28

Widok. Theories and Practices of Visual Culture

tytuł:

Psychoanalityczne diagnozy Frantza Fanona. „Czarna skóra, białe maski" na nowo czytane

autorka:

Agnieszka Więckiewicz

źródło:

Widok. Theories and Practices of Visual Culture 2020 nr 28

odsyłacz:

https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2020/28-wyobrazenia-rasy/psychoanalityczne-diagnozy-frantza-fanona

doi:

https://doi.org/10.36854/widok/2020.28.2271

wydawca:

Widok. Fundacja Kultury Wizualnej

afiliacja:

Uniwersytet SWPS

Uniwersytet Warszawski

słowa kluczowe:

Frantz Fanon; psychoanaliza; czarność; rasizm; kolonializm

streszczenie:

Krytyczne omówienie książki Frantza Fanona Czarna skóra, białe maski
, która ukazała się w 2020 roku nakładem Wydawnictwa Karakter.

Agnieszka Więckiewicz - (od 2021 roku Sobolewska). Literaturoznawczyni i kulturoznawczyni. Absolwentka Instytutu Kultury Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim oraz Langues, Littératures et Civilisations Étrangères na paryskiej Sorbonie. Doktorantka w École Doctorale IV: Civilisations, cultures, littératures et sociétés na Sorbonie i w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Autorka książki Obrazy czarności. Wyobraźnia imperialna i różnica rasowa w niemieckiej kulturze XIX i XX wieku. Siedem szkiców z antropologii wrogości (2020). Publikowała między innymi w „Tekstach Drugich", „Widoku. Teoriach i Praktykach Kultury Wizualnej", „Praktyce Teoretycznej" i „Dialogu". Współpracuje z czasopismem krytycznoliterackim „Mały Format". Laureatka Diamentowego Grantu (2018–2022), dwukrotna stypendystka Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Członkini Collegium Invisibile oraz tutorka Krajowego Funduszu na Recz Dzieci.

Psychoanalityczne diagnozy Frantza Fanona. „Czarna skóra, białe maski" na nowo czytane

Frantz Fanon, *Czarna skóra, białe maski,* **przełożyła Urszula Kropiwiec, Karakter, Kraków 2020**

> jedynie psychoanalityczna interpretacja czarnego problemu może ujawnić zaburzenia afektywne odpowiedzialne za powstanie tego zespołu kompleksów. Każdy ludzki problem domaga się, by rozpatrywać go z perspektywy czasu. Ideałem jest, by teraźniejszość zawsze służyła budowaniu przyszłości. Ale ta przyszłość nie jest przyszłością wszechświata, lecz mojego wieku, kraju, mojej egzystencji. W żadnym razie nie powinienem stawiać sobie za cel przygotowania świata, który przyjdzie po mnie. Bezwzględnie należę do mojej epoki (s. 11–12).

Pod koniec września 2020 roku ukazał się długo wyczekiwany przekład rozprawy psychiatry i filozofa Frantza Fanona zatytułowany *Czarna skóra, białe maski*.



Frantz Fanon, *Czarna skóra, białe maski*, tłum. Urszula Kropiwiec, Karakter 2020

Ten niewielki objętościowo tekst w swoim czasie był źródłem inspiracji dla afrykańskiej rewolucji, ruchów na rzecz emancypacji[1], a także studiów postkolonialnych. Istotny wpływ na popularyzację nazwiska pochodzącego z Martyniki psychiatry w Polsce miały coraz silniej przenikające do rodzimych badań perspektywy z zakresu *black* studies[2].

W ostatnich latach obserwowaliśmy również znaczący wzrost zainteresowania kolonializmem i problematyką czarności. Rasa

i rasizm stały się tematami chętnie podejmowanymi w teatrze, muzeach, filmie i literaturze[3].

Esej *Czarna skóra, białe maski* po raz pierwszy opublikowany został we Francji w 1952 roku. Początkowo Fanon myślał o nim jako o rozprawie doktorskiej, lecz sama poetyka tekstu, w którym dyskurs medyczny płynnie przechodzi w rejestr literacki i autobiograficzny, uczyniła z dzieła manifest przeciwko rasizmowi i kolonializmowi, nie zaś naukową monografię. Fanon następująco opisał zamysł stojący za jego powstaniem:

> Książka ta podsumowuje siedem lat doświadczeń i obserwacji; w każdej z rozpatrywanych przeze mnie dziedzin uderzyło nas jedno: zarówno Murzyn, niewolnik własnej niższości, jak i Biały, niewolnik własnej wyższości, zachowują się w sposób neurotyczny. Skłoniło nas to do przyjrzenia się ich alienacji w odniesieniu do opisów psychoanalitycznych. Zachowanie Murzyna wskazuje na nerwicę natręctw, można je też przypisać, jeśli wolimy, nerwicy sytuacyjnej. [...] Często postawa Czarnego wobec Białego, czy też wobec pobratymca, odtwarza niemal dokładnie system fantazji, graniczący z patologią (s. 64).

Podstawowym założeniem autora było stworzenie psychologicznego portretu człowieka kolonizowanego, a także demaskacja wewnętrznej struktury relacji Biały–Czarny. Pomysł autora zdecydowanie przekroczył jednak to, czego można było oczekiwać od studium klinicznego. W *Czarnej skórze, białych maskach* Fanonowi udało się przemówić głosem poezji i literatury, a także psychiatrii i psychoanalizy. Jego esej można traktować jako eksperyment literacki, w którym analityk spotkał się ze społecznie zaangażowanym intelektualistą.

Uwagi o (nowym) przekładzie

W eseju poświęconym sztuce przekładu *Sur la traduction* Paul Ricoeur pisał o zjawisku „gościnności języka" (*hospitalité langagière*), którą postrzegał jako radość czerpaną z przyjęcia „mowy obcego" (*la parole de l'étranger*) w pole własnego języka. Podobnie jak Antoine Berman, Ricoeur wierzył, że przekład łączy w sobie konieczność komunikacji (ja–inny) z zadaniem transpozycji pojęć funkcjonujących w obcym języku na język własny. W takim ujęciu tłumaczenie wymaga zarówno umiejętności zrozumienia tego, co drugi człowiek do mnie mówi, jak i nadania jego wypowiedzi właściwego sensu w moim własnym kontekście kulturowym. Nie jest to zadanie łatwe. Rozumienie jest bowiem sztuką wymagającą nie tylko wykonania określonej pracy intelektualnej, lecz także empatii i otwartości na inną osobę.

Czarna skóra, białe maski to tekst niezwykle heterogeniczny. Tłumaczenie tego typu dzieł wymaga nie tylko kompetencji językowych, lecz także swobodnego poruszania się w językach poezji, manifestu, dyskursu naukowego lub medycznego. W nowym przekładzie eseju przyjęto zasadę wierności tekstowi oryginału przy jednoczesnym nacisku na oddanie w polszczyźnie charakteru pisarskiego stylu Fanona. Tłumaczka niekiedy skraca zawiłe zdania autora, nie ingeruje jednak w strukturę tekstu, pozostawiając autorski podział na akapity. Jeśli dla porównania zajrzeć do wcześniejszego tłumaczenia piątego rozdziału *Czarnej skóry, białych masek*, dostrzeżemy w tym zakresie pewne różnice. W nowym przekładzie rozdziału *Doświadczenie życia Czarnego* czytamy:

> Wydawało mi się, że mam skonstruować moje fizjologiczne ja, zrównoważyć przestrzeń, umiejscowić doznania, a tymczasem żądano ode mnie czegoś więcej.
> „Patrz, Murzyn!". Był to prztyczek, który dostał mi się

> w przelocie.
> Uśmiechnąłem się.
> „Patrz, Murzyn!". Rzeczywiście. Roześmiałem się.
> „Patrz, Murzyn!". Koło zacieśniało się stopniowo. Śmiałem się na całego.
> „Mamo, zobacz, Murzyn, boję się". Boję się! Boję się! A więc zaczynali się mnie bać. Chciałem udusić się ze śmiechu, ale nie byłem w stanie (s.123).

Fanon opowiada o własnym doświadczaniu rasistowskiej przemocy, a jednocześnie dialoguje z krzywdzącymi i prześladującymi go wypowiedziami. Obraźliwe słowa rezonują w uszach podmiotu, który we własnym społeczeństwie traktowany jest jako „wróg", „inny", „szkodliwy". Cały przywołany fragment tekstu autor wypowiada jednym tchem. Krótkie zdania ustalają rytm lektury, oddając gwałtowność traumatycznego przeżycia.

Opisywane zdarzenie trwa chwilę. Pozostawia jednak trwałe ślady w psychice i ciele podmiotu. Czarny wie, że jego cielesność w oczach Białego znaczy więcej niż jakiekolwiek słowa. W starym przekładzie tłumaczka zrezygnowała z oryginalnego układu treści i z tekstu głównego („Myślałem, że to do mnie należało zbudowanie fizjologicznego «ja», zrównoważenie przestrzeni, zlokalizowanie wrażeń, a oto domagano się ode mnie czegoś więcej"[4]) wyróżnia kilka zdań analogicznie do omawianych przez Fanona dzieł literackich:

> „Patrz, murzyn!". To był zewnętrzny bodziec, który dawał mi prztyczka, przechodząc. Zmusiłem się do uśmiechu.
> „Patrz, murzyn!". Zaręczam, bawiło mnie to.
> „Patrz, murzyn!". Okrąg się zacieśniał. Otwarcie wyrażałem swoje rozbawienie.
> „Mamo, zobacz, murzyn, boję się!". Strach! Strach! Oto zaczęto się mnie bać. Chciałem się śmiać aż do utraty tchu, ale nagle śmiech uwiązł mi w gardle[5].

Niezależnie od różnic w obu przekładach, decyzja o wydzieleniu

powyższego fragmentu powoduje, że czytelnicy automatycznie odczytują go jako cytat z tekstu literackiego, który autor wyłącznie analizuje. W efekcie tworzy się wyraźny podział: język naukowy / zdystansowany (tekst główny) zostaje przeciwstawiony fragmentom uznanym za poetycko-autobiograficzne / intymne. Takiego rozróżnienia próżno szukać w heterogenicznym i polifonicznym języku psychiatry. Tworzenie przekładu wymaga więc nie tylko znajomości języka, ale i uważnego wsłuchiwania się w głos mówiącego, zmusza do nieustannego pytania o sens tego, co drugi człowiek właściwie chce nam powiedzieć.

W przypadku tłumaczenia dzieła teoretycznego traktującego o kolonialnej przemocy, a jednocześnie wychodzącego z perspektywy autobiograficznej, trzeba zachować szczególną ostrożność. Opisując prześladujące go *imago* czarności, Fanon odwołuje się do szeroko pojętego dyskursu rasistowskiego, w tym do reklam, opakowań produktów spożywczych i książek dla dzieci:

> Byłem odpowiedzialny jednocześnie za moje ciało, za moją rasę, za moich przodków. Obrzuciłem się obiektywnym spojrzeniem, odkryłem moją czerń, moje cechy etniczne – a uszy pękały mi od ludożerstwa, opóźnienia umysłowego, fetyszyzmu, wad rasowych, handlarzy niewolników, a najbardziej, najbardziej od: „Y a bon Banania" (s. 124).

W nowym przekładzie czytamy, że *„Y a bon Banania"* to: „slogan na opakowaniu napoju czekoladowego marki Banania, który towarzyszył rysunkowi uśmiechniętego strzelca senegalskiego w fezie" (s. 124). Sformułowanie *„Y a bon"* miało wskazywać na niepoprawnie wymawiane „to jest" przypisywane Senegalczykom. W poprzednim przekładzie *„Y a bon Banania"* zostało jednak zamienione na „Murzynka Bambo"[6]. Choć czytelników i czytelniczki taka decyzja może zaskakiwać, tłumaczka wyjaśnia, że opisywane przez Fanona hasło w zasadzie oznacza to samo, co „pozornie nieszkodliwy murzynek

z wiersza Juliana Tuwima"[7]. Chociaż zasięg obu krzywdzących sformułowań był szeroki, pozostaje pytanie, na ile wybrany przez tłumaczkę przykład jest adekwatny, biorąc pod uwagę różnice w kolonialnej przeszłości Francji i Polski.

W obu tłumaczeniach pojawiają się również inne rozbieżności. O ile w przekładzie Leny Magnone nacisk położono na dosłowne tłumaczenie (niekiedy kosztem stylu), o tyle Urszula Kropiwiec stara się oddać poetykę autora, co ze względu na różnice w składni polskiej i francuskiej wymaga rezygnacji z dosłowności. Problem ten dobrze widać w przywołanych już fragmentach. Dla przykładu francuskie: *„Je m'amusai ouvertement"* w starszym tłumaczeniu oddano jako: „Otwarcie wyrażałem swoje rozbawienie", podczas gdy w nowszym czytamy: „Śmiałem się na całego". Pierwsza wersja zdaje się na siłę wygładzać i racjonalizować emocjonalną, a zarazem ironizującą wypowiedź autora. Co więcej, zdanie to stanowi wzmocnienie poprzedniego i wskazywać ma na gradację emocji (poczucia absurdu, niedowierzania w to, co przydarza się narratorowi), a więc: *„Je m'amusai"* (1), *„Je m'amusai ouvertement"* (2). Zależność tę dobrze oddaje Kropiwiec, która proponuje następujący przekład: „Roześmiałem się" (1) i „Śmiałem się na całego" (2). Istotne są też różnice w przekładzie dwóch kluczowych dla dzieła pojęć. Chodzi o francuskie *„le négre"* i *„le Noir"*. O ile w drugim przypadku obie tłumaczki zgodnie zachowują wielką literę i tłumaczą przywołane słowo jako „Czarny" (analogicznie do *„le Blanc"* – Biały), o tyle z pierwszym wyraźnie wiąże się pewna trudność. Wcześniejszy przekład podaje (zgodnie z francuskim oryginałem) określenie „murzyn" pisane z małej litery. W nowym tłumaczeniu czytamy natomiast „Murzyn" zapisane z dużej. Skąd ta rozbieżność? Pisane z małej litery słowo to ma znaczenie wyłącznie dosłowne, a więc oznacza obraźliwy sposób określania osób o czarnym kolorze skóry. Jeśli *„le négre"* zapiszemy jednak z dużej litery, może nam chodzić zarówno o dosłowny, jak i o abstrakcyjny sens

pojęcia rozumianego jako stały element znaczeniowej struktury dyskursu kolonialnego, w którym jednostkom narzuca się esencjonalne podmiotowości – Czarnego, Białego, Murzyna. O ile w starszym przekładzie słowo „murzyn" pozostawiono bez komentarza, o tyle w nowym pojawia się wyjaśnienie historycznych zastosowań tego terminu (s. 7). Jako czytelnicy i czytelniczki nie mamy zatem wątpliwości, że Urszula Kropiwiec jest świadoma zagrożeń wynikających z pracy z tekstem, w którym wykorzystano przemocowy język.

Nowa etyka Frantza Fanona

W eseju Fanon podejmuje kilka zasadniczych problemów związanych z rasistowską przemocą: 1) postawę, jaką kolonizowany przyjmuje wobec języka dominującego („języka narodu cywilizującego" utożsamianego z „kulturą metropolii"); 2) psychologiczny i strukturalny wymiar relacji czarnej kobiety i Białego oraz Czarnego i białej kobiety; 3) rzekomy kompleks niższości u Czarnego; 4) doświadczenie czarnego człowieka zderzanego z rasistowską przemocą; 5) psychopatologię kolonizowanego. Każdy rozdział rozpoczyna się od przybliżenia czytelni(cz)kom uniwersalnych zagadnień z zakresu filozofii i etyki, które dotyczą podstawowych relacji jednostki („ja") z drugim („inny"). Fanon rozważa strukturalny wymiar kolonializmu, wskazując na systemową przemoc Białego w relacjach z kolonizowanym („książka jest próbą zrozumienia relacji Czarny–Biały" (s.8)). Kolejny problem to doświadczenie asymilacji i związanej z nią figury Białości („Biały jest zamknięty w swojej bieli. Czarny w swojej czerni" (s.8)). Fanonowi chodzi jednak nie tylko o wykazanie, że nie-Biały równy jest Białemu (pod względem rozwoju psychicznego, kultury osobistej czy własnej historii), lecz o całkowite zakwestionowanie binarnego układu pan–niewolnik / ofiara–oprawca

(„chcemy pomóc Czarnemu wyzwolić się z całego arsenału kompleksów wyrosłych na gruncie sytuacji kolonialnej" (s.31)).

W *Czarnej skórze, białych maskach* Fanon nie stroni od generalizujących stwierdzeń. Z jego rozważań wynika między innymi to, że związek miłosny białego człowieka z osobą o innym kolorze skóry w ramach istniejącego porządku kulturowego (hegemonicznej cywilizacji europejskiej) zawsze będzie naznaczony nierównością. W jednym z najpiękniejszych filozoficzno-poetyckich fragmentów eseju autor stwierdza:

> Człowiek jest ruchem ku światu i ku bliźniemu. Ruchem agresywności, z którego rodzi się ujarzmienie i podbój; ruchem miłości, ofiarowania siebie jako ostatecznego aktu tego, co zwykło się nazywać orientacją etyczną. Wydaje się, że w każdej świadomości mogą przejawiać się jednocześnie lub na przemian oba te składniki (s. 43).

Fanon zapewne wychodzi tutaj od Freudowskiej teorii popędów, w której zakłada się, że w ludzkiej psychice nieustannie zderzają się dwa prądy: Eros i Tanatos. Napięcie między miłością a destrukcją filozof umieszcza w polu spotkania „ja" z „innym" i pyta, czy relacje międzyludzkie oparte na miłości mogą wymykać się „ruchowi agresywności", stając się przyczynkiem do uznania podmiotowości drugiego człowieka w całej jej różnorodności. Dostrzegamy w tym miejscu kolejną trudność – na ile bowiem w świecie wyzysku i przemocy postulowana przez Fanona miłość jako „orientacja etyczna" (*l'orientation éthique*) jest w ogóle możliwa? Filozof odpowiada następująco:

> Pozostaje faktem, że prawdziwa, rzeczywista miłość – chcieć dla innych tego samego, czego żąda się dla siebie, przy czym żądanie to obejmuje niezmienne wartości ludzkiej rzeczywistości – wymaga mobilizacji instancji psychicznych zasadniczo wolnych od nieświadomych konfliktów (s. 43).

Orientacja etyczna w społeczeństwach opartych na nieustannym różnicowaniu – oddzielaniu jednych ludzi od

drugich – pozostaje czymś wyłącznie potencjalnym. Realną zmianę przynosi dopiero świadomość wewnętrznych konfliktów, jakie wykluczenie pozostawia w psychice piętnowanych. Fanon podpowiada, że psychoanaliza człowieka (wewnętrznie) skolonizowanego jest równie ważnym krokiem, co szersza analiza rasizmu i systemów kolonialnych.

Zapewne nie bez powodu filozof tak uważnie śledzi wpływ języka kultury dominującej na kolonizowanego. Mowa Białego to jego kultura. Przyjęcie jej jako własnej jest równoznaczne z internalizacją ustalonego w jej ramach porządku normatywnego. „Mówić to istnieć absolutnie dla innego" (s.15), pisze Fanon. W takim ujęciu Czarny zawsze jest uprzedmiotawiany w oczach Białego. W jego spojrzeniu wykluczony odnajduje „przerażonego Murzyna, upokorzonego i drżącego przed białym panem" – *imago*, z którym będzie walczyć przez całe życie (s. 65). Jeśli pozycja wyjściowa dwóch rozmawiających nie jest równa, trudno mówić o dialogu. Chociaż Biały i Czarny porozumiewają się jednym językiem, nie dochodzi między nimi do porozumienia. W tym miejscu powracamy do sztuki przekładu. Wartościowa rozmowa wymaga umiejętności tłumaczeniasobie słów drugiego człowieka – wysiłku, który otwiera podmiot na drugiego i zmusza go do konfrontacji z tym, co uznaje za obce. Orientacja etyczna pozostaje więc pewnym ideałem: „Dzisiaj wierzymy w możliwość miłości, dlatego usiłujemy wykryć jej braki, perwersje" (s. 44). Stawką analizy systemu kolonialnego w tym świetle byłaby możliwość zrozumienia (przełożenia) doświadczeń innego i wzbogacenia się dzięki nim. Aby tak się stało, konieczne jest jednak krytyczne podejście do teraźniejszości jako czegoś, co koniecznie „należy wyprzedzić" (s. 12). Innymi słowy należy wyjść poza problem przemocy kolonialnej i z refleksji nad politykami wrogości uczynić projekt całościowej krytyki systemu władzy, który wyzyskuje i wyklucza.

Polityka tożsamości: nienawiść, symetria, dialog?

Esej *Czarna skóra, białe maski* najczęściej traktowany jest jako wnikliwe studium konstrukcji i dekonstrukcji podmiotu. Wiele miejsca Fanon poświęca mechanizmowi bycia rozpoznanym przez Białego, co dla Czarnego okazuje się równoznaczne z byciem upokorzonym. Znalezienie się w polu widzenia Białego „zmienia Czarnego w kamień, więzi Czarnego w jego skórze, z której ten nie zna ucieczki" (s. 295). Przez to spojrzenie dotychczasowa tożsamość „innego" ulega rozpadowi. Zaraz jednak kształtuje się na wzór utrwalonego w kulturze obrazu „murzyna" – przerażonego, jąkającego się, zdziecinniałego. Mechanizm ów za Jacques-Alainem Millerem Roma Sendyka określiła kiedyś jako „suturowanie". Suturę badaczka rozumiała nie tyle jako sumowanie czy łączenie różnych elementów tożsamości, ile jako bolesne ujawnianie tego, co było represjonowane na skutek przymusu stawania się określoną całością[8].

Refleksja podjęta przez Fanona w *Czarnej skórze, białych maskach* wykracza poza analizę doświadczenia rasistowskiej przemocy, otwierając przestrzeń do dyskusji nad rozmaitymi formami wykluczeń motywowanych uprzedzeniem, nienawiścią oraz strachem. Filozof stawia diagnozę całej europejskiej rodzinie, która wszystkim wokół narzuca własny porządek normatywny. Zamyka on ludzi w binarnych tożsamościach: Białego i Czarnego, Kobiety i Mężczyzny, Normalnego i Chorego, uniemożliwiając im dostrzeżenie człowieka poza projektowanym na niego stereotypowym wyobrażeniem. Chociaż wykluczenie wynikające z rasizmu przybiera inne formy niż to motywowane homofobią czy mizoginią, efektem ich wszystkich jest społeczna ekskluzja. Pisząc o specyfice doświadczenia rasizmu, Fanon nie przyrównuje go do innych mechanizmów dyskryminacji, ale nie zamyka też drogi ku uniwersalnej refleksji nad strachem i przemocą, które

zaburzają społeczną komunikację. Filozof stwierdza:

> Każde doświadczenie, zwłaszcza jeśli okazuje się jałowe, powinno wejść w skład rzeczywistości i tym samym odegrać rolę w jej przebudowie. Innymi słowy, rodzina europejska z jej błędami, brakami i wadami, patriarchalna i ściśle związana ze społeczeństwem, które znamy, produkuje około trzydziestu procent neurotyków. Należy dążyć do tego, by na podstawie danych psychoanalitycznych, socjologicznych i politycznych stworzyć nowe środowisko rodzinne, zdolne zmniejszyć, a nawet wyeliminować część przypadającą na straty, w aspołecznym znaczeniu tego terminu (s. 51-52).

Europejczyk zostaje obsadzony w roli chorego, kolonializm zaś okazuje się jedną z emanacji rodzinnej nerwicy. Fanon wierzy jednak w możliwość stworzenia nowego „środowiska rodzinnego", w którym nierówności i uprzedzenia między ludźmi zostałyby wyeliminowane. W *Czarnej skórze, białych maskach*pojawia się jeszcze inna myśl. Autor zaznacza, że wrogość jednych ludzi wobec innych wymaga nieustannego podsycania, wymaga uruchomienia polityki zarządzania społecznym strachem. Zjawisko negrofobii Fanon traktuje jako element wrogości kierowanej w stronę „innego" lub „obcego":

> Nienawiść nie jest dana raz na zawsze, trzeba o nią walczyć, powoływać do istnienia, w konflikcie z mniej lub bardziej ujawnionymi kompleksami winy. Nienawiść chce zaistnieć, a ten, kto nienawidzi, musi okazać ją poprzez czyny, odpowiednie zachowanie; w pewnym sensie musi stać się nienawiścią (s. 57).

Nienawiść do drugiego człowieka nie jest stała, okazuje się raczej podatna na wypalenie. Nie jest też ważne, na kogo strach jest kierowany; istotne, aby był on nieustannie podsycany. Strategia różnicowania jednostek podług ustalonych norm i wartości oraz przypisywanie im określonych (niezłożonych i binarnych) tożsamości okazuje się niezwykle skuteczna

politycznie. Człowiek o czarnym kolorze skóry staje się podporządkowanym Czarnym – kimś wzgardzonym, kogo z perspektywy Białego należy się bać. Podobny mechanizm zostaje uruchomiony w przypadku każdej osoby obsadzonej w roli „wroga", czy to ze względu na pochodzenie, płeć, orientację psychoseksualną czy klasę społeczną. Czytając *Czarną skórę, białe maski*, dostrzegamy, jak smutny jest świat projektowany przez Białego: jednorodny, hierarchiczny, oparty na wyrazistych opozycjach, których za wszelką cenę trzeba bronić, gdy tylko ktoś ośmieli się je kwestionować. Kiedy „obcy" pojawia się w „nieswojej" przestrzeni, normatywna struktura zaczyna ujawniać swe pęknięcia zwłaszcza jeśli nie chce przyjąć narzucanej mu przez większość tożsamości. Dla Białego spotkanie z Czarnym, który nie wyrzeka się swojej podmiotowości, jest szczególnie druzgocące:

> „Zawstydzić ludzi z powodu ich istnienia", mówił Jean-Paul Sartre. Tak: sprawić, by uświadomili sobie wszystkie możliwości, jakich się pozbawili, bierność, jaką okazali w sytuacjach, gdy trzeba było wbić się, niby cierń, w serce świata, przenieść, w razie potrzeby, system sterowania, a w każdym razie, na pewno stawić czoło światu (s. 85-86).

Człowiek bezrefleksyjnie przyjmujący zaprojektowaną dla niego rolę – w tym przypadku zarówno Białego, jak i Czarnego – to ten, kto nie ma odwagi wątpić w istniejący porządek, ktoś, kto sam siebie pozbawia możliwości pomyślenia świata bardziej sprawiedliwego. Ktoś taki, pisze Fanon, jest nie tylko bierny, ale i nieodpowiedzialny – milczy, kiedy „trzeba było wbić się [...] w serce świata". To ostatnie stwierdzenie zdaje mi się szczególnie ważne dla całej myśli autora: choć między Białym a Czarnym nie ma (i nie może być) symetrii, tym, co ich łączy (gwarantując zarazem trwałość układu pan–niewolnik), jest bierność. Z jednej strony bowiem mamy do czynienia ze zgodą na krzywdę i wyzysk, która przynosi Białemu satysfakcję oraz wymierną korzyść,

z drugiej zaś paraliżujący strach, cierpienie i upokorzenie, które nie pozwalają jednostce zniszczyć rasistowskiego*imago*. W tym kontekście Fanon podkreśla:

> Mój kolor w żadnym razie nie powinien być odczuwany jako defekt. Od momentu, w którym Murzyn akceptuje pęknięcie narzucone przez Europejczyka, nie zazna więcej spokoju i „wtedy, czyż nie jest zrozumiałe, że próbuje dorównać Białemu?" [...] Zobaczymy, że możliwe jest inne rozwiązanie. Zakłada ono zmianę struktury świata (s. 89).

Widzimy więc, że dopiero całościowa restrukturyzacja porządku otaczającej nas rzeczywistości społeczno-politycznej może otworzyć drogę do wyjścia z binarnych tożsamości, a tym samym do przełamania polityk wrogości. Wtedy pojawi się też szansa na dialog – rozmowę, której podstawą jest nie tylko szacunek do drugiego człowieka, lecz także, o czym często zapominamy, wzięcie za niego odpowiedzialności.

Po niespełna siedemdziesięciu latach od pierwszego wydania *Czarnej skóry, białych masek* rozpoznania filozofa nie tracą na aktualności. Szczególnie dziś, kiedy jako historyczki, antropolożki, kulturoznawczynie, literaturoznawczynie czy filozofki przyglądamy się skomplikowanym losom ruchów emancypacyjnych, widzimy, że choć grupom wykluczonym stopniowo udaje się wywalczać kolejne prawa, groźba ich utraty jest stale obecna. Walka o równość nie rozwija się bowiem linearnie i najprawdopodobniej nigdy nie będzie mieć końca. Chociaż wiele mówi się o tym, że społeczna rzeczywistość ostatecznie musi ewoluować ku lepszemu, a zmiany równościowe są kwestią czasu, wciąż trudno wznieść się ponad pierwszy etap opisanej przez psychiatrę walki. Wszak nieustannie powracamy do dyskursywnej dekonstrukcji stereotypowych wyobrażeń o Czarnym, Geju, Kobiecie, Żydzie, Uchodźcy...

Ostatecznym celem jest jednak nie tyle wytrwałe rozbijanie rasistowskiego, homofobicznego, antysemickiego, seksistowskiego czy antyuchodźczego *imago*, le całościowa „zmiana struktury" świata, a więc budowanie takiej wspólnoty, w której zarysowane podziały nie będą już nikomu potrzebne.

1 O historii i recepcji dzieł Fanona zob. David Macey, *Frantz Fanon. A Biography*, Picador, New York 2001; *Frantz Fanon. Critical Perspectives*, red. A.C. Alessandrini, Routledge, New York 1999.

2 W polskiej recepcji myśli Fanona istotną rolę odegrał Homi K. Bhabha – zob. Homi K. Bhabha, *Mimikra i ludzie*, przeł. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie" 2009, nr 1-2.

3 Podaję najgłośniejsze przykłady: *Dziady* w reżyserii Radosława Rychcika (2014), *Fanon. Wykład performatywny* w reżyserii Agnieszki Jakimiak (2014), *Halka / Haiti 18° 48'05"N 72°23'01"W* C.T. Jaspera i Joanny Malinowskiej (2015), wystawa *Gordon Parks: Aparat to moja broń* (2017) oraz *Niepodległe. Kobiety a dyskurs narodowy* (2018), film *Nie jestem twoim murzynem* w reżyserii Raoula Pecka, przekład książki Achille'a Mbembego *Polityka wrogości. Nekropolityka*, przeł. U. Kropiwiec, K. Bojarska, Karakter, Kraków 2018 i Jamesa Baldwina *Zapiski syna tego kraju*, przeł. M. Denderski, Karakter, Kraków 2019.

4 Frantz Fanon, *Czarna skóra, białe maski*, przeł. L. Magnone, w: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin 2010, s. 53.

5 Ibidem, s. 360–361.

6 Ibidem, s. 361.

7 Ibidem.

8 Roma Sendyka, *Od kultury „ja" do kultury „siebie". O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Universitas, Kraków 2015, s. 26.