Politeja
Nr 2(89), 2024, s. 309-328
https://doi.org/10.12797/Politeja.20.2024.89.14
Licencja: CC BY-NC-ND 4.0

Iwona KRZYŻANOWSKA-SKOWRONEK
Uniwersytet Jagielloński
i.krzyzanowska@uj.edu.pl

CZARNY MA TYLKO JEDEN LOS. I JEST ON BIAŁY[1] – ANALIZA PROBLEMÓW TOŻSAMOŚCIOWYCH SPOŁECZEŃSTW AFRYKAŃSKICH W STOSUNKACH MIĘDZYNARODOWYCH

ABSTRACT **"Black has Only One Fate. And it is White" – an Analysis of the Identity Problems of African Societies in International Relations**

"Black Skin, White Masks" – the famous work of Franz Fanon is an elaborate analysis of the "Black-White" relationship, with the assumed emancipatory goal of releasing the coloured man from himself. His "black soul" is a white man's social construct and it is impossible to get rid of it due to economic and political conditions and cultural subordination. Subsequent generations reproduced and/or superseded the problems of colonial subordination in various ways, but there is no doubt that identity attitudes still continue shaping the relationship between post-colonial communities and Western countries. I present the conclusions from Fanon's reflections against the background of a short introduction to the issue of collective identities and the importance of their analysis for the study of international relations. The research goal of the article is to show how civilisational subordination disrupted the shaping of identity processes in colonised communities at the individual and collective level.

Keywords: Africa, individual and collective identity, colonialism, international relations

Słowa kluczowe: Afryka, tożsamość jednostkowa i zbiorowa, kolonializm, stosunki międzynarodowe

[1] F. Fanon, *Czarna skóra, białe maski*, Kraków 2020, s. 9.

TOŻSAMOŚCI JEDNOSTKOWE A TOŻSAMOŚCI ZBIOROWE – KRÓTKIE WPROWADZENIE

Według teoretyków krytycznych nie ma grup obdarzonych jedną tożsamością, ponieważ realnie istnieją tylko ludzie, którzy noszą w sobie idee przynależności do grup – i to ich odczucia i decyzje składają się na tożsamości grupowe[2].

Samo zdefiniowanie tożsamości, zarówno jednostkowej, jak i zbiorowej, wywołuje wiele problemów, głównie ze względu na złożony charakter jej tworzenia i możliwości interpretacyjne, jakie rodzi. Jeśli przeanalizujemy tylko kolokwialne użycie tego terminu, to tożsamość wydaje się szczególną właściwością lub wieloznacznym zjawiskiem społecznym: jest czymś, co się posiada i/lub odczuwa, co należy cenić, podtrzymywać i bronić przed zagrożeniami. Ale to też coś, co się zmienia, co można stracić lub zachować, coś, co pozwala nam się określić, więc wiemy i/lub czujemy, jak mamy postępować, itp.[3] To tylko niektóre użycia pojęcia tożsamości, ale i tak mocno obrazują jej istotne znaczenie dla rozumienia i funkcjonowania jednostek i grup społecznych.

Ale czy tożsamość jednostki to samoidentyfikacja, identyfikacja siebie samego w odniesieniu do innych czy postrzeganie innych projektowane na jednostkę? Jakkolwiek byśmy tego nie ujęli, to rozumienie siebie „toż samym" ze sobą lub z innymi jest z pewnością konstruktem kulturowym, dlatego bez względu, czy będziemy rozpatrywać to zagadnienie na poziomie jednostkowym czy zbiorowym, musimy to robić we wzajemnej relacji do Innego. Według Erika Eriksona tożsamość jest wieloetapowym procesem i stanowi rdzeń rozwoju osobowego jednostki, tak jak tożsamość zbiorowa jest jądrem kultury wspólnotowej[4].

Proces tworzenia, czyli rozumienia siebie jako człowieka – kim jestem, po co jestem, jaka jest moja rola itp. – ma zasadnicze znaczenie w procesie poznawania świata społecznego i jego konstruktów. Dlatego ważne jest, by poddać choć pod krótką refleksję, jak on przebiega – czy to świadome decyzje i racjonalne wybory: wiem, kim jestem, lub wiem, kim chcę być, więc podejmuję działania, by takim być itp.; czy raczej jest to sfera odczuć, emocji, intuicji, wiary, potrzeb psychosomatycznych: czuję, że to jest moje powołanie, intuicja podpowiada mi, że tak mam postąpić itp.

Erikson podkreślał niezgłębiony, wszechprzenikający charakter tożsamości i powołując się na Zygmunta Freuda i jego „*dunkle Gefuehlsmaechte*" („ciemne siły emocjonalne") oraz „*die Heimlichkeit der inneren Konstruktion*" („tajemnica wewnętrznego konstruktu"), tłumaczył ją jako głęboką wspólnotę, znaną tylko tym, którzy w niej uczestniczą, i możliwą do wyrażenia jedynie ich słowami i ich językiem[5]. Jednocześnie Erikson zwracał uwagę, że tożsamość zmienia się w czasie, jako koncepcja zarówno zdobywa nowe formy definicyjne, różną treść i źródła, jak i sposoby jej kształtowania. Co

[2] *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, red. Y. Lapid, F. Kratochwil, Boulder 1996.

[3] V. Descombes, *Rozterki tożsamości*, Warszawa 2013, s. 18-19.

[4] E.H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York–London 1968.

[5] *Tamże*, s. 21.

więcej, Erikson uważał, że zaczynamy konceptualizować kwestie tożsamości w tym samym momencie historii, kiedy stają się one problemem[6]. Wynikałoby z tego, że to racjonalistyczna potrzeba decyduje o przyjęciu takich wartości, ideologii, sposobów myślenia i działania, które są zgodne z wiedzą i wymogami danego miejsca i czasu. Stąd wydaje się, że w przebiegu procesów tożsamościowych nie sposób rozdzielić tego, co intencjonalne, od tego, co niemal podświadomie łączy się z określonymi celami własnymi czy społecznymi.

Natomiast potrzebę rozumienia swojej tożsamości można określić jako chęć odnalezienia swojego miejsca w otaczającej nas rzeczywistości czy też jako proces przebiegający w czasie, kiedy ciągłość tego, kim byłem, jestem i kim będę, jest naturalnym mierzeniem się ze swoją biologicznością i potrzebami psychicznymi. A skoro tożsamość kształtowana jest w interakcji z innymi, to odbywa się poprzez wchodzenie w różne społeczne role, z którymi często wiąże się sprzeczność komunikatów, sposobów myślenia i działania. Jednostkowe procesy tożsamościowe charakteryzuje więc zmienność, złożoność oraz niejednoznaczność powiązań i skutków, jakie mogą wywołać. Nasze tożsamościowe „ja", naznaczone własnym genotypem i tworzone za każdym razem w innej konfiguracji relacji do osób, środowisk i hierarchii społecznych, jest jak jednostkowy odcisk linii papilarnych. A jednocześnie istnieje w każdym z nas potrzeba bycia jak inni, wejścia w akceptowane role społeczne, funkcjonowanie w środowiskowych grupach społecznych. Akceptacja ze strony drugiego człowieka jest istotnym potwierdzeniem poczucia wartości dla jednostki i stanowi element konieczny do kształtowania postaw tożsamościowych siebie samego oraz swojego otoczenia.

Vincent Descombes, podążając za tym, co ustalili Antoine Arnauld i Pierre Nicole, podkreślał, że jednostki biologiczne w świecie społecznych idei nie mają historii, stanowią zatem część pamięci tożsamości zbiorowych. Dlatego jednostkowa samoakceptacja, rodzaj miłości własnej, wynika z przynależności do tego, co określa się historyczną wspólnotą[7]. Jednostki poddają się więc procesom socjalizacyjnym otoczenia, które znają i uważają za swój naturalny świat idei, religii, panujących w nim zasad. Bycie we wspólnocie nadaje rolę przynależną wiekowi, płci, statusowi społecznemu, wykształceniu itp. oraz wyznacza miejsce w świecie pojmowanym jako część własnego „ja". To, na ile jednostka poddaje się socjalizacji i akceptuje zastaną rzeczywistość społeczną, jest bardzo kontekstowe, tak jak prawo wyboru do przyjęcia tego, co jednostce odpowiada lub nie. Co istotne, bez względu na zakres wolności wyboru każda wspólnota jest dla jednostki źródłem akceptacji społecznej i poczucia bezpieczeństwa ontologicznego.

Wspólnota jest więc podstawą dla społecznego kształtowania tożsamości jednostkowych, które z kolei cały czas kształtują również ją samą. Pytanie więc: Jak i kto konkretnie tworzy to, co stanowi wspólną tożsamość grup społecznych? Trudno byłoby przyjąć wyjaśnienie, że jest to suma wszelkich poszczególnych „ja", bo przy całej złożoności ludzkiej natury i społecznych konfiguracji byłaby ona niemożliwa zarówno do stworzenia, jak i odtwarzania wciąż na nowo. Być może bardziej przekonuje zatem

[6] Tenże, *Life History and Historical Moment*, New York 1975.

[7] V. Descombes, *Rozterki*..., za: A. Arnoluld, P. Nicole, *Logique de Port-Royal*, Paris 1965.

ujęcie tożsamości zbiorowej jako spektrum tego, co poszczególne jednostki postrzegają jako wspólne. Należy przy tym dodać, że to, co wspólnie ustalane, zawsze nakładane jest na skomplikowaną konstrukcję historyczną – niejednoznaczną, bo podlegającą ciągłym reinterpretacjom. Każde pokolenie rekonstruuje i zmienia zastaną rzeczywistość, włącza nowe elementy i tworzy wciąż na nowo swój wspólny obraz. Nie zawsze musi być to spójne ze sobą, nie zawsze występuje ta sama logika łączenia poszczególnych wydarzeń i wartości i nie wszyscy w równym stopniu wpływają na kształtowanie tego, co stanowi o tożsamości zbiorowej. Wydaje się więc, że kluczem do jej tworzenia jest podzielana powszechnie świadomość istotności niektórych wydarzeń, idei, zasad, praw, ale też zagrożeń dla danej grupy – w określonym czasie i najczęściej na łączącej ich przestrzeni.

Tożsamość „my" jest zatem czymś innym niż każde pojedyncze „ja", które ją tworzy, dlatego bezpieczeństwo jednostki nigdy nie jest całkowicie tożsame z bezpieczeństwem zbiorowości. Każda społeczność to struktury, hierarchie społeczne, grupy uprzywilejowane i dyskryminowane itp., dlatego nie każdy ma to samo do akceptacji, choć jest częścią tej samej zbiorowości. Istniejące statusy, role społeczne, obowiązki i prawa wyznaczają jednostkom ich miejsce, którego zmiana bywa utrudniona lub niemożliwa. W takich warunkach stabilne „ja" może kształtować się różnie, ale zwykle decyduje potrzeba powszechnej akceptacji idei, norm i zasad, na jakich dana społeczność się opiera.

Powstaje pytanie: Na ile stabilne „my" jest ważne z punktu widzenia tworzenia stabilnego „ja"? Czyli: Na ile tożsamości zbiorowe powinny być bardziej stałe i odporne na nagłe zmiany, po to, by tworzyć ciągłość trwania społeczności i stanowić oparcie dla tworzenia stabilnego „ja"? Podtrzymywanie ustalonych wcześniej wartości może służyć osiąganiu większej spójności, koniecznej do zgodnego wspólnego funkcjonowania. Natomiast każda duża zmiana, rewolucja społeczna lub wojna burzy utrwalone wzorce, tworząc w sposób nagły nowe „my", nowe wartości i nowe sposoby postępowania. Dlatego ewolucyjne zmiany wydają się bardziej służyć zachowaniu stabilnego „my", jako oparcia dla kształtowania tożsamości jednostkowych. Wyjątkowo dobrze chronione są państwa, mocno ustrukturyzowane wewnętrznie i zewnętrznie, oraz kształtowane w ich granicach tożsamości narodowe. Stąd towarzyszy temu zwykle wysoka instytucjonalizacja społecznych form chroniących i podtrzymujących to, co określa się jako wspólna historia, tradycja, język, kultura itp. Tyle że zbytnia stałość i brak naturalnego dostosowania do zachodzących zmian może z kolei prowadzić do „zastania" się struktur, które nie będą mogły odpowiedzieć na zmieniające się potrzeby społeczne. Tak więc stabilne „my" powinno mieć swoje granice i podążać płynnie za zmianami, w całej swojej niezmienności.

Zbiorowa tożsamość, czyli to, co wspólne grupie, zwykle wyłania się poprzez rozróżnienie od Innego i innych zbiorowych tożsamości. To, co nas wyodrębnia i stanowi o naszej wyjątkowości, to nie tylko wspólne rozumienie rzeczywistości poprzez perspektywę kultury formowanej własnym językiem. To, co spaja grupy, to wspólne mity, na których opiera się etos danej społeczności, rodzaj moralnego tabu, wspólnego przekonania, że to, co tworzymy, jest wartością, wspólnym dobrem. Wokół mitu powstaje i na nim gruntuje się wspólna opowieść, złożona z opowieści dających początek

wspólnocie, w których kryją się uprzedzenia, zabobony, schematy – dzięki nim w sposób symboliczny, ale też prosty i zrozumiały rozumiemy, dlaczego my to my, a nie inni.

Erikson, jeszcze w latach 70. XX wieku rozważając kwestię europejskiego projektu wspólnej tożsamości, stwierdził, że wymagałoby to stworzenia supertożsamości, tak by połączyć ją z tym, co już wypracowane (kontynentalne), i z tym, co napływowe. Konieczność umiejętnego włączenia tożsamości importowanych przez imigrantów wchodzących w skład społeczności europejskich stanowi duże wyzwanie. Na to nakłada się gwałtowna industrializacja, która zagraża tożsamościom rolniczym[8], a także rewolucja technologiczna i sztuczna inteligencja, jako generatory zmian świadomościowych. Stąd pozostaje nam zgodzić się z Eriksonem, że badanie tożsamości staje się w naszych czasach równie strategiczne, co badanie seksualności w czasach Freuda.

PROBLEMY TOŻSAMOŚCIOWE LUDÓW SKOLONIZOWANYCH W UJĘCIU FRANZA FANONA

Franz Fanon poczuwał się do obowiązku obrony Francji; walczył w czasie II wojny światowej, uczył się na francuskich uniwersytetach i pracował we francuskim szpitalu. Jako lekarz psychiatra, ale też znawca literatury, historii i filozofii, pisał o skutkach kolonialnej podległości dla ludności podporządkowanej w każdy możliwy sposób – choć skupił się na skutkach psychicznych podległości kulturowej. Pomimo że naprawdę dużo napisał i zrobił, a także zainspirował tysiące ludzi na świecie swoją rozpaczliwą walką o własną tożsamość – tak samo jak całe pokolenia Afrykanów, które dźwigały ogromne brzemię tożsamościowych zmagań – współczesny badacz, Francuz Europejczyk, może to pominąć jako nieistotną część historii tworzenia się świadomości europejskiej.

Nie tylko kolonialiści, narzucając swoją rzeczywistość, zaburzali ciągłość naturalnych procesów tożsamościowych Afrykanów, odciskali swoje piętno kulturowe i zmieniali ich samych na zawsze. Podporządkowani też stwarzali Europejczyków i Europę – bez kolonialnego imperializmu nie byłoby wielu idei i instytucji, tj. równowagi sił czy współczesnego państwa w obecnym kształcie legislacyjnym. Historia europejskich idei to historia legitymizacji przemocy, tworzenia mitów, schematów myślowych, uprzedzeń. Tożsamość tworzy się w relacjach, dlatego zarówno utożsamienie się, jak i wyodrębnienie mają swoje skutki dla kształtowania tego, co uświadamiane jako „my" i „oni".

Czy można zatem wymazać wielowiekowe doświadczenia kolonializmu europejskiego i opisać dzieje kształtowania myśli europejskiej – wszystkich istotnych dla niej wydarzeń, ludzi i idei – tak jak zapisuje się białą, czystą kartkę? Bez żadnych plam z przeszłości, żadnych zewnętrznych naleciałości. My, Europejczycy, sami się stworzyliśmy, siłą naszych umysłów i dobrej woli. Tak jednoznacznie wynika z pracy opublikowanej w 2016 roku, *Histoire De La Conscience Européenne*[9], autorstwa Antoine'a Arjakovsky'ego, znanego francuskiego historyka, oraz 33 zaproszonych przez niego pisarzy.

[8] E.H. Erikson, *Life History and*...

[9] A. Arjakovsky, *Historia świadomości europejskiej*, przeł. A. Kozielska, Kraków 2019.

Na ponad 550 stronach opisali w szczegółach, co złożyło się na współczesną europejską tożsamość. Jednak nie znajdziemy tam nic na temat kolonializmu, tak jakby go w ogóle nie było.

Jakże niezrozumiałe na tym tle mogą wydawać się rozpaczliwe próby Franza Fanona, aby odkryć i stworzyć własną tożsamość; jego dramatyczne rozdarcie między intelektualnym światem europejskim, którego był częścią, a stereotypem dzikiego Murzyna ludożercy, którym był dla przeciętnego Europejczyka. Historia Fanona była też historią Francji i ta historia nadal jest pisana – przez potomków niewolników i skolonizowanych niegdyś społeczności. Ale dla autorów wspomnianej książki nie wydaje się to istotne, tak samo jak nie miał dla nich znaczenia wielowiekowy kolonialny ucisk w kształtowaniu europejskiej świadomości. Co jednak zaskakujące, wymazanie kolonializmu z kart historii nie przeszkodziło w uznaniu doświadczenia dekolonizacji za kwestię kluczową dla kształtowania się współczesnej tożsamości europejskiej. Wprawdzie to tylko niewielki fragment w tych długich rozważaniach, ale nie można go pominąć głównie ze względu na szokujące zestawienie, którego dokonał jeden z współautorów omawianej pracy: *Dzisiejsza Europa jest z całą pewnością wspólnotą interesów, w znacznej mierze wspólnotą wartości, ale nie wspólnotą wyobrażeń. Po traumie nazizmu i dekolonizacji mamy dziś do czynienia z pewnym tabu dotyczącym tożsamości narodowej, wielu nie ufa tym „zabójczym tożsamościom", co grozi pozostawieniem tematu tożsamości w rękach przeciwników wspólnej Europy*[10]. Antoine de Romanet wyraził też przekonanie, że w centrum tego, czym jest Europa, znajduje się człowiek i jego godność, dlatego promowanie godności ludzkiej jest DNA Europy[11]. Dokonana przez de Romaneta mitologizacja europejskiej tożsamości z pewnością nie pomoże w zrozumieniu, co dokładnie miał na myśli, pisząc o traumie dekolonizacji, zwłaszcza że sam tego nie doprecyzował.

Żeby zrozumieć, dlaczego w tak wielu narracjach Europejczycy nadal nie starają się pojąć natury związków łączących ich z ludźmi, którymi przez wieki zarządzali w sposób daleki od poszanowania ich godności, powołam się na to, co pozostawił nam po sobie Franz Fanon. Przede wszystkim, analizując problemy tożsamościowe skolonizowanych Afrykanów na poziomie jednostkowym i wspólnotowym, Fanon zdaje się postrzegać te światy jako całkowicie odrębne: Biały jest zamknięty w swej bieli, a Czarny – w swojej czerni[12]. Ta odrębność uniemożliwia tworzenie prawdziwych relacji, nie powstaje więc tożsamościowa ścieżka porozumienia. I choć wyodrębnianie jest naturalnym sposobem dookreślania swojego tożsamościowego „my", to zaczyna stanowić problem, jeśli celem nie jest samo odróżnienie „my" od „inni". Niektóre odrębności społeczne nabierają charakteru podziałów cywilizacyjnych, klasowych itp., w których nie chodzi o samo odróżnienie, ale o narzucenie stosunku „lepszy" – „gorszy" i ustanowienie barier społecznych między nimi. Służy to zwykle uprzywilejowaniu jednych wobec drugich, uzasadnianiu przemocy i wykorzystywania; kryje też w sobie klasową lub cywilizacyjną wyższość, a nawet pogardę wobec odmiennych rasowo, ubogich, niewykształconych itp. Tego

[10] A. de Romanet, *Pierwsze wnioski*, [w:] A. Arjakovski, *Historia*..., s. 537.

[11] *Tamże*, s. 535.

[12] F. Fanon, *Czarna skóra*..., s. 8.

rodzaju podziały mogą funkcjonować w jednej przestrzeni, wydzielając różnym grupom społecznym różne statusy i role oraz stereotypowo przypisując im konkretne cechy fizyczne i psychiczne. Bardzo silne bariery mają też zapobiegać mieszaniu się wzorców kulturowych, co z kolei ma pomóc w chronieniu własnej tożsamości.

Przy okazji spotkania się zupełnie różnych kultur i wzorców społecznych dochodzi albo do ich wymieszania, albo narzucania przez stronę dominującą jej „dobrych" wzorców jako jedynych. Aby to osiągnąć, zachodzi konieczność wyparcia kultury „innego", albo wtłoczenie w archetyp „innego" najgorszych cech, tak że przedstawiciel danej kultury staje się ich uosobieniem. W ten sposób powstaje użyteczny konstrukt społeczny „innego" jako przeciwieństwo dobrych cech i wzorców, które przypisuje się kulturze dominującej. O tym, jak się go stwarza na podstawie uprzedzeń, stereotypów, mitów, a nawet sumy własnych strachów, pisał szczegółowo Edward Saïd. Tak wykreowany obraz człowieka Orientu spełnia nie tylko pożądaną funkcję dla ludzi kultury dominującej, ale też staje się kulturowym narzutem, od którego ludzie, których dotyczy, nie są w stanie się uwolnić[13]. Fanon nie tylko Murzyna pokazał jako zakładnika „czarnej duszy" będącej konstruktem Białego. Przypomniał też obserwacje Jeana Paula Sartre'a, który opisał zmagania Żydów ze stereotypami, jakie im przypisywano w całej Europie – wtłaczając ich w schematy, które bali się powielać. Zatrute wyobrażenia o nich wywoływały u Żydów trwogę przed choćby przypadkowym upodobnieniem się ich czynów do tych wyobrażeń[14]. Funkcjonowanie w ramach tak narzuconych konstruktów społecznych zawsze ma dla kultury zdominowanej niszczycielski charakter i nosi znamiona przemocy tożsamościowej.

Cywilizacja białego człowieka stworzyła więc wyobrażenie człowieka kolorowego, w tym Murzyna, który nie jest nawet w pełni człowiekiem. Fanon, jako przedstawiciel czarnej rasy, czuje się utkany przez Białego, utkany z tysiąca szczegółów, anegdot i opowieści. Pod schematem cielesnym utworzony został schemat historyczno-rasowy, w którym on sam nie potrafi się odnaleźć. Czarny nie jest już tylko sam dla siebie Czarny; on jest teraz Czarny dla Białego. Im więcej Czarny ma sposobności do spotykania Białego, jego kultury, języka i całego tego przekazu Czarny–Biały, tym bardziej doświadcza „bytu dla innego" i tym bardziej ocenia siebie oczami człowieka Białego, przyjmując jego kryteria kulturowe.

Fanon doświadcza i dzieli się swoim bólem bycia Czarnym, bycia złym, prymitywnym, agresywnym, dzikim, gwałtownym, silnym biologicznie i seksualnie, ale umysłowo tępym, analfabetą, człowiekiem zacofanym, prostym, emocjonalnym, nieprzewidywalnym, leniwym itp. Autor zdaje sobie sprawę, jak bardzo ten obraz nie pasuje do niego jako intelektualisty, świadomego swojej inteligencji, dobrych manier i wykształcenia. Czuje się więc ofiarą czegoś nieracjonalnego, czegoś wręcz absurdalnego, tj. rzekomego odkrycia genów odpowiedzialnych za ludożerstwo Czarnych[15].

[13] E.W. Saïd, *Orientalizm*, Poznań 2003.

[14] J.P. Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, Warszawa 1992, s. 95.

[15] Fanon powołuje się na wnioski przedstawione na II Międzynarodowym Kongresie Eugeniki, zob. F. Fanon, *Czarna skóra*..., s. 133.

Kolor skóry jako kryterium oceny człowieka, dokonywanej bez względu na jego osiągnięcia edukacyjne czy społeczne, staje się wystarczającym powodem do wykluczenia, uznania każdego posiadacza nadmiaru melaniny za istotę podrzędną, niezdolną do racjonalnego myślenia i wyższych celów. Fanon uznaje więc, że na płaszczyźnie rozumu porozumienie z Białym jest niemożliwe, dlatego szukając samego siebie, postanawia przerzucić się na irracjonalność. Poszukuje murzyńskich artefaktów kulturowych i odkrywa, że przypisywane Murzynom swobodny sposób bycia, rytmiczność, duchowość, magia, pogańskie ceremonie itp. mają swoje odbicie w murzyńskiej rzeźbie, przekazach ludowych, tańcu, śpiewie i rodzącej się poezji. Chce więc stać się poetą świata, stojącym za sterem intuicji, tak by Murzyn w całej swojej irracjonalności – odnaleziony, odzyskany, zaakceptowany – był nie do pokonania dla Białego. Z czasem jednak Fanon odkrywa, że świat magii, animizmu czy zwierzęcego erotyzmu to świat ludów, które nie nadążyły za ewolucją społeczną; to niższe stadium rozwoju w dziejach ludzkości. Przypisywane Murzynom siły witalne to coś utraconego w drodze ewolucji przez Białego, dlatego nie mogą być niczym więcej niż genetycznym stadium pośrednim. Fanon konstatuje więc, że w tym wyborze nie ma żadnego wyboru. Ostatecznie stara się odnaleźć w historii Czarnego Kontynentu ślady wyższych cywilizacji odkrywanych przez przybyszów z Europy, m.in. Portugalczyków, którzy po przybiciu do wybrzeży Konga w 1498 roku natrafili na bogate i kwitnące państwo[16].

Fanon czuje się źle zarówno w swojej racjonalności, jak i irracjonalności. Czuje się chory i przegrany. Nie istnieje już jako Murzyn i nigdy nie zaistnieje jako Biały. Zastanawia się więc, czy murzyńskość istnieje tylko po to, by się unicestwić. Czy jest jedynie przejściem, a nie dojściem; środkiem, a nie ostatecznym celem?

Murzyńskość nie jest tylko indywidualnym doświadczeniem tysięcy skolonizowanych ludzi, z których każdy ma swoją własną historię murzyńskości. Dlatego jest to doświadczenie wieloznaczne – nie istnieje jeden Murzyn, lecz istnieją Murzyni, całe społeczności pełne wyklętych Murzynów. Fanon cytuje: *Białe społeczeństwo zburzyło dawny świat Afrykanów, nie oferując nowego. Zniszczyło tradycyjne, plemienne podstawy ich egzystencji i zagradza im drogę do przyszłości…* Apartheid *stara się wykluczyć Murzyna z uczestnictwa w historii współczesnej, jako niezależnej i wolnej siły*[17].

Fanon zdaje sobie sprawę z podstawowej roli języka w tworzeniu i podtrzymywaniu wspólnot tożsamościowych – *mówić to istnieć absolutnie dla innego*[18]. Mówić to nie tylko posługiwać się określoną składnią czy znać morfologię języka, lecz przede wszystkim przyswoić sobie kulturę wyrażaną w tym języku; to nieść lub przyjąć ciężar jakiejś cywilizacji. Człowiek, który posiadł jakiś język, posiadł także pośrednio świat wyrażony i zawarty w tym języku. Dlatego Czarny staje się coraz bielszy i upodabnia się do „prawdziwego człowieka" na tyle, na ile przyswoi sobie język Białego. Wraz z przejmowanym językiem skolonizowany przyswaja sobie wartości kulturowe Białego i będzie tym bielszy, im bardziej uda mu się odrzucić wszystko to, co tożsamościowo składa się na jego

[16] *Tamże*, s. 120-157.

[17] *Tamże*, s. 207, za: I.R. Skine, *Apartheid en Afrique du Sud*, „Les Temps Modernes" 1950, no. 57.

[18] F. Fanon, *Czarna skóra…*, s. 15.

czerń. Znajomość języka jest narzędziem kulturowym, dzięki któremu można wejść w świat wartości i metropolii – duchowo i fizycznie – by zmienić Czarnego na zawsze.

Razem z przyswajanym językiem docierają do nas nie tylko specyficzne wyrażenia i zwroty, czasem niedające się przełożyć i w pełni pojąć w języku rodzimym. Poznawanie języka to też sposób rozumienia świata wyrażanego za pomocą funkcjonujących w nich kategorii, symboli, znaczeń, otwartych i ukrytych treści. To świat określonych wartości, pełen idei, reguł, ale też uprzedzeń i stereotypów, zamkniętych w anegdotach, przypowieściach, bajkach dla dzieci i mrocznych nowelach dla dorosłych. Poznawanie języka Białych to dla Czarnego uświadamianie, że wszystko, co czarne, jest złe – ludzie, zwierzęta, przedmioty. Postaci z bajek i literatury to niezmienna opowieść o „dobrym białym" i „złym czarnym". I tak jak wiele jest białych społeczności i ich języków, tak wiele jest opowieści ogniskujących zło w czerń – łącznie z naszym Sienkiewiczowskim obrazem Murzyna, który z jednej strony jest nierozgarnięty, nieporadny i zależny od Białego, a z drugiej zły i dziki: *Litości nikt nie prosił, albowiem Murzyni jej nie znają*[19].

Fanon pisze, że istnieje zjawisko psychologiczne polegające na tym, że wierzymy w otwarcie się przed nami świata, o ile ustąpią granice[20]. Czy jeśli więc zburzymy językowe ograniczenia i staniemy po drugiej stronie, to czy granica zniknie, rozpadnie się mur między kiedyś „Czarnym" kulturowo a teraz coraz bardziej kulturowo „Białym"? Co się tak naprawdę przed „Czarnym" otworzy? Czy narzut kulturowy wraz z językiem i jego stereotypami nie postawił wysokich „granic" w spójnym i ciągłym kształtowaniu tożsamości społeczności afrykańskich? Kim mają stać się Czarni, przyswajając wraz z językiem religię, w której naród wybrany to Biali, a Czarni to potomkowie wyklętego przez Noego syna Chama? Jak mają zaakceptować swoje człowieczeństwo, skoro Biali w setkach eksperymentów starają się dowieść swojej wyższości, łącznie z pracami porównawczymi i badaniami mózgów, które mają udowodnić, że Murzyn to brakujące ogniwo między małpą a człowiekiem?[21] Jaki to wszystko ma wpływ nie tylko na jednostkowe wybory i traumy, ale także na kształtowanie całych murzyńskich społeczności, kiedy Czarni odkryli, kim są w świecie Białych?

Franz Fanon pokazuje skutki kulturowego wtargnięcia Białego dla funkcjonowania afrykańskich społeczności poszukujących nowych sposobów bardziej na porzucenie niż zachowanie swoich wzorców tożsamościowych. Te zaburzenia w kształtowaniu się procesów tożsamościowych wynikają z podległości i dominacji politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Jedno z nich to postępująca destrukcja relacji między strukturą rodzinną a narodową. Drugie zaburzenie to odwrócenie dotychczasowych wartości dla uratowania rasy – żeby przetrwała, musi się wybielić fizycznie i kulturowo.

Wzorce zachowań społecznych zaczynają nas formować na etapie życia rodzinnego, aby w późniejszym życiu te same schematy kulturowe posłużyły do przyswajania kolejnych norm i zasad społeczności, w której żyjemy. Projekcja na środowisko społeczne cech środowiska rodzinnego jest naturalnym i niezbędnym elementem procesów

[19] H. Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, Poznań 2016, s. 230.

[20] *Tamże*, s. 20.

[21] F. Fanon, *Czarna skóra*..., s. 15.

tożsamościowych – zarówno na poziomie jednostki, jak i całej społeczności. Struktura rodzinna i struktura państwowa odtwarzają wzajemnie stosunki władzy i przez to na siebie wpływają. Jednostka utożsamia władzę, z którą styka się w dzieciństwie, z tą, z którą ma do czynienia na późniejszych etapach życia.

Fanon zauważa, że w Europie, pomijając skrajne przypadki patologiczne, te światy ze sobą współgrają i wzajemnie się wzmacniają w tworzeniu spójnych, społecznych wzorców tożsamościowych. W społecznościach afrykańskich obserwujemy coraz częściej proces odwrotny. Świat rodzinnych wartości, znaczeń i wzajemnych relacji zaczyna się różnić od świata, w którym dziecko rozpoczyna edukację. To na tym etapie zaczyna poznawać inne, czasem przeciwstawne wartości i znaczenia. Według Fanona w ten sposób kształtuje się osobowość paradoksalna, ponieważ dziecko murzyńskie – jak każde inne – chce się identyfikować z tym, co dobre, a więc chce być dzielnym odkrywcą albo misjonarzem, *któremu grozi pożarcie przez złych Murzynów*. Czarne dziecko zaczyna przyjmować postawę białego człowieka i odrzucać wzorce przyswojone w dzieciństwie, co postępuje wraz z całym procesem edukacji. Jako Murzyn nie chce być tym złym, poniżanym, gorszym, więc nie jest w stanie odtwarzać wraz ze społecznością, w której wyrósł, tych samych wzorców – zdecydowanie chce się różnić tożsamościowo. Im bardziej zdolny i ambitny, tym trudniej mu wrócić do społeczności, która nie daje mu szans awansu społecznego. Jednak odrzucenie struktury rodzinnej skutkuje tym, że on sam nie jest w stanie już w pełni utożsamić się z żadną inną wspólnotą. Z czasem będzie odkrywał coraz większą nieprzystawalność schematów społecznych narzuconych przez Białego do rzeczywistości Murzyna, którym jest i którym być nie przestanie. Społeczności afrykańskie zaczynają w ten sposób tracić możliwość odtwarzania kulturowego i tożsamościowego, skoro ich członkowie nie potrafią zachować ciągłości tradycji. W sytuacji paradoksalnej znajduje się więc zarówno jednostka, która odrzucając kulturę rodzinną, nie może zespolić się z kulturą Białego, jak i cała społeczność, która w swych korzeniach pozostając „czarna", nie ma już jak ich odtwarzać w kolejnych pokoleniach.

Zaburzenia dotyczą również relacji płciowych, ponieważ to, co kiedyś było podstawą harmonijnego rozwoju zbiorowości, czyli naturalna relacja między czarną kobietą i czarnym mężczyzną, zostało zakłócone przez nowy wybór – choć wybór ten głównie staje przed czarną kobietą. Biały jest synonimem statusu społecznego, lepszego życia, uosabia wyższe cechy i związek z nim daje szansę na wybielenie swojej rasy. Dla kolorowej kobiety, która zmaga się ze swoim dziedzictwem, wszystko, co jest choć o odcień bielsze od czerni, jest piękne. Dzieci jako Mulaci będą mniej wyklęci, mniej prymitywni itp. Sposobem na „uratowanie swojej rasy" jest więc jej wybielenie. W ten sposób społeczności afrykańskie w kształtowaniu tożsamościowych wzorców nie starają się o zachowanie własnej oryginalności, ponieważ ona jest ich przekleństwem. Aby podtrzymać trwanie, muszą zmienić swoje wzorce, wybielić się kulturowo i fizycznie. Warunkiem tożsamościowego ratowania rasy są marzenia kolorowych kobiet o białym, niebieskookim blondynie, który jest kwintesencją dobrych cech i wyzwolenia się od wszystkiego, co złe, co czarne.

Fanon omawia dość szczegółowo i z nieukrywaną irytacją fragmenty powieści biograficznej Mayottee Capéci, Mulatki urodzonej na Martynice. Capécia jest jedną z tych

kobiet, dla których jedynym wyborem jest biały mężczyzna; przyznaje, że to nie są tylko jej marzenia i standardy myślenia: pisze o tym, jak wiele jej krajanek studiujących we Francji przyznaje ze śnieżnobiałą szczerością, że nie mogłyby wyjść za Czarnego[22]. Dla Mulatki możliwość wyjścia za mąż za białego człowieka to jak przejście z kategorii niewolników do kategorii panów. Ale według Fanona te zabiegi kolorowych kobiet o dostęp do białego świata to nie tylko oczekiwanie lepszego życia dla siebie i swoich dzieci. To przede wszystkim skutek ich kompleksu niższości; tego, że w poczuciu swojego człowieczeństwa są gorsze. Związek z Białym to kompensacja ich poczucia niższości z powodu koloru skóry, ale też pułapka dla nich samych i wspólnot, w których żyją[23].

Jak więc tworzyć stabilne, tożsamościowe „my" w społecznościach, które zamiast naturalnego jej budulca, jakim jest zachowanie ciągłości, gwarantem swojego przetrwania czynią konieczność kulturowego zerwania? Oznacza to wyparcie się świata swoich przodków, ich opowieści, wzorców zachowań, sposobów myślenia i radzenia sobie we własnym środowisku. Czarna kobieta i czarny mężczyzna stają się niewolnikami poczucia niższości, a ich wspólny związek postrzegają jako najgorszy wybór. Dochodzi do zaszczepienia w nich rasizmu, a ten zwraca się przeciwko nim, ponieważ sami stają się rasistami. Okaleczają siebie z własnej kultury, wstydzą się swojego koloru skóry, a przetrwania jako wspólnota upatrują w przyswojeniu obcych wzorców i ich kultury.

Opisywane przez Fanona zmagania tożsamościowe zostały sporządzone na podstawie znajomości kultury senegalskich żołnierzy oraz obserwowanych i badanych przez niego mieszkańców Antyli Francuskich (w tym głównie Martyniki), a także Południowej Afryki i madagaskarskich Malgaszów. Nie jest to obraz pełny, ale pod wieloma względami wydaje się schematem uniwersalizującym problemy tożsamościowe czarnych, afrykańskich społeczności wobec przemocowego narzutu kulturowego, z jakim musieli się mierzyć w okresie kolonialnym. Trzeba też uwzględnić, że praca Fanona powstała w latach 50. XX wieku, kiedy dekolonizacja Afryki dopiero się rozpoczynała. Czy analizy Fanona mogą być nadal przydatne, kiedy Afryka została w całości zdekolonizowana, a problemy tożsamościowe dotykają obecnie niegdysiejszych imperiów kolonialnych, które stały się z czasem wielokulturowe?

Wydaje się, że pod wieloma względami jest to fundamentalna baza, od której warto rozpocząć badania tożsamościowe współczesnych afrykańskich społeczności, pomieszanych etnicznie w sztucznie dla nich ustanowionych granicach państwowych. Koniec kolonializmu, odrzucenie rasizmu i wprowadzenie norm równościowych to tylko cienka powierzchnia instytucjonalna, pod którą wciąż tlą się społeczne uprzedzenia, lęki, schematy myślowe i konstrukcje językowe. Europejski turysta, odwiedzając Afrykę, zachowuje się trochę jak etnograf poszukujący inności i atrakcji. Z takim samym zainteresowaniem robi zdjęcia roślinom, zwierzętom i ludziom, po czym dzieląc się nimi w mediach społecznościach, podpisuje grupę Malgaszów jako napotkanych tubylców. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że choć obecnie nikt nie próbuje odebrać im człowieczeństwa, to nadal dla Białego są oni jakąś inną kategorią. Język, jakim ich opisujemy,

[22] *Tamże*, s. 55, za: M. Capécia, *Je suis martiniquaise*, Paris 1948.

[23] F. Fanon, *Czarna skóra*..., s. 43-66.

jest nadal zarezerwowany dla kolorowych społeczności, które różnią się od nas kulturowo – nikt spośród odwiedzających Francję nie opisałby w ten sposób grupki Francuzów, bo w słowniku „tubylec" to wciąż synonim dzikiego.

W stosunkach międzynarodowych i polityce światowej dominacja kultury zachodnioeuropejskiej w dużej mierze została zachowana; projektowana wzorcami instytucjonalnymi, podtrzymywana polityczną, ekonomiczną i militarną siłą. Systemowe podziały strukturalne wyznaczają wciąż mocne granice i utrzymują podziały polityczne i ekonomiczne. Pomimo dużych zmian obyczajowych Europejczycy wolą poprawiać dzieła literackie z rasistowskich sformułowań niż przyznać się, że „tacy byliśmy lub/i tacy jesteśmy". A choć obowiązują prawne deklaracje międzynarodowe, w politycznych rozgrywkach ludzie różnych państw i kontynentów nie są traktowani tak samo. Afrykanie, którzy od momentu ukazania się pracy Fanona doświadczyli niełatwego dla nich procesu dekolonizacji, wojen, przewrotów, ludobójstwa itp., zmagają się często ze słabymi strukturami państwowymi i trudnościami w zapewnieniu bezpieczeństwa w każdej sferze.

Jednak to, co wciąż najbardziej problematyczne w tworzeniu własnych, spójnych wzorców tożsamościowych, to niekończąca się rywalizacja mocarstw. Tak jak kiedyś Afryka była polem realizacji sprzecznych ambicji głównych europejskich potęg kolonialnych, tak i teraz stanowi domenę politycznych rozgrywek między głównymi mocarstwami. Według Rodneya Waltera decydującym skutkiem kolonializmu było to, że jedne społeczności odebrały moc samostanowienia drugim, wpychając ich tym samym do stałego niedorozwoju[24].

ANALIZY TOŻSAMOŚCIOWE W STOSUNKACH MIĘDZYNARODOWYCH

Miejsce i znaczenie państw, regionów, a nawet całych kontynentów w stosunkach międzynarodowych wyznaczamy zwykle, badając potencjał gospodarczy, militarny i polityczny – jako istotny dla funkcjonowania, rozwoju i możliwości oddziaływania na innych. Jednak nie mniejszą rolę, a być może bardziej zasadniczą, odgrywają relacje społeczne, wzorce kulturowe i przede wszystkim logika myślenia i rozumienia rzeczywistości. Sama tzw. *hard power* nie utrzyma pokoju i nie wygra wojny bez zaangażowania, akceptacji, poparcia społecznego, podzielania wspólnych wartości itp. Dlatego nie należy upraszczać wszystkiego do sztucznego podziału i zamykać kwestii tożsamościowych w tym, co określa się jako *soft power*. Twarde i miękkie polityki nie są odrębnymi światami – jednym i drugim kieruje ta sama logika; rodzaj społecznie podzielanego przekonania, że tak właśnie należy postępować. To przekonanie bierze się ze społecznie kształtowanych postaw, świata idei, wartości i wiedzy o otaczającym nas świecie, czyli tym wszystkim, co stanowi o zbiorowej tożsamości. Stąd badania tożsamościowe powinny mieć charakter podstawowy dla zrozumienia charakteru relacji łączących i dzielących

[24] R. Walter, *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington 1982.

poszczególnych aktorów na poziomie międzynarodowym. I jak to ujął Anthony Burke: *Nie ma tożsamości bez różnic i nie ma świata polityki bez tożsamości – nie ma bez niej ludzi, nie ma państw, nie ma systemu międzynarodowego*[25].

Nauka o stosunkach międzynarodowych powstała w okresie międzywojennym, a jej główna oś narracji została oparta na tym, co wypracowano od momentu zawarcia pokoju westfalskiego, czyli na suwerennych państwach narodowych tworzących porządek międzynarodowy. To, co mieściło się tożsamościowych potrzebach, zostało zamknięte wewnątrz państw jako kwestia niemająca zasadniczego znaczenia dla polityki światowej. Dlatego tradycyjne teorie stosunków międzynarodowych dominujące do lat 80. XX wieku prawie całkowicie pomijały kwestie kulturowe i nie zajmowały się badaniami nad tożsamościami, uznając je za drugorzędne i mało istotne z perspektywy systemu międzynarodowego[26]. Realiści skupiali uwagę na głównych aktorach, potencjale i grze interesów, a liberałowie – na międzynarodowym rozwoju instytucjonalnym i stosowaniu liberalnych zasad do rozwiązywania światowych problemów.

Należy jednak zaznaczyć, że świadomość istotności kwestii tożsamościowych w tworzeniu struktur społecznych była widoczna w świecie polityki już na początku XX wieku. Po I wojnie światowej Woodrow Wilson odwołał się do zasady samostanowienia narodów, ponieważ chciał w Europie państw w granicach gwarantujących trwalsze stosunki. Wyznaczone wówczas granice były wypadkową woli mocarstw, ale też liczebności grup etnicznych i ich tożsamości narodowych. Z tym że zasady samostanowienia i poszanowania etniczności grup mających tworzyć państwa stosowano wyłącznie na kontynencie europejskim. Po II wojnie światowej koncepcja kulturowa zaczęła ustępować terytorialnej, co wiązało się z procesem dekolonizacji, dlatego tożsamość etniczna stała się nieistotna, a decydującą kwestię stanowiło istnienie podmiotu politycznego w postaci terytorium kolonialnego, którego granice były jedynymi możliwymi do wyznaczenia i akceptacji uznanej państwowości[27].

Natomiast w teoriach stosunków międzynarodowych okres zimnej wojny nie sprzyjał podejmowaniu badań tożsamościowych, ponieważ obowiązujące wzorce myślenia i działania dwóch supermocarstw były podobne, a to na nich skupiała się uwaga badaczy stosunków międzynarodowych. System międzynarodowy opierał się na dialektyce równowagi, która nie byłaby możliwa, gdyby logika działania, pojęcie racjonalności itp. zasadniczo się różniły. Skoro jednak obie strony nie miały problemu z identyfikacją zachowań przeciwnika, to brakowało bodźców do takich badań. Warto też zwrócić uwagę, że stosunki międzynarodowe jako dyscyplina miały swój początek w krajach anglosaskich i do końca zimnej wojny rozwijały się najszybciej w państwach zachodnioeuropejskich. Tworzona w ramach tej dyscypliny wiedza miała więc

[25] A. Burke, *Identity/Difference*, [w:] *Encyclopedia of International Relations and Global Politics*, red. M. Griffiths, London 2006, s. 613.

[26] Kenneth Waltz wielokrotnie podkreślał, że tradycja, historia i kwestie kulturowe są drugorzędne, dlatego tworząc swój model badawczy, celowo je pominął. K.H. Waltz, *Theory of International Politics*, Boston 1979.

[27] R. Emerson, *The United Nations and Colonialism*, „International Relations" 1971, vol. 3, no. 10, s. 766-781.

określoną perspektywę, co stanowiło również o jej tożsamości jako dyscypliny. Stosunki międzynarodowe jako dziedzina wiedzy były konstruktem kulturowo-społecznym ludzi związanych z określonym kręgiem cywilizacyjnym – konstruktem tworzonym w ich językach i kategoriach badawczych. Perspektywa państw dominujących w polityce światowej była więc odwzorowywana w formułowanych teoriach stosunków międzynarodowych, ich założeniach i tworzonych przyczynowo-skutkowych połączeniach. Dlatego można też ustrukturyzować tak wytworzoną wiedzę jako strategię badawczą, która stawiała fakty nad wartościami, porządek nad anarchią, męskość nad kobiecością, prawdę nad opinią, rozum nad emocjami, nas nad inni, a państwo ponad światem[28].

Problem w tym, że kształtowana tożsamościowo wiedza miała w założeniach stanowić uniwersalne wzorce i spełniać kryteria obiektywizacji, czyli obowiązywać zawsze i wszędzie. Stąd naturalna potrzeba unikania zagadnień tożsamościowych i wypychania ich na drugi plan, jako mniej istotnych. Z oczywistych względów nie podnoszono kwestii tożsamości badacza i jego własnej unikatowej perspektywy, skoro nie można było tego pogodzić z przyjętymi założeniami. Badania ilościowe rozwijane od lat 50. XX wieku miały w dużej mierze ustandaryzować wiedzę i stworzyć podstawę ich uniwersalizacji. Jednak od początku one same też były kulturowym wzorem pozyskiwania wiedzy, a założenia i sposoby analizy nadal nie były wolne od perspektywy cywilizacyjnej. Świadomość, że modele badawcze nie mogłyby pretendować do powszechnych i że są warunkowane kulturowo, z ukrytymi politycznymi interesami określonych grup społecznych, tym bardziej spychała zagadnienie tożsamości w niebyt[29]. Zwłaszcza że przy założeniu kulturowo warunkowanej wiedzy krytyka powiązań wiedza – władza byłaby nie do odparcia. Dlatego łatwiej było pomijać to, co mogłoby podważyć mit wiedzy neutralnej, ponadczasowej, o wyjątkowym statusie, wręcz niepodważalnej. Poza tym niedostatek badań tożsamościowych w teoriach stosunków międzynarodowych można też tłumaczyć teoretycznymi wymaganiami, takimi jak konieczność tworzenia ogólnych, prostych modeli, dla których zjawiska wieloznaczne, zmienne i zależne kulturowo były trudne do analizy. Wyjście poza racjonalne i chłodne decyzje nie do końca więc było możliwe do ujęcia w schematycznych modelach.

Zmiana strukturalna na poziomie międzynarodowym na przełomie lat 80. i 90. XX wieku zmusiła do przeformułowania dotychczasowych zasad działania i myślenia. Pojawiły się nowe roszczenia tożsamościowe i nowe państwa w nowych granicach terytorialnych. Wiele z nich, zwłaszcza tych europejskich, zyskało niemal natychmiastowe uznanie międzynarodowe, co było legitymizowane właśnie roszczeniami tożsamościowymi. Od początku pytania o tożsamość były trudne nie tylko dla tworzenia ogólnych i powszechnych modeli teoretycznych. Nadal wydają się niepożądane dla głównych twórców tej dyscypliny. Fanon, opisując celowość tworzenia figury Innego, wspomniał również o „Bad Indjun" i stwierdził, że *Amerykanie to jedyna nowoczesna nacja, z wyjątkiem Burów, która za pamięci człowieka zmiotła całkowicie z zasiedlonego przez siebie*

[28] J. George, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations*, Boulder 1994.

[29] C. Brown, K. Ainley, *Understanding International Relations*, New York 2001.

terytorium rdzenną ludność[30]. To pierwotne doświadczenie łatwo ekstrapolować na współczesną politykę Stanów Zjednoczonych jako konstruowaną historycznie przez podbój i wywłaszczanie rdzennych Amerykanów, a podczas zimnej wojny zamienioną na antagonizm uzewnętrzniony, przedstawiany jako egzystencjalna walka pomiędzy niedającymi się do końca pogodzić systemami wartości[31]. Po krótkim „triumfie" pod koniec lat 90. XX wieku, ta sama retoryka została wskrzeszona jako walka pomiędzy cywilizacją a terroryzmem w XXI wieku.

Pomimo to w ostatnich dekadach w nauce o stosunkach międzynarodowych rośnie zainteresowanie kwestiami tożsamościowymi. Takie analizy coraz większej grupie badaczy wydają się niezbędne nie tylko jako konsekwencja świadomego podejścia do przedmiotu badań, czyli zmiennych konstruktów społecznych, ale też do pracy ich samych, tożsamościowo związanych z określoną kulturą. Współczesne podejścia, szczególnie konstruktywistyczne i krytyczne, zwracają uwagę na uwikłanie badających i badanych w kontekst czasu i przestrzeni – językowe, kulturowe, cywilizacyjne, w grupy interesów itp. Wiąże się z tym problem niemożności jednoznacznego rozdzielenia własnej tożsamościowej perspektywy od tego, co postulatywnie miałoby być zasadą ogólną. Ważna pozostaje jednak kwestia świadomości własnej perspektywy i chęć zmierzenia się z perspektywą „Innego".

Konstruktywistyczne podejścia pracują głównie na schematach tożsamościowych, formułowanych w określonym kontekście czasowo-przestrzennym, natomiast krytyczne bardziej analizują postawy indywidulne, kształtowane w odniesieniu do zbiorowości. Jedni i drudzy doceniają w swoich badaniach podobne elementy, które stanowią istotną część kształtowania się odrębności tożsamościowych w ramach grup społecznych. Badacze szczególną uwagę zwracają na wspólny język i tworzoną wokół niego kulturę – podobieństwa w rozumieniu rzeczywistości spajają ludzi w grupy i jednocześnie wyodrębniają ich od innych. Przy czym język to nie tylko sposób komunikowania się, ale także wspólna historia i tradycje; to przestrzeń, która wciąż napełnia się treścią wspólnych znaczeń. W tworzonych pojęciach, kategoriach, metaforach itp., zrozumiałych właściwie tylko przez określoną grupę, kryje się tożsamość członków społeczności – ich stosunek do siebie samych i do otoczenia.

W dziedzinie stosunków międzynarodowych badania tożsamościowe podejmowane są przede wszystkim przez teorie postpozytywistyczne, tj. wspomniany konstruktywizm i teorie krytyczne, ale też przez teorie poststrukturalistyczne, feministyczne, krytyczne studia nad bezpieczeństwem oraz teorie postkolonialne. I choć nie ma miejsca na szczegółową analizę dotychczasowych dokonań, to warto zauważyć, że dzięki badaniom tożsamościowym można już dostrzec pewne zmiany w nauce o stosunkach międzynarodowych. Przede wszystkim udało się w znacznej mierze przełamać kluczowe rozróżnienie między tym, co wewnętrzne, a tym, co międzynarodowe. Wiele analiz ujawniło, w jaki sposób wewnętrzne walki o tożsamość rozgrywane są w polityce międzynarodowej. Kwestie tożsamościowe stanowią narzędzie, które może być

[30] F. Fanon, *Czarna skóra*..., s. 164.

[31] D. Campbell, *Writing Security: US Foreign Policy and the Politics of Identity*, Manchester 1992.

wykorzystywane zarówno do realizacji swoich celów przez państwa zewnętrzne, jak i jako rodzaj obrony własnej suwerenności i/lub najlepsza droga dotarcia ze swoimi postulatami na zewnątrz[32].

Pytania o tożsamość okazały się też wyzwaniem dla dotychczas funkcjonujących konstruktów suwerenności i państwa narodowego w stosunkach międzynarodowych. Przede wszystkim postawiono pytanie o to, na czym opiera się spójność współczesnego państwa: Czy na lojalności ich obywateli wobec władz centralnych, które są gwarantem wspólnej obrony, czy raczej na poczuciu wspólnej tożsamości kulturowej, religijnej, językowej? Czy państwa to jednostki polityczne, które stoją wobec siebie w stosunku siły, a wspólna świadomość może się rodzić głównie z walki? Czy nadal wszystko można sprowadzić do ideologii suwerenności oddzielającej aktorów od siebie, a relacje do binarności „my" i „inni"?[33]

Badania tożsamościowe oferują znacznie szersze spektrum możliwych odpowiedzi na te pytania. Rozpatrując rolę konfliktów zewnętrznych, można się jedynie częściowo zgodzić ze stwierdzeniem, że obywatele rozwijają zbiorową tożsamość poprzez wyodrębnienie siebie od przeciwnika. Rola państwa jako gwaranta bezpieczeństwa jest tutaj niejednoznaczna. Jeżeli zgodnie z koncepcją Hobbesa człowiek, dążąc do pokoju, oddaje swoją wolność i podporządkowuje się państwu za ochronę, to w czasie wojny państwo żąda ochrony dla siebie, co niektórzy odczytują jako odwrócenie umowy społecznej. Wydaje się też, że koncepcja państwa narodowego albo łamie formułę lojalnościową na rzecz tożsamościowej, albo lojalność obywateli wzmacnia przez pojmowanie państwa jako wspólnoty opartej na tożsamości konkretnej nacji. W jednym i drugim przypadku tożsamość jest ważna dla tworzenia wspólnoty narodowej[34]. Co więcej, jak zauważa Ole Wæver, jeśli tożsamość narodowa współcześnie wydaje się zagrożona przez internacjonalizację, europeizację, amerykanizację itp., to najbardziej adekwatną odpowiedzią jest wzmacnianie istniejących tożsamości. W tym sensie kultura staje się polityką bezpieczeństwa[35].

W nauce o stosunkach międzynarodowych badania tożsamościowe nie mają długiej tradycji i wielkich osiągnięć. Jednak szybko się to zmienia i wydaje się, że ten trend jest już nie do zatrzymania. Jedna z ostatnich prac Richarda Neda Lebowa to kulturowa teoria stosunków międzynarodowych, która nie tylko klasyfikuje tożsamościowo różne cywilizacje, począwszy od starożytnych Greków, ale też proponuje własny model teoretyczny jako abstrakcyjny model badawczy[36]. Poza tym coraz częstsze włączanie zagadnień tożsamościowych do badań nad stosunkami międzynarodowymi już przyczyniło się do wzrostu znaczenia zagadnienia wielokulturowości, badań kontekstowych, uwzględniania ciągłości historycznej oraz idei, społecznych wartości i emocji, na których opiera się społeczna komunikacja itp.

[32] A. Burke, *Identity/Difference*..., s. 614.

[33] W. Bloom, *Personal Identity, National Identity and International Relations*, Cambridge 1990.

[34] D. Miller, *Citizenship and National Identity*, Cambridge 2000.

[35] O. Wæver, *Securitization and Desecuritization*, [w:] *On Security*, red. R.D. Lipschutz, New York 1995.

[36] R.N. Lebow, *A Cultural Theory of International Relations*, Cambridge 2008.

Studia nad tożsamością wymagają jednak przekraczania granic dyscypliny, potrzebują doświadczenia i wiedzy z zakresu antropologii, psychologii, filozofii czy historii oraz różnych perspektyw, m.in. oferowanych przez teorie postkolonialne. Czy można rozpatrywać problemy tożsamości europejskiej bez zbadania problemów tożsamościowych mieszkańców Afryki? Takie analizy w oczywisty sposób należy uzupełnić przynajmniej o studia wzajemnego kształtowania tożsamościowego – zarówno tych, którzy byli kolonizowani, jak i tych, którzy kolonizowali. Gurminder Bhambra, analizując współczesne problemy Europejczyków z własną tożsamością oraz ich dwuznaczny stosunek do wielokulturowych społeczności, jakie obecnie tworzą, uważa, że wynikają one właśnie z niechęci do rozliczenia się z własną przeszłością. To Europejczycy, bardziej nawet niż współcześni mieszkańcy Afryki, potrzebują zmierzyć się z historią kolonializmu oraz powojennym osadnictwem społeczeństw imigranckich. Jedynym sposobem, aby przezwyciężyć te problemy, jest pobudzanie postkolonialnej wrażliwości, ponieważ bez niej rodzą się wzajemne nieporozumienia i neokolonializm[37].

FANON A WSPÓŁCZESNE PROBLEMY TOŻSAMOŚCIOWE SPOŁECZNOŚCI AFRYKAŃSKICH

W moim odczuciu Franz Fanon był w największym stopniu poetą czerni; był człowiekiem, który skradł Białym nie kolor, lecz serce.

Jestem czarny, urzeczywistniam pełne zespolenie ze światem, współodczuwam z ziemią, moje ja zatraca się w sercu kosmosu... Jestem czarny nie z powodu przekleństwa, lecz dlatego, że napiąwszy skórę, wchłonąłem wszelkie kosmiczne emanacje. Naprawdę jestem kroplą słońca pod ziemią...[38]

Opisane przez Fanona zmagania samego ze sobą to przede wszystkim chęć odzyskania człowieczeństwa i przeszłości świata, zawłaszczonych przez Białego. To trudna, niekończąca się wewnętrzna walka czarnego intelektualisty, który nie może odnaleźć się w żadnym ze światów. Nie chce działać pod dyktando czarnego świata i nie chce, by jego skóra była postrzegana jak siedlisko specyficznych wartości. Nie chce również działać pod dyktando białego świata. Chciałby do niego wtargnąć tak samo, jak Biały wtargnął do świata Czarnego. Nie pragnie jednak dominacji, ale uznania, które dla niego jest niedostępne. Nie chce ani czarnej misji, ani białego brzemienia.

Jednocześnie Fanon zdawał sobie sprawę, że jego zmagania nie mogą być źródłem ukojenia dla milionów skolonizowanych, ponieważ dla nich przeszłość nie jest tak ważna – nie są oni w stanie znieść teraźniejszego zniewolenia i zniewolenia przyszłych pokoleń. Wyzwoleniem dla nich będzie nie tylko zniesienie podległości kolonialnej, ale też wyrwanie się z dominacji kulturowej. Fanon zachęcał więc do walki: nie jesteśmy tak naiwni, żeby wierzyć, że apele o rozsądek i szacunek dla człowieka mogą

[37] G.K. Bhambra, *Whither Europe? Postcolonial versus Neocolonial Cosmopolitanism,* „Interventions. International Journal of Postcolonial Studies" 2016, vol. 18, no. 2, s. 187-202.

[38] F. Fanon, *Czarna skóra*..., s. 47.

zmienić rzeczywistość[39]. Wyzwolenie, którego Fanon nie doczekał, stało się rzeczywistością milionów Afrykanów, ale nie zakończyło ich tożsamościowych poszukiwań. W nowej rzeczywistości czekały ich nowe wyzwania, nowe sposoby zniewolenia kulturowego, a po traumie kolonializmu trzeba było od nowa stawiać pytania: Czym jest Afryka? Co znaczy być Afrykaninem? Jak konstruowana jest tożsamość afrykańska wobec mozaiki tożsamościowych ludzi pochodzenia afrykańskiego, żyjących na kontynencie i poza nim? Czy wszyscy, którzy postrzegają siebie jako Afrykanów, są jako tacy akceptowani?[40]

Okres dekolonizacji był dla ludności afrykańskiej czasem walki, chaosu i ogromnego zamieszania w kształtowaniu procesów tożsamościowych. A później wraz z nasileniem się globalizacji powstały nowe zagrożenia dla tworzenia spójnych wzorców tożsamościowych. Afryka jest cały czas polem rozgrywek politycznych między światowymi mocarstwami, a jej słabe struktury państwowe nie są w stanie stworzyć właściwej ochrony przed naciskami państw i korporacji międzynarodowych. Dlatego globalizacyjne procesy zacieśniania się stosunków gospodarczych, politycznych, społecznych i kulturowych oznaczały dla społeczeństw afrykańskich przede wszystkim nakładanie ograniczeń w zakresie kształtowania ich polityki. Globalizacja, choć niosła obietnicę szybszego rozwoju technologicznego i poprawy bytu, była jednak postrzegana jak imperializm kulturowy. Aby skorzystać na tych procesach, należało przyjąć gospodarkę wolnorynkową oraz inne promowane wartości dotyczące ustroju, stosunków społecznych itp. Dla Afrykanów było też oczywiste, że globalizacja napędzana przez dominujące siły polityczne na świecie miała służyć ich interesom, a ceną za to miało być podporządkowanie słabszych, a więc również państw afrykańskich, woli „wspólnoty międzynarodowej" – ideologicznego tworu politycznego[41].

Przy tym wszystkim rodziła się wśród społeczności afrykańskich świadomość konieczności samookreślenia się wobec tych doświadczeń, by znowu nie zostać przyćmionym przez inne narzuty kulturowe, by na arenie światowej nie stać się bezimiennym aktorem. I choć wciąż pojawiają się nowe wyzwania, to badacze zgodnie twierdzą, że poszukiwania tożsamości afrykańskiej trzeba zacząć od traumy kolonializmu, od czasu, kiedy odmawiano Afrykanom podstawowego prawa do bycia człowiekiem, do samostanowienia i własnej tożsamości[42]. Oznaczałoby to, że badania tożsamościowe społeczeństw afrykańskich zdecydowanie warto rozpocząć od Franza Fanona i jego doskonałej diagnozy kondycji skolonizowanej ludności afrykańskiej. Pytanie tylko, czy nadal *Czarny ma tylko jeden los. I jest on biały*?

---

39 *Tamże*, s. 252.

40 *Who is an African: Identity, Citizenship and the Making of the African Nation*, red. J. Adibe, London 2009.

41 I.A. Kanu, *African Identity and the Emergence of Globalisation*, „American International Journal of Contemporary Research" 2013, vol. 3, no. 6, s. 34-42.

42 J. Mokhoathi, *„I am an African": A Philosophical Enquiry of Identity and Culture,* „Journal of Black Studies" 2021, vol. 53, no. 1, s. 92-108.

BIBLIOGRAFIA

Arjakovsky A., *Historia świadomości europejskiej*, przeł. A. Kozielska, Kraków 2019.

Arnoluld A., Nicole P., *Logique de Port-Royal*, Paris 1965.

Bhambra G.K., *Whither Europe? Postcolonial versus Neocolonial Cosmopolitanism*, „Interventions. International Journal of Postcolonial Studies" 2016, vol. 18, no. 2, s. 187-202, https://doi.org/10.1080/1369801X.2015.1106964.

Bloom W., *Personal Identity, National Identity and International Relations*, Cambridge 1990, https://doi.org/10.1017/CBO9780511558955.

Brown C., Ainley K., *Understanding International Relations*, New York 2005.

Campbell D., *Writing Security: US Foreign Policy and the Politics of Identity*, Manchester 1992.

Capécia M., *Je suis martiniquaise*, Paris 1948.

Descombes V., *Rozterki tożsamości*, Warszawa 2013.

Emerson R., *The United Nations and Colonialism*, „International Relations", 1971, vol. 3, no. 10, s. 766-781, https://doi.org/10.1177/004711787100301003.

Encyclopedia of International Relations and Global Politics, red. M. Griffiths, London 2006.

Erikson E.H., *Identity: Youth and Crisis*, New York–London 1968.

Erikson E.H., *Life History and Historical Moment*, New York 1975.

Fanon F., *Czarna skóra, białe maski*, Kraków 2020.

George J., *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations*, Boulder 1994, https://doi.org/10.1515/9781685859343.

Kanu I.A., *African Identity and the Emergence of Globalisation*, „American International Journal of Contemporary Research" 2013, vol. 3, no. 6, s. 34-42.

Lebow R.N., *A Cultural Theory of International Relations*, Cambridge 2008, https://doi.org/10.1017/CBO9780511575174.

Miller D., *Citizenship and National Identity*, Cambridge 2000.

Mokhoathi J., *„I am an African": A Philosophical Enquiry of Identity and Culture*, „Journal of Black Studies" 2021, vol. 53, no. 1, s. 92-108, https://doi.org/10.1177/00219347211047874.

On Security, red. R.D. Lipschutz, New York 1995.

The Return of Culture and Identity in IR Theory, red. Y. Lapid, F. Kratochwil, Boulder 1996.

Saïd E.W., *Orientalizm*, Poznań 2003.

Sartre J.P., *Rozważania o kwestii żydowskiej*, Warszawa 1992.

Sienkiewicz H., *W pustyni i w puszczy*, Poznań 2016.

Skine I.R., *Apartheid en Afrique du Sud*, „Les Temps Modernes" 1950, no. 57.

Walter R., *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington 1982.

Waltz K.H., *Theory of International Politics*, Boston 1979.

Who is an African: Identity, Citizenship and the Making of the African Nation, red. J. Adibe, London 2009.

Iwona KRZYŻANOWSKA-SKOWRONEK – doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, adiunkt w Katedrze Stosunków Międzynarodowych i Polityki Zagranicznej w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka prac głównie z zakresu teorii stosunków międzynarodowych, ale też współczesnych problemów bezpieczeństwa międzynarodowego, konfliktów zbrojnych, włoskiej polityki zagranicznej, prognozowania stosunków międzynarodowych i procesów globalizacyjnych. Jej zainteresowania badawcze to przede wszystkim procesy poznania naukowego, teorie tożsamościowe oraz współczesne ujęcia krytyczne i postkolonialne w badaniu stosunków międzynarodowych.