

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav politologie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Tadeáš Stanko

Postkoloniální kritika v českém diskurzu

Postcolonial critique in the Czech discourse

2024

Vedoucí práce: PhDr. Ondřej Slačálek, Ph.D.

Poděkování: Rád bych na tomto místě poděkoval vedoucímu práce PhDr. Ondřeji Slačáčkovi, Ph.D. za pomoc, cenné rady, a hlavně pochopení při psaní této práce. Dále bych chtěl poděkovat svým přátelům a rodině, které mi poskytli zázemí k zdárnému dokončení magisterského studia.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 15.12.2024

Tadeáš Stanko

Abstrakt:

Práce postkoloniální kritika v českém diskurzu se věnuje zkoumání aplikací postkoloniální kritiky v české intelektuální debatě. V práci se nejdříve věnuji zavedení základních pojmů postkoloniální kritiky a jeho kanonických autorů, F. Fanona, E. Saida, H. Bhabhu a G. Spivak. Ty využívám v druhé části práce, kde se věnuji přenesení postkoloniální kritiky do prostoru střední Evropy a Balkánu a věnuji se zde pojetím M. Bakić-Hayden, M. Todorové, E. Thomspson a I. Kalmara. Ve třetí části, kde se věnuji českým postkoloniálním / antikoloniálním diskurzům, ukazuji, že zde existují dva základní způsoby, jakým lze postkoloniální kritiku v českém kontextu chápat. První skupinu nazývám konzervativně-levicovou, a do této skupiny řadím I. Švihlíková a P. Drulák. Druhou, liberálně-levicovou, skupinu tvoří autoři Manifestu dekolonizace, částečně P. Barša, a pak A. Remešová a F. Herza věnující dekolonizaci v českém umění. Ve zkratce se dá říci, že první skupina vidí Česko v roli kolonie a druhá skupina v roli kolonizátora. Obě skupiny se věnují analýze situace i hledání vhodného politického řešení. V poslední části kriticky analyzuji oba typy diskurzů, a to jak s ohledem na středoevropskou postkoloniální debatu, tak s ohledem na autory postkoloniálního kánonu z první části.

Klíčová slova:

Postkoloniální kritika, český kontext, dekolonizace, analýza diskurzu

Abstracts:

This paper explores the application of postcolonial critique in Czech intellectual debate. In the thesis I first introduce the basic concepts of postcolonial critique and its canonical authors, F. Fanon, E. Said, H. Bhabha and G. Spivak. I make use of these in the second part of the thesis, where I discuss the transfer of postcolonial critique to the space of Central Europe and the Balkans, focusing on the concepts of M. Bakić-Hayden, M. Todor, E. Thomspson and I. Kalmar. In the third part, where I discuss Czech postcolonial/anti-colonial discourses, I show that there are two basic ways in which postcolonial critique can be understood in the Czech context. I call the first group the conservative-left, and I include I. Švihlíková and P. Drulák in this group. The second, liberal-left, group consists of the authors of the Manifesto of Decolonisation, partly P. Barša, and then A. Remešová and F. Herza devoted to decolonisation in Czech art. In short, the first group sees the Czech Republic as a colony and the second group as a colonizer. Both groups analyze the situation and search for an appropriate political solution. In the last part I critically analyse both types of discourses, both with regard to the Central European postcolonial debate and with regard to the authors of the postcolonial canon from the first part.

Keywords:

Postcolonial critique, Czech context, decolonization, discourse analysis

Obsah

Úvod	6
1. Co je postkoloniální kritika	8
1.1. Orientalismus a Edward Said	8
1.2. Mimikry a Homi Bhabha	9
1.3. Subalterní projev	10
1.4. Franz Fanon – rasismus a politické násilí	11
1.5. Dilemata antikoloniálního myšlení	13
2. Postkoloniální kritika v kontextu střední Evropy a Balkánu	14
2.1. Hnízdící orientalismy – Milica Bakić-Hayden	14
2.2. Balkanismus – Mariia Nikolaeva Todorova	16
2.3. Ewa Thompson a konzervativní pojetí postkolonialismu	18
2.4. Problémy a kritika středoevropské aplikace postkoloniálního myšlení	20
2.5. Ivan Kalmar, <i>Bílí ale ne docela</i>	21
2.5.1. Rasismus a východní Evropa	22
2.5.2. Vynalézání Střední Evropy	23
2.5.3. Iliberální demokracie	25
2.5.4. Imitace a mimikry	25
2.5.5. Iliberální postkoloniální kritika	26
2.5.6. Lesk a bída iliberální revolty	27
2.5.7. Paradox východoevropské atraktivity	28
3. Postkoloniální kritika v českém diskurzu	28
3.1. Švihlíková a konzervativně-levicové pojetí postkoloniality	29
3.1.1. Ekonomická transformace a vnější prostředí	29
3.1.2. Česká republika dnes	32
3.1.3. Program pro Českou republiku	33
3.1.4. Antikoloniální myšlení konzervativní levice	34
3.1.5. Realismus a Petr Drulák	34
3.2. Manifest dekolonizace a liberálně-levicové pojetí postkolonialismu	37
3.2.1. Nulový stupeň dekolonizace	37
3.2.2. Manifest dekolonizace	38
3.2.3. Dekolonizace v českém umění	39
4. Dialektika středoevropské postkoloniální kritiky	42
4.1. Kolonizovaní intelektuálové	42
4.2. Antikoloniální realismus	43
4.3. Teze, antiteze, syntéza?	44
Závěr	47
Seznam literatury	49

Úvod

Nastal čas konfrontovat dosavadní představy o našem místě ve světě s existujícími rasovými a koloniálními nerovnostmi. Svět protestuje proti všudypřítomnému rasismu. Instituce po celém světě přehodnocují svůj vztah ke koloniální minulosti. Ani my nestojíme opodál, ale ve středu celého problému. Dekolonizace našeho myšlení může konečně začít.

Manifest Dekolonizace (2020)

Ekonomická kolonie, jak už jsem naznačila, má bohužel i své politické a mezinárodní důsledky. Projevuje se v neschopnosti elit vůbec vnímat, v jakém prostředí se ČR nachází a jaké jsou její strategické zájmy. ... Myšlenková periferie se projevuje ve zpozdilém a často jen mechanickém přebírání vzorů ze Západu, bez schopnosti empatie a pochopení zájmů České republiky.

Jak jsme se stali kolonií (Švihlíková, 2015, 8)

Cílem této závěrečné práce je zmapování možností aplikace postkoloniální kritiky ve středoevropském, respektive českém kontextu. Mým cílem je ukázat, jakým způsobem byla postkoloniální kritika přejímána a aktualizována a rozvíjena v domácím kontextu.

Práce je strukturována do čtyř větších celků. V úvodní kapitole, *Co je postkoloniální kritika*, se zabývám základními pojmy a autory této myšlenkové tradice. V další kapitole se zabývám aplikacemi postkoloniální kritiky ve střední Evropě a na Balkáně, které mi slouží k zasazení českého případu do širšího kontextu. Zabývám se zde konceptem balkanismu od bulharské historičky M. Todorové (2009), konceptem hnízdících orientalismů srbské autorky Milice Bakić-Hayden (1995), možnostmi aplikace postkoloniální kritiky na Polsko z pera polsko-americké literární teoretičky Ewy Thompson (2010) a konečně knihou kanadského antropologa Ivana Kalmara *White but not quite* (2022), který tematizuje anti-východoevropský rasismus a otázku iliberální revolty střední Evropy.

Třetí část práce věnuji analýze českým diskurzům pracujícím s představami koloniality a postkoloniální kritiky. Mým cílem je ukázat, že v domácím kontextu existují dva paralelní způsoby, jakým postkoloniální kritiku uchopovat. Skupinu, kterou nazývám *konzervativní levicí*, reprezentuje ekonomka Ilona Švihlíková se svou knihou *Jak jsme se stali kolonií* (2015) a politolog Petr Drulák. Tito autoři částečně pracují s koloniální imaginací, nicméně sami sebe nechápou jako součást širšího proudu postkoloniální kritiky. Jejich základní představa by se dala shrnout tak, že *Česko se nachází v situaci kolonie a je třeba se z ní vymanit návratem k nacionalismu*. Druhou pozicí, která se v českém diskurzu formuluje, je skupina, kterou nazývám *liberálně-levicovou*. Tu reprezentuje zejména tzv. *Manifest dekolonizace (2020)*, což byla iniciativa, jež si dala za cíl dekolonizovat české myšlení a instituce. Jejich hlavní teze lze charakterizovat tak, že *podle nich česká společnost nereflextuje současnou i historickou privilegovanost vlastní pozice a je třeba se zapojit do globálního dekolonizačního hnutí*. Mimo autorů *Manifestu* se tato pozice objevovala také v oblasti českého umění a v debatě o českém muzejnictví.

Poslední část práce se pak věnuje kritické reflexi české postkoloniální debaty. Snažím se v ní poukázat na problematičtější místa obou typů rámování. V případě konzervativní levice se jedná zejména o problematičnost jejich pojetí politického realismu a jejich středoevropského

partikularismu. U skupiny liberálně-levicové hodnotím jako problematické jejich nekritické přebírání západního univerzalizmu, v důsledku čehož nejsou schopni kriticky reflektovat svoji vlastní pozici, což má některé negativní důsledky, které budu rozebírat. V této části se pokouším propojit pozice českých autorů s pozicemi středoevropských autorů z druhé části. Na konci této části se pak o celkové zhodnocení možností i úskalí postkoloniální kritiky v českém kontextu.

1. Co je postkoloniální kritika

V této úvodní části se budu věnovat vymezení teoretického rámce diplomové práce, kde se postupně seznámíme s klíčovými koncepty postkoloniální kritiky. Následně se podíváme, jakým způsobem byly tyto koncepty užívány ve východoevropském a středoevropském kontextu. Smyslem této kapitoly je dát čtenáři základní přehled pojmů a debat, které budu dále rozvíjet v rámci práce.¹

Postkoloniální kritika není jednotné intelektuální hnutí, které by šlo jednoduše ohraničit. Může se jednat o nástroj i objekt analýzy ideologie (Rao, 2015, 271). Jako takový má v sobě deskriptivní i normativní rovinu, která je kritická k západnímu myšlení v mnoha jeho formách jako je politická levice, pravice, anebo intelektuální tradice jako marxismus či poststrukturalismus. Zároveň však tyto tradice v mnohém rozvíjí a navazuje na ně. Obecně se dá říci, že postkolonialismus v sobě zahrnuje studium zkušenosti s kolonialismem a jeho minulé či přítomné důsledky, a to jak na lokální úrovni společností bývalých kolonií, tak na úrovni globálního vývoje po rozpadu impérií. Postkolonialismus se často zabývá diskusí o zkušenostech jako je otroctví, migrace, represe a odpor, rozdílnost, rasa, gender a místo, stejně jako odpověďmi na diskurzy imperiální Evropy v oblastech vědění, jako je historie, filosofie, antropologie či lingvistika. (Quayson, 2020)

1.1. Orientalismus a Edward Said

Za určitého otce zakladatele tohoto různorodého oboru je nejčastěji považován Edward Said ve svém přelomovém díle *Orientalismus* z roku 1978 (Rao, 2015, 272). Saidova základní teze je taková, že pro západní imperialismus a jeho vládu nad světem nebylo důležité pouze vojenské dobývání a ekonomické vykořisťování. Násilí se projevovalo také na epistemické a kognitivní úrovni západního imperialismu, kteroužto je *orientalismus* (Said, 2008, 12). Orientalistika jako vědecká disciplína anebo akademické pole, jehož jsou součástí všichni ti, kdo učí, píší a zkoumají „Orient“, je postaveno na ontologickém rozdílu mezi Západem a Východem – Orientem a Okcidentem a vyskytuje se zde tendence dichotomizovat svět do kontrastů My vs Oni a esencializace sebe i „Těch druhých“.

Klíčovým aspektem této orientalizace je, že je mocensky umožněna materiální převahou Západu, zde se projevuje mocenský aspekt vědění. Znamená to, že literatura ať vědecká či beletristická, je ovlivňována těmito mocenskými vztahy a je základem reprezentací, jež jsou takto vytvářené. Orient je pak konstruován jakožto protiklad Západu v mnoha aspektech a je spojen s fenomény, jako jsou orientální despotie, bohatství, feminita, nebezpečí, zaostalost, iracionalita. V kontrastu je pak Západ viděn jako racionální, vyspělý, osvícený, maskulinní, a jež je vůči Orientu v opozici „civilizačních proporcí“. Orientalismus je umožněn zásadní materiální převahou západních imperiálních mocností, která umožňuje produkci orientalistického myšlení a zároveň slouží k legitimizaci imperiálního vládnutí v rámci civilizační mise. (Rao, 2015, 272)

¹ V úvodní kapitole „Co je postkoloniální kritika“ jsem mimo vlastní četby primárních textů vycházel z argumentace a struktury kapitoly *Postcolonialism* v knize *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. (Rao, 2015)

Podle Saida existuje na západě orientalistický diskurz ve vědě i umění velmi konzistentně od doby antických autorů, jako byli Homér či Aischylos, přes moderní myslitele k orientalistům 19. a 20. století, a to i v rámci ideologií, které se proti imperialismu staví, jako je například marxismus. Saidovým úkolem pak je rozkrýt či dekonstruovat genealogie vědění a ukázat, jakým způsobem se formovaly předsudky a apriorní postoje vědeckých a uměleckých disciplín Západu. (Said, 2008, 13) A přestože uznává, že i v rámci západní vědy dochází k nějakému skutečnému poznání, musíme si být vědomi mocenské stránky celého tohoto projektu. Nejedná se pouze o intelektuální úkol, ale zásadní je také politická stránka věci, protože jsou to právě koncepty orientalismu, které v sobě ukrývají mocenské jádro a je naším úkolem se odnaučit v těchto termínech přemýšlet. Podle něj vytváří akademický diskurz strukturální omezení toho, co lze říkat jakožto pravdu, kde se jednotliví akademici mohou snažit „pravidlům vyhýbat“ a vytvářet transformativní momenty v rámci diskurzu. Nicméně v rámci „normální vědy“ se tak neděje, a ta slouží k orientalizaci a fixaci daných identit a stereotypů. (Said, 2008, 39)

V rámci kritických odpovědí vůči Saidovi se jako problém uvádí problém určitého „obráceného esencialismu“. Dle syrského filosofa Sadika Jalala al-Azmy (Rao, 2015, 273) je Saidovo pojetí orientalismu rozporné v tom, že na jedné straně zde existuje poststrukturalistická vrstva, že máme přestat hledat „esenci“ *Orientu*, ale na druhé straně výrazným způsobem esencializuje *Okcident*. Obnovuje tak dichotomii Východ/Západ, kterou se jinde snaží dekonstruovat. Jiným problémem, na který upozorňují marxisté, jako byl Aijaz Ahmad, je to, že Said přehlížel kapitalismus jako strukturu, která dala evropským předsudkům proti Neevropanům tak devastující účinky. (Rao, 2015, 273) Marxistická analýza také není tak orientalizující, jak se Saidovi zdá. Například to, že Marx viděl pozitivní roli kapitalismu v Indii (jakožto rozbití tradičních struktur), je analogické k tomu, jak pozitivně analyzoval přispění kapitalismu k rozpadu feudálního systému v Evropě. Třebaže používá stejných civilizačně orientalizačních diskurzů jako západní imperialisté (například výroky typu, že „je potřeba vykořenit asiatické“), je Marx naopak důsledně univerzalistický, právě protože kladně hodnotí schopnost kapitalismu ničit staré „feudální“ společenské struktury. (Rao, 2015, 273)

1.2. Mimikry a Homi Bhabha

Homi Bhabha, jako další významný postkoloniální myslitel poukazuje na důležitý z problémů, který souvisí se Saidovým dílem. (Rao, 2015, 274-277) Tím je způsob, jakým prezentuje koloniální diskurz jakožto totalitu, proti které se lze stavět pouze zvnějšku, bez vysvětlení toho, jak je možné působit mimo oblast diskurzu. Bhabha vidí samotný diskurz jako ambivalentní, podle něj je koloniální diskurz tvořen jako vyjednávání nikoliv jako negace. Proti binaritám Saida vidí Bhabha koloniální stereotypy jako ambivalentní módy reprezentace. (Rao, 2015, 274) Přestože vidí smysl konstrukce kolonizovaných jakožto populací degenerovaných rasových typů s cílem obhájení dobývání, exploatace a existuje zde paralelně i linka „civilizace“, jejímž cílem je tyto povznést na vyšší civilizační úroveň. Na jedné straně stojí představa domorodce jako časově fixovaného, neměničícího se, bezčasého a politicky anarchického. Na druhou stranu koloniální fantazie přináší také teleologii zlepšení pod podmínkou koloniální dominance. *Domorodec* je progresivně reformovatelný, ale zároveň trvá na tom, že stále musí být separován od kolonizátorů – na základě jeho neodstranitelné podřadnosti. Bhabha si tedy všímá, že existuje určité pnutí v rámci koloniálního diskurzu, které podle něj značí hlubokou krizi zabudovanou v tom, co je „známo“ o domorodcích, ale toto vědění není nikdy plně stvrzeno a je udržováno jen konstantní repeticí, značící prohlubující se krizi autority. (Rao, 2015, 275)

Tato ambivalentní či překrývající se binarita, rozporné role, kterou domorodci mají, jakožto rovní i nerovní zároveň, vytváří specifickou koloniální odpověď, strategii moci a vědění,

kteřou nazývá mimikry. Jedná se o snahu začlenění „dobrých“ domorodců a vyloučení těch „špatných“, pragmaticky pak o snahu vytvoření třídy správců, kteří zaplňují prostor mezi *bílými* koloniálními pány a jejich barevnými poddanými. Bhabha zde cituje tento výstižný komentář Lorda Macaulayho z roku 1835 z *Minuty o Indické edukaci*. „Přáním je, vytvořit třídu lidí, kteří budou v pozici mezi námi a miliony našich poddaných. Třídu lidí indické krve a barvy, ale anglických svou povahou, názory, morálkou a intelektem“. (Rao, 2015, 275) Strategie mimikry je snaha o ambivalentní změnu kolonizovaného k obrazu kolonizátora, a to takovým způsobem, aby nevytvořila přímou podobnost, která by ohrozila rasové a další hierarchie, které mají být zachovány. Je to snaha udržet podobnost a rozdílnost zároveň. Domorodé elity mají stát výše než jejich domorodí poddaní, ale zároveň tito nemají pro evropské vládcy tvořit mocenskou a ekonomickou konkurenci. Existence této mimikry je pro kolonizátora vždy problematická, je to subversivní identita, díky které se „kolonizátor děsí“ svého díla a vidí rozpor ve svém úsilí o dominanci. Koloniální moc produkuje hybridizaci místo přímého vládnutí koloniální autority. Tato ambivalence pak platí i pro postkoloniální národní hegemony, které jsou zdvojeny v přítomnosti a minulosti jako historické subjekty, založené v minulosti i jako subjekty dneška. Národ a jeho kultura pak existuje jako dialektika těchto dvou časovostí. Dalším typem hybridizace, který se objevuje jako praktický program antikoloniálních elit, je snaha o převzetí materiálních modelů a statků ze Západu (státnictví, ekonomie, vědy), kde má rozhodující výhodu, ale odmítnutí jeho duchovní stránky, (jazyka, literatury, umění, rodiny, náboženství) ve kterých tyto elity trvají na nadřazenosti Východu v těchto oblastech. Příkladem může být hybridní politika v Indii, ale i zemích východní Asie. (Rao, 2015, 277)

1.3. Subalterní projev

Jedním z klíčových problémů, kterých se postkoloniální kritika zabývá, je problém reprezentace. Je zřejmé, že reprezentace neevropanů Evropany v rámci orientalistických diskurzů je zjevný problém, nicméně co je méně zřejmé, kdo si toto právo „mluvit za svůj lid“ může osobovat oprávněně. Tím, kdo se toho v postkoloniální situaci chopil, byly nejčastěji domácí nacionalistické elity, které pak pouze vystřídaly koloniální imperialisty v pozici moci. Indická teoretička Gayatri Chakravorty Spivak nadnáší téma subalterních skupin, tedy takových, které jsou mimo vládnoucí hegemonii. (Rao, 2015, 277-280) Zkušenosti, mínění a historie těchto lidí je v rámci oficiálního diskurzu vytlačena. Historie je vždy viděna očima kolonizátorů a vládců, byť nám ukazuje, že vždy existuje nějaké „rebelské“ vědomí uvnitř společností. Úkolem, který nám nastiňuje, je pak snaha o to, číst vědomí těchto subalterních skupin. Strategie, kterou k tomuto úkolu nastíní, lze popsat jako snahu „zákeřně objektivizovat“ a pomocí strategického využití pozitivistického esencialismu zviditelnit neviditelné zájmy subalterních skupin. (Rao, 2015, 278) Smyslem je skrze tuto „objektivizaci“ ukázat jejich zájmy a vědomí odlišné od zájmů elit, a tím jim pomoci obnovit jejich sebevědomí a determinaci. Tento posun je v určitém v rozporu s jinak standardním post-strukturalismem postkoloniální kritiky, většina autorů v čele se Saidem právě odmítá esencialismus, jakožto nástroj diskurzivního útlaku západu. Smyslem strategického esencialismu samozřejmě není vytvářet orientalistické obrazy podrobených skupin, ale naopak skrze jejich estetickou reprezentaci nechat tyto obrazy „promluvit“. Jejich problém spočívá právě v tom, že nemohou „normálně“ mluvit a jejich hlas bude apropriován elitami, které je tímto způsobem budou umlčovat. Estetická reprezentace může nést emancipující agendu v tom smyslu, že ukáže subalterní skupinu jako jednotku koherentního zájmu a identity, a která může být vzata jako přímá exprese jejich politického zájmu. Nakonec problém nespočívá v tom, že by tito lidé nemohli používat řeč, ale v tom, že je „buržoazní teoretik neposlouchá“. (Rao, 2015, 279)

Příkladem tohoto problému jsou pro ni typicky feministická témata. V rámci domácích nacionalismů třetího světa se často objevuje model, v rámci něhož po získání politické svobody začne genderovaná hybridní politika: Mužská role je vymezena jako napodobení materiální západní modernity, zatímco role žen je zachování východní spirituální superiority. Toto genderové rozdělení práce je pak chápáno jako tradiční a genderová rovnost je naproti tomu chápána jako antinárodní snaha posluhovačů Západu. Ženy se pak stávají bitevním polem, kde jsou různé tradice kontestovány mezi mužskými koloniálními úředníky a místními mužskými domorodými elitami. To je ještě posíleno rolí, kterou feminismus hrál (a hraje) jako jeden z morálních faktorů západního imperialismu, který jako jeden ze svých legitimizačních zdrojů vycházel z představy, že v rámci „orientálních“ společností jsou provozovány „barbarské“ rituály zotročující ženy (Spivak jako příklad uvádí rituál Sati, kde byla vdova zapalována společně s manželem). Ty ukazují bílého muže jako zachránce barevné ženy před barevným mužem a legitimizují jeho civilizační misi. (Rao, 2015, 279) Podobný problém pak může západní feminismus přinášet feminismu žen ve třetím světě. Opět zde dochází ke glorifikaci sociální mise kolonizátora. Ženy třetího světa jsou konstruovány jako potřebující záchranu od konsolidovaných bílých žen, které plně rozvinuly modernitu a progres. Z tohoto hlediska pak lze chápat snahu domácích nacionalistů ukázat západní feminismus jen jako další formu západního imperialismu, což na druhé straně znemožňuje emancipaci žen v rámci těchto společností.

Závěrem tedy je rozložit dichotomii mezi kolonizovanými a kolonizátory a ukázat svět hierarchií, vztahů dominance a moci, ve své komplexitě. Subalterní přístupy kromě jiného problematizují teleologické a historizující doktríny, jako například marxismus, které hledí na historii jako na jednu singulární linku (tu západní) a z ní zpětně vyčítají zákony dějin. Oproti tomuto, nám subalterní pozice odhalují, že tyto teleologie nereflektují mnohost historií a cest k modernitě. (Rao, 2015, 280) Na druhou stranu se strategické esencialismy stávají problematické, když se změny prostě v esencialismy. Nesmíme proto zapomínat na epistemický rozdíl mezi strategií a teorií. (Spivak, 1993, 4)

1.4. Franz Fanon – rasismus a politické násilí

Franz Fanon časově předchází výše zmíněné myslitele a krom jiného byl aktivním účastníkem Alžírské války za nezávislost jako člen Alžírské fronty národního osvobození. Je součástí generace, v níž rámci dochází k rozpadu koloniálních impérií. Ve svých dvou nejznámějších textech *Černé kůže bílé masky* (1952) a *Psanci této země* (1961) rozebírá sociální a psychologické stránky rasismu, a také předjímá určitý politický program, ze kterého je nejznámější a nejkontroverznější role politického násilí, přičemž toto téma bylo zvláště zpopularizováno předmluvou k *Psancům* z pera J.P. Sartra. (Rao, 2015, 284) V *Černých kůžích* (Fanon, 2011) jsou nejdůležitějšími problémy černošství a rasismus jakožto systém. Podle Fanona je rasismus systémem totálního ovládnutí, který se týká jak úrovně politické a ekonomické, tak i úrovně lingvistických a psychologických. (Kohn, Kavita, 2024) Smyslem je rozdělení lidí do pevných kategorií Bílých a Černých, přičemž obě tyto skupiny jsou spojeny určitým typem tělesnosti, ale i jazyka a rozumu, který je odděluje od těch „druhých“. Podle Fanona se tato diference projevuje ve všech oblastech života, například v sexualitě, kdy jsou u černých lidí potvrzovány zvnitřňované pocity vlastní méněcennosti. (Fanon, 2011, 49) Černocho je vždy zobrazován jako necivilizovaný, divoký, nebezpečný, záludný. Z hlediska sexuality je tematizován jeho penis (a jeho údajná divoká, zvířecí sexualita). Bariérou pak není jen barva kůže, ale i jazyk (kreolština), který je součástí a dokladem méněcennosti černocho. Strukturální rasismus je součástí všech oblastí života, kromě jiného také v pozitivistické západní

vědě a medicíně. Rasové kategorie pak podle něj vytváří systém rasové nadvlády, kdy tato zvnitřněná méněcennost zabraňuje emancipačnímu jednání. Jako typickým příkladem této „hierarchizace“ může být to, jakým způsobem funguje postava „černocho“ v imaginární rasové hierarchii v rámci různých skupin barevných lidí, podle něj je on, jakožto antilský černocho sice v podřadné pozici vůči bílým Francouzům, ale stojí výše než černoši z kontinentální Afriky, kteří jsou „domorodštější“, než je on. Rasová hierarchie tohoto typu pak fixuje postavení privilegovaných a méně privilegovaných, kteří se pořád mohou cítit nadřazeně proti dalšímu „druhému“. (Fanon, 2011, 57)

Ve svém druhém klíčovém textu, *Psancích této země* (2014), Fanon prohlubuje svoji analýzu, kde problémem už není jen otázka „černošství“, ale obecně vztah koloniálních impérií a globálního jihu. Zásadním tématem je role násilí jako nutná podmínka pro liberalizaci. Sartre to ve své předmluvě odůvodňuje takto. (Sartre in Fanon, 2014, 38-56) Koloniální systém je postaven na hrubém násilí, který sám před sebou skryl, ale který byl zdrojem jeho bohatství a moci. Pomocí násilí byla vytvořena kategorie domorodce, méně než člověk ale více než zvíře, který byl používán jako nástroj. V rámci jeho „zkrocení“ mu byla vtlačena jeho fyzická i duchovní podřadnost a nízkost jeho vlastní kultury, kterou měl nahradit evropskou. Domorodec znalý pouze jazyka násilí, nebyl ani dobrým dělníkem či rolníkem, ale znal pouze řeč násilí, která mu byla neustále vštěpována a tento jazyk se v posledku obrátil proti jeho původci – kolonizátorovi. Posledním východiskem koloniální situace je nakonec vzpoura a násilí. Emancipační rozměr násilí, spočívá v tom, že jedině násilím se může vrátit jejich lidství – „zabít Evropana znamená zabít dvě mouchy jednou ranou, odstraníme tím jak utlačované, tak i utlačovaného: dostaneme jednoho mrtvého a jednoho svobodného člověka“ (Sartre in Fanon, 2014, 49). V rámci tohoto boje se nakonec osvobodí jak ti kolonizovaní, tak budou dekolonizováni i „my“ Evropané, kdy bude vyrván kolonizátor v nás. To umožní i západním lidem si uvědomit, že Evropa jakožto privilegovaná aristokracie světa drtila zbytek světové populace a držela ji v podřadném postavení, a že tuto spoluodpovědnost mají všichni, ať už byli politicky napravo či nalevo.

V samotném textu jsou kromě legitimizace násilného povstání proti uzavírání kompromisů tematizovány vztahy v rámci kolonizovaných skupin. Podle Fanona je třeba si uvědomit nutnost přirozených spojení mezi všemi lidmi globálního jihu (Kohn, Kavita, 2024), a naopak nepřejímat rasové hierarchie vytvořené kolonizátory. To je potřeba také v rámci vnitřního dělení kolonizovaných národů. (Fanon, 2014, 147-186) V rámci těchto totiž už existují kolonizátory vytvořené vnitřní hierarchie, které mohou být škodlivé pro další emancipační vývoj. Existují zde totiž skupiny částečně privilegovaných a částečně „pozápadněných“ lidí, kteří jsou komplicitní s předchozím režimem, ale kteří jsou jím také transformováni. Jedná se o skupiny domácí buržoazie, kolonizovaných intelektuálů a také domorodý proletariát, které svou výchovou mohou sloužit jako hlásná trouba zájmu koloniálních mocností. Proti nim stojí skutečná tvář národa, usazená primárně na venkově. Problém odstranění přímé vlády kolonizátorů spočívá v tom, že nakonec dojde pouze o ovládnutí moci národní buržoazií, která se stane partnerem buržoazie globální a k emancipaci z koloniálního systému nakonec nedojde. V podobné pozici jsou také domácí intelektuálové, protože jsou svým „pozápadněním“ transformováni a mohou být neloajlní vůči svému domácímu prostředí. Národní revoluce, aby byly skutečně emancipační, musí být součástí širšího proudu spojení globálního jihu proti koloniálním mocnostem.

Násilí není podmínkou osvobození jen v politickém smyslu, ale i jako zdroj vlastní sebeidentifikace s možnostmi postkoloniálního života. Kolonizovaný je „slabý“, a proto ho lze ovládat. Pocit podřízenosti je předpokladem i psychologickou realitou koloniálního života. Boj

proti koloniálnímu systému má proběhnout na dvou úrovních – na úrovni materiální reality, ale i na úrovni imaginace. (Kohn, Kavita, 2024) Možnosti této transformace a formulace nových sociálních a politických identit je klíčovým úkolem, a právě v rámci tohoto procesu mohou skupiny kolonizovaných intelektuálů působit kontrarevolučně, protože tím, co je potřeba vynalézt jsou právě nové formy identit a humanismu. Ten „stary“ je totiž příliš zatížen svou minulostí v rámci legitimizace globální západní nadřazenosti. (Rao, 2015, 284)

1.5. Dilemata antikoloniálního myšlení

Mezi centrální otázky postkolonialismu patří problémy historické interpretace (jak předkoloniální, koloniální a postkoloniální období chápat) a problémy politického vývoje (jak má být nadvláda a osvobození teoretizováno a jaká je vhodná politická odpověď). (Rao, 2015, 282) Odpovědi na tyto otázky, které jednotliví teoretici mezi nimi otevírá některá důležitá dilemata. Mezi tyto patří například vztah mezi materiálními a nemateriálními podmínkami ovládnutí i rozvoje. Například Gándhí (Rao, 2015, 283) upozorňuje na to, že Indové chtějí „britskou vládu bez Britů“, kdy i po skončení přímé nadvlády pokračuje britská dominance v myšlení a kultuře, ale zároveň i on využívá modernistických prostředků západní civilizace, jako jsou železnice či noviny, pro šíření svých myšlenek.

Jiným dilematem v rámci vyjednávání o vlastní identitě je otázka vztahování se k identitám, které jsou vytvářeny z identit původně vzniklých v rámci koloniálního útlaku – například otázka toho, zda „černošství“ může být emancipační kategorií, když jako takové bylo vytvořeno v rámci rasistických diskurzů. Momenty antirasistického rasismu pak mohou být chápány jako emancipační, ale i jako problematické – v rámci tzv. opačného etnocentrismu, kdy jsou přijaty esenciální odlišnosti, ale s otočenými normativními znaménky. (Rao, 2015, 284) Problém tohoto typu antirasismu a z něho vycházejícího nacionalismu je pak nicméně v tom, jak uvádí například Fanon v *Psancích této země* (2014, 159), že se jedná o ideologii, která tím, že nereflexuje sociální a ekonomické otázky, umožňuje, aby se stala pouhým nástrojem domácích elit k uzurpaci moci. Zároveň je zde i hlubší problém s nacionalismem a nativismem, a to sice, že vlastně bojuje s kolonizátorem v jeho vlastních pojmech, takže nedochází k odstranění koloniálního diskurzu jako takového, ale jde jen o jeho převrácení.

Alternativní odpovědí by pak byla snaha o vytvoření nějaké lepší univerzality, kdy by bylo možné uvažovat o kolonizovaných a kolonizátorech jakožto rovných. Nicméně zde je opět problém, zda to ve výsledku nebude znamenat pouze zahrnutí bývalého kolonizovaného „druhého“ do světa západní univerzality. K tomuto problému například Fanon poznamenává, že „sotva se stačil nadechnout, už ho chtějí utopit v univerzálnu dialektiky“ (cit. podle Rao, 2015, 284) Jinou odpovědí, která se pak nabízí, je poststrukturalistický skepticismus vůči univerzalitě jako takové. Tato odpověď ale může být nedostatečná vzhledem k reálným politickým cílům těchto skupin. Poststrukturalismus pro ně není vhodnou politickou ideologií, a naopak přístupy jako strategický esencialismus Spivak mohou ukázat svoji sílu, protože tyto esencialistické přístupy (mezi něž patří i marxismus) umožňují oproti poststrukturalismu politiku solidarity. Essentialismus není špatný per se, ale může být stejně nástrojem dominance i osvobození a je možné ho užívat v rámci jeho strategické užitnosti. Kategorie jako „dělník“, „žena“, „člověk“ jsou esencialistické, ale zároveň jsou klíčovými nástroji emancipační politiky (marxistické i nacionalistické), na rozdíl od antihumanistické dekonstrukce. (Rao, 2015, 286)

Problémem poststrukturalistických přístupů jako u Bhabhy je také to, že mohou vidět vztahy příliš ambivalentně a ignorovat mocenskou realitu toho, jakým způsobem se tyto vztahy vytvářely. (Rao, 2015, 281) Někteří kritici jako Benita Parry uvádí, že Bhabha ve svém popisu vidí

koloniální vztah jako agonistický více než jako antagonistický – v podstatě jako pouhou soutěž mezi rovnými, čímž ignoruje brutální existenční a materiální stránku boje mezi nerovnými. (Rao, 2015, 281) Podle marxistů je problémem postkoloniální kritiky tohoto typu to, že ignoruje zakládající roli kapitalismu v historii a příliš se zaměřuje na kulturní dimenzi koloniálního panství. Podle nich je naopak potřeba zkoumat nerovný rozvoj a chápat role globálních periferií v rámci kapitalistického světového systému pomocí ekonomizujících přístupů. Nakonec postkoloniální kritici ve snaze dekonstruovat marxismus jakožto západní univerzalizmus se připoutávají k jiné západní epistemologii, kterou je poststrukturalismus s její univerzalizující epistemickou relevancí. Nakonec dnešní globální kapitalismus je postaven právě na fluiditě, hybriditě a kosmopolitě, což ovšem neznamená, že mocenské vztahy v něm vymizely. Je pak otázkou, do jaké míry může tento dekonstruktivní směr skutečně vytvářet nějakou emancipační politiku, když i v rámci samotné postkoloniální akademie tento problém existuje. (Rao, 2015, 282)

2. Postkoloniální kritika v kontextu střední Evropy a Balkánu

Jejich včerejší manýry nakonec možná byly jenom projevem ostychu. Jsou to Rumuni, navždy Rumuni... Jejich zemi se nedaří přirazit k Evropě, každý Rumun to ví a musí s tím nějak pracovat, stydět se... Chápu to. Češi jsou na tom stejně.

Jů a Hele (Zábranský, 2024, 373)

Původní užití postkoloniální kritiky bylo spojeno s určitou představou, kterou lze nalézt třeba u Saida, a tedy, že na jedné straně stojí *Okcident/Západ* a na druhé *Orient/Východ*. Přestože je/byla tato hranice fluidní a nepředstavovala jen hranici geografickou, ale i kulturní či rasovou, tak v ní nějakým způsobem scházela perspektiva těch druhých v rámci samotného evropského prostoru. K aplikaci postkoloniálních perspektiv na region východní Evropy a Balkánu dochází až později. Lze zde vidět určitý (nutný) posun od původní postkoloniální kritiky, a to u všech autorů snažících se aplikovat postkoloniální kritiku na tento region, ale zejména jej nalezneme v rámci jeho konzervativního užití u polské literární teoretičky Ewy Thompsonové (Slačálek, 2023).

2.1. Hnízdící orientalismy – Milica Bakić-Hayden

Hledala jsem ten Východ, tu východní Evropu... jet do východní Evropy, ale znamená pořád ji hledat. ... My jsme střed střední Evropy! A máchnou rukou, že na Východ musíš na Ukrajinu, ještě lán světa, a tak jako hořce a vědoucne si uplívnu, vždyť Východ Evropy je pořád ubohej a rozbitej. ... Ukrajinci tě pošlou ještě dál, do Ruska. Rusové ale nevěřej, že jsou na Východě, to je pro ně pomluva, o ni jsou totiž střed civilizovaného světa vůbec, připouštěj ale, že opravdovej Východ by mohl být už na Sibiři. ... Vylezu na konečný, totiž ve Vladivostoku, tak mi místní řekli: Jakej Východ, slečno, zbláznila ses? Tady je přece Západ, opravdickej konec Západu, tady je konec Evropy! Jáchym Topol – Chladnou zemí (2017, 41-43)

Pro Saida je představa *Orientu*, kterou kritizuje v západní tradici spojena s konstruovanou představou o „tom druhém“ v rámci jeho imaginace, která nejenže neodpovídá „skutečnému“ *Orientu*, ale má i svoji mocenskou dimenzi. Obrazy východní Evropy jako

zaostalé nebo Balkánu jako místa násilí, které jsou jim esenciálně dané, zařazují tato místa a lidi do hierarchizace, kteří ji v posledku přijímají jako svoji vlastní. Tyto esence jsou těmto skupinám přiřknuty jako nezměnitelné, jako jejich „pravá podstata“ trvajících staletí. Primordiální vlastnosti pak racionalizují „osud národů“ z hlediska legitimacy vládnoucího systému.

Balkán jako místo těch druhých je podle Bakić-Hayden (1995) popisováno stejnými epistemickými prostředky jako „skutečný orient“. Pokud srovnáme například obrazy Indie tvořené západními cestovateli a orientalisty, která je charakterizována jako „femininní, snová, plná infantilního myšlení a absence rozumu“, jsou tyto obrazy srovnatelné s obrazy východní Evropy, ať se jedná o Čechy, Polsko, Rusko, Maďarsko, Valašsko, Bulharsko či Srbsko. Pro cestovatele 18. století (i pozdější autory) byla tato místa neutěšenou krajinou plnou chudoby a bolesti a lidé zde žijící jako, „nezvladatelní rozumem, jsou více asiatičtí než evropští“ (Bakić-Hayden, 1995, 921). Tento rozdíl mezi pravou a nepravou Evropou se sice s rozpadem Osmanské říše částečně rozpadá, ale je znovuobnoven s představou dichotomie západní demokracie vs. komunistický východ v rámci studené války, přičemž symbolicky je jednota Evropy znovu obnovena pádem Berlínské zdi.

Podle Bakić-Hayden je nicméně orientalismus na Balkáně něčím odlišný, a pro tuto jeho odlišnou povahu používá pojem *Nesting orientalism*, který je dle ní evidentní ve státech bývalé Jugoslávie. Tento typ orientalismu je zde široce rozšířen a je postaven na představě hierarchie v rámci linie „skuteční Evropané“ x „neevropští orientálci“, kde se jednotlivé skupiny samy zařazují do této hierarchizace způsobem, který je staví nad skupiny, jež jsou dle tohoto symbolického řádu postaveny níže. (Bakić-Hayden, 1995, 920) V rámci této symbolické hry jsou nejlépe hodnoceny ty znaky, které jsou připisovány domnělým „pravým“ Evropanům, tedy to, že byli součástí Habsburské monarchie, jsou katolíci a jsou geograficky položeni na západě. Hierarchicky níže stojí ti, kteří byli pod nadvládou Osmanské říše a jsou pravoslavného vyznání, ještě níže se nachází evropští muslimové, pod nimiž leží už jen neevropští muslimové jakožto „skuteční orientálci“.

Kořeny této tendence vidí Bakić-Hayden v situaci, kdy po rozpadu Jugoslávie, během snah o rozbití společné identity, dochází k procesu hledání své „originální“ identity (lépe by ovšem bylo říci, k její nové rekonstrukci). V rámci tohoto národního sebezkoumání dochází k narušení diachronní dimenze minulosti, a naopak je zde představa jednoho simultánního a idealizovaného národa „volk“ se všemi jeho hrdiny najednou. V rámci tohoto procesu také došlo k charakterizaci národního „druhého“ v redukovaných termínech kulturně-náboženských esencí. Cílem tohoto procesu je pak vytvoření příběhu vlastní superiority a „západnosti“, která je zesílena v kontrastu s orientalizovaným „druhým“. To má své zřejmé politické implikace: V případě Slovinska či Chorvatska jejich „správné“ vlastnosti měly prokázat oprávněnost jejich požadavku vstupu do EU. Příkladem takového jednání může být proklamace Slovinského parlamentu, že „Slovinsko je středoevropského charakteru“, čímž se snaží i geograficky vymezit vůči Balkánu a reintegrovat se do zbytku Evropy. (Bakić-Hayden, 1995, 924)

Méně privilegovaní Balkánci jako Srbové, Černohorci či Makedonci – a ti si také hledají své druhé, ale zároveň se musí pokoušet bránit jejich „jinoevropskost“, například tím, že poukazují na své dobytí cizí mocnosti, Osmanskou říši. Tento druhý je pak viděn jako důsledek jejich úpadku a jejich ukradení zbytku Evropy (tento motiv se koneckonců objevuje i u nás, viz Milan Kundera v eseji *Unesený Západ*), ale zároveň to určuje i jejich civilizační misi být obráncem křesťanské Evropy proti islámskému druhému. V tomto duchu může být kritizována i dnešní západní Evropa jako otevírající dveře věčnému nepříteli, Islámu, tentokrát v rámci masové imigrace. Spojení necivilizovanosti a muslimského druhého je užíváno v rétorických

figurách charakterizujících zaostalost (uvádí zde příklad „albanizace komunální hygieny“), společenskou konzervativnost či „zrádčovský charakter“ slovanských muslimů, kteří zradili své pravé náboženství z oportunismu pod vládou Osmanské říše. (Bakić-Hayden, 1995, 926-928) Obrannou reakcí ze strany evropských muslimů je pak pokračující orientalizace východních sousedů anebo symbolické otočení „*znamének*“.

Hnízdící orientalismus typický pro Balkán nicméně nestojí sám o sobě. (Bakić-Hayden, 1995, 930-931) Pokud by to tak bylo, tak bychom mohli chápat rivalitu mezi etnickými skupinami jako důsledek pouze vlastní zaostalosti a šovinismu balkánských národů a v této interpretaci bychom vlastně jen potvrdili „jinakou“ esenci těchto lidí. Problém je ale komplexnější právě v tom smyslu, že strukturální podmínkou je orientalizace Balkánu jakožto celku, který se objevoval v západním diskurzu (zvláště žurnalistickém) od 18. či 19. století. Balkán jako místo zvláštní iracionality a prastarých nepřátelství národů je obrazem, kterému čelí všichni obyvatelé Balkánu. Hnízdící orientalismus se pak vyvinul jako určitý typ lokální obrany vůči této esencializaci. Problémem Balkánců je právě to, že jsou předmětem orientálního diskurzu, který je ale natolik silný, že je do velké míry zvnitřněn. Posunutí symbolické hranice Orientu mimo sebe je vlastně logickou reakcí na problém vlastní méněcennosti, která je implicitně pocítována v jejich kolektivní identitě. Komunity zde žijí v permanentním ohrožení své vlastní definice sebe samých.

2.2. Balkanismus – Mariia Nikolaeva Todorova

Todorova (2009) ve své práci o balkanismu polemizuje s tezí, že se jedná o určitou variaci orientalismu, v pojmu hnízdícího orientalismu. Podle ní se imaginace Balkánu a z něho vyrůstajícího balkanismu přes některé podobnosti liší od představ Orientu, jak je konstruován v rámci orientalistických diskurzů. Stejně jak Bakić-Hayden, Todorova ukazuje, že západní představy o Balkánu jako nějakém místě věčného zakořeněného konfliktu, kde vždy existují konflikty zakořeněné ve středověkých identitách a nenávisti, která vždy čas od času vyplují na povrch, a jež je odlišné od Západu, existují už od 19. století, ale znovu se objevují před první světovou válkou a pak v 90. letech. (Todorova, 2009, 3-7) Tento obraz Balkánu, shrnutý v pojmu balkanizace (pojem, který označuje hrozbu konfliktu v rámci vnitřního primordialistického štěpení), lze pokládat za zjevně nepřesné, cynické a pokrytecké čtení historie, ukazující Balkán jako zdroj barbarství, a které je na západě zdrojem morální paniky, oproti vlastní násilné historii západu, která takovýmto způsobem není reflektována. Jako modelový příklad ukazuje to, že během balkánských válek 19. století je za zdroj násilí označen domácí nacionalismus a barbarství místních národů, když vládcí těchto nově vzniknuvších států pocházeli původně z německých rodin a tyto války byly především výsledkem jejich (velmi západních) mocenských ambic. Podle Todorové se může jevit, že balkanismus a orientalismus jsou svojí strukturou i svojí funkční stránkou stejné jevy, respektive, že balkanismus je určitou podobou orientalismu, nicméně podobnost je podle ní způsobená spíš tím, čím jsou si podobné všechny diskurzy moci, které pracují s pojmy jako rozvoj, modernizace a civilizace. (Todorova, 2009, 11-12)

Prvním z klíčových rozdílů je to, že Balkán je geograficky i historicky určené/určité/dané konkrétní místo a má na rozdíl od Orientu stabilní realitu, ke které odkazuje. (Todorova, 2009, 12) Zároveň je vztah mezi Okcidentem a Orientem historicky ambivalentnější a proměnlivější. Pro Řeky jím byla perská kvazi-civilizace, pro Římany východní provincie, v křesťanském světě to byla opozice mezi východním a západním křesťanstvím a v širším měřítku mezi křesťanstvím a islámem. V těchto představách byl vztah mezi západem a východem chápán jako vztah mezi dvěma politicko-civilizačními bloky, které spolu koexistovaly jako alternativní civilizace (byť v něčem horší), ale tento vztah byl i obrácený, z hlediska Byzance to byl západ, který se jevil jako

barbarský. Posun z této civilizační „duality“ přichází až po velkém civilizačním rozmachu Evropy v období po konci středověku. Imaginární rozdělení Evropy na *Západní* a *Východní* přichází až v pozdním 18. století, kdy nahrazuje předchozí rozdělení na *Sever* a *Jih*. V tomto období vzniká představa o východě jako ekonomicky i sociálně zaostalém, obecně jsou ale pojmy *Východu* a *Západu* amorfnější, než je původní Saidovo vymezení, které nedostatečně reflektuje komplikovanou historickou realitu.

Balkán naproti tomu má velmi konkrétní historickou existenci, spojenou s dvěma obdobími, Byzancí a Osmanskou říší. (Todorova, 2009, 11) Státy Balkánu jako dědicové osmanské kultury, jsou spojením, které má dlouhý a konzistentní život, a to jak v rámci západního chápání, tak i v rámci promyšlení svého místa samotnými Balkánci. Existuje zde ale také představa, že Balkán ztratil svoji identitu svojí europeizací, byl to nakonec proces proměn v západoevropský model společnosti, který dnes chápeme jako „balkánskou esenci“ s pojmy národního státu, který překonává původní typy imperiálních identit. (Todorova, 2009, 13)

Dalším rozdílem jsou hodnoty, se kterými se pojí imaginace Orientu a Balkánu. Orient byl v západních představách snové místo imaginace, stojící proti profánnosti Západu, existuje zde představa útěku z civilizace do exotiky, místa legend, pohádek, zázraku. (Todorova, 2009, 13) Orient se objevuje jako *utopie* ve středověku i v moderní době. Pro liberály byl symbolem svobody a bohatství. Pro konzervativní romantiky zde byly modely hierarchie luxusu a slasti podle vzorů arabských sultánů. Orient představoval i metaforu zakázaného – hédonismus, nahota, feminita. Pro orientalisty své doby byla tématizována východní krutost, ale i chtíč – v podobě obrazů harémů a trhů s otroky. Orient tedy nepředstavoval jen místo regrese, ale simultánně i pozitivní a lákavé představy, jako morálně odlišného světa. Balkán proti tomu představuje velmi „nenápaditou konkrétnost“, bez pozitivních konotací a mysteriózní exotičnosti, pouze jako místo chudoby, násilí a zaostalosti. Balkán nikdy neměl příliš „fanoušků“, mimo malé části romantických nacionalistů a slavjanofilů. (Todorova, 2009, 14-15) Dalším důležitým rozdílem byl jednoznačně „mužský appeal“ Balkánu oproti feminitě Orientu, spojený s obrazy rytířství, války, konspirace, komplotu, ale především s negativními konotacemi primitivismu, agrese, krutosti a barbarství. Podle Todorové se opakuje metafora, v níž je Balkán chápán jako určitý tranzitní bod, most mezi Západem a Orientem. Obrazy modernizace balkánských společností byly tak vždy spojeny s představou, že se jedná jen o „vnější vrstvu“.

Nakonec označení jako semirozvojové, semikoloniální, semicivilizované nebo semiorientální pro balkánské státy vzniklé v 19. století, znamenalo, že tyto státy sice de iure existují, ale jejich rolí je být kvazikoloniemi připravenými k dobytí. (Todorova, 2009, 16) Z tohoto hlediska může být atraktivní „napasovat“ orientalismus jako kritický model na Balkán, nicméně podle ní nelze úspěšně „provincializovat Evropu“. Hlubší problém tohoto typu emancipace je v tom, že eurocentrismus tvořící základ koloniálního imperialismu nelze odejmout z Balkánu, ten je sice plný protikladů, ale pořád v nějakém smyslu evropský. Není konstruován jako „druhý“ ale jako „nekompletní já“ z pohledu evropské civilizace. To má původ jednak v náboženství, kde je ortodoxní církev pořád variací křesťanství, tak v rase. V otázce rasy se objevují dva typy diskurzů, podle jedněch tvořili Balkánci rasový mix – jako most mezi rasami – a v rámci této hierarchie jsou na nižším místě, ale jsou zde i teze, že Balkánci jako Indoevropané tvoří se západními Evropany jednu skupinu v opozici proti barevným neevropským populacím. To znovu ukazuje, že balkanismus je tak nakonec spíše diference v rámci typu, jako „nekompletní já“. (Todorova, 2009, 19)

Shrneme-li to, tak balkanismus, který byl přítomný od 19. a 20. století zvláště v žurnalistických a kvazižurnalistických žánrech, s sebou přináší esencionalizaci obyvatel Balkánu,

nicméně se ve vztahu k orientalismu vyvíjí nezávisle a v určitých aspektech v jeho opozici. (Todorova, 2009, 20-21) V rovině idejí je pak Balkán hodnocen nikoliv jako „ten druhý“, ale jako selhávající varianta západu, do kterého ale patří jak kvůli otázce náboženství, tak otázce rasy. Tyto „vlastnosti“ jsou pak klíčové i v rámci vlastní sebeidentifikace, kde se sami Balkánci chápou jako hráz proti orientálnímu druhému, jímž byla oponentura vůči Osmanské říši jako druhému, ale i v rámci vlastního regionu. Z těchto důvodů nelze jednoduše „napasovat“ narativ postkoloniální kritiky na případ Balkánu, který se ukazuje odlišný oproti „pravému“ orientu.

2.3. Ewa Thompson a konzervativní pojetí postkolonialismu

Je Polsko postkoloniální země? Tuto otázku si klade polsko-americká literární teoretička Ewa Thompson ve stejnojmenném textu, ve kterém se pokouší inovativně využívat intelektuálních nástrojů postkoloniální kritiky v rámci čtení polské historie. (Thompson, 2010) Ve své práci výrazně čerpá ze Saida a jeho pojmu orientalismus a snaží se ukázat, že i v polském případě platí, že se zde vytvářejí obrazy necivilizovaných východních domorodců, které je možné civilizovat pouze jejich podvolením se normám a vládě Západu, jak v politické rovině, tak i v rovině vědění. Podle ní je tedy potřeba tuto situaci nahlédnout a uvědomit si, že je třeba nalézt vlastní hlas postkoloniální kritiky, který umožní Polsku vymanit se z ekonomické i psychologické závislosti. Aby podepřela svoji tezi, uvádí čtyři charakteristiky, které považuje za společné pro všechny postkoloniální země, kterými jsou chudoba, postkoloniální (africký) pesimismus, nutné výmysly a kulturalismus. (Thompson, 2010, 23-25)

1. Chudoba – Prvním rysem postkoloniální země je jeho nízká schopnost akumulovat kapitál na svém území. To se neprojevuje jen v nízkém blahobytu jeho obyvatel, ale také v neschopnosti budování nezávislých státních či společenských institucí.
2. Postkoloniální (africký/postsovětský) pesimismus – Jedná se o kolektivně psychologický jev, kdy po získání kontroly z rukou cizího hegemonu, přichází apatie místo optimismu a důvěry v sebe sama, vycházející z nedostatku mezinárodní prestiže a chudoby uvnitř země, reflektující vlastní impotenci v mezinárodním diskurzu.
3. Nutné výmysly – Existuje zde tendence, popsaná Homi Bhabhou, postkoloniálních národů vytvářet mytologii vlastní dávné velikosti“, kterou údajně zničila koloniální intervence. Jedná se o psychologickou snahu spojenou s mimikry, znamenající kompenzování kolonialismu opěvováním a falsifikací vlastní minulosti.
4. Kulturalismus – Je to situace, popsaná Apollo Amokem, kdy dochází k redukci problémů na úroveň kultury, která je podle tohoto čtení zdrojem zaostalosti. Lékem pak má být napodobování kulturních trendů bývalých koloniálních mocností. Mluví se o kulturním opoždění a archaických vzorech chování, které je nutné změnit podle standardů „prvního světa“. To opět zrcadlí pocit méněcennosti a dusí vlastní tvůrčí energii.

Situace postkoloniálních zemí je zvláště překerní v tom smyslu, že se zde snoubí ekonomická slabost s psychologickou podřízeností. V této situaci si tyto státy nejsou schopny vytvořit vlastní systém institucí, ale stávají se součástí řádu novodobého kolonialismu. Podle ní totiž platí, že „aby byly instituce efektivní, musí navazovat na instituce z doby, kdy byl národ nezávislý, na úrovni jazykové, axiologické či sociologické. V případě Polska to znamená nutnost objevit sarmatský svět s jeho republikánskými institucemi a samosprávnými principy.“ (Thompson, 2010, 25) Realitou ovšem spíše je novodobý kolonialismus, kdy je existující etnická,

územní a jazyková identita vměstnána do struktury pro ni cizího systému řízení, který je soustředěný na identitu hegemonu a přináší mu kulturní i ekonomické zisky.

Historickým problémem Polska, na rozdíl třeba od Německa, které si i po dvou prohraných válkách smělo ponechat svoji identitu, bylo to, že při jeho pohlcení sousedními státy došlo více než jen k jeho ovládnutí, ale k jeho kolonizaci. Ta se projevila i při jeho osvobození po druhé světové válce, kdy mu byl nucen politický systém včetně jeho názvu. (Thompson, 2010, 25-26) Polsko ztratilo mimo své státnosti i svůj autentický hlas v mezinárodním diskurzu, který by hájil polské zájmy nebo reprezentoval jeho kulturu. Proběhla orientalizace Poláků, kdy si podmaněný národ osvojuje vnucený obraz, a kdy hrají polské elity roli „zástupných hegemonů“ po roce 1989. Polské elity jsou pro Thompson hlavním cílem její kritiky. (Thompson, 2010, 25-31) Problém elit je právě jejich selhání jakožto elit, z jejího pohledu tyto elity převzaly identitu cizího hegemonu, než aby se pustily do (náročnějšího) úkolu konstruování identity vlastní. To, co liberální elity dělají, nazývá Thompson kulturalismem, je to snaha o zbavení vlastní „podřadné“ identity a snaha splynout s hegemonem či domnělým globálním světem. Tito lidé snažící se unikat do „globální vesnice“ jsou podle ní nářky nezralých lidí, kteří si neuvědomují, že západní liberální demokracie ve skutečnosti do určité míry stojí na určité představě národního egoismu a v praxi hájí lidská práva svých občanů. Thompson se odkazuje k M. Canovan, když říká, že národní oddělení je jednou z podmínek demokracie. Polské *liberální elity* se naproti tomu naprosto podrobují kolonizaci a pohrdáním sebou samým uzavírají Polsko v pesimistické pasivitě. (Thompson, 2010, 30)

Jiným příkladem kolonizovanosti polských elit je jejich neustálé hledání pomoci v západních intelektuálních kruzích a na stránkách časopisů typu New York Times či Le Monde, které jim mají pomoci pro zavedení pokroku v jejich zaostalé zemi. (Thompson, 2010, 28) Tento jev už popsal Homi Bhabha, kdy se zkolonizovaná mentalita vyznačuje vírou v lepší vládu mimo své území, že nejvyšší moudrost je v zahraničí, a že skutečná kultura je pouze ta vzdálená, nikoli ta domácí. „Nátlak zahraničních Lepších má z domácích Horších učinit ty, jež si zaslouží účast na civilizačním projektu iniciovaném a kontrolovaném těmi Lepšími“. (Thompson, 2010, 29) Zvláště pikantním na tom celém je, že se polské elity sice identifikují se zástupným hegemonem a opovrhují vlastním prostředím, ale elitní status polské inteligence je na nich přímo závislý „a bez něho by měla ona inteligence postavení čističe bot“. (Thompson, 2010, 29)

Alternativou podle Thompson není jít cestou xenofobního uzavření se „do svého“, ale nalezení „zdravého“ sebevědomí pro intelektuální elity a přijetí se za Poláky. Ilustrativním v tomto směru může být srovnání polských intelektuálů tetelících se nad americkým diskurzem a zaostalostí Polska a afroamerických intelektuálů v USA, kteří jsou vůči svým spolubratrům shovívaví v jejich poklescích a nehovoří povýšeně o nezbytnosti *osvícení* jejich masy, ale naopak ukazují, jak černoši pod vlivem diskriminace a zotročení ztratili své společenské postavení. Černí intelektuálové sdílí s jejich černošským „temnohradem“ svoji identitu, naproti tomu jsou ti polští ještě ve stádiu hlubokého orientalistického zotročení. Jejich nepochopení vlastní koloniální pozice je způsobeno jejich vlastní povýšeností. (Thompson, 2010, 30)

Ozdravný program, který Thompson nabízí, spočívá v pokusu o obnovení zaniknuvší civilizace polské republiky. Kultura a literatura sarmatismu se zdá být „zdravější“ než smutek a zatrpklost polských literátů 18. a 19. století. (Thompson, 2010, 31-32) Tato literatura nebyla nakažena koloniální averzí, nebyla možná tak velká, ale byla „zdravá“, byla „normální“ proti neurózám Mickiewicze. Podle ní zde existuje zásadní psychologický rozdíl ve schopnosti přijmout vlastní identitu a radovat se z vlastních úspěchů či dosažených cílů. Západní Evropa či Rusko si vytvořily pozitivní písemnictví, kde i porážka vytváří pozitivní výsledky a kde je cítit pocit

satisfakce. Proti tomu je v polské literatuře vidět kult hrdiny-oběti. Politickou agendou sarmatismu je podle ní ideologie blízká distributismu či americkému agrarismu s jeho hodnotami neagresivního života ve svém místě, smyslu pro rodinný život, drobné soukromé vlastnictví a tolerantní nepodřízenost, neimperialismus a pojetí subsidiarity. Je třeba začít přemýšlet postkoloniálně, aby byl vyslyšen hlas negermánské střední Evropy, a naopak opustit směr polských intelektuálů, kteří apriori přijímají přesvědčení hegemonu o vlastní podřadnosti. Zavržení postkoloniální averze je pak možné pouze pokud Poláci naleznou nové prameny sebe sama – například v sarmatské tradici. Potřebné je také neignorovat materiální stránku kolonizace. (Thompson, 2010, 33-36)

2.4. Problémy a kritika střeoevropské aplikace postkoloniálního myšlení

V této části se pokusím kriticky podívat na výše zmíněné autorky. V otázce balkanismu/hnízdícího orientalismu dle mého čtení jak Bakić-Hayden, tak Todorova vnímají podobnou sociální realitu, kdy vidí částečnou periferizaci Balkánu v pohledu Západu, který je ale nějakým zvláštním způsobem odlišný od „tradičního“ orientalismu. Autorky se pak liší v tom, jak tento rozdíl charakterizují. V případě pojmu hnízdícího orientalismu se jedná o jeho zvláštní variaci, naproti tomu podle Todorové balkanismus orientalismem není. Kritickým rozdílem, který mezi autorkami spatřuji, je vlastní možnost úspěšně *provincializovat Evropu*. (Todorova, 2009, 17) Otázkou tedy v posledku je, zda je pojem orientalismu možné rozšířit na neprivilegované skupiny nehledě na jejich místo (geografické i kulturní nebo rasové) anebo se pojem týká pouze dichotomie mezi Západem a Východem a/nebo bílými a barevnými lidmi.

Mimo to vnímám u obou autorek některé další problémy. U Bakić-Hayden je otázkou, pokud přijmeme předpoklad, že „těmi druhými“ mohou být i Evropané, zda je hnízdící orientalismus skutečně natolik odlišný od toho běžného. I v případě *klasického* koloniálního rasismu přece existovala hierarchizace, která určovala stupeň *civilizovanosti* a *divokosti* jednotlivých skupin. Jak vzpomíná například Fanon, byl symbolický rozdíl mezi ním jakožto karibským černochem z Antil a černochem z kontinentální Afriky, kteří byli na symbolickém žebříčku o řád níže. (Fanon, 2011, 57) Hnízdící orientalismus pak můžeme chápat jako verzi orientalismu, kde dochází k jeho skutečně silnému zvnitřnění, jehož výsledkem je široké přijetí této formy hierarchizace.

V tomto čtení se pak nejedná o žádnou variaci, ale naopak o naplnění orientalismu per se. Problém, který vnímám u Todorové, je spojen s její představou Balkánu jakožto „zvláštního případu“, kdy argumentuje, že Balkán má svoji konkrétní geografickou realitu, a že ta je spojena s jinými obrazy než „tradiční orient“, a které jsou hodnotově ambivalentnější než v případě Balkánu. Otázkou, kterou si lze (dle mého) klást, je, zda i jiná neevropská místa nebyla spojena se svými specifickými druhy obrazů a předsudků, které třeba i ve vědě reflektovaly odlišné disciplíny antropologie a orientalistiky. Jiným argumentem pro Todorovou je to, že Balkán je specifickým místem také proto, že je to místo střetávání civilizací, Západu a Východu, a že Balkánci jsou vlastně nekompletní Evropané, nikoliv „ti druzí“. (Todorova, 2009, 19) Koncepce hybridity by nás ovšem neměla překvapovat ani v tradičnějším pojetí orientalismu. Homi Bhabha mluví právě o tom, že dichotomie Západ a Východ jsou hybridnější, než si představoval Said. (Rao, 2015, 274) Hranice toho, kde začíná a končí evropská civilizace, byla předmětem mnohých sporů a za zmínku stojí například i to, jaké prestiže se v rámci evropské imaginace těšila kultura Persie či Indie, koneckonců i dnes o sobě uvažujeme v jazykovém kontextu jako o *Indoevropanech*. (Kalmar, 2022, 36) Todorova naproti tomu přichází s konkrétním vymezením,

kterým vlastně přijímá esencionalizaci Západu a Východu a jedině, co k tomu přidává, je onen „podivný kousek země mezi“.

Ewa Thompson a její aplikace postkolonialismu na Polsko vyvolala kritickou reakci zejména kvůli jejímu „konzervativnímu užití“ postkoloniality (Slačálek, 2023). Podle těchto kritiků totiž Thompson a další (v českém kontextu Ilona Švihlíková, které se budu hlouběji věnovat v další části) využívají postkoloniální kritiku způsobem odlišným od jejího původního užití. To je způsobeno dvěma paradoxy – Za prvé je postkoloniální kritika součástí emancipačního hnutí třetího světa, do regionu střední Evropy se dostává skrze západní akademii. Druhým paradoxem je pak její „perverzní“ užití, které spočívá v tom, že je rámováno primárně jako obhajoba národního státu a konzervativního nacionalismu, které mají stát v protikladu k „ismům“ importovaným ze Západu (feminismu, antirasismu apod.). Tedy že není součástí globálního emancipačního proudu. Zároveň Thompson naprosto ignoruje fakt, že Polsko předtím, než bylo rozděleno, také kolonizovalo své sousedy. (Sowa, 2014) Semiperiferní situace postkomunistických států je rovněž specifická, jak uvádí Ivan Kalmar (jemuž se budu také šířeji věnovat v další části). Podle něj totiž problém těchto postkoloniálních kritik spočívá v tom, že nechtějí zrušit systém exploatace, ale pouze se dožadují svého dílu na „západní dividendě“, což je pojem Ivety Jusové (2016), vzniklý s odkazem na „mužskou dividendu“. Problémem je tedy politická pozice těchto autorů, kteří dle těchto kritiků nestojí na správné straně globálního boje za emancipaci.

U Ewy Thompson lze najít i další problémy. Kupříkladu se sice hlásí k obraně před orientalizací Poláků, ale sama užívá esencionalistické a orientalistické figury vůči Rusku. Určitým protimluvem je pak také to, že na jedné straně mluví o „nutných fantaziích“, kdy dochází k rekonstrukci a falsifikaci vlastní minulosti jako o problému, ale zároveň se vydává podobnou cestou, když jako řešení nabízí návrat k polské sarmatské kultuře před-osvíceneckého období, která je dle jejího názoru „zdravější“.

Smyslem této části bylo ukázat možnosti postkoloniální kritiky v rámci Balkánu a středoevropského prostoru a v rámci této práce mi slouží jako širší kontext pro debatu o české postkoloniální kritice. Zvláště pojetí Ewy Thompson má v českém kontextu svoje bližence, na které se podíváme v další části. Autor, kterého také považuji za klíčového, je Ivan Kalmar. Ve své knize *White but not quite* (2022) podává asi nejucelenější obraz problémů postkolonialismu ve středo – a východoevropském prostoru, a budu mu proto věnovat samostatnou kapitolu.

2.5. Ivan Kalmar, *Bílí ale ne docela*

Pro výše zmíněné autorky je otázka „jinakosti“ *střední Evropy a Balkánu* spojena primárně s otázkami rozdílné kultury, která se má nějakým způsobem odlišovat od západní Evropy. V pojetí balkanismu u Todorové a hnízdícího orientalismu pro obojí platí, že dle nich je třeba pro tento region vytvořit nějakou zvláštní kategorii, která je odlišná od „tradičního orientalismu“. V předchozí části jsem se snažil ukázat, že způsob, jakým to dělají, v sobě skrývá určité problémy, nicméně lze pochopit, proč mají potřebu „evropský“ orientalismus oddělit od toho neevropského. Jako slon v místnosti zde stojí samozřejmě otázka rasy, která v rámci globálního koloniálního systému hrála klíčovou roli. Nedostatečná reflexe rasové otázky v kontextu nezápadní Evropy je zdrojem slabin konceptů balkanismu a hnízdícího orientalismu. Kanadský antropolog se slovenskými kořeny Ivan Kalmar se s tímto problémem pokusil vypořádat ve své knize *White but not quite* (2022).

Kalmar se v této knize pokouší vypořádat se s dvěma zdánlivě nesouvisejícími problémy – jednak nástupem tzv. iliberální demokracie ve střední Evropě, a pak s otázkou tzv. eastern-europeanismu. Podle Kalmara jsou tyto dva provázanější, než se může na první pohled zdát. Podle něj nelze chápat ústup liberální demokracie v regionu bez kritické reflexe vztahů mezi západní a východní Evropou, které jsou dle jeho čtení spojeny se specifickým typem antivýchodoevropského rasismu. *Problémy, které ve své knize postupně řeší a které zde budu rozebírat a komentovat, jsou otázky proměn středoevropské a východoevropské identity v historické imaginaci západu, vlastní konstrukce identity střední Evropy Středoevropany, problém „democratic backsliding“ a koloniální vztah mezi západními a východními členy EU.*

2.5.1. Rasismus a východní Evropa

Aby bylo možné pochopit vztah mezi Západoevropany a Východoevropany, musíme dle Kalmara tento vztah chápat z hlediska jeho rasové dimenze. (Kalmar, 2022, 34) To se může na první pohled zdát zvláštní, protože dnes standardně chápeme otázku ras na základě fenotypu s kategoriemi, nicméně Kalmar ukazuje, že toto dělení vůbec není samozřejmé, ale je naopak historicky konstruované, a to nejen v tom smyslu, že dochází k proměnám (korektního) názvosloví, ale i v rámci hranic populací, které jsou takto kategorizovány. Například Židé či Irové se museli o svoje *bělošství* zasadit, protože byli vnímáni jako „nebílí“ minimálně v anglosaském světě. (Kalmar, 2022, 37) Podobným způsobem jsou pak nebeloši či ne-úplně běloši vnímáni Slované či Východoevropané obecně. To je důležité v tom ohledu, že podle Kalmara otázka rasy není pouhé neutrální rozčlenění skupin lidí do nějakých kategorií, ale je to specifický typ dělení, vytvářeného kapitalismem, jehož smyslem je oddělit vykořisťující a vykořisťované a je spojen s globální dělbou práce. Lze to chápat tak, že jsou takto určeny skupiny lidí, kteří mohou být legitimně bohatí/chudí, kteří mají právo vlastnit výrobní prostředky a pracují „pocitivě“, a kteří pouze „kradou“. Klasická charakterizaci kapitalismu jako systému, který ze všech lidí dělá individua, je z tohoto pohledu falešná. Kapitalismus je naopak systém, který produkuje právě vytváření skupin a jejich hierarchizaci a rasializaci. (Kalmar, 2022, 40-45) Kalmar zavádí pojem *eastern-europeanismu*, který popisuje typ rasismu, a který dle jeho názoru existuje ve vztahu mezi západní a východní Evropou. Jeho argument se opírá o zkušenosti Východoevropanů v západní Evropě, kteří se setkávají s nejrůznějšími předsudky či bariérami v rámci jejich života na Západě. Kalmar zde cituje jednu dle něj inspirativní definici rasismu, která říká, že: „být bílý nedělá život těžším“, což podle něj pro Východoevropany neplatí. (Kalmar, 2022, 44) Tento rasismus je dle Kalmara důsledkem rasově-kapitalistického rozdělení a vytvoření dominance Západu nad Východem v ekonomické i sociální rovině. Středoevropané se stávají méně bílí z potřeb západního kapitálu k expanzi.

Kalmar provádí historický exkurz, v jehož rámci se vypořádává s otázkou identity střední Evropy. (Kalmar, 2022, 47-57) Podle Kalmara existuje na Západě představa, že východní Evropa byla vždy nějakým způsobem odlišná, a jejíž součástí jsou i státy střední Evropy. V moderní době byla tato hranice konkretizována v přítomnosti Železné opony. Kalmar se proti této představě staví a říká, že je mnohem novějšího data. V západní historické imaginaci označovala východní Evropa jakožto jiná civilizace spíše oblast Balkánu, Ruska či Osmanské říše nebo Orientu. Střední Evropa byla součástí jednoho civilizačního okruhu, kde kromě dominantních Němců žili také skupiny národů jako byli Poláci, Maďaři a Češi. K „*zvýchodnění*“ střední Evropy dochází po 2. světové válce, kdy dochází nejen k vytvoření železné opony, ale také k etnické homogenizaci států střední Evropy, které přicházejí o „své“ Němce. (Kalmar, 2022, 65-67) Střední Evropa pak jako svébytný region přestává existovat a dominuje rozdělení na Evropu *západní* a *východní*,

reflektující bipolaritu světa studené války. Po pádu železné opony toto rozdělení nadále zůstává. Podle něj existuje na symbolické rovině hierarchizace civilizovanosti (či bělosti), kde je na nejvyšší příčce anglosaský svět, pak Francie, Německo, Střední Evropa a na konci Rusko. (Kalmar, 2022, 57) Toto funkční dělení je novějšího data a vyjadřuje kromě mocenské nerovnováhy také to, že východ ví o západě mnohem více než naopak. Na západě tak podle Kalmara existuje řada (orientalistických) mýtů, které se váží ke střední Evropě, která je vnímána jako velmi zaostalá, chudá, zkorumpovaná, nesvobodná a nedemokratická a jako celek má blíže k Rusku nebo Ukrajině než k západní Evropě. Tyto představy chápe jako mýty nezakládající se na faktech (užívá spektrum ukazatelů z Eurostatu), postavení střední Evropy je ve skutečnosti srovnatelné se státy jižními Evropy. (Kalmar, 2022, 105-106) Představy, že: „svoboda a demokracie selhala, korupce je mimo kontrolu, chudoba je na vzestupu, jsou zde gangsteři a prostitutky všude, lidé jsou zoufalí a zlý, migrace vysává země o jejich lidi,“ (Kalmar, 2022, 106) jsou ukázkami anti-středoevropského rasismu, přičemž tyto problémy nejsou zdaleka tak závažné, jak se obecně tvrdí. Za zmínku zde stojí, že Kalmar vyjadřuje určitý nesouhlas i s tezemi autorů, kteří tyto fenomény užívají „ve prospěch“ střední Evropy, jako je Picketty anebo Krastev s Holmesem, kteří vidí problém emigrace do ciziny jako zdroj selhávání demokracie. (Kalmar, 2022, 132) Tento nesouhlas spočívá primárně v tom, že podle něj nejsou tyto problémy tolik závažné, jak se může na první pohled zdát a státy střední Evropy jsou na tom v mnoha aspektech podobně jako na západě. Pro západní Evropu slouží střední Evropa jako místo, kde se může bezpečně vymezovat vůči společenským problémům, kterými sama také trpí, ať se jedná o nárůst krajní pravice, oligarchizaci, rasismus a další. Co konkrétně znamená být méně *bílý* ilustruje Kalmar na případech, jako bylo zabití slovenského občana nizozemskou letištní ostrahou, roli Východoevropanů během debat o brexitu anebo kauzu vzniklou během zápasu mezi pražskou Slávií a Glasgow Rangers. (Kalmar, 2022, 33-34, 227-230) Ten považuje za zvláště ilustrativní, protože v rámci potírání údajného či skutečného rasismu vykresluje Východoevropany velmi rasistickým způsobem. To se týkalo jak velmi přísného trestu ze strany EUFA, tak i následné debaty v britském denním tisku. Když se pak srovná, jak se podobné či horší rasistické excesy řeší v rámci západního klubového fotbalu, tak je dle Kalmara zřejmé, že zde existuje zřejmí dvojí metr. To podle Kalmara vychází z představy, že zatímco východoevropský fotbal je z principu rasistický, tak v případě toho západního se vždy jedná jen o selhání jednotlivců. (Kalmar, 2022, 229) Podle Kalmara ale ve skutečnosti rozdíl mezi rasismy obou světů není zvláště velký, problém rasismu je přítomný i v západním fotbale ve stejné či skoro-stejně míře.

2.5.2. Vynalézání Střední Evropy

Z hlediska samotných Středoevropanů existovalo mnoho rozličných verzí toho, jakým se vynalézala a znovu-vynalézala střední Evropa. Němci vytvořili pojem Mitteleuropy po napoleonských válkách v 19. století jako místo pro sjednocení Německa a šíření jeho vlivu na území mezi Ruskem a Francií. (Kalmar, 2022, 77-84) Pro německé idealisty představovala Střední Evropa průsečík mezi racionalitou Západu a spiritualitou Východu a byla místem sjednocení těchto tradic. Sjednocení Německa pod Pruským vedením bylo její završení minimalistické verze, ze které byli vyjmuti Němci žijící v Rakousko-Uhersku. Svoje verze střední Evropy měly také ne-německé národy. Pro austroslavisty, jako byl Palacký, měla střední Evropa (reprezentovaná Rakouskem) bránit dominanci německé kultury. (Kalmar, 2022, 81) Po první světové válce, nově vzniklé státy vytvářejí svoje verze střední Evropy s různými hraničními vymezeními, nicméně mimo sanitárního kordonu, společenství Československa, Rumunska a Jugoslávie, nemají velkou politickou relevanci. (Kalmar, 2022, 81-83)

K další inkarnaci projektu střední Evropy dochází v rámci disidentských kruhů, které chtějí návratem k dědictví Rakousko-Uherska překonat dichotomii východ a západ. (Kalmar, 2022, 83-89) Pro intelektuály, jako byli Michnik nebo Kundera, znamenalo poválečné rozdělení únos jejich zemí z povědomí (západní) Evropy na Východ. Vnímají velmi útrpně vymazání jejich identity z Evropy a snaží se ukázat, že paměť Rakousko-Uherska a Vídně jako multietnického centra, měla velký význam pro evropskou identitu jako celek. Kalmar si všímá, že v těchto představách je obraz střední Evropy kontrastován s „asiatstvím“ východu (tedy Sovětského Ruska) a jeho orientalizací. Kundera ve své eseji o únosu střední Evropy nakonec píše i o tom, že ve skutečnosti nejenže Evropa zapoměla na střední Evropu, čímž ztratila část své identity, ale svoji identitu ztrácí i amerikanizací, přičemž je to právě střední Evropa, kde lze Evropu ještě nalézt v její „pravé podobě“. (Kundera, 2024) Kundera tímto svým apelem oživuje starší debatu, kterou vedli němečtí intelektuálové se západem v dichotomii kultura vs civilizace. (Kalmar, 2022, 86-87)

Alternativní vizi ve stejné době spojující levicový disent se západními socialisty, kteří viděli snahu reformních komunistů a lidí jako byl Walesa, Kadár či Dubček jako kompromis mezi liberalismem a jeho svobodami s komunitárností a spravedlností socialismu. (Kalmar, 2022, 92) Přestože tyto snahy měly určitý ohlas, tak v rámci rozpadu východního bloku a jeho transformace, byly tyto „třetí cesty“ rychle zapomenuty, díky ekonomům jako byl Klaus nebo Balcerowicz, kteří viděli vzor v neoliberálním thatcherismu a neměli zájem na vynalézání své vlastní budoucnosti v této podobě. (Kalmar, 2022, 95) Revoluce roku 1989 znamenaly převzetí liberálních institucí ze západu, a jak vyjádřil J. Habermas, byly specifické právě tím, že nepřinášejí žádné nové myšlenky. Slovy Václava Havla to byla pouze snaha zařadit se do „normálního“ světa. (Krastev, Holmes, 2020, 36-37)

Poslední verzí střeoevropského projektu je Visegrádská čtyřka. (Kalmar, 2022, 96-104) Vznik tohoto uskupení byl původně veden snahou překreslit hranice východu a západu a ukázat, že tyto státy sdílejí kulturu, identitu a (liberální) politiku se státy západu, a že se mohou, na rozdíl od jiných, integrovat do Evropské unie. Znamenalo to přijetí liberální ideologie za svou, společně s důrazem na identitu a historickou zkušenost Střeoevropanů jakožto Evropanů. Oproti předchozím projektům střední Evropy lze misi V4 považovat za úspěšnou, kdy všechny její členové vstupují do západních institucí (EU i NATO). Splnění úkolu mělo znamenat vyprázdňování této instituce. Proti očekávání se projekt V4 znovu vrací v nové verzi, kterou Kalmar charakterizuje jako postdisidentskou a iliberální, jejímž reprezentantem je Viktor Orbán. Ten znovuoživuje představu, že střední Evropa, na rozdíl od té západní, stále uchovává tradice evropské civilizace, tj. je odolná vůči liberalismu, migraci, progresivismu apod. V sociální rovině vytváří silnou sociální politiku pro střední třídu dominantní národní příslušnosti (což Kalmar chápe jako příznak rasismu) a je zde představa bílého pracujícího muže, jako oběti systému. Podle Kalmara je nicméně důležité, že iliberální přechod je umožněn právě evropskou integrací, Orbán a jeho spojenci (PiS či Matovič) nejsou antievropští, jak je chápe západní liberální mainstream, ale nabízejí alternativní vizi Evropy a sami sebe chápou, že jsou jejími lepšími reprezentanty. (Kalmar, 2022, 149) Podle Kalmara je tento proud nebezpečný pro liberální demokracie na západě, protože podle něho hrozí, že se střední Evropa má stát budoucností té západní. Je vlastně paradoxní, že slabší region aspiruje stát se vůdcem Evropy, byť sám není plně uznán za jeho člena.

Byť se různé inkarnace střední Evropy různí svým obsahem, podle Kalmara sdílí vždy tyto tři prvky (Kalmar, 2022, 96):

- 1) Střední Evropa jako prostor klíčový pro Evropu jako celek.

- 2) Střední Evropa jako mediátor mezi Východem a Západem.
- 3) Střední Evropa jako vždy součást Západu, možná ta nejvíce „autentická“.

2.5.3. Iliberální demokracie

Mainstreamové chápání iliberálů Orbána či Kaczinského jako antizápadních je mylná, ve skutečnosti jsou součástí konzervativního proudu přítomného i na západě, který se snaží konstruovat vlastní identitu „*pravých Evropanů*“ v protikladu od degenerovaných západních liberálů. (Kalmar, 2022, 98-99) Cílem není opustit západ, ale reformovat jej podle vlastních představ. Důležitou složkou v těchto imaginacích je představa střední Evropy jako ostrůvku „bílé nevinosti“. Středoevropané se totiž dle této teze nemusí stydět za koloniální minulost a nést morální odpovědnost za rasismus západních zemí. Kalmar to ilustruje na tom, že zahraniční produkce zde točí filmy o autentické „bílé“ Evropě a nemusí si klást „*nepříjemné otázky*“ ohledně reprezentace. (Kalmar, 2022, 146-147) V otázkách nevinosti mají dle Kalmara Středoevropané částečně podobnou pozici jako Rusko, přičemž má na mysli především Iljina a jeho mesianismus a spiritualismus, nicméně vztah k Rusku je třeba vnímat jako štěpící linii mezi iliberály. Každopádně tyto specifické podmínky umožnily iliberálům střední Evropy být atraktivní v očích některých západních konzervativních pozorovatelů, od lidí z médií jako byl Tucker Carlson, po politiky jako je Donald Trump. (Kalmar, 2022, 149)

Obraz iliberální střední Evropy jako místa, kde se lidé „*nestydí*“ za své homofobní, rasistické nebo antisemitské názory, sdílí západní liberálové i pravice a je přejatý i místními prozápadními intelektuály. (Kalmar, 2022, 160-181) V rámci této představy „*železná opona*“ stále existuje, což má být podpořeno sociologickými daty z různých výzkumů, ale i debatou uvnitř středoevropských společností. Kalmar to ilustruje na příkladu polského historika Grosse, podle kterého „*východoevropané selhali při migrační krizi, protože se nedokázali poučit z vlastní historie a uznat vlastní zločiny minulosti*“. (Kalmar, 2022, 160) Podle Kalmara je nepopiratelné, že určitá míra rasismu a dalších „*-ismů*“ se ve střední Evropě skutečně vyskytuje. Nicméně to, že zde existuje zásadní rozdíl proti západní Evropě, je dle něho jen důsledek easterneuropeanismu, ve skutečnosti je na tom západ v těchto otázkách velmi podobně. Podle něho jsou různé fobie, islamofobie na prvním místě, ve skutečnosti způsobem jak politici střední Evropy „*rebelují*“ vůči Bruselu, respektive odpor proti masové migraci a islámu se nakonec stal v rámci Evropské politiky mainstreamem, což značí, že v míře islamofobie se západní a střední Evropa výrazně neliší. (Kalmar, 2022, 177-181) Podobným obětním beránkem je pak homofobie, která nastupuje později a je rámována stejným příběhem o „*západní dekadenci*“, kdy západ údajně vnucuje „*genderovou*“ či „*lgbt*“ ideologii, nicméně znovu platí, že tyto společnosti jsou homofobní skutečně jen o stupeň a stejné představy bychom našli i u západních politiků. Kalmar to interpretuje tak, že pro iliberální politické elity jsou tyto politiky způsobem rebelie a příznakem zklamání z toho, že jim západ neumožnil plně využít jejich privilegia příslušnosti k nim a zároveň je důležité si uvědomit, že tyto jevy se dějí také v západní Evropě a nejsou jen problémem „*primitivních Východoevropanů*“. (Kalmar, 2022, 181)

2.5.4. Imitace a mimikry

Kriticky se Kalmar staví také k interpretaci nástupu iliberalismu v knize Světlo, které pohaslo: zúčtování z pera Krasteva a Holmese (2020). Ti nabízejí představu, že problémem střední Evropy a jejího *democratic backsliding* je to, že po revolucích v roce 1989 byli disidenti střední Evropy nadšenými žáky, kteří měli konvertovat nejen k západním prostředkům (jako ve východní Asii), ale i k jejím cílům, které měli převzít za své. (Kalmar, 2022, 185-193) Úkol, který si vzali za svůj, byl úplně přestavět svoji identitu a identitu svých zemí, podle vzoru západu.

Tomuto úkolu ovšem nešlo podle Krasteva a Holmese plně dostát a zároveň díky tomu došlo k tlakům v rámci domácích populací, jež využili populisté. Nové elity byly z hlediska většinové populace chápány jako zrádci vlastního národa, a naopak pro západní elity byli tito příliš „východní“, než aby je mohli brát jako sobě rovné. Podle Kalmara je nicméně toto vysvětlení střeoevropského iliberalismu problematické a vycházející z předsudků vůči východní Evropě. Problémy zde vidí dva, jednak je podle něj chybné nevidět státy střední Evropy jako součást západu v tom smyslu, že by měly výrazně odlišnou historickou trajektorii. Střední Evropa historicky byla součástí *Západu*, měla své tradice liberální demokracie a revolucí a prošla podobným vývojem i po první světové válce. Znamená to, že je mylná představa, že by byli Střeoevropané tolik odlišní ve svých „cílech“, jak si myslí Krastev a Holmes. Druhým a závažnějším problémem je nicméně to, že Krastev s Holmesem opomíjejí fakt, že imitace je ve skutečnosti hra „pro dva hráče“, a ignorují roli západu při konsolidaci střeoevropských politický a ekonomický systémů.

Pojem imitace plně nevystihuje komplexní vztah mezi západní a východní Evropou, lépe mu porozumíme, pokud užijeme koncept mimikry H. Bhabhy. (Kalmar, 2022, 193) Vztah mezi západní a východní Evropou je do velké míry obdobný. Cílem západní Evropy nikdy nebylo, aby se jejich orientální/východoevropští studenti stali stejnými „jako oni“, měli jim být dostatečně podobní, aby mohli být ovládnuti, ale nikdy se neměli stát jejich kopií. Důvody jsou politické i ekonomické. Západ na jedné straně požadoval, aby orientálcí/Východoevropané požadovali jejich zboží a stali se ekonomicky závislí, ale zároveň aby nevytvářeli konkurenci nebo nepožadovali politickou emancipaci. Pro západní kapitál bylo klíčové, aby získal nové zdroje levné práce a odbytiště pro svoje zboží, ale na druhé straně, aby zabránil nárůstu ekonomické konkurence. Stejně jako v koloniích se měli východoevropané stát podobnými, ale ne zcela stejnými. V imitačním schématu Krasteva a Holmese (ale dá se to rozšířit obecně na pohled liberálních elit) je tento mocenský aspekt ignorován. To, že jsou Východoevropané „bílé ale ne zcela“, je důsledkem potřeb západního kapitalismu. Byť platí, že střední Evropa v rámci ekonomického světového systému profituje ze své „bělosti“, stále platí, že jejich privilegium je jen částečné. (Kalmar, 2022, 196-198)

2.5.5. Iliberální postkoloniální kritika

S problematikou částečného privilegia souvisí také to, že si někteří iliberální politici půjčují (či kradou) postkoloniální rétoriku pro svoje účely. (Kalmar, 2022, 199) Heslo „nebudeme kolonií“ se objevovalo u postav jako je Orbán, Fico, Babiš a jeho obsahem byla primárně kritika ekonomických vztahů, kdy země střeoevropské země fungují jako levné „montovny“ závislé na svých majitelích ze západu. Problémem tohoto rámování je ovšem to, že jeho cílem není solidarizace s globálním jihem, ale představa, že nedochází k plnému naplnění „bílého privilegia“. (Kalmar, 2022, 200) V pozadí tohoto sporu stojí souboj mezi zahraničním kapitálem podporovaným západními institucemi a domácím národním kapitálem, který mají podporovat politici jako Orbán, který se zároveň snaží vytvořit vrstvu jemu oddaných oligarchů, což se mu ale na rozdíl od Ruska a Číny nemůže plně podařit. Každopádně v těchto debatách je to Evropská unie a Brusel, kdo je chápán jako nový kolonizátor, což má sice dle Kalmara určité oprávnění, ale iliberální odpověď nelze chápat jako autenticky postkoloniální. To, že analýza situace může být správná, ale řešení je chybné, lze podle něj ilustrovat i na relativně *levicovém* pohledu I. Švihlíkové. (Kalmar, 2022, 215) Ta kritizuje naivní přijetí receptů deregulace a otevření ekonomiky jako nástroj ekonomické kolonizace a ustrnutí v podřadné pozici, ale její řešení je podobné jako pro zbytek iliberálů, tedy nacionalismus a posílení národního kapitálu. Ekonomickým programem iliberálů sice není pravivová deregulace a otevřenost trhu, ale je to

program ordonacionalismu, či sociálního šovinismu, kde má být sociální stát silný pro majoritní část obyvatel s exkluzí Romů či jiných nezasloužených skupin, ale zároveň je podporován národní kapitál. Iliberální politici nechtějí změnit vykořisťující systém globální dělby práce, chtějí se pouze v jeho rámci posunout na lepší pozici.

Nedostatek reflexe vlastní pozice částečného privilegia se týká i vlastní minulosti. Podle většinového názoru Středoevropanů na rozdíl od obyvatel západu nenesou koloniální vinu, a nemusí tak solidarizovat se třetím světem. (Kalmar, 216-221) Toto pojetí vlastní nevinnosti je rozšířené i na jinak levicové autory jako je Pavel Barša, který ve svém textu Nulový bod dekolonizace (Barša, 2020) argumentuje, že se střední Evropa sice historicky nedopustila kolonialismu, ale že když se v roce 1989 k západní Evropě přihlásila, tak se tím přihlásila i k tomuto jejímu dědictví (a musíme přijmout i jeho historickou vinu). Podle Kalmara jsou tato stanoviska nepřijatelná, střední Evropa není nevinná, ale komplicitní se západním kolonialismem, protože tyto státy profitovaly z koloniálního systému ekonomicky. (Kalmar, 2022, 225) A byť je pravda, že Rakousko-Uhersko klasické kolonie nemělo, stejně jako jeho nástupnické státy, tak to nebylo tím, že by se tyto státy na kolonialismu podílet nechtěly. Co se týká povahy samotného Habsburského impéria, tak Kalmar říká, že pokud někdo hovoří o carském Rusku jako o koloniálním, tak se stejným způsobem dá chápat i Rakousko-Uhersko, a jestliže ano, tak se koloniální vina dá ukázat i na populacích Čechů či Maďarů, které z něho profitovaly. (Kalmar, 2022, 223) A pokud se budeme koukat podle Kalmara na studenou válku a vztah východního bloku se zeměmi třetího světa, tak odhalíme, že střední Evropa se státy globálního jihu také profitovala. Obrana bílé nevinnosti, která je přítomná u Středoevropanů tak podle Kalmara neobstojí před kritickým historickým zkoumáním. Střední Evropa historicky byla součástí širšího evropského prostoru a jako taková profitovala z koloniálního panství západních zemí.

2.5.6. Lesk a bída iliberální revolty

V této poslední podkapitole bych se rád věnoval normativní rovině Kalmarovy práce. Zatímco západním a prozápadním liberálům vyčítá, že nejsou schopni správně analyzovat situaci systémového rasismu, který je postaven na předsudcích vůči střední (a východní) Evropě, tak aktéři iliberální revolty tento problém nějakým způsobem reflektují, nicméně jejich politická odpověď je nepřijatelná ještě více, než je tomu u západocentrických liberálů. Podle Kalmara totiž historicky ani sociologicky velká propast mezi západní a střední Evropou reálně neexistuje. Tento předsudek reprodukuje západní i středoevropští liberálové, a vysvětlují tak přítomnost iliberálních demokratů, nicméně dle Kalmara se jedná o mýtus vytvořený antivychoevropským rasismem. Iliberální revolta střední Evropy je součástí širšího iliberálního proudu, který je přítomný i na západě a mobilizuje bílé periferie proti domnělým elitám v rámci falešného spojenectví s domácím kapitálem. (Kalmar, 2022, 242-243)

Problém iliberální odpovědi střední Evropy na svoji provincializaci spočívá právě v tom, že není intersekcionalní, ale je zpravidla namířen proti jiným neprivilegovaným skupinám (typicky migranti, LGBT, Romové a další). (Kalmar, 2022, 241-248) Rozdíl oproti západní Evropě je pak spíše sociální, ve smyslu nízké přítomnosti ne-bílých lidí, kteří by politicky vznášeli své požadavky, a proto je v určitých oblastech politicky „pozadu“. Nicméně Kalmar je toho názoru, že se tento stav do budoucna změní, protože tyto státy budou muset přijímat migranty i z globálního jihu, což je pro ně nutnou podmínkou příštího úspěchu, jak s ohledem na demografii, tak i potřebu větší diverzity jako takové. (Kalmar, 2022, 245)

Kalmar tedy ve výsledku říká, že střední Evropa je a vždy byla součástí západní Evropy, což znamená, že je i morálně odpovědná za její historii a nemůže se snažit z této minulosti „vyvázat“. Uvádí to na příkladu české reakce při kauze mezi Slávií a Glasgow Rangers, kde Češi odmítli uznat problém na své straně a kdy se také nepřipojili k symbolickému poklekání v rámci akce Black Lives Matter a snažili se přijít s „alternativním gestem“ anebo reakce Miloše Zemana, kdy reagoval heslem, že „na všech životech záleží“. Všechny tyto možnosti považuje za verzi „nejsme rasisté, ale...“ a říká, že se Středoevropané nemohou tvářit, že se jich tyto problémy netýkají – protože jsou také bílí. (Kalmar, 2022, 239-240) To se týká i podpory domácího kapitálu, který dle Kalmara lokální prostředí stejně vždy zradí, protože potřebuje rozšiřovat svůj vliv i do zahraničí. Iliberální vize je ultimativně chybná a v zásadě nedemokratická a neemancipační, protože není intersekcionalní a stojí na národním šovinismu privilegovaného etnika státu.

2.5.7. Paradox východoevropské atraktivity

Chtěl bych se v závěru kapitoly ještě kriticky pozastavit nad jedním paradoxem, který z Kalmarovy práce vyplývá, a který se týká ústřední otázky, zda lze skutečně chápat Kalmarův *eastereuropeanismus* jako rasismus. Nejen pro běžného Středoevropana může být tato kategorizace překvapující, protože se od běžné představy *rasismu* liší. To jak nižší intenzitou, tak i tím, koho se většinou týká, a to relativně privilegovaných lidí (Slačálek, 2023/2), kteří na základě fenotypu, jak se rasa běžně chápe, přísluší ke stejné skupině. Není Kalmarovo pojetí rasismu přílišným *natažením* pojmu? Kalmar sám by argumentoval, že nikoliv, a že dle jeho názoru můžeme historicky vysledovat proměny koncepcí ras, a z nich vyplývající hierarchizaci skupin.

Zdá se mi, že v tomto bodě Kalmar vytváří paradox, kterého si sám nevšimá. Ten se týká toho, že na jedné straně Západoevropané vnímají Středoevropany jako méněcenné, ale na druhou stranu jim (zvláště politické pravici) mohou tito samí lidé sloužit jako model hodný následování, ať se jedná o Viktora Orbána či polské PiS. Zdá se mi, že v této konstelaci nejde jednoduše mluvit o jasné hierarchii. Pro část západních konzervativců může být *Východ* atraktivnější než jejich vlastní progresivní společnosti. Pokud bychom si přisadili, tak se nakonec může zdát, že je-li někde přítomný anti-východoevropský *rasismus*, tak je to spíše u západních liberálů a jejich seabemrskáčských středoevropských následovníků. Naopak ideologie iliberální pravice se zdá spíše nacionalistická než vyloženě rasistická alespoň směrem k východní Evropě.

3. Postkoloniální kritika v českém diskurzu

V této části se zaměřím na recepci a aplikace postkoloniální kritiky na české prostředí českými autory. V úplně nejjobecnější rovině lze vidět dvě krajní polohy, které se pak nějakým způsobem varíují u jednotlivých autorů a může docházet i k jejich částečnému prolnutí. Velmi zjednodušeně se dají popsat asi takto: 1) Česko jako součást západu je kolonizátorem a je třeba, aby svoji privilegovanou pozici reflektovalo. 2) Česko je kolonizovaná země a musí se osvobodit ze své podřízené pozice kolonie. První pozici nejvíce reprezentuje tzv. Manifest dekolonizace (2020), což byla snaha skupiny studentů Univerzity Karlovy o dekolonizaci české vědy a myšlení podle západního vzoru. Tato skupina se také otevřeně hlásí k tradici postkoloniálního myšlení. Druhou pozici pak reprezentuje skupina tzv. konzervativní či plebejské levice v čele s ekonomkou Ilonou Švihlíkovou a je shrnuta v knize *Jak jsme se stali kolonií* (2015). Tato skupina se k příslušnosti k postkoloniální kritice nehlásí, byť ji spojují mnohé motivy, proto je možná na místě mluvit, spíše o jejich antikoloniální rétorice, jak vybízí Slačálek

(2023). Mezi těmito dvěma krajními polohami se pak nachází řada autorů, kteří se tyto snaží korigovat, ale které nicméně vždy stojí na jedné či druhé straně, což se týká zvláště jejich představ o politickém řešení.

3.1. Švihlíková a konzervativně-levicové pojetí postkoloniality

*Na obnovu České republiky bude potřeba všech sil.
Je to veliký úkol, nejen ekonomický, ale také morální a politický*

Jak jsme se stali kolonií (Švihlíková, 2015, 215)

Ilona Švihlíková je ekonomka, která je dnes součástí volného uskupení tzv. konzervativní levice, což je skupina intelektuálů snažící se nabourat liberální hegemonii, kterou považují za kombinaci ekonomického neoliberalismu s kulturně-progresivním liberalismem lidských práv. Je také členkou spolku Svatopluk, který zastřešuje pravicové a levicové konzervativní intelektuály a aktivisty. (Svatopluk, 2024) Kniha *Jak jsme se stali kolonií* (2015), která zde bude primárním zdrojem, je nicméně staršího data než vznik intelektuální skupiny konzervativní levice, který lze datovat až v souvislosti s debatou o Micheových *Tajnostech levice* (2019) přinesenou do českého prostoru politologem Petrem Drulákem.

Základní tezi Švihlíkové v *Jak jsme se stali kolonií* (2015, 7-9) lze charakterizovat asi takto. Česká republika prošla v rámci demokratické tranzice po pádu východního bloku bouřlivým a traumatickým obdobím změn, jejímž výsledkem bylo, že se Česko stalo de facto kolonií Západu a zvláště Německa. Koloniální situace je postavena primárně na ekonomické podřízenosti české ekonomiky, která se následně propisuje i do politického uvažování českých politických elit. České elity ztratily ponětí o pojmu strategického zájmu České republiky a místo toho je jejich agenda transformována do „slušné údržby“. (Švihlíková, 2015, 8) Myšlenková periferie, kam jsme se zařadili, je charakteristická tím, že místní vládnutí se redukuje na pouhé mechanické přejímání vzorů ze Západu bez hlubší a kritičtější reflexe vlastní pozice a vlastního zájmu. Kniha Švihlíkové obsahuje kromě analytické části také složku normativní, kdy se sama autorka hlásí k dle ní „vlastenecké“ pozici a metodologicky k pozici politické ekonomie, která chápe ekonomiku jako propojenou s politickou sférou a do velké míry na ní závislou. (Švihlíková, 2015, 9) V následující části se podíváme na její argumenty podrobněji.

3.1.1. Ekonomická transformace a vnější prostředí

Pro Švihlíkovou je hlavní oblastí zájmu ekonomická transformace, která dle ní zapříčinila pád Česka do pozice kolonie. Ekonomika východního bloku – státní socialismus – byla systémem, který dokázal v období po druhé světové válce zajistit základní potřeby obyvatelstva díky zefektivnění výroby zvláště v těžkém průmyslu. (Švihlíková, 2015, 12-18) Minimálně od 60. let a výrazněji v 70. a 80. letech dochází k zaostávání celého východního bloku, což je dle Švihlíkové způsobeno neschopností netržní ekonomiky reagovat na poptávkové podněty v rámci ekonomického systému, což ve výsledku znamenalo jeho neefektivnost a neschopnost vytvářet konzumní statky v rámci lehkého průmyslu. (Švihlíková, 2015, 18) Snahy o ekonomickou reformu systému v rámci Gorbačovovy perestrojky přichází příliš pozdě, aby dokázaly systém zachránit před rozpadem. Samotná Česká republika na tom nicméně nebyla při rozpadu východního bloku ekonomicky tak špatně a dle Švihlíkové svoji nezvládnutou ekonomickou transformací v posledku velmi trápila. (Švihlíková, 2015, 24-25) Neschopnost využít vlastního ekonomického potenciálu spočívala v tom, že transformace pod tlakem (západního)

mezinárodního společenství byla tlačena způsobem, aby se ekonomika co nejdříve napojila do struktur světového trhu, a aby se otevřela zahraničnímu kapitálu, pod pohrůžkou, že „buď se zaprodáte, nebo jste odsouzeni k necivilizovanému barbarství“.

Pro západní trhy byl dle Švihlíkové rozpad východního bloku ekonomickou záchrannou, protože ve skutečnosti byl i kapitalistický západ od 80. let v ekonomické krizi, jehož důsledkem byl vznik nového typu hospodářské politiky – neoliberalismu, což s sebou přineslo v oblasti ekonomiky jako byl rozpad brettenwoodského modelu, financionalizace ekonomiky, nástup efektivizačních technologií a obecně nástup globalizace oproti Keynesiánské politice předchozích dekád. (Švihlíková, 2015, 26-34) Novou roli hrají také instituce jako je Světová banka a Mezinárodní měnový fond, který tvoří ručitele poslední instance a pomoc pro zadlužené země podmiňuje „správnou“ hospodářskou politikou.

V roce 1989 je přijat klíčový dokument – Washingtonský konsensus, který má být návodem pro ekonomickou transformaci. Jeho obsahem byl návrat ke klasické ekonomii, jenž znamená pohled primárně prizmatem nabídky – jedná se o snahu o odstraňování překážek pro trh v protikladu s keynesiánským modelem postaveném na straně poptávky. Konkrétně se jednalo o politiky zaměřené na snižování výdajů a konkurence měnou a „levnou prací“, liberalizace obchodu a investic, deregulace a privatizace nebo uplatňování duševních práv. Přestože se Washingtonský konsensus představoval jako návod pro chudší země, tak se ve skutečnosti jedná o politiku, která svoji strukturou chrání primárně zájmy soukromého sektoru z vyspělých západních zemí a zbavuje transformující země manévrovacího prostoru průmyslové politiky, a ty se naopak stávají zranitelné a závislé na vnějším prostředí a sociální dopady také nejsou zohledněny. (Švihlíková, 2015, 34-40)

Tato politika ve skutečnosti stojí v protikladu se zkušenostmi zemí, jejichž ekonomické transformace byly úspěšné, a které naopak stály na silné roli státu v oblasti průmyslové politiky. (Švihlíková, 2015, 41) Ve výsledku to byl prostředek vnucení podřadné role, kterou se sám západ nikdy neřídil. Jako ilustrativní dává Švihlíková příklad ekonomické transformace Číny, jejíž cesta ke kapitalismu / globalizaci spočívala na gradualismu, experimentování, decentralizaci a pragmatismu – tedy metodách zásadně odlišných od šokové terapie doporučované neoliberálními západními propagátory. (Švihlíková, 2015, 43-47) Čína se nepodvolila neoliberální snaze se zapojit do světové ekonomiky podle představ západu, ale snažila se o zapojení, které mělo Číně umožnit důstojně hrát svoji roli a uskutečňovat své zájmy. Tato politika, která je někdy kritizována jako příklad agresivního merkantelismu, se v posledku ukázala jako extrémně efektivní a umožnila čínským firmám uspět v západní konkurenci. Čína svým vzorem změnila svět i z geopolitického hlediska, kdy zpochybnila legitimitu a funkčnost Washingtonského konsensu a pasovala se do role vůdce států globálního jihu, které měly následovat její příklad. (Švihlíková, 2015, 46-47)

Globalizace jako taková vytváří nové typy globálních řetězců produkce a s tím spojený nový typ ekonomické závislosti mezi mateřskými firmami (produkující vysokou přidanou hodnotu) a dceřinými firmami (s nízkou přidanou hodnotou). (Švihlíková, 2015, 29-30) Tato situace je výhodná pro nadnárodní kapitál a úzkou skupinu západních států, které profitují z oslabení role státu a také snahou rozvíjejících se zemí zapojit se do výrobních řetězců za cenu investičních pobídek korporacím, které vytvářejí systém tzv. „Závodu ke dnu“. Jednotlivé státy se snaží konkurovat snížením daňové zátěže a dalšími prostředky „porazit“ ostatní státy, což ale v jejich celku vede k jejich úpadku. (Švihlíková, 2015, 30) Globalizaci také charakterizuje

mobilita, která je výhodná pro ty, co ji mohou využít, což jsou primárně právě korporace. Z hlediska ekonomické transformace a začlenění postkomunistických zemí do globální ekonomiky je podle Švihlíkové důležité brát na zřetel dva klíčové jevy. Jednak je to fakt, že západ konce 80. let nebyl ekonomicky v příliš dobré kondici a rozpad východního bloku nebyl výhrou pouze ideologickou (a vedoucí k dalšímu posílení pravice), ale hlavně hospodářskou, kdy umožnil využít nová odbytiště pro přehřáté evropské trhy. (Švihlíková, 2015, 32, 93-95) Ty se měly otevřít západnímu kapitálu, ale západ rozhodně neměl snahu si vytvořit konkurenci, a proto jejich přijetí proběhlo za pro ně velmi nevýhodných podmínek. Západní kapitál neměl zájem na rozvoji výzkumu a inovací ve východní Evropě, ale chtěl využít levné a ochotné pracovní síly pro vyřešení vlastní strukturální krize. Švihlíková připomíná „Představa, že západní firmy chtějí pomoci, je z tohoto hlediska naprosto směšná!“ (Švihlíková, 2015, 34)

Českou cestu ke kapitalismu Švihlíková ironicky charakterizuje tak, „že si lidé jako Klaus mysleli, že se integrujeme do základní učebnice makroekonomie“. (Švihlíková, 2015, 48-51) Pravicové představy o „trhu bez předsudků“ byly pouze ideologickými výroky bez hlubšího porozumění problému, který chápe, že nikde neexistuje žádný ideální trh, ale ekonomika je provázána s institucemi formálními či neformálními. (Švihlíková, 2015, 50-51) Z hlediska transformace to znamenalo, že přístup do globalizovaného světa byl přístupem do systému, který byl mocensky ovládan západními korporacemi. Od nově příchozích se očekávalo, že ztratí zájem o své „třetí cesty“, byla to otázka více politická než ekonomická, jejímž cílem bylo podpořit reformátory a domácí elity, které měly tyto politiky upevňovat. V české transformaci převažovala klausovská ideologická představa o tom, jak má vypadat ideální kapitalismus, přičemž to znamenalo kromě jiného i to, že dochází k naprosté rezignaci na průmyslovou či vývozní politiku či ekonomickou diplomacii, která se vrací až s vládou sociální demokracie. (Švihlíková, 2015, 52) Česko naprosto nedokázalo využít prostředky, které mu byly dány, a dokonce ještě poučovalo západní státy, že nejsou dostatečně tržně fundamentalistické, protože například různé typy ochran či zdravotních certifikátů, které vytváří západní státy a EU jsou typem skrytých cel, které má bránit domácí průmysl před konkurencí. Faktem zůstává, že následky nevydařené transformace jsou přítomné dodnes – hlavně nízké mzdy a podhodnocený kurz, tedy cesta cenové konkurence se stala charakteristikou české ekonomiky. Švihlíková cituje ekonoma Miloše Picka, který už v roce 1990 předpověděl, že transformace pomocí deformace cenové i mzdové úrovně jsou fakticky „nekoloniálním modelem tržní adaptace“ (Švihlíková, 2015, 74), které mimo jiné znemožnily změnit včas strukturu ekonomiky a konzervovaly její nevhodné uspořádání, čímž bránily modernizaci a technologickému rozvoji ekonomiky. (Švihlíková, 2015, 79) Dalším důsledkem privatizace je vznik nové třídy oligarchů, kteří svoji ekonomickou moc získali díky prodeji majetku pod cenou za absence právního státu, což nebyl omyl ale *záměr*. Slovy jednoho z architektů reformu Stráského existovala snaha, aby „když se zhasne, rozebrali si to ti schopní“ a nedošlo k prodeji podniků do zahraničí. (Švihlíková, 2015, 88-89)

Vláda sociální demokracie přebírá zemi s vážnými strukturálními problémy způsobenými předchozí vládou ODS a rozhodne se je řešit přílivem přímých zahraničních investic. (Švihlíková, 2015, 90) To v krátkodobém horizontu mohlo působit logicky, kvůli přílivu kapitálu a nových technologií, nicméně dlouhodobě to znamenalo, že se Česko připojilo k pomyslnému „závodu ke dnu“. Zahraniční korporace také neměly zájem vytvářet sobě ekonomickou konkurenci a vstup přímých zahraničních investic v posledku znamenal sice zapojení se do mezinárodních sítí výroby, ale v pozici výroby se střední přidanou hodnotou postavené na levné pracovní síle.

(Švihlíková, 2015, 92-95) Selháním byl také bankovní sektor, kde musel stát sanovat asi 300 mld. Kč, než došlo k jeho předání do zahraničních rukou. (Švihlíková, 2015, 102) Vláda sociální demokracie obnovila průmyslovou a obchodní diplomacii, která byla předtím z ideologických důvodů odmítána, ale která přišla příliš pozdě, aby dokázala českou ekonomiku zachránit před nejhoršími dopady. (Švihlíková, 2015, 111) Důsledky ekonomické transformace se projeví v mnoha odvětvích, oslabeno bylo zemědělství i průmysl a v mezidobí od 1989 po rok 2000 se snížila produktivita české ekonomiky a narostly ekonomické nerovnosti mající svou geografickou či genderovou dimenzi. (Švihlíková, 2015, 112-115)

3.1.2. Česká republika dnes

„Proč tu ČR vůbec existuje? Ze zvyku? Má nějaký raison d'être?“ (Švihlíková, 2015, 180)

Důsledky ekonomické transformace jsou znát dodnes (Švihlíková píše knihu v roce 2014). Česká ekonomika je součástí výrobních řetězců primárně v rámci EU, kde dosahuje exportního plusu, nicméně jsme ekonomikou primárně tranzitního či montovnového typu. (Švihlíková, 2015, 116-119) Domácí výroba má vysoké importní náklady a exportuje do dalších západních zemí, primárně matek výroby. Nadnárodní kapitál také ovládá velké množství odvětví, zejména bankovníctví ale i další. Díky tomu dochází k velkému odlivu kapitálu v rámci dozrávání investic a reinvestice do ekonomiky je nízká. Problém je strukturální a nelze se z něj vymanit. V rámci vnitřního fungování korporací dochází často k tomu, že riskující matky jsou kryty zisky konzervativnějších dcer nebo od nich přebírají výhodnější zakázky a trvají na snižování nákladů, což vede k technologické a produkční stagnaci domácího průmyslu, který je zabetonován v koloniální pozici. Další strukturální problémy se týkají pracující chudoby, fixace nízkých minimálních mezd, švarc systém a neschopnost efektivně vybírat daně, dále sociální problémy v rámci nerovnosti, chudoby, bezdomovectví, má-li jmenovat jen některé. (Švihlíková, 2015, 140-153)

Z hlediska této práce je klíčovou tezí představa, že se ekonomický vztah podřízenosti přenesl i do politického prostoru. Éra transformace přinesla velké části obyvatel značné zklamání a rozčarování z demokracie. To je spojeno s nízkou občanskou aktivitou jak v politice, tak v hnutích občanské společnosti, pro Čechy je typické „čekání na spasitele“ domácího či zahraničního. (Švihlíková, 2015, 151-153) Ve svém dalším textu Zápisky z cest (Švihlíková, 2013) hodnotí, že většina lidí má velmi nízkou míru sociálního kapitálu a považují se „pouze za diváky v politické hře“. Přítomen je existenční strach připodobněný k 80. letům a „panuje absolutní nedůvěra k systému“. Anomie a společenská pasivita jsou charakteristickými rysy české společnosti. Za vyloženě škodlivou považuje Švihlíková pravicovou politiku státu, která vedla a vede k zajištění státu oligarchy a zájmovými skupinami, škrcení ekonomiky, systémové korupci a dobývání renty, kdy fakticky dochází k privatizaci zisků a socializaci nákladů. (Švihlíková, 2015, 154-155) Recepty pravicových vlád postavené na škrtech vedou k další neefektivitě a v konečném důsledku k znefunkčnění státu, což je příležitost pro privatizaci do rukou spřátelených ekonomických skupin. Česká republika je v „pasti koloniální země“, bez které se nedá bez aktivní vlády vymanit, přičemž pravice místo skutečných řešení vytváří křížové výpravy proti údajným zneužívačům dávek, ale naopak zanedbává financování školství a výzkumu. (Švihlíková, 2015, 163) Český daňový mix je také velmi degresivní a díky silným složkám nepřímých daní jako DPH disproportčně zatěžuje chudé. Bohužel pravicová politika získala naprosto hegemonní pozici a politika *závodu ke dnu* byla přejata i levicovou politickou opozicí. (Švihlíková, 2015, 165-170) Švihlíková je zásadně kritická také k fungování eurozóny, která, dle jejího čtení, asymetricky prospívá státům jako je Německo, a naopak drtí ekonomiky jižních států EU, zejména Řecka a charakterizuje ji jako projekt „nikoliv solidarity ale ovládnutí“.

V případě Řecka, se podle ní ukazuje, jak byl suverénní demokratický stát ponížěn finančním kapitálem a stal se de facto „německým protektorátem“. (Švihlíková, 2015, 178)

Česká republika je dle Švihlíkové kolonií i v politické sféře. (Švihlíková, 2015, 178-180) To se vyznačuje zejména tím, že české elity nemají schopnost kriticky vnímat změny mezinárodního systému a reagovat na ně. „Chybí zde politická vize i odpovědnost, které jsou politici zbaveni“. (Švihlíková, 2015, 178) Kolonie buduje politickou periferii, která nemá vlastní zahraničně-politickou orientaci a národní zájem a jen plní zájmy (upadajícího) hegemonu. Česká společnost věnuje svoji energii margináliím, hlubší otázky se nekladou a politika se omezuje na „operativu“ bez dlouhodobější strategie. Místo národní ideje česká zahraniční politika mentoruje ostatní země ohledně takzvaných lidských práv, když jsme sami „vzorem“. Švihlíková argumentuje, že to, co Česká politika neregistruje, je úpadek západního modelu neoliberalismu, jehož život byl ve skutečnosti prodloužen o 20 let rozpadem východního bloku, ale který je ve skutečnosti na konci svých sil, společně s hegemonií západu. Podle Švihlíkové je budoucnost nestabilita geopolitická, sociální a ekologická, které povedou k sériím krizí. (Švihlíková, 2015, 183) Jako problematické vidí také to, že technologický vývoj bude mít za následek další růst nerovností a koncentrace bohatství u mezinárodních korporací, kriticky ale vidí i snahy západu o „obklíčení“ Číny a Ruska. To vše bude v důsledku znamenat pokles životní úrovně i slábnoucí síly demokracie a obyčejných lidí v boji proti korporacím.

3.1.3. Program pro Českou republiku

„Sláb jenom ten, kdo v sebe ztratil víru, a malý ten, kdo zná jen malý cíl.“

- *Program pro ČR – nástin budoucnosti* (Švihlíková, 2015, 188)

Švihlíková není pouze analytičkou, ale v rámci knihy *Jak jsme se stali kolonií* přináší i řadu receptů, které by dle jejího názoru měly Českou republiku osvobodit z jejího podřízeného postavení. Je velmi kritickou k institucionálnímu uspořádání mezinárodního společenství jako jsou EU či Světová obchodní organizace, které dle ní slouží primárně proti snahám o vlastní hospodářsko-politickou strategii, a naopak fixují náskok vyspělých zemí. Naopak pozitivně vnímá snahy skupiny BRICS jako impuls k vytvoření nového ekonomického prostředí. V oblasti mezinárodní politiky formuluje tři základní body, kterými se má Česká zahraniční politika ubírat. (Švihlíková, 2015, 189-190)

Za klíčové považuje formulování národního zájmu, postaveném na skutečných potřebách ČR a oproštění se od role „ochránce lidských práv“, která je jak nefunkční, tak pokrytecká. Formulace vlastních zájmů pak znamená především klást si realistické cíle a nebýt „ocáskem“ odcházejícího hegemonu tupě proklamujícím, že „patříme do západního prostoru“. S tím souvisí politika všech vektorů, kdy má česká zahraniční politika hledat přátelské a oboustranně výhodné vztahy všude a nebýt servilní vůči žádné velmoci či uskupení. Důraz na mír a mezinárodní právo a také na kulturní diplomacii, zvláště ve spolupráci s jinými slovanskými zeměmi.

V rámci domácí politiky dává Švihlíková výčet řady politik, které mají pozvednout postavení České republiky. (Švihlíková, 2015, 190-211) Mezi ty zajímavější návrhy patří snaha o vytvoření dlouhodobější vize, přijetí konfliktu jako součásti politiky, snaha o silnou národohospodářskou politiku, změna daňového mixu a větší progrese, řešení odlivu zisků ze země, etické banky, podpora subsidiarity a občanské společnosti, družstevnictví, decentralizace, občanská participace, podpora domácích firem spojená s řízenou oligopolizací, a obecně posílit stát a odstranit zajetí státu mocnými finančními skupinami atp. Celkově je zde

přítomen velký důraz na posílení státu a jeho schopnost strategicky řídit ekonomiku, větší participace politická i vlastnická a důraz na určitý typ nacionalismu, což do velké míry vykresluje i její budoucí agendy spojené s tzv. konzervativní levicí.

3.1.4. Antikoloniální myšlení konzervativní levice

Ilona Švihlíková intelektuálně nestojí sama, ale je součástí hnutí, které samo sebe označuje pojmy jako konzervativní socialismus či plebejská demokracie. Kritici ji někdy označují za iliberální levici nebo přímo za fašisty. Do této skupiny patří lidé jako je Jan Keller, Veronika Sušová-Salimen, Petr Drulák či Matěj Stropnický. (Slačálek, 2024) Tito lidé po vzoru J.C. Michéa touží opustit liberální past, do které se levice dostala a najít nová východiska bližší dle nich původnímu zaměření levice na sociální otázky, a zdůraznit tak roli národního státu, uzurpace většiny menšinami a obrana populismu. V rámci jejich intelektuální snahy dochází ke sblížení mezi těmito konzervativními/populistickou levicí a pravicově konzervativními mysliteli, kteří společně vytvářejí hnutí *Svatopluk* nebo publikují sborníky spojující konzervativně levicovou a pravicovou kritiku liberální hegemonie jako byly *Levice bez liberalismu* či *Suverenita zleva i zprava*. Z hlediska zahraniční inspirace je klíčovou postavou francouzský myslitel Nové pravice Alain de Benoist, který ovlivnil zejména myšlení Petra Druláka (zejména kritika monoteismu). Z hlediska postkoloniální kritiky, tito autoři přejímají zejména odpor k západní hegemonii a tematizují vlastní nesuverenitu, ale dle jejich kritiků (Kalmar, 2022), (Slačálek, 2024) svoji pozici nespojují s globálními „emancipačními“ proudy. Slačálek (2024) pak identifikuje tři hlavní momenty konzervativního postkoloniálního myšlení, které spojuje jak české, tak polské autory (viz Ewa Thompson) – mezi ty patří:

- 1) Obraz externí (liberální) uzurpace – liberalismu je zobrazen jako studený stroj, ničící všechny (přirozené) hranice a normy rasové, genderové atp. Postkoloniální teorie poskytuje těmto konzervativním představám svůj přesvědčivý rétorický aparát.
- 2) Obraz lokální superiority – postkoloniální teorie umožňuje ukázat rozdíl mezi globálním a lokálním (národním), kde je lokální charakterizováno jako morálně nadřazená pozice a epistemicky i politicky legitimnější a spravedlivější. Koloniální framework se ukazuje být jako poslední bašta nacionalismu jakožto legitimní pozice.
- 3) Půjčení patosu – Patos postkoloniální kritiky umožňuje ukázat západ jako kriminální a nespravedlivý. Paradoxně je ale i tento nacionalismus jiným typem globalismu. Tyto příběhy je totiž možné standardizovat a replikovat, což je pro „lokální“ nacionalisty problémem.

3.1.5. Realismus a Petr Drulák

Dle mého názoru je třeba minimálně v českém kontextu doplnit analýzu české postkoloniální kritiky o jednu důležitou charakteristiku, která byla přítomná i u Švihlíkové. Tou je přihlášení se ke specifickému pojetí mezinárodních vztahů. V tomto pojetí je hojně kritizována liberální hegemonie států Západu, včetně jeho politiky lidských práv, kterou považují jak za pokryteckou, tak i v zásadě mylnou, protože vychází z představ západní (monoteistické) univerzality. (Drulák/1, 2022, 45-54 a 66-76) Stejně jako Švihlíková, vidí Petr Drulák problém české zahraniční politiky v její přílišné orientaci na Západ, a naopak pozitivně chápe roli zemí skupiny BRICS, ale i jiných zemí globálního Jihu. (Drulák, 2024/4) Sympatie budí zejména politika realismu v mezinárodních vztazích, kterou komparuje s naší „hodnotovou“ politikou, která ovšem primárně spočívá v následování vůle hegemonu. Do jisté míry také přebírá antikoloniální rétoriku v kritice francouzské politiky v Africe (článek – *Sahelská konfederace jako cesta z vazalství* – Drulák, 2024/2). Na české poměry je kritický i k politice Izraele ve válce proti

Hamásu / Palestině. (Drulák, 2024/1) Zásadním prostorem pro Česko nicméně zůstává střední Evropa, jejíž specifické postavení rozebírá ve své knize *Podvojný svět* (Drulák, 2022/1), a která má vytvářet sebevědomou politickou entitu v rámci globální politiky srovnatelnou například s Německem. (CNN Prima NEWS. 2024)

Přestože Drulák dle mého názoru operuje s určitými postkoloniálními motivy, tak se na rozdíl od Švihlíkové přímému rámování pomocí nástrojů postkoloniální kritiky vyhýbá. V textu *Obrana podvojnosti* (Drulák, 2022/2) postkoloniální kritiku vnímá kriticky kvůli jejím kořenům v monoteistickém marxismu, byť uznává některé její pozitivní aspekty. Problém vidí zejména v jejím přílišném zaměření na subalterní skupiny, což podle něj vede ke dvěma různým excesům. Prvním je obrana statutu quo a upevnění hierarchií v rámci *rawlsovského* liberalismu, kde se „hozením drobků“ nejslabším, legitimizuje společenská nerovnost a dominance nejsilnějších skupin. Druhou verzí je pak symbolické obrácení rolí, kdy se z utlačovaných skupin stanou skupiny dominantní, které vystřídají roli elit, jak se údajně děje v současných kulturních válkách. V ontologické rovině pak vidí problém postkolonialismu s jeho fixací na subalterní skupiny v tom, že ve své negaci „západního“ univerzalizmu dochází k opačnému problému, existence mnoha nesouměřitelných světů. „To však v sobě skrývá úskalí naprosté nesouměřitelnosti nejen intelektuální, kterou známe již z plurality paradigmat, ale i praktické. V podmínkách ontologické plurality světů přestává realita světa působit jako disciplinující podmínka, která nás všechny nutí bez ohledu na rozličné epistemologie svět společně udržovat“. (Drulák, 2022/2)

Může se jevit jako interpretační zvláště uvažovat o Drulákovi jako o příslušníkovi postkoloniální kritiky, když se proti této tradici otevřeně staví. Přesto jsem názoru, že se jeho myšlení s postkolonialismem setkává velmi často. Uvedme si to na příkladu článku o internacionalizaci časopisu *Mezinárodní vztahy/Czech Journal of International Relations*, kterého byl svého času redaktorem. (Drulák, 2022/3) Drulák začíná premisou, že jazyk sociální vědy není pouhým doplňkem, ale je substantivní složkou odborného časopisu, který pro Druláka fakticky reprezentuje obor teorie mezinárodních vztahů. Drulák argumentuje, že TMV je jako celek americkou sociální vědou a jako takový umožňuje lokálním vědám se buď připojit v pozici myšlenkové *periferie*, anebo se uzavřít do sebe v rámci národních disciplín, ale za cenu ztráty intelektuální kvality. Pro vědu jako takovou amerikanizace znamená zejména to, že „výzkum chce nabídnout standardy, pojmy teorie a metody, jež mají být univerzálně použitelné, a tudíž mají umožnit plnoprávnou účast v oboru badatelům v kterékoliv části světa. Ve skutečnosti však vycházejí z amerických kategorií, obohacených o prvky ze západoevropské intelektuální tradice.“ (Drulák, 2022/3) Politický úpadek role USA jako hegemonu posiluje volání po větší pluralitě, což se setkává se zájmem o postkoloniální přístupy, které jsou ale ve skutečnosti „radikální odnoží radikálních kritických teorií“ stojícím na autoritářském aktivismu univerzitních skupin. Badatelé ze zbytku světa je nicméně mohou oprávněně „vnímat jako boj, který se jich netýká, a další americký export teorií“. (Drulák, 2022/3) Snahy o interpretaci střední Evropy některými badateli vnímá jako zavádějící ze dvou důvodů: „státy regionu samy usilovaly o včlenění do západní sféry a nenacházejíc se na severo-jihní ose mezi bývalými metropolemi a koloniemi“. (Drulák, 2022/3) Přesto jsem toho názoru, že Drulákův antagonismus vůči postkoloniální kritice nevyplývá z jeho absolutního odmítnutí per se a koneckonců jeho kritiku západního monoteismu a jeho nahrazení v „čínskou“ podvojností lze interpretovat jako variaci problému se západním pojetím univerzality. Domnívám se spíše, že problémem je naopak to, jakým způsobem se postkoloniální kritika (a i další kritické přístupy) integrovaly do západní akademie, kterou ve své inspiraci Micheou vnímá jako spojenou s liberální hegemonií Západu.

Ač by možná Drulák nesouhlasil, tak i v tomto bodě ve skutečnosti opisuje podobnou dráhu jako představitelé postkoloniální kritiky, kteří jsou nuceni dilema s privilegovaností postkoloniální akademie reflektovat. (Rao, 2015, 282)

3.2. Manifest dekolonizace a liberálně-levicové pojetí postkolonialismu

„Chtěl jsem nalézt půdu, na které by zchudlé a pracovité rodiny mých krajanů k svému prospěchu a k užítku domorodců v afrických končinách se mohly usadit“

České snění – Sen o koloniích, citován Emil Holub (Kosatík, 2010, 193)

V této části se budu věnovat přístupům k dekolonizaci, které lze charakterizovat jako liberálně-levicové. Mezi ně patří v první řadě *Manifest dekolonizace* a některé reakce na něj a pak diskuse o dekolonizaci v rámci českého uměleckého světa. Zatímco v případě konzervativního pojetí postkolonialismu můžeme vidět snahy aplikovat tyto teorie na Českou (středoevropskou) zkušenost způsobem, který ji staví do pozice kolonizovaného, tak postkoloniální kritika tohoto typu chápe situace opačným způsobem, tedy že Česko (a střední Evropa) je součástí Západu a jako taková má morální odpovědnost za jeho zločiny vůči globálnímu Jihu. V podstatě se jedná o převzetí vzorců myšlení, které jsou přítomné v diskurzích západní kritické teorie, které pochází primárně ze sféry západní akademie a umění.

3.2.1. Nulový stupeň dekolonizace

Barša ve svém textu z ledna 2020 diskutuje absenci postkoloniální kritiky v českém prostředí. (Barša, 2020) To je dle něho důsledkem za první faktické absence kolonií a s ním spojené přítomnosti lidí neevropského původu v české společnosti a za druhé způsobem jakým s antikoloniálním bojem pracovala oficiální propaganda komunistické strany. Komunistická strana využívala motivů antiimperálního boje se západními státy a Východní blok stavěla do pozice jejich přirozeného spojence. Tato podpora globálního jihu nicméně měla v rámci protirežimně naladěné populaci opačný efekt, v rámci principu nepřítel mého nepřítele je můj přítel, se tito lidé instinktivně stavěli na stranu západních států. „V západoevropských zemích vzbuzovaly snímky palestinských chlapců vrhajících kameny na izraelské vojáky v plné zbroji morální rozhořčení a protesty. Tytéž snímky na první straně Rudého práva, hlásné trouby režimu, vzbuzovaly u nás nedůvěru a podezření z propagandistické manipulace. Co říkalo Rudé právo, musela být lež.“ Místo solidarity s utrpením globálního Jihu vnucenou z Východu jsme se dovolávali solidarity Západu jako jeho oběti.

Jak psal ve svém eseji Milan Kundera (2024), byli jsme součástí západu, která byla unesena, a která se dovolávala své příslušnosti k Evropské civilizaci. Po pádu železné opony se tyto ambice Středoevropanů mohly naplnit, a ti plni optimismu vstoupili do Evropského společenství. Tímto znovusjednocením Evropy a zrušením hranice mezi Východem a Západem posílilo hranici oddělující Sever a Jih, přičemž nově příchozí Středoevropané svým eurocentrismem notnou měrou přispěli. Z jejich horizontu se vztah k zemím globálního jihu vytratil a jejich pohled se soustředil pouze na Západ, do kterého se toužili začlenit. Unipolární svět s dominancí USA a NATO se naopak v rámci globálního jihu stal silnějším hráčem, který měl být charakterizován politikou lidských práv, nicméně tyto zdánlivě univerzální všelidské hodnoty měly ve skutečnosti pevně dané hranice definované vztahem ke globálnímu hegemonovi. Středoevropané se ochotně postavili za nově vzniklý globální řád, ke kterému se tolik chtěli připojit a neměli velké pochopení pro perspektivy globálního jihu a perspektivy boje za nediskriminace v některých západních zemích, protože pro velkou část z nich byl „západní

kolonialismus výmyslem propagandy Sovětského svazu, jenž zastíral vlastní kolonialismus, jehož oběťmi jsme byli my.“

Toto odlišné chápání „západních hodnot“ od samotného Západu se nejvíce ukázalo v uprchlické krizi v roce 2015, kde státy V4 odmítly plnit své „humanitární závazky“ a účastnit se rozdělování neevropských uprchlíků. Pro některé liberální západní pozorovatele bylo překvapením, že se státy, které se údajně přihlásily k západní civilizaci, otevřeně stavějí proti jejím lidskoprávním hodnotám. Barša ovšem namítá, že to překvapením vůbec být nemělo, ve skutečnosti to jen stvrdilo eurocentrickou motivaci revolucí z roku 1989. Eurocentrismus střední Evropy skryt za univerzalistickou fasádou ve skutečnosti skrýval pouhou nacionalistickou a civilizační xenofobii. Úkolem pro dnešní střeoevropské společnosti je kritická reflexe jejich eurocentrismu a její dekolonizace. Podle Barši jsme totiž přihlášením se a připojením k západu získali značné množství materiálních i nemateriálních výhod, jež jsou důsledkem staletí přímé i nepřímé nadvlády západní Evropy nad neevropským obyvatelstvem a je naší morální povinností tyto privilegia reflektovat. „Tím, že se nám podařilo zaujmout vytoužené místo mezi někdejšími kolonizátory, ztratili jsme alibi kolonizovaných.“ (Barša, 2020)

3.2.2. Manifest dekolonizace

Skupina studentů a pedagogů představila na podzim roku 2020 *Manifest dekolonizace (2020)*, jehož deklarovaným cílem mělo být otevřít debatu o dekolonizaci českých institucí. Podle autorů manifestu je třeba, abychom se i u nás postavili proti „všudypřítomnému rasismu“ a společně s institucemi po celém světě přehodnotili svůj vztah ke koloniální minulosti, přičemž mezi podněty hrálo roli i hnutí Black Lives Matter ve Spojených státech. (Hrůzová, Kárníková, 2024) Manifest tematizuje řadu problémů:

- 1) Naše identita je postavená na kulturní nadřazenosti nad druhými.
- 2) Nereflektujeme globální ekonomické nerovnosti, z nichž profitujeme.
- 3) Mylně interpretujeme postkoloniální teorie jako komunistického nástroje.
- 4) Neuznání existence plurality dějin, s tím souvisí i začlenění perspektiv „těch druhých“ do našeho myšlení
- 5) Neuznání historické provázanosti českých zemí se zbytkem světa, zvláště mezi Západem a globálním jihem a odpovědnosti za kolonialismus.
- 6) Naše koloniální kulturní představy jako je vyprávění o „zámořských objevech“ nebo exotizace černošství sloužící k potvrzení identity Čechů jako součástí Západu.
- 7) Nacionalistické čtení dějin. Ty je třeba denacionalizovat a delokalizovat.

Rozebereme-li si to, tak se dá říci, že se autoři manifestu deklarativně snaží zapojit do dle nich globálního procesu dekolonizace, který ovšem znamená primárně dekolonizaci v rámci institucí západního myšlení. Česká společnost je v této perspektivě nedílnou součástí Západu a jako taková má morální povinnost i povinnost k historické pravdě uzнат svoje privilegované postavení a z něho plynoucí ekonomické i kulturní zisky. Text implicitně oponuje představě lokální nevinnosti, v českém prostředí typické, a problém vidí v tom, že v rámci představ o sobě samých Češi nereflektují komplexitu historických vztahů, jejich slovy „Střední Evropa neleží mimo ... světové dějiny“. Z tohoto důvodu je třeba denacionalizovat a delokalizovat českou historiografii, a naopak přijmout historické perspektivy „poražených“ globálního jihu.

Autoři *Manifestu (2020)* dle vlastních slov nemají ambici pouze v rámci akademického prostředí, ale mají i politické implikace. Za prvé je to odmítnutí českého antiimigračního postoje,

který je de facto totožný s rasismem. „Přestože toho o druhých většinou moc nevíme, často trváme na tom, že mezi nás nepatří: ohrožují náš klid, stabilitu a prosperitu. Naše současná identita se zakládá na představě o kulturní nadřazenosti nad ostatním.“ Druhým bodem je kritika současného globálního systému vykořisťování, které je systematické a není řešitelné pouhými příspěvky na rozvojovou a humanitární pomoc. „Jsme bohatí díky tomu, že systém nerovností drží jiné v bídě. Je pokrytecké se nadále naivně stavět do role lidí, kteří zachrání svět a přinesou mu mír a spravedlnost.“ Jestliže se dle mého názoru dá říci, že Manifest dekolonizace v podstatě jen kopíruje narativy postkoloniální kritiky západní akademie, tak jeden bod můžeme chápat jako „lokální“, a to sice odmítnutí představy „postkoloniální teorie jako komunistického nástroje“, který nastínil Barša ve svém předcházejícím textu. (Barša, 2020)

Určitým posunem mezi oběma texty je v otázce perspektivy Česka / střední Evropy k západnímu kolonialismu. Zatímco Pavel Barša píše o tomto vztahu jako přejatém rozhodnutím se „připojit k západu“, což mimo jiné implikuje, že Češi historickou vinu za kolonialismus sami o sobě nenesou, tak pro Manifest dekolonizace je Česko kolonizací vinno, protože bylo součástí ekonomických a politických sítí západní Evropy, a jako takové také profitovalo z její historické dominance.

3.2.3. Dekolonizace v českém umění

Asi největší vliv měla debata o dekolonizaci v oblasti českého umění. Na tato témata se u nás připravovaly přednášky, výstavy či diskuse. Pokusím se zde představit některé zajímavější podněty z nich. Některé podněty týkající se dekolonizace spočívají v podstatě v tom, že se debata o dekolonizaci v podstatě *přeloží* z původního západoevropského kontextu do českého jazyka.

Milena Bartlová v textu nazvaném prostě *Dekolonizace?! (2020)* zkoumá možnosti dekolonizace v oboru dějin umění, který charakterizuje jako velmi eurocentrický. Problémem totiž není jen praktické navrácení muzejních exponátů do kolonizovaných zemí, ale problém je v samotném paradigmatu dějin umění. Definic uměleckosti je několik, což prakticky znamená, že to, jaké objekty jsou do umění zahrnuty, je předmětem vyjednávání mezi kritikou, trhem, sběrateli a akademickou kunsthistorií, přičemž někdy se celé skupiny artefaktů mohou přesouvat z jedné kategorie do druhé. V každém případě jde podle Bartlové o velmi eurocentrické pojetí, a přestože dochází k uznání a ocenění předmětů neevropského umění, projekt tzv. globálních dějin umění skončil spíše neúspěšně. „Pokud chceme skutečně uznat mimoevropská pojetí výtvarného umění jako rovnocenná těm našim, museli bychom se vzdát představ o originalitě, kýči a zažitých – byť teoreticky zřídka úspěšně formulovaných – kritérií hodnocení umělecké kvality.“ To by podle Bartlové vyžadovalo nejen integraci nezápadního umění do našeho, ale také „překonat povrchní dekolonizaci, kdy uznáváme jen tvorbu v rámci akulturace, která se předem přizpůsobila evropské vizualitě“. To by fakticky znamenalo vzdát se představy, že právě evropské umění je modelem pro umění jako takové, což je odrazem přesvědčení „že jen my jsme skuteční lidé“. (Bartlová, 2020)

Jak v rámci dekolonizace pomocí *překlada*, tak i u Mileny Bartlové je zřejmé, že u jeho autorů dochází k plnému ztotožnění se s pozicí západního privilegia. To neznamená, že jejich příspěvky nemohou být podnětné, nicméně zde nedochází k žádné hlubší reflexi vlastní pozice. Pokud k této reflexi přece jen dojde, tak jen s poukazem na to, že domnělá vlastní odlišnost je minimálně částečně falsifikací vlastní identity, která dostatečně nereflektuje vlastní privilegovanou pozici. To lze ukázat například na sborníku *Měkká místa* (Ištók, 2022), který vyšel jako doprovod a doplněk výstavy a veřejného programu druhého ročníku bienále *Ve věci umění*.

Kniha probírá interdisciplinární formou problematiku rasismu a dekolonizace společně s různými podobami *slabosti/měkkosti* těla. (Lukavec, 2023) V kapitole *Český kolonialismus* (Herza, in Ištok, 2022) rozebírá antropolog Filip Herza vztah a komplicitu českých zemí se západním kolonialismem. Podle něj lze v tomto případě hovořit o tzv. *koloniální komplicitě*, která odkazuje na ideologické souznění elit menších států s ideologií nadvlády zámořských kolonií, včetně diskurzů rasové jinakosti a civilizační zaostalosti anebo dokonce podíl na koloniálním násilí a vykořisťování. (Herza in Ištok, 2022, 234) Herza popisuje také jev, který charakterizoval českou debatu o koloniích v 19. a v první polovině 20. století, jenž nazývá *český excepcionalismus*. (Herza in Ištok, 2022, 235) Ten podle něj spočíval právě v představách, že Češi jsou jako podrobený národ citlivější k osudu kolonizovaných národů a nejsou za něj odpovědní, ale zároveň obsahoval i fantazie o demokratickém či anti-imperiálním kolonialismu. Mnozí čeští cestovatelé poukazovali na nespravedlnosti páchané koloniálními režimy. „Kritiky kolonialismu často rezonovaly s tím, jak domácí elity vnímaly samy sebe uvězněné v ‚žaláři národů‘, značnou oblibu zde například měli severoameričtí indiáni, jejichž tragický osud sugestivně vylíčil básník Josef Václav Sládek. Nicméně pro populace v Africe či Asii byla tato míra solidarity a identifikace nepředstavitelná.“ (Herza in Ištok, 2022, 240) Na jedné straně se tedy Češi identifikovali s myšlenkou nadřazenosti západní civilizace a také z ní ekonomicky profitovali. Na druhé straně bylo toto napojení zprostředkované a méně uvědomělé. Představa o humanistickém a demokratickém kolonialismu vycházející ze specifické zkušenosti Čechů, sehrála klíčovou roli v meziválečných snahách o získání skutečných kolonií. Byť snahy o získání kolonií pro Československo měly určitou podporu v politických i finančních kruzích, tak fakticky k zisku žádných kolonií nedošlo – mimo oblast Podkarpatské Rusi. To, zda byla tato oblast kolonií, je dle Herzy otevřenou otázkou. (Herza in Ištok, 2022, 244) Na jedné straně existoval souhlas místních elit, respektive jeho diaspory v USA s připojením k Československu, na druhou stranu ale nikdy nebyla vytvořena politická autonomie oblasti a vládli zde čeští úředníci.

Fakticky expanze na východ představovala jakousi alternativu k zahraničním koloniím. V imaginaci Čechoslováků byla Podkarpatská Rus oblastí orientální imaginace a Čechoslováci si dali za úkol ve své civilizační misi zajistit pokrok v této oblasti, dle nich samých ale demokratičtějšími způsoby, než tomu bylo v zámořských koloniích. (Herza in Ištok, 2022, 243-244) V období po druhé světové válce se pak koloniální excepcionalismus přeměnil do socialistického antiimperialismu, byť zde stále existoval paternalismus a exotizace jinakosti. Československo se také zapojovalo do vztahů s nově dekolonizovanými zeměmi a jejich přístup k nim byl snazší než pro západní státy. Mimo humanitární pomoci se také podílelo na vývozu zbraní, munice i těžké vojenské techniky a probíhala i kulturní výměna se „spřátelenými zeměmi“. (Herza in Ištok, 2022, 244-245) Koloniální excepcionalismus podle Herze zůstává v české imaginaci přítomný pořád. Představa, že naše minulost nemá s kolonialismem nic společného a pokud ano, tak jen v solidaritě s oběťmi, je dominantní. Na druhou stranu oproti například srovnatelnému Polsku zde není kladen důraz na vlastní kolonizovanost, jak Poláci interpretují svůj vztah s Ruskem či Rakousko-Uherskem. (Herza in Ištok, 2022, 246) Také tradice rasismu v Česku bývá chápána jako primárně import ze zahraničí. Problémem těchto představ pak je nejen to, že ignorují naši materiální propojenost se západním kolonialismem, ale také ten, že nás ignorance širších souvislostí odrazuje od pocitu odpovědnosti za globální problémy, které jakoby, se nás netýkaly. Prakticky se to projevuje v naší nesolidaritě s globálním jihem i naší neochotou pomoci při migrační a/nebo ekologické krizi, které jsou problémy globálními. (Herza in Ištok, 2022, 246-247)

Dalším důležitým momentem české debaty je otázka dekolonizace muzejnictví, přičemž hlavním objektem tohoto sporu se stalo etnografické Náprstkovo muzeum. Podle Anny Remešové

české muzejnictví nereflektuje západní dekolonizační trendy. (Remešová, 2019) To by znamenalo nejen větší zpřístupňování artefaktů veřejnosti, ale také větší snaha o reflexi vlastní mocenské pozice kolonizátorů a zohlednění neevropských perspektiv. Případně i návrat artefaktů do zemí svého původu. Podle ní je třeba, „aby se podařilo navázat na globální dekolonizační diskurz, ale zároveň se také skrze místní perspektivu dívat směrem ven, aby nedocházelo k pouhému kopírování toho, co se děje na západ od našich hranic.“ (Remešová, 2020) Smyslem dekolonizace (muzejnictví) má být právě kritické uvažování nad současnými nerovnostmi i falešnými reprezentacemi odlišných kultur. „Jedině tak může muzeum přispět k dekolonizaci myšlení, jež by spočívala v narušování našeho imperiálního způsobu života a chování ve vztahu k přírodním zdrojům a kulturám lidí, kteří dlouhá léta trpěly (a stále trpí novodobým) kolonialismem a vykořisťováním ze strany evropských zemí.“ (Remešová, 2019)

Dekolonizovat v českém kontextu znamená uvědomit si vlastní propojenost s vykořisťujícím systémem západních koloniálních impérií. Remešová se tímto problémem zabývá a ukazuje, že právě muzejnictví a konkrétně Náprstkovo muzeum má svoji koloniální minulost. (Remešová in Ištok, 2022, 93-98) To totiž původně vzniká jako muzeum průmyslových výrobků, jehož modelem jsou londýnské průmyslové výstavy. Ty ve své době sloužily k prezentaci nejnovějších technologií, ale také jako ukázka nadřazenosti britského impéria. Na výstavách měly svoje místo také výrobky „domorodců“ z kolonií, které měly za cíl posílit obraz civilizovanosti Britů a podtrhnout jejich nárok na exploataci domorodých společenství. V Čechách měla podpora průmyslu vést k emancipaci českého národa, která měla být podmíněna jeho hospodářskou vyspělostí. Inspirace měla být i ekonomická a ekonomický liberalismus jako vhodný model propagoval mladočech Rieger, který se také podílel na vzniku Průmyslového muzea. Oproti původnímu záměru jeho tvůrců, muzeum získává díky darům českých cestovatelů sbírky artefaktů neevropského původu a ve 20. století se stává muzeem čistě etnografickým. Pro Remešovou tak Náprstkovo muzeum představuje instituci, jejíž historie ukazuje propojenost průmyslového pokroku a liberalismu, který měl emancipovat český národ (a skrze technologie české živnostníky i české ženy), ale zároveň byl propojen s koloniální politikou britského impéria. (Remešová in Ištok, 2022, 102)

4. Dialektika střeoevropské postkoloniální kritiky

Fixace na Západ, a hlavně snaha zafixovat Západ jsou neurotické projevy nevyzrálého jedince. ...

Dvacet let jsem se pokoušel sám sobě a svým čtenářům namluvit, že historií běží jako metro nějaká západní linka se svým speciálním tunelem, ve kterém je čisto a racionálno. Vládne v něm právo a stanicích visí plakáty s dobrými vtipy, neboť smysl pro humor je přece jedním z pilířů západní civilizace.

Jů a Hele (Zábranský, 2024, 104)

4.1. Kolonizování intelektuálové

Pokud postavíme konzervativně-levicové a liberálně-levicové pojetí postkoloniality vedle sebe, tak můžeme vidět, že obě tyto skupiny sdílejí představu, že je třeba kriticky nahlédnout na politickou a intelektuální hegemonii Západu. Co tyto skupiny odlišuje, je obsah a pozice jejich kritiky. Liberálně-levicový proud sám sebe chápe jako integrální součást Západu a jeho kritika míří primárně na svou vlastní privilegovanost, kterou je třeba odhalit. Politickým horizontem je zde rozšíření abstraktního progresivního lidskoprávního univerzalizmu o skupiny lidí, kteří jsou z něho vyloučeni a které se snaží propojit v rámci intersekcioniálních spojení.

Tuto pozici vnímám problematickou proto, že se její aktéři, napodobující a identifikující se západním centrem, staví do pozice jakýchsi „misionářů“, kteří mají své spoluobčany probrat z jejich nevědomosti. Jako vyloženě symptomatickou vnímám práci reflektující dopad *Manifestu dekolonizace* od Andrei Průchové Hrůzové a Lydie Kárníkové (2024), které analyzují veřejný diskurz. Na jedné straně analyzují komentáře na sociálních sítích, jež jsou vůči *Manifestu* (2020) odmítavé a které charakterizují jako absentující argumentaci a racionalitu. Na druhé straně dělají hloubkové rozhovory s aktéry s manifestem minimálně sympatizujícími z akademické sféry, jejichž argumentaci berou vážně. Tento obraz skutečně vybízí ke srovnání s Ewou Thompson a její charakteristikou polských liberálních intelektuálů jako hluboce kolonizovaných elit. (Thompson, 2010)

Zkoumání vlastních privilegií z hlediska postkoloniální kritiky považuji za přínosné. Nicméně způsob, jakým se o to liberálně-levicovní aktéři pokouší, má své problémy. Jejich identifikace a napodobování západní kritické akademie vede k tomu, že daný problém nechápou jako otevřenou otázku, na kterou je potřeba nalézt odpověď, ale jako uzavřenou úlohu, kde je správná odpověď známá a je třeba k ní pouze nalézt správnou cestu. Výsledky takto postaveného výzkumu jsou nutně deformované včetně jejich morální dimenze. Představu, že koloniální vina Čechů spočívá v jejich zapojení se do mezinárodních obchodních sítí, považuji za zavádějící. Pokud pod pojmem kolonialismu schováme vše od výroby bižuterie (Herza in Ištok, 2022, 237) po genocidu, dochází ve výsledku k banalizaci závažnějších forem evropské imperiální nadvlády. Nepovažuji veškeré snahy o dekolonizaci v českém kontextu za předem zdiskreditované, nicméně jejich nutnou podmínkou musí být intelektuální odvaha čelit jak národním mytologiím, tak západocentrickému akademickému progresivismu. Česká historická situace je v současnosti i minulosti odlišná od té západoevropské.

Že se nejedná o lehký úkol, ukazuje Eszter Kováts, když analyzuje mocenské vztahy v rámci progresivní akademie. Ta je v mnoha ohledech velmi západocentrická a má sklony až k tribalismu a antiintelektualismu. (Kováts, 2022) Z hlediska vztahu mezi západní a východní

Evropou to ilustruje na fungování nevládních neziskových organizací, které jsou financovány západními donory a de facto nutí východoevropské aktéry přejímat jejich agendu. Příklad, který uvádí, se týká kampaní „Sex je práce“ nebo podporou surrogátního mateřství financované G. Sorosem. Kováts argumentuje, že tyto kampaně tváří se jako feministické ve skutečnosti ženy poškozují, protože ignorují mocenský aspekt těchto „transakcí“. V pohledu západních progresivistů jsou ale tito intelektuálové diskreditováni jako spojenci nebo užiteční idioti reakce a slova se domohou pouze ti, kteří se západní agendou souhlasí. Pomocí tohoto filtru je pak západní akademie ujišťována o správnosti svých pozic. Kováts navazuje na Spiwak, když říká, že západní intelektuálové poslouchají jen to, co chtějí slyšet. (Rao, 2015, 279)

4.2. Antikoloniální realismus

Konzervativně-levicové pojetí antikolonialismu se identifikuje s národním státem v protikladu k západní hegemonii a svůj úkol chápe jako odhalení svojí neprivilegovanosti. Odpovědí proti západnímu univerzalizmu má být realistický partikularismus národů. Důraz na realistické pojetí (mezinárodní) politiky v této pozici je dáno tím, že se klíčovým aktérem mezinárodních vztahů mají znovu stát suverénní národní státy, ale tento posun je důležitý i z normativního hlediska. To spočívá v tom, že realisté sami sebe a svoji doktrínu chápou jako amorální a nezávislou na normativních účelech a cílech. Pro realisty, jako je například J. Mearsheimer, současný mezinárodní řád a jeho instituce, postavené na ideji lidských práv, pouze zastírají mocenskou realitu americké hegemonie. (např. Mearsheimer, 2017) Naše myšlení o mezinárodních vztazích je formováno materiální a intelektuální převahou Západu (a hlavně USA). Drulák i Švihlíková pak vybízejí k hledání spojenectví postavených na vzájemné materiální výhodnosti a k intelektuální emancipaci vůči západocentrickému univerzalizmu lidských práv. (Švihlíková, 2015, 189)

Jako otevřená otázka se nabízí, do jaké míry je možné o tomto pojetí uvažovat skutečně jako o postkoloniální kritice. Faktem je, že Drulák ani Švihlíková neužívají koncepty postkoloniální kritiky, a v případě Druláka jde přímo o vymezení proti postkoloniální kritice, jakožto západnímu progresivistickému univerzalizmu. Přesto si myslím, že lze nalézt četné paralely. Je to způsob, jakým přemýšlejí o lokalizaci „rozumu“ a univerzální racionalitě, kterou chápou jako ve skutečnosti mocensky podmíněnou dominancí Západu. (Drulák, 2022/3) S tím souvisí jejich odpor ke „kolonizovaným intelektuálům“, a naopak jejich vyzdvihování zkušeností lidí na periferii, což je spojuje s mysliteli jako je Franz Fanon, který tento problém tematizoval v *Psancích této země* (2014). Když Švihlíková hovoří o ekonomické transformaci a začlenění postkomunistických ekonomik do světové výrobní sítě, tak upozorňuje, přesně v intencích Bhabhova pojmu mimikry, že Západoevropané chtěli, aby se jim Východoevropané přiblížili, nicméně neměli zájem, aby se s nimi stali identickými. (Švihlíková, 2015, 41)

Podle kritičtějšího čtení (Slačálek, 2023) si nicméně z postkoloniální kritiky pouze půjčují patos a obrazy externí (liberální) uzurpace spojené s lokální superioritou a sami sebe nechápou v kontextu širšího emancipačního hnutí. Byť by se daly najít příklady, kdy se Petr Drulák vyjadřoval kriticky k politice Francie v Africe, či Izraele v Gaze, tak se inklinace k neevropským státům týká primárně nastupujících mocností, jako jsou Čína anebo Indie. (např. Drulák 2024/4) Ty jsou hodnoceny kladně díky své schopnosti vytvářet realistickou politiku a nabourávat americkou hegemonii. Problém České republiky a její „koloniální“ situace vnímají v tom ohledu, že je naše zahraniční politika spoutána institucemi a narativy vytvořenými západními hegemony, a že naše vnímání státního zájmu je pokřiveno či rovnou absentuje. Kritika nespravedlivého světového systému, kde Středoevropanům náleží role semiperiferie, je brána vážně z hlediska analýzy, ale ne z hlediska jejího normativního obsahu. Z jejich realistického pohledu

je mocenskost neodstranitelnou charakteristikou mezinárodního řádu. Realistickým cílem je pak pouze zlepšení své partikulární pozice.

Kriticky lze hodnotit to, do jaké míry lze považovat realismus za postkoloniální, když jde také o západní univerzalizující tradici myšlení a v jejímž středu stojí (velmi západní) pojem národního státu. Důležitějším momentem ale je to, že Druláka jeho realismus vede k uznání skutečnosti, že Česká republika je v globálním měřítku hráčem slabým. To je důležité, protože v tuto chvíli je nutné provést revizi domnělé „amorálnosti“ jeho zahraničně-politické vize. Řešení, které Drulák nabízí, spočívá ve vytváření spojení v rámci regionu středovýchodní Evropy. (CNN Prima News, 2024) Tyto země považuje za blízké svojí identitou a opozicí vůči liberálnímu Západu. Jeho realismus pak nakonec dostává i normativní, s Kalmarem bychom řekli iliberální, obsah. Nakonec můžeme dojít k závěru, že je to snaha o obnovu přesně „té Evropy“, která byla zdrojem koloniálního útlaku. Jako zvlášť problematické lze hodnotit třeba jejich velmi kritickou pozici vůči migraci z globálního jihu.

4.3. Teze, antiteze, syntéza?

Ivan Kalmar ve své knize *White but not quite* (2022) oba tyto momenty zachytil. V jeho vidění světa, je třeba iliberálům (za které by považoval českou konzervativní levici) přiznat, že jejich chápání vlastní pozice jako částečně znevýhodněné je na místě. Z druhé strany ale také říká, že střední Evropa požívá i mnohé výhody a s programem dekolonizace a promýšlení vlastní historické privilegovanosti souhlasí. Můžeme tedy Kalmara chápat jako syntézu obou přístupů? V odpovědi na tuto otázku je třeba mít na paměti, že i když se může zdát, že Kalmar stojí „mezi“ a „nad“ těmito dvěma pozicemi, ve skutečnosti je mnohem blíže k liberálně-levicové skupině, což je dáno tím, že jeho politická odpověď je de facto stejná a stejně jako oni se hlásí k lidskoprávnímu intersekcionalnímu univerzalizmu. Příznačné pro jeho pojetí je to, že Středoevropanům upírá jejich právo na vlastní sebeidentifikaci, což na pojmové úrovni vytváří tím, že hovoří o jejich „bělosti“. (Kalmar, 2022, 147) To, že je jejich identita charakterizována jako „bílá“, znamená, že jsou k západní Evropě připoutáni a nemohou si vybrat nebyť její součástí. *Bílá nevinnost* či *středoevropský koloniální excepcionalismus* (Herza in Ištók, 2022, 235) jsou pozicemi, na které vzhledem ke své historii (a rase) Středoevropané nemají právo. Faktem je, že pro velkou část středoevropských elit bylo jejich přihlášení se k Evropě obhajováno sdílenou identitou, kde hrála roli i identita rasová, nicméně i tak existovaly proudy, které se hlásily k západní orientaci v rámci Evropy (zvláště panslavismus). Kalmar tedy v posledku říká, že alternativní pojetí evropanství nemohou existovat, protože Evropa je západoevropská jako celek. Konkrétně to můžeme vidět například na situaci ohledně českého fotbalu, kde kritizoval české „neklekání“ v rámci solidarity s americkým BLM a jejich alternativní gesto považuje za verzi příměru „nejsme rasisté, ale...“. (Kalmar, 2022, 239-240)

V rozhovoru pro Salon práva se Kalmar k tomuto problému vrací u otázky ohledně středoevropského odmítání přijímání uprchlíků po roce 2015. (Slačálek, 2022) Podle něj je představa, že střední Evropa nechce přijímat uprchlíky kvůli zachování své identity, v posledku postavená na rasistických předsudcích a ideologii bílé nadřazenosti, i když je formulována pozitivně jako právo na vlastní identitu. Do protikladu dává pojetí národní identity Kanadčanů, které je otevřené (alespoň teoreticky) všem a jež Kalmar implicitně chápe jako nadřazené vůči pojetí národnosti Středoevropanů, které považuje za rasistické. Ze středoevropské perspektivy na to lze namítnout, že etnické pojetí nacionalismu proti tomu občanskému není za všech okolností horší a tuto představu lze chápat také jako určitý typ orientalismu. (Brubaker, 1998)

Upření možnosti vlastní (a alternativní) sebeidentifikace považují za problém, který de facto objektivizuje střední Evropu. Přikláním se spíše k pojetí Pavla Barši z *Nulového bodu dekolonizace* (2020), kdy říká, že střední Evropa se sama rozhodla stát se součástí Západu. Až z tohoto rozhodnutí vyplývá morální odpovědnost za historické zločiny Západu vůči zemím globálního jihu. Barša se v tomto ohledu odlišuje od zbytku české liberálně-levicové debaty a vlastně legitimizuje pozici konzervativní levice trávající na svébytnosti vlastní střeoevropské identity. Je zajímavé, že Kalmarovo vyprávění o střední Evropě udělá zvláštní myšlenkový okruh. Jeho argument začíná tím, že představa dichotomie mezi západní a východní Evropou je mylná (a orientalistická), a že státy střední Evropy vytvářejí svébytný region, aby nakonec řekl, že ve skutečnosti jsou tyto státy součástí západní Evropy, byť ne plně uznané a jejich identitu tím vlastně nakonec popře.

Střední Evropa tak nakonec vždy vychází jako „*nesamozřejmý*“ region, což je zvláště zajímavé v porovnání s regionalitou Balkánu. Když se vrátíme k pojetím Balkánu u Todorové (2009) i Bakić-Hayden (1995), tak obě autorky říkají, že Balkán je region, který je terčem objektivizace, většinou spojený s negativními konotacemi, což jeho příslušníci vnímají úkorně. Na druhou stranu problémem střední Evropy je právě (!) to, že existence tohoto regionu není uznána ostatními. Pravdou je to, že příslušnost ke svébytnému „*střeoevropanství*“ je i v zemích jako je Česká republika otázkou politického štěpení a dichotomie Východ/Západ byla mnohými (zvláště městskými liberály) zvnitřněna po roce 1989. Jedním z důsledků tohoto zvnitřnění se stalo dle mého názoru přijetí hnízdícího orientalismu vůči jiným střeodo- a východoevropským společnostem a koneckonců i vůči některým svým spoluobčanům (voličům Babiše, Zemana apod.). V českém kontextu se tato orientalizace dotýká zvláště zobrazování Slováků jako necivilizovaných východních *bačů*, ale orientalizováni jsou i Ukrajinci či Rusové a mnozí další. Otázkou samozřejmě zůstává, do jaké míry je samotný koncept střední Evropy orientalizující, vzpomeňme si na Slovinsko z části o Bakić-Hayden (1995), které svoji „lokální“ nadřazenost performuje právě svojí identifikací se střední Evropou. Přestože lze tuto námitku přijmout, na druhé straně je každá partikulární identita ze své podstaty ohraničená a vylučující. Každá partikularistická emancipace má své *druhé*.

Jak se zdá, každý pokus o přenesení postkoloniální kritiky do českého kontextu vytváří svoje problémy, které jsou jen těžko odstranitelné. Můžeme zkusit udělat myšlenkový experiment a „opravit“ chybné aspekty obou diskurzů. V případě levicových liberálů je tímto pokusem de facto Ivan Kalmar, který akcentuje částečnou privilegovanost i neprivilegovanost střední Evropy, nicméně nakonec také končí v západocentrickém lidskoprávním univerzalizismu. Naproti tomu, pokud bychom se pokoušeli řešit problém realismu Druláka a Švihlíkové, je otázkou, zda je to možné. Jejich doktrína je také univerzalistická, byť bychom mohli říci, že přece jen nabízí důstojnější pozici některým aktérům třetího světa, z hlediska realismu nemusí Západ „vždy vyhrát“. Toto pojetí se může zdát emancipační z hlediska relativně silných aktérů, které vybízí, aby se „sami osvobodili“, nicméně pro ty nejslabší nabízí realismus velmi chmurnou perspektivu. Není náhoda, že toto myšlení je atraktivní pro země jako jsou BRICS anebo i státy střední Evropy, které spolu všechny nějakým způsobem sdílejí semiperiferní postavení.

U konzervativní levice existuje ovšem ještě druhý problém, týkající se obsahu jejich vize. Ta se nám může jevit problematičtější právě z hlediska lidskoprávní agendy, nicméně pokud bych chtěl levicové konzervativce korigovat, nedopustil bych se přesně toho přečinu, který jsem kritizoval u levicových liberálů? Tedy, že by naším vnějším hodnotícím kritériem byl západocentrický progresivní diskurz? Ve skutečnosti je pnutí mezi univerzalitou a partikularitou přítomné i v klasické postkoloniální kritice. (Rao, 2015, 282-285) Univerzalita i partikularita

mohou být v různých situacích zároveň emancipující i utlačující. Střední Evropa není civilizačním jádrem, nicméně v rámci symbolické hierarchie stojí výše než jiné periferie. Před její partikularitou je třeba být na pozoru zvláště pro její blízkost k západoevropskému jádru. Pokud jsme kritizovali liberálně-levicový diskurz z důvodu, že v jeho důsledku může docházet k deformaci morální závažnosti kolonialismu, tak v případě nadhodnocování vlastní neprivilegovanosti Středoevropy, tento argument trvá.

Přese všechny její problémy vnímám českou debatu o postkolonialismu jako podnětnou a zdá se mi, že existuje řada otázek, které bychom mohli skrze její nástroje nahlédnout novým produktivním způsobem. Pokud bych měl některé navrhnout, tak se jedná zejména o prozkoumání našeho vztahu s východními sousedy, zvláště se Slovenskem, nebo naopak hlubší porozumění vlastní kolonizovanosti a existují zde rovněž pokusy o reflexi postavení Romů skrze postkoloniální kritiku.(Slačálek, 2023/2) Zdá se mi, že bychom si měli být vědomi odlišnosti vlastní situace a nepokoušet se za každou cenu přenést „koloniální“ příběhy do lokálního kontextu, nicméně věřím, že existují problémy, které nám pojmy postkoloniální kritiky pomoci nově nasvítit.

Závěr

Cílem této práce bylo ukázat, jakými způsoby je postkoloniální kritika recipována ve střední Evropě a zejména v českém kontextu. Pokusy o její přenesení jsou různorodé a podávají odlišné odpovědi na možnost užití postkoloniálních konceptů v tomto regionu. V kontextu Balkánu se rozebírané autorky Bakic-Hayden (1995) i Todorova (2009) shodují, že o regionu panují objektivizující představy. Neshodují se nicméně, zda je lze považovat za projev orientalismu či nikoliv, ačkoli i Bakic-Hayden hovoří o svém konceptu jako o *hnízdícím orientalismu* odlišném od tradičního pojetí. Obě autorky vnímají, že je problematické *provincializovat Evropu*. Polská literární teoretička Ewa Thompson (2010) implicitně odpovídá, že je možné aplikovat koncepty postkoloniální kritiky i na evropské státy. V jejím pojetí trpí Polsko stejnými “neduhy”, jaké jsou přítomné u postkoloniálních zemí globálního jihu. Pro polský případ je ovšem charakteristické, že tamější elity jsou oproti neevropským intelektuálům ještě ve stadiu “hlubokého orientálního zotročení”. Ivan Kalmar svou knihou *Bílí ale ne docela* (2022) doplňuje prázdné místo týkající se rasové roviny problému. Jeho koncept *easterneuropeanismu* je označením pro rasistické předsudky směřující vůči Východo- a Středoevropanům, které jsou přítomné nejen v každodennosti lidí tohoto původu žijících na západě, ale také v ekonomických sítích výroby a vlastnictví. Přičemž pro Kalmara je klíčová představa, že rasismus je nástrojem západního kapitálu na odlišení legitimního a nelegitimního držení ekonomické moci. Východoevropané se stali méně bílými z potřeby západního kapitalismu vykořisťovat tyto populace. Na druhou stranu Kalmar upozorňuje, že státy střední Evropy jsou také do značné míry privilegované a samy profitují z globálního ekonomického systému a dopouštějí se rasismu vůči nebílým populacím.

V českém kontextu lze nalézt dva způsoby vyrovnání se s postkoloniální kritikou. První skupina konzervativní levice, kterou reprezentují Ilona Švihlíková (Švihlíková, 2015) a Petr Drulák (2022/3) využívá určitých námětů postkoloniální kritiky, nicméně k samotnému hnutí se nehlásí. Jejich základní teze je podobná Ewě Thompson, tedy, že Česká republika je kolonizovanou zemí, což plyne zejména z jejího ekonomického postavení v rámci světových výrobních sítí, ale projevuje se to také v neschopnosti domácích elit formulovat autonomní politickou vizi. Drulák také tematizuje intelektuální převahu, kterou západní hegemonie ovládá vědění států nenáležejících do centra. Řešení, které nabízejí, je realistické chápání politiky s formulací národního zájmu, posílení role státu v sociální i ekonomické oblasti a opuštění *iracionální* identifikace s hegemonem a jeho mezinárodně-politickou vizí.

Druhou liberálně-levicovou skupinou jsou ti, kteří se sami plně identifikují se západním jádrem a jejich projektem je dekolonizace českých institucí a myšlení. Sepsání *Manifestu dekolonizace* (2020) mělo být impulzem, který měl otevřít debatu o postkoloniální kritice a nabádat české instituce, aby reflektovaly svoji současnou i historickou privilegovanost a připojily se ke “globálnímu” dekolonizačnímu hnutí. Snahy o dekolonizaci se v této podobě objevily také v oblasti českého umění a v debatách o českém muzejnictví. Na otázku české koloniální viny se odpovídalo dvěma způsoby. Pavel Barša (2020) říká, že Češi nenesou koloniální vinu kvůli své vlastní historii, nicméně svým přihlášením se k západní Evropě a sdílením jejich privilegií na sebe vzali i jejich historickou odpovědnost. Většina této skupiny s tímto pojetím nicméně nesouhlasí a tvrdí, že Češi svoji koloniální minulost mají, byť zprostředkovanou, protože byli také součástí evropského prostoru a ekonomických sítí západu a fakticky také profitovali z politiky koloniálních mocností. Jak říká Filip Herza (Herza in Ištok, 2022), v českých zemích existovala a dosud existuje rozšířená představa koloniálního excecionismu. Nicméně Češi, stejně jako ostatní evropské národy, měli vlastní koloniální

ambice, byť je zajímavé, že si představovali, že jsou schopni „demokratičtějšího“ kolonialismu a občas se objevovala solidarita s kolonizovanými národy.

Obě pozice mají své hodnotné, ale i problematické momenty. Postoj liberální levice vnímám jako problematický v tom smyslu, že v jejich případě došlo k jejich plnému ztotožnění s progresivním akademickým diskurzem Západu, což způsobilo, že ve skutečnosti nejsou schopni reflektovat svoji pozici, která je v mnoha zásadně aspektech odlišná. To má negativní důsledky jak v oblasti epistemické, tak i v oblasti normativní, kdy je konečným důsledkem jejich počínání deformace závažnosti koloniálních zločinů Západu. Jako vysoce problematické také vnímám určitý antidemokratický aspekt jejich aktivit, kdy se tito aktéři pasují do role jakýchsi *misionářů*, kteří mají za úkol zvěstovat zaostalému domácímu publiku ze západu „zjevené pravdy“. Jestliže bylo jedním z hlavních úkolů postkoloniální kritiky napadnout epistemickou dominanci Západu, pak v tomto ohledu domácí *dekolonizátoři* naprosto selhávají.

Drulák a Švihlíková se k postkoloniální kritice nehlásí, byť si vypůjčují její étos i některé její myšlenky. Z tohoto důvodu se může zdát nemístné je kritizovat za to, že „nejsou dostatečně postkoloniální“. Pokud to přesto uděláme, tak můžeme vidět, že jejich pozice se vyhýbá snaze o širokou emancipaci globálního jihu, ale jejich odpor k západní hegemonii je veden z realistických pozic. Znamená to, že v posledku neproblematizují vykořisťující světový systém, ale pouze se snaží zlepšit svoji pozici v něm. Z jejich pohledu existuje legitimizace této pozice, protože každý *emancipující* univerzalismus je ve skutečnosti skrytým partikularismem. Představa otevřených mocenských vztahů a konfliktuality umožňuje morální pluralismus. V konkrétní podobě české konzervativní levice se ovšem jejich právo na intelektuální autonomii projevuje v přijetí té evropské identity, která v sobě nese v dědictví orientalismus a rasismu.

Přese všechny její problémy vnímám českou debatu o postkolonialismu jako podnětnou a existující problémy, které nám pojmy postkoloniální kritiky pomáhají nově nasvítit.

Seznam literatury

- Bakić-hayden, Milica. 1995. "Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia." *Slavic review* 54 (4): 917-931. <https://doi.org/10.2307/2501399>.
- Barša, Pavel. 2020. „Nulový bod dekolonizace“. *Arttalk, Zima 2020*
- Bartlová, Milena. 2020. „Dekolonizace?!“. *ART ANTIQUES. Zima 2020*.
<https://www.artantiques.cz/dekolonizace>
- Brubaker, Rogers. 1998. "Myths and misconceptions in the study of nationalism." In *The State of the Nation*, 272-306. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511897559.013>.
- CNN Prima NEWS. 2024. "Drulák: Stává Se Z Nás Periferie. Pokud Střední Evropa Nespojí, Budou Za Nás Rozhodovat Jiní," November 3, 2024.
<https://www.youtube.com/watch?v=l2AcYHSPo2c>.
- Drulák, Petr. 2022/1. *Podvojný svět*. Praha: Academia.
- Drulák, Petr. 2022/2. "Obrana podvojnosti." *Central European Journal of Politics* 8 (2).
https://doi.org/10.24132/cejop_2022_8.
- Drulák, Petr. 2022/3. "Mezinárodní vztahy: nositel i oběť internacionalizace." *Mezinárodní vztahy* 57 (4): 107-124. <https://doi.org/10.32422/mv-cjir.500>.
- Drulák, Petr. 2024/1. „Izrael ztrácí poslední zábrany“. *Časopis Argument!* ,
<https://casopisargument.cz/56679>
- Drulák, Petr. 2024/2. „Sahelská konfederace jako cesta z vazalství“. *Časopis Argument!* ,
<https://casopisargument.cz/58756>
- Drulák, Petr. 2024/3. „Indická diplomacie všemi směry“. *Časopis Argument!* ,
<https://casopisargument.cz/59542>
- Drulák, Petr. 2024/4. „Budoucnost podle BRICS: Pragmatická evoluce, nebo skrytá revoluce?“. *Časopis Argument!* , <https://casopisargument.cz/60204>
- Fanon, Frantz. 2011. *Postkoloniální myšlení. I, Černá kůže, bílé masky*. Praha: Tranzit.cz.
- Fanon, Frantz. 2014. *Postkoloniální myšlení. V, Psanci této země*. Praha: Tranzit.cz.
- Ištok, Rado. 2022. *Měkká místa*. Praha: Tranzit.cz.
- Jusová in *Czech Feminisms: Perspectives on Gender in East Central Europe*. Co-edited with Jiřina Šiklová. Indiana University Press, 2016.
- Kalmar, Ivan. 2022. *White but not quite: Central Europe's illiberal revolt*. Bristol: Bristol University Press.
- Kohn, Margaret, Kavita, Reddy. 2024. "Colonialism". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.),
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/colonialism>
- Kosatík, Pavel. 2010. *České snění*. Praha: Torst.

- Kováts, Eszter. 2022. BACKLASH: NORMATIVE BIASES AND HEGEMONIC FIGHTS IN PROGRESSIVE ACADEMIA. *Culture Wars Papers*, no. 7, May 2022
- Krastev, Ivan, Stephen Holmes. 2020. *Světlo, které pohaslo: vyúčtování*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.
- Kundera, Milan. 2024. *Unesený západ ; Nesamozřejmost národa*. Praha: Supraphon.
- Lukavec, Jan. 2023. „Jak dekolonizovat české dějiny“. iLiteratura.cz, <https://www.iliteratura.cz/clanek/46409-istok-rado-mekka-mista>
- Manifest dekolonizace. 2020. „Manifest dekolonizace má přispět ke změně českých institucí“, deník Alarm. 2020. <https://denikalarm.cz/2020/09/manifest-dekolonizace-ma-prispet-ke-zmene-ceskych-instituci/>
- Michéa, Jean-Claude. 2019. *Tajnosti levice: od ideálu osvícenství k neomezenému kapitalismu*. Praha: Masarykova demokratická akademie.
- Mearsheimer, John J. 2017. “John J. Mearsheimer, ‘The False Promise of Liberal Hegemony,’” November 22, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=ESwIVY2oiml>.
- Průchová Hružová, Andrea, and Lydie Kárníková. 2024. “Imagining the Postcolonial in Central Eastern Europe: Controversies of the Czech Manifesto for Decolonization.” *International journal of politics, culture, and society*. <https://doi.org/10.1007/s10767-024-09478-1>.
- Rao, Rahul. 2015. „Postcolonialism“. In Freedon, Michael, Lyman Tower Sargent, and Marc Stears. 2015. *The Oxford handbook of political ideologies*. Oxford: Oxford University Press.
- Remešová, Anna. 2019. „Kdy jste naposledy byli v Náprstkově muzeu?“. Arttalk. <https://arttalk.info/news/kdy-jste-naposledy-byli-v-naprstkove-muzeu>
- Remešová, Anna. 2020. „Spojení (de)kolonizací“. Arttalk. <https://arttalk.info/news/spojeni-de-kolonizaci>
- Said, Edward W. 2008. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.
- Slačálek, Ondřej. 2022. „Je západní postoj k Východu rasismem? Rozhovor s antropologem Ivanem Kalmarem“. PRÁVO Salon. <https://www.novinky.cz/clanek/kultura-salon-je-zapadni-postoj-k-vychodu-rasismem-rozhovor-s-antropologem-ivanem-kalmarem-40405354>
- Slačálek, Ondřej. 2023. “Conservative Use of Postcolonial Rhetoric: The Polish and Czech Cases.” In *Decolonial Politics in European Peripheries*, 1:207-220. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003246848-17>.
- Slačálek, Ondřej. 2023/2. Toto není český Floyd. Romové a cesta postkoloniální teorie do střední Evropy. *Romano džaniben* 30 (1): 119–131.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1993. *Outside in the teaching machine*. New York: Routledge.
- Sowa, Jan. 2014. „Forget Postcolonialism, There´s a Class War Ahead“ nonsite.org, available at: <https://nonsite.org/article/forget-postcolonialism-theres-a-class-war-ahead>
- Svatopluk (2024), „Co chceme a co děláme“, SvatoPlukzs, <https://svatoplukzs.cz/#popis>
- Švihlíková, Ilona. 2013. „Zápisky z cest“. *Britské listy*. <https://www.blisty.cz/art/69403-zapisky-z-cest.html>

Švihlíková, Ilona. 2015. *Jak jsme se stali kolonií*. Praha: Rybka Publishers.

Thompson, Ewa. 2010. Je Polsko postkoloniální země? In Ruczaj, Maciej, Maciej Szymanowski, and Jan Baron. 2010. *Pravým okem: antologie současného polského politického myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury CDK.

Todorova, Mariia Nikolaeva. 2009. *Imagining the Balkans*. Updated edition. Oxford: Oxford University Press.

Topol, Jáchym. 2017. *Chladnou zemí*. Vydání druhé. Praha: Torst.

Quayson, Ato. 2020. What is postcolonial literature? The British Academy
<https://www.thebritishacademy.ac.uk/blog/what-is-postcolonial-literature/>

Zábranský, David. 2024. *Jů a hele*. Brno: Větrné mlýny.