svet, ki ga ustvarja moderna vednost, še vedno prebiva ob boku drugih svetov. Kot sem skušal pokazati, je to očitno razvidno v številnih nezahodnih predelih, kjer analitične kategorije družbenih ved celote družbenega prostora ne preslikajo popolnoma in brez vrzeli. Mnogoštevilne in raznovrstne oblike medčloveške solidarnosti in pripadnosti se niso povsem umaknile državljanstvu oziroma jih slednje ni posrkalo vase; starejši javni prostori ter njihovi obredi in identitetne prakse niso bili povsem izničeni v prid obredov državnosti; in sekularne predpostavke družbenih ved niso postale del splošnega zdravega razuma.

Toda to *velja tudi* za središča modernosti. Celo tam, kjer so modernost in njene vednosti nastale kot avtohtoni produkti, ki so stoletja dolgo oblikovali stvarnost, morajo obstajati skupaj z drugimi oblikami razumevanja in posledično bivanja v svetu. Tudi, ko govorimo o popularnosti astroloških kolumn, ki so šle v nos Theodorju Adornu, ali pa o kakšnih drugih praksah ki še vedno dostopajo do sveta kot začaranega, vidimo v njih pričevanje o obstoju svetov praks in včasih tudi institucij, ki niso predmoderne, a vseeno niso povsem vključene v svet, ki

ga je rodila modernost. Včasih so vključene v tokokrog akumulacije kapitala – tak primer je astrologija. Akupunktura, ki je svojevrstna rigorozna »znanost«, je zelo drugačen primer. Celo zdravniki včasih pošljejo pacienta k strokovnjaku za akupunkturo, čeprav so včasih zbegani in osupli, da nekaj, kar temelji na dojetju telesa kot polja, skozi katerega se pretaka či, akupunktura vendarle deluje. V nobenem smiselnem pomenu je ne moremo označiti za »predmoderno« prakso: danes jo poučujejo na zahodnih izobraževalnih ustanovah, kjer izdajajo tudi potrdila o njenem znanju, poleg tega pa je tudi komercializirana; a vseeno gre za prakso vednosti, ki je »znotraj« modernosti, vendar modernosti ne »pripada«.

Sledeč formulaciji, ki jo je podal Dipesh Chakrabarty, zagovarjam stališče, da tako v zahodnem kot v nezahodnem svetu obstajajo območja vednosti in bivanja, ki so del modernosti – tj. niso »preživeli« elementi predmodernosti, obsojeni, da bodo prej ko slej izginili –, a nam niso povsem dostopna prek kategorij družbenih ved in ne živijo skoznje. To je eden od razlogov, zakaj potrebujemo literaturo in umetnost – ne zato, ker predstavljata fikcijo nasproti realnosti, imaginacijo nasproti vednosti, temveč predvsem zato, ker gre za obliki *vednosti*, ki pripada tistim razsežnostim realnega, ki ležijo zunaj dimenzij, ki jih fabriciramo in spoznavamo prek modernih družbenih ved.

Moderna vednost – nepogrešljiva in nezadostna hkrati

Že dlje časa me zanima način, kako so moderni koncepti, teorije in ideologije »potovali«, ko so jih presadili v nezahodne svetove, in kakšne so bile posledice tega presajanja. V Indiji, deželi, o kateri nekaj malega vem, je moderna zahodna vednost prišla prek kolonialnega nasilja. V Indiji je začela s svojo formalno kariero na podlagi memoranduma, ki ga je leta 1835 sestavil Thomas Babington Macaulay¹, v katerem je domorodne oblike vednosti na podcelini označil kot vraževerne, mitične in, splošneje, neresnične: oziroma, v njegovih lastnih besedah, »medicinske doktrine, ki bi se jih sramoval vsak angleški kopitar, astronomija, ki bi vzbudila krohot deklet v sleherni angleški srednji šoli, zgodovinopisje, v katerem mrgoli desetmetr-

skih kraljev s trideset tisočletnimi vladavinami, in geografija, sestavljena iz medenih morij in oceanov iz masla«. Ta sodba, porojena iz nadutosti, je bila zgrešena; toda vednost, ki jo je podpiral Macaulay, je kljub temu postala globalna. Ne obstaja nobeno območje, ki bi bilo povsem »zunaj« nje in od koder bi jo bilo moč kritizirati; edini način, da se soočimo z njo, je ta, da delamo znotraj nje in skoznjo. Govorim torej kot eden od Macaulayjevih nezakonskih otrok² in če še vedno obstaja kakšen dvom, naj jasno povem, da ta moj esej ni mišljen kot argument proti moderni vednosti in družbenim vedam.

Genealogija moderne vednosti je, kot sem skušal pokazati, neizpodbitno zahodna; rodila se je kot del Zahoda, kot poskus, kako opisati in osmisлити novejšo zgodovino Evrope. Toda ta vednost je danes globalna in je, v različnih stopnjah, dediščina večine ljudi. »Globalna« pa ne pomeni isto kot »univerzalna«. Ne gre za to, da je ta vednost preseгла okoliščine svojega nastanka in nam razodela resnico, ki velja za vse – nasprotno, neuspehi poskusov utemeljitve modernega Razuma so danes bolj očitni kot kadarkoli prej. Prej gre za to, da je ta vednost, skupaj z zgodovinskimi procesi, ki so tesno povezani z njo, temeljito preobrazila svet, tako v dobrem kot v slabem. Če je po eni strani pripomogla k vzpostavitvi našega skupnega sveta – naše globalne modernosti –, pa ta svet še naprej sobiva z drugimi svetovi, glede katerih nam lahko družbene vede služijo kot vodniki zgolj v omejenem obsegu.

Tako naj sklenem s trditvijo, da je moderna vednost – skupaj z družbenimi vedami, ki so jo formalizirale – vzpostavila našo modernost ter da je zato nepogrešljivo, vendar hkrati nezadostno orodje za njeno osmišljenje. ●

Prevod: Luka Lisjak Gabrijelčič

Sanjay Seth je predstojnik Oddelka za politologijo na londonski univerzi Goldsmiths in avtor številnih knjig o zgodovini Indije v kolonialnem obdobju. Članek je skrajšana različica predavanja, prebranega na mednarodni konferenci o pojmovni zgodovini, ki je potekala avgusta 2013 v Bilbau.

¹ Thomas Babington Macaulay (1800–1859): vplivni britanski zgodovinar, znan po svoji razsvetljenko navdahnjeni interpretaciji angleške zgodovine kot zmernemu razvoju k svobodi in napredku (t. i. *Whig interpretation of history*). V 30-ih letih 19. stoletja je imel ključno vlogo pri oblikovanju kolonialnega izobraževalnega in sodnega sistema v britanski Indiji (op. prev.).

² S pojmom »Macaulayjevi otroci« so indijski nacionalisti zaničljivo označevali sonarodnjake, ki so nekritično prevzemali zahodne običaje oziroma se skušali asimilirati v kulturo britanskih kolonizatorjev. Sintagma je imela dodatno sarkastično ost, saj je bilo splošno znano, da Macaulay ni bil poročen in ni imel otrok (op. prev.).