

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

FILOSOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA BOHEMISTIKY

Komentovaný překlad
vybraných esejů Stuarta Halla

(Staré a nové identity, staré a nové etnicity – Hall, Stuart,
Kulturní identita a diaspora – Hall, Stuart)

A Translation of Selected Essays
by Stuart Hall with a Commentary
(‘Old and New Identities, Old and New Ethnicities’ – Hall, Stuart,
‘Cultural Identity and Diaspora’ – Hall, Stuart)

Bc. Klára Bobková
Česká filologie – Anglická filologie

Magisterská diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: doc. PhDr. Božena Bednaříková, Dr.

Olomouc

2018

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně
a uvedla v ní veškeré použité zdroje a literaturu.

V Olomouci dne 2. 5. 2018 _____

*Děkuji doc. PhDr. Boženě Bednařikové, Dr., za odborné vedení,
podporu a cenné rady při psaní této diplomové práce.
Dále bych ráda poděkovala Mgr. Vítovi Gvoždiakovi, Ph.D.
a Davidovi Livingstonovi, Ph.D. za pomoc s překladem konkrétní
terminologie a výrazů užitých ve výchozím textu Stuarta Halla.*

Obsah

Obsah	4
1 Úvod.....	6
1.1 Představení Stuarta Halla	8
2 Specifika překladu z angličtiny do češtiny.....	10
2.1 Funkční přístup a funkční ekvivalence	10
2.2 Funkční styly a stylistika.....	12
2.2.1 Esej v anglosaském jazykovém prostředí	12
2.2.2 Esej v českém jazykovém prostředí	12
2.2.3 Srovnání vědeckého odborného stylu a eseje.....	13
2.2.4 Hallův esejistický styl	14
2.3 Typologické rozdíly mezi angličtinou a češtinou	16
3 Komentář překladu.....	17
3.1 Vybrané překladatelské postupy	17
3.1.1 Transkripce.....	17
3.1.2 Kalk	18
3.1.3 Substituce	19
3.1.4 Transpozice	19
3.1.5 Modulace.....	19
3.1.6 Ekvivalence	20
3.1.7 Explicitace.....	21
3.2 Syntax a hypersyntax	22
3.3 Terminologie	24
3.4 Srovnání překladu MM a KB.....	27
3.5 Dílčí závěr	31
4 Překlad esejů	33

4.1 Stuart Hall: Staré a nové identity, staré a nové etnicity	33
4.2 Stuart Hall: Kulturní identita a diaspora	63
5 Závěr	79
Anotace	81
Resumé.....	82
Seznam použitých zkratk.....	83
Seznam použité literatury.....	84

1 Úvod

Cílem této diplomové práce je komentovaný překlad dvou esejů Stuarta Halla: *Staré a nové identity, staré a nové etnicity* (Hall 1991) a *Kulturní identita a diaspora* (Hall 1996). Komentář se zaměřuje na překladatelské postupy a jevy, které se uplatňují při překladu esejistického stylu, rovněž také porovnává již existující překlad eseje *Staré a nové identity, staré a nové etnicity* s překladem autorky této práce, upozorňuje na problematické části a navrhuje pro ně možná překladatelská řešení, která lépe odpovídají použité terminologii a tématu.

Diplomová práce nejprve představuje Stuarta Halla jakožto významnou osobnost v oblasti sociologie, kulturních studií a politologie. Shrnuje jeho akademické působení a dílo. Práce neuvádí v této kapitole teoretická východiska pro zkoumání identity, jelikož ta jsou předmětem právě prvního z překládaných esejů.

Druhá kapitola představuje teorie, které jsou pro překlad těchto dvou esejů relevantní. Jedná se o funkční přístup k překladu a o teorii funkční ekvivalence. Následuje shrnutí charakteristik eseje v anglosaském a českém prostředí, srovnání jejich společných rysů se stylem vědecky odborným a s osobním stylem Stuarta Halla. Kapitulu uzavírá stručný přehled typologie angličtiny a češtiny podle Vladimíra Skaličky (2006). Angličtina a čeština jsou zde porovnány z pohledu slovosledu a jeho funkcí v textu.

Třetí kapitola představuje konkrétní překladatelské postupy (transkripce, kalk, substituce, transpozice, modulace, ekvivalence a explicitace), které ilustruje příklady zvolených překladatelských řešení. Dále se pak kapitola zaměřuje na jevy terminologické, syntaktické, hypersyntaktické a grafické spolu s jejich řešením v překladu. V neposlední řadě komentuje kapitola vybrané části z překladu eseje *Staré a nové identity, staré a nové etnicity* (Hall 1991) od Markéty Musilové a navrhuje vlastní možná řešení autorky této diplomové práce. Překlad obsažený v této práci vznikl samostatně a nezávisle na překladu Musilové, pokoušíme se zde navrhnout alternativní překlad a upozornit na některé problematické pasáže textu.

Čtvrtá kapitola obsahuje samotné překlady esejů Staré a nové identity, staré a nové etnicity (Hall 1991) a Kulturní identita a diaspora (Hall 1996). Vzhledem k odlišnému formátování výchozích textů a této diplomové práce není zachováno původní číslování stran, ostatní formální náležitosti esejů jsou však ponechány v jejich výchozí podobě. V případě druhé eseje, tedy Kulturní identita a diaspora (Hall 1996) byly citace z děl, která dosud nebyla česky publikována, přeloženy autorkou této diplomové práce a označeny hranatými závorkami v závěrečných poznámkách na konci eseje. Citace prací, které již mají svůj publikovaný český překlad, byly uvedeny v daných překladech a náležitě uvedeny taktéž na konci eseje.

Cílem této práce je komentovaný překlad, srovnání dvou překladů jednoho eseje a nabídnutí adekvátnějších řešení. Rovněž si práce však klade za cíl zpřístupnění Hallova eseje Kulturní identita a diaspora českým čtenářům, studentům a zájemcům ze strany širší veřejnosti, jelikož se jedná o kanonický text, který ovlivnil pojetí kulturní identity na přelomu dvacátého a dvacátého prvního století.

1.1 Představení Stuarta Halla

Kulturální teoretik a sociolog Stuart Hall je jedním z čelních představitelů tzv. Windrush generation, generace afrokaribských přistěhovalců, kteří po druhé světové válce emigrovali do Velké Británie. Tento Kingstonský rodák prožil své dětství na rodné Jamajce, kde také vystudoval vysokou školu vedenou podle britského vzdělávacího systému. Dostalo se mu podle jeho vlastních slov velmi klasického vzdělání, které však ještě rozšířil o podrobnější studium velikánů, mezi které patřili například Freud, Marx, Lenin či Joyce a T. S. Eliot. Zajímal se také o karibskou literaturu, poezii a všechny tyto texty jej velmi ovlivnily v jeho pozdější práci.

Hall byl, jak ve svých spisech tvrdí, slibným a zapáleným studentem, což potvrzuje i fakt, že se mu podařilo získat stipendium na univerzitě v Oxfordu, kde později v oboru angličtiny získal titul MA. Poté pokračoval ve studiu jako doktorand pod vedením Henryho Jamese, ale mezi lety 1957 a 1958 Oxford opustil, aby se mohl začít naplno věnovat politickým otázkám. Vedl ho k tomu dopad vážných událostí v Evropě (invaze sovětských vojsk do Maďarska v roce 1956), který měl za následek výrazné oslabení komunistické strany v Británii. Hall se v těchto letech také připojil ke hnutí proti nukleárním zbraním, v němž také poznal svou budoucí ženu, a působil jako pedagog Londýně (Procter 2004).

Během dalších let Hall přispíval do politicky orientovaných časopisů a vrátil se také k práci na univerzitách. Zlom v jeho kariéře však přišel až v roce 1964, kdy společně s Paddy Whannelem vydal knihu s názvem *Popular Arts*. Díky jejímu úspěchu byl Hall osloven Richardem Hoggartem a pozván na univerzitu do Birminghamu jako vědecký pracovník. V tomto roce se Hall také oženil s Catherine Hall a definitivně se rozhodl, že už se na Jamajku trvale nevrátí.

V roce 1968 se Hall stal ředitelem Centra pro současná kulturní studia na univerzitě v Birminghamu a následně sepisoval řadu významných článků a knih, které vycházely v sedmdesátých letech. V roce 1979 se navíc stal profesorem sociologie na Open University, dále publikoval (byl úzce spojen s časopisem

Marxism Today) a zakládal a redigoval další odborný časopis (Hay, Hall a Grossberg 2013).

Na Open University pak Hall působil až do roku 1997, po kterém odešel na odpočinek. V roce 2008 pak získal Cenu princezny Margaret za přínos kultuře. Stuart Hall nakonec zesnul 10. února roku 2014 ve věku 82 let.

Hall zemřel dříve, než nastala tzv. evropská uprchlická krize v roce 2015, není tedy známo, jaký by byl jeho názor na tehdejší situaci v Evropě. Navíc se jednalo o diametrálně odlišnou migrační vlnu než tu, kterou vyvolalo Spojené království svou poválečnou migrační politikou.

Stuart Hall navazoval především na díla levicově orientovaných filosofů, jakými byli Karel Marx, Antonio Gramsci, Louis Althusser a Michel Foucault. Ve své práci rozebíral a rozvíjel Gramsciho pojetí hegemonie a přisuzoval lidem roli producentů i konzumentů kultury. Také se zabýval definováním kultury samotné.

Hall také, jakožto zastánce tzv. percepční teorie, vytvořil teorii kódování a dekódování. Tento nový způsob textové analýzy nepřijímal publikum pouze jako pasivní entitu, ale zahrnoval jej přímo do samotné analýzy jako opozici v rámci „komunikační výměny“ s mluvčím. Svou teorii pak aplikoval především na média a jejich vliv a přijímání ve společnosti.

Dále pak ve svých dílech zkoumal souvislost médií a rasových předsudků, zabýval se stanovením kulturní identity a etnicity, především pak ve spojení s rodící politikou diasporických identit. A právě tato část jeho práce je předmětem tohoto překladu.

Dílo Stuarda Halla je stále i v dnešní době relevantní. Hall svou práci na poli kulturních studií zaměřil na problematiku kulturní identity, diaspory menšin a migrace z pohledu karibských přistěhovalců ve Spojeném království, přičemž čerpal ze svých osobních zkušeností. Přesto jsou však jeho teorie do jisté míry uplatnitelné univerzálně a Hall je v oblasti identity jedním z nejvíce citovaných autorů.

2 Specifika překladu z angličtiny do češtiny

V této kapitole představíme teorie, které jsou pro překlad esejí v této práci relevantní. Jedná se o funkční přístup k překladu a o teorii funkční ekvivalence. Následuje shrnutí charakteristik eseje v anglosaském a českém prostředí, srovnání jejich společných rysů se stylem vědecky odborným a s osobním stylem Stuarta Halla. Kapitulu uzavírá stručný přehled typologie angličtiny a češtiny podle Vladimíra Skaličky.

2.1 Funkční přístup a funkční ekvivalence

Tato práce se zaměřuje na komentovaný překlad textu. Jakobson (1959, s. 232–233) rozděluje tři možné typy překladu, a to vnitrojazykový, mezijazykový a intersémiotický. Vnitrojazykový překlad probíhá v rámci jednoho jazyka, například z důvodu zastaralosti a knižnosti výchozího textu u beletrie pro děti. Mezijazykový překlad, tedy *translation proper*, probíhá z jednoho přirozeného jazyka do druhého a právě jím se zabývá tato diplomová práce. Intersémiotický překlad probíhá mezi dvěma znakovými systémy, například mezi přirozeným jazykem a obrazem nebo hudbou.

Při mezijazykovém překladu dochází k převodu informace z výchozího jazyka (dále jako VJ) do cílového jazyka (dále jako CJ). Při tomto procesu by nemělo docházet k jakýmkoli rušivým posunům. Tato diplomová práce se zabývá překladem mezijazykovým, který je typický pro překlad esejistických textů. Do jisté míry pak překlad esejí vyžaduje také vnitrojazykový překlad v případě terminologie a vysvětlivek uvnitř samotného textu.

Překlad se řídil funkčním přístupem k textu, a tudíž principem tzv. funkční ekvivalence. Podstatou funkční ekvivalence je úsilí o dosažení stejné funkce třeba i jinými jazykovými prostředky, než jaké používá VJ. Jazykový projev v CJ by měl působit zcela přirozeně a výsledný cílový text musí nést totožný význam jako výchozí text a musí na svého čtenáře působit stejně, jak působí na čtenáře ve VJ. Úkolem překladatele je tedy výběr ekvivalentních protějšků na všech jazykových rovinách. Musíme zde brát v úvahu lexikální ekvivalenci, ale také rozdíly mezi spisovností a nespisovností, postoje daných jazyků k odborné terminologii,

rozdíly mezi centrem a periferií ve slovní zásobě daných jazyků a v neposlední řadě vlastnosti daného funkčního stylu (Knittlová 2000, s. 35). V případě, že cílový jazyk postrádá ekvivalentní jazykový prostředek, který by vystihoval daný výraz či jev, je úkolem překladatele přijít s novým, inovativním řešením, které přizpůsobí cílovému jazyku. Usiluje přitom o ponechání stejné funkce výrazu jak ve VJ, tak v CJ.

2.2 Funkční styly a stylistika

V této kapitole shrnujeme charakteristiky eseje v anglosaském a českém prostředí, srovnání jejich společných rysů se stylem vědecky odborným a s osobním stylem Stuarta Halla.

2.2.1 Esej v anglosaském jazykovém prostředí

V anglosaském prostředí navazuje esejistický styl na antickou rétorickou tradici, jako samostatný útvar se však objevuje v 16. století ve Francii a na území dnešního Spojeného království dochází k jeho širšímu rozvoji v 17. a 18. století, kdy se autoři zaměřovali především na otázky morálky a etiky. V 19. století se eseje věnují problematice politiky a filozofie (Gal'perin 1981, s. 293).

V dnešní době se anglický esej humanitních oborů tradičně řadí v rámci stylistiky do stylu publicistického. Rozlišuje se pak esej umělecký a eseje čistě informativní nebo propagandistické, rozdíly mezi těmito kategoriemi však nejsou striktně dané (Knittlová 1977, s. 105). Funkce informativního stylu je čistě komunikační, zatímco umělecký esej má rovněž funkci apelativní, jelikož si klade za cíl působit na čtenáře pomocí logických argumentů a apelu na čtenářovy city.

Typickým rysem anglického eseje je silná přítomnost autorovy osobnosti, text je tedy psán v první osobě singuláru. Esej obsahuje osobní a duchaplné komentáře, emočně zabarvené výrazy, přirovnání a metafory a klade důraz na logickou návaznost. Ač využívá emočně zabarvenou a květnatou mluvu, nejedná se o inovativní slovní spojení. Vyznačuje se stručným vyjadřováním, protože ač se týká odborného tématu, nezabývá se jím do hloubky. Anglický esej zahrnuje jak samotné eseje, tak také recenze v odborných časopisech a novinách, které si získaly svou oblibu především v akademickém prostředí Spojených států.

2.2.2 Esej v českém jazykovém prostředí

V české tradici se esejistický styl řadí do stylu odborného, jedná se o takzvaný sekundární styl, který stojí na pomezí odborného a esteticky sděleného stylu. Zaměřuje se na vědecké téma, případně aktuální společenskou situaci, které duchaplně a živě komentuje (Knittlová 1977, s. 105).

Podobně jako u anglického eseje se i zde výrazně projevuje osobnost autora (Jelínek a Krčmová 2017). Ten se subjektivně vybírá informace, které prezentuje čtenáři pomocí argumentů, poukazuje na jejich propojení a postihuje celé téma komplexně. Esej má tedy jak komunikativní, tak také apelativní textovou funkci. Samotná osoba autora tématu eseje rozumí do hloubky a působí v daném oboru nebo sféře veřejného života.

Dalšími typickými rysy českého esejistického stylu jsou omezení terminologie, poněkud nevýrazné horizontální členění a rozmanitost individuální stylizace. Slovník eseje se vyznačuje bohatostí výrazu, jelikož kromě odborné terminologie užívá také mnohovýznamová vyjádření a květnatý jazyk. Nevyhýbá se ani slovním hříčkám, ironii a metaforám.

Jelínek a Krčmová (2017) poukazují na vliv anglosaského způsobu stylizace na český odborný styl v posledních desetiletích. Ten vyzdvihuje osobnost autora a zaměřuje se na navázání kontaktu se čtenáři.

2.2.3 Srovnání vědeckého odborného stylu a eseje

Jelikož se zařazení eseje v rámci stylistiky a historického vývoje v angličtině a češtině liší, můžeme u nich vysledovat společné vlastnosti, které jsou platné v obou úzích. Nyní se zaměříme na porovnání těchto společných rysů s čistě odborným, vědeckým stylem.

Mezi společné charakteristiky odborného vědeckého stylu a eseje patří logická argumentace, koherentní a logická syntaktická struktura, bohatý výskyt upřesňujících spojek, pečlivé dělení textu na odstavce. Výrazně se však liší mírou objektivity. Zatímco u odborného stylu je objektivita vyžadována a čtenář ji rovněž očekává, esej není povinován splňovat požadavek objektivity a informace používá především jako východiska pro svou subjektivně směřovanou argumentaci. Tento záměr se autor eseje nesnaží nijak skrývat, jelikož se v obou tradicích hlásí k první osobě singuláru. Zde se liší anglický a český odborný vědecký styl, jelikož anglické odborné práce v humanitních oborech rovněž mnohdy užívají osobní první osobu singuláru, zatímco v českém vědeckém prostředí převládá snaha o potlačení hlasu autora ve prospěch podání přesných, jednoznačných informací a dat. Ta se uplatňuje 1. osobou plurálu, kdy se autor

odvolává k celé vědecké komunitě. Angličtina pak stejného cíle dosahuje především v exaktních vědách používáním pasíva, které implikuje neurčitého všeobecného konatele nebo nepodstatnost samotného autora. Knittlová (1977, s. 35) dále uvádí, že výskyt vágních výrazů, například osobních zájmen nebo všeobecného podmětu v podobě *one* je v anglickém vědeckém stylu velmi vzácný. V esejích tyto výrazy naopak nejsou považovány za rušivé.

Odborné texty by měly působit na čtenáře svým obsahem, nikoli formou, jelikož přílišné ozvláštňení formy by odvádělo pozornost od výsledků práce, o nichž se snaží odborný text informovat. Esej si naopak klade za cíl působit na čtenářovo estetické cítění, zanechat na něm silný dojem a ovlivnit jeho názor (Galperin 1981, s. 294). Esej je sice vystavěn komplexně, neklade si však za cíl obsáhnout dané téma v celé jeho šíři, nezachází tolik do hloubky jako odborný vědecký styl.

2.2.4 Hallův esejistický styl

Eseje Stuarta Halla zasahují do oblastí sociologie, politologie, lingvistiky i filozofie. Všechny tyto humanitní obory mají v anglosaském akademickém prostředí bohatou esejistickou tradici, na kterou lze navazovat. Hall sám se pohyboval v britském akademickém prostředí, tudíž mu esejistický styl nebyl nijak cizí. Přesto se od tradičních charakteristik anglického eseje vymaňuje, a to na syntaktické úrovni jazyka. Konkrétně se liší ve stručnosti a přehlednosti sdělení, která je obvykle tak typická jak u anglicky psaných vědeckých prací, tak u anglicky psaných esejí. Hall užívá mnohdy složitá a vrstevnatá souvětí, v rámci nichž se zájmeny odkazuje k předchozím částem textu. Nedodržuje přitom příliš přehlednou tematicko-rematickou návaznost. Tento nedostatek kompenzuje autor čtenáři opakováním a přeformulováním již řečeného, pravděpodobně ve snaze naplnění komunikační funkce a zároveň působením na čtenářův intelekt.

Hall ve svých esejích předpokládá, že se jeho čtenář vyzná v dané problematice, a to jak ve filozofické terminologii, tak v historii druhé poloviny 20. století na Jamajce a ve Spojeném království. Očekává, že čtenář přistupuje k textu již s předchozí znalostí, případně možností se k některým pasážím zpětně vrátit a přečíst si je znovu.

Autorův britsko-karibský původ, jeho levicové politické přesvědčení i jeho teorie v oblasti mediálních studií se také projevují ve stylu, jakým píše. Hall očekává od čtenáře aktivní účast na procesu komunikace, věří, že čtenář sám se podílí na interpretaci textu, tudíž čtenáře oslovuje a zapojuje jej do svých textů. Tohoto si můžeme všimnout například u eseje Staré a nové identity, staré a nové etnicity, v němž Hall používá i část diskuze s posluchači a zahrnuje ji do později publikované eseje. Esej se tak v tomto případě blíží skutečnému dialogu autora se čtenářem, o který Hall ve svém díle usiluje.

Ostatní charakteristické vlastnosti eseje již Hall dodržuje. Užívá logické argumenty, které podporuje skutečnými příklady z historie, emotivní a expresivní výrazy, provádí čtenáře danou problematikou a usiluje o přesvědčení čtenáře, že autorův pohled je odůvodněný a lze se s ním ztotožnit. Jeho eseje jsou psány živě, obsahují mnoho příkladů a argumentů, které se týkají osobně autora či jeho politických názorů, vyznačují se prvky mluveného jazyka, jelikož předlohou pro ně byly původní přednášky na univerzitě nebo příspěvky na konferencích.

2.3 Typologické rozdíly mezi angličtinou a češtinou

Co se týče typologického členění jazyků, náleží angličtina a čeština každá k jinému typu. Každý jazyk však obsahuje charakteristické rysy více typů, proto se k určitému typu přiřazuje na základě toho, které z těchto vlastností převládají. (Skalička, 2006, s. 1243). Zaměřujeme se zde na morfologickou typologii, u které jsou typy posuzovány podle jejich gramatické struktury.

Angličtina se řadí do analytického neboli izolačního typu. Jeho typickým rysem je špatná diferenciacie na úrovni morfému a slova. Slova v izolačním jazyce jsou typicky krátká a neshlukují morfémy k sobě. Ideálním stavem v tomto jazykovém typu pak je model, kdy každému slovu náleží přesně jeden morfém. Angličtina proto tíhne k vyššímu počtu jednotlivých slov ve větě, z nichž však některá nesou čistě gramatickou funkci. Větná konstrukce je tvořena relativně pevným slovosledem. Slovosled v angličtině plní významnou gramatickou roli. V případě změny slovosledu dochází nevyhnutelně i ke změně dalších funkcí ve větě, například výměna subjektu za objekt a naopak (Veselovská 2017, s. 82–85).

Čeština patří do flexivních jazyků, rozlišuje tedy velmi důrazně rozdíl mezi morfémem a slovem. Gramatický význam se hromadí v afixech, které mohou vyjadřovat zároveň i více gramatických kategorií. Slovní druhy jsou svou formou jasně rozlišené a ke slovo tvorbě dochází pomocí flexivní morfologie. Slovosled žádného jazyka není nikdy čistě volný nebo pevný. Slovosled češtiny jakožto flexivního jazyka je volnější než u angličtiny, resp. při jeho změně nedochází k výrazným gramatickým změnám (Čechová et al. 2000, s. 282). Nabízí se zde však více prostoru pro vyjádření sémantiky, postoje mluvčího a pragmatiky.

Při překladu z angličtiny do češtiny musí tudíž nutně docházet ke změnám na rovině syntaktické, při nichž se slovosled anglické věty přizpůsobuje v češtině své funkci sémantické a pragmatické.

3 Komentář překladu

V této kapitole jsou shrnuty příklady konkrétních překladových řešení, které byly použity při překladu esejů *Old and New Identities, Old and New Ethnicities* (Hall 1991) a *Cultural Identity and Diaspora* (Hall 2003), a jejich komentáře.

Nejprve tato kapitola představí strategii překladu a poté se bude věnovat jednotlivým překladatelským postupům, které byly při překladu esejů uplatňovány. Z důvodu přehlednosti jsou všechny komentáře k překladatelským řešením začleněny do této kapitoly, a to včetně problematické terminologie, syntaktické a hypersyntaktické výstavby textů a grafické stránky textů. Dále se v práci věnujeme srovnání překladatelských řešení a jejich komentářem.

3.1 Vybrané překladatelské postupy

Odborníci v oboru translatologie se zpravidla neshodují na rozdělení překladatelských postupů (dále jako PP) či vhodnosti jejich pojmenování, pro všechny PP však platí, že jejich cílem je nalezení adekvátních překladatelských řešení. V následujících podkapitolách budou popsány překladatelské postupy, které byly použity při překladu Hallových esejů. Každý z postupů je ilustrován na konkrétních příkladech řešení, která autorka této práce zvolila. Nejprve je uvedena pasáž z VJ, po níž následuje překlad do CJ. Výrazy týkající se daného PP jsou zvýrazněny tučně v rámci kontextu fráze či souvětí.

3.1.1 Transkripce

Jedná se o přepis pojmů, které jsou v úzu CJ více či méně adaptované. V překládaném textu bylo tohoto postupu využito především při překladu názvů národů, etnik a náboženství. Podle Vinaye a Darbelneta (1995) se zde řadí také přímé přejímání slov mezi jazyky. Knittlová (2000, s. 22) tento postup nazývá výpůjčka. Uvádí také, že kulturní výpůjčky jsou mnohdy nutné v oblastech politologie, sociologie a historie.

AJ: Of the original pre-Columbian inhabitants, **the Arawaks, Caribs** and **Amerindians**, ...

ČJ: Původních předkolumbovských obyvatel, **Aravaků, Karibů** a **amerických indiánů**, ...

AJ: ... in the hybridised religious universe of Haitian **voodoo**, pocomania, **Native pentacostalism**, Black baptism, **Rastafarianism**, ...

ČJ: ... v hybridním náboženském univerzu haitského **vúdú**, pocomanie, **domorodého pentekostalismu**, černého baptismu, **rastafariánství**, ...

AJ: It positions **Martiniquains** and **Jamaicans** as *both* the same *and* different.

ČJ: Umisťuje obojí **Martinikánce** i **Jamajčany** jako stejné *a zároveň* odlišné.

AJ: ... the aesthetics of the 'cross-overs', of '**cut-and-mix**', ...

ČJ: ... estetiku křížení hudebních žánrů a metody „**cut-and-mix**“, ...

3.1.2 Kalk

Kalk je převzetí slova či slovního spojení z VJ do CJ skrze jeho doslovný překlad. Cílový jazyk přitom používá své vlastní, přirozené jazykové prvky, aby napodobil strukturu převzatého výrazu. Kalkování je také jedním ze způsobů rozšiřování slovní zásoby jazyka. Hall ve svých esejích používá často inovativní slovní spojení, která fungují jako kalk i v CJ, například *cultural politics/kulturní politika*. Následující příklady dokládají další výskyty kalků.

AJ: Is it only a matter of unearthing that which **the colonial experience** burried and overlaid, bringing to light the hidden continuities it suppressed?

ČJ: Jedná se pouze o exhumaci toho, co **koloniální zkušenost** pohřbila a zasypala, a o odhalení skrytých návazností, které potlačila?

AJ: ... of the Antillean as the prototype of the modern or postmodern **New World** nomad, continually moving between centre and periphery.

ČJ: Antilci jsou pak prototypem moderního a postmoderního nomáda **Nového světa**, jenž se neustále pohybuje mezi centrem a periferií.

3.1.3 Substituce

Při substituci dochází k nahrazení jednoho jazykového prostředku jiným, ekvivalentním prostředkem. V překladu této diplomové práce k ní dochází zejména při nahrazování adverbia substantivem z důvodu přehlednosti a tematicko-rematické návaznosti textu. Dochází však zároveň ke změně větného dynamismu, proto používáme substituci v případech, kdy je přínosná pro přehlednost textu a jeho úspěšnou interpretaci čtenářem (Levý 2012, s. 56).

AJ: ... which evacuates **them** of their political meaning.

ČJ: ... která **tyto teorie** zbavuje jejich politického významu.

3.1.4 Transpozice

Při použití překladatelského postupu transpozice dochází k nutným gramatickým změnám z důvodu odlišeného jazykového systému v CJ. Může se jednat o změnu slovního druhu, změnu gramatických kategorií nebo restrukturalizaci věty. V příkladu níže vidíme změnu složeného adjektiva na konjunktci a substantivum v CJ. Při použití stejného slovního druhu by působil překlad nepřirozeně (například *Paříž-napodobující*).

AJ: 'Martiniquais' can only be described in terms of that special and peculiar supplement which the black and mulatto skin adds to the 'refinement' and sophistication of a **Parisian-derived** *haute couture* ...

ČJ: „Martinikánské“ lze popsat jedině na základě toho zvláštního a nezvyklého doplňku, který černá či mulatská kůže přidává „rafinované“ a sofistikované *haute couture* **jako z Paříže**.

3.1.5 Modulace

Modulace bývá použita v případě, když je nutné provést posun v sémantické oblasti, jelikož „přímý“ překlad například v podobě kalku by změnil interpretaci celého vyjádření nebo by bránil úspěšné interpretaci čtenářem v CJ.

AJ: ... **in an** Anglo-African and Afro-American **way** ...

ČJ: ... **podle** angloafrických a afroamerických **zásad** ...

AJ: ... **experience** ourselves as „Other“...

ČJ: ... **vnímali se** jako „ty Druhé“....

3.1.6 Ekvivalence

K ekvivalenci dochází při náhradě slova odlišnými strukturními a stylistickými prostředky. Řadí se mezi nepřímé překladatelské postupy. Používá se například při překladu přísloví, která mají v CJ svůj ekvivalent. Překladatel tedy hledá adekvátní výrazové prostředky v CJ, které jsou ustálené a patří do frazeologického repertoáru daného jazyka. Při kalkování by takovéto výrazy působily v textu nepřírozně a narušovaly jeho kohezi.

AJ: ... we would all come and cook our native dishes, sing our native songs and appear in our own **native costume**.

ČJ: ... na které jsme všichni přišli, navařili jídla svých rodných zemí, zpívali své národní písně a nosili své **národní kroje**.

AJ: Does the **low-slung**, near extinct crocodile, a cold-blooded reptile, symbolise the warm, soaring spirit of Jamaicans?

ČJ: Symbolizuje snad **přízemní**, téměř vyhynulý krokodýl, jakýsi studenokrevný plaz, toho vřelého, vzletného ducha Jamajčanů?

AJ: We will never look at it again, when, **bloody hell**, in about five minutes, we are talking about subjectivity, and the subject in discourse, and it has come roaring back in.

ČJ: Byli jsme přesvědčení, že se na něj již nebudeme muset dívat, když vtom, **u všech čertů**, ani ne za pět minut mluvíme o subjektivitě a o subjektu v diskurzu, a ten se s burácením vrátí zpět k nám.

AJ: I have lived all my adult life in England, in the shadow of the Black diaspora – **'in the belly of the beast'**.

ČJ: Celý svůj dospělý život jsem prožil v Anglii ve stínu černé diaspory, přímo **„v jámě lvové“**.

AJ: We read Gramsci **till the cows come home** and we do not know how to do it.

ČJ: My můžeme číst Gramsciho **až do aleluja**, a přesto nepřijdeme na to, jak toho dosáhnout.

3.1.7 Explicitace

Při explicitaci dochází k dovysvětlování pojmu, jehož kontext je ve VJ zjevný, avšak v CJ nebude čtenář bez dodatečných informací jej správně interpretovat. V překládaném textu k explicitaci dochází při překladu hudebních terminologií či formou poznámky pod čarou u názvu koncertu One Love Peace Concert.

AJ: ... the aesthetics of the **'cross-overs', of 'cut-and-mix'**, ...

ČJ: ... estetiku **křížení hudebních žánrů a metody „cut-and-mix“**, ...

3.2 Syntax a hypersyntax

Výrazné množství změn si vyžádal překlad Hallových esejů v rovině syntaktické. Hall ve svých textech velmi často používá rozvitá souvětí o mnoha vedlejších větách či vložených vsuvkách. Tato dlouhá vrstevnatá souvětí jsou i pro úzus VJ mnohdy extrémní a kladou vysoké nároky na čtenáře. Zároveň však mohou omezovat text v jeho informační funkci. V případech rozvitých syntaktických struktur se proto překlad Hallových esejů v této práci uchyloval k rozdělení na dvě či více kratších souvětí. Překlad v takových případech dodržuje tematicko-rematickou návaznost a zachovává obsazení obligatorních valenčních pozic a používá PP substitute pro udržení přehlednosti a návaznosti textu. Následují příklady situací, při nichž v překladu přistupovala autorka práce právě k takovému rozdělování delších souvětí.

AJ: Derek Bishton's courageous visual and written text, *Black Heart Man* - the story of the journey of a white photographer 'on the trail of the promised land' - starts in England, and goes, through Shashemene, the place in Ethiopia to which many Jamaican people have found their way on their search for the Promised Land, and slavery; but it ends in Pinnacle, Jamaica, where the first Rastafarian settlements was established, and 'beyond' - among the dispossessed of 20th-century Kingston and the streets of Handsworth, where Bishton's voyage of discovery first began.

ČJ: **Odvážné** obrazové a psané dílo Dereka Bishtona *Black Heart Man* vypráví příběh o výpravě bílého fotografa „na cestě za zemí zaslíbenou“. **Začíná** v Anglii a prochází Shashamane, místem v Etiopii, kam se mnoho Jamajčanů dostalo, když hledali zemi zaslíbenou a stopy otroctví. **Končí** však v Pinnacle na Jamajce, kde vznikla první rastafariánská osídlení, a ještě dál – mezi vykořeněnými obyvateli Kingstonu dvacátého století a v ulicích Handsworthu, kde Bishtanova objevitelská cesta započala.

Následující příklad ilustruje kromě rozdělení souvětí do kratších syntaktických celků také změny slovosledu, které si překlad Hallových esejů vyžadoval. Došlo zde k nahrazení infinitivní struktury kratšími hlavními větami. Čeština sice umožňuje výskyt těchto struktur, jejich přílišné používání v českém textu však může znesnadnit jeho správnou interpretaci čtenářem.

AJ: **To think it only in terms of difference and not in terms of the relational position between the suturing, the arbitrary, overdetermined cut of language which says something which** is instantly opened again to the play of meaning; not to think of meaning always, in supplement, that there is always something left over, always something which goes on escaping the precision; the attempt of language to code, to make precise, to fix, to halt, etc.; not to think it in that way is to lose hold of the two necessary ends of the chain to which the new notion of identity has to be conceptualized.

ČJ: **Nesmíme o něm však uvažovat jenom z hlediska diference. Musíme se dívat také z hlediska vztažné pozice mezi tím sešíváním, náhodným a přespříliš určeným přerušením**, které říká něco, co se ihned otevře nekonečné hře významů. **Musíme** navíc také myslet na to, že ve významu vždy zůstává něco stranou, něco vždy uniká přesnosti a snaze jazyka kódovat, upřesňovat, spravovat a zastavovat. **Když** nebudeme takto uvažovat, upustíme tak dva nezbytné konce řetězce, s nimiž musí být nové pojetí identity vytvořeno.

Co se týče hypersyntaktické stránky, výstavba Hallových esejů má jasné společné jmenovatele. Na rozdíl od vědeckých odborných textů nevyžaduje esejistický styl přísné rozdělení do jasně označených kapitol. Esej sice naplňuje tyto charakteristiky, činí tak však lineárně, jak je pro esejistický styl charakteristické. Forma textu je značně beletrizovaná. Hall plynule přechází od tématu k tématu, přičemž jednotlivé myšlenky a celky jsou rozděleny do odstavců. Hall mezi jednotlivými odstavci používá adverbia, jimiž se odkazuje na předchozí réma.

AJ: Not modernity as enlightenment and progress, but modernity as a problem.

It is also upset by other enormous historical transformations which do not have, and cannot be given, a single name, but without which the story could not be told.

ČJ: [Není to samotná podstata modernity, jelikož ta má mnohem delší minulost,] ale je to počátek modernity jakožto problému.

Modernita byla dále narušena mnoha velkými dějinnými změnami, jež nelze označit jedním pojmenováním a bez nichž by vznikl dočista jiný příběh

3.3 Terminologie

Hall ve svých textech očekává znalost terminologie, proto překlady jednotlivých pojmů vyžadovaly konzultace se sekundární literaturou či odborníky. V této kapitole se věnujeme pouze několika vybraným řešením v oblasti terminologie, u nichž se nabízelo více možných řešení nebo bylo hledání vhodného řešení jinak složité z důvodu odlišné jazykové situace v CJ. Komentář následuje až po příkladech, jelikož to zde považujeme logičtější.

AJ: They used to be thought of – and it is a wonderfully gendered definition – as **"master concepts", the "master concepts"** of class.

It is not tolerable any longer to have a "master concept" like that. Once it loses its "master" status its explanatory reach weakens, becomes more problematic.

ČJ: Dříve se o nich uvažovalo jako o „**vůdčích konceptech**“, o „**vůdčích konceptech**“ třídy, což je krásně genderově příznačné pojmenování.

Mít podobný „vůdčí koncept“ už není přijatelné. Když ztratí svůj „vůdčí“ status, oslabí se i jeho vysvětlující schopnost a stává se problematictější.

Hall zde ve výchozím textu používá termín *master concepts*, nejedná se však o zavedený sociologický ani kulturně-antropologický pojem a adjektivum *master* v angličtině skýtá několik možných interpretací (Fronek, 2006). Může se odkazovat k pánovi (např. domácnosti nebo otroků/sluhů), mistrovi (např. v určitém oboru, řemesle nebo činnosti), také ale k originálu (např. *master copy*) a hlavní funkci (např. *master switch* – hlavní vypínač). V kontextu Hallova textu pojednává autor o původních, hlavních konceptech, které byly po léta zakořeněny ve společnosti a udržovaly si svou nezpochybnitelnou autoritu. Zároveň však autor poznamenává, že se jedná o krásně genderově příznačné pojmenování. Pro češtinu jako cílový jazyk však je problematické nalézt výraz, který by v sobě spojoval oba tyto významy a zároveň s sebou nenesl další, negativní konotace (např. *vůdce* – *vůdcovský*, *pán* – *panský*). Z tohoto důvodu musíme volit v češtině částečný protějšek, a to adjektivum *vůdčí*, které konotuje autoritu a funkci těchto konceptů ve společnosti. Autorova poznámka o genderové příznakovosti výrazu je pak vysvětlena poznámkou pod čarou s původním výrazem.

AJ: the difference between "**difference**" and "**differance**", spelt with an "a"

ČJ: rozdílu mezi **diference** a **diferance** psaného s *ä*

Autor zde používá termíny Jacquesa Derridy, které v původním francouzském znění zapisujeme „différence“ a „différance“, používá je však v anglické transkripci bez diakritiky.

Český odborný diskurz nabízí tradičně dvojí možnost zápisu, tedy jak ponechání původní francouzské formy včetně diakritiky, tak fonetickou transkripci s ohledem na vlastnosti cílového jazyka – *diference* a *diferance* (Derrida, 1993). Autorem tohoto druhého řešení je Miroslav Petříček ml., který ve svém překladu *Textů k dekonstrukci* (Derrida, 1993) z roku 1993 využil grafému přehlasovaného *a*. Ten je sice pro češtinu cizorodým prvkem, z němčiny však čtenáři mohou znát výslovnost *ä*, která se – podobně jako ve výchozí francouzské terminologii – blíží výslovnosti grafému *e*. Podobně jako u Derridy tedy oba pojmy lze jenom obtížně rozlišit ve výslovnosti a až při zápisu je patrná jejich rozdílnost.

Druhým důvodem pro užití Petříčkova řešení je pak také nepravidelnost, s níž Hall ve svém textu užívá oba výrazy. Ač autor nejprve uvede danou terminologii a zasadí ji do kontextu, používá následně výraz *difference* bez diakritiky či uvozovek plynule v textu. Za účelem udržení této návaznosti používáme proto v cílovém textu variantu *diference* – *diference* raději než *différence* – *rozdílnost*.

AJ: This is a different language from the language of, as it were, **the Others** who are completely different from oneself.

ČJ: Tento jazyk je zcela odlišný od jazyka těch takzvaných **Druhých**, kteří se zcela liší od nás.

Hall zde hovoří v kontextu psychoanalýzy o teorii Jacquesa Lacana. Pojem *the Other* se v českém jazykovém diskurzu překládá jako *Druhý*, případně také jako *ten Druhý*, pokud je to nutné pro kontext věty (Gvoždiak 2016). Ve všech důležitých rozlišovat *the other – druhý* a *the Other – Druhý*, případně také *malý druhý* a *velký Druhý*. V případě *Druhého* se jedná o takové, které nemůže být sloučeno skrze identifikaci s *já*. Velký *Druhý* je pak symbolický, jelikož je specifický pro každý subjekt zvlášť (Evans, 1996). Hall zde používá právě pojem *Druhého* na příkladu obyvatel britských kolonií, kteří sice nikdy nebudou moci být zcela asimilováni s Brity, zároveň však definují jejich identitu svým nepopiratelným podílem na pěstování typicky britského výrobku – čaje.

AJ: Because as well as the **politics** - and there is certainly **a politics** in that and in Kureishi's other film, but it is not **a politics** which invites easy identification - it has **a politics** which is grounded on the complexity of identifications which are at work.

ČJ: Podobně jako v **politice** nalezneme i v Kureishiho filmu **pohnutky**, které jsou ukotveny ve spletitých identifikacích, jež zde probíhají. V tomto i dalších Kureishiho filmech se bezpochyby vyskytují nějaké **zájmy**, ale není vždy snadné je postřehnout. Tyto **pohnutky** leží hluboko ve spletité síti přítomných identit.

Posledním terminologickým příkladem je překlad slova *politics*, resp. *the politics* s určitým členem oproti *a politics* s členem neurčitým. Ačkoli se Hallův esej politiky přímo týká, ne vždy lze použít přímý překlad slova *politics* jako *politika*. Konkrétně zde v příkladu vidíme případy, kdy se význam slova blíží mnohem obecnějšímu vyjádření pro záměry, osobní či subjektivní plány a případně i filozofii či přesvědčení, které se skrývají za slovy daného jedince (či v tomto případě díla). Překlad eseje z tohoto důvodu po konzultacích překladatelky s rodilým mluvčím osciluje v závislosti na kontextu mezi výrazy *politika*, *pohnutky* a *zájmy*.

3.4 Srovnání překladu MM a KB

V této kapitole se zaměříme na srovnání překladu eseje Staré a nové identity, staré a nové etnicity od Markéty Musilové a překladu stejného textu uvedeného v této práci.

Překlad Markéty Musilové vyšel v edici Postkoloniální myšlení, která obsahuje texty týkající se fenoménu dekolonializace v období od osmdesátých let dvacátého století do současnosti.

Musilová ve svém překladu dodržuje formální charakteristiky českého esejistického stylu. U esejistického stylu je však podstatné dodržovat rovnováhu mezi funkcí informační a apelativní. Zvláště pro Hallovy texty je vzhledem k jeho teorii v oblasti kódování a dekódování pro autora velmi důležité navazovat vztah s aktivním čtenářem. Hall tohoto dosahuje pomocí častých autorských komentářů (Nekula 2017), například *you know*. Hallův osobní styl tak silně inklinuje k přednáškovému přednesu, jenž je pro autora charakteristický. Dosahuje pomocí něj naplnění apelativní funkce textu, navazuje kontakt se čtenářem a udržuje jeho pozornost. Musilová ve svém překladu (Hall 2013, s. 56–83) volí v některých pasážích formálnější výrazy, což text přibližuje více stylu odbornému. Přestože se z hlediska českého stylistického úzu nejedná formálně o prohrěšek, neměli bychom zapomínat na nezbytnou vlastnost eseje, tedy osobitost autorova projevu. Ta může být v některých případech oslabena. Autorka této práce se pokouší v daných případech navrhnout překladatelská řešení, která by lépe reflektovala osobnost autora. Pro srovnání následují příklady s úryvky z výchozího textu s označením AJ a poté překlad Musilové (dále jako MM) a autorky této práce (dále jako KB).

AJ: You think I'm joking. I know graduate students of mine who **got into** this theoretical **fix** in the seventies, one enormous French theoretician after another ...

ČJ [MM]: Myslíte si, že si dělám legraci. Zažil jsem, jak moji vlastní studenti **uvízli** v teorii sedmdesátých let ...

ČJ [KB]: Vy si myslíte, že žertuji. Měl jsem v sedmdesátých letech magisterské studenty, kteří se v této teoretické **šlamastyce** zasekli.

AJ: To say anything, I have got to **shut up**.

ČJ [MM]: Abych něco řekl, musím **ztichnout**.

ČJ [KB]: Abych mohl cokoli říct, musím **zmlknout**.

Z hlediska lexikálních prostředků je Hallův text bohatý jak na terminologická vyjádření, která dokládají erudovanost autora a jeho orientaci v daných oborech, tak na prvky mluveného jazyka a idiomatická vyjádření. Zaměříme se na užitou terminologii, konkrétně na dvě problematická překladatelská řešení.

První příklad nalezneme v části eseje, kde Hall hovoří o Derridovi a jeho pojmech, které ve francouzštině zní *différence* a *différance* (u Halla v anglické transkripci jako *difference* a *diferance*). V českém jazykovém úzu jsou akceptovány dva možné zápisy pojmu *différance*, a to buď ponechání francouzské varianty nebo překlad *diferance*, jehož autorem je Miroslav Petříček ml. Ten ve svém překladu *Textů k dekonstrukci* (Derrida, 1993) využil grafému přehlasovaného *a*. Musilová ve svém překladu volí řešení, v němž ponechává druhému z pojmů (tedy *différance*) jeho francouzskou podobu, zatímco první pojem (*diferance*) přizpůsobuje českému jazykovému prostředí. V obou případech tak používá překladatelský postup transkripce, dvojice pojmů však spolu v překladu příliš nekoresponduje. Zvlášť problematické je toto řešení s ohledem na skutečnost, že Hall ve svém eseji komentuje, jak jsou obě slova výrazně podobná a liší se pouze jedním grafémem.

Autorka této práce volí ve svém překladu Petříčkovu variantu *difference* – *diferance*, jelikož nejlépe reflektuje obsah textu a oba pojmy se vyznačují výraznou podobností. Dalším důvodem pro toto rozhodnutí je Hallovo nekonzistentní použití anglického slova *difference*. Nejprve jejžívá terminologicky v uvozovkách, posléze však v textu užívá pojem i neterminologicky. V případě řešení *diferance* v češtině pak toto postupné polevení nepůsobí na čtenáře v překladu příliš rušivě.

AJ: ... there are some important ways in which Derrida's use of the notion of the difference between "difference" and "**differance**," spelt with an "a," is significant. The "a," the anomolous "a" in Derrida's spelling of differance, which he uses as a kind of marker ...

ČJ [MM]: ... proč je jeho rozlišování mezi diferencí a **differance** (psáno s „a“) důležité. Ono „a“, anomálii v psaní slova differance, Derrida používá jako jakési označení, ...

ČJ [KB]: ... je významné Derridovo použití rozdílu mezi *diference* a **diferance** psaného s ä. Ono ä, to nezvyklé ä v jeho hláskování *diferance*, používá Derrida jako záblesk, který narušuje naše ustálené chápání.

Druhým případem, který byl již popsán výše v kapitole o terminologii, je překlad pojmu *the Other*. Podle Víta Gvoždiaka se tento pojem v českém jazykovém diskurzu překládá jako *Druhý*, případně také jako *ten Druhý*, pokud je to nutné pro kontext věty (Gvoždiak 2016). Rozlišujeme pak *the other – druhý* a *the Other – Druhý*, případně také *malý druhý* a *velký Druhý*.

Musilová překládá pojem *the Other* jako *Jiný*, což zde považujeme za chybné řešení vzhledem k ustálenému úzu v českém filozofickém prostředí.

AJ: This is the **Other** that belongs inside one. This is the **Other** that one can only know from the place from which one stands. This is the self as it is inscribed in the gaze of the **Other**.

ČJ [MM]: Jde o **Jiné**, které je uvnitř Stejného. **Jiné**, jež může člověk poznat pouze z místa, kde sám stojí. Tak vypadá já, které je vepsáno v pohledu **Jiného**.

ČJ [KB]: Toto je ten **Druhý**, který je naší součástí. Toto je ten **Druhý**, kterého můžeme poznat pouze z místa, kde stojíme. Toto je naše já, které je vepsáno do pohledu **Druhého**.

Další příklad ilustruje pojem, který Hall při psaní svého eseje pravděpodobně omylem zaměnil za pojem zcela jiný. Jedná se o slovo (*anti-*)*classicism*, které Musilová ve svém překladu řeší doslovným překladem, tedy jako *klasicismus*. Vzhledem k tomu, že opakujícím se tématem eseje jsou otázky rasy, sexismu a třídy, lze oprávněně očekávat, že došlo ve VJ k chybě

autora či editora a že se mělo jednat o *klasismus*, tedy o „poškození někoho kvůli jeho příslušnosti k určité společenské třídě“ (Fronek 2006, s. 101). Autorka této práce proto s přihlédnutím k obsahu výchozího textu považuje právě tuto interpretaci za správnou.

AJ: It is the beginning of anti-racism, anti-sexism, and **anti-classicism** as a war of positions, as the Gramscian notion of the war of position.

ČJ [MM]: Toť začátek boje proti rasismu, sexismu, **klasicismu** – jde o válku pozic v Gramsciho smyslu.

ČJ [KB]: Jedná se o počátek boje proti rasismu, sexismu a **klasismu** jakožto poziční války v Gramsciho pojetí.

Jedním z výrazů, které se v Hallově textu objevují opakovaně, je pojmenování identity jako *Black*. Hall zde používá tento pojem jako souhrnné označení všech migrantů, kteří při procesu dekolonizace přicestovali do Spojeného království, ať už se jednalo o imigranty z Asie, Karibiku nebo odjinud. Dokonce rozšiřuje tuto identitu natolik, že by bylo obecně možné ji charakterizovat jako veškeré obyvatele, kteří žijí na okraji společnosti. Musilová ve svém překladu zvolila jako řešení *černoch/černoši/černošský*, což je zcela adekvátní. Přesto se autorka této práce pokusila navrhnout vlastní řešení, tedy *černý*. Důvodem pro toto rozhodnutí je Hallův nestandardní výklad slova *Black* a také jeho kapitalizace, která ještě umocňuje posun ve významové rovině. Následující příklad dokládá situaci, v níž by řešení *černý* bylo jistě vhodnější, jelikož zde dochází ke kontrastu (*černý/hnědý*), který u Musilové zaniká.

AJ: At that very moment, my son, who was two and half, was learning the colors. I said to him, transmitting the message at last, "**You're Black.**" And he said, "**No. I'm brown.**"

ČJ [MM]: Tehdy bylo mému synovi dva a půl a zrovna se učil barvy. Předal jsem mu alespoň hlavní sdělení: „**Jsi černoch.**“ **A on prohlásil „Ne, já jsem hnědý.“**

ČJ [KB]: Můj syn, kterému tehdy bylo dva a půl roku, se zrovna učil rozeznávat barvy. A já, abych přenesl tu zprávu dál, jsem mu řekl: „**Jsi černý.**“ **A on na to: „Ne, jsem hnědý.“**

Následující příklad ukazuje chybnou interpretaci na straně Musilové, která v pasáži o filmu *My Beautiful Laundrette* špatně interpretuje výchozí text. Hall zde hovoří o postavách z filmu. Oba tito mladíci žijí na okraji společnosti (proto označení *Black men*), přičemž rodina druhého z nich má pákistánské kořeny. Musilová zde překládá *brown* jako *nácek*, což považujeme za naprosto chybné řešení, jelikož to výchozí text nijak nenaznačuje a také fakticky informace neodpovídá skutečnosti.

AJ: ... will discover that one of these Black gay men is white and one of these Black gay men **is brown**.

ČJ [MM]: ... zjistíte, že jeden z těchto gayů je ve skutečnosti bílý a druhý **nácek**.

ČJ [KB]:... zjistí, že jeden z těchto černých gayů je vlastně bílý a ten druhý **je hnědý**.

3.5 Dílčí závěr

Ve čtvrté kapitole jsme představili jednotlivé překladatelské postupy, které byly pro překlad esejů v této diplomové práci zásadní. Vzhledem k široké obsahové různorodosti esejů (v textech se vyskytovaly hojně odborné pojmy i kulturně a zeměpisně specifické názvy) byly při překladu použity překladatelské postupy kalkování, transkripce a explicitace. Hallův vyjadřovací styl na rovině syntaxe je velmi obsáhlý, autor vytváří rozsáhlá souvětí, proto byla dalším z použitých postupů substituce, k nimž docházelo při náhradě adverbii substantivy a naopak. Autor také ve svých textech užívá idiomy a přísloví, tudíž bylo nezbytné uplatnit při překladu také ekvivalenci. V neposlední řadě se ve výchozích textech objevovaly situace, v nichž bylo vhodné použít postupy modulace a transpozice u výrazů, které si vyžadovaly v CJ změnu slovního druhu či posun v sémantické rovině.

Překlad si vyžadoval rovněž znalost terminologie a konzultace se sekundární literaturou či odborníky. Autor esejů vyžaduje od čtenáře (a tudíž i překladatele) předchozí znalost odborného pojmosloví. Terminologická kapitola se věnovala pouze několika vybraným řešením v oblasti terminologie, u nichž se nabízelo více možných řešení nebo bylo hledání vhodného řešení jinak složité.

V komentáři jsme se dále zabývali syntaktickou rovinou, konkrétně řešením nepřehledně dlouhých souvětí ve VJ a jejich překladem do CJ pokud možno tak, aby vinou překladatelky nedocházelo k mylným interpretacím na straně čtenáře.

4 Překlad esejů

4.1 Stuart Hall: Staré a nové identity, staré a nové etnicity

Ve své předchozí přednášce Globalizace a etnicita jsem se pokusil rozvést problematiku lokálního a globálního z jejich poněkud uzavřených, přespříliš ucelených a přespříliš uspořádaných vyjádření. Tvrdil jsem, že musíme začít přemýšlet o procesech, které se nyní v rámci lokálního i globálního odhalují, ale zároveň také musíme o těchto dvou pojmech uvažovat více jako o protikladech, než jak máme ve zvyku. Vyjádřil jsem obavu, že pokud tak neučiníme, nebudeme schopni nahlížet na tyto pojmy politicky.

Nesnažil jsem se tedy zbavit otázek moci a apropriace, které považuji za ústřední při změně uspořádání mezi lokálním a globálním v době, kdy dochází ve světovém měřítku k nástupu kulturní politiky. Namísto toho jsem se snažil tyto otázky zařadit do problematiky otevřenější a náhodám vystavené kulturní politiky.

V závěru přednášky jsem si však musel klást otázku, zda skutečně existuje nějaký druh politiky, který by byl v opozici k lokálnímu. Vyvíjejí se nová lokální a globální a kdo jsou ty nové osoby v této poziční politice? Jaké možné identity mohou zastávat? Může identita sama být přehodnocena a znovu zažita skrze rozdílnost?

Právě tuto otázku jsem se zde rozhodl podrobněji rozebrat. Esej jsem nazval Staré a nové identity, staré a nové etnicity a nejprve se v něm chci vrátit k otázce identity. Pokusím se rozebrat některé přístupy, jimiž začínáme identitu přehodnocovat v rámci současných teoretických diskurzů. Od této teoretické úvahy se poté vrátím ke kulturní politice. Teorie je totiž vždy pouze oklikou na cestě za něčím podstatnějším.

K otázce identity se vracím proto, že se k nám vrátila sama. Bezesporu se k nám vrátila v dnešní britské politice a britské kulturní politice. Nevrátila se na své původní místo, jelikož se nejedná o tradiční pojetí identity. Nejde o tutéž politiku identity, jak jsme ji znali ze sociálních hnutí šedesátých let. Přesto se ale

jistým způsobem jedná o návrat k pohnutkám, o kterých jsme takto dřív uvažovali. Na konci této eseje se ještě vyjádřím k původu tohoto teoretickopolitického díla, které jakoby ztrácelo pojmy na jedné straně, následně je obnovovalo jinak z opačné strany a nakonec je muselo celé znovu přehodnotit poté, co se jich zbavilo. Co je vlastně toto nekončící teoretické dílo, které neustále ztrácí a znovu získává pojmy? Hovořím zde o identitě jako o bodu, v němž se zároveň protínají nové teoretické diskurzy a vznikají zcela nové kulturní zvyky. Pro začátek se chci pokusit velmi stručně teoreticky popsat tyto body průniku a poté se podívat na některé jejich politické dopady.

Staré zákonitosti identity jsou nám všem velmi blízké ať už z filozofické nebo psychologické stránky. Z pohledu filozofie byla stará logika identity, kterou mnoho lidí kritizovalo v podobě starého karteziánského subjektu, často považována za samotný původ bytí a za základ činu. Identita je totiž základem činu. V současné psychologii se vyvinulo velmi podobné pojetí sebe, jež je souvislé, soběstačné, rozvíjející se a vnitřně protikladné. Nikdy se k němu zcela nedostáváme, vždy k němu pouze směřujeme, a až k němu dospějeme, budeme konečně vědět, kým jsme.

Tato logika identity je velmi důležitá v celé řadě politických, teoretických a pojmových diskurzů. Zajímám se o ni také jako o zvláštní druh existenciální skutečnosti, protože si myslím, že logika jazyka identity je silně ovlivňuje naše vlastní sebepojetí. Nese v sobě představu o našem pravém já, o skutečném *já* skrývajícím se kdesi uvnitř pod všemi těmi maskami falešných já, které ukazujeme světu. Je to jakási záruka autenticity. Dokud se nedostaneme dovnitř a neposlechneme si, co říká naše pravé já, tak nevíme, co skutečně říkáme my.

Tato logika nebo diskurz identity nám zaručuje cosi jistého. Dává nám pocit hloubky jak navenek, tak uvnitř. Je prostorově rozdělená. Mnoho z našeho vnímání vnitřku a vnějšku, sebe a okolí, jedince a společnosti, subjektu a objektu je zakotveno v určité logice identity. Řekl bych, že toto vědomí nám zajišťuje v noci klidný spánek.

Stále více se začínám domnívat, že jednou z hlavních funkcí těchto pojmů je zajistit nám klidný spánek, protože nám tvrdí, že uvnitř těch hektických trhlin

a rozkolů v historii existuje vcelku stabilní, pouze velmi pomalu se měnící základ. Všude kolem nás se historie trhá v nepředvídatelných zlomech, ale my nějak zvládáme zůstat stejní.

Této logice identity však nadobro odzvonilo, a to z celé řady důvodů. Prvním z důvodů je velká decentralizace moderního myšlení. Toto bych mohl rozebírat velmi dopodrobna, mohl bych o tomto tématu hovořit zbytek svého času, nyní si chci ale pouze velmi rychle roztrždit myšlenky pomocí některých jmen jakožto orientačních bodů.

Této logiky se již od příchodu Marxe nemůžeme držet, protože ačkoli Marx hovoří o člověku (Marx se sice nezmiňuje o ženách tvořících dějiny, ale možná byly zařazeny pod nějaké hromadné mužské pojmenování, jak tomu bývalo v devatenáctém století), tedy o mužích a ženách tvořících dějiny, je tomu za okolností, které nemohli sami ovlivnit. A jelikož je tento individuální nebo společný subjekt vždy podmíněn dějinnými zvyklostmi, nemůžeme my jakožto jedinci ani skupiny být výhradním zdrojem nebo autory těchto zvyků. Toto je významný historický zlom decentralizace v oblasti společenských zvyků.

Jako by tento zlom nebyl dost silný a nerozkýval nás již dostatečně ze stran, objevil se zespodu Freud, který se zjevil jako Hamletův duch a řekl: „Když už jste tak decentralizováni zleva i zprava, dovolte mi rozkývat vás ještě trochu zespoda a připomenout vám, že tento ustálený jazyk identity vychází z psychického života, o kterém toho mnoho nevíte a ani nemůžete vědět. A nemůžete o něm mnoho zjistit ani tak, že byste nad ním začali uvažovat. Širá země nevědomí k vám totiž promlouvá nejzřetelněji právě ve chvíli, kdy prchlivě uniká, a ne ve chvíli, kdy objasňuje, co znamená.“ Pak se začíná zdát, že ono *já* je docela křehkou věcí.

A nyní, když bylo pochroumáno ze strany Marxem a popichováno zespodu Freudem, chystá se otevřít ústa, aby řeklo: „No, alespoň mluvím, tedy musím být něčím,“ ale v ten okamžik se objeví Saussure s lingvistikou a řekne: „Jenže to taky není tak úplně pravda. Jazyk byl tady již před tebou. Říct něco můžeš jedine tak, že se postavíš někam v rámci diskurzu. Příběh vypráví vypravěče, mýtus vypráví svého tvůrce, a tak dále. Promluva vždy pochází od nějakého subjektu, který je umístěn diskurzem a v diskurzu.“ Tohle narušuje tamto. Z filozofického

hlediska nakonec ztrácíme jakoukoli představu přehledné návaznosti mezi naším jazykem a tím čímsi venku, co bychom mohli bez uvozovek označit jako reálné či pravdivé.

Tato různá narušení návaznosti subjektu na stálou identitu skutečně vystihují modernitu. Není to samotná podstata modernity, jelikož ta má mnohem delší minulost, ale je to počátek modernity jakožto problému.

Modernita byla dále narušena mnoha velkými dějinnými změnami, jež nelze označit jedním pojmenováním a bez nichž by vznikl dočista jiný příběh. Kromě těch tří nebo čtyř změn, které jsem již zmínil, bychom mohli jmenovat relativizaci západního narativu jako takového a západního epistémé v důsledku rozvoje jiných kultur nebo sesazení mužského pohledu na svět.

Snaha vyrovnat se s pojmem identity bezprostředně po těchto teoretických narušeních se ukazuje být značně složitou. Nejedná se ale o jediné překážky, které rozkolísaly ustálenou logiku identity. Jak jsem již říkal dříve, když jsem hovořil o úpadku a erozi, nestabilitě národního státu, nesamostatnosti národních ekonomik a následně také národních identit jako vztažných bodů, došlo zároveň také k rozkladu a erozi kolektivní sociální identity.

Zde mám na mysli ony velké společné sociální identity, které jsme považovali za všudypřítomné, homogenní a jednotné kolektivní identity a o nichž jsme mohli mluvit tak, jako by to byli reální aktéři. Tyto identity nás zařazovaly, ustalovaly, dovolovaly nám porozumět povinnostem individuálního *já* a číst je téměř jako nějaký kód. Byly to ony velké sociální identity třídy, rasy, národa, pohlaví a Západu.

Tyto kolektivní sociální identity byly vytvářeny a upevňovány ohromnými širokosáhlými dějinnými procesy, které daly vzniknout modernímu světu. Stejně tak teorie, které jsem zde stručně zmínil, stvořily modernitu jako způsob sebereflexe. Byly vystavěny a upevněny průmyslovou revolucí, kapitalismem, urbanizací, vznikem světového trhu, sociálním rozdělením práce a rozdělením práce podle pohlaví, přísným rozdělením občanského a společenského života na

soukromou a veřejnou sféru, dominancí národního státu a sžitím se s pojmy Západu a modernity jako takovými.

Ve svém předchozím projevu jsem hovořil o důležitosti národní ekonomiky, národního státu a národní kulturní identity. Dovolte mi vyjádřit se nyní k třídním identitám, které upevnily mnoho z našeho chápání nedávné i dávnější minulosti.

Třída byla hlavním kritériem sociálního postavení a upravovala naše vnímání celého systému i vztahů mezi jednotlivými sociálními skupinami. Ty nás skrze ekonomiku propojovaly s materiálním životem. Poskytovaly nám kód, podle něhož jsme četli jeden druhého a podle něhož jsme navzájem rozuměli svým jazykům. Poskytovaly nám samozřejmě také impulzy ke kolektivním činům, které rozhýbaly politiku. Jak už jsem řekl dříve, tyto velké kolektivní sociální identity vznikají a zanikají a někdy je nesmírně obtížné rozeznat, jestli jsou nebezpečnější, když zanikají, nebo když vznikají.

Tyto velké kolektivní sociální identity nezmizely. Jejich působení ve světě, který obýváme, je neustále přítomno, ale je pravda, že žádná z nich již nezaujímá totéž sociální, historické ani gnozeologické místo, jež ještě nedávno zaujímaly v našem pojetí světa. Nemůžeme o nich už uvažovat jako o stejných homogenních pojmech. Jsme si totiž stejně dobře vědomi jejich vnitřních rozdílů, rozporů a rozčlenění, jako jsme si vědomi jejich dřívější homogenity a jednotnosti.

Nejsou to již vytvořené stability a celky. Nechovají se jako celky. Pokud mají nějaký vztah k našim kulturním a individuálním identitám, tak již nemají tu pojící, strukturující nebo stabilizující sílu, díky níž víme, kým jsme, jednoduše sečtením našich pozic vůči těmto identitám. Nedávají nám kód identity tak, jak si myslím, že to dělávaly v minulosti.

Pro kohokoli, kdo se zajímá o danou problematiku, je spornou otázkou, zda takto vůbec někdy fungovaly. Možná, že tak ani nikdy nefungovaly. Může se samozřejmě jednat o podstatu západního narativu, tedy o představu, že jsme sami sobě vyprávěli příběh o tom, že takto fungují. Víme, že je pro každého dobrého historika obtížné uchopit velkou homogenní funkci kolektivní sociální třídy. Opakovaně mizí těsně za obzorem, podobně jako organická komunita.

Znáte příběh organické komunity? Organická komunita zůstávala vždy v dětství, které jste nechali za sebou. Raymond Williams napsal úžasnou esej o těchto lidech, o skupině sociálních kritiků, kteří tvrdí, že můžete posuzovat současnost ve vztahu k minulosti a minulost poznáte podle toho, že tenkrát bylo vše organičtější a celistvější. Kdy ale bylo „tenkrát“? Když jsem byl ještě dítě, vždy se našel nějaký dospělý, který říkal: „Když já jsem býval dítě, všechno bývalo mnohem celistvější.“ A tak se, nakonec, některé z těchto velkých identit podobají lidem, kteří při vybavování si vzpomínek podléhají historické nostalgii. Jakmile o vzpomínkách něco víme, zjistíme, že jsme si je vždy vybavovali jako zásadnější, homogennější, jednotnější a méně protikladné, než jaké kdy byly.

To je jedno tvrzení. Ať už byla minulost jakákoli, tak velké kolektivní sociální identity mohly pochodovat dál, sjednocené a diktující předem historii, jak tomu bylo v minulosti po celá desetiletí. Teď už to určitě nedělají.

Jak jsem řekl, problematika toho, jak začít promýšlet otázku identity, ať už sociální, nebo individuální, ne bezprostředně po jejich zmizení, ale po jejich erozi, po vyblednutí a po jejich znehodnocení a ztrátě celkové vysvětlující moci, kterou mívaly, je podle mě dávno pryč. Dříve se o nich uvažovalo jako o „vůdčích konceptech“¹, o „vůdčích konceptech“ třídy, což je krásně genderově příznačné pojmenování.

Mít podobný „vůdčí koncept“ už není přijatelné. Když třída ztratí svůj „vůdčí“ status, oslabí se i jeho vysvětlující schopnost a stává se problematičtějším. O některých otázkách můžeme uvažovat ve vztahu k otázkám třídy, přestože vždy rozlíšíme jejich skutečnou dějinnou komplexnost. Jsou zde nicméně jiné věci, které jednoduše nedokáže rozšifrovat nebo vysvětlit. To nás přivádí tvář v tvář k rostoucí sociální různorodosti a pluralitě, tedy k technologiím onoho *já*, jež charakterizují moderní svět, v němž žijeme.

Takže se můžeme ptát, kde to vlastně zanechává jakýkoli diskurz sociální identity? Nezpochybnil jsem se ho právě ze všech stran, na které jsem si vzpomněl? Jak se potvrzuje v teoretických pracích za posledních dvacet let,

¹ Ve výchozím textu jako „master concepts“ (pozn. překl.).

ve chvíli, kdy koncept zmizí dveřmi nalevo, vrátí se oknem napravo, jen ne na zcela stejné místo. V Althusserově textu je znamenitý moment, kde říká: „Nyní mohu opustit pojem idejí.“ A skutečně napíše slovo *ideje* a přeškrtně jej, aby přesvědčil sám sebe, že jej už nikdy nebudeme potřebovat použít.

Stejným způsobem jsme i starý diskurz subjektu odstranili, uložili do hluboké bedny a zalili betonem s poločasem rozpadu milion let. Byli jsme přesvědčení, že se na něj již nebudeme muset dívat, když vtom, u všech čertů, ani ne za pět minut mluvíme o subjektivitě a o subjektu v diskurzu, a ten se s burácením vrátí zpět k nám. Nepovažuji tedy za překvapivé, že když přijdeme o jedno zdání identity, zjistíme, že jej vlastně potřebujeme. Ale kde jej najít?

Jedno z míst, kam se musíme zajisté vydat, jsou současné jazyky, které znovu objevily, avšak posunuly, pojem subjektu a subjektivity. Těmi jsou hlavně a především jazyky feminismu a psychoanalýzy.

Nechci se pouštět do této problematiky, chci však říct něco o tom, jak můžeme začít otázky identity posuzovat z těchto nových teoretických pohledů. A musím to učinit programově. Musím uvést, že si myslím, že z tohoto pohledu identita zároveň je i není druhem protokolu, přestože vysvětlit každé z těchto tvrzení by mohlo zabrat mnoho času.

Takto si uvědomujeme, že identity nejsou nikdy ukončené ani uzavřené, že se vždy vyvíjejí, stejně jako subjektivita. To samo o sobě byl vcelku obtížný úkol. Přestože jsme to vždy tak trochu věděli, vždy jsme o sobě uvažovali tak, že se každým dnem stáváme více sami sebou. Takové pojetí, v němž směřujeme kupředu, abychom se setkali s tím, kým jsme vždy byli, je ale spíše hegelovské. Já chci tento vývoj výrazně odkrýt. Identita se totiž neustále vyvíjí.

Zadruhé, identita znamená či konotuje proces identifikace, tedy tvrzení, že toto zde je stejné jako tamto nebo že jsme v jistém ohledu stejní. V celé té diskuzi o identifikaci jsme se však poučili, že ve feminismu a psychoanalýze je vždy do jisté míry struktura identifikace tvořena skrz ambivalenci. Vždy je tvořena rozdělováním.

Rozdělujeme ji na to, kým jsme, a na ty druhé. Snaha vykázat ty druhé na opačnou stranu vesmíru se vždy skládá ze vztahu lásky a touhy. Tento jazyk je zcela odlišný od jazyka těch takzvaných Druhých, kteří se zcela liší od nás.

Toto je ten Druhý, který je naší součástí. Toto je ten Druhý, kterého můžeme poznat pouze z místa, kde stojíme. Toto je naše já, které je vepsáno do pohledu Druhého. A toto pojetí, které boří hranice mezi vnějším a vnitřním, mezi těmi, kteří jsou a kteří nejsou součástí, mezi těmi, jejichž historie byla závislá na jiných, ale nemůže se vyprávět. Jediným způsobem, jak dosáhnout úplné historie, je právě zaměřením se na to nevyprávěné ticho mezi tím, co se může vyprávět. Neexistuje žádná jiná historie než ta, v níž vezmeme i ticha a mezery spolu s tím, co může být vyprávěno. Vše to, co může být vyprávěno, je základem ohromných hlasů, které zatím nemohlo nebo nemůže být slyšet.

Tato obojakost diskurzu a jeho potřeba Druhého vůči já, toto vepsání identity v pohledu druhých nachází své hluboké zastoupení v daném textu. Chci zde citovat úryvek, který zajisté znáte, ale možná si jej nebudete nutně pamatovat. Jedná se o úžasný velkolepý moment ve Fanonově *Černé kůži, bílých maskách*, v níž popisuje sám sebe jako mladého Antilana tváří v tvář bílému pařížskému dítěti a jeho matce. To dítě natáhlo ruku a řeklo: „Podívej, mami, černoch.“ Na což Fanon říká: „Poprvé v životě jsem věděl, kdo jsem. Tehdy poprvé jsem měl pocit, jako bych se vznítil v tom pohledu, v tom násilném pohledu druhého, a zároveň byl znovu složen jako někdo jiný.“

Pojetí, podle něhož lze identitu vykládat jako dvě různé historie, jednu tady a jednu tamhle, aniž by spolu kdy promluvily nebo měly cokoli společného, už jednoduše není v dnešním globalizovaném světě udržitelné. Ne, když jej převedeme z psychoanalýzy do oblasti historie. Jednoduše už není udržitelné.

Lidé jako já, lidé, kteří přišli do Anglie v padesátých letech, jsou zde už po staletí. Symbolicky jsme zde už staletí. Vlastně jsem přicházel domů. Já jsem cukr na dně anglického šálku čaje. Já jsem ta mlsnost a ty cukrové plantáže, které generacím anglických dětí zkazily zuby. A, jak víte, jsou zde tisíce dalších jako já, kteří jsou sami také šálkem čaje. Protože ten se, jak víte, nepěstuje v Lancashiru. V celém Spojeném království neexistuje jediná čajová plantáž. Toto je symbol

anglické identity – co totiž každý na světě ví o Angličanech, když ne to, že nepřežijí ani den bez šálku čaje?

Odkud ten čaj pochází? Z Cejlonu neboli ze Srí Lanky a z Indie. To je ta vnější historie, která je uvnitř historie Angličanů. Anglická historie by bez té druhé historie neexistovala. To pojetí, že identita souvisí s lidmi, kteří vypadají stejně, cítí se stejně a stejně se nazývají, je nesmyslné. Identita je jako proces, jako narativ a jako diskurz vždy vyprávěna z pohledu někoho Druhého.

Co víc, identita je vždy částečně narativem a částečně reprezentací. Vždy je v reprezentaci. Identita není něco, co je utvářeno vně a potom si o ní povídáme příběhy. Je vyprávěna uvnitř každého já. Povím vám o tom něco na základě mého vlastního současného narativu identity. Znáte tu úžasnou scénu, v níž Richard II. říká: „Na zem se posadme a vyprávějme truchlivé příběhy o smrti králů.“² Tak tedy, povím Vám příběh a pak Vás požádám, abyste i Vy pověděli svůj příběh.

Pojem identity máme za protikladný, poskládaný z více než jednoho diskurzu, poskládaný vždy přes mlčení druhého, vepsaný a zasazený do ambivalence a touhy. Toto jsou velmi důležité způsoby, jak nahlížet na identitu, která je neuzavřeným a nezapečetěným celkem.

Nyní máme v rámci teorie zajímavé způsoby, jak se pokusit takto uvažovat o rozdílnosti. Od feministických autorů jsme se již naučili vcelku hodně o rozdílech pohlaví. Hodně jsme se o otázkách rozdílnosti naučili také od lidí, jako byl Derrida. Myslím si totiž, že existují některé zásadní směry, v nichž je významné Derridovo použití rozdílu mezi *diference* a *diferänce* psaného s *ä*. Ono *ä*, to nezvyklé *ä* v jeho hláskování *diferänce*, používá Derrida jako záblesk, který narušuje naše ustálené chápání. To drobné *ä*, které je samo o sobě rušivé a které můžete při vyslovení sotva slyšet, posouvá ono slovo směrem k novým významům, aniž by zastiňovalo stopu jeho dřívějších významů.

Derridův význam *diferänce*, jak konstatoval jeden autor, zůstává zavěšen mezi dvěma francouzskými slovesy: „lišit se“ a „pozdržet“, která obě přispívají

² Z překladu M. Hilského: SHAKESPEARE, William: Richard II. Praha: Academia 2011, s. 702 (pozn. překl.).

k síle toho pojmu, a přitom ani jedno z nich plně nevystihuje jeho význam. Jazyk je závislý na rozdílnosti, jak nám ukázal de Saussure: a struktura distinktivních výroků tvoří jeho ekonomičnost. Derrida však připravuje novou půdu v tom, nakolik „lišit se“ zasahuje do „pozdržet.“

Toto pojetí *diferance* není jednoduše soubor binárních zaměnitelných opozic. Zkoumá rozdíly v pohlaví nejen z pohledu ustálené opozice mužského a ženského, ale také z pohledu všech těch neobvyklých pohyblivých opozic, které jsou vždy v procesu. Odkrývá mezi nimi celý kontinent sexuality až do narůstající míry rozrušení. Toto mám na mysli, když se snažím použít odyseu difference.

Tolik tedy k diferenci. Můžete se ptát, jak souvisí identita s tímto nekonečným pozdržováním významu, které je udusáno Derridovou stopou něčeho, co si stále ponechává své kořeny v jednom významu, a přitom se jakoby posouvá k jinému a vystihuje jej. Označující se tak donekonečna posouvá a pomíjí.

Pravdou je, že Derrida nám nepomohl ani zdaleka tak moc, jak by býval mohl, v chápání vztahu mezi identitou a diferencí. A ti, kdo si Derridu v Americe přivlastňují, zvláště pak američtí filozofové a literární teoretici, nám pomáhají ještě méně. Vyjímají Derridův pojem *diferance* právě z toho napětí mezi dvěma textovými konotacemi, „lišit se“ a „pozdržet“, a usazují jej do pouhé nekonečné hry difference. Derridovy pohnutky jsou v tu chvíli narušeny.

Od tohoto momentu se odvíjí obrovský rozmach extrémně sofistickované hravé dekonstrukce, která je tak trochu nekonečnou akademickou hrou. Zapojit se může každý, a tak se valí dál a dál. Žádný z označujících se nikdy nezastaví, nikdo nikdy není zodpovědný za jakýkoli z významů, všechny stopy se zahladí. Jakmile je něco někam zasazeno, je to poté ihned smazáno. Všichni se skvěle baví, chodí na konference a pokračují v tom. Samotné pojetí pohnutek, které vyžadují držet se toho napětí mezi tím, co je zároveň umístěno i nevázáno na místě, slovem, které je vždy v pohybu mezi pozicemi, které nás nutí přemýšlet o pohybu i pozici zároveň, ne jen o jednom a poté druhém, je narušeno. Vyžaduje od nás, abychom si nepohrávali s diferencí, ale prožívali napětí mezi identitou a diferencí.

Musíme pak uvažovat dál než jenom v mezích této pouhé hříčky. Musíme se zaměřit na tu skutečně obtížnou výzvu, tedy co pro nás ta hra difference vlastně historicky znamená. Protože pokud označování závisí na nekonečném přesouvání jejich rozlišovacích pojmů, pak význam v jakémkoli okamžiku závisí na nahodilé překážce, na nevyhnutelném zastavení. Je to vlastně jednoduché.

Jazyk je součástí nekonečné semiózy významů. Abych mohl cokoli říct, musím zmlknout. Musím vytvořit ohraničenou větu. Víím, že hned následující věta znovu otevře tu nekonečnou semiózu významů, takže se vrátím zpět. Ne každé zastavení tedy je přirozené. Neříká: „Teď tu větu zakončím a ta se stane pravdivou.“ To zastavení ví, že je podmíněné a umístěné. Je přerušením ideologie, která skrz semiózu jazyka vytváří význam. Nejprve ale musíte pochopit podstatu hry, jinak nikdy nic neřeknete.

Vy si myslíte, že žertuji. Měl jsem v sedmdesátých letech magisterské studenty, kteří se v této teoretické šlamastyce zasekli. Zavrhovali velké francouzské filozofy jednoho po druhém, až nedokázali sepsat do eseje jediné slovo, protože říct cokoli znamenalo vystavit se nekonečnému pohybu označujícího. Takže když řekli „Myslím si, že Derrida chtěl vlastně... no... vlastně...“, museli začít znovu od začátku.

Význam je v tomto ohledu sázkou. Sázíte. Nesázíte na to, co je pravdivé. Sázíte tím, že něco říkáte. Abyste mohli mluvit, musíte odněkud vycházet. Dokonce, i když chcete uniknout, když se chcete vrátit na začátek, musíte vstoupit do jazyka, abyste z něj mohli vystoupit. Jinak to nejde. To je ten paradox významu.

Nesmíme o něm však uvažovat jenom z hlediska difference. Musíme se dívat také z hlediska vztažné pozice mezi tím sešivaným, náhodným a přespříliš určeným přerušením, které říká něco, co se ihned otevře nekonečné hře významů. Musíme navíc také myslet na to, že ve významu vždy zůstává něco stranou, něco vždy uniká přesnosti a snaze jazyka kódovat, upřesňovat, spravovat a zastavovat. Když nebudeme takto uvažovat, upustíme tak dva nezbytné konce řetězce, s nimiž musí být nové pojetí identity svázáno.

Nyní se mohu vrátit k otázce pohnutek. Je v tomto pojetí identity, na které musíme nahlížet z hlediska difference, nějaká obecná pohnutka lokálního, kterou by použilo proti ohromnému, mocnému, nezvratnému, technologicky založenému, vydatně investovanému odhalení globálních procesů? Ve své eseji Globalizace a etnicita jsem se pokusil popsat tyto procesy, které se snaží stírat a uzavírat všechny rozdíly. Což znamená, že sice jsou odlišné, ale nijak na tom nezáleží. Zkrátka jsou odlišné.

Ne, není zde žádný obecný zájem. Neschovávám nic v klobouku. Nemám nic, co bych z něj vytáhl. Ale mám tady několik lokálních zájmů, o kterých bych Vám rád pověděl. Může to být také vše, co máme, a těch několik lokálních zájmů použijeme proti globálnímu. Nevím, jestli to tak je, nebo není. Rád bych však později využil nějaký čas k tomu, abych hovořil o kulturních zájmech lokálního a o tomto novém pojetí identity. Identita se totiž do kulturních zájmů Británie vrátila právě v tomto novém rámci. Vznik černých diaspor v období poválečné migrace padesátých a šedesátých let totiž přeměnil britský společenský, ekonomický i politický život.

V první generaci trpěla většina lidí stejnou iluzí jako já. Myslel jsem si, že se někdy vrátím domů. Možná to bylo tím, že se mě všichni ptali, kdy se chystám zpátky domů. Skutečně jsme si mysleli, že se jednoduše zase nalodíme a odplujeme. Byli jsme tady jenom na dočasném pobytu. Kolem sedmdesátých let se už začalo vyjasňovat, že tady nejsme na dočasném pobytu. Někteří se zde chystali zůstat. Tehdy se začala objevovat politika rasismu.

Jednou z hlavních reakcí na tuto politiku rasismu v Británii bylo něco, co bych nazval jako „první politiku identity“. Souvisela se vznikem jakési obranné kolektivní identity, která stála v protikladu vůči hodnotám rasistické společnosti. Také souvisela se skutečností, že lidé byli vytlačováni a nemohli se hlásit k identitě většinového národa. Museli si kořeny, kterých by se drželi, najít někde jinde. Lidé totiž potřebují nějaký základ, nějaké místo a pozici, na které by mohli pevně stát. Tito lidé, kterým byla odepřena anglická a britská identita, se museli snažit zjistit, kým jsou. Tento moment jsem definoval v eseji Globalizace a etnicita. Je to klíčový moment opětovného hledání se a pátrání po kořenech.

Během tohoto pátrání jsme objevili nejenom, odkud pocházíme, ale začali jsme také mluvit jazykem našeho pravého domova, což je druhý klíčový krok ke znovunalezení ztracených historií. Tyto historie se nám nikdy nevyprávěly, nemohli jsme se o nich nic dozvědět ve školách a nepsalo se o nich v žádných knihách. Museli jsme je znovu nalézt.

Tento ohromný jev bych nazval jako pomyslnou politickou re-identifikaci, re-teritorializaci a re-identifikaci, bez nichž by nemohla nikdy vzniknout jakákoli opoziční politika. Neznám jedinou skupinu nebo druh lidí z periferie, lokálních subjektů, kteří by se dokázali za posledních dvacet až dvacet pět let úspěšně sociálně, kulturně, ekonomicky a politicky mobilizovat, a kteří by nezažili okamžiky, během nichž se museli vzepřít vyloučení a opomíjení. Právě v takové chvíli začínají tyto periferie promlouvat a vzdorovat. Lokální začínají vystupovat do popředí reprezentace.

Celý tento politický prostor v Británii dal podobně jako jinde vzniknout černé identitě. Chtěl bych teď říct něco víc o této kategorii, kterou již dnes všichni považujeme za samozřejmou. Povím Vám o ní pár příběhů.

Vyrůstal jsem na Jamajce v rodině nižší střední třídy. Na začátku padesátých let jsem odtamtud odjel, abych studoval v Anglii. Předpokládám, že tak devadesát osm procent jamajských obyvatel bylo tehdy černých nebo nějakým způsobem barevných. A přesto jsem do doby, než jsem odjel, nikdy neslyšel nikoho mluvit o sobě nebo o někom jiném jako o černém. Nikdy. Slýchal jsem tisíc jiných slov. Moje babička rozlišovala mezi patnácti různými odstíny kůže počínaje světle hnědou a konče tmavě hnědou. Když jsem z Jamajky odjížděl, pořádala se tam soutěž krásy, ve které byly různé odstíny žen odstupňovány podle druhů stromů, takže existovala Miss Mahagon, Miss Vlašský oříšek apod.

Lidé o Jamajce uvažují jako o jednoduché společnosti. Přitom se tam používal ten nejsložitější systém stratifikace podle barvy kůže na světě. Kam se hrabou profesionální sémiotici. Kdokoli z mých příbuzných dokázal odhadnout a spočítat číkolí sociální status porovnáním jejich vlasů s tím, z jak dobré rodiny pocházejí, na jaké ulici žijí, jakou mají fyziognomii těla, odstín kůže atd. Každou

z těch vlastností jste mohli porovnat s ostatními. Oproti tomu je normální stratifikační systém tříd naprostá hračka.

Slovo černý se však nikdy neříkalo. Proč? Nežili tam snad žádní černí lidé? Naopak, bylo jich tam mnoho, tisíce a tisíce. Být černý ale není otázkou pigmentace. Ten černý, o kterém mluvím, je historická, politická a kulturní kategorie. V našem jazyce musíme v určité historicky významné momenty použít označující. Musíme položit rovnítko mezi tím, jak lidé vypadají, a tím, jaké mají historie. Jejich historie jsou v minulosti, jsou jim vepsány do kůže. Jejich kůže však není příčinou, proč se cítí být černými ve svých hlavách.

Slovo černý jsem slyšel poprvé na počátku hnutí za občanská práva při nástupu dekolonizace a vlasteneckých snah. Černí byli v určitý historický moment vytvořeni jako politická kategorie. Byli vytvořeni v důsledku jistých symbolických a ideologických snah. Řekli jsme: „Strávili jste posledních pět, šest, sedm set let pečlivým promýšlením symbolismu, podle něhož je slovo *černý* negativní faktor. Já však nechci jiný pojem. Chci tento negativní pojem, přesně ten chci. Chci na něm mít svůj podíl. Chci jej vyjmout z toho, jak byl začleněn do náboženského, etnografického, literárního a vizuálního diskurzu. Chci jej odtamtud vytrhnout a začlenit jej znovu a jinak.“

Tato snaha zahrnuje změnu vědomí, změnu sebepoznání, nový proces identifikace a objevení se nového subjektu. Subjektu, který zde vždy byl, ale historicky se začal teprve objevovat.

Příběh hnutí za občanská práva jistě znáte, ale nejsem si jistý, jestli víte, nakolik zasáhlo další části Ameriky. Na Jamajce k tomu došlo v sedmdesátých letech dvacátého století. Tehdy poprvé se černí lidé začali sami nazývat jako černí. Jednalo se o tu nejvýraznější kulturní revoluci v Karibiku, mnohem rozsáhlejší než jakákoli z předchozích politických revolucí. Této kulturní revoluci na Jamajce se něco tak dalekosáhlého jako politika nikdy nevyrovnalo. Politika ji nikdy nedostihla.

Nepochybně jste slyšeli o tom, jak se oba lídři dvou hlavních politických stran na Jamajce snažili potřást rukou s Bobem Marleym³. Oba se snažili urvat si pro sebe něco z toho černého. Marley symbolizoval černé a ti lídři se snažili získat na něm nějaký ten podíl. Kdyby býval byl jen pohlédl jejich směrem, získali by si jeho požehnání. Namísto toho, aby politika legitimizovala hudbu, tak hudba legitimizovala politiku.

Vskutku o sobě mluvím všelijak, ale neříkám, že jsem černý. V době, kdy jsem přijel do Anglie, mě ani nenapadlo považovat se za imigranta, přestože takto nás nazývali všichni ostatní. Až když jsem se na začátku šedesátých let vrátil domů, tak mi má matka, která jako správná barevná Jamajčanka ze střední třídy opovrhovala všemi černochoy (tak to zkrátka bylo, víte), řekla: „Doufám, že tě tam nemají za nějakého imigranta.“

A já jsem jí odpověděl: „Já jsem ale přece emigroval.“ V ten okamžik jsem si uvědomil, že přesně to jsem. Právě jsem nadobro opustil svůj domov.

Vrátil jsem se do Anglie a stal jsem se tím, čím mě nazývali. Vítili mě jako imigranta. Objevil jsem to, kým jsem. Začal jsem sám sobě vyprávět příběh o tom, jak jsem emigroval.

Poté se vynořil pojem černý a lidé říkali: „Když jsi z Karibiku a identifikuješ se s tím vším, co se kolem děje, a se všemi těmi černými Angličany, tak jsi taky černý.“

Můj syn, kterému tehdy bylo dva a půl roku, se zrovna učil rozeznávat barvy. A já, abych přenesl tu zprávu dál, jsem mu řekl: „Jsi černý.“ A on na to: „Ne, jsem hnědý.“ A já jsem odpověděl: „Špatný referent. Chybné upřesnění, to je filozofický omyl. Nemluvím o barvách z tvých vodovek. Mluvím o tom, co máš v hlavě.“ Toto je něco jiného. Můj syn se učil být černý. Učil se účastnit se identifikace.

Tento moment umožnil, že se mohly začít dít věci, které se dříve neděly. Není to tak, že bych do té doby své pravé já nějak skrýval. Než jsem se o své

³ Jednalo se o událost během koncertu One Love Peace Concert, který se konal 22. dubna 1978 v Kingstonu na Jamajce (pozn. překl.)

černé identitě dozvěděl, neměl jsem ponětí o tomto pravém já. Je tohle tedy ono? Je tohle ta stabilní identita, k níž patřím já i další lidé?

Teď Vám povím něco o tom, co se stalo s touto černou identitou jako záležitostí kulturní politiky v Británii. Pojem černý byl velmi důležitý pro antirasistická hnutí sedmdesátých let. Šlo o pojetí, že lidé z různých společností a kultur přicházeli v padesátých a šedesátých letech do Británie a stávali se součástí té ohromné vlny migrace z Karibiku, východní Afriky, Asie, Pákistánu, Bangladéše a různých částí Indie. Všichni z nich se politicky identifikovali jako černí.

Říkali: „Možná máme různé barvy kůže, ale vzhledem k sociálnímu systému a politickému systému rasismu nás toho víc spojuje, než rozděluje.“ Lidé se začali ptát: „Jsi z Jamajky? Jsi z Trinidadu? Jsi z Barbadosu?“ Bylo vidět, jak se začíná uplatňovat princip „rozděl a panuj“. „Ne. Říkejte mi prostě podle toho, kým jsem. Víím, že stejně nepoznáte rozdíl, tak mě berte jako černého. Zkuste to. Všichni vypadáme přece stejně. Nemáte šanci poznat mezi námi rozdíl. Prostě mě berte jako černého. S černou identitou.“ Proti rasismu sedmdesátých let se bojovalo jenom uvnitř komunity a uvnitř lokálních. Bojovalo se pod heslem černé politiky a černé zkušenosti.

V té době byla hlavním nepřítelem etnicita. Nepřítelem bylo to, čemu se říkalo „multikulturalismus“, protože multikulturalismus byl přesně tím, co jsem již dříve označil jako „exotické“. Exotično rozdílnosti. Nikdo nemluvil o rasismu, ale hrnuli se do pořádání „mezinárodních večerů“, na které jsme všichni přišli, navařili jídla svých rodných zemí, zpívali své národní písně a nosili své národní kroje. Je pravda, že někteří lidé a některé etnické menšiny v Británii mají překrásné domorodé kroje. Já jsem žádný neměl. Musel jsem prohrabat bednu s kostýmy, abych našel ten svůj. Posledních čtyři sta let mě vykořeňovali. Nastrojit se do jakéhosi domorodého jamajského kroje a účastnit se toho multikulturního divadla bylo to poslední, na co jsem měl chuť.

Pominul už tento boj spojený s vytvořenou černou identitou? Zcela jistě nepominul. Dokud si společnost zachovává rasistické ekonomické, politické,

kulturní a sociální vztahy vůči mnoha černým lidem a lidem ze zemí třetího světa, ten boj přetrvává. A společnost si je stále zachovává.

Proč tedy nehovořím o tom, že by nějaká kolektivní černá identita nahrazovala ty ostatní identity? To nemohu udělat a povím Vám, proč ne.

Pravdou je, že v určitých ohledech má i černá identita v Británii své mezery. Měla jisté způsoby umlčování určitých zkušeností Asijců. Asijsci se sice mohli během boje proti rasismu politicky identifikovat, a když začali používat svou vlastní kulturu jako zdroj vzdoru, když chtěli sepsat své vlastní zkušenosti a uvažovat o své pozici, když chtěli tvořit, tak přirozeně tvořili v rámci historií svých jazyků, své kulturní tradice a z pozice lidí, kteří přišli z odlišných historických prostředí. A stejně tak, jak byla černá identita ostřím politiky tváří v tvář jednomu nepříteli, mohla také nabízet jistý druh umlčení, když nebyla pochopena správně. Toto je cena a zároveň také výhoda toho, když se snažíme uvažovat o pojmu černí jako o esencialismu.

Co víc, nejednalo se jenom o barevné Asijce, ale také o černé lidi, kteří se neidentifikovali s onou kolektivní identitou. Uvědomovali jsme si proto, že vždy, když jsme vyšli semknutí vstříc nepříteli, ty rozdíly nám burácely v patách. Musely se zabouchnout dveře a museli jsme se dohádát, aby se vojsko sjednotilo a abychom mohli udeřit na nepřítele.

Třetí způsob, jakým černá identita umlčovala, byl potlačováním některých jiných ohledů, které umisťovaly stejně jedince i skupiny. Když fungovala na základě staromódního pojetí černého, nastolovala zároveň také znovu autoritu černé maskulinity nad černými ženami. Jak jistě víte, o té se také dlouhou dobu nemluvilo a většina militantních černých mužů nechtěla o tomto problému mluvit.

Organizovat se napříč diskurzy černých a maskulinity, rasy a genderu, a přitom zapomenout, jak byli ve stejnou dobu černí ve spodní třídě obdobně jako členové bílé dělnické třídy umístění do tříd, do podobných pracovních situací, do stejných mizerných povolání bez šance na povýšení, by znamenalo ignorovat důležitost umístění.

Co si tedy počneme s tou mocnou mobilizující identitou černé zkušenosti a černé komunity? Černá politická identita je ve světle chápání jakékoli identity vždy zcela složená a historicky vytvořená. Nikdy není na stejném místě, vždy je poziční. Musíme vždy uvažovat o negativních dopadech umístění. Nikdy nemůžete jednoduše otočit diskurzy jakékoli identity tak, že je obrátíte vzhůru nohama. Jaké je žít, pokoušet se porazit opomíjení rozmanitých černých subjektů a skutečně začít znovunalezat ztracené historie mnoha černých zkušeností, a přitom si zároveň uvědomovat konec jakéhokoli podstatného černého subjektu?

To je politika prožívání identity skrze rozdílnost. Je to politika, která si uvědomuje, že se všichni skládáme z více sociálních identit, ne pouze z jedné. Uvědomuje si, že se všichni skládáme z odlišných kategorií a protikladů. Právě ty mohou mít vliv na naše sociální postavení do mnoha různých okrajových a podřízených poloh, nefungují na nás však zatím zcela stejně. Tato politika si také uvědomuje, že jakákoli opoziční politika lokálního, která se pokouší organizovat lidi na základě jejich různých identifikací, se potýká s problémem, který je potřeba řešit pozičně. Jedná se o počátek boje proti rasismu, sexismu a klasismu⁴ jakožto poziční války v Gramscioho pojetí.

Pojetí problémů lokálního jakožto poziční války je druhem politiky, kterou je složité uchopit. Nikdo z nás netuší, jak ji vyřešit. Nikdo z nás ani neví, jestli ji vůbec lze vyřešit. Někteří z nás si museli říct, že ani neexistuje žádná jiná politická hra, a proto se musíme naučit hrát tuto hru.

Proč je to obtížné? Nenabízí nám totiž žádné záruky. Identifikace se mění a posouvají, mohou být ovlivňovány politickými silami mimo náš dosah a mohou být artikulovány různými způsoby. Identita sama o sobě neobsahuje žádnou předem vepsanou záruku. Na světě není jediný důvod, proč je zrovna tamten film dobrý jen proto, že jej natočil černý režisér. Neexistuje záruka, že veškerá politika bude správná, stojí v jejím čele žena.

Neexistují žádné podobné politické záruky. Identita není žádným prostranstvím vznášejícím se ve vzduchoprázdnu, jelikož historie na ni naložila

⁴ Hall zde ve svém eseji chybně uvádí *classicism* neboli *klasicismus*, dovoluujeme si opravit na *classism* neboli *klasismus* (pozn. překl.).

mocnou účelovou organizaci minulosti. Neseme s sebou stopy minulosti a spojení s minulostí. Nemůžeme vyřešit tento druh kulturní politiky, aniž bychom se vraceli do minulosti. Nikdy se ale nevracíme přímo a doslova. Minulost na nás nečeká někde v dálce, abychom si na ní odškodnili své identity. Minulost se převypravuje, znovu objevuje a vynalézá. Musí být převáděna do narativů. Skrz historii, vzpomínky a touhu se vracíme k naší vlastní minulosti, která však není přesnou skutečností.

To je velmi podstatný příklad. V nedávné době už proběhla nějaká práce jak ve feministické, tak černé historii a v historii pracující třídy. Získala se ústní svědectví lidí, kteří velmi dlouho nebyli z pohledu kánonu a historiků vůbec považováni za tvůrce historie. Tento moment je velice podstatný. Nemůžeme však zacházet s ústními historiemi a svědectvími, jako by to byly doslovné pravdy. Musíme je číst. Jedná se totiž o příběhy, umístění a narativy. Vnášíte tak do hry nové narativy, nesmíte si je však plést se skutečností, podle které by se dala posuzovat historie.

V historii neexistuje žádná taková záruka autenticity. Neustále se ženeme za převyprávěním sebe sama a naší historie. Právě když řešíme kulturní politiku jako poziční válku, jsme neustále v hegemonické strategii. Přestože si to devět z deseti lidí, kteří četli Gramsciho dílo, myslí, hegemonie neznamena integrovat každého ani sjednotit všechny tak, aby byli stejní. Gramsci jasně používá pojem hegemonie jako opačný vůči pojmu integrace.

Hegemonie nesmazává ani neodstraňuje rozdíly. Vytváří kolektivní vůli skrze rozdílnost. Jedná se o členění rozdílů, které nezmizí. Nižší třída si nenalhá, že patří mezi lidi, kteří se narodili se stříbrnou lžičkou v puse. Dobře vědí, že na tom žebříčku stojí níž, kdesi dole. Lidé nejsou nějakí kulturní barbaři. Nečekají na okamžik, kdy jim ze dne na den spadnou z očí klapky klamného vědomí, ramena vah upadnou a oni náhle zjistí, kým vlastně jsou.

Lidé celkem tuší, kým jsou. Pokud se mají účastnit nějakého projektu, je to proto, že je nějak vyrušil, oslovil a nabídl jim možnost se identifikovat. Vtáhl je do historicky významného dění. A toto pojetí politiky, která je čím dál schopnější oslovit lidi skrze více identit, k nimž se hlásí, je podle mého názoru jediná

politická hra, která zůstává lokálnímu k dispozici. Musíme chápat, že tyto identity nezůstávají stejné, jelikož jsou dokonce mnohdy protichůdné, kříží se a umisťují nás různě v různých dobách. Musíme řešit politiku ve světle nahodilosti.

Pokud čekají na politický manévr, v němž všechna lokální z každé části světa v jeden okamžik povstanou, vydají se stejným směrem a během jednoho historického činu vytlačí ten proud globálního, tak čekají marně. To se nestane. Už tomu nevěřím a myslím si, že to je pouhý sen. Chceme-li se skutečně zabývat politikou, musíme opustit tento sen, probrat se, dospět a vkročit do rozporuplného světa. Musíme vkročit do světa politiky. Nikde jinde ani nemůžeme stát.

V důsledku toho probíhají v Anglii nyní jedny z nejvíce vzrušujících kulturních hnutí. Třetí generace mladých černých mužů a žen ví, že pochází z Karibiku, že jsou černí a že jsou také Britové. Chtějí promlouvat za všechny tyto tři identity a rozhodně nemají v plánu se kterékoli z nich vzdát. Zpochybňují thatcherovské pojetí britskosti, jelikož tvrdí, že tato britskost je černá. Budou zpochybňovat i toto pojetí černé, protože chtějí rozlišovat černé lidi z jednoho druhu společnosti od černých lidí z jiného druhu společnosti. Potřebují znát ten rozdíl, protože se projevuje v tom, jak píšou své básně, jak natáčejí filmy a jak malují. Záleží na tom. Je to vepsáno v jejich tvůrčí práci. Potřebují ten rozdíl jako svůj zdroj. Slučují v sobě všechny ty identity dohromady. Vytvářejí úchvatná kulturní díla a ta nejpodstatnější vizuální umělecká díla. Jedna z nejdůležitějších děl ve filmu a fotografii a téměř všechna důležitá díla v populární hudbě pocházejí právě z tohoto nového rozeznání identity, o které hovořím.

Pouze velmi málo z této práce je vidět někde jinde. Někteří z Vás ale možná viděli její kousek, i když ho třeba nerozeznali. Někteří z Vás možná viděli film *My Beautiful Laundrette*⁵ od Stephena Freerse a Hanifa Kureishiho. Původně jej natočili jako televizní snímek jenom pro místní distribuci a jednou jej promítli na Edinburském festivalu, kde si u publika získal ohromný ohlas. Pokud jste viděli *My Beautiful Laundrette*, tak víte, že je to ten nejvíce přelomový text. Každý, kdo je černý a zkusí se s ním identifikovat, narazí na skutečnost, že ústřední postavy tohoto narativu jsou dva gayové. Navíc každý, kdo se pokusí rozdělit jejich

⁵ Česky pod festivalovým názvem *Moje krásná prádelnička* (pozn. překl.).

identity na dvě odlišné, ten zjistí, že jeden z těchto černých gayů je vlastně bílý a ten druhý je hnědý. Oba dva se potýkají v thatcherovské Británii s problémy. Strýcem jednoho z nich je pákistánský podnikatel, který vyhazuje černé lidi oknem.

Tento text nemá nikdo rád. Všichni jej nesnášejí. Sáhnete po něm a očekáváte takzvané „pozitivní obrazy“. Žádné tam nejsou. V tom filmu nejsou žádné pozitivní obrazy, se kterými by se dalo snadno identifikovat. Podobně jako v politice nalezneme i v Kureishiho filmu pohnutky, které jsou ukotveny ve spletitých identifikacích, jež zde probíhají. V tomto i dalších Kureishiho filmech se bezpochyby vyskytují nějaké zájmy, ale není vždy snadné je postřehnout. Tyto pohnutky leží hluboko ve spletité síti přítomných identit.

Přečtu Vám, co prohlásil Hanif Kureishi ve své odpovědi kritikům. Ti se jej ptali: „Proč o nás nevyprávíte příběhy s pozitivními příklady? Nebo alespoň takové, které by nebyly zase tak negativní? Proč o nás vyprávíte tak smíšeně?“ Kureishi hovořil o složité morální pozici autora, který pochází z utlačované a pronásledované komunity, a o vztahu jeho psaní ke zbytku společnosti. Řekl, že je to v Anglii poměrně nový druh psaní, ale že se bude objevovat čím dál častěji spolu s tím, jak se britští spisovatelé s koloniálními kořeny a koloniální nebo pohraniční minulostí začnou hlásit ke svému původu.

„Někdy se objevuje,“ řekl Kureishi, „až příliš jednostranný požadavek na pozitivní obrazy. Pozitivní obrazy si vyžadují oslavnou literaturu. Spisovatel se pak stává spíše tiskovým mluvčím. Jsem rád, že mohu říct, že čím více jsem se díval na *My Beautiful Laundrette*, tím méně pozitivních obrazů jsem viděl. Pokud se máme snažit pochopit současnou Británii, její směs ras a barev a její hysterii a zoufalství, pak o ní musíme také psát celistvě. Nemůžeme ji omlouvat nebo si ji idealizovat. Nemůžeme se dojímat. Nemůžeme reprezentovat jakoukoli jednu skupinu jako tu, která má naprostý a základní monopol na ctnost.

Suchopárný protest nebo kázání v literatuře, ať už v černé, gay nebo feministické, není ve výsledku o nic politicky efektivnější než díla, která jsou pouhými prohlášeními pro styk s veřejností. Na tomto místě a v tuto dobu

potřebujeme nápaditou literaturu, která nám dá pocítit změny a nesnáze v celé naší společnosti.

Pokud bude současná literatura potlačovaných skupin ignorovat ústřední problémy a hlavní spory širší společnosti a bude ochotná se spokojit s nálepkou okrajové a uzavřené literatury, automaticky se tím natrvalo označí jako menšinový subžánr. Nesmí se nechat zneviditelnit a opomíjet kvůli tomu, že by vykročily z tohoto proudu událostí současné historie.“

(Po přednáškové části následovaly dotazy z publika.)

Požádali mě, abych přiblížil, proč hovořím o politice lokálního. O pokusech vytvořit alternativní politiku globálního nehovořím, protože se snažím držet tématu etnicity, umístování a místa, což pro mě právě pojem etnicita ve vztahu k problematice lokálního a globálního konotuje. Dalším důvodem je, že nepovažuji pokusy o sestavení alternativní politiky globálního v tuto chvíli za příliš úspěšné.

Druhá část toho dotazu je ale podstatnější. Proč hovořím jenom o tom, co je lokální, když otázky, jimiž se zabírám, jsou samozřejmě velmi všeobecným a globálním jevem?

Nerozlišuji mezi lokálním a globálním. Domnívám se, že vždy existuje nějaká interpretace těchto pojmů. Otázka zní, na kterých místech by mohly vznikat problémy. Připadá mi, že jakákoli opoziční politika, která se zaměřuje hlavně a především na to, nakolik čelí globálním silám, dělá jen pramalý pokrok. Tyto globální síly se snaží přetvořit a znovu zachytit současný svět.

Místa, kde ale stále můžeme vyvíjet protichůdná hnutí, odpor a opoziční politiku, jsou lokalizovaná místa. Nemám teď na mysli to, že by byla „lokální“. Chci říct, že místa, na nichž se tyto jevy objevují jako politické scénáře, jsou lokalizována, protože jsou jedna od druhého oddělena. Není snadné je propojit nebo zapojit do širšího problému. Používám tedy lokální a globální jako způsoby nahlížení na tu stejnou věc. Na různých místech však mají své patřičné podoby a scénáře.

Z hlediska ekologie existuje například pokus zavést poziční politiku planety jakožto jednoho místa, což je samozřejmě důležité. Kdybych si namísto etnicity zvolil za své východisko ekologii, vyprávěl bych nyní naprosto odlišný příběh. Na to jsem poukázal už v projevu Globalizace a etnicita, když jsem řekl, že ekologické vědomí utváří dojem globálního. To nemusí být nutně v režii vyspělého Západu.

Hraje se zde tedy více než jenom jedna politická hra. Tato hra není jedinou. Nejspíš jste na ni ale přišli skrze otázku na ty, kteří se dostali do reprezentace a do politiky skrze politická hnutí, jež mají v poválečném světě a obzvláště v posledních dvaceti letech značný vliv. Jejich potíž tkví v neschopnosti spojit se do jedné globální politiky. Když se však snažíte zjistit, jestli dokážou odolat, mobilizovat se, sdělit globalismu něco jiného na lokálnější úrovni, tak se zdá, že se drží více historického prezentu. Právě proto jsem soustředil ten příběh právě kolem tohoto bodu. Bylo by ale chybné domnívat se, že pracujete buď na lokálním, nebo na globálním, a že se obojí neustále neprostupuje navzájem.

Ve svém projevu Globalizace a etnicita jsem se snažil říct, že to, co obvykle nazýváme globálním, vlastně funguje na základě jednotlivostí, vyjednávání určitých prostor a určitých etnicit, na základě zmobilizování určitých identit a tak dále. Vždy tedy existuje nějaká pokračující dialektika mezi lokálním a globálním.

Pokusil jsem se identifikovat tyto kolektivní sociální identity ve vztahu k určitým historickým procesům. Ty ostatní, o kterých jsem hovořil, jsou velmi podstatná členění, například uvnitř a venku, normální a patologický atd. Zdá se však, že se objevují opakovaně. Jsou to způsoby, jimiž jsou prožívány ostatní identity. Víte, že pokud jste uvnitř nějaké třídy, tak do ní patříte. Pokud v ní nejste, pak je na Vás něco patologického, nenormálního, neobvyklého či dokonce úchylného.

Uvažuji tedy o těchto identitách trochu jinak. Považuji je za filtr těch, kteří jsou uvnitř, a těch, kteří jsou vně a kteří patří do jakékoli z těch ostatních sociálních identit. Pokoušel jsem se historicky identifikovat některé z těch hlavních sociálních identit, které si myslím, že existují. Když se ptáte, kdo jste, mohli byste se stejně tak dobře ptát, odkud pocházíte. Obecně řečeno, do jaké rasy

patříte, kde jste občanem nebo poddaným, jakou zastáváte pozici v systému tříd, k jakému genderu se tak asi hlásíte? Věděli jste, kam do světa zapadáte. Toto jsem měl na mysli, zatímco v dnešní době většina z nás žije v mnohem početnější pluralitě, v níž každá osobnost působí nedodělaně. Identity nezmizely, nepřipoutávají nás však na jedno místo tak, jak to dělávaly dříve.

Pokud jde o druhou otázku, tedy co se změnilo, tak to byla politika. Začali jsme se ptát, proč nikdy nedošlo k revoluci třídního subjektu. Co se s ní stalo?

Několikrát už se objevila. Ptáte se, kdy? Když se ohlédnete zpět do historie, tak zjistíte, že se těmto okamžikům nedostalo ani zdaleka tolik pozornosti, kolik by si zasloužily. Rok 1917 není rokem jednotné, již identifikované ruské dělnické třídy, která tvořila budoucnost. Tam tedy ne! Nebyla to ani čínská revoluce. Nedošlo k tomu ani v sedmnáctém století, kdy historie již existující buržoazie nastoupila na scénu. Vlastně jim trvalo dalších dvě stě let, než se dostali na politickou scénu.

Pokud se tedy jedná o buržoazní revoluci v širším slova smyslu, nemůžeme ji vymezit konkrétními historickými aktéry. Takto jsme zvládali žít velmi dlouho, přesvědčení, že už přichází. Samozřejmě je to celé složitější, ale základ je zde správně.

Pak se však můžeme sami sebe ptát: jaká politika plyne z přesvědčení, že k té revoluci ještě nedošlo, ale jednou dojde? Pokud se snažíte být politicky aktivní, tak si po jistém čase budete muset přiznat, že se možná ptáte zcela špatně. Možná vlastně nic neděláte proto, že si myslíte, že něco už probíhá, že to nějaký *deus ex machina* nebo nějaký zákon historie, kterému sami nerozumíte, vše napraví.

Tento moment je těžké popsat. Podobá se probuzení. Náhle si uvědomíte, že spoléháte na historii a doufáte, že za Vás učiní to, co sami nezvládnete. Zpackáte sice politiku, ale „Historie“ s velkým H se náhle zjeví za pět dvanáct a všechno urovná. Nebo sem napochoduje „Ekonomika“ a řekne: „Všechno jste to popletli, víte. Vy máte být tamhle, jste proletariát. A měli byste si myslet tohle.“ Všechny

by nás takto roztřídila a napravila. Přesně na takovou chvíli čekáme. Čekáme, čekáme, čekáme na ni už dvě stě let.

Možná však nečekáte na to pravé. Neříkám, že samotná myšlenka toho příběhu, té teorie a narativu, je špatná. Nesnažím se ji vyvrátit. Pokouším se zpochybnit představu, že toto pojetí nabízí nějakou politickou záruku. Pokud se totiž nevěnujete politice nahodile, neprovádíte ji ani pozičně. Myslíte si, že Vám ty pozice již někdo přichystal.

Toto je velmi skutečný problém. Vezměme si například hornickou stávku, již Británie prošla na začátku osmdesátých let. Jednalo se o jediné větší zúčtování vlády Thatcherové s průmyslem. Představte si, že se účastníte té stávky a máte za to, že za Vámi stojí sjednocená průmyslová dělnická třída, což však není pravda. Nesnažíte se tu třídu ani nijak sjednocovat, protože jste přesvědčeni o tom, že se již sjednotila.

Když si to řeknete sedmkrát, tak se to stane. Vedoucí hornických odborů to tedy sedmkrát zopakoval: „Moc sjednocené průmyslové dělnické třídy stojí nyní tváří v tvář Thatcherové.“ Jenže nestála. Jednalo se o špatnou politiku, nikoli o špatný boj. Vedla se špatně a s nadějí, že historie spasí tento jeden příběh před soukolím složitějších příběhů.

Pokud takto prohrajete dost bitev, nebudete už chtít tu hru hrát. Musíte ji začít hrát jinak. Musíte se pokusit zahrnout do jedné politiky i lidi, kteří chtějí zůstat odlišní. Marně čekáte na to, že všichni začnou být stejní, abyste je mohli naverbovat do jednoho politického hnutí. To byste se načekali až do soudného dne.

Musíte je seskládat z lidí třeba v této místnosti, ne z nějakého socialismu nebo kdoví čeho. Historii jsme poskládali z výmyslů. Najednou vidíte sami sebe, jak jdete večer spát a říkáte si: „To jsem pokazil. Tentokrát jsem prohrál.“ Však to znáte, takto si levice neustále nalhávala, že její prohry jsou vlastně vítězstvími. Že zvítězili, i když prohráli. Možná prohráli, zato však hrdinně.

Pojďme alespoň jednou zvítězit. Vynechejme z toho hrdinství a prostě párkrát zvítězíme. Příště budeme zase o kousek dál, ne dva kroky pozadu.

Budeme si věřit. Takový zlom se zde snažím existenciálně popsat. Nedošlo k němu ale takto. Stalo se to složitěji, v určitou chvíli však projdete skrz průhlednou bariéru, která Vás doteď držela na místě a bránila Vám konat a uvažovat vážně. Tehdy si uvědomíte, o čem jste měli přemýšlet. Takto nějak to probíhá.

Dotaz: Mohl byste říct něco víc o tom, jak vítězit? Jaké jsou podle Vás vyhlídky na přetvoření jiné politiky než takové, jakou vedl Arthur Scargill během hornických protestů? A jaké má šance na stržení toho elitářského, upevněného a na egu založeného vědomí?

SH: Šance vypadají bledě, jelikož levice stále lpí na tom starém pojetí identity. Proto o nich také uvažují. Levice stále čeká, že se staré identity vrátí na scénu. Neuvědomuje si, že už hraje jinou politickou hru, která vyžaduje, abychom přesně artikulovali rozdíly, jež už nemohou být nadále uzavřeny a reprezentovány jako jeden celek. Nevíme, jestli dokážeme změnit dost z tohoto zastaralého uvažování tak, abychom si mohli klást otázku: Jak by vypadala taková politika?

Máme o tom již jistou představu. Nechci znít příliš romanticky, ale jsem přesvědčený, že funkční období rady GLC (Greater London Council) v Londýně bylo skvělým vzorem, nelze jej však nikde jinde napodobit. Ta rada se skládala ze skupin a hnutí, které zůstaly stejné, a přitom si udržely své rozdíly. Nikdo tam neřikal: „Zapomeneme teď na to, že jsme skupina černých aktivistů, protože sedíme ve stejné místnosti se skupinou feministek.“ Zazníval tam opak toho, co bychom běžně očekávali při rozhovorech v rámci vznikajícího kolektivního politického subjektu.

Představili bychom si milou, zdvořilou a smířlivou diskuzi, v níž každý s každým souhlasí. Zaznívala tam však skutečná podoba demokracie – naprostý nikdy nekončící kravál. Lidé bušili pěstmi do stolu a naléhali: „Nechtějte po mně, abych se přidal pod váš prapor, protože to bych musel zapomenout na to, kým jsem.“ Ten kravál, ten řev lidí, kteří překonávají své rozdíly na veřejnosti pod společným programem, právě na to čekám.

Myslím, že GLC něco dokázala, jelikož otevřela dveře novým možnostem. Ukázala nám, že to jde. Potýkala se přesně s tím, s čím se potýká každá politika, a prokázala, že rozdíly nezůstávají v důsledku diskuze stejné.

Jedna skupina musí převzít agendu jiné. Když vstupuje do aliance nebo do nějakého druhu spojení, musí se sama změnit. Musí se dozvědět něco o tom, čím se ta druhá skupina liší. Nevydává se za ty druhé, ale musí je vzít na palubu. Společně se musí s tímto potýkat a určit si nějaký soubor priorit.

Čekám, kdy se doslechnu o takových diskuzích, ale celkem vzato jsem se jich od opozic thatcherismu zatím nedočkal. Namísto toho od nich zaznívá: „Vraťme se ke starému uspořádání. Seřad'te se za nás. Staré politické strany znovu povstanou.“ Nevěřím tomu. Myslím si, že thatcherismus je zakořeněný mnohem hlouběji. Tak hluboko, že dokáže způsobit zemětřesení a rozviklat tu možnost, že by se vrátila stará podoba politiky. Pokud se mě tedy ptáte, jaké máme možnosti, tak prvním krokem ještě než vyrazíme, jsou spory přímo mezi námi o tom, kudy se vydáme.

Věřím však, že máme možnosti. Domnívám se, že thatcherismus zničil GLC, protože si všímal, že může sloužit jako vzor. A to i přesto, že GLC v průzkumech oblíbenosti nikdy neklesla pod 60–65 procent. Thatcherismus chápal, že kdyby měla GLC vydržet a změnit životy mnoha různých skupin ve městě, další lidé by začali říkat: „Podívejte, tady je jiný druh vzoru. Existuje i nějaká jiná cesta.“ Co by to znamenalo v národním měřítku? A co by to znamenalo v jiné části země, kde jsou zase jiné skupiny lidí?

Myslím si, že thatcherismus to věděl, a proto smetl GLC ze stolu. Zničil radu legislativní vyhláškou, což jenom dokazuje, že věděl, jak významná GLC je. Oblíbenost thatcherismu a hegemonického přístupu čerpá právě ze skutečnosti, že označuje rozdíly. Počet lidí, kteří vždy za všech okolností stojí za thatcherismem, je ale vlastně velmi nízký. Thatcherismus však umí skvěle mobilizovat odlišné menšiny a poštvávat je proti sobě. Hraje hru, v níž poukazuje na rozdíly. Vždy se je snaží shromáždit pod něčím, co nazývá jako „thartcherovský subjekt“, nic takového však neexistuje. Jedná se jen o politickou představu, o shromáždění mnoha odlišných identit. Thatcherismus využívá

rozdílnost a neustále si s ní hraje. Nenechte se ale zmýlit. Nemyslím si, že takto to funguje.

Vedení takové opoziční politiky vůči hegemonii, jak jsem se ji snažil popsat, nenabízí žádné záruky úspěchu. Říkám pouze, že existuje rozdíl mezi politikou umístění, o které jsem hovořil, a nějakou úspěšnou jednotnou politikou, kterou představuje thatcherismus. Tento rozdíl však není ten zásadní. Podstatný je rozdíl mezi dvěma politikami umístění, z nichž jedna je vedena správně a druhá je vedena jenom tak polovičatě, vlastně tedy vůbec nijak.

Thatcherismus je hegemonický, protože zvládá oslovit identity nejrůznějších lidí, kteří dosud nikdy nepatřili do jednoho politického tábora. Daří se mu to, jelikož velmi podrobně dbá ve svém politickém, sociálním, morálním a ekonomickém programu na kulturní a ideologické otázky. Vždy mobilizuje voliče, které zobrazuje, jakoby k němu již patřili, a hovoří o „většině Angličanů“ nebo „většině britských obyvatel“.

Přitom ještě zdaleka nemá onu většinu. Sbírá ji právě takto, když Vám tvrdí, že už ji má. Tato většina se skládá z nejrůznějších lidí. Jsou to lidé z různých tříd, genderů, povolání a částí země. Přesně takováto je ta thatcherovská většina.

Příště nebude stejná jako teď. Neumí se opakovat. Netvoří zásadní třídní subjekt, to ani není v politice thatcherismu. Naopak je od něj na hony vzdálená. Osobně se domnívám, že nikdo nerozumí Gramscimu lépe než Margaret Thatcherová. Nikdy sice nečetla jeho dílo, ale velmi dobře ví, že dnešní politika se vede spojováním odlišných skupin. Ví, že politika se vede na různých frontách. Musíte nabízet rozmanité programy a musíte se neustále snažit budovat kolektivní vůli, protože tu Vám nezaručí ani ta sebelepší socioekonomická pozice.

Všechno toto Thatcherová ví. My můžeme číst Gramsciho až do aleluja, a přesto nepřijdeme na to, jak toho dosáhnout. Nedaří se nám odrazit od země. Tomuto se říká „instinktivní gramscismus“, a právě ten nás drtí, ne ten starý kolektivní subjekt třídy.

Dotaz: Chci se zeptat na to zobrazení rozmanitých identit, které jste prezentoval jako jakýsi „koláčový graf“. Uváděl jste příklad lidí, kteří jsou

Karibičané, Britové a černí. Našel by se v tom grafu i pětiprocentní, desetiprocentní nebo jinak velký díl, který bychom mohli nazvat jen „lidstvo“?

SH: Nemyslím si, že tam taková kategorie figuruje. Podle mého názoru se to „globální“ vždy skládá z různých spojených částí. Domnívám se, že globální je obrazem té dominantní části. Tímto způsobem se ta dominantní část umísťuje, přizpůsobuje se a přidružuje se k mnoha ostatním menšinám.

Řekl bych ale, že je nebezpečné slučovat globální s tím základním kamenem, který máme všichni společný tím, že jsme lidé. V tomto ohledu se nepovažuji za humanistu. Nemyslím si, že můžeme zmobilizovat lidi jenom na základě jejich společného lidství. Je možné, že takový den jednou nadejde, ale zatím k němu máme ještě daleko. My všichni, ať už zdroje mocných nebo bezmocných, směřujeme k těm univerzálním momentům umísťování sebe samých prostřednictvím nějaké jedné složky. Domnívám se, že globální má více společného s hegemonickou vlnou, v níž se určité seskupení lokálních složek snaží ovládnout celou situaci, mobilizovat technologii a začlenit do nižších pozic mnoho dalších lokálních identit, aby vytvořilo příští historický projekt.

Záměrně používám Gramsciho pojmy – vytvořit hegemonický projekt, historický projekt, který zahrne různé druhy rozdílů. Ty jsou však všechny vázány do dominantních nebo nižších pozic k jednomu historickému projektu. Tím projektem je globalizace, na kterou jste se tuším ptal.

Zde tedy hovoříme o „univerzálním“. Domnívám se, že vždy patří do uvozovek. Jedná se o univerzalizující hledisko, univerzalizující projekt a univerzalizující snahu být univerzální. Obdobně jako u paní Thatcherové a jejích „všech Britů“, dochází zde k pokusům tvrdit, že všichni nyní patří do této konkrétní podoby globalizace. A přesně v tu stejnou chvíli jsem zde já. Nadále jsem marxistou. Kdykoli se pak v takový okamžik diskurz prohlašuje za uzavřený, tak víte, že si sám protiřečí. Například když říká: „Všechno mám tady v batohu. Právě jsem si vás všechny získal. Mám alespoň kousek z každého z vás. Jste tady, uvnitř toho batohu. Můžu ho teď zavřít?“ Ne.

Něco se právě chystá otevřít ten batoh a poukázat na nějaký problém. Hegemonie není nikdy uzavřená. Vždy se snaží do sebe zahrnout více rozdílů. Nesnaží se je pojmout, nechce je zcela změnit podle sebe. Chce ale umožňovat vznik projektů malých individuálních identit jedině za podmínky, že se uskuteční i větší projekt. Takto pod sebe thatcherismus zahrnuje menší identity. Chcete mít tradiční rodinu? Nemůžete to zvládnout sami, protože vždy závisíte na širší politické a ekonomické situaci. Pokud to skutečně chcete, musíte se nejprve přidat k mému většímu projektu. Musíte se identifikovat s většími tématy v něm. Takto se začnete podílet na utváření historie. Stanete se ozubeným kolečkem, které pohání větší součást historie.

A to je vyšší liga, než říct: „Chci, aby každý byl mou přesnou replikou.“ Zde už hrajeme náročnější hru. Existuje ale okamžik, kdy se hegemonie bude moct hlásit k tomu, že je univerzální a uzavřená. Je to okamžik naturalizace. Tehdy se snaží, aby její hranice byly v souladu s pravdou a skutečnou historií. Domnívám se však, že jí tento okamžik neustále uniká. Doufám v to. Něco by jí raději mělo unikat.

4.2 Stuart Hall: Kulturní identita a diaspora

V Karibiku se objevuje nový druh filmu, který se připojuje do společnosti ostatních „Třetích filmů“. Má dost společného, ale zároveň se liší od toho zářivého filmu a jiných forem vizuální reprezentace afrokaribských (a asijských) černochů ze západních diaspor, kteří jsou novými postkoloniálními subjekty. Všechny tyto kulturní postupy a formy reprezentace kladou černý subjekt do svého středu, přičemž zpochybňují problematiku kulturní identity. Kdo je tento nový subjekt, objevující se ve filmu? Odkud on nebo ona promlouvá? Postupy reprezentace vždy implikují pozice, z nichž promlouváme nebo píšeme – pozice *promluvy*. Nedávné teorie promluvy naznačují, že ačkoli mluvíme takřkajíc „sami za sebe“, o sobě a ze své vlastní zkušenosti, tak i přesto ten, kdo promlouvá, a subjekt nejsou nikdy identičtí a nikdy se nenacházejí na přesně tom stejném místě. Identita není tak transparentní ani bezproblémová, jak se domníváme. Možná bychom neměli o identitě uvažovat jako o již hotové skutečnosti, kterou nové kulturní postupy reprezentují. Namísto toho bychom měli o identitě uvažovat jako o „tvorbě“, která není nikdy dokončena, vždy je v procesu a vždy se tvoří uvnitř reprezentace, ne vně. Tento pohled zpochybňuje samotnou autoritu a autenticitu, na které si pojem „kulturní identita“ činí nárok.

Usilujeme zde o otevření dialogu a prozkoumání subjektu kulturní identity a reprezentace. Samozřejmě i to „já“, které zde píše, musíme považovat za výsledek promluvy. Všichni mluvíme a píšeme z určitého místa a času, z historie a z konkrétní kultury. To, co říkáme, je vždy umístěno „do kontextu“. Narodil jsem se a strávil jsem dětství i dospívání v rodině nižší střední třídy na Jamajce. Celý svůj dospělý život jsem prožil v Anglii ve stínu černé diaspory, přímo „v jámě lvové“. Toto píši na základě své celoživotní práce v oblasti kulturních studií. Pokud se zdá, že se tato esej až příliš zabývá diasporickou zkušeností a jejími narativy vykořeňování, je podstatné připomenout, že všechny diskurzy jsou „umístěné“ a že srdci neporučíte.

O „kulturní identitě“ lze uvažovat nejméně ze dvou úhlů. Ten první definuje „kulturní identitu“ v rámci jedné sdílené kultury, jakéhosi kolektivního „jednoho pravého já“, které se skrývá uvnitř mnoha dalších, povrchnějších a uměle

předepsaných „já“, která mají lidé se stejnou historií a původem společná. Naše kulturní identity svědčí o společných historických zkušenostech a sdílených kulturních kódech, které nám jako jednomu lidu poskytují stabilní, neměnné a navazující rámce reference a významu. To probíhá pod posunujícími se součástmi a proměnlivostí naší skutečné historie. Tato „jednota“, která leží pod všemi těmi ostatními umělejšími rozdíly, je pravda a podstata „karibičnosti“ a černé zkušenosti. Právě tuto identitu musí karibská nebo černá diaspora objevit, vykopat, vynést na světlo a vyjádřit filmovou reprezentací.

Takovéto pojetí kulturní identity hrálo zásadní roli ve všech světových postkoloniálních snahách, které přetvořily náš svět skrz naskrz. Bylo zásadní pro vizi básníků hnutí *négritude*, například Aimého Ceasira a Leopolda Senghora, a také pro panafrický politický projekt v první polovině dvacátého století. Nadále je pro dosud opomíjený lid velmi mocnou a kreativní silou ve vynořujících se formách reprezentace. V postkoloniálních společnostech se znovuobjevení této identity často stává předmětem toho, co Frantz Fanon kdysi nazval jako

vášně a zuřivost ... [jimž] dává směr skrytá naděje, že kdesi za hranicemi dnešní bídy, dnešního pohrdání sebou samými, dnešní rezignace a sebepopírání, objevíme slavnou epochu plnou lesku, která nás může rehabilitovat jak v našich vlastních očích, tak v očích okolního světa.

Nové formy kulturních postupů se v těchto společnostech hlásí k tomuto projektu z jednoho velmi dobrého důvodu. Jak Fanon vysvětluje, tak v nedávné minulosti

se kolonialismus [nespokojoval] s tím, že národ pevně chytí do svých osidel a že připraví mozek kolonizovaného o veškerou formu i všechn obsah. A v intencích jakési zvrácené logiky se následně zaměří rovněž na minulost utlačovaného národa, kterou důkladně překrouť, dezinterpretuje a rozhlodá.¹

Fanonův postřeh nastoluje otázku, jaká je podstata tohoto „důkladného překroucení“, které pohání ty nové formy vizuální a filmové reprezentace? Jedná se pouze o exhumaci toho, co koloniální zkušenost pohřbila a zasypala, a o odhalení skrytých návazností, které potlačila? Nebo se jedná o zcela odlišné

postupy, ne o znovuoobjevení, nýbrž o *tvorbu* identity? Co když tato identita nevychází z archeologie, ale z *převypravování* minulosti?

Neměli bychom však ani na okamžik podceňovat nebo popírat význam procesu imaginativního znovuoobjevení, které s sebou nese toto pojetí znovuoobjevené, základní identity. „Skryté historie“ hrály rozhodující roli při vzniku mnoha z nejdůležitějších sociálních hnutí naší doby – feminismu, antikolonialismu a antirasismu. Fotografická díla celé generace jamajských a rastafariánských umělců či vizuálních umělců jako je Armet Francis (fotograf narozený na Jamajce, který od osmi let žil v Británii) přinášejí svědectví o neutuchající kreativní síle tohoto pojetí identity v rámci vznikajících postupů reprezentace. Francisovy fotografie lidí z „černého trojúhelníku“, které pořídil v Africe, Karibiku, USA a Spojeném království, se pokoušejí na základě vizuální rekonstruovat „základní jednotu černých lidí, které kolonizace a otrokářství rozptýlilo do africké diaspory“. Jeho text je aktem pomyslného opětovného sjednocení.

Je klíčové, že takové obrazy nabízejí zavedení pomyslné koherence na zkušenosti rozptýlení a fragmentace, k nimž docházelo ve všech historiích nedobrovolných diaspor. Provádějí to tak, že reprezentují či „zosobňují“ Afriku jakožto matku všech těchto různých civilizací. Střed tohoto trojúhelníku ostatně leží v Africe. Afrika je tím doteď chybějícím pojmem, tou velkou aporií, která tkví uprostřed naší kulturní identity a dává jí smysl, jenž až donedávna postrádala. Každý, kdo se nyní ve světle odsunu, otrokářství a migrace podívá na tyto vrstevnaté obrazy, musí chápat, že se rána po oddělení a „ztrátě identity“, která byla pro karibskou zkušenost zásadní, začíná teprve pomalu uzdravovat. Právě tehdy, když jsou tato dávno zapomenutá spojení zasazena zpět na místo, se začíná rána zacelovat. Takovéto texty obnovují jakousi pomyslnou plnost či hojnost, již srovnáváme se zavrženými předpisy naší minulosti. Vychází z nich vzdor a identita, se kterými máme čelit fragmentovaným a patologickým způsobům, jimiž dominantní filmové a vizuálně reprezentativní režimy Západu rekonstruovaly naši zkušenost.

Existuje nicméně i druhý pohled na kulturní identitu, který s tím prvním sice souvisí, ale zároveň se od něj liší. Tento druhý pohled uznává, že kromě mnoha podobností máme mezi sebou i podstatné rozdíly, které utvářejí to, „kým skutečně jsme“. Lépe snad ještě můžeme hovořit o tom, „kým jsme se stali“, jelikož nás zasahuje historie. Nemůžeme příliš dlouho a konkrétně hovořit o „jednotné zkušenosti a jednotné identitě“, aniž bychom si museli připomenout i druhou stranu mince – zlomy a přerušení, které dotvářejí karibskou „jedinečnost“. Ve svém druhém významu kulturní identita značí jak „stát se“, tak i „být“. Náleží jak budoucnosti, tak také minulosti. Není něčím, co již existuje a přesahuje místo, čas, historii a kulturu. Kulturní identity odněkud pocházejí a mají svou historii. Jako vše, co pochází z historie, však procházejí neustálou proměnou. Zdaleka nejsou navždy upevněny v nějaké hluboko zakořeněné minulosti. Naopak jsou vystavovány nekončící „hře“ historie, kultury a moci. Kulturní identity vůbec nejsou zakotveny v „obnově“ minulosti, jež čeká na to, až ji někdo nalezne, a když je pak nalezena, tak upevní navěky náš smysl sebe samých. Tomu, jak jsme umístování a jak se umístujeme do narativů minulosti, říkáme identity.

Jedině z tohoto druhého pohledu můžeme správně porozumět tomu, nakolik je „koloniální zkušenost“ traumatizující. To, jak byli černí lidé a jejich zkušenost v reprezentacích dominantních režimů umístování a přetváření na subjekty, bylo důsledkem nebezpečného výkonu kulturní moci a normalizace. Nejen, že nás tyto režimy přetvářely podle západních znalostí na někoho jiného a odlišného ve smyslu Saidova „orientalismu“. Tyto režimy nás také dokázaly přinutit, abychom nahlíželi na *sebe samé* a vnímali se jako „ty Druhé“. Každý režim reprezentace je, jak nám připomíná Foucault, režimem moci, která je tvořena osudnou dvojicí „moci a vědění“. Tento druh vědění je vnitřní, ne vnější. Je jedna věc umístit nějaký subjekt nebo skupinu lidí do role Druhého vůči dominantnímu diskurzu. Je ale zcela jiná věc podrobit je této „vědomosti“ jak z hlediska vynucené vůle a dominance, tak z hlediska donucení a subjektivního přizpůsobení normy. Toto je poučení a zároveň chmurná velkolepost, které si odnášíme z Fanonova zachycení kolonizační zkušenosti v *Černé tváři, bílých maskách*.

Toto vnitřní vyvlastnění kulturní identity dokáže mrzačit a deformovat. A pokud se neklade odpor jeho mlčení, tak dle Fanonových výstižných slov tvoří

jedince „bez jasného vymezení, bez hranic, bez barvy, bez vlasti, bez kořenů, jako by byli naprosto éterickými bytostmi“². Tato představa jinakosti jakožto nějakého vnitřního nutkání nicméně mění naše vnímání „kulturní identity“. Z tohoto úhlu pohledu není identita žádnou upevněnou podstatou, která nezměněná leží mimo historii a kulturu. Nejedná se o nějakého univerzálního nadpřirozeného ducha uvnitř nás, kterého historie nijak výrazně neovlivnila. Kulturní identita zde není jednou a provždy. Není jakýmsi pevným původem, ke kterému bychom se mohli s konečnou platností „vrátit“. Samozřejmě se nejedná ani o čirý přelud. Skutečně je *něčím*, ne jen pouhým trikem naší představivosti. Má své historie a tyto historie mají skutečné, materiální a symbolické důsledky. Minulost k nám nadále promlouvá. Nehovoří s námi již ale jako jednoduchá minulost založená na faktech, jelikož podobně jako u matky a dítěte je náš vztah k ní vždy již poznamenaný. Vždy jej utváří vzpomínky, představivost, narativ a mýtus. Kulturní identity jsou body identifikace, ty nestálé body identifikace či spojnic, které se vytvářejí uvnitř diskurzů historie a kultury. Nepředstavují podstatu, nýbrž *umístování*. Vždy proto existuje nějaká politika identity, politika místa, která nenabízí v bezproblémovém, nadpřirozeném „právu původu“ žádné záruky.

Tento druhý pohled na kulturní identitu je mnohem méně povědomý a znepokojivější. Pokud se identita nevyvíjí lineárně z nějakého pevného počátku, jak máme tedy chápat její vznik? Představme si, že černé karibské identity „rámuji“ dvě osy či úsečky, které jsou obě současně platné: úsečka podobnosti a návaznosti a úsečka rozdílnosti a zlomu. Když uvažujeme o karibských identitách, musíme mít vždy na paměti dialogický vztah těchto dvou os. Ta první nám poskytuje jisté ukotvení a návaznost na minulost. Ta druhá nám připomíná, že sdílíme přesně tu zkušenost hlubokého odtržení lidí odvržených do otroctví, jejich odsunu, kolonizace a migrace. Tito lidé pocházeli převážně z Afriky. A když jejich přisun skončil, dočasně jej vystřídala sezónní pracovní síla z Asie. (Tato opomíjená skutečnost vysvětluje, proč při návštěvě Guyany nebo Trinidadu uvidíte ve tvářích tamních lidí symbolicky vepsanou paradoxní mylnou „pravdu“ Kryštofa Kolumba: když víte, kde hledat, tak *můžete* při plavbě na západ najít „Asii“!) V historii moderního světa je jenom málo traumatictějších zlomů, které by se mohly rovnat těmto vynuceným odtržením od Afriky, kterou už Evropa

pomyslně označila jako „temný kontinent“. Otroci však pocházeli z různých zemí, kmenových komunit, vesnic, jazyků a vír. Africké náboženství, které tak výrazně ovlivnilo karibský duchovní život, se naprosto liší od křesťanského monoteismu. Odlišují se ve víře, že Bůh je tak mocný, že může být poznán jedině pomocí šířících se duchovních projevů, které se objevují všude v přírodě i společnosti. Afričtí bohové naopak dál přežívají v utajení, v hybridním náboženském univerzu haitského vúdú, pocomanie, domorodého pentekostalismu, černého baptizmu, rastafariánství a černého světeckého latinskoamerického katolicismu. Vykořeňování otroků, jejich odsun a zařazení do plantážní ekonomiky (spolu se symbolickou ekonomikou) západního světa tyto lidi paradoxně i přes jejich rozdíly „sjednotilo“. Stalo se tak ve stejný okamžik, kdy byli tito lidé odříznuti od přímého přístupu ke své minulosti.

Rozdíly tedy přetrvávají jak uvnitř, tak vně kontinuity. Kdykoli se tito lidé po delší době vrátí do Karibiku, zažívají znovu ten šok z „obojakosti“ podobnosti a rozdílnosti. Když jsem poprvé navštívil Francouzské Antily, rázem jsem také viděl, jak se Martinik liší například od Jamajky. Nejedná se o pouhý rozdíl v místopisu nebo podnebí. Tamní kultura a historie jsou naprosto jiné. A na tom rozdílu *záleží*. Umisťuje *obojí* Martinikánce i Jamajčany jako stejné *a zároveň* odlišné. Hranice těch odlišností se navíc neustále posouvají podle různých vztažných bodů. Oproti rozvinutému Západu jsme však z velké části „stejní“. Patříme mezi ty okrajové, nerozvinuté, periferní a „ty Druhé“. Stojíme na vnějším okraji, na „hraně“ metropolitního světa, vždy „jižně“ od něčího *El Norte*.

Na druhou stranu nemáme k těm metropolitním centrům stejný vztah. Svou ekonomickou, politickou a kulturní závislost ujednávalo každé centrum jinak. A tato „diference“, ať se nám to líbí, nebo ne, je již vepsaná v našich kulturních identitách. Toto vyjednávání identity nás však liší od ostatních latinskoamerických národů s podobnou historií. My Karibičané a *les Antilliennes* (neboli „ostrované“ vůči antilské pevnině). To platí také navzájem o Jamajčanech, Haiťanech, Kubáncích, Guadeloupanech, Barbadosanech atd.

Jak tedy můžeme popsat tuto hru „diference“ v rámci identity? Společná historie odsunu, otrokářství a kolonizace nesmírným způsobem utvářela všechny

tyto společnosti a spojovala nás i napříč našimi odlišnostmi. Nezakládá však jakýkoli společný *původ*, protože se jednalo metaforicky i doslova pouze o přesun. Vepsání naší rozdílnosti je také zvláštní a rozhodující. Používám zde slovo „hra“, protože je zde důležitý dvojitý význam té metafory. Na jednu stranu hra připomíná nestabilitu, neustálou rozviklanost a nedostatek nějakého řešení. Na druhou stranu nám hra připomíná, že tuto „obojakost“ můžeme nejlépe pozorovat, když si přehráváme místní druhy karibské hudby. Tuto kulturní „hru“ tudíž nelze filmově reprezentovat jednoduchými binárními opozicemi – „minulost a současnost“ nebo „oni a my“. Její složitost přesahuje tuto binární strukturu reprezentace. Na jiných místech, v jinou dobu, ve vztahu k jiným otázkám se hranice mezi těmito opozicemi posunují. Stávají se nejen tím, čím už někdy dříve byly, tedy navzájem se vylučujícími kategoriemi, ale také tím, čím mnohdy jsou, tedy rozlišovacími body na pohyblivé stupnici.

Jedním takovým prostým příkladem je to, jak Martinik zároveň *je a není* „francouzský“. Samozřejmě se jedná o *department* Francie, což se odráží na životní úrovni a životním stylu, protože Fort de France je mnohem bohatším a „módnějším“ místem než Kingston. Ten není pouze viditelně chudší, ale prochází také změnou na „módní“ místo podle angloafričských a afroamerických zásad. Tedy alespoň pro ty, kdo si mohou módu vůbec dovolit.

„Martinikánské“ lze popsat jedině na základě toho zvláštního a nezvyklého doplňku, který černá či mulatská kůže přidává „rafinované“ a sofistickované *haute couture* jako z Paříže. Jedná se o zvláštní sofistickaci, která působí kvůli své černé barvě vždy jaksí výstředně.

Pokud chceme zachytit tento smysl difference, která není jen čistě „ta druhá“, musíme využít slovní hříčku teoretika Jacquesa Derridy. Ten používá ve svém zápisu „difference“ neobvyklé „ä“, tedy *diferänce*. Tímto označením tak narušuje naše ustálené chápání nebo překlad daného slova či pojmu. Posunuje tak ono slovo k novým významům, aniž by zastíňovalo *stopu* jeho dřívějších významů. Jeho smysl *diferänce*, jak říká Christopher Norris, tedy

zůstává pozastaven mezi dvěma francouzskými slovesy „lišit se“ a „pozdržet“, která obojí dodávají [pojmu *diferänce*] na textové

síle, ani jedno z nich však plně nezachycuje jeho význam. Jak ukázal Saussure, jazyk závisí na diferenci ... a struktura jeho distinktivních rysů vytváří jeho základní ekonomiku. Derrida připravuje půdu ... v tom, nakolik „lišit se“ zasahuje do „pozdržet“ ... myšlenkou, že význam je vždy hrou signifikace pozdržován, možná až do stavu nekonečného suplementarity.³

Tento druhý smysl difference zpochybňuje pevné binární vztahy, které stabilizují význam a reprezentaci a ukazují, že význam není nikdy uzavřený nebo zakončený, nýbrž se dál pohybuje, aby obsáhl další dodatečné významy, které, jak Norris uvádí jinde⁴, „narušují klasickou ekonomiku jazyka a reprezentace“. Bez diferenčních vztahů by nemohla vzniknout žádná reprezentace. Vše, co je poté ale utvořeno v reprezentaci, je vystaveno možnému pozdržení, přeuspořádání a rozdělení do dílů.

Kde tedy vstupuje identita do tohoto nekonečného odsouvání významu? Derrida nám zde nepomáhá ani zdaleka tak moc, jak by mohl, ačkoli pojem „stopy“ míří stejným směrem. Někdy se zdá, že Derrida ponechal své hlubokosáhlé teorie k apropriaci svým studentům, aby je oni vtáhli do oslavy formální „hravosti“, která tyto teorie zbavuje jejich politického významu. Pokud totiž signifikace závisí na nekonečném přemístování svých rozlišovacích pojmů, pak význam v jakémkoli okamžiku závisí na libovolném nahodilém přerušení – na nevyhnutelném dočasném „zlomu“ v nekonečné semióze jazyka. Toto nijak neubírá na původním porozumění. Hrozí tím pouze v případě, že si spleteme tento „zlom“ identity, toto *umístění*, které umožňuje význam, a budeme jej chybně považovat za přirozené a trvalé, i když se ve skutečnosti jedná spíše o nahodilé „zakončení“. Každou takovou pozici chápu jako „strategickou“ a náhodnou, protože neexistuje trvalá ekvivalence mezi určitou ukončenou větou a jejím pravým významem. Význam se totiž neustále rozvíjí za hranice tohoto uzavření, jež jej činí platným v jakémkoli okamžiku. Význam je pokaždé příliš nebo naopak nedostatečně určený, buď je jej přemíra, nebo naopak chybí. Vždy však něco „nesedí“.

S tímto pojetím „difference“ se můžeme znovu zamyslet nad umístěním karibských kulturních identit ve vztahu k nejméně třem „prezencím“, k čemuž si vypůjčím metaforu Aimého Cesaira a Leopolda Senghora: *Presence Africaine*,

Presence Europeenne a ta třetí, nejvíce nejednoznačná a pohyblivá, *Presence Americain*. Samozřejmě teď vynechávám řadu jiných kulturních „prezencí“, které utvářejí spletitou karibskou identitu (indickou, čínskou, libanonskou atd.). Amerikou zde nemyslím význam země „prvního světa“, tedy velkého bratrance na severu, jehož „okraj“ obýváme. Mám na mysli Ameriku v tom druhém, širším významu: Ameriku jako „Nový svět“, *Terra Incognita*.

Presence Africaine je tou utlačovanou stranou. Afriku odnepaměti umlčovala síla otrocké zkušenosti. Přitom byla ve skutečnosti přítomna všude: v každodenním životě a zvycích otrockých čtvrtí, v plantážních jazycích a nářečích, ve jménech a slovech, která byla často oddělena od svých původních taxonomií, v tajných syntaktických strukturách, jež používají jiné jazyky, v dětských příbězích a pohádkách, v náboženských praktikách a vírách, v duchovním životě, umění, řemeslech, hudbě a rytmech otrocké a postemancipační společnosti. Afrika, to označované, které nemohlo být reprezentováno přímo otroctvím, byla a nadále zůstává v karibské kultuře nevyslovenou a nevyslovitelnou „prezencí“. „Skrývá se“ za každým slovesným časováním a za každým narativním zvratem karibského kulturního života. Je to tajný kód, kterým se každý západní text četl znovu. Představuje základní bas každého rytmu a tělesného pohybu. *Toto* byla a stále je ta Afrika, která „je naživu a dobře se jí v diaspoře daří“.⁵

Když jsem jako malý vyrůstal ve čtyřicátých a padesátých letech v Kingstonu, obklopovaly mě tam značky, hudba a rytmy této diasporické Afriky, která vznikla výsledkem mnoha dlouhých a přerušovaných proměn. A přestože měli téměř všichni z mého okolí nějaký odstín hnědé nebo černé kůže (to „se ozývá“ Afrika!), jakživ jsem neslyšel, že by o sobě nebo o někom kdokoli říkal, že je nebo byl „Afričan“. Tato afrokaribská identita se historicky objevila teprve v sedmdesátých letech a tehdy se o ní poprvé doslechla většina Jamajčanů doma i v zahraničí. V ten historický okamžik objevili Jamajčané, že jsou „černí“ a že jsou syny a dcerami „otroctví“.

Tento dalekosáhlý kulturní objev však neproběhl a ani nemohl proběhnout přímo, bez „meditace“. Nastal až *skrze* vliv postkoloniální revoluce na populární

život, boj za občanská práva, kulturu rastafariánství a reggae hudbu. Z nich se staly metafory, zástupci a označující nového vytváření „jamajčanství“. Označovaly vznik „nové“ Afriky v Novém světě, jejíž kořeny sahají až ke „staré“ Africe. Tato duchovní cesta objevování vedla v Karibiku k revoluci domorodé kultury. Mohli bychom říct, že tato „nová“ Afrika byla nevyhnutelně odkládána, a to jako duchovní, kulturní i politická metafora.

Právě ta dosavadní prezence/absence Afriky z ní učinila privilegované označující nových pojetí karibské identity. Každý Karibičan, ať už pochází z jakéhokoli etnického prostředí, se musí dříve či později vyrovnat s touto africkou prezencí. Černí, hnědí, mulati, bílí – všichni musí stanout tváří v tvář *Presence Africaine* a vyslovit její jméno. Jestli jí však lze v tomto smyslu považovat za *původ* našich identit, nezměněných čtyřmi sty lety vysídlení a přesunu, k nimž bychom se mohli jakkoli konečně a doslovně vrátit, o tom by bylo možno pochybovat. Původní „Afrika“ již neexistuje. Také prošla proměnami. Historie je v tomto ohledu nevratná. Nesmíme hrát do karet Západu, který záměrně normalizuje a vede k apropriaci Afriky tím, že ji zadržuje v jakési nadčasové zóně primitivní neměnné minulosti. Karibičané se musí konečně vyrovnat s Afrikou, nemohou ji už ale obnovit.

Neodvolatelně již pro nás patří, jak kdysi řekl Edward Said⁶, do „imaginativního zeměpisu a historie, [jež] nám v duchu pomáhají posílit vlastní já tak, že dramaturgizují vzdálenosti a rozdíly mezi tím, co je nám blízké a co naopak vzdálené“. Ty „mají jistou imaginativní či metaforickou hodnotu, již dokážeme pojmenovat a cítit“.⁷ Naše přináležitost k nim utváří něco, čemu Benedict Anderson říká „představy společenství“.⁸ Do této „Afriky“, která nevyhnutelně patří do karibského imaginárního, se nemůžeme doslovně vrátit domů.

Podstata této přemístěné výpravy směrem „domů“, její délka a složitost, vystupuje pronikavě v celé řadě textů. Dokumentární archivní fotografie Tonyho Sewella a jeho kniha *Garvey's Children: the Legacy of Marcus Garvey* vyprávějí příběh „návratu“ k africké identitě, která nutně vedla dlouhou oklikou přes Londýn a Spojené státy. Její „konec“ však nenajdeme v Etiopii, nýbrž u Garveyho sochy před knihovnou St Ann Parish Library na Jamajce. Dostáváme se tam

ne za doprovodu nějakého tradičního kmenového popěvku, nýbrž za zvuků hudby Burning Speara a písně Redemption Song od Boba Marleyho. Je to naše dlouhá cesta domů. Odvážné obrazové a psané dílo Dereka Bishtona *Black Heart Man* vypráví příběh o výpravě *bilého* fotografa „na cestě za zemí zaslíbenou“. Začíná v Anglii a prochází Shashamane, místem v Etiopii, kam se mnoho Jamajčanů dostalo, když hledali zemi zaslíbenou a stopy otroctví. Končí však v Pinnacle na Jamajce, kde vznikla první rastafariánská osídlení, a ještě dál – mezi vykořeněnými obyvateli Kingstonu dvacátého století a v ulicích Handsworthu, kde Bishtonova objevitelská cesta započala. Tyto symbolické výpravy jsou pro nás všechny nutností a nevyhnutelně vytvářejí okruh. Toto je ta Afrika, k níž se musíme vrátit, jenom „jinudy“. Musíme se vrátit k tomu, čím se Afrika *stala* v Novém světě, a jak si ji vysvětlujeme. Převypravujeme ji v politice, ve svých vzpomínkách a v touze.

Co si počneme s tím druhým, problematickým pojmem v rovnici identity – s evropskou prezencí? Mnoho z nás ji vnímá tak, že méně je v tomto případě více. Zatímco Afrika mlčela, Evropa naopak mluvila ustavičně – a ustavičně mluvila *nás*. Evropská prezence narušuje nevinost celého toho diskurzu „diference“ v Karibiku tím, že nastoluje otázku moci. „Evropa“ nevyhnutelně patří do hry o moc, k osám nátlaku a souhlasu, do role té *dominantní* v karibské kultuře. Co se týče kolonialismu, zakrnělosti, chudoby a rasismu, evropská prezence je ta, která ve vizuální reprezentaci umístila černý subjekt do svých dominantních režimů reprezentace – do koloniálního diskurzu, dobrodružné literatury, exotických, etnografických a cestopisných románů, tropických jazyků turistického ruchu, brožur cestovních kanceláří a Hollywoodu, násilných až pornografických jazyků *ganji* a pouličního násilí.

Jelikož *Presence Europeenne* vyjadřuje vyloučení, břímě a vyvlastňování, mnohdy cítíme nutkání umístit její moc zcela mimo nás – jako vnější sílu, jejíž vlivu se lze zbavit, jako když se had svléká z kůže. Frantz Fanon nám v *Černé kůži, bílých maskách* připomíná, jak se tato síla stala základním prvkem našich vlastních identit.

Druhý se na mě svými gesty, postoji a pohledy upřeně zahledí, ve smyslu, v jakém se upřeně díváme na proces barvení.

Rozzlobil jsem se, žádal jsem vysvětlení... Nic naplat. Vybuchl jsem. Tady jsou drobné kousky, jež sesbíralo jiné já.⁹

Tento „pohled“ z pozice takřikajíc Druhého nás znehybní nejenom svou násilností, nepřátelskostí a agresí, ale také rozpolceností svých tužeb. Přivádí nás tváří v tvář dominující evropské prezenci. Co víc, ta prezence představuje místo integrace, na němž všechny ostatní prezence, které již dříve aktivně rozložila, později přeskupila a znovu složila. Zároveň však představuje i místo důkladného dělení a zdvojování. Homi Bhaba toto nazývá „ambivalentními identifikacemi rasistického světa ... [v němž je naše] jinakost vepsána do zvrhlého palimpsestu koloniální identity“.¹⁰

Dialog moci a vzdoru, odmítnutí a poznání s *Presence Europeenne* je téměř tak složitý jako dialog s „Afrikou“. V životě populární kultury jej nelze nalézt v jeho čisté, původní podobě. Vždy se již sloučil a prorostl do ostatních kulturních prvků. Vždy u něj již proběhla kreolizace. Není tedy navěky ztracen v období Middle Passage, nýbrž je vždy přítomný: ať už v tónech harmonik v naší hudbě či v základním basu Afriky, neustále v každém okamžiku proniká našimi životy. Jak máme uchopit tento dialog tak, abychom jej mohli umístit bez násilí nebo útisku, a nebýt jím navždy umisťováni? Dokážeme mu někdy přiznat jeho nezvratný vliv, a zároveň odolávat jeho imperialistickému pohledu? Tuto hádanku zatím nelze vyřešit. Vyžaduje tu nejsložitější kulturní strategii. Pomyslete například na dialog každého karibského filmaře nebo třeba spisovatele s dominantními filmy a literaturou Západu – na složitý vztah mladých, černých britských filmařů s „avantgardami“ evropské a americké filmové produkce. Kdo by mohl popsat tento napjatý a zmučený dialog jako „jednostranný“?

Třetí prezence, tedy Nový svět, není ani tak mocí, jako spíše územím, místem a teritoriem. Představuje styčný bod, v němž se kříží mnoho kulturních proudů, je to „prázdné“ území (evropští kolonizátoři jej vyprázdnili), kde se střetli cizinci ze všech koutů světa. Nikdo z těch lidí, kteří nyní obývají ty ostrovy, tam původně nepatřil, ať už mluvíme o černých, hnědých, bílých, Afričanech, Evropanech, Američanech, Španělech, Francouzích, východních Indech, Číňanech, Portugalcích, Židech či Nizozemcích. Na tomto místě se kreolizace, asimilace a synkretismy dojednávaly. Nový svět je třetím pojmem – primární

scénou, v níž se odehrál osudový a osudný střet Afriky se Západem. Musíme jej také chápat jako místo mnoha probíhajících vytlačování: původních předkolumbovských obyvatel, Aravaků, Karibů a amerických indiánů, kteří byli neustále vytlačováni ze svých domovů a decimováni, nebo jiných národů z Afriky, Asie a Evropy během dob otrokářství, kolonizace a dobývání. Nový svět symbolizuje nesčetně důvodů, proč bylo osudem Karibičanů „migrovat“. Je to označující migrace jako takové, tedy cestování, putování a návratu jako osudového určení. Antilci jsou pak prototypem moderního a postmoderního nomáda Nového světa, jenž se neustále pohybuje mezi centrem a periferií. Toto zaměření se na pohyb a migraci má karibský film společné s mnoha dalšími Třetími filmy, pro nás je však jedním z definujících témat a každý filmový scénář či snímek je předurčen na něj narážet.

Presence Americaine si nadále udržuje svá mlčení a taje. Peter Hulme nám ve své eseji o „Čarovných ostrovech“¹¹ připomíná, že slovo „Jamajka“ je hispánský tvar původního aravackého jména – „země dřeva a vody“ – jež nebylo nikdy nahrazeno Kolumbovým přejmenováním („Santiago“). Aravacká prezence dnes přetrvává jako duch, na ostrovech je ji vidět především v muzeích a na archeologických nalezištích jako součást té sotva poznatelné či použitelné „minulosti“. Hulme poznamenává, že není například reprezentována ve znaku Jamajského národního památkového ústavu, který upřednostnil osobu Diega Pimienty, „Afričana, který v roce 1655 na ostrově bojoval za své španělské pány proti anglické invazi“ – ukázkový příklad odkládané, metonymické, lživé a posouvající se reprezentace jamajské identity! Vzpomíná také na tu příhodu, kdy se premiér Edward Seaga pokusil změnit jamajský státní znak, který se skládá ze dvou aravackých postav držících štít s pěti ananasy, jimž vládne aligátor. „Mohou snad rozdrčení a vymřelí Aravakové reprezentovat nebojácnou povahu Jamajčanů? Symbolizuje snad přízemní, téměř vyhynulý krokodýl, jakýsi studenokrevný plaz, toho vřelého, vzletného ducha Jamajčanů?“ ptal se řečnický premiér Seaga.¹² Našli bychom pár podobných politických prohlášení, která tak výřečně dosvědčují, jak složité je snažit se reprezentovat rozmanitý národ s rozmanitou historií pomocí jedné, hegemonické „identity“. Pan Seaga chtěl, abychom se „rozpomenuli“ tak, že nejprve na něco dalšího „zapomeneme“.

Naštěstí se jeho návrhu dostalo od Jamajčanů, kteří mají především africké předky, přesně toho vytrestání, jaké si zasloužil.

Prezencí „Nového světa“ – Amerikou či *Terrou Incognitou* – proto začíná diaspora, rozmanitost, hybridita a diference, které z afrokaribského národa již sama o sobě činí diasporický národ. Ten pojem zde používám metaforicky, ne doslovně: diaspora nás neztotožňuje s těmi roztroušenými kmeny, jejichž identitu lze zajistit jedině ve vztahu k nějaké posvátné domovině, do níž se musejí za každou cenu vrátit, i kdyby to znamenalo vytlačit jiný národ do moře. Toto by byla ta stará, imperializující, hegemonizující podoba „ethnicity“. Viděli jsme, co se stalo palestinskému národu, když se snažil uplatňovat toto zpátečnické pojetí diaspority, a také jsme viděli spoluvinu Západu. Diasporickou zkušenost tak, jak ji zde vnímám, nedefinuje podstata ani ryzost, nýbrž uznání nezbytné heterogenity a rozmanitosti pomocí pojmu „identity“, který žije s diferencí a skrz ni, nikoli jí navzdory. Definuje ji *hybridita*. Diasporické identity se neustále utvářejí a znovu přetvářejí skrze proměnu a diferenci. Musíme zde myslet na to, co je výsadně a „nezbytně“ karibské: právě ty směsi barev, pigmentaci, fyziognomický typ, „míšení“ chutí karibské kuchyně, estetiku křížení hudebních žánrů a metody „cut-and-mix“, abych si půjčil výstižné označení Dicka Hebidge, která je srdcem i duší černé hudby. Mladí černí kulturní odborníci a kritici v Británii si ve svých pracích začínají postupně všimnout a zkoumat tuto „diasporickou estetiku“ a její utváření v postkoloniální zkušenosti:

Napříč celou řadou kulturních forem se objevuje „synkretická“ dynamičnost, která kriticky apropriuje prvky vůdčích kódů dominantní kultury a „kreolizuje“ je, rozebírá dané znaky a znovu pojmenovává jejich symbolické významy. Rozvratná síla této hybridizující tendence je nejvýrazněji patrná na úrovni samotného jazyka, na níž kreolština, jamajský patois a černá angličtina decentralizují a karnevalizují jazykovou dominanci „angličtiny“ – národní jazyk převládajícího diskurzu – a činí tak strategickým časováním, opětovným akcentováním a dalšími performativními akty v sémantickém, syntaktickém a lexikálním kódu.¹³

Důvodem je právě to, že pro nás je Nový svět místem a narativem vytlačení. Odtud plyne nárůst jisté imaginární rozmanitosti, která obnovuje tu nikdy

neutuchající touhu vrátit se „ke ztraceným kořenům“, znovu se spojit s matkou, dojít zpět na začátek. Kdo by dokázal zapomenout na ten pohled, kdy se před ním z modrozeleného Karibského moře vynořovaly ty čarovné ostrovy? Koho v tu chvíli nezachvátila vlna nostalgie po ztracených kořenech a „časech minulých“? A přitom je tento návrat na začátek jako Lacanovo imaginární, které nemůže být naplněno ani oplaceno. A odtud začíná symbolické spolu s reprezentací, ten donekonečna obnovitelný zdroj touhy, vzpomínek, mýtu, hledání, objevu – ve zkratce zásobárna našich filmových narativů.

Snažili jsme se řadou metafor navrhnout nějaký jiný smysl našeho vztahu k minulosti, a tudíž i jiný přístup ke kulturní identitě, který by mohl představovat nové úhly pohledu v diskurzích nově se objevujícího karibského filmu a černých britských filmů. Pokoušeli jsme se uvažovat o identitě jako o něčem, co se tvoří uvnitř reprezentace, ne vně. Z toho důvodu jsme se zamýšleli také nad filmem, jenž by neměl pouze druhořadě nastavovat zrcadlo a odrážet to, co již existuje, nýbrž by měl být formou reprezentace, která v nás dokáže utvářet nový druh subjektů, a umožňuje nám objevovat pozice, z nichž můžeme promlouvat. Komunity se nemají, jak říká Benedict Anderson ve svých *Představách společnosti*, odlišovat svou falešností a ryzostí. Mají se lišit stylem, jakým působí v představách.¹⁴ Toto je výzva moderním černým filmům: aby nám nabízely pohled a nechaly nás uvědomit si naše rozdílné součásti a historie. Tímto vytvoří ty styčné body identifikace, ta umístění, která poté zpětně nazýváme jako „kulturní identity“.

Nelze se tedy spokojit s tím, že se ponoříme do minulosti lidu a budeme se tam snažit objevit souvislosti s dneškem, které by uvedly na pravou míru veškeré snahy kolonialismu o falzifikaci a znevážení našich dějin. ... Národní kultura není obyčejným folklorem, o němž se abstraktní populismus domnívá, že obsahuje pravdu lidu. ... Národní kultura je souhrnem úsilí lidu v mentální oblasti s cílem popisovat, ospravedlňovat a opěvovat činy, jejichž prostřednictvím se lid vytvořil a posléze i udržel.¹⁵

Poznámky

¹ FANON, Frantz. O národní kultuře. In: *Postkoloniální myšlení V. Psanci této země*. 1. vyd. Praha: Tranzit, 2014. ISBN 978-80-87259-27-6. S. 192.

² *Ibid.*, s.198.

³ NORRIS, Christopher. *Deconstruction: Theory and Practice*. Londýn: Harvard University Press, 1982. S. 32. [Přeložila KB.]

⁴ NORRIS, Christopher. *Jacques Derrida*. Londýn: Harvard University Press, 1987. S. 32. [Přeložila KB.]

⁵ HALL, Stuart. *Resistance Through Rituals*. Londýn: Routledge, 1976.

⁶ SAID, Edward: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. 1. vyd. Praha: Paseka, 2008. S. 55.

⁷ *Ibid.*S. 55.

⁸ ANDERSON, Benedict R. O'G. *Představy společenství: úvahy o původu a šíření nacionalismu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2008.

⁹ FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky: postkoloniální myšlení I*. 1. vyd. Praha: Tranzit, 2011. S. 7.

¹⁰ BHABA, Homi. 'Foreword' to Fanon. In: FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Londýn: Pluto Press, 1986. S. xv. [Přeložila KB.]

¹¹ *New Formations*. Londýn, 1987–, č. 3. ISSN 0950-2378. [Přeložila KB.]

¹² *Jamaica Hansard*. Kingston, 1983–1984, č.9, s. 363. Citováno z: HULME, *ibid.* [Přeložila KB.]

¹³ MERCER, Kobena. Diaspora Culture and the Dialogic Imagination. In: *Blackframes: Critical Perspectives on Black Independent Cinema*. Ed. CHAM, M. a WATKINS, C. 1988, s. 57. [Přeložila KB.]

¹⁴ ANDERSON, Benedict R. O'G. *Představy společenství: úvahy o původu a šíření nacionalismu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2008.

¹⁵ 1 FANON, Frantz. O národní kultuře. In: *Postkoloniální myšlení V. Psanci této země*. 1. vyd. Praha: Tranzit, 2014. ISBN 978-80-87259-27-6. S. 210.

5 Závěr

Diplomové práce se zabývá komentovaným překladem dvou esejů Stuarta Halla: *Staré a nové identity, staré a nové etnicity* (Hall 1991) a *Kulturní identita a diaspora* (Hall 1996). Cílem této práce bylo představit oba překládané eseje a doplnit je komentáři, které popisují a na příkladech ilustrují překladatelské jevy a postupy. Zároveň si práce kladla za cíl zhodnocení překladu eseje *Staré a nové identity, staré a nové etnicity* (Hall 1991) a nabídnutí adekvátnějších řešení ve vlastním překladu autorky.

Za účelem uvedení čtenáře do kontextu díla obsahuje práce představení Stuarta Halla a jeho působení v oblasti kulturních studií, sociologie, politologie a vzdělávání. Práce se nezaměřovala na uvedení do problematiky identity, jelikož to je včetně stručného historického shrnutí předmětem prvního z překládaných esejů.

Druhá kapitola se zaměřila na veškeré teoretické podklady, ze kterých vycházela při překladu esejů. Byl v ní představen princip funkčního přístupu a funkční ekvivalence v translatoologii, který klade důraz na shodnou funkci a působení na čtenáře cílového textu stejně, jako text působí na čtenáře výchozího textu. Kapitola se rovněž zabývala charakterizací eseje v anglosaském a českém prostředí, srovnáním jejich společných rysů se stylem vědecky odborným a s osobním stylem Stuarta Halla. Kapitulu zakončil stručný přehled typologie angličtiny a češtiny podle Vladimíra Skaličky (2006). Angličtina a čeština zde byly porovnány z pohledu slovosledu a jeho funkcí v textu, jelikož jejich odlišné typy mají také vliv na překlad.

Třetí kapitola obsahuje všechny komentáře k samotným překladům esejů. Překlad postupoval podle principu funkční ekvivalence. Jednotlivé tradiční překladatelské postupy, kterých bylo v překladu využito, byly popsány spolu s ilustrativními příklady, na nichž byly zvýrazněny patřičné pasáže. Dále komentář uvádí vybraná řešení vybraných problematických pojmů, které nemají v českém jazykovém prostředí vždy jednotné ekvivalenty. V takových případech byl překlad konzultován s odborníkem či s rodilým mluvčím, aby bylo možno

zvolit adekvátní výrazové prostředky. Překlad se snažil se o zpřístupnění textů českému čtenáři. Z tohoto důvodu byly provedeny zásahy na rovině syntaktické, které práce komentuje v následující podkapitole. Dále se práce věnovala zhodnocení problematických pasáží u již existujícího překladu Hallova eseje Staré a nové etnicity, staré a nové identity od Markéty Musilové (Hall 2013). Žádný překlad není nikdy absolutní a může existovat více správných překladatelských řešení, což tato práce respektuje, navrhla však některá vhodnější překladatelská řešení u konkrétních problémech.

Čtvrtá kapitola práce obsahuje samotné texty obou překladů. V případě druhé eseje, tedy Kulturní identita a diaspora (Hall 1996) byly citace z děl, která dosud nebyla česky publikována, přeložena autorkou této diplomové práce a označeny hranatými závorkami v závěrečných poznámkách na konci eseje. Citace prací, které již mají svůj publikovaný český překlad, byly uvedeny v daných překladech a náležitě uvedeny taktéž na konci eseje.

Cílem této práce bylo vytvořit komentovaný překlad, srovnat a zhodnotit dva překlady jednoho eseje a nabídnout adekvátnějších řešení vybraných problémů. Tato práce představuje Stuarta Halla a jeho kanonický esej Kulturní identita a diaspora, který ovlivnil pojetí kulturní identity na přelomu dvacátého a dvacátého prvního století. Překlad eseje by proto mohl sloužit jako studijní text pro studenty oborů kulturních studií a sociologie stejně jako poučeným čtenářům ze strany veřejnosti.

Anotace

Jméno a příjmení: Bc. Klára Bobková

Vysoká škola: Univerzita Palackého v Olomouci

Název katedry a fakulty: Katedra bohemistiky, Filozofická fakulta

Název práce: Komentovaný překlad vybraných esejů Stuarta Halla (Staré a nové identity, staré a nové etnicity – Hall, Stuart, Kulturní identita a diaspora – Hall, Stuart)

Vedoucí práce: doc. PhDr. Božena Bednaříková, Dr.

Počet znaků: 150 518

Počet příloh: 0

Počet titulů použité literatury: 29

Klíčová slova: komentovaný překlad, Stuart Hall, identita, etnicita, diaspora, kulturní studia

Tato diplomová práce byla zaměřena na překlad anglicky psaných esejů Stuarta Halla. Jmenovitě se jedná o díla Staré a nové identity, staré a nové etnicity a Kulturní identita a diaspora. V práci jsou oba tyto překlady okomentovány, a to jak z hlediska překladatelských postupů, použitých syntaktických struktur, grafické stránky práce a specifické terminologie. Překlad první z esejů je také srovnán s již publikovaným překladem M. Musilové a jsou zde navržena vlastní řešení podle autorky této práce. V samostatné kapitole jsou také uvedena specifika překladu z anglického jazyka do češtiny a v úvodu práce je stručně představen i samotný autor výchozí textů, Stuart Hall. Podstatnou část pak tvoří samotné překlady dvou zvolených esejů do češtiny.

Resumé

This diploma thesis focuses on a translation of two essays written by Stuart Hall and their commentary. The given essays are 'Old and New Identities, Old and New Ethnicities' and 'Cultural Identity and Diaspora'. The aim of the thesis is to introduce two translations of these essays and comment on the translational methods which have been used.

The first chapter includes an introduction and a brief summary of Stuart Hall's life, his academic work and his still present influence on today's cultural studies. The second chapter follows, focusing on theoretical backgrounds of the translation, namely the functional approach to translating, stylistics in English and Czech environment and the characteristics of an essay with an overview of Hall's personal writing style. The chapter concludes with the typology of languages based on Skalička.

While the second chapter described the theoretical framework of the translation, the third chapter focuses on more practical examples of the translating process. The methods used for this thesis are described in more detail, followed by examples comparing English and Czech texts. The particular subchapters each deal with a specific topic, such as the terminology, syntax and comparing the first Czech translation of Hall's essay 'Old and New Identities, Old and New Ethnicities' with the translation of the author of this thesis.

Chapter four are the translations themselves.

The main purpose of this thesis is to introduce a translation of a part of Stuart Hall's work which has not been translated to Czech yet. It also suggests some possible alternative solutions to the already existing translations. The translations in this thesis can be found useful by students of British recent history, cultural studies, sociology, linguistics and politics.

Seznam použitých zkratk

V této diplomové práci byly použity následující zkratky:

CJ Cílový jazyk

KB Klára Bobková

MM Markéta Musilová

SH Stuart Hall

VJ Výchozí jazyk

Seznam použité literatury

ANDERSON, Benedict R. O'G. *Představy společnosti: úvahy o původu a šíření nacionalismu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2008.

BHABA, Homi. Foreword to Fanon. In: FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Londýn: Pluto Press, 1986.

ČECHOVÁ, Marie et al. *Čeština - řeč a jazyk*. 2., přeprac. vyd. Praha: ISV, 2000. ISBN 80-85866-57-9.

FANON, Frantz. *Černá kůže, bílé masky: postkoloniální myšlení I*. 1. vyd. Praha: Tranzit, 2011. ISBN 978-80-87259-12-2.

FANON, Frantz. *Postkoloniální myšlení V. Psanci této země*. 1. vyd. Praha: Tranzit, 2014. ISBN 978-80-87259-27-6.

GALPERIN, Ilja Romanovič. *Stylistics*. Moskva, 1981.

GVOŽDIAK, Vít, 2016. E-mailová konzultace s pracovníkem Filozofického ústavu AV ČR.

HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In: *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. Ed. MONGIA, Padmini. Londýn: Arnold, 1996.

HALL, Stuart. Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In: *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Ed. KING, Anthony D. NED – New edition ed.: University of Minnesota Press, 1991. ISBN: 1452901538.

HALL, Stuart. *Resistance Through Rituals*. Londýn: Routledge, 1976.

HALL, Stuart: Staré a nové identity, staré a nové etnicity. In: APPADURAI, Arjun et al. *Postkoloniální myšlení IV*. 1. vyd. Praha: Tranzit.cz, 2013. ISBN 978-80-87259-24-5.

HAY James, HALL Stuart a GROSSBERG Lawrence. Interview with Stuart Hall. *Communication and Critical/Cultural Studies*. [online] Londýn: Routledge.

2013, 10:1, 10-33 [cit. 19. 1. 2015] ISSN 1479-4233. Dostupné z: DOI: 10.1080/14791420.2013.768404.

JAKOBSON, Roman. *On Linguistic Aspects of Translation*.

In: *On Translation*. Ed. BROWER, R. A. and A. FANG. Boston: Harvard University Press, 1959.

JELÍNEK, Milan a KRČMOVÁ Marie. ESEJISTICKÝ STYL. In: Petr Karlík, Marek Nekula, Jana Pleskalová (eds.). *CzechEncy - Nový encyklopedický slovník češtiny*. 2017. URL: [https://www.czechency.org/slovník/ESEJISTICKÝ STYL](https://www.czechency.org/slovník/ESEJISTICKÝ_STYL) (poslední přístup: 12. 3. 2018)

KNITTLOVÁ, Dagmar. *K teorii i praxi překlada*. 2. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2000. 215 s. ISBN 80-244-0143-6.

KNITTLOVÁ, Dagmar. *Funkční styly v angličtině a češtině*. 1. 1. vyd. Olomouc, 1977.

LEVÝ, Jiří. *Umění překlada*. 4., upr. vyd. Praha: Apostrof, 2012. ISBN 978-80-87561-15-7.

LIVINGSTONE, David, 2018. E-mailová konzultace s rodilým mluvčím angličtiny, odborným asistentem na Katedře anglistiky a amerikanistiky na Univerzitě Palackého v Olomouci.

NEKULA, Marek. KONEKTOR. In: KARLÍK, Petr, NEKULA, Marek, PLESKALOVÁ, Jana (eds.). *CzechEncy - Nový encyklopedický slovník češtiny*. 2017. URL: <https://www.czechency.org/slovník/KONEKTOR> (poslední přístup: 12. 4. 2018)

New Formations. Londýn, 1987–, č. 3. ISSN 0950-2378.

NORRIS, Christopher. *Deconstruction: Theory and Practice*. Londýn: Harvard University Press, 1982.

NORRIS, Christopher. *Jacques Derrida*. Londýn: Harvard University Press, 1987.

PROCTER, James. *Stuart Hall*. 1. vyd. Londýn: Routledge, 2004. ISBN: 0415262666.

PROUZOVÁ, Romana. Derrida a de Saussure. *Slovo a slovesnost: časopis pro otázky teorie a kultury jazyka*. [online] Praha: Melantrich, 1999, 60(1). 1935– [cit. 18. 4. 2018]. ISSN 0037-7031. Dostupné z: <http://sas.ujc.cas.cz/archiv.php?art=3825>

SAID, Edward: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. 1. vyd. Praha: Paseka, 2008.

SHAKESPEARE, William: *Richard II*. Praha: Academia, 2011.

SKALIČKA, Vladimír. *Souborné dílo, III. díl*. Praha: Karolinum, 2006. ISBN: 80-246-0939-8.

VESELOVSKÁ, Ludmila. *English syntax (2): syllabi for the lectures, examples and exercises*. 2. vyd. Olomouc: Palacký University Olomouc, 2017. ISBN 978-80-244-5128-2.

VINAY, J. P. a DARBELNET, J. *Comparative Stylistics of French and English*. Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publ. Co., 1995.