

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Ústav filosofie v kontextu humanitních věd

Diplomová práce

Bc. Václav Vidím

Transformace jako součást koloniální identity
Transformation as part of colonial identity

Praha 2021

Vedoucí práce: doc. Mgr. Josef Fulka, Ph.D.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne:

Poděkování

Rád bych touto cestou poděkoval vedoucímu své diplomové práce panu doc. Mgr. Josefu Fulkovi, Ph.D za odborné vedení a cenné rady při psaní této práce.

Klíčová slova (česky): Frantz Fanon, Albert Memmi, Nella Larsen, kolonialismus, identita, transformace, subjekt, sebevědomí

Klíčová slova (anglicky): Frantz Fanon, Albert Memmi, Nella Larsen, colonialism, identity, transformation, subject, consciousness

Abstrakt (česky):

Koloniální systém je z logiky věci postaven na diferenci mezi rasami, kdy jedna ovládá druhou. Tento aspekt má významný vliv na podrobené subjekty z perspektivy jejich identity, neboť právě barva kůže jim přináší významné nevýhody ve způsobu žití. Důsledkem tohoto diskomfortu může být rozpad či převzetí cizí identity, patologický vztah k vlastní tělesnosti. Ve 20. století mnoho teoretiků kolonialismu a postkolonialismu tyto důsledky analyzují. Jsou jimi především Frantz Fanon, Albert Memmi a americká autorka Nella Larsen. Všichni tři zmínění přinášejí perspektivu, která zahrnuje aktivní změnu vlastního vzezření jako způsob integrace, která jinak není možná, protože jak píše David Macey v biografii Frantze Fanona, jsou pouze dvě východiska, nasazení si bílé masky, nebo rebélie. Pokud se tedy přikloníme k první variantě, je třeba sledovat, jaké důsledky to přináší subjektu podrobujícímu se této změny, ale zároveň i tomu, který tuto změnu pozoruje. Tedy jak je na tom kolonizovaný i kolonizátor. S identitou tato práce tedy nebude pracovat jako s něčím homogenním, neměnným a nehybným, ale naopak jako s něčím, co prochází neustálou změnou.

Abstract (english):

From a logical point of view, the colonial system is based on the difference between races, where one controls the other. This aspect significantly impacts the subjects from the perspective of their identity because their skin colour brings them significant disadvantages in how they live. The consequence of this discomfort can be the disintegration or assumption of a foreign identity, a pathological relationship to one's physicality. In the 20th century, many theorists of colonialism and post-colonialism analyzed these consequences. They are mainly Frantz Fanon, Albert Memmi and the American author Nella Larsen. All three of these provide a perspective that involves an active change in appearance as a way of integration that is not otherwise possible because, as David Macey writes in Frantz Fanon's biography, there are only two ways out, putting on a white mask, or rebellion. Therefore, if we turn to the first option, it is necessary to monitor the consequences for the subject undergoing this change and the one who observes it. That is also how the colonizer is doing. Thus, this work will not work with identity as something homogeneous, unchanging and motionless but as something that undergoes constant change.

Obsah

ÚVOD	1
1 TEORETICKÝ RÁMEC	8
2 NELLA LARSEN	12
2.1 ROMÁN PASSING	14
2.2 PASSING VS. QUEERING	18
3 FRANTZ FANON A ALBERT MEMMI	20
3.1 UZNÁNÍ	25
3.2 STÁTNÍ APARÁT A <i>IDEOLOGIE</i>	32
3.3 REBÉLIE, BOJ A NÁSILÍ	43
4 IDENTITA JAKO TRANSFORMACE	52
4.1 REKAPITULACE	52
4.2 IDENTITA JE TRANSFORMACE.....	53
ZÁVĚR	57
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	59

Úvod

Téma a zdrojoví myslitelé (zejm. Frantz Fanon a Albert Memmi) se můžou z akademické perspektivy zdát zastaralí a překonaní, protože se dnes bavíme o postkoloniálních studiích jako o etablovaném akademickém oboru, který se již přes 50 let vyvíjí. Události poslední doby nám však ukazují, že období po roce 1945, resp. po osvobozeneckých bojích a vyhlášení nezávislosti nejen v Africe šedesátých let, zřejmě neznamenal reálnou změnu na poli (de)kolonizace cizích zemí evropskými mocnostmi¹. Můžeme se ohlédnout například po hnutí *Black Lives Matter*, které již mnoho let hlasitě kritizuje systémový rasismus v USA, jenž se v jejich argumentaci projevuje zejména mnohými zabitími černošských obyvatel Spojených států tamní policií, zatímco u bílých obyvatel jsou represivní složky smířlivější. Nemusíme však chodit do USA, abychom narazili na problémy týkající se koloniální minulosti té či oné země.

Ještě do roku 2027² si Francie bude držet významnou pozici na africkém monetárním poli díky tzv. *africkému franku* (CFA franc), jehož používání v dohromady 14 zemích západní a střední Afriky mj. zavazuje centrální banky těchto regionů vložit 50 % svých depozitních rezerv v cizích měnách na Francií spravovaný účet tzv. Francouzské pokladnice³. Tato jednostranně výhodná dohoda pak udržuje 14 suverénních

¹ Důležitým faktem, proč je prostředí Afriky a dalších zemí kolonizovaných zejména imperiální Francií a Velkou Británií tolik důležité, je historický vývoj v podstatě od začátku 19. století, kdy se tato území ocitávala v nějakém neustálém tlaku a konfliktech ať už z vnitrostátní perspektivy či právě z perspektivy intervence cizího státu, což samozřejmě vyvrcholilo Berlínskou konferencí roku 1884. Na rozdíl od kolonizačních dějin 15. či 16. století vedených zejména Španělskem a Portugalskem, se tyto dějiny kolonialismu a imperialismu vyznačují svým bezprecedentním rozměrem, a hlavně propracovaností a rafinovaností státního aparátu, který byl do kolonií implementován, jenž dokázal postihnout sebemenší detail života kolonizovaných obyvatel (Said 1990).

² West African regional bloc adopts new plan to launch Eco single currency in 2027 [online]. [cit. 2022-04-12]. Dostupné z: <https://www.france24.com/en/africa/20210619-west-african-regional-bloc-adopts-new-plan-to-launch-eco-single-currency-in-2027>

³ The CFA Franc: French Monetary Imperialism in Africa [online]. [cit. 2022-04-12]. Dostupné z: <https://blogs.lse.ac.uk/africaatlse/2017/07/12/the-cfa-franc-french-monetary-imperialism-in-africa/>

států v monetárním područenství Francie, což stojí v přímém rozporu s cíli osvobozeneckých hnutí a národních front jednotlivých afrických států.

Přestože je téma kolonialismu české společnosti poměrně vzdálené, takže při většině debat zaznívá lakonické „nás se to netýká“, je i zde stále častěji a hlasitěji slyšet volání po akcentaci takových témat, která s kolonizací, resp. dekolonizací nějakým způsobem souvisí. Je zřejmé, že problémy například Afriky jsou pro mnohé země ve střední Evropě opravdu vzdáleny, ale zároveň se globalizovaný a digitální svět natolik smrští, že je nyní možné plně vnímat problémy i „za humny“. Nemusí jimi přímo být vyrovnávání se s okupací cizích zemí, o kterých se nyní hovoří jako o Třetím světě⁴ či globálním jihu, ale například právo na sebeurčení identity některých menšin ve společnosti. Téma identity je dnes zřejmě nejartikulanější v oblasti sexuality a genderu, protože se společnost stále liberálněji staví k právům těchto menšin. Erudovaná debata o genderovém sebeurčení přichází do tuzemska s poměrným zpožděním, důkazem tomu budiž 23 let dlouhé čekání na překlad zásadní knihy Judith Butler *Závažná těla (Bodies that matter)*, čehož neblahým důsledkem je pak velmi emotivní způsob komunikace takového tématu.

Vzhledem k donedávna ne příliš hluboké teoretické znalosti způsobu reflexe takových témat vznikala tendence k následování mediálně nejhlasilivějšího pojmání identity, tj. politiky identit, zejména pak na levicové scéně⁵. Dle mého názoru by však právě politika identit měla být odmítnuta, resp. neprosazována jako úhlavní bod levicového zájmu, neboť se v posledku jedná o projev esencialismu a neschopnosti definovat prvotní subjekt dějin emancipace⁶. To proto, že se jako v nekonečném regresu

⁴ Je samozřejmě zjevné, že se i v české společnosti taková perspektiva objevuje, zejména kvůli uprchlické krizi posledních několika let. Ale označování lidí přecházejících z prostor tzv. Třetího světa je stále velmi jednoznačné bez zjevné ochoty nahlíží jejich problém a důvod migrace v nějakém širším kontextu. Vše se tím pádem smršťuje na ekonomické důvody a v neposlední řadě i touhu ovládnout Západní svět.

⁵ Toto není možné brát beze zbytku, protože způsob, jakým se „levice“ vyjadřuje a která témata pro ni jsou důležitá, je často terčem dezinformačních proudů, jež plují digitálním světem a jsou podporována konzervativními médii jako například americké FOX News Dostupné z: <https://www.foxnews.com/opinion/left-political-violence-dangerous-democrat-rhetoric>

⁶ Prof. Stanislav Sousedík například ve svém spise *Dějiny, dějepis, filosofie dějin* přistupuje k distinkci mezi kolektivními a individuálními subjekty dějin. Zjišťuje následně, že na základě *inkluzivního* vztahu

stále na povrch vyplavují nové a nové identity, jež by měly být uznány ve své jedinečnosti, což ale zaplavuje intelektuální a prakticky politický svět a zbavuje jej možnosti přímé akce (mírněji řečeno praxe). Přestože lze souhlasit například se slovy filozofa Slavoj Žižeka⁷, který upozorňuje, že vzhledem k současnému charakteru světa je důležité udělat krok zpět a svět znovu reinterpretovat (v protikladu s Marxovou *jedenáctou tezí o Feuerbachovi*), je však důležité, *jak* ta reinterpretace bude probíhat.

Politika identit je ve světě hanlivě označována jako součást „woke culture“ a jejím centrem je pak bájný „kampus amerických univerzit“. Je nutné poznamenat, že akcentace politiky identit má v americkém světě svoje opodstatnění, neboť on na definici vlastní svébytné identity nezávislé na vnějším determinantu přeci vznikl (samozřejmě na základě opozice vůči Britskému impériu). Prostor Spojených států je výsostným prostorem artikulace vlastních identit; vždyť i samotný „Americký sen“ říká, že se člověk může stát čímkoliv – a to nejen ekonomicky, ale i na mnohem hlubší úrovni individuální ontologie. To však jen sotva platí pro prostředí Evropy, kde stále silnou roli hraje pojem národního státu (a od toho odvozené termíny jako hranice, jazyk atp.), a identita, i individuální, je něco, co bylo definováno před mnoha tisíci lety (samozřejmě nejvíce pak v období romantických a národně obrozeneckých hnutí 19. století, která se však vždy odkazovala na bohatost svých národních dějin).

Právě jistá rozháranost našeho prostředí, do kterého jsou témata definovaná postkoloniální teorií postupně přejímána, avšak bez zevrubného teoretického základu a rámce, je zásadním důvodem pro revizi argumentů první generace autorů takového myšlení, jež stála v ohni dekolonizačních bojů a tříbila v něm své vize. Hlavním proponentem takto vymodelovaného světónázoru je Frantz Fanon, o němž se ve

není možné bez problému definovat subjekt dějin na individuální úrovni, neboť se vždy jedná o vztah k širšímu poli, tj. kolektivnímu subjektu. „Pokud jde o jednotlivé osoby, ty se v dějinách nepochybně vyskytují, ale nikoliv jako subjekty.“ (Sousedík 2019, str. 33). Kolektivní subjekty se pak vyznačují vztahem k dějinám, tedy zdali jsou vytvořeny retrospektivně *dějepisem* či kolektivně tvoří dějiny jako *factum brutum*. „Ve prospěch teze, že subjektem dějin mohou být pouze subjekty kolektivní, mluví skutečnost, že člověk je společenská bytost, a že je proto vždy neodmyslitelně začleněn do života toho či onoho kolektivního subjektu.“ (Sousedík 2019, str. 29).

⁷ Slavoj Žižek. Philosophy Now [online]. 2017 [cit. 2022-06-09]. Dostupné z: https://philosophynow.org/issues/122/Slavoj_Zizek

filozofických kuloárech často vtipkuje, že byl jediným pravým zastáncem praktické filozofie. Je zřejmé, že jeho pozdnější díla, tj. *Psanci této země* a *Umírající kolonialismus* jsou velmi zatížena bitevní vřavou, v níž se sám autor ocitl, a splňují do větší míry roli revolučního manifestu než propracovaného vědeckého díla. A to i přesto, že mu k první zmiňované knize předmluvu dodal J. P. Sartre, tedy stále pořád reprezentant i akademické filozofie. Z tohoto důvodu je také častěji teoreticky rozebíráno rané dílo *Černá kůže, bílé masky*, o němž se dá tvrdit, že je směsicí mnoha přístupů k tématu identity. Ve francouzské tradici pro to existuje slovo *bricolage*⁸, což v překladu a přeneseně znamená výtvar kutila, který má ať letmé či hlubší znalosti z mnoha oborů a díky tomu je schopen vytvořit pro sebe dostačující produkt tak, jak si jej představoval. Kniha v sobě obsahuje jak psychiatrické poznatky, tak přesahy do Freudovy psychoanalýzy, zároveň se autor věnuje i tradičním filozofickým teoriím např. Hegela, Marxe, Nietzscheho. Mimochodem, pokud se budeme držet rozvržení Marxova díla, jak jej učinil Louis Althusser, tj. že existuje nějaký raný humanistický Marx⁹ a pozdní materialistický, tak totéž můžeme tvrdit i o Fanonovi. Jeho první kniha totiž končí provoláním humanistické vize, že „Člověk nesmí být spoutáván, protože jeho údělem je pout se zbavit. [...] Ó, mé tělo, čiň ze mě vždy člověka, jenž se táže!”¹⁰

Jako pomyslný protipól, ač ne zcela, pak do debaty vstupuje kniha Alberta Memmiho *The Colonizer and the Colonized*, o které se dá tvrdit, že tolik nehoří revolučním plamenem a je v ní možné načíst i jemnější rozbory koloniální reality, než je tomu u Fanona. Memmi na rozdíl od něj totiž přímo vyrostl v kolonizovaném severoafrickém protektorátu Tunisko, byl však příslušníkem tamní italsko-židovské menšiny, což jej neodsuzovalo k té nejhorší formě segregace, jak tomu bylo u tuniských Arabů. Můžeme z jeho textu tedy vyčíst i objektivněji řešenou perspektivu kolonizátorů, jež se mj. řadí mezi zásadní příspěvky Memmiho knihy do debaty o kolonialismu. Přináší totiž jak pohled člověka, jenž je s represivním a rasistickým systémem srozuměný a využívá jeho produkty naplno, avšak také s postavou *levicového* kolonizátora, který se musí nějakým způsobem vyrovnat s hrůzami, jež pro něj znamenají životní benefity. To

⁸ MACEY, David. Frantz Fanon: A Biography. Druhé. Londýn: Verso, 2012, s. 161.

⁹ ALTHUSSER, Louis: For Marx, 2005, s. 223

¹⁰ FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*. Praha: Tranzit, 2011, 189–190.

vše se rozvine v další části textu. Důležitým bodem v Memmiho tvorbě je pak fakt, že se dožil doby rozvinutějšího stavu formálně dekolonizovaných afrických států, což popsal ve své knize *Decolonization and the Decolonized*. Memmi se tam nebrání otevřené kritice toho, jakým směrem se vydaly tyto státy v období jejich reálné svobody (ač byla ta svoboda spíše formální, protože jak je již poznamenáno výše, na poli ekonomiky tomu zdaleka tak nebylo). Je pro něj velmi důležité, aby se pojmenovaly problémy přichodší s pádem kolonialismu, a aby tyto problémy byly ukázány lidem z bývalých kolonií a tím jim navržena cesta za opravdu lepším životem. „The end of colonization should have brought with it freedom and prosperity [...] Unfortunately, in most cases, the long anticipated period of freedom, won at the cost of terrible suffering, brought with it poverty and corruption.“ (Memmi 2006, str. 20). To je vlastně docela zásadní rozdíl mezi jím a Fanonem, a můžu již jen spekulovat, jakým směrem by směřovalo myšlení Frantze Fanona, kdyby se dožil stejného věku. To, co Fanon vnímal jako *podobnou* hrozbu, byla tzv. národní buržoazie, tedy ne-bílí obyvatelé kolonií, kteří se díky kariéře a dobrému vztahu s utlačovatelským aparátem dostali velmi vysoko ve společenském žebříčku, což jim mohlo zajišťovat přebrání země po odchodu kolonistů. „Národní buržoazie, která na konci koloniální éry převzala moc do svých rukou, je buržoazií rozvojovou. [...] Ve svém voluntaristickém narcismu přesvědčila samu sebe, že ve své zemi může nahradit evropskou buržoazii, a že z toho pak bude moci těžit.“ (Fanon 2014, str. 147) Fanon na to reaguje čistě marxistickou představou o nutnosti znárodnit kapitál, neboť ten nezná etnicitu či barvu pleti a korumpuje své vlastníky zcela stejně všude po světě.

S imperiální Francií se Memmi setkal až na druhém stupni svého vzdělávacího procesu, kdy byl z talmudické školy přesunut do Francií spravované školy pro ve světě žijící Židy.¹¹ Zde byl donucen okamžitě hovořit francouzštinou, kterou do té doby neovládal (hovořil arabsko-hebrejským dialektem), což jej donutilo k revaluaci vlastní dosavadní identity, resp. vytvoření nové.¹² Na rozdíl od Fanona se Memmi nesnažil o vypracování na první pohled vědecké analýzy koloniální reality Tuniska, ale o spíše osobní svědectví s přesahem do objektivní kritiky, protože jak sám píše, zkušenost útlaku

¹¹ MEMMI, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Druhé. Boston: Beacon Press, 1991, s. 159.

¹² Tamtéž, str. 161.

je univerzální a platí jak pro něj v Tunisku, tak pro černocho v USA.¹³ Ne nadarmo se kniha v původním francouzském vydání nazývá *Portrait du Colonisé précédé du Portrait du Colonisateur*, což můžeme volněji přeložit jako *Portrét kolonizovaného předchází portrét kolonizátora*. Memmi se rozhodl pro *portrét*, tedy takový styl malby, který má co nejuvěrněji zachytit vzhled malovaného modelu, a to se všemi jeho fyziognomickými neduhy. Tento druh umělecké kompozice tedy vyžaduje jak autorovu vlastní invenci, zejména pak po řemeslné stránce věci, ale hlavně schopnost zachytit *realitu* tak jak je.

V diplomové práci se proto budu zabývat transformací jako součástí identity kolonizovaného subjektu Jde o problematiku, se kterou se setkávají oba výše zmínění autoři, ale projevuje se také v literatuře americké spisovatelky Nelly Larsen, hlavně pak v románu *Passing*, jež napsala již v roce 1929, tedy 23 let před Fanonem a skoro 30 před Memmim. Autorka tematizuje pro americkou společnost 20. let poměrně běžný „rasový passing“ což tedy znamenalo změnu vzhledu za účelem překonání rasových segregančních předsudků a zároveň zajištění lepšího života v bílé společnosti. Toto dílo Nelly Larsen zde tedy funguje jako jakási syntéza (nechci tím říct, že Fanon a Memmi jsou vůči sobě ve vztahu teze – antiteze), protože poskytuje pracovní pole jak pro psychoanalytickou práci reprezentovanou zejména Fanonem, tak pro autorsko-biografické dílo, jako je tomu u Memmiho, kde se tedy snoubí autorská invence s objektivně kritickou analýzou. Zároveň pak moje využití této americké autorky slouží jako překonání pouze africké perspektivy směrem k perspektivě objektivní a celosvětové, tj. umožňuje tvrdit, že toto téma je zcela univerzální a dá se aplikovat i na naše končiny, zejm. u našich Romů. Jak téma napovídá, bude mě zajímat zejména to, jakým způsobem ovlivňuje kolonizovaný systém formaci zdravé integrované identity pojmenovatelné jako „já“, zejména pak reakce subjektu na patologické prostředí formace. Vzhledem k tomu, že se práce bude zabírat tématem z koloniálního prostředí, mým hlavním zdrojem pro tuto práci bude, jak již bylo řečeno, dílo Frantze Fanona, Alberta Memmiho a Nelly Larsen. Všichni tři zmínění postulují svoje poznatky a závěry nejen na základě čistě filozofických vědomostí, ale zejména pak na základě zkušenosti. Tato zkušenost pak slouží jako základ pro bádání po dopadech kolonialismu na subjekt, jež zejména Fanon vedl pomocí psychoanalýzy a pojmů jako *Erlebnis* či *byti-pro-druhé*.

¹³ Tamtéž, Memmiho předmluva, str. XI

Jako sekundární zdroje proto budu používat zejména díla G. W. F. Hegela, Karla Marxe, Friedricha Nietzscheho, Sigmunda Freuda či Judith Butler, s jejichž pomocí zaprvé zrekonstruuji myšlení zmíněných autorů postkolonialismu a zároveň vytvořím potřebný teoretický aparát pro zkoumání transformace identity. Technicky budu přímé citace odkazovat formou závorek a obecnější odkazy na místa v textech formou odkazu pod čarou.

1 Teoretický rámec

Téma, které je zde bráno v potaz se při i zběžném ohledání zdrojových materiálů točí mj. okolo psychoanalytické teorie. Důkazem budiž již snaha jednoho ze stěžejních autorů, Frantze Fanona, získat doktorský titul v medicíně za práci postavenou na psychoanalýze. Dějinný vývoj postkoloniálních věd je dovedl na pole tzv. kritické teorie, jež je interdisciplinárním vědním oborem. Interdisciplinarita se pak v rámci post koloniální teorie projevuje zejména ve spojení s feministickou teorií. Je to však právě Fanon, jenž by se dal označit za autora a priori antifeministického, skoro až mizogyna, což je paradoxní vzhledem k dalšímu vývoji, ale asi pochopitelné z perspektivy jeho doby. Je to právě feministická teorie, která přebrala předměty bádání, jako například pojem identity, od první generace post koloniálních myslitelů a aktualizovala je do potřebných rámců dneška. Centrum našeho zájmu, tj. transformace těla jakožto součást koloniální identity, je artikulováno a analyzováno z perspektivy psychoanalytické, feministické a samozřejmě také z perspektivy hlubší filosofické tradice, k čemuž nás motivuje i orientace *evropsky* vzdělaných myslitelů, obohacených myšlením postkolonialismu. Judith Butler pak ve své knize *Závažná těla* tento fenomén rozebírá právě v kontextu pojmu „passing“¹⁴ jako působení mocenských vektorů, jež se projevují právě skrze „rasu“ a „gender“¹⁵ Butler tuto perspektivu bere opačně, než je cíl této práce, tedy poukazuje na rasové (a sexuálně) disproporční tendence společnosti, které je třeba pojmenovat a vyrovnat se s nimi, aby bylo možné nastolit i genderovou rovnost. „[...] existují rovněž dosti naléhavé a důležité historické důvody pro kladení otázky, jak a kde bychom mohli

¹⁴ Pojem „passing“ je mj. název románu z roku 1929 autorky Nelly Larsen, jehož hlavním tématem je změna barvy kůže hlavních hrdinek za účelem prospěchu v bílé společnosti. Dále se tento pojem ujal i v teorii feminismu či spíše genderových studií, kde definuje proces změny identity, např. genderové na performativní úrovni. Passing je pak vlastně stav bytí, kdy osoba žije jako „někdo jiný“ za účelem nabytí své „pravé identity“. V kontextu románu, který je také jedním ze zdrojů pro tuto práci, se pak ženy společností nahlížené jako „černošky“ různými úpravami vzhledu stanou „běloškami“.

Snaha myslitelů jako byl Fanon či Memmi pak spočívala na odhalení dopadů tohoto „passingu“ na kolonizovaná individua, pro něž změna tělesné identity znamenala formu úniku před represivním systémem panujícím v jejich domovině.

¹⁵ BUTLER, Judith. *Závažná těla*. Praha: Karolinum, 2016, s. 225.

vyčíst nejen jejich sbíhání, ale také místa, na nichž jedno nemůže být vytvořeno jinak než skrze druhé.”¹⁶

Pokud se ptáme po tom, co znamená identita, tedy jednota, na jejímž základě pak stojí subjekt, můžeme se ohlédnout na vysvětlující teorie, které do svého myšlení a analýzy zakomponoval i Frantz Fanon. První varianta je formace vnitřní jednoty na základě evoluce vědomí do stavu sebevědomí, s čímž je spojeno i vědomí vlastní tělesnosti (Hegel¹⁷). Druhou variantou je pak tzv. interpelační teze, s níž pracoval mj. Nietzsche či později Althusser. V tomto ohledu se identita tvoří na základě vztahu k vnějšku, který má formativní roli. Tuto druhou variantu můžeme také nazvat „variantu oslovení“, což bude vysvětleno dále v textu. Oba zmiňovaní autoři se pak přiklání k perspektivě vzniku subjektu *a posteriori*, tj. že je důsledkem nějaké skutečnosti a události ve světě (interpelace). Přestože v rámci Hegelovy teorie nemůžeme toto myslet

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ V Hegelově teorii, ať už nahlížíme do Malé či Velké logiky nebo pak právě do Fenomenologie ducha, stojí na vnitřní triadické dynamice, jejímž důsledkem je tzv. *Aufhebung*, což česky můžeme překládat jako překonání. Triáda je tvořena dvěma protikladnými pojmy (teze x antiteze), které jsou překonány třetím pojmem, jenž je v sobě *syntetizuje*. Je zřejmé, a z dějin filozofie to tak vyplývá, že jakožto vrcholný zástupce klasického německého idealismu, navazuje Hegel na teorii Johanna Gottlieba Fichte. Ten v reakci na Kanta vytvořil konkrétní modus operandi, na němž pak vystavěl celý filozofický systém. Jednalo se tedy o konstituci vědomí a jeho vztah k vnějšku, obecněji o identitu a diferenci. Identitu nazývá „já“, a to proto, že na jeho základě byl pak schopen definovat a odvodit další vztahy k tomuto „já“, jež pak nazval „ne-já“. Významná teoretická a pojmová podobnost tkví v tom, že stejně jako Hegel Fichte bádá po syntetických pojmech, které by překonaly původní rozpory (já – ne-já). Je-li tedy všechno možné odvodit z takového vztahu, nutně z toho vyplývá, že i zdánlivě původní pojem já/vědomí/sebevědomí musí být syntetickým pojmem předešlých rozporů. To pak vede k mírnému paradoxu, že *identita* je ve skutečnosti *diferencí difference* (odlišuje se od odlišeného vůči sobě). Pro Hegela je pak tento problém překonán právě v intersubjektivitě, která *subjektivní jistotu* přetaví v *objektivní pravdu*. To je velmi zásadní, protože pak vyplývá, že identita nemusí být něco o sobě dané, ale naopak derivovaný pojem na základě vztahu k něčemu dalšímu, tj. k diferenci. Hlavní rozdíl je pak ve Fichte vizi, že celý proces spěje k nekonečnu, že tedy není možné jej dokončit. U Hegela samozřejmě toto neplatí, neboť vše spěje k cíli *absolutního* vědění. „To, co je protikladné, musí být spojováno, dokud ještě něco protikladného je, až bude vytvořena absolutní jednota; jež by pochopitelně, jak se ukáže, mohla být vytvořena pouze na základě zakončeného přibližování v nekonečnu, což je samo o sobě nemožné.“ (Fichte 2007, str. 31)

doslovně¹⁸, jedná se o vztah mezi „já“ a „ty“. Je velmi zásadní objasnit, jakým způsobem se tato relace projevuje v definici koloniálních vztahů, resp. v definici vzniku koloniálního „já“. Je však také nutné zmínit, že východiskem by neměla být politika identit, jak se na první pohled zdá, ale naopak ekonomicko-sociální kritika, jakou přinesl Marx, protože celá tato struktura jednoduše odhaluje vztah mezi osobním a sociálním a následné deriváty tohoto vztahu.

Konstituce subjektu, jenž je tedy nositelem identity, je pak podle autorů zmíněných výše, cesta ke svobodě, resp. vztah subjektu ke svobodě. U Hegela je to zřejmá linka protknutá celým monumentálním dílem, zejména pak samozřejmě Fenomenologií ducha, protože veškerý vývoj Ducha je hlavně snaha o realizaci svobody. Nietzsche se naopak zaobírá tou formou subjektivace (utváření subjektu), která jedince o svobodu naopak připravuje. Althusser a obecněji tradice francouzské filozofie druhé poloviny 20. století pak poukazují na míru iluzivnosti a mocenských tlaků spojených s tímto jevem, což artikuluje v pojmu *ideologie*.

S mírou nadsázky můžeme tvrdit, že takovýto vztah oslovujícího a osloveného má již významnou tradici sahající například k Bibli, v níž Bůh různě oslovuje významné postavy, aby jim sdělil část svého plánu a učinil je tak výjimečnými a důležitými pro sebe a své okolí. Hospodinem oslovený Abraham obrací zrak k sobě samému, padá před Bohem k zemi, a je připraven převzít roli „otce mnohých národů“¹⁹. Z tohoto kontextu vyplývá, že při ustavení „já“ je nutná konfrontace s nějakou vnější entitou, jež se vůči nám nějakým způsobem vymezuje. Toto vymezení pak rozpohybuje mechanismus, jehož důsledek je vznik sebe-vědomého a sebe-reflexivního subjektu (individua). Můžeme to označit jako ustanovení „já“ na základě traumatické zkušenosti, protože stejně jako v biblických příbězích, které jsou naplněny hrůzostrašnými událostmi a postavami, jež však slouží jako nástroj kultivace a formace identit úhlavních postav²⁰, v našem případě

¹⁸ Hegel přináší teleologickou teorii *Ducha*, což je všeobjímající dějinný subjekt, jenž prochází různými formami vývoje a spěje k cíli Absolutního Ducha, což by se mělo manifestovat v pochopení konkrétního z obecného. Hegel nemůže rozdělit „já“ a „ty“ od sebe, neboť jsou oba obsaženy v celku Ducha.

¹⁹ *Bible online* [online]. [cit. 2022-05-26]. Dostupné z: <https://www.bible21.cz/online#genesis/17>

²⁰ V Bibli Bůh či andělé nabádají vyvolené lidi, se kterými se setkávají, aby se jich nebáli. To mimochodem vypovídá o obrovské nevyrovnanosti v zobrazování např. andělů ve výtvarném umění a jejich „opravdové“

otce moderních monoteistických náboženství Abraháma. Příklad z Bible zde není vybrán náhodně, protože jak vplyne v dalších částech textu, je často kolonizovaná identita formována s ohledem na nějaké *původní* provinění jako právě původní hřích Adama a Evy, tedy že barva kůže souvisí s nějakou neoddělitelnou vinou.

podobě z Bible. „V tom se Zachariášovi ukázal Hospodinův anděl; stál vpravo od kadidlového oltáře. Když ho Zachariáš spatřil, byl ohromen a přemožen strachem. Anděl mu však řekl: „Neboj se, Zachariáši! Tvá prosba byla vyslyšena. Tvá manželka Alžběta ti porodí syna a dáš mu jméno Jan.“ (Lukáš 1:13)

2 Nella Larsen

Nella Larsen se narodila do smíšeného manželství dánským přistěhovalcům do Spojených států. Její otec pocházel z Dánskem kolonizovaných karibských ostrovů a sám byl mulatem²¹. Larsen sama se dostala na výsluní své literární kariéry v rámci hnutí Harlemské renesance²², jehož byla součástí. Jako její nejzásadnější díla se počítá právě román *Passing* (1929) a román *Quicksand* (1928). Zatímco druhý jmenovaný román rozebírá a glosuje vedlejší účinky zájmu o kulturní produkci amerických obyvatel ne-bílé barvy pleti skrze hlavní hrdinku Helgu, tedy veskrze povrchní zájem o „něco exotického“. Tato povrchnost pak vede i k vedlejším záměrům a zneužití exotičnosti ve prospěch majoritní společnosti, což je v očích autorky a hlavní hrdinky ten špatný možný důsledek kulturního hnutí ne-bílých obyvatel.²³ Mimochodem to glosuje i ve svém druhém románu ústy hrdinky Irene, která říká, že bílí obyvatelé New Yorku čím dál častěji navštěvují kulturní akce v Harlemu, takže možná brzy tam černošští obyvatelé nebudou vpuštěni, nebo bude nutné zřídit sekci pro barevné.²⁴ V prvním jmenovaném románu se pak zamýšlí hlouběji nad obecným smyslem pojmu rasy skrze fenomén své doby, tj. rasový „passing“. Romány totiž vznikají v době, kdy byly ve Spojených státech uplatňovány nejtvrďší rasové zákony, jejichž hlavním cílem bylo segregovat ne-bílé obyvatelstvo a zároveň jasně definovat pojem rasové příslušnosti. Vzhledem k tomu se následně hovoří o sta tisících případů výše zmíněného rasového „passingu“²⁵ ne-bílých obyvatel USA za

²¹ HUTCHINSON, George. *The Cambridge Companion to the Harlem Renaissance*. Cambridge University Press, 2007, s. 5.

²² Harlemská renesance je označení pro období mezi 20. a 40. lety ve Spojených státech, přesněji tedy (avšak ne definitivně) s newyorskou městskou částí Harlem. Ta se stala jakýmsi tavícím kotlem, z něž šlehaly plameny mladé generace autorů ne-bílé barvy pleti, kteří o sobě a svém rasovém pozadí chtěli dát znát. Stal se z toho významný kulturní milník a fenomén.

²³ KAPLAN, Carla. *Nella Larsen – Passing: A Norton Critical Edition*. New York: W. W. Norton & Company, 2007, Úvod x – xii.

²⁴ LARSEN, Nella. *Passing*. Londýn: Picador, 2020, s. 78.

²⁵ KAPLAN, Carla. *Nella Larsen – Passing: A Norton Critical Edition*. New York: W. W. Norton & Company, 2007, Úvod xv.

účelem stát se bílými. Zde je zřejmá korelace mezi situací v USA a v kolonizovaných zemích jako Alžírsko, Martinik či Tunisko.

2.1 Román Passing

Útlý román je rozdělen do tří příběhových částí nazvaných Encounter, Re-Encounter, Finale. První část je dva roky starou vzpomínkou hlavní postavy Irene Redfield na setkání s dávnou přítelkyní Clare Kendry²⁶, kterou neviděla dvanáct let. Toto setkání se odehrává v chicagském hotelu, kam Irene během své návštěvy Chicaga uprchne před nesnesitelným horkem, a kde si k ní také Clare Kendry později přisedne. V tento moment se začnou na povrch vynořovat jisté charakterové rysy postavy Irene, jež pod upřeným pohledem neznámé osoby bílé barvy pleti (brzy odhalené právě jako Clare) začne zpochybňovat bezchybnost svého vzhledu a s tím samozřejmě spojenou míru zamaskování příslušnosti k černošské populaci.

„Did that woman, could that woman, somehow know that here before her very eyes on the roof of the Drayton sat a Negro?“ (Larsen 2020, str. 12) Když Irene zjistí, že se tedy jedná o její dávnou přítelkyni z dětství, která však nyní vypadá jako běloška, je to pro ni nemilé překvapení. Irene zpochybňuje veškeré snahy ne-bílých obyvatel zapadnout do majoritní společnosti, a zlepšit si tak životní podmínky, rasovým „passingem“. Přes svou neochotu navázat po letech s Clare vztah, odsouhlasí další setkání v následujících dnech. Během tohoto setkání se na scéně objeví ještě jedna žena, jež „prošla“ „passingem“, Gertrude. Setkání je však nejzásadnější v postavě manžela Clare, Jacka Bellewa, který se projeví jako extrémní rasista, který mj. jako z legrace oslovuje Clare „Nig“²⁷, a to z důvodu, že během jejich manželství „nějak ztmavla“. To samozřejmě přisuzuje rozhodnutí Clare, ne jejímu rasovému původu. Ještě před jeho příchodem si Clare oddychne, že její dítě není tmavé a její manžel jí tak nemůže odhalit jako rasově barevnou. Irene toto všechno nahlíží jako něco neuvěřitelného, ale z důvodu loajality vůči

²⁶ Clare Kendry je v románu z rodiny, která je smíšená, což pro ni bylo výhodou v rámci transformace rasové performace. Nella Larsen také pocházela z rasově smíšeného manželství, což může být bráno jako forma autobiografické investice do díla.

²⁷ Nella Larsen byla ovlivněna dílem podporovatele Harlemské renesance, Carl Van Vechtena, jenž mj. napsal dílo „Nigger Heaven“. Larsen jej vnímala jako významný příspěvek co do autentického zobrazování černošské kultury, což jí vedlo k původnímu plánu svůj román nazvat „Nig“, což tedy do češtiny můžeme překládat jako „negryně“. Van Vechtenův román samozřejmě vzbuzoval i kontroverze mezi černošskými učenici jako byl například W. E. B. Vzhledem k tomu byla Larsen donucena změnit název na „Passing“.

Clare se proti rasistickým poznámkám jejího manžela, který samozřejmě nepozná, že sedí u stolu se třemi ženami „černé krve“, neprojeví.

Další část knihy, *Re-Encounter*, se tedy odehrává v současnosti časového rozvržení románu a zastihuje Irene, která záměrně ignoruje dopisy od Clare. Irene má špatný vztah se svým manželem, neboť mu zamezila v naplnění jeho snu přestěhovat se do Jižní Ameriky, což se projevuje v neustále zvětšující se míře nejistoty v jejich vztahu. Clare jednoho dne zazvoní u jejich domu a donutí Irene se přiznat k záměrnému ignorování její snahy o komunikaci. Irene zmíní starost o Clařin život a pohodlí, pokud ji v „černošském“ Harlemu nacytá její manžel. Vše vyústí v návštěvu černošského tanečního večera, o kterém se Irene omylem zmíní. Clare se následně začne často vracet do Harlemu a za manžely Redfieldovými, vždy, když je její manžel-rasista Bellew mimo New York. V Ireniných očích také začne velmi nekontrolovatelně vznikat vztah mezi jejím manželem Brianem a Clare, a to i z důvodu nečekaně upřímného vyznání, jímž Clare Ireně naznačí, že když něco opravdu chce, tak pro to jde přes mrtvoly.

Třetí část, *Finale*, se odehrává na sklonku roku a zastihuje Irene ve stavu narůstající paranoie, neboť se čím dál více ponořuje do sebe-relativizujících úvah o jejich vztahu s manželem a v neposlední řadě právě s Clare. Jako přelomový se zdá být čajový dýchánek, během kterého Irene domněle nacytá svého manžela a Clare, jak si vyměňují podezřelé pohledy zavánějící silným flirtováním či snad společným tajemstvím o nevěře, a také náhodné setkání Irene s Clařiným manželem na ulici, kde Jack pozná, že je černoška. Vše vrcholí na jednom z večírků, kam Clařin manžel vtrhne a označí ji za prohnanou lhářku, když mu zatajovala svůj „pravý“ rasový původ. Clare za nejasných okolností padá z okna a umírá.

Na první pohled se jedná o poměrně banální melodrama, ve kterém se z přátelství stane nenávist a z života smrt. Irene, ženě vyšší střední třídy s jasnou představou o vlastním životě a vlastní identitě, se od momentu setkání s dávnou přítelkyní Clare začne postupně hroutit život a jistoty. To ji dovede až k zpochybňování doposud žitého života a vlastní identity, což je ukázka míry převratu, jímž prošla. Velmi důležitým faktorem v celkovém vyobrazení jejího charakteru a vlastně náchylnosti k vytváření si skoro až paranoických představ o zradě vlastního manžela, Briana, je nepřilíš zdravý vztah, který s ním má. A to z důvodu, že odmítla vyhovět jeho přání odstěhovat se do Brazílie, kde by mohl následovat svůj sen. Irene trvá na životě v New Yorku a USA, kde

její manžel zastává práci lékaře a je tak schopen rodině zajistit vysoce kvalitní život i za cenu jeho výrazné nespokojenosti. Clařina cesta se pak ubírá podobným směrem, ale z trochu jiných důvodů. Na začátku sebejistá žena prošlá „passingem“ po letech objeví krásy svého minulého života, jež musela, za cenu dobrého života s bílým manželem, zcela vymazat. Clare je vyobrazena jako poměrně přímočará až sobecká osoba, jejíž zájem o návrat mezi „své“ převyšuje vše ostatní, zejména pak morální a reálné důsledky tohoto konání. Clare však netrpí špatným svědomím jako druhá protagonistka, protože ve svém jednání nespatřuje morální problém. To je zřejmě proto, že se Larsen nesnažila vytvořit moralistní dílo o špatných rozhodnutích, ale popsat celkově špatnou realitu, v níž morálka má velmi málo místa. Stejný přístup zastává Fanon i Memmi. Zároveň je také román vykreslen z perspektivy Irene, což evidentně ovlivňuje i to, jak je Clare vyobrazena. To vše se pak odehrává na pozadí nejasně vykresleného vztahu s Brianem, aby čtenář přesně nemohl určit, co se děje. Tato nejistota je personifikována v Irene, jež po několika objevech začne podezírat oba výše zmíněné. Román je pak doveden k tragickému konci nesmělými kroky, v tom smyslu, že ve skutečnosti nevinná událost jako je náhodné setkání s Jackem, Clařiným manželem, na ulici, vede ke smrti Clare. Jak moc tento tragický konec byl otcem myšlenek v Irenině hlavě a jak moc je Irene zodpovědná za smrt své dávné přítelkyně? To nechává román nezodpovězené.

Kniha si pokládá stejné otázky a naráží na stejné paradoxy rasismu, jaké nacházíme u autorů Fanona a Memmiho. Judith Butler si totiž všímá, že pojem rasy u Nelly Larsen má mj. ekonomické prvky, protože Irene patří mezi bohaté „černochoy“, pročez rasismus neřeší, resp. je díky svému zázemí schopna jej vytlačit ze své každodennosti. „Morální pojem „rasy“, jenž je v textu mimochodem často zpochybňován oslavnou rétorikou „barvy“, si rovněž vyžaduje idealizaci buržoazního rodinného života, v němž si ženy uchovávají své místo v rodině. Instrukce rodiny tak ochraňuje černošky před veřejným zviditelněním sexuality, která by se tak stala zranitelným terčem rasistických konstrukcí a vykořisťování.“ (Butler 2016, str. 238) To je samozřejmě i jistá charakterová vlastnost této postavy, jež si vystavuje jakoby fiktivní svět, v němž vše funguje, ačkoliv realita (nespokojený manžel, rasismus, se kterým se setkávají děti atp.) je odlišná. V momentě, kdy kniha spěje do finále a Irene se postupně hrouť její svět, samozřejmě opravdové problémy vyplouvají napovrch. Brian při večeři chce hovořit o lynčování „černochoů“ i před svými syny, ale Irene se vše snaží ututlat. Podobnost

můžeme najít v kapitole *Barevná žena a bílý muž* v knize *Černá kůže, bílé masky*. V ní je rozebírána jiná kniha, kterou Fanon kritizuje, *Jsem Martiničanka* od Mayotte Capéciové (pseudonym Lucette Ceranusové). Postava zažívá románek s bílým mužem a je pro ni důležité dostat se do bílé společnosti reprezentované místem zvaným *Didierův bulvár*. Pro Mayotte být bílým mj. znamená někde bydlet a nějak se mít. „A říká to sama, člověk je bílý od určitého počtu milionů.” (Fanon 2011, str. 68). Zároveň prahne po bělosti ve svém životě, načež zjistí, že její matka je mulatka. Hranice mezi oběma světy jsou zejména ekonomické, jejich symbolickou hodnotu však dotváří příznakovost zbarvení lidské kůže. Rovnice se tedy neutváří na základě objektivních podmínek, ale subjektivního hodnocení, tj. *jsou chudí, protože jsou barevní* (v tomto kontextu lze také říci: *jsou barevní, proto jsou chudí*). Z druhé strany je to právě postava Jacka Bellewa, jež svou podstatu utváří pouze na základě vztahu k druhým s jiným zbarvením pokožky. Skoro až paradoxní se může jevit, že zde Jack Bellew žije výhradně jako *bytí-pro-druhé*. Judith Butler to prokazuje na poslední scéně románu *Passing*, kdy Jack vtrhne na party, aby spatřil svou manželku mezi „černochoy”. To mu stačí jako usvědčení Clare z toho, že mu lhala o své pravé rasové identitě, tedy již vnímá její bílou masku, pod kterou se skví černá kůže (a krev). V důsledku tohoto objevu se ale samozřejmě problematizuje i to, jakým způsobem je vystavěna jeho vlastní identita na základě vztahu mezi oběma rasami. Jakožto ortodoxní rasista vnímá sebe sama jako součást nadřazené rasy, jejíž devízou je čistota a bělost kůže, jeho kůže nemá příznak, není možné vůči ní zastat stanovisko hodnotového soudu. Tato nepříznakovost²⁸ je vlastně zcela primárním atributem, spíše tedy substancí, ke které se vztahují všechny zbylé atributy jeho identity. Pokud je tedy odhalena jeho partnerka jako „černoška”, musí přehodnotit své bytí do jeho úplného jádra. Možná až paradoxně je tato událost mnohem více destruktivní pro Jacka, rasistického manžela, než pro Clare (když odmyslíme její faktickou smrt, která funguje spíše jako katarze pro ostatní postavy). Protože jak vyplývá z výše načrtnutých teorií identity a diference u Fichta a Hegela, je Bellewova identita vytvořena na základě *odlišnosti k odlišnosti* (je ne-černý).

²⁸ BUTLER, Judith. *Závažná těla*. Praha: Karolinum, 2016, s. 229

2.2 Passing vs. Queering

Stejně jako v kapitolách Fanonových knih, tak samozřejmě i v románu *Passing* jde i o stránku sexuality spojené s celkovou problematikou rasy, protože právě sexuální nonkonformista, resp. potlačená sexuální přitažlivost, je také spojena s rasovými předsudky. Jak již bylo psáno, instituce rodiny se stala bezpečnou zónou pro „černošky“, protože tam mohly zůstat v relativním oddělení od potenciálně rasistické společnosti. Důležitým faktorem při přijetí sexuality jako prvku, který souvisí s problematikou rasy, resp. identity v rasově vypjaté socio-ekonomické skutečnosti, je právě příběhový oblouk Jacka Bellewa, jehož může čtenář snadno podezírat, že o rasovém původu své ženy věděl a užíval si benefity vztahu s ženou jiné barvy pleti. Takovýto předsudek však stojí na představě exotičnosti a implicitního primitivismu (zde ve smyslu divokosti), které přinášejí tyto ženy. Právě proto mj. bylo složité pro autorky černé barvy pleti bez větších problémů psát o sexuálních stránkách svých postav. Jak již bylo výše zmíněno o románu *Quicksand*, ve kterém se postava Helgy právě snažila vyhnout velmi pravděpodobnému chtíči ze strany „bělochů“ kvůli své *exotičnosti*. I Fanon ve výše zmíněné kapitole poznamenává, že vztah bílého muže a ne-bílé ženy je zdánlivě vždy založen na sexuálním chtíči, kdežto vztah ne-bílého muže a bílé ženy na zdánlivě romantické představě – oba přístupy, ať už je jeden daleko predátorštější než ten druhý, však vždy stojí na elementu *exotického*. Z této perspektivy se pak jeví jako velmi logické, snažit se splynout s barevností většinové společnosti, aby člověku byla dopřána opravdová láska bez předešlých kalkulů. Judith Butler to dále rozebírá v kapitole *Passing, Queering: Nella Larsenová a její psychoanalytická výzva*, když na základě zevrubnější analýzy teoretických reflexí románu *Passing* od ostatních feministických autorek poukazuje na fakt, že právě ve vztahu Irene a Clare se mj. odhaluje i ona nevyváženost sexuálních vztahu a sebe-vztahů „černošských“ žen (nejen v USA). Odhaluje se, že negativní emoce, které primárně cítí Irene ke Clare, odhalují mnohem hlubší vztah, jenž mezi těmito dvěma postavami existuje. Tím je myšlena potlačená homosexuální touha, jež se tedy musí táhnout již do útlého dětství, kdy se tyto dvě dívky přátelily na pravidelné bázi. Když se tedy Irene snaží Clare od sebe odhánět a ignorovat její snahy o navázání starého vztahu, je za tím zřejmě i tento podtext, kdy se Irene snaží sama v sobě jakékoliv touhy potlačit, aby tím nezpůsobila rozpad vlastního manželství, což by pro ni mohlo mít mnohem horší

důsledky v podobě ztráty sociálního postavení a již zmiňovaného bezpečí rodiny. Důležité je připomenout, že většina románu je popisována z perspektivy Ireny, a jakýsi objektivní vypravěč vstupuje do příběhu tehdy, kdy hlavní postava zažívá nějaké nepříjemnosti. Nevstupuje však do příběhu jako bájný *deus ex machina*, aby krizi vyřešil, ale aby vlastně bez emocionální investice dokončil to, co postava udělat nemůže. Nejčastěji se to pak projevuje v momentě, kdy Irene není schopna něco vyřknout nahlas.

Zamlčování a přecházení, jak Butler upozorňuje, je úhlavním rysem „rasového passingu“ a proto je pro ni důležité, jak se tento proces staví v knize Nelly Larsen do kontrastu s pojmem „queer“, což se dá češtinou volně přeložit jako „zvláštní“. Butler si spolu s dalšími autorkami všímá, že se zde rozehrává na první pohled nespátraná hra se slovy, díky čemuž vyplouvá napovrch nejen rasová problematika celého románu, ale právě i ta sexuální. Je zřejmé, že se toto slovo „queer“, které dnes význačně patří LGBTQ+ menšinám, se v době Larsen ještě takovým způsobem nepoužívalo. Je však zřejmé, že jej autorka používala tak, aby velmi subtilně naznačovalo, kdy pravda vyplouvá napovrch, tedy kdy „rasový passing“ selhává. „*Queering* je v posledku to, co rozvrací a prozrazuje Passing, proklouzávání, přetvářování; je to akt, díky němuž je rasově a sexuálně represivní povrch rozhovoru roztržěn hněvem, sexualitou, důrazem na barvu pleti.“ (Butler 2016, str. 237). Z tohoto nám vyplývá, že to, co jsme na první pohled interpretovali jako narůstající paranoii, byla vlastně narůstající sexuální touha, kterou cítila Irene vůči Clare, a tedy to, co viděla v očích svého manžela, jehož si vnitřně vsugerovávala do pozice nevěrníka, byl odraz jejích vlastních očí²⁹.

²⁹ Zde mírná odbočka, která se však zdá být na místě. Text Butler artikuluje zejména to, co se snaží říct dnes již skoro 100 let starý román o problematice rasy a sexuality z perspektivy ne-bílých obyvatel USA. Je důležité to poznamenat, a Butler se tím také byla nucena zabývat na základě mnoha událostí v USA jako například masových vražd zastřelením členů LGBTQ+ komunity. Zde v rozhovoru potvrzuje to, co vyplouvá napovrch skrze významnou část této práce, a to, že radikální činy a agresivita je často pojena s nabouráním původní představy o sobě samém, kterou považujeme za tu „přirozenou“. Je však zřejmé, že je vše, zejména na poli identity z perspektivy rasy či sexuality složitější: „[...] I think perhaps that if a trans woman flirts with a man who is straight, and that man feels humiliated or embarrassed (is that last word strong enough? maybe *mortified*), it is probably because he is identified by the trans man as someone with whom flirtation is possible, who could himself be involved with a trans woman or might himself be one. For some straight men, it may be possible to flirt back or to say, “thanks but no thanks,” and for others,

3 Frantz Fanon a Albert Memmi

Jako asi nejvýznamnější příspěvek k otázce individuální identity zakoušejících kolonialistické praktiky je Fanonova kapitola *Prožitá zkušenost černocho* z jeho knihy *Černé kůže, bílé masky*.

Kapitola je koncipována jako svědectví ze života člověka jiné barvy pleti než bílá a jaké důsledky to pro člověka v praxi má. Fanon poodhaluje různé paradoxy inherentní moderní západní společnosti v Evropě. Důležité pro něj je poukázat, jakým způsobem se útlak projevuje na až mikroskopických úrovni mezilidských vztahů³⁰, jež však fungují jako základní kámen pro celkovou deformaci identity takto kolonizovaného subjektu. Všimá si totiž, že se v poválečné Evropě intelektuální svědomí poměrně pochopitelně

they reach for a gun. What accounts for those differences? I presume that the straight man who shoots the trans woman, he feels like he has been “attacked” by the flirtation. That is very crazy reasoning, but there is lots of craziness out there when it comes to gender identity and sexuality.“ (rozhovor s Judith Butler na stránkách: <https://sxpolitics.org/why-do-men-kill-trans-women-gender-theorist-judith-butler-explains/13880>)

V současnosti jsou z této perspektivy sexuality, rasy a moci (násilí) nejčastěji ohrožovány „černošské“ transsexuální ženy, tedy taková lidé, kteří se nehledě na své biologické pohlaví identifikují jako ženy (z genderového úhlu pohledu).

³⁰ Je to tedy takové *foucaultovské* bádání, které si dává za cíl nacházet hledané jevy i v místech, kde zdánlivě nejsou. Foucault v díle *Subjekt a moc* přichází s definicí moci jako vztahu, postupně se proto sám opravuje na badatele mocenských vztahů nežli samotné moci. Souvisí to samozřejmě například i s tím, že se prohlašuje za archeologa, kdy archeologické bádání spočívá nejprve v odhalení detailu a na první pohled nedůležitého segmentu, až poté odhaluje celý archeologický nález. Stejně tak se Foucault vztahuje k bádání o moci, kterou přirovnává k fyzikální síle, jež má své vektory – to znamená, že se nejedná o něco, co by se dalo ovládat, nýbrž naopak o něco, co je všudypřítomné, avšak nezachytitelné. Příkladem pro takové tvrzení budiž vztah normality a abnormality, jenž je autorem ve výše zmíněném díle vykreslován. Dějiny moci jsou dějiny soubojů, vytlačování a revolty. Odpor je pak poznávacím znamením přítomnosti moci. Jak je vidno, je moc také evidentně pluralitní záležitostí – nejde ji vykonávat v homogenním stavu. „Spíše, než v analýze moci z pozice její vlastní interní racionality spočívá v analýze mocenských vztahů skrze antagonismus strategií.“ (Foucault 2000, str. 199). Nejedná se tedy o moc ve smyslu schopnosti jedince, nýbrž o vztah mezi dvěma partnery. S tím se mj. pojí i důležitý rozbor pojmu subjekt, neboť v očích Foucaulta tento pojem naznačuje minimálně dvě věci. Jako první je subjektem myšlen aktér konkrétního dění, jehož je součástí (to znamená klasické vymezení subjektu, jak jej známe například z dějin filosofie). Jako druhý, a pro Foucaulta zásadnější, je pak sémantický pohled, jenž odhaluje pravý význam pojmu subjekt, tedy „to, co leží pod“. Tedy to, co je podvoleno něčemu vůči sobě externímu. Konečně, poddaný.

obrací zpět k prožité genocidě Židů, ale velmi neúměrně odvrací pohled od koloniální reality, která je ve Fanonových očích minimálně stejně devastující jako tomu bylo během Druhé světové války pro židovské obyvatele Starého kontinentu. Proto tedy jde z evropského úhlu pohledu až tak daleko, že poměruje Žida s kolonizovaným. Zjišťuje, že „výhoda“ židovských obyvatel je v možnosti splynutí s většinou (neboť se velmi zjednodušeným způsobem také jedná o *bělochy*, u kterých ono *židovství* musí být nejprve vypátráno frenologicky či genealogicky), kdežto kolonizovaný nemá úniku z důvodu zbarvení své kůže³¹. Vzhledem k tomu, že tedy vypožoroval násilí činěné na kolonizovaných jak na té nevědomé úrovni, jež se projevuje lakonickými větami typu „náš doktor je černý, ale je to velmi šikovný doktor“ (Fanon 2011, str. 116), tak samozřejmě na té vědomé a fyzické úrovni, rozhodl se pro rekonstrukci události, jež jeho samotného vedla k důležité reflexi celé věci.

Ve zmíněné rekonstrukci je nám výše popsaná zkušenost podána skrze, do jisté míry (neboť se jedná i o literární figuru), autobiografický popis různých událostí, zejména pak té, kterou toto „já“ zažívá ve vlaku s malým dítětem. Obecně je tato kapitola vystavěna z perspektivy fenomenologických a etických přístupů, zejména pak Levinase³² a Merleau-Pontyho, ale také přistupuje k pojmu „já“, jak už kapitola sama napovídá, ze

³¹ Fanon tak reaguje mj. i na J. P. Sartre a jeho esej *Antisemita a Žid* sepsanou po osvobození Francie roku 1944.

³² Pro celou práci je důležité to, za jakých podmínek se utváří integrita pojmenovatelná jako „já“. Levinasova filozofie je zejména známá díky pojmu *Tváře*, což je etický termín, kterým autor ve svých pracích překonává metafyzické prahnutí po věděni, které je reprezentováno subjekt-objektovým vztahem, tedy že pozorující subjekt „požívá“ svým věděním okolní svět (objekt). Tu se však zjeví cizí *tvář*, jež zmíněný subjekt vytrhne z tohoto procesu a vyvolá v něm stav posvátné hrůzy, který založí etický rozměr v subjektu. S tím pak souvisí tzv. traumatická subjektivita, tedy termín hovořící o založení subjektivity (zde tedy integrita pojmenovatelná jako „já“) na základě traumatické události, která přichází vně subjektu. Toto trauma rozbije dosavadní představu o vlastní subjektivitě (s tím i onu subjektivitu) a založí novou. Je to tak silná událost, že zcela paralyzuje subjekt, který pak není schopen ze sebe sama celou věc překonat. Subjekt nemůže nikdy být připraven na traumatickou událost, která se většinou děje právě skrze útok na integritu tělesnosti, neboť právě tam zažívá subjekt *zranitelnost*, *tělesný prožitek* či *utrpení*. avšak zároveň je on sám jakoby centrem traumatu pro druhé. Ačkoliv se jedná primárně o etický pojem, *Tváří* tedy není myšlen přímo fyziognomický obličej, ale například i pohled, zjišťujeme, že vzniká paradoxní situace v aplikaci tohoto etického rozměru do postkoloniálních teorií, neboť tam *Tvář* také odemyká další rozměr mezilidských vztahů, avšak zejm. s rasistickým podtextem.

zkušenostní perspektivy, tedy že základním konstituentem a charakteristikou jakéhokoliv fenomenologického rozboru jáství obsahuje i ohled na zkušenostní a kontextuální (společenskou, dějinnou) problematiku. První jmenovaný představitel filozofické etiky je přejímán právě v kontextu filozoficko-etických dopadů *pohledu* druhého. U Levinase tuto roli zastává *Tvář* druhého, která vrhá původně subjekt-objektově nastavené vědomí do světa etiky. U Fanona tento pohled však značí jakoby opačný efekt, tj. že nazíraného uvrhá do světa předsudků. Merleau-Pontyho, druhého jmenovaného, taktilní fenomenologická teorie³³ je pak používána zejména pro utvoření představy o vlastní tělesnosti (tělesnosti autobiografického „já“), jež je v kombinaci s výše popsaným pohledem destruována a tělo nahlíženého „černocho“ je zpětně vystavěno právě z perspektivy „bílého druhého“. „Bílé pohledy, ty jediné opravdové, mě ale vzápětí začnou pitvat. Upřeně mě sledují. Jakmile připraví svůj mikrotom, objektivně porcují mou existenci.“ (Fanon 2011, str. 115)

Dítě se při pohledu na svůj protějšek bez ostychu, avšak v podstatě ze strachu, neboť se dle výpovědi pne k náruči své matky, vyjadřuje „Podívej, negr!“ (Fanon 2011, str. 112). Tím ji oslovuje, aby upozornilo na přítomnost člověka jiné barvy pleti. Fanon pak nevěřičně přijímá skutečnost, že je tímto označením myšlen právě on, čímž byl zcela evidentně vytržen ze své vlastní představy o sobě a zasazen do rámce, kdy se barva jeho kůže stala definičním znakem celého bytí.

Jak již vyplývá z předešlé kapitoly o románu *Passing* autorky Nelly Larsen, barva kůže měla (a bohužel stále i má, viz úvod této práce) normativní roli a je vnímána jako předmět hodnotových soudů. Ve světě, o němž píše Fanon, ale i ve kterém žijeme, je „bělost“ kůže brána jako původní pigmentové zbarvení člověka³⁴. Jedná se

³³ Stejně jako *M-P* ve Fenomenologii vnímání, ve které se jednota těla a mysli tvoří na základě postupného a vědomého taktilního vztahu se sebou samým z perspektivy třetí osoby, vystavuje Fanon představu o vlastní tělesnosti skrze popsání, jak by si rád zapálil cigaretu. To je výhradně ilustrační figura sloužící pro vykreslení destruktivní povahy pohledu „bílého druhého“. „V bílém světě totiž barevný člověk naráží na obtíže při utváření vlastního tělesného schématu. Poznávání těla je výhradně negující vlastností.“ (Fanon 2011, str. 112)

³⁴ Ačkoliv tomu tak s největší pravděpodobností bylo, jednalo se o prostý evoluční fakt. Moderní člověk nejprve ztratil srst a poté nabyl zbarvení kůže z praktických důvodů: (*Live Science* [online]. [cit. 2022-06-18]. Dostupné z: <https://www.livescience.com/43674-cancer-skin-color-evolution.html>)

o bezpříznakové, defaultní zbarvení lidské bytosti. Z tohoto pohledu je pak nahlížena osoba s jinou barvou pleti jako nějakým způsobem deficientní vůči originálu³⁵, protože zbarvení se bere jako „nadbytečnost“.

Fanonova reakce na chlapcovo zvolání je pak důkazem problému, se kterým se individuální kolonizovaná identita potýká. Důsledkem celé události je pak vytvoření dvou perspektiv, ze kterých na sebe oslovený nahlíží, což je pojem, se kterým Fanon aktivně pracuje. *Dvoji vědomí*, jež postuloval americký sociolog a literát W. E. B. Du Bois jako teorie koreluje, a v podstatě z ní vychází, s Hegelovou tezí o *Nešťastném vědomí*. Jedná se přímo o kapitolu knihy *Fenomenologie ducha*, v níž se Hegel zabývá takovým stavem vědomí, které do sebe vtáhne charakterovou strukturu jak panského, tak rabského sebevědomí, o kterých budeme pojednávat dále v textu, avšak ještě nedojde k vytvoření jednoty sebevědomí. Důsledkem toho se takové *nešťastné sebevědomí* vnímá jako rozpolcené. „[...] vyskytuje se tak zdvojení sebevědomí v sobě samém, jež je v pojmu ducha bytostné, nevyskytuje se však ještě jeho jednota – a *nešťastné vědomí* je vědomím sebe jako zdvojené, pouze rozporné bytnosti.“ (Hegel 2019, str. 174) Du Bois pak toto dvojí vědomí zakládá na rozporu mezi vědomím „černocho“ a vědomím „Američana“, resp. na tom, jakým způsobem je tvořen niterný svět „amerického černocho“, který nežije svobodný život.³⁶ Fanon pak takto: „Černocho má dvě dimenze. Jednu sdílí s člověkem své rasy a druhou s bělochem. Černocho se chová jinak vůči bělochovi a jinak vůči jinému černochovi.“ (Fanon 2011, str. 52).

Na proces subjektivace můžeme nahlížet z obecnější perspektivy, která však koresponduje s Fanonem načrtnutým scénářem, jenž v sobě obsahuje moment oslovení a na to reagující „já“, jež, dá se tvrdit, bylo tímto oslovením ustanoveno. Ustanovení však znamená „umělé vytvoření“, neboť oslovení rozbilo doposud existující představu

³⁵ Fanon velmi dobře využívá různé odkazy na populární kulturu své doby, což se projevuje i v tomto ohledu, protože zmiňuje film *Home of the Brave* z roku 1949, ve kterém se voják bílé barvy pleti bez nohy konejšivě obrací ke svému černému kolegovi se slovy, že oba jsou invalidé: on bez nohy a ten druhý černý. Celé to má samozřejmě ještě hlubší smysl, neboť slova „home of the brave“ jsou posledním veršem americké hymny, jež mají značit, že všichni Američané jsou ti odvážní, takže dialog vojáků má o to horší konotace.

³⁶ Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]. Stanford University, 2016 [cit. 2022-03-28]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/double-consciousness/#DuBoisDoubConsAfteSoul>

o vlastní subjektivitě, a nahradilo ji jástvím, které v sobě nese atributy „negerství“. Proměna se nestala sama o sobě, ale vždy v poměru k tomu druhému, jenž disponuje „nepřívlastkovou“ kůží. Fanon to později trochu lakonicky komentuje ve smyslu, že běloši jsou prostě běloši, kdežto z černé barvy kůže vyzařuje savana a slunce a další atributy divošství. Proč tomu tak je a jaký proces za tím stojí, je zřejmé z úvodních stran knihy *Psanci této země*, ve které Fanon skoro až geograficky popisuje skutečnost, v jaké se nachází kolonizovaná země. Stejně jako Du Boisovo *Dvojí vědomí* je i tato země dvojí, rozetnutá vedví. Jedna strana je strana civilizace, kde sídlí kolonizátoři, o nichž si můžeme slovy Memmiho myslet, že se jedná o vysokého blondáka s větrem a sluncem ošlehanou tváří, jenž hledí na širé dálavy svého kolonizovaného území³⁷. Druhá část je pak část zanedbaná a bez organizace, kde žije kolonizovaný. Ten je vyobrazován jako bytost postrádající jakékoliv civilizační návyky. „... domorodec je označen za imunního vůči veškeré etice, za tvora, jemuž chybí hodnotový systém.“ (Fanon 2014, str. 64). Citace je vybrána záměrně, neboť se dá označit za jakési popíchnutí výše zmíněných filozofických směrů – *Tvář* sice přináší etický rozměr, ale v kolonialismu je nutné se zeptat, *jak* ta tvář vypadá. „[...] kdy pouhý pohled na tvář druhého ve mně vyvolává závrať, kdy má krev lační po krvi toho druhého, kdy moje smrt jakoby setrvačností chtěla přivodit smrt toho druhého.“ (Fanon 2014, str. 139)

V tento okamžik je pak z perspektivy kolonizátora nutné domorodce zkrátit, ochočít a zcivilizovat. To se samozřejmě může dít jen díky silnému represivnímu aparátu. Kolonizovaný pak dle Fanona nezná jiného oslovení ze strany kolonizátora, než je okřikování policejními složkami a štěkot vycvičených psů. To v kolonizovaném internalizuje pocit méněcennosti a latentní nebezpečnosti pro své okolí.

³⁷ MEMMI, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Druhé. Boston: Beacon Press, 1991, str. 3

3.1 Uznání

Aby mohl Fanon poukázat na patologické projevy chování kolonizovaných individuí jako důsledek kolonizace, musel nejprve načrtnout proces individuace za „normálních“ podmínek, k čemuž použil „dyadickou“ formu ustavení vnitřní jednoty v korelaci s vnější skutečností, tedy slavnou kapitolu Hegelovy *Fenomenologie ducha*, jež nese název *Pán a rab*. Tato revize je poměrně přímočará a stojí na následující premise: „Člověk je lidský jen potud, pokud se chce prosadit u jiného člověka, a získat tak jeho uznání. Pokud totiž u druhého uznání nedosáhne, zůstane náplní jeho konání tento druhý.“ (Fanon 2011, str. 200) Zároveň se samozřejmě nedá obecně tvrdit, že jeho interpretace Hegela nějakým způsobem předchází zbytku jeho bádání, naopak tím kniha *Černá kůže, bílé masky* vrcholí. Pro účely této práce je ale nejprve nutné poukázat na to, jakým způsobem se identita buduje přirozeně ve filozofické tradici z perspektivy autora žijícího v době koloniálního útlaku.

Abychom pro účely tohoto bádání parafrázovali Hegela, jedná se nám o sebevědomí, jenž bylo schopno ustanovit svoji existenci zatím jen na subjektivní úrovni, kam postoupilo z úrovně „primitivnějšího“ vědomí³⁸, jež se vyznačovalo fixací

³⁸ Zde je třeba podniknout exkurz do předešlé kapitoly *Fenomenologie ducha*, díky které pochopíme vznik sebevědomí samotného, které žije v subjektivní jistotě. Nedá se totiž s definitivní jistotou tvrdit, že Hegelovo sebevědomí vzniká pouze na základě reflexe vznikající díky setkání s dalším sebevědomím, tedy pouze ve fázi dialektiky pána a raba. Sebevědomí do konfliktu vchází již jako sebevědomí, proto muselo nutně podniknout důležité sebe reflexivní kroky již před přechodem do intersubjektivní sféry. Jako základní je rozdíl mezi subjektem a objektem, což je příklad základní difference. Jistota v tomto ohledu pro subjekt je ta, že není objektem, pokud se ale převrátí vědění vědomí (subjektu) z jistoty do pravdivosti, subjekt zvnitřňuje objekt do sebe a základní difference proto přestává existovat. To je pro Hegela proces poznávání, kdy se tedy z bytí o sobě stává bytí pro sebe a pro vědomí je poznávanému předmětu odňata původní jinakost. Hegelův subjekt vlastně neguje předměty okolo sebe, čímž je poznává (podobnost s Levinasem). A pravda je tedy na rozdíl od jistoty předmět, který *existuje* nezávisle na vědění subjektu, tj. na tom, že jej subjekt laicky řečeno nemusí mít na mysli. Celý systém však pracuje s tím, že předmětem vědění a poznávání pro subjekt je i sám subjekt (vědomí), což implikuje, že předmětem poznávání a vědění pro vědomí se stává ono vědomí sebe sama. Stává se bytím o sobě pro sebe. Proces negace v tomto ohledu je pak termín zvěcnění, kdy se tedy vědomí dívá jakoby z perspektivy třetí osoby na sebe sama. Aby se takové vědění dostalo od jistoty k pravdě, je třeba tento proces (tedy že vědomí vnímá jako předmět svého vědění

na tzv. *zde a nyní*. Abstrahováním od těchto dvou bodů, které se na první pohled zdají jako to nejjednodušeji uchopitelné, se z vědomí stalo sebevědomí, avšak pouze stále jen pro sebe. Teoreticky se jedná o posun z významně determinovaného stádia existence k artikulaci svobody, která se projevuje v uchopení sebe sama jakožto praktického činitele ve světě, což ustanovuje i normativní perspektivu k vlastnímu bytí. Sebevědomí je tedy vědomí, která má nyní dva objekty svého zájmu, objekty ve světě a sebe sama. Aby se sebevědomím stalo i pro druhého, musí dojít k procesu uznání. „Setkává se“ s druhým sebevědomím, a aby došlo k uznání sebevědomí na úrovni objektivní, tj. druhým, musí dojít k boji. „Sebevědomí je nejprve jednoduché bytí pro sebe mající rovnost sebe se sebou [...] a absolutním předmětem je pro ně *Já*; a je v této bezprostřednosti – čili v tomto bytí svého bytí pro sebe – jednotlivé.“ (Hegel 2019, str. 160)

K boji musí dojít zejména proto, že obě sebevědomí prošla stejným procesem abstrahování od *zde a nyní* a nárokují si tedy stejnou měrou právo na objektivní existenci. Tento souboj je na život a na smrt, neboť obě sebevědomí v rámci procesu *absolutní abstrakce*, což by měl být i cíl evoluce vědomí, je nutné abstrahovat i od sebe sama. Důsledkem této abstrakce je pak touha po usmrcení druhého, ale zároveň vůle položit vlastní život v jejím jménu. To vše vyústí do vzniku dvou kvalitativně odlišných sebevědomí, tj. panského a rabského. Tento vztah v podstatě zakládá rab, který před

to, že se vnímá jako vědomí) prokázat jako existující mimo přímou pozornost vědomostní mohutností vědomí, tj. při setkání s dalším sebevědomím, které prochází zcela stejným procesem. Stejně jako Kant, Hegel definuje základní princip poznání jako pojem, který je tak výsledkem celého procesu poznávání (předmět se stává pojmem, jeli poznán vědomím). Avšak z kantovské perspektivy apriorní poznání, že $A=A$ je pro Hegela procesem diferenciací, které nastává ve vědomí až po nějaké fázi vývoje (např. od smyslové jistoty) a zpětně vede do jednoty. Ve skutečnosti se jedná o proces se třemi fázemi, tj. identita, diferenciací a znovusjednocení v identitě. Vědomí tedy postupuje od nazírání k rozvažování ve formě tautologické formule $Já = Já$, což se podle Hegela realizuje v odhalení původně nepřesné domněnky, že vědomí nahlíží nitro jevu, kdy však jev nitro nemá, pročež vědomí nahlíží nitro sebe sama, tedy se stává sebevědomím. (Karásek 2021)

Mimořádně Hegel nikdy nepoužil terminologii teze – antiteze – syntéza, pracoval primárně se vztahem bytí o sobě a bytí pro sebe. Ta je výtvořem až reflexivních kritických interpretací druhé poloviny 19. století reprezentované zejména Heinrichem Moritzem Chalybäusem. (*Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel*).

bojem ustoupil pánovi, protože si uvědomil možnost vlastní konečnosti, což vyústilo ve strach ze smrti, jenž donutil raba podvolit se pánovi. Pán tento strach v momentě boje nepocítil, což z něj udělalo právě panské vědomí. Rab je tedy zotročen a postaven do role vyhotovitele. Pán se tak ocitá v pasivní roli a zároveň ve způsobu bytí zprostředkovaném vůči světu. Rab naopak se světem přichází do přímého kontaktu, neboť z něj přijímá suroviny na výrobu potřebných předmětů pro pána, resp. není schopen negativitu vůči věci přetavit v její naprosté zničení, proto ji *opracovává*. Hegel tedy projevuje silnou tendenci definovat to, co my zkoumáme jako subjektivizaci na individuální úrovni, ze společenské perspektivy, resp. širšího kontextu intersubjektivních vztahů, jež se projevují jako *Duch*. To, co se zdálo na začátku jako forma slabosti a uvalilo raba do otroctví, se v následném vztahu ke světu a pánovi projevuje jako výhoda, Hegel dokonce hovoří o *moudrosti*³⁹. Protože byl pán odhodlán položit vlastní život v boji o uznání a neměl strach ze smrti, je nyní ve své nadřazené roli. Ta jej však uvalila do pasivity a izolace, protože jediným spojením se světem, tedy oblastí čiré látky, je mu rab.

Z toho, co můžeme číst jako Fanonovu kritiku a observaci situace, lze vyvodit, že vlastně *uznání*, které tedy hraje ústřední roli ve výše parafrázované teorii, nabývá v kolonialismu dvou podob. Tou první je jakési vnucené uznání, k němuž kolonizovaný přišel bez vlastního úsilí a které má samozřejmě negativní vliv na jeho psychologii, neboť jej uvrhá do výhradně pasivní role. Kolonizovaný tak nemohl jako rab procitnout a ve jménu zachování vlastního života se vědomě podvolit. Byl k této roli donucen, což má negativní vliv i na roli práce. Ta je u raba pozitivní, u kolonizovaného nikoliv. Druhá forma uznání je pak jakoby léčkou na *bílého pána*, protože je zosnována ze strany kolonizovaného tak, aby dosáhl uznání ze strany nadřazeného, aniž by o tom nadřazený věděl. Tento moment uznání vyplývá nejjasněji právě v románu Nelly Larsen, protože nejde o nic jiného než o to, že se kolonizovaný rafinovaně *přestrojí za bílého* a je tak vnímán i celou *bílou* společností. Druhá forma uznání je tedy „rasový passing“.

Evidentně se zde jedná o to, jakým způsobem je bytí kolonizovaného jedince druhým uznáno, na což Fanon naráží přímo v kapitole *Hegel a negr*. Protože to, co mělo fungovat jako proces konstituce subjektu za „normálních“ okolností, bylo v praxi odhaleno jako nefunkční, resp. koloniální realita znemožnila tento proces utváření

³⁹ HEGEL, G. W. F. Fenomenologie ducha. Fenomenologie ducha. Praha: Filosofia, 2019, s. 165.

subjektu. Důležitým faktorem tohoto selhání je neuznání touhy kolonizovaného, která je však zcela zřejmě přisuzována pánovi. „Žádám, abych byl posuzován na základě své Touhy. [...] Žádám, aby byla zohledněna moje negující aktivita, sleduji-li něco jiného než život, bojuji-li za vznik lidského světa, tedy světa vzájemných uznání.“ (Fanon 2011, str. 181) Aby došlo k realizaci svobody, což je tedy poslední kýžený cíl při vzniku sebevědomého individua, je nutné, aby toto individuum bylo nahlíženo z perspektivy své touhy po tomto cíli. Zároveň, jak píše Fanon, je nutné jej vnímat jako plnohodnotné sebevědomí s negující aktivitou, jako je tomu v Hegelově *Fenomenologii*. Koloniální systém však neuznává „černocho“ tak, aby tento proces svobody, negace a abstrakce mohl proběhnout, avšak pouze jako pracující sílu, a to ještě takovou, která díky formě své práce nemůže nikdy dojít ke svobodě. To je zřejmě marxistická⁴⁰ perspektiva, kterou Fanon zastával při nahlížení koloniální reality práce, neboť si uvědomoval, jakou roli hraje ekonomická struktura v celém těle kolonialismu.

„Zdá se tedy, že historickým údělem té pravé národní buržoazie rozvojové země zřejmě bude popřít samu sebe jako buržoazii, popřít samu sebe jako nástroj kapitálu a stát se otrokem revolučního kapitálu, který představuje lid.“ (Fanon 2014, str. 148) Uznání subjektu jako touhy, a tedy uznání jeho práva na svobodu, je něco nepředstavitelného v kolonialismu, jak jej vidí Fanon. Práce stejně tak nevede nikam: jen ke smrti z vyčerpání a k nahrazení dalším „černochem“. Abychom udrželi komplexitu celého problému, je třeba upozornit na dvousečnost tohoto procesu. Konečně již v Hegelově teorii máme předpis negativních důsledků panské formy sebevědomí, jež je tak uvrženo do pasivity. Albert Memmi se zabývá vlivem prostředí kolonie na kolonizátora, v tomto případě pána. V kapitole *Portrait of the Colonizer* si všímá, že můžou existovat dva rozdílné přístupy k realitě bytí kolonizátorem, ten první negující a ten druhý přijímající. Negující přístup by mělo v podstatě zastávat vědomí, o kterém pojednává tato kapitola, tedy vědomí ustavené za podmínek, jež mu dovolují autonomii myšlení. To jej však dostává do velmi paradoxní situace, neboť právě odmítnutí kolonialismu, jeho označení za nehumánní, mu

⁴⁰ Marx ve svém díle přitakává Hegelově tezi o esenciální roli práce ve formaci lidské zdravé subjektivity a svobody, avšak upozorňuje na *reálný* stav práce, do které jsou nuceny masy dělníků industrializovaného světa. Ta podle něj naopak, a reaguje tak například i na Adama Smithe a jeho tezi o efektivnosti *dělby práce*, má velmi negativní vliv na jednotnost dělníkovy bytí, jenž je pracovním procesem (a jeho dělbou) odcizován od své přirozenosti a rodu (práce a člověk jako pracující bytost). Viz *Odcizená práce*.

vnitřně také vystavuje zákaz jakýmkoliv způsobem profitovat z produktů takového systému (levná pracovní síla, administrativní aparát, kariérní růst, levné suroviny). V tento moment je tedy kolonizátor, jenž procitne, taktéž rozetnut vedví, jak tomu bylo u kolonizovaného. „From now on he lives his life under the sign of contradiction which looms at every step, depriving him of all coherence and all tranquility.“ (Memmi 1991, str. 20)

Aby našel uspokojení a koherenci v životě, musí se rozhodnout pro radikální krok, pro který však nenachází podmínky, neboť pro svou drzost (a levicový názor) bude vykázan z obce kolonizátorů, neboť pro ně se stává nechtěnou součástí obce, která svým chováním rozvrací jejich pečlivě vystavěnou realitu. Zároveň však je v podstatě nemožné, aby se přidal přímo ke kolonizovaným, aby zcela opustil svou předešlou existenci a proměnil se ve psance. To tvrdí Albert Memmi v první části kapitoly o kolonizátorech, ale je zajímavé, že v roce 1971 v komentáři o Frantzi Fanonovi zmínil, že Fanon v podstatě udělal tento *nemožný* krok, protože se stal Alžířanem. V Memmiho očích to byl důsledek frustrace, jež ve Fanonovi dlouho kořenila, protože jeho rodný Martinik nebyl schopen zorganizovat ozbrojenou vzpouru proti Francii (pod níž patří dodnes) a zároveň, že on sám se nebyl schopen takto aktivně organizovat právě v Antilách. Fanon jako Martiničan také nepatřil k tomu nejhůře segregovanému obyvatelstvu, jež se ocitlo pod francouzskou imperiální mocí, a zároveň dostal vysokoškolské vzdělání přímo v pevninské Francii. Byl tedy do jisté míry právě tím kolonizátorem, o němž Memmi v kapitole hovoří. Označil Fanonovo tažení za *nemožné*⁴¹ právě proto, že v roce 1957 ve své knize postuloval nemožnost kroku přidat se zcela na stranu kolonizovaných, což Fanon udělal, když zcela opustil veškeré své pozice ve francouzské psychiatrické obci a přidal se do řad Národní osvobozené fronty, jež v tu dobu sídlila v Tunisu⁴². Z beletristické literatury můžeme tyto stavy vidět například v románech Josepha Conrada *Srdce temnoty* či *Vyhnanec z ostrovů* nebo slavných *Barmských dnů* George Orwella.

Jak už bylo zmíněno výše, Fanon i Memmi si uvědomují ekonomické příčiny a důsledky kolonizace a v podstatě i důležitost ekonomické transformace směrem k demokratičtější formě socio-ekonomického systému. Memmi zejména upozorňuje na

⁴¹ MACEY, David. *Frantz Fanon: A Biography*. Druhé. Londýn: Verso, 2012, s. 417.

⁴² Tamtéž, s. 299.

to, jak fikční a ve skutečnosti nefunkční ekonomickou realitu kolonialismus vytváří.⁴³ Podle něj totiž ti opravdu schopní, již by neměli žádný problém uplatnit své schopnosti na *reálném* trhu práce, z kolonií odcházejí, právě proto, že se cítí být příliš dobří.⁴⁴ Ti, kteří zůstávají, jsou pak průměrem průměru, ale pouze díky tomu, že patří ke kastě kolonizátorů, mají zajištěny ty nejlepší pracovní pozice. „The inconsistency among the prestige, pretensions and responsibilities of a colonialist, combined with the disparity between his true capacity and the results of his work, is too vast.“ (Memmi 1991, str. 48) Pouze díky pracovní síle, již je možné v podstatě do nekonečna tvrdě vykořisťovat, je tento stav realizovatelný. Tato možnost se pak otevírá díky předsudkům, jež jsou o kolonizovaných rozšiřovány (lenost, nespolehlivost jsou konstitučními znaky přirozenosti kolonizovaného), aby se dalo lépe ospravedlnit jejich vykořisťování, tj. špatná práce za minimální mzdu.

Koloniální aparát evidentně hraje negativní roli v celé analýze, a protože se zde ohlížíme na proces vzniku subjektu, jež označujeme zejména pojmem „já“, musíme se do filozofické tradice podívat tam, kde právě aparát, norma či právo negativně formují subjekt, totiž na Nietzscheho kritiku jako stav, v němž se dle textů Fanona, Memmiho a dalších nachází kolonizovaný jedinec *nyní*, musel nutně tomuto *nyní* předcházet jiný stav. To je právě důvod, proč se zde tematizuje i Hegelova dialektika, neboť ona poukazuje na nějaký zcela původní stav, prostý mocensky vychýlených vztahů, resp. toto vychýlení se teprve ustanoví ve společnosti, do níž Hegelův *Duch* směřuje, a jež je také dle Hegelovy teorie ve formě státního zřízení v podstatě artikulací svobody⁴⁵ sebevědomí. V úvodu bylo nastíněno, že barva kůže má normativní charakter, proto je možné za ni člověka morálně soudit. To v kolonizovaném subjektu vytváří neutuchající *pocit viny*, neboť je od narození nositelem této chyby, jinými slovy prvotního hříchu, který ale nejde smýt. Vina, „špatné svědomí“, výsledek, to jsou všechno součásti většího celku, v němž se nachází i Fanonova individualita, která je takto rozebírána koloniálním systémem založeným na rasistické segregaci obyvatelstva. Právě příklad oslovení, ačkoliv se dle autora odehrálo v „mateřské zemi“ a nikoliv přímo na půdě kolonie (Alžírsko), je

⁴³ MEMMI, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Druhé. Boston: Beacon Press, 1991, str. 83

⁴⁴ Tamtéž, str. 48

⁴⁵ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. Fenomenologie ducha. Praha: Filosofia, 2019, s. 334.

výrazným důkazem podobnosti mezi tím, co popisuje Nietzsche, a čím se zabývá Fanon. Podle něj je totiž kolonizované individuum pod neustálým dohledem a významná většina oslovení, se kterými se setkává, představuje popichování na základě barvy pleti, nebo na základě podezření ze spáchání trestného činu. Vinou pro kolonizovaného se pak stává právě barva kůže. Fanon se tedy přiklání k interpelační formě tvorby jednotného „já“, tedy identity. Tento fakt potvrzuje i Memmi svou rekonstrukcí *mytologické* představy o kolonizovaném, jejíž důsledky přesahují i do reálného světa. Kolonizovaný je totiž vykreslen jako líný divoch bez civilizovaných vlastností, kterého je nutné neustále střežit, neboť má vždy něco protiprávního za lubem. „Since the colonized is presumed a thief, he must in fact be guarded against (being suspect by definition, why should he not be guilty?).“ (Memmi 1991, str. 90)

3.2 Státní aparát a *ideologie*

Podívejme se nyní, jak dotyčné fenomény pojímá Nietzsche, jenž se pouští ve své knize *Genealogie morálky* do historické analýzy, jež má za úkol dohledat prapůvod pádu člověka z výšin svobody a autonomie do hlubin porobení a otroctví. Nietzsche si všímá, že v průběhu dějin se různým způsobem formoval vliv společnosti na jedince, od primitivních uskupení až po velké významné obce své doby. Zásadním termínem je pro Nietzscheho pojem *zodpovědnosti*, který etymologicky odkazuje ke dvěma momentům lidského bytí: být zodpovědný za svoje jednání a někomu se zpovídat ze svých činů. Oba jsou konstitučně zásadní, protože tím prvním zpravidla disponují silné a svobodné osoby, ten druhý naopak poukazuje na proces porobení lidské individuality na základě předepsaných pravidel. „S rostoucí mocí už obec nebere jednotlivcova provinění tak vážně, jelikož už zřejmě nemohou tolik jako dříve ohrozit a rozvrátit existenci celku...“ (Nietzsche 2002, str. 54) Tato věta funguje jako pomyslný stavební kámen, na kterém staví svoje bádání, protože si od začátku všímá, že došlo k negativní kvalitativní změně ve vztahu člověka k morálním zásadám, resp. k hodnotovému řádu. Podle něj totiž v průběhu dějin „někdo“ zapříčinil zkrocení a sputání člověka do okovů morálky, jež je dle Nietzscheho falešná. To proto, že staví do naprosto nesrozumitelného protikladu původní rysy života a vytváří mechanismy, které mají člověka v těchto protikladech zachytit. Vzhledem k tomu, že celá práce má charakter nejen historického bádání, ale i filozofické reflexe, postupuje v něm autor od jakéhosi původního stavu i z metafyzické perspektivy. To je totiž ta výšina a svoboda člověka, ve které žije (žilo) *autonomní individuum*⁴⁶.

Hlavním rysem života takového *autonomního individua* je podle něj vůle k moci, která v sobě obsahuje jeden z důležitých momentů pro zdravou psychiku, tj. *zapomnětlivost*. Tato vlastnost totiž existuje zejména proto, aby člověk mohl některé svoje pohnutky a akty uzavřít do temnoty nevědomí a nebýt jimi zatěžován. Dále popisuje to, že institut slibu je jedním z dalších konstituentů fungování svobodného jedince, protože jedině on může dát slib, tj. deklarovat *zodpovědnost* za svoje činy (a zároveň být připraven čelit řádným konsekvencím). V historii se tato situace začala obracet

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Praha. 2002. Přeložila Věra Koubová.

v momentu, kdy se přistoupilo k nějaké formě trestání, jež vzešla zejména ze vztahu dlužník – věřitel.

„Pocit viny, osobního závazku [...] měl, jak jsme viděli, svůj původ ve vůbec nejstarším a nejpůvodnějším osobním vztahu, ve vztahu mezi kupcem a prodejcem...“ (N. 2002, str. 52) Jak z citátu vyplývá, začalo se významným způsobem reformulovat, co znamená slíbit. Již to nebyl volní akt při plném vědomí, ale zároveň forma jednostranně výhodné smlouvy mezi mocným a podřazeným. Tento, dejme tomu, obchodní vztah byl přítomný i v prehistorických společnostech, kde státní aparát nebyl tak silný, resp. neexistoval, protože jak si Nietzsche všímá, směna byla mezi prvními formami mezilidské komunikace. Ta však, působením vymyšlených mravních norem, stála právě za vznikem tzv. *paměti*, což je podle Nietzscheho nástroj, kterým se svazoval onen původní svobodný člověk. Paměť tedy sloužila k tomu, aby člověk do svého nitra neustále ukládal pocity nejistoty, méněcennosti a strachu z potrestání. Nietzsche evidentně naráží na křesťanskou rétoriku prvotního hříchu, kdy se tedy vlastně žije od té doby na dluh Boží shovívavosti, zároveň ale také dochází ke sjednání půjčky svobodné vůle, již má člověk jako nástroj, aby svůj prvotní dluh splatil.

„Aby něco v paměti zůstalo, musíme to tam vpálit: jenom to, co nepřestává bolet, v paměti zůstane“ – to je hlavní poučka té nejstarší (bohužel i nejdelší) pozemské psychologie.“ (N. 2002, str. 44) Právě slabé a nízké charaktery lidí nejsou schopny existovat na úrovni přirozeného a pozitivního svědomí, jež je vlastní aristokratickým duším, takže vlastně jejich pohnutky nejsou na základě agresivní vůle k moci, která je však v očích Nietzscheho zcela pozitivní a prapůvodní rys života. Jsou na základě resentimentu a pomsty, čehož důsledek je vznik zákonodárných a represivních systému – trestů. „Rozhodujícím krokem, jež nejvyšší moc učiní a prosadí proti přemíře pocitů zášti a ukrivdění, je však – a to vždy, jakmile je k tomu tato moc dost silná – zřízení zákona...“ (N. 2002, str. 57)

Nietzsche tento moment odhaluje jako výsledek, kdy utvářející se subjektivita sedí na židli pro vyslýchané. Zde položená otázka je pak otázkou po vině či nevině vyslýchaného, což má za důsledek vznik „špatného svědomí“, jež zapřičiňuje „já“-tvornou reflexivitu. Výsledek je vždy veden v procesu nějakého vyšetřování, které může vést pouze autorita, jež má pod kontrolou aparát násilí a trestu, jímž je soudnictví, policie nebo prostě státní instituce. Podle Nietzscheho je tento legální systém krok proti

přirozenosti života, který ve skutečnosti stojí na agresi, pomstě, souboji atp. Institucionalizovaný systém soudnictví a vymáhání práva obrací agresi, jež je přirozenou lidskou součástí, do nitra člověka. Tím vytváří nepřirozený efekt obrácené agrese, jímž je „špatné svědomí,“ resp. *vina*. To je jakoby důsledek morálky vytvořené člověkem: agresivně se stavíme proti sobě samým, což je mj. právě i ustavující efekt „já“. „Naproti tomu v koloniích si četník a voják díky své bezprostřední blízkosti ke kolonizovanému a díky svým přímým a častým zásahům udržují s kolonizovaným neustálý kontakt...“ (Fanon 2014, str. 61) Samozřejmě z Nietzscheho perspektivy spěje porobené kolonizované individuum právě k praktikám resentimentu, k tomu, že jeho jednání nebude plynout ze zdánlivě sobecké, ale čiré vůle, nýbrž z prahnutí po pomstě. Toho si zřejmě všímá i Fanon, když píše, že „[...] neexistuje kolonizovaný domorodec, který by alespoň jednou denně nesnil o tom, že nahradí kolonistu.“ (Fanon 2014, str. 62). Z čehož vyplývá, že oba zmínění myslitelé jdou podobnou cestou potřebného očištění od nějakých nízkých charakterových rysů, které byly člověku vštěpeny vnějším vlivem, ať už křesťany nebo kolonizátory; koneckonců u Fanona tato dvojice jde ruku v ruce⁴⁷. Zcela určitě se ale oba myslitelé rozcházejí v myšlených formách očištění, protože pro Nietzscheho je násilí výhradně forma nepřirozené agrese resentimentu.

Když s touto vědomostí pokročíme dál k Fanonově reakci na chlapcovo oslovení, vidíme celou věc jasněji: oslovený se obrací k sobě samému z rasistické perspektivy, která postupně destruuje dosavadní představu a *jistotu* o své subjektivitě pomocí umělé *paměti*, jež je jakoby implementována do mysli osloveného. Ten se tak začne vnímat jako potomek divochů a kanibalů, čímž vzniká „negerské“ jáství. Takto deformované sebevědomí na základě setkání s *druhým* postoupí ze stavu *jistoty* o sobě do stavu *pravdy* o sobě. Tato pravda však není vytvořena na základě objektivních podmínek, ale na základě zcela záměrně pokřivené reality. Pokud je pro historika idejí Michela Foucaulta duše vězením těla⁴⁸, pak je pro Fanona barva kůže vězením celého bytí. „Pokud v jeho

⁴⁷ FANON, Frantz. Psanci této země. Praha: Tranzit, 2014, s. 157.

⁴⁸ Michel Foucault ve své knize *Dohlížet a trestat* popisuje proměny způsobů trestání zločinců v dějinách. Nejprve ilustruje průběh poslední veřejné popravy v Paříži, která měla pro popraveného opravdu drastický průběh, protože jej nebyl kat schopen usmrtit rychle. Přichází pak na to, že se trestání přeorientovalo z trestání těla na trestání „duše“, neboť právě to mělo mít mnohem horší důsledky na

snech [černocho] nacházím výraz nevědomé touhy po změně barvy pleti, mým cílem nebude ho od této touhy odradit a nabádat ho, aby si „udržel odstup“; mým cílem bude naopak objasnit jeho pohnutky, a jakmile se tak stane, umožním mu zvolit si konání (nebo pasivitu) proti pravému konfliktnímu zdroji, tedy proti společenským strukturám.” (Fanon 2011, str. 132). V ohledu na debatovanou koloniální realitu je třeba poznamenat, že rovnice, jež vychází z poznámky o Foucaultově bádání je následující: pokud barva kůže determinuje to, na jaké sociální pozici se člověk nachází (ne absolutně, viz poznámka o „národní buržoazii“), pak je tělo vězením „duše“, avšak na základě internalizace zmíněného tlaku se v posledku směr obrací z „duše“ zpět na tělo, neboť kolonizované vědomí přijalo předsudky o svém bytí. Stejně jako vězeň z panoptikonu je kolonizovaný vidět ze všech stran, ale sám nevidí nikam, neboť je oslepen.

Analogie mezi Nietzscheho genealogií morálních hodnot a Fanonovým psychoanalytickým exkurzem do nitra člověka černé barvy pleti je evidentní, protože z toho, jakou analýzu nám poskytl Nietzsche, vyplývá, že „já“ je výhradně společenský konstrukt, který funguje jen jako nástroj pro internalizaci společenských norem. Stejně tak Fanonovo „já“, vytvořené na základě konfrontace s malým chlapcem ve vlaku⁴⁹, je nástroj pro internalizaci rasových předsudků společnosti. Zároveň ale je nutno podotknout, že pro Nietzscheho je vlastně proces internalizace a vznik „já“ pozitivní

napravovaného. To ilustruje například na vzniku tzv. panoptikonu, tedy vězení, kde na vězně bylo vidět ze všech stran, ale on neviděl nic. Proto si dovoluje postulovat tezi, v podstatě v anti-platónském duchu, že duše je vězením těla. „Není-li už tělo tím, k čemu je trestání ve svých nejpřísnějších formách zaměřeno, na co se tedy klade důraz? Odpověď teoretiků – těch, kteří otevřeli okolo roku 1760 novou periodu, jež dosud nebyla uzavřena – je jednoduchá, téměř evidentní. Zdá se být obsažena v samotné otázce. Neboť není-li to již tělo, je to duše. Po pokání, které se vyzuřilo na těle, musí nastoupit trest, jenž působí v hloubce: na srdce, na myšlení, na vůli, na hnutí mysli.“ (Foucault 2000, str. 49).

⁴⁹ Jak již vyplývá, a vplyne dále z textu, je celý proces předsudečného utváření identity reciproční, ovlivňuje tedy obě strany problematického vztahu. Chlapec se přítomnosti člověka jiné barvy pleti bojí, je to pro něj traumatizující zážitek, který jakoby přetváří jeho dosavadní „já“, a zároveň je to důkaz vlivu *ideologie*, jak ji dále v textu popíši na základě Althusserovy teorie. Dítě interpeluje svým oslovením nejen Fanona, ale i svou matku, kterou oslovuje primárně. Její reakce pak nutně vychází právě z prostoru rasových předsudků, když dítě utiňuje, že jej „černocho nesní.“ To znamená, že ideologické vektory prochází všemi přítomnými skrz a zároveň mimo ně. Vzhledem k tomu, že se však jedná o kontakt mezi dvěma lidmi, a nikoliv mezi individuem a státní institucí, je zřejmé, že se zde ozývá i teorie moci Michela Foucaulta.

v tom smyslu, že díky němu jsme schopni generovat abstraktní hodnoty, jako je umění, tato negativní abstrakce pak vede právě k vzniku morálky a etických hodnot založených na pokřiveném vnímání lidské existence skrze náboženství.

Z výše napsaného vyplývá, že důležitým faktorem vyplývajícím z doposud předložené analýzy je skutečnost odlišnosti barvy kůže, jež je neoddelitelným jevem kolonizovaného ve světě, z čehož zase plyne, že kůže je fetišizována, jsou jí připsány hodnoty, které explicitně neobsahuje. Marx ve své kapitole o zbožním fetišismu popisuje tento proces jako přiřknutí hodnoty produktu nikoliv na základě opravdového zdroje hodnoty, tj. pracovní doby, kterou byla vynakládána pracovní síla dělníka na vytvoření zboží, ale na základě falešné představy, již zakládá tržní mechanismus přisuzující hodnotu produktům na základě nabídky a poptávky. To má za důsledek vznik nereálných hodnot různého zboží jako například zlata, které je *doopravdy* jen kovem v zemi. Přízvisko *vzácný* dodává zboží mytickou auru a nadsazuje jeho hodnotu.

„Tajemnost zbožní formy tkví tedy prostě v tom, že je zrcadlem, v němž se lidem obráží společenský charakter jejich vlastní práce jako věčný charakter produktů práce samých, jako společenské vlastnosti těchto věcí, dané jim od přírody; proto i společenský vztah výrobců k celkové práci se jim jeví jako společenský vztah předmětů, který existuje mimo ně.“⁵⁰ Tržní mechanismus, resp. kapitál k tomuto procesu používá *ideologii*, kterou Karl Marx s Friedrichem Engelsem definují jako nástroj udržující status quo ve společnosti, jenž zároveň dovoluje popsat současný stav rozdělení společnosti (z Marxovy perspektivy na třídu proletariátu a třídu kapitalistů) jako přirozenou, tj. od počátku věku lidstva. Je zřejmé, kdo takovou *ideologii* produkuje: je to vládnoucí třída vlastníků výrobních prostředků. „Myšlenky vládnoucí třídy jsou v každé epoše myšlenkami vládnoucími, tj. třída, která je vládnoucí *materiální* mocí společnosti, je současně její vládnoucí *duchovní* mocí.“⁵¹ Pokud tedy někdo ovládá materiální výrobu, je schopen ovládat (re)produkci i duchovních hodnot, což podle Marxe v žádném případě není možné pro podřízenou třídu proletariátu. Jedná se podle něj o „ideový výraz vládnoucích materiálních vztahů.“⁵² To vše však je ještě zamotanější, neboť, aby nebylo možné *poznat* realitu tak, jak

⁵⁰ Tamtéž, s. 88.

⁵¹ MARX, Karl a Friedrich Engels. Německá ideologie. In Marx, Karl a Friedrich Engels. Spisy. Svazek 3. 1958, s. 252

⁵² Tamtéž.

doopravdy je, tj. že je zde *materiálně* i *duchovně* porobená třída, chová se *ideologie* jako *camera obscura*, takže vše převrací vzhůru nohama. „Jestliže veškerá ideologie zobrazuje lidi a jejich vztahy jako *camera obscura*, vzhůru nohama, vyplývá tento jev z jejich historického životního procesu stejně jako převrácení předmětů na sítnici vyplývá z jejich bezprostředně fyzického životního procesu.“ (Marx, Engels 1958, str. 46)

Vzhledem k tomu, že se u Marxe dá s pojmem fetišizace a ideologické formace subjektu pracovat jenom omezeně, je nutné se ohlédnout právě po myšlení Louise Althussera, jež je jedním z konstituentů modernějších teorií o *ideologii*, zejména samozřejmě jeho dílo *O ideologii* či *For Marx*. To, co se děje v textech Fanona, Memmiho či N. Larsen, které hovoří o subjektivaci (vytvoření subjektu kolonialismu) vnějším tlakem ideologie hovořící skrze například ono nevinné dítě ve vlaku, je to, co pro nás definuje již Althusser. U něj se ideologie projevuje jako proces subjektivace, který však nesouvisí tolik s *vědomím* jako u Marxe, ale naopak se jedná o *nevědomý* proces.⁵³ Oproti vystavění teorie ideologie, jak ji můžeme číst v *Německé ideologii*, tedy že nekoresponduje s reálnými materiálními podmínkami, staví Althusser svou představu, že ideologie naopak výsostně vychází z konkrétních materiálních podmínek a nijak je vlastně nezakrývá. To souvisí s tím, že „konečná podmínka produkce je produkce podmínek produkce“, tedy že ideologii jde o reprodukci sebe sama. Ačkoliv se zdá být Althusserova teorie poměrně abstraktní, protože hovoří o ideologii jako o něčem bez dějin, ideologický tlak se vždy manifestuje materiálně např. skrze instituce státu. Ideologie je pak praktické chování právě v rámci vztahu jedinec – státní aparát, což je proces utváření subjektu z individua skrze interpelaci, který nemá konstituční funkci, ale funkci performativní. Stejně jako u Nietzscheho v rámci výslechu i u Althussera ideologie vytváří subjekt na základě interpelace individua například policistou na ulici. Díky ideologii se „třídíme“ na konkrétní zájmy, což znamená, že si přisuzujeme nějakou konkrétní identitu, Althusser udává příklady jako liberál, konzervativec atp. v rámci výše popsaného příkladu znamená, že se začne individuum vnímat z kontextu vztahu mezi ním a policistou (jaký vztah mohu mít k policistovi, snad nejsem pachatel nějaké trestné činnosti?), tedy jako konkrétní subjekt s konkrétními záměry, v tomto případě vyslýchaný, obviněný, potenciální zločinec. Tyto záměry pak plníme a naplňuje nás to,

⁵³ ALTHUSSER, Louis: *For Marx*, 2005, s. 234

nikoliv ve smyslu, že se staneme pachatelem trestné činnosti, ale že správně kooperujeme s policistou. Důležitý tedy je fakt, že ideologie je v podstatě vztah imaginární představy o svých reálných materiálních podmínkách⁵⁴. Takže kolonizovaní tedy naplňují představy o sobě, jako by to byla pravá podstata jejich bytí. Konstituce subjektu probíhá ve vypjatých podmínkách, čehož důsledkem je psychopatologická forma „já“, na niž upozorňuje právě Fanon. Dle Althussera je ideologie přítomna ve všech možných společenských zřízeních, protože se vždy vztahuje ke konkrétním materiálním podmínkám produkce a reprodukce, pročež by přetrvávala například i v *komunistické společnosti*, protože je to žitý vztah mezi člověkem a jeho světem.⁵⁵

Na první pohled se nemusí zdát zcela jasné, k čemu nám je jakoby ekonomický termín⁵⁶ z Marxova *Kapitálu* užitečný pro popsání mechanismů, se kterými se ve Fanonově myšlení setkává kolonizované vědomí, ale je všeobecně známo⁵⁷, že tlak ideologie vládnoucí třídy se pak projevuje v internalizaci těchto ideologických nástrojů v myšlení ovládané třídy⁵⁸. A fetišizace je jedním z těchto nástrojů. Je to past, ve které se vědomí nachází, neboť jeho skutečnost vyplývá z předsudků a iluzí, jež o něm byly vytvořeny vnější strukturou, tj. koloniálním systémem. Jenomže tento systém funguje

⁵⁴ ALTHUSSER, Louis: *For Marx*, 2005, s. 234

⁵⁵ Tamtéž, s. 232-33

⁵⁶ Na tuto poznámku je relativně jednoduchá odpověď, jež dlí v díle György Lukácsa *Dějiny a třídní vědomí*. V něm Lukács rozebírá přesně tuto otázku, jak nám může něco jako je pojem *zbožního fetišismu* určit stav společnosti na jeho mnoha jiných úrovních, které s ekonomikou nemají zdánlivě nic společného. Lukács na to odpovídá tak, že právě vývoj vztahu mezi užitnou a směnnou hodnotou zboží, jež je v posledku důvodem vzniku něčeho jako je *zbožní fetišismus*, stojí za proměnou společenských vztahů jako takových. Marxovými slovy připomíná, že zboží je zrcadlo, které odráží charakter lidské práce. To má na člověka a společnost odcizující efekt, jenž se projevuje jak objektivně, tak subjektivně. Objektivně tak, že čím dál složitější a odcizenější výrobní vztahy (jež posilují roli směnné hodnoty) zamezují nějakému „osobnímu“ kontaktu v rámci výroby a směny, což následně vybarvuje zboží jako něco již hotového, neprostupného a na člověku nezávislé. Na subjektivní úrovni pak jako zvěcnění jeho vlastní pracovní síly. „[...]“, když se problém zboží nejeví jen jako speciální problém ani jako ústřední problém ekonomie pojaté jako speciální vědy, nýbrž jako ústřední strukturální problém kapitalistické společnosti ve všech jejích životních projevech.“ (Lukács 2020, str. 247).

⁵⁷ Oba autoři, Fanon i Memmi, toto zmiňují v kapitolách svých knih, tj. kapitola *Mythical portrait of the colonised* u Memmiho a *O domnělém komplexu závislosti* u Fanona.

⁵⁸ ALTHUSSER, Louis: *For Marx*, 2005, s. 233

natolik rafinovaně a vůči kolonizovanému agresivně, že vzniká dojem pravdivosti předsudků, jejich objektivní platnosti, totiž že například odlišná barva kůže od bílé je nepřirozená a zároveň vypovídá o člověku této barvy kůže různé charakterové vlastnosti, jako je například právě lenost, nekreativnost, sexuální potence atp. V rámci kolonialismu funguje tak, že se s kolonizovanými subjekty nakládá stejně jako se zbožím. Je jim přiřknuta nějaká konkrétní charakteristika, která se následně jeví jako neoddělitelná a jakoby integrální součást osoby kolonizovaného. Můžeme ji nazývat „negerskou“, nebo podobným extrémně hanlivým adjektivem. S tím je pak například spojena i sexuální afekce, kterou Fanon ve své knize řeší v kapitole *Barevný muž a běloška* a zároveň vidí i stejnou reakci na kolonialismus ze strany kolonizovaných, kteří neudržitelné realitě porobení unikají do světa mýtů a vybájených představ o charakteru vlastního „afričanství“ tím, že fetišizují nějaké svoje zvyky, například tanec, nebo se opravdu neženou do práce, a chytají lelky, aby v podstatě potvrdili ty dané předsudky o jejich vztahu k pracovnímu procesu. Jak podotýká Memmi, nenechávají pod sebou trávu růst, ale celý les.⁵⁹ Dle Fanona jsou tyto procesy znakem velmi potlačované agrese, která se vrší v kolonizovaném, a již skrze tanec dostává ven. Právě tanec je podle něj napodobováním agresivních pohybů, jež jsou takto ventilovány, neboť je z politicko-mocenského hlediska nemožné je vyventilovat opravdovým bojem proti kolonizátorům. Fanonův kontroverzní přístup k násilí, jež má mít léčivé účinky na duši terorizovaného kolonizovaného shrnuje ve slavné první kapitole knihy *Psanci této země*. Spíše nám ale jde právě o to, jak se v tomto textu projevuje internalizace výše zmíněných předsudků. Jak píše J. P. Sartre v předmluvě této knihy, domorodectví je ukázka neurózy, kterou však kolonizovaný přejímá souhlasně. „Mezitím však život jde dál a kolonizovaný brzdí projevy své agresivity děsivými mýty, které jsou tak rozšířené právě v zaostalých společnostech: zlí duchové, kteří zasáhnou vždy, když se člověk vzepře, fantastická stvoření, napůl člověk, napůl leopard [...]“ (Fanon 2014, str. 74). Stejnou observaci vidíme i v textu Alberta Memmiho, který vyzoroval, že neustálé odmítání kolonizovaného jako svébytné individuality, tedy pojmání *en bloc* vyústí v přeorientování porobené identity k *východním* náboženstvím, která se zdají být

⁵⁹ „The colonized doesn't let grass grow under his feet, but a tree, and what a tree! A eukalyptus, an American centenarian oak! A tree? No, a forest!“ (Memmi 1991. str. 80.)

mnohem kompatibilnější s nějakou niternou realitou kolonizovaného, než je to v případě technologizovaného světa. „A black author did his best to explain to us that the nature of the blacks, his own people, is not compatible with mechanized civilization.“ (Memmi 1991, str. 136) To je však znovu motání se do roztažených sítí koloniálního šálení, jehož primárním cílem je naprostá dekonstrukce *původní* představy o vlastní subjektivitě a vytvoření nové, porobené, jež čerpá svou zdánlivou pravdivost z vymyšlených představ, v tomto případě tedy z opozice mezi *autentickou* existencí „černocho“ spočívající na náboženských rituálech a technologií globálního Západu. Samozřejmě je třeba poznamenat, že jak je výše popsáno, *ideologie* je reprodukována nejen ve vztahu mezi subjektem a institucemi státního aparátu, i když v koloniích tomu tak bylo hlavně, ale i v rámci kontaktu člověka s člověkem, neboť i tam se reprodukovaly *ideologické* předsudky a předpoklady. Fanon udává příklad, že obyvatelé subsaharské Afriky, kteří se vyznačují specifickým zbarvením kůže prahnou po tom stát se mulaty podobným obyvatelům z Martiniku, a naopak. „Poznali jsme, a bohužel stále poznáváme, kamarády pocházející z Dahome či Konga, kteří tvrdí, že jsou Antilané. Poznali jsme a stále poznáváme Antilany, kteří se urazí, jsou-li pokládáni za Senegalce.“ (Fanon 2011, str. 57).

Ne nadarmo se Sigmund Freud ve své knize *Totem a tabu* zabýval podobnostmi mezi domorodými obyvateli a neurotiky, protože podle něj tyto skupiny vykazují podobné psychologické vzorce, které však paradoxně nemohly nabýt stejným způsobem. Na jedné straně stojí moderní evropský člověk vnořený do problémů měst a civilizačních výdobytků, které v něm vyvolávají neurózu, a na straně druhé pak „přírodní“ člověk žijící zcela mimo tento svět. Důležité však je, že to zajímavým způsobem vysvětluje přitakání k domorodectví, jež výše zmiňoval Sartre. Freud ve slavné kapitole *Infantilní návrat totemismu* své knihy simuluje Charlesem Darwinem načrtnuté společenství, o kterém však Freud tvrdí, že zřejmě nikdy neexistovalo, resp. bylo nahrazeno do současnosti přetrvávším rovnoprávným rozložením společnosti. V darwinovském kmeni prim hraje násilnický praotec, který trpí žárlivostí a nechává si všechny samice pro sebe. Tento praotec svým počínáním zplodil tři syny, ve kterých se postupně začne vytvářet posvátná bázeň z jejich předka. Jednoho dne se jej rozhodnout odstranit, spolu s jeho nohsledy. „Násilnický otec byl pro každého z bratří jistě záviděníhodným a obávaným vzorem. Tím, že ho pozřeli se s ním ztotožnili, a každý z nich si přivlastnil část jeho síly.“ (Freud 2017,

str. 122). Stejně jako kolonizovaný ke kolonizátorovi, měli i bratři ambivalentní vztah ke svému otci, neboť jej nenáviděli, protože pro ně byl překážkou v naplnění vlastního potenciálu, zároveň jej však obdivovali a milovali. Jak již bylo zmíněno u revize Hegelovy teorie, došlo zde k negaci a (doslovně) pozření objektu subjektem, jenž díky tomu syntetizoval v takovou verzi sebe, ke které by se nikdy nepřiblížil, pokud by se otce nezbavil. Synové po smrti svého otce začali truchlit, což se projevilo v negativní reakci na čin vraždy, takže si bratři zakázali požívat statky, jež po otci zůstaly, zejm. tedy harém žen, a zakázali zabíjet totemické zvíře, které bylo otci přisouzeno. Otec byl pak povýšen do role boha a byly mu přinášeny oběti, aby si jej synové usmířili a zároveň tak potlačili neutichající pocit viny z vlastního přečinu.

Nehledíme zde na vznik *totemismu* z perspektivy nějakých religionistických bádání, nýbrž z toho úhlu pohledu, který jsme načrtli již Nietzscheho formulací „já“-tvorného procesu při artikulaci vlastní viny. „Otcovská náhrada mohla sloužit pokusu o uchlácholení palčivého pocitu viny a o jakési usmíření s otcem. Totemismus byl i pokus o ospravedlnění.“ (Freud 2017, str. 124) Jak Freud upozorňuje, je z psychoanalytického hlediska představa boha primárně čerpána z postavy otce, jak ukazuje příběh otcovraždných bratrů. Bázeň před jeho zlobou vede k intenzivní formě sebereflexe, a jak je již patrné, k internalizaci vinou pokroucené představy o vlastní identitě. To nejspíše Nietzsche vidí za celými dějinami náboženství, které jsou tedy dějinami pokroucení vlastní identity a sebeklamu. Stejně tak můžeme hovořit o *kapitálu*, *ideologii* a *kolonialismu*. Pokud se individuum nachází ve stavu, kdy disponuje takovým tělesným rysem, který jej odsuzuje k porobenosti a druhořadosti, má samozřejmě tendenci se tohoto rysu zbavit. Tímto rysem je v našem případě barva kůže, které se nelze zbavit, což vede ke snahám o nějaké dílčí změny. Musíme bez jakékoliv ironie zmínit slavného popového zpěváka Michaela Jacksona, který mj. proslul právě tím, že zbělal. Je vlastně pozoruhodné, že touto změnou prošel i privilegovaný člověk, což možná naopak dokazuje, že problémy rasismu jsou univerzální. „Nyní chápeme, proč černoch nemůže být ve své izolaci spokojen. Existují pro něj jediné dveře, a ty vedou do bílého světa. [...] o to úsilí být stejně mocný jako běloch, ona odhodlaná vůle získat povrchové vlastnosti, tedy ta část „být“ či „mít“, která vstupuje do utváření já.“ (Fanon 2011, str. 89) Podobný příběh lidí, kteří se za účelem vzestupu na společenském žebříčku rozhodli změnit svou

barvu kůže, resp. své vzezření tak, aby barva kůže nebyla patrná, popisuje Nella Larsen v románu *Passing*.

3.3 Rebélie, boj a násilí

Vzhledem k tomu, že konflikt je součástí této práce již od předešlých kapitol, neboť se zde tematizovala kapitola *Pán a rab* ve *Fenomenologii ducha* od G. W. F. Hegela, a zároveň je rebelie a násilí neoddelitelnou součástí textů autorů Memmiho a Fanona, je důležité pohlédnout i tímto směrem. Jak již bylo v práci artikulováno, kolonizovaný se potýká s tím problémem, že jedinou formou uznání, jež je produktem jeho vlastního snažení, je ošálení kolonizátora či „bělocha“, který díky různým praktikám nepozná, že jedná s ne-bílým či kolonizovaným. Tato varianta však v sobě zanechává jistou pachut' neustálé hrozby prozrazení a zničení celého snažení, tudíž i identita a subjektivita takového jedince, jenž se rozhodne jít touto cestou, je v neustálém napětí. Samozřejmě je nutné dodat, a vyplývá to i z výše rozebíraného románu *Passing*, že i identita kolonizovaného je v tomto směru ohrožená, neboť se mj. definuje vztahem ke kolonizovaným, jež nějak základně pro sebe definuje. Pokud dojde k prozrazení, hněv (jako výsledek významné míry traumatu) je pak extrémně silně namířen na *původce* traumatu, což je v očích kolonizátora prozrazený kolonizovaný. To si například uvědomoval právě Fanon, který jako východisko viděl otevřený boj proti kolonizátorovi, což artikuluje v kapitole *O násilí* knihy *Psanci této země*, a revoltu či snad revoluci jako nějaké poslední východisko vnímal i Memmi.

Zmíněná kapitola je, jak v podstatě i následující dějinný vývoj ukázal, spíše zbožným přáním nežli nějakou realistickou analýzou. Pro Fanona je důležité, že se k procesu *dekolonizace* připojují masy kolonizovaných obyvatel s pevným rozhodnutím změnit svůj život od úplných základů. „Důležitým a nezaměnitelným rysem této proměny je, že se jedná o proměnu chtěnou, žádoucí a také vyžadovanou. Její nezbytnost pramení z toho, jak ryzím, dravým a neodbytným stavem mysli i životním postojem kolonizovaných mužů a žen tato proměna je.“ (Fanon 2014, str 59). Možná až paradoxně tedy v očích autora dlouhodobě mučená fyzická i mentální těla kolonizovaných obyvatel zničehonic najdou tu potřebnou odvahu, a hlavně v podstatě až *autentické* procitnutí, které je vede k boji proti dosavadním pořádkům. Podobného důsledku si všímá i Memmi,

když v kapitole *Situation of the Colonised*⁶⁰ tvrdí, že extrémně zkorumpovaná společnost v koloniích musí puknout pod tlakem nových generací, pro které je současný stav naprosto neudržitelný. „The young generations find the solution to their problems in collective movements. By choosing a movement, they accelerate it.“ (Memmi 1991, str. 109). Fanon dále poměrně zvláštním způsobem konstruuje, jak se tedy porobený člověk stane pánem vlastního osudu, což tedy vede skrze odmítnutí kolonizací vytvořených falešných model, k nimž doposud zaměřoval svou pozornost, ale naopak se musí otočit k původci celého blouznivého světa, ke kolonizátorovi. Fanon zde tedy vytváří podobnou kritiku jako výše zmíněný Marx dále doplněný Althusserem. Ideologie kolonialismu vytváří fikční svět, který kolonizovanému vnucuje jako reálnou strukturu jeho bytí, tj. aby se choval jako domorodec a bál se zlých duchů pouště. Dle Fanona toto tedy změni až stav revoluce. „Po dlouhých letech irealismu, po dobách, kdy se oddával těm nejnepravděpodobnějším fantaziím, kolonizovaný se samopalem se utká s jedinou veličinou, která pochybovala o jeho existenci: s kolonialismem.“ (Fanon 2014, str. 76). Stejně tak Memmi vidí jako jedinou cestu z útrob toho strašného systému odpor. U něj je to však výsledek poměrně detailnější (de)rekonstrukce, jakými všemi možnými způsoby by se dalo s koloniální realitou pozitivně zapracovat. Jedna z nich je asimilace, což je velmi podobné tomu, co nabízí Nella Larsen ve své knize, avšak stejně jako tam, i v Memmiho analýze je tato možnost odmítnuta. „We then witness a reversal of term. Assimilation being abandoned, the colonized's liberation must be carried out through a recovery of self and of autonomous dignity. Attempts at imitating the colonizer required self-denial; the colonizer's rejection is the indispensable prelude to self-discovery.“ (Memmi 1991, str. 128) Na rozdíl od Fanona je pro Memmiho selhání asimilačních pokusů nastartováním sebe realizace, což tedy zákonitě vede k povstání a snaze osvobodit se od kolonizátorů na pomyslné onticko-ontologické úrovni, tj. jak ve světě fyzickém, tak metafyzickém. Můžeme jít dále a tvrdit, že vlastně smrt Clare Kendry je oním nutným

⁶⁰ V této kapitole je Memmi skeptický vůči formám odporu, který reprezentují zejména mladí lidé, protože takový odpor velmi záhy uvadá. Zároveň v kapitole rozvíjí problém dvojznačnosti, v němž se kolonizovaný nachází. To zejména skrze jazyk, neboť kolonizovaný je nucen být dvojjazyčný. To již bylo nastíněno na začátku práce, kde je zmíněna biografický fakt, že Memmi pocházel z arabsko-židovské menšiny a původně nehovořil francouzsky. Až přímý kontakt s koloniálním aparátem mu rozetnul paměť a mysl vedví, neboť jej donutil hovořit druhým jazykem.

aktem násilí, které donaha svlékne veškeré nánosy falešných představ o sobě samých (případ Irene a Jacka). „Toto „finále“, jak to Larsenová nazývá, můžeme číst ve smyslu hněvu, který dospívá k bodu varu, který drtí, zanechává po sobě jen úlomky bělošství a rozbíjí pozlátka. [...] i pozlátka Bellewovo; ono pozlátka, díky němuž se udržuje bělošský projekt rasové čistoty.“ (Butler 2016, str. 231-32).

U Fanona je poměrně nejasné, jak se má kolonizovaný najednou velmi svobodně a „správně“ rozhodnout, co se svým osudem dělat, když do té doby byl tak vehementně masírován a mučen systémem, proti kterému se tedy nyní rozhodl bojovat. Podle Fanona v podstatě stačí do ruky vzít samopal a již bude vše v pořádku s kolonizovanou subjektivitou. Rozehrává zde zajímavý dialog s poslední kapitolou své předchozí knihy *Černá kůže, bílé masky*, ve které rekonstruuje hegelíánskou dialektiku, jež v koloniálním systému nefunguje. Jak je již načrtnuto, jedná se zejména o to, že *pracovní proces*, který je pro raba cestou ke svobodě, je pro kolonizovaného cestou ke smrti. Když se však kolonizovaný *rozhodne vytáhnout do ozbrojeného boje*⁶¹ za svou svobodu, dostává se do nové formy *práce*, jež mu znovu odemyká dveře do svobody na všech úrovních své existence. *Práce* pak není negací a opracováváním světa jako čiré látky do forem konzumovatelných produktů, ale naopak negací a přímým zabitím kolonisty. Tento *pracovní proces* pak spočívá v přetváření falešného světa, jenž byl vnucen kolonizovanému zpět do jeho *původních* kontur, které znamenají zánik kolonií. Evidentně tedy přestává platit humanistické zvolání na konci první knihy, a roztáčí se zde neúprosná logika dekolonizačního materialismu. Dalo by se tedy říct, že toto Fanon vidí jako jakýsi proces zdánlivé de-ideologizace, kdy se tedy díky *reálné* kritice (což je v tomto případě extrémní případ zabití) dostáváme skrze síť ideologického rozvrhu, jenž nás předem definoval jako porobené subjekty koloniální moci, a v rámci toho vytváříme zcela nový subjekt. Althusser by doplnil, že i tak nepřestává ideologie působit, neboť by se vytvořily nové vztahy mezi *imaginárním* a *reálným*, což by vedlo k založení nových ideologických norem.

⁶¹ Dle Fanona je to jediná cesta, jež již byla dávno vydlážděna samotnou praxí koloniálního systému, který vzniká násilím a je násilím udržován při životě. Zabíjení a boj zná kolonizovaný jen díky kolonizátorovi. „Takové myšlení, které čistě aritmetickou úvahou plánuje likvidaci kolonizovaného lidu, nepobořuje kolonizovaného po morální stránce. Vždy si byl vědom toho, že veškerá setkání s kolonistou se odehrávala v uzavřeném ringu.“ (Fanon 2014, str. 97)

Je zřejmé, že jako velmi nebezpečný považuje Fanon právě onen *totemismus*, který vzniká na základě nějakého traumatu, ať už to je tedy zabití vlastního otce, nebo naopak násilné porobení a zabíjení otců ostatních. Je více než patrné, že po analýze přístupu obou autorů k pojmu *násilí* a jeho vlivu na dekolonizační proces můžeme tvrdit, že hlavním cílem je dostat se ze stavu neurózy, která byla do mysli kolonizovaných zavlečena, a boj je pomyslný lék. „Neurotik má především zábrany v jednání, myšlenka mu plně nahrazuje čin, kdežto primitiv je bez zábran, myšlenka se mu beze všeho mění v čin [...] Na počátku byl čin.“ (Freud 2017, str. 137) Primitivní je v tomto případě výhradně myšleno jako *původní*, nikoliv jako kvalitativně horší.

Bohužel však velmi propagandisticky a neopatrně věří v sílu (fyzickou i mentální) lidu⁶², který na základě svého srocní a vytvoření jednolité fronty odhaluje pravdu a sám nelže. To však, jak nám pak potvrzují dějiny či právě Memmi ve svých pozdních dílech⁶³, není zcela dobrý odhad vývoje. Dá se až s lítostí namítnout, že to, co si Fanon představoval, že zahýbe dějinami a vytvoří nového člověka, byl příliš partikulární boj, který sice pro dějiny Afriky znamenal mnoho, ale pro dějiny světa pramálo, neboť nový člověk spíše nepřišel. To není myšleno jako důkaz neschopnosti afrických dekolonizačních snah, ale spíše jako důkaz mnohem větší závažnosti a zakořeněnosti problému, se kterým se snažila tato hnutí bojovat. Je možné se domnívat, že dekolonizační snahy v průběhu času vykazují podobné rysy jako výše popsany prapůvod *totemismu*, tj. že se po „usmrcení“ otce, jímž je tedy patriarchální totalitní systém

⁶² Fanon kritizuje pojem „nenásilí“, který byl například stěžejní pro černošské hnutí vedené Martinem Lutherem Kingem jr., neboť stálo na křesťanských hodnotách nastavení druhé tváře. Fanon toto vnímal jako výtvar „koloniální buržoazie“, jež měla za úkol rozmělnit a de facto odzbrojit národní osvobozené hnutí.

⁶³ „How many lives did decolonization cost in Algeria and France? Five hundred thousand Algerians died, according to the French, a million according to the Algerians; seventy thousand young French soldiers lost their lives. The small war between the two Algerian liberation movements, the FLN (Front de libération nationale) and Messali Hadj's MNA (Mouvement national algérien), cost ten thousand lives. The victorious FLN massacred at least fifty thousand harkis. We do not know how many died in the wars between Egypt and Libya, between Algeria and Morocco, between Chad and Libya.“ (Memmi 2006, str. 35) Je však třeba připomenout, že se zmíněné státy dekolonizovaly do nezměněného tvaru svých hranic, které vznikly na Berlínské konferenci roku 1884, což s sebou přineslo mnoho nových problémů, kterých jsme mohli například v 90. letech být svědky.

kolonialismu, truchlí a je povyšován do jiné formy i z nostalgických důvodů. Memmi si toho všímá právě ve své pozdní knize *Decolonization and the Decolonized* z roku 2004, když popisuje, že tzv. ex-kolonizovaný, což je termín v mírné opozici s dekolonizovaným, neboť ex-kolonizovaný stále vykazuje rysy porobeného subjektu, se dá rozdělit na jakési 3 skupiny: ti, kteří zůstali a stali se občany nových zemí, imigranti, kteří opustili svou rodnou zem a odešli nejčastěji do zemí původních kolonizačních mocností, a děti imigrantů, které se již narodily v evropských zemích a zároveň v nich postupně roste nostalgie po původní zemi předků⁶⁴. Zároveň ale se samozřejmě *totemem* stává i ex-kolonizovaný, a to zejména pro „bělochy“, kteří právě kvůli vině, již cítí a která byla vyvolána dekolonizačním bojem, za to, jak se jejich rodné země chovaly k obyvatelům kolonizovaných území, vystavují velmi vychýlené hodnotové žebříčky proti své vlastní kultuře a pro kulturu ex-kolonizovaných. „Voltaireans, who would willingly devour a priest alive, show deference toward imams.“ (Memmi 2006, str. 17).

V rámci této kapitoly si není možné nevšimnout, že zde identita do významné míry překonává subjektivní perspektivu a usazuje se na poli identity skupinové či masové, tedy objektivní. Vědomí jedince je překonáno a syntetizuje ve vědomí skupiny, jež pak stojí proti druhé skupině. U Memmiho se takový proces definuje na základě francouzského termínu *en bloc*, což můžeme překládat jako *pohromadě, najednou*, čímž jsou brány v potaz dvě odlišné skupiny obývající kolonizovanou zemi, tedy kolonizátoři a kolonizovaní. Fanon takové rozvržení načrtává právě na začátku kapitoly *O násilí*, kde definuje, jak již bylo výše v textu poznamenáno, že kolonie je rozdělená na dvě neslučitelné části, jež se každá vyznačuje zcela protikladnými atributy (čistota x špína, civilizovanost x divočina). Zde to však není pouze poznámka, ale jak chápeme dále z textu⁶⁵, jedná se o poměrně explicitní narážku na teorii význačného představitele „západního marxismu“ György Lukáče. Ten ve svém stěžejním díle *Dějiny a třídní vědomí* prohlubuje a rozšiřuje Marxovu teorii o třídním vědomí, jež by mělo být jakýmsi evolučním stupněm proletariátu v procesu uvědomování si své historické role, která

⁶⁴ MEMMI, Albert. *Decolonization and the Decolonized*. První. University of Minnesota Press, 2006, str. 15

⁶⁵ Fanon v kapitole hovoří nejen o násilí jako o pracovním procesu, ale také jej přirovnává k *absolutní praxi*. To zcela evidentně vyplývá z toho, jakým způsobem pojímá Lukács roli *práce* ve formaci objektivního třídního vědomí proletariátu.

směřuje k revoluci a nastolení beztřídní společnosti. Lukács zakládá své bádání na vztahu mezi subjektem a objektem, resp. na subjekt-objektovém rozvržení jak světa, tak vědomí. Tento vztah, který stojí zejména na způsobu rozvržení a udržování ekonomické produkce lidstva, mj. zapříčiňuje neustálé *zvěčňování* světa a vztahů v něm, ale i samotné produkce. Tato reifikace se pak projevuje v systematizaci a racionalizaci pracovního procesu, tj. dělbě práce, jež se samozřejmě za svou historii vyvinula směrem k co největší kvantitě za co nejmenší čas. Lukács takto: „[...] racionalizace není myslitelná bez *specializace*. Jednotný produkt jako předmět pracovního procesu mizí. Proces se stává objektivním shrnutím racionalizovaných dílčích systémů, jejichž jednota je určena čistě kalkulačně, a musí se tedy navzájem jevit jaké *náhodné*.“ (Lukács 2020, str. 253). Důsledkem toho je postupná ztráta vědomí o původu produktů, neboť již vyrábějící dělník je zbaven možnosti nahlédnout tovar ve své celosti (viz forma odcizení v *Odcizené práci* Karla Marxe). Kvůli tomu pak tedy ztrácí pojem i o tom, jakým způsobem tedy vůbec ekonomický proces funguje a začíná se mu zdát jako *objektivní* a na člověku nezávislý, tj. stojící sám o sobě s vlastní historií. Vidíme tedy, že člověk jako součást a základní kámen pracovního procesu při výrobě produktu přestává vnímat produkt jako výsledek své *práce*, neboť se mu jeví cizí ve smyslu objektivně existující mimo něj. Zde můžeme tedy konstatovat, že se stává *pravdivým*, jak by řekl Hegel. Z tohoto důvodu se odcizuje vědomí dělníka nejen tedy od produktu, ale zároveň i od sebe, protože sebe začíná vnímat *ze z fetišizované* perspektivy, jež je přisouzena zboží. To zejména proto, že sám vlastně vstupuje na trh a stává se komoditou (resp. jeho pracovní síla). „[...] dělník dosud přehlušovaný hlukem a rachotem pracovního procesu: Zboží, které jsem ti prodal, se liší od ostatní zboží luzy tím, že jeho spotřeba vytváří hodnotu, a to větší hodnotu, než kolik samo stojí.“ (Marx 1953, str. 251). Na subjektivní úrovni tedy přejímá zdánlivě objektivní informace o funkci světa, které jsou popsány výše, jak Lukács argumentuje, právě tímto charakterem pracovního procesu pokroucený. Je tedy nutné dosáhnout objektivní formy vědomí, aby bylo možné takto zobektivizovaný a zvěčněný svět odhalit a naopak změnit.

Znovu se nám zde do hry dostává Hegelovo pansko-rabské rozdělení, které je ve skutečnosti právě tím subjekt-objektovým rozdělením, o němž jsme hovořili výše. To proto, že dle Lukáče je možné odhalit tuto faleš v rouše pravdy pouze *pracovním* procesem, ke kterému má přístup samozřejmě vždy jen rab, tedy proletář, resp. proletariát. Jednoduše, stejně jako rab nabude skrze *práci* svobodu, je třídní vědomí

proletariátu schopno odhalit, definovat a změnit dosavadní systém. „Tím je určena jedinečná funkce, kterou má třídní vědomí pro proletariát v protikladu ke své funkci pro jiné třídy. Právě proto, že se proletariát jako třída nemůže osvobodit, aniž odstraní třídní společnost jako takovou, musí se jeho vědomí, poslední třídní vědomí v dějinách lidstva, jednak překrývat s odhalením podstaty společnosti, jednak se stát stále nerozlučnější jednotou teorie a praxe.“ (Lukács 2020, str. 234).

Jednota teorie i praxe je důležité spojení, neboť jako strašidlo veškerá třídně sjednocená uskupení obchází tzv. *falešné vědomí*⁶⁶, což je tedy výhradně rys *třídy buržoazie*, avšak i třída proletariátu před ním musí být na pozoru. Ve zkratce se to projevuje například tak, že se jako hodnota *práce* jeví cena, která byla do ní investována, avšak ne to, že ona hodnota vzniká prací samotnou, tedy jak je pro marxismus vlastní, že veškerá hodnota vzniká na základě investice lidské pracovní síly samotné. Cena v penězích je toho jen jakoby odrazem, který bychom také mohli označit za falešný, neboť šálí před původní zdrojem hodnoty. Tedy je nutné, aby se vnitřní procesy, jež se dějí uvnitř individuálního dělníka, který je dočasně odkázán k limitované perspektivě vlastního vědomí jedince, postupně překonaly, tj. aby opustil subjektivní bezprostřední představu a vykročil do objektivní formy třídy. Ta pak musí vnitřně překonat nástrahy falešného vědomí, kterým trpí právě třída kapitalistů, což v praxi znamená, že není s to uvědomit si svůj třídní charakter, a teprve poté může přejít k praktické změně prostředí, tj. na objektivní úrovni odhalit reálné základy tržní společnosti, čímž je zpětně implikovat i do individuálního vědomí dělníka⁶⁷. A asi nejdůležitější je pak toto: „Za druhé se však

⁶⁶ Jedná se o formu ideologického myšlení, jež je slepé vůči reálným podmínkám. Lukács cituje Engelse, když píše, že „Ideologie je proces, který koná takzvaný myslitel sice s vědomím, avšak s falešným vědomím. Vlastní hybné síly, které jej udávají do pohybu mu zůstávají být neznámé; jinak by to nebyl ideologický proces.“ (Engels 1975, str. 116).

⁶⁷ J-P Sartre kritizoval Lukácsa za to, že až příliš snadno vymazal individuální úroveň vědomí a subjektivity ze svých teorií, čímž dle Sartra odhalil své ne zcela přesné pochopení některých Marxových tezí. Dokonce jej označuje za pokračovatele dialektického idealismu či lépe idealistického objektivistu, když tedy subjektivní úroveň je brána hlavně jako zdroj mylného porozumění podmínek života, zatímco v nějakém velké syntetizující entitě, což zjevně zní jako *absolutní vědomí* u Hegela, dokáže ony podmínky nahlédnout správně. A ten pohyb je vlastně stejný, protože i u Hegela *absolutní duch* zpětně nahlíží partikularity, které byly původně známy *smyslové jistotě*, avšak již je chápe správně, neboť je vnímá z kontextu té absolutní

ukazují právě v otázkách násilí, právě v situacích, kdy vede třída proti třídě holý boj o existenci, otázky třídního vědomí jako ty nejrozhodnější momenty.“ (Lukács 2020, str. 215).

Vztaženo zpětně na Fanonovu teorii násilí, vidíme nyní mnohem jasněji, o co mu vlastně šlo. Vnímá totiž velmi silně, že pouze na základě definované skupiny s jasnou vnitřní dynamikou, která povede k rozvrácení kolonialismem nastolených, a kolonizovanými internalizovaných, předsudků, a zároveň tím otevře cestu k praktickému osvobození. Tedy všechny zmínky o *absolutní praxi* či zabíjení kolonizátorů jako *práci* vedou tedy k takovém myšlenkovému pojmu, že z kolonizovaných se *musí* stát třída, neboť vykazují naprosto stejné podmínky porobení, jako tomu bylo u Marxových proletářů, čímž tedy na základě historicky materialistického vidění světa, které v tomto ohledu Fanon zcela zřejmě reprodukuje, dojde nevyhnutelně k poražení třídy kolonizátorů. Co je však jiné, je míra třídního uvědomění na straně kolonizátorů, neboť oni stojí v poměrně jiné pozici než kapitalisté či vlastníci výrobních prostředků v Marxově teorii. To z toho důvodu, že území kolonie je mnohem jasněji vyhraněné a poměrně zřejmě je vidět, o co tam jde. Takže pokud ohlédneme na teorii *falešného vědomí*, což by znamenalo, že vybájeným předsudkům musí nejprve uvěřit sami kolonizátoři, aby je pak mohli implementovat do mysli porobených subjektů, je zde

formy. Sartrova kritika stojí zejména na tom faktu, že pojem subjektivity je zcela evidentně přítomný v původních Marxových pracích, což tedy Lukács zřejmě ignoroval. Upozorňuje, že totiž lze definovat nějaký základní referenční bod, ke kterému se Marx vztahuje, když popisuje existenci, jež je součástí objektivní reality společnosti založené na kapitalisticky rozvrženém hospodářství. Tato existence je definována dialektickým vztahem tří termínů: potřeba, práce a zábava. Sartre naráží mj. i na Lukáčsem rozebíraný vliv specializace výroby (tedy její rozčlenění na části) na samotné účastníky výrobního procesu, kteří tím pádem jsou také rozčlenění, neboť již nevyrábí produkt ve své celosti. Jako důležitou také Sartre označuje vlastně formu sebevztahu, jež se vyznačuje fází nevědomosti o tomto druhu vztažnosti vůči sobě. Tato nevědomost vyplývá jednoduše z toho, že se individuum pohybuje v prostoru a společnosti, která je na ni založena, tj. během výroby tedy dělník neví zcela, co to vlastně dělá. Taková nevědomost transcendentní se pak přesouvá do prostoru nitra. Avšak takováto internalizace objektivních externích podmínek je vždy v dialektickém vztahu zpět k oné externalitě, což následně znamená, že internalizace externality se re-externalizuje v konání subjektu. Jinak řečeno, niterný svět člověka je definován tím objektivním, a následně jednání člověka v objektivním světě je ovlivněno jeho niterným. Velmi důležitý je tedy vztah totalizujícího

viditelná disproporce s Lukácsovou či přímo Marxovou teorií, neboť kolonizátoři o sobě ví, že kolonizátory jsou, což je sémanticky (i prakticky) uzavírá do jedné konkrétní skupiny, takže myšlené třídní vědomí by mohlo být ustanoveno.

Fanon však není zcela zaslepen revoluční vášní, protože si uvědomuje nutnou obezřetnost, neboť dynamika, proti které se bojuje nyní, je velmi jednoduše reprodukovatelná do budoucích zřízení, jež vzniknou po osvobození. O tom je konečně víceméně zbytek knihy *Psanci této země*, protože v dalších kapitolách Fanon tematizuje strasti nacionalistického hnutí⁶⁸, jež by mělo převzít kontrolu nad dobytou zemí. Tento proces mimochodem vnímá jako znovuuvedení člověka do světa, což může proběhnout pouze za významného přispění „evropských lidových mas“, neboť pánové, kteří vládou kolonizovaným, vládou i porobeným v Evropě, a zároveň jsou tedy evropští spojenci často nekritičtí vůči situaci v koloniích. „Proto bude nutné, aby evropské lidové masy nejprve procitly, kriticky zrevidovaly své názory a přestaly si zcela nezodpovědně hrát na Šípkovou Růženku.“ (Fanon 2014, str. 116). V tomto zvolání lze znovu poměrně jasně vyčíst důraz na vnitřní evoluci hnutí, jež by se mělo definovat třídě, stejně jako Lukács, Fanon požaduje pro přechod od teorie k praxi důležité vnitřní sebekritické vyrovnání skupiny.

⁶⁸ Fanon se nad touto problematikou zamýšlí zejména v kapitolách *Lesk a bída spontánnosti a Křivolaké cesty národního uvědomění*. V nich si všímá z jeho pohledu mylné tendence národněosvobozeneckých stran spojit se jakoby dle poučky, s městským proletariátem. Ten je však na rozdíl od toho evropského velmi privilegovanou vrstvou koloniální společnosti, a rozhodně o něm dle Fanona nelze po marxovsku tvrdit, že ztratit může maximálně svoje okovy. Orientací na takový proletariát národněosvobozenecké hnutí ztrácí nejen svou akce schopnost, ale zároveň i legitimitu. Drtivé procento obyvatel v koloniích se žíví zemědělskou prací, proto je nutné vystavět struktury revolučně stranického hnutí na jeho základech. Panuje tam však nedůvěra. „Západem ovlivnění nacionalisté mají k rolnickým masám vztah podobný tomu, jež k nim má proletariát v rozvinutých zemích.“ (Fanon 2014, str. 19).

4 Identita jako transformace

V předešlých kapitolách byla předložena zevrubná analýza historicko-systematického pozadí, ze kterého vzešla autorská práce myslitelů pomyslné první generace postkoloniálních teorií. Je zřejmé, že páteří strukturou je hegelíánská filosofie, na jejímž základě je následně vystavěn vlastní myšlenkový systém aktualizovaný o reálné podmínky žité zkušenosti autorů. Vzhledem k tomu, že se jedná o popsání velmi komplexního a víceúrovňového problému, jenž se zrcadlí jak na subjektivní, intersubjektivní, tak celospolečenské až globální rovině, je samozřejmě využita i filosofická reflexe s Hegelem primárně nesouvisející. Pro přehlednost je namísto stručná rekapitulace použitých teorií, které byly využity za účelem popsání systematického pozadí transformativního charakteru kolonialismu ve vztahu k pojmu identity.

4.1 Rekapitulace

Ať už u teoretických či beletristických zdrojových děl byl základní definiční znak vztah mezi dvěma entitami a postulovaný problém, kterým byl tento vztah determinován, tj. nabytí svobody na fyzické i metafyzické úrovni. Tyto entity byly nejprve popsány na základě individuální intersubjektivní úrovně a následně přesunuty do prostoru nadindividuálního, tedy větších společenských skupin. Celou dobu bylo sledováno, jak se proměňují podmínky, ve kterých se obě entity (i skupiny) nacházejí, a jaký to má vliv na realizaci vlastní svobody, tj. i vliv individuů na skupinu a obráceně. Pro tento účel byla primárně využívána Hegelova *Fenomenologie ducha*, neboť v této filosofické tradici se jedná o popsání *cesty* (to proto, že Hegelova teorie je teleologická), po které se musí vydat vědomí, pro Hegela *Duch*, aby takové svobody nabylo. Byl zjištěn pohyb vyznačující se v definování dvou protichůdných pojmů, jež jsou následně překonány ve třetím, syntetizujícím (tj. Hegelovo *Aufhebung*, neboli *překonávání*). Takovýto pohyb se vyznačuje neustálým vývojem entity, jež takovýto způsob existence vykonává. Praktické využití v postkoloniální teorii pak vedlo k definování dvou protikladných druhů lidského bytí definovaného nějakými základními rysy, jež se často vztahovaly k vnějším podmínkám, ve kterých se jednotlivá bytí nacházela. Z toho důvodu bylo nutné se

zaměřit, jak se tyto vztahy vyznačují, což nás zavedlo k detailnějším rozborům na poli intersubjektivní. Typickým badatelským pohybem v této práci je vertikála, jež se manifestuje zejména vztahem jedinec – skupina (stát, masa) na horizontálu, kde se naopak jedná o vztahy jedinec – jedinec, a zase zpět. To mj. proto, že je v práci brán potaz na projevy moci ve vztazích se základním předpokladem, že mocenské vztahy na individuální úrovni jsou odvislé od té nadindividuální úrovně, avšak zároveň tuto nadindividuální realitu reprodukuje. Jinak řečeno: ve vztazích mezi lidmi se projevuje to, jak je nastaveno zřízení, ve kterém žijí, ale zároveň způsob jejich života a interakce s ostatními (re)produkuje zřízení, ve kterém žijí. Vertikální trajektorie je reprezentována Nietzscheho teorií o formaci „já“ a Althusserovou interpelační funkcí *ideologie*. Obě filozofické perspektivy se zabírají vlivem státního aparátu na vznik reflexivní subjektivní, jež se u obou projevuje nějakou formou sebe-vztahu, ať už tedy jako jáství či jako „konkrétní záměr“. Státní aparát je brán v potaz mj. proto, že pro Hegela byl výrazem nabývání svobody sebevědomí, což se u dalších autorů jako Marx či právě Fanon a Memmi odhaluje jako krátkozraké hledisko nerespektující reálné podmínky, díky kterým nějaký státní aparát existuje. Horizontálu pak reprezentuje samozřejmě dílo *Passing* Nelly Larsen, které sleduje konkrétní vztahy konkrétních lidí, a jak to ovlivňuje jejich sebe-vztah. To je nahlédnuto z úhlu teorie Butler a obohaceno poznámkami z díla Foucaulta. Horizontální vztah však není možné vnímat pouze jako intersubjektivní, resp. interindividuální, protože, jak z práce vyplývá, se tato linka vede i na úrovni skupiny či masy. To je zřejmé zejména ve Fanonově díle, ale samozřejmě tak činí i Memmi. Zde s touto perspektivou rezonuje především Lukácsova třídní teorie rozšířená o poznámky z Marxovy teorie.

4.2 Identita je transformace

Jako červená nit je celou prací samozřejmě protkán hlavní badatelský záměr, jímž je role a forma *identity* v koloniálních vztazích. Z tohoto důvodu je každý externí myšlenkový systém vždy poměřován a konzultován s teoretickou či beletristickou prací jednoho ze tří hlavních autorů, tj. Memmiho, Fanona a Larsen.

Jak můžeme vidět, stojí zde ve vztahu individuální a kolektivní pojem identity, kdy oba póly se navzájem nenegují, resp. ne zcela, ale naopak doplňují. Toto doplnění

probíhá recipročním pohybem, jenž se vyznačuje nejprve vlivem kolektivní identity na tu individuální, která ve zformovaném stavu zpětně působí na onu kolektivní, čímž ji jakoby potvrzuje. V pracích teoretiků není nikdy zanedbán fakt, že může existovat individuální subjektivita, je však vystavěn zřejmý rozdíl mezi takovouto subjektivitou a sebe-reflexivním stavem, jenž můžeme pojmenovat jako „já“. Pro Sartra například je velmi zásadní pojem *nevědomosti*⁶⁹, jež mj. zapřičiňuje stabilní existenci subjektivity, což uvádí na dvou zásadních příkladech antisemity, který o sobě neví, že jím je (ale jednoduše nesnáší lidi, kteří objektivně vykazují znaky židovství) a poté člověka trpícího *hemianopsií*, což je v podstatě poloviční slepota (dá se domýšlet, že je to autobiografický příspěvek). Moment slepoty je možná mnohem výstižnější, neboť mnohem rozlišeněji ukazuje vztah subjektivity k nevědomí a vědomí něčeho, co zásadním způsobem ovlivňuje jeho identitu. Když totiž člověk trpící tímto onemocněním žije, jeho tělesná schránka se zcela přizpůsobí, aby obraz, který vidí jako výsledek svého pohledu, byl celistvý, čímž člověka samo od sebe nenapadne, že by mohl být slepý. Já osobně jsem měl přesně stejný případ, neboť než mi diagnostikovali *amblyopii*⁷⁰ (česky *tupožrakost*), neměl jsem sebemenší tušení, že něčím takovým trpím. Objevení vady rámcově změnilo mou identitu mj. i tím, že změnilo moje vzezření, neboť od té doby musím nosit brýle (ponechme stranou možnost operace, ale již nikdy bych nebyl jako někdo bez brýlí, ale spíše jako někdo, kdo se jich zbavil). Byl mi tedy dodán prostředek k napravení zrakového deficitu, který se stal součástí mého těla. Moje *vědomost* o vadě tedy pozměnila chápání mě samotného, avšak i stále zachovala. Je zde tedy evidentně přítomna nějaká před-reflexivní subjektivita, která existuje i mimo sebe-vztažný proces.

Dle Sartra se subjekt vyznačuje tím, že *je*, což však v žádném případě neimplikuje to, že je nositelem vědomí, resp. sebevědomí. To je jakousi absolutní hodnotou, jež však dle něj nemůže být primárně vědomím subjektu, neboť by se pak nedělo nic jiného, než

⁶⁹ „Let us take a well-known example: if, as you go downstairs, you become conscious of what you are doing and if consciousness emerges to determine what you do, to intervene in this action, you immediately stumble because the action no longer has the character it should.“ (Sartre 2016, str. 28)

⁷⁰ Toto onemocnění se projevuje zejména tak, že snižuje schopnost ostrého vidění oka. Mozek tedy za normálních okolností sbírá obraz z obou očí do jednoho trojrozměrného obrazu. Když však dostává nedostatečný obraz z jednoho oka, toto oko jednoduše vyřadí a začne data sbírat pouze z toho jednoho oka, čímž udržuje vidění v takovém stavu, že není možné subjektivně rozeznat, že nějakou vadou člověk trpí.

že by reflektovalo pouze onen subjekt jakožto svého nositele. To se ale neděje, viz příklad o sestupování ze schodů, kdy se jedná o činnost, jež se provádí naprosto mimo nějakou soustředěnou činnost. Sartre v podstatě nahrazuje vědomí subjektem, protože zcela základním stavebním kamenem integrální individuální subjektivity, již můžeme také označit jako organismus, je *pud*, který ji udržuje. To je stejné jako u Nietzscheho či Freuda, u nichž také můžeme dohledat tuto základní definici. „The psychological claims on which Nietzsche and Freud concur, and which are of key importance for their shared naturalistic emancipatory ambition, centre on the notion of drive, *Trieb*.“ (Gardner 2015, str. 368).

Pokud to vztáhneme zpětně na výše rozebíraná díla, tak *nevědomost* Jacka Bellewa o rasovém původu jeho ženy je něco, co jej definuje jakožto subjekt. V momentě, kdy se odhalí zamlčovaná pravda, jeho subjektivita je vlastně poničena, neboť byla postavena na nějaké jasné distinkci mezi ním samotným a jeho představě o rasové čistotě. Zároveň ale je tam stále udržovaná linka jakési historické paměti, jež má za účel udržet subjekt Jacka Bellewa pohromadě, což se následně projevuje v tom, že truchlí za smrt své ženy. Další takový případ je tedy zpětně ukázán ve Fanonově příkladu *oslovení chlapcem*, což je možná ještě patrnější, a pro tuto část rozboru patřičnější, neboť se jedná o atribut, který danému člověku přináleží. To znamená tedy barva kůže, kterou oslovený neměl na mysli, nevnímal jí, jako by o ní *nevěděl*. Jeho vlastní představa o sobě samém přestane být pouhou konstrukční činností subjektivity, ale ocitne se jakoby před jeho vlastníma očima, čímž se stane objektem a začne být v procesu stejné subjekt-objektové *zvěcnění*, jako tomu je u výše definovaných teorií. To vede k zpředmětnění vlastní identity a její změně. Ačkoliv identita prochází neustálou změnou, neboť prostředí a samotný vývoj lidské osobnosti toto zcela evidentně zapříčiňuje, díky *nevědomosti* se jedná o změnu, již subjekt primárně nezaznamenává, čímž je samozřejmě mj. zachována i nějaká kontinuita identity. V momentě intervence *systemu*, což je v tomto ohledu *ideologická interpelace*, kterou subjekt zažívá kvůli chlapeckému oslovení se toto nabourává a vzniká rozkol, který můžeme právě nazvat jako „já“, s nímž je třeba nějak se vyrovnat. „Já je tvůrcem niternosti. Nuže je zřejmé, že fenomenologie nepotřebuje hledat útočiště v tomto sjednocujícím a individualizujícím „já““ (Sartre 2006, str. 13).

Všichni autoři hovoří o nějaké cestě ke svému opravdovému způsobu bytí, tedy k identitě, o níž bychom mohli hovořit jako o autentické⁷¹, protože jak již zaznělo v úvodu práce, rezonuje zde pojem *Erlebnis*⁷² a bytí-pro-druhé. Oba pojmy souvisí s formou prožívání, jež stojí zejména na vztahu s druhým, tedy entitou, která může být jak celý člověkem zkonstruovaný svět, ale také přímo druhé individuum. Fanon přímo pracuje s tím, že se bytí formuje a je definováno skrze situační proces. *Erlebnis* přímo je etablovaný pojem na poli fenomenologie a jak jej přejímá Fanon, jedná se o prožitek na vyšší úrovni, než je obecná zkušenost, jde o investici i na hlubší ontologické úrovni. Proto může být jak prospěšný, tak extrémně nebezpečný pro identitu. Řečeno jinak, existuje niterný svět, o němž se dá říci, že je ve své formě autonomní vůči světu, a který se mění a překrucuje právě v kontaktu se světem. Je jen na stavu tohoto světa, jakým způsobem bude deformace vypadat. Právě proto je ale cesta zpět k původnímu stavu identity (ačkoliv není myšlen celkový návrat, kdy se zkušenostní a další nánosy zcela smyje a zbyde nám původní nedotčená struktura, ale spíše taková struktura, jež je oproštěna od objektivně nežádoucích deformačních vlivů jako je v našem případě „negerství“.) je vedena zejména skrze praxi, neboť právě změnou okolního světa je možné k ozdravnému procesu vlastní identity přejít, je však jasné, že k praktickému kroku musí dojít sebevědomí přes teoretický rozmysl, což primárně blokuje čistě spontánní akce. „Nedočkavost kolonizovaného, všechny ty naprosto neskrývané pohrůžky násilím dávají tušit, že si je plně vědom výjimečnosti momentální situace a že je pevně rozhodnut jí využít. [...] tato obrovská počáteční vášeň se začne nevyhnutelně šířit, pokud se bude chtít žít pouze sama sebou. [...] jen pouhá nenávist nemůže být programem.“ (Fanon 2014, str. 139).

Transformace jako součást koloniální identity je v tomto hledisku prokázána, neboť vždy dochází ke změně a snaze o zvrácení takové změny jak na poli ontickém, tak na poli ontologickém, kde se výhradně jedná o identitu.

⁷¹ Fanon například však nečetl Heideggera, pro nějž je tento pojem stěžejní. (Macey 2012, str. 162)

⁷² *Erlebnis* jako žitá zkušenost či intencionální prožitek.

Závěr

V práci jsme ušli poměrně velký kus cesty, který začal rámcovým definováním, co si to vlastně pod takovým pojmem koloniální identity představujeme, přes snahu o poukázání na vývoj používané terminologie za pomoci konkrétních historicko-systematických zdrojů. K závěrečné pozici, že tedy celkový problém podléhá důležitým společenským vztahům a nastavením, která se proměňují v čase stejně jako lidská identita. Pokud si tedy znovu položíme otázku, zdali se identita proměňuje v čase a podmínkách, zjišťujeme, že to tak je, neboť nejzásadnějšími se zdrojovým autorům zdály být vnější podmínky, které primárně (trans)formují lidský sebe vztah. Předpona „trans“ je dána do závorek záměrně, neboť se jedná jak o formativní, tak o transformativní proces. Rozdíl je v tom, že v jednom případě se formuje nová identita, jež by se však dala označit za transformaci identity původní. To proto, že některé niterní procesy jsou vlastní všem lidem nehledě na barvu kůže a sociální postavení. Není to tak tedy však absolutně a proces sebe reflexe stojí i na vlastní aktivitě, která není přímo spjata s vnějšími podmínkami lidského bytí. Důkaz tomu pak tedy je vůbec snaha o změnu vlastních podmínek života, jež by jinak nebyla možná, pokud by byl subjekt determinován pouze externími silami.

Celá práce je protkána množstvím odkazů na tradiční filosofické směry či autory a jejich teorie, aby bylo zřejmé, jak na první pohled nefilozofická reflexe koresponduje (nebo ji naopak kriticky komentuje) s filozofickou tradicí a jejími východisky. Jsou jimi například G. W. F. Hegel, Friedrich Nietzsche, J. P. Sartre, György Lukács či Judith Butler.

Hlavní motivací pro sepsání práce byla mírná okrajovost tématu v současné struktuře akademického myšlení, zmapovat jak myšlenky velmi známých postav rané generace postkoloniálního myšlení, ale také ji propojit s méně citovanými autory či autorkami. Zároveň také bylo cílem poukázat, jak tento myšlenkový systém zasahuje i do současnosti nejen v rámci postkoloniální teorie, ale i jiných oborů jako je například kritická teorie či genderová studia.

Pokračování a rozšíření práce je zřejmé, tj. jakým způsobem byly analýzy autorů jako Fanon či Memmi přesné, resp. jak na ni reaguje současná postkoloniální teorie s ohledem na reálný historický vývoj po osvobozeneckých bojích.

Seznam použité literatury

ALTHUSSER, Louis: *For Marx*. London, 2005. Přeložil Ben Brewster.

BERNET, Rudolf. *Le sujet traumatisé*. In: Bernet, R.: *Conscience et existence*. Paris, 2004.

BUTLER, Judith. *Giving Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

BUTLER, Judith. *Závažná těla*. Praha: Karolinum, 2016. Přeložil Josef Fulka.

CÉSAIRE, Aimé. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2000. Přeložil Joan Pinkham.

FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*. Praha: Tranzit, 2011. Přeložila Irena Kozelská.

FANON, Frantz. *Dying colonialism*. New York: Grove Press, 1994. Přeložil Haalon Chevalier.

FANON, Frantz. *Psanci této země*. Praha: Tranzit, 2014. Přeložil Dušan Špitálský.

FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin, 2000. Přeložil Čestmír Pelikán

FOUCAULT, Michel. *Subjekt a moc*. In FOUCAULT Michel. *Myšlení vnějšku*. Praha: Hermann, 1996. Přeložil Čestmír Pelikán.

FREI Jan, ŠVEC Ondřej. *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*. Praha: Pavel Mervat, 2015.

FREUD, Sigmund. *Totem a tabu*. Praha: Portál, 2017. Přeložil Ludvík Hošek

GARDNER, Sebastian. *Nietzsche and Freud: The 'I' and Its Drives*. in Constâncio, João, Mayer Branco, Maria João and Ryan, Bartholomew. *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin, München, Boston: De Gruyter, 2015.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Praha: Filosofia, 2019. Přeložil Milan Sobotka

HEIDEGGER, Martin a Miroslav PETŘÍČEK. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018.

HUTCHINSON, George. *The Cambridge Companion to the Harlem Renaissance*. Cambridge University Press, 2007.

KARÁSEK, Jindřich. *Diference v identitě*. Praha: Oikoymenh, 2021.

LÓPEZ, Daniel Andrés. *Lukács: Praxis and the Absolute*. Boston: Brill, 2019.

LUKÁCS, György. *Dějiny a třídní vědomí: studie o marxistické dialektice*. Praha: Filosofia, 2020. Emancipace a kritika.

MACEY, David. *Frantz Fanon: A Biography*. Druhé. Londýn: Verso, 2012.

MACHEREY, Pierre. Figure of interpellation in Althusser and Fanon. *Radical Philosophy* [online]. 2012 [cit. 2022-06-16]. Dostupné z: <https://www.radicalphilosophy.com/article/figures-of-interpellation-in-althusser-and-fanon>.

MARX, Karl a Friedrich Engels. *Německá ideologie*. In Marx, Karl a Friedrich Engels. *Spisy. Svazek 3*. 1958. Přeložil Pavel Levit.

MARX, Karl. *Kapitál I*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953

MEMMI, Albert. *Decolonization and the Decolonized*. První. University of Minnesota Press, 2006.

MEMMI, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Druhé. Boston: Beacon Press, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Praha: Aurora, 2002. Přeložila Věra Koubová.

SAID, Edward W. *Reflections on Exile: & Other Literary & Cultural Essays*. London: Granta Books, 2001.

SAID, Edward W., EAGLETON, Terry. *Nationalism, Colonialism and Literature*. London: University of Minnesota Press, 1990.

SARTRE, Jean-Paul. *What is Subjectivity?* London: Verso, 2016. Přeložil David Broder a Trista Selous.

SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*. Praha: Oikoymenh, 2006. Přeložil Jakub Čapek a Miroslav Petříček.

SOUSEDÍK, Stanislav. *Dějiny, dějepis, filosofie dějin*. Praha: Oikoymenh, 2019.