

Halina Hanna Bobrowska

Czarna Afryka w poszukiwaniu drogi przyszłości

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 26, 175-218

1975

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.

HALINA HANNA BOBROWSKA

CZARNA AFRYKA W POSZUKIWANIU DROGI PRZYSZŁOŚCI

Treść: Życie, osobowość i elementy ideologii Fanona. — »Peau noire — masques blancs«, zarys myśli Fanona i jego wizja Afryki. — Stosunek Fanona do literatury. — Wyklęci na ziemi. — Sartre o Fanonie. — Fanon o przemocy. — O kulturze narodowej. — O »négritude«. — Nowa ranga literatury. — Nowa fala: studium Stanisława Spero Adotewiego. — Etnologia. — »Négritude« dzisiejsza. — Człowiek a jego przyszłość. — Sylwetka Senghora widziana oczami czarnego świata. — Zamiast wniosków.

Znamiennym rysem naszej epoki jest jej uniwersalizm. W znacznej mierze jest to konsekwencja uniwersalizmu nauki w podstawowych jej dziedzinach: matematyczno-przyrodniczych i technologicznych, czego jasnym przejawem jest uniwersalizm badań nad energią atomową i loty kosmiczne. Radio i telewizja, fundamentalne czynniki przezwyciężenia przestrzeni w kontaktach międzyludzkich, to również formy uniwersalizmu cywilizacji nowoczesnej. Nie oznacza to jednak likwidacji źródeł konfliktów dzielących ludzi na wrogie ugrupowania. Różne tereny globu ziemskiego, niedawno bardzo odległe, zbliżyły się do siebie, Europa, Ameryka, Azja i Afryka zbliżyły się do siebie również i poprzez swoje organizacje polityczne, które łącząc kontynenty stały się współpartnerami w wystąpieniach o światowym zasięgu politycznym, decydujących o wspólnych losach ludzkości¹.

Z kontynentem Afryki związana jest postać Kwame N'Krumaha², wy-

¹ Przykładem może być IV Konferencja Państw Niezaangażowanych (Algier, wrzesień 1973 r.), największa w historii świata narada Trzeciego Świata, która zbliżyła do siebie we wspólnych dążeniach przedstawicieli 80 krajów z różnych kontynentów: Afryki, Azji, Ameryki Łacińskiej; uczestniczyła w niej także Jugosławia.

² Kwame N'Krumah (1909—1972) rozpoczął swą działalność wśród studentów afrykańskich w USA, gdzie studiował w latach 1935—1945. W latach 1945—1947 był w Anglii jednym z organizatorów ruchu wyzwolenia Afryki. Po powrocie do kraju (1947) był N'Krumah jednym z przywódców Afryki w walce z kolonializmem i jednocześnie wyrazicielem idei panafryzmu. Problemowi temu poświęcił studium pt. *Afryka musi się zjednoczyć* (1961, wyd. polskie 1965). W 1961 r. został laureatem Międzynarodowej Leninowskiej Nagrody Pokoju. Jest autorem głośnej pracy pt.

raziciela idei panafryzkanizmu, rzecznika dialogu cywilizacji, pierwszego szefa rządu Ghany, od 1957 roku niepodległego państwa.

Połączenie ideologii uniwersalizmu ze świadomością społeczno-kulturowej odrębności Czarnej Afryki oraz z dążeniem do udziału czarnej Afryki we wspólnocie nowoczesnej cywilizacji cechuje również Yomo Kenyattę³, jedną z czołowych obok Leopolda Senghora⁴, prezydenta Senegalu, teoretyka filozofii *négritude*, postaci Afryki współczesnej.

Co wyraża *négritude*? Senghor rozumie *négritude* jako zespół wartości cywilizacyjno-kulturowych, ekonomicznych i społecznych cechujących ludy czarne, zdolnych zarazem zapewnić udział Czarnego Świata w kulturze uniwersalnej. Wyraz *négritude* powstał w latach trzydziestych wprowadzony do słownictwa poetyckiego przez czarnego poetę z Antyl Aimé Césaire'a. Idei *négritude* Sartre nadał rangę filozoficzną. Teoretykiem zaś koncepcji *négritude* stał się Senghor. Podczas I Kongresu Pisarzy i Artystów Czarnych w 1956 r. w Paryżu Senghor przedstawił w atmosferze ogólnego entuzjazmu i aprobaty ideologiczne podstawy *négritude*. Według Senghora *négritude* nie jest jedynie środkiem odnowy kulturowej, lecz ma wartości trwałe: wyraża najgłębszą istotę człowieka czarnego i jego powołania we współczesnym świecie. W zakresie systemu myślowego jest ontologią, w zakresie nakazów postępowania — mesjanizmem⁵.

* * *

Od dwugłosu Leopolda Senghora i nigeryjskiego dramaturga Wole Soyinki rozpoczyna się artykuł Pola Ndu⁶ na temat *négritude*, opublikowany w 86 numerze czasopisma „Présence Africaine”.

Consciencisme (1964), tłumaczonej na wiele języków. Po zamachu stanu w Ghanie (1966) utracił władzę i przez ostatnich 6 lat życia przebywał poza granicami swego kraju. Zmarł w Rumunii w kwietniu 1972 r.

³ Yomo Kenyatta (ur. 1893 r.), działacz niepodległościowy Kenii. W latach 1934—1946 przebywał w Anglii i ZSRR. W 1945 r. był współorganizatorem V Kongresu Panafrykańskiego w Manchesterze. Uwięziony w 1952 r. pod zarzutem organizowania tzw. Powstanie Mau-Mau, spędził 7 lat w więzieniu. Od 1963 r. po przyznaniu Kenii wewnętrznej autonomii, a następnie niepodległości, został premierem rządu Kenii. Napisał *Facing Mount Kenya* (1957), *My People of Kenya* (1942) — wg *Encyklopedii Powszechnej* PWN.

⁴ Leopold Sedar Senghor, ur. 1906 w Joal niedaleko Dakaru, wychowanek szkół francuskich (Lycée Louis le Grand w Paryżu i Sorbony), poeta, filozof, działacz polityczny, teoretyk doktryny *négritude*, laureat wielu nagród literackich, od 1961 r. prezydent Republiki Senegalu.

⁵ Por. G. Balandier, *Dictionnaire des Civilisations Africaines*, Paris 1968, s. 291.

⁶ Pol Ndu, *Négritude and the New Breed*, „Présence Africaine”, 1973, nr 86. Autor artykułu jest pracownikiem naukowym State University of New York w Buffalo.

Wole Soyinka⁷ wyraził się niegdyś w związku z debatą na temat *négritude*, że tygrys nie odczuwa potrzeby proklamowania swojej „tygrysowości” (*tigritude*). Na to Senghor w wykładzie na Howard University w 1966 r. odpowiedział, że myślenie człowieka na temat samego siebie i ludzkiej k u l t u r y jest przywilejem wyróżniającym go spośród innych żywych istot i że jest całkowicie naturalne, iż cywilizacyjne wartości czarnego świata stają się przedmiotem dociekań. „Duch cywilizacji negro-afrykańskiej — mówił Senghor — zakorzeniony w ziemi czarnego człowieka i w jego sercu kieruje się ku światu ludzi i rzeczy, dążąc do zrozumienia go i nadania mu wyrazu”⁸.

Tej filozoficzno-emocjonalnej postawie Senghora przeciwstawia Pol Ndu trzeźwą ocenę sytuacji Murzynów, „Czarni całego świata — pisze Pol Ndu — potrzebują ludzi o praktycznym doświadczeniu, gotowych poświęcić się pracy we własnych środowiskach. Potrzebują też definicji mniej wzniosłych poetycko, a bardziej zrozumiałych oraz argumentów przemawiających za identycznością cech Murzynów jednoczących ich kulturowo”.

Próba skonfrontowania różnych aspektów *négritude* z narastającą w czarnym świecie falą autorefleksji, zwłaszcza wśród oponentów Senghora, atakujących totalnie jego teorie, wydaje się celowa i interesująca. Wstępny rozdział w tym procesie stanowi dzieło niezującego już od kilkunastu lat czarnego pisarza Franza Fanona. Jego to głos wspiera w dużej mierze polemiki wśród czarnych intelektualistów i wraz z upływem czasu przybiera na sile jako ewangelia ideologiczna czarnego świata, inspirujące źródło argumentów. Z tego też względu dzieło Fanona należy poświęcić więcej nieco miejsca.

ZYCIE, OSOBOWOŚĆ I ELEMENTY IDEOLOGII FANONA

Franz Fanon urodził się w 1925 r. na Martynice (Antyle Francuskie) w Fort-de-France. Umarł w 1961 r. Kształcił się we Francji, skończył medycynę w Lyonie. Pierwsza jego książka, *Peau noire — mosques blancs*, wyszła w 1952 r. Sam tytuł książki jest już wyznaniem autora. Fanon był wnukiem niewolnika z archipelagu Wysp Antylskich, obywatelem francuskim, lekarzem psychiatrą. W jego osobie spotykają się dziwolągi sytuacji

⁷ Wole Soyinka (ur. 1934), dużo młodszy od N’Krumaha, Kenyatty i Senghora, jest znanym dramaturgiem, publicystą, poetą. Nigeryjczyk z urodzenia i patriotyzmu, pochodzący z plemienia Yoruba. Studia uniwersyteckie ukończył w Ibadanie. Przekroczył zaledwie 30 lat, gdy wysunął się na czoło jako autor sztuk scenicznych i organizator teatrów w Nigerii. Szczerze oddany sprawie rozwoju teatru w Nigerii, światomie korbysta ze wzorów i doświadczeń teatru europejskiego.

⁸ Pol Ndu, *op. cit.*

kolonialnej. Jaką odegrał rolę w wyzwolenicznych dążeniach Afryki? O życiu i idei Franza Fanona czytamy w artykule Elżbiety Reklajtis w „Przeglądzie Socjologicznym”⁹.

„Urodzony na Martynice i wyrosły w sferze oddziaływania kultury francuskiej (studia medyczne w Lyonie, małżeństwo z Francuską) obrał za swoją ojczyznę Algierię [...] Z chwilą wybuchu powstania algierskiego w 1954 r. Fanon zdecydowanie stanął po jego stronie. Początkowo pomagał walczącym nie opuszczając zajmowanego stanowiska lekarza naczelnego we francuskim szpitalu psychiatrycznym w Blidzie [...] Wkrótce jednak oficjalnie zerwał z Francją [...] Wysłany przez władze powstania do Tunisu prowadził tam dział polityczny w dzienniku „EL-MUD-JAHID” („Bojownik”). Mianowany w roku 1960 ambasadorem Rządu Tymczasowego Algierii w Ghanie, Fanon objeżdżał szereg krajów Afryki występując wszędzie jako rzecznik krajów walczących o wyzwolenie [...] Choroba trawiąca Fanona przez ostatnie 2 lata życia [...] pogłębiła właściwą mu nerwowość i niepokoje [...] Książkę [...] *Les Damnés de la terre* (Wyklęci na ziemi) wydaną w 1961 r. pisał Fanon w gorączkowym napięciu, w obawie, że nie zdąży powiedzieć wszystkiego, co powinno zostać wyraźnie powiedziane [...] i usłyszane zarówno przez kolonizatorów jak kolonizowanych [...] W dorobku pisarskim Fanona zagadnieniem centralnym [...] wydaje się być idea przemocy. Przemocy, na której opierał się podbój i panowanie kolonialne, oraz przemocy, której użycie musi temu panowaniu położyć kres”.

»PEAU NOIRE — MASQUES BLANCS«, ZARYS MYŚLI FANONA I JEGO WIZJA AFRYKI

Francis Jeanson, który pierwszą książkę Fanona poprzedził wstępem, a po śmierci Fanona z okazji ponownego jej wydania w 1965 r.¹⁰ dopisał posłowie, twierdzi, że właśnie kolor skóry Fanona stanowi o treści jego książki, ponieważ jest ona wynikiem doświadczeń człowieka „zanurzonego” w świecie białym.

Tygodnik „Jeune Afrique” w artykule o Fanonie w 10 rocznicę jego śmierci¹¹ pisze, że „jego dzieło wywiera niezwykle wprost wrażenie [...] Metropolie kolonializmu w płomieniach! Leśne ludy, tłumy brązowych meteków świętują! Tańczą wokoło księżyca! Piękno jego projekcji polega na tym, że pokazał drogę wyklętym na ziemi, tym, którzy od pierwszego dnia

⁹ E. Reklajtis, *Naród i rewolucja w pisarstwie Franza Fanona*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 19, 1965, z. 1, s. 244—264.

¹⁰ F. Fanon, *Peau noire — masques blancs*, wyd. 1: 1952, wyd. 2: 1965, Seuil — Paris.

¹¹ J. P. N’Diaye, „Jeune Afrique”, 20 XI 1971.

niosą świat na swych ramionach”. Artykuł kończy się słowami: „Jego myśl jasnowidząca rozsiewa dziś swe promienie na cały świat”.

Niektórzy w pracach Fanona widzą przede wszystkim kompleks czarnego: twierdzi się, że to odmiana rasizmu. „A ja po prostu — mówi Fanon — chciałem być człowiekiem wśród innych ludzi — niczym innym jak tylko człowiekiem”. Jeanson dodaje, że czarnego nie czyni się odpowiedzialnym za jego czarność, lecz że czarny jest i będzie winien. Być może tu i tam wybacza mu się to, lecz nieszczęście właśnie w tym, że nie ustaje się w wybaczeniu!

Fanon pisze: „Kiedy mnie kochają, mówią, że to pomimo mojej ciemnej skóry. Kiedy mnie nie cierpią, dodają, że to nie z powodu mojej czarnej skóry”. „Żądałem wyjaśnień. Dlaczego? Łagodnie, tak jak się mówi do dziecka, odkrywano przede mną istnienie pewnych opinii, które przyswoili sobie pewni ludzie — ale dodawano zaraz: należy mieć nadzieję, że one niedługo znikną. Ludzie nauki po wielu przemilczeniach, niedomówieniach dopuścili — kontynuuje Fanon — że Murzyn jest istotą ludzką, Murzyn okazał się analogiczny do białego; ta sama morfologia, ta sama histologia. Rozum zapewniał więc zwycięstwo na wszystkich polach [...] Ale zwycięstwo rozumu nie rozwiązuje jeszcze problemu istnienia. Oczywiście w świetle rozumu Murzyn stał się człowiekiem jako idea. Ale rzeczywisty Murzyn pozostał razem ze swą czarną skórą — wśród rzeczywistych białych”. W wewnętrznej polemice Fanon przeciwstawia tok myśli człowieka białego: „Czyż oni [czarni] nigdy nie będą zadowoleni? Bo co by się dla nich zrobiło i co by się im mówiło, zawsze przyjmują to od złej strony! Jeżeli się ich kocha, mniemają, że to z litości, bo są czarni, jeżeli im się stawia zarzuty, wydaje im się, że to z powodu czarnej skóry [...] A już najbardziej wymagający są ci najbardziej *evolués*, ci, którzy dzielą nasze życie i uczestniczą we wszystkich naszych działalnościach, ci, którym przyznaliśmy do wszystkiego prawa. Co chwila, nawet kiedy my wcale nie pamiętamy o tym, właśnie oni przypominają nam, że są czarnymi, zupełnie jakby chcieli nas obciążyć za to winą” (s. 9—11). Fanon wie o tym i sam przyznaje, że nie potrafi być obiektywny.

W stylu Fanona, który jest odpowiednikiem jego myśli, występuje otwarte wyzwanie rzucone czytelnikowi w sposób omal poetycki, od spontanicznego krzyku, aż do świadomej próby, aby czytelnika osiągnąć w jego przeżyciach, aby na przekór wszelkim jego systemom obronnym narzucić poprzez te gniewne myśli udział w doświadczeniach, których nigdy nie doznał i nie dozna! Postawy Fanona nie oddaje określenie, że jest ona anarchistyczna czy „zbuntowana”. Postawa jego jest rewolucyjna.

„Czarny — stwierdza Fanon — nie jest po prostu człowiekiem [...] Czarny jest czarnym człowiekiem. W wielu wypadkach pozwolił się schwytać w pułapkę, przyjął *implicite* wartościowania różnic faktycznych i głęboką

ranę, jakie to wartościowanie ustala w samym sercu tego świata. Stąd przyjmuje on postawę całkowicie negatywną, bądź to kiedy wkłada całą swą ambicję, aby stać się białym, bądź też kiedy sili się rozegzaltować swoją *négritude* i wykazać poprzez odzeganie się od białej cywilizacji przewagę wartości czarnych. Obydwie te drogi są drogami bez wyjścia”.

Rozważmy te obydwie postawy.

1. Zaprzeczyć swej czarności czy przynajmniej uczynić z niej abstrakcję, wpisać ją w nawias, jest dla czarnego przedsięwzięciem bezsensownym. On sam może zapomnieć o swej czarnej skórze jedynie pod warunkiem, że przestanie spostrzegać, iż inni ją widzą. Dla wielu czarnych oznacza ona niższość, zło i jakiś nieokreślony błąd ludzki.

2. Fanonowi nie wydaje się, aby egzaltacja *négritude* prowadzić mogła do lepszych rezultatów. Fanon jest surowym sędzią dla tych czarnych, którzy pozostając niewolnikami swej niewolniczej przeszłości nie widzą innego sposobu oswobodzenia się, jak gubienie się w badaniach nad zamierchłą, przed erą niewolnictwa, przeszłością.

W życiu Fanona — sam to przyznaje — był moment, kiedy właśnie ideologia *négritude* stała się dla niego jedynym możliwym rozwiązaniem. Toteż miał za złe Sartrowi, że w swym *Czarnym Orfeuszu* określa *négritude* jako fazę przejściową, jako środek, który pojmuje jako coś chwilowego i względnego. Fanon uważał, że takie określanie *négritude* odbierze czarnemu możliwości „zatopienia się w nią” i że przez to *négritude* stawała mu się nieosiągalna, obca i być może nawet wroga.

W późniejszej fazie u Fanona silniej dochodzi do głosu problem realnych wartości ekonomicznych i społecznych świata czarnych w stosunku do świata białych. Jednakże główny akcent kładzie Fanon na psychologiczny aspekt zagadnienia. Jego książka jest bezustannym stawianiem pytań.

Jakie są jego podstawowe postulaty? Wolność człowieka? „Murzyn — twierdzi Fanon — nie zna ceny wolności, ponieważ nie bił się za sprawę wolności”. Niestety Murzyna francuskiego — według Fanona — jest właśnie to, że został uwolniony przez swego pana, ale sam nie brał udziału w przewrocie w sprawie własnego losu. Nie ma u Fanona idealizowania gwałtu. Jednakże jedynie poprzez rewolucję i przemoc widział on oswobodzenie człowieka wzgardzonego.

Poglądy Fanona na temat gloryfikacji przeszłości Afryki i jej murzyńskiej spuścizny kulturowej stają w opozycji do fali, która w tym okresie utwierdzała w świecie nowo narodzoną ideologię *négritude*. Jego dzieło posłużyło więc Afrykanom do rewizji *négritude*, którą zaczęto już osądzać jako wyraz duchowych niepokojów, pogłębionych upokorzeniami teoretyków tej ideologii.

Podstawowe myśli zawarte w książce *Peau noire — masques blancs* podsumował Fanon w końcowej części zamiast konkluzji. Ostro i wyraźnie

występuje w nich nurt ożywającej dziś polemiki wokół specyficznych wartości negro-afrykańskich. Oto co mówi Fanon:

„Fakt, że odkrywa się dziś istnienie cywilizacji murzyńskiej w XV wieku, nie wyznacza mi jeszcze patentu ludzkości. Czy się tego pragnie, czy nie, przeszłość w żaden sposób nie może mną kierować w moim współczesnym życiu [...] W żaden sposób — czytamy dalej — nie mogę czepiać się odgrzebywania cywilizacji murzyńskiej niesłusznie zapoznanej. Nie czynię siebie człowiekiem przeszłości [...] Jeżeli w pewnym okresie zaistniał dla mnie problem rzeczywistej solidarności w stosunku do określonej przeszłości, to działa się to w miarę, jak angażowałem się, ja sam, w problemy mojej osobowości po to, aby nigdy na tej ziemi nie było już ludów uciskanych! I to wcale nie mój czarny świat dyktował mi postępowanie. Moja czarna skóra nie jest wybranym złożem specjalnych wartości [...] Nie mam prawa — ja, kolorowy człowiek — doszukiwać się, w czym moja rasa jest wyższa lub niższa w stosunku do innej rasy. Nie mam też potrzeby — ja, kolorowy człowiek — martwić się o sposoby, które by mi pozwoliły dreptać śladami pychy dawnego pana”.

Kwintesencja ideologii Fanona zawiera się w następujących słowach: „Ja, kolorowy człowiek, pragnę tylko jednego: aby nigdy narzędzie nie zapanowało nad człowiekiem. Oby na zawsze ustało ujarzmienie człowieka przez drugiego człowieka. Oby mi wolno było odkrywać człowieka tam, gdzie się on znajduje. Po co mówić o wyższości? O niższości? Dlaczego po prostu nie spróbować przybliżyć się do drugiego, odczuć drugiego, odsłonić się drugiemu?” (s. 201—205).

STOSUNEK FANONA DO LITERATURY

Fanon rozumie ładunek słów, posłannictwo literatury. Znajdujemy na s. 168 takie zdanie Fanona: „Zapytano mnie, kiedy rozmawiałem na temat obecnej mojej książki, czego od niej oczekuję? A więc moja praca pragnie być zwierciadłem infrastruktury postępowej, w której ramach Murzyn dążąc do uwolnienia się od poczucia wyobcowania mógłby odnaleźć siebie”. Fanon krytycznie odnosi się jednak do tendencji uczynienia murzyńskości tematem literatury, uważa on, że za dużo pisze się o specyfice Murzyna, o jego filozofii i ontologii (aluzja do książki Tempelsa *Filozofia Bantu*). Pragnie się tego Murzyna zhellenizować, zorfeizować. Stawia się pytanie, co może on wniesić do cywilizacji powszechnej świata. Fanon odwołuje się do Aimé Césaire'a, w nim widzi pożądane źródło inspiracji. „A nade wszystko ciało moje zarówno jak i dusza niechże się strzegą założonych ramion w jałowej pozycji widza, bo życie nie jest widowiskiem, bo morze bólu nie

jest proscenium, bo wołający człowiek nie jest niedźwiedziem, który tańczy”¹².

Rola literatury zajmuje w rozważaniach Fanona ważne miejsce. Jego wnikliwa analiza powieści czarnych pisarzy wykracza poza teren stereotypowych sądów. Fanon zatrzymuje się przy trzech z nich: *Je suis Martiniquaise* pióra Mayotte Capecia, czarnej pisarki z Martyniki, *Nini* senegalskiego pisarza Abdoulaye’a Sadjiego (ur. 1910, zm. 1961) i wreszcie *Un homme pareil aux autres* René Marana (ur. na Martynice w 1887, zm. we Francji w 1960), pisarza antylskiego, wychowanego we Francji. W centrum jego uwagi stoi motywacja psychologiczna postaw bohaterów powieści¹³. Fanon dyskwalifikuje w nich to, co wspólne, a mianowicie fałszywe, jego zdaniem, rozumowanie czarnego człowieka, ujmujące godności ludzkiej. W powieściach tych podstawowy problem to murzyńskość jako zasadniczy współczynnik osobowości czarnego, obniżający jego poczucie wartości własnej. „Czy to będzie chodziło o Mayotte Capecia i jej *Je suis Martiniquaise* — pisze Fanon — czy o *Nini* u Senegalczyka Abdoulaye’a Sadjiego, napotykamy ten sam proces. [...] tj. próbę zyskania drogą interioryzacji wartości już z wyjściowego punktu niedostępnych. I właśnie dlatego, że Murzynka czuje się istotą niższą, aspiruje ona, aby przyjął ją świat białych”.

Książka René Marana pt. *Un homme pareil aux autres* pobudza Fanona do dalej posuniętych wniosków. Według przypuszczenia Fanona jest to upowieściowana biografia samego autora. Maran daje w niej wewnętrzny portret czarnego intelektualisty-samotnika, który mimo zapewnień o uczuciu ze strony białej kobiety, którą pokochał, nie wierzy pełen rozterki i samoudręki, że mógłby być całkowicie zaakceptowany przez białych z jej środowiska. Dopiero argumenty białego przyjaciela w swej istocie psychologicznej bardzo podobne do rozumowania rozmaitych *Nini* afrykańskich przełamują jego opór. Oto fragment przedstawionej w powieści argumentacji przyjaciela:

„Uważasz się za Murzyna, ty wychowanku szkół francuskich? Ty, który żyjesz i postępujesz tak samo, jak my! Przecież nie masz nic w sobie z Twoich pobratymców, ci zresztą, których znasz, w niczym nie przypominają

¹² Aimé Césaire, ur. 1913 r. na Martynice, poeta i działacz polityczny. Obok Senghora twórca teorii *négritude*. Jego wiersze weszły do antologii poezji francuskiej, tłumaczone na wiele języków. Por. H. H. Bobrowska-Skrodzka, *Aimé Césaire — poeta wielkości Afryki*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 19, 1965, z. 1. Zacytowany fragment pochodzi z utworu *Cahier d'un retour au Pays natal*.

¹³ Każda z tych powieści zasługuje na odmienną ocenę. Np. *Je suis Martiniquaise* M. Capecia trudno jest w ogóle zaliczyć do rzędu literatury, a raczej do sentymentalno-brukowych opowieści zawiedzionej miłości.

ciebie [...] Z Murzyna masz jedynie powierzchowność, co do spraw innych myślisz tak samo jak Europejczyk”¹⁴.

Podobny sposób myślenia tłumaczy Fanon jako przykład braku poczucia własnej wartości. Brak wiary w to, że czarny może być obiektem godnym uczucia białej kobiety, ustąpić może według autora powieści tylko wówczas, kiedy znajdzie on aprobatę w oczach białego. Bohater René Marana pragnąłby być człowiekiem jak inni. W spojrzeniu więc białego człowieka szuka spokoju i „przyzwolenia”. Według Fanona tego rodzaju „kompleks kopciuszka” występuje najczęściej u ludzi psychicznie zagubionych. Fanon widzi analogiczne sytuacje w wypadkach ułomności psychicznych wśród białych — kiedy na tle niepokoju duchowego spowodowanego porzuceniem przez bliską osobę i utratą poczucia własnej wartości występują wszelkie symptomy tego rodzaju neurozy. W ten sposób Fanon dochodzi do wniosku, że książka Marana jest fałszem, ponieważ przedstawia przypadek neurastenii, wynikły na skutek oderwania bohatera powieści od własnego świata i braku oparcia moralnego czy uczuciowego jako typowy dla każdego czarnego (w zetknięciu z cywilizacją zachodnią), a nie jako specyficzny dla określonych osobników.

Takie stanowisko Fanona przywodzi na myśl innego intelektualistę czarnego, Sundaya Anoziego, który jest autorem pierwszej systematycznej pracy naukowej poświęconej analizie powieści afrykańskiej¹⁵. Wydaje się, że dzieło Fanona wywarło znaczny wpływ na tok rozumowania młodego socjologa afrykańskiego, który, *nota bene*, nie powołuje się ani razu na Fanona! Anozie w swym studium przeprowadza typologię powieści afrykańskich, opartą na koncepcji trzech różnych *d e t e r m i n a n t ó w*, tj. czynników, które decydują o typie bohatera. Do jednego z tych trzech typów zalicza czynniki wewnętrzne wynikające z problemów osobistych. Anozie wychodzi mianowicie z założenia, że brak poczucia wartości własnej, wyobcowanie, poczucie zagrożenia, słowem stany niepokoju ukazane w powieściach afrykańskich na przykładzie niektórych bohaterów, wpływają nie z sytuacji Murzyna w zetknięciu z cywilizacją zachodnią, ale z jego osobistych cech duchowych, to znaczy z czynników wewnętrznych, ze złożoności jego psychiki. Do zbieżności wniosków Fanona i Anoziego powrócimy jeszcze w dalszej części rozważań nad dziełem Fanona.

¹⁴ R. Maran, *Un homme pareil aux autres*, Paris 1958, s. 152.

¹⁵ S. O. Anozie, *Sociologie du roman africain*, Paris 1970. Książka jest efektem pracy doktorskiej, pisanej pod kierunkiem prof. Balandiera na Sorbonie. Sunday Anozie, ur. 1942 r. na terenie Biafry, studiował we Francji jako stypendysta UNESCO. Obecnie wykłada język i literaturę angielską na uniwersytecie TEXAS (w Austin) por. H. H. Bobrowska, *Powieść afrykańska a rzeczywistość czarnej Afryki*, „Przeгляд Humanistyczny”, 10, 1974.

WYKLĘCI NA ZIEMI

Druga książka Fanona, która pobudzała do pogłębienia refleksji nad sytuacją czarnego człowieka, nosi tytuł *Les Damnés de la terre*¹⁶. Nacechowana nerwowym niepokojem jest wyrazem woli autora, ażeby zmobilizować rewolucyjną świadomość czytelnika i pchnąć do czynu tych, których określa: w y k l ę c i n a z i e m i. Dla osiągnięcia celu nadrzędnego, jakim jest wyzwolenie człowieka, widzi konieczność użycia przemocy¹⁷. Murzyn musi stać się groźny! Z teoretyka rewolucji antykolonialnej Fanon przeobraża się w tej książce w bojownika sprawy rewolucji. O ile w pierwszej książce, *Peau noire — masques blancs*, rola literatury rozważana była w kategoriach czynnika psychologicznego, to w ostatniej Fanon zaostrza ten problem, domagając się, „aby kultura negro-afrykańska nabierała siły i wyrazu nie poprzez pieśni, poematy i tradycyjny folklor, lecz poprzez walkę samego ludu” (s. 176).

Zaznajamiając czytelnika z *Les Damnés de la terre*, pójdziemy śladami tego przede wszystkim nurtu, który określa stosunek Fanona do zadań literatury narodowej i do filozofii *négritude*.

SARTRE O FANONIE

Sartre w przedmowie¹⁸ do tej książki pisze:

„Elita europejska podjęła zadanie fabrykowania elity tubylców, wyselekcjonowano ich wśród młodzieńców, na których czole wryto rozżarzoną żelazną zasadą kultury zachodniej, a do ust wtłoczono wielkie słowa, które przyklejały im się do zębów, po krótkim pobycie w metropolii odsyłano ich do domu zupełnie ogłupiałych. Te »żyjące kłamstwa« nie miały już nic do powiedzenia swym braciom. Słowa ich brzmiały pusto. Ale [...] nadeszło nowe pokolenie, które zupełnie zmieniło zagadnienie [...] Ich poeci i pisarze z niewiarygodną cierpliwością próbowali tłumaczyć nam, że wartości nasze nie pasują do prawdy ich życia i że nie mogą ich ani całkowicie odrzucić, ani całkowicie asymilować. Oznacza to z grubsza: czynicie z nas potwory, humanizm wasz głosi na siłę, że uważa nas za należących do całej ludzkości, a wasze praktyki nas odseparowują. Aż oto w 1961 r. odzywa się nowy głos. Słuchajmy go!

„»Nie traćmy czasu na jałowe litanie czy na mdląco-ckliwe naśladownictwa. Zostawmy w spokoju tę Europę, która nie przestaje mówić o człowieku, a jednocześnie niszczy go i morduje [...] we wszystkich zakątkach

¹⁶ F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris 1966.

¹⁷ Por. Reklajtis, *op. cit.*

¹⁸ Wybrane cytaty z przedmowy Sartre'a (*op. cit.*, s. 9—23).

świata. Od wieków też [...] w imię rzekomej przygody intelektualnej dusi niemal całą ludzkość. O! to już zupełnie nowy ton — któż ośmieli się go przyjmować? Afrykanin, obywatel trzeciego Świata, dawny poddany z kolonii»”.

Trzeci Świat odkrywa więc sam siebie i przemawia głosem Fanona. „Wśród ludów reprezentowanych przez ten głos — pisze Sartre — są ludy wciąż jeszcze ujarzmione, są takie, które osiągnęły pozorną tylko niepodległość, i takie, które biją się o sprawę suwerenności. Te różnice zrodziły się z historii kolonialnej, tzn. z ucisku: tu dawna metropolia zadowolona się kupieniem sobie kilku feudałów, tam znów dzieląc, aby rządzić, wytworzyła nową burżuazję wśród tubylców [...] W ten sposób Europa pomnożyła w dawnych koloniach podziały i opozycje, wykuła klasy, a więc i rasizmy. Jedność Trzeciego Świata nie istnieje! Fanon mówi swym braciom: »Spójrzcie, Europa położyła łapy na naszym kontynencie, trzeba, aby je teraz usunęła, udziałem człowieka jest domagać się i jednocześnie zaprzeczać warunkom ludzkiego losu, bo sprzeczności są materiałem powodującym eksplozję. Gwałtowna fala zagraża już Europie«”.

„»Kiedy chłopci dotkną karabinu« — mówi Fanon — stare mity zbledną i zdeptane zostaną wszelkie zakazy jeden po drugim. Broń bojownika — to jego ludzkość. Na początku buntu trzeba zabijać, wówczas dokona się dzieła podwójnego. Zabić Europejczyka, to zniszczyć za jednym zamachem i tego co dusi, i jego ofiarę, a wówczas jeden człowiek pozostanie martwy, drugi wolny«” (s. 21).

„Nowy człowiek — pisze Sartre — powstanie z ruin tego, co sam zniszczył [...] My [Europa] sieliśmy wiatr, a on uczyni burzę. Nowy człowiek jest synem gwałtu i z niego czerpie swą ludzkość, przestaje być ujarzmionym bydlęciem. Staje się przez to innym człowiekiem w lepszym gatunku. Fanon nie zwraca się już do Europy. Fanon zatrzymuje się, wskazał bowiem drogę [...] Domagał się jedności kontynentu afrykańskiego przeciwko wszelkim niezgodom i partykularyzmem. Cel jego został osiągnięty. Gdyby chciał opisać fakt historycznej dekolonizacji, to musiałby pisać o nas [Europie], a to na pewno nie leży w jego zamiarach. Ale po zamknięciu książki proces rozpoczęty przez Fanona rozwija się sam w czytelnikach dalej, mimo woli odczuwamy potęgę ludów uniesionych falą rewolucji [...] Każdy z nas może już teraz snuć własne refleksje”.

FANON O PRZEMOCY

Nazwy określające współczesne nowo wypracowane formy polityczne, jak restytuowanie narodu, odrodzenie narodowe, *Commonwealth*, nie zmieniają faktu, że dekolonizacja jest zjawiskiem gwałtownym i w zasadzie za-

stąpieniem pewnego rodzaju ludzi innymi ludźmi bez okresu przejściowego i bez udziału mas ludowych. Analiza tego zjawiska prowadzi Fanona do wniosku, że jedynie przemoc stosowana przez lud jednoczy go. Kolonializm dzielił dotychczas lud. Kolonializm posiada z reguły tendencje separatoryczne, jeśli umacnia plemiona to po to, aby je między sobą różnicować i dzielić. „Na poziomie jednostki przemoc jest odtrutką — pisze Fanon — uwalnia skolonizowanego z kompleksu niższości, rehabilituje go we własnych oczach. Masy zaś, które dotąd się nie liczyły i były nieodpowiedzialne, przemoc podnosi i stawia na wysokości przywódców o decydującym głosie. Jeżeli masy zastosują przemoc w imię wolności narodowej, nie dopuszczają już nikogo do głosu jako niosącego wolność” (s. 70).

O KULTURZE NARODOWEJ

„Nie wystarczy napisać pieśni rewolucyjnej, aby uczestniczyć w rewolucji afrykańskiej, a trzeba tę rewolucję czynić wraz z ludem [...] Aby działanie stało się autentyczne, trzeba samemu być żywą częścią Afryki i jej myśli, być elementem tej energii powszechnej, w pełni zmobilizowanej dla sprawy wolności, postępu i szczęścia Afryki. Nie ma miejsca ani dla artysty, ani dla intelektualisty, jeżeli stoi poza tym i nie jest zaangażowany, ani całkowicie gotów wraz z ludem do wielkiej walki Afryki i całej cierpiącej ludzkości. Tymi słowami Sekou Toure¹⁰ otwiera Fanon drogę do dalszych rozważań nad kulturą narodową. Fanon nie potępia milczącej bierności poprzednich pokoleń, przeciwnie, widzi w niej siłę oporu przeciw eksploatacji okupanta.

„Walczyli, jak mogli — tłumaczy Fanon — przy pomocy broni, jaką wówczas dysponowali, i jeśli echa ich walki nie dochodziły do aren międzynarodowych, to przyczyny tego szukać trzeba nie w braku bohaterstwa, lecz w ówczesnej całkowicie odmiennej sytuacji. Ileż to akcji zgaszonych, ileż poczynań unicestwionych i ile buntów wśród plemion złamanych” (s. 155).

Zdaniem Fanona kolonializm urabiał przekonanie wśród poddanej ludności, że jedynie biały człowiek może ją wyrwać ciemnocie i że odejście kolonialistów oznacza dla niej upadek i powrót do barbarzyństwa. W tych warunkach rewindykacja własnych wartości Afryki staje się koniecznością programową czarnego intelektualisty. „Czarny intelektualista z kolonii — pisze Fanon — który walkę swą ustawia na płaszczyźnie należnych mu praw, który chce mieć dowody, który godzi się ukazać nago, aby lepiej odsłonić historię własnego ciała, skazany jest na zanurzenie się aż po wnętr-

¹⁰ Sékou Touré, cytata z komunikatu wygłoszonego podczas II Kongresu Pisarzy i Artystów Czarnych w Rzymie w 1959 r., wg Fanon, *op. cit.*, s. 154.

ności własnego ludu. Takie zanurzenie się nie jest odrębne narodowo, a wymaga podjęcia walki na całym kontynencie. Kolonializm nie zagłębiał się w subtelności, a jego wyrok obejmował cały kontynent [...] Murzyn, który nigdy nie był tak bardzo Murzynem, jak od czasu, kiedy biali zapanowali nad nim, jeżeli postanawia dowieść kultury w sensie uniwersalnym, tj. stworzyć dzieło kultury, spostrzega, że historia narzuciła mu określony ściśle teren, że historia wskazuje mu ściśle określoną drogę i że powinien on zmanifestować kulturę murzyńską [...] tymi zaś, co strzegą rasowego podziału myśli, a co najmniej poczynają myśli, są właśnie Europejczycy, którzy nie ustają w przeciwstawianiu tej kultury innym kulturom” (s. 158—160).

O «NÉGRITUDE»

Koncepcja *négritude* była zatem uczuciową, jeśli już nie logiczną antytezą zniewagi, jaką biali człowiek zadawał ludzkości. Zniewagę tę czarni intelektualści odczuwali na własnej skórze, stykając się z „ostracyzmem globalnym, z pogardą synkretyczną” — jak to określa Fanon (s. 159). Reakcją ich stała się postawa podziwiania i opiewania samych siebie. Na przekór narzuconej im afirmacji kultury europejskiej następuje dobrowolna afirmacja kultury afrykańskiej. Toteż piewcy *négritude* przeciwstawiać zaczęły starą Europę młodej Afryce, sceptycyzm i chłodny rozsądek — poezji, logikę — wybuchającą swobodzie myśli. Wyodrębnianie Czarnego Świata przejmą teraz sami czarni, a Murzyni z Ameryki przyłączą się do tego nurtu, afirmując wspólne z Afryką więzy i zbieżność podstawowych cech kultury.

Mimo iż na początku wydawało się, że czarnych Ameryki i Afryki łączą te same problemy, to jednak już II Kongres Pisarzy Czarnych w Rzymie (1959 r.) wykazał, jak powierzchowne jest to mniemanie. Główną przyczyną braku porozumienia była różnorodność dziejów czarnych z Afryki i czarnych z Ameryki. Historia ludzka tak odmienna na dwóch kontynentach była pierwszym czynnikiem oznaczającym próg, na który natrafiła koncepcja *négritude*. Okazało się, że kultura nazwana negro-afrykańską rozpada się na różne człony, a ludzie mający ją wcielać zaczęli sobie zdawać sprawę z tego, że każda kultura jest przede wszystkim kulturą narodową i że problemy wysuwane przez Richarda Wrighta czy Langstone’a Huguesa są zupełnie różne od problemów Senghora i Kenyatty.

Historia Towarzystwa Kultury Afryki (SAC) może być przykładem trudności w porozumieniu się co do celów tej instytucji. Towarzystwo związane zostało w 1957 r., po I Kongresie Pisarzy i Artystów (1956, Paryż), z myślą o skupieniu czarnych intelektualistów z całego świata, wzajemnym zbliżeniu się, porównywaniu prac badawczych. Głównym celem założenia

tego Towarzystwa było afirmowanie istnienia kultury afrykańskiej, inwentaryzacja jej przejawów w ramach poszczególnych narodów, wykrycie wewnętrznego dynamizmu każdej z kultur narodowych²⁰. Nadzieja, że Towarzystwo Kultury Afryki stanie w jednym rzędzie obok Towarzystwa Kultury Europejskiej — które z czasem mogłyby przekształcić się w Towarzystwo Kultury Światowej — ożywiła wyobraźnię jego członków.

„U podstaw decyzji zawiazania SAC — pisze Fanon — leżała troska o to, aby kultura wydobyta z samych trzewi kontynentu afrykańskiego była obecna w spotkaniu uniwersalnym, uzbrojona we wszystkie swe znamiona. Tymczasem SAC bardzo szybko odkryje, że niezdolne jest podjąć się tak rozmaitych zadań i ograniczy się do zewnętrznych jedynie manifestacji, przeciwstawiających się europejskiej narcyzowatości, a ukazujących Europie, że kultura afrykańska istnieje” (s. 161). Fanon uznaje, że postawa taka była normalna i że słuszność jej wiązała się z potrzebą przeczenia kłamstwom rozpowszechnianym przez ludzi kultury zachodniej, mimo to uważa, że koncepcja *négritude* przyczyniła się do zdegradowania celów SAC.

NOWA RANGA LITERATURY

Fanon rozróżnia trzy różne fazy w procesie rodzenia się literatury na terenach kolonii.

W pierwszej fazie intelektualista z kolonii manifestuje swe zasymilowanie się z kulturą okupanta. Czerpie z inspiracji europejskiej i bez trudu odnieść można jego twórczość do literatury światowej — zwłaszcza literatury metropolii.

Drugą fazą to wspomnienia z własnego życia. Opisują one okres dzieciństwa, z charakterystycznym dla Afrykanów poczuciem humoru i bez troską, nie pomijając wszakże niepokojów i doświadczeń.

Trzecią fazą łączy się z okresem walki, autor próbuje trafić do ludu, obudzić w nim świadomość narodową. Rodzi się literatura rewolucyjno-narodowa. Ci, co walczyli, sami czują potrzebę wypowiedzenia się na temat własnego narodu i stają się rzecznikami zbrojnego czynu²¹.

O wartości dzieła pisarza decyduje — według Fanona — jego zaangażowanie w walkę wyzwolenczą i jeżeli pisarz z kolonii posługuje się tradycją i przeszłością mając własny lud jako adresata, musi zarazem „otwierać przyszłość i kłaść fundamenty nadziei” (s. 174). *Négritude* jako ideologia

²⁰ Por. Fanon, *op. cit.*, s. 161 i dalsze, oraz J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 288.

²¹ Fanon, *op. cit.*, s. 165—167.

abstrakcyjna — zdaniem Fanona — w stosunku do potrzeb ludu nie może aspirować do reprezentowania świadomości człowieka czarnego. Stojąc na stanowisku, że nie ma identyczności kultur, Fanon nie godzi się z decyzją Senghora, aby wprowadzić do programów szkolnych naukę o *négritude* jako teorii o specyficznych wartościach Murzyna. Decyzję tę uważałby za słuszną o tyle tylko, o ile *négritude* rozważana byłaby w kategoriach zjawisk historycznych, natomiast urabianie świadomości czarnego w duchu *négritude* oznacza — według Fanona — odwrócenie się od historii: w świetle historii współczesnej nie ma już odrębnych dziejów Murzyna²².

Jest rzeczą znaną, że kolonializm zahamował rozwój kultur narodowych. Jedyną oznaką oporu przeciwko narzuconemu ustrojowi było uparte trwanie przy zastygłych formach kulturowych osądanych przez kolonializm jako barbarzyńskie. Pogarda ze strony okupanta wyzwalała jednakże wśród ludów ujarzmionych ducha narodowego, a sprzeczności kulturowe nasilały go i wywołują chęć walki. Literatura rodząca się w tych warunkach staje się w dużym stopniu odzwierciedlaniem nowych sytuacji. Dotychczasowa twórczość literacka tubylców szła śladami pisarzy metropolii, obca dla ludu i duchem, i treścią. Praktycznie liczyła tylko na czytelników białych. Wraz z rodzeniem się świadomości narodowej zmienia się jednak treść utworów. Po okresie początkowym: tragicznej liryki zwróconej ku przeszłości (co nawet było podsycane przez okupanta jako czynnik rozładujący atmosferę), zaczynają się powieści i opowiadania obrazujące własną rzeczywistość. Początkowy okres liryki ośmielił zatem i zachęcił pisarzy tubylców do przekroczenia progu milczenia i zdobędzie czytelników z kręgu własnego świata. Fanon widzi w tym przełomowym momencie początek literatury narodowej, którą określi „literaturą walki”, ponieważ nawołuje ona do walki o niezależność narodu²³. Ponadto literatura ustna zastygła w swych formach zaczyna odgrywać nową rolę: w bajkach i epopiejach aktualizuje się treści coraz śmielej, występuje aluzyjność. W zjawiskach tych Fanon widzi przejawy dojrzewania świadomości narodowej.

* * *

Wskazać „braciom z Trzeciego Świata” inne cele niż doganianie Europy było dla Fanona głównym bodźcem do napisania ostatniej jego książki. Wiodące myśli, które go w tej pracy ożywiały, rekapitułuje Fanon w konkluzji²⁴: „Dlaczego, bracia, nie mamy zrozumieć, że jest coś lepszego do zrobienia niż iść śladami Europy?”

Oczywistą jest prawdą — mówi dalej — że potrzebujemy wzorów i przy-

²² *Ibidem*, s. 174—176.

²³ *Ibidem*, s. 180.

²⁴ Fanon, *op. cit.*, s. 239—242: „La conclusion”.

kładów. Lecz styl europejski i technika powinny przestać pozbawiać nas równowagi ducha [...] Dola ludzka, projekt człowieka, współpraca między ludźmi dla celów podnoszących całość ludzkości oto problemy nowe, wymagające prawdziwej inwencji. Postarajmy się wymyślić całkowitego człowieka, do czego Europa nie była zdolna, i doprowadźmy do tego, aby człowiek taki zatriumfował [...] Więcej, jeśli chcemy odpowiedzieć na oczekiwania Europejczyków, to nie należy tworzyć odbitki idealnego nawet ich społeczeństwa i ich myśli [...] Trzeba dla Europy, dla nas samych i dla całej ludzkości w nową wejść skórę, rozwinąć nową myśl, spróbować postawić na nogi nowego człowieka”.

Fanon nie żyje. Ale żyją jego myśli. Odnajdujemy ich echo w powieściach czarnych pisarzy, kiedy dopełniają osobowości bohaterów, dynamizują treść. W innych formach służą jako punkt wyjścia koncepcji ideologicznych czarnego świata.

NOWA FALA: STUDIUM STANISLASA SPERO ADOTEVIEGO

W swym krytycznym studium pt. *Négritude et négrologues* Stanislas Spero Adotevi, Dahomejczyk, inspirując się, jak to wielokrotnie podkreśla, dziełem Fanona, atakuje założenia senherowskiej teorii *négritude*, próbując zarazem zaprzeczyć wartości tego wszystkiego, co nauka i kultura zachodnia wniosła do Afryki²⁵. Nie jest to pierwsze wystąpienie dahomejskiego intelektualisty. Podczas I Panafrykańskiego Festiwalu Kultury w 1969 r. w Algierze głos Adoteviego rozniósł się szerokim echem wśród uczestników sympozjum naukowego, obradującego w czasie Festiwalu. *Négritude* była tematem rozbieżnych ocen, wśród których przeważał ton sprzeciwu przeciwko obecnej jej formie, reprezentowany również przez delegatów Gwineji²⁶. Można przy okazji zaobserwować, że *négritude* stała się dla czarnych intelektualistów i afrykanistów na obu półkulach niewyczerpanym tematem książek i rozpraw, tak że określa się je niemal jako odbitki w rozmaitych tonacjach: bądź afirmujących, bądź sprzeciwiających się, bądź tonących w polemikach. Jednakże pod piórem Adoteviego *négritude* staje się przedmiotem tak daleko posuniętej i agresywnej krytyki, że należy traktować jego studium raczej jako pamflet, choć nie pozbawiony słusznych uwag. Na marginesie swych rozważań Adotevi, posługując się drwiną, wytacza procesy przeciwko badaczom kultury Afryki, przeciwko twórczości surrealistów i fałszywej roli mitów, przeciwko wartości etnologii jako nau-

²⁵ S. Spero Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris 1972.

²⁶ Por. H. H. Bobrowska, *O pierwszym Panafrykańskim Festiwalu Kultury*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1970, nr 2, s. 238.

ki i roli muzeów, przeciwko pochopnym wnioskom uczonych na temat wierzeń ludów Afryki i ich filozofii. Sprzeciwia się też przenoszeniu gotowych doktryn społeczno-politycznych na teren Afryki, podważa moralne zwycięzcy w dziejach rewolucji światowych, a we wszystkich ideologiach widzi ukryte ambicje i korzyści zainteresowanych grup ludzkich. Praca Adotewiego jest swego rodzaju *signum temporis*, próbując burzyć ogólnie przyjęte teorie, daje świadectwo zamętu pojęć i fali rewizjonizmu podnoszącej się wśród Afrykanów. Zapoznanie się z nią pozwala przybliżyć się do zjawisk towarzyszących przemianom kulturowo-społecznym w czarnej Afryce.

* * *

Adotewi wychodzi z założenia, że ideologia *négritude* zrodzona z mitu o specyficznych wartościach psychiki murzyńskiej jest wynikiem subiektywnych odczuć jej teoretyków. Nie odmawiając piękna poezji Senghora dowodzi, że jego twórczość wyrosła z podłoża obrażonej dumy, która zasłaniała się udziwnianiem słowa, oryginalnością formy i niejasnością myśli. Estetyka *négritude* to — zdaniem Adotewiego — przede wszystkim estetyka udziwniania, żywcem przejęta od surrealistów. Nie pomija Adotewi w swych sądach wierszy Aimé Césaire'a i Damasa jako współtwórców teorii *négritude*.

Zaliczenie *négritude* do kategorii mitów i widm służących neokolonializmowi.

Surowy sąd nad Sartrem za jego ocenę *négritude* oraz mylne rzekomo interpretowanie sengherowskiej koncepcji socjalizmu afrykańskiego.

Atak na Tempelsa, belgijskiego misjonarza, autora studium na temat wierzeń i filozofii plemion Bantu.

Krytyczna analiza twórczości Aimé Césaire'a na tle surrealizmu francuskiego.

Wyrok na twórczość surrealistów, wyrosłą — zdaniem Adotewiego — ze zgniłego klimatu intelektualnego Europy.

Oto główne punkty zapalne, na których Adotewi pragnie skupić uwagę czytelników. Klamrą spinającą rozrzucone wątki są myśli Franza Fanona, za którymi w toku rozważań podąża Adotewi. Rozważania swe wspiera ponadto skrajnymi hasłami rewolucji od podstaw.

Czymże jest *négritude*? Czego pragnie?

We wstępnych rozważaniach Adotewi wyznaje, że pojęciu *négritude* chciałby nadać inną treść, tę, która byłaby autentyczną: „Chciałbym podjąć tu język tej rzeczywistości, którą komentarze zasłoniły swymi blaskami, nadać jej inne brzmienie [...] przełamać to światło nocy, w którą owijają się niektórzy liryczni politycy [...] W rzeczywistości *négritude* jest liryczną ofiarą poety, złożoną swej własnej ciemności, zwróconej rozpaczliwie ku przeszłości”.

Négritude Senghora, czy belgijskiego misjonarza Tempelsa, czy Niemca Jahna (autora *Muntu*) i wielu innych jest — cytując słowa Adotewiego — „taranem rzuconym na przekór złudzeniom tych, którzy wierzą, że uwolnienie Murzyna od przeszłości, a zwłaszcza terażniejszości jest jednym z pierwszych warunków rozwoju Afryki i pobudzania jej dumy. *Négritude*, której nie znosimy, a którą celowo proponuje się krajom Afryki, jest po prostu nastawieniem Murzyna na zwolnione obroty i przystosowaniem go do ery neokolonializmu”.

* * *

To, co Sartre określa „istotą czarnego”, jest według Adotewiego subiektywnym stosunkiem poety do dziejów Afryki. Dzieje te każą mu zdać sobie sprawę z faktu, że „czarny nie jest biały i że wszyscy czarni mają wspólne problemy”. Doświadczenie takie poddane refleksji ukazuje pocie miarę problemów — ale nie uwalnia od samego siebie, poeta pozostaje więźniem tego, co Sartre nazywa „studnią swego serca”. Osobiste doświadczenie poety nie może jednakże dotyczyć wszystkich Murzynów. Również mit Orfeusza jest nie do utrzymania, ponieważ postuluje, „zejdźcie do piekieł” a nie „powrót do kraju rodzinnego”. Sartre mówi: „ta poezja [z kręgu *négritude* — H. B.] jest niestrudzonym schodzeniem Murzyna w głąb siebie samego i przywodzi na myśl Orfeusza poszukującego Eurydyki u Plutona”.

Nasuwa się pytanie, czy pogląd Sartre’a odpowiada rzeczywistym odczuciom Murzyna, który mieszka w swym kraju ojczystym? Czy przemawia do wszystkich Murzynów?

* * *

Nie ma słów bez społeczeństwa. „Powojenne społeczeństwo wywołało przewrót w semantyce, nową potrzebę form w słownictwie. Tak powstał surrealizm” — przypomina Adotewi. Ironizując wymowę poetyki Césaire’a, Adotewi zwraca uwagę na jej splót z surrealizmem. Cytując: „U Césaire’a poemat wybucha i zwraca się ku niemu samemu jak nabój. Poezja ta wyłoniła się z gąszczy ciemności surrealistów [...] a krzyki i strzępy krwi, wśród których w latach trzydziestych rodziła się ona w mękach porodowych, osadziły definitywnie *négritude* w swej niedokończonej teorii, która nigdy nie dobiła do brzegu”. Czymże jest dusza poety surrealisty? Maurice Nadeau, teoretyk surrealizmu, tak ją określa: „jest magmą, gdzie zawrotnie wirują odczucia, uczucia, pragnienia, aspiracje, wyrażające się w zamęcie, w bezładzie poprzez giętkość słów”. A *négritude*? „*Négritude* podobnie napęczniała od zgiełku i bezładu, przylgnęła od razu do nowego kultu. Bez zastanowienia, jakby w sposób naturalny. To, co Sartre nazywa »Królewską Drogą« to przecież u Césaire’a droga łatwizny. Szaleństwo jest zaróżliwe. Césaire sądził, że wprawi w osłupienie białego krzykiem nienawiści. W istocie jednak nie wymyślił nic nowego” — kończy Adotewi.

Czym ma być poemat? „Ma być klęską intelektu i nie może być niczym innym” — mówią teoretycy surrealizmu. Rewolucja, którą głosili surrealiści, nie była sprawą logiki, lecz społeczeństwa. Toteż rewolucja surrealistów swą prawdziwą wielkość miała czerpać nie ze słów, ale z tej atmosfery twórczej, którą wznieci jej poeci, zafascynowani wizją upadającego, dojrzałego do zburzenia świata. „Włokący się zaś w ognie surrealizmu poeci czarni, zadowalali się — jak to mówi Adotevi — odgrzewaniem niepokojów metafizycznych lub rozczarowań cywilizacją, która woli przymykać oczy na swe najbardziej decydujące problemy”. I cóż się dzieje, „powstaje — czytamy w dalszym ciągu u Adotewiego — cały szereg też najbardziej wstecznych, skrzywionych, zwróconych przeciwko życiu przynoszącemu korzyści [...] Wyruszywszy w bój, by zwyciężyć, czarni poeci rzucili się w samą klęskę. Wbrew rzuconemu wyzwaniu oczekiwali wszystkiego od białych, a przecież to właśnie biali chcieli od nich brać”.

Adotevi uważa również, że Sartre jest w błędzie, kiedy łączy socjalizm z murzyńskością. Zgadza się z Sartrem jedynie co do tego, że brak przemysłu i stan wyposażenia technicznego Afryki kolonialnej nie pozwala Afrykanom pojąć istoty socjalizacji i że w wizji Konga czy Senegalu socjalizm zarysowuje się przede wszystkim jako marzenie, nie zgadza się natomiast z sartrowską interpretacją socjalizmu afrykańskiego w duchu koncepcji Senghora²⁷. „Sartre staje się prorokiem socjalizmu afrykańskiego wraz z Senghorem. Lepiej by było — drwi Adotevi — ażeby Sartre poprzestał na pierwszym swym wniosku, tj. że socjalizm pojawia się w Afryce jako piękne marzenie”.

* * *

W interpretacji Adotewiego „socjalizm afrykański jest wytworem sylogizmu biologicznego, zrodził się z kopulacji pierwotnych rytmów Afryki z zapładniającymi akordami Europy [...] Wypracowany przy pomocy *négritude* zatrzymuje Afrykę przy dawnych zgrzybiałych ze starości kantarach francuskich” (s. 127).

Idea Senghora pracuje nie po to, aby stworzyć nowy humanizm, lecz po to, aby przez egzaltację przeszłości i socjalizm afrykański kłaść nowe fundamenty pod neokolonializm! Po tych druzgocących zarzutach Adotevi próbuje wysunąć własne propozycje jako antidotum na *négritude*. Podniętą dla poetów widzi więc nie w refleksji filozoficznej, lecz w odgłosie maszyn, wzlotom poetyckim *négritude* przeciwstawia myśli wyrażone przez sene-

²⁷ Adotevi nie bierze pod uwagę, w jaki sposób Senghor widzi socjalizm afrykański na tle współczesnej Afryki. Odpowiedzi należy szukać w niedawnych wystąpieniach oficjalnych Senghora jako promotora idei połączenia ruchów socjalistycznych w Afryce ze światowymi organizacjami socjalistycznymi. Temat ten rozwinięty będzie w dalszej części pracy.

galskiego pisarza Amidou Kane w jego książce *L'Aventure ambiguë*²⁸ słowami starej kobiety, która poucza wnuka wyjeżdżającego do Francji: „Idź do nich uczyć się, jak można zwyciężać nie mając słuszności”. Murzyni przegrali dlatego, tłumaczy dalej Adotevi, że nie posiadali własnego doświadczenia. Ale jeśli poprzez pracę dojdą do doświadczenia, dojdą i do zwycięstwa. To, co najbardziej wznieca gniew Adoteviego, to postawa cierpiętnictwa w imię mesjanizmu i braterstwa ludzkości. „Jeżeli nie ma rady na kolor skóry, to pragnąć należy żaru murzyńskiej nienawiści” — pisze Adotevi. „Cóż kiedy w krzykach czarnych poetów nie znajdzie się nic poza krzykami” — dodaje gniewnie.

Podstawą krytyki Adoteviego jest przekonanie, że *négritude* nie oznacza nic dla mas, a przeciwnie: sprowadza pojęcie o nich samych na manowce i nie dotyczy centralnych problemów życia Murzyna. Największą groźbę dla przyszłości Afryki widzi Adotevi w rozpowszechnianiu teorii, iż wystarczy pójść śladem społecznej tradycji afrykańskiej, a dotrze się do autentycznego socjalizmu. Przekonanie takie pozwala dowolnie upiększać rzeczywistość.

Należałoby oczekiwać, że Adotevi sformułuje program, który może wytyczyć nową drogę czarnemu człowiekowi. Tymczasem wstępny program przedstawiony przez niego w formie pytań wydaje się wąty i pozbawiony konkretnych treści. Oto najważniejsze jego punkty.

Jakimi drogami modernizować Afrykę?

Jak patrzeć prawidłowo na stare struktury?

Jaką rolę przydzielić każdej warstwie społeczeństwa?

Jakie miejsce wyznaczyć kobietom i młodzieży?

W jaki sposób wykorzystać dynamizm plemienny dla sprawy jedności Afryki?

Jak pojmować tradycyjne wierzenia afrykańskie?

W jaki sposób awansować prawdziwą kulturę afrykańską?

Jak adaptować kulturę techniczną?

Adotevi nie popiera swoich pytań żadnymi wnioskami co do sposobu ich realizacji, a dalsze swe ataki kieruje na etnologię i etnologów.

ETNOLOGIA

Adotevi nie przyznaje tej gałęzi nauki wartości obiektywnych, a przeciwnie czyni ją odpowiedzialną za ponizający ludzkość podział na rasy. Etnologia — zdaniem Adoteviego — narodzić się mogła jedynie jako wy-

²⁸ Amidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris 1961.

nik interesów politycznych, łączy się bowiem z kolonizacją i uzurpowaniem sobie misji cywilizacyjnej zachodu, w sposób mechaniczny dzieli kultury na niższe i wyższe w zależności od stopnia industrializacji. Etnologia — dowodzi Adotevi — jest jakby codziennym dziennikiem spisywanym przez białego człowieka przebywającego w określonej misji na innym kontynencie i przekonanego o historycznej wyższości myśli europejskiej wraz z jej specjalną wizją człowieka. Etnologia zajmuje się rzekomo szukaniem prawdy o człowieku pierwotnym. Rozprawy zaś etnologów to wyroki bez prawa odwołania się, które stają się językiem współczesności. Jest to język, który wyznacza każdemu jego fatalistyczne miejsce. Stąd wniosek, że nauka rozwinąć się mogła jedynie w systemie dominacji białego człowieka, a kryje w sobie to niebezpieczeństwo, że na podstawie rzeczywistych faktów w dziedzinie kultury materialnej, gdzie czyni prawdziwe i słuszne obserwacje, wysnuwa dowolne wnioski i ustala fałszywe pojęcia w dziedzinie cech umysłowych i duchowych badanych ludów²⁰. Etnologia wyrosła w gruncie rzeczy z dyskwalifikacji jakiegś innej kultury i innej rasy, jest w przekonaniu Adoteviego deformacją nauki, powstała w wyniku badań nad ludami „bez historii”, określanymi mianem dzikich, wyznaczającą tym ludom rangę i rolę w dziejach ludzkości. Rozkwit zaś etnologii w okresie kolonializmu ma wykazywać — według Adoteviego — że nauka ta była konieczną częścią wyposażenia intelektualnego wyższych urzędników służby kolonialnej, w związku z czym problem ludów poddanych analizie etnologicznej stał się problemem politycznym.

Rozprawiając się z etnologią, Adotevi ze zdwojoną siłą uderza w *négritude*. Angielską formułę *Give and take*, stosowaną przez Malinowskiego, porównywuje z sengerowską ideą „powszechnego *rendez-vous* dawania i przyjmowania”, za które to słowa okrzyczano Senghora geniuszem. Teoria Malinowskiego przetworzona przez Senghora nabiera innego znaczenia: podkreśla wartości kultury czarnej jako odmiennej, a zatem tylko „określonej” kultury, odbiegającej od pojęcia kultury uniwersalnej. Teoria, która w gruncie rzeczy wyraża *négritude*, jest po prostu odbitką teorii o prymitywnych cechach czarnego, „dających Europie poczucie czystego sumienia”. W etnologii widzi Adotevi zaakceptowaną i wyrefinowaną intelektualnie formę dominacji białego człowieka i eksploatacji Afryki,

²⁰ B. Malinowski jako entuzjastyczny teoretyk *indirect rule*, której interpretatorką okazała się etnologia, stał sil — według Adoteviego — świadomym rzecznikiem najbardziej szkodliwej formy burzenia odrębności narodowych. Oburza też Adoteviego, że dotychczas jeszcze czyni się w świecie nieuczciwy użytek, z takich dzieł naukowych Lévy-Brühla, jak *Mentalité primitive* (Paris 1922), *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris 1910) i pomija się jego *Carnets* (Paris 1949, wyd. pośmiertne), w których Lévy-Brühl odwołuje poprzednie swoje teorie o niższości umysłów ludów pierwotnych, składając w ten sposób hołd nauce (por. s. 166—187).

w *négritude* kozła ofiarnego rzuconego przeciwko prawdziwej rewolucji.

Przedstawiony przez Adotewiego obraz dzisiejszej Afryki to fikcyjna lub niedoprowadzona do końca niepodległość, czcza gadanina na temat socjalizmu, udane ideologie, kłamliwe bilanse, puste frazesy. Z pozycji demaskatora szuka Adotewi odpowiedzi na pytania: dlaczego osiągniętą niepodległość pozbawia się mocy i jakiej niepodległości pragną ostatecznie Afrykanie, ponieważ poza dwoma czy trzema krajami Afryki nie istnieje prawdziwa niepodległość. Jedyne ratunek widzi Adotewi w działaniu rewolucyjnym, a konkretnie w formie wysunięcia nowych ludzi całkowicie zaangażowanych w sprawy Afryki, którzy czerpiąc z myśli marksistowsko-leninowskiej i z „innych wypróbowanych ideologii” inspirować się będą nędzą czarnego świata, aby istotnie sprostać życzeniom ludów afrykańskich. Dla ludu nie istnieje kwestia odrębności czarnego, ponieważ odrębność tę przeżywa w codziennej praktyce. Odrębność tę określa system wystąpień kolektywnych, niezbędnych dla każdego społeczeństwa, aby formować ludzi na miarę potrzeb i warunków ich egzystencji. W Afryce rytuały, mity, kultury, tańce są częścią systemu oddechowego całego organizmu.

* * *

Rozważania nad istotą odrębności murzyńskiej prowadzą Adotewiego do związanych ze stanem faktycznym, lecz jednostronnych wniosków: dla Murzyna jego odrębność oznacza, że jest i był najbardziej eksploatowanym wśród eksploatowanych. Aby tworzyć dzieje, trzeba być sobą na własny użytek. Dotychczas Murzyn we własnych dziejach był tylko przedmiotem. Jedyną dziś drogą do znalezienia siebie, uzyskania identyczności jest wytwarzanie środków własnej historii. Afryka daje mu świadomość tego, czym jest: Murzynem. Odrębność Murzyna zatem to jego afrykańskość. Ale afrykańskość nie polega na specyfice pozornej, na igraniu słowami, tańcach, stanach emocji. Murzyn musi stać się groźny!

Znamy już to stanowisko, przedstawił je wcześniej Fanon na kartach książki *Les Damnés de la terre*. Adotewi przetwarza myśli Fanona, który jest dla niego mistrzem i inspiratorem, o czym świadczą cytaty i motta zaczerpnięte z Fanona; wydaje się jednak, że drogi obu pisarzy różnią się u wyjścia. Ponad żarem i ciężarem oskarżeń Franza Fanona góruje czystość jego intencji. Głównym celem Fanona jest pobudzenie świadomości narodowej i godności ludzkiej „wyklętych na ziemi”, przy użyciu przemocy jako warunku wyzwalającego poczucie własnej wartości, podczas kiedy u Adotewiego wyższą intencją przesłaniają indywidualne ataki i insynuacje, odbieranie Afryce współczesnej wszelkiego prestiżu. Afryka rysuje się przed oczami Adotewiego jako obraz chaosu, pustki ideologicznej, jako organizm zagrożony w swym bycie. A jednak mimo zamętu, który przeżywa dziś Afryka, rasa czarna musi stworzyć swoją przyszłość opartą

na własnym olbrzymim zamierzeniu. „Należy dać nową definicję swej egzystencji — pisze Adotevi — Afryka jest bez wątpienia jeszcze materią, która oczekuje formy [...] ale na pewno w tej materii bez słów, a jednocześnie zbrojnej w negację, nastąpi eksplozja, która zniszczy złudzenia [...] *Négritude* umarła, trzeba pozwolić Murzynowi wyjść na wolność” (s. 271).

Jakie środki widzi Adotevi, które byłyby zdolne pchnąć masy do podjęcia „olbrzymiego zamierzenia”, do rewolucyjnego działania, aby czarny świat uwolnić od poczucia alienacji i uzdrowić Afrykę?

Napróżno szukać by w książce Adoteviego programu opartego na precyzyjnej myśli przeciwstawiającej się teorii *négritude*. Adotevi rozdrabnia generalne problemy i wielokrotnie te same ogólnikowe postulaty rozrzuca na różnych stronach swego studium. Na przykład na stronie 264 czytamy:

— wysunąć działalność polityczną opartą na koncepcjach radykalnie nowych,

— wyrobić sobie język odpowiadający wymaganiom mas w przeciwieństwie do dawnej polityki „oswajania”,

— dojść do organizacji politycznej, która z uwagi na nową politykę poszłaby w kierunku przekształcenia obecnej sytuacji w sytuację wprost przeciwną.

Bardziej konkretny charakter mają jego postulaty zebrane przy końcu rozważań, w których Adotevi proponuje (s. 271):

— uformowanie w Afryce jednego lub dwóch nowoczesnych państw modeli, opartych ustrojowo na masach, posiadających świadomość etniczną i społeczno-kulturową; taki kraj lub takie dwa kraje wezmą na siebie zadanie stworzenia jedności czarnego kontynentu;

— wprowadzenie gospodarki ludowej, dostosowanej do potrzeb scalonej Afryki;

— przeprowadzenie rewolucji intelektualnej i duchowej w odniesieniu do upokorzeń z minionej epoki i upokorzeń obecnego okresu;

— wykreślenie bezsensownego kultu przeszłości narodowej i wszelkich zapożyczeń od obcych; rewolucja przeciw tradycji odwoływałaby się do tego, co nowe w poczynaniach podobnych rewolucji w innych krajach świata (np. Chiny, Kuba), skupiając specjalną uwagę na przyczynach, które drażnią i wzbudzają masy (s. 271).

Wśród wywodów Adoteviego przewija się ton autentycznej troski o los Afryki i wiele w nich jest słusznych oraz śmiałych i dalekowzrocznych obserwacji, co odróżnia pracę Adoteviego od tylu innych rozpraw na temat *négritude*. Jednakże zbytnia retoryka i operowanie ogólnikami, a przy tym niezbyt smaczna drwina obniżają jej treści i dają bardzo słabe podstawy do polemiki.

Ujemnie zaciążyło na treści książki i to, że Adotevi wkomponował w nią referaty ze swych dawnych wystąpień publicznych i uzupełnił nie wią-

zającymi się z całością refleksjami nad rolą słowa drukowanego³⁰ i muzealnictwa³¹ w Afryce.

* * *

Wydaje się, że książka Adotewiego nie wywołała, wbrew oczekiwaniom autora, większego poruszenia w kołach zachodnioafrykańskiej inteligencji. Dopiero w rok po publikacji ukazała się obszerna jej recenzja napisana przez młodego afrykanistę francuskiego Marc-Vincent Howletta³².

Forma pamfletu, którą głównie posługuje się Adotevi, zawęży podstawy polemiki, niemniej — jak to na wstępie stwierdza recenzent — sam fakt, że po przeszło 40 latach od czasu sformułowania atakowanej ideologii ukazuje się tego typu książka, przeczy twierdzeniom, jakoby *négritude* była zjawiskiem przebrzmiałym. Nie ma roku, aby czy to w Afryce, czy poza czarnym kontynentem nie zwoływano kongresu, sympozjum lub kolokwium poświęconego debatom nad *négritude*. Skąd pochodzi to niewygasanie tematu? Tu przypomnieć wypada za autorem recenzji, że teoria *négritude* wyłoniła się jako jeden z najpierwszych składników afrykańskości, kiedy pole refleksji nad kulturą afrykańską było puste, bez żadnych wytycznych teoretycznych, i *négritude* samotnie przemawiająca otworzyła to pole do dyskusji. Dyskusja trwa dalej i stąd siła i trwanie *négritude*, ale też stan taki otwiera drogę dyskutantom, którzy komentują ją według własnego o niej mniemania czy to w takt apologii, czy napaści. Obydwie te formy — zdaniem Howletta — utrudniają obiektywne i teoretyczne spojrzenie na *négritude*. Recenzent nie zalicza książki Adotewiego do wciąż

³⁰ Artykuł Adotewiego na te tematy publikowany był w piśmie „Continent 2000”, Paris, Janvier 1972. Zdaniem Adotewiego książki w Afryce „stają się skandalem”, ponieważ posiadając władzę omal magiczną (słowa drukowanego) są uprzywilejowanym środkiem oddziaływania na społeczeństwo afrykańskie.

³¹ Adotevi porównując muzea do cmentarzy przekonuje, że tworzenie muzeów w Afryce jest nonsensem. Statuetki, przedmioty rytualne, akcesoria używane przy tańcach — co ma dać wizję Afryki i potwierdzić osobowość Murzyna — tego nie znajduje się w muzeach, istnieje to tylko w głębi Afryki, przeżywane w codziennej prawdzie życia w każdym indywidualnym i zbiorowym geście ludzkim. Adotevi występuje przeciwko tym, którzy chcą czynić z Afryki „witrynę szkieletów i śmiertelnie nudnych manekinów”. Snując dalej refleksje na temat martwej roli muzealnictwa, Adotevi nawołuje do reformy roli muzealnictwa w świecie: „Muzeum dzisiejsze powinno zginąć, ludzie współcześni mają już co innego do zaproponowania światu, inne modele niż te, które pozostawiła klasyczna Grecja i Renesans. Muzea powinny ustąpić miejsca ośrodkom formowania i przedstawiania orientacji historycznej [...] Przedmioty muzealne powinny znaleźć się w szkołach, przedszkolach i we wszystkich instytucjach życia publicznego”.

³² *Négritude et négrologues* w recenzji M. V. Howletta, „Présence Africaine”, 1973, nr 86, III-e trimestre. Howlett, skończył studia filozoficzne i przygotowuje obecnie pracę doktorską na temat ideologii afrykańskich. Jest synem Jacques Howletta, afrykanisty francuskiego od lat związanego z czasopiśmie „Présence Africaine”.

narastającej masy „odbitek” polemizujących z teoriami *négritude*, wskazuje jednak na brak w niej przewodniej myśli, która by wiodła przy pomocy pełnej analizy do poznania koncepcji *négritude*. Afryka, w przekonaniu recenzenta, potrzebuje w pierwszym rzędzie poznania koncepcji *négritude*, a nie jej dyskredytowania.

Główny zarzut stawiany Adoteviemu to operowanie pojęciami z dziedziny nauki, kultury, sztuki czy wreszcie socjalizmu naukowego w kategoriach naukowych Zachodu, a nie pojęciami wywodzącymi się z serca Afryki ani z ludu Afryki, co wydaje się sprzeczne z deklaracjami Adoteviego, w których on sam potępia najostrzej obcość języka, obcość definicji i celów *négritude* w stosunku do potrzeb ludu afrykańskiego i wtargnięcie do idei *négritude* zbyt wielkiego ładunku kultury zachodniej.

Howlett polemizując z poszczególnymi twierdzeniami Adoteviego długo zatrzymuje się nad zdaniem Adoteviego: „*négritude* zakłada świadomie intelektualną alienację Murzyna, który — według określenia Fanona — wchłania europejską kulturę jako środek rozstania się ze swą rasą”³³.

Recenzent przypomina tu, że *négritude* wypracowała swoje oblicze, stojąc wobec konieczności przeciwstawienia kolonizatorowi własnej filozofii. *Négritude* pragnęła znaleźć swój wyraz nie w dublowaniu zachodu, lecz w twórczym przeciwstawianiu się i uzupełnianiu chłodnego, racjonalnego i uprzemysłowionego świata białych światem ciepłym, emocjonalnym, irracjonalnym, rolniczo-wieśniaczym Afryki, widząc w tym swój wkład do powszechnej cywilizacji świata.

Na zakończenie rejestru sprzecznych argumentów, efektów retorycznych i słabości konstrukcji książki Adoteviego recenzent konkluduje: „z chwilą, kiedy wkracza się w sprawy takiej wagi, jak ideologia *négritude*, niebezpieczne jest poprzestanie na samym tylko pamflecie”.

Słowa te nie oznaczają, iż recenzent nie dostrzega słuszności wielu obserwacji autora, sam nawet dołącza swój głos, kiedy w ślad za tokiem myśli Adoteviego wyraża obawę, że *négritude* upodabnia się do ideologii oficjalnych i jest tylko iluzorycznym gwarantem przeciwko zakusom ekonomicznym neokolonializmu. Adotevi jednakże poprzestaje na drwinie i nie proponując poważnych podstaw do dyskusji traci, jak wydaje się, główne atuty swej książki.

* * *

Na tle krzyżujących się głosów i odgłosów w debatach nad *négritude* jaką rolę przypisuje jej obecnie Senghor?

Wykład wygłoszony przez Senghora w Abidżanie w grudniu 1971 r. z okazji przyznania mu przez Uniwersytet Abidżański tytułu doktora *honoris causa* można rozumieć jako sumę jego przemyśleń i odpowiedź na

³³ Adotevi, *op. cit.*, s. 101.

postawione pytanie³⁴. Senghor poświęcił go analizie treści ideologicznych *négritude* na tle dzisiejszego obrazu Afryki i jej roli w przyszłości, objaśniając w nim fazy narastania i przemiany ideologii negro-afrykańskiej i zestawiając je z innymi współczesnymi ideologiami na świecie³⁵.

Bodźce ideologiczne pierwszej fazy *négritude* można by porównać — według Senghora — ze stanem ducha dzisiejszej studiującej młodzieży afrykańskiej, która szukając celu stawia sobie pytanie, co czynić, aby być pożytecznym dla swego kraju i całej Afryki. Młodzi współcześni Senghorowi z okresu międzywojennego stawiali sobie za cel politykę asymilacji, aby na płaszczyźnie powszechnej równości ludzkiej dojść do uczestnictwa w budowie cywilizacji XX wieku — cywilizacji sprawności i wydajności.

„Nieszczęściem dla poczucia bezpieczeństwa moralnego czarnych studentów dzisiejszego i poprzedniego pokolenia — twierdzi Senghor — było obalenie przez Francję [...] teorii asymilacji. Stąd zamęt pojęć, stąd poczucie wykołajenia duchowego jeszcze większe może wśród ludzi poprzedniego pokolenia, którzy nie umieli cenić własnych negro-afrykańskich wartości narodowych, toteż nie mogą oni nauczyć tego dziś młodych. Wśród studentów z czarnej Afryki do niechęci i urazów w stosunku do starszych dochodzą ich własne niepokoje. Chwytają oni więc wszelkie mikroby ideologiczne: amerykański styl życia [...] maoizm, a nawet arabizm i sjonizm. Jasne zatem, że niektórzy zapytują, a dlaczegoż by nie negryzm?”

Senghor, rozważając wartość tych ideologii, które ogarnęły kontynent Afryki, zastanawia się, czy nie lepiej zarówno dla Afrykanów, jak i dla reszty świata wypracować ideologię opartą na realiach, wychodząc z wartości afrykańskich?

Senghor łączy nowe ideologie z postępem technicznym świata: postęp techniczny narzuca nowy styl życia, a zatem rodzą się nowoczesne systemy myślenia. W XX wieku po I i po II wojnie światowej ideologie zaczynają się mnożyć: rosyjska, amerykańska, niemiecka i włoska, chińska i jugosłowiańska, arabska i żydowska.

Senghor dzieli ideologie nie według ich treści politycznych i filozoficznych, lecz według narodowości i dając im uzasadnienie etniczne sądzi, że rzeczywistością dzisiejszego świata jest nie tyle abstrakcyjna filozofia i polityka, co związaną ze swym kontynentem; sądzi też, że młodzi pochodzący z krajów rozwijających się zbyt łatwo połykają gotowe, lecz obce katechizmy. Na zasadzie analizy różnych systemów ideologicznych, marksizmu,

³⁴ Wykład Senghora *in extenso* został opublikowany w kwartalniku „Présence Africaine”, 1972, nr 82, s. 11—39 (*Pourquoi une idéologie négro-africaine*).

³⁵ W rozumieniu Senghora ideologia jest zwartym zbiorem idei, tj. zasad intelektualnych i wartości duchowych. Wg określenia de Gaulla, do którego Senghor nawiązuje, ideologia jest „systemem myśli, woli i czynu”.

marksizmu-leninizmu i wreszcie mao-tse-tungizmu wskazuje Senghor, iż marksizm-leninizm wpaja najgłębiej szacunek dla własnych wartości narodowych, i uczy szukać źródeł kultury w tradycji ludowej, a więc na podłożu etnicznym przechowującym pierwowzory. Mao-tse-tungizm odwołując się do dzieła Lenina jako praktyka idei marksistowskiej widzi również konieczność czerpania z ducha własnego narodu, z tych wartości bowiem rodzi się poczucie godności ludzkiej. Tak więc poprzez lekcję wy prowadzoną z marksistowskiej idei postępu Senghor prowadzi do analizy *négritude*³⁶.

»NÉGRITUDE« DZISIEJSZA

Senghor rozróżnia dwie postacie *négritude*: jako broń walczącą wraz z jej rolą historyczną³⁷; jako ideologię przedstawiającą wartości obiektywne, nie związane z czasem. Senghor odwołuje się do specjalnej cechy Negro-Afrykanina: dostrzegania ukrytych sił duchowych. Energię, siłę witalną wszelkie przejawy emocji oraz poczucie łączności ze światem zmarłych stawia Negro-Afrykanin na głównym miejscu bytu ludzkiego. Z tych wartości czerpie filozofia *négritude*.

Jaki był początek świata? Jaka jest materia świata? Jaka jest rola człowieka w świecie? Te trzy szczególne pytania, które stawia problem humanizmu, są dla Negro-Afrykanina — według Senghora — wielkimi tajemnicami, do których przybliża się przy pomocy wierzeń i mitów. Najstarszy mit ludów Dogon³⁸, mówiący o powstaniu świata, jest jednym z przyczynków ideologii *négritude*. Oto jego treść powtórzona za Senghorem.

³⁶ Analizując w ramach swego wykładu doktrynę marksistowską i jej praktyczne wcielenie, Senghor odwołuje się do wagi kultury narodowej i głębokiego sensu dostosowania teorii marksistowskiej do gruntu własnego określenia tej adaptacji jako marksizmu-leninizmu, rozbudowania systemu planowania w gospodarce narodowej i wcielenia dorobku kulturalnego i artystycznego w struktury systemu (*ibidem*).

³⁷ W aspekcie historycznym idea *négritude* rodzi się z końcem XIX w., kiedy w Stanach Zjednoczonych powstają wśród Murzynów pierwsze próby sformułowania ideologii opartej na prawach i wartościach czarnego człowieka (por. Chałasińska, *op. cit.*, s. 18 i 37).

³⁸ Dogon to nazwa ludów zamieszkujących Mali wewnątrz pętli rzeki Niger, niedaleko Górnej Wolty. Dogonowie zachowują nadal swe niezwykle oryginalne budownictwo w niszach skał i na płaskowzgórzu. Pionierem badań nad kulturą ludów Dogon był francuski etnolog, prof. Sorbony, Marcel Griaule (zm. 1956). On pierwszy zajął się transkrypcją mitów Dogon opisujących stworzenie świata i objaśniających afrykańską koncepcję słowa jako czynnika twórczego i zapładniającego (wg art. *Les Dogon* revue „Atlas”, Paris, 1972, nr 70, Avril).

Przed stworzeniem świata wszystkie istoty („byty”) i rzeczy żyły w łonie Boga, w jajku świata w postaci zapisów, myśli, ideogramów, z grubsza tylko zarysowanych. Z tego właśnie jajka zapłodnionego rytmicznym słowem AMY, wielkiego Boga wszechmocnego i niestworzonego, wyszło dwoje pierwszych ludzi. Jeden z nich zbuntował się przeciwko Bogu, swemu Ojcu, sprowadził grzech i wywołał zamieszanie w świecie. Za karę został przemieniony w Lisa. Drugi zaś, Nommo, skazany na śmierć, lecz wskrzeszony, zszedł z niebios na ziemię, sprowadzając w arce ośmiu pierwszych przodków ludzi i zwierząt, roślin i minerałów, krótko mówiąc wszelkich istnień, które zaludniają świat. Jednakże „byty” nie tylko były zaledwie z grubsza uformowane, ale ponadto były nieme, zarówno ludzie, jak i zwierzęta, z wyjątkiem Nommo, któremu Bóg dał umiejętność posługiwania się słowem i zobowiązał do nauczania mowy wszelkich „bytów”, a przede wszystkim ludzi, przy jednoczesnym uczeniu ich różnych technik.

Taki jest załączek mitu, jego symboliczna treść ma oznaczać — jak objaśnia to Senghor — że rozwój umysłu zbiega się z rozwojem ciała i organów zmysłów, że u człowieka rozwój myśli zbiega się z rozwojem techniki, że postęp w teoriach zbiega się z postępowaniem w praktyce, dwie aktywności pociągają za sobą związki dialektyczne, wzajemnie pobudzając się do działania. Mit Dogonów objaśnia podstawową ideę *négritude*, ideę nowoczesnego humanizmu.

Zastanawiając się nad systemem myśli negro-afrykańskiej, Senghor przeciwstawia go europejskiemu systemowi myśli od Arystotelesa do Kanta i wskazuje na dynamikę filozofii negro-afrykańskiej w porównaniu z filozofią klasyczną, nacechowaną statyką. W filozofii negro-afrykańskiej — tłumaczy Senghor — energia jest substancją bytu, jest siłą witalną, obejmującą wszelkie istnienia, nawet minerały, jak i wszelkie zjawiska przyrody, podlegające zmniejszaniu się lub wzbogacaniu i przemianom³⁹. Ta siła witalna złożona jest z dwóch elementów: męskich i kobiecych, których powołaniem jest utrzymanie się w równowadze, żyjąc w harmonijnej symbiozie. Wszelkie „byty” mogą przyjmować różne formy, mogą z człowieka zmienić się w roślinę, minerał czy odwrotnie, mogą iść w odwrotnym ruchu tj. ku śmierci, a czasem mogą ożyć na nowo i odrodzić się. Istnienia czy też istniejący są zatem wykładnikami „bytu”, siły. Przekonanie to opiera się na tej prawdzie, że wszystko, co istnieje, składa się z wielu elementów energii, z wielu „dusz”, których całość może ulegać przemianom fizycznym i duchowym. Senghor określa to jako ontologię

³⁹ Por. S. L. Senghor, wstęp do zbioru bajek Birago Diopa *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*, Paris 1958.

dynamiczną⁴⁰. W kategoriach mentalności i psychiki negro-afrykańskiej Senghor próbuje ukazać, jaki jest cel i jaka rola człowieka w jego afrykańskim świecie. Podobna idea człowieka formującego siebie przez formowanie świata została potwierdzona przez filozofów europejskich XIX i XX w. o tak różnych postawach, jak Hegel, Marks, Lenin, Bergson, Kierkegaard, Sartre, Teillard de Chardin. Ich to idee są podłożem humanizmu współczesnego. Toteż *négritude* z własną wizją celu człowieka wchodzi w dzisiejszym świecie do humanizmu współczesnego.

W przekonaniu Senghora Afryka nie powinna odrzucać wartości europejskich, ponieważ każda wielka cywilizacja, począwszy od greckiej, jest „metisażem”. Należy zatem asymilować z innych cywilizacji najistotniejsze wartości i te najbardziej zapładniające, jak rozum dyskursywny, eksperyment, technologię. Wartości te mają być środkami, a nie celami. Celem ostatecznym jest wypracowanie nowoczesnego humanizmu negro-afrykańskiego i wniesienie jego treści do powszechnej cywilizacji świata. Tak widzi Senghor dzisiejszą rolę *négritude*.

* * *

Négritude łączy się z ideą socjalizmu afrykańskiego, szczególnie atakowaną przez Adoteviego.

Przypomnijmy, że koncepcja socjalizmu afrykańskiego powstała już w latach pięćdziesiątych. Tymi, którzy pierwsi wśród afrykańskich mężów stanu zainspirowali ruchy w duchu idei socjalistycznych, byli S. Senghor i K. N'Krumah. Senghor wyłożył swoją koncepcję w studium pt. *Nation et voie africaine du socialisme* (1961), N'Krumah zaś w głośnej pracy *Consciencisme* (1964). Afrykanista francuski L. V. Thomas, długoletni profesor Uniwersytetu w Dakarze (obecnie mieszkający w Paryżu), pisze: „Tematem najbardziej eksploatowanym przez liderów dzisiejszej Afryki jest niewątpliwie socjalizm afrykański”⁴¹.

Chociaż koncepcje Senghora i N'Krumaha różnią się pod względem taktycznym, jednakże analogiczne są ich podstawy: obie bowiem zakładają w Afryce czarnej naturalny socjalizm wynikły z kolektywnego władania ziemią, a więc z afrykańskiej specyfiki ekonomiczno-społecznej. N'Krumah kładzie nacisk na praktyczne zbieżności pomiędzy duchem

⁴⁰ Cały ten system filozoficzny uznawany był do niedawna za „prelogiczny”, za świadectwo mentalności prymitywnej. Jednak dziś nauka wycofuje się już z tego stanowiska. Jako dowód Senghor przytacza *Les Carnets Lévy-Brühla*. Por. też Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, rozdz. „Rewizja dawnych teorii społeczeństwa pierwotnego”, s. 35 i n.

⁴¹ L. V. Thomas, *Les Idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Dakar 1965, s. 25. Lista publikacji poświęconych socjalizmowi afrykańskiemu, które Thomas wymienia, sięga 34 pozycji.

wspólnoty a ideą socjalizmu naukowego, Senghor zaś wychodząc ze swej teorii *négritude* o humanistycznych wartościach czarnego świata dowodzi, że społeczne tradycje Afryki wypływają z wrodzonego Afrykanom ducha wspólnoty, wyrażającego się wspólnym władaniem ziemi.

Dziś po rozmaitych doświadczeniach znów powraca się do próby zdefiniowania socjalizmu afrykańskiego, ponieważ najbardziej radykalne formy nie przyjęły się w praktyce. Próbę tę podejmuje Senghor i to w chwili, kiedy w Afryce dewaluuje się przekonanie o skuteczności form socjalizmu afrykańskiego. W tygodniku „Jeune Afrique” znajdujemy w związku z ponownym wyborem Senghora w styczniu 1973 r. na prezydenta Republiki Senegalskiej (jest to już jego czwarty mandat od 1960.) artykuł⁴² poświęcony wznowionej przez Senghora inicjatywie tej koncepcji. Autor artykułu podkreśla, że obecna inicjatywa Senghora jako lidera postępowej organizacji senegalskiej (Union Progressiste Senegalaise) zmierza do stworzenia wraz z innymi przedstawicielami Afryki Biura Partii Socjalistycznej Krajów Afryki, które nawiązałyby dialog z Międzynarodówką Socjalistyczną. Socjalizm międzynarodowy ma za sobą 150 lat doświadczeń zdorzonych z realiów europejskich, całkowicie innych niż realia Trzeciego Świata, podczas kiedy idea socjalizmu afrykańskiego ma niewiele lat życia. Senghor jako sekretarz generalny Union Progressiste Sénégalaise był inicjatorem pierwszego kolokwium zwołanego w 1962 r. w Dakarze na temat socjalizmu afrykańskiego. W swym oficjalnym wystąpieniu w marcu 1973 r. w Paryżu rzuca na nowo hasło zorganizowania (ewentualnie w Tunisie) II kolokwium na temat afrykańskiej drogi socjalizmu. Swój zamiar streszcza słowami: „Chcemy socjalizmu wypróbowanego przez nas samych [...] Dlatego wyznając idee socjalistyczne, próbuję wypracować socjalizm, który byłby socjalizmem afrykańskim”⁴³.

* * *

Jak powstawały i w jakim klimacie dojrzewały ideologie Afryki, o tym wiele się już pisało, że wymienię tu najbardziej znanych afrykanistów i socjologów europejskich: G. Baladier, Janheinz Jahn, Jacques Maquet, I. Potiekin, Vincent Thomas, T. Melone. W Polsce jako jeden z pierwszych poświęcił temu zagadnieniu uwagę Józef Chałasiński. Idea jedności Afryki, problem afrykańskiej osobowości, proces formowania się narodu, koncepcja socjalizmu afrykańskiego, zwłaszcza w praktycznym jej ujęciu przez

⁴² J. R o u s, *Le socialisme à l'africaine*, „Jeune Afrique”, 1973, nr 639, Avril; autor artykułu zastrzega się, że w ocenie marksistowskiej obie koncepcje: i N'Krumaha, i Senghora, uznane są za reakcyjne.

⁴³ Słowa Senghora zacytowane wg R o u s a (*op. cit.*). Z dalszych wypowiedzi Senghora wynika, że w interesie zarówno ludów Afryki, jak i Europy leży zrzeszenie się socjalistycznych ogólnoafrykańskich i europejskich.

N'Krumaha — to grupa zagadnień tworzących jeden z wątków książki *Bliżej Afryki*⁴⁴.

Ideologie współczesnej Afryki Zachodniej, na przykładzie Senegalu i Ghany, są przedmiotem refleksji Andrzeja Zajączkowskiego w jego książce pt. *Plemię, rasa, socjalizm* (1965). Temat ten kontynuuje A. Zajączkowski w jednym z artykułów „Przeglądu Socjologicznego”⁴⁵, w którym analizuje emocjonalne podłoże myśli filozoficznej Senghora i jego teorię socjalizmu i konfrontuje rozwój ideologii w Afryce francuskojęzycznej z rozwojem ideologii pobrytyjskiej. W związku z tym pisze: „Senghor przyznaje europejską inspirację socjalizmu afrykańskiego. Ale przede wszystkim zastrzec się należy, że socjalizm sengerowski ma z socjalizmem marksistowskim jedynie nazwę wspólną [...] Jeśli Senghor uważa, że przyjmuje od Marksa filozofię humanizmu, teorię ekonomiczną i metodę dialektyczną, to wyrzeka się jednak materializmu [...] Senghor — niesłusznie zresztą — zarzuca Marksowi, że jego program przewycięzenia alienacji obejmuje tylko sferę ekonomiki i, pragnąc pod tym względem rozszerzyć marksizm, sięga do pojęciowych kategorii chrześcijaństwa [...] »Socjalizm nasz nie jest niczym innym, jak tylko organizacją techniczną i duchową społeczeństwa ludzkiego, dokonaną sercem i rozumem«” — cytuje Zajączkowski słowa Senghora. Ze stanowiskiem tym logicznie łączy się odrzucenie walki klas⁴⁶.

Inaczej przedstawia zagadnienia te N'Krumah w studium *Conscience*. „Konsjensyzm jest teorią pozwalającą społeczności afrykańskiej asymilować elementy zachodnie, muzułmańskie i europejsko-chrześcijańskie i przystosować je do osobowości afrykańskiej”⁴⁷. „Na tle innych ideologii — pisze dalej Zajączkowski — jest rzeczą rewelacyjną, iż przystosowanie to N'Krumah deklaruje w oparciu o przyjęcie założeń materialistycznych [...] Problemy socjalizmu w Ghanie na płaszczyźnie intelektualnej to problemy doraźnej praktyki politycznej”. Kończąc rozważania, autor stwierdza, że „emocjonalni poeci i refleksyjni filozofowie stanęli twarzą w twarz wobec sytuacji politycznej [...] Głównym elementem tej postawy stała się koncepcja socjalizmu [...] bezpośrednio wyrastająca z afrykańskiej historii i filozofii, wyprzedzająca praktykę społeczną”⁴⁸.

⁴⁴ Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, rozdz. III i IV.

⁴⁵ A. Zajączkowski, *Z zagadnień ideologii współczesnej Afryki Zachodniej*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 19, 1965, z. 1, s. 102—118.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 109 i 110.

⁴⁷ N'Krumah wg cytatu Zajączkowskiego, *op. cit.*, s. 116.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 117.

* * *

Pomimo wstrząsów, które zmieniają bezustannie obraz kontynentu, ideologia zmierzająca do zjednoczenia Afryki nie traci na sile, a nowa jej fala po śmierci N'Krumaha (1972) zaczyna ogarniać Afrykę, podnosząc jego postać do rangi symbolu. Wyrazem tego są artykuły zamieszczone w „Presence Africaine”, w numerze 85 z 1973 r., poświęconym pamięci N'Krumaha. Najbardziej interesujące wydają się głosy francuskiego teoretyka filozofii Rogera Garaudy oraz dwóch czarnych intelektualistów: Marcien Towy⁴⁹, pochodzącego z Kamerunu, i znanego nam już St. Adoteviego z Dahomeju. We wszystkich trzech wypowiedziach autorzy podkreślają nkrumahowską ideę dialogu cywilizacji.

Roger Garaudy⁵⁰ widzi w dialogu cywilizacji i wkładzie kultury negroafrykańskiej do cywilizacji powszechnej warunek odnowy tych uniwersalnych wartości ludzkich, które zatracił świat zachodni, zafascynowany rozwojem techniki. Grożąca ludzkości katastrofa zmusza do przemyślenia sytuacji i do refleksji nad celami człowieka. Aby ludzkość dojrzała na nowo swe cele, muszą nastąpić zmiany w odniesieniach:

człowiek a natura,
 człowiek a wiedza,
 człowiek a społeczeństwo,
 człowiek a jego przyszłość.

Zmiany te rozumie Garaudy w kategoriach wartości niezachodnich.

Garaudy wskazuje na cechy estetyki w sztuce afrykańskiej wynikające z jej celowości: sztuka afrykańska nie wyraża zastygłego w martwej formie piękna, nie dba o uchwycenie podobieństwa, lecz o nadanie widocznej formy nadprzyrodzonej obecności spraw niewidzialnych, o ukazanie nieprzemijającej prężności i mocy zmarłych przodków. Sztuka czarnej Afryki, jej tańce, muzyka, rzeźba mają za cel przekazywanie niewidzialnych sił rządzących zbiorowością ludzką i przybliżenie jej do natury. Troska o rozwój człowieka w harmonii z naturą i ze środowiskiem, w którym żyje, jest jednym z najcenniejszych elementów negroafrykańskiego dziedzictwa kulturowego. — „Ożywienie czynnika tego, od wieków ztraconego w świecie zachodnim — pisze Garaudy — staje się konieczne w oparciu o dialog cywilizacji”⁵¹.

W odniesieniu: człowiek a wiedza, dialog różnych cywilizacji, zwłaszcza przy udziale cywilizacji afrykańskiej, może w przekonaniu Rogera

⁴⁹ Marcien Towa publicysta z Kamerunu, teoretyk filozoficznej myśli afrykańskiej.

⁵⁰ R. Garaudy, *L'apport de la culture africaine à la civilisation universelle*, „Présence Africaine”, 1973, nr 85.

⁵¹ *Ibidem*, s. 121.

Garaudy dopomóc światu w uświadomieniu sobie wagi komponentu estetycznego w podejściu do wartości i godności życia i, na przekór wielkim racjonalistom od Sokratesa do Hegla, w uświadamianiu sobie wartości spraw niewidzialnych, tych, które przewyższając wiedzę praktyczną, wymagają wyższości form, jak poezja, muzyka, taniec, malarstwo, co wcale nie stoi niżej od komponentu logicznego.

Najbardziej płodną formę dialogu cywilizacji widzi Garaudy w odniesieniu: człowiek a społeczeństwo. W tradycyjnej wspólnocie afrykańskiej wszystko znajduje wyraz w kosmogonii, według której człowiek osiąga swoją pełnię jedynie poprzez udział w kolektywie. N'Krumah powiedział: „Kapitalizm byłby zdradą osobowości i świadomości Afryki” — cytuje Garaudy. Zastanawiając się nad potencjalną formą socjalizmu afrykańskiego, wyrosłego z tradycji społecznej, od wieków opartej na kolektywie ludzkim w przeciwieństwie do europejskiej samotności, Garaudy pisze: „Afrykańska koncepcja świata i życia nie jest statyczna, a dynamiczna, według niej świat jest w stanie bezustannego powstawania, a tworzenie się w stanie bezustannego czynu, i to poprzez człowieka. „Człowiek kontynuuje przez swą pracę niekończące się dzieło tworzenia”⁵².

CZŁOWIEK A JEGO PRZYSZŁOŚĆ

Rola, jaką w Afryce odgrywa mit, może stać się odpowiednikiem prospektowania — pojęcia wprowadzonego przez Gastona Bergera⁵³, ojca słynnego twórcy „Baletu XX wieku”, Bójarta, polegającego w przeciwieństwie do amerykańskiej futurologii przewidującej rozwój technologiczny świata na refleksji nad celami człowieka. Łączy się to z sensem mitów. Ponad wymową mitów widzieć należy przyszłość (nie chodzi o odgadywanie losów, lecz o tworzenie przyszłości!). Kultura afrykańska uczy, że myśl nie jest odbitką rzeczywistości, ale jej przewyższeniem i że rzeczywistość to nie to, co rzeczywiste, lecz to co możliwe.

Garaudy, mówiąc o wkładzie kultury negro-afrykańskiej do powszechnej cywilizacji, nie ogranicza się do sztuki. Kultura afrykańska wg słów Garaudy'ego „to sposób przeżywania świata, dostrzeganie tego, co niewidzialne, i włączenie niewidzialnego w orbitę konkretnego życia”. Sens tych słów odpowiada sengherowskiej interpretacji *négritude*, według której:

⁵² Autorem tej myśli zacytowanej przez Garaudy'ego jest teolog francuski, ojciec Chenu w *Teologii pracy*.

⁵³ Por. G. Berger, *Phénoménologie du temps et prospective* Paris 1964. Zbiór wykładów Bergera, wydany pośmiertnie.

„négritude jest określoną wizją świata, sposobem przeżywania świata, sposobem konkretnym”⁵⁴.

* * *

Inaczej widzi rolę afrykańskiej kultury i myśli filozoficznej intelektualista kameruński Marcien Towa, wspomniany już autor artykułu o N’Krumahu⁵⁵ w „Presence Africaine”. Zdaniem Towy *Consciencisme* N’Krumaha jest pierwszą pracą ukazującą afrykańską myśl filozoficzną. Konsjensyzm, według Towy, jest dlatego filozofią afrykańską, że jego zagadnienie teoretyczne i praktyczne zarazem wysuwa pytanie, w jaki sposób zorganizować koncepcyjnie siły, które — posługując się słowem i N’Krumaha — „pozwolą społeczności afrykańskiej asymilować elementy kultury zachodniej, muzułmańskie i chrześcijańskie, będące już w Afryce, i przekształcić je tak, aby mieściły się w osobowości afrykańskiej”. Konsjensyzm występuje zatem według Towy jako ideologiczna i filozoficzna forma świadomości, jaką Afryka w swym procesie samotwórczym zaczyna mieć o sobie.

Towa, dokonując analizy *Consciencisme* i innych prac N’Krumaha na tle europejskich systemów filozoficznych, wskazuje na przewagę elementów materialistycznych zaczerpniętych z marksizmu w N’Krumahowskiej wizji świata. „Zasada konsjensyzmu — pisze Towa — to równość, która nakazuje traktować każdego człowieka jako cel sam w sobie, a nie jako środek do celu. Z takiej postawy N’Krumaha wynika jego stosunek i zaufanie do ludu”⁵⁶. Towa cytuje dalej następujące słowa N’Krumaha: „Lud, ciało i dusza narodu, najwyższy i ostateczny sprawca decyzji politycznych, ten, który utrzymuje suwerenność, nie może być długo zwodzony i nadużywany. Lud jest pojętny i szybko porzuca pozycję podwójnej gry”⁵⁷.

Kim jest Marcien Towa⁵⁸ i jaki reprezentuje kierunek w swych rozważaniach nad problematyką filozoficzną dzisiejszej Afryki? Marcien Towa urodził się w 1936 r. we wsi Endama niedaleko stolicy Kamerunu, Jaunde. Studia filozoficzne rozpoczął w Wyższym Seminarium Otele (Kamerun). W 1957 r. wyjeżdża na dalsze studia do Francji. W 1960 r. otrzymuje na Sorbonie dyplom magisterski w zakresie filozofii. Tematem jego pracy jest rozprawa o Bergsonie i Heglu. Po roku pracy w szkolnictwie w Jaunde Towa wyjeżdża jako stypendysta UNESCO na dalsze studia z dziedziny psycho-pedagogiki do Paryża, Londynu, Genewy, Moskwy, Leningradu

⁵⁴ Z wypowiedzi Senghora, por. art. H. H. Bobrowskiej, *Rola prasy we współczesnej Afryce*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1972, nr 3, s. 169.

⁵⁵ M. T o w a, *Consciencisme*, „Présence Africaine”, 1973, nr 85, s. 148—177.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 170.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 173.

⁵⁸ Dane do życiorysu wg informacji podanych w książce M. T o w y pt. *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle*, 1971. Ponadto T o w a wydał: *Leopold S. Senghor — négritude ou servitude*, Yaoundé 1971.

i Baku. Po powrocie do kraju, w latach 1966—1968 zajmuje stanowisko kierownika nauki w Ecole Normale Supérieure w Jaunde, a następnie kierownika katedry na Wydziale Literatury i Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jaunde. W 1969 r. otrzymuje stopień doktorski. Obecnie Towa pracuje nad pracą habilitacyjną na temat afrykańskiej myśli filozoficznej, jest autorem licznych artykułów i rozpraw, jest członkiem-założycielem kameruńskiego czasopisma „Abbia” i jednym z jego współredaktorów.

Pogląd Towy na rolę i wkład afrykańskiej myśli filozoficznej do powszechnej cywilizacji świata wydaje się chłodny, ostrożny przywołujący do większych rygorów myślowych przy używaniu, a raczej nadużywaniu określenia „filozofia afrykańska”. Nie znaczy to, aby miał całkowicie odmawiać jej istnienia. Nie może jednak zgodzić się z sengherowską teorią etnofilozofii.

Sumę swych przemyśleń prezentuje Towa w niewielkiej książeczce zatytułowanej: *Essai sur la problematique philosophique dans L'Afrique actuelle* (1971). Myśl Towy w wielkim skrócie wydaje się następująca. Baza materialna jest decydującym czynnikiem oddziaływania kulturalnego i intelektualnego. Dominacja myśli europejskiej bazuje na sile materialnej. Stworzenie silnych podstaw ekonomicznych Afryki, aby Afryka stała się samodzielną i twórczą dla samej siebie, otworzy jej drogę do duchowego oddziaływania na myśl zachodnią. Zmiana kondycji Afryki nastąpić może nie w efekcie ekshumowania filozofii, która by zwalniała od samodzielnego myślenia, lecz na bazie gospodarczego wzrostu kontynentu. Koncepcja o specyficie duchowych wartości negro-afrykańskich i filozofii afrykańskiej zrodziła się z potrzeby rewindykacji praw ludzkich i godności czarnego człowieka. Dziś jest już ten etap zakończony. Dziś idzie o rolę Afryki jako potęgi równej potęgom światowym, co może nastąpić jedynie po dokonaniu przez Afrykanów przewrotu w samych sobie i tylko o tyle, o ile Afryka zacznie liczyć się materialnie.

Towa, przeciwnik ekstaz intelektualnych, poddaje w wątpliwość istnienie odrębnej filozofii afrykańskiej, tak samo jak jakiegokolwiek etno-filozofii, i próbując dokonać przewrotu w systemie myśli afrykańskiej, wskazuje na siłę materialną i dobrobyt jako na czynniki oddziaływania duchowego. Przy prezentacji swych poglądów opiera się zresztą na solidnych podstawach naukowych.

* * *

Powróćmy do numeru „Presence Africaine” składającego hołd pamięci N’Krumaha. Artykuł S. S. Adoteviego⁵⁹ odznacza się pewną niekonsek-

⁵⁹ S. S. Adotevi, *N’Krumah ou le rêve éveillé*, „Présence Africaine”, 1973, nr 85, s. 11—24.

wencją w stosunku do generalnej linii, którą Adotevi prezentuje⁶⁰. U Senghora potępiał izolację i oderwanie jego koncepcji od aktualnych potrzeb ludu, u N'Krumaha zaś podziwiał „konceptyjną i wewnętrzną samotność”, „samotne wiosłowanie dla spraw ludu wśród zdrad otoczenia”.

W programie N'Krumaha Adotevi podziwiał dążenie do rozwiązania problemów Afryki przy pomocy szukania elementów łączących kulturowo całą Afrykę i łączenie tradycji ze współczesnością po to, aby zastępować stare wzory nowymi, dokonywać zamachów na to, co niemożliwe, aby formować nowe społeczeństwo dojrzałe do dialogu cywilizacji (ta myśl N'Krumaha spotka się z myślą poety Aimé Césaire'a, który podobnie domaga się od Afryki zamachu „na niemożliwe”).

Adotevi przypomina działalność N'Krumaha, ale jednocześnie tłumaczy wszystko to, co umniejszało jego postać za życia; epitetom: mitoman, erotoman, kłamca, fałszywy prorok, przeciwstawia szlachetne określenia: bohater sprawy afrykańskiej, wielki oswobodziciel, odkupiciel. Zarzutom: o korupcję otoczenia, o wydatki przekraczające wszelkie granice, o prewencyjne więzienie ludzi z najbliższego otoczenia, przeciwstawia trwale dzieła N'Krumaha: konsolidacja kraju, organizowanie szkolnictwa i służby zdrowia, tworzenie stref przemysłowych w Ghanie, formowanie kolektywnych ekip społecznych. Swoje stanowisko wobec N'Krumaha Adotevi wypowiada słowami: „Kochać N'Krumaha, to nie tylko kochać jego prawdziwą wielkość, lecz tłumaczyć sobie jego straszliwe błędy”⁶¹.

Olbrzymie zamierzenie N'Krumaha nadaje mu miarę jako człowieka. Adotevi wywołuje z patosem obraz Afryki zmagającej się z nową przemocą, z jej pustymi niepodległościami, Afryki przekupnej, zamkniętej w terażniejszości, bez nadziei własnego jutra, bez ideologii, która by pobudzała kolektywną świadomość. Taki obraz Afryki był obsesją N'Krumaha. Zmienić go, dokonać zamachu „na niemożliwe” było wielkim zamierzeniem jego życia. Wielkość N'Krumaha i n i e n a w i ś ć, jaką zaprzysięgli mu wrogowie, widzi Adotevi w świetle niezmiennych praw rządzących losami jednostek, które marzą o dokonaniu dzieła przekraczającego sprawy współczesnego pokolenia. Ta powszechnie wiadoma prawda, powtórzona przez Adoteviego w związku z losem N'Krumaha, przywołuje na myśl, wbrew intencji autora, dzieło Senghora, które również pobudza do sądów krańcowych i nienawistnych, znanych nam choćby z pamfletu Adoteviego. Za wcześniej szukać analogii w dziełach tych dwóch niezwykłych postaci dzisiejszej Afryki. Wydaje się jednak, że sengerowska wizja przyszłej roli Afryki przekracza wyobraźnię wielu jego współczesnych, którzy osądzili ją jako czystą abstrakcję. A przecież *négritude* odegrała nie tylko rolę

⁶⁰ Por. z treścią książki Adoteviego, *Négritude et négrologues*.

⁶¹ *Ibidem*, s. 16.

historyczną, lecz wsączyła i nadal wsącza w struktury myślowe Afrykanina cały splot pojęć i pobudzając do sporów i ataków wyzwala potrzebę rewizji systemu wartości czarnego świata. Słowa Adoteviego potwierdzają więc może względność sądów wypowiedzianych współcześnie do zachodzących zjawisk.

Kto wie, wszakże, czy przyszłe pokolenia Afryki nie wzniosą na ołtarze *négritude* wolnej od koniunkturalnych zadań, oczyszczonej z zarzutów i wyroków jako wielkiego atutu w dialogu cywilizacji?

SYLWETKA SENGHORA WIDZIANA OCZAMI CZARNEGO ŚWIATA

Głosy czarnych intelektualistów, takich jak Adotevi, Pol Ndu, Towa, reprezentują falę zmagania czarnego świata ze współczesnymi mitami, które w ich mniemaniu oddalają Afrykę od samodzielnego wejścia na drogę nowoczesności i dobrobytu. Szukanie wyjścia z chaosu ideologicznego staje się potrzebą coraz silniej nurtującą myślących Afrykanów. Wydaje się jednak, że nie sposób zrozumieć istoty dzisiejszych zmagania Afryki — jeżeli zignoruje się tradycyjne ideologie afrykańskie zrosnięte z mitami, od których mentalność Negro-Afrykanina nie potrafi się oderwać. Wiadomo, że Senghorowska teoria *négritude* czerpie swe treści ideologiczne z mitologii negro-afrykańskiej.

Polemiki i ataki, do których pobudza *négritude*, nie stoją w oderwaniu od osoby Senghora i najczęściej utożsamiają się z oceną jego własnej osobowości. Istnieją liczne monografie⁶² poświęcone Senghorowi; twórczością jego jako poety i filozofa zajmowali się: Sartre, André Gide, Mauriac, a po nich niezliczona ilość krytyków i afrykanistów, zarówno apologetyków *négritude*, jak i jej oponentów. Jego dzieło stało się tematem prac doktorskich, zajmuje też specjalne miejsce w antologiach pisarzy negro-afrykańskich, jego poezja weszła do antologii poezji francuskiej. Senghor jest laureatem wielu nagród poetyckich, posiada tytuły doktora *honoris causa* uniwersytetów w Afryce (Abidżan, Kinshasa), we Francji (Strassbourg), w USA (Harvard-University). W 1970 r. został członkiem Francuskiej Akademii Nauk Politycznych i Moralnych, zajmując fotel po Adenauerze. Na decyzję wyboru pierwszego w dziejach Akademii Murzyna wpłynął prestiż Senghora jako poety i teoretyka *négritude*. Niezliczone są artykuły w pra-

⁶² Do najbardziej znanych monografii należą m.in.: A. Guibert, *Léopold Sédar Senghor*, Paris 1962; R. Mercier, M. i S. Battestini, *L. S. Senghor, poète sénégalais*, Paris 1964; G. Moore, *L'oeuvre de Léopold S. Senghor*, ed. Ibadan University.

sie afrykańskiej, w pismach francuskich, a nierzadko i innych krajów Europy, zajmujących się osobą Senghora.

Pozostawiając na boku apologetyków, powróćmy jeszcze raz do Marcien Towy. Marcien Towa w niewielkim studium włączonym do kolekcji „Point de vue” kameruńskich wydawnictw CLE przeprowadza metodyczną analizę poezji Senghora. Tytuł jest prowokujący! *Léopold Sedar Senghor: négritude ou servitude?*⁶³. Komentarze, którymi zaopatruje etapy twórczości i intencje poety, wydają się zupełnie dowolne, przesycone drwiną, wynikające bardziej z subiektywnej oceny niż z autentycznych treści utworów.

Zatrzymajmy się mimo to przy obserwacjach Towy nad poetycką autobiografią Senghora; wprawdzie wyznania wyłowione przez Towę są odczytane i skomentowane tendencyjnie, nie pozbawione są przecież wymowy i przyczyniają się również do naświetlenia sylwetki Senghora.

Jako oponent *négritude* Towa wykazuje, że jest to przede wszystkim ruch poetycki (a nie filozofia), którego treści wywodzą się z poezji opartej na abstrakcji i symbolice. Toteż Towa uważa, że dokładne przestudiowanie poezji Senghora pozwoli wykazać brak podstaw koncepcyjnych do formowania ideologii negro-afrykańskiej. W toku analizy (nie zdradzającej wrażliwości ani na symbolikę, ani na wartości estetyczne poezji w ogóle) Towa pisze: „Poezja Senghora nie bierze pod uwagę ewentualności zwycięskiej walki przeciwko obcemu panowaniu. W jej perspektywie leży nie walka, lecz układy, a nawet szantaż i »zakłęcia« moralne”. W tym sensie poezję jego rozumieć można w aspekcie moralnym i mistycznym”⁶⁴.

Wierność Afryce wyraża się u Senghora — w przekonaniu Towy — głównie przywiązaniem do wspomnień dzieciństwa i opisami patriarchalnej atmosfery domu rodzinnego⁶⁵. Z wierszy dotyczących tego okresu przebiega дума z wysokiej rangi ojca: ostatni król jednego z miniaturowych królestw Senegalu Sine-Saloum, skąd wywodzi się ród Senghora, był wprawdzie już tylko wasalem gubernatora francuskiego, wśród swoich posiadał jednak wysoki prestiż, a wspomnienie przepychu, jakim się otaczał, zachowało się trwale w pamięci Senghora. Ojciec Senghora bowiem skuzynowany z władcą królestwa Sine-Saloum był zarazem jego bliskim przyjacielem. W ten sposób — jak to przypuszcza drwiąco Towa — Senghor wyprowadza swój poetycko-książęcy rodowód⁶⁶. Idąc dalej śladami Towy znajdujemy w zbiorze *Ethiopiques* strofę zawierającą słowa (s. 37): „Moja krew portugalska zatraciła się w morzu mej murzyńskości” („Mon sang portugais s'est perdu dans la mer de ma négritude”). Senghor w po-

⁶³ Towa, *Léopold S. Senghor...* Studium to stanowi część pracy doktorskiej Towy.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 14.

⁶⁵ Towa przywołuje tu fragmenty ze zbioru *Chants d'Ombres*.

⁶⁶ Przypuszczenie takie wysnuwa Towa z lektury studium Senghora pt. *Négritude et humanisme*, 1964; por. Towa, *op. cit.*, s. 34 i 35.

szukiwaniu swych najodleglejszych przodków istotnie zastanawia się nad brzmieniem swego nazwiska, które po portugalsku oznacza „Kropla krwi”. A więc stawia pytanie, czyżby kropla portugalskiej krwi w jego żyłach? Jaki wniosek wyciąga stąd Towa? Taki, że u Senghora wierność Afryce nie polega na opozycji i walce z kolonizatorem, ale ze względu na hipotetyczną podwójną krew na miłości do obu stron: i Afryki, i kolonizatora. Stąd teoria o „metisazu” kulturowym. Uczucie miłości idzie w parze z potrzebą wybaczenia. Będąc ambasadorem Afryki można stać się zarazem mediatorem interesów drugiej strony. Taką właśnie rolę przypisuje Towa Senghorowi. Rozprawę swą zamyka Towa wnioskiem, że Senghor w imię fatalizmu biologicznego, jakim jest czarność skóry, otwiera drogę do uznania raz na zawsze w zakresie politycznym, naukowym i religijnym wyższości europejskiej, dla Afryki pozostawiając stany emocji, intuicji i zagadkowy mistycyzm. W tym świetle tytuł *Négritude ou servitude* nie wymaga już komentarza. Argumentami Towy mającymi świadczyć o zafascynowaniu poety wyższością białego świata — a które dałoby się mnożyć bez liku — można, wydaje się, w słabym tylko stopniu posługiwać się przy rysunku sylwetki Senghora. Adotevi, jak wiadomo, posługuje się również szyderstwem, nie osiągając przez to zamierzonego efektu.

Działalność Senghora w licznych dziedzinach życia kulturalnego i politycznego Afryki daje nieustannie okazję do zajmowania się jego osobą. W artykułach i wywiadach powtarzają się utarte zdania o jego roli i zadaniach jako męża stanu i ambasadora spraw Afryki, a nie łatwo poprzez te ogólniki dojrzeć autentycznego człowieka. W poszukiwaniu prawdziwego Senghora pomocne wydaje się spojrzenie jednego z jego rodaków, publicysty senegalskiego Jean-Pierre N'Diaye. Wywiad przeprowadzony przez tygodnik „Jeune Afrique” w przeddzień wyjazdu Senghora na algierską Konferencję Niezaangażowanych (2—7 IX 1973 r.)⁶⁷ odkrywa w dużym stopniu cechy jego osobowości. Jak N'Diaye widzi Senghora? Niewielkiego wzrostu, o spokojnym głosie, pełen kurtuazji. Zdania, które wypowiada, są zwarte w budowie, poetyckie w formie i wszystkie odznaczają się tą samą logiką: własnej jego wizji. Obdarzony niezwykłą pamięcią posiada tak rozległą erudycję, że staje się nie do pobicia w otwartej dyskusji. Senghor nie zraża jednak swą wyższością, a przeciwnie, zdobywa interlokutora nieodpartym urokiem. Kiedy stawia się Senghorowi kłopotliwe pytanie co do jego kraju, potrafi z prawdziwą sztuką posługiwać się retoryką, dzięki której najpierw wyczerpie interlokutora, a potem skaptuje umiejąc bez przerwy podtrzymać jego uwagę. Ten uwodzicielski talent Senghora

⁶⁷ „Jeune Afrique”, 1973, nr 666. Wywiad, który odbył się w ambasadzie senegalskiej w Paryżu w gronie czarnych dziennikarzy, został zorganizowany przez Siradiou Diallo kierującego w „Jeune Afrique” działem publicystyki dot. spraw czarnej Afryki.

to jego główny rys i zbroja polityczna oparta na opanowaniu słowa, uprzejmości i sztuce przyjmowania. Zawsze równy i, z umiarem, zawsze baczny, upewnia swoim spokojem drugich.

Jean Pierre N'Diaye, podkreślając te cechy Senghora, wyznaje, że przy osobistym z nim kontakcie zaczyna się rozumieć życiową strategię Senghora: nigdy nie przyśpiesza on wydarzeń, nie wychodzi naprzód historii, nie ustawia się na krańcowych pozycjach i, odkąd jest u władzy, wystrzega się brać udział w sytuacjach kryzysowych, zachowując dystans, ale nie bierny dystans, a bacznie kontrolujący zamieszanie. Senghor nie łamie na siłę przeszkód, jako że z natury skłonny jest do rozwiązywania ich drogą okrężną postępując metodycznie w ślad za tokiem wydarzeń. Nie można oczekiwać od Senghora — jak to określa N'Diaye — aby „ryzykował przenoszenie gór po to, aby gwałtownie wytyczyć drogę dla swego ludu”. Dla Senghora rozwiązanie musi przyjść samo wraz z płynięciem czasu i kruшением się siły przeszkód. Jest to rozważa antyczna i doskonała, starożytni stosując ją wiedzieli, że rozważa żąda tego, aby czas był mistrzem dzieła, Senghor zaś uczynił z niej filozofię i technikę władzy. I stąd chyba czerpie tę niezwykłą umiejętność szacowania własnej energii i możliwości zarówno fizycznych, jak i umysłowych i gospodarowania nimi oszczędnie aż do chwili, kiedy zużyje je przeciwko swym wrogom. Znając swe możliwości i ich granice Senghor stara się ich nie przekraczać. Jest to klasyk i humanista, zaprzeczenie faszysty ale i... rewolucjonisty. I ta właśnie niechęć do zbyt szybkiego biegu, niechęć zamachu na statut neokolonializmu odróżnia Senghora od innych przywódców państw afrykańskich. Senghor liberał wierzy w ewolucje i przemiany, jest za sprawą postępu, ale bez gwałtownych przewrotów i przemocy. Nie miał nigdy zatargów z Francją, nic od niej nie żąda, a jedynie prosi. Ale prosi o tak niewiele, że otrzymuje wszystko. Te cechy przysparzają mu wielu wrogów, ale i wielu przyjaciół. „I tak przy użyciu całego kompleksu finezyjnych środków człowiek ten doszedł w swym kraju do zapanowania nad wszystkimi sobie równymi, tworząc próżnię polityczną obok siebie”⁶⁸. Ale ta próżnia już teraz napawa Senghora wielkim niepokojem i kiedy jest mowa o następcy, uśmiech na jego twarzy staje się wymuszony, Senghor posepnieje i robi wrażenie zrezygnowanego.

Taki mniej więcej wydaje się portret Senghora, ukazany poprzez zasłone dyplomatycznych obserwacji jego rodaka — N'Diaye. Dla uzupełnienia tych obserwacji zatrzymajmy się przy trzech kwestiach wysuniętych przez dziennikarzy „Jeune Afrique” w toku wywiadu. Na pytanie, jak łączy politykę z poezją, w jaki sposób godzi w sobie humanistę i polityka, Senghor odpowiada, że jest w tym rozdarcie, ale rozdarcie to jest

⁶⁸ J. P. N'Diaye w artykule w „Jeune Afrique”, 1973, nr 666, s. 13.

twórcze i płodne: motorem poezji jest dla Senghora podskórna rzeczywistość, motorem polityki — po prostu rzeczywistość. Aktywność polityczna pomaga mu w pracy twórczej. Tkwiąc w samym jądrze rzeczywistości wy-sublimowanej niegdyś przez marzenia, Senghor próbuje dawne marzenia zrealizować przy pomocy polityki, co oznacza dla niego rozwinąć Senegal kulturalnie i gospodarczo.

Jak pogodzić nieład poezji z ładem politycznym? Senghor rozumie ład polityczny jako czynnik służący do zorganizowania państwa tak, aby zapewniało swym obywatelom osiągnięcie pewnego poziomu kulturalnego. Pragnieniem Senghora jest stworzenie w swym kraju materialnych możliwości swobodnego rozwoju twórczości w dziedzinie literatury, sztuki, muzyki. W tym punkcie spotykają się i uzupełniają dwa aspekty osobowości Senghora.

Dlaczego Senegal stosuje tak ostre prawodawstwo w imię „odbudowy państwa”? W tej kwestii Senghor nie zaprzecza, że jest ono surowe, jego argumenty za utrzymaniem tego stanu opierają się na potrzebie obrony obywateli przed anarchią, zapewnienia im sprawiedliwości, ponieważ po zrzućeniu reżimu kolonialnego Afrykanie znaleźli się bez busoli. W tradycyjnej społeczności opinia środowiska wywierała nacisk i presja tej opinii odgrywała rolę sędziego. Była to presja wychowawcza w odniesieniu do uznanych wartości. Obecnie rolę tę przejęło prawodawstwo państwowe — tak tłumaczy Senghor sytuację w swoim kraju.

ZAMIAST WNIOSKÓW

Uniwersalizm jako współczynnik łączenia ludzkości w dziedzinie nauki, kultury i ideologii przejawia się w Afryce w formie dążeń do wspólnoty ideologicznej czarnego kontynentu. Szukanie wspólnej drogi występuje pod różnymi postaciami. Podzielić je można na dwa nurty:

— reprezentowany przez teorię *négritude* i zbliżone do niej tendencje mające jednoczyć kontynent,

— będący w opozycji do *négritude*, wychodzący z materialnych potrzeb zacofanej gospodarczo Afryki.

Ścieranie się tych dwóch kierunków wywołuje w łonie czarnego świata falę polemik w postaci książek, artykułów i innych form publikacji, niejednokrotnie bardzo agresywnych w treści.

* * *

Wraz z narastaniem fali krytyki rodzi się potrzeba rewizjonizmu w stosunku do wartości tradycyjnych, opartych na formach życia kolektywnego, kulcie sił irracjonalnych i mitach, służących rzekomo dziś neokolonizmowi, a przede wszystkim na przekonaniu wpojonym przez kolonizatora

o wyższości umysłowej białych i niezdolności do logiczno-twórczego rozumowania czarnych.

* * *

W procesie tym osobne miejsce zajmuje twórczość przedwcześnie zmarłego (1961 r.) Franza Fanona, w którym Trzeci Świat widzi dziś wizjonera swych losów. Analiza dzieła Fanona wyostrza uwagę na te zagadnienia, które w dalszej konsekwencji inspirują innych pisarzy, pobudzając potrzebę walki o równe prawa człowieczeństwa dla Trzeciego Świata. Dwie podstawowe prace Fanona: *Peau noire — masques blancs* (1952 r.) i *Les Damnés de la terre* (1961 r.), zawierają niezmierny ładunek myśli i uczuć przetwarzanych dalej przez pisarzy i teoretyków afrykańskiej myśli filozoficznej.

Pierwsza jest sumą refleksji Fanona na temat kompleksu czarnej skóry człowieka „zanurzonego” w świecie białym, a zarazem próbą (eksplodującą próbą!) wskazania właściwej drogi „braciom z Trzeciego Świata”: czarny człowiek bowiem pozwolił zadać sobie ranę, jaką jest wartościowanie go jedynie na podstawie biologicznego fatalizmu, tj. jego czarnej skóry.

Na kartkach drugiej książki (*Les Damnés de la terre*) Fanon usiłuje zmobilizować rewolucyjną świadomość czytelnika, wskazać mu konieczność użycia przemocy jako warunku rewindykacji swych praw ludzkich. „Murzyn musi stać się groźny!” Literatura zatem spełniać powinna rolę mobilizującą do walki narodowo-rewolucyjnej. Przy takiej wizji *négritude* bazująca na emocjonalnym ładunku wartości czarnego świata staje się Fanonowi obca i przeciwna jego celom.

Stanowisko Fanona wobec teorii *négritude* nie wydaje się wszakże krańcowe, Fanon uznaje, że w fazie budzenia poczucia godności i wartości własnych odegrała ona rolę historyczną i stała się ideologią integrującą czarny świat. Literaturze czarnej dzisiejszej stawia się jednak nowe wymagania. Ma być ona dokumentem prawdy, ale *l e c z y ć* musi z kompleksów czarnej skóry.

Głównym postulatem Fanona jest dokonanie przewrotu w mentalności skolonizowanego, postawienie na nogi nowego człowieka, wolnego od kopiowania społeczeństwa europejskiego.

* * *

W swej książce *Négritude et négrologues* (1972 r.) dahomejski intelektualista Stanislas Adotevi legitymuje się inspiracją Fanona. Jednakże na kanwie rozsianych tu i tam myśli Fanona nie udaje mu się skonstruować żadnego programu. Całą pasję pisarską Adotevi wyładowuje w inwektywach i drwinach adresowanych do twórców teorii *négritude*, głównie Senghora i jej apologetyków. Brak obiektywizmu obniża wartość książki Adoteviego i każe zaliczyć ją do rzędu pamfletu.

* * *

Marc-Vincent Howlett, młody afrykanista francuski, określa *Négritude et négrologues*⁶⁹ jako pracę nie pozbawioną słusznych obserwacji, jednakże ze względu na charakter pamfletu nie osiągającą poważnego znaczenia w zakresie analizy krytycznej, takiej, która mogłaby posłużyć czarnemu światu jako lekcja objaśniająca negatywną rolę *négritude*, co było zamierzeniem Adotewiego.

* * *

Wykład Senghora wygłoszony w grudniu 1971 r. na uniwersytecie w Abidżanie wydaje się próbą zdefiniowania obecnej roli *négritude* i ukazania ewolucji, jaką przeszła. W wyniku konfrontacji różnych ideologii, które ogarniają Afrykę, Senghor zastanawia się, czy nie warto w miejsce przenoszenia „obcych katechizmów” wypracować ideologię własną opartą na r e a l i a c h dzisiejszych, wychodzących z wartości afrykańskich? Poprzez lekcję wyprowadzoną z marksistowskiej idei postępu Senghor prowadzi do analizy treści *négritude* i wskazuje na jej dzisiejszą rolę. W konkluzji Senghor stwierdza, że błędem byłoby dla Afryki odrzucanie wartości europejskich, natomiast korzyść przyniesie asymilowanie z i n n y c h c y w i l i z a c j i najistotniejszych ich wartości, jak rozum dyskursywny, eksperyment, technologia. Dzisiejszym powołaniem *négritude* jest wniesienie humanizmu negro-afrykańskiego do powszechnej cywilizacji świata.

Z *négritude* łączy się idea socjalizmu afrykańskiego. Skonfrontowanie dwóch koncepcji socjalizmu afrykańskiego: Senghora i N'Krumaha, prowadzi do refleksji nad potrzebą dialogu cywilizacji. Wypowiedzi francuskiego teoretyka filozofii Rogera Garaudy i dwóch czarnych intelektualistów: Adotewiego i Towy, zamieszczone w specjalnym numerze „Presence Africaine”, poświęconym pamięci N'Krumaha (1973, nr 85), przedstawiają trzy różne spojrzenia na problem dialogu cywilizacji, w czym rolę łączącą odgrywa dzieło i postać N'Krumaha jako rzecznika idei panaafrykanizmu i dialogu cywilizacji.

Wypowiedź Marciena Towy określa jego pogląd na rolę i wkład myśli afrykańskiej do powszechnej cywilizacji świata różniący się krańcowo od filozoficznej koncepcji *négritude*, zaliczonej przez Towę do etno-filozofii. Decydującym czynnikiem oddziaływania kulturalnego i intelektualnego jest według Towy baza materialna. Zmiana pozycji Afryki nastąpi zatem nie na bazie specyfiki duchowych wartości negro-afrykańskich, lecz na bazie wzrostu gospodarczego kontynentu.

Krytyczne oceny *négritude* nie stoją w oderwaniu od osoby Senghora. Portret Senghora wydaje się logicznym uzupełnieniem przy konfrontowaniu ocen *négritude*. Konfrontując zaś materiały dowodowe z książki Ado-

⁶⁹ Howlett, recenzja książki Adotewiego, *Négritude et ...*

tewiego, mające obalać założenia *négritude* z wykładów Senghora w Abidżanie, natrafia się na odniesienia do tych samych autorytetów — zarówno na kartkach *Négritude et négrologues*, jak i w tekście wykładu Senghora, i tak np. *Les Carnets Lévy-Brühla* służą za puklerz i jednemu, i drugiemu. Podobnie jest z refleksjami u Adotewiego i u Senghora nad różnorodnością importowanych do Afryki ideologii. Różnią się stanowiska każdego z nich. Stanowisko Senghora potwierdza cechy jego osobowości: broń wybrana przez Senghora nie polega na atakowaniu przeciwnika po imieniu ani na drwinach, ale na krążeniu wokół tematu i umiejętnym obracaniu argumentów przeciwnika, tak aby stały się pomocne do podtrzymania własnej teorii⁷⁰.

Podsumowując przejawy rewizji tradycyjnych wartości czarnego świata, nasuwa się spostrzeżenie, że jak dotychczas nie widać jeszcze zarysu ideologii zdolnej stać się siłą integrującą kontynent, ideologii, która odpowiadałaby zarazem dążeniom Afryki do udziału w dialogu cywilizacji. W świetle tej rzeczywistości *négritude* wciąż jeszcze nie schodzi z pola rozważań czarnego świata.

⁷⁰ Książka Adotewiego ukazała się w 1972 r., tj. po grudniowym (w 1971 r.) wykładzie Senghora w Abidżanie, jednakże jej poszczególne części znane już były z dawniejszych wystąpień (1969 r.) i artykułów publikowanych w prasie, o czym pisze M. V. Howlett w swej recenzji.