

Ten, kdo zbožňuje negry, je podle nás stejně „nemocný“ jako ten, kdo si je hnusí. Z opačné strany je černoch, který chce vybělít svou rasu, stejně nešťastný jako ten, kdo káže nenávisť k bělochovi. Černoch není vposledku o nic víc hoden lásky než Čech, a doopravdy jde o to, dát v něm volnost člověku.

Frantz Fanon¹

[Lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individuu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů.

Karel Marx²

[Čím méně nějaká politika vychází z konkrétního lidského „tady a teď“ a čím víc se upíná k nějakému abstraktnímu „tam a jindy“, tím snadněji se může stát jen novou variantou lidského zotročení.

Václav Havel³

Socialismus je třeba pochopit [...] nikoli jako odlišný ekonomický a sociální systém, ale naopak jako praktický projekt omezení všeho, co ze společnosti dělá systém.

André Gorz⁴

Já je někdo jiný.

Arthur Rimbaud⁵

¹ FANON, Frantz. Černá kůže, bílé masky. Přeložila Irena KOZELSKÁ. Praha: Tranzit, 2011, s. 47. Francouzské vydání *Peau noire, masques blancs*. Paris: Ed. du Seuil, 1952. Překlad pozměněn.

² MARX, Karel. These o Feuerbachovi (1845). Přeložil Zbyněk SEKAL. In: MARX, Karel, ENGELS, Bedřich. *Spisy, Svazek 3*. Praha: SNPL, 1958, s. 17–19, s. 18.

³ HAVEL, Václav. Moc bezmocných (1978). In: HAVEL, Václav. *O lidskou identitu: Úvahy, fejetony, protesty, polemiky, prohlášení a rozhovory z let 1969–1979*, 3. vyd. Praha: Rozmluvy, 1990, s. 55–133, s. 85.

⁴ GORZ, André. *Capitalism, socialisme, écologie: Désorientations. Orientations*. Paris: Galilée, 1991, s. 104–105.

⁵ RIMBAUD, Jean Arthur a ČIVERNÝ, Lumír (ed.). *Já je někdo jiný*. Básně přeložil Vítězslav NEZVAL. Vyd. 2., upr., v Mladé frontě 1. Praha: Mladá fronta, 1999.

Úvod

V době, kdy část Francie byla okupována nacisty a kdy na zbylém území vládl antisemitský vichistický režim, řekl martinický gymnaziální profesor Joseph Henri svým černošským studentům: „Když slyšíte někoho pomlouvat Židy, nastavte ucho – mluví se o vás.“⁶ Mezi jeho studenty byl i Frantz Fanon (nar. 1925), mulat z úřednicko-obchodnické rodiny, který se stal o dvě desetiletí později svou knihou *Psanci této země* (1961) zakládajícím otcem tzv. *third-worldismu*. Toto hnutí revidovalo Marxovu představu o socialistické revoluci: Neměli ji provést západní dělníci osvobozující se z panství buržoazie, nýbrž neevropské rolníci osvobozující se z panství Západu. Předtím než v posledních letech svého krátkého života (zemřel na leukemii roku 1962) zformuloval tuto tezi, stihl se Fanon jako dobrovolník de Gaullových ozbrojených sil zúčastnit osvobozování Francie, po válce vystudovat v Lyonu lékařství a navštěvovat přednášky Maurice Merleau-Pontyho o fenomenologii, praktikovat psychiatrii na klinikách v Alžírsku a Tunisku a stát se putujícím velvyslancem exilové vlády alžírské Fronty

⁶ FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*, c. d., s. 119. Překlad pozměněn.

národního osvobození v subsaharské Africe.⁷ Do světa politicko-filozofické eseistiky vstoupil ve chvíli, kdy ukončoval studium medicíny. knižkou *Černá kůže, bílé masky* (1952). Zatímco tématem *Psanců* bylo osvobození kolonií, což je otázka, která po dekolonizaci ztratila svou aktuálnost, v *Černé kůži* se zabýval tématem, k němuž odkazoval Joseph Henri a jež je stále s námi – otázku emancipace menšin, které jsou považovány za cizí, méněcenné a ohrožující většinový národ, ať již takovými menšinami byli či stále jsou Židé, černoši, nebo v současném evropském kontextu Romové a muslimové.

Obě otázky se ovšem překrývají: Problematika „barevného člověka v bělošském světě“⁸ (jak Fanon zpětně vymezuje téma své první knihy) je propojena s otázkou evropské kolonizace neevropských částí planety. Bez ní – a s ní spjatých procesů migrace oběma směry – by se totiž barevní nikdy nestali součástí světa bělochů. S postupem kolonizace začali Evropané zároveň přisuzovat některým svým menšinám – ať již mezi nimi žily od počátku středověku jako Židé, nebo se objevily ve větších počtech až na jeho konci jako Romové – podobně podlidský status, jaký přisuzovali kolonizovanému obyvatelstvu, a to často právě s poukazem na to, že přišly z neevropského regionu – z Orientu. *Symetrické nepřátelství* velkých evropských národů mezi sebou, jež v 19. století našlo svůj výraz v *nacionalismu*, bylo doplněno *asymetrickým nepřátelstvím* vůči Neevropanům v podobě *rasismu*. Vztah velkých evropských národů k příslušníkům malých národů, například Němců k Čechům a dalším západním Slovanům, se nacházel někde mezi těmito krajními polohami: Nebyli sice považováni za rovné, na rozdíl od příslušníků neevropských ras však byli většinou považováni za asimilovatelné. Balkánské národy se pak nacházely někde mezi kmenově identifikovanými západními Slovy a rasově identifikovanými Orientálci.⁹

⁷ Pro tato a další fakta Fanonova života viz MACEY, David. *Frantz Fanon. A Biography*. London: Verso, 2012.

⁸ FANON, Frantz. *Antillais et Africains* (1955). In: týž. *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*. Paris: François Maspero, 1964, s. 27–36, s. 27.

⁹ Pro klasickou analýzu orientalismu viz SAID, Edward W. *Orientalismus: západní konceptce Orientu*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2008 [1978], srv. BARŠA, Pavel. *Orientálčova vzpoura*. Edward Said a sebe-kritika Západu. In: týž. *Orientálčova vzpoura (a další*

Tou měrou, jakou byli Neevropané nuceným způsobem přesouvání nebo se po dekolonizaci sami přesouvali na americká či evropská území, octl se rasismus vůči nim v bezprostředním sousedství rasistické stigmatizace některých skupin Evropanů v čele s Židy. S ohledem na odlišné kontexty vzniku a rozvoje volal ovšem každý typ rasismu po jiném řešení – první vyžadoval dekolonizaci kolonizovaných, druhý zrovnoprávnění vylučovaných. Jednou šlo o osvobození kolektivů, podruhé o osvobození jednotlivců. S výhodou zpětného pohledu můžeme dnes konstatovat, že mají-li být tyto dva typy nápravy úspěšné, neobejdou se jeden bez druhého. Copak popírání občanských a politických svobod jednotlivců nebylo jednou z hlavních příčin slepé uličky, v níž skončilo kolektivní osvobození mnoha neevropských společností z evropské nadvlády? Copak pokračující kolektivní znouzňání evropských menšin nebylo jednou z hlavních příčin slepé uličky, v níž skončila občanská emancipace jejich individuálních příslušníků? Obě ztroskotání byla zapříčiněna neschopností či neochotou hledat adekvátní propojení skupinového a individuálního aspektu emancipace. Chybí-li osvobozeným národům respekt k jejich individuálním členům, nepřináší národní sebeurčení svobodu, ale jen vystrádaní exogenního útlaku endogenním. Jak připomenuly události arabského jara

texty z let 2003–2011). Praha: Dokořán, ÚMV, 2011, s. 27–36. Maria Todorovová na jedné straně píše, že „navzdory přítomnosti rasové dvojznačnosti a důležitým vnitřním hierarchiím je Balkán v posledku stále umísťován na tuto [tj. západní] stranu fundamentální opozice mezi bělochy a barevnými, Indoevropany a zbytkem“. Na druhé straně však také uznává, že balkanismus může fungovat jako „užitečná náhražka emocionálního vybití, které poskytoval orientalismus“ v situaci, kdy kulturně-politické normy delegitimizovaly otevřený rasismus. TODOROVA, Maria. *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press, 1997, s. 19, s. 188. Attila Melégh vyvozuje z druhého tvrzení Todorovové, že ve vztahu k balkánským národům můžeme hovořit o „kulturním“ či „funkcionálním“ rasismu. MELÉGH, Attila. *On the East-West Slope. Globalization, Nationalism, Racism and Discourses on Central and Eastern Europe*. Budapest, New York: Central European University Press, 2006, s. 38–40. Melégh záměrně stírá rozdíl jak mezi orientalismem a balkanismem, tak mezi předsudky týkajícími se balkánských a malých středoevropských národů. Různé stupně na této škále chápe jako různé podoby její nejkrásnější polohy – rasismu. Podle měho názoru je naopak heuristicky plodnější vzít v úvahu kvalitativní odlišnost různých podob skupinového nepřátelství a negativní stereotypizace – od rasově vylučujícího orientalismu přes rasově dvojznačný balkanismus až po kulturní asimilacionismus Němců vůči Čechům a dalším západním Slovanům.

(2011), takto podrobené společnosti se nakonec dříve či později pokusí svrhnout své domorodé vládcy a doplnit národní osvobození osvobozením občanským. Chybí-li na druhé straně v liberálních státech respekt pro menšinové skupinové identity, zrovnoprávnění jejich individuálních nositelů nemůže dospět k jejich skutečné rovnosti s příslušníky většiny. Jak dokládá případ sionismu, selhání projektu *občanské* emancipace pak může přimět menšinu k tomu, že ji nahradí projektem *národní* emancipace.

V Černé kůži ukazuje Fanon příčiny ztroskotání čistě individuální emancipace na příkladu francouzské asimilacionistické integrace *vylučovaných*. V *Psancích* se přenáší z Evropy do mimoevropského světa a stává se intelektuálním mluvčím osvobozeneců hnutí *kolonizovaných*. Četba těchto knih – i příležitostných textů publikovaných Fanonem mezi jejich vydáním v letech 1952–1961 – nám umožňuje zahlédnout jak skryté vazby mezi nadvládou Západu nad nezápadními společnostmi a diskriminací jeho menšin, tak souvislosti mezi kolektivním a individuálním aspektem emancipace, které jsou každý zvlášť představovány národním a občanským osvobozením. Tato četba nám také umožňuje napojit tyto dvě tváře *právní* či *politické* emancipace na hlubší rovinu emancipace *lidské* či *existenciální*.

dva aspekty emancipace

dvě roviny emancipace	právní politická	individuální		kolektivní	
		autonomie občana (občanské právo)	sebeafirmace stigmatizovaného jednotlivce (revolta)	suverenita národa (mezinárodní právo)	sebeafirmace kolonizované společnosti (revoluce)

Propojení dvou rovin emancipace je u Fanona explicitní mimo jiné proto, že obě jeho knihy povstaly z nejprve pomyslného a posléze skutečného dialogu s myslitelem, jenž formuloval základní konceptuální rámce, ve kterých velká část poválečné generace frankofonních levicových intelektuálů uvažovala o lidském osvobození – s Jeanem-Paulem Sartrem. Reflexe vzájemných vztahů dvou aspektů a dvou rovin emancipace v I. čas-

ti této knihy ukáže intelektuální příčiny toho, proč Fanon i Sartre místo zachycení vzájemné vazby mezi individuální a kolektivní emancipací oscilovali mezi krajním individualismem existenciální revolty na straně jedné a krajním kolektivismem politické revoluce na straně druhé. První příčinou bylo, že v důsledku samozřejmého usazení svého myšlení ve filosofii subjektu chápali emancipaci člověka jako překonání jeho odcizení a potvrzení jeho individuální či kolektivní identity. Druhou příčinou bylo, že po svém obratu ke kolektivní emancipaci směřovali politickou a existenciální rovinu, když navozovali iluzi, že politická revoluce automaticky přinese existenciální naplnění. Hlavní tezí této knihy je, že k náležité představě o zprostředkování individuálního a kolektivního aspektu i existenciální a politické roviny emancipace dojdeme pouze tehdy, nastavíme-li meze absolutizaci *subjektu a identity* zohledněním *vztahu a difference* a spojíme-li emancipaci nikoli s uchopením státní moci hierarchicky organizovanou stranou, nýbrž s anarchickou samoorganizací, k níž dochází mimo formální instituce stran a států.

Z takové samoorganizace povstávaly i sítě nezávislé kultury, vzdělávání a občanské sebeobrany, které vznikaly v sedmdesátých a osmdesátých letech ve středoevropských zemích sovětského bloku. Nepředstavovaly jen výraz odporu proti určitému režimu, ale součást mnohem hlubšího obratu v logice fungování emancipačních hnutí, který někteří teoretici na opačné straně železné opony v téže době diskutovali jako posun od „starych“ k „novým“ sociálním hnutím.¹⁰ Jakkoli byly z hlediska svého ideologického zaměření nezávislé iniciativy sovětizované střední Evropy často protikladné feministickým, environmentalistickým či mírovým hnutím na Západě, sdílely s nimi důraz na odstup od tradičních politických stran a institucí státu a sklon nevidět ve své činnosti pouze nástroj dosahování nějakého budoucího cíle, ale (alespoň částečně) také cíl sám: Neoficiální sdružování nebylo jen cestou k vytvoření jiného světa, ale samo mělo být již jeho zárodkem – nebylo pouze mostem k alternativní *polis*, jež bude ustavena tam a potom, ale, slovy Václava Bendy, představovalo „paralelní

¹⁰ Pro shrnutí diskuse o rozdílu mezi „starými“ a „novými“ hnutími viz BARŠA Pavel a ČISAŘ, Ondřej. *Levice v postrevoluční době: občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století*. 1. vyd. Brno: CDK, 2004, s. 103–108.

polis" ustanovovanou tady a teď.¹¹ V tomto svém důrazu na proměnu života v přítomnosti (oproti jejímu odkládání do budoucnosti) pokračovala nová sociální hnutí na obou stranách železné opony – byť většinou nevědomky – v odkazu některých marginalizovaných proudů starých hnutí sociální a národní emancipace, jakými byly například náboženský anarchosocialismus Gustava Landauera, kulturní sionismus Achada Haama a Martina Bubera nebo gándhiovské křídlo indického anticolonialismu.

Právě svým akcentem na přítomnost byli protagonisté těchto starých hnutí i jejich pokračovatelé v posledních čtyřiceti letech – včetně aktivistů arabských revolucí roku 2011, španělských Indignados, amerického Occupy Wall Street či tureckého Occupy Gezi – schopni pokračovat propast, která ve Fanonově a Sartrově myšlení zeje mezi existenciální revoltou a politickou revolucí. O její překročení usiloval také Václav Havel v *Moci bezmocných* (1978) a *Politice a svědomí* (1984), když vytváření „paralelních struktur“ v husákovském Československu pochopil *na jedné straně* jako výraz radikální rekonstituce vztahu člověka k sobě samému, druhým a světu, *na druhé straně* však také jako jistý typ politiky, byť kvalitativně odlišné od politiky velkých organizací, jako jsou politické strany či státní instituce. Tento Haviův náběh k překonání absolutizovaného protikladu mezi dějinně bezmocnou, avšak autentickou *existencí* a dějnotvornou, ale od existence odcizenou *politikou* byl ovšem do značné míry znehodnocen skutečností, že jeho obzor byl předem omezen toutéž filozofií subjektu, v jejíž hranicích se pohybovali i Sartre a Fanon.

V tom se ovšem Havel nelišil od řady dalších mluvčích nových hnutí i marginalizovaných křídel hnutí starých. Ačkoli tato hnutí byla většinou prakticky schopna pokračovat sterilní protiklady mezi revolucí a revoltou, revolucí a reformou i konzervatismem a pokrokářstvím, jejich intelektuálně zůstávali uvězněni ve filozofii subjektu a logice identity. Nastolit soulad mezi praxí těchto hnutí a její reflexí budeme moci jen tehdy, přesuneme-li pozornost z reprezentace a uskutečňování již ustavených identit a zájmů ke vztahům a interakcím, jimiž se identity a zájmy teprve ustavují, proměňují a pokračují. Spíše než na výchozí a výsledný stav se musíme zaměřit na

¹¹ BENDA, Václav. 1. Paralelní polis 2. Katolicismus a politika. Kořeny a perspektivy dnešní situace. In: HAVEL, Václav a kol. *O svobodě a moci I.*, Kolín nad Rýnem – Řím: Index-Listy, 1980, s. 101–110, s. 111–126.

proces stávání, spíše než na subjekty jako nositele určitých atributů a vykonavatele jistých praktik se musíme zaměřit na praktiky, z nichž teprve povstávají subjekty s určitými atributy. Jedině takový posun v perspektivě umožní vyprošťovat politickou imaginaci z pastí zmíněných protikladů.

K takovému posunu inspirují různá hnutí, menší a myslitelé, které probíráme ve II. části. Ukazují, jak byl tento posun proveden v evropském kontextu Michaelem de Certeauem na straně jedné a Gillesem Deleuzem a Félixem Guattarim na straně druhé a v postkoloniálním kontextu Ashisem Nandym a Majidem Rahnemou. Konstatují, že všichni tito myslitelé přenášejí pozornost od konfrontačních „strategií“, jimiž se utlačovaní snaží převrátit vztah panství, k asymetrickým „taktikám“, jichž používají k přežití (terminologická opozice taktiky a strategie pochází od De Certeaua). Tvrdím, že takové taktiky nalezneme u menšin bez teritoriální vlasti, jako jsou diasporičtí Židé v pojetí Yuriho Slezkina, Daniela a Jonathana Boyarinových či Davida J. Goldberga a Cikáni v pojetí Judith Okelyové a Michela Stewarta. Upozorňuji na paralelu mezi schopností těchto skupin udržovat a pružně redefinovat svou odlišnost ve společenském prostoru definovaném a kontrolovaném jinými a schopností nových sociálních hnutí (a některých marginalizovaných křídel starých hnutí) proměňovat život v *přítomnosti* spíše než se fixovat na dalekosáhlé plány změny *systému v budoucnosti*. Připomínám, že toto umění být jiným v prostředí nucené stejnosti – svobodným v situaci nesvobody – odhaluje také Karel Kosík v Haškově Švejkovi a Michail M. Bachtin ve středověkém smích. V té míře, v jaké asymetrické taktiky menšin bez domova a podmaněných tříd zahrnují moment osvobození, slouží mi jako inspirace pro formulaci konceptu emancipačního jednání schopného obelstít úskalí revolty i revoluce, na nichž ztroskotali Sartre a Fanon.

Při vypracování tohoto konceptu pod hlavičkou občanského jednání ve III. části vycházím volně z Hannah Arendtové a Jacquese Rancièra. Ti v tomto jednání nevidí emancipaci *subjektu*, nýbrž emancipaci ze *subjektu*. Nedochází v něm podle nich k potvrzování, uskutečňování či osvobození údajně pravé (a útlakem popřené a odcizené) identity, nýbrž k pokračování každé (předpoliticky dané) identity. Z Havla přelomu sedmdesátých a osmdesátých let podržuji přenesení těžiště emancipace z převratu politicko-ekonomických struktur do rekonfigurace vztahů k sobě, druhým a světu – tedy ze stranické a státní *makropolitiky*

do občanské mikropolitiky. Nevývozuji však z toho rezignaci na projekt proměny politicko-ekonomických struktur prováděný stranami, ale pouze omezení autonomie tohoto projektu občanským jednáním, které je jeho podmínkou, nesmí však s ním být ztotožňováno. Občanské jednání generuje solidaritu nutnou k ustavení prostoru soutěže a uskutečňování politických programů a nastavuje morální mantinely instrumentální logice, která v něm převládá, nesmí se však pokoušet tento prostor pohltit, zrušit či zastoupit.

Existenciální revolta, politická revoluce a občanské jednání představují tři alternativní „cesty ke svobodě“¹². V prvních dvou lze najít mnoho podnětného, jakmile se však jedna nebo druhá začne představovat jako jediná a o sobě dostatečná odpověď na otázku lidské emancipace, ústí do opaku toho, co slibuje. První uvrhává člověka do osamělé bezmoci tragického hrdiny, druhá ho podrobuje diktátu domnělé kolektivní vůle či dějinné nutnosti. Obě cesty proto musejí být nově promyšleny z hlediska cesty třetí. Na ní se člověk vysvobozuje ze sebe sama a stává se součástí kolektivního hnutí, které nejenže nepopírá individuální rozhodování a jednání, ale živí se právě z něj. Pravost této cesty je měřena mimo jiné tím, že samotné vykročení na ni je v jistém smyslu již dosažením cíle. Na tuto cestu nás vysílá Havel v *Moci bezmocných*, když si klade otázku, zda „světější budoucnost“, evokovaná velkými emancipačními projekty modernity, „je opravdu a vždy záležitostí nějakého ‚tam‘. Co když je to naopak něco, co je už dávno zde – a jenom naše slepota a slabost nám brání to kolem sebe a v sobě vidět a rozvíjet?“¹³

¹² Tak zněl název Sartrova románu ze čtyřicátých let. SARTRE, Jean-Paul. *Cesty k svobodě, Díl první. Věk rozumu. Díl druhý. Odklad*. Přeložila J. VOBRUBOVÁ-KOUTECKÁ. Praha: ELK, 1946, 1947.

¹³ HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, c. d., s. 133.

Existenciální a politické osvobození

Paradigmatem pro pochopení situace černochů v evropském světě je Fanonovi situace, jakou v něm zaujímají Židé. To může na první pohled překvapovat. Pro evropské rasisty představují tyto dvě kategorie nepochybně rozdílné terče. Jedni mohou svou odlišnost skrývat, druzí ji mají viditelně vepsanou ve své kůži. Židé byli po staletí evropskou menšinou, zatímco černosi se stali obětmi evropské kolonizace, v níž Židé často zaujímali postavení privilegovaných kolonizovaných, nebo dokonce – jako v případě sionistického osídlování Palestiny – kolonistů.¹⁴ Sám Fanon poukazuje

¹⁴ Pro diskusi různých interpretací propojení sionismu s britským kolonialismem, jež mluvíkem je Balfourova deklarace z listopadu 1917, srv. SHLAIM, Avi. *The Balfour Declaration and its Consequences*. In: týž: *Israel and Palestine: Reappraisals, Revisions, Refutations*. London: Verso, 2010, s. 3–24. Pro různé aspekty vztahu sionismu a kolonialismu obecně viz stále nepřekonanou studii RODINSON, Maxime. *Israel: A Colonial-Settler State?* Atlanta: Pathfinder Press, 1973. Nejvýraznější případ upřednostňování domorodých Židů evropskými kolonisty představuje Alžírsko, kde byli Židé postaveni na roveň Francouzům, a tudíž nadřazeni muslimům Crémieuxovým dekretem ze září 1870. O důsledcích této koloniální kooptace pro postavení alžírských Židů ve chvíli dekolonizace srv. STORA, Benjamin. *L'impossible neutralité des Juifs d'Algérie*. In: týž a HABRI, Mohammed. *La Guerre d'Algérie, 1954–2004, la fin de l'omnésie*. Paris: Robert Laffont, 2004, s. 287–316.

v Černé kůži k dalšímu rozdílu. Je jím odlišná definice hrozby, kterou Židé a černoši představují v imaginaci antisemitů a negrofobů. Zatímco první mají být nebezpeční svým bohatstvím a intelektuálními schopnostmi, druzí svou tělesnou silou a sexuální potencí. Tyto hrozby se projevují ve vzájemně se vylučujících oblastech: „Rodinův myslitel s erekcí, to je výjev, který šokuje. Člověk nemůže být patičně „tvrdý“ kdekoli.“¹⁵ Odlišnému obsahu domnělé hrozby odpovídá její odlišný *modus operandi*. Židé mají být nebezpeční jako endogamní skupina, jejíž moc narůstá v čase, černoši jako fyzicky a sexuálně zdatní jednotlivci, kteří působí v daném okamžiku. Tomu rozdílu odpovídají podle Fanona dva typy agrese: Židé se mohou obávat sterilizace či vyhlazování komunit, černoši lynčů a kastrací jednotlivců.

Navzdory této odlišnosti byly však ve francouzském kontextu obě skupiny postaveny před podobná dilemata. Po původním vyloučení jim bylo umožněno zahrnutí do občanského národa, to však pod podmínkou, že plně převzou identitu a kulturu francouzské většiny. Rovnost jim tedy byla nabídnuta za cenu opuštění jejich odlišnosti či jejího vykázní do soukromého prostoru. Tento *asimilacionismus* Francie ve vztahu k jejím vnitřním menšinám i vnějším kolonizovaným stojí v protikladu k *pluralismu* Velké Británie.¹⁶ Ta byla relativně otevřená veřejnému uznání odlišných kultur, přisuzovala jim ovšem nerovné postavení. Krajiními případy tohoto modelu byly systémy rasové segregace a apartheidu, které existovaly ještě ve druhé polovině minulého století na americkém Jihu či v Jihoafrické republice.

Rozdíly mezi francouzským a britským způsobem politického zahrnutí vnitřních či vnějších cizinců můžeme schematicky shrnout následovně. Zatímco ve francouzském modelu je získání politické rovnosti zapláceno popřením skupinové difference, v britském modelu je udržení difference zapláceno politickou nerovností.¹⁷ Oba přístupy znehodnocují

¹⁵ FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*, c. d., s. 147.

¹⁶ Pro ilustraci tohoto protikladu v přístěhovaleckých a integračních politikách obou zemí srv. BARŠOVÁ, Andrea a BARŠA, Pavel. *Přistěhovalectví a liberální stát: imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2005, s. 100–121.

¹⁷ Do protikladu těchto dvou modelů se tedy vtuluje dilema rovnosti a difference, jehož různým podobám jsem se věnoval v *Orientálcově vzpouře*, c. d.

rysy a identitu menšinových skupin, každý to však činí jinak. Proto může mít zkušenost černocha z francouzského Karibiku blíže ke zkušenosti francouzského Žida než ke zkušenosti černocha z amerického Jihu. Jádrem francouzského přístupu vystihuje slavná věta hraběte Stanislasa de Clermont-Tonnerre, vyslovená před Národním shromážděním 24. prosince 1789: „Židům je třeba odepřít vše jako národu [...] a přiznat vše jako jednotlivcům.“¹⁸ Tato zásada se po dvě následující století odrážela i v přístupech k integraci ostatních menšin – černochoům poté, co Francie roku 1848 zrušila ve svých koloniích otroctví.

Paradigmatická povaha francouzské emancipace Židů byla jistě nejobecnějším důvodem speciální pozornosti, kterou Fanon ve své první knize věnoval židovské otázce. Další důvod formuloval jeho gymnaziální profesor a největší martinický veřejný intelektuál 20. století Aimé Césaire. Podle něj se hitlerovské Německo při svém pokusu kolonizovat Evropu řídilo vůči Židům a některým dalším Evropanům stejným rasismem, jakým se řídily Francie a Velká Británie ve vztahu k barevným Neevropanům.¹⁹ A konečně třetím, specificky intelektuálním důvodem bylo zveřejnění

¹⁸ Citováno dle BENBASSA, Esther. *La République face à ses minorités: les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*. Paris: Mille et une nuits, 2004, s. 31.

¹⁹ „[S]tálo by za to zabývat se klinicky a do detailu postupem Hitlera a hitlerismu a odhalit nanejvyšší distingovanému, humanistickému a křesťanskému měšťanovi 20. století, že v sobě nosí Hitlera, o němž neví, že ho tento Hitler obývá, že je Hitler jeho démonem [...] a že v hloubi duše nedokáže Hitlerovi odpustit nikoli [...] zločin proti člověku [...], ale zločin proti člověku bílému, ponižení bílého člověka a to, že na Evropu vztáhl kolonialistické způsoby, jež se dosud týkaly jen alžírských Arabů, indických coolies a afrických negrů.“ CÉSAIRE, Aimé. Rozprava o kolonialismu. In: HAVRÁNEK, Vít (ed.). *Postkoloniální myšlení II*. Praha: Tranzit, 2011, s. 86–115, s. 88; srv. FANON, Frantz. *Racisme et culture*. In: týž. *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*. Paris: François Maspéro, 1964, s. 37–51, s. 40. Tezí, že nacismus má své historické a ideové předpoklady v rasistickém imperialismu Evropy konce 19. století, formulovala H. Arendtová v *Původu totalitarismu* a o ní opírají svůj výklad hitlerovského období i současní přední specialisté jako Mark Mazower či Timothy Snyder: ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu I–III*. Přeložili Jan RYBKA, Jana FRANKOVÁ, Zdenka a Mario STRETTIOVI a Helena VEBROVÁ. Praha: OIKOYMENH, 1996. MAZOWER, Mark. *Hitlerova říše. Nacistická vláda v okupované Evropě*. Přeložil Vlastimil DOMINIK. Brno: Jota, 2009. SNYDER, Timothy. *Krvavé země: Evropa mezi Hitlerem a Stalinem*. Přeložila Petruška ŠUSTROVÁ. Praha: Paseka, 2013.

Úvah o židovské otázce Jeanem-Paulem Sartrem roku 1946. I bez tohoto textu patřil Sartřův existencialismus – spolu s Merleau-Pontyho fenomenologií a některými koncepty psychoanalýzy a psychiatrie – k základní Fanonově intelektuální výbavě. Není tedy divu, že způsob, jakým Sartre aplikoval svůj existencialismus na židovskou otázku, se nesmazatelně vepsal do Fanonovy analýzy otázky černošské.

Dvě Sartrovy teze

Fanon přebírá dvě hlavní teze Sartrových *Úvah*. Sartre zaprvé tvrdí, že identita Žida nepředchází jeho vztahu k Nežidovi, ale je tímto vztahem teprve vytvořena. Zadruhé tvrdí, že aby byl Žid schopen se od této své identity emancipovat, musí se k ní napřed přihlásit.

Podle *první* teze nejsou Židé nenáviděni kvůli tomu, že jsou odlišní od Nežidů, ale jejich odlišnost je naopak důsledkem nenávisťi. „Židem je člověk, kterého druzí považují za Žida [...] Tím, kdo vytváří Žida, je antisemita.“²⁰ Předchází-li podle slavného Sartrova sloganu „existence esenci“, pak také vztahy Židů a Nežidů předcházejí jejich identitám.²¹ Podle Fanona platí totéž i pro vztahy bělochů a černocho – neodrážejí jejich odlišnost, ale samy ji vytvářejí. „Ať chce, nebo nechce, musí si negr

²⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1954 [1946], s. 83–84.

²¹ Pro tezi o existenci předcházející esenci viz SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Přeložil Oldřich KUBA. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 507–508, a též, Existencialismus je humanismus. Přeložil Zdeněk LORENC. In: ZELENÝ, Jindřich. *Úvod do filosofie*. Praha: Svoboda, 1969, s. 280–300, s. 281–283. (Převzato z překladu v *Listech*, Melantrich, 1947.)

navléci livrej, kterou mu připravil běloch.²² Protože obsah i hranice identit bělochů a černochů povstávají z koloniálního panství, je podmínkou překonání těchto identit zrušení tohoto panství. Teprve poté se budou moci lidé černé a bílé kůže osvobodit ze skupinové partikulární livreji a začít „skrze [svou] lidskou jedinečnost směřovat k univerzalizmu“.²³

Přestože toto osvobození z vnucené kolektivní identity je finálním cílem i pro Sartra, není podle jeho *druhé teze* náležitou reakcí Židů na antisemitismus přihlášení se k lidství, jež sdílí s Nežidy, nýbrž potvrzení jejich židovství. Sartre opírá tento názor o ideál existenciální autenticity, jejímž základním znakem je přijetí konkrétní situace, v níž člověk realizuje svou svobodu. Dovolávání se sdíleného lidství Židů a Nežidů je neautentickou reakcí, neboť popírá realitu konfliktu, který je odděluje. Uskutečnění lidství je konečným cílem, nelze ho však dosáhnout zkratkou – jednoduchým přihlášením se k lidskému druhu. Takový deklarativní humanismus je útlakem před Židovou situací, výrazem jeho existenciálního sebeklamu – „neupřímnosti“ či „nepoctivosti“ (*mauvaise foi*). Tak nazývá Sartre postoj, v němž člověk odmítá pohlédnout do očí nepřekonatelné „fakticity“ své existence. Žádný člověk si nezvolil konkrétní okolnosti své situace. Každý se k nim však může buďto postavit čelem a vzít je na sebe, nebo je překrýt imaginárním světem svých přání. První postoj je existenciálně opravdový, druhý falešný.²⁴

²² FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*, c. d., s. 62.

²³ Tamtéž, s. 167.

²⁴ Únik před fakticitou vlastní situace je ovšem jen jednou ze dvou základních podob existenciálního sebeklamu. Druhým je jeho opak – únik před svobodou. Také ten se v postoji asimilacionistického Žida projevuje poukazem k příslušnosti k lidskému druhu a jeho podstatě. Takové ukotvení zastírá skutečnost, že existence každého jednotlivce předchází jakoukoli domnělou esenci – ať již partikulárně skupinovou, jakou je židovství, nebo univerzalistickou, jakou je lidství. Autenticita se tedy projevuje současným přijetím fakticity i svobody jakožto transcendence fakticity, a tím i přijetím nepřekročitelného paradoxu, jenž z tohoto dvojího vymezení lidské existence plyne: Člověk uniká každé představě, kterou si může učinit o sobě samém, a to primárně právě díky této své schopnosti si sám sebe představovat, a tím se transcendovat. Srv. především 2. kapitolu I. části *Bytí a nicoty* nazvanou Neupřímnost, c. d., s. 87–114, obzvláště s. 89, s. 97–99, s. 107–108, s. 114, a Existencialismus je humanismus, c. d., s. 296.

Fanon přidává k Sartrově existencialistické argumentaci další důvod pro sebeafirmaci utlačovaných. Vytěžil ho z vlastní zkušenosti toho, co bychom mohli nazvat falešným univerzalizmem hegemonní kultury. Jako kolonizovaný, jenž byl v zámořské kolonii zcela asimilován do národní kultury kolonizátorů, po přjezdu do metropole zjistil, že tato kultura je – navzdory svému oficiálnímu univerzalizmu – definována vylučujícím protikladem k takovému, jako je on. Obecné lidství, k němuž se teoreticky odvolávaly principy francouzské republiky, bylo *prakticky* ztotožněno s většinově bělošskou a křesťanskou Francií a Židé či černoši byli stigmatizováni jako méně lidské či nelidské. V takové situaci se ovšem příslušníci těchto menšin svým přihlášením k lidství nutně hlásí ke křesťanství a bělošství. Je-li ten, kdo „se snaží naplnit lidský úděl“, definován jako „[b]ěloch“, pak černoch, jenž chce být člověkem, „chce být bělochem“.²⁵ Jinak řečeno, asimilace do hegemonní kultury se sice prezentuje jako výměna zvláštní skupinové identity za obecnou lidskost, ve skutečnosti však v ní jde o výměnu jedné zvláštní identity za jinou – Žid a černoch se nemají stát člověkem a občanem, ale křesťanem a bělochem.

²⁵ FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*, c. d., s. 48.

Vědomí černocho žijícího pod bělošskou nadvládou osciluje mezi dvěma vzájemně neslučitelnými sklony. Na jedné straně si chce osvojit bílou kulturu, na straně druhé chce přitakat své černé kůži, kterou tato kultura zavrhuje. V popisu této oscilace kráčí Fanon ve stopách amerického černocho předcházející generace W. E. B. DuBoise, jenž ji chápal jako jednu z podob „zdvojeného vědomí“ (*double consciousness*).²⁶ Převládne-li u černocho první sklon, zvnitřňuje opovržlivý pohled bělochů, stydí se za sebe, nebo se přímo nenávidí. Převládne-li u něj druhý sklon, studí se za černošství a bouří se proti bělošské nadvládě.

Konkrétní způsob ustavování a případného překonávání zdvojeného vědomí ovšem závisí na tom, je-li výchozí situací *rasová segregace* jako ve Spojených státech DuBoisovy doby, nebo *kulturní asimilace* jako na Martiniku doby Fanonovy. DuBoisovo zdvojené vědomí povstalo z toho, že se chopil výjimečné šance překonat vyloučení, které bylo explicitně rezervováno pro většinu jeho černošských vrstevníků. Fanon naproti tomu pocházel z martinické střední vrstvy, která se považovala za *zahrnutou* ve francouzském národě. Geografická *segregace* od metropole umožňovala jejím příslušníkům podlehout iluzi o jejich kulturní a politické *integraci*.

Zatímco DuBoisovo zdvojené vědomí se vyostřovalo souběžně s jeho postupným osvojováním vysoké kultury bělochů, Fanonovo vzniklo náhle a nezávisle na jeho vůli. Mladý DuBois byl černochem, jenž se chtěl stát Američanem, Fanon Francouzem, jemuž bylo připomenuto, že je černochem. Dítě na ulici francouzské metropole se na něj zděšeně podívalo a řeklo mamince: „Hele, negr [...] Mami, podívej se na toho negra, já mám strach.“²⁷ Iluze o sdílené francouzské identitě se rozplynula: „Sedám si k ohni a objevuji svou livrej. Předtím jsem ji neviděl. Je opravdu ošklivá.“²⁸

Spíše než zkušenosti severoamerických černochoů se tato zkušenost podobá zkušenosti západoevropských a části středoevropských Židů, kteří byli po první fázi úspěšné asimilace do většinových národů během 19. století na jeho konci konfrontováni s vlnou antisemitismu. Proti jeho

²⁶ DU BOIS, William E. B. *The Souls of Black Folk*. New York: The Modern Library, 1996 [1904], s. 3–14. Srv. BARŠA, Pavel. *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: CDK, 1999, s. 95–97.

²⁷ FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*, c. d., s. 112.

²⁸ Tamtéž, s. 114.

další vlně ve třicátých a čtyřicátých letech následujícího století již byli bezmocní. Podobně jako Fanon také většina Židů meziválečné Francie věřila, že jsou rovnoprávními příslušníky francouzského národa, jehož vtělením je francouzský stát – až do chvíle, než je tento stát v podobě vichistického režimu zbavil rovných práv a posléze se podílel na jejich deportaci do nacistických táborů smrti. Právě proti tomuto režimu a jeho nacionalistickému protektoru odešel osmnáctiletý Fanon bojovat se zbraní v ruce jménem ideálů francouzské republiky. To jen proto, aby posléze zjistil, že pro většinu Francouzů není spoluobčanem, ale negrem.

Při popisu této zkušenosti si Fanon pomáhá konceptem neurózy či syndromu opuštění švýcarské psychoanalytičky Germaine Gueuxové.²⁹ Matka vlast zavrhuje děti, které se v důsledku určitého rysu jejich existence (židovská krev, černá kůže) ukázaly nevhodné její péči. Co mají tyto zrazené děti dělat? Mají se snažit popřít relevanci židovské krve či barvy kůže a přesvědčovat ostatní, že jsou lidmi a Francouzy jako oni? Známe již Sartrovo zdůvodnění záporné odpovědi na tento návrh. Fanon k němu vedle výše načrtnutého obecného argumentu falešného univerzalizmu přidává právě poukaz k syndromu opuštění.

²⁹ Tamtéž, s. 87–89.

Negr a Hegel

Tento syndrom má svůj zdroj v předoidipovské vrstvě lidské psychiky. V ní není vznikající jáství ještě primárně určováno vztahem k otci, ale k matce. Abychom pochopili, proč Fanon zdůrazňuje právě maternalistické, a nikoli paternalistické podloží rasového útlaču, musíme si připomenout rozdílnou funkci, kterou pro malé dítě podle psychoanalýzy hraje otec a matka – první je zdrojem morálního svědomí, druhá zdrojem ontologické důvěry. Zatímco otec podmiňuje svou lásku činy, matka jí dává bezpodmínečně – na rozdíl od otce miluje dítě ne pro to, *co dělá*, ale pro to, *že a čím je*. Je-li vztah k matce zdrojem důvěry, či nedůvěry v naši existenci ve světě, pak je vztah k otci zdrojem síly, či slabosti našeho morálního já. První vztah generuje pocity sebelásky nebo sebenenávisť, druhý pocity hrdoosti nebo viny. V prvních pocitech se projevuje postoj subjektu k sobě samému, ve druhých postoj k jeho činům. Na jedné rovině se rozhoduje o tom, zda přitakáme své existenci, na druhé o tom, zda dostojíme nárokům, které jsou na nás kladeny, a získáme tak uznání jakožto morální osoby.

Paradigmatický popis boje o uznání podává dialektika pána a raba v Hegelově *Fenomenologii ducha*.³⁰ Zachycuje zápas, v němž se ustavují

³⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Přeložil Jan PATOČKA. Praha: ČSAV, 1960, s. 154–161.

a vzájemně vymezují dva hlavní společenské stavy – vládnoucí a ovládaní. Alexandre Kojève a po něm další francouzští intelektuálové včetně Sarrtra chápali prizmatem této dialektiky vztahy mezi dvěma základními třídami kapitalismu podle Marxe – proletariátem a buržoazií.³¹ Jejím prizmatem lze také chápat konfliktní vztahy mezi evropskými národy. Není proto divu, že Sartrem, fenomenologií a poválečnou levicovou scénou formovaný Fanon zakládá svou tezi o neredukovatelnosti rasového útlaču na útlak třídní či národnostní právě na poukazu k tomu, že uniká dialektice pána a raba. V jejím rámci je rozdíl mezi pánem a rabem rozdílem prokázaným v boji mezi lidmi, nikoli rozdílem oddělujícím lidi od podlidí. Pro zachycení druhého rozdílu si je třeba pod oidipovskou vrstvou psychiky, vytvářenou vztahem k otci, zpřítomnit vrstvu předoidipovskou, vytvářenou vztahem k matce.

Rozdíl povstávající ze zápasu mezi lidmi můžeme nazvat morálně-politickým, rozdíl, jenž tomuto zápasu předchází, nazývá Fanon metafyzickým. První rozdíl může být zpochybněný jako nespravedlivý a nelegitimní. Rasové mohou vznést nárok na nápravu a znovu začít boj, v němž prokážou svou rovnost s pány. To neplatí pro druhý rozdíl. Nepovstal totiž z interakce lidí, ale má se v něm odrážet vrozená odlišnost lidí od podlidí. Nevznikl v *dějínách*, ale má být ukotven v *přírodě*, která umístila jisté kategorie mluvčích živočichů na hranici, jež odděluje lidi, jejichž svobodné *jednání* tvoří *dějiny*, od zvířat, jejichž *chování* je cele determinováno *přírodou*.

V dějinách bojují lidé mezi sebou jako subjekty, do přírody vstupují, aby si přivlastňovali objekty. Kde první typ vztahů ústí do ovládnutí jednoho člověka, národa či třídy druhým člověkem, národem či třídou, druhý typ ústí do přisvojení části přírody. Jakmile jsou určité kategorie lidí posunuty blíže ke zvířatům, jejich ovládnutí se podobá spíše přisvojení přírodních objektů než získání moci nad lidskými subjekty. „Francouzi pod německou okupací zůstali lidmi. Němci pod francouzskou okupací zůstali lidmi. V Alžírsku nejde pouze o panství, ale o rozhodnutí v podstatě jen zabrat terén. Alžírčané, zahalené ženy, palmy a velbloudi představují panoráma, *přirozené* pozadí lidské přítomnosti Francouzů.“³² Dříve než kolonizovaní otevřou

³¹ KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Paris: Gallimard, 1980.

³² FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, Paris: François Maspero, 1961, s. 189–190.

morálně-politickou otázku spravedlnosti, musí tedy otevřít metafyzickou otázku statusu svého bytí. „Protože spočívá [...] v násilném rozhodnutí odepřít druhému atribut lidskosti, nutí kolonialismus ovládnutý lid, aby si neustále kladl otázku: „Kým ve skutečnosti jsem?““³³

³³ Tamtéž, s. 189.

Od dialogu k boji

Není-li podřadný status černochů výsledkem *dějinného* boje symetrických protivníků, ale plyne-li údajně z *přirozené* struktury univerza, která je předem staví do asymetrické pozice, musí podle Fanona jejich vzpoura začít právě zpochybněním tohoto metafyzického předpokladu – tedy potvrzením jejich lidskosti. To nemůže spočívat v *teoretickém* vyvrácení rasistického bludu, ale v *praktickém* zničení rasového panství. Protože v rámci dialogu, jenž vede s kolonizátorem, nemá kolonizovaný zajištěno rovné postavení, je třeba opustit slova a zajistit si rovné postavení činy. Tato prvotnost praxe před teorií v procesu osvobozování odpovídá její prvotnosti v procesu podmaňování: Bělošská nadvláda nepovstala z rasistických idejí, ale ty povstaly z nastolení této nadvlády – z násilného zabrání území a podrobení obyvatelstva v kontextu natolik velké ekonomické, technologické a vojenské asymetrie, že domorodci neměli šanci prokázat se v boji. Proto nemá smysl vyvracet rasistické ideje předtím, než se zničí koloniální panství. Rasismus prostě není iracionální vírou v lidskou nerovnost, ale odrazem její reality, tj. odrazem systému „nestoudného vykořisťování jedné lidské skupiny jinou, která dospěla do vyššího stadia technického rozvoje. Vojenský a ekonomický útlak většinou předchází a činí možným a legitimním

rasismus."³⁴ Poslední kořen rasismu tedy neleží ve vědomí lidí, ale v jejich společenském bytí. „Není možné zotročovat lidi bez toho, že by byli činění méněcennými. A rasismus je jen emocionálním, afektivním, někdy i intelektuálním vysvětlením tohoto znehodnocení.“³⁵

Fanon tedy chápe rasismus jako ideologii v Marxově smyslu – nikoli jako výplod vědomí, nýbrž jako odraz bytí. K jeho překonání proto nestačí vědecká kritika pojmu rasy, ale musí být zničen systém, do něhož byl tento pojem „vepsán“ jako jeho „dispozice“.³⁶ Akce, která usiluje o změnu poměrů, musí předcházet komunikaci, která se snaží o změnu myšlení. Zatímco v neevropských oblastech to obnáší nespolečenský s kolonialistickými institucemi, nebo přímo ozbrojený odboj proti nim (tedy pasivní či aktivní rezistenci), v Evropě z toho plyne ukončení snah černochů přesvědčit bělochy, že jsou lidmi jako oni. V kontextu bělošské kulturní hegemonie totiž takové přesvědčování implikuje, že černoch předem akceptuje své podřadné postavení: Místo aby se snažil změnit systém vztahů, s nímž jsou spjaty rasistické představy, snaží se změnit tyto představy. Od léčby symptomu je však třeba přejít k léčbě nemoci, od slov k činům. Právě takovým činem je přerušování dialogu. Jím přestupuje černoch z fáze asimilace do fáze afirmace. Zatímco předtím chtěl bělochovi dokázat, že je člověkem *navzdory* tomu, že je černochem, nyní potvrzuje své lidství právě *jako* černoch.

Lidskost, která ve fázi asimilace vystupovala jako abstraktní koncept, jenž transcendoval svá zvláštní vtělení v různých kategoriích lidí, tím získává konkrétní podobu jedné z těchto kategorií. Druhou stranou této afirmace sebe je negace druhého. Přerušením dialogu podněcuje černoch boj, jenž mu byl předtím odepřen. Ve francouzském případě (obzvláště z hlediska martinických černochů) mu byl odepřen hned dvakrát: Poprvé, když „uznal bílý pán negra *bez boje* za svého otroka“, podruhé, když byl pánem osvobozen.³⁷ Toto „uznání bez boje“ nedalo černochovi žádnou

oporu pro potvrzení jeho subjektivity. Běloch mu „umožnil jíst u svého stolu“, a když se na něj „negr občas podívá [...] zarputile, běloch mu řekne: ‚Bratře, mezi námi není rozdílu.‘“³⁸ Jenže černoch si nikdy nemůže být jist, zda ho běloch skutečně vnímá jako plnohodnotný lidský subjekt, anebo zda se k němu jen nesklání jako k velkému dítěti. Hledá proto odpor, jehož negací teprve bude moci prokázat svou subjektivitu tvář v tvář možné smrti. Právě překonání strachu ze smrti je totiž Hegelem pochopeno jako atribut pána, pro nějž je „negující aktivita“ – tj. pokračování každé existence, do níž ho chtějí okolnosti a druzí uzavřít – důležitější než život sám. V souladu s tím patří mezi typicky rasistické představy názor, že černoch není schopen sebevraždy – že strpí jakékoli ponížení, jen aby přežil. Otroci, jenž byli osvobozeni bez boje, se „nestal pánem“, ale ocitl se ve společnotě ti bez pánů a rabů, a tedy i bez možnosti ověřit si, že je plnohodnotným člověkem. Kdyby tak „běloch řekl zčistajasna: ‚Špinavej negře.‘ Měl by pak onu jedinečnou příležitost, jím ukázat [...] Nejčastěji tu však není nic než lhostejnost nebo paternalistická zvědavost.“³⁹

To odlišuje situaci francouzských a amerických černochů. Zatímco první se těší formálnímu zahrnutí, které jim bere příležitost boje, druzí jsou vystaveni formálnímu vyloučení, které je k boji vyzývá: „V Americe se odehrává bitva, dochází tam k porážkám, přiměřím a vítězstvím. [...] Na bitevním poli, ohraničeném z každé ze čtyř stran dvacátkou negrů pověšených za varlata, se pomalu zvedá památník, jenž slibuje, že bude velké vítězství. A na vrcholu tohoto památníku už vidíme bělocha a negra, *jak si podávají ruce*.“⁴⁰ Teprve po zápase budou moci překonat své uzavření v protikladných *rasách* a setkat se jako lidé.

38 Tamtéž, s. 182.

39 Tamtéž, s. 183.

40 Tamtéž, s. 183.

34 FANON, Frantz. *Racisme et culture* (1956). In: *týž: Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*. Paris: François Maspero, 1964, s. 37–51, s. 45.

35 Tamtéž, s. 47.

36 Tamtéž, s. 48.

37 FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*, c. d., s. 181–182.

Od asimilace k afirmaci

To, že k nastolení univerzálního lidství nelze dojít přímou *asimilací* příslušníků utlačovaných menšin do kultury dané občanské většiny (v níž již údajně neexistují páni ani rabové), ale pouze prostřednictvím jejich skupinové *afirmace*, jež je zároveň *negací* většinové skupiny, tvrdil již Sartre v *Úvahách o židovské otázce*. Afirmace je podmínkou existenciální opravdovosti stigmatizovaného (viz I.1). Podle Sartra se má Žid chovat podobně, jako se podle Marxe má chovat vykořisťovaný proletář, když „bytí o sobě“ svého podřadného postavení proměňuje do „bytí pro sebe“ revolučního vědomí: Místo aby se snažil individuálně uniknout třídnímu konfliktu tím, že získá majetek a stane se buržoou, spojuje se s ostatními proletáři a vyhlašuje buržoazii válku. I když vítězství v ní začíná převrácením třídního panství (tj. diktaturou proletariátu), jejím finálním cílem je společnost, v níž lidé již nebudou vzájemně zaměnitelnými exempláři té či oné třídy, nýbrž jedinečnými exempláři lidského druhu – nebudou tedy „dělníky“ či „buržoy“, ale lidmi.

Ve stopách Marxova proletáře se podle Sartra ani Žid nemá snažit překonat situaci svého vylučování tím, že popře své židovství, ale naopak tím, že ho přijme a spolu s ostatními Židy vyhlásí boj antisemitům. Ani v tomto případě není finálním cílem pouhé převrácení panství, ale zrušení

platnosti skupinových kategorií, v nichž je odcizena lidská podstata každého jednotlivce – jeho svoboda. Fanon přejímá Marxův a Sartrův model. Také jeho konečným cílem je učinit z „černého člověka“ prostě „člověka“ – „osvobodit barevného člověka od jeho samého“.⁴¹ K tomu však nemá vést asimilace do kategorie jeho protivníků, ale afirmace jeho vlastní kategorie proti nim. Aby se *posléze* mohli vymanit ze svých skupin, musí se k nim Marxův proletář, Sartrův Žid i Fanonův černoch *nejprve* přihlásit.

Na rozdíl od proletáře nemůže černoch své situaci individuálně uniknout získáním majetku a na rozdíl od Žida jí nemůže uniknout skryváním svého původu. Jeho únik se projevuje tím, že se snaží co nejvíce bělochům podobat ve svém chování, hodnotách a schopnostech. Doufá, že jim tak dokáže, že jeho vyloučení pod kategorií *zvláštní* skupiny je neodůvodněné, neboť patří spolu s nimi pod *obecnou* kategorii člověka a občana. Známe již obecný Fanonův argument proti tomuto postupu: Takové úsilí se nutně míjí svým cílem, protože konkrétní kritéria domněle univerzální příslušnosti jsou ve skutečnosti partikulárními normami bělošské kultury. Ani dokonale asimilovaný černoch se nestane člověkem, ale pouze bělochem. Asimilace tak není vzestupem k univerzálnu, ale kapitulací v boji dvou ras. Příslušník opovrhované menšiny jí dává zapravdu svým opovrhovatelům – nepotvrzuje jí nadřazenost *člověka* nad *černochem* i *bělochem*, ale pouze nadřazenost *běloucha* nad *černochem*.

Takové přitakání většinovému předsudku provádí nechtěně i ti, kteří chválí příslušníky znehodnocených menšin za to, že vynikli ve schopnostech oceňovaných většinou – například André Breton, když v předmluvě k *Sesitu o návratu do rodné země* Aimého Césaire na jeho adresu píše, že „je to černoch, jenž ovládá francouzský jazyk, jako to dnes nedokáže žádný běloch“.⁴² Implicitně tím připouští, že černošská identita může být překážkou ke zvládnutí francouzštiny: Césaire měl prokázat své lidství, které se vtělilo do francouzské kultury, *navzdory* barvě své kůže – tedy tím, že se stal výjimkou z pravidla, které definuje černochy jako kulturně méněcenné. Nechce-li černoch ustupovat rasistům, musí takovou chválu odmítnout. Musí přestat považovat černou kůži za překážku uskutečnění své lidskosti, a pochopit naopak její přijetí jako jeho podmínku.

⁴¹ Tamtéž, s. 47.

⁴² Citováno tamtéž, s. 66.

Setkání s chlapčkem, který svou maminku vystrašeně upozorňoval na přítomnost negra, pokračovalo její omluvou: „Toho si, pane, nevímejte, on neví, že jste stejně civilizovaný jako my [...]“ Dítěti pak řekla, „Podívej, ten je hezký, tenhle negr [...]“ Místo smířlivé odpovědi se jí však dostalo odseknutí: „Ten hezký negr na vás kašle, madam!“⁴³ Do této scény se vtěluje gestu, z něhož ve třicátých a čtyřicátých letech povstalo hnutí „negerství“ (*négritude*). Dokonale pofrancouzštělí černoští intelektuálové jako Aimé Césaire (1913–2008), Léopold Sédar Senghor (1906–2001) či Léon-Gontran Damas (1912–1978) v něm provedli obrat od asimilace k afirmaci, který po nich posléze opakuje i generace mladší Fanon. Nejviditelnějším symptomem tohoto obratu je kladné osvojení slova „negr“ (*negre*), které bylo kvůli svým pejorativním konotacím v prvních desetiletích 20. století z oficiální francouzštiny takřka vytlačeno politicky korektním „černochem“ (*noir*). Přihlášením se k „negrovi“ a pojmenováním svého hnutí od něj odvozeným novotvarem „negerství“ učinili Césaire a jeho druhové podobné hodnotové přeznačení, k jakému došlo o mnoho desetiletí později v anglo-americkém okruhu se slovem *queer* nebo v českém okruhu částečně se slovem teplouš. Tato „resignifikace“ (Judith Butlerová) „negra“ byla časem natolik účinná, že ho vrátila – již bez pejorativních konotací – do hovorové i oficiální francouzštiny.⁴⁴

I zde je možné najít paralelu k peripetiím židovské otázky ve Francii – také slovo „Žid“ bylo kvůli svým pejorativním konotacím od 19. století vytlačováno „Izraelitou“.⁴⁵ Do oficiální francouzštiny se ve 20. století vrátilo dvakrát. Poprvé ve starém, hanlivém smyslu s antisemitskými zákony vichistického režimu, podruhé v novém, přeznačeném smyslu poté, když si francouzští Židé v pohledu na domněle existenciální ohrožení Izraele arabskými státy v týdnech před válkou v červnu 1967 připomenuli tyto zákony (a masovou vraždu, která je následovala) a spustili hnutí své etnické

⁴³ Tamtéž, s. 114.

⁴⁴ Pro Butlerové koncept „resignifikace“ viz BUTLER Judith. Přeložil Pavel BARŠA. Kritické teploušství. *Filosofický časopis*. Praha: ČSAV, 1999, roč. 47, č. 5, s. 753–771.

⁴⁵ BENNBASSA, Esther. *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*, c. d., s. 66–67.

afirmace.⁴⁶ Opakovali tak po sedmdesáti letech gesto první generace „postasimilačních sionistů“ (Kurt Blumenfeld), jako byli Theodor Herzl, Max Nordau, Gershom Scholem či Max Brod a další pražští sionisté sdružující se ve spolku Bar Kochba (viz I.14).⁴⁷

Marx, Sartre i Fanon odmítají univerzalistický humanismus na úrovni aktuálního jednání utlačovaných, nepřestávají ho však vyznávat jako ko-nečný ideál. Jak však naplnit taktické pravidlo *afirmace* a přihlásit se k opo-vrhované skupinové kategorii, a zároveň se nezpronevěřit strategickému cíli, jímž je *emancipace* jednotlivců z této a všech dalších partikulárních kategorií? Jak napojit krátkodobé přijetí meziskupinové konfrontace na dlouhodobé směřování ke společnosti, v níž se lidé k sobě budou prvot-ně vztahovat jako exempláře lidského druhu, a nikoli jako exempláře té či oné třídy, pokrevní nebo náboženské skupiny či *řasy*?

To, jak se tři myslitelé vyrovnávají s tímto problémem, je naznačeno v odlišných argumentech, jimiž ospravedlňují partikularistickou okliku na cestě k univerzálnu. Marx odůvodňuje podporu proletářského vědomí poukazem k dialektickým zákonům dějin, které nutně povedou od revolu-ce a diktatury proletariátu k beztržní společnosti. Sartre *Úvah* odůvod-ňuje afirmaci Žida ideálem existenciální opravdovosti, jenž velí člověku neutíkat před jeho vlastní situací. Fanon odůvodňuje afirmaci černocha jednak obecně – falešnosti univerzalizmu, jímž ho bělošská kultura láká k asimilaci – a jednak specificky – potřebou obnovit ontologickou důvěru, která byla narušena syndromem opuštění (viz I.3).

⁴⁶ WOLF, Joan B. „Anne Frank is dead, long live Anne Frank: The Six Day War and the Holocaust in French Public Discourse. *History and Memory*, 11. 1. 1999, s. 104–140, s. 106–107; WOLF, Joan B. *Harnessing the Holocaust. The Politics of Memory in France*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004, s. 26; ROUSSO, Henry. *Le syn-drome de Vichy de 1944 à nos jours*. Paris: Seuil, 1990, s. 162; MOYN, Samuel. *A Holocaust Controversy. The Treblinka Affair in Postwar France*. Waltham (Mass.): Brandeis University Press, 2005, s. 149–150.

⁴⁷ Pro stručnou charakterizaci Kurta Blumenfelda a jeho konceptu „postasimilačního sionismu“ viz ELON, Amos. *The Pity of It All. A History of Jews in Germany*. 1743–1933. New York: Metropolitan Books, Henry Holt and Company, 2002, s. 290–292. Pro pře-vahu postasimilačního sionismu v Bar Kochbovi (jenž mezi lety 1899 a 1909 sdružo-val německy i česky mluvící Židy) viz ČAPKOVÁ, Kateřina. *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách 1918–1938*. Praha–Litomyšl: Paseka, 2005, s. 180–181.

V této konfigurační pozici tři autorů však dochází k pozoruhodné změně, když Sartre v textech následujících po *Úvahách* přechází od pouhé analo-
gie antirasistického zápasu Židů a ostatních rasově stigmatizovaných sku-
pin s antiburžoazním zápasem proletářů k podřazení prvního zápasu pod
druhý a k přijetí Marxovy dialektické teorie dějin: Vzpoura utlačovaných
ras se stává podřízenou součástí vzpoury vykořisťované dělnické třídy.
Její poslední odůvodněním tedy již není hledání existenciální autenti-
city, ale poukaz k dějinné prozřetelnosti, která z dělnické třídy činí subjekt
univerzální emancipace.

Dialektika emancipace

Tuto pozici formuluje Sartre poprvé v *Černém Orfeovi* (1948), v předmluvě
k výboru z černošské poezie, jenž se hlásil k hnutí negerství.⁴⁸ Podle Sar-
tra potvrzuje černoch své negerství „protirasistickým rasismem“, jenž je –
na první pohled paradoxně – nezbytným prvním krokem na cestě ke „zru-
šení rasových rozdílů“. ⁴⁹ Jeho specifický zápas se však dříve či později
stává součástí obecného zápasu proletariátu proti buržoazii: „Subjektivní,
existenciální, etnický pojem negerství přechází, jak říká Hegel, do – ob-
jektivního, pozitivního, exaktního – pojmu proletariátu.“⁵⁰

Podobně jako ekonomické vykořisťování proletářů je i koloniální vy-
kořisťování barevných zapříčiněno strukturou kapitalismu, a může ho
tedy zrušit jen proletářská revoluce. Toto vykořisťování má však speci-
fické modalitity, a to nejen v důsledku odlišných hospodářských okolností,
jako je zemědělský charakter kolonií, ale také v důsledku vyloučení jejich
barevného obyvatelstva z plné příslušnosti k lidskému druhu. Zatímco

⁴⁸ SARTRE, Jean-Paul. Orphée noir. In: SENCHOR, Léopold Sédar. *Anthologie de la nou-
velle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: PUF, 1969 [1948], X–XLIV.

⁴⁹ Tamtéž, s. XIV.

⁵⁰ Tamtéž, s. XL.

vykořisťování bílých proletářů je zaměřeno na jiné lidi, vykořisťování barevných je zaměřeno na podlidi. Dříve než se kategorie černochů bude moci rozplynout v kategorii proletářů (která se pak sama – po socialistické revoluci – rozplyne v obecném lidství), musejí si černoši vybojovat status lidských bytostí jakožto černoši. Musejí si tedy vybojovat uznání toho, že specifické rysy jejich myšlení a jednání nejsou výrazem nižšího lidství, nýbrž pouze lidství jiného, či dokonce – jak hlásá „protirasistický rasismus“ – vyššího.

Specificky černošské „bytí-ve-světě“ (Sartre používá Heideggerův termín) může být zachyceno buďto tak, jak je „objektivováno“ ve zvycích, institucích a jazycích černošských společností, anebo pochopeno jako výron subjektivní imaginace básnicky nadaných jednotlivců, kteří z nich již byli vykořisťováni. Kolonizace a mezikontinentální obchod s černochoy do velké míry zablokovaly první cestu tím, že zničily původní černošské zvyky, instituce a jazyky. V této situaci radikální vykořisťování se podle Sartra černochoům nabízí především druhá cesta – nemohou-li popisovat existující negerství jazykem prózy, nezbyvá jim, než je evokovat jazykem poezie. Negerství je ztraceným rájem, jenž se černošský básník snaží svým zpěvem vyvolat zpět k existenci jako Orfeus Euridiku z Hádovy říše smrti.

Zatímco próza předpokládá samozřejmou shodu slov a věcí, poezie povstává ze zkušenosti jejich neshody.⁵¹ Jazyk přestává být neviditelným oknem do objektivního světa a stává se viditelným médiem vytváření nových světů. Sartre připomíná, že toto zviditelnění jazyka v jeho materiálnosti a autonomii bylo spolu s problematizací jeho označující (tj. prozaické) funkce podtrženo francouzskou poezií od Mallarmého k surrealismu. V kontextu afirmace negerství však podle Sartra dostává toto pojetí poezie specificky politickou funkci. Jazykem kolonizátorů (francouzštinou) se totiž lze přiblížit ke zkušenosti kolonizovaných pouze za podmínky, že je podroben básnické destrukci. „Protože utiskovatel je přítomný v jazyce, jímž [černošští básníci] mluví, budou tímto jazykem mluvit, aby ho zničili.“⁵² Jinak řečeno, protože konvenční francouzština odráží bytí bělocha, k negerství je možné se dobírat jen její experimentálněpoetickou negací. Ta nesměřuje k nějaké hlubinné identitě domněle skryté pod

51 Tamtéž, s. XIX.

52 Tamtéž, s. XX.

bělošským jazykem, ale konstruuje novou identitu. „Césairova slova ne popisují negerství, neoznačují ho, nekopírují ho zvnějšku jako malíř svůj model: vytvářejí ho.“⁵³

Bělošští obhájci avantgardní poezie v ní vidí cestu do hlubin předjazykové noci, kde se nachází nevýslovné bytí (Georges Bataille), či k věčným archetypům lidského nevědomí (pozdní surrealisté). Obě cesty podle Sartra odvádějí poezii od dějinnosti k metafyzice – od času historie k domnělé věčné lidské situaci. Tento typ poetické negace prozaického světa je abstraktní a neurčitý. Černošská poetická negace je naopak konkrétní a určitá, neboť se v důsledku svého popírání bělošství stává součástí dějinné dialektiky. „To, co ničí Césaire, není celá kultura, nýbrž bělošská kultura; co zviditelňuje, není touha po celku, ale revoluční aspirace utiskovaných ho negra; co z hloubi sebe sama vydobývá, není duch, ale jistá konkrétní a determinovaná forma lidství.“⁵⁴ Černochova poetická cesta ke zřídům jazyka neústí do kvietistické mystiky, nýbrž do revoluční politiky – nevede k nevýslovnému Bytí, ale je stadiem v dialektice lidské emancipace.

Z marxistického hlediska má tato dialektika svou materiální „základnu“ v rozvoji výrobních sil a jemu odpovídající periodické proměně výrobních a tím i třídních vztahů. Politika rasy je duchovní „nadvstavbou“ této základny. Ačkoli Sartre těchto marxistických termínů v *Černém Orfeovi* nepoužívá, jeho myšlení je cele prosynceno s nimi spjatými hierarchickými protiklady – prvotní vs. odvozené, objektivní vs. subjektivní, próza vs. poezie, třída vs. rasa, přírodověda vs. duchověda, vysvětlení vs. rozumění. Kategorie rasy popisuje jako „konkrétní a zvláštní“, spjatou s duchovědným „rozuměním“ (*compréhension*) smyslu. Kategorie třídy jako „obecnou a abstraktní“, spjatou s racionálním „pochopením“ (*intellection*) přírodně-historických zákonitostí.⁵⁵ Rasa není vlastním základem, ale jen subjektivním doplňkem objektivní třídy. Její autonomie je pouze omezená a přechodná. Po splnění své funkce bude vstřebána do třídy.

Dialektický pohyb kladení negerství proti bělošství – antiteze proti tezi – ústí do syntézy obou v univerzálním proletariátu. Ten ve vztahu

53 Tamtéž, s. XXVIII.

54 Tamtéž, s. XXVII.

55 Tamtéž, s. XLI.

k buržoazii postupuje stejnou dialektikou „negace negace“, jakou postavali černoši ve vztahu k bělochům. Negerské a posléze i proletářské vědomí jsou tedy předurčeny k zániku, každé „je přechodnou fází, nikoli završením, prostředkem, ne konečným cílem“.⁵⁶ „[K]aždá doba má svou poezii; každé době zvolí dějiny na základě okolností nějaký národ, nějakou rasu, nějakou třídu, aby převzala pochodeň a vytvořila situaci, jež mohou být vyjádřeny či překonány jen díky Poezii; a zatímco jednou je poetický elán totožný s elánem revolučním, jindy se rozcházejí. Pozdravme dnes dějinnou šanci, jež černošům umožní pozvednout „tak neoblomný, mocný negerský křik, že otfese základy světa“.“⁵⁷

Sartre jako by až příliš rychle spěchal k závěrečnému souzvuku, když líčí moment partikularistického sebezpotvrzení negra jako „slabý moment dialektické progresy“ – tedy „nadvstavbový“, nesamostatný doplněk proletářské negace. Jejíž negace (tj. „negace negace“) automaticky povede k lidské emancipaci.⁵⁸ Z tohoto hlediska je negerství přechodným stadiem procesu uskutečňování lidství, černošská poezie mostem k všelidské próze, partikularistické „rozumění“ prostředkem racionálního, a tedy univerzálního „pochopení“.

⁵⁶ Tamtéž, s. XLI.

⁵⁷ Tamtéž, XLIV. V poslední větě cituje Sartre slova z Césaireovy básně *Les armes miraculeuses*.

⁵⁸ Tamtéž, s. XLI.

Emancipace z dialektiky

V reakci na toto rozpuštění poetického sebezpotvrzení černošů v prozaické dialektice dějin zvolá Fanon: „Povolali [...] na pomoc přítele národů barevné pleti, a tento přítel nenašel nic lepšího, než že ukázal relativitu jejich konání. Pro jednou tento rozený hegelian zapomněl, že vědomí se potřebuje ztratit v noci absolutna, což je jediná podmínka k dosažení sebeuvědomění. Proti racionalismu argumentoval poukazem na negativní stránku, ale přitom zapomněl, že tato negativita vyzovuje svou hodnotu z takřka substanciální absolutnosti. Vědomí zapojené do zkušenosti nezná, nesmí znát podstatu a určení svého bytí.“⁵⁹

Fanon se tak z jistého hlediska dostává blízko Batailleovu pojetí poezie jako sestupu do předjazykové noci, které Sartre odmítl jakožto mystický únik z prozaické dialektiky dějin. Poukazuje-li podle Batailleovy poezie k neredukovatelnosti bytí na vědění, pak podle Sartra je jen přechodným protikladem vědění, které prostřednictvím jejího překonání zachycuje – a tím do sebe vstřebává – bytí. Hájí-li Bataille nevýslovnou jedinečnost mezní zkušenosti, pak Sartre tuto jedinečnost rozpuští v dialektickém pohybu obecných pojmů. Sartre symbolizuje vztah obecného ke zvláštnímu

⁵⁹ FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*, c. d., s. 127.

vztahem prózy, jejíž slova adekvátně zachycují fenomény, k poezii, která začíná tam, kde tato adekvace končí. V jeho pojetí je ovšem poezie pouze přechodnou negací prózy, která tuto svou negaci nakonec – na vyšší úrovni – sama neguje a vítězí. Podle Bataille se naproti tomu poezii dostáváme ke zkušenosti, která uniká nejen próze, ale vpostledku i poezii samé. Noc „vnitřní zkušenosti“, v níž se ztrácí vědomí, je absolutní – nelze ji tedy relativizovat a překonat zahrnutím do dialektického pohybu.⁶⁰ Tato noc ani poezie, jež k ní vede, nepředstavují momenty procesu zprostředkování, ale naopak okamžiky jeho přerušení – mezery v dialektické kontinuitě dějin.

Sartre si klade otázku, zdali „vyschne pramen [černošské] Poezie“, nebo zda její „veliká černá řeka zbarví navzdory všemu moře, do něhož se vlévá“.⁶¹ Otázka je to pouze rétorická, neboť jeho text jednoznačně volí první alternativu. Pramen bude vysušen, poezie se rozpustí v próze, rozumění a vctění budou překonány vysvětlením a pochopením, rasa zmizí ve třídě, negerství v proletářské a posléze všelidské identitě. Tím, že činí z černošské existence přechodný moment pohybu dialektického rozumu, že ji „intelektualizuje“, bere jí Sartre podle Fanona veškerou svébytnost. „Nejsem to tedy já, kdo si vytváří nějaký smysl, ten smysl tu totiž už byl předtím, existoval již dříve, čekal na mě. Nejsem to já, kdo si ze své bídý špatného negra, zubů špatného negra, hladu špatného negra dělá pochoď, aby s ní rozdělal oheň a zapálil tenhle svět, ta pochodeň už tu byla a čekala na tuto historickou šanci.“ Proti závislosti černošské existence na dialektice dějin obhajuje Fanon její soběstačnost. „Nejsem potencialitou něčeho, jsem zcela tím, čím jsem. Nemusím hledat univerzální.“⁶² Černoch nepotřebuje ke svému ospravedlnění nějakou sobě transcendentní dialektiku – je si sám posledním základem.

Sartre a Fanon se shodují v tom, že k univerzální emancipaci člověka nevede jiná cesta než skrz afirmaci partikulární skupinové identity. Vztah těchto dvou fází však pojímají odlišně. Sartre sice začíná svou reflexi na úrovni existenciální volby, ale pak – v té míře, v jaké od analogie mezi

⁶⁰ BATAILLE, Georges. *L'Expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 1943.

⁶¹ SARTRE, Jean-Paul. *Orphée noir*, c. d., s. X–XLIV, s. XLIV.

⁶² FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*, c. d., s. 128.

rasovým a třídním zápasem přechází k podřazení prvního pod druhý – svě- řuje vyřešení protikladu mezi afirmací a emancipací do rukou automaticky působící dialektice, která je na existenciální volbě nezávislá. Utačování mají přijmout sami sebe a postavit se nekompromisně proti utlačovatelům. Prozetelnost dějin pak tuto afirmaci jedné skupiny proti druhé dově- de k emancipaci jednotlivců ze skupin a k nastolení všelidského bratrství. Dialektické zákony historického vývoje zajistí, že konfrontace partikulár- ních kolektivních identit – jak na druhotné úrovni ras, tak na prvotní úrovni tříd – vyústí posléze do jejich zrušení. Přenesení těžiště ze subjektivně zažívané existence do objektivně působících zákonů dějin jde ruku v ruce s jasným oddělením zavřejňhodné přítomnosti, v níž lidská podstata zů- stává odcizena ve skupinových kategoriích rasy a třídy, do zájné budouc- nosti, v níž bude toto odcizení překonáno.

Fanon oproti tomu zůstává stát oběma nohama na půdě existenciál- ní zkušenosti a zároveň se vzpírá přísnému oddělení přítomnosti od bu- doucnosti. Místo odložení dilematu na dialektický samopohyb, jenž by transcendoval existenci, vyhrocuje napětí partikularistického a univerza- listického postoje v jejím rámci. Přenesení problému do sféry dějinných zákonů umožnilo Sartrovi od sebe tyto dva postoje oddělit, a tím osla- bit jejich rozpor. U Fanona je naopak každý z nich promýšlen do všech svých důsledků a vědomí si je zpřítomňuje současně. Napětí mezi nimi tak nejenže není dialekticky „překonáno“, ale je vyhroceno. Čtenáři nacháze- jí ve Fanonově textu jak výše citované potvrzení absolutnosti negerství proti jeho relativizaci Sartrem, tak potvrzení svobody člověka nenechat se tímto negerstvím zotročit.

Negerství jako revolta, nikoli esence

Na první pohled to tedy může vypadat tak, jako by Fanon zaplatil za existenciální hloubku textu zhroucením jeho logické konzistence. Při hlubším čtení se však ukazuje, že rozpory se značně oslabují, vezmeme-li v úvahu dva analyticky odlišné, byť v realitě se překrývající koncepty negerství. Zatímco Fanon ukotvuje negerství v přítomné revoltě utlačovaných, průkopníci tohoto konceptu Léopold Sedar Senghor a Aimé Césaire (v *Seštitu o návratu do rodné země*) ho ukotvují ve skupinové esenci zděděné z minulosti.⁶³ Fanon se staví jak proti vyvlastnění negerství univerzální dia-

⁶³ Césaire se ovšem v následujícím půlstoletí své činnosti posunul směrem k Fanonovu pojetí, když reformuloval koncept negerství daleko dynamičtějším způsobem – jako založení v jedinečném, skrze nějž je objeveno univerzální. Vysvětloval, že potvrzovanou černošskou identitou nemyslí „přežitou identitu pohlcující sebe samu, ale [...] identitu pohlcující svět, tedy zmocňující se celé přítomnosti, aby tak lépe přehodnotila minulost, a zejména aby připravila budoucnost“. Držet se negerství „neznamená [...] otočit se ke světu zády ani se od světa odštěpit, neznamená to mračit se na budoucnost ani uváznout v nějakém komunitním solipsismu či v pocitu ukřivdnosti“. *Jde jak o „opětovné založení“, tak „o překonání sebe samých a dobytí nového a širšího bratrství“.* CÉSAIRE, Aimé. *Rozprava o negerství* (1987). In: HAVRÁNEK, Vít (ed.). *Postkoloniální myšlení II*. Praha: Transit, 2011, s. 124–130, s. 129–130.

lektikou dějin, tak proti jeho přibítní na pranyí pomyslné partikulární esence. Ta se sice představuje jako zděděná z dávné minulosti, ve skutečnosti se v ní s opačnými hodnotícími znaménky objevují bělošské stereotypy (viz I.11). Chtějí-li černoši vyklouznout z obrazu, který vtiskl jejich existenci utlačovatel, nesmí negerství chápat prvotně jako něco, co je váže k jejich předkům, ale jako něco, co je váže ke všem těm, kteří se spolu s nimi vzpírají rasovému útlaku. V negerství se tedy nemají hlásit ke slovu domnělé černošské kořeny, ale vzdor a solidarita těch, kteří se rozhodli setřást rasistické jho. *Afirmace tohoto negerství není ničím jiným než afirmací popírané lidské subjektivity – není proto v rozporu se zápasem o osvobození člověka z partikulárních skupinových kategorií.*

„Odcizení [v těchto kategoriích] se zbaví ti negři a běloši, kteří se ne- nechají zavřít do zhmotněné Věže Minulosti.“⁶⁴ V mřížích, v jaké je pro revolující černochoy minulost přece jen důležitá, nemá to být minulost jejich vlastní skupiny, ale minulost všech zotročených a také všech těch, kteří byli schopni říci „ne pokusu o zotročení svého bližního“. Černocho se podobně jako třeba Indochíňan nezačal bouřit „proto, že objevil svou vlastní kulturu. Jednoduše“ se stalo, že z mnoha důvodů nemohl dál dýchat.⁶⁵ Jednáni těchto barevných vzbouřenců neřídí jejich pomyslná „kolektivní duše“, ale touha vymanit se z nelidské situace, v níž se nacházejí. Neexistují totiž černošské hodnoty či černošská pravda ani „bělošská etika“ či „bělošská inteligence“, fikcí je „bělošské břemeno“ i „negerské poslání“. Existuje jen neustálé pokračování sebe sama, neustálé sebeutváření. Vždyť s „Bytím jsem nedílně spjat potud, pokud je přesahuji“.⁶⁶

Imperativ sebepřekračování se musí týkat také identity černocho v té podobě, v jaké je definována vládnoucím bělochem. Přechodná afirmace této identity je nezbytná pro překonání sebenenávisti a obecněji syndromu opuštění. Nesmí však vést k její esencIALIZACI jako něčeho přirozeného, samozřejmého a věčného. Musí nechat prostor pocitům nesouladu a nesamozřejmosti. Jen ten, kdo nespádá zcela vjedno s kategorií, která mu byla sociálně přisouzena, může nalézat „smysl své skutečné

⁶⁴ FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*, c. d., s. 187.

⁶⁵ Tamtéž, s. 187.

⁶⁶ Tamtéž, s. 188–189. Překlad pozměněn.

lidskosti".⁶⁷ Z tohoto nesouladu či neidentity se rodí jeho schopnost neredukovat ani ostatní lidi na pouhé exempláře rasy, třídy, krve či náboženství, ale vidět v nich jedinečné bytosti, které jsou schopné skupinové kategorie přesahovat. Kolektivní afirmace a odpor povstávají vposledku z mobilizace a vzájemného propojování těchto jedinečných existencí, nikoli z obrozování nějaké jim transcendentní kolektivní esence.

⁶⁷ Tamtéž, s. 51.

Uznání skupin, nebo jednotlivců?

Z tohoto univerzalistického hlediska neexistuje zásadní rozpor mezi afirmací a emancipací – první může být pochopena jako počátek druhého. K jejich překrytí či ztotožnění lze ovšem dojít i z opačného, partikularistického hlediska: Jakmile se vytratí univerzalistický horizont, který původně rámoval antidiskriminační hnutí vyloučených menšin, může být za emancipaci považována samotná afirmace esencionalizované identity. Dvě opačné interpretace afirmace tedy vyjadřují dvě protikladné představy o emancipaci – podle první spočívá emancipace v sebeuskutečnění člověka jako příslušníka lidského druhu, podle druhé v jeho sebeuskutečnění jako příslušníka určité skupiny. Zatímco v první se černoch ze své rasy vysvobozuje, ve druhé se v ní ukotvuje.

Tento protiklad odpovídá sporu uvnitř západního politického myšlení posledních třiceti let mezi uznáním *rovnosti* všech občanů jakožto jednotlivců a uznáním jejich *odlišnosti* jakožto příslušníků menšin. V USA se tato opozice vtělila do sporu liberalismu s multikulturalismem, ve Francii do sporu zastánců „republiky“, kteří skupinovou pluralizaci veřejného prostoru považují za nepřipustnou „komunitarizaci“, jednoho a nedělitelného občanského národa, se zastánci „demokracie“, kteří ji naopak

považují za adekvátní výraz etnické a kulturní různorodosti francouzské společnosti.⁶⁸

Tuto zdánlivě absolutní opozici lze relativizovat poukazem ke třem společným předpokladům obou stran protikladu – předpokladů spjatých s moderní filozofií subjektu. Především je to předpoklad fixní identity, byť podle jedné strany přináležející tato identita všem lidem jako příslušníkům lidského druhu a podle druhé příslušníkům té či oné zvláštní skupiny. Shoda panuje také v pochopení veřejného či politického prostoru jako prostoru reprezentace či uznání předpolitické identity. A nakonec se i univerzalistická strana navzdory svému deklarovanému individualismu odvolává k partikulární skupině, byť jí je občanský národ daného teritoriálního státu.

Uvědomíme-li si tyto tři sdílené předpoklady obou pozic, vzdálenost mezi nimi se zmenší a místo volby „bud“ – „anebo“ je možné pokusit se o jejich propojení v jediném stanovisku schopném zahrnout individuální i kolektivní aspekt emancipace. Takovým stanoviskem je liberální multikulturalismus, jež jsem obhajoval v některých svých předcházejících knížkách.⁶⁹ Jinou cestou k překonání vylučující se opozice mezi kolektivní a individuální – partikularistickou a univerzalistickou – emancipací je přesunutí pozornosti od subjektu ke vztahům, od identifikace k diferenciaci, od výsledku k procesu, od reprezentace k akci. Tuto změnu perspektivy načrtnu ve II. a III. části této knihy (viz II.16, II.17, III.1, III.2, III.14).

⁶⁸ Pro kritickou analýzu francouzského republikanismu viz JALLON, Hugues a MOUNIER, Pierre. *Les enragés de la République*. Paris: La Découverte, 1999.

⁶⁹ Srv. BARŠA, Pavel. *Politická teorie multikulturalismu*, c. d.; BARŠOVÁ, Andrea a BARŠA, Pavel. *Přístěhovalectví a liberální stát. Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*, c. d., 2005; BARŠA, Pavel. *Orientálcova vzpoura (a další texty z let 2003–2011)*, c. d.

Volba, nebo vyvolení?

Vrátíme-li se k debatě Fanona se Sartrem, pak můžeme konstatovat, že opozici mezi individualistickým a kolektivistickým křídlem západního politického myšlení odpovídá rozdíl mezi tím, jak každý z nich řeší přechod od afirmace k emancipaci. Fanon zůstává věrný původnímu Sartrovi existencialistickému *subjektivismu* s jeho důrazem na volbu jednotlivce, zatímco Sartre ho záhy nahrazuje historickomaterialistickým *objektivismem*, jenž každého jednotlivce podřazuje pod třídní či rasovou identitu, která je na jeho volbě nezávislá. Přechod od tohoto třídního či rasového partikularismu k univerzalizmu pak nechává na „lsti dějin“. Ty postavily proletáře i černochy do natolik otřesné situace vykořisťování, že jedinou možnou cestou jejich emancipace je zrušení systému jako celku, čímž budou nutné (tj. nezávisle na svých záměrech a volbách) emancipovat i příslušníky ostatních ras a tříd.

I tam, kde Sartre doplňuje popis této objektivní dialektiky dějin popisem subjektivní zkušenosti černocha, jenž opouští svou rasovou hrdost jménem všelidské solidarity, ličí tento obrat spíše jako důsledek dějinného vyvolení jeho skupinové kategorie než jako svobodný akt jednotlivce. Bylo to nezměnné utrpení kolonizace a otroctví, v němž se spojily mate-riální bída s kulturním vykořisťováním a popření jeho lidství, které strhlo

z černocha všechny sociální masky, včetně jeho černé barvy, a ukázalo na něm „mezí nahotu člověka“. Tato „nahota bez barvy“ ho vyhání z každé věci a každé esence. Ona způsobuje, že „negerství není stavem, ale čistým překračováním sebe sama“, že se „nachází ve chvíli, kdy se samo sebe zřiká, že vyhrává tehdy, když přijímá porážku. Po barevném člověku a jen po něm je možné žádat, aby se zřekl hrdosti na svou barvu.“⁷⁰

Proti tomuto objektivnímu předurčení černochů k univerzalizmu (které se podobá Steinerově reinterpretační židovského vyvolení po holocaustu⁷¹) Fanon zvolá: „Nechci být otrokem otroctví, jež zbavilo lidství mé předky!“⁷² V jeho pojetí nemá negerství svůj základ v minulém utrpení, ale v přítomné revoltě. Negři se nebouří proti kolonialismu a rasismu proto, že by znemožňovaly realizaci jejich pomyslné kolektivní duše, ani proto, že by je k tomu dějiny naprogramovaly tím, že na ně uvalily krajní míru utrpení; bouří se, aby potvrdili svou příslušnost k lidskému druhu.

Mezi těmito dvěma významy negerství ostatně v jisté míře osciluje i Sartre v *Černém Orfeovi*. Na jedné straně ho chápe jako specificky černošské „bytí-ve-světě“, které bylo původně vtěleno v domorodých kulturách, jež běloši zničili a jež se černoši v rámci své protibělošské revolty snaží restituovat. Přirovnání negerství k zemřelé Euridice, které se Orfeovi navzdory jeho básnickému umění nepodaří pohlédnout do tváře, však na druhé straně podtrhává jeho imaginární povahu – spíše než tradici zděděnou z minulosti je negerství výrazem přítomné touhy po tradici u těch, kteří od ní byli nezvratně odseknuti. Básnické ztvárňování této touhy nevyjadřuje negerství v té podobě, v jaké údajně existovalo před kolonizací, ale v té podobě, do jaké ho uhnětla kolonizace a odpor k ní. Toto negerství je na půli cesty k revoltujícímu negerství Fanonovu.

⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Orphée noir*, c. d., X-XLIV, s. XLII.

⁷¹ Viz záznam diskuse Georga Steinera s Emilem L. Fackenheimem, Eliem Wiesellem a Richardem H. Popkinem v březnu 1967 v *Jewish Values in the Post-Holocaust Future. A Symposium*, Judaism 3/1967, s. 266–299. Srv. výklad Steinerovy pozice v CHAUMONT, Jean-Michel. *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte, 1997, s. 108, a BARŠA, Pavel. *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu*. Praha: Argo, 2011, s. 75–76.

⁷² FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky*, c. d., s. 189.

Fanon nebyl jediným asimilovaným intelektuálem z francouzských kolonií, který si při reflexi situace vylučovaných menšin a kolonizovaných společností pomáhal četbou Sartrových *Úvah o židovské otázce*. Nechal se jimi inspirovat také tuniský Žid Albert Memmi ve svém *Portrétu kolonizovaného* (1957).⁷³ Ten je podle něj vždy definován prostřednictvím toho, co mu schází ve srovnání s pozitivními vlastnostmi kolonizátora. Je-li jeden pracovitý, druhý je líný. Převládá-li u jednoho rozum, u druhého to jsou emoce. Se zodpovědností kontrastuje nezodpovědnost, s dospělostí dětinskost. Proti plánované budoucnosti stojí bezstarostná přítomnost, proti hlavě tělo, proti rozumu srdce atd. atp.

Tento svůj „mytický obraz“ kolonizovaný do značné míry zvnitřňuje, čímž u něj vzniká zdvojené vědomí oscilující mezi dvěma protikladnými reakcemi. Nejdříve nenávidí sebe a miluje kolonizátora – chce být jako on. Po ztroskotání tohoto pokusu o asimilaci nastupuje afirmace. Kolonizátor je zavržen a na piedestalu se ocitá vlastní identita. Její obsah a rysy, předtím znehodnocené jako neřesti, jsou nyní oslavovány jako ctnosti.

⁷³ MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1985 [1957].

Souběžně s tím se naopak stávají neřestmi údajné ctnosti kolonizátorů. Mytický obraz sebe sama, jehož autory jsou kolonizátoři, tedy kolonizovaní obrací do „protimýtu“.

Tento Memmiho popis platí přesně pro charakterizaci negerství v té době, v jaké ho Sartre v *Černém Orfeovi* destiluje z Césaireova *Sešitu o návratu do rodné země* (1938). To, že černoši „nevynalezli prach ani buzolu“, že „nikdy nedokázali zkrotit páru ani elektrinu“, že „neprobádali moře ani nebe“, se z pohany stává chválou, z nedostatku předností. Absence civilizací, začíných výdobytků umožňuje černochovi žít *spolu s přírodou* a nestavět si ji *proti* sobě. Zatímco běloši znají z přírody jen zmrtněné části, černoši mají přístup k živému celku. První manipulují jevy, druzí se dotýkají podstaty: „[N]oří se do rudého masa půdy, noří se do žhavého masa nebes [...], podvolují se, uchvácejí, podstatě všech věcí, neznají povrchu, ale uchvácejí pohybem všech věcí, nemají zájem krotit, ale hrají hru světa.“⁷⁴

V *Psancích* popisuje Fanon převrácené hodnocení negerství podobně: „Pěvci negerství staví starou Evropu proti mladé Africe, nudný rozum proti poezii, utlačivou logiku proti klusající příroze; z jedné strany ztuhlost, ceremonie, protokol, skepticismus, z druhé vynalézavost, nezkrotnost, svoboda a – proč ne – bujnost. Ale také nezodpovědnost.“⁷⁵ Nevzdělaní a historicky poražení černoši toho ve skutečnosti ví o pravém životě mnohem více a podstatnějšího než běloši, Tito „vševědoucí a naivní vítězové“.⁷⁶ Hierarchický protiklad mezi civilizací bělochů a divoštím černochoů není opuštěn, ale převrácen. Lidské dobro a naplnění, které bylo předtím spjaté s civilizací, je nyní spjaté s divoštím a civilizace sama symbolizuje mezní odcizení a vyprázdnění člověka. Černoši a běloši jsou tedy stále uvězněni v manichejském protikladu, jen hodnotící znaménka se vyměnila.

⁷⁴ CÉSAIRE, Aimé. Sešit o návratu do rodné země. In: HAVRÁNEK, Vít (ed.). *Postkoloniální myšlení II*. Praha: Tranzit, 2011, s. 54–85, s. 74–75.

⁷⁵ FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, c. d., s. 160.

⁷⁶ CÉSAIRE, Aimé. Sešit o návratu do rodné země, c. d., s. 54–85, s. 75. Překlad názvu pozměněn.

Oscilace mezi asimilací a afirmací jako dvěma alternativními odpověďmi na rasismus se rozehrává nejviditelněji u těch kategorií kolonizovaných, kterým byla alespoň v jisté míře dána příležitost k první z nich – jakkoli iluzorně se tato příležitost může jevit ve zpětném pohledu. Nemusí to být úplná náhoda, že *Portrét kolonizovaného* pochází z pera tuniského Žida, a nikoli tuniského muslima, a stejně tak to nemusí být náhoda, že *Černá kůže* pochází z pera míšence z antilských ostrovů, a nikoli černocha z Afriky. Obě tyto kategorie stály – nebo se jejich příslušníci mylně domnívali, že stojí – někde mezi kolonizátory a kolonizovanými. Severoafrictí Židé v důsledku preferenčního zacházení kolonizátorů, antilští míšenci (a částečně i černoši) v důsledku historicky dřívější kolonizace a vykořevení z Afriky, s nimiž šel ruku v ruce větší stupeň asimilace do francouzské kultury.

Jak píše Fanon v článku ve francouzské revue *Esprit* z února 1955 nazvaném *Antiláné a Afričané*: Zatímco v Africe byli černoši spolu s většinou dalších domorodců vyloučení a segregováni jako podlidé, na Martiniku „nebyl na jedné straně negr a na druhé běloch, ale barevné škály, jejichž rozestupy šlo rychle překračovat. Stačilo mít děti s někým méně černým.

Neexistovala rasová bariéra ani diskriminace. "77 Rasa byla překryta třídou a spíše než zdrojem segregace byla zdrojem vtípů a ironických poznámek. Ty podle Fanona zachraňují barevné lidi před zvnitřněním rasistické nenávisť, typickým pro fázi asimilace, i jejím obrácením proti bělochům, typickým pro fázi afirmace.⁷⁸

Až do druhé světové války se Antilané nepovažovali za „negry“ z divošíské Afriky, ale za „černochoy“ sdílející evropskou civilizaci s bělochy.⁷⁹ „Antilan se identifikoval s bělochem, přijal postoj bělocha, byl bělochem.“⁸⁰ Teprve převratné události čtyřicátých let, jež šly ruku v ruce se zintenzivněním kontaktů mezi Antilami a metropolí, a tím i s uvědoměním si francouzského rasismu, zbavily Antilany všech iluzí o Evropanech a vyhnaly je z asimilace do afirmace. Když Aimé Césaire ještě jako osamělý průkopník na konci třicátých let zvolal, že „být negrem je krásné a dobré“ a že „černá díra“ a „noc“ Afriky představují poslední pravdu Antilanů, „ani mulati, ani negři toto šilenství nechápali. Mulati proto, že noci již unikli, negři proto, že se z ní chtěli dostat.“⁸¹

O deset let později již Césaireův obrat přejala značná část barevné střední vrstvy Martiniku. Před válkou říkali míšeneční úředníci a důstojníci Evropanům: „Nevšímejte si mé černé kůže, spálilo mě slunce, moje duše je bílá jako vaše.“ Po válce říkali subsaharským Afričanům: „Nevšímejte si mé bílé kůže, hlavní je to, že moje duše je černá jako vaše.“⁸² Jenže podobně jako je předtím nechtěli vzít mezi sebe Evropané, nechtěli je nyní vzít mezi sebe Afričané. Považovali je za kající se zrádce, jimž nelze věřit ani odpustit. Antilan se tak ocitl v zoufalé situaci: „Pronásledován nečistotou, drcen vinou, rozdrán pocitý špatného svědomí, jeho drama spočívalo v tom, že nebyl ani bělochem, ani negrem.“⁸³ Neschopen přijmout toto radikální vy-

77 FANON, Frantz. *Antillais et Africains* (1955). In: *týž. Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*. Paris: François Maspéro, 1964, s. 27–36.

78 Tamtéž, s. 29.

79 Tamtéž, s. 31.

80 Tamtéž, s. 35.

81 Tamtéž, s. 31.

82 Tamtéž, s. 34.

83 Tamtéž, s. 35.

koření, Antilan lpí o to více na své znovuobjevené vlasti: „Objevuje sám sebe jako syna přesazených otroků, cítí vibrace Afriky v nejniternějších hlubinách svého těla a má jen jedinou aspiraci: vnořit se do velké „černé díry“. „Zdá se tedy,“ uzavírá Fanon, „že po velkém bitém omylu prožívá nyní velký černý přelud.“⁸⁴

Tím, co umožňuje vyhnout se omylu ztotožnění se s cizím i přeludu zakoření do vlastní, je podle Fanona ironie. Tam, kde dvě protikladné pozice činí z „kontingentního“ rysu, jako je barva kůže, něco „důležitého“ (asimilace jeho odmítáním, afirmace jeho potvrzováním), ironie zdůrazňuje jeho nahodilost, a tím nám umožňuje „dostávat se k důležitému podkontingentním“.⁸⁵ Ide tedy o to, vrátit „kontingentní na jeho místo a umožnit Martinicanům volbu nejvyšších hodnot“.⁸⁶ Právě z těchto hodnot povstává i koncept univerzalistického negerství, k němuž se Fanon – v protikladu k partikularistickému negerství Senghorovu a Césaireovu – přihlásil v *Černé kůži*. Obhajoval-li tam proti asimilaci afirmaci tohoto negerství, v textu z poloviny padesátých let obhajuje ironii *jak* proti asimilaci, *tak* proti afirmaci.

84 Tamtéž, s. 36.

85 Tamtéž, s. 28.

86 Tamtéž, s. 29.

Od vzpoury jednotlivce k sebeurčení národa

Propojení individuálního a kolektivního aspektu emancipace je obzvláště obtížné, je-li kolektivní identita vymezena rasově, neboť pak ji schází vazba na určité území a jeho instituce. Na první pohled se zdá, že takové pojetí by mělo být snažší, nahradí-li kategorii rasy kategorií národa, která alespoň ve svém francouzském, tj. občanském, pojetí takové geografické a institucionální ukotvení předpokládá. Právě tuto záměnu provedl Fanon v polovině padesátých let. Místo usouvztažnění individuální a kolektivní roviny emancipace to však vedlo pouze k přesunu těžiště z první na druhou. Nahrazení „rasy“ „národem“ totiž nijak neotřásló filozofii subjektu, která podává lidské bytí jako samokonstituující se monádu, ať již se jedná o jednotlivce, zvláštní skupinu, nebo celou společnost. V tomto rámci můžeme reflektovat buďto individuální, nebo kolektivní emancipaci, nikoli jejich vzájemné propojení a podminění.

Jakkoli je tedy koncept národa politicky konkrétnější než koncept rasy, osvobození národa z koloniálního útlatku je chyceno ve stejné monologii, v jaké byla chycena individuální revolta proti rasovému útlatku. U Fanona se to mimo jiné projevuje tím, že při analýze osvobozování kolonizovaných národů používá stejné koncepty, které používal při analýze osvobozování rasově stigmatizovaných jednotlivců.

Ve Fanonově váhání ohledně nejlepší cesty emancipace se ohlašují meze filozofické osnovy, kterou mu poskytl existencialistický i levicově hegelovský humanismus jeho doby. Tato osnova vsazovala volby člověka do dichotomií pravdivosti a falešnosti, odcizenosti a návratu k sobě, popření lidské podstaty a jejího osvojení. Kritika byla namířena proti uzavřenému člověka v partikulárně skupinových identitách, nikoli proti samotnému konceptu identity. Upadá podoba identity měla být nahrazena podobou pravou – univerzálně lidskou. Člověk měl překonat své odcizení v kontingentním a arbitrárním a ztotožnit se s nutným a přirozeným. Měl být vysvobozen z oddělených a spolu zápasících – třídních či rasových – skupin. Jakožto jejich příslušník je podřazen pod jejich skupinovou zvláštnost, a je tak zaměnitelný s jakýmkoli jiným příslušníkem téže skupiny. Jedině jakožto příslušník sjednoceného lidstva bude moci realizovat svou neza-měnitelnou individuální jedinečnost.

Fanon sice v jisté míře zkonkrétňuje tento abstraktní univerzalizmus tím, že jej napojuje na afirmaci a posléze i ironii negrů, ale oba tyto přístupy nakonec zůstávají v půli cesty. Emancipace je pro ně motivujícím ideálem, kterého však samy nemohou dosáhnout, neboť nejsou schopny přemostit propast mezi jedním jednotlivcem a proměnou společnosti.

Symbolická afirmace kultury

Jak u vylučovaných jednotlivců, tak u porobených národů považuje Fanon afirmaci za první a nezbytný krok na cestě k emancipaci. I ve druhém případě pak odlišuje zvěcnělou, v jeho terminologii „substancionalizovanou“, podobu afirmované identity (chápanou jako domnělý odkaz předkoloniální minulosti) od té, která je vytvářena zde a nyní – zápasem o osvození.

Na rozdíl od antilských mulatů nebyli černoši, Arabové a další afričtí domorodci většinou zcela zbaveni svého geografického a kulturního vkořenění. Kolonizátoři jejich kultury nezabíli, ale uvedli do stavu dlouhodobé agonie tím, že je podřídili své vládě a institucím a nadřadili jim vlastní, evropskou kulturu. Zbaveny svého napojení na politické rozhodování a postaveny do méněcenné pozice, domorodé kultury zchřadly a vysušily se, zůstaly prázdnými slupkami, mumiemi svých někdejších já.⁸⁷

K tomuto zvěcnění přispěl nemalou měrou i „pseudorespekt“, s jakým se k nim občas stavěli kolonizátoři. Domorodé kultury pro ně byly jednou provždy definovanými kolektivními esencemi, které determinovaly myšlení a chování jednotlivců, aniž by je tyto mohli zpětně přetvářet. Jestliže

⁸⁷ FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, c. d., s. 41.

slova a činy domorodců nepovstávaly z jejich svobodných individuálních rozhodnutí, ale z jejich kultury, nemělo žádný smysl pokoušet se s nimi rozvíjet dialog rovných. Místo ve vzájemném *jednání*, které by případně vedlo k proměně obou stran, mohl vztah k nim spočívat pouze v ovládnutí založeném na poznání kultury, která údajně zcela determinovala jejich *chování*.

Podle kolonialistů je možné vést dialog jen se svobodnou individualitou, schopnou překračovat „druhou přirozenost“, kterou každý jednotlivec získává socializací ve své skupinové kultuře. Rozvoj takové univerzální individuality umožňuje jen *moderní* kultura osvícené Evropy. *Tradiční* kultura neevropských společností naopak činí z jednotlivců pouhý projev partikulární esence jejich kolektivu. První kultura se sytí aktivitou svobodných *subjektů*, druhá proměňuje lidi do pasivních *objektů*. Jednou člověk svobodně *jedná*, podruhé se *chová* tak, jak ho k tomu determinuje jeho skupinová přirozenost. První kultura se vyznačuje „dynamismem, rozvojem, hloubkou. Je kulturou v pohybu, neustále se obnovuje.“ Druhá spočívá v „charakteristických rysech, pozoruhodnostech, věcech“.⁸⁸

Ačkoli je jen některým kategoriím populace dána naděje, že by se jim mohlo podařit přesunout z jejich vlastní, kolektivistické, kultury do individualistické kultury kolonizátorů, i ostatní kolonizovaní většinou internalizují hierarchii mezi nimi, čímž na sebe přivádějí prokletí pocitu méněcennosti a sebeненаšlosti. Neplodně sní o „kulturní emigraci“, která je jim předem zapovězena. Již víme, že tato marná touha se dříve či později vrátí ve svůj opak – v afirmaci (viz I.5, I.11). Jalové sny o přeběhnutí k cizímu (a s nimi spjaté pocity viny) jsou přebity hlasitým přitakáním *vlastnímu*. „Zvyky, tradice, víry, které byly dříve popírány a zamlčovány, jsou mocně valorizovány a afirmovány.“⁸⁹

Toto přitakání domorodé kultuře se neprojevuje bezprostředním používáním jejích symbolických struktur v jednání a myšlení, ale vytčením jejích zvěcnělých rysů na transparent, který její mluvčí – asimilovaní intelektuálové – ukazují sobě i světu jako průkaz odlišné skupinové identity a legitimaci národněosvobozeneckého boje. Návrat k užívání domorodé kultury v každodenní i politické praxi je nemožný. Ti, kteří se jí dovolávají,

⁸⁸ Tamtéž, s. 42.

⁸⁹ Tamtéž, s. 49.

totiž již většinou převzali z moderní Evropy individualizované a komplexní způsoby jednání. Živlem afirmace domorodé kultury tedy nemůže být *akce*, ale pouze *repräsentance*. Jinak řečeno: Tuto kulturu ve smyslu představení, které dávají význam životu a světu, nelze bezprostředně aktualizovat v *činech*, ale zase jen v *představách*. Proto nazývá Fanon výsledek takové čistě symbolické afirmace „kulturou kultury“.⁹⁰

Ve stavu znehodnocení byly mumifikované zbytky kultury udržovány v existenci vesnickou populací bez jména a tváře. Asimilování intelektuálů nahradili tento „anonymát [...] vehementním a agresivním exhibicionismem“.⁹¹ V jejich pojetí nemá kultura smysl praktický, nýbrž symbolický. Slouží „jako obranný mechanismus, jako symbol čistoty, jako spása“. Není pro ně přirozeným *prostředím*, jež by do sebe vdechovali jako vzduch při svém jednání, ale vědomě manipulovaným *nástrojem* jejich sebe-representace. Nežijí v ní a skrze ni, ale používají ji k tomu, aby sami sebe i ostatní ubezpečili o své identitě a hodnotě. Druhou stranou takového symbolického používání kultury je podle Fanona její „substancionalizace“ (dnes bychom řekli „esencializace“): „Skupina již neironizuje tradici, neutíká si. Je znovu nalezen smysl minulosti, kult předků. Minulost, která se stává konstelací hodnot, je ztotožněna s Pravdou.“⁹² Kolonizované elity tak stvrzují kulturní zvěcnění způsobené kolonizací.

To, že nejviditelnějšími hlasateli afirmace utlačované kultury jsou často právě ti, kteří z ní byli takřka úplně vykořenění a asimilováni do kultury utlačovatelů, neuniklo Albertu Memmimu, když s pobavením konstatoval, že nejeden z mluvčích národního obrození „vznášá vášnivě nárok na svůj jazyk [...] v jazyce kolonizátora. Je také pozoruhodné, že je ve své afirmaci o to horlivější, oč blíže se předtím ke kolonizátorovi dostal. Je to snad náhoda, že mnozí vůdcové kolonizovaných [jako například Tunisian Habib Bourguiba či Alžířané Messali Hadj a Ferhat Abbas] uzavřeli smíšená manželství? [...] Poté co dovedli svou zkušenost s kolonizátorem až na mez, kde ji sledovali nežitelnou, vrátili se ke svému východisku. Ten, kdo nikdy neopustil svou zem a své [soukmenovce], nebude nikdy vědět, do

⁹⁰ Tamtéž, s. 48.

⁹¹ Tamtéž, s. 49.

⁹² Tamtéž, s. 49.

jaké míry je k nim připoután. Naopak oni nyní vědí, že jejich spása spadá vjedno se spásou jejich lidu a že se jemu a jeho tradicím musí držet co nejblíže. Lze snad připomenout i potřebu ospravedlnění, vykoupení prostřednictvím úplného podřízení.“⁹³

Zde se znovu nabízí paralela se sionismem v západní a částečně i střední Evropě, kde toto hnutí reagovalo na krizi asimilace na konci 19. století. Z různých variant tohoto „postasimilačního sionismu“ (viz I.5) stojí v českém kontextu za připomenutí kulturní sionismus pražských intelektuálů sružených na počátku minulého století ve výše zmíněném spolku Bar Kochba, k němuž patřili například Hugo Bergmann, Max Brod, Robert Weltsch či Hans Kohn. Byli přitahováni tím, co považovali za autentické židovství Haliče, a pod vlivem Martina Bubera dávali přednost obrození židovství prostřednictvím vlastní duchovní obnovy před projektem osídlování Palestiny. Teprve první světová válka přiměla mnohé z nich k proměně symbolické formy jejich etnické afirmace do formy praktické.⁹⁴

Někteří ze zmíněných intelektuálů se na přelomu 19. a 20. století dostali do plodného dialogu s Tomášem G. Masarykem. Vzájemnou rezonanci lze přičíst na vrub podobné situaci: Masaryk se plně ztotožnil s českým a až po asimilaci do německé kultury a sňatku s Američankou. Zdá se, že vzájemné sympatie mezi ním a pražskými sionisty povstávaly mimo jiné ze skutečnosti, že on i oni prožili podobný obrát od německé a kosmopolitismu k potvrzení vlastních etnických kořenů.⁹⁵

Vraťme se k intelektuálům, kteří si stejnou cestu od asimilace k afirmaci prošli v kontextu evropské kolonizace zámořských území. Jak nedávno připomněl indický publicista Pankaj Mishra, této kulturní oscilaci

⁹³ MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*, c. d., s. 150–151.

⁹⁴ Pro celkovou charakterizaci pražského sionismu viz především KIEVAL, Hillel J. *Formování českého židovstva. Národnostní konflikt a židovská společnost v Čechách 1870–1918*, Praha–Litomyšl: Paseka, 2011, 4. a 5. kapitola, s. 143–232. V Praze byla nejviditelnější formou praktického obrátu práce s uprchlíky z Haliče. Srv. Kateřina Čápková, c. d., s. 195–197.

⁹⁵ Pro oboustranně vřelý vztah mezi Masarykem a (obzvláště sionistickými) Židy srv. prvorepublikový sborník RYCHNOVSKÝ, Ernst (ed.). *Masaryk a židovství*. Praha: Mars, 1931, v němž figurují mezi jinými i oslavné příspěvky Felixe Weltsche, Huga Bergmanna a Maxe Broda.

mezi Západem a domorodými společnostmi odpovídala často ideologická oscilace mezi akceptací liberálního sekularismu a hledáním jeho alternativy v renovaci domorodých náboženských tradic: Původně modernistický Džamáluddín al-Afghání (1838–1897) končí jako mluvčí panislamismu, jeden z protagonistů pokusu o liberální reformy Číny na konci 19. století Liang Čchi-čchao (1873–1929) se v posledních letech svého života stává hlasatelem návratu ke konfucianismu a Rabindranáth Thákur (1861–1941), pocházející z prostředí okcidentalizované hinduistické „reformace“, nakonec očekává, že povznese člověka přijde z Východu, nikoli ze „strojové civilizace“ Západu.⁹⁶

Fanon má před očima intelektuály arabského a afrického světa, když píše, že jejich symbolický návrat ke kulturním kořenům je sice „objektivně neobhajitelný“, zároveň však „subjektivně důležitý“ pro překonání jejich sebenenávisti.⁹⁷ Evropané, „kteří zavrhuji rozjitřenou vášně [kolonizovaných] intelektuálů pro jejich domorodou kulturu], zapominají především na to, že jejich duše, jejich jáství má pohodlný útlek ve francouzské či německé kultuře, jejichž hodnota je ověřená a kterou nikdo nepopírá“.⁹⁸ Obrat již asimilovaných afrických intelektuálů do slavné minulosti jejich rasy (například negerské) či civilizace (například arabsko-islámské) je návratem marnotratného syna – přihlášením se k identitě, kterou v asimilační fázi opustili a jejíž vzpomínku se snažili zapudit. I když obrátili její hodnocení, stále ji vidí exotickým, a tedy zvětčujícím prizmátem, který převzali od kolonizátorů.

U černochů a Arabů byla převaha symbolické nad praktickou afirmací kultury ještě posilována tím, že jejich vnucená rasová či civilizační identita

⁹⁶ MISHRA, Panikaj. *From the Ruins of Empire. The Intellectuals Who Remade Asia*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012. V den svých osmdesátých narozenin Thákur napíše tato slova: „Ve svém mládí jsem celým srdcem věřil, že civilizace je darem, kterého se nám dostane z pokladů Evropy. A dnes, kdy nadchází den mého rozloučení, je tato má víra zcela rozdracena. Dnes už jen doufám, že se narodí zachránce v této naší zubožené chatrči; čeká, až přinese poselství pravé civilizace, které zazní od východních obzorů a vílje člověku novou víru v člověka.“ THÁKUR, Rabindranáth. *Krise civilizace* (1941). In: *tyž: Povídky, essey a projevy*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1969, s. 505–511, s. 510.

⁹⁷ FANON, Frantz. *Racisme et culture* (1956), c. d., s. 37–51, s. 50.

⁹⁸ FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, c. d., s. 157.

oddělovala jejich domnělou kulturní esenci od územně-politických instancí jejich budoucích národních států: „Kolonialistické prohlášení negrů za divošské a Arabů za barbarské muselo logicky vést k zrasovění kulturních fenoménů a jejich exaltaci na kontinentální, nikoli národní úrovni. V Africe si nositelé kultury vybírají negro-africký či arabsko-muslimský rámec, nikoli rámec národní. Kultura je tak ještě oddělenější od aktuality.“⁹⁹

Toto oddělení je podle Fanona možné překonat zaostřením dekolonizačních zápasů na územně-politicky vymezené společnosti. Tím se těžšíše skupinové identity přesune z rasy (negerství), náboženství (panislamismus) či kontinentů (panasianismus) na národy. Zatímco výše zmíněnému Mishrovi se ze zpětného pohledu 21. století jeví opouštění širších náboženských a civilizačních rámců jako ochuzení, Fanon v něm na konci padesátých let viděl jedinou cestu, jak čistě symbolický boj o uznání proměnit na praktický boj za nezávislost. Zúžení náboženské či civilizační příslušnosti na příslušnost k teritoriálnímu národu umožnilo dát abstraktní ideji emancipace zcela určitý cíl – kolektivní sebeurčení podmaněné společnosti ve vlastním státu.

I po tomto politickém zkonkrétnění si ovšem kulturní reprezentace po nějakou dobu uchovávala primát nad politickou akcí, neboť byla hlavním nástrojem legitimizace dekolonizačního projektu. Protože v první polovině 20. století přesunul kolonialismus své ospravedlnění z rasy ke kultuře (když se začal představovat jako poručnictví vyspělé civilizace nad lidmi zaostalých kultur) a protože projekt asimilace (tam, kde byl vyhlášen) ztroskotat, boj za nezávislost měl své ukotvení v boji za uznání rovné hodnoty utlačované národní kultury a její schopnosti nezastupitelným způsobem obohatit lidstvo. I zde je možné vidět paralelu s tím, jak byly na přelomu 19. a 20. století kladeny česká a židovská otázka kulturními nacionalisty typu Achada Haama či Tomáše G. Masaryka (viz III.2).¹⁰⁰ Také

⁹⁹ Tamtéž, 163.

¹⁰⁰ HA'AM, Achad. *The Law of the Heart* (1894), *Flesh and Spirit* (1904), *On Nationalism and Religion* (1910), *The Jewish State and the Jewish Problem* (1897), *The Negation of Diaspora* (1909). In: HERTZBERG, Artur (ed.). *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*. New York, 1981, s. 251–255, s. 256–260, s. 261–262, s. 262–269, s. 270–277; MASARYK, Tomáš G. *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Praha: Melantrich, 1969.

jím šlo v první řadě především o to, aby dokázali sami sobě i vládnoucím národům, že jejich menšinové kultury jsou stejně hodnotné a pro lidstvo přínosné jako kultury Němců, Francouzů či Angličanů, ne-li lidštější a přínosnější. V obou případech lze tuto touhu pochopit jako kompenzační reakci na opovrhování menšinových skupin skupinami hegemonními.

Zatímco opovrhování Židy evropskými národy na sebe v poslední čtvrtině 19. století bralo stále zřetelněji rasový a „orientalistický“ charakter, opovrhování Čechy ze strany (rakouských) Němců se většinou omezilo na jejich vykazování do kategorie *kmene* (*Volksstamm*), jehož vzdělaným příslušníkům nezbývá, než se napájet z *národní* kultury, již je kultura německá.¹⁰¹ Rozdílná kvalita dvou typů nepřátelství s sebou nesla odlišné politické důsledky – v prvním případě vyloučení, ve druhém zahrnutí v postavení nerovnosti. Prakticky však zaujímal příslušníci obou skupin postavení stigmatizované menšiny a nabízely se jim podobné odpovědi, což může vysvětlit vzájemné sympatie, které se vyvinuly mezi Masarykem a sionisty.¹⁰² S postasimilačními sionisty se Masaryk shodoval v pojetí asimilace jako příznaku morálního úpadku jednotlivce. Pro Kurta Blumenfelda, jenž přivedl k sionismu Hannah Arendtovou, bylo přihlášení se k menšinovému a opovrhovanému národu věcí „charakteru“.¹⁰³ Stejně tak pro Masaryka: „Člověk se poněmčí jen z nekalých účelů [...] divně jen jest, že jej Němci přijímají. [...] Charakterní člověk se neponěmčí za žádných okolností. Jeho jazyk je otázkou charakteru, nejen otázkou národnosti.“¹⁰⁴

¹⁰¹ Toto je například podle Karla Kosíka pozice Franze Grillparzera v jeho diskursu s Pa-lackým. Srv. KOSÍK, Karel. *Století Markéty Samsové*. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 70–73.

¹⁰² Pro stručnou charakterizaci pozitivního vztahu neantisemitické části českého nacionalismu a Masaryka zvlášť se sionismem, obzvlášť jeho pražskou větví, srv. Hillel Kieval, c. d., s. 163–175.

¹⁰³ ELON, Amos. *The Pity of It All. A History of Jews in Germany, 1743–1933*, c. d., s. 290.

¹⁰⁴ MASARYK, Tomáš G. *Národnostní filosofie doby novější*. Praha: Melantrich, 1919 [1905], s. 15.

Lekce z židovských dějin

Také Arendtová líčí židovské asimilanty jako bezpáteřné bytosti „připravené zaplatit jakoukoli cenu za to, aby je společnost přijala“ – schopné ustupovat kamkoli, přizpůsobovat se čemukoli, nasazovat si jakoukoli masku ve víře, že s ní srostou natolik dokonale, že se stane jejich novým já a učiní je akceptovatelným pro jejich okolí.¹⁰⁵ Protože nemají „odvahu“ bojovat za změnu svého „sociálního statusu“, rozhodli se „změnit svou identitu“.¹⁰⁶ Jako by objevili „možnosti lidské existence, které jsou nekonečné, tak nekonečné jako stvoření“. Tato představa je však mylná. Člověk není Bůh a nemůže stvořit nového člověka: „Získání nové osobnosti je stejně obtížné – a beznadějně – jako nové stvoření světa.“¹⁰⁷ A tak museli asimilanti 19. a první půle 20. století ztroskotat: „[A]čkoli neustále dokazovali, že nejsou Židy, dosáhli jen toho, že Židy [v očích svých i svého

¹⁰⁵ ARENDT, Hannah. *We Refugees* (January 1943). In: též: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. New York: Grove Press, 1978, s. 55–66, s. 65.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 62.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 63.

okolij] zůstal.¹⁰⁸ Protože však mezitím ztratili kontakt se svým kulturním dědictvím a každodenností svého lidu, jejich židovství se nakonec redukovalo na vědomí sdíleného pokrevního původu a pocit výjimečnosti, které občas doplňovali klanovým jednáním. Arendtová líčí úspěšné asimilanty jako kariéristické zbohatlíky, kteří skrývají komplex nadřazenosti vůči Nežidům a pohrdají masami neasimilovaných Židů na východě Evropy.

Tomuto morálnímu úpadku se podle ní lze vyhnout jedině tak, jak to navrhoval francouzský anarchosocialista a sionista Bernard Lazare. Člověk se nemá snažit uniknout židovství, jež ho staví do pozice páří, ale má se k němu přihlásit – stát se „vědomým páriou“. Má vyměnit úsilí o individuální emancipaci z židovského lidu za ztotožnění se s ním, a tak zpochybnit podřadné postavení, které tomuto lidu přisuzuje okolní společnost.¹⁰⁹ Podle slavné formule Judy Leiba Gordona chtěli být asimilanti Židé na nejvyšší domá, na ulici chtěli být jako ostatní. „Cítili však, že na ulici byli odlišní od ostatních lidí jako Židé a doma odlišní od ostatních Židů, proto-že nadřazení masám židovského lidu.“¹¹⁰

Židovský parvenu nechtěl rušit veřejný mír, neboť byl cele zaměstnán sledováním osobního prospěchu a věděl, že v tom bude o to úspěšnější, o č méně se bude dostávat do sporu se stávajícími veřejnými normami. V tom, že tyto normy budou ve stále větším souladu s jeho soukromými zájmy, se spoléhal na dějinný pokrok a přirozenou střidu generací, která měla přinášet stále více rodinného majetku a jistoty. Takovou věru v přirozené zákonitosti, které by řídily běh lidských záležitostí, židovský pária nemá. Ví, že lidský svět tvoří lidé svými skutky a že to, čeho jedna generace dosáhne, může být další generací zmařeno.¹¹¹ Protože nevěří ve vztupný samopohyb dějin, bojuje zde a nyní proti těm veřejným normám, které považuje za nespravedlivé. Odmítá považovat své židovství za soukromou věc v situaci, kdy veřejnost přisuzuje židovství podřadný sta-

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 64.

¹⁰⁹ LAZARE, Bernard. Jewish Nationalism and Emancipation (1897–1899). In: HERTZBERG, Arthur. *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*. New York, The Jewish Publication Society, 1981, s. 471–476, s. 473.

¹¹⁰ ARENDT, Hannah. *The Moral of History* (January 1943). In: též: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, c. d., s. 106–121, s. 111.

¹¹¹ Tamtéž, s. 108–109.

tus. Svým přihlášáním se k němu ruší veřejný mír. Stává se rebelem, jenž dává jménem své lidské důstojnosti a spravedlnosti v sázku svůj osobní prospěch. Cena, kterou za to v podobě ztráty životních příležitostí musí zaplatit, je velká. Získává však něco, co je k nezaplacení: „[D]ějiny již [mu] [...] nejsou uzavřené knihou a politika již není výsadou gójų.“¹¹²

Dalším ziskem je solidarita. V kontextu asimilace je židovská solidarita deformována do filantropie zbohatlíků, z níž se snaží těžit židovští šnorejři. Proti tomuto nerovnému vztahu stojí solidarita židovských páriů, kteří se vztahují jako k rovným nejen k sobě navzájem, ale i k příslušníkům jiných utlačovaných skupin a národů. Právě solidarita scházela asimilovaným evropským Židům, když přišla s Hitlerovým nástupem jejich nejtěžší hodina. Místo obrany Židů jako kolektivu proti normě, jež je trestala za to, že se narodili, spoléhali mnozí z nich i v této krajní situaci na to, že si z této normy zajistí výjimku jako jednotlivci. A když toto řešení selhalo, byli až příliš rychle schopni propadnout totální beznaději. Nárůst sebevražednosti asimilovaných Židů v době nacistického pronásledování podle Arendtové dosvědčoval, že neschopnost podřídit uspokojování potřeb a zájmů prostého života hodnotám, jež ho překračují a dávají mu smysl (jako jsou lidská důstojnost a spravedlnost), se nakonec v situaci ohrožení může lehnoutce převrátit v přitakání smrti. Jako by účinná obrana života potřebovala jiný opěrný bod, než je život sám. „Výchování v přesvědčení, že život je nejvyšším dobrem a smrt největší hrůzou, stali jsme se svědky a obětmi horších děsů, než je smrt, aniž bychom byli schopni objevit vyšší ideál, než je život. A tak, ačkoli jsme se přestali děsit smrti, nebyli jsme ochotni ani schopni riskovat naše životy pro nějakou věc.“¹¹³ Život je totiž schopen bránit jenom ten, kdo je připraven ho dát v sázku jménem hodnoty, která ho přesahuje.

Ani v situaci mezního ohrožení, jež na ně mířilo výslovně jako na Židy, nebyli mnozí asimilanti s to pochopit, že nejde jen o jejich soukromou existenci, nýbrž o „celý židovský lid“.¹¹⁴ To nacistům ohromně zjednodušilo situaci. „Porážka židovského lidu začala katastrofou německých Židů,

¹¹² ARENDT, Hannah. *We Refugees*, tamtéž, s. 66.

¹¹³ Tamtéž, s. 57–58.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 60.

která [ostatní] evropské Židy nezajímala, protože náhle objevili, že němečtí Židé představovali výjimku. Zhroucení německého židovstva začalo jeho štěpením do nespočetných frakcí, z nichž každá věřila, že zvláštní výsady mohou obhájit její lidská práva – například výsada veterána první světové války či dítěte takového veterána, a pokud taková výsada již nebyla uznána, pak výsada zmrzačeného válečného veterána či syna otce zabitého na frontě. Jakmile se zdálo, že Židé, *en masse*, zmizeli ze zemského povrchu, bylo jednoduché zbavit se Židů, *en détail*. Strašnému a krvavému zničení jednotlivých Židů předcházela nekrvává destrukce židovského lidu.¹¹⁵ Podle Arendtové podlomila asimilace morální zdraví a kolektivní solidaritu Židů, které jim pak tvář v tvář Hitlerovu „konečnému řešení“ osudově scházely.

¹¹⁵ ARENDT, Hannah. The Moral of History, c. d., s. 109.

Od představované k jednající kultuře

Mezi západoevropskými a středoevropskými Židy to byli především sionisté, kteří spolu s nacionalisty ostatních stigmatizovaných a kolonizovaných skupin chápali, že skutečná emancipace se neobejde bez veřejného přihlášení se k opovrhované skupině a její kultuře. Od této symbolické afirmace bylo ovšem třeba postoupit k afirmaci praktické. V ní kultura přechází z žitlu *představování* do žitlu *jednání* – z kultury kultury se proměňuje na kulturu akce. Dvě podoby a fáze afirmace národní kultury odpovídají dvěma konceptům negerství, které jsme odlišili při čtení první Fanonovy knihy – negerství partikularistickému, ukotvenému ve věcně *minulosti*, a negerství univerzalistickému, ukotvenému v revolující *přítomnosti* (viz I.8).

Podle Fanona praktická afirmace národní kultury po intelektuálově a umělci vyžaduje, aby vyměnil dialog s kolonizátorem za dialog se svými kolonizovanými bratry. „Zatímco na začátku tvořil [...] s výlučným ohledem na utlačovatele, buď aby ho okouzlit, nebo aby ho prostřednictvím etnických či subjektivních kategorií kritizoval, nyní si postupně zvyká obracet se na svůj lid.“¹¹⁶ Přejodem od boje za uznání k boji za sebeurčení

¹¹⁶ FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, c. d., s. 179.

zároveň vykračuje od minulosti vlastní skupiny k budoucnosti osvobozeného lidství. V souladu s tím se radikálně proměňuje funkce kultury. Nemá již za cíl zvnějšku legitimizovat politické jednání, ale sama se stává jeho součástí – jeho reflexí i inspirací, oslavou i podnětem.

Kolonizovaní intelektuálové a umělci již nemluví o svém lidu s kolonizátory, ale se svým lidem o tom, jak se kolonizátorů zbavit. Místo vnějších pozorovatelů lidového boje se stávají jeho přímými účastníky. Jak řekl první guinejský prezident Sékou Touré na druhém kongresu černošských spisovatelů a umělců v Římě roku 1959: „Máme-li se podílet na africké revoluci, nestačí psát revoluční písně, je třeba tuto revoluci dělat s lidem [...] písně přijdou samy od sebe.“¹¹⁷ Stávají-li se v podmínkách národně osvobozeného zápasu někteří tvůrcové kultury bojovníky, pak někteří bojovníci se zase stávají kulturními tvůrci: „[M]nozí muži a ženy, kteří by předtím nikdy nepomysleli na tvorbu literárního díla, pociťují nyní, když se ocitají ve výjimečných situacích, ve vězení, v partyzánském odboji či před svou popravou, nezbytnost oslovit svůj národ, formulovat větu, v níž bude vyjádřen lid, stát se mluvčím nové skutečnosti [vznikající] v čínech.“¹¹⁸

Ačkoli to Fanon výslovně neříká, jako by se v této záměně či smíšení rolí předznamenávalo nové lidství, v němž zmizí nejen rozdíl mezi kolonizátory a kolonizovanými či buržoazii a proletariátem, ale také – neméně hierarchický a asymetrický mocí obtížený – rozdíl mezi lidem a intelektuální elitou, tedy mezi těmi, kdo pracují a bojují, a těmi, kteří jejich činnost popisují a ztvárňují v teoretických či uměleckých dílech. Stírá se ostrá hranice, již je v moderní době odděleno obstarávání života od kulturní tvorby, manuální od intelektuální práce, jednání od reflexe. Prostí lidé již nečekají, až jim smysl jejich životů a krásu či ošklivost jejich světa vyjeví nějaký Sartre či Picasso, ale každý se stává vlastním Sartrem a Piccassem. Proměnou lidu do revolučního subjektu, jenž se současně s osvobozením z koloniálního područí stává tvůrcem smyslu svého světa, jako by se aktualizovalo utopické společenství, v němž, řečeno slovy Jacquesa Rancière, je kdokoli rovný komukoli.¹¹⁹ Překonání specificky kulturního

¹¹⁷ Citováno tamtéž, s. 155.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 166–167.

¹¹⁹ RANCIÈRE, Jacques. *Neshoda. Politika a filosofie*. Přeložil Josef FULKA. Praha: SOK, 2011 [1995], s. 25.

zvěcnění (způsobeného kolonizací a stvrzeného v první, symbolické fázi kulturní afirmace) tedy anticipuje lidskou emancipaci jako takovou.

Ve druhé fázi již není touha pohánějící kulturní tvorbu obrácená do minulosti utlačovaných, nýbrž do budoucnosti, která přinese nejen osvobození utlačovaných z nadvlády utlačovatelů, ale také osvobození jednotlivců ze zajetí ve skupinách, které se morálně nadhodnocují tvář v tvář jiným skupinám. Tento kmenový manicheismus se nejprve projevoval stigmatizací kolonizovaných kultur bělochy a poté zase stigmatizací kultury bělochů kolonizovanými – tedy sartrovským „protirasistickým rasismem“. Konec kolonialismu bude podle Fanona znamenat i konec tohoto manicheismu, jenž tím, že vylučuje setkávání a dialog, blokuje schopnost jednotlivců i skupin se proměňovat: Druhý je *objektem* mé nenávisťi či touhy, nikoli *subjektem* schopným mi nečekaně odpovédět, a tak mě podnítit k překročení věčných představ o něm i sobě. Dekolonizace vymaže kolonizované i kolonizátory ze vzájemné opozice, která oběma zabraňuje v jejich sebeproměně. Jakmile je „křečovitá a rigidní kultura okupantů osvobozena, otevřívá se konečně kultuře okupovaného, jenž se stal bratrem. Kultury se mohou postavit jedna ke druhé čelem a obohacovat se. [...] Univerzalita spočívá v tomto rozhodnutí vzít na sebe *vzájemnou relativizaci různých kultur*, jakmile je nezvratně překonán koloniální status.“¹²⁰

Právě k této proměně má utlačovaná kultura vykročit ve druhé, praktické fázi své afirmace. Z jednou provždy daného souboru atributů určitého etnika, rasy či civilizace se má stát prostředím inovace. Z domnělé esence partikulární skupiny se má stát součástí zápasu za všelidskou emancipaci. V první, symbolické fázi kulturní afirmace se intelektuál snažil zpodobňovat zmrtvělé, na folklor přeměněné bytí svého lidu. Poté co se takto pokusil „ztratit v lidu, ztratit se s lidem, začne lidem otfášat. Místo, aby upřednostňoval jeho letargii, proměňuje se na jeho buditele.“¹²¹ Nechce již dokazovat „hodnotu svého národa prostřednictvím kultury, ale manifestovat tuto kulturu v boji proti okupačním silám“.¹²² Nenapodobuje již zkamenělou minulost, ale spoluvytváří živou – tedy do budoucnosti

¹²⁰ FANON, Frantz. *Racisme et culture* (1956), c. d., s. 37–51, s. 51 (podřízeno autorem).

¹²¹ FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, c. d., s. 166.

¹²² Tamtéž, s. 167.

obrácenou – přítomnost. Nepodílí se již na *reprodukcí* ducha vzniklého dávno, nýbrž na *produkci* ducha vznikajícího zde a nyní.¹²³

Tato proměna povahy a funkce podmaněné kultury naráží na odpor těch, kterým vyhovuje její zvěcnění a folklorizace, jež byly spjaté s nerovným postavením kolonizovaných společností či stigmatizovaných menšin. Status folkloru čili etnické kultury měl například dlouho americký jazz. „Jako by [...] měl být pouze zlomenou a zoufalou nostalgii starého negra, chyceného mezi pěti whisky, svým prokletím a rasistickou nenávistí bělochů.“¹²⁴ Pojetí jazzu jako folkloru umožňuje bělochům dosahovat s minimálními náklady čistého svědomí. Láskou k takto pojatému jazzu se staví na stranu černochů, a přesto od nich zůstávají bezpečně odděleni. Nemusejí proto překvapovat záporné reakce na bebop a další jazzové inovace po druhé světové válce. Běloši v nich již nestáli tvář v tvář umění, v němž by se jim černoši představovali *jako lidé*. Místo mechanického naplňování předem daných představ o podobách své partikulární kultury začali tvořit nové styly na univerzálním pozadí „vzájemné relativizace různých kultur“. Záporné reakce bělošských milovníků jazzu jen potvrzovaly, že pozitivní oceňování jazzu jako černošského folkloru se v polovině 20. století stalo poslední baštou segregace. Rozvoj nových jazzových forem byl z tohoto hlediska součástí „nevýhnutelné, byť pomalé porážky světa již-žánské kultury“.¹²⁵

¹²³ Tamtéž, s. 168.

¹²⁴ Tamtéž, s. 181.

¹²⁵ Tamtéž, s. 182.

Národ jako revoluční subjekt

Vznikající národní kultury dekolonizujících se společností měly mít podle Fanona stejně tak málo společného s etnickými kulturami jejich koloniální minulosti, jako má bebop s tradičním jazzem. „[Nová národní] kultura není folklorem, o němž se abstraktní populismus domníval, že v něm objevil pravdu lidu. Není sedimentovanou masou čistých gest [...] Národní kultura je celek duchovních výkonů, jimiž se lid snaží popsat, ospravedlnit a oslavit jednáni, jehož prostřednictvím se ustavil a udržel.“¹²⁶ Posledním horizontem této kultury není vzpomínka na partikulární skupinovou minulost, ale naděje na všelidskou budoucnost.

Z Fanonových evokací kultury osvobozujícího se lidu se zřetelně vy-nohují obrysy národa povstávajícího z „každodenního plebiscitu občanů“ (Ernest Renan), kteří se rozhodli společně sledovat všelidsky platný ideál života vespolek, nikoli národa etnických bratrů, kteří touží politicky vyjádřit partikularistické rysy své předpolitické – krví, jazykem, rasou, kulturou či náboženstvím dané – existence.¹²⁷ Národ nepřechází dekolonizováním státu, ale vzniká teprve tou měrou, jakou se podmaněná společnost

¹²⁶ Tamtéž, s. 174–175.

¹²⁷ Pro rozdíly mezi etnickým a občanským národem viz BARŠA, Pavel. Národnostní

snaží vyrvat stát z rukou svých utlačovatelů. Není tedy předpolitickou daností, která by se chtěla politicky uskutečnit, ale produktem tohoto usku-
tečnění samého.

Bez přijetí občanského pojetí národa, které přejal z francouzské tradi-
ce, by se ostatně antiský mšienec Fanon nikdy nemohl stát mluvčím hnutí
za osvobození Alžírsko. Ačkoli se exilový orgán tohoto hnutí, do něhož
přispíval, jmenoval *El-Moudjahid* (tedy „svatý bojovník“), Fanon věřil, že
v průběhu zápasu se Alžírčané přestanou opírat o partikulární identitu zdě-
děnou z minulosti a ukotví svou existenci v univerzalisticky motivovaném
projektu budoucnosti. V tom se tragicky mýlil. A nepřispělo k tomu ani tak
opuštění ideje občanského národa jako spíše uplatňování její jakobinís-
tické interpretace, jejímž čelným protagonistou byl i on sám. V této verzi
je národ „jediným a nedělitelným“ (abbé Sieyès) – je suverénním subjek-
tem, jenž se realizuje v neméně suverénním státu. Do aktů tohoto státu se
vtuljuje národní vůle, která je nadsazena do postavení transcendentního
měřítka činů a myšlenek jednotlivých občanů.

Toto pojetí stále esencionalizuje skupinu, byť jinak, než jak to činí idea
rasy, civilizace nebo etnického národa. Nadsazení kolektivního subjek-
tu do pozice absolutního základu politiky zamezuje přechodu kulturní
tvorby z paradigmatu reprezentace do paradigmatu akce, který Fanon tak
přesvědčivě obhajoval. I když se nový kolektivní subjekt má konstituovat
s ohledem na budoucnost (a nikoli se vracet k minulosti), úkolem kultur-
ní tvorby vposledku nemůže být nic jiného než pomáhat ustavovat tento
subjekt tím, že ho bude reprezentovat. Jenže skutečný přechod od kultury
kultury ke kultuře jednání vyžaduje, aby svoboda a emancipace již neby-
ly pojaty jako proces potvrzování a identifikace subjektu prostřednictvím
jeho *reprezentace*, ale jako proces relativizace a diferenciací subjektu
v *akci* (viz III.1, III.2, III.13).

Fanon se vítězství alžírské revoluce nedožil. Jeho obhajoba striktní-
ho centralismu v již osvobozených afrických státech však ukazuje, že si
nebyl vědom toho, že nové režimy mohou za univerzalistickou rétorikou
skrývat stejnou partikularistickou vládu jedné skupiny, jakou on objevil
za univerzalistickou rétorikou francouzské republiky. Tomu se nevyhnulo

konflikt a plurální identita. In: týž a STRMISKA, Maxmilán. *Národní stát a etnický kon-
flikt. Politologická perspektiva*. Brno: CDK, 1999, s. 9–172, s. 24–33.

ani osvobozené Alžírsko. Jeho berberští občané zažili podobný syndrom
opuštění, jaký zažil on sám po válce v osvobozené Francii.

Ipěním na jakobinské představě národa přivedly domorodé elity vel-
kou část dekolonizovaných společností do slepé uličky autoritářství. Vedle
politických, kulturních a historických příčin to mělo i příčinu intelektuální:
Tyto elity převzaly z Evropy takovou koncepci revolučního subjektu, v níž
je propojení jednotlivců a kolektivu vnímáno prizmatem reprezentace
a identifikace, nikoli akce a diferenciací. Jednotlivci jsou představováni
třídou či národem, s nimiž se identifikují, a tato třída či národ jsou zase
představováni stranou či státem. To předpokládá převoditelnost jednot-
livců na společný jmenovatel etatizovaného kolektivu – jednotlivec a ko-
lektiv se prostřednictvím státu zrcadí jeden ve druhém. Navzdory Fanono-
vě univerzalistickému záměru, s nímž obhajoval přechod od náboženské
či kontinentální identity k identitě národa, zúžil ve skutečnosti tento
přechod původní kosmopolitní záběr dřívějších generací kolonizovaných
intelektuálů, jako byli al-Afghání či Thákur. Jejich současný pokračovatelé,
jako Pankaj Mishra či Ashis Nandy, vidí zpětně v samotném přijetí ideje
národa a národního státu dekolonizačními hnutími symptom kolonizace
jejich ducha.¹²⁸

128 MISHRA, Pankaj, c. d.; NANDY, Ashis. *The Illegitimacy of Nationalism*. Rabinranath
Tagore and the Politics of Self. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Kolektivismus vs. individualismus

jako takovým. Tato údajně obecně lidská, podle Marxe však partikulárně třídní, identita má pak být spjatá s univerzální racionalitou.

Je-li ideálním úběžníkem tohoto buržoazního individualismu rozpuštění státu ve společnosti a společnosti ve svobodných jednotlivcích, pak ideálním úběžníkem leninského hegelovství, které dovedlo do krajních důsledků tuto Marxovu analýzu, je rozpuštění jednotlivce ve třídě a třídy ve státu. První pozice není vlastně jen Kantovi a většíně dalších osvícenců, ale také původnímu sartróvskému existencialismu, jenž našel svou ozvěnu i v první Fanonově knize, která umísťuje do středu emancipace individualní volbu. V případě, vyžaduje-li existenciální opravdovost, aby se člověk vzbouřil proti sociálnímu či politickému *statusu quo*, ústí jeho volba do revolty, která je v důsledku mocenské asymetrie mezi ním a okolním světem nutně poražena. Sociální a politické podmínky lidské existence se z hlediska revoltujícího jeví stejně tak nezměnitelné a věčné, jako je sama metafyzická situace člověka.

Proti této bezmocné a ahistorické revoltě staví hegelovci (v širokém slova smyslu) proces světových dějin, v nichž spolu o příští podobu světa zápasí velké skupiny lidí – národy, třídy, civilizace, rasy. Leninští hegelovci se pak hlásí k všelidské emancipaci, která začne revolucí vykořisťovaných tříd a kolonizovaných ras či národů. Tyto kolektivní subjekty se mají prostřednictvím revoluce nejen zbavit nadvlády jiných tříd, ras a národů, ale zároveň uvést lidstvo na cestu univerzální lidské vzájemnosti, která překoná třídní, národní a rasové rozdělení lidstva.

Ve své kritice buržoazního individualismu evokují leninští hegelovci sérii hierarchických protikladů – třída je nadřazena jednotlivci, politické osobnímu, časové věčnosti, dějiny přírodě, revoluce revoltě. Existencialismus pak považují za poslední podobu buržoazního individualismu v jeho dekadentní fázi – tedy ve chvíli, kdy buržoazie cítí, že bude proletariátem záhy odpravena na smetišť světových dějin. Přijetím tohoto leninského hegelovství se v sobě Sartre pokusil popřít maloburžoazního intelektuála. V zápalu své třídní sebenenávisťi oslavoval pohlcení atomizovaného a osamělého jednotlivce masou kolektivně jednajících proletářů. Protiklad těchto dvou poloh vypracoval v *Kritice dialektického rozumu* jako protiklad dvou typů skupin – skupiny v podobě „série“ anonymních, zaměnitelných a od sebe oddělených jednotlivců řízených egoistickými zájmy a skupiny „ve fúzi“, která se ustavuje ve chvíli násilné kolektivní

Podobně jako Marxovo pojetí vztahu dělníka k proletariátu se i Fanonovo pojetí vztahu kolonizovaného jednotlivce k jeho národu pohybuje v konceptuální matici, kterou ustavil Rousseau, když popisoval vztah občana k jeho lidu. Ve všech třech případech má skupina primát nad jednotlivcem. Partikulární kolektivní vůle definuje univerzální, bez participace na němž nemůže žádný jedinec plně realizovat své lidství, a dospět tak ke své sekulární spáse. Kantovští kritici Rousseaua tvrdili, že tento univerzalismus je falešný, neboť jednotlivce ve skutečnosti přibíjí na pranýř určité kolektivní identity. Hegel obrátil jejich kritiku proti nim, když za falešný, jeho slovy „abstraktní“, univerzalismus označil právě Kantovu představu, že jednáni jednotlivců má být přímo podřízeno morálce spjaté s jejich příslušností k lidskému druhu (*Moralität*), a nikoli mravnosti společnosti, do níž se narodili (*Sittlichkeit*). Pravý, „konkrétní“ univerzalismus se podle Hegela neobejde bez zprostředkování partikulárními skupinovými normami. Hegelův levicový čtenář Marx pak pochopil kantovský „abstraktní“ univerzalismus jako výraz třídního vědomí, které odpovídá vzájemnému odcizení individuálních příslušníků buržoazie. Jejich atomizace a vzájemná izolace jim znemožňuje identifikovat se s obecnou vůlí zvláštního kolektivu, takže jim nezbývá, než se ztotožňovat bezprostředně s člověkem

akce, již se jednotlivci stávají údy jediného revolučního tělesa.¹²⁹ Na rozdíl od Marxe, jenž navzdory své válečné rétorice nesvěřoval nejdůležitější roli v překonání kapitalismu násilí, ale anonymnímu působení „přírodně-historických zákonů“ společenského vývoje, klade Sartre důraz právě na násilí. Vysvětluje tento rozdíl tím, že obohatil historický materialismus o existenciálně-fenomenologickou metodu – pojetí násilí jako konstitutivního elementu revolučního jednání podle něj nepopírá objektivistickou matici historické dialektiky, ale pouze ji fenomenologicky doplňuje o subjektivní aspekt, jenž nebyl Marxem vypracován.

¹²⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode)*, Paris: Gallimard, 1960.

Revoluce a revolta

Ačkoli Fanon v první knize proti Sartrovu obratu k dialektice emancipace protestoval (viz I.7), postupně – snad i pod vlivem přímého kontaktu s ním a četby jeho *Kritiky* – vykročil stejným směrem, když z osvobozujícího se národa třetího světa učinil stejně tak mytickou bytost, jakou byla Sartrovi dělnická třída. Ani on nebyl schopen překonat protiklad mezi existencialistickou a leninsko-hegelovskou vizí emancipace, a nezbylo mu tedy, než řešit sílící vědomí o nedostatečnosti první přeběhnutí ke druhé.

První víze pojímá emancipaci jako morální revoltu proti partikularismu vnucené skupinové identity. Druhá ji chápe jako zápas jedné skupiny proti druhé – utlačovaných proti utlačovatelům – a vysvobození ze skupinových identit oddaluje na konec dějin. Tam má lidé dovést jím transcendentní a automaticky fungující dialektiku, která postupuje spirálovitým pohybem negace negace. Utlačovatelé nejprve popřeli či „mumifikovali“ partikulární identitu utlačovaných (první negace), kteří poté popřou partikulární identitu utlačovatelů (druhá negace čili „negace negace“), čímž vykročí k potvrzení univerzální identity lidství. Individuální subjekt revolty je nahrazen kolektivním subjektem revoluce. Porážka *morálního* činu jednotlivce je vystřídána *politickým* vítězstvím utlačované třídy či národa. Zároveň se radikálně proměňuje vztah k všelidské vzájemnosti: Revolta ji realizuje

v přítomnosti, avšak pouze prchavým a neúčinným individuálním gestem; revoluce ji v přítomnosti popírá, slibuje však kompenzaci této újmy v budoucnosti, kdy se všelidská vzájemnost promění z ideálu individuálního lidského vědomí do reality celospolečenského bytí.

V tomto druhém pojetí se *objektivní* dějinný proces probíhající mezi skupinami stává nezávislým na tom, co se děje mezi jednotlivci na *intersubjektivní* úrovni. Primát kolektivu nad jednotlivci se teoreticky projevuje znehodnocením, prakticky pak potlačováním jejich vzájemné komunikace a interakce. Jednotlivec nestojí primárně tvář v tvář svým druhům v dialogu a společném jednání, ale tvář v tvář své třídě či národu, jejichž úřad se snaží monologicky reprezentovat tak, aby mu mohl přizpůsobit své jednání a zajistit si svou spásu. Jako aktér revoluce tedy stojí jednotlivec vůči dialektice dějin stejně osaměle, jako stojí aktér revolty vůči metafyzickému údělu člověka.

Protiklad mezi individualismem revolty a kolektivismem revoluce se vtělil do protikladu mezi Fanonovou první a druhou knihou.¹³⁰ Viděli jsme, že v obou pracuje s triádou asimilace – afirmace – emancipace (viz I.5, I.7, I.8). Zatímco však v první knize (a některých dalších textech prvního období) zůstává emancipace omezena na individuální taktiky revoltujícího negerství či ironie, ve druhé spočívá v kolektivních strategích uchopení státní moci. Ze zvěcného odlesku minulosti se má kultura proměnit do ducha přítomné revoluční akce, která otevře věk „nového lidství“ (*nouvel le humanité*).¹³¹ V němž se rozvoj každého jednotlivce stane podmínkou rozvoje všech. Fanon (umírající v předvečer alžírské nezávislosti) se ne-dožil toho, jak byl příchod tohoto věku neustále odkládán, přičemž byly zároven – jako buržoazní a evropské přežitky – odmítnuty individuální občanské svobody. Výsledkem bylo, že značná část postkoloniálního světa ustrnula ve státně vynucovaném kolektivismu ne nepodobném tomu, jaký panoval v zemích sovětského bloku.

Můžeme konstatovat, že místo aby Fanon zachytil vzájemnou interakci a zprostředkování dvou aspektů emancipace, absolutizoval ve svých

¹³⁰ Srv. MACEY, David. „I Am My Own Foundation.“ Frantz Fanon as a Source of Continued Political Embarrassment. *Theory, Culture and Society*, 2010. Vol. 27 (7–8), s. 33–51, s. 33–34.

¹³¹ FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, c. d., s. 183.

dvou knihách vždy jeden z nich. Zatímco individuální emancipace se má realizovat v autentických existenciálních volbách jednotlivce, kolektivní emancipace má probíhat prostřednictvím uchopení moci ve státu předtím utlačenou skupinou. V prvním případě jsou činy bezprostředně napájeny *univerzální vzájemností*, ve druhém je její realizace odsunuta do utopické budoucnosti, zatímco jednání v přítomnosti je zcela podřízeno imperativu *politické účinnosti*. Napřed je třeba totálně zničit nepřitele, aby se pak panství revolučního subjektu (osvobozeného národa či proletariátu) mohlo dialekticky převrátit ve svůj opak a společnost proměnit ve společnost svobodných lidských bratrů.

Z hlediska revolty je všelidská vzájemnost *morálním měřítkem*, které je transcendentní dějinám, a tudíž schopné zvnějšku soudit každý z jejích okamžiků. Z hlediska revoluce je tato vzájemnost posledním *účelem dějin* a jako taková se stává sama závislá na dějinných zápasech: Nejenže tak ztrácí schopnost zločiny, k nimž v těchto zápasech dochází, morálně soudit, ale funguje jako hlavní zdroj jejich ospravedlnění. Vznešený poslední účel posvěcuje i ty nejupadléjší prostředky svého dosažení, absolutní dobro na pomyslném konci přebíjí i ta největší zla spáchaná na cestě k němu. Totální válka v přítomnosti je ospravedlněna poukazem k věčnému míru, jenž má díky ní nastat v budoucnosti.

Víra ve spásnou dialektiku dějin, která nás prostřednictvím maximalizace násilí přivede k jeho překonání, nahrazuje víru v přirozený lidský rozum. Ten je sice schopen v každém okamžiku nastavit dějinnému násilí kritické zrcadlo, avšak není schopen toto morální *souzení* světa proměnit v účinné *jednání*, jež by vedlo k jeho revoluční proměně. Takové jednání se totiž nutně špiní právě tou nespravedlností, kterou chce ze světa vymýt. Revolucionáři používající teroru ospravedlňují toto zlo poukazem k dialektice dějin, která ho na jejích konci promění v dobro. Těm, kdo takový „stok víry“ nejsou schopni uskutečnit a zároveň nechťají skončit v nihilistické rezignaci, nezbyvá, než proti času dějin zvolit věčnost univerzálních principů. Tím ovšem místo vítězství kolektivní revoluce volí *porážku* individuální revolty.

Nechali-li se Fanon a Sartre chytit do této pastí vzájemně se vylučujících definic revolty a revoluce, jiný francouzský písničkář publikoval rok před vydáním *Černé kůže* knihu, v níž se z ní pokusil vyprostit. Ve svém *Člověku revoltujícím* (1951) chtěl Albert Camus podržet morální povahu

revolty, aniž by musel rezignovat na společenskou proměnu, kterou slibovala revoluce.¹³² Aby toho dosáhl, musel ovšem podstatným způsobem redefinovat obě strany protikladu. Propast oddělující morální správnost od politické účinnosti a souzení od jednání se pokusil překročit tak, že pochopil revoltu podle modelu umělecké tvorby.

Umělec podle Camuse pohná dva protikladné a vzájemně se vyvažující impulsy. Přitakává existenci, ale zároveň ji chce proměňovat. Prvotní je přitakání – tvorba povstává z oslavy krásy světa a kontemplace jeho řádu. Proti tomuto umělcovu „Ano!“ stojí „Ne!“ leninsko-hegelovské revoluce. Na místo afirmující kontemplace světa nastupuje konstatování jeho nedostatečnosti a – z něj plynoucí – negující akce: *Rozjímavé přijetí* existujícího je vystřídané jeho *činným popřením*. Vztah k přírodě již nespočívá v uctívání jejího věčného řádu, ale v jejím stále větším ovládnutí prostřednictvím práce, která jde ruku v ruce s *bojem* mezi lidmi. Práci a bojem se člověk odlišuje od ostatních živočichů – jejich prostřednictvím se stává dějinnou bytostí. Jakožto přírodní bytost je živočichem jako každý jiný. Svou specificky lidskou podstatu potvrzuje pouze svou schopností stavět si přírodu a ostatní lidi proti sobě – je člověkem jen díky své schopnosti popírat svět v akci. Přitakávající kontemplace přijde na řadu až na konci dějin – poté co bude definitivně překonán rozpor mezi člověkem a přírodou a lidmi navzájem. Tehdy bude obnovena jejich jednota, která panovala před počátkem dějin.

Podle Camuse je ze světa leninsko-hegelovských dějin spolu s rozjímavým „Ano!“ vyhnána plnost přítomného okamžiku, jenž nachází svůj smysl sám v sobě. Každý okamžik je pouze momentem přechodu k dalšímu okamžiku a vpsledku k poslednímu účelu dějin na konci časové řady. Nemůže se tedy nikdy stát onou „vteřinou věčnosti“, v níž čas a svět nachází své završení a spočinutí, soulad a smíření.¹³³ Právě takové, vždy dočasné, zastavení času se podle Camuse realizuje v zážitku krásy, na jehož vyvolávání se soustřeďuje umění. Protože oslavuje existující svět, je z leninského hlediska pouze ideologickou clonou: Zastírá jeho radikální nedostatečnost

¹³² CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Přeložila Kateřina LUKEŠOVÁ. Praha: Český spisovatel, 1995 [1951].

¹³³ Výraz „vteřiny věčnosti“ v tomto smyslu používal Ladislav KLÍMA, srv. jeho *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon, 1967.

a s ní nezbytnost srovnat ho se zemí, aby na uvolněném prostoru mohl být vystaven jiný svět. Jedinou přípustnou formou umění je ta, která k tomu to revolučnímu a posléze budovatelskému jednání motivuje a mobilizuje masy – tedy v stalinické terminologii „socialistický realismus“.

Absolutizace negace a akce leninskými hegelovci je podle Camuse příznakem nemíry, která nutně vede k úpadku. Stejně škodlivá je však podle něj i absolutizace afirmace a kontemplace. Protiklad těchto dvou postojů lze považovat za existenciální ekvivalent politického protikladu mezi revolučním pokrokářstvím a konzervativní reakcí. Symptomatickým barbarským povahy těchto extrémů je podle Camuse právě to, že nepotřebují umění. Vylučuje-li ho první postoj proto, že je škodlivé, neboť odvádí od revoluční změny existujícího, pak podle druhého postoje je nadbytečné – tento svět již je dokonalý, a žádnou změnu tudíž nepotřebuje. Podle Camuse umění uniká tomuto sterilnímu protikladu. Proměňuje existující z lásky, nikoli z nenávisť. Nechce vytvořit zcela jiný svět, ale dotvořit tento svět – zastavit na okamžik tok změny, dát pevný tvar proměnlivému, sjednotit rozptýlené, dokonat nedokonané. Z toho důvodu se skutečné umění míjí jak s abstraktním formalismem, který se od světa odvrací, tak s otročským realismem, který ho mechanicky napodobuje.

Ačkoli v sobě má každá tvorba prvek negace, na rozdíl od leninské revoluční praxe na něj není redukovatelná. Spíše než o popření světa v ní jde o aktualizaci jeho latentních možností, spíše než o destrukci a vytváření z ničeho jde o selekci a dotváření něčeho. A nejinak je tomu podle Camuse v revoltě, jejíž duch nacházíme v čistém stavu právě v umělecké tvorbě. Také revolta má svou prvotní pružinu v přitakání světu. Také ona podle něj boří jen proto, aby mohla vystupňovat prvotní přitakání, nikoli proto, aby dala průchod odmítnutí světa za to, že není takový, jaký by si ho člověk přál. Podobně jako umění také revolta tedy povstává z lásky ke světu, nikoli z jeho nenávisť.

Takto redefinovaný duch revolty pak má podle Camuse sytiti i autentickou revoluci. To předpokládá zavržení jejího leninsko-hegelovského pojetí, jež podle něj proměňuje revoluci do „césarského“ projektu tím, že od sebe odpojuje dvě strany protikladů a opírá se výlučně o jednu z nich. Prvotní *afirmaci* nahrazuje *negací*, jejíž negace („negace negace“) má teprve přetvořit svět tak, aby v něm byla možná afirmace. *Právo* opouští jménem *moci*, bez níž se proces údajně nemůže završit ve *spravedlnosti*.

Omezenou přirozenost člověka opouští jménem *dějiny*, které vytvoří podmínky pro vznik jiné přirozenosti, a tedy jiného člověka.

Proti této císařské revoluci staví Camus revoluci zrozenou z ducha revoluce, jak se v čisté podobě projevuje v umělecké tvorbě. Taková revoluce musí být schopna vydržet napětí mezi dvěma stranami protikladů a redefinovat jejich povahu a vztah tak, aby se vzájemně nevypluly, ale doplňovaly. Svým ukotvením v absolutních morálních ideálech, které ji vedou k odmítnutí světa, je leninská revoluce jednou z variant moderního nihilismu v Nietzscheově smyslu.¹³⁴ Ačkoli je jejím deklarovaným cílem vytvořit zcela nový svět, ve skutečnosti je s to pouze ničit tento svět. „Jedním ze smyslů dnešních, a tím spíše zřítejších, dějin je zápas [...] mezi svědky tvůrčí revoluce a budovateli revoluce nihilistické. [...] Moderní dobytele mohou zabíjet, ale jak se zdá, nemohou tvořit. [...] Umění by tedy mělo v našich revolučních společnostech postupně zajít na úbytě. Ale zároveň s tím se přežije [nihilistická] revoluce. Pokaždé, když v nějakém člověku zabije umělec, jímž by se byl mohl stát, je zase o něco slabší. Kdyby vpostledku dobytele vnutili světu svůj zákon, nedokázali by tím, že kvantita je nade vše, nýbrž že tento svět je peklo.“¹³⁵

Ve svém utváření vnější účinnosti a dějinného úspěchu přeceňují levinští revolucionáři to, čeho může dosáhnout vítězná moc. Ve skutečnosti je vzhledem ke svému nejdůležitějšímu cíli zcela neúčinná. Dokáže pouze ovládat tento svět, nikoli tvořit jiný. Zdánlivě neúčinná revolta je naopak navzdory svým vnějším porážkám a osobním obětím revolující schopná prakticky aktualizovat hodnoty, k nimž se hlásí – svobodu, lidskou vzájemnost a krásu světa. Z toho plyne, že jednání nelze redukovat na kvantitativní a vnější aspekt – tj. schopnost opanovat přírodu či protivníka. Vedle této účinnosti ovládnutí je třeba vzít v úvahu i kvalitativní, a ne vždy vnější smysly zachytitelnou účinnost tvorby. „Existují [...] dva druhy účinnosti, účinnost tajfunu a účinnost mízy. Dějinný absolutismus není účinný, jen působivý. Uchopil a podržel si moc. Jakmile tuto moc má, likviduje jedinou skutečnost schopnou tvorby. Nesmlouvavě a přesně

¹³⁴ Pro Nietzscheův koncept moderního nihilismu viz BARŠA, Pavel. *Síla a rozum. Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha: Filosofie, 2007, sv. 23, s. 131–141.

¹³⁵ CAMUS, Albert. *Člověk revolující*, c. d., s. 274.

vymezené jednání vzešlé z revolty tuto skutečnost uchovává a pouze se jí snaží rozhojnit. Není tím řečeno, že takové jednání nemůže vést k úspěchu. Vystavuje se však riziku neúspěchu a smrti. Avšak bud' to se revoluce tomuto riziku vystaví, nebo přizná, že je pouhým nástupem k moci nových, stejně opovržených pánů.“¹³⁶

Ti, kteří absolutizují hledisko kvantitativní účinnosti, nejsou schopni se této pasti vyhnout, neboť zcela ztotožňují naplnění života s vnějším úspěchem, a za dosažení svých cílů jsou tudíž ochotni platit jakoukoli cenu. Z hlediska kvalitativní účinnosti se život sice také realizuje dosahováním cílů, to však je pouze nutné, nikoli dostačující kritérium jeho naplnění. Jakmile se dosahuje dílčích cílů za cenu pošlapání cílových hodnot, pak se naplnění zvrací ve svůj protiklad a úspěch ztrácí hodnotu a smysl. V životě totiž nejde jen o cíle, ale také o způsoby jejich dosahování. Absolutizace otázky „proč“ něco děláme na úkor otázky „jak“, je spjata s tím, co Hannah Arendtová pochopila jako redukci kategorie smyslu na kategorii účelu či cíle.¹³⁷ Tento její postřeh je v souladu s Camusovým popisem

¹³⁶ Tamtéž, s. 289.

¹³⁷ Na filozofické rovině tuto redukci podle ní uskutečnil Karel Marx, když „vzal Hegelův smysl veškerých dějin – postupné odhalování a uskutečňování ideje svobody – a učinil jej cílem lidského jednání. Tento poslední cíl“ byl pak v souladu s tradicí chápán jako výsledný produkt (*end-product*) výrobního procesu. Avšak ani svoboda, ani jakýkoli jiný smysl nemůže být výsledkem lidského jednání v tom smyslu, v němž je stál očívidně výsledným produktem činnosti stolařovy. Narůstající nesmýšlnost moderního světa není snad nikde jinde předjímaná tak jasně jako právě v tomto ztotožnění smyslu a cíle. Smysl, jenž nikdy nemůže být cílem jednání, a přesto z lidských skutků nevyhnutelně povstává, poté co je jednání samo skončeno, stává se nyní předmětem zájmu stejné mašinerie úmyslů a organizovaných prostředků jako konkrétní a přímé cíle konkrétních lidských činností. Důsledkem toho je, že se smysl sám ze světa lidí jako by vzdaluje, takže člověku teď nezbyvá nic než nekonečný řetěz účelů, v jehož postupu je smysluplnost všech minulých vzepětí stále znovu a znovu rušena budoucími cíli a úmysly. Je to, jako by lidé byli náhle postiženi slepotou a nedokázali už rozeznávat zásadní rozdíly, například mezi smyslem a cílem, obecným a jednotlivým, anebo, gramaticky řečeno, mezi „kvůli něčemu“ a „aby něco“ (jako kdyby například stolař zapomněl, že pouze jeho konkrétní činy v rámci výroby stolu jsou vykonávány „aby něco“, zatímco jeho celý život stolaře se řídí něčím docela odlišným, totiž nějakým všezahrnujícím konceptem, „kvůli němuž“ se stolařem vůbec stal). Ve chvíli, kdy se na taková rozlišení zapomíná a kdy významy jsou degradovány na cíle, jako nevyhnutelný důsledek je nastolen stav věcí,

civilizačního úpadku, v němž je kvalitativní účinnost tvorby vytěšňována a nahrazována účinností ovládnutí a jediným kritériem naplnění (kolektivního či individuálního) života se stává úspěch při dosahování vnějšíkově a kvantitativně definovaných cílů.

Jak bylo řečeno, na rozdíl od leninských revolucionářů na sebe podle Camuse skuteční revolucionáři (stejně jako tvůrci) berou riziko neúspěchu. Úspěch v maximalizační moci (tj. ovládnutí) pro ně není vším, a dokonce ani tím nejdůležitějším. Souvisí to s tím, že překračují rozštěp mezi pokrokařstvím a konzervatismem. Na rozdíl od cesarské revoluce není jejich revoluce prvotně pohaněná negací, nýbrž afirmací: Nemůže nikdy sklouznout k absolutizaci nového světa ani *dějin*, které k němu mají vést, neboť je ukotvena v přítakání tomuto světu a *přítodě*, které zde vždy již jsou. Z hlediska času to znamená, že odpověď na „jak“ žité přítomnosti je stejně důležitá jako odpověď na „proč“ její budoucnosti. To, že přítakání kráse světa a lidské vzájemnosti není odloženo do pomyslného tam a potom, ale pohaní jednání tady a teď, stanovuje tomuto jednání nepřekročitelné meze. Není-li naše přítomnost absolutně zlá, a tedy zavrženíhodná, nemůže být ani budoucnost absolutně dobrá. Pak ale není schopna vykoupit násilí na nevinných, jehož bychom se na cestě k ní mohli dopustit: „Když před námi leží absolutní cíl [...], můžeme dospět k tomu, že obětujeme druhé. Když takový cíl nemáme, jediné, co můžeme obětovat, jsme my sami v zápalu za společnou důstojnost.“¹³⁸

Camus neodmítal žádné násilí, ale jen takové, které se z nutné výjimky stává pravidlem a jehož struji a vykonavatelé sami zaujímají postavení nedotknutelnosti, čímž popírají rovnou hodnotu života každého člověka. V souladu s touto zásadou odmítal státní teror bolševické moci, ale obhajoval individuální teror ruských anarchistů přelomu 19. a 20. století, kteří si vybírali za své terče zodpovědné představitele carského samoděržaví a byli sami připraveni přijmout za jednání nejvyšší trest.

kdy ani cíle samotné nejsou v bezpečí, protože rozdíl mezi prostředky a cíli si už nikdo neuvědomuje, takže se nakonec všechny cíle promění a jsou degradovány na úroveň prostředků.“ ARENDT, Hannah. Pojetí dějin: starověké a moderní. In: *táž: Mezi minulostí a budoucností. Osm cvičení v politickém myšlení*. Přeložili Tomáš SUCHOMEL a Martin PALOÚŠ. Brno: CDK, 2002, s. 41–86, s. 76. Překlad pozměněn.

¹³⁸ CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*, c. d., s. 289.

Camus uznává, že historická hnutí, která byla nejbližší jeho konceptu revoluce – jako patřiční komunisti či některé proudy anarchismu a revolučního syndikalismu – byla historicky marginalizována cesarským křídlem. Také skutečnost, že jádro revoluce umístil do revolty a dal ji do názvu své knihy, umožnila stoupencům cesarské revoluce ohlásit nezdar jeho pokusu o překonání jejich protikladu a vykázat ho znovu na stranu morálního, avšak bezmocného gesta proti politicky účinnému, byť amoralnímu činu. Takový verdikt přehlíží to, že alespoň na *teoretické rovině* se Camusovi podařilo najít v umělecké tvorbě model jednání, jež překračuje sterilitu dichotomie mezi revolučním *popřením* světa a jeho konzervativním *potvrzením* i mezi formálním univerzalismem kantovské morálky (s jejím těžištěm v procesu, tedy v „jak“) a obsahovým partikularismem mocenské politiky (s jejím těžištěm v účelu, tedy v „co“). Jeho koncept revolty a z ní povstávající revoluce již nevězí v pasti nemožné volby mezi abstraktní povinností, která ignoruje politické důsledky, a praktickou účinností, která ignoruje morální meze.

Camusovi kritici však mají pravdu v tom, že jeho pokus o překonání protikladu revolty a revoluce ztroskotal na *praktické rovině*, poté co v Alžírsku vypukla válka za nezávislost. Ta se Camuse osobně týkala jako alžírského

rodáka – příslušníka vrstvy francouzských kolonistů (*les pieds noirs*). V situaci oboustranného teroru se odmítl angažovat a stáhl se do mlčení. Jeho často citované vyjádření pronesené *ad hoc* ve Stockholmu v prosinci 1957 (kam přijel převzít Nobelovu cenu za literaturu), že má-li volit mezi minkou (která žila v Alžírsku, a mohla se tedy stát obětí arabského teroru) a spravedlností, pak zvolí maminu, je obvykle vykládáno jako odmítnutí *univerzálních principů*, jichž se dovolával dekolonizační zápas, jménem *partikularistických citů*.¹³⁹ Ve světě *Člověka revolujícího* však může být toto vyjádření vyloženo i jinak. I tam, několik let před vypuknutím alžírské války, totiž odmítá revoluční spravedlnost, pokud je založena na systematickém utrpení civilistů – jí se revoluce odcizuje sama sobě, neboť se odcizuje revoltě. Vraždění nevinných předem vylučuje možnost následné občanské koexistence mezi svěřícími se stranami. Jakmile se násilný konflikt stane totální a dostane se zcela mimo meze práva, nemůže se již nikdy stát bolestným předstupněm nastolení (vždy relativní) spravedlnosti, ale nutně ústí do autoritářského panství vítězné strany. Takové vyústění měla také alžírská válka za nezávislost.

Přesnost Camusovy odpovědi však nemůže zastřít jeho praktickou bezradnost. Jeho pokus zachránit nexus mezi revoltou a revolucí selhal v situaci, kdy na sebe revoluce vzala leninskou podobu totálního násilí řízeného „předvojem“ v podobě hierarchicky organizované strany. Tato situace znovu nastolila vylučující protiklad revolty a revoluce, který chtěl překonat, a vehnala ho do morálního odmítnutí obou stran alžírského konfliktu. Toto rovné odsouzení není známkou nestrannosti, ale výrazem opaku – toho, že jako potomek kolonistů nebyl Camus s to překonat orientalistický dvojí metr při posuzování kolonialistů a kolonizovaných: Utrpení a lidské a materiální ztráty způsobované terorem francouzské armády a kolonistů byly totiž nesrovnatelně větší než ty, které způsoboval

¹³⁹ Camus ve Stockholmu 13. prosince 1957 doslova řekl: „Vždy jsem odsuzoval teror. Musím odsoudit také terorismus, jenž se vykonává naslepo, například v ulicích Alžíru, a který může jednoho dne zasáhnout moji matku nebo moji rodinu. Věřím ve spravedlnost, ale obrana mé matky má přednost před spravedlností.“ Citováno in: GONZALES, Jean-Jacques. Une utopie méditerranéenne. Albert Camus et l'Algérie en guerre. In: STORA, Benjamin a HABRI, Mohammed. *La Guerre d'Algérie, 1954–2004, la fin de l'amnésie*. Paris: Robert Laffont, 2004, s. 597–620, s. 615.

terorismus alžírských povstalců.¹⁴⁰ V politické neutralitě vůči jejich sporu se tedy neprojevovala morální nestrannost, ale naopak zaujatost. Touto neutralitou ztratil navíc Camus možnost spolurozhodovat o alžírské budoucnosti. Zdánlivě si zachoval čisté ruce, zřekl se však účasti na dějinách. Abstraktní protest proti násilí obou stran, neschopný odlišit konkrétní asymetrii v jejich postavení, se stal „revoltou“ právě v onom pejorativním smyslu, jež tomuto slovu dávají leninští revolucionáři – bezmocným výtkikem morálního rozhořčení, prázdňným *gestem* utíkajícím od dějinného činu.

Ke Camusovu skluzu do dichotomie revolty a revoluce na poli praxe ovšem přispělo i to, že jeho úspěch na poli teorie byl jen částečný. Důvodem bylo, že ani on nepřekročil rámec filozofie subjektu a logiky identity, v němž se pohybovali Sartre a Fanon. Tentó rámec se negativně projevuje ve třech rysech jeho přístupu k emancipaci. *Prvním* je abstraktní pojetí lidské vzájemnosti, v němž se mu navzdory všem deklaracím nedaří zprostředkovat individuální a kolektivní rovinu. Camus sice vkládá kolektivní aspekt přímo do jádra individuální revolty, když ji charakterizuje sloganem: „Revoltuji, tedy jsme!“ Zároveň však lidskou vzájemnost není schopen specifikovat jinak než jako ztotožnění jednotlivce se všemi ostatními příslušníky lidského druhu na základě sdílené identity: Všichni lidé jsou mými bratry v té míře, v jaké jsou morálními osobami, tedy v jaké jsou stejní jako já. Camus sice akcentuje nezbytnost doplnit tuto abstraktní ideu lidství smyslem pro rovnou důstojnost každého konkrétního člověka, ale to samo o sobě nestačí k překonání esencialistické osnovy, kterou kritizoval již Karel Marx ve své šesté tezi o Feuerbachovi. V této osnově je individuální člověk člověkem jen potud, pokud sdílí s ostatními lidmi abstraktní atributy lidské podstaty.

¹⁴⁰ „Camusovo rovné zavření mučení a násilí praktikované oběma stranami alžírské války skrývá nevyrovnaný pohled. Násilí francouzské armády bylo jiného řádu než násilí Fronty národního osvobození: Francouzi zabili 150 000 Alžířanů, zatímco FLN a její vojenské křídlo ALN zabily 2700 francouzských občanů (obracel své zbraně také proti Alžířanům, jichž zabily více než 15 000). MEANEY, Thomas. The Colonist of Good Will, *The Nation*. September 16, 2013, 27–32, s. 31. Pro Camusův orientismus srv. ISAAC, Jeffrey C. *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*. New Haven: Yale University Press, 1992, s. 204–205.

Druhým nedostatkem Camusova pojetí je jeho neschopnost tematizovat to, jak jsou aktéři proměňování vztahy, které mezi sebou při revolte navazují. Revolta je viděna z hlediska jednoho předmětu daného „já“, které se v ní ztotožňuje se všelidským „my“. Nejsou zachyceny vzájemné proměny jednotlivců a kolektivů v emancipačních hnutích. Třetím nedostatkem je nerozlišování mezi různými způsoby uskutečňování lidské vzájemnosti. Nespecifikované poukazy k lásce například neumožňují odlišit humanitarismus, jímž se k ostatním hlásím jako k trpícím, kteří potřebují mou pomoc, tedy jako k *nerovným*, od občanské solidarity, již se k nim hlásím jako k jednajícím, kteří vzdorují útlaku, tedy jako k *rovným* (viz III.12).

Navzdory těmto nedostatkům nám Camusovo dílo poskytuje tři vhledy, které jsou klíčové pro překonání fanonovsko-sartrovské dichotomie mezi revoltou a revolucí. Zprvu tezi, že posledním zdrojem emancipačního jednání není odmítnutí, ale přijetí světa a naší existence v něm. Z druhé tvrzení, že vzájemně se vylučující definice revolty a revoluce i dalších binárních párů je třeba nahradit propojováním jejich protikladných pólů, jímž se budou vzájemně relativizovat. Výlučné podepření vlastní pozice jednou nebo druhou stranou protikladů je třeba nahradit hledáním jejich rovnováhy. Třetím důležitým vzhledem Camuse je zpochybnění samotného konceptu dějinně účinného jednání (spjatého nutně s akumulací moci), jenž leží v jádru nihilistického, tj. leninsko-hegelovského, pojetí revoluce. Jakmile připustíme, že tato „účinnost“ je krajně neúčinná vzhledem k finálním cílům, jimiž se zaštiťuje, ztratí svou samozřejmost i charakterizace jejího opaku jako neúčinného. Copak není jednání, které dosahuje svého cíle zde a nyní (jakoli částečně a přechodně), účinnější než boj o moc, jenž svůj cíl sice zdánlivě „jen“ odkládá na potom, ale ve skutečnosti se od něj navždy odděluje?

Aby se tyto tři teze mohly stát odrazovým můstkem k novému pojetí emancipace, musíme je ovšem jinak zarámovat – optika filozofie subjektu musí být nahrazena optikou filozofie vztahu. Jedině pak budou moci být dva nesmiřitelné a absolutizované póly, které předtím reprezentovaly revolta a revoluce, pojaty jako dva vzájemně se relativizující aspekty jediného emancipačního pohybu.

Dříve než se ve III. části dostanu k nánysu tohoto *filozofického* posunu, připomenu ve II. části, jak byla tato nová vize emancipace *prakticky* antcipována sociálními hnutími posledních čtyřiceti let – feminismem,

environmentalismem, mírovým hnutím či multikulturalismem na západní straně železné opony, neoficiálními kulturními, odborovými či lidsko-právními iniciativami na její východní straně, zapatismem a protesty proti neoliberalní globalizaci po konci studené války a protesty proti kapitalismu po propuknutí ekonomické krize roku 2008. Připomenu také, že „nová“ sociální hnutí sedmdesátých a osmdesátých let i „nejnovější“ hnutí posledních pětadvaceti let měla své předchůdce v marginalizovaných křídlech „starých“ sociálních hnutí za třídní a národní emancipací, jako byly náboženský anarchosocialismus, kulturní sionismus či gándhiovské křídlo indického antikolonialismu.¹⁴¹ Uvidíme, že právě ke Gándhímu se často vrací Ashis Nandy, Majid Rahnema a další současní intelektuálové mimo-evropského světa, kteří přehodnocují modernizační ideologii dekolonizace padesátých a šedesátých let, jejíž revoluční variantu představovala i Fanonova druhá kniha. Propojením kritiky kolonizace s kritikou modernizace získává jejich myšlení univerzální dosah – v nové perspektivě lze totiž i modernizaci evropských společností pochopit jako svého druhu kolonizaci. Ve II. části také ukážu, že Nandyho a Rahnemovo načrtávání jiných způsobů emancipace, než jakým je čelný boj o nadvládu, koresponduje s obhajobou „taktik“ slabých proti „strategiím“ silných u Michela de Certeaua a obhajobou nomádského „stávání-se-menšinou“ proti hegemonickým ambicím většin u Gillesse Deleuze a Félixu Guattariho. Naznačím také paralely mezi touto rezignací na hegemonii a cikánským bezdomovectvím v pojetí Judith Okelyové a Michaela Stewarta, švejkovstvím v pojetí Karla Kosíka, smíchem středověkého lidu v pojetí Michaila M. Bachtina i židovským diasporismem v pojetí Daniela a Jonathana Boyarinových či Davida J. Goldberga.

¹⁴¹Odlíšení „nových“ od „nejnovějších“ sociálních hnutí zavádí DAY, Richard J. F. *From Hegemony to Affinity. The Political Logic of the Newest Social Movements. Cultural Studies*. September 2004, Vol. 18, No. 5, s. 716–748.