



**ევროპის გაპროვინციულება:  
პოსტკოლონიური აზროვნება და განსხვავება**

დიპეშ ჩაკრაბარტი

გიორგი ჩუბინიძის თარგმანი

## შესავალი: ევროპის გაპროვინციულების იდეა

*“ევროპა... 1914 წლის შემდეგ, პროვინციად იქცა... მხოლოდ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს თუ შეუძლიათ სწრაფი საერთაშორისო ექოს გამოწვევა.”*  
(ჰანს-გეორგ გადამერი, 1977)

*“დასავლეთი, ერთი მხრივ, არის სახელი სუბიექტისა, რომელიც თავის სახეს დისკურსში იძენს, ხოლო მეორე მხრივ, ის დისკურსულად შექმნილი ობიექტაცაა; ცხადია, ეს ის სახელია, რომელიც თავის თავს ყოველთვის ასოციაციურად აკავშირებს იმ რეგიონებს, თემებს და ხალხებს, რომლებიც პოლიტიკურად და ეკონომიკურად აღმატებულნი ჩანან სხვა რეგიონებზე, თემებსა და ხალხებზე. ეს სახელი არსებითად ჰგავს “იაპონიას”... ის ირწმუნება, რომ, სულ მცირე, მას ძალუძს თავის თავში შეინახოს ყოველი პარტიკულარობის გადალახვის იმპულსი, თუ მათი გადალახვა არა.”*  
(ნაოკი საკაი, 1998)

ევროპის გაპროვინციულება არ არის წიგნი დედამიწის ერთ-ერთ რეგიონზე, რომელსაც “ევროპას” ვუწოდებთ. ეს ევროპა, უკვე შეგვიძლია ვთქვათ, თავად ისტორიამ გააპროვინციულა. ისტორიკოსებმა დიდი ხანია გააცნობიერეს, რომ თანამედროვე ისტორიაში, ეგრეთ წოდებული “ევროპული საუკუნე” XX საუკუნის შუიდან მოყოლებული, თანდათან ადგილს უთმობს სხვა რეგიონულ და გლობალურ კონფიგურაციებს.<sup>1</sup> ევროპული ისტორია აღარ აღიქმება “უნივერსალური, ადამიანური ისტორიის” განსხეულებად.<sup>2</sup> არც ერთმა დიდმა დასავლელმა მოაზროვნემ, მაგალითად, არ გაიზიარა ფრენსის ფუკუიამას “ვულგარიზებული ჰეგელიანური ისტორიციზმი”, რომელმაც ბერლინის კედლის დაცემაში ადამიანთა საერთო ისტორიის დასასრული დაინახა.<sup>3</sup> წარსულთან კონტრასტი მკვეთრი ჩანს, თუკი გავიხსენებთ ფრთხილ, მაგრამ თბილ მოწონებას, რომლითაც კანტი ოდესღაც ფრანგულ რევოლუციაში “ადამიანთა მოდემის მორალურ განწყობას” ამოიკითხავდა ან ჰეგელს, რომელმაც ხდომილების მონუმენტურობაში “მსოფლიო გონის” ნებართვა ამოიკითხა.

პროფესიით, მე თანამედროვე სამხრეთ აზიის ისტორიკოსი ვარ, რომელიც ქმნის ჩემს არქივს და ჩემი კვლევის სფეროა. ევროპა, რომლის გაპროვინციულებას ან დეცენტრირებასაც მე ვცდილობ, წარმოსახვითი ფიგურაა, რომელიც ღრმად ჩაქსოვილი აზროვნების ყოველდღიურ ჩვევათა სტერეოტიპულ და ზერელე ფორმებში, რომლებიც მუდმივად ხელს უშლიან სოციალურ მეცნიერებებს გაიზიარონ სამხრეთ აზიის პოლიტიკური მოდერნულობა.<sup>5</sup>

“პოლიტიკური მოდერნულობის” ფენომენი - სახელდობრ, მმართველობა თანამედროვე სახელმწიფოს, ბიუროკრატიისა და კაპიტალისტური წარმოების ინსტიტუტების მიერ - შეუძლებელია სადმე მოვიაზროთ, გარკვეული კატეგორიებისა და კონცეპტების მოხმობის გარეშე, რომელთა გენეალოგიები ღრმად არ არიან ფესვგადგმულნი ევროპის ინტელექტუალურ და თეოლოგიურ ტრადიციებშიც კი.<sup>6</sup> მოქალაქე, სახელმწიფო, სამოქალაქო საზოგადოება, საჯარო სფერო, ადამიანის უფლებები, კანონის წინაშე თანასწორობა, ინდივიდი, საჯაროსა და კერძოს გამიჯვნა სუბიექტის იდეა, დემოკრატია, სახალხო სუვერენიტეტი, სოციალური სამართლიანობა, მეცნიერული რაციონალობა და ა.შ. ყველა ეს კონცეპტი ატარებს ევროპული აზროვნებისა და ისტორიის ტვირთს. შეუძლებელია, ვინმემ მოიაზროს პოლიტიკური მოდერნულობა ამ და სხვა მათთან დაკავშირებული კონცეპტების გარეშე, რომლების ამინდს ქმნიდნენ ევროპული განმანათლებლობისა და მთელი მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში.

ამ კონცეპტებიდან გამომდინარეობს ადამიანის გარდაუვალი და რაღაც აზრით ფასდაუდებელი, უნივერსალური და სეკულარული ხედვა. XIX საუკუნის ევროპელი კოლონიზატორი, ერთი მხრივ, კოლონიზებულს უქადაგებდა განმანათლებლობის ამ ჰუმანიზმს და მეორე მხრივ, კრძალავდა მის პრაქტიკაში განხორციელებას. თუმცა, ეს ხედვა მაინც ძლიერი აღმოჩნდა თავისი შედეგებით. ისტორიულად მან საფუძველი მოგვცა — ევროპაში და მის გარეთ — სოციალურად არასამართლიანი პრაქტიკების კრიტიკისათვის. მარქსისტული და ლიბერალური აზროვნება ამ ინტელექტუალური ტრადიციის მემკვიდრეები არიან. ეს მემკვიდრეობა დღეს გლობალურია. თანამედროვე, განათლებული, ბენგალიელი საშუალო კლასები, რომელსაც მეც ვეკუთვნი და მათი ისტორიის ფრაგმენტებს წიგნში მოგვიანებით მოგიტხოვრებთ, ტაჰან რაიჩაუდჰურიმ დაახასიათა, როგორც “ნებისმიერი სიდიდის პირველ აზიურ სოციალურ ჯგუფად, რომლის მენტალური სამყარო დასავლეთთან ინტერაქციაში გარდაიქმნა.”<sup>7</sup> ამ სოციალური ჯგუფის სახელგანთქმულ წევრთა გრძელმა რიგმა — დაწყებული რაჯა რამ მოჰან როით, რომელსაც ხანდახან “თანამედროვე ინდოეთის მამას” უწოდებენ, დამთავრებული მანაბენდრანათჰ როით, რომელიც კომინტერნში ლენინთან შედიოდა დებატებში — კეთილგანწყობილად მიიღო რაციონალიზმის, მეცნიერების, თანასწორობისა და ადამიანის უფლებების ის თემები, რომლებსაც ევროპული განმანათლებლობა აჟღერებდა.<sup>8</sup> ინდოეთში კასტების, ქალთა ჩაგვრის, მუშათა და სუბალტერნულ კლასთათვის უფლებების ნაკლებობისა და ა.შ. თანამედროვე სოციალური კრიტიკა — და, ფაქტობრივად, თავად კოლონიალიზმისავე კრიტიკა — შეუძლებელია გავიგოთ სხვაგვარად, თუ არა, როგორც სუბკონტინენტის მიერ ევროპული განმანათლებლობის ნაწილობრივი ათვისების მემკვიდრეობა. ინდოეთის კონსტიტუცია შთამბეჭდავად იწყება ზოგიერთი უნივერსალური განმანათლებლობისეული თემების განმეორებით, რომლებიც გვხვდება, ვთქვათ, ამერიკის კონსტიტუციაში. და აქვე, სასარგებლოა იმის გახსენებაც, რომ ბრიტანულ ინდოეთში “მიუკარებელთა” ინსტიტუტის ყველაზე მკაცრი კრიტიკოსი, თავის ნაწერებში, პირიქით, იშველიებს ჩვენ გამოცდილებას არსებითად ევროპული თავისუფლებისა და ადამიანთა თანასწორობის იდეების შესახებ.<sup>9</sup>

მე თვითონ ვწერ, როგორც ამ მემკვიდრეობის წარმომადგენელი. პოსტკოლონიალური კვლევები მოწოდებულია, ლამის განსაზღვრების თანახმად, მონაწილეობა მიიღოს უნივერსალიებში — როგორებიცაა ადამიანის ან გონის აბსტრაქტული ფიგურები — რომლებიც მეცხრამეტე საუკუნის ევროპაში ჩამოყალიბდა და საფუძვლად უდევს ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს. ეს ჩართულობა იგრძნობა, მაგალითისთვის, ტუნისელი ფილოსოფოსისა და ისტორიკოსის ჰიჩემ დჯაიტის ნაწერებში, რომელიც ევროპულ იმპერიალიზმს ადანაშაულებს “ადამიანის თავისივე კონცეფციის უარყოფაში.”<sup>10</sup> ფანონის მცდელობა დაყრდნობოდა ადამიანის განმათლებლობისეულ იდეალს — მაშინაც კი, როცა მან იცოდა, რომ ევროპულმა იმპერიალიზმმა ეს იდეა კოლონიზატორი თეთრკანიანი ადამიანის ხატამდე დაიყვანა — ახლა უკვე პოსტკოლონიურ მოაზროვნეთა გლობალური მემკვიდრეობის ნაწილია.<sup>11</sup> ბრძოლა გრძელდება, ვინაიდან არ არსებობს იოლი გზა პოლიტიკურ მოდერნულობაში ამ უნივერსალიების თავიდან მოსაშორებლად. მათ გარეშე არ იქნებოდა სოციალური მეცნიერებები, რომლებიც განიხილავდნენ მოდერნული სოციალური სამართლიანობის საკითხებს.

ეს ჩართულობა ევროპულ აზროვნებაში გამოწვეულია იმითაც, რომ დღეს, მხოლოდ ე.წ. ევროპული ინტელექტუალური ტრადიციაა ცოცხალი ყველა თუ არა, უნივერსიტეტების სოციალურ მეცნიერებათა დეპარტამენტების უმეტესობაში მაინც. მე სიტყვა “ცოცხალს” კონკრეტული მნიშვნელობით ვიყენებ. მხოლოდ ცალკეული ინტელექტუალური ტრადიციების ფარგლებში ვეპყრობით ფუნდამენტურ მოაზროვნეებს — რომლებიც დიდი ხნის გარდაცვლილები არიან — არა მხოლოდ როგორც ადამიანებს, რომლებიც თავიანთ დროს მიეკუთვნებიან, არამედ როგორც ჩვენ თანამედროვეებს. სოციალურ მეცნიერებებში ესენი არიან მოაზროვნეები, რომლებსაც ვხვდებით ტრადიციაში, რომელმაც საკუთარ თავს “ევროპული” ან “დასავლური” უწოდა. ცხადია, ვაცნობიერებ, რომ იდეა სახელად “ევროპული ინტელექტუალური ტრადიცია,” რომელიც თავის საფუძვლად ანტიკურ საბერძნეთს აცხადებს, ევროპის შედარებით ახალი ისტორიის გამონაგონია. მარტინ ბერნალი, სამირ ამინი და სხვები სამართლიანად აკრიტიკებენ ევროპელ მოაზროვნეთა მტკიცებას, რომ მსგავს უწყვეტ ტრადიციას ოდესმე უარსებია ან რომ მას საერთოდაც შეიძლება სწორად ეწოდოს “ევროპული”.<sup>12</sup> მიუხედავად იმისა ეს გამონაგონია თუ არა, ეს არის იმ აზროვნების გენეალოგია, რომელშიც სოციალური მეცნიერებების წარმომადგენლები დღეს მუშაობენ. თანამედროვე ინდოეთში მიმდინარე ცვლილებების ან სოციალურ პრაქტიკების ანალიზისას, ცოტა, ან საერთოდ არცერთი, ინდოელი სოციალური მეცნიერი ან ინდოეთით დაინტერესებული სოციალური მეცნიერი თუ დაიწყებს სერიოზულ მტკიცებას XIII საუკუნის ლოგიკოს განგესაზე დაყრდნობით ან გრამატიკოსის და ლინგვისტური ფილოსოფოსის ბარტრიჰარის (V-VI საუკუნეები), ან X ან XI საუკუნის ესთეტიკოსის აბჰინავაგუპტას მიხედვით. რამდენად სამწუხაროც არ უნდა იყოს, ერთ-ერთი შედეგი სამხრეთ აზიაში ევროპული კოლონიური მმართველობისა არის ის, რომ ოდესღაც უწყვეტი და ცოცხალი ინტელექტუალური ტრადიციები სანსკრიტზე, სპარსულზე ან

არაბულზე, ახლა მხოლოდ ისტორიული კვლევის საგანია რეგიონში მომუშავე, თანამედროვე სოციალური მეცნიერებების უმეტესობისთვის.<sup>13</sup> ამ ტრადიციებს ისინი როგორც ჭეშმარიტად მკვდარს, როგორც ისტორიას, ისე განიხილავენ. თუმცა კატეგორიები, რომლებიც ოდესღაც დეტალური თეორიული ჭვრეტისა და კვლევის საგნები იყო, ახლა პრაქტიკულ კონცეპტებად არსებობს, დაცლილი ყოველგვარი თეორიული ჩამომავლობისგან, ჩაქსოვილი სამხრეთ აზიის ყოველდღიური ცხოვრების პრაქტიკებში; თანამედროვე სოციალურ მეცნიერებს სამხრეთ აზიაში იშვიათად აქვთ სათანადო განათლება, რომლის მეშვეობითაც ისინი ამ კონცეპტებს აწმყოზე კრიტიკული გააზრებების წყაროდ გადააქცევდნენ.<sup>14</sup> ეს მაშინ, როდესაც ძველი ევროპელი მოაზროვნეები და მათი კატეგორიები ბოლომდე არასდროს კვდებიან, იმ აზრით, რომ ტრადიციები, რომელთა ფარგლებშიც ისინი წერდნენ კვლავ ცოცხალია. სამხრეთ აზი(ისტი)ელი სოციალური მეცნიერები სიამოვნებით ჩაებმებიან მარქსთან ან ვებერთან კამათში მათი ყოველგვარი ისტორიზების ან მათ ევროპულ ინტელექტუალურ კონტექსტში ჩასმის საჭიროების გარეშე. ხანდახან — თუმცა ეს საკმაოდ იშვიათია — ისინი შეიძლება დებატებში შევიდნენ ანტიკურ, შუა საუკუნეების ან ამ ევროპელი თეორეტიკოსების ადრე-მოდერნულ მასწავლებლებთან.

მიუხედავად ამისა, მოსახლეობის პოლიტიზების ისტორია, ან პოლიტიკური მოდერნულობის დადგომა ქვეყნებში, რომლებიც დასავლური კაპიტალისტური დემოკრატიების სამყაროს მიღმა არიან - პოლიტიკურის ისტორიაში ღრმა ირონიას იწვევენ. ეს ისტორია გვაიძულებს გადავიფიქროთ მეცხრამეტე საუკუნის ევროპის ორი კონცეპტუალური საჩუქარი; კონცეპტები, რომლებიც არსებითი იყო მოდერნულობის იდეისთვის. ერთი ისტორიციზმია — იდეა, რომლის მიხედვითაც, რაიმეს გასაგებად, ის უნდა დავინახოთ, ერთი მხრივ, როგორც მთლიანობა და მეორე მხრივ, როგორც ისტორიული განვითარების ნაწილი. მეორე კი თავად პოლიტიკურის იდეაა. ის, რაც ისტორიულ შესაძლებლობას აძლევს “ევროპის გაპროვინციულების” პროექტს, არის პოლიტიკური მოდერნულობის გამოცდილება ისეთ ქვეყანაში, როგორც ინდოეთია. ევროპულ აზროვნებას წინააღმდეგობრივი მიმართება აქვს პოლიტიკური მოდერნულობის ასეთ ნიმუშთან. თუმცა იგი აუცილებელიცაა და არაადეკვატურიც იმ საქმეში, რასაც იმ სხვადასხვა სასიცოცხლო პრაქტიკების მოაზრება ჰქვია, რომლებიც პოლიტიკურსა და ისტორიულს ქმნიან ინდოეთში. სოციალური მეცნიერების აზროვნების აუცილებლობისა და ამავდროულად მისი არაადეკვატურობის აღმოჩენა — თეორიულ და ფაქტობრივ რეგისტრებში — ამ წიგნის მთავარი ამოცანაა.

## ისტორიციზმის პოლიტიკა

მიშელ ფუკოს მსგავსი, პოსტსტრუქტურალისტი ფილოსოფოსების ტექსტებმა უდავოდ ბიძგი მისცა ისტორიციზმის გლობალურ კრიტიკას.<sup>15</sup> თუმცა, მცდარი იქნებოდა გვეფიქრა, თითქოს ისტორიციზმის (ან პოლიტიკურის) პოსტკოლონიური კრიტიკები უბრალოდ

გამომდინარეობენ დასავლელი პოსტმოდერნისტი და პოსტსტრუქტურალისტი მოაზროვნეების უკვე დამუშავებული კრიტიკებიდან. სინამდვილეში, ამგვარი აზროვნება თავად არის ისტორიციზმის პრაქტიკა, ასეთი აზროვნება მხოლოდ და მხოლოდ იმეორებს ცნობილი მტკიცების დროით სტრუქტურას, “პირველად დასავლეთში, შემდეგ კი სხვაგან.” როდესაც ამას ვამბობ, ცხადია არ ვცდილობ რაიმე დავუკარგო უახლეს დებატებს გამართულს ისტორიციზმის გარშემო, რომლის კრიტიკოსებიც დასავლეთში მის დაკნინებას “კაპიტალიზმის კულტურული ლოგიკის” შედეგად თვლიან, როგორც მას ჯეიმსონმა ხატოვნად უწოდა.<sup>16</sup> კულტურის მკვლევარმა ლორენს გროსბერგმა ხაზი გაუსვა იმის შესაძლებლობას, რომ სწორედ თანამედროვე მომხმარებლური კაპიტალიზმის პრაქტიკები შეიძლება უქმნიდეს საფრთხეს ისტორიას. როგორ შეგვიძლია გავაკეთოთ ისტორიული დაკვირვება და ანალიზი, კითხულობს გროსბერგი, “როცა ყოველი ხდომილება პოტენციური საბუთია, პოტენციურად მნიშვნელოვანი და, ამავდროულად, თავადვე იმდენად სწრაფად ცვლადი, რომ კომფორტის მოყვარე აკადემიურ კრიტიკას მოსვენებას არ აძლევს?”<sup>17</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ეს არგუმენტები მნიშვნელოვანია, ისინი მაინც გვერდს უვლიან მესამე სამყაროში პოლიტიკური მოდერნულობის ისტორიებს. მენდელით დაწყებული ჯეიმსონით დამთავრებული, “გვიან კაპიტალიზმს” არავინ აღიქვამს სისტემად, რომლის ძრავი შესაძლოა მესამე სამყაროში იყოს მოთავსებული. სიტყვა “გვიანს” სხვადასხვა კონოტაციები აქვს, როცა მას განვითარებულ ან ჯერ კიდევ “განვითარებად” ქვეყნებს მივუყენებთ. “გვიანი კაპიტალიზმი” არის სახელი ფენომენისა, რომელსაც, პირველ რიგში, განვითარებულ კაპიტალისტურ სამყაროს მიაწერენ, მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლიოზე მისი ზეგავლენა არასდროს უუარყვიათ.<sup>18</sup>

ისტორიციზმის დასავლელი კრიტიკოსები, რომლებიც თავიანთ მსჯელობას “გვიანი კაპიტალიზმის” ზოგიერთ მახასიათებელზე აფუძნებენ, მხედველობის მიღმა ტოვებენ იმ ღრმა კავშირებს, რომლებიც კრავენ ისტორიციზმს, როგორც აზროვნების წესს და პოლიტიკური მოდერნულობის ფორმირებას ევროპის ყოფილ კოლონიებში. ისტორიციზმმა XIX საუკუნეში გზა გაუხსნა მსოფლიოზე ევროპის ბატონობას.<sup>19</sup> უხეშად რომ ვთქვათ, ეს იყო პროგრესისა და “განვითარების” იდეოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფორმა, რომელიც XIX საუკუნიდან მოყოლებული გვხვდება. ისტორიციზმი არის ის, რამაც მოდერნულობა ან კაპიტალიზმი წარმოაჩინა არა უბრალოდ გლობალურად, არამედ ისეთ რამედ, რაც გლობალური დროთა განმავლობაში გახდა; წარმოშობილი ერთ ადგილზე (ევროპაში) და გავრცელებული მის მიღმა. გლობალური ისტორიული დროის სტრუქტურა “პირველად ევროპაში და შემდეგ სხვაგან” თავისთავად ისტორიციზტული იყო. ნაციონალიზმის სხვადასხვა არა-დასავლურმა პრაქტიკებმა, მოგვიანებით, იმავე ნარატივის ლოკალური ვერსიები შექმნეს და “ევროპა” სხვა ლოკალურად კონსტრუირებული ცენტრებით ჩაანაცვლეს. ეს იყო ისტორიციზმი, რამაც მარქსს საშუალება მისცა ეთქვა, რომ “ინდუსტრიულად უფრო განვითარებული ქვეყანა ნაკლებად განვითარებულ ქვეყანას მხოლოდ მისი მომავლის სურათს უჩვენებს.”<sup>20</sup> იგივე მოტივი ამომძრავებს ისეთ ცნობილ ისტორიკოსს, როგორც არის ფილის დინი, როცა იგი ინგლისში ინდუსტრიის გაჩენას

პირველ ინდუსტრიულ რევოლუციად აღწერს.<sup>21</sup> ისტორიციზმი იგონებდა ისტორიულ დროს, როგორც იმ კულტურული დისტანციის (სულ მცირე ინსტიტუციური განვითარების მხრივ) საზომად, რომელიც თითქოს დასავლეთსა და არა-დასავლეთს შორის არსებობდა.<sup>22</sup> კოლონიებში ამით ამართლებდნენ ცივილიზაციის იდეას. <sup>23</sup> თავად ევროპაში, ამ იდეოლოგიამ შესაძლებლობა გააჩინა ევროპის სრულიად ინტერნალისტური ისტორიებისა, რომლებშიც ევროპა აღიწერებოდა კაპიტალიზმის, მოდერნულობის ან განმანათლებლობის პირველად კერებად.<sup>24</sup> ეს “ზდომილებები”, თავის მხრივ, აიხსნებოდა თავად ევროპის გეოგრაფიულ ჩარჩოში მიმდინარე “ზდომილებებთან” მიმართებით (იმის გაუთვალისწინებლად, თუ რამდენად ბუნდოვანია ეს საზღვრები). კოლონიებში მცხოვრებ მოსახლეობას კი ადგილი „სხვაგან“ მიუჩინეს “პირველად ევროპაში და შემდეგ სხვაგან” დროის სტრუქტურაში. ისტორიციზმის ეს სვლა არის ის, რასაც იოჰან ფაბიანმა “თანადროულობის უარყოფა” უწოდა.

ისტორიციზმი — და ისტორიის თანამედროვე ევროპული იდეაც — შეგვიძლია ითქვას, რომ არა-ევროპელ ხალხთან მეცხრამეტე საუკუნეში მივიდა, როგორც ვიღაცის ჩვეულება უთხრას „ჯერ არა“.<sup>26</sup> გაიხსენეთ ჯონ სტიუარტ მილის კლასიკური ლიბერალური, მაგრამ ისტორიცისტული ესეები, “თავისუფლების შესახებ” და “წარმომადგენლობითი მთავრობის შესახებ”, ორივე მათგანში თვითმმართველობა გამოცხადებულია მმართველობის უმაღლეს ფორმებად და ამავდროულად, ისტორიცისტულ ნიადაგზე, შეიცავს მოწოდებას არ მიანიჭონ ინდოელებს ან აფრიკელებს თვითმმართველობა. მილის მიხედვით, ინდოელები ან აფრიკელები *ჯერ არ იყვნენ* საკმარისად ცივილიზებულები იმისათვის, რომ საკუთარი თავები ემართათ. ხალხები ამ ამოცანისთვის მზად რომ ჩათვლილიყვნენ, ისტორიული განვითარებისა და ცივილიზაციის (უფრო ზუსტად, კოლონიური მმართველობისა და განათლების) გარკვეული დრო უნდა გაევლოთ.<sup>27</sup> ამდენად, მილის ისტორიცისტულმა არგუმენტმა ინდოელები, აფრიკელები და სხვა “უმწიფარი” ერები ისტორიის წარმოსახვით მოსაცდელ ოთახში გაამწესა. ამით მან თავად ისტორია აქცია მოსაცდელ ოთახად. ჩვენ ყველანი ერთი მიმართულებით მივდიოდით, ამტკიცებდა მილი, მაგრამ ზოგიერთი ხალხი იქ სხვებზე უფრო ადრე მივიდა. აი ეს იყო ისტორიცისტული ცნობიერება: რჩევა კოლონიზებულთათვის, რომ მოეცადათ. აითვისო ისტორიული ცნობიერება, აითვისო საჯარო სული, რომელსაც მილი ყველაზე საჭიროდ თვლიდა თვითმმართველობის ხელოვნებისთვის, ამავდროულად იყო მოცდის ხელოვნების დასწავლაც. ეს მოცდა გახლდათ სწორედ ისტორიციზმის “ჯერ არა”-ს რეალიზება.

XX საუკუნის ანტიკოლონიური, დემოკრატიული მოთხოვნები, აქცენტს სვამდა პირიქით, “ახლავეუ,” როგორც ქმედების ტემპორალურ ჰორიზონტზე. პირველი მსოფლიო ომის დროიდან მოყოლებული, ორმოცდაათიანებისა და სამოციანების დეკოლონიზების მოძრაობებამდე, ანტიკოლონიური ნაციონალიზმები “ახლავეს” აუცილებლობაზე იყო დაფუძნებული. ისტორიციზმი მსოფლიოში არსად გამქრალა, მისი “ჯერ არა” არსებობას განაგრძნობს “ახლავეს” გლობალურ მოთხოვნასთან დამაბულობის ფონზე, რომელიც ყველა

დემოკრატიული სახალხო მოძრაობისთვისაა დამახასიათებელი. ეს ასეც უნდა ყოფილიყო, მასობრივი დასაყრდენის ძიებაში, ანტიკოლონიურმა ნაციონალისტებმა პოლიტიკურ სფეროში შემოიყვანეს კლასები და ჯგუფები, რომლებიც XIX საუკუნის ევროპული ლიბერალიზმის სტანდარტებით უნდა ყოფილიყვნენ უმწიფრები თვითმმართველობის პოლიტიკური პასუხისმგებლობის ხელში ასაღებად. ესენი იყვნენ გლეხები, ტომები, არა დასავლურ ქალაქებში ნახევრად კვალიფიცირებული და არაკვალიფიცირებული ინდუსტრიული მუშები, კაცები და ქალები სხვადასხვა დაქვემდებარებული სოციალური ჯგუფიდან — ერთი სიტყვით, მესამე სამყაროს სუბალტერნული კლასები.

ისტორიციზმის კრიტიკა არსებითადა არის დაკავშირებული არადასავლურ საზოგადოებებში პოლიტიკური მოდერნულობის საკითხთან. როგორც მოგვიანებით ვაჩვენებ, ისტორიის ეტაპობრივი განვითარების ზოგიერთ თეორიაზე მითითებით — რომლებიც მოიცავდნენ მარტივ ევოლუციურ სქემებს და ამავდროულად, “არათანაბარი განვითარების” კომპლექსურ გაგებებსაც — ევროპულმა პოლიტიკურმა და სოციალურმა აზრმა ადგილი მიუჩინა სუბალტერნული კლასების პოლიტიკურ მოდერნულობას. ცხადია, ეს თავისთავად არ იყო არაგონივრული თეორიული მტკიცება. თუ “პოლიტიკური მოდერნულობა” იქნებოდა შემოსაზღვრული და განსაზღვრებადი ფენომენი, არ იქნებოდა არაგონივრული თუ მას სოციალური პროგრესის საზომად გამოვიყენებდით. ამ აზროვნების ფარგლებში, ყოველთვის შესაძლებელი იქნებოდა გონივრულად თქმულიყო, რომ ზოგიერთი ხალხები ნაკლებად მოდერნულები იყვნენ, ვიდრე სხვები და რომ მათ მომზადებისთვის დრო დასჭირდებოდათ. ამგვარად, მათ უნდა მოეცადათ მანამ, სანამ მათ პოლიტიკური მოდერნულობის სრულფასოვან მონაწილეებად აღიარებდნენ. თუმცა, ზუსტად ეს იყო კოლონიზატორის არგუმენტიც — ეს “ჯერ არა,” რომელსაც კოლონიზებული ნაციონალისტი საკუთარ “ახლავეს” უპირისპირებდა. მესამე სამყაროში პოლიტიკური მოდერნულობის ეს წარმატება შესაძლებელი იყო მხოლოდ ევროპულ სოციალურ და პოლიტიკურ აზრთან წინააღმდეგობრივი მიმართებით. თუმცა აღსანიშნავია ისიც, რომ ნაციონალისტური ელიტები ხშირად უმეორებდნენ ხოლმე საკუთარ სუბალტერნულ კლასებს — და ამას ისინი კვლავაც აკეთებენ, როცა ამის საშუალებას პოლიტიკური სტრუქტურები აძლევენ — ისტორიის ეტაპობრივი განვითარების თეორიას, რომელზედაც პოლიტიკური მოდერნულობის ევროპული იდეები იდგა. მიუხედავად ამისა, ნაციონალისტურ ბრძოლებში ორი გარდაუვალი დინება არსებობდა, რომელიც თუ თეორიაში არა, პრაქტიკაში უარყოფდა ყოველგვარ ეტაპობრივ, ისტორიციზტულ გამიჯვნას პრემოდერნულს ან არამოდერნულსა და მოდერნულს შორის. პირველი იყო ნაციონალისტური ელიტების მიერ უარყოფილი ისტორიის “მოსაცდელი ოთახის” ვერსია, რომელსაც ისინი ევროპელებთან ურთიერთობაში წააწყდნენ, როგორც გამართლება იმისა, რომ კოლონიზებულისთვის არ მიენიჭებინათ “თვითმმართველობა”. მეორე კი, მეოცე საუკუნის გლეხის, როგორც ერის პოლიტიკური ცხოვრების სრულფასოვანი მონაწილის ფენომენი იყო (ესე იგი, პირველად ნაციონალისტურ მოძრაობის წევრად და შემდეგ როგორც დამოუკიდებელი ერის მოქალაქედ), ეს კი, იმაზე



ადრე ხდებოდა, ვიდრე იგი ფორმალურ განათლებას მიიღებდა მოქალაქეობის დოქტორინულ ან კონცეპტუალური ასპექტებში.

ისტორიციისტული ისტორიის ნაციონალისტური უარყოფის ყველაზე შთამბეჭდავი მაგალითია დამოუკიდებლობის მიღებისთანავე, ქვეყნის გადაწყვეტილება, ინდური დემოკრატია დაფუძნებოდა საყოველთაო საარჩევნო უფლებას. ეს კი, მილის მითითების პირდაპირი დარღვევა იყო. “საყოველთაო საარჩევნო უფლებას,” წერდა მილი ესეში “წარმომადგენლობითი მთავრობის შესახებ,” “წინ უნდა უძღვოდეს საყოველთაო სწავლება.”<sup>28</sup> 1931 წლის ინდოეთის საარჩევნო კომიტეტიც კი, რომელსაც რამდენიმე ინდოელი წევრი ჰყავდა, ჩაებლაუჭა პოზიციას, რომელიც მილის თავდაპირველი არგუმენტის მოდიფიკაცია იყო. კომიტეტის წევრები შეთანხმდნენ, რომ მართალია საყოველთაო საარჩევნო უფლების ყველასთვის მინიჭება იდეალური მიზანი იქნებოდა ინდოეთისთვის, წერა-კითხვის ზოგადი უცოდინრობა მაინც დიდი დაბრკოლება იქნებოდა მისი განხორციელების გზაზე.<sup>29</sup> მიუხედავად ამისა, ორ ათწლეულზე ნაკლებ დროში, ინდოეთმა არჩევანი საყოველთაო საარჩევნო უფლების სასარგებლოდ გააკეთა, იმ პირობებში, როცა მოსახლეობის დიდი ნაწილი კვლავაც წერა-კითხვის უცოდინარი იყო. ფორმალური დამოუკიდებლობის მიღების შემდეგ, ქვეყნის დამფუძნებელი კრების წინაშე ინდოეთის ახალი კონსტიტუციისა და “ხალხის სუვერენიტეტის” გასამართლებლად, სარვეპალი რადჰაკრიშნანმა, მოგვიანებით ინდოეთის პირველმა ვიცე-პრეზიდენტმა, გაილაშქრა იმ იდეის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც, ინდოელი ხალხი მზად არ იყო თვითმმართველობისთვის. მისი მტკიცებით, ინდოელები, წერა-კითხვის მცოდნეები თუ არმცოდნეები, ყოველთვის მზად იყვნენ თვითმმართველობისთვის. მან თქვა: “ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ რესპუბლიკური ტრადიცია უცხოა ამ ქვეყნის გენიალურობასთან. ჩვენ ის ისტორიის დასაბამიდანვე გვექონდა.”<sup>30</sup> სხვა რა იყო ეს პოზიცია თუ არა ეროვნული ჟესტი იმ წარმოსახვითი მოსაცდელი ოთახის გაუქმებისა, რომელშიც ევროპულმა ისტორიციისტულმა აზრმა ინდოელები მოათავსა? ზედმეტია იმის აღნიშვნა, რომ ისტორიციზმი დღესაც ცოცხალი და ძლიერია ინდოეთის სახელმწიფოს ყველა დეველოპმენტალისტურ პრაქტიკასა და წარმოსახვაში.<sup>31</sup> ინდოეთში მმართველობის ინსტიტუციურ აქტივობათა უმეტესობას წანამძღვრად უდევს ისტორიციზმის ყოველდღიური პრაქტიკა; არსებობს ძლიერი განცდა იმისა, რომ გლეხს სრულფასოვან მოქალაქედ ჩამოყალიბებისთვის კვლავ სჭირდება განათლება და განვითარება. მაგრამ ყოველ ჯერზე, როცა ქვეყნის ქუჩებში ხალხის პოპულისტური/პოლიტიკური მობილიზება ხდება და სააშკარაოზე გამოდის “მასობრივი დემოკრატიის” ნაირსახეობა, ისტორიციისტული დრო დროებით ჩერდება. ხოლო ხუთ წელიწადში ერთხელ — ან უფრო ხშირად, როგორც ბოლო დროს ხდება ხოლმე — ერი აჩვენებს ელექტორალური დემოკრატიის პოლიტიკურ პერფორმანსს, რომელიც გვერდზე გადადებს ხოლმე დროის ისტორიციისტული წარმოსახვის ყველა დაშვებას. არჩევნების დღეს, ყოველ ზრდასრულ ინდოელს, პრაქტიკულად და თეორიულად, ეპყრობიან ისე, როგორც ადამიანს, რომელიც უკვე მზად არის მიიღოს მნიშვნელოვანი სამოქალაქო გადაწყვეტილება, მიუხედავად მისი განათლებისა.

ინდოეთის მსგავს, ყოფილ კოლონიურ ქვეყანაში, პოლიტიკური მოდერნულობის ისტორია და ხასიათი ქმნის დამაბულობას სუბალტერნის ან გლეხის, როგორც მოქალაქის ორ ასპექტს შორის. ერთი, ეს არის გლეხი, რომელიც განათლებამ უნდა აამაღლოს მოქალაქემდე და მაშასადამე იგი ისტორიისტულ დროს ეკუთვნის; ხოლო მეორე, ეს არის გლეხი, რომელიც, მიუხედავად ფორმალური განათლების ნაკლებობისა, უკვე მოქალაქეა. ეს დამაბულობა წააგავს ნაციონალიზმის იმ ორ ასპექტს შორის დაპირისპირებას, რომელსაც ჰომი ბაბამ, საკმაოდ სასარგებლოდ, პედაგოგიური და პერფორმატიული უწოდა.<sup>32</sup> ნაციონალისტური ისტორიოგრაფია გლეხის სამყაროს პედაგოგიური წესით წარმოაჩენს, ნათესაობების, ღმერთებისა და ე.წ. ზებუნებრივის ხაზგასმით, როგორც ანაქრონისტულს. თუმცა “ერიც” და პოლიტიკურიც *თამაშდება* [მთარგ. performed] დემოკრატიის კარნავალურ ასპექტებში: აჯანყებებში, საპროტესო მარშებში, სპორტულ ღონისძიებებსა და საყოველთაო არჩევნებში. შეკითხვა ასეთია: როგორ უნდა *მოვიაზროთ* პოლიტიკური ისეთ დროს, როცა გლეხი ან სუბალტერნი თანამედროვე პოლიტიკურ სფეროში საკუთარი ძალისხმევით შემოიჭრება, როგორც ნაციონალისტური მოძრაობის წევრი ბრიტანული მმართველობის წინააღმდეგ ან როგორც პოლიტიკური სხეულის სრულფასოვანი ნაწილი, მაშინ როცა მას არ გაუვლია არანაირი “მოსამზადებელი” სამუშაო “ბურჟუა-მოქალაქედ” კვალიფიცირებისთვის?

აქვე დავაზუსტებ, რომ სიტყვა “გლეხს” უფრო ფართო მნიშვნელობით ვიყენებ, ვიდრე უბრალოდ გლეხი, როგორც სოციოლოგიური ფიგურა. ამ მნიშვნელობასაც ვგულისხმობ, თუმცა მას დამატებითი შინაარსებითაც ვტვირთავ. “გლეხი” აქ წარმოგვიდგება, როგორც აღმნიშვნელი იმისა, რაც ჩანს არამოდერნულად, სოფლურად, არასეკულარულ ურთიერთობებად და ცხოვრებისეულ პრაქტიკებად, რომლებიც გამუდმებით ტოვებენ კვალს ინდოეთის ელიტებზე და მათ სამთავრობო ინსტიტუტებზეც კი. გლეხი ნიშნავს ყველაფერს, რაც ინდურ კაპიტალიზმსა და მოდერნულობაში არ არის ბურჟუაზიული (ევროპული გაგებით). შემდეგი ქვეთავი სწორედ ამ იდეას განავითარებს.

### **სუბალტერნის კვლევები და ისტორიციზმის კრიტიკა**

პოლიტიკურისა და ისტორიულის კონცეპტუალიზების პრობლემა, იმ კონტექსტში, როცა გლეხი უკვე პოლიტიკურ ცხოვრებაში იყო ჩართული, წარმოადგენდა იმ საკვანძო საკითხს რომლის გარშემოც აღმოცენდა *სუბალტერნის კვლევების* პროექტი.<sup>33</sup> სიტყვა “გლეხის” ჩემუელი გაფართოებული ინტერპრეტაცია ეყრდნობა რანაჯიტ გუჰას ზოგიერთ ფუნდამენტურ თეზისს, რომელიც მან გააჟღერა მაშინ, როდესაც ის და მისი კოლეგები ცდილობდნენ ინდოეთის ისტორიის დემოკრატიული წერის შესაძლებლობა გაეჩინათ იმით, რომ დაქვემდებარებული სოციალური ჯგუფები წარმოედგინათ როგორც თავიანთივე ბედისწერის შემქმნელები. ჩემთვის აღსანიშნავია, მაგალითად ის, რომ *სუბალტერნის კვლევებს* თავისი არსებობა შეიძლებოდა დაეწყოთ “პოლიტიკურის” ისეთ იდეასთან ღრმა გაუცხოების დაფიქსირებით, როგორც არსებობდა მარქსისტული ისტორიოგრაფიის

ინგლისურ ტრადიციაში. არსად ეს წინააღმდეგობა ისეთი ნათელი არ არის, როგორც რანაჯიტ გუჰას მიერ ბრიტანელი ისტორიკოსის ერიკ ჰობსბაუმის კატეგორია “პრეპოლიტიკურის” კრიტიკაში, რომელიც გაშლილია 1983 წელს გამოცემულ წიგნში „*გლახთა აჯანყების ელემენტარული ასპექტები კოლონიურ ინდოეთში*“.<sup>34</sup>

“პრეპოლიტიკურის” ჰობსბაუმისეულმა კატეგორიამ გამოააშკარავა საზღვრები იმისა, თუ რამდენად შორს შეუძლია წავიდეს ისტორიციისტული მარქსისტული აზროვნება იმ გამოწვევებზე პასუხად, რომელთა წინაშეც დადგა ევროპული პოლიტიკური აზროვნება, გლახების თანამედროვე პოლიტიკურ სფეროში შესვლის შემდეგ. ჰობსბაუმმა შეამჩნია ის, თუ რა იყო განსაკუთრებული მესამე სამყაროს პოლიტიკურ მოდერნულობაში. მან უყოყმანოდ აღიარა, რომ ეს იყო გლახების მიერ “პოლიტიკური ცნობიერების შეთვისება, რამაც ისტორიაში ჩვენი საუკუნე ყველაზე რევოლუციური გახადა.” მიუხედავად ამისა, მას გამორჩა ისტორიციზმის მისივე დაკვირვებიდან გამომდინარე დასკვნები, რომელიც თავისსავე ანალიზს ედო საფუძვლად. გლახთა ქმედებები ხშირად ორგანიზებული იყო ნათესაობის, რელიგიისა და კასტის ნიშნის ქვეშ, და მათში, ადამიან აქტორთა გვერდიგვერდ, ჩართულები იყვნენ ღმერთები, სულები და სხვა ზებუნებრივი აგენტები. ეს კი, ჰობსბაუმისთვის წარმოადგენდა სიმპტომს ცნობიერებისა, რომელიც ჯერ კიდევ არ ამალღებულა პოლიტიკურის სეკულარულ-ინსტიტუციურ ლოგიკამდე.<sup>35</sup> მან გლახებს უწოდა “პრეპოლიტიკური ხალხი, რომელსაც ჯერ კიდევ არ მიუგნია, ან მხოლოდ ახლა იწყებს ძებნას, იმ განსაკუთრებული ენისთვის, რომელშიც საკუთარი თავი უნდა გამოხატონ. [კაპიტალიზმი] მათ გარედან ეპარება ეკონომიკურ ძალთა ისეთი ემმაკური ოპერაციებით, რომლებიც მათ არ ესმით.” ჰობსბაუმის ისტორიციისტული ენისთვის, მეოცე საუკუნის გლახთა სოციალური მოძრაობები კვლავაც “არქაული” რჩებოდა.<sup>36</sup>

ჰობსბაუმის კვლევის ანალიტიკური იმპულსი ისტორიციზმის იმ სახესხვაობათა ნაწილია, რომელსაც დასავლური მარქსიზმი შექმნის დღიდანვე კულტივირებდა. დასავლეთში, მარქსისტმა ინტელექტუალებმა და მათმა მიმდევრებმა სხვა რეგიონებში განავითარეს სტრატეგიათა მრავალფეროვანი რიგები, რომელთა მეშვეობითაც ისინი აღმოაჩენდნენ მტკიცებულებებს ევროპასა და სხვა ადგილებში კაპიტალისტური ტრანსფორმაციის “არასრულყოფილი” განხორციელების საჩვენებლად და ამავდროულად, ინარჩუნებდნენ ზოგადი ისტორიული მოძრაობის იდეას, პრემოდერნული ეტაპიდან მოდერნულობისკენ. ეს სტრატეგიები გულისხმობდა, პირველ რიგში, ძველ და ამჟამად უკვე დისკრედიტირებულ XIX საუკუნის ევოლუციონისტურ პარადიგმებს — “გადარჩენილთა” და “ნარჩენთა” ენას — რომელიც ზოგჯერ მარქსის პროზაშიც მოიძებნება. მაგრამ არსებობს სხვა სტრატეგიებიც, და “არათანაბარი განვითარების” თემის ვარიაციები, რომლებიც, როგორც ნეილ სმითი აჩვენებს, თავის მხრივ, მომდინარეობენ მარქსის “განვითარების არათანაბარი ტემპების” იდეიდან, წიგნიდან *პოლიტიკური ეკონომიკის კრიტიკა* (1859) და ასევე ლენინისა და ტროცკის მიერ ამ კონცეპტის გვიანდელი გამოყენებიდან.<sup>37</sup> აღსანიშნავია, რომ მაშინაც კი, როცა ისინი საუბრობენ “არათანაბარ განვითარებაზე” ან ერნსტ ბლოხის “არა-სინქრონულის

სინქრონულობაზე”, ანდაც ალთუსერიანულ “სტრუქტურულ კაუზალობაზე”, ეს სტრატეგიები მაინც ინარჩუნებს აზროვნებაში ისტორიციზმის ელემენტებს (მიუხედავად იმისა, რომ ალთუსერი ისტორიციზმს ღიად უპირისპირდებოდა). ყველა ეს ავტორი ისტორიული პროცესისთვისა და დროისთვის უშვებს საფუძველმდებარე სტრუქტურული მთლიანობის არსებობას (თუ გამომხატველობით ტოტალურობას არა), რომელიც შესაძლებელს ხდის აწმყოში ზოგიერთი ელემენტის “ანაქრონიზმად” წარმოჩენას.<sup>38</sup> “არათანაბარი განვითარების” თეზისი, როგორც ეს ჯეიმს ჩანდლერმა აჩვენა, რომანტიზმის მის უახლეს კვლევაში, ხელიხელ ჩაკიდებული მიდის “ჰომოგენური ცარიელი დროის დათარიღებულ ბადესთან.”<sup>39</sup>

გლუბური ცნობიერების როგორც “პრეპოლიტიკურის” იდეის ღია კრიტიკის შემდეგ, გუჰა მზად იყო, ეჩვენებინა თანამედროვე ინდური გლუბობის კოლექტიური ქმედების ბუნება, რომელმაც “პოლიტიკურის” კატეგორია ევროპული პოლიტიკური აზროვნების მიერ დაწესებული საზღვრებიდან გაიყვანა.<sup>40</sup> მოდერნული იყო პოლიტიკური სფერო, რომელშიც გლუბები და მათი ბატონები მონაწილეობდნენ — სხვა რა შეიძლება იყოს ნაციონალიზმი, თუ არა მოდერნული პოლიტიკური მოძრაობა თვითმმართველობისთვის? — და მიუხედავად ამისა, იგი მაინც არ მისდევდა პოლიტიკურის მოდერნული კონცეფციისთვის სახასიათო, სეკულარულ-რაციონალურ გათვლებს. ეს გლუბური-თუმცა-მოდერნული პოლიტიკური სფერო არ იყო დაცლილი ღმერთების, სულებისა და სხვა ზებუნებრივი არსებების აგენტობებისგან.<sup>41</sup> სოციალურმა მეცნიერებმა მსგავსი აგენტები შესაძლოა “გლუბთა რწმენების” ნიშნის ქვეშ დაახარისხონ, მაგრამ გლუბი-როგორც-მოქალაქე არ მიიღებდა იმ ონტოლოგიურ დაშვებებს, რომლებსაც სოციალური მეცნიერებები მოცემულობად იღებენ. გუჰამ ეს სუბიექტი მოდერნულად სცნო და ამგვარად, უარი თქვა გლუბის პოლიტიკური ქცევისთვის ან ცნობიერებისთვის “პრეპოლიტიკური” ეწოდებინა. იგი ამტკიცებდა, რომ გლუბი არა მხოლოდ არ იყო ანაქრონიზმი მოდერნიზების გზაზე მდგარ კოლონიურ სამყაროში, არამედ იგი კოლონიალიზმის ნამდვილი თანამედროვე იყო, მოდერნულობის ფუნდამენტური ნაწილი, რომელიც კოლონიურმა მმართველობამ ინდოეთში მოიტანა. მათი ცნობიერება არ იყო “ჩამორჩენილი” — მენტალობა, რომელიც წარსულიდან შემორჩა, ცნობიერება, რომელიც დაბნეულია მოდერნული პოლიტიკური და ეკონომიკური ინსტიტუციებით და მაინც ეწინააღმდეგება მათ. გლუბების მიერ წაკითხული ძალაუფლებრივი ურთიერთობები, რომლებსაც ისინი სამყაროში აწყდებოდნენ, ამტკიცებდა გუჰა, არავითარ შემთხვევაში არ იყო არარეალისტური ან ჩამორჩენილი.

რა თქმა უნდა, ეს ერთბაშად არ თქმულა და არც ისეთივე სიცხადით, როგორადაც აწმყოში ვხედავთ ხოლმე წარსულს. „*გლუბთა აჯანყების ელემენტარულ ასპექტებში*“ არის პასაჟები, სადაც გუჰა მიყვება ევროპული მარქსისტული ან ლიბერალური კვლევების საერთო ტენდენციებს. იგი, ხანდახან, არადემოკრატიულ ურთიერთობებს — პირდაპირი “ბატონობისა და დაქვემდებარების” საკითხებს, რომლებშიც ე.წ. “რელიგიური” ან ზებუნებრივი მონაწილეობს — პრეკაპიტალისტური ეპოქის ნარჩენებად, როგორც

არასაკმარისად მოდერნულს, და ამგვარად, კაპიტალიზმზე გადასვლისას გაჩენილი პრობლემების მაჩვენებლად ამოიკითხავს.<sup>42</sup> ამგვარი ნარატივები ხშირად ჩნდებოდა *სუბალტერნის კვლევების* ადრეულ ტომებში. მიუხედავად ამისა, ეს მტკიცებები სათანადოდ ვერ ასახავს გუჰას მიერ კატეგორია “პრეპოლიტიკურის” კრიტიკის რადიკალურ პოტენციალს. და თუ ეს ჩარჩო სწორი იყო ინდოეთის მოდერნულობის გასაანალიზებლად, მაშინ შესაძლებელი იქნებოდა ჰობსაბაუმისა და მისი “პრეპოლიტიკურის” კატეგორიის სასარგებლო მტკიცებაც. აქ უნდა მივუთითოთ — ევროპული პოლიტიკური აზროვნების მიხედვით — რომ “პოლიტიკურის” კატეგორია შეუსაბამო იყო გლეხთა პროტესტის გასაანალიზებლად, რადგან პოლიტიკური სფერო, პრეკაპიტალისტურ ბატონობის ურთიერთობებში, იშვიათად თუ გაიმიჯნებოდა რელიგიური და ნათესაური სფეროებისგან. ყოველდღიური ძალაუფლებრივი ურთიერთობები, რომლებშიც ჩართული იყო ნათესაობა, ღმერთები და სულები, დრამატულად განასახიერებდა გლეხს, რომლისთვისაც სამართლიანად შეგვეძლო გვეწოდებინა “პრეპოლიტიკური.” ინდოეთში გლეხის ურყევი სამყარო ლეგიტიმურად შეიძლება წაკითხულიყო როგორც ნიშანი ინდოეთის კაპიტალიზმზე გადასვლის არასრულყოფილებისა და თავად გლეხი მართებულად შეიძლება დაგვენახა “მომველებულ ტიპად”, ნაციონალიზმში უდავოდ აქტიურ, მაგრამ მსოფლიო-ისტორიული გადაშენების გზაზე მდგარ პერსონაჟად.

თუმცა, რაზეც აქ ვსაუბრობ, ეს აზროვნების საპირისპირო ტენდენციაა, რომლის არსებობასაც გუჰა “პრეპოლიტიკურის” კატეგორიასთან მისი დაპირისპირებით გვაუწყებს. მოდერნულ ინდოეთში გლეხთა აჯანყება, წერდა გუჰა, “იყო *პოლიტიკური* ბრძოლა.”<sup>43</sup> ციტატაში ხაზს ვუსვამ სიტყვა “პოლიტიკურს,” რათა ყურადღება გამემახვილებინა იმ პროდუქტიულ დამაბულობაზე, რომელიც არსებობს *სუბალტერნის კვლევების* მარქსისტულ წარმომავლობასა და მის მიერვე დასმულ მწვავე შეკითხვებს შორის, რომლებიც თავიდანვე ჩნდებოდა ინდოეთის კოლონიური მოდერნულობის პოლიტიკური ბუნების შესახებ. გამოიკვლია რა გლეხთა აჯანყების ასობით ცნობილი შემთხვევა ბრიტანეთის ინდოეთში, 1783 და 1900-იან წლებში, გუჰამ აჩვენა, რომ ის პრაქტიკები, რომლებშიც ხალხი ღმერთებს, სულებსა და სხვა აჩრდილებს ან ღვთიურ არსებებს იძახებდა, ძალაუფლებისა და პრესტიჟის ქსელის ნაწილი იყო, რომელშიც *სუბალტერნი* და ელიტები სამხრეთ აზიაში მუშაობდნენ. ეს არსებები არ იყვნენ რაღაც ღრმა და “უფრო ნამდვილი” სეკულარული რეალობის უბრალო სიმბოლოები.<sup>44</sup>

სამხრეთ აზიური პოლიტიკური მოდერნულობა, ამტკიცებს გუჰა, ერთად უყრის თავს ძალაუფლების ორ არათანაზომად, მოდერნულ ლოგიკას. პირველი ეს არის ევროპული მმართველობის შეტანილი კვაზი-ლიბერალური ლეგალური და ინსტიტუციური ჩარჩოს ლოგიკა, რაც არაერთგზის სასურველი იყო როგორც ელიტის, ასევე *სუბალტერნული* კლასებისთვის. ცხადია, ამით მე არ მსურს აღნიშნული პროცესების დაკნინება. არსებობს ურთიერთობათა მეორე ლოგიკაც, რომელიც გადაჯაჭვულია პირველ ლოგიკასთან და რომელშიც ელიტები და *სუბალტერნული* კლასები ერთად არიან ჩართულნი. ეს არის ის

ურთიერთობები, რომლებიც ახდენენ იერარქიის არტიკულირებას ძლიერთა მხრიდან ნაკლებ ძლიერების დაქვემდებარების პირდაპირი და აშკარა პრაქტიკებით. პირველი ლოგიკა სეკულარულია. სხვა სიტყვებით, ის მომდინარეობს ქრისტიანობის სეკულარიზებული ფორმებიდან, რომლებიც დასავლეთში მოდერნულობას აღნიშნავს. ხოლო ინდოეთში, გვაჩვენებს იმ ნაცნობ ტენდენციას, როცა ეს ლოგიკა, პირველ რიგში, ქმნის “რელიგიას”, ინდუისტური პრაქტიკების ერთმანეთში არევით და მხოლოდ ამის შემდეგ ახდენს ამ რელიგიის ფორმების სეკულარიზებას ინდოეთის მოდერნული ინსტიტუტების ცხოვრებაში.<sup>45</sup> მეორე ლოგიკა არ არის გარდაუვალად სეკულარული; ეს არის ის ლოგიკა რომელსაც პოლიტიკურ სფეროში მუდმივად შემოჰყავს ღმერთები და სულები. (ის უნდა გავმიჯნოთ სუბკონტინენტზე ზოგიერთი თანამედროვე პოლიტიკური პარტიის მიერ, “რელიგიის” სეკულარულ-კალკულაციური გამოყენებისგან.) ამ პრაქტიკების წარმოების ძველი წესის გადმონაშთებად წაკითხვა გარდაუვალად მიგვიყვანს ისტორიის ეტაპისტურ და ელიტისტურ კონცეფციებამდე; ეს კი, უკან დაგვაბრუნებს ისტორიცისტულ ჩარჩოსთან. ამ ჩარჩოში, ისტორიოგრაფიას სხვა გზა არ აქვს, გარდა იმისა, რომ უპასუხოს გამოწვევას, რომლის წინაშეც პოლიტიკური აზროვნება და ფილოსოფია XX საუკუნეში დადგა ნაციონალიზმებში გლეხების ჩართულობისა და დამოუკიდებლობის შემდეგ ერი-სახელმწიფოს სრულფასოვან მოქალაქეებად მათი გარდაქმნის გამო.

კატეგორია “პრეპოლიტიკურის” გუჰასეული კრიტიკა, ვამტკიცებ მე, გლობალურ მოდერნულობაში არსებითად ამრავალფეროვნებს ძალაუფლების ისტორიას და აცალკევებს მას კაპიტალის ნებისმიერი უნივერსალისტური ნარატივისგან. სუბალტერნული ისტორიოგრაფია ეჭვქვეშ აყენებს დაშვებას, რომლის მიხედვითაც, კაპიტალიზმი აუცილებლად ახდენს ძალაუფლების ბურჟუაზიული ურთიერთობების ჰეგემონიზებას.<sup>46</sup> თუ ინდური მოდერნულობა ბურჟუაზიას შეუპირისპირებს იმას, რაც პრებურჟუაზიულს ჰგავს, თუ არასეკულარული ზებუნებრივი სეკულარულთან სიახლოვეში არსებობს და თუ ორივენი პოლიტიკურ სფეროში მოიძებნებიან, ეს არ ხდება იმის გამო, რომ ინდოეთში კაპიტალიზმი ან პოლიტიკური მოდერნულობა “არასრულყოფილია.” გუჰა არ უარყოფს კოლონიური ინდოეთის კავშირებს კაპიტალიზმის გლობალურ ძალებთან. იგი გულისხმობს იმას, რომ ის რაც “ტრადიციული” ჩანდა მოდერნულობაში “ტრადიციული იყო იმდენად, რამდენადაც მათ ფესვებს შეიძლება პრეკოლონიურ დროებში მივაგნოთ, მიუხედავად ამისა, ისინი არავითარ შემთხვევაში არ არიან არქაულები სიძველის თვალსაზრისით.”<sup>47</sup> ეს იყო პოლიტიკური მოდერნულობა, რომელმაც შედეგად დაამყარა არჩევითი დემოკრატია, იმ პირობებშიც კი, როცა “ხალხის ცხოვრებისა და ცნობიერების დიდი ნაწილი” შორს იყო ყოველგვარი “[ბურჟუაზიული] ჰეგემონიისგან.”<sup>48</sup>

ამ დაკვირვებათა ზეგავლენით, სუბალტერნის კვლევების პროექტში ჩნდება — ზოგჯერ ჩანასახოვანი ფორმით — ისტორიციზმისა და პოლიტიკურის იდეის გარდაუვალი კრიტიკა. ამ პროექტში ჩემი პირდაპირი ჩართულობიდან მომდინარეობს ევროპის გაპროვინციულების ჩემი არგუმენტიც. ინდოეთის პოლიტიკური მოდერნულობის ისტორია ვერ დაიწერება

დასავლური მარქსიზმის ხელთ არსებული კაპიტალის ანალიტიკისა და ნაციონალიზმის თეორიების უბრალო გამოყენებით. არ შეიძლება, ზოგიერთი ნაციონალისტი ისტორიკოსის მსგავსად, ისტორია წარმოვაჩინოთ რეგრესული კოლონიალიზმისა და ძლიერი ნაციონალისტური მოძრაობის დაპირისპირებად, რომელიც საზოგადოებაში ბურჟუაზიული მსოფლმხედველობის დამკვიდრებისთვის იღწვის.<sup>49</sup> გუჰას სიტყვებით რომ ვთქვათ, სამხრეთ აზიაში არ არსებობდა კლასი, რომელიც შედარებადი იქნებოდა მარქსისტული მეტანარატივების ევროპულ ბურჟუაზიასთან, კლასთან, რომელსაც შეეძლებოდა ისეთი ჰეგემონური იდეოლოგიის გამომუშავება, რომლითაც საკუთარ კერძო ინტერესებს საყოველთაო ინტერესებად გაასაღებდა. “კოლონიური ეპოქის ინდური კულტურა,” ამტკიცებდა გუჰა მის გვიანდელ ესეში, ვერ გაიგებოდა “მეცხრამეტე საუკუნის ლიბერალური ბურჟუაზიის გამეორებად ან პრეკაპიტალისტური კულტურის უბრალო ნარჩენად.”<sup>50</sup> ის უდავოდ კაპიტალიზმი იყო, თუმცა ბურჟუაზიული ურთიერთობების აუცილებელი ჰეგემონიის გარეშე; ეს იყო კაპიტალისტური ბატონობა ჰეგემონური ბურჟუაზიული კულტურის გარეშე — ან, გუჰასვე ცნობილი სიტყვებით, “ბატონობა ჰეგემონიის გარეშე.”

ინდოეთში ძალაუფლების პლურალური ისტორიის გააზრება და თანამედროვე პოლიტიკური სუბიექტის გაანალიზება, შეუძლებელია ამავდროულად, არ გულისხმობდეს ისტორიული დროის ბუნებასთან დაკავშირებით რადიკალური კითხვების დასმას. ადამიანებისთვის სოციალურად სამართლიანი მომავლის წარმოდგენისას, ხშირად, მოცემულობად იღებენ ერთადერთი, ჰომოგენური და სეკულარული ისტორიული დროის არსებობას. თანამედროვე პოლიტიკა საკუთარ თავს, ხშირად, ამართლებს როგორც ისტორიას ადამიანური სუვერენულობისა, რომელიც მოქმედებს უნიტარული ისტორიული დროის უწყვეტი გამოშლის კონტექსტში. მე ვამტკიცებ, რომ ეს ხედვა არ არის ადეკვატური ინტელექტუალური რესურსი კოლონიურ და პოსტკოლონიურ ინდოეთში პოლიტიკური მოდერნულობის პირობების გასააზრებლად. ჩვენ უნდა გავცდეთ ორ ონტოლოგიურ დაშვებას, რომლებიც პოლიტიკურისა და სოციალურის სეკულარული კონცეფციებიდან გამომდინარეობენ. პირველი არის რწმენა იმისა, რომ ადამიანი არსებობს ერთადერთი და სეკულარული ისტორიული დროის ჩარჩოში, რომელიც თავის თავში ყველა სხვაგვარ დროს მოიცავს. ჩემი აზრით, სამხრეთ აზიაში სოციალური და პოლიტიკური მოდერნულობის პრაქტიკების კონცეპტუალიზებისთვის, ხშირად, საჭიროა საპირისპირო დაშვების გაკეთება: ისტორიული დრო არ არის მთლიანი, ის საკუთარი თავიდანვეა ამოვარდნილი. მეორე დაშვება, რომელიც მოდერნულ ევროპულ პოლიტიკურ აზროვნებას და სოციალურ მეცნიერებებს თან გასდევს, არის ადამიანის ონტოლოგიური სინგულარობა. ამ დაშვების მიხედვით, ღმერთები და სულები, საბოლოო ჯამში, “სოციალური ფაქტები” არიან. ამგვარად, სოციალურის არსებობა წინ უსწრებს მათ არსებობას. მე ვცდილობ, მეორე მხრივ, პრობლემა გავიაზრო სოციალურის თუნდაც ლოგიკური პრიორიტეტულობის დაშვების გარეშე. ემპირიულად, არ არსებობს საზოგადოება, რომელშიც ადამიანები მათი თანმხლები ღმერთებისა და სულების გარეშე ცხოვრობდნენ. თუმცა, მონოთეიზმის ღმერთმა რამდენიმე დარტყმა მიიღო — თუ უკვე “მკვდარი” არ არის — XIX საუკუნის “სამყაროს განჯადოების”

ევროპულ ისტორიაში, ეგრეთ წოდებული “ცრურწმენების” პრაქტიკებში ჩასახლებული ღმერთები და სხვა აგენტები არსად გამქრალან. მე ღმერთებსა და სულებს ადამიანთან ეგზისტენციალურად თანადროულად განვიხილავ და ვმსჯელობ იმ დაშვებიდან, რომ ადამიანად ყოფნა გულისხმობს ღმერთებთან და სულებთან ყოფნას.<sup>51</sup> ადამიანად ყოფნა, როგორც რამაჩანდრა განდომ ალნიშნა, აღმოჩენაა “ღმერთის მოხმობის შესაძლებლობისა, მისი რეალობის დამტკიცების ვალდებულების გარეშე.”<sup>52</sup> და ეს არის ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, თუ რატომ არ ვიყენებ რელიგიის სოციოლოგიას ჩემს ანალიზში.

## ამ წიგნის გეგმა

ახლა უკვე ნათელი უნდა იყოს, რომ ევროპის გაპროვინციულების პროექტი არ არის ევროპული აზროვნების უარყოფა ან მისი დაწუნება. იმ სააზროვნო სხეულთან, რომელმაც ნაწილობრივ თავად ჩვენი ინტელექტუალური არსებობა განაპირობა, ვერ გვექნება შურისგებითი მიმართება, რასაც ღილა განდომ მოსწრებულად უწოდა “პოსტკოლონიური რევანში”.<sup>53</sup> ევროპული აზროვნება აუცილებელიც არის და ამავედროულად არასაკმარისიც არა-დასავლურ ერებში პოლიტიკური მოდერნულობის გამოცდილებათა გასააზრებლად. ევროპის გაპროვინციულების პროექტი კი ხდება ამ აზროვნების — რომელიც დღეს უკვე ყველას მემკვიდრეობაა და ჩვენზე ყველაზე ახდენს გავლენას — განახლების მცდელობა, პერიფერიებიდან და პერიფერიებისთვის.

თუმცა, ცხადია, პერიფერიებიც ისევე ბევრი და არაერთგვაროვანია, როგორც ცენტრები. მსოფლიოს სხვადასხვა წერტილში, კოლონიური ან დამდაბლების სხვადასხვა გამოცდილებაში, ევროპა სხვადასხვანაირად ჩანს. პოსტკოლონიური მკვლევრები, როცა კოლონიალიზმზე თავიანთი გეოგრაფიული ადგილმდებარეობებიდან გამომდინარე საუბრობდნენ, რეალურად ისინი სხვადასხვა ევროპას გულისხმობდნენ. უახლესი სამხრეთ ამერიკანისტული, აფრო-კარიბისტული ან სხვა კვლევები მიუთითებს ესპანეთისა და პორტუგალიის იმპერიალიზმზე, რომელმაც ძლევამოსილების მწვერვალს რენესანსის პერიოდში მიაღწია, ხოლო პოლიტიკური ძალაუფლების დაღმასვლას განმანათლებლობის დასასრულისთვის განიცდიდა.<sup>54</sup> თავად პოსტკოლონიალიზმის არსს მრავალი და სადავო განსაზღვრება მიეცა იმ მკვლევრების ნაშრომებში, რომლებიც სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიას, აღმოსავლეთ აზიას, აფრიკას და წყნარი ოკეანეთს სწავლობენ.<sup>55</sup> მიუხედავად ამისა, რაც არ უნდა მრავალი იყოს ევროპა და რაც არ უნდა ბევრნაირი იყოს კოლონიალიზმი, ევროცენტრული ისტორიების გადალახვის პრობლემა ჯერ კიდევ ყველასთვის საერთოა.<sup>56</sup>

პოსტკოლონიურ კვლევებში საკვანძო საკითხი შემდეგი იქნება. კაპიტალისტური მოდერნულობის პრობლემა დღეს უკვე შეუძლებელია მხოლოდ ისტორიული ტრანზიციის სოციოლოგიურ პრობლემად დავინახოთ (როგორც ეს ევროპული ისტორიის „ტრანზიციის დებატებში“ ხდებოდა), არამედ საჭიროა მისი თარგმნის პრობლემადაც დანახვა. იყო დრო — სანამ თავად კვლევები განიცდიდნენ გლობალიზაციას — როცა ცხოვრების განსხვავებული



ფორმების, პრაქტიკებისა და გაგებების უნივერსალისტურ, ევროპულ პოლიტიკურ და თეორიულ კატეგორიებზე თარგმნა სოციალური მეცნიერების უმეტესობისთვის არაპრობლემური იყო. ითვლებოდა, რომ ის, რაც ანალიტიკური კატეგორია (მაგ. კაპიტალი) იყო, თავისთავად გადალახავდა ევროპული ისტორიის იმ ფრაგმენტს, საიდანაც ის წარმოიშობოდა. უკეთეს შემთხვევაში, უბრალოდ ვუშვებდით რომ „უხეში“ თარგმანი საკმარისი იქნებოდა ფენომენის სრულად გასაგებად.

მაგალითად, რეგიონთმცოდნეობაში ინგლისურენოვანი მონოგრაფი ზემოთხსენებული წინასწარდაშვებების კლასიკური ხორცხმესხმა იყო. აზიის ან რეგიონთმცოდნეობის შემსწავლელ მონოგრაფიებს ჰქონდათ სტანდარტული, მექანიკურად შეკოწიწებული და იშვიათად წაკითხული ნაწილი სახელად “ტერმინოლოგიური ლექსიკონი”, წიგნის ბოლო გვერდებზე. არავინ ელოდა, რომ ვინმე კითხვის სიამოვნებას დაირღვევდა და ყოველ ჯერზე ლექსიკონს დაეკითხებოდა. ტერმინოლოგიური ლექსიკონი „უხეში თარგმანების“ სერიები იყო ადგილობრივი ცნებებისა, რომლებიც ხშირად თავად კოლონიალისტებისგან იყო ნასესხები. ეს კოლონიური თარგმანები უხეში იყო არა მხოლოდ მათი მიახლოებითი (შესაბამისად არაზუსტი) თარგმანის გამო, არამედ იმიტომაც, რომ ისინი უბრალოდ კოლონიური მმართველობის უხეშ, მაგრამ ეფექტურ მეთოდებს უნდა მორგებოდა. „უხეში თარგმანის“ მოდელის დასამსხვრევად საჭიროა კრიტიკულად და უკომპრომისოდ მივუდგეთ თავად თარგმნის პროცესს.

ჩემი პროექტი, შესაბამისად, მიმართულია იმ ჰორიზონტისკენ, რომელიც თარგმანის პოლიტიკაზე მომუშავე, მრავალმა ნიჭიერმა მკვლევარმა მიუთითა. მათ აჩვენეს, რომ რასაც თარგმანი ერთი შეხედვით “არათანაზომადობებიდან” ქმნის, ეს არც კავშირის არარსებობაა გაბატონებულ და დაქვემდებარებულ ცოდნის ფორმებს შორის და არც იგივეობები, რომლებიც წარმატებით აშუალებენ განსხვავებებს. არამედ, ეს არის ზუსტადაც ნაწილობრივი ბუნდოვანი ურთიერთობა, რასაც ჩვენ “განსხვავებას” ვუწოდებთ.<sup>57</sup> ჩემი პროექტი ემსახურება იმას, რომ დავწერო ნარატივები და ანალიზები, რომლებიც გამჭვირვალეს კი არ გახდის ურთიერთობას არადასავლურ და ევროპულ აზროვნებებსა და მათ ანალიტიკურ კატეგორიებს შორის, არამედ გააშუქებს მათ.

ეს წიგნი აუცილებლად გამოასწორებს — და, თუ შეიძლება ითქვას, ისარგებლებს კიდევ მისით — იმ მთავარ შეცდომას, რასაც მოდერნული ევროპული სოციალური აზროვნება უშვებდა. ეს არის სოციალური მეცნიერებებში ანალიტიკურ და ჰერმენევტიკულ ტრადიციებად დაყოფა. დაყოფა, უდავოდ (ყველაზე მნიშვნელოვანი მოაზროვნეები ორივე ტრადიციას ერთდროულად მიეკუთვნებიან), ხელოვნურია, მაგრამ ჩემი პოზიციის უკეთ წარმოსაჩენად, მე მაინც გავაკეთებ მასზე აქცენტს. ზოგადად რომ ვთქვათ, ეს დაყოფა ასე შეიძლება ავხსნათ. ანალიტიკური სოციალური მეცნიერება ძირითადად ცდილობს იდეოლოგიის “დემისტიფიცირებას,” რათა შექმნას ისეთი კრიტიკა, რომელიც წინ უფრო სამართლიანი საზოგადოების შექმნისკენ იხედება. ამ ტრადიციის კლასიკურ

წარმომადგენელად მე მარქსს მივიჩნევ. ჰერმენევტიკული ტრადიცია კი დეტალების ძიებას ანიჭებს უპირატესობას. ეს იმისათვის, რომ შეისწავლოს ადამიანთა სასიცოცხლო-სივრცეების მრავალფეროვნება. ის ქმნის იმას, რასაც შეგვიძლია “აფექტური ისტორიები” ვუწოდოთ.<sup>58</sup> პირველი ტრადიცია ძირითადად ცდილობს ლოკალურ, აბსტრაქტულ უნივერსალიებში ასიმილირებით შთანთქოს; იგი ჩემს პროექტზე არანაირ გავლენას არ ახდენს თუ ეს ემპირიული იდიომის ფორმით არ არის გაკეთებული. ჰერმენევტიკული ტრადიცია კი, მეორე მხრივ, ამტკიცებს, რომ აზროვნება მჭიდროდაა მიბმული ადგილებსა და ცხოვრების ცალკეულ ფორმებზე. მეორე ტრადიციის სიმბოლო ჩემთვის ჰაიდეგერი.

წიგნი ცდილობს ევროპული აზროვნების ეს ორი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი, მარქსი და ჰაიდეგერი, ერთგვარ დიალოგში შეიყვანოს იმ კონტექსტში, რომელშიც ვცდილობთ მოვიაზროთ სამხრეთ აზიური პოლიტიკური მოდერნულობა. მარქსი ამ პროექტისთვის უმნიშვნელოვანესია, რადგან “კაპიტალის” მისეული კატეგორიის მეშვეობით შეგვიძლია, მოავიაზროთ როგორც ისტორია, ისე ადამიანის სეკულარული ფიგურა გლობალურ დონეზე, და აქვე საინტერესოა ისიც, რომ მარქსი ისტორიას გარდაქმნის მნიშვნელოვან იარაღად იმ მსოფლიოს გასაგებად, რომელსაც კაპიტალიზმი ქმნის. მარქსი საშუალებას გვაძლევს შევეწინააღმდეგოთ დასავლეთში იმ მზარდ ტენდენციას, რომელიც ევროპულ და კაპიტალისტურ ექსპანსიას დასავლურ ალტრუიზმს მიაწერს ხოლმე. თუმცა, მარქსის შესახებ დაწერილ თავში (თავი 2), ვცდილობ ვაჩვენო, რომ მარქსთან ისტორიციზმის პრობლემა ორმაგი პოზიციისკენ გვიბიძგებს. ერთი მხრივ, ჩვენ ვაცნობიერებთ მარქსის კატეგორიებში გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე აბსტრაქტული ადამიანის ფიგურას, როგორც განმანათლებლობისეული აზროვნების მემკვიდრეობას. მეორე მხრივ, ეს აბსტრაქტული ფიგურა გამორიცხავს მიკუთვნებულობისა და განსხვავებულობის საკითხებს. მე შევეცდები უნივერსალური ადამიანის ამ აბსტრაქტული ფიგურის დესტაბილიზებას მარქსის ისეთი წაკითხვით, რომელიც მხედველობაში მიიღებს ჰაიდეგერიანულ მიგნებებს ადამიანის მიკუთვნებულობისა და ისტორიული განსხვავების შესახებ.

წიგნის პირველი ნაწილი, 1-დან 4 თავამდე, აწყობილია მარქსის ნიშნის ქვეშ. ამ თავს მე ვუწოდებ “მოდერნულობის ისტორიციზმი და თხრობა.” ეს თავები კრიტიკულად იაზრებენ ისტორიისა და ისტორიული დროის ისტორიციზტულ იდეებს და კოლონიურ ინდოეთში კაპიტალისტური მოდერნულობის ნარატივებთან მათ მიმართებას. ამავე თავებში ვცდილობ, გამოვკვეთო ისტორიციზმის კრიტიკა იმის მტკიცებით, რომ კაპიტალიზმზე გადასვლის ისტორიულმა დებატებმა, თუ არ გვსურს, რომ ისტორიციზტული ლოგიკა გავიმეოროთ, ეს გადასვლები აუცილებლად “მთარგმნელობით” პროცესებადაც უნდა გაიაზრონ. პირველი თავი, შემოკლებული ფორმით, იმეორებს ევროპის გაპროვინციულების პროგრამულ ტექსტს, რომელიც მე 1992 წელს ჟურნალ „*რეპრეზენტაციებში*“ გამოვაქვეყნე.<sup>59</sup> ამ ტექსტმა მას მერე ბევრი იმოგზაურა. „*ევროპის გაპროვინციულება*“ ნახსენებ ტექსტს რამდენიმე მნიშვნელოვანი ასპექტით შორდება, თუმცა ცდილობს პრაქტიკაში განახორციელოს იმ პროგრამის ძირითადი ნაწილი, რომელიც მასში შავადაა მოხაზული. ამიტომაც, წიგნს იმ

ტექსტის ვერსია დავურთე, მაგრამ დავამატე მოკლე პოსტსკრიპტუმი, რომელშიც ვაჩვენებ, თუ როგორ იყენებს იმ ტექსტს საწყის წერტილად ჩემი ამჟამინდელი პროექტი და ამავდროულად რა მნიშვნელოვანი გზებით სცდება მას. დანარჩენი თავები (2–4) გარშემო უვლის შეკითხვას იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი გავხსნათ კაპიტალისტური მოდერნულობის მარქსისტული ნარატივები ისტორიული განსხვავების საკითხებისთვის. თავები 3 და 4 ამ ამოცანის შესრულებას კონკრეტული მაგალითებით ცდილობს მაშინ, როდესაც თავი 2 მთლიანი (“კაპიტალის ორი ისტორია”) არგუმენტის თეორიულ საფუძველს წარმოადგენს.

წიგნის მეორე ნაწილი — რომელსაც ვუწოდებ “მიკუთვნებულობის ისტორიები” — ჰაიდეგერის ნიშნის ქვეშ არის აწყობილი. იგი წარმოადგენს მოდერნულობაში წერა-კითხვის მცოდნე ბენგალიელი ინდუსების მაღალი კასტის ცხოვრებიდან ცალკეული თემების ისტორიულ გამოკვლევას. ეს თემები შეგვიძლია პოლიტიკური მოდერნულობის სტრუქტურებისთვის “უნივერსალურად” ჩავთვალოთ: მოქალაქე-სუბიექტის იდეა, “წარმოსახვა,” როგორც ანალიტიკური კატეგორია, იდეები სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ, პატრიარქალური სამშობლები, საჯაროსა და კერძოს განსხვავება, სეკულარული მსჯელობა, ისტორიული დრო და სხვა. ეს თავები (5–8) დეტალურად ამუშავენ იმ ისტორიოგრაფიულ პროგრამას, რომელიც 1992 წლის ტექსტმა წარმოადგინა. მე ვცდილობ, კონკრეტულად ვაჩვენო თუ რატომ არის დასავლური აზროვნებიდან ნასწავლი კატეგორიები და სტრატეგიები (ისტორიზების სტრატეგიის ჩათვლით) აუცილებელიც და არასაკმარისიც არა-ევროპული მოდერნულობის ამ ცალკეული მოვლენის წარმოსადგენად.

რამდენიმე სიტყვა უნდა ვთქვათ წიგნის პირველ და მეორე ნაწილებს შორის ფოკუსის ცვლილებაზე. პირველი ნაწილი ძირითადად ეყრდნობა გლეხებისა და ტომების ისტორიულ და ეთნოგრაფიულ კვლევებს, იმ ჯგუფებისას, რომლებსაც პირდაპირი ან სოციოლოგიური გაგებით “სუბალტერნული” შეგვიძლია ვუწოდოთ. წიგნის მეორე ნაწილი კი, კონცენტრირებულია განათლება მიღებული ბენგალიელების ისტორიაზე, ჯგუფზე, რომელსაც ინდოეთის ისტორიულ კონტექსტში ხშირად (ზოგჯერ არასწორად) “ელიტად” იხსენიებენ. იმ კრიტიკოსებს, რომლებიც კითხულობენ თუ რატომ სჭირდება პროექტს, რომელიც თავიდან ბრიტანული ინდოეთის სუბალტერნული კლასების ისტორიიდან ამოიზარდა, თავისი სათქმელის გადმოსაცემად განათლებული საშუალო კლასების ისტორიისკენ მიბრუნება, მათ მე შემდეგნაირად ვუპასუხებ. ეს წიგნი ეხება იმ ზოგიერთ თეორიულ საკითხს, რომელიც ჩემ მიერ *სუბალტერნის კვლევებში* ჩართულობისას გაჩნდა, თუმცა ეს პროექტი არ არის სუბალტერნულ კლასთა სასიცოცხლო პრაქტიკების წარმოჩენის მცდელობა. ჩემი მიზანია, აღმოვაჩინო ცალკეული ევროპული სოციალური და პოლიტიკური კატეგორიების შესაძლებლობები და ლიმიტები პოლიტიკური მოდერნულობის კონცეპტუალიზებისას არა-ევროპულ სასიცოცხლო სივრცეებში. ამის საჩვენებლად კი, მე ვუბრუნდები ჩემთვის მეტ-ნაკლებად ახლოდან ცნობილი ცალკეული სასიცოცხლო სივრცეების ისტორიულ დეტალებს.

მეორე ნაწილში, ვცდილობ, დავიწყო დაშორება იმისგან, რასაც აქამდე “უხეში თარგმანის” პრინციპი ვუწოდებთ და ვცდილობ, შემოგთავაზოთ ჩვენი ანალიტიკური კატეგორიების პლურალური ან გაერთიანებული გენეალოგიები. მეთოდოლოგიურად, ეს თავები მხოლოდ საწყის წერტილს ქმნიან. სამხრეთ აზიაში არსებულ, ცხოვრებისეულ პრაქტიკათა არქივების თანამედროვეობის ყურადღების ქვეშ მოქცევა — ნიცშესეული ”სიცოცხლის ისტორიის” შექმნა ისტორიკოსის მეთოდებით — უზარმაზარი ამოცანაა, რომელიც სცილდება ერთი ინდივიდის შესაძლებლობებს.<sup>60</sup> ეს ამოცანა ერთდროულად რამდენიმე ენის ცოდნას მოითხოვს, ხოლო ცალკეულ ენათა საჭიროება იცვლება იმის მიხედვით თუ სამხრეთ აზიის რომელი რეგიონია ჩვენი ინტერესების სფეროში. თუმცა ამის გაკეთება შეუძლებელია სამხრეთ აზიაში არსებულ ენებზე, პრაქტიკებსა და ინტელექტუალურ ტრადიციებზე ახლო და ფრთხილი დაკვირვების გარეშე; ამასთან, საჭიროა თანამედროვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა წამყვანი კონცეპტების გენეალოგიათა კვლევა. მთავარია არა ის, რომ უარვყოთ სოციალური მეცნიერებების კატეგორიები, არამედ ის, რომ შევავსოთ ევროპული ისტორიებით დაკავებული სივრცე სხვა ნორმატიული და თეორიული აზროვნებით, რომელიც სათუთად შენახულია სხვა არსებულ ცხოვრებისეულ პრაქტიკებში და მათ არქივებში. მხოლოდ ამ გზით შეგვიძლია, შევქმნათ პლურალური ნორმატიული ჰორიზონტები, რომლებიც შეესაბამებიან ჩვენს ყოფას და რომლებიც ადეკვატურები იქნებიან ჩვენი ცხოვრებისა და მისი შესაძლებლობების გასააზრებლად.

ამ აზრის განსავითარებლად, წიგნის მეორე ნაწილში მე ბენგალიელ საშუალო კლასზე გადავერთვები. იმისათვის, რომ ჩემი თეზისი სიღრმისეული ისტორიული მაგალითებით გამეჯერებინა, დამჭირდა ყურადღება მიმეპყრო იმ ხალხისთვის, ვისზეც გაცნობიერებული ზეგავლენა მოახდინა ევროპული განმანათლებლობის უნივერსალისტურმა თემებმა: უფლებების იდეა, მოქალაქეობა, ძმობა, სამოქალაქო საზოგადოება, პოლიტიკა, ნაციონალიზმი და სხვა.

პოლიტიკური მოდერნულობის არა-ევროპულ კონტექსტში კულტურული და ლინგვისტური თარგმნის გარდაუვალი პრობლემების ფრთხილი შესწავლა, ჩემგან მოითხოვდა გარკვეული სიღრმით, ინგლისურის გარდა სხვა არა-ევროპული ენის ცოდნასაც. ინგლისური ჩემთვის არის ენა, რომელიც მაკავშირებს ევროპულ აზროვნებას. ბენგალიური, ჩემი პირველი ენა, თავისთავად დამეხმარა ამ საქმეში. განათლების მიღების პროცესში სხვადასხვა შემთხვევისა და წყვეტების გამო, მხოლოდ ბენგალიურია — და თანაც, ძალიან სპეციფიკური ბენგალური — ის ენა, რომელშიც შემიძლია ვიგრძნო ის ისტორიული სიღრმე და მრავალფეროვნება, რაც ენას ახასიათებს. სამწუხაროდ, არც ერთ სხვა ენაში (მათ შორის ინგლისურში) არ შემიძლია იმავეს გაკეთება. მე დავეყრდენი ბენგალიურისადმი ჩემს სიახლოვეს, რათა თავი ამერიდებინა ისეთი საშიში აკადემიური ბრალდებისთვის, როგორც ესენციალიზმი, ორიენტალიზმი და “მონოლინგვურობა”. რომელიმე ენის სიღრმისეული შესწავლის ირონიაა იმის აღმოჩენა, რომ ენის ერთიანობა არ არსებობს. სწავლის პროცესში ადამიანი

აცნობიერებს იმას თუ რამდენად მრავალფეროვანია ენა და რამდენად არასდროსაა იგი საკუთარი თავის იგივეობრივი. იგი მუდმივად არსებობს როგორც ჰიბრიდული წარმონაქმნი “სხვა” ენებთან ურთიერთობაში (სხვა ენებთან ერთად, თანამედროვე ბენგალიურისთვის ეს “სხვა” ენა ინგლისურიც არის).<sup>61</sup>

ბენგალიელი საშუალო კლასის კონტექსტებიდან სპეციფიკურ ისტორიულ მასალებს, პირველ რიგში, მეთოდოლოგიისთვის ვიყენებ. თუმცა, მე არ ვამტკიცებ რომ ინდოეთის, ან ამ შემთხვევაში ბენგალის მაგალითი გამონაკლისია ან რეპრეზენტაციულია. მე ვერც იმას დავიბრალებ, რომ იმავე ტიპის “ბენგალიელი საშუალო კლასის” ისტორიები დავწერე, როგორებიც ხანდახან ადანაშაულებენ ხოლმე სუბალტერნის მკვლევარებს. ისტორიები, რომლებიც წიგნის მეორე ნაწილში ხელახლა მოვყევი, ეხება ინდუისტი რეფორმისტების და მწერლების განსაკუთრებით მცირე ნაწილს, ძირითადად მამაკაცებს, რომლებიც ბენგალიაში შემოუძღვნენ პოლიტიკურ და ლიტერატურულ (მამაკაცურ) მოდერნულობას. ეს თავები არ წარმოადგენს დღევანდელი საშუალო კლასების ბენგალიელი ინდუისტების ისტორიას, რადგანაც მოდერნულობა, რომელზეც მე ვსმჯელობ, გამოხატავდა საშუალო კლასების უმცირესობის სურვილებს. და თუ ეს სურვილები კვლავაც მოიძებნება ბენგალიური ცხოვრების ბუნდოვან ადგილებში, მათ უკვე დიდი ხანია “ექსპლოატაციის ვადა” აქვთ გასული. მე ვსაუბრობ იმ გადმოსახედიდან, რაც თანდათან — და შესაძლოა გარდაუვალად — ბენგალიელი საშუალო კლასების ისტორიის უმნიშვნელო ნაწილი ხდება. აგრეთვე, ვაცნობიერებ ინდუისტ და მუსლიმ ბენგალიელებს შორის სამწუხარო ისტორიულ ნაპრალს, რომელსაც ვერც ეს წიგნი გაურბის. ას წელზე მეტია, რაც მუსლიმები ინდუისტი მემკვიდრეებისთვის, როგორც მათ ეს ერთმა ისტორიკოსმა უწოდა, “დავიწყებულ უმრავლესობას” წარმოადგენენ.<sup>62</sup> მე ვერ შევძელი ამ ისტორიული შეზღუდულობის გადალახვა, რამდენადაც მუსლიმთა ეს დავიწყება ღრმად იყო გამჯდარი იმ განათლებასა და აღზრდაში, რომელიც მე დამოუკიდებელ ინდოეთში მივიღე. ინდურ-ბენგალიურმა ანტიკოლონიურმა ნაციონალიზმმა ფარულად მოახდინა “ინდუისტის” ნორმალიზება. ჩემს მდგომარეობაში მყოფ ბევრ სხვასთან ერთად, მეც ველი იმ დროს, როცა ბენგალიური მოდერნულობის ჩვეულებრივი ნარატივი არ იქნება აგებული ექსკლუზიურად ან უპირატესად ინდუისტის პოზიციიდან.

წიგნში, შეჯამების სახით, ვეცდები გამოვკვეთო ისტორიასა და მომავალზე ფიქრის ახალი პრინციპები. აქ ღიად ვარ ჰაიდეგერისგან დავალებული. მე ვსმჯელობ იმაზე თუ რამდენად არის შესაძლებელი სეკულარულ-ისტორიციისტული და არასეკულარულ-არაისტორიციისტული ანალიზების ერთად შეკვრა ისე, რომ სერიოზულად განვიხილოთ “მუნყოფნის” განსხვავებულ შესაძლებლობათა საკითხები. ეს თავი ცდილობს კულმინაციამდე მიიყვანოს წიგნში ჩემი მთელი მცდელობა, შევასრულო ორმაგი ამოცანა: “პოლიტიკურის” გააზრებას სჭირდება ტოტალურ ცნებებში ფიქრი იმ პირობით, რომ მატოტალიზებელი აზროვნება მუდმივად წყობიდან გამოვა ამ თამაშში არატოტალიზებადი კატეგორიების ჩართვით. ჰაიდეგერის “ფრაგმენტულობის” იდეასა და მის მიერ “ჯერ არ”

გამონათქვამის ინტერპრეტაციაზე დაყრდნობით (*ყოფიერება და დროის* მეორე ნაწილში), მე ვცდილობ, ბენგალიური მიკუთვნებულობის ისტორიებში, რომელსაც მე ვყვები, ვიპოვო სახლი პოსტ-განმანათლებლური რაციონალიზმისთვის. *ევროპის გაპროვინციულება* იწყება და მთავრდება ევროპული პოლიტიკური აზროვნების გარდაუვლობის გაცნობიერებით არა-ევროპული პოლიტიკური მოდერნულობის წარმოდგენის საქმეში და ამავდროულად, ებრძვის ამ წარმოდგენათა პრობლემებს, რასაც ეს გარდაუვალობა აუცილებლად წარმოშობს.

## დანართი “ისტორიციზმის” ცნებაზე

“ისტორიციზმის” ცნებას გრძელი და კომპლექსური ისტორია აქვს. როცა მას ვიყენებთ მთელი რიგი მკვლევარების ტექსტებთან მიმართებაში, რომლებიც ხშირად ერთმანეთთან არის დაპირისპირებულები ან ისეთივე განსხვავებულები არიან ერთმანეთისგან როგორც ჰეგელი და რანკე, ვხვდებით, რომ ეს არ არის ცნება, რომელიც ადვილი და ზუსტი განსაზღვრების საშუალებას მოგვცემს. მის ამჟამინდელ გაგებაზე დამატებითი გავლენა მოახდინა “ახალი ისტორიციზმის” ანალიზის გაჩენამ, რომლის პიონერები სტეფან გრინბლაცი და სხვები არიან.<sup>63</sup> განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დამაბულობა რანკესეულ მოწოდებას, განსაკუთრებული ყურადღება მივაქციოთ ისტორიული იდენტობის ან ხდომილების უნიკალურობასა და ინდივიდუალურობას და ჰეგელიანურ-მარქსისტულ ტრადიციას შორის, რომელიც ცდილობს, აღმოაჩინოს ზოგადი ისტორიული ტენდენციები.<sup>64</sup> ეს დამაბულობა ახლა უკვე იმ მემკვიდრეობის ნაწილია, რომლითაც გვესმის აკადემიური ისტორიკოსის ხელობა და ფუნქცია. მხედველობაში მაქვს რა, ცნების ეს რთული ისტორია, მე ვციდილობ, გამოვკვეთო მისი ჩემეული გამოყენება.

იან ჰაკინგმა და მორის მანდელბაუმმა მოგვცეს ისტორიციზმის შემდეგი ორი მინიმალისტური განსაზღვრება:

[ისტორიციზმი არის] თეორია იმის შესახებ, რომ სოციალური და კულტურული ფენომენები ისტორიულადაა განსაზღვრული და რომ ყოველ ისტორიულ პერიოდს აქვს საკუთარი ღირებულებები, რომლებიც პირდაპირ ვერ მიესადაგებიან სხვა ეპოქებს.<sup>65</sup> (ჰაკინგი)

ისტორიციზმი არის რწმენა იმისა რომ ცალკეული ფენომენის ხასიათის სწორი გაგებისთვის და მისი ღირებულების სათანადო შეფასებისთვის საჭიროა, ყურადღება მივაქციოთ ამ ფენომენის მიერ დაკავებულ ადგილს და იმ როლს, რომელსაც ის თამაშობს განვითარების პროცესში.<sup>66</sup> (მანდელბაუმი)

ამ და სხვა განმარტებების ფრთხილი შემოწმებით, ისევე როგორც ზოგიერთი დამატებითი ელემენტის გაცნობით, განხილული იმ მკვლევარების მიერ, რომლებმაც ისტორიციზმის შესწავლა თავიანთ სპეციალობად აქციეს, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ “ისტორიციზმი” არის აზროვნების წესი შემდეგი მახასიათებლებით: ის გვეუბნება, რომ თუ გვინდა, ჩვენს

სამყაროში საერთოდ რაიმეს ბუნება გავიგოთ, მაშინ ამ ფენომენს მის ისტორიულ განვითარებაში უნდა შევხედოთ. ესე იგი, პირველ რიგში, როგორც ინდივიდუალურ და უნიკალურ მთელს — როგორც ერთგვარ მთლიანობას პოტენციაში მაინც — ხოლო შემდეგ, როგორც რაღაცას, რაც დროში ვითარდება. ისტორიციზმი, როგორც წესი, უშვებს სირთულეებსა და ზოგჯერ განვითარებაში; იგი ესწრაფვის კერძოში ზოგადობის აღმოჩენას და ამგვარად, მისგან გარდაუვალად არ გამომდინარეობს ტელეოლოგიური დაშვებები. თუმცა, განვითარების იდეა და იმის დაშვება, რომ განვითარების პროცესში რაღაც დრო გადის, უმნიშვნელოვანესია ამ გაგებისთვის.<sup>67</sup> ცხადია, დროის ეს მსვლელობა, რომელიც განვითარების ნარატივისა და კონცეპტის შემადგენელია, ვალტერ ბენიამინის ცნობილი სიტყვების მიხედვით, არის ისტორიის სეკულარული, ცარიელი და ჰომოგენური დრო.<sup>68</sup> ისტორიულ პროცესებში წყვეტების, რღვევების და ძვრების, ძველმა თუ ახალმა, იდეებმა დრო და დრო ეჭვებში დააყენა ისტორიციზმის ბატონობა. მიუხედავად ამისა, დაწერილი ისტორიის დიდი ნაწილი კვლავაც ღრმად ისტორიციზტული რჩება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იგი საკუთარი კვლევის ობიექტს კვლავაც შინაგანი ერთიანობის მქონედ განიხილავს და მას დროში განვითარებად ფენომენად ხედავს. ეს განსაკუთრებით ეხება — მიუხედავად კლასიკურ ისტორიციზმთან მათი მთელი რიგი განსხვავებებისა — იმ ისტორიულ ნარატივებს, რომლებიც სამყაროს მარქსისტულ ან ლიბერალურ ხედვებს ეფუძნებიან და ეს არის ის, რაც საფუძვლად უდევს აღწერების/ახსნების იმ [მთარგ. “history of”] ჟანრის ისტორიას, რომელიც წერს კაპიტალიზმის, ინდუსტრიალიზაციის, ნაციონალიზმის და სხვა ისტორიებს.

დანართები:

**შესავალი: ევროპის გაპროვინციულების იდეა**

1. მაგალითად, ნახეთ, Oscar Halecki, *The Limits and Divisions of European History* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962), თავი 2 და *passim*.
2. Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1989); Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982); K. N. Chaudhuri, *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). უფრო ახალი წიგნებიდან ნახეთ J. M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History* (New York, London: Guilford Press, 1993); Martin W. Lewis and Karen E. Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997). აგრეთვე ნახეთ Sanjay Subrahmanyam, “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia,” *Modern Asian Studies* 31, no. 3 (1997), pp. 735–762.

3. Michael Roth, "The Nostalgic Nest at the End of History," in his *The Ironist's Cage: Memory, Trauma and the Construction of History* (New York: Columbia University Press, 1995), pp. 163–174.
4. Immanuel Kant, "An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?" in his *The Conflict of Faculties*, translated by Mary J. Gregor (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1992), p. 153. Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, translated by Samuel Cherniak and John Heckman (Evanston: Northwestern University Press, 1974), p. 426. ნახეთ აგრეთვე Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 416–421.
5. მნიშვნელოვანია გავითვალისწინოთ, რომ ჩემი მიზანი აქ არ არის ევროპული სოციალური და პოლიტიკური აზროვნების ფუნდამენტურ კატეგორიათა გრძელ ისტორიებსა თუ გენეალოგიებზე მსჯელობა. ორი ასეთი შესაძლო გენეალოგიური კვლევა, ისეთი კონცეპტებისა როგორებიცაა "საჯარო სფერო" და "სამოქალაქო საზოგადოება", იურგენ ჰაბერმასს ეკუთვნის, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Burger and Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1989), and Dominique Colas, *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories*, translated by Amy Jacobs (Stanford: Stanford University Press, 1997). მაგრამ ეს გენეალოგიები ევროპული ინტელექტუალური ისტორიის სრულიად "ინტერნალისტურ" ანალიზს გვთავაზობენ. ევროპული (ფრანგული) აზროვნების პოსტკოლონიური ისტორიისთვის, ნახეთ Alice Bullard, *Constellations of Civilization and Savagery: New Caledonia and France 1770–1900 (forthcoming)*.
6. მე აქ განვასხვავებ აზროვნებასა და პრაქტიკას. ინდოეთში პარლამენტარული სხეულის წევრობისთვის არ არის საჭირო ვინმემ სიღრმისეულად იცოდეს ის, თუ რას ნიშნავს "პარლამენტი". თუმცა სახელმძღვანელომ, რომელიც ინდოელ ბავშვებს "პარლამენტის" როლს უხსნის, შეუძლებელია თავისი ამოცანა შეასრულოს ევროპულ ისტორიასთან გარკვეული მიმართების გარეშე.
7. Tapan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal* (Delhi: Oxford University Press, 1988), p. ix.
8. On Rammohun Roy, see V. C. Joshi, ed., *Raja Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* (Delhi: Nehru Memorial Museum and Library, 1973); on M. N. Roy, see Sanjay Seth, *Marxist Theory and Nationalist Politics: The Case of Colonial India* (Delhi: Sage Publications, 1995).
9. ნახეთ ამ წიგნის ბოლო თავი.
10. Hichem Djait, *Europe and Islam: Cultures and Modernity*, translated by Peter Heinegg (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985), p. 101.
11. See the conclusion to Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, translated by Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963).
12. See Martin Bernal, *The Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1 (London: Vintage, 1991); Samir Amin, *Eurocentrism*, translated by Russell Moore (New York: Zed, 1989), pp. 91–92, on "the myths of Greek ancestry." მე მესმის, რომ ბერნალის ზოგიერთი მტკიცება მკვლევრებს შორის დღეს ეჭვქვეშ დგას. მაგრამ მისი მტკიცება, "ბერძნულ" აზროვნებაში არა-ბერძენთა ინტელექტუალური შენატანის შესახებ, კვლავ ვალიდურია.



13. ეს არ ნიშნავს იმ ფაქტის უარყოფას, რომ ადრეული XIX საუკუნის ბრიტანული მმართველობის პერიოდში, სანსკრიტის სწავლებას ხანმოკლე აღორძინების პერიოდი ჰქონდა. მაგრამ სანსკრიტის ეს აღორძინება არ უნდა ავურიოთ ინტელექტუალური ტრადიციის გადარჩენის საკითხთან. სანსკრიტზე თანამედროვე კვლევები მთლიანად ევროპული ჰუმანიტარული მეცნიერებების ინტელექტუალურ ჩარჩოში ხდება. შელდონ პოლოკის მომამავალი წიგნი, “The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit and Power to 1500,” პირდაპირ ეხმიანება ამ პრაქტიკის პრობლემატურ ინტელექტუალურ მემკვიდრეობას. See also Pollock’s forthcoming essays “The Death of Sanskrit,” in *Comparative Studies in Society and History*, and “The New Intellectuals of Seventeenth-Century India,” in *Indian Economic and Social History Review*. See also John D. Kelly, “What Was Sanskrit for? Metadiscursive Strategies in Ancient India”; Sheldon Pollock, “The Sanskrit Cosmopolis, 300–1300 C.E.: Transculturation, Vernacularization, and the Question of Ideology”; and Saroja Bhate, “Position of Sanskrit in Public Education and Scientific Research in Modern India,” all in Jan E. M. Houben, ed., *Ideology and Status of Sanskrit* (Leiden, New York, Cologne: E. J. Brill, 1996), pp. 87–107, 197–247, and 383–400, respectively.

ამ წიგნის სათაურში სიტყვა “იდეოლოგიის” გამოყენება ჩანს, რომ ჩემს თეზისს აძლიერებს. მსგავსი დაკვირვებების გაკეთება შეიძლება იმ კვლევებისა და ინტელექტუალური ტრადიციების მისამართით, რომლებიც, ვთქვათ, XVIII საუკუნეში სპარსულ და არაბულ ენებზე არსებობდნენ. სამწუხაროდ, მე ნაკლებად ვიცნობ ამ პრობლემის თანამედროვე კვლევებს ამ ორ ენასთან დაკავშირებით. აგრეთვე, მე ვაცნობიერებ ინდური ფილოსოფიის თანამედროვე მკვლევართა იმ პატივსაცემ ჯგუფს, რომლებიც ცდილობდნენ დიალოგი წამოეწყოთ ინდურ და ევროპულ სააზროვნო ტრადიციებს შორის. ამ ტრადიციის ორ თანამედროვე ნიმუშად გამოდგება ჯ.ნ. მოჰანტი და გვიანი ბ.ქ. მათილალი. მაგრამ, სამწუხაროდ, მათ მოსზრებებს ჯერ კიდევ არ ჰქონიათ მნიშვნელოვანი გავლენა სამხრეთ აზიის სოციალური მეცნიერებების კვლევებზე.

14. ზოგიერთი ასეთი შემთხვევის დოკუმენტირებას მეხუთე თავში ვაკეთებ.

15. Robert Young, *White Mythologies: History Writing and the West* (London and New York: Routledge, 1990).

16. Frederic Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), chapter 1.

17. Lawrence Grossberg cited in Meaghan Morris, “Metamorphoses at the Sydney Tower,” *New Formations* 11 (Summer 1990), pp. 5–18. See the larger discussion in my “The Death of History? Historical Consciousness and the Culture of Late Capitalism,” *Public Culture* 4, no. 2 (Spring 1992), pp. 47–65. See also Lawrence Grossberg, “History, Imagination and the Politics of Belonging: Between the Death and Fear of History,” in Paul Gilroy, Lawrence Grossberg, and Angela McRobbie, eds., *Essays in Honor of Stuart Hall* (London and New York: Verso, forthcoming); Meaghan Morris, *Too Soon Too Late: History in Popular Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 1998).

18. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), chapters 8 and 9.

19. "Introduction" to Lisa Lowe and David Lloyd, eds., *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* (Durham: Duke University Press, 1997). Gyan Prakash, "Introduction" to Prakash, ed., *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 3–17.
20. "Preface to the First Edition" in Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, translated by Ben Fowkes (Harmondsworth, 1990), p. 91. Bob Jessop and Russell Wheatley, eds., *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments—Second Series*, vol. 6 (London and New York: Routledge, 1999) is an excellent collection of reprints of recent essays on the issue of Eurocentrism in Marx.
21. Phyllis Deane, *The First Industrial Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
22. Both Naoki Sakai, in his *Translation and Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), and Samir Amin in *Eurocentrism* make this point.
23. Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), pp. 99–100, გვთავაზობს ჯონ სტიუარტ მილის ესეს "ცივილიზაციის" შესაბამის წაკითხვას. ამერიკულ აკადემიაში "რეგიონთმცოდნეობისთვის" "ცივილიზაციის" იდეის როლის ანალიზისთვის, ნახეთ Andrew Sartori, "Robert Redfield's Comparative Civilizations Project and the Political Imagination of Postwar America" in *Positions: East Asia Cultures Critique* 6, no. 1 (Spring 1998), pp. 33–65.
24. See Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), pp. 387–388. Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, translated by Michael D. Barber (New York: Continuum, 1995) ევროცენტრიზმის ექვემ დაცეზების ძლიერი მცდელობაა.
25. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983), თავები 1 და 2. XIX საუკუნის ანთროპოლოგიის ძლიერი წაკითხვისთვის, რომელიც ამყარებს არგუმენტაციის ამ ხაზს, ნახეთ Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event* (London and New York: Cassell, 1999).
26. აკადემიური დისციპლინა "ისტორიის" ევროპულ წარმომოზაზე, ნახეთ Peter Burke, *The Renaissance Sense of the Past* (London: Edward Arnold, 1969); J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); and Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, translated by Keith Tribe (Cambridge: MIT Press, 1985). კოშელეკი წერს (p. 200) : "ისტორიის ჩვენი თანამედროვე კონცეპტი, მის მრავალ მნიშვნელობათა ზონებთან ერთად.... პირველად XVIII საუკუნის ბოლოს შეიქმნა. იგი განმანათლებლობის ხანგრძლივი თეორიული რეფლექსიის შედეგია. ადრე, მაგალითად, არსებობდა ისტორია, რომელიც ღმერთმა კაცობრიობასთან ერთად მოიყვანა მოძრაობაში. მაგრამ არ არსებობდა ისტორია, რომლის სუბიექტიც შესაძლოა კაცობრიობა ყოფილიყო ან რომელიც შეიძლებოდა საკუთარი თავის სუბიექტად მიჩნეულიყო." 1780 წლამდე, კოშელეკი ამტკებს, რომ ისტორია

ყოველთვის ნიშნავდა რაღაც კერძოს ისტორიას. ყოფიერების იდეა, ვთქვათ, “ისტორიის სტუდენტი” — ესე იგი, ზოგადი ისტორიის იდეა — აშკარად მოდერნული, განმანათლებლობის შემდგომი პროდუქტია.

27. “On Liberty,” chapter 1 (especially p. 15) and “Considerations on Representative Government,” chapter 18, pp. 409–423 in particular, in John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1975). ნახეთ საინტერესო დისკუსია მილზე მეჭთას წიგნში *Liberalism and Empire*, თავი 3. 28. Mill, “Representative Government,” p. 278. მილი იძლევა ცოდნათა ჩამონათვალს, რომელიც “ყველა ამომრჩეველს უნდა მოეთხოვებოდეს.”

29. Report of the Indian Franchise Committee (Calcutta: Government of India, 1932), vol. 1, pp. 11–13.

30. Radhakrishnan’s speech to the Constituent Assembly on 20 January 1947, reprinted in B. Shiva Rao, et al., eds., *The Framing of India’s Constitution: Select Documents* (Delhi: Indian Institute of Public Administration, 1967), vol. 2, p. 15.

31. See Akhil Gupta, *Postcolonial Development: Agriculture in the Making of Modern India* (Durham: Duke University Press, 1998), James Ferguson, *The AntiPolitical Machine: “Development,” Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), and Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995) document the historicism that underlies the language of development administration.

32. Homi K. Bhabha, “DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation,” in Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), pp. 139–170.

33. Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies: Studies in Indian Society and History* (Delhi: Oxford University Press, 1983–1993), vols. 1–6. Later volumes, 7–10, have been edited, respectively, by editorial teams consisting of Gyan Pandey and Partha Chatterjee; David Arnold and David Hardiman; Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty; and by Susie Tharu, Gautam Bhadra, and Gyan Prakash.

34. Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983), p. 6.

35. აქ ყურადღების მიღმა დავტოვებ ლიტერატურას რაციონალური არჩევანის თეორიაში, რადგან ძალიან ცოტა ისტორიკოსი თუ იყენებს რაციონალური არჩევანის ჩარჩოს ადამიანის ცნობიერების ან მის კულტურულ პრაქტიკათა ისტორიების წერისას. რაციონალური არჩევანი უფრო მეტად ეკონომიკურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა დეპარტამენტებში იყო დომინანტური ჩარჩო.

36. E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (Manchester: Manchester University Press, 1978; first pub. 1959), pp. 2–3.

37. Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space* (Oxford: Basil Blackwell, 1990). არათანაბარი განვითარების სმიტისეული გაგება ისტორიციისტული რჩება. მარქსის მიერ გამოყოფილ შრომის “ფორმალურ” და “არაფორმალურ” სუბსუმციას სმიტი ისტორიული განვითარების საკითხად განიხილავს. (p. 140). James Chandler, *England in 1819*

(Chicago: University of Chicago Press, 1998), p. 131, ჯეიმს ჩანდლერი არათანაბარი განვითარების იდეას ჯერ კიდევ შოტლანდიურ განმანათლებლობაში პოულობს.

38. ერნსტ ბლოხი შთამბეჭდავად მსჯელობს ნაციზმზე “არა-სინქრონული სინქრონულობის” პერსპექტივით, რაც უშვებს “ტოტალიზმს”, რომელშიც “ახლა” კაპიტალისტური წარმოების წესს მიეკუთვნება, ხოლო გლეხი კი “ადრეულ გვარი” რჩება, მაგალითი “ნამდვილი არა-სინქრონული ნარჩენისა.” Ernst Bloch, “Non-synchronism and the Obligation to Its Dialectics,” *New German Critique* 11, translated by Mark Ritter (Spring 1977), pp. 22–38. ბლოხმა, როგორც ამას მარტინ ჯეი ამტკიცებს, მოგვიანებით ცარიელი, სეკულარული ისტორიული დროის საკუთარი კრიტიკა განავითარა ე.წ. რელიგიურზე სერიოზული ფიქრის გაშუალებით. ნახეთ Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), pp. 189–190.

39. James Chandler, *England in 1819*, p. 131.

40. On this point, see my essay, “A Small History of Subaltern Studies” (forthcoming).

41. See below, Chapter 4.

42. Guha, *Elementary Aspects*, p. 6.

43. *Ibid.*, p. 75.

44. *Ibid.*, chapters 1 and 2. კონსერვატორი ისტორიკოსები ყურადღების მიღმა ტოვებდნენ გლეხთა აჯანყების ფაზას, როგორც “ტრადიციულ ჯობებისა და ქვების დატაცებას,” და მამასადამე ცარიელს პოლიტიკისგან. Conservative historians ignored this phase of peasant rebellion as the “**traditional reaching out for sticks and stones,**” and therefore devoid of politics. Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later 19th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), chapter 1. ინდოეთის მარქსისტი ისტორიკოსები კი, მეორე მხრივ, მათთვის დამახასიათებელი ოპერაციით რელიგიას აცლიდნენ თავის სპეციფიკურ შინაარსს და მის შიგთავსში სეკულარულ რაციონალობას აღმოაჩენდნენ. See Guha’s essay “The Prose of Counter-Insurgency” in Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 45–86.

45. Talal Asad’s *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1993) contains many perceptive remarks on the secularized life of Christianity in Western democracies.

46. With its many limitations, this was one of the arguments attempted in my book *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890–1940* (Princeton: Princeton University Press, 1989).

47. Ranajit Guha, “On Some Aspects of Indian Historiography,” in Guha and Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies*, p. 4.

48. *Ibid.*, pp. 5–6.

49. This is how Indian nationalist leaders such as Jawaharlal Nehru argued in the 1930s. See Jawaharlal Nehru, *India’s Freedom* (London: Allen and Unwin, 1962), p. 66. Bipan Chandra reproduces a similar argument in his *Nationalism and Colonialism in Modern India* (Delhi: Orient Longman, 1979), p. 135.

50. Ranajit Guha, “Colonialism in South Asia: A Dominance without Hegemony and Its Historiography,” in his *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), pp. 97–98.
51. მე ვამბობ “ადამიანის საკითხს” რადგან ეს შეკითხვა, როგორც ჰაიდეგერისგან ვიცით, მხოლოდ შეიძლება შეკითხვად დაისვას და არა როგორც პასუხად. პოზიტიურ მეცნიერებებზე დაფუძნებული ნებისმიერი მცდელობა პასუხი გაეცეს ამ შეკითხვას, “ადამიანის” კატეგორიის დაშლით სრულდება. See the section entitled “How the Analytic of Dasein Is to Be Distinguished from Anthropology, Psychology and Biology,” in Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1985), pp. 71–75.
52. Ramachandra Gandhi, *The Availability of Religious Ideas* (London: Macmillan, 1976), p. 9.
53. Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: An Introduction* (Sydney: Allen and Unwin, 1998), p. x.
54. For Spanish mediation of European thought in Latin America, see Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), and Fernando Coronil’s “Introduction” to Fernando Ortiz’s *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar* (Durham: Duke University Press, 1995), p. xix. For Latin American perspectives on postcolonial social sciences, see Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela* (Chicago: University of Chicago Press, 1997); Sara Castro-Klaren, “Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guaman Poma” (unpublished); Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492–1797* (London and New York: Routledge, 1986); Enrique Dussel, “Eurocentrism and Modernity,” *Boundary 2* 20, no. 3 (1993), pp. 65–76.
55. Xudong Zhang’s *Chinese Modernism in the Era of Reforms* (Durham: Duke University Press, 1997), chapter 2, contains a lively discussion of the disputed status of postcolonial studies among China scholars. See also his “Nationalism, Mass Culture, and Intellectual Strategies in Post-Tiananmen China,” *Social Text*, 6, no. 2 (Summer 1998), pp. 109–140. Rey Chow’s writings, significantly, mark a somewhat different trajectory. See her *Women and Chinese Modernity: The Politics of Reading between East and West* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).
56. See, for example, Stefan Tanaka, *Japan’s Orient: Rendering Pasts into History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993), chapter 1; Vincente L. Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Colonial Rule* (Durham: Duke University Press, 1993); Tessa Morris-Suzuki, *Re-inventing Japan: Time, Space, Nation* (New York and London: M. E. Sharpe, 1998), chapter 7; Ann Stoler, *Capitalism and Confrontation in Sumatra’s Plantation Belt, 1870–1979* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), see in particular Stoler’s new “Preface”; idem., *Race and the Education of Desire: Foucault’s “History of Sexuality” and the Colonial Order of Things* (Durham: Duke University Press, 1995); V. Y. Mudimbe, *The Idea of Africa* (Bloomington and London: Indiana University Press and James Currey, 1994). Naoki Sakai’s work would clearly belong to this list, and I myself have attempted to raise the question of non-Eurocentric history in Japan’s case in my brief “Afterword” to Stephen Vlastos, ed., *Mirror of Modernity:*

*Invented Traditions of Modern Japan* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998), pp. 285–296.

57. As Meaghan Morris has said with great clarity in her “Foreword” to Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity: On “Japan” and Cultural Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), p. xiii: “საკაი თვალნათლივ იზიარებს თარგმნის კონცეფციას სხვა თეორეტიკოსებთან ერთად, როგორც არათანაზომადობიდან განსხვავებების წარმოების პრაქტიკას (ვიდრე განსხვავებიდან ეკვივალენციას).” See also Gayatri Chakravorty Spivak, “The Politics of Translation” in her *Outside in the Teaching Machine* (London and New York: Routledge, 1993), pp. 179–200; Vincente L. Rafael, *Contracting Colonialism*, chapter 1, “The Politics of Translation”; Talal Asad, “The Concept of Cultural Translation in British Anthropology,” in his *Genealogies of Religion*, pp. 171–199; Homi K. Bhabha, “How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation,” in his *The Location of Culture*, pp. 212–235.

58. I am grateful to Homi Bhabha for this expression. The relationship between the analytic and the hermeneutic traditions receives clear discussion in Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969). One cannot, however, be dogmatic about this division.

59. “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Pasts?” *Representations* 37 (Winter 1992), pp. 1–26.

60. Friedrich Nietzsche, “On the Uses and Disadvantages of History for Life” (1874) in his *Untimely Meditations*, translated by R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 57–123.

61. See the discussion in my essay, “Reconstructing Liberalism? Notes toward a Conversation between Area Studies and Diasporic Studies,” *Public Culture* 10, no. 3 (Spring 1998), pp. 457–481.

62. J. H. Broomfield, “The Forgotten Majority: The Bengal Muslims and September 1918,” in D. A. Low ed., *Soundings in Modern South Asian History* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1968), pp. 196–224.

63. See H. Aram Veesser, ed., *The New Historicism Reader* (New York and London: Routledge, 1994).

64. See Georg G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present* (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1983).

65. Ian Hacking, “Two Kinds of ‘New Historicism’ for Philosophers,” in Ralph Cohen and Michael S. Roth eds., *History and . . . Historians within the Human Sciences* (Charlottesville and London: University of Virginia Press, 1995), p. 298.

66. Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason* (Baltimore, 1971), p. 42 quoted in F. R. Ankersmit, “Historicism: An Attempt at Synthesis,” *History and Theory* 36 (October 1995), pp. 143–161.

67. I depend here on Ankersmit, “Historicism”; Friederich Meinecke, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, translated by J. E. Anderson (London: Routledge and Kegan Paul, 1972); Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), and “Droysen’s *Historik*: Historical Writing as a Bourgeois Science”

in his *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), pp. 83–103; Leopold von Ranke, “Preface: *Histories of Romance and Germanic Peoples*,” and “A Fragment from the 1830s” in Fritz Stern, ed., *The Varieties of History: From Voltaire to the Present* (New York: Meridian Books, 1957), pp. 55–60; Hans Meyerhoff, ed., *The Philosophy of History in Our Own Time: An Anthology* (New York: Doubleday Anchor Books, 1959), see “Introduction,” pp. 1–24 and the section entitled “The Heritage of Historicism”; and Paul Hamilton, *Historicism* (London and New York: Routledge, 1996). James Chandler’s discussion of historicism in *England in 1819* is enormously helpful. I choose not to discuss Karl Popper’s formulations on “historicism,” as his use of the term has been acknowledged to be idiosyncratic.

68. “ისტორია სუბიექტია სტრუქტურისა, რომლის ადგილიც არ არის ჰომოგენური, ცარიელი დრო, არამედ დრო, რომელიც სავსეა აწმყოს დასწრებულობით.” Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History” in his *Illuminations*, translated by Harry Zohn (New York: Fontana/Collins, 1982), p. 263. For a critique of Benjamin in terms of his failure to acknowledge why chronologies retain their significance for historians, see Siegfried Kracauer, *History: The Last Things before the Last* (Princeton: Markus Wiener, 1995), chapter 6 in particular