

Elżbieta Reklajtis

Naród i rewolucja w pisarstwie Frantza Fanona

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 19/1, 244-263

1965

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ELŻBIETA REKŁAJTIS

NARÓD I REWOLUCJA W PISARSTWIE FRANTZA FANONA

Treść: Frantz Fanon i jego *Damnés de la Terre*. — Idea rewolucji antykolonialnej. Problem przemocy, zbrojna rewolucja — dekolonizacja. — Rewolucja narodowa jako czynnik przeobrażeń społecznych. Przeobrażenia rodziny i kobiety. Zmiana stosunku do radia. — Chłopi i inteligencja. Ewolucja intelektualisty. — Kultura narodowa i walka wyzwolenicza. — Problem narodowego języka.

FRANTZ FANON I JEGO DAMNÉS DE LA TERRE

Postać Frantza Fanona i jego dorobek jako teoretyka rewolucji antykolonialnej to jeden z bardziej ważkich i oryginalnych fenomenów dwudziestego wieku — wieku żywiołowego zdobywania sobie niepodległości i należnego miejsca w świecie przez narody tak zwanego „trzeciego świata”.

Kim był ten człowiek, który w ciągu swojego krótkiego życia — umarł w 1961 r. mając lat 37 — stał się szeroko znany jako wyraziciel wyzwoleniczych dążeń Afryki i wszystkich krajów pozostających w zależności od obcych, kolonialnych potęg? Był on, przede wszystkim, sam przedstawicielem „trzeciego świata”. Urodzony na Martynice i wyrosły w sferze oddziaływania kultury francuskiej (studia medyczne w Lyon, małżeństwo z Francuzką) obrał za swoją ojczyznę Algierię, gdzie wyczuwał atmosferę bardziej sprzyjającą dla ruszenia naprzód sprawy wyzwolenia — wspólnej dla wszystkich kolonizowanych narodów. Decyzja porzucenia rodzinnych wysp i trwałego związania się z nową ojczyzną nie należała do łatwych; w późniejszych latach, w rozmowach z przyjaciółmi, Fanon wielokrotnie powracał do tej nurtującej go zawsze sprawy. Pisze o tym w swych pamiętnikach Simone de Beauvoir¹, szkicując skomplikowaną i mroczną, pełną wewnętrznych konfliktów i blizn sylwetkę duchową Fanona.

¹ Simone de Beauvoir, *La Force des Choses*, Paris 1963, s. 619 i n.

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 (notabene jedynej wówczas placówki tego rodzaju w Algierii). Wkrótce jednak oficjalnie zerwał z Francją. Wysłany przez władze powstania do Tunisu prowadził tam dział polityczny w dzienniku „El-Mudjahid” (Bojownik). Jak każdy z powstańców nieustannie narażony był na śmierć. W roku 1959 na granicy algiersko-marokańskiej samochód wiozący go najechał na minę. Z wypadku tego Fanon wyszedł z poważnymi uszkodzeniami kręgosłupa. Znany również po stronie francuskiej jako jeden z najwybitniejszych ludzi rewolucji algierskiej stał się obiektem uparcie ponawianych przez grupy terrorystyczne zamachów. Tylko przez przypadek, a także dzięki własnej intuicji (która w rzymskim szpitalu kazała mu opuścić zajmowany początkowo pokój, wkrótce potem ostrzelany z karabinu maszynowego przez zamachowców) udało mu się w tym okresie ocalić życie. Mianowany w r. 1960 ambasadorem Rządu Tymczasowego (Gouvernement Provisoire de la République Algérienne, GPRA) w Ghanie, Fanon objeżdżał szereg krajów Afryki występując wszędzie jako rzecznik krajów walczących o wyzwolenie. Jedno z podstawowych — w jego przekonaniu — założeń walki z kolonializmem na kontynencie afrykańskim, a mianowicie konieczność współdziałania wszystkich walczących krajów, znalazło wyraz w jego osobistej działalności. Jego inicjatywą było zorganizowanie szkolenia powstańców angolańskich w partyzanckich oddziałach algierskich.

Choroba trawiąca Fanona przez ostatnie dwa lata życia i świadomość zbliżającej się nieubłaganie śmierci pogłębiły właściwą mu nerwowość i niepokoje; zarazem jednak świadomość ta sprawiała, że, pisząc swoje ostatnie dzieło — obszerną analizę struktury i funkcjonowania systemu kolonialnego — umiał się zdobyć na większy dystans wobec poruszanych spraw, przeżywając je przy tym intensywniej niż ktokolwiek inny w podobnej roli. Książkę tę — *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, nade wszystko, usłyszane, zarówno przez kolonizatorów jak kolonizowanych². Dzieło to wywołało silny oddźwięk. W prasie francuskiej jesienią 1961 roku w związku ze śmiercią Frantza

² W dwu poprzednich książkach: *Peau Noir, Masques Blancs*, Ed. du Seuil, Paris 1952, oraz *L'An V de la Révolution Algérienne*, Ed. Maspéro, Paris 1959, Fanon zajmuje się problemami rasizmu i kolonializmu, zawsze bazując na własnych obserwacjach.

Fanona pisano: „Dzieło *Damnés de la Terre* przepowiedzieć można przyszłość wielkich stroniec Lenina o Państwie i Rewolucji”³.

Porównanie bynajmniej nieprzypadkowe. Fanon, teoretyk rewolucji antykolonialnej, walczący o całkowitą likwidację panowania kolonialnego, zaangażowany bez reszty w sprawę wyzwolenia nie tylko jednego kraju, lecz całej Afryki i wszystkich krajów „trzeciego świata” stał się w tych krajach symbolem ich własnych dążeń do suwerenności narodowej i państwowej.

Niemniej jednak konieczne jest tu podkreślenie, że wywodów zawartych w książkach Fanona, szczególnie w ostatniej, nie należy traktować jako całościowego systemu filozoficznego. Dzieło to posiada wyraźny charakter autobiograficzny.

IDEA REWOLUCJI ANTYKOLONIALNEJ.

PROBLEM PRZEMOCY, ZBROJNA REWOLUCJA — DEKOLONIZACJA

Rewolucja antykolonialna w rozumieniu Fanona to rewolucja o charakterze politycznym i społecznym zarazem. Jest to walka, w której masy ludowe wraz z inteligencją przejmują władzę i inicjatywę w celu zdobycia niezależności politycznej dla całego narodu oraz w celu zorganizowania państwa opartego na zasadzie sprawiedliwego podziału dóbr i dochodów w skali narodowej. Akcentując mocno niebezpieczeństwo grożące rewolucji ze strony rodzimej burżuazji pragnącej wykorzystać w swoim interesie fakt opuszczenia przez Europejczyków szeregu intratnych placówek w administracji i gospodarce i wzdragającej się przed radykalną zmianą polityki wewnętrznej kraju, Fanon torował drogę zasadzie tzw. „socjalizmu afrykańskiego”, do której skłania się coraz więcej państw Afryki.

W koncepcji rewolucji Fanona obserwujemy pewien rys, charakterystyczny także dla wielu innych działaczy afrykańskich ruchów nacjonalistycznych; przywiązuje on stosunkowo małą wagę do roli proletariatu miejskiego. Wskazuje on, że wskutek specyficznych warunków ekonomicznych w krajach kolonizowanych klasą dynamiczną, zdolną do podjęcia i poprowadzenia walki rewolucyjnej są masy chłopskie. To stanowisko Fanona, będące w oczach wielu jego polemistów i późniejszych krytyków wyrazem nierealności jego społeczno-politycznych koncepcji, jego „mistyki chłopstwa” czy rzekomego „idealizowania najbardziej zacofanej części społeczeństwa”, wydaje się jednak zasługiwać na ocenę nieco bardziej wnikliwą. Podstawową, a lekceważoną zwykle przez jego krytyków przesłanką był tu dla Fanona fakt, że owa istotnie

³ J. Daniel, „L'Express”, 14 décembre 1961.

najbardziej zacofana część społeczeństwa była jednocześnie grupą, która w najmniejszym stopniu uległa asymilacji przez obcą, narzuconą cywilizację europejską, pozostawała więc tym samym najbardziej autentyczną warstwą społeczeństwa algierskiego, jego rdzeniem.

Fanon, człowiek o formacji umysłowej z gruntu europejskiej, zadaje sobie wiele trudu, by nas przekonać, że dla zrozumienia istoty niektórych problemów krajów afrykańskich należy pozbyć się wielu „europejskich” nawyków myślowych. Uwypukla on szereg cech, które różnią zasadniczo społeczeństwa kolonizowane od społeczeństw zachodnich. Interesujące jest jego stanowisko wobec marksistowskiej koncepcji społeczeństwa: chociaż generalnie koncepcję tę uważał za słuszną, przeciwstawiał się jednak jej stosowaniu w kontekście kolonialnym. Tu bowiem, jego zdaniem, baza jest jednocześnie nadbudową, przyczyna staje się skutkiem: jest się bogatym, bo się jest białym, jest się „białym”, bo się jest bogatym⁴.

W dorobku pisarskim Fanona zagadnieniem centralnym stanowiącym oś jego rozważań wydaje się być idea przemocy. Przemocy, na której opierał się podbój i panowanie kolonialne, oraz przemocy, której użycie musi temu panowaniu położyć kres. Dzięki nieustannie realizowanej zasadzie totalnej przemocy, gwałtu, system kolonialny z człowieka kolonizowanego uczynił raczej „rzecz” kolonizowaną. Gwałt ten dokonuje się jednocześnie na dwóch płaszczyznach: w strefie oddziaływania fizycznego i materialnego oraz poprzez naciski psychologiczne. Ta druga z wymienionych form realizowania przemocy wobec ludów podbitych, nazywana przez Fanona działaniem „manichejskim”, stanowi punkt wyjścia i dominantę wszystkich prac Fanona-intelektualisty tworzącego sobie obraz rzeczywistości świata kolonizowanego głównie drogą analizy faktów psychosocjologicznych.

W kontekście rzeczywistej sytuacji krajów podlegających wyzyskowi kolonialnemu wydaje się uzasadnione twierdzenie Fanona, że gwałt dokonywany na psychice społeczeństwa pociąga za sobą następstwa groźniejsze niż łatwo dostrzegalna, jawna przemoc w innych dziedzinach. Kolonializmowi przy tym nie wystarcza podporządkowanie swym prawom teraźniejszości i przyszłości podbitego kraju. Uderza on również w przeszłość uciskanego kraju — przeinaczając i przekraczając jego historię.

Destrukcyjna rola rodzimych form życia społecznego, zniszczenie utrwalonego tradycją ekonomicznego systemu odniesień, sposobu zachowania się i nawet wyglądu zewnętrznego ludności, zwłaszcza zaś wypaczenie

⁴ F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, éd. Maspéro, Paris 1961, s. 32.

psychiki człowieka kolonizowanego, jego „dehumanizacja” — stają się po pewnym czasie o wiele pewniejszą gwarancją trwałości panowania kolonów niż czuwające siły wojska i policji. Jakby na potwierdzenie totalnego charakteru eksploatacji kolonialnej kolonista czyni z „tubylcy” wcielenie wszelkiego zła. Społeczeństwo autochtonów określa się jako pozbawione wszelkich wartości i całkowicie nieczułe na walory etyczne.

W tym stanie rzeczy powszechne stają się zjawiska dla Europejczyka nie zawsze zrozumiałe, niekiedy rzeczywiście „przeczące zdrowemu rozsądkowi”: reakcją tubylca na zniewagi ze strony „europejskiego” cywila lub policjanta bywa często sięganie po nóż przeciwko „swoim” przy najmniejszej zaczepce z ich strony. Bowiem psychikę człowieka kolonizowanego (gdy nie dopuszcza ona jeszcze możliwości zwrócenia się przeciw kolonizatorom) cechuje wzmożona drażliwość wobec współbraci, płynąca — zdaniem Fanona — z potrzeby zadokumentowania własnej osobowości, deptanej tak brutalnie przez białych. Na tym podłożu dochodzi do konfliktów i walk bratobójczych, ogarniających całe grupy plemienne. Bardzo złożone i ważne zagadnienie walk wewnątrz kontynentu afrykańskiego Fanon pozostawia niestety bez głębszej, całościowej interpretacji.

Do problemu walk bratobójczych powraca Fanon, analizując trudności stojące na drodze umacniania się świadomości narodowej w krajach już wyzwolonych. Tym razem rozpatruje ten problem na gruncie ekonomiczno-politycznym. Obwinia on przede wszystkim rodzimą burżuazję, która, głosząc afrykanizację wszystkich dziedzin życia państwowego, zmierza wyłącznie do zajęcia uprzywilejowanych stanowisk Europejczyków. O ile burżuazja uderza w swego konkurenta europejskiego, to rzesze miejskiego proletariatu, a więc bezrobotnych, drobnych rzemieślników, grupy określanej mianem *petits métiers* itp., naśladują z kolei ten wzór w walce z konkurencją Afrykanów innej narodowości. Od nacjonalizmu — zarówno jedni, jak i drudzy — przechodzą do ultranacjonalizmu, szowinizmu i rasizmu.

Fanon stawia siebie w rzędzie zdecydowanych wrogów tych wszystkich środków, jakie wchodzi w zakres pojęcia tzw. „legalnej walki politycznej”. Na przekonaniu o ich szkodliwości opiera się zresztą cała jego koncepcja rewolucji jako jedynej drogi do rzeczywistego wyzwolenia i zarazem do zdobycia pełnej autonomii wewnętrznej poszczególnych jednostek, a za tym — do uformowania się narodu. Według Fanona akt gwałtu, jakim jest kolonizacja, dzieli i dehumanizuje podbite społeczeństwo: rekonstrukcja zaś i zjednoczenie tego społeczeństwa dokonać się może tylko poprzez dekolonizację rozumianą także jako akt gwałtu — zwrócony w przeciwnym kierunku. Za jeden z głównych

czynników opóźniających dojrzewanie rewolucji antykolonialnej uważa Fanon działalność istniejących w kolonizowanych krajach tych partii narodowych, które idąc w kierunku reform walczą w rzeczywistości o „zwiększenie liczby wyzwolonych niewolników”⁵. Jednak właśnie tutaj — mówi Fanon — w wystąpieniach przywódców partii politycznych pada słowo „naród”; roszczenia kolonizowanej ludności otrzymują więc formę. Jest ona dość mglista, bez treści i bez programu, jest jednakże formą narodową, pewnym koniecznym minimum. Następnym momentem, w którym Fanon dopatruje się już bezpośredniej przyczyny powstania (w przypadku Algierii), będzie znowu — jak zobaczymy dalej — zetknięcie się tychże działaczy partii narodowych z ludnością wiejską, co wpłynęło na radykalną zmianę ich linii działania.

Dekolonizacja jest programem całkowitego odwrócenia porządku, jest prawdziwym narodzeniem nowych ludzi: „rzecz” kolonizowana, dzięki temu samemu procesowi, przez który się wyzwala — staje się człowiekiem. Jeśli „ostatni” mają rzeczywiście stać się „pierwszymi”, to dokonać się to może jedynie w rozstrzygającym spotkaniu dwu antagonistów, w którym zostaną użyte wszystkie środki, w tym oczywiście i przemoc. Użycie przemocy, walka zbrojna — kiedy linia frontu wyraźnie określa, kto jest przeciwnikiem — jest dla Fanona warunkiem dekolonizacji. Tylko bowiem w walce człowiek kolonizowany odkrywa, że „skóra kolona nie jest więcej warta od skóry tubylca”. To jego odkrycie stanowi zasadniczy wstrząs; stąd właśnie bierze się jego nowa pewność siebie, krytycyzm spojrzenia, rozbudzona świadomość.

Jako gorący zwolennik walki Fanon polemizuje z szeregiem utartych opinii, które w dużym stopniu zaciążyły na psychice ludów kolonizowanych. Dowodzi na przykład, że wskazywanie na wyższy potencjał ekonomiczny, a więc i militarny, kolonizatorów, który pozornie przesądza o zwycięstwie, dziś już nie może stanowić argumentu przeciw decyzji zbrojnego powstania antykolonialnego. W zmienionym obrazie ekonomiki światowej, gdy liczą się przede wszystkim rynki zbytu, żadne akcje militarne nie są pożądane. Krótkowzroczna władza typu niewolniczego okazała się dla metropolii ekonomicznie nierentowna; dziesiątkowanie ludności powstających do walki krajów sprzeciwia się interesom przemysłowców i finansistów metropolii. Nie pomniejszając wagi takiego czynnika jak pomoc polityczna i dyplomatyczna narodów i państw postępowych, przede wszystkim trzeba sobie jednak zdawać sprawę z bezlitosnej konkurencji pomiędzy wielkimi grupami finanso-

⁵ *Ibidem*, s. 46.

wymi oraz z ich wysiłków zmierzających do zachowania swoich stref ekonomicznych w nienaruszonym stanie.

Rosnąca niecierpliwość kolonizowanej ludności, jej gotowość (choć często jeszcze nieświadoma) do wystąpienia zbrojnego, jest w oczach Fanona bezcennym dobrem, które należy chronić przed wpływami rodzimej burżuazji, przed tym, by, stanąwszy na czele ruchu, nie zastąpiła ona walki jakąś jej namiastką.

REWOLUCJA NARODOWA JAKO CZYNNIK PRZEOBRAZEŃ SPOŁECZNYCH. PRZEOBRAŻENIA RODZINY I KOBIETY. ZMIANA STOSUNKU DO RADIA

Te podskórne wrzenia, ta gwałtowność ludu, choć bliska wybuchu, w ciągu całego okresu kolonialnego ulegały rozpraszaniu. Wyładowuje się ona w emocjach tańców i orgii ekstazy, wyczerpuje się w bratobójczych walkach. Istotne jest teraz pytanie, kiedy następuje zwrot, kiedy cała ta energia skierowana zostaje ku walce? Otóż, niezależnie od całego zespołu czynników zewnętrznych i wewnętrznych, których presja nieuchronnie prowadziła do takiego, a nie innego rozwiązania (że wymienię tu choćby mobilizujący przykład innych walczących i wyzwalających się krajów trzeciego świata), rolę bezpośredniego ogniw doprowadzającego do wybuchu powstania spełnili, w Algierii przynajmniej, ukrywający się na wsi działacze partyjni. Dopiero teraz odkrywają oni wielkie rezerwy siły, jakie przedstawiają mieszkańcy wiossek, buszu i gór. Zaczyna się przełamywać zadawniona nieufność tych ostatnich wobec „ludzi z miasta”, między jednymi a drugimi wytwarza się więź. O istnieniu narodu — stwierdza Fanon — można mówić już z chwilą podjęcia walki. „Każdy kolonizowany z bronią w rękę jest częścią żywego odtąd narodu”⁶.

Przykład Algierii zdaje się potwierdzać słuszność tego zdania. Lata wojny wyzwolenczej stanowiły tam rzeczywiście okres, który ujawnił istnienie narodu algierskiego, umocnił jego jedność i zapoczątkował niezależny jego byt i rozwój. Dla wielu przekonywającym dowodem istnienia narodu algierskiego musiała się stać powszechna, wyraźnie manifestowana solidarność ludności Algierii z Frontem Wyzwolenia Narodowego. Inni niemal do końca nie dostrzegali lub nie chcieli uznać tego faktu⁷.

⁶ *Ibidem*, s. 99.

⁷ 16 września 1959 r. w związku z mającym się odbyć referendum de Gaulle mówił, że pytanie o samookreślenie zostanie Algierczykom postawione indywidualnie, ponieważ odkąd świat światem nigdy nie było jedności, ani tym bardziej suwerenności Algierii — podają za J. Gerhardem, *Czas generała*, Warszawa 1964, s. 147.

Tak więc w procesie dekolonizacji widzianym oczyma Fanona element użycia siły, element zbrojnej walki wyzwolenczej nabiera szczególnego znaczenia. Walka zbrojna to nie tylko droga do odzyskania niezależności, jest to zarazem jedyny radykalny sposób „oczyszczenia” psychiki, odrodzenia kolonialnego społeczeństwa — jedyna droga narodzin narodu.

To spojrzenie na społeczne funkcje przemocy użytej przeciw kolonistom dało Fanonowi sposobność do ciekawej interpretacji szeregu zjawisk występujących w krajach „trzeciego świata”.

Jak wiadomo, zmiany postaw i zachowań ludności (które Fanon obserwował na przykładzie różnych środowisk algierskich) towarzyszące podjęciu walki wprawiły w stan zaskoczenia zarówno francuskie władze, jak i badacze. Zwłaszcza socjologowie, autorzy licznych prac poświęconych rodzinie algierskiej, sytuacji kobiety muzułmańskiej itp. — prac opartych na gruntownych badaniach w terenie — stanęli nagle wobec rzeczywistości przeczącej ich podstawowym tezom.

Przykładem może najbardziej jaskrawym jest właśnie metamorfoza kobiety algierskiej. Do chwili wybuchu powstania rzadko opuszczała ona swój dom, a jeszcze rzadziej, przy wyjątkowych okazjach — swoją dzielnicę czy wioskę. To zamknięcie i tradycyjna zasłona kryjąca twarz arabskiej kobiety oddziały ją skutecznie od wpływów obcego świata kolonistów, czyniąc z niej strażniczkę i przekazicielkę muzułmańskiej tradycji i całego systemu wartości obowiązującego w patriarchalnej rodzinie algierskiej. Za cenę zahamowania rozwoju osobowego kobiety (abstrahując od tego, w jakim stopniu uświadamiano sobie ten fakt) ocalono pewien zespół tradycji, w którym wyczuwano wielki potencjał energii i sił regenerujących. Stąd ogromne znaczenie przywiązywane powszechnie do tradycyjnego stroju kobiet, stąd również zaciekły opór wobec wszystkich akcji głoszących modernizację życia i emancypację kobiet muzułmańskich.

Wrogość rodziców wobec nauczycielki, która na wszystkie sposoby stara się ich skłonić do dalszego kształcenia wybitnie zdolnej córki, jest według Fanona — w warunkach kolonialnych — reakcją zdrową i uzasadnioną.

Z chwilą podjęcia walki sytuacja kobiety uległa zupełnej zmianie. Potrzeby tej walki narzuciły algierskiej kobiecie nową rolę. By jej sprostać, rezygnuje ona bez wahania z dotychczasowego trybu życia, zachowania, stroju i szybko dostosowuje się do nowych warunków: uczy się, działa, walczy. Na wsi, w miarę odchodzenia coraz większej ilości mężczyzn wzrasta coraz bardziej zaangażowanie kobiet w wojnę. W wielu wypadkach spada na nie szereg odpowiedzialności tradycyjnie

męskich. Kobiety muszą teraz często same utrzymywać rodzinę, nawet bez pomocy brata, szwagra czy wuja. Bardzo ograniczona przestrzeń życiowa, w jakiej się obracały, nagle się rozszerza. Jeżdżą samodzielnie do odległych miast, wchodzą do wielkich magazynów, odbywają długie podróże koleją, by zobaczyć się z mężem lub bratem, załatwiają formalności urzędowe. Uczestniczą w działalności politycznej, która w tradycyjnym społeczeństwie była wyłączną domeną mężczyzn. Zaangażowana w wojnę, przejmująca zupełnie nowe role kobieta algierska uzyskała dla siebie większą autonomię przy jednoczesnym pogłębieniu poczucia odpowiedzialności i dumy z wykonywanych zadań. Te nowe postawy kobiet wynikłe z warunków walki zyskały sobie również w większości wypadków aprobatę mężczyzn. Tutaj dochodzimy do istotnych przeobrażeń rodziny algierskiej, jakie przyniosła ze sobą rewolucja antykolonialna.

Warto zwrócić uwagę na charakterystyczne dla Fanona przywiązanie do konkretności i szacunek wobec najbardziej nawet błahych „przypadków” życia społecznego, w których często znajduje materiał dokumentacyjny dla swoich szerszych koncepcji. Wykładnikiem zmian w obrazie rodziny algierskiej, a mianowicie szybkiego wykruszania się dawno przeżytych, lecz dotąd ściśle przestrzeganych form rygorystycznego poszanowania i sztywnej hierarchii, jest — jak wykazuje Fanon — stosunek przeciętnego Algierczyka, muzułmanina do... radia. Ta sprawa, na pozór tylko drugorzędna, a przy tym stosunkowo łatwo poddająca się obserwacji, stanowiła istotnie doskonały trop wprowadzający w sedno omawianego procesu.

Niechęć ludności tubylczej do zdobyczy nowoczesnej techniki, a szczególnie do radia, miała być potwierdzeniem chętnie przez Europejczyków roztrząsanej „arabskiej bierności” i ospałości umysłowej. Jedną z rzeczywistych przyczyn tej niechęci ujawnił jednak fakt masowego pojawienia się radioodbiorników w domach algierskich (nieeuropejskich) dokładnie w czasie uruchomienia narodowych stacji nadawczych w Syrii, Egipcie i Libanie. Prawdziwy przełom w tej dziedzinie wywołało — według Fanona — powstanie radiostacji „Głos Walczącej Algierii”.

Obok zrozumiałej nieufności autochtonów do „europejskich” środków masowej informacji działał — w przypadku radia — jeszcze inny ważny czynnik. Radio jako techniczne narzędzie informacji z trudem w ogóle nadawało się dla społeczności algierskiej, gdyż podważało tradycyjne formy życia społecznego. Wzorowany na modelu zachodnim program nie odpowiadał patriarchalnej, surowej hierarchizacji rodziny algierskiej i obowiązującym w niej licznym zakazom moralnym. Rodzi-

na zebrana razem przy głośniku narażona była zawsze na usłyszenie jakiejś frywolnej aluzji czy wyznań miłosnych, istniała też możliwość roześmiania się w obecności ojca lub starszego brata — co było rzeczą niedopuszczalną — tak że wspólne słuchanie radia stawało się dla wszystkich nad wyraz kłopotliwe, wręcz niemożliwe. Trzeba było dopiero podjęcia zbrojnej walki, by przemożna chęć uczestniczenia w niej, choćby tylko poprzez śledzenie jej postępów, przełamała stare, sztywne zasady rządzące życiem rodzinnym.

To, co zostało powiedziane na temat zmian zachodzących w sytuacji kobiety algierskiej oraz w dotychczasowym modelu algierskiej rodziny z chwilą podjęcia walki, dotyka bezpośrednio zagadnienia tradycji. Przytoczone przykłady są ilustracją ożywczego procesu oczyszczania tradycji — strzeżonej z takim wysiłkiem w okresie okupacji — z elementów przeżytych, hamujących postęp i rozwój społeczny. Proces ten nie ograniczał się przy tym w swoim zasięgu do drugorzędnych elementów tradycji, takich np. jak szczegóły ubioru. W warunkach walki zbrojnej, kiedy raz na zawsze przeprowadzona została wyraźna linia demarkacyjna pomiędzy kolonizowanymi a kolonizatorami, zaistniały warunki pozwalające na przewartościowanie wielu tradycyjnych założeń, nawet najbardziej podstawowych. Tak więc szereg tradycyjnych wzorów postaw i zachowań uległ zanikowi, ustępując miejsca wzorom nowym. Proces ten, mimo że przebiegał błyskawicznie, nie stanowił już teraz zagrożenia dla tradycji w samej jej istocie. Nie zagrażał bowiem utrwalonej przez wieki więzi ludu Algierii z ziemią przezeń zamieszkałą, ani też licznym więziom spajającym ten lud i stanowiącym dla poszczególnych jednostek podstawę do identyfikowania się ze społeczeństwem — jeśli nie narodem — algierskim. Do tej pory lud kolonizowany odnajdował swoje potwierdzenie w tradycji. W warunkach rewolucji antykolonialnej odnajduje się on w walce (jak zobaczymy dalej, gdy mowa będzie o postawach intelektualistów krajów kolonizowanych, Fanon dochodzi do wniosków bardzo bliskich powyższym uwagom).

CHŁOPI I INTELIGENCJA. EWOLUCJA INTELEKTUALISTY

Walka wyzwolenicza Algierii, narodziny algierskiego narodu to w głównej mierze dzieło mas chłopskich oraz inteligencji. Trzon Armii Wyzwolenia Narodowego (Armée de la Libération Nationale — ALN) stanowiła ludność wiejska. Wspomniano już o decydującym momencie zetknięcia się pewnej liczby ukrywających się działaczy partyjnych z tą nie docenianą przez nich dotąd siłą, jak też i o przełamywaniu

się starej niechęci chłopów do „ludzi z miasta”. Jak już powiedziano, mieszkańcy wsi — czy raczej prowincji, „interioru” algierskiego — stanowili tę warstwę społeczną, która w najmniejszym stopniu ulegała asymilacji europejskiej. Ci, którzy nie przeszli do oddziałów partyzantycznych lub nie zostali internowani w obozach odosobnienia, służyli powstaniu dostarczając informacji, pomocy materialnej, ukrywając rannych żołnierzy i składy broni, wykonując rozmaite polecenia władz powstańczych.

W świetle tych przeobrażeń gołosłowne były wywody autora artykułu zamieszczonego w piśmie „Fédération” w czerwcu 1954 r. na temat wiejskiej ludności Algierii. „Nigdzie lepiej niż w środowisku rolniczym — czytamy w tym artykule — nie wytwarza się podobna atmosfera, nie przejawia się w tylu uczuciach zbliżenia. Przyroda jednoczy ludzi. Wiedzą to rolnicy wszystkich krajów”⁸. Tej rzekomej sielance zaprzeczył kilka miesięcy później wybuch powstania, którego główną siłą były od początku właśnie masy chłopskie (jak wiadomo, masowy zryw powstańczy proletariatu miejskiego w Algierze, potem w Oranie, Bône, Constantine, Tlemcen, Mostaganem i w innych miastach Algierii, miał miejsce — w tej ogólnonarodowej skali — dopiero w grudniu 1960 roku; wynikało to w dużej mierze z linii, jaką obrała część dowódców powstania, przede wszystkim Ferhat Abbas, który był wręcz zaskoczony tą spontaniczną akcją proletariatu miejskiego).

Umocniona w walce świadomość narodowa mas wiejskich pogłębiała się m. in. dzięki szkoleniu politycznemu, które — obok nauki czytania i pisania — przechodzili żołnierze powstańczej armii. W tej szeroko zakrojonej akcji wyrażała się dalekowzroczność władz powstania i ich poczucie odpowiedzialności za profil przyszłego społeczeństwa algierskiego: aby przygotować masy ludowe do pełnego udziału w życiu narodowym po rewolucji, należało im wszczepić podstawową wiedzę z dziedziny politycznej, społecznej i gospodarczej. Psychologicznym skutkiem zbrojnej walki wyzwolenczej jest nie tylko rozładowanie starego kompleksu niższości i niemocy. Naturalnym i trwałym rezultatem walki staje się też świadomość, że wyzwolenie jest dziełem wszystkich — stąd aktywizacja i integracja całego społeczeństwa.

Jak powiedziano, o wybuchu powstania niepodległościowego w Algierii i o jego przebiegu zdecydowało w sposób najbardziej bezpośredni współdziałanie dwu warstw społecznych: chłopów i inteligencji. Zrozumiałe jest — pisze Fanon — że zetknięcie się działaczy ściganych przez policję z masami rwącymi się do walki, buntującymi się, dało

⁸ J. Lamy, *L'agriculture algérienne*, „Fédération”, 1954, nr 113, juin.

w efekcie mieszankę wybuchową o niezwyklej sile. „Ludzie ci [ukrywający się na wsi działacze polityczni — E. R.] nabierają zwyczaju zwracania się do chłopów. Odkrywają, że masy wiejskie nie przestały nigdy stawiać problemu swego oswobodzenia w kategoriach przemocy, odebrania ziemi obcym, *walki narodowej*, zbrojnego powstania [...] Ludzie przybywający z miast zaczynają uczyć się od ludu, organizując dlań jednocześnie kursy przysposobienia politycznego i wojskowe. Lud wydobywa swą broń [...] Walka zbrojna jest rozpoczęta”⁹.

Wspomnieliśmy o roli, jaką odegrał — i odgrywa nadal — pierwszy z wymienionych czynników, tzn. ludność wiejska. Z kolei należy się zająć stosunkiem rodzimej inteligencji algierskiej do walki wyzwolenczej, przyrzeć się jej udziałowi w tej walce i specjalnym zadaniom, jakie ta walka przed nią stawiała. Wstrzymamy się tutaj jednak od omawiania całości tego zagadnienia. Liczne bowiem jego aspekty, jak np. obraz działalności politycznych partii Algierii, zwłaszcza bezpośrednio przed i po II wojnie światowej, lub też ogólniejsze założenia polityki asymilacji stosowanej przez władze francuskie w koloniach wobec miejscowej inteligencji są na tyle znane, iż sądzę, że nie ma potrzeby się nad nimi rozwodzić.

Dlatego zamiast mówić o inteligencji algierskiej w ogólności (w sensie grupy obejmującej całą elitę wykształcenia) ograniczę się tutaj do zreferowania pewnych przemyśleń Fanona dotyczących postaw intelektualistów w wyzwalających się krajach kolonialnych. Rozważania te są dla nas tym bardziej interesujące, że autor najwyraźniej oparł się w nich — obok przesłańek zawartych w utworach literackich licznych pisarzy i poetów, a także innych obserwacji — na swych osobistych przeżyciach intelektualisty o czarnej skórze, intelektualisty o umyśle uformowanym przez kulturę europejską, człowieka nie posiadającego właściwie ojczyzny, lecz silnie odczuwającego swą przynależność do „trzeciego świata”, dla którego problem walki z kolonializmem łączył się z najbardziej osobistym poszukiwaniem właściwego miejsca, właściwej drogi.

W procesie przeobrażeń, jakim ulega postawa intelektualisty w kraju kolonizowanym, Fanon wyróżnia trzy kolejne etapy. W pierwszej fazie twórczość intelektualisty w kraju kolonizowanym dowodzi głębokiej asymilacji do kultury okupanta, jaka się w nim dokonała. W fazie drugiej, przypadającej na okres mobilizowania mas w imię walki wyzwolenczej, intelektualista decyduje się odciąć od kultury zachodniej, chce odnaleźć swój lud, swój kraj, odnaleźć rodzime źródła kultury.

⁹ Fanon, *Les Damnés de la Terre*, s. 96.

Nie umiejąc doszukać się innych treści, ucieka się do obyczaju, co przypomina do złudzenia banalną pogoń za egzotyką. Pisarz nie może uwolnić się od części swojej jaźni; nawet odgrzebane z dna pamięci epizody z dzieciństwa i stare legendy stają się w jego interpretacji funkcją obcej estetyki, wizji świata zrodzonej pod obcym niebem. Dopiero w trzecim okresie — w okresie walki — intelektualista odnajduje właściwą rolę. Zamiast zanurzać się w zewnętrznej „ludowości”, zaczyna pobudzać lud do czynu. Powstaje literatura walki, rewolucji, literatura narodowa.

Wróćmy jeszcze do momentu, gdy intelektualista uświadamia sobie konieczność otrząśnięcia się z kultury zachodniej, którą dotąd oddychał, i zwraca się do swego ludu, chcąc doszukać się równoważnych wartości rodzimych. Tu zdarza się nader często, że zamiast dotrzeć do istoty tej kultury, ulega on hipnozie jej zewnętrznego „wystroju” — zwyczajów, tradycji. Kultura bowiem — jak słusznie mówi Fanon ostrzegając rodaków przed zbytnim zafascynowaniem przeszłością — jest zjawiskiem o szerszym zakresie, a także bardziej złożonym niż sam tylko obyczaj. Wymyka się ona wszelkim uproszczeniom. Fanon posuwa się tu nawet do stwierdzenia, że kultura, w swej dynamicznej istocie, stanowi przeciwieństwo obyczaju rozumianego jako rodzaj mumifikacji kultury. Toteż zbyt silne związanie się z tradycją lub wskrzeszanie tradycji obumarłych to nie tylko przeciwstawianie się historii, ale także w pewnym sensie przeciwstawianie się swojemu ludowi. Kiedy lud przystępuje do walki zbrojnej lub nawet politycznej z kolonializmem — tradycja zmienia znaczenie. To co było techniką biernego oporu, w okresie walki może być całkowicie potępione (przypomnijmy sobie tu ograniczenie swobody kobiet, niechęć do szkół, medycyny, radia, prasy — a więc do instytucji intuicyjnie traktowanych jako solidarne z systemem kolonialnym). W tej właśnie niestałości znaczenia tradycji w krajach ekskolonialnych kryje się dla intelektualistów szukających więzi z narodem niebezpieczeństwo „pozostawania w tyle”. O tym, w jaki sposób udaje się twórcom przebrnąć zwycięsko przez ten trudny etap, była już mowa. Zwróćmy jednak uwagę na fakt, że i tutaj kluczem dla odnalezienia się intelektualistów w nowej roli pozostaje, podobnie jak w przypadkach innych grup społecznych, aktywne włączenie się do walki narodu.

KULTURA NARODOWA I WALKA WYZWOLEŃCZA

Istnieje ścisły związek między kulturą narodową a walką wyzwolenczą. W warunkach kolonialnych dynamizm kultury zostaje zastąpiony podtrzymywaniem dotychczasowych postaw. Jest to najbardziej

elementarny mechanizm obrony, mający wiele wspólnego z instynktem samozachowawczym. W tym okresie człowiek kolonizowany sam łatwo ulega głoszonej wszędzie opinii o niższości jego kultury. Zresztą reakcja kolonizowanych nie jest jednolita. Podczas gdy masy starają się zachować cały zespół tradycji w stanie nie naruszonym, gdy styl rzemiosła zastyga w coraz bardziej stereotypowym formalizmie — intelektualista albo włącza się całkowicie w nurt kulturalnego życia okupanta przyjmując zarazem postawę negacji wobec kultury rodzimej, albo zamyka się w obrębie kultury własnej, tubylczej, sporządzając niejako jej inwentarz, co szybko staje się jałowym dreptaniem w miejscu. Sytuacja kolonialna jest zahamowaniem kultury narodowej. „Nie ma kultury narodowej, narodowego życia kulturalnego, twórczości kulturalnej i kulturowych przeobrażeń w ramach panowania kolonialnego”¹⁰. Podejmowane tu i ówdzie próby obudzenia dynamizmu kulturalnego, zmiany tematyki, form, tonacji nie osiągają bezpośrednich rezultatów (inna rzecz, że dzięki tym właśnie wysiłkom zostaje powoli przygotowany grunt dla formowania się poczucia odrębności narodowej, do poddania w wątpliwość trwałości przemocy kolonialnej, otwiera się droga do walki wyzwolenczej).

Po jednym lub dwu wiekach eksploatacji, stwierdza Fanon, całość kształt kultury narodowej ulega krańcowemu wycieńczeniu, redukuje się do zespołu zwyczajów, martwych tradycji, resztek instytucji. Nędza ludu, ucisk narodu i zahamowanie rozwoju kultury — to jedna i ta sama rzecz. Unicestwienie bytu narodowego i agonía narodowej kultury pozostają do siebie w stosunku wzajemnej zależności.

Okres przejściowy w dziedzinie kultury zaznacza się kolejno głosami skargi, oskarżenia i apelu. Krystalizacja świadomości narodowej jednocześnie odmienia rodzaje i tematy literackie oraz tworzy całkowicie nowe audytorium. Podczas gdy w pierwszym okresie intelektualista tworzył dla kolonisty — by go zachwycić lub też aby go demaskować — stopniowo nabrał on zwyczaju zwracania się do swego ludu¹¹. Jest to moment, od którego poczynając można mówić o literaturze narodowej. Jest to literatura walki. Zmiana jest wyraźna nie tylko w dziedzinie twórczości literackiej; również literatura ludowa, ustna — bajki, epepeje, pieśni, ballady — zaczyna się ożywiać. Zaznacza się tendencja do aktualizowania opiewanych konfliktów i walk, imion bohaterów, rodzajów broni. W Algierii, podaje Fanon, można było obserwować ten proces mniej więcej od lat 1952—1953. Zaś od roku 1955

¹⁰ *Ibidem*, s. 178.

¹¹ „Ta książka nie jest adresowana do nas, choć o nas właśnie traktuje” — mówi Sartre w swej przedmowie do *Les Damnés de la Terre* F. Fanona.

zaczęły się systematyczne aresztowania opowiadaczy — znak, że i władze okupacyjne zrozumiały wagę tych przeobrażeń.

Również i to ożywienie w dziedzinie literatury ludowej świadczy, że terażniejszość przestała być obwodem zamkniętym. Ludowi opowiadacze powracają do posługiwania się swobodną wyobraźnią, wprowadzają innowacje, tworzą. Byłoby rzeczą niezmiernie ciekawą prześledzić krok za krokiem rozwój wyobraźni twórczej widoczny w ludowej twórczości pieśniarskiej i epickiej krajów kolonizowanych i wyzwalających się.

Ten sam ożywczy prąd, ściśle związany ze schyłkiem panowania kolonialnego, można zaobserwować we wszystkich dziedzinach kultury, w rzemiośle i sztuce, w rzeźbie, rysunku, kolorystyce. To ożywienie na odcinku życia kulturalnego, które często bywa niedostrzegane, ma także, zdaniem Fanona, znaczenie dla walki narodowej. Według niego ożywienie twarzy i ciał tworzonych postaci, charakterystyczne dla tego okresu, i wprowadzenie do sztuki całych grup ludzkich jako tematu, jest już zachętą do zorganizowanego działania.

Nie zatrzymując się dłużej przy poszczególnych zjawiskach mówiących o związkach rodzimej kultury danego społeczeństwa z kolejnymi etapami jego wyzwalań, zwróćmy jeszcze tylko uwagę na jedno interesujące spostrzeżenie Fanona. Mówiąc o kolonizatorach jako o gorliwych obrońcach takiego stylu, jaki przychodząc zastali w tubylczej sztuce, powołuje się on, mianowicie, na przykład amerykańskiego jazzu — tej, jak mówi, „zwichniętej i rozpaczliwej nostalgii starego Murzyna po pięciu whisky”, wyrazu wiszącego nad nim przekleństwa i nienawiści jego do białych. Reakcja białych speców od jazzu na wykrystalizowane po II wojnie światowej nowe style jak np. be-bop, była bardzo charakterystyczna; nie rozumieli, że odkąd czarny zaczął pojmować siebie i świat w nowy sposób, obudzone nadzieje kazały jego trąbce zabrzmieć nowym, pełnym dźwiękiem, a głosowi wyzbyć się stłumionej i chrypliwej intonacji. Według Fanona można by zaryzykować twierdzenie, że za lat pięćdziesiąt jedynymi obrońcami jazzu utrzymanego w stylu „krzyku i czkawki biednego, przekłętą negrą” będą już tylko biali — wierni pewnemu dawniejszemu układowi stonków, jednej formie *négritude*.

Powyższe uwagi dotyczyły okresu poprzedzającego podjęcie walki. Doszedłszy do stwierdzenia, że w sytuacji kolonialnej kultura, pozbawiona podwójnego wsparcia: narodu i państwa, niszczyje i zamiera, a zatem, że warunkiem jej egzystencji staje się wyzwolenie narodowe i odrodzenie państwowości, Fanon stawia sobie pytanie, jakie zachodzą stosunki między kulturą a samą walką? Otóż walkę skolonizowanego

ludu o przywrócenie suwerenności narodowej, walkę świadomą i zorganizowaną, uważa on za zjawisko *par excellence* kulturowe. Problem ten nie sprowadza się przy tym do skutków, jakie ma dla kultury wygrana walka wyzwolenicza. „W czasie walki kultura nie pozostaje w zawieszeniu. Sama walka w swoim przebiegu, w swoim wewnętrznym procesie rozwija różne kierunki kultury i zarysowuje nowe. Walka wyzwolenicza nie restytuuje dawnego znaczenia i dawnych ram kultury. Walka ta zmierzająca do zasadniczego przeobrażenia stosunków międzyludzkich nie może pozostawić bez zmian ani form, ani treści kulturowych danego społeczeństwa”¹².

Walka, która mobilizuje wszystkie warstwy ludności, która wyraża dążenia ludu, która nie waha się oprzeć niemal wyłącznie na masach ludowych, posiada tę cechę, że realizuje maksimum warunków dla rozwoju inwencji kulturalnej.

Widzimy, że Fanon wiąże przyszłość kultury nie tyle z momentem wyzwolenia, co z samą wyzwolenczą walką — ludową w swej treści i metodach. Ta idea była nutą przewodnią jego odczytu wygłoszonego w 1959 r. w Rzymie na II Kongresie Czarnych Pisarzy i Artystów. (Na I Kongresie, który odbył się w 1956 r. w Paryżu, Fanon omówił zjawiska zanikania dynamizmu kulturalnego ludów kolonizowanych).

PROBLEM NARODOWEGO JĘZYKA

Pozostaje zagadnienie kapitałnej wagi, które zwykle się wysuwać na pierwszy plan, gdy mowa o formowaniu się narodu, jego dziedzictwie kulturalnym i dążeniach wyzwoleniczych. Myślę oczywiście o języku, konkretnie o języku arabskim, gdyż bezpośrednio obserwacje Fanona na temat zmieniającego się pod wpływem rewolucji stosunku Algierczyków do obu języków: arabskiego i francuskiego, są bardzo interesujące, tym więcej, że wydają się stać w pewnej sprzeczności z opiniami innych intelektualistów algierskich.

W kraju kolonialnym, jakim była Algieria, język arabski łączył się w świadomości ludzi — nawet Kabylów — z całym zespołem wartości podkreślających ich odrębność etniczną i kulturową i, jako taki, przeciwstawiany był francuskiemu — językowi najeźdźcy i okupanta. Tak wyglądałby z grubsza schemat sytuacji w tej dziedzinie. To, co poprzednio mówiliśmy o stosunku poszczególnych grup społecznych do tradycji, można by teraz odnieść również do języka arabskiego jako istotnego jej elementu. „Mówić po arabsku — pisze Fanon — odrzucać francuski jako

¹² Fanon, *Les Damnés de la Terre*, s. 183.

język i wyraz przemocy kulturalnej, było przed 1954 rokiem codziennym sposobem wyróżniania się, formą narodowego bytowania”¹³. Do 1954 r. większość obrad na zjazdach narodowych partii algierskich toczyła się po arabsku; działacze z Kabylii lub z gór Aurès chcąc uczestniczyć w narodowej działalności uczyli się tego języka. Zdawało się, że francuski — język okupacji, przemocy — pozostanie na zawsze zniehawidzony przez ludność algierską.

Na radykalną zmianę tej sytuacji wpłynęło nadawanie po francusku audycji „Głos Walczącej Algierii”; uwolniło to język francuski od piętna, jakim w odczuciu Algierczyków naznaczył go okres kolonialny. Nadawanie wiadomości w trzech językach sprawiło, że francuski przestał być językiem przeklętym, okazało się bowiem, że nadaje się on do zwiastowania narodowi oczekiwanej przezeń prawdy. Jakby nie wydawało się to paradoksalne — mówi dalej Fanon — właśnie rewolucja, właśnie walka narodu algierskiego ułatwiła rozpowszechnienie się języka francuskiego w Algierii. Mówić po francusku, rozumieć ten język, przestało być równoznaczne ze zdradą, z poniżającym identyfikowaniem się z okupantem.

Obrady kongresu w dolinie Summam, w sierpniu 1956 r., na którym opracowany został ideowy program walki wyzwolenczej i utworzona Narodowa Rada Rewolucji Algierskiej, toczyły się po francusku. Ten fakt poucza, że w warunkach walki o niepodległość zniknąć może powszechna w warunkach kolonialnych powściągliwość wobec języka najeźdźcy.

Fanon nie wnika w to, jakie motywy zdecydowały o przyjęciu przez władze powstania języka francuskiego jako środka komunikacji. Stwierdza natomiast, że dla zwolenników „integracji” stworzyło to nową okazję do głoszenia teorii „Algierii francuskiej” i wykazywania, że język okupanta jest jedynym środkiem porozumiewania się, którym rozporządzają Kabylowie, Arabowie, Szaujowie i inni. Jest to teza wynikająca bezpośrednio z podstawowego założenia kolonializmu, które głosi, że dla wyprowadzenia kraju znajdującego się na niskim szczeblu rozwoju z pierwotnej anarchii w nim panującej niezbędna jest interwencja obcego narodu.

Z tej dość fragmentarycznej analizy sytuacji językowej Algierii w okresie walki Fanon, jak widzieliśmy, nie wyciąga żadnych wniosków o charakterze postulatycznym. Uwagę swoją skupia na wyjaśnieniu, na usprawiedliwieniu niejako powszechnej obecności języka fran-

¹³ F. Fanon, *Algieria zrzuca zastonę*, Warszawa 1962, s. 68. Tytuł oryginału: *L'an V de la Révolution Algérienne*.

cuskiego w życiu algierskim, usankcjonowanej przez praktykę rewolucji. Nie odnosi się wrażenia, by sam miał jakieś zastrzeżenia co do tego stanu rzeczy. Podobnie nie tylko nie zajmuje się sprawą przyszłości języka arabskiego w wolnej Algierii, lecz nie mówi nawet o tym, jakie tendencje można było zaobserwować, jeśli chodzi o jego użytek, po tym, gdy odjęty mu został — jak mówi — jego uświęcony charakter. W sumie wiele kwestii ważnych dla życia narodowego pozostawia on bez bliższego wyjaśnienia. Co więcej, z przeprowadzonej przez Fanona analizy wzrostu znaczenia języka francuskiego w okresie rewolucji algierskiej można by przecież wysnuć wnioski bardzo zbliżone do przytoczonej — i potępionej przez niego — interpretacji tegoż zjawiska przez władze kolonialne.

Nie będziemy polemizować ze stanowiskiem Fanona w sprawie języka, tym bardziej że on sam bliżej go nie precyzuje. Trzeba jednak stwierdzić, że w tym szeroko dyskutowanym w Algierii zagadnieniu duża część twórczej elity algierskiej zdecydowanie stoi na stanowisku ograniczenia w skali państwowej funkcji języka francuskiego na rzecz arabskiego¹⁴. Malek Haddad, algierski poeta piszący w języku francuskim, będąc w czasie wojny we Francji, czyni następujące wyznaczenie: „Morze Śródziemne nie odgradza mnie od ojczyzny tak, jak język francuski”¹⁵. Przypominając, jak do niedawna język arabski był poniewierany i zastępowany francuskim zarówno w szkole, jak i w radiu, prasie, filmie, plakatach, drukach pocztowych, metrykach urodzenia, a nawet w napisach „Nie deptać trawy” i na tabliczkach z nazwami ulic, stwierdza: „Nasz ojczysty język był na wygnaniu w swoim własnym kraju”. A dalej: „Wolność oznacza prawo do własnej egzystencji, a język arabski jest jednym z aspektów tej autonomicznej egzystencji”¹⁶. Są to słowa pisane w 1962 r., a więc w rok po śmierci Frantza Fanona. Nie ma w nich nic z sygnalizowanej przez tego autora nowej postawy akceptacji wobec języka kolonistów, nie widać zmiany spowodowanej wykorzystaniem francuskiego dla potrzeb walki narodowej.

Wbrew pozorom nie wydaje się, by konfrontacja głosów tych dwu pisarzy i patriotów algierskich mogła pomóc w rozjaśnieniu sytuacji

¹⁴ Oczywiście proces ten dokonywać się musi powoli, na przestrzeni wielu lat, głównie ze względu na specyficzną sytuację językową Algierii: powszechnie znany dialekt nie ma opracowanej transkrypcji fonetycznej, zaś nauka czytania i pisanie w nie znanym na ogół języku klasycznym opóźniłaby znacznie proces upowszechniania oświaty.

¹⁵ Malek Haddad, *The Zeros go Round and Round*, „New Outlook”, October, 1962.

¹⁶ *Ibidem*.

językowej w Algierii oraz zaznaczających się w niej tendencji. Wprawdzie obydwoj oni piszą w języku francuskim i reprezentują zbliżony typ kultury, jednak w grę tutaj wchodzi, być może, sprawa pochodzenia Fanona, dla którego język arabski w żadnym razie nie był językiem dzieciństwa, nie kojarzył mu się w pamięci z najdawniejszymi osobistymi wspomnieniami. W tym miejscu można by postawić zarzut, że Fanon jednakże opierał się na swoich własnych obserwacjach czynionych na miejscu, w Algierii, gdy tymczasem Haddad pozostawał we Francji rozporządzając jako materiałem jedynie swoimi wspomnieniami oraz pośrednio uzyskiwanymi informacjami. Że poza tym założeniem Fanona nie było w tym wypadku roztrząsanie plusów i minusów obu języków, arabskiego i francuskiego, ani też sugerowanie praktycznych rozwiązań w tej sprawie, lecz wyłącznie opis sytuacji faktycznej. Jest to prawda; zdawałoby się jednak, że opis przestaje być obiektywny wtedy, gdy pewne istotne elementy opisywanego fragmentu rzeczywistości zostają w nim pominięte. Co do problemu języka francuskiego odnosi się wrażenie, że Fanon w ogóle nie dostrzegł odwrotnej strony tego zagadnienia, to jest stosunku ludności algierskiej do języka arabskiego (kabylskiego?) i ewentualnych zmian zachodzących tu w okresie walki.

Można by powiedzieć, że przemyślenia Fanona obejmują całość kształt narodowego życia Algierii w pierwszej fazie jego istnienia, gdyby nie fakt, dosyć niezrozumiały, zupełnego pominięcia tak doniosłego zagadnienia, jak sprawa powszechnie wyznawanej w tym kraju religii muzułmańskiej. Wiadomo, że islam jest czymś więcej niż religią formalną; jako integralna droga życiowa przenika on wszystkie dziedziny życia i nadaje swoje piętno każdej niemal czynności i postawie wyznawcy. Ze swą podstawową, zawartą już w samej nazwie, zasadą „poddania się Bogu” i programową niejako postawą bierności wobec zrządeń losu, islam, zwłaszcza islam dzisiejszy, modernizujący się i oddalający od — nie tak dawnej zresztą — epoki „świętych wojen”, odrzuca, zdawałoby się, i potępia ideę walki wyzwolenczej.

Islam jako instytucja oparł się na tradycji, uczynił ją jednym z najważniejszych swoich elementów. Skądinąd wiemy, że państwa muzułmańskie, jak Algieria, lub o muzułmańskiej większości, silnie akcentowały w okresie rewolucji swą przynależność do religii islamu, jak również i to, że stopniowo religia ta zaczęła zmieniać swoje znaczenie i funkcje po to, by móc poprzeć dążenia rewolucyjne, by stać się ideologią zdolną porwać masy do walki z kolonializmem.

Koncepcje Fanona, teoretyka rewolucji antykolonialnej, wywodzą się z jego głęboko humanistycznego stosunku do człowieka. Wielko-

dusznosc jego i rozleglosc horyzontow myslowych znajduja swój pełny wyraz w tym, że wzywajac narody „trzeciego swiata” do odciecia sie w kazdej dziedzinie od wzorow, jakie narzuca „zmierzajaca ku katastrofie” Europa, do samodzielnego tworzenia nowych idealow i nowej kultury — mowi o wytwarzaniu tych nowych wartosci nie dla „trzeciego”, lecz dla calego swiata: „Dla Europy, dla nas samych i dla calaj ludzkości, towarzysze, trzeba sporzadzic nowa skore, rozwinac nowa mysl, stworzyc nowego czlowieka”¹⁷.

Gdy obcuje sie z mysla Frantza Fanona, uderza nas niezwyklosc i nieprzecietnosc jego osobowosci. Podziwiamy jego ostry jak miecz intelekt, jego odwage swiadomego samoprzeobrazenia sie, a takze ogromna sila i zapal, wyczuwalne pod beznamietna forma zewnetrzną jego prac, zwlaszcza ostatniej — dzieła czlowieka walczacego o czas ze smiercia. Kreślac obrazy przemian w spoleczenstwie algierskim, związanych z jego wyzwolenia walka, Fanon czesto wychodzi w przyszlosc. Obserwujac kierunek pewnych procesow spolecznych i ich charakter, z drugiej za strony dochodzac w teoretycznych rozważaniach do przekonania o nieuchronnosci takiego, a nie innego dalszego rozwoju tych procesow, daje w rezultacie wizje, oparte wprawdzie na zaobserwowanych faktach, lecz wyrastajace poza wspolczesna mu terazniejszosc algierskiej rewolucji.

¹⁷ Fanon, *Les Damnés de la Terre*, s. 242.