

Konserwatyzm czy postęp społeczny? (wokół niektórych problemów ideologii *négritude*)

Afrykański ruch umysłowy skupiający się pod hasłem *négritude* („murzyńskości”), jakkolwiek w Europie mało znany, stanowi dziś jeden z bardziej interesujących obiektów dla badacza idei i ideologii w świecie współczesnym. Ruch ten od pewnego czasu zajmuje istotne miejsce w życiu intelektualnym i kulturalnym tych krajów Czarnej Afryki, które powstały na terytoriach byłych kolonii francuskich. Sztandarowymi jego przedstawicielami są afrykańscy politycy i intelektualiści, wykształceni przeważnie we Francji w międzywojennym dwudziestoleciu i stąd głęboko przesiąknięci tradycjami francuskiej kultury, którzy w latach pięćdziesiątych powrócili do swych macierzystych krajów, by organizować tam polityczne i kulturowe podstawy nowych, samodzielnych społeczności afrykańskich. Ludzie ci (klasyczny jest tu przykład Leopolda S. Senghora, wybitnego filozofa i poety, pierwszego wieloletniego prezydenta Republiki Senegalu) przywieźli do Afryki cały obfity bagaż intelektualny, jaki można było posiąść w Europie w ciągu ostatnich trzydziestu lat: doświadczenie faszyzmu i kontakty z ruchem komunistycznym, fenomenologię, egzystencjalizm i myśl Teilharda de Chardin, znajomość form współczesnej sztuki i myśli religijnej. Wszystko to — załamane w pryzmacie najbliższej im sprawy emancypacji Afryki — ukształtowało w dużej mierze ową złożoną i ciekawą ideologię „murzyńskiego humanizmu”; ta z kolei uległa dalszym korekturom w ostatnich czasach w wyniku kontaktu z konkretną rze-

czywistością społeczną młodych państw Afryki. Tak więc zjawisko *négritude* w jego obecnej postaci należy traktować jako wyrosłe na styku heroiczych ideałów walki i materialnej codzienności budowania.

Pojęcie „świadomości rasowej” jest kategorią kluczową dla zrozumienia głębokich przemian ideologicznych, jakie dokonują się we współczesnej Afryce. Pod tym najogólniejszym pojęciem rozumie się zazwyczaj taką strukturę światopoglądową, która: 1. umożliwia całościową i sensowną interpretację świata; 2. dokonuje tej interpretacji poprzez programowe przeciwstawienie się innej wizji rzeczywistości — tej mianowicie, jaka wyrosła na gruncie zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego. Żądanie równorzędności kulturowej współistnieje tu więc z negatywnym samookreśleniem się wobec cywilizacji „białych”; obydwie te momenty najpełniej scala postulat uniwersalizacji wartości kulturowych Czarnej Afryki, próba ekspozycji ich ogólnoludzkiego wymiaru. Jest to ów „negroafrykański niepokój”, owa „świadomość tego, że nie było się obecnym przy tworzeniu tego świata, który się zastało; świadomość zbyt długiego trwania własnego dzieciństwa kulturowego, stwierdzenie nieobecności i braku wraz z odczuciem potrzeby posiadania i obecności, potrzeby współtworzenia świata”¹.

Z tej właśnie potrzeby rodzi się żądanie „wrośnięcia w kulturę”, współuczestniczenia w niej, a nie prostego jej odrzucenia. Ta właśnie potrzeba prowadzi świadomość murzyńską do wstępnej asymilacji kultury zachodniej — w tym wypadku francuskiej. Ale owa asymilacja — jako żądanie wyjścia ze stanu podrzędności kulturowej — jest tylko pierwszym krokiem. Drugim koniecznym momentem rozwoju „świadomości rasowej”

¹ T. Melone: *De la négritude dans la littérature négro-africaine*, Paris 1962, s. 23.

jest z kolei postulat bezwzględnej refutacji wszelkich zdobyczy świata „białych”. Wskutek procesów akulturacji Murzyn afrykański dotarł do owego horyzontu wartości ogólnoludzkich, jakie stara Europa wypisała na swych sztandarach; dopiero wtedy, gdy przyjął je już jako własne, spostrzegł, że dla „białego” utraciły one dawno swój autentyczny sens, że stały się dlań jedynie pustymi sloganami, których nie realizuje się w życiu. Tak pisze o tym L.S. Senghor: „Szlismy od odkrycia do odkrycia, gdy już dojrzelismy sprzeczności Europy; gdy spostrzegliśmy, że idea nie łączy się u niej z aktem ani słowo z gestem; że moralność kłóci się z życiem, a słowo z sercem”². Ta rozpiętość między zinternalizowanym już przez Afrykę ogólnoludzkim ideałem Europy a jej brudną, codzienną rzeczywistością kieruje świadomość murzyńską „ku samej sobie”. Następuje „powrót do źródeł”, do autentyzmu czysto murzyńskich wartości; następuje „odkrycie Afryki” jako kulturowego praźródła, odnalezienie historycznej więzi z przeszłością i jej tradycjami. „Taka jest dialektyka życia — pisze Senghor — że walory Afryki odkryliśmy właśnie dzięki Europie, dzięki Francji. Ona właśnie — by użyć słów Teilharda — zaktywizowała w nas, obok władz serca, także władze refleksji i współrefleksji”³. Ale ta refleksja jest autoafirmacją — wczorajszy protest przeciw upośledzeniu zmienia się dziś w stwierdzenie zasadniczej niemocy kulturowej Europy i w świadomość dziejowego posłannictwa czarnej rasy.

W samym centrum „murzyńskiej świadomości rasowej” funkcjonuje kategoria *négritude* — ukuta przez poetę Aimé Césaire’a i Senghora dla oznaczenia uniwersalium (w języku francuskim) od słowa *nègre* — Murzyn. Oto jak kategorię tę zdefiniował kiedyś Jean-

² L. S. Senghor: *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris 1962, s. 19.

³ Tamże, s. 18.

-Paul Sartre w swym świetnym studium o poezji afrykańskiej: „Négritude nie jest żadnym stanem ani określonym zespołem zalet lub wad czy też kompleksem moralnych i intelektualnych jakości; jest raczej pewną uczuciową postawą w stosunku do świata”⁴. A. Senghor, jeden z najwybitniejszych ideologów *négritude*, tak tę definicję uzupełnia: „Négritude jest zespołem wartości cywilizacyjnych Czarnego Świata. Nie jest rasizmem — jest kulturą”⁵. Jak widać, oba te określenia występują w odmiennych — choć niesprzecznych — kontekstach: pierwsze z nich dotyczy psychologiczno-emocjonalnego, drugie — kulturowo-socjologicznego aspektu zagadnienia.

„Postawa uczuciowa” pozostaje w sferze subiektywności, jest pewnym typem podmiotowego przeżycia świata. W tym m.in. upatruje Sartre różnicę między świadomością rasy a klasową świadomością europejskiego proletariatu: pierwsza jest przede wszystkim ekspresją subiektywności, tak jak druga dotyczy niemal zawsze pewnych sytuacji obiektywnych. Granice ras sięgają znacznie głębiej niż bariery klasowe, wskazują bowiem wyraźnie nie tylko różnice obiektywnych sytuacji, ale przede wszystkim podkreślają zasadniczą odrębność w samym sposobie patrzenia na świat i jego widzenia: są granicami mentalności. Pierwszym krokiem ideologów *négritude* jest więc konstrukcja „mentalności murzyńskiej”, biegunowo przeciwstawnej psychice Europejczyka. I tak np. Thomas Melone przeciwstawia „entuzjazm, instynkt i zmysłowość” negro-Afrykańczyka europejskiej „inteligencji dyskursywnej i pragmatycznemu racjonalizmowi”⁶. Murzyńskie przeżycie świata polega na aktywnej, dynamicznej partycypacji

⁴ J. P. Sartre: *Orphée Noir*, w: *Situations*, III, Paris 1949, s. 262.

⁵ L. S. Senghor: wyd. cyt., s. 20.

⁶ T. Melone: wyd. cyt., s. 76.

w nim, a nie tylko statycznej, receptywnej jego konceptualizacji. Murzyn nie zna europejskiej dychotomii podmiotu i przedmiotu, materii i ducha, rzeczy i świadomości. Jest, jak powie Senghor, „znaturalizowanym człowiekiem i zhumanizowaną przyrodą, istotą, której duchowość zakorzeniona jest w jej zmysłowości, w jej fizjologii”⁷. Zmysłowość jest w ogóle podstawą całego kontaktu Murzyna ze światem tak jak rytm i taniec są podstawą ekspresji jego subiektywności; taka osobowość „tańczy” swój świat i „oddycha” nim. „Zaciera się jakakolwiek wyraźna granica między człowiekiem a rzeczą, między życiem a śmiercią. Przyszłość i przeszłość połączone są z teraźniejszością, a świadomość zjednoczona z całym wszechświatem w kosmicznej unii”⁸. Przeżycie świata ma tu charakter irracjonalny i jest całkowicie bezpośrednie — dlatego też wyraża się je w tym tak rozpoetyzowanym i mistycyzującym języku: „*Négritude* — to rozum intuicyjny, rozum-uścisk, a nie rozum-spojrzenie; to żar wspólnoty, obraz-symbol, który, miast dzielić sterylizując, zapładnia jednocząc”⁹.

To intuicyjne uczestniczenie w świecie przeciwstawione jest właściwemu zachodniej cywilizacji pragmatycznemu i technicznemu użytkowaniu świata dla korzyści człowieka. Jak zauważa Sartre, „techniczny stosunek do przyrody obnaża ją jako czystą ilość, jako zewnętrżność i inercję; przyroda umiera. Murzyn zaś przywraca jej życie dzięki temu, że nie zachowuje się wobec niej jako *homo faber*”. I dalej: „Biały umie wszystko dzięki narzędziu. Ale narzędzie ślizga się po powierzchni rzeczy, zapoznaje trwanie, ignoruje życie. Inaczej z psychiką Murzyna — jego rozumienie jest współodczuwaniem, sympatią”¹⁰. Istotą postawy Murzy-

⁷ L. S. Senghor: *De la négritude*, „Diogène” nr 37, s. 6.

⁸ T. Melone: wyd. cyt., s. 46.

⁹ L. S. Senghor: *Pierre Teilhard de Chardin...*, wyd. cyt., s. 20.

¹⁰ J. P. Sartre: wyd. cyt., s. 264.

na wobec świata jest więc coś, co można nazwać „miłosnym” stosunkiem do wszystkich form rzeczywistości. Sartre twierdzi, że tego rodzaju postawa właściwa jest kulturom rolniczym, w przeciwieństwie do postawy pragmatycznej, jaka wyrasta na gruncie przemysłowej cywilizacji inżynierów. Murzyński rolnik pojmuje wszechświat w biologicznych kategoriach zapłodnienia. Ta wszecherotyczna zmysłowość, ten — by użyć słów Sartre’a — „pankosmiczny seksualizm” stanowi dziś zdaniem ideologów *négritude* największą szansę autentyzmu, jest najlepszą odskocznią dla nowych prób stworzenia lepszego świata — bardziej ludzkiego niż ten, jaki zrodziła mieszczańska Europa.

Ale także gdzieś w tym momencie ideologia *négritude* wykracza poza subiektywne określenia psychologiczne, by odsłonić z kolei swe obiektywne, społeczno-kulturowe walory i rewindykacje. Poezja i religijna profecja — jako środki wyrazu właściwe bezrefleksyjnej postawie uczuciowej — ustępują miejsca filozoficznym konceptualizacjom, historiozofii i ideologiom politycznym. Czarna Afryka zdobyła już swą samowiedzę — teraz chce ją uprzedmiotowić, zrealizować swe wartości w postaci obiektywnie istniejących stosunków międzyludzkich, w postaci kultury. Dzięki temu świadomość odrębności rasowej znosi samą siebie; kultura bowiem, którą postulują ideologowie *négritude*, ma mieć charakter uniwersalny, ogólnoludzki, a więc nie partykularnie afrykański. Powstaje w ten sposób koncepcja „historycznej szansy” Czarnej Afryki. Jej punktem wyjścia jest obrachunek z zachodnią cywilizacją Europy.

Wszyscy teoretycy *négritude* są zgodni w jednym punkcie: kapitalizm europejski jest sytuacją społecznie patologiczną. Ceną, jaką płaciła Europa za techniczno-przemysłowy dobrobyt, była zawsze mistyfikacja: nieprawidłowe stosunki międzyludzkie i fałszywa tych stosunków świadomość. By rzecz za Marksem — europej-

ski bożek postępu „poił się zawsze ludzką krwią”. Ta ocena kapitalizmu jest zresztą wielokroć bardziej uprawniona w ustach afrykańskich Murzynów: w krwi tej było przecież niemało ich własnej. Ale europejska cywilizacja rzeczy i urzeczowionych ludzi znajduje się u progu swego zmierzchu — sama zresztą poddaje się nieustannej autodestrukcji. Owa autodestrukcja przebiega w wielu płaszczyznach życia: począwszy od ekonomiczno-politycznych konfliktów międzyklasowych i międzynarodowych, poprzez filozoficzno-naukowy obraz świata, aż do ekspresji indywidualnych przeżyć psychicznych jednostki we współczesnej literaturze i sztuce. Imperializm i faszyzm, marksizm i egzystencjalizm, futuroizm i surrealizm są różnorodnymi symptomami tego samego zjawiska: postępującego schyłku zachodniej cywilizacji mieszczańskiej.

Tak ocenia Europę ideologia *négritude* — i akceptuje ona programowo owo samounicestwienie europejskiego kapitalizmu. Na nim zresztą opiera swe postulaty co do kierunków rozwoju Czarnej Afryki. Prawdziwie ludzki świat, który wyrośnie na gruzach europejskiej cywilizacji rzeczy i pieniądza — oto szansa historyczna młodych państw afrykańskich. Ale dalekie są od jednoznaczności u murzyńskich teoretyków zarówno kierunki krytyki europejskiego kapitalizmu, jak i pozytywne koncepcje humanistycznej kultury przyszłości, którą stworzyć ma Afryka.

W tym punkcie najwyraźniej bodaj widać, że cała ideologia *négritude* stanowi niejasną zbitkę postaw, koncepcji i wartościowań, w której funkcjonują co najmniej dwie heterogeniczne i nie dające się ze sobą pogodzić społeczno-polityczno-kulturalne wizje. Dadzą się one stosunkowo dokładnie odróżnić i wyodrębnić poprzez analogię do pewnych odpowiadających im struktur świadomości ideologicznej na gruncie kultury europejskiej.

Pierwsza z nich to postawa, którą w tradycji europejskiej zwykliśmy nazywać romantyczną (np. niemiecki romantyzm, angielska i francuska myśl konserwatywna, rosyjskie słowianofilstwo, a następnie narodnictwo itp.). Jest to, mówiąc najogólniej, postawa takiej opozycji wobec kapitalizmu, która sięga do przedkapitalistycznych formacji społecznych i właściwych im sposobów życia, a więc nie przewyższa mieszczańskiej rzeczywistości i wizji świata, lecz po prostu odsuwa ją. W historii postawa taka występowała zwykle w tych sytuacjach społecznych, gdzie rozwój kapitalizmu dokonywał się w sposób „nietypowy”, gdzie industrializacja i urbanizacja postępowała szybkimi, lecz nierównomiernymi skokami — na gruncie feudalnych niemal jeszcze stosunków społecznych. Tak było w Niemczech w pierwszej połowie XIX wieku, tak też było w Rosji w pięćdziesiąt lat później. Trudno nie dostrzec tu pewnej analogii z sytuacją współczesnej Afryki: podlega ona podobnym procesom szybkiego rozwoju sił wytwórczych — procesom rozsadzającym bezpośrednio osobową więź społeczną małych wspólnot naturalnych. Ta destrukcja starego sposobu życia jest konieczną ceną, jaką płacić trzeba za zalety industrializacji i społeczno-gospodarczego rozwoju. Nie ma więc nic dziwnego w tym, że w takich chwilach zawsze rodzi się pytanie: czy warto? Czy cena ta nie jest zbyt wysoka? Takie właśnie pytanie zadawali sobie kiedyś niemieccy romantycy i rosyjscy słowianofile oraz narodnicy. Echa tego samego pytania wyraźnie słyhać także w ideologii *négritude*.

W takim właśnie konserwatywno-romantycznym kontekście mieszczą się przecież wszelkie konstrukcje „autentycznie murzyńskiej mentalności”; przeciwstawienia intuicyjnego, kosmicznego *homo amans* — pragmatycznemu i racjonalnemu *homo faber*; dychotomie entuzjazmu i inteligencji, jakościowego przeżycia i pojęciowej kwantyfikacji, ponadindywidualnej wspólnoty i zatomi-

zowanego społeczeństwa wyobcowanych jednostek. Ten nurt *négritude* chce widzieć przyszłość Afryki w prostym „ominięciu” kapitalizmu; ma nadzieję ustrzec się wzrostu alienacji człowieka, ale ceną, jaką za tę nadzieję płaci, jest programowa rezygnacja z takich stosunków społecznych, które wprowadzie tę alienację potęgują, ale za to jednocześnie stwarzają realne warunki jej ostatecznego przewyciężenia. W swych ideologicznych manifestach nurt ten nawiązuje zazwyczaj do tych elementów kultury zachodniej, które są na wskroś irracjonalistyczne (z nowej filozofii — Bergson, a ostatnio coraz częściej także Teilhard de Chardin). W płaszczyźnie ruchów społecznych sprzyja konserwatyzmowi, religijnym mesjanizmom i panafrykańskim ideom o zabarwieniu rasistowskim.

Natomiast drugi kierunek rozwoju „świadomości murzyńskiej” prowadzi ku najszerszej pojętemu socjalizmowi i marksizmowi. Dla tego nurtu romantyczna ideologia *négritude* jest tylko koniecznym momentem przejściowym, który sam siebie znosi i przewycięża. Sartre pisze: „Gdy uciska się Murzyna w jego rasie i z jej powodu, to powinien on zacząć właśnie od uświadomienia sobie swej rasy. Trzeba, aby zmusił do uznania go jako człowieka tych, którzy przez wieki daremnie usiłowali go zredukować do stanu zwierzęcia — dlatego tylko, że był Murzynem”¹¹. Afrykańska poezja i ruch *négritude* są taką właśnie pierwotną i niezbędną afirmacją samego człowieczeństwa Murzynów. Ale nie tylko: „Owa poezja, która na pierwszy rzut oka wydaje się mieć charakter czysto lokalny, jest w ostatecznych swych konsekwencjach pieśnią wszystkich i dla wszystkich (...) Czarna poezja w języku francuskim jest w naszych czasach jedyną wielką poezją rewolucyjną”¹².

¹¹ Tamże, s. 233.

¹² Tamże, s. 236—237.

Moment zerwania z bierną postawą upośledzonego jest więc dla świadomości murzyńskiej momentem pierwszego kontaktu z ideami i ruchem marksistowskiego socjalizmu. Dopiero w tym kontekście pojawia się postulat porzucenia rzeczowej egzystencji, jaką Afryka wiodła przez wieki kolonializmu, postulat tworzenia historii, świadomego kształtowania własnej przyszłości. Owo „afrykańskie odkrycie marksizmu” nader trafnie oddaje słowa Senghora: „Marksizm był dla nas lekcją współczesnego, naukowego humanizmu. Odkrył nam człowieka, w historii i poprzez historię ekonomicznych stosunków konkretnych ludzi, z ich materialnymi i duchowymi potrzebami, z ich alienacją i walką, z ich przyszłym triumfem w zdobytej wolności”¹³. I nieprzypadkowo wielu najbardziej płomiennych ideologów i pisarzy afrykańskich opowiada się po stronie walczącego marksizmu; nieprzypadkowo ruch komunistyczny odgrywał i odgrywa tak doniosłą rolę w walce o narodowe wyzwolenie ludów Afryki; nie przez przypadek socjalizm jest dziś preferowanym kursem społeczno-politycznym w wielu młodych państwach afrykańskich. Nie warto wdawać się tu w szczegółowe analizy rozmaitych odmian tego socjalizmu, wszystkich różnorodnych interpretacji marksizmu i koncepcji „afrykańskiej drogi do socjalizmu”. Podkreślmy tylko, że marksizm jest dla Afryki jedną z możliwych — i rzeczywistych — szans; że przy wszystkich zaskakujących powiązaniach, w jakie może wchodzić (np. u Senghora — z filozofią Teilharda de Chardin), jest niezwykle doniosłym czynnikiem kształtowania się nowej świadomości społecznej czarnego kontynentu.

W ten sposób subiektywne, egzystencjalne, etniczno-rasowe pojęcie *négritude* styka się gdzieś tu z obiektywną, realną, klasową kategorią proletariatu w

¹³ L. S. Senghor: *Pierre Teilhard de Chardin...*, wyd. cyt., s. 23.

sensie marksistowskim. Dla Aimé Césaire'a „biały” symbolizuje po prostu kapitał, tak jak Murzyn jest uosobieniem pracy. „Pieśnią o czarnoskórych ludziach swej rasy opiewa on (Césaire) walkę światowego proletariatu”¹⁴. Murzyn zaczyna się tu określać — jak europejski proletariusz — już tylko przez swą sytuację obiektywną, przez cele swej walki społeczno-klasowej. Zrywając z moralnym potępieniem cywilizacji przemysłowej, jakie właściwe jest postawie romantyczno-konserwatywnej, zaczyna przyswajać sobie techniczne zdobycze kapitalizmu po to, aby przy ich pomocy walczyć z samym kapitalizmem, aby zaprząć je do realizacji celów i wartości ogólnoludzkich, wyrastających poza wszelkie bariery rasowe, narodowe i cywilizacyjne. Przekreśla więc siebie samego jako Murzyna: oddając swą *négritude* w służbę międzynarodowego socjalizmu, chce się uważać już tylko za przedstawiciela proletariatu, klasy uciskanej. Z tego punktu widzenia „świadomość rasowa” i cała ideologia *négritude* jawi się jako przejściowy moment swego rodzaju dialektycznej progresji, schematyzującej na użytek teoretyka historyczny rozwój społeczny samowiedzy ludów Czarnej Afryki. Posłużmy się tu jeszcze raz nader celnym sformułowaniem Sartre'a: „Bezwzględna, praktyczna i teoretyczna afirmacja wyższości białych jest tu pierwotną tezą; od niej droga wiedzie do ustanowienia *négritude* jako autentycznego waloru Afryki — i jest to moment protestu, negatywności. Ale sam przez się i on nie jest wystarczający — i czarni, którzy przeżywają go najgłębiej, wiedzą o tym bardzo dobrze. Wiedzą, że zmierza on nieuchronnie do przygotowania syntezy, która będzie urzeczywistnieniem człowieka w społeczeństwie bez ras i klas”¹⁵. I taki jest sens

¹⁴ J. P. Sartre: wyd. cyt., s. 280.

¹⁵ Tamże, s. 281.

owej historycznej szansy, która — jak mówi poeta Césaire — być może pozwoli „przejmujący krzyk czarnego cierpienia nasilić do tego stopnia, by ruszył z posad bryłę świata”¹⁶.

Takie są dziś najdonioślejsze linie rozwojowe świadomości społecznej Czarnej Afryki. Niezaprzeczalna zaś specyfika tej świadomości polega na tym, że wszystkie te jej wątki funkcjonują równocześnie i uzupełniają się nawzajem. Każda próba wydzielenia ich i sprowadzenia do analogicznych wątków w tradycji europejskiej może się powieść tylko częściowo; całość, jaką jest ideologia *négritude* ze swymi sprzecznościami i ze swym ruchem, jest nieredukowalna; jest bowiem ciągłym napięciem i ciągłym wyborem takich lub innych możliwości, podobnie jak napięciem i wyborem jest cała społeczna i polityczna sytuacja współczesnej Afryki.

1964

¹⁶ Tamże, s. 286.