

Andrzej Zajączkowski

Z zagadnień ideologii współczesnej Afryki Zachodniej

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 19/1, 102-118

1965

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI

Z ZAGADNIENÍ IDEOLOGÍI WSPÓŁCZESNEJ AFRYKI ZACHODNIEJ

Treść: Rozwój ideologii w Afryce francuskojęzycznej. — Rozwój ideologii w Afryce angielskojęzycznej. — Konfrontacja.

Artykuł, którego zadaniem jest przedstawienie studiów prowadzonych przez czas dłuższy, z konieczności w wielu fragmentach operować musi skrótem bardzo daleko posuniętym. Istnieje nawet obawa, by skróty te nie stały się tak „syntetyczne”, że aż banalne. Przykładem takiego niebezpiecznie skróconego ujęcia jest wstępne stwierdzenie, że współczesna Afryka zachodnia (jak cała Afryka niemal) ulega olbrzymim procesom modernizującym, a zmiany występują na wszystkich płaszczyznach życia społecznego, występują również na płaszczyźnie ideologicznej.

Procesy modernizujące nie prowadzą jednak do zjawiska całkowitej okcydentalizacji Afryki. Jeśli na płaszczyźnie technicznej nie ma różnic między rozwojem krajów Afryki a innych krajów świata, jeśli na płaszczyźnie ekonomiczno-społecznej rozwój Afryki w niektórych wypadkach nie odbiega wiele od rozwoju Europy i może być uznany za przejaw *tout court* okcydentalizacji, to na płaszczyźnie ideologicznej Afryka zderza się z Europą i tworzy amalgamat sobie tylko właściwy, w którym elementy rodzime przesadzają o swoistości tworów.

By móc przystąpić do przedstawienia głównych rysów ideologii panujących w Afryce zachodniej, znów wyjść należy od truizmów. Otóż kolonializm posiadał wiele nurtów i aspektów. Nurt zasadniczy przebiegał na płaszczyźnie ekonomicznej, był nurtem eksploatacji gospodarczej krajów kolonialnych. Głównym skutkiem eksploatacji było powstanie w tych krajach nowych stosunków wytwórczych, zbliżonych do kapitalistycznych, bądź nawet już kapitalistycznych, co oznaczało rozkład dawnej struktury społecznej tradycyjnej i wystąpienie procesu powstawania struktury nowej, w której jedynie interesującą dla poruszanego tutaj tematu warstwą jest nowa elita. Warstwa to nader złożona, należą

do niej bowiem przedstawiciele elity tradycyjnej, część afrykańskiej burżuazji i wolne zawody, elita polityczna, związkowa i intelektualisci. Wspólnym mianownikiem dla całej tej niejednorodnej warstwy jest posiadane wykształcenie. Polityka, której wynikiem było powstanie tej elity, była inna w kolonializmie francuskim i inna w kolonializmie angielskim, ale skutki były podobne. Powstała nowa warstwa, wykształcona w kręgu kultury europejskiej, warstwa mimo wszystko afrykańska, która inspirowana ideologiami „białymi” zaczęła adaptować je do warunków lokalnych, na które składała się nie tylko społeczno-gospodarcza rzeczywistość kolonializmu, lecz także wartości tradycyjnej kultury.

ROZWÓJ IDEOLOGII W AFRYCE FRANCUSKOJEZYCZNEJ

Istotną cechą francuskiej koncepcji kolonialnej były jej tendencje asymilatorskie. Chociaż w całości systemu kolonialnego trudno dopatrzeć się konsekwencji, przyporządkowania całej polityki kolonialnej jednej, naczelnej zasadzie, to jednak w dziedzinie oświaty, w stosunku do tej niewielkiej zbiorowości, której wykształcenie zostało udostępnione, naczelną zasadą działania była zasada wychowania „czarnych Francuzów”. W warunkach dokonanego przez kolonializm rozkładu pierwotnych struktur społecznych i dawnej kultury powstająca nowa elita szukając wartości moralno-społecznych nie powinna ich znajdować w zniszczonej — lub niszczonej — tradycji, winna ich natomiast szukać w świecie kultury francuskiej. Okazało się jednak, że schemat ten skomplikowany został czynnikiem nieoczekiwanym, mianowicie czynnikiem rasy. Obiektywnie istniejąca bariera czarnej skóry rzutowała na świadomość osobników maksymalnie nawet zasymilowanych do kultury francuskiej, wywołała poczucie alienacji i skłoniła do szukania własnego systemu wartości, wyzwalającego z neurozy rasy.

Pierwsze próby tego wyzwolenia wystąpiły poza kontynentem, w środowisku czarnych studentów uczących się w latach trzydziestych w Paryżu, z których większość to nie Afrykanie, lecz potomkowie czarnych niewolników z francuskich Antyli. Aimé Césaire z Martyniki, Leon Damas z Gujany i Leopold Sedar Senghor z Senegalu to główne nazwiska inicjatorów ruchu, zwanego *négritude* (murzyńskość). Dwa pisma: „*Légitime Défense*” i „*Étudiant Noir*”, oraz salon literacki panny Nardal — oto środowisko, w którym poprzez dyskusje i inspirowaną przez nie twórczość torowała sobie drogę nowa świadomość społeczna i kulturowa. Rzecz charakterystyczna, że wszyscy wybitniejsi inicjatorzy *négritude* byli poetami. Nie jest to przypadek. Istotnym elementem kultury Afryki dawnej był rytm i przeświadczenie o ontologicznie kreacyjnej

wartości słowa, kto więc pragnął do źródeł dawnej kultury sięgnąć poprzez słowo — nie drogą przez choreografię lub plastykę — ten musiał sięgnąć po formę poetycką.

Odnalezienie w sobie własnej murzyńskości nie było tak trudne: wystarczyło jedno spojrzenie w lustro, by ją dostrzec, a poprzez alienację w świecie białym także i odczuć. Dostrzeżenie takie i odczucie może być klęską; może być także i zdobyczą, jeśli towarzyszy im akceptacja.

„Przyjmuję [...] przyjmuję [...] całkowicie, bez
zastrzeżeń [...]
mą rasę, której żadne obmycie hyzopem
zmieszonym z lilią nie może oczyścić”,

czytamy u Aimé Césaire'a¹.

Akceptacja jest tylko pierwszym aktem, następnym jest rewindykacja:

„Oddajcie mi me lalki czarne, bym bawił się nimi
w naiwne gry mojego instynktu”

pisał Damas, by postawą rewindykacji objąć później inne dziedziny². W poemacie zwróconym ku żołnierzom znanej, francuskiej formacji strzelców senegalskich poeta wołał:

„Ja od nich żądam,
by zaczęli od podboju Senegalu”³.

Najwybitniejszy przedstawiciel ruchu poszukiwania utraconej — lub umacniania nadwątlonej — murzyńskości Leopold Sedar Senghor nie rzuca tak upolitycznionych haseł, jak Damas. Twórczość jego w pierwszym okresie jest zacieśnianiem uczuciowych więzi z tradycyjną kulturą afrykańską. Zwracając się do swego wuja, w systemie pokrewieństwa jego plemienia ważniejszego niż ojciec, składa wyznanie poetyckiej wiary w to wszystko, co jest istotą kultury afrykańskiej:

„Toko Waly. Ty słyszysz to, co niesłyszalne,
I tłumaczysz mi znaki dawane przez przodków w morskiej
przejrzystości gwiazdozbiorów;
Byk, Skorpion, Leopard, Słoń, Ryby powszednie gwiazdy
I mleczny przypływ Duchów przez nieskończony „tann”.
To mądrość boga księżycy, to spadają zasłony ciemności”⁴.

To wyznanie wiary składa syn kupca z plemienia Serere, katolik,

¹ *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris 1937; tłum. własne.

² *Pigments*, Paris, 1937; tłum. własne.

³ Cyt. wg L. Kasteloot, *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Bruxelles 1963; tłum. własne.

⁴ *Chants d'ombres*, Paris 1949; tłum. własne.

agrégé de grammaire Sorbony, wykładowca francuskiego w najlepszych liceach Paryża, żonaty z Francuzką, człowiek poszukujący w sobie utraconej Afryki. Szuka w sobie Afryki człowiek zasymilowany, ale na tyle tylko, że o swej asymilacji wie; nie wykorzeniony całkowicie z gleby afrykańskiej i nie zakorzeniony całkowicie w glebę francuską człowiek do obcej kultury doskonale dostosowany i tylko dostosowany — w głębi jeszcze jej obcy.

Pierwszy okres ruchu *négritude* to okres poetycki, okres emocjonalnych poszukiwań i subiektywnych potwierdzeń. Okres następny, już po drugiej wojnie światowej, obok twórczości poetyckiej charakteryzuje się próbami intelektualnego zracjonalizowania urobionych postaw emocjonalnych. Taki rozwój *négritude* mieści się, oczywiście, w ramach procesów dobrze znanych psychologii, ale zwrócić należy uwagę na inny czynnik sprzyjający intelektualizacji. Czynnikiem tym był proces uzyskiwania przez czarną Afrykę — i uzyskania — niepodległości. Społeczeństwo, które ruchem tym zostało objęte, odczuwa potrzebę ideologii bardziej precyzyjnej niż ta, którą da się wyrazić językiem poezji. Intelektualizacja własnej postawy, uformowanej przez *négritude* przebiegała w Afryce francuskojęzycznej na dwu głównych płaszczyznach: historycznej i filozoficznej.

Rola historii w staraniach o uzyskanie racjonalizacji dla emocjonalnej postawy jest oczywista. Przeszłość dostarcza osobnikom najważniejszych wartości odniesienia dla ich zachowania się, orientowanego na wspólnotę społeczną, której są członkami. W życiu społecznym kolektywizm zbiorowości i indywidualizm osobniczy często się ze sobą ścierają. Osobnik szuka uzasadnień, łączących go ze wspólnotą mimo wszystkich tego związku niedogodności, mimo tych starć właśnie i znajduje je w paraboli — lub micie nawet — pokrewieństwa. „Jesteśmy jednej krwi” to subiektywna racja osobnika, przed którą wszystkie antywspólnotowe, obiektywne i racjonalne względy ustępują. Z drugiej strony przeszłość rzeczywiście dostarcza osobnikom należącym do wspólnoty wartości wspólnych, wywabionych już w perspektywie czasu z cech antagonistycznych. Każda wspólnota jest aktualnie w stanie napięć wewnętrznych, na co dzień nie pozwalających na dostrzeżenie wartości ją wiążących.

Dyscyplina historii stała się więc tą dziedziną, w której powojenne pokolenie wyznawców *négritude* znalazło obfite pole poszukiwań. Działalność ta była o tyle ułatwiona, iż Afryka zachodnia ze wszystkich części Afryki czarnej jest najbogatsza w przeszłość państwową. Ghana, Mali, Benin, państwa zachodniego Sudanu itd. — dzieje państw ówczesnie potężnych — dostatecznie silnie, intelektualnie podbudowywały

emocjonalną rewaloryzację murzyńskości, niweczyły kompleks niższości nabyte w czasie kolonialnej okupacji. Obok licznych popularyzatorów, publicystów, autorów podręczników szkolnych i pierwszych badaczy pojawili się w Afryce interesujący intelektualiści, jak Cheikh Anta Diop, którzy z afrykańskiej przeszłości potrafili uczynić przysłowiowy dynamit, choć z formalnego punktu widzenia działalność ich niewiele miała wspólnego z nauką.

Naukowe badanie własnej przeszłości, a zwłaszcza humanistyczna nad nią refleksja, wprowadziły problem głównej społecznej kategorii odniesienia dla postaw i rewaloryzowanej wartości murzyńskości. W twórczości Senghora i Mamadou Dia — najwybitniejszych tego problemu przedstawicieli — tą kategorią odniesienia stała się kategoria narodu. Nie jest to bynajmniej oczywiste. Naród jako kategoria społeczna jest kategorią historyczną: dziewiętnastowieczną i europejską. Rodzące się obecnie wielkie, państwowe wspólnoty afrykańskie kategorię narodu tylko przypominają i po pełnym uformowaniu się prawdopodobnie ściśle odpowiadać jej nie będą.

W koncepcji Senghora i Mamadou Dia jeden moment zasługuje na uwagę. Obydwaj formułując ideologię narodu nie stwierdzają, czym naród jest, ale czym będzie dopiero. Naród jest dla nich kategorią przeszłości, a społeczności państwowe teraźniejszości to zbiorowość etnicznych „ojczyzn”, przednarodowych wspólnot plemiennych. Nadbudową wszystkich „ojczyzn” będzie według Senghora francuskojęzyczny naród Afryki Zachodniej. W koncepcji jego naród jest przede wszystkim postulatem moralnym. „Na płaszczyźnie człowieczeństwa [...] naród jest wyższy od ojczyzny. Selekcjonuje on jej wartości, sublimuje i przekracza. W tym właśnie naród jest pełnią ucłowieczenia, ponieważ człowiekowi właściwe jest odrywanie się od ziemi, wzniesienie ponad swe ziemskie zakorzenienie, rozwinięcie skrzydeł w słońcu, umknięcie — w akcie wolności — swym naturalnym determinacjom. Jest to wolność, przez którą człowiek poskramiając naturę rekonstruuje ją na szczeblu uniwersalnym, przez którą człowiek urzeczywistni się w Bogu, który jest wolnością”⁵. W koncepcji Mamadou Dia naród jest postulatem politycznym. „Narody XX wieku nie definiują się już kontekstem historycznym, fundamentem materialnym, jednorodnością środowiska, kultury, ale raczej swą potencjalnością, możliwościami dokonania syntezy elementów jednorodnych. Związek Radziecki, India, przyszła konfederacja niepodległych państw wspólnoty francusko-afrykańskiej, każde z tych państw na swój sposób dostarcza pouczających obrazów”⁶. Ale naród jako po-

⁵ L. S. Senghor, *Nation et voie africaines du socialisme*, Paris, 1961, s. 24.

⁶ M. Dia, *Nations africaines et solidarité mondiale*, Paris, 1963, s. 9.

stulat polityczny posiada wszelako odniesienia kulturowe, chodzi mianowicie o dokonanie „syntezy elementów jednorodnych”; powstanie narodu jest tej syntezy polityczną szansą.

Drugą kategorią odniesienia, występującą w humanistycznej refleksji nad przeszłością i w działaniu socjotechnicznym na przeszłość się powołującym, jest rasa. W publicystyce, bezpośrednio kontynuującej linię rozwoju *négritude*, w szkolnych podręcznikach historii własna murzyńskość, wspólna podstawa dla zróżnicowanych kultur plemiennych jest główną, społeczną kategorią odniesienia. O cytaty jest jednak trudno, kategoria ta bowiem występuje najczęściej *implicite*. Tak np. jest rzeczą charakterystyczną, że najnowocześniejszy podręcznik historii dla szkół średnich Assoi Adiko zatytułowany jest *Historia ludów czarnych* i obok dziejów ludów Afryki czarnej obejmuje także dzieje czarnej ludności obydwu Ameryk, pomija natomiast Afrykę arabską i dawny Egipt. Wybór rasy jako społecznej kategorii odniesienia wydaje się zrozumiałe. Narodów jeszcze nie ma, państwa są tworem świeżym i nie obrosłym żadną tradycją, plemię jest kategorią zbyt partykularną. Rasa natomiast jako kategoria odniesienia nie musiała być „wymyślona” przez afrykańskich intelektualistów, tak jak Senghor „wymyślił” sobie francuskojęzyczny naród Afryki Zachodniej. Rasa leżała u podstaw ruchu *négritude*, rasa również pełniła funkcję integracyjną i politycznie antykolonialną w masach ludowych, a mianowicie jako istotny składnik antybiałych ruchów synkretyczno-religijnych.

Rasa jako społeczna kategoria odniesienia w poszukiwaniu intelektualnej racjonalizacji emocjonalnych postaw jest kategorią swoistą. Zacząć wypada od pokreślenia faktu, że pojęcie rasy nigdzie nie występuje zdefiniowane w języku antropologii. Z punktu widzenia tej dyscypliny używany termin „rasa” nie oznacza nic. Nie znaczy to, by jego użycie było zupełnie pozbawione sensu, tylko sens nadaje mu rozumienie kulturologiczne — nie antropologiczne. Oczywiście: rasa w rozumieniu kulturologicznym — skoro kultura jest właściwa ludziom o czarnej skórze — implikuje stanowisko rasowo-antropologiczne, ale tak głęboko, jak dotąd przynajmniej, myśl afrykańska nie sięga, z jednym tylko wyjątkiem Senghora. I w tym kulturologicznym rozumieniu słowa kategoria rasy nie wyklucza kategorii plemienia,

Plemię jako społeczna kategoria odniesienia — jak powiedziano — jest kategorią zbyt partykularną. Na płaszczyźnie tradycji politycznych historie plemion są sobie wrogie, w najlepszym razie obce i nie mogą stać się czynnikiem integracji szerszej, ponadplemiennej. Obcość jest nie tylko obcością polityczną, ale i kulturową. Każde plemię przedstawiało się w świadomości plemieńców jako wartość absolutna i totalna. Re-

zygnacja z własnej wspólnoty plemiennej na rzecz innej była niemożliwa; nawet eschatologia i kosmologia temu się przeciwstawiały. Ale z pozycji zewnętrznych można dostrzec, że ten partykularny i absolutny totalizm pokrywa wiele treści w istocie identycznych — z pozycji zewnętrznych, to znaczy z pozycji bądź białych, nie zaangażowanych subiektywnie w wewnętrznym życiu plemion, bądź z pozycji Afrykanów, ale dopiero w sytuacji historycznej, w której mogli się oni na pozycjach zewnętrznych znaleźć, to znaczy w wyniku działania kolonializmu, który rozłożył — lub przynajmniej poważnie nadwreżył — dawne zamknięte struktury plemienne i dał oświatę. To kolonializm właśnie umożliwił Afrykanom ujęcie jednym spojrzeniem całej czarnej Afryki i umożliwił dojrzenie cech powtarzalnych w układach tradycyjnie odrębnych. Dopiero w tych warunkach możliwe stało się odwołanie do rasy jako do kategorii kulturowej, co jest zastosowaniem socjotechniki nie antytrybalnej lecz supertrybalnej.

„Afryka odnajduje się w całym świecie dzięki trwałości swych tradycji. Narodowy zew (*vocation nationale*) państw Afryki był przygotowany, był zapisany — że tak powiemy — w solidarności rodzinnej i plemiennej, w zbiorowej kulturze grup. Tradycje religijne, wiara w jedność świata i natury, żywotne tradycje artystyczne, wyrażone w kamieniu, muzyce i poezji, to wszystko tłumaczy, dlaczego czarny z Nowego Jorku czuje się bliski czarnemu z Bamako lub Porto Novo. Odkrycie wskroś kontynentu tej wspólnoty czarnych jest jednym z najważniejszych odkryć doby obecnej” — mętnie, ale zrozumiale, gdy chodzi o główne stanowisko, pisze Assoi Adiko⁷.

Kategoria rasy, będąc kategorią kulturową, nie jest alternatywą plemienia; jest ona kategorią trybalizm uogólniającą.

Druga obok historycznej płaszczyzna intelektualizacji nabytych postaw we francuskiej Afryce Zachodniej to płaszczyzna filozoficzna. Najwybitniejszym na niej twórcą jest Senghor, który posiada wprawdzie licznych przeciwników politycznych, ale myśl którego jest najwyższym osiągnięciem tego, co w tej dziedzinie jest symptomatyczne.

Filozofia Senghora zasługuje na wyczerpujące omówienie, które jednak opublikowane zostanie na innym miejscu. W krótkim, sprawozdawczym artykule przedstawić głębiej jej się nie da, wymagałoby to bowiem nie tylko analizy tekstów Senghora — trudnych i zawyłych bardzo — ale także wdania się w etnofilozofię pierwotnej Afryki. Pokrótkę rzecz ujmując Senghor jest filozofem kultury. Z fizjologii Murzyna (a więc z założeń rasowych) wyprowadza jego metafizykę, z metafizyki

⁷ A. Adiko, *Histoire des peuples noirs*, Abidjan, b. d., s. 179.

życie społeczne, a więc i kulturę. Tych założeń rasowych nie można jednak traktować jako rasistowskich, nie towarzyszy im bowiem wartościowanie. Przeciwnie. „Myślę [...] że wszystkie wielkie cywilizacje były cywilizacjami wynikłymi z *métissage* [...] *Métissage* ten jest koniecznością. Wynika z kontaktu między cywilizacjami”⁸. W tym stanowisku właśnie kryją się korzenie koncepcji francuskojęzycznego narodu Afryki Zachodniej. Determinizm rasowy Senghora ma charakter formalno genetyczny, ma on wyjaśnić, skąd pierwotnie się wzięła specyfika czarnej kultury, amalgamującej się z kulturą białą. Główną cechą specyficzną tej kultury to zdolność poznania, polegająca na współczuciu z poznawanym przedmiotem. Czarny poznaje rzeczy nie zewnątrznie — jak biały — ale intuicyjnie „w ich głębokiej rzeczywistości”, czego wyrazem surrealizm. Poznaje przede wszystkim nie znak, ale znaczenie mistyczne, komunikowane symbolem. Ten rodzaj poznawania stoi w zasadniczym związku z religijnością czarnego, cechą również kulturową. Formułując najprościej: najbardziej istotnymi cechami religijnej kultury czarnej jest swoisty związek znaku i znaczenia, związek wyrażony symbolem i swoisty styl: związek obrazu i rytmu.

Ważniejszą od ogólnej teorii kultury jest senghorowska teoria socjalizmu. I znów tylko pokrótce o niej powiedzieć można.

Konsekwentnie w stosunku do stanowiska powyżej przedstawionego Senghor przyznaje europejską inspirację socjalizmu afrykańskiego. Ale zastrzec przede wszystkim się należy, że socjalizm senghorowski ma z socjalizmem marksowskim jedynie nazwę wspólną. Jeśli Senghor uważa, że przyjmuje od Marksa filozofię humanizmu, teorię ekonomiczną i metodę dialektyczną, to wyrzeka się jednak materializmu. Dialektyka Senghora zatrzymuje się na Heglu. Zrozumiałe to jest przy przyjęciu nie referowanej tutaj etnofilozofii pierwotnej, w której nawet podział na rzeczywistość materialną i na rzeczywistość duchową nie mieści się jako tendencja zbyt już „materialistyczna” i w której to etnofilozofii wszystko jest substratem jedynej siły, a granice między widzialnym a niewidzialnym są płynne. Teoria ekonomiczna mniej nas tutaj interesuje, rewelacyjnie natomiast przedstawia się problem humanizmu. Senghor — niesłusznie zresztą — zarzuca Marksowi, że jego program przewyciężenia alienacji obejmuje tylko sferę ekonomiki, i pragnąc rozszerzyć pod tym względem marksizm sięga do pojęciowych kategorii chrześcijaństwa. Celem i środkiem socjalizmu jest miłość. „Jeśli jest prawdą, że celem ostatecznym przyrodzonej działalności człowieka jest dopełnienie się w Bogu przez miłość, musimy przedtem

⁸ „Présence Africaine”, 1956, nr 8—10, s. 216.

odnaleźć tę miłość, *hic et nunc*, jako realizację celów politycznych, społecznych i kulturalnych [...] Socjalizm nasz jest niczym innym, jak tylko organizacją techniczną i duchową społeczeństwa ludzkiego, dokonaną sercem i rozumem”⁹. Ze stanowiskiem tym logicznie łączy się odrzucenie walki klas. I jeden ważny szczegół jeszcze: kategorią społeczną będącą produktem, sercem i rozumem dokonanej organizacji społeczeństwa nie będzie — zdaniem Senghora — bezklasowa i bezpaństwowa ludzkość, lecz naród.

ROZWÓJ IDEOLOGII W AFRYCE ANGIELSKOJEZYCZNEJ

Między rozwojem ideologicznym Afryki francuskojęzycznej a angielskojęzycznej niejedna zachodzi różnica. Różnicą rzucającą się na pierwszy rzut oka jest brak u Afrykanów angielskojęzycznych silniejszego wyrazu świadomości rasowej alienacji (mowa jest oczywiście, jak w całym artykule, o Afryce Zachodniej tylko). Niewątpliwie ważnym powodem niewystępowania neurozy rasy była odmienna od francuskiej brytyjska polityka kolonialna. Całkowity brak założeń asymilacyjnych i system rządów pośrednich, podtrzymujących w dużej mierze tradycyjne instytucje kultury afrykańskiej, pozostawiły Afrykanów w kręgu oddziaływania ich rodzimych wspólnot, uchroniły przed alienacją. Niemniej jednak procesy narastania nowej świadomości i tutaj wystąpiły, inne wszelako.

Istnieje pewne zewnętrzne podobieństwo między dwoma tymi procesami, a mianowicie, że pierwsze ich przejawy wystąpiły poza terytorium kontynentu afrykańskiego; w wypadku czarnych francuskojęzycznych źródła nowej świadomości trysnęły w Paryżu, w wypadku czarnych angielskojęzycznych w Stanach Zjednoczonych. Jeszcze przed pojawieniem się ruchu *négritude* istniał wśród Murzynów amerykańskich ruch literacki i umysłowy, który zresztą przyczynił się do pojawienia się *négritude*. Ale mimo tych intelektualnych i literackich początków proces powstawania nowej świadomości w skali masowej potoczył się innymi koleinami, mianowicie politycznymi. Marcus Garvey, czarny prorok z Jamajki, poruszył murzyńskie masy ludowe Stanów Zjednoczonych mesjanistycznym hasłem „wyprowadzenie z domu niewoli” czarnego ludu do matki Afryki. Mimo całej mesjanistycznej ideologii ruch ten był ruchem *par excellence* politycznym, działającym za pomocą środków także politycznych. Garveizm zbankrutował w latach dwudziestych (a prorok znalazł się w więzieniu za przestępstwa natury finan-

⁹ L. S. Senghor, *Théorie et pratique du socialisme senegalais*, Dakar 1962, s. 87.

sowej), wszedł jednak do współczesnej historii „czarnego ludu”, jako że w nim właśnie tkwiły korzenie panafrykanizmu.

Właściwym ojcem panafrykanizmu stał się amerykański Metys, William Burghard du Bois. Głęboko wykształcony historyk i socjolog, student Heidelbergu, doktor Harvardu, do pierwszej wojny światowej najwybitniejszy działacz polityczny na polu równouprawnienia Murzynów amerykańskich stał się potem promotorem ruchu panafrykanistycznego, ruchu wyzwolenia i zjednoczenia całej Afryki. Według Padmore'a, kontynuatora du Bois, panafrykanizm jest to „integralna część afrykańskiego nacjonalizmu [...] warunek regionalnych federacji autonomicznych społeczności afrykańskich, które pewnego dnia mogą się stać federacyjnymi stanami zjednoczonymi całej Afryki”¹⁰. Zatrzymując się nad tą definicją, zastrzec przede wszystkim należy, że występujący w niej termin „nacjonalizm” ma inne znaczenie niż to, do którego w Europie jesteśmy przyzwyczajeni. Użyty on został przez Padmore'a — i przyjęty przez wszystkich pisarzy afrykańskich i nieafrykańskich o Afryce piszących — ze względu na zewnętrzne podobieństwo ruchów wyzwoleniczych afrykańskich i nacjonalizmów europejskich, bez względu na to, że społeczne kategorie odniesienia w obydwu wypadkach są inne.

W okresie Garveya ideologiczne założenia ruchu Murzynów amerykańskich miały charakter negryzmu, mobilizującego ludowe masy czarnej Ameryki do walki o zdobycie ziemi Kanaan — kontynentu afrykańskiego. Du Bois przekształcił tę ideologię na humanistyczny pannegryzm, a nawet na coś więcej: na ideologię przekraczającą zakresem granice rasy czarnej. „Na całym świecie wzrasta powoli braterstwo ludzi o czarnej krwi, ale także znajduje swój wyraz wspólna sprawa ras kolorowych, przeciwna niedopuszczalnemu (moralnie) rozumieniu rzeczy przez Europejczyków [...] Większość ludzi na ziemi to kolorowi. Wiara w ludzkość oznacza wiarę w kolorowych. Świat jutra będzie takim światem, jakim w granicach rozsądku i możliwości uczynią go kolorowi”¹¹. Ale nie koncepcje ideologiczne, mało rozbudowane i mało precyzyjne jednak, przesadzają o wybitności du Bois, lecz jego działalność polityczna, najpierw w środowiskach murzyńskich amerykańskich, później panafrykanistyczna i międzynarodowa.

Ten aktywny i polityczny charakter panafrykanizmu wystąpił z całą siłą po drugiej wojnie światowej w związku z uzyskiwaniem przez byłe kolonie brytyjskie niepodległości. Ale mimo to w cytowanej de-

¹⁰ G. Padmore, *Panafricanism; the coming Struggle for Africa*, London 1951, s. 118.

¹¹ *Ibidem*, s. 22.

finicji Padmore'a w panaafrykanizmie zmierzającym do utworzenia stanów zjednoczonych Afryki przesłanką podstawową jest przesłanka psychiczna, jest problem stworzenia odpowiedniego stanu świadomości jako warunku przyszłej federacji. Toteż Padmore zdaje sobie sprawę z konieczności stworzenia intelektualnej koncepcji, racjonalizującej emocjonalną świadomość panaafrykańskiej wspólnoty. „Przywódcy afrykańscy [...] muszą wynaleźć nowe środki polityczne i techniki organizacyjne, dostosowane do afrykańskich tradycji i warunków; muszą także wypracować filozofię społeczną, która zintegruje ludy będące w okresie przemian i wzniesie je od plemiennych form społecznych do poziomu współczesnych państw uprzemysłowionych”¹².

Padmore uchodzi za głównego teoretyka panaafrykanizmu. Jest to nieporozumienie: można go uznać tylko za zaangażowanego jego historyka. Przedstawiając dzieje panaafrykanizmu kontynuuje go formułując pewną doktrynę polityczną, wynikłą z własnej postawy emocjonalnej, nie podbudowaną intelektualnie. Najważniejsze, iż nie spełnia własnego postulatu, nie „wypracowuje filozofii społecznej”, pozostaje przede wszystkim politykiem i propagatorem.

W kręgu Afrykanów angielskojęzycznych, w ciągu rozwojowym ideologii panaafrykanizmu, pewien wyłom stanowi twórczość filozoficzna współczesnego młodego intelektualisty ghańskiego W. E. Abrahama, profesora filozofii na uniwersytecie w Legon, który próbuje rozwinąć filozofię kultury. Wychowanek Oxfordu, dobrze przygotowany filozoficznie i socjologicznie, nie wykazuje mimo to większej oryginalności we własnej twórczości naukowej. W swym jedynie większym dziele *African Mind* przeprowadziwszy analizę funkcji kultury charakteryzuje zasadniczą różnicę zachodzącą między kulturą białą a kulturą czarną.

„Widzenie człowieka, które zakorzeniło się dzisiaj na Zachodzie, jest widzeniem naukowym, jest poglądem, iż [...] wszystko, co człowiek może zrobić, nie dziwi, że wszystko może być przewidziane [...] Kultury, jak zaznaczyłem, mają nachylenie ku esencjonalnemu lub naukowemu widzeniu człowieka. Nasza kultura, uważam, ma nachylenie esencjonalne. Posunąłem się do stwierdzenia, że wydarzenia posiadają duże znaczenie tylko w obrębie terenu kulturowego, a znaczenia te pobierają od kultury, w której same występują. Aspekt wartości kultury wydaje się aspektem dominującym, gdyż postęp kulturowy implikuje wybór i odrzucenie, a to implikuje subiektywizm wartości [...] Z naciskiem podkreślałem integracyjną funkcję kultury. Ten jej aspekt, jak sądzę, jest wystarczający do zainteresowania Afrykanów ich własną

¹² *Ibidem*, s. 19.

kulturą. Należy jednak podkreślić, że zainteresowanie to jest w rzeczywistości skierowane w przyszłość, gdyż pomaga ono w rozwiązywaniu zagadnienia, nie czym byliśmy przed wiekami, ale jak najlepiej wykorzystać nasze obecne, ludzkie możliwości. To podkreślenie czyni rozwój kulturalny Afrykanina zadowalający, nie tylko teoretycznie, lecz także pragmatycznie”¹³.

Podobnym, w kierunku polityki tym razem, wyłomem w rozwoju ideologii Afrykanów francuskojęzycznych było cytowane już stanowisko Mamadou Dia. Ale nie przeceniajmy kulturologicznych zainteresowań Abrahama; mają one według niego charakter pragmatyczny, a więc ostatecznie służyć mają polityce.

Najwybitniejszym przedstawicielem panaafrykanizmu był i jest Kwame Nkrumah, prezydent Ghany. Z panaafrykanizmem zetknął się wcześniej, jeszcze jako nie znany nikomu współpracownik du Bois, w trakcie organizowania w roku 1945 V kongresu panaafrykanistycznego w Manchester i wcześniej, w czasie przedwojennego pobytu w Stanach Zjednoczonych. Uzyskanie pod jego przywództwem niepodległości przez Złote Wybrzeże i powstanie Ghany stworzyło szansę dla panaafrykanizmu wyjścia z pozycji doktryny postulatywnej i stania się doktryną realizowaną. Ghana miała warunki po temu, by panaafrykanizm uczynić elementem polityki światowej, miała dostatecznie duży potencjał gospodarczy, względnie liczną, nową elitę, ambitnych przywódców — głównie Nkrumaha. Nie interesują nas jednak na tym miejscu przebiegi polityczne, lecz ideologia, i z tego punktu widzenia jeden moment zasługuje na uwagę.

W książce swej *Africa must unite* poświęconej właśnie politycznemu programowi panaafrykanizmu Nkrumah, przypominając najpierw kulturowe, językowe i rasowe czynniki rozbitcia Afryki, stwierdza: „wszystko są to rzeczy nieuniknione, wynikłe z podłoża naszej historii. Jednak wbrew temu jestem przekonany, że siły działające na rzecz jedności przeważają nad tymi, które nas dzielą. Zbierając się z braćmi Afrykanami ze wszystkich części kontynentu, stale jestem pod wrażeniem, jak wiele mamy wspólnego. Chodzi tu nie tylko o naszą kolonialną przeszłość, ani o to, że mamy wspólne cele, chodzi tu o coś znacznie głębszego. Mógłbym to określić jako poczucie szczególności (*one-ness*) w tym, że jesteśmy Afrykanami”¹⁴. Czytelnik tego tekstu, znający problematykę *négritude*, doznaje tutaj rozczarowania. Ale ta zdawkowość sformułowania zdaje się być zrozumiała w związku z czym innym.

¹³ W. E. Abraham, *The African Mind*, Chicago 1962, s. 43.

¹⁴ K. Nkrumah, *Africa must unite*, London 1961, s. 132.

Zjednoczenie Afryki to dla Nkrumaha zjednoczenie nie tylko Afryki czarnej, ale szersze — łącznie z państwami arabskimi i Etiopią. Tutaj Nkrumah poszedł dalej w kierunku panafrykanizmu, który już nie jest dla niego wyrazem negryzmu, lecz koncepcją kontynentalną. Píše o tym *expressis verbis*. „Dla nas Afryka ze swymi wyspami jest jedną Afryką. Odrzucamy myśl o jakimkolwiek jej podziale. Od Tangeru i Kairu na północy do Kapsztatu na południu, od przylądka Guardafui na wschodzie po Przylądek Zielony na zachodzie Afryka jest jedna i niepodzielna”¹⁵. Ten kontynentalizm jest osobistym wkładem Nkrumaha do panafrykanizmu.

I to właśnie ten kontynentalny punkt widzenia, rezygnacja z kulturologicznego ograniczenia własną murzyńskością skłania Nkrumaha do sformułowań tak ubogich w treść teoretyczną, skłania do subiektywnego i wręcz impresyjnego uzasadniania afrykańskiej tożsamości. Jednak wybitny polityk — a takim Nkrumah jest na pewno — nie może zrezygnować z intelektualnej racjonalizacji doktryny politycznej, wyznawanej przez niego i innych emocjonalnie. Toteż następne jego dzieło, *Consciencism*, w całości poświęcone jest tej problematyce. „Bez refleksji każda praktyka okazuje się ślepa — bez praktyki każda refleksja okazuje się bezpłodna” rozpoczyna autor drugi rozdział swej książki¹⁶.

Czym jest — lub raczej czym ma być w zamiarach Nkrumaha — konsjensyzm? Otóż jest on teorią „pozwalającą społeczności afrykańskiej asymilować elementy zachodnie: muzułmańskie i europejsko-chrześcijańskie, i przystosowywać je do osobowości afrykańskiej”. Na tle innych ideologii jest rzeczą rewelacyjną, iż przystosowanie to Nkrumah deklaruje w oparciu o przyjęcie założeń materialistycznych. Ale materializm to swoisty. „Wstępne twierdzenia doktryny, którą określiłem jako konsjensyzm filozoficzny, posiadają podwójny aspekt. Zakładają one przede wszystkim istnienie materii absolutne i niezależne, a następnie zakładają spontaniczną jej dynamikę. Przynajmniej w zakresie tych dwu wstępnych zasad konsjensyzm filozoficzny jest głęboko materialistyczny”. Twierdzenie o spontanicznej dynamice uzasadnione jest zdobyciami współczesnej fizyki. „Ale teraz konieczne jest odróżnienie materializmu, który zawiera się w konsjensyzmie, od materializmu implikującego wyłączone istnienie materii [...] Filozofia, która akceptuje pierwotną rzeczywistość materii, musi albo wyrzec się innych kategorii bytu, albo też zakładać, że są one wszystkie, bez wyjątku, całościowo sprowadzalne do materii [...] Ściśle mówiąc, przyjęcie pierwot-

¹⁵ *Ibidem*, s. 217.

¹⁶ Wszystkie cytaty: K. Nkrumah, *Consciencisme*, „Présence Africaine”, 1964, nr 2.

nej rzeczywistości materii jest ateizmem [...] a konsjensyzm filozoficzny, mimo że silnie w materializmie zakorzeniony, nie jest koniecznym ateistycznym”.

Krytyczna analiza filozoficznych teorii Nkrumaha wymaga kompetencji filozofa przyrody, dobrze zorientowanego we współczesnej fizyce i matematyce. Na tym miejscu nie chodzi jednak o taką krytykę, tylko o funkcję, jaką teoria ta ma pełnić i pełni. Pierwszy element tej funkcji został już ujawniony: odzeganie się od ateizmu jest wstępnym warunkiem odpowiedniości teorii do kultury afrykańskiej. W tradycyjnej — i dzisiejszej — kulturze afrykańskiej, tak głęboko przepojonej elementem religijnym, teoria konsekwentnie materialistyczna skazana jest z góry na dezaprobatę społeczną. A w wypadku konsjensyzmu autorowi zdecydowanie chodzi o szeroką jej akceptację.

Konsjensyzm jest bowiem całościową teorią, której zadaniem jest danie intelektualnych przesłanek ruchowi politycznemu. Pełny tytuł książki Nkrumaha brzmi: *„Konsjensyzm. Filozofia i ideologia dekolonizacji i rozwoju, ze szczególnym odniesieniem do rewolucji afrykańskiej*. Toteż niezależnie od immanentnych wartości koncepcji prezydenta Ghany i głównego promotora współczesnego panafrycyzmu interesuje nas szczególnie ta ich funkcja. Cała teoria stworzona została po to, by zracjonalizować emocjonalne — i zrozumiałe skądinąd — dążenie Afrykanów do pełnej emancypacji. Charakterystyczna jest wewnętrzna struktura konsjensyzmu. Twierdzenia ontologiczne i gnoseologiczne służą zbudowaniu twierdzeń etycznych, te zaś przekładane są na dyrektywy polityczne. „Konsjensyzm filozoficzny określa więc reguły teoretyczne, polityczne i reguły społeczno-polityczne, praktyczne, które razem mają zapewnić stosowanie podstawowych zasad etyki” — pisze Nkrumah. Do jednej z podstawowych zasad należy zasada egalitaryzmu, której przeciwstawny jest kolonializm i neokolonializm, teoria więc ma za zadanie obiektywnie i naukowo uzasadnić antykolonialną i antyneokolonialną politykę jej twórcy, Kwame Nkrumaha, wodza Ludowej Partii Konwencji.

Uderza w konsjensyzmie jedna charakterystyczna cecha: względnie mały stopień afrykanizacji teorii filozoficznej. Elementy kulturowe afrykańskie nie odgrywają w niej większej roli, wręcz przeciwnie niż w teorii Senghora. Arystoteles, Kartezjusz, Hume, Einstein i inni myśliciele i uczeni dostarczają mu szczegółowych elementów konstrukcyjnych. W szeregu miejsc Nkrumah stwierdza tylko odpowiedniość jego teorii do tradycyjnej filozofii afrykańskiej, podkreśla wzajemną niesprzeczność. Jest to logiczne wobec cytowanego już zadania przystosowania elementów zachodnich do osobowości afrykańskiej i logiczne wo-

bec kontynentalnego charakteru panafrikanizmu Nkrumah'a, nie pozwalającego na nadmierne eksponowanie kulturowych elementów murzyńskich.

I wreszcie ostatni moment, ważny dla ideologii Afryki Zachodniej języka angielskiego, moment, dla którego Nkrumah jest również postacią najpoważniejszą, mianowicie problem socjalizmu.

Socjalizm ghański — socjalizm bardzo swoisty — jest faktem. Ghana jest w całej Afryce czarnej — nie tylko Zachodniej — jedynym państwem konsekwentnie przekształcającym swój ustrój społeczny, gospodarczy i polityczny, w kierunku zwanym przez Ghańczyków socjalizmem, którą to nazwę możemy przyjąć, jako że niewątpliwie pokrywa ona treści ustrojowe bliższe naszym niż kapitalistycznym. Ale ten społeczny, gospodarczy i polityczny fakt nie stoi w żadnym poważniejszym związku z doktrynalnym jego uzasadnieniem. W żadnej z książek Nkrumah'a nie znajdujemy poważniejszej, teoretycznej refleksji istotnie socjalistycznej lub socjalizmu — w naszym rozumieniu tego słowa — dotyczącej. Problemy socjalizmu w Ghanie na płaszczyźnie intelektualnej to problemy doraźnej praktyki politycznej. Nkrumah jest tego doskonale świadom i mimo swych teoretycznych i filozoficznych zainteresowań dyskusji nad doktryną socjalizmu unika. „Jednak dzisiaj w Afryce socjalizm zmierza do zgubienia swej treści obiektywnej na rzecz nie uporządkowanego gadulstwa i ogólnego pomieszania pojęć. Dyskusja bardziej się koncentruje na różnych, możliwych do pomyślenia formach socjalizmu niż na konieczności socjalistycznego rozwoju”. Faktycznie rozwijając nowe formy ustrojowe i przyjmując dla nich nazwę socjalizmu, z doktryną załatwia się krótko. „Socjalizm akceptuje dialektykę, możliwość rozwoju wywodzącego się z działania sprzeczności, przyjmuje twórczą moc walki i — oczywiście — konieczność gry sił, wstępną wobec wszelkiej zmiany. Dołącza także do tego materializm, który na płaszczyźnie społecznej przekłada na równość. To samo czyni konsjensyzm filozoficzny”.

KONFRONTACJA

Rozwój ideologiczny Afryki Zachodniej francuskojęzycznej i angielskojęzycznej wykazuje zasadnicze różnice i pewne podobieństwa. Na płaszczyźnie funkcjonalnej podobieństwo niewątpliwie jest jedno: dwa różne prądy ideologiczne działały na rzecz niepodległości Afryki i działają na rzecz dalszej jej pełnej emancypacji. Przedmiotowo jednak biorąc, różnice występujące między nimi mają charakter jakościowy.

W artykule tym o wykazanie jednej tylko różnicy chodzi. Otóż obserwując rozwój ideologii Afryki francuskojęzycznej stwierdzić jest łatwo jej humanistyczny charakter. Wszystko zaczęło się od kompleksu niższości, od alienacji rasowej powstałej w warunkach polityki asymilacji, uprawianej przez Francję w jej koloniach. *Négritude* jest emocjonalnym odruchem protestu przeciw asymilacji, jest szukaniem psychicznego równoważnika we frustracyjnej sytuacji faktycznego wyobcowania. Miłość i tęsknota do czarnej Afryki leżała u podstaw czarnej poezji i literatury *négritude*. Po pierwszym tym samoobronnym odruchu przyszedł moment racjonalnej refleksji, emocje bowiem wymagają intelektualnych uzasadnień, jeśli mają ambicje pozostawienia trwałego śladu i wywarcia dziejowego wpływu; przyszedł moment na historię i filozofię. Jednocześnie jednak uległa zasadniczej zmianie sytuacja polityczna: Afryka francuska otrzymała niepodległość. Wyraźnie należy podkreślić: w większej mierze otrzymała, niż wywalczyła; de Gaulle śmiało wybiegł myślą w przyszłość i dał to, czego w tej chwili jeszcze dawać nie był zmuszony. Emocjonalni poeci i refleksyjni filozofowie stanęli twarzą w twarz wobec sytuacji politycznej. Nie interesuje nas tutaj, jak sobie w niej poradzili praktycznie, ale interesuje nas ich intelektualna wobec niej postawa. Otóż głównym elementem tej postawy stała się koncepcja socjalizmu, koncepcja bezpośrednio wyrastająca z afrykańskiej historii i filozofii, wyprzedzająca praktykę społeczną. Można by zaryzykować nawet twierdzenie, że tam, gdzie istnieje koncepcja socjalizmu w ideologii (Senegal), tam nie ma socjalizmu w życiu społecznym, tam natomiast, gdzie istnieją elementy socjalizmu w życiu społecznym (Gwinea), tam z kolei koncepcje ideologiczne są ubogie.

Hipoteza ta obejmuje nie tylko Afrykę pofrancuską, ale i poangielską również. Różnica jakościowa bowiem między rozwojem dwu ideologii wynika z tego, że w przeciwieństwie do „francuskiej” ideologia „angielska” nie jest ideologią humanistyczną, ściślej: nie jest ideologią kultury. System rządów pośrednich, stosowanych przez Brytyjczyków w ich koloniach, oraz brak polityki asymilacyjnej miały ten skutek, że procesy alienacyjne wśród Afrykanów angielskojęzycznych wystąpiły znacznie słabiej. Jedyne czarny mesjanizm, ruch Garveya, wynikał z neurozy rasy, ale Afrykanie na własnym kontynencie przejęli z niego tylko politykę, z której zrodził się panafrykanizm. Zrodził się on wprawdzie — dzięki du Bois — poza terenem Afryki, ale przez Afrykę angielskojęzyczną przejęty został bez zastrzeżeń, przejęty tym łatwiej, iż czynniej angażowała się ona w walce z kolonializmem niż Afryka francuskojęzyczna. Afrykanie „angielscy”, nie skompleksowani, nie wyobcowani kulturowo, mogli się w tę walkę wdać od razu, nie czekając

na dokonanie rozrachunków wewnętrznych, psychicznych i kulturowych, sami z sobą, co było losem Afrykanów „francuskich”. A panafryzm z kolei był strategiczną konsekwencją poszczególnych ruchów wyzwoleniczych. Podobną konsekwencją, w warunkach wygranej walki o niepodległość, był socjalizm. Nie było w przeszłości — niedawnej zresztą — Afryki poangielskiej warunków na spekulowanie na temat socjalizmu, brak było bowiem odpowiedniego zaplecza intelektualnego i filozoficznego jak w Afryce pofrancuskiej, były natomiast warunki — i konieczność nawet — budowania tego socjalizmu.

Podsumowując jednym zdaniem: ideologia Afryki Zachodniej pofrancuskiej jest ideologią kultury, wiodącą do polityki; ideologia Afryki Zachodniej i poangielskiej jest ideologią polityki, na pewnym etapie szukającą uzasadnień kulturowych i filozoficznych.