Apartheid, antyfaszyzm i misja cywilizacyjna

Dyskurs antyapartheidowski w Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku

Jakub Muchowski

Abstrakt: W PRL dyskurs antyapartheidowski wyłonił się niedługo po drugiej wojnie światowej i rozrósł do znacznych rozmiarów. W ciągu czterdziestu lat wydano ponad dwadzieścia książek oraz kilkadziesiąt artykułów, a także przetłumaczono kilka powieści i książek reporterskich, publicystycznych i historycznych. W artykule częściowo analizuję ten dyskurs, wskazując na kilka organizujących go dominant, które omawiam przy użyciu pojęcia antyfaszyzm. Ich pierwsza grupa obrazuje apartheid jako bliski „hitleryzmowi", irracjonalny, zacofany, izolujący się, imperialistyczny. Druga grupa ukazuje czarnych mieszkańców Południowej Afryki jako tożsamych z niebiałymi mieszkańcami całego kontynentu i cywilizacyjnie „młodszych". Ujęcie dyskursu antyapartheidowskiego jako składowej szerszej formacji kulturowej funkcjonującej w okresie powojennym w Bloku Wschodnim, a także w państwach zachodnich i globalnie pozwala wytłumaczyć konfigurację pojęć, obrazów i pozycji zajmowanych przez aktorów dyskursu.

Wyrażenia kluczowe: antyapartheid; Polska Rzeczpospolita Ludowa; antyfaszyzm; misja cywilizacyjna; Ryszard Kapuściński; Jan Balicki; Jan Józef Szczepański

Wstęp

Polski dyskurs antyapartheidowski wyłonił się po wojnie i rozrósł do znacznych rozmiarów. W ciągu czterdziestu lat wydano ponad dwadzieścia książek oraz kilkadziesiąt artykułów, a także przetłumaczono kilka powieści i książek reporterskich, publicystycznych i historycznych[1]. W dotychczasowych ujęciach analitycznych, przeważnie historycznych, dyskurs ten jest traktowany jedynie jako wyraz złożonej i niezbyt intensywnej polityki polskich władz komunistycznych wobec Południowej Afryki. Ma być ściśle związany zarówno z bardziej stabilnymi kierunkami polityki międzynarodowej PRL, takimi jak wspieranie procesów dekolonizacyjnych przez obóz państwowego socjalizmu w ramach konfliktu zimnowojennego, jak i z chwilowymi potrzebami, takimi jak łagodzenie oburzenia społeczności międzynarodowej na antysemicką kampanię 1968 roku poprzez silniejsze zaangażowanie w globalne przedsięwzięcia antyrasistowskie (Betts i in., 2019; Żukowski, 1998). Podporządkowanie dyskursu antyapartheidowskiego w PRL polityce sprawiało, że historycy i historyczki na ogół jedynie wyliczali poszczególne prace składające się na niego, nie podejmując się ich bliższej analizy. Skoro i tak tłumaczono je

1 Niepełną listę książek o apartheidzie wydanych w PRL zestawiono w artykule Betts i in. (2019).

politycznymi decyzjami władzy ludowej, łatwiej i szybciej można było opisać antyapartheid w PRL, pracując z dokumentami wytworzonymi przez aparat państwowy.

Lektura antyapartheidowskich prac oczywiście częściowo potwierdza tę wykładnię. Ich wymowa jest w dużym stopniu zbieżna z antyrasistowskimi, antyimperialnymi, demokratycznymi, komunistycznymi czy antykapitalistycznymi składowymi ideologii głoszonej przez polskie władze ludowe. Łatwo dostrzec też można powtórzenia w kolejnych wypowiedziach: w konstrukcji argumentacji, jej treści, przywoływanych przykładach, anegdotach czy postaciach. Czytając kolejne prace antyapartheidowskie, miewałem wrażenie, że autorki i autorzy parafrazują książki swoich poprzedników lub swoje własne wcześniejsze prace: zmieniają brzmienie tekstu, ale budowa i dominanty większych całości tekstu są te same[2]. Prace z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych wydają się fundować dyskurs, który w kolejnych dekadach jest tylko odtwarzany i uzupełniany opisem kolejnych lat istnienia systemu apartheidu. Częściowym potwierdzeniem i uzasadnieniem takiego mechanizmu wypowiedzi jest fakt, że większość autorek i autorów tych – w dużym lub małym stopniu – reporterskich prac nigdy nie była w Południowej Afryce, gdyż polskim pisarkom i pisarzom odmawiano prawa wjazdu do tego kraju. Można więc argumentować, że skoro dyskurs antyapartheidowski wytwarzano na zamówienie władz, to sami autorki i autorzy robili to z mniejszym indywidualnym zaangażowaniem, nie siląc się na oryginalne ujęcia, i stąd wrażenie powtarzalności budowy i treści tekstów. Związek tego zespołu wypowiedzi z władzą wyjaśnia jednak tylko niektóre jego elementy, a powtarzalność nie oznacza braku złożoności artykulacji narracji antyapartheidowskiej i oryginalności poszczególnych głosów (zwłaszcza tych wczesnych).

W poniższym artykule analizuję trzy wypowiedzi tego dyskursu autorstwa Jana Balickiego, Ryszarda Kapuścińskiego i Jana Józefa Szczepańskiego. Będę je interpretować jako część procesu historycznego określanego jako antyfaszyzm. Pod tym terminem rozumiem luźną formację kulturową, polityczną i gospodarczą wyrosłą w latach trzydziestych XX wieku ze sprzeciwu wobec faszyzmu zdobywającego władzę w kolejnych krajach europejskich, która łączyła partie, instytucje, związki zawodowe, środowiska lewicowe, liberalne i chadeckie. Miała ona odegrać kluczową rolę w pokonaniu Trzeciej Rzeszy i tużpowojennych przemianach społeczno-gospodarczo-politycznych, które prowadziły (poza oczywiście innymi czynnikami) do stworzenia państw opiekuńczych w krajach Europy Zachodniej, a w Europie Wschodniej do komunistycznych rewolucji. W krajach Europy Zachodniej antyfaszyzm szybko ustąpił miejsca konfliktowi zimnowojennemu, ale jego dziedzictwo nadal trwało i współtworzyło tamtejszą rzeczywistość do późnych lat siedemdziesiątych. W Europie Wschodniej antyfaszyzm był kluczowym elementem ideologii państwowej oraz kultury, w różnym stopniu sterowanej przez władzę.

Ujęcie polskiego dyskursu antyapartheidowskiego jako części kultury antyfaszystowskiej pozwala produktywnie powiązać dyskurs antyapartheidowski z ważnymi składo-

2 Powtarzalność tego pisarstwa przypomina (sądzę, że nieprzypadkowo) rozpoznany przez Edwarda Saida cytacyjny charakter orientalizmu (Said, 1991).

wymi polskiej kultury przed- i powojennej oraz z europejską kulturą antyfaszystowską. Kultura ta wytwarzała przedstawienia nieodległej i wciąż bolesnej przeszłości drugiej wojny światowej, przestrzegała przed nierozwiązanymi problemami społecznymi, sygnalizując, że mogą one sprzyjać rozwojowi faszyzmu w życiu publicznym, diagnozowała symptomy jego powrotu w różnych ideach i ruchach politycznych. Budowała również wizje rozwiązań konfliktów oraz wizje całych porządków społecznych alternatywnych wobec faszyzmu i odpornych na niego, a także promowała humanistyczne wartości i wzorce demokratycznych, egalitarnych praktyk. Celem tego artykułu jest ukazanie powojennego dyskursu antyapatheidowskiego jako części kultury antyfaszystowskiej: dyskurs ten nie jest tu tylko wyrazem polityki wewnętrznej czy zagranicznej PRL, ale składową formacji ideowej o globalnym charakterze.

Antyapartheid jako antyfaszyzm

Sięgając po pojęcie antyfaszyzmu, podpieram się niedawnym, ponownym zainteresowaniem tą kategorią w badaniach historycznych i sferze publicznej[3]. W ciągu ostatnich kilku lat w debacie historycznej pojawił się szereg wypowiedzi anonsujących powrót do historii antyfaszyzmu zakotwiczonej w przedwojennych i powojennych państwach Europy Zachodniej i Ameryki Południowej (García i in., 2016), w Bloku Wschodnim (Agocs, 2017; Wegewitz, 2021) oraz dotyczącej połączeń, głównie między grupami aktywistycznymi, o charakterze globalnym (Seidman, 2018). W tych badaniach kategoria antyfaszyzmu jest łączona z historią kobiet i feminizmem (Gottlieb, 2010; Richet, 2016; Yusta, 2016), antykolonializmem (Brazzoduro, 2020; Mirzoeff, 2011), badaniami nad religijnością (Lawson, 2010) i pamięcią Holokaustu (Kékesi & Zombory, 2022).

Wspomniane wypowiedzi podważają krytykę antyfaszyzmu i rozwijają wcześniejsze stanowiska owocnie operacjonalizujące ten temat. W artykule będę się posługiwał szeroką formułą „antyfaszystowskiego minimum" Nigela Copseya, która definiuje antyfaszyzm jako „polityczny i moralny sprzeciw wobec faszyzmu zakorzeniony w demokratycznych wartościach tradycji oświeceniowej" (Copsey, 2010, s. xviii). Tak rozumiany antyfaszyzm łączyłby więc wiele praktyk i środowisk przeciwstawiających się faszyzmowi z pozycji różnie rozumianych wizji „rządów ludu", które miały być zasilane wartościami humanizmu, racjonalizmu, uniwersalizmu i wiarą w postęp. Sam faszyzm to w tym ujęciu antyoświeceniowy ruch kontrrewolucyjny łączący w sobie irracjonalizm, elitaryzm, nacjonalizm i zacofanie. Jego wyrazem było m.in. radykalne zaprzeczenie ideałom rewolucji francuskiej rozumianej jako punkt odniesienia demokratycznych praktyk. Przywiązanie do wartości demokratycznych miało też sprawiać, że część działań antyfaszystowskich kierowało się

3 Między innymi w Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie w 2019 roku odbyła się wystawa „Nigdy więcej. Sztuka przeciw wojnie i faszyzmowi w XX i XXI wieku".

przeciw tym socjalistycznym władzom Bloku Wschodniego, które, podobnie jak rządy faszystowskie, przybierały mniej lub bardziej autorytarne formy (Copsey, 2010).

Formuła „antyfaszystowskiego minimum" nawiązuje do wcześniejszych propozycji George'a Eleya, który sugerował mówienie raczej o spuściźnie niż o dalszym trwaniu ugrupowań, sojuszy i instytucji działających pod szyldem antyfaszystowskim czy o ich bezpośrednim udziale w tworzeniu rzeczywistości społecznej. Jego zdaniem, mniej formalne ujęcie antyfaszyzmu pozwalało dostrzec kontynuację antyfaszystowskiego myślenia elit politycznych i społecznych od lat trzydziestych do zniesienia powojennego konsensusu w latach siedemdziesiątych, kiedy doszło do wyłonienia się nowej lewicy i neoliberalizmu. Tę spuściznę współtworzyły wartości demokratyczne i egalitarne, które przekładały się nie tylko na poglądy dotyczące wolności politycznych, ale również na polityki gospodarcze. Praktykowany w tym okresie przez rządy zachodnie demokratyczny populizm, a przez rządy wschodnie państwowy socjalizm budowały państwa opiekuńcze, których jednym z zadań było uniemożliwienie odrodzenia się faszyzmu. Uważano bowiem, że do sprawnego działania demokracji nieodzowne jest zapewnienie wszystkim współtworzącym państwo obywatelom i (częściowo) obywatelkom odpowiedniego standardu życia, gdyż bieda i nierówności społeczne podważają zdolność ludzi do korzystania z ich praw politycznych (Eley, 1996).

Antyfaszyzm również krytykowano, dyskredytując go jako cyniczne kłamstwo, które służyło Stalinowi do uwodzenia intelektualistów, uprawomocniania niedemokratycznych rządów komunistycznych i wzmacniania więzi nie tylko europejskich partii komunistycznych z Moskwą (Diner, 1996; Furet, 1995; zob. też Traverso, 2016). Istotnie wykorzystywano go również w taki sposób, antyfaszyzm był jednak rozległym, dynamicznym i niejednorodnym zjawiskiem i nie należy redukować go tylko do funkcji zasłony dymnej dla brutalnej przemocy stalinizmu. Dotyczy to również antyfaszyzmu w europejskich państwach Bloku Wschodniego, który przybierał formę wielorakiej formacji kulturowej zakorzenionej w przedwojennych przedsięwzięciach antyfaszystowskich. Komentarze krytyków antyfaszyzmu orientalizowały go, utożsamiając ze „Wschodem", a więc przestrzenią jednolitą, wypełnioną przez wszechobecną dyktatorską władzę, posłuszeństwo i kłamstwo (Kékesi & Zombory, 2022). Tymczasem antyfaszystowskie minimum w tym regionie łączyło różne grupy, światopoglądy i działania pozostające w złożonych relacjach z władzą. Demokratyczny i humanistyczny język antyfaszyzmu mógł prowadzić jego użytkowniczki i użytkowników w wielu kierunkach lub być przez nie wykorzystywany na wiele sposobów. Wielu z nich z zaangażowaniem podejmowała antyfaszystowskie i zarazem demokratyczne praktyki mniej lub bardziej zgodne z oczekiwaniami władzy lub dla niej obojętne.

Antyfaszyzm jest też kwestionowany, czy raczej unieważniany i zasłaniany, w antykomunistycznych politykach pamięci realizowanych po transformacji lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych przez państwa Europy Środkowej i Wschodniej. Ruchy, postaci i działania antyfaszystowskie nie istnieją w wytwarzanej przez nie pamięci faszyzują-

cych przedwojennych państw regionu, drugiej wojny światowej, oporu przeciw nazistom i Holokaustu (Subotić, 2019).

Ujęty jako komponent antyfaszyzmu polski antyapartheid nie jest sztuczną, narzuconą, zewnątrzsterowną maszyną dyskursywną kierowaną przez politykę rządu PRL, Moskwy czy też przez wymogi aktualnej strategii prowadzenia Zimnej Wojny. Łączy się z innymi elementami polskiej antyfaszystowskiej kultury, która rozwijała się od lat trzydziestych w sprzeciwie wobec faszyzacji życia społecznego i politycznego II Rzeczypospolitej i Europy, a po 1945 roku odgrywała ważną rolę między innymi w przepracowaniu pamięci drugiej wojny światowej, artykułowaniu relacji między jednostką a wspólnotą, rozumieniu nowoczesności, totalitaryzmu i dwudziestowiecznej obywatelskości, polskości czy moralności. Jest też powiązany z ideami, działaniami i środowiskami antyfaszystowskimi o zasięgu globalnym, w których antyfaszyzm oznacza przede wszystkim antykolonializm. Sojusz antyfaszyzmu z antyapartheidem jest związany z łączeniem antyfaszyzmu z antykolonializmem. Przed drugą wojną światową jej najwyraźniejszymi przejawami były reakcje europejskich grup antyfaszystowskich na inwazję Włoch na Etiopię (Srivastava, 2006; Umoren, 2018), po 1945 roku zaś – na wojnę algierską (Brazzoduro, 2020; Mirzoeff, 2011).

Fundamenty dyskursu antyapartheidowskiego

Do analizy wybrałem książkę Jana Balickiego *Rasizm w Afryce Południowej* (Balicki, 1951), obszerny, siedemdziesięciostronicowy rozdział *Będziemy pławić konie we krwi*[4] z książki Ryszarda Kapuścińskiego *Gdyby cała Afryka…* (Kapuściński, 1969) oraz mniej więcej połowę książki *Czarne i białe* Jana Józefa Szczepańskiego (Szczepański, 1965). Wszystkie trzy teksty należą do grupy wczesnych prac dotyczących apartheidu i wydają się fundacyjne dla całości dyskursu antyapartheidowskiego, podsuwając kolejnym autorom ramy wypowiedzi: kluczowe tematy, argumenty, pojęcia, pozycje narratora. Równocześnie wypowiedzi te są odmienne od siebie nawzajem gatunkowo i światopoglądowo. Książka Balickiego to marksistowska publicystyka popularnonaukowa ze znaczącym komponentem prawniczym, tekst Kapuścińskiego to również publicystyka o jeszcze bardziej zdecydowanym marksistowskim i antyimperialnym tonie, książka Szczepańskiego zaś to reportaż z podróży z elementami eseju, pisany z pozycji liberalnych, antytotalitarnych, niechętnych deklaracjom ideowym. Prace Balickiego i Kapuścińskiego powstały w oparciu o literaturę i prasę zachodnią dotyczącą Południowej Afryki, podobnie książka Szczepańskiego, który jednak w dużym stopniu opiera się na własnych doświadczeniach podróży do tego kraju. Spośród wszystkich polskich autorek i autorów dyskursu

4 Rozdział ten ukazał się pierwotnie jako seria artykułów w „Polityce": *Republika Południowej Afryki. Faszyzm karłowaty*, *Republika Południowej Afryki. „Ons Staad"* oraz *Republika Południowej Afryki. Kościół i partia* (Kapuściński, 1963, 1964a, 1964b).

antyapartheidowskiego w PRL Szczepański jako jedyny odbył podróż do Południowej Afryki przed końcem apartheidu – władze tego kraju skrupulatnie weryfikowały podróżujących z państw Bloku i nie wpuszczały na swoje terytorium osób, które podejrzewały o postawy lewicowe (włączając osoby publikujące w PRL). Szczepański mógł wjechać do Południowej Afryki dzięki zaproszeniu swojej siostry, Jadwigi Miszewskiej, która mieszkała tam na stałe. W następnych latach Balicki napisze jeszcze kilka mniej lub bardziej akademickich książek dotyczących apartheidu i historii Południowej Afryki, Kapuściński tylko krótko odnosić się będzie do apartheidu i Południowej Afryki przy okazji innych tekstów dotyczących regionu, Szczepański nigdy już nie wróci do tego tematu. Wszyscy trzej autorzy analizowanych tekstów mają za sobą doświadczenie drugiej wojny światowej, przy czym najsilniej przemocy faszystowskiej doświadczyli Jan Balicki i Jan Józef Szczepański, w mniejszym stopniu Kapuściński.

Kapuściński i Szczepański to postaci powszechnie znane w przeciwieństwie do Balickiego – dołączam więc kilka informacji na jego temat. Balicki był z wykształcenia prawnikiem, w latach 1946–1948 pracował w Ministerstwie Bezpieczeństwa Publicznego, od 1949 (do 1966 z przerwami) w Ministerstwie Spraw Zagranicznych, w latach 1957–1965 był ambasadorem Polski w Holandii. Brał udział w pracach Komisji Nadzorczej Państw Neutralnych w Korei (1952–1954), Komisji Prawa Międzynarodowego w Genewie (1955), Międzynarodowej Komisji Nadzoru i Kontroli w Laosie (1956), Konferencji Genewskiej w sprawie Laosu (1961–1962) oraz V i IX sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ. Zdaniem jego biografki udział w V sesji ZG ONZ, która dotyczyła między innymi dyskryminacji rasowej w Unii Afryki Południowej, miał być impulsem do napisania *Rasizmu w Afryce Południowej*. Był też nauczycielem akademickim w Szkole Głównej Służby Zagranicznej w Warszawie (1950–1957) i na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (1966–1977) (Przyborowska-Klimczak, 2009). Był członkiem Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce. Balicki był żydowskim Polakiem, który podczas okupacji ukrywał się „po aryjskiej stronie" we Lwowie i Warszawie. W swoich wspomnieniach wojennych opublikowanych pod pseudonimem w latach osiemdziesiątych odnotowuje, że przed wojną wziął udział w antyfaszystowskim i jednolitofrontowym Zjeździe Pracowników Kultury we Lwowie w 1936 roku (Muraszko, 1986).

Prace Balickiego, podobnie jak cały dyskurs antypartheidowski, nie były dotąd analizowane. Wypowiedzi Kapuścińskiego i Szczepańskiego interpretowano w kontekście twórczości tych autorów. Tekst Kapuścińskiego o apartheidzie ginął w dyskusjach badaczy i badaczek wśród innych jego wypowiedzi reportażowych, obszerniejszych, bardziej złożonych literacko czy napisanych w oparciu o własne doświadczenia podróżnicze (np. Domosławski, 2010; Moroz, 2015). Tekstom podróżniczym Szczepańskiego zaś poświęcono dotąd niewiele uwagi, koncentrując się na *Butach* i *Przed nieznanym trybunałem*, które są kluczowe dla dominującej wykładni jego twórczości jako przestrzeni rozważania i testowania wartości moralnych (np. Werner, 2003).

Czym jest apartheid?

W badanych trzech wypowiedziach apartheid był przede wszystkim systemem faszystowskim. Twierdzenie to autorzy analizowanych tekstów artykułowali na wiele sposobów, odnajdując w apartheidzie główne składowe faszyzmu wskazywane przez antyfaszyzm. Apartheid był więc irracjonalny, zacofany lub barbarzyński i zaściankowy, budowany był bowiem w oparciu o irracjonalne przekonania rasistowskie, wbrew mechanizmowi postępu cywilizacyjnego i w izolacji od globalnych zmian historycznych. Ponadto miał charakter antydemokratyczny i elitarystyczny, ponieważ wytwarzał hierarchiczny porządek społeczny oparty na kryterium rasowym, w którym każda z warstw miała inne prawa, a biała mniejszość sprawowała władzę nad niebiałą większością. Apartheid miał też być imperialistyczny, to znaczy stanowić część „najwyższego stadium kapitalizmu", w którym społeczeństwa o dużych nierównościach tworzą faszystowskie formy rządów, aby podtrzymać niesprawiedliwy porządek. Apartheid, zdaniem trzech autorów, jest też po prostu podobny do „hitleryzmu", jak nazywano wówczas niemiecki nazizm. Poniżej omówię krótko, jak przedstawiają w wypowiedziach niektóre z tych zagadnień Balicki, Kapuściński i Szczepański. Zajmę się pokazaniem przez nich apartheidu jako „hitlerowskiego" faszyzmu, wyrazu „zacofania" i izolacji oraz imperializmu.

Apartheid to hitlerowski faszyzm

Balicki sygnalizuje powinowactwo obydwu systemów w drobnych porównaniach i frazach, Kapuściński przeprowadza ich dwa dłuższe systematyczne porównania, Szczepański zaś łączy oba światy tylko raz w niedługim, lecz wielowątkowym akapicie. Balicki używa obrazowych sformułowań, takich jak „hitlerowcy południowoafrykańscy" (Balicki, 1951, s. 30) i „uczniowie Hitlera" (Balicki, 1951, s. 27). W odniesieniu do tego drugiego sformułowania zaraz poprawia się, mówiąc: „Jest niewątpliwe, że politycy południowo-afrykańscy nie nauczyli się rasizmu od Hitlera. Byli rasistami od pokoleń" (Balicki, 1951, s. 27). Ten pozornie niezamierzony błąd pozwala narratorowi jednocześnie powiedzieć, że zwolennicy apartheidu wydają się podążać za niemieckimi faszystami oraz że sam rasizm w Południowej Afryce ma bardzo długą historię. Balicki korzysta też z perswazyjnych porównań zestawiających działalność sanitarną władz Unii z działalnością „hitlerowców" w Polsce, którzy stłaczali i głodzili Żydów w gettach (Balicki, 1951, s. 76), a Ustawę o rejestracji ludności (Population Registration Act) z 1950 roku porównuje z ustawami norymberskimi (Balicki, 1951, s. 107). Podsumowując zaś cały swój wykład o apartheidzie, Balicki pisze, że Południowa Afryka zmierza w tym samym kierunku co Trzecia Rzesza (Balicki, 1951, s. 174).

Z kolei Kapuściński, zestawiając apartheid z „Niemcami hitlerowskimi", nazywa ten pierwszy „faszyzmem karłowatym"[5]. Formułę tę wyjaśnia w kilku punktach. Najpierw wylicza różnice: po pierwsze, RPA ma dużo mniejszy potencjał gospodarczy i ludzki niż Trzecia Rzesza, a po drugie, faszyzm niemiecki skupiał swoje zasoby na podboju kolejnych państw, apartheid natomiast jest ukierunkowany na obronę zajętej pozycji (Kapuściński, 1969, ss. 148–149). Zarazem doktryny obydwu systemów wydają się Kapuścińskiemu identyczne, a łączą je trzy elementy: po pierwsze, „teoria rasizmu totalnego", w której rasizm nie służy tylko wspieraniu wyzysku – w ten sposób wykorzystywano go w koloniach – ale „jest religią […] celem patriotycznym"; po drugie, „teoria o wybranym narodzie", która głosi wyższość jednego narodu nad innymi i przypisuje mu misję dziejową; po trzecie, pogląd, że przyczyną wszelkiego zła, przeszkód, niepowodzeń w realizacji misji narodu wybranego jest komunizm.

We fragmencie, w którym zestawia nazizm z apartheidem, Szczepański pisze o zrywaniu kontaktów handlowych z RPA przez kolejne kraje w latach sześćdziesiątych. Komentuje wówczas te działania w taki sposób:

> następstwo działania „ideologii" przeciwko logice dziejów, przeciwko logice koniecznej integracji kurczącego się świata. U Niemców – myślałem – była nadzieja narzucenia wszystkim innym własnych mistycyzmów i idiosynkrazji, postanowienie wytępienia tych, którzy się sprzeciwiają. Tu jedynie perspektywa zamknięcia się przed światem, izolacji (Szczepański, 1965, ss. 120–121).

Apartheid, jak zauważa Szczepański, sprawia, że RPA stawia się w opozycji do przemożnego procesu coraz silniejszego powiązania ze sobą państw i grup, jak można się domyślać, połączeniami handlowymi, politycznymi, kulturowymi i społecznymi. Podobnie jak Kapuściński, dostrzega różnicę między RPA a Trzecią Rzeszą polegającą na tym, że podczas gdy irracjonalna ideologia tej drugiej pchała ją do podbojów kolejnych społeczeństw, zbliżona ideologia tej pierwszej prowadzi do jej zamknięcia i izolacji.

Apartheid to wyraz „zacofania" i izolacji

W pracach Balickiego, Kapuścińskiego i Szczepańskiego, ale też w innych polskich powojennych wypowiedziach o Południowej Afryce, apartheid był wyrazem zacofania i zaściankowości czy odizolowania. Autorzy najczęściej artykułowali to przekonanie, przedstawiając historię RPA od czasów pierwszego osadnictwa holenderskiego po współczesność jako ciągły proces, którym kierują prawie niezmienne struktury funkcjonowania społeczności burskiej. Dominujący w całym polskim dyskursie mechanizm wyjaśniania apartheidu polegał na relacjonowaniu historii kolonizacji Południowej Afryki i eksponowaniu trwałości jej reguł politycznych i społecznych. Stąd między innymi

5 Tak też brzmi tytuł artykułu w „Polityce", w którym te zdania ukazały się pierwotnie.

wspomniana wcześniej powtarzalność wypowiedzi o apartheidzie – każda praca na ten temat zawierała obszerny komponent historyczny.

Przekaz formułowany przez ten aparat wyjaśniania brzmi: RPA tkwi w miejscu, spętana dawnymi zasadami życia osadników burskich, podczas gdy świat idzie do przodu. Nie potrafi się z nich uwolnić, aby wziąć udział w postępowych zmianach demokratycznych. Trwałość dawnego porządku wynika z izolacji społeczności burskiej. Izolacja zaś wynika z zacofania i niechęci czy strachu przed współczesnym światem.

Balicki, który swoją książkę zaczyna od razu, bez wstępu, od przedstawienia historii kolonizacji Kraju Przylądkowego, wyjaśnia, że przesuwające się coraz bardziej w głąb kraju osadnictwo powodowało, że „kontakt z ojczyzną i Kompanią Holenderską stawał się coraz słabszy" (Balicki, 1951, s. 7), i wytwarzało odizolowaną formację społeczną i kulturową. Wyrazistym ujęciem tej obserwacji jest ironiczne przedstawienie „rewolucji", która wybucha w kolonii w 1795 roku:

> W roku 1795 w kolonii wybucha „rewolucja". Przyczyną było przewijające się czerwoną nicią przez całą historię południowej Afryki zagadnienie stosunków między „białymi" i „czarnymi". […] „Rewolucja" osadników nie miała więc nic wspólnego ze współczesną Rewolucją Francuską; był to bunt zaborczych obszarników przeciwko ograniczeniom ich zaborczości (Balicki, 1951, s. 9).

W ujęciu Balickiego, podczas gdy we Francji dochodzi do demokratycznych zmian społecznych, które są wielkim krokiem naprzód na drodze postępu i realizacji humanistycznych, racjonalistycznych i uniwersalnych wartości oświecenia, w odizolowanej Południowej Afryce wybucha raczej kontrrewolucja, która jest kolejnym etapem wykształcania się antydemokratycznego i irracjonalnego systemu apartheidu.

Podobnie tłumaczy apartheid Kapuściński. We fragmencie tekstu, w którym referuje genealogię apartheidu, w ten sposób przedstawia dzieje relacji angielskich osadników i metropolii z Burami:

> Nowy przybysz – Anglik, to już nie jest ten holenderski prymitywny, siedemnastowieczny chłop czy drobnomieszczanin, z którego wykluwa się właśnie anarchistyczny, chciwy, ciemny Afrykaner. Dzieli ich cała wielka epoka. Jest pierwsza połowa XIX wieku, w międzyczasie przez Europę przewiał liberalizm, było oświecenie i Rewolucja francuska – zdarzenia, o których Afrykaner, ten zakonserwowany w pustkowiach żywy relikt feudalnej Europy, nie miał pojęcia, ponieważ nawet dziś – w połowie XX wieku – niewiele tutaj wiadomo, co się w Europie dokładnie dzieje (Kapuściński, 1969, s. 126).

W zestawieniu z kolonistami angielskimi Burowie są ukazani jako społeczność odcięta od ważnych wydarzeń i prądów myślowych, nieświadoma tego, jak zmienia się świat (a właściwie Europa), gdyż żyje „na pustkowiu". Kapuściński wydaje się zakładać, że gdyby Burowie, a także współcześni Afrykanie, nie znajdowali się w takim oddaleniu od ważnych zmian, gdyby je poznali czy byli ich świadomi, zmieniłyby się ich społeczność i jej zasady. Zarazem dostrzega, że „prymitywizm", „ciemnota" zostały już utrwalone, „zakonserwowane" i niełatwo będzie Afrykanerom się od nich uwolnić. W wykładni Kapu-

ścińskiego apartheid to rezultat braku wiedzy wynikający z oddalenia od centrów, w których się ją wytwarza czy gdzie nowe idee są budowane, oraz siły reguł tradycyjnego sposobu życia utrwalonych w tej izolacji.

Taką samą argumentacją posługuje się Szczepański, który ponadto wykorzystuje ją do podważenia jednego z uzasadnień systemu apartheidu:

> Wielki paradoks polityki nacjonalistów [Partii Narodowej] na tym polega, że usiłują oni odtworzyć burską sielankę w warunkach, które już od dawna nie usprawiedliwiają jej istnienia. Toteż walny argument apartheidu, że czarni mieszkańcy Afryki Południowej nie są gotowi do przyjęcia współczesnej cywilizacji, odnosi się w znacznej mierze do samych Afrykanerów, żyjących w większości nadal pojęciami z początków dziewiętnastego wieku (Szczepański, 1965, s. 243).

Apartheid ponownie ukazany zostaje jako pozostałość burskiej przeszłości, dawny, niedopasowany do współczesnego świata porządek społeczny. Szczepański używa go do zakwestionowania argumentacji zwolenników apartheidu głoszących, że system separacji służy niebiałym mieszkańcom Afryki Południowej, gdyż chroni ich przed niekorzystnym wpływem współczesnej cywilizacji i pozwala ocalić własne tradycje.

Apartheid jest imperialistyczny

W ujęciu dwóch wypowiedzi publicystycznych apartheid jest silnie związany z imperializmem rozumianym zgodnie z wykładnią leninowską, którą przywołują obydwa teksty (Balicki, 1951, s. 14; Kapuściński, 1969, s. 129), jako najwyższa forma rozwoju kapitalizmu. Łączą wytłumaczenie apartheidu jako kontynuacji „zacofanego" i „odizolowanego" porządku społecznego Burów z wykładnią objaśniającą go jako narzędzie ekspansji i dnowy gospodarki kapitalistycznej. Jak dowodzą Balicki i Kapuściński, współpraca apartheidu z imperializmem ucierała się początkowo w konfliktach, a pamięć o sporach przesłania obraz ich rzeczywistych podobieństw i sojuszu. Balicki w swoich wypowiedziach historycznych zaznacza, że krytycznie odnosi się do historiografii mówiącej o tym, że konflikt Burów z brytyjską metropolią (i angielską częścią społeczeństwa Południowej Afryki) dotyczył praw osób czarnych. Ważnym elementem tych narracji był rok 1834 i zniesienie niewolnictwa w imperium brytyjskim. Balicki uważał bowiem, że „konflikt między Burami a Anglikami był po prostu konfliktem miedzy feudalno-niewolniczym ustrojem kolonialnego społeczeństwa burskiego a młodym kapitalizmem angielskim – kapitalizmem, który uważał kupowanie siły roboczej za tańsze i korzystniejsze od kupowania niewolnika" (Balicki, 1951, s. 11). Zakończyło go uznanie wspólnoty interesu, którym była chęć zarządzania czarną siłą roboczą. Konflikty między Anglikami i Burami będą zatem dotyczyć tego, jak tym „zasobem" zarządzać i „jak korzystać z płodów wyzysku". Pomimo napięć wkrótce obie strony konfliktu nawiązały współpracę: „dzięki istnie-

niu «czarnego» problemu […] wyzyskiwacze z kopalń i wyzyskiwacze z latyfundiów, kolonizatorzy angielscy i koloniści burscy zrozumieli swoje wspólne interesy" (Balicki, 1951, s. 19). Sojusz kapitału z apartheidem miał polegać na tym, że ten pierwszy będzie dostarczał środków finansowych, drugi zaś zapewni tanią siłę roboczą i będzie stał na straży stworzonego porządku (Balicki, 1951, s. 117). W tym ujęciu apartheid, czyli „południowoafrykański hitleryzm" (Balicki, 1951, s. 30), okazuje się wytworem z jednej strony „prymitywizmu", „ciemnoty" i izolacjonizmu, z drugiej – „najwyższego stadium kapitalizmu", potężnej nowoczesnej siły, która oplata swoimi wpływami cały glob.

Kapuściński podziela interpretację Balickiego, a dodatkowo silniej utożsamia apartheid z imperializmem i uniwersalizuje go. W jego ujęciu apartheid był wytworem kolonializmu i w różnych, najczęściej mniej brutalnych formach występował we wszystkich przestrzeniach kolonialnych. Najbardziej perswazyjną formę argumentacja Kapuścińskiego przybiera, gdy krytykuje on Komisję do Spraw Apartheidu ONZ za to, że koncentruje się na Południowej Afryce, a

> w rzeczywistości powinno się sądzić cały kolonializm. Dlaczego jednak nie oskarżono o apartheid Anglii, Belgii, Stanów Zjednoczonych, Niemiec itd., a oskarża się Południową Afrykę? Ponieważ [Daniël François] Malan i [Hendrik Frensch] Verwoerd uczynili ze starej powszechnie praktykowanej zasady kolonialnej oficjalną doktrynę prawno-państwową i ponieważ w Południowej Afryce apartheid występuje w formie totalnej (Kapuściński, 1969, s. 111).

W kolejnym kroku narrator wzmacnia swoją argumentację uniwersalizującą apartheid, wyjaśniając pozorną unikalność apartheidu. Tłumaczy, że w debacie międzynarodowej, w tym na forum ONZ, dąży się do ukazania apartheidu jako „dziwoląga", „niezrozumiałej obsesji", czegoś „niebywałego", a tymczasem jest to tylko jedna z powszechnie stosowanych praktyk imperialnych doprowadzona do ekstremum. Przypomina też, że apartheid działał w Południowej Afryce przed 1948 rokiem, gdy zwycięstwo Partii Narodowej pozwoliło jej na rozwijanie pod tym hasłem doktryny separacji. Zdaniem narratora „apartheid wyrasta z kolonializmu, jak gałąź wyrasta z pnia drzewa". Konsolidacja apartheidu w zespół praw nie nastąpiła, „jak twierdzą Anglicy", dopiero po 1948. Separacja już wcześniej funkcjonowała w postaci ustaw, w czasie, gdy Anglia „miała przemożny wpływ" na sytuację w kraju. „Partia Narodowców kontynuuje tylko ten kierunek z brutalną, faszystowską bezwzględnością" (Kapuściński, 1969, ss. 151–152). Na następnych stronach autor wylicza ustawy rasowe sięgające aż 1685 roku, w których Holenderska Kompania Wschodnioindyjska zakazuje małżeństw między Europejczykami a „kolorowymi" (Kapuściński, 1969, ss. 152–169).

Związków apartheidu z faszyzmem i imperializmem nie podejmuje książka Szczepańskiego. Autor dostrzega kolonialny charakter apartheidu, ale nie rozważa cech łączących go z imperializmem.

Kim są czarni mieszkańcy Południowej Afryki?

Antyfaszyzm podsuwa wypowiedziom antyapartheidowskim sposoby opowiadania o tym systemie jako „hitlerowskim", zacofanym, odizolowanym i zarazem imperialistycznym. Wydaje się jednak, że jego oddziaływanie ma bardziej kompleksowy charakter i sufluje również formy pisania o niebiałych mieszkańcach Południowej Afryki, ich kulturach, porządkach społecznych i praktykach politycznych. Humanizm, racjonalizm, uniwersalizm i wiara w postęp do pewnego stopnia sterują również tą częścią tekstów o apartheidzie.

W wypowiedziach trzech autorów wiele uwagi zostaje poświęcone opisowi czarnych mieszkańców Południowej Afryki. U Balickiego i Kapuścińskiego są oni ukazani jako ofiary brutalnej przemocy apartheidu i w ograniczonym stopniu jako ludzie organizujący się i stawiający mu opór. Szczepański zdecydował się opisać w swej książce tylko to, co sam widział, więc odnotowywał rasistowskie zachowania i wypowiedzi, ale też przyznał, że samych aktów przemocy fizycznej wobec niebiałych nie zaobserwował.

W tej części artykułu chciałbym się jednak skoncentrować na dwóch innych składowych analizowanych wypowiedzi. Pierwszą z nich jest – wspólne tym pracom – ujęcie czarnych mieszkańców Południowej Afryki jako części szerszej społeczności wszystkich niebiałych mieszkańców całej Afryki. Opisy na przykład kultury, warunków życia czy działań politycznych grup Xhosa czy Zulu płynnie przechodzą w omówienia kultury, sytuacji politycznej i społecznej całej Afryki. Druga składowa zaś to obszerne fragmenty rozważań dotyczących pozycji czarnych mieszkańców Południowej Afryki (ale i całej Afryki) w procesie postępu cywilizacyjnego. Autorzy na dłużej zatrzymują się na pytaniach o modele cywilizacji rozwijanej przez poszczególne grupy, o skalę zacofania i perspektywy dogonienia Europy.

Gdyby cała Afryka...

Tytuł książki Kapuścińskiego odnosi do wizji ścisłej współpracy państw kontynentu z udziałem Organizacji Jedności Afrykańskiej, która pozwoli na dokończenie procesu dekolonizacji, uniknięcie pułapki neokolonializmu i rozwiązanie kryzysów politycznych, społecznych i gospodarczych. Oddaje też jednak założenie przyjmowane przez analizowane wypowiedzi dyskursu antyapartheidowskiego, że niebiałych mieszkańców Afryki łączy wspólny los, zestaw cech (kulturowych, społecznych, politycznych) czy doświadczeń. Pozwala ono na swobodne porównania mieszkańców odległych od siebie krajów, sprawne omawianie kultury wielu społeczności i prognozowanie rozwoju sytuacji politycznej i społecznej na dużych obszarach kontynentu zaludnionych różnymi grupami niebiałej ludności.

Założenie to w zakończeniu książki Balickiego umożliwia mu rozważenie na kilku stronach „kwestii narodowej w ujęciu socjalistycznym" w odniesieniu do całej Afryki. Narrator wyrokuje, że przyspieszenie rozwoju przemysłowego przy wsparciu specjalistów z Bloku Wschodniego to obiecująca droga do niezależności niebiałych mieszkańców Południowej Afryki i innych państw afrykańskich (Balicki, 1951, ss. 174–177).

We fragmentach książki Kapuścińskiego dotyczących apartheidu nie ma przykładów artykulacji przekonania o tożsamości wszystkich niebiałych mieszkańców Afryki. Być może dlatego, że autor koncentrował się na aparacie apartheidu, mniej uwagi poświęcając jego ofiarom i przeciwnikom. W pozostałych bowiem częściach książki, dotyczących postkolonialnej sytuacji politycznej w wielu państwach afrykańskich, takich wypowiedzi jest dużo. Wymownym przykładem może być kilkustronicowy wywód, w którym narrator w czterech punktach odpowiadał na pytanie: „Jakie cechy posiadać będzie najbliższy okres rozwoju Afryki?" (Kapuściński, 1969, ss. 84–86). Albo kolejny, gdzie omawiał zagadnienie: „Czy Afryka ocali swoją niepodległość?" (Kapuściński, 1969, ss. 402–404). W obydwu fragmentach Afryka jest w miarę jednorodną całością, której składowe łączą te same problemy i kryzysy, podobne uwarunkowania, identyczne wyzwania.

W pracy Szczepańskiego wspomniane przeświadczenie uzasadnia zestawienie obserwacji dotyczących czarnych pracowników durbańskiego portu ze spostrzeżeniami na temat mieszkańców Tanganiki, które zebrał, odwiedzając port Dar es Salaam i podróżując po wnętrzu kraju:

> [T]a tutejsza Afryka wydawała się pomyłką. Nie tylko słotna, nie tylko nudna, europejska solidność tego miasta. Daremnie nasłuchiwałem wesołego gwaru, jaki unosi się nad czarnym tłumem bazarów Tanganiki, daremnie wypatrywałem uśmiechów, które tam, bliżej równika, wydają się przyrodzonym wyrazem afrykańskiej twarzy. To już nie ludzie pierwotni – to proletariat przemysłowy, skłopotany, nieufny, gorzki. Na czym jednak polega pierwotność? Co jest jej cechą? Beztroska półnagich mieszkańców buszu wynika zapewne z poczucia bezpieczeństwa i ładu, jakie daje rutyna ustalonej tradycji, podczas gdy ponura apatia tych dokerów oznaczać może niepewność, towarzyszącą trudnemu debiutowi w świecie wciąż jeszcze obcej cywilizacji. Jeśli przez prymityw rozumieć cywilizacyjną „młodszość", to kto wie, czy tu, na durbańskiej ulicy, problem nie rysował się jaskrawiej niż w buszu (Szczepański, 1965, s. 125).

Narrator przyglądając się twarzom i nasłuchując gwaru miasta (nie rozmawiał z osobami, które obserwował), oceniał, czy bardziej kłopotliwe było położenie „półnagich mieszkańców buszu", czy czarnych dokerów w Durbanie, i uznawał, że to pozycja tych drugich jest „pomyłką". Wydaje się, że uważał, iż nowoczesny port i zawód dokera, podobnie jak apatyczne zachowanie, nie były właściwe osobom czarnym, bo ta przestrzeń i forma pracy należały do „obcej cywilizacji". Trafnym miejscem dla osób czarnych był „busz" lub bazar, a „przyrodzonym" sposobem zachowania – radość.

Misja cywilizacyjna?

W powyższych przykładach zwraca uwagę swoboda i pewność siebie wypowiadających się oraz ich przekonanie, że posiadają dużą wiedzę na temat apartheidu, czarnych mieszkańców Afryki (a nawet ich „natury" czy „mentalności"), procesów społecznych i politycznych, które rozgrywają się na kontynencie, a także czekającej go przyszłości. Łączę tę postawę z licznymi w tych tekstach rozważaniami i pytaniami o cywilizacyjny status grup składających się na niebiałą część mieszkańców Południowej Afryki, o ich „zacofanie" i osadzenie w nowoczesnym społeczeństwie kraju, o ich przyszłość. Wypowiedzi te, jak sądzę, opierają się na założeniu, że niebiałe społeczności Południowej Afryki stoją na niższym poziomie rozwoju niż opowiadający o nich aktorzy dyskursu antyapartheidowskiego. Skoro tak, to ci ostatni mają od nich większą wiedzę i mogą udzielać im rad. Innymi słowy, w swoich wypowiedziach zbliżają się do języka i tonu misji cywilizacyjnej, która walczy z barbarzyńską przemocą, ale też pochyla się nad zacofanym i w dobrej wierze chce go ucywilizować. Teksty te oczywiście nie proponują programu zmiany cywilizacyjnej w Południowej Afryce lub na całym kontynencie, jednakże niektóre ich fragmenty, zadawane pytania, mocne stwierdzenia i prognozy są wypowiadane z podobnych pozycji i z odwołaniem do podobnych wartości, jak dziewiętnastowieczna i dwudziestowieczna imperialna misja cywilizacyjna (np. Osterhammel, 2013).

Na przykład we wspomnianych już historycznych fragmentach książki Balickiego opisujących mieszkańców Południowej Afryki autor wiele miejsca poświęcił próbom porównania ze sobą różnych grup i określenia, na jakim etapie rozwoju cywilizacyjnego się znajdowały, budując hierarchie między grupami Bantu, Khoikhoi i San. Balicki wyjaśniał, że Khoikhoi „stali na wyższym poziomie rozwoju niż Buszmeni [San]", gdyż San to „lud myśliwsko-koczowniczy", a Khoikhoi są pasterzami; z kolei „plemiona [Bantu] stały na wyższym szczeblu rozwoju społecznego niż Hotentoci [Khoikhoi]", bo zajmowały się nie tylko hodowlą, ale też uprawą (Balicki, 1951, s. 9). W dalszych partiach wywodu narrator będzie omawiać możliwości dalszego rozwoju niebiałego społeczeństwa Południowej Afryki: „Praktyka wykazała, że nieeuropejskie narody, wyzwolone przez Rewolucję Październikową, zdolne są do rozwinięcia przodującej kultury i cywilizacji w stopniu nie niższym od narodów europejskich" (Balicki, 1951, s. 177). Rozpoznawanie stopni rozwoju cywilizacyjnego i kulturowego grup, porównania między nimi, rozważanie tempa i warunków ich dalszego postępu to, jak się okazuje, domyślne sposoby opisywania ludzi, których postrzega się jako nie-Europejczyków.

U Kapuścińskiego podobne twierdzenia odnoszą się do losów całego kontynentu i znajdują się w rozdziałach książki *Gdyby cała Afryka* nieodnoszących się wprost do Afryki Południowej. W jednym z nich, po zrelacjonowaniu konferencji założycielskiej Organizacji Jedności Afrykańskiej w Addis Abebie w 1963 roku, narrator pyta: „Jakie cechy posiadać będzie najbliższy okres rozwoju Afryki?" (Kapuściński, 1969, ss. 84–86)

i udziela klarownej odpowiedzi w czterech punktach. W innym z dużym przekonaniem rozpoznaje zastane standardy cywilizacyjne: „Tu widzimy bardzo dokładnie mechanizmy polityki afrykańskiej: […] Żeby podnieść Dahomej z nędzy, trzeba ogromnego wysiłku […]. Ale nikt się tym nie przejmuje! Od miesięcy rząd i partia, parlament, armia, wszystko jest zajęte sporem o sędziego" (Kapuściński, 1969, s. 256); „Co stanowi najbardziej charakterystyczną cechę obecnego okresu w Afryce? To, że Afryka znalazła się na pograniczu dwóch epok swojego rozwoju. Pewien okres historyczny kończy się i nadchodzi okres nowy. Jest to moment, który stwarza sytuację próżni" (Kapuściński, 1969, s. 261; podkreślenie autora); „W sumie mam tu charakterystyczne dla wielu krajów Trzeciego Świata zjawisko rozziewu między postępową polityką zagraniczną państwa i oportunistyczną polityką wewnętrzną" (Kapuściński, 1969, s. 278; podkreślenie autora). O dalszy rozwój Afryki autor pyta też w zamykającym zbiór rozdziale „O rewolucji afrykańskiej". Czy będzie to droga, jaką wcześniej podążały kraje i narody europejskie, czy jakaś jej przyspieszona, łatwiejsza (bo już przetarta) lub trudniejsza (z powodu neokolonializmu) alternatywa? A może „Afryka" naśladować będzie kraje obozu socjalistycznego? (Kapuściński, 1969, ss. 355–426).

Autor książki *Czarne i białe* wraca do zagadnienia postępu, różnic cywilizacyjnych, podziałów na afrykańską tradycję i europejską nowoczesność wielokrotnie, zwłaszcza we fragmentach domykających pracę (Szczepański, 1965, ss. 259–260, 270–272). Ostatnie jej strony dotyczą pytania o współistnienie „cywilizacji" (w domyśle europejskiej) i „barbarzyństwa" (afrykańskiego, ale w toku wywodu ujmowanego coraz bardziej ogólnie jako nieeuropejskiego) oraz zwracają uwagę na konieczność doprowadzenia do porozumienia, a nawet „stopienia" wielu światów: tego „cywilizowanego" z „barbarzyńskimi".

> Czy uzyskanie stopu z tak różnorakich elementów jest w ogóle możliwe? […] Oto próba dla wyobraźni i woli człowieka, jakiej nie znają dzieje. Nasze czasy dostarczają nam wciąż nowych dowodów, iż bynajmniej nie dorośliśmy do tej próby. Znamy aż nadto dobrze tragiczne przykłady odwrotów ku dawnym wzorom izolacji i dominacji, przedsiębrane najczęściej, jak na szyderstwo, pod szyldami „nowych ruchów" i „nowych ładów". Powroty do mitów imperium rzymskiego lub germańskiej hordy albo – jak w wypadku Afryki Południowej – do tradycji niewolniczo-pionierskiej sielanki. Ale istotą ich, ukrytą pod frazeologią narodowych misji, historycznych sentymentów i biologicznej wyższości, jest śmiertelny strach przed poddaniem się prawom naprawdę nowego, bo jedynie w przyszłości możliwego świata (Szczepański, 1965, ss. 281–282).

Rozwiązanie napięcia między tym, co narrator nazywa cywilizacją, a tym, co nazywa barbarzyństwem, biegnie w tym rozumowaniu drogą postępu w kierunku połączenia i współdziałania różnych grup. Próby rozstrzygnięcia tego zagadnienia wbrew tej wizji i podejmowanie polityki izolacji jednej grupy od innych lub podporządkowania innych grup jednej kończyły się „tragicznie": ich przykładami są apartheid oraz włoski i niemiecki faszyzm. Zdaniem narratora polityki te napędzał strach przed nową, nieuchronnie nadchodzącą rzeczywistością, w której dojdzie do połączenia „cywilizowanego" z „barbarzyńskim" i wytworzenia nowej jakości. Wypowiedź ta świadczy – podobnie jak

poprzednie – o pewności siebie jej autora, jest bardzo abstrakcyjna i upraszczająca, posługuje się stereotypowym, niewydolnym i nietrafnym rozróżnieniem na cywilizację i barbarzyństwo oraz wizją nieuchronnej zgody, a także sprzeciwia się „zacofanym" systemom przemocy.

Trzej aktorzy dyskursu powierzyli sobie misję formułowania ocen i rad w przekonaniu, że znajdowali się w pozycji upoważniającej do bardziej trafnej oceny sytuacji czarnych mieszkańców Południowej Afryki (i Afryki w ogóle) i posiadali rzetelną wiedzę na ich temat, gdyż uważali, że mieli inny cywilizacyjny status. Antyfaszyzm występujący przeciw faszyzmowi w koloniach uruchomił swoje oświeceniowe zasoby ideowe: humanizm, racjonalizm, wiarę w postęp i uniwersalizm. Apartheid ujęty został więc jako irracjonalny, zacofany i izolujący się system polityczny, a w odniesieniu do ofiar kolonialnego faszyzmu antyfaszyzm zamienił się w słabą formę misji cywilizacyjnej. Oczywiście, osobną rolę odgrywają w kształtowaniu pisarstwa omawianych autorów też i inne idee, choćby marksizm i liberalizm oraz ich teleologiczne i uniwersalistyczne wizje dziejów. W przytaczanych tekstach misja cywilizacyjna przybiera formę socjalistyczną (Balicki, Kapuściński) i liberalną (Szczepański).

Konkluzja

W Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej rozwijał się dyskurs antyapartheidowski, którego fundamenty ukształtowały się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. Powyżej przytaczam trzy ważne dla tego dyskursu wypowiedzi: Jana Balickiego, Ryszarda Kapuścińskiego i Jana Józefa Szczepańskiego. Ich analiza proponuje odejście od traktowania dyskursu antyapartheidowskiego jedynie jako przedłużenia polityki zagranicznej władz państwowych i proponuje ująć go jako artykulację formacji antyfaszystowskiej, współtworzącej ówczesną polską kulturę. Sprzeciwem wobec faszyzmu sterowały idee oświeceniowe: demokracja, humanizm, racjonalizm, progresywizm, uniwersalizm. Antyfaszyzm tłumaczy dominanty organizujące dyskurs antyapartheidowski: porównania z „hitleryzmem", czyli niemieckim nazizmem, ukazywanie apartheidu jako systemu barbarzyńskiego, irracjonalnego, zacofanego, izolującego się. Wyjaśnia również sposób obrazowania w nim czarnych mieszkańców Południowej Afryki, którzy są ukazani jako tożsami z niebiałymi mieszkańcami całego kontynentu i cywilizacyjnie „młodsi".

Balicki, Kapuściński i Szczepański włączają się w dyskurs antyapartheidowski, sięgając po różne formy wypowiedzi, odmienne argumenty i zajmując w nim inne pozycje. Balicki i Kapuściński zaproponowali teksty publicystyczne, Szczepański zaś reportaż z elementami eseju. Wszyscy trzej w podobny sposób utożsamiają apartheid z hitlerowskim faszyzmem i przedstawiają go jako wyraz zacofania i izolacji społeczności burskiej. Wyraźną różnicę między autorami uwidocznia połączenie apartheidu z imperializmem,

które jest eksponowane w marksistowskich pracach Balickiego i Kapuścińskiego, a w ogóle nie pojawia się u Szczepańskiego. Ujęcie apartheidu i imperializmu różni się też u Kapuścińskiego i Balickiego: o ile ten pierwszy wydobywa uniwersalny komponent tego związku i formułuje również zdecydowaną krytykę potępiających apartheid ONZ i państw Zachodu, o tyle ten drugi skupia się na południowoafrykańskim apartheidzie i nie kwestionuje działań ONZ (być może z powodu własnego zaangażowania w jej działalność).

Wszyscy trzej autorzy ustawiają się w swoich wypowiedziach na pozycjach osób wiedzących, dysponujących rozwiązaniami oraz dostrzegających problemy i szanse całego kontynentu afrykańskiego, który jest ujmowany przez nich jako dość jednolita całość, posiadająca swoje stałe i „naturalne" cechy. Różnica pojawia się w proponowanych receptach na zagrożenia, jakie dostrzegają w teraźniejszości i przyszłości Afryki. Balicki i Kapuściński oferują ujęcie marksistowskie i rozważają przede wszystkim, na jakim etapie rewolucji znajduje się Afryka. Sugerują, że złagodzeniu napięć niszczących jej społeczeństwa posłuży połączenie rewolucji antykolonialnej z antykapitalistyczną. Szczepański w duchu liberalnego antyfaszyzmu promuje dialog, negocjacje, współpracę społeczności mieszkańców Afryki i Europy jako ochronę przed możliwością przekształcenia się konfliktów wokół „różnic cywilizacyjnych" w faszyzm.

Podziękowania

Artykuł jest rezultatem badań finansowanych ze środków grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2020/39/B/HS2/02083. Niektóre składowe artykułu prezentowałem na konferencji „The State-Socialist World Turned Global: Cultural Encounters during the Cold War" na Uniwersytecie Bukareszteńskim (2023). Dziękuję osobom uczestniczącym w konferencji za ich pytania i komentarze.

Bibliografia

Agocs, A. (2017). *Antifascist humanism and the politics of cultural renewal in Germany*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781316084106

Balicki, J. (1951). *Rasizm w Afryce Południowej*. Książka i Wiedza.

Betts, P., Mark, J., Goddeeris, I., & Christiaens, K. (2019). Race, socialism and solidarity: Anti-apartheid in Eastern Europe. W A. Konieczna & R. Skinner (Red.), *A global history of anti-apartheid* (ss. 119–140). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-03652-2_6

Brazzoduro, A. (2020). Algeria, antifascism, and Third Worldism: An anticolonial genealogy of the Western European New Left (Algeria, France, Italy, 1957–1975). *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, *48*(5), 958–978. https://doi.org/10.1080/03086534.2020.1817232

Copsey, N. (2010). Preface: Towards a new anti-fascist 'minimum'? W N. Copsey & A. Olechnowicz (Red.), *Varieties of anti-fascism: Britain in the inter-war period* (ss. xiv–xxi). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230282674

Diner, D. (1996). On the ideology of antifascism. *New German Critique*, *67*, 123–132. https://doi.org/10.2307/827781

Domosławski, A. (2010). *Kapuściński non-fiction*. Świat Książki.

Eley, G. (1996). Legacies of antifascism: Constructing democracy in postwar Europe. *New German Critique*, *67*, 73–100. https://doi.org/10.2307/827778

Furet, F. (1995). *Le passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. R. Laffont.

García, H., Yusta, M., Tabet, X., & Clímaco, C. (Red.). (2016). *Rethinking antifascism: History, memory and politics, 1922 to the present*. Berghahn Books. https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7j84

Gottlieb, J. (2010). Varieties of feminist responses to fascism in inter-war Britain. W A. Olechnowicz & N. Copsey (Red.), *Varieties of anti-fascism: Britain in the inter-war period* (ss. 101–118). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230282674

Kapuściński, R. (1963). Republika Południowej Afryki: Faszyzm karłowaty. *Polityka*, *1963*(51–52).

Kapuściński, R. (1964a). Republika Południowej Afryki: Kościół i partia. *Polityka*, *1964*(6).

Kapuściński, R. (1964b). Republika Południowej Afryki: „Ons Staad". *Polityka*, *1964*(1).

Kapuściński, R. (1969). *Gdyby cała Afryka...* Czytelnik.

Kékesi, Z., & Zombory, M. (2022). Antifascist memory revisited: Hungarian historical exhibitions in Oświęcim and Paris, 1965. *Memory Studies*, *15*(5), 1087–1104. https://doi.org/10.1177/17506980211066582

Lawson, T. (2010). "I was following the lead of Jesus Christ": Christian anti-fascism in 1930s England. W A. Olechnowicz & N. Copsey (Red.), *Varieties of anti-fascism: Britain in the inter-war period* (ss. 119–139). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230282674

Mirzoeff, N. (2011). Antifascist neorealisms: North-South and the permanent battle for Algiers. W N. Mirzoeff, *The right to look: A counterhistory of visuality* (ss. 232–270). Duke University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv11vc8rg

Moroz, G. (2015). Ryszard Kapuściński: Between Polish and Anglophone travel writing. *Studies in Travel Writing*, *19*(2), 169–183. https://doi.org/10.1080/13645145.2015.1046234

Muraszko, A. (1986). *Jedna szansa na tysiąc: Wspomnienia*. Wydawnictwo Literackie.

Osterhammel, J. (2013). *Historia XIX wieku: Przeobrażenie świata* (I. Drozdowska-Broering, A. Peszke, J. Kałążny, & K. Śliwińska, Tłum.). Wydawnictwo Poznańskie.

Przyborowska-Klimczak, A. (2009). Jan Balicki (1909–1990). W A. Przyborowska-Klimczak (Red.), *Profesorowie Wydziału Prawa i Administracji UMCS 1949–2009* (ss. 11–18). Oficyna Wydawnicza Verba.

Richet, I. (2016). Women and antifascism: Historiographical and methodological approaches. W H. García, M. Yusta, X. Tabet, & C. Clímaco (Red.), *Rethinking antifascism: History, memory and politics, 1922 to the present* (ss. 152–166). Berghahn Books. https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7j84.12

Said, E. (1991). *Orientalizm* (W. Kalinowski, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Seidman, M. (2018). *Transatlantic antifascisms: From the Spanish Civil War to the end of World War II*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781108278386

Srivastava, N. (2006). Anti-colonialism and the Italian left. *Interventions*, *8*(3), 413–429. https://doi.org/10.1080/13698010600955990

Subotić, J. (2019). *Yellow star, red star: Holocaust remembrance after communism*. Cornell University Press. https://doi.org/10.7591/9781501742415

Szczepański, J. J. (1965). *Czarne i białe*. Wydawnictwo Literackie.

Traverso, E. (2016). Antifascism between collective memory and historical revisions. W H. García, M. Yusta, X. Tabet, & C. Clímaco (Red.), *Rethinking antifascism: History, memory and politics, 1922 to the present* (ss. 321–338). Berghahn Books. https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7j84.21

Umoren, I. D. (2018). The Italian invasion of Ethiopia, the Spanish Civil War, and anti-fascist internationalism, 1935–1939. W I. D. Umoren, *Race women internationalists: Activist-intellectuals and global freedom struggles* (ss. 37–66). University of California Press. https://doi.org/10.1525/9780520968431-007

Wegewitz, M. (2021). Błąd kategoryczny: antyfaszyzm w dyskursie publicznym i biografistyce transnarodowej (S. Shannon, Tłum.). *Studia Litteraria et Historica*, *2021*(10), Article 2569. https://doi.org/10.11649/slh.2569

Werner, A. (2003). *Wysoko, nie na palcach: O pisarstwie Jana Józefa Szczepańskiego*. Wydawnictwo Literackie.

Yusta, M. (2016). The strained courtship between antifascism and feminism: From the Women's World Committee (1934) to the Women's International Democratic Federation (1945). W H. García, M. Yusta, X. Tabet, & C. Clímaco (Red.), *Rethinking antifascism: History, memory and politics, 1922 to the present* (ss. 167–184). Berghahn Books. https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7j84.13

Żukowski, A. (1998). *Polsko-południowoafrykańskie stosunki polityczne*. Wyższa Szkoła Pedagogiczna.

Apartheid, Anti-Fascism and the Civilising Mission: Anti-Apartheid Discourse of the Polish People's Republic in the 1950s and 1960s

Abstract: In the Polish People's Republic, anti-apartheid discourse emerged after the Second World War and grew to considerable proportions. Over a period of forty years, more than twenty books and dozens of articles were published, and a number of novels and non-fiction, journalism and history books were translated. In this article, I analyse a section of the Polish anti-apartheid discourse by pointing out several dominant organising patterns. Their first group consists in the depiction of apartheid as close to 'Hitlerism', irrational, backward, isolationist, imperialist, while the second group consists in the depiction of Black South Africans as identical to non-White inhabitants of the entire continent as well as 'civilisationally younger'. I discuss both groups using the concept of anti-fascism. Framing anti-apartheid discourse as a component of a broader cultural formation operating in the post-war period in the Eastern Bloc, as well as in Western countries and globally, allows to explain the configuration of concepts, images and positions taken by discourse actors.

Keywords: anti-apartheid; Polish People's Republic; antifascism; civilising mission; Ryszard Kapuściński; Jan Balicki; Jan Józef Szczepański

Article No. 3186
DOI: 10.11649/slh.3186
Citation: Muchowski, J. (2025). Apartheid, antyfaszyzm i misja cywilizacyjna: Dyskurs antyapartheidowski w Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. *Studia Litteraria et Historica*, *2024*(13), Article 3186. https://doi.org/10.11649/slh.3186
This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License, which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. http://www.creativecommons.org/licenses/by/4.0
© The Author(s) 2025
Jakub Muchowski, Jagiellonian University of Krakow, Cracow, Poland
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1193-6966
Correspondence: jakub.muchowski@uj.edu.pl
The article is the result of research financed by t he N ational Science Centre g rant no. 2020/39/B/HS2/02083.
The author declares that he has no competing interests.
Publication history
Received: 2023-12-15; Accepted: 2024-10-31; Published: 2025-12-12