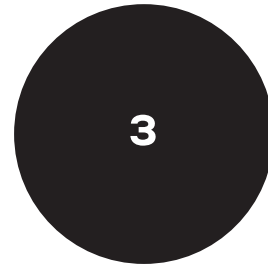




INSTYTUT
KULTURY
POLSKIEJ



Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej.

tytuł:

Hegel, Haiti i historia uniwersalna

autorka

Susan Buck-Morss

źródło:

„Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej” 3 (2013)

odsyłacz:

<http://widok.ibl.waw.pl/index.php/one/article/view/85/120>

wydawca:

Instytut Badań Literackich PAN
Instytut Kultury Polskiej UW

Susan Buck-Morss

Hegel, Haiti i historia uniwersalna¹

przełożyła Katarzyna Bojarska

Tłem *Historii uniwersalnej* jest dzisiejsza hegemonia neoliberalizmu. W tekście tym kontynuuję rozpoczęte w części *Hegel i Haiti* starania, by odsłonić pewne wyparte treści związane z historycznymi korzeniami nowoczesności. Teraźniejszość domaga się takich nowych ujęć historii jako alternatywy dla fantazji o zderzeniu cywilizacji oraz o różnych formach wykluczającego odkupienia. Esej ten przepracowuje historyczną swoistość poszczególnych doświadczeń i dąży do uniwersalności nie tyle podporządkowując fakty dominującym systemom czy ujednocającym założeniom, ile poddając uważnej obserwacji granice systemów, ograniczenia założeń i marginesy naszej wyobraźni historycznej po to, by te granice przekroczyć, zakwestionować i znieść. Chodzi o przekształcenie oświeceniowego projektu historii uniwersalnej w odniesieniu do naszej sfery publicznej, którą zbyt pochopnie uznaliśmy za globalną. Można to nazwać projektem nowego humanizmu, ale tylko wówczas, jeśli pozbedziemy się ideologicznych implikacji związanych zwykle z różnymi -izmami. Stawiam po prostu tezę, że w obliczu wszelkich globalnych – od najbardziej materialnych po te o charakterze moralnym – historia uniwersalna ma istotne znaczenie.

Trzy obrazki

Co stanie się, jeśli w duchu dialektyki odwrócimy sytuację i uznamy Haiti nie za ofiarę Europy, lecz istotny czynnik w procesie jej konstruowania? Można podejść do tego pytania odwołując się do pewnego rebusu, zagadki obrazkowej złożonej z trzech elementów.

Pierwszy z nich pochodzi z Wolterowskiego *Kandyda* i jest elementem serii ilustracji autorstwa Jeana-Michela Moreau, które towarzyszyły pierwszemu wydaniu *Oeuvres complètes de Voltaire* w 1787 roku². Jedną z czterech scen z *Kandyda*, które Moreau zdecydował się zilustrować, przedstawia spotkanie, do którego doszło w kolonii holenderskiej w Surinamie, pomiędzy bohaterem książki a niewolnikiem fizycznie okaleczonym przez swojego pana. Niewolnik wyjaśnia: „(...) to taki zwyczaj.

przez Marcusa Rainsforda (1805), przedstawiały wyzwolonych niewolników jako klasycznych, pełnych spokoju bohaterów rewolucji; czy też twierdzenie, że paryski tłum opisywano jako pozbawiony kontroli społecznej i seksualnej, choć złożony niemal wyłącznie z białych. Mimo to jednak, jeśli wizerunek okaleczonego niewolnika wyraża lęk, to nie powinniśmy pomijać faktu, że jest on osadzony w konkretnej sytuacji społecznej, której nie sposób zredukować do męskiego lęku przed kastracją⁷.

W ilustracji Moreau niemoc polityczna i ekonomiczna zbiegają się w jednym punkcie. Samo istnienie niewolnictwa jako dochodowej instytucji, której dobitne ucieleśnienie stanowił niewolnik pozbawiony zarówno nogi, jak i ręki, było dla Europejczyków czymś przerażającym; a to, z czym wiązał się ów lęk, zależało od pozycji, jaką człowiek zajmował w hierarchii społeczno-ekonomicznej⁸. Nie każda wina ma seksualne korzenie. Postać Kandyda stanowi wyraz niewątpliwie politycznego doświadczenia winy, którą my, ludzie, odczuwamy, kiedy okazuje się, że w zasadach rządzących naszym życiem codziennym tkwi jakiś poważny błąd. Pewien element oficjalnego porządku – widoczny choć nieświadomiony, wypowiedziany, choć niepoznany – przeczy jego racji moralnej. Ale ponieważ autorytety, które przemawiają w imieniu zbiorowości tolerują go, praktykują i czerpią z niego zyski, porządek trwa. Dostępna świadomemu postrzeżeniu prawda ulega „zanegowaniu”, by posłużyć się trafnym określeniem Sibylle Fischer, a wyobraźnia moralna staje w opozycji wobec społecznego posłuszeństwa⁹. Polityczną winę cechuje swoista ambiwalencja, ponieważ odmowa spełnienia społecznie przypisanej powinności w imię prawego działania wiąże się ze zdradą zbiorowości, która rości sobie do nas prawo (za sprawą narodu, klasy, religii czy rasy), i w konsekwencji z ryzykiem utraty gwarantowanego przez tę zbiorowość bezpieczeństwa.

To miałam na myśli, przywołując przykład francuskich żołnierzy na San Domingo, którzy słysząc, jak oficjalnie uznani na wrogów wyzwoleni niewolnicy śpiewają francuską pieśń rewolucyjną, zadawali sobie pytanie, czy aby nie walczą po niewłaściwej stronie; czy też wspominając o polskim pułku, który odmówił utopienia pojmanych mieszańców San Domingo i którego członkowie zostali później uznani przez wdzięcznego Dessalinesa za obywateli „Czarnego Haiti” Moralny uniwersalizm, do którego odsyłają te działania, funkcjonuje poprzez zaprzeczenie – w świetle oficjalnych wartości sytuacja jest niewłaściwa – nie jest zatem raczej

przez Marcusa Rainsforda (1805), przedstawiały wyzwolonych niewolników jako klasycznych, pełnych spokoju bohaterów rewolucji; czy też twierdzenie, że paryski tłum opisywano jako pozbawiony kontroli społecznej i seksualnej, choć złożony niemal wyłącznie z białych. Mimo to jednak, jeśli wizerunek okaleczonego niewolnika w y r a ż a lęk, to nie powinniśmy pomijać faktu, że jest on osadzony w konkretnej sytuacji społecznej, której nie sposób zredukować do męskiego lęku przed kastracją⁷.

W ilustracji Moreau niemoc polityczna i ekonomiczna zbiegają się w jednym punkcie. Samo istnienie niewolnictwa jako dochodowej instytucji, której dobitne ucieleśnienie stanowił niewolnik pozbawiony zarówno nogi, j a k i ręki, było dla Europejczyków czymś przerażającym; a to, z czym wiązał się ów lęk, zależało od pozycji, jaką człowiek zajmował w hierarchii społeczno-ekonomicznej⁸. Nie każda wina ma seksualne korzenie. Postać Kandyda stanowi wyraz niewątpliwie politycznego doświadczenia winy, którą my, ludzie, odczuwamy, kiedy okazuje się, że w zasadach rządzących naszym życiem codziennym tkwi jakiś poważny błąd. Pewien element oficjalnego porządku – widoczny choć nieświadomiony, wypowiedziany, choć niepoznany – przeczy jego racji moralnej. Ale ponieważ autorytety, które przemawiają w imieniu zbiorowości tolerują go, praktykują i czerpią z niego zyski, porządek trwa. Dostępna świadomemu postrzeżeniu prawda ulega „zanegowaniu”, by posłużyć się trafnym określeniem Sibylle Fischer, a wyobraźnia moralna staje w opozycji wobec społecznego posłuszeństwa⁹. Polityczną winę cechuje swoista ambiwalencja, ponieważ odmowa spełnienia społecznie przypisanej powinności w imię prawego działania wiąże się ze zdradą zbiorowości, która rości sobie do nas prawo (za sprawą narodu, klasy, religii czy rasy), i w konsekwencji z ryzykiem utraty gwarantowanego przez tę zbiorowość bezpieczeństwa.

To miałam na myśli, przywołując przykład francuskich żołnierzy na San Domingo, którzy słysząc, jak oficjalnie uznani na wrogów wyzwoleni niewolnicy śpiewają francuską pieśń rewolucyjną, zadawali sobie pytanie, czy aby nie walczą po niewłaściwej stronie; czy też wspominając o polskim pułku, który odmówił utopienia pojmanych mieszańców San Domingo i którego członkowie zostali później uznani przez wdzięcznego Dessalinesa za obywateli „Czarnego Haiti” Moralny uniwersalizm, do którego odsyłają te działania, funkcjonuje poprzez zaprzeczenie – w świetle oficjalnych wartości sytuacja jest n i e w ł a ś c i w a – nie jest zatem raczej

wynikiem narzucenia własnej moralności innym¹⁰. Źródłem tego rodzaju poczucia winy jest rozdźwięk między rzeczywistością a fantazją społeczną, nie zaś między rzeczywistością a fantazją jednostkową. Może ono zmienić interpretację w krytykę polityczną, przełamując oficjalne milczenia, sankcjonujące niewłaściwy stan rzeczy.

Nie potrzebujemy teorii Lacana, żeby zinterpretować drugi rebus – sen na jawie Spinozy z 1664 roku, który opisał w liście do przyjaciela, holenderskiego kupca. Ujrzał w nim „jakiegoś brudnego, czarnego Brazylijczyka, którego nigdy przedtem nie widział.”¹¹ Spinoza był zagorzałym krytykiem atomistycznego indywidualizmu współczesnego mu Hobbesa i kładł nacisk na wzajemne powiązanie istot ludzkich, wyprzedzając tym samym Hegla o ponad stulecie. Jako filozof był rzecznikiem fizycznego uznania praw „rzesz ludzkich”, a mimo to, podobnie jak inni późniejsi myśliciele oświecenia, nie dostrzegał społecznych wykluczeń, które były dla tych rzesz udręką.

Kim miałby być ów Brazylijczyk – pyta Warren Montag – jeśli nie kwintesencją wszystkich tych, którym Spinoza zgodnie z prawem odmówiłby głosu (...), którzy pospołu stanowią większość każdego społeczeństwa: kobiety, niewolnicy, najemni robotnicy, obcokrajowcy? Są oni rzeszą, której żadne prawa ani konstytucje nie odbiorą realnej siły i której istnienia chce odmówić filozofia polityczna w swoich najbardziej liberalnych formach¹².

Krytyczne pisanie historii to nieustająca walka o wyzwolenie tego, co przeszłe z nieświadomości grupy, która zapomina o warunkach swojej własnej egzystencji. Warunki te każą nam cofnąć się do postaci Wolterowskiego niewolnika, którego obciążona ręka stanowi znak Heglowskiego opisu skutków podziału pracy, wzmożonego tempa i nużącej powtarzalności rozdzielających umysł i ciało, nierozzerwalnie spajając ze sobą to, co społeczne i to, co psychologiczne. Za łącznik może posłużyć tu słowo, które Hegel wybrał dla opisanego nowoczesnej pracy: *Abstumpfung* („znużenie”, „skarlenie”, „okaleczenie”), co na angielski tłumaczy się jako *emasculatation* – wyjąłowienie¹³.

Dobrze pasuje tu ostatni obrazek, czyli trzeci rebus. Adam Smith, który zmarł w przeddzień rewolucji w Paryżu i na San Domingo, pisał, że panowie bardziej cenili

pracę niewolników niż ludzi wolnych i potępiał niewolnictwo jako niemożliwą do zaakceptowania przeszkodę na drodze postępu ludzkości. Świadom był jednak ogromnych zysków, jakie przynosiły plantacje cukru – szczególnie na Barbados i San Domingo – pomimo tego, że pracowali na nich wyłącznie niewolnicy. Czyż zatem fakt, że jedyną słabością Smitha było jedzenie bryłek cukru, nie był przykładem wyparcia? Naoczny świadek wspomina:

Nigdy nie zapomnimy tego szczególnego wieczoru, kiedy [Adam Smith] wprowadził w zakłopotanie pewną starszą niezamężną damę zasiadającą u szczytu stołu, zupełnie lekceważąc jej zaproszenie by usiadł do herbaty; zamiast tego krążył wokół stołu, zatrzymując się raz po raz, by skraść bryłkę cukru z cukiernicy, którą szacowna stara panna zmuszona była w końcu postawić sobie na kolanach, uznając to za jedyną metodę, by zapobiec tej grabieży. Błagalnego spojrzenia, jakim biedak dopominał się o cukier opisać nie sposób ¹⁴.

[...]

Niedokończona rewolucja

Konstytucję Toussainta L'ouverture'a z 1801 roku należy uznać za szczytowe osiągnięcie historii uniwersalnej, ponieważ obejmowała ona zasadę wolności wszystkich obywateli bez względu na rasę, w tym politycznych uciekinierów, którzy gdzie indziej szukali azylu przed niewolnictwem, i zmuszała francuskich Jakobinów (przynajmniej czasowo), by poszli za tym przykładem ¹⁵. Nie sposób przecenić znaczenia tych posunięć dla kresu niewolnictwa. Skończyło się przyzwolenie na tortury i przemoc fizyczną wszelkiego rodzaju. Odtąd liczył się status prawny. Jednak haitańskie doświadczenie nauczyło Europę również czegoś zupełnie innego. A mianowicie, że praca ludzi wolnych nie musi oznaczać braku dyscypliny, ani że konstytucyjne wyeliminowanie segregacji rasowej nie usunie hierarchii społecznych, opartych na kolorze skóry czy klasie, o czym świadczyła dominacja mulatów i sankcjonowane przez państwo przywileje w społeczeństwie haitańskim ¹⁶. Zarówno L'ouverture, jak Dessalines chcieli utrzymania plantacyjnego systemu pracy, tyle że teraz zakładał on zatrudnianie ludzi wolnych pracujących za wynagrodzeniem; nadal jednak nastawiony był wciąż przede wszystkim na jak największą produkcję

¹⁷

na eksport¹⁷. Wzór stanowiła dyscyplina wojskowa, która okazała się tak skuteczna w organizowaniu zbuntowanych niewolników. Dubois pisze „postać niewolnika, który stał się żołnierzem, była kluczowa dla emancypacji na francuskich Karaibach, gdzie byłym niewolnikom najłatwiej było osiągnąć wolność w służbie wojskowej”¹⁸. Choć system taki umożliwiał pewną mobilność społeczną bez względu na pochodzenie, stanowił również ideologiczną legitymizację dalszego wyzysku na plantacjach. System ten zaczęto nazywać „militaryzmem agrarnym” (*caporalisme agraire*)¹⁹. W obu Amerykach stratyfikację społeczną włączono w ideologię kolonialnej niezależności²⁰. Historia ta nie dotyczy zatem wyłącznie grzechów Europy i cnót Haiti. Oba te doświadczenia nowoczesności mają swoją ciemną stronę²¹.

W epoce rewolucji wolność i równość nigdzie nie istniały bezwarunkowo. Brytyjcy abolicjoniści uważnie śledzili podejście do siły roboczej pod rządami Toussainta, ponieważ mieli na względzie przede wszystkim dyscyplinę pracy robotników. „Reformatorzy obawiali się nade wszystko braku kontroli nad zachowaniami kojarzonymi z niezdyscyplinowaną klasą białych „nierobów i włóczęgów”, których liberałowie [do połowy XVIII wieku (...)] chcieli pozbawiać wolności”²². Davis dostrzega w pismach brytyjskich abolicjonistów „niemal obsesyjne idealizowanie porządku hierarchicznego”, a o jednym z nich, wielbionym Jamesie Ramsay’u pisze, że „nie krył podziwu dla dyscypliny panującej na plantacjach cukru”²³. Podkreślając, że źródła te należy czytać w konkretnym kontekście, Davis konkluduje: „podczas gdy reformatorzy borykali się z problemami zbrodni, ubóstwa i dyscypliny pracy, nieświadomie nawiedzały ich obrazy niewolników na plantacji (...) Właściciele niewolników i przemysłowców coraz bardziej interesował nie tylko nadzór i kontrola, ale także modyfikowanie charakteru i przyzwyczajzeń swoich pracowników”²⁴. Analizując historię angielskiego ruchu abolicyjnego, Davis potrafi dokładnie opisać złożony charakter wolności jako zasady organizacji społecznej – wplatającej się w tkankę nowopowstałego społeczeństwa przemysłowego – która doprowadziła do „niezwykle wybiórczej reakcji na wyzysk siły roboczej”²⁵. Sukces abolicjonistów w postaci brytyjskiego zakazu handlu niewolnikami w 1807 roku zbiegł się z narodzinami idei „wolnej” pracy, która miała stać się formą dyscypliny pracy w obliczu systematycznego eliminowania dotychczasowego prawodawstwa, chroniącego brytyjskich pracowników²⁶.

Znaczenie ma zatem nie tyle wyzysk siły roboczej, ile podtrzymanie fikcji dobrowolnego podporządkowania się temu wyzyskowi²⁷. Sądy „nie potępiały praktyk niewolniczych w przemyśle jako pogwałcenia praw człowieka” w przypadku angielskich i szkockich robotników „związanych dożywotnio z kopalniami węgla czy soli”, ponieważ „robotnika, który zaakceptował swoje wynagrodzenie uważano za wolnego, nawet jeśli w rzeczywistości był całkowicie zależny”²⁸. Ideologia wolnej pracy, podparta w Europie rasistowską koncepcją różnicy, była porażką brytyjskiej klasy robotniczej, jako że w ostatecznym rozrachunku wolność stała się przykrywką dla roszczeń do historycznej wyższości Wielkiej Brytanii, której przeznaczeniem miało być „przewodzenie siłom postępu moralnego i gospodarczego”²⁹. Wolna własność plus wolna praca plus wolny handel składały się na nowe, nowoczesne pojmowanie kryterium wolności. System pracy, pojawiający się w Wielkiej Brytanii „zależał być może od milionów przymusowych robotników, ale był to z definicji «wolny świat»”³⁰.

Co istotne, wszystko to działo się z a n i m na szeroką skalę wprowadzono pracę zmechanizowaną. Wyobrażając sobie, że nowoczesność jest równoznaczna z Europą, nie dostrzegaliśmy, w jakim stopniu nowoczesny kapitalizm był wytworem systemu kolonialnego, który pod wieloma względami wyprzedzał system europejski. Aimé Césaire pisał, że „analizowanie historii San Domingo to analiza początków, jednego ze źródeł cywilizacji zachodniej”³¹. Musimy pójść za tą intuicją o krok dalej. Jeśli oddamy powstańcom z Karaibów, to co im należne, zachodnia cywilizacja rozpuści się w dziejach porowatej i nieograniczonej przestrzeni, w której ci powstańcy działali.

Prace nad przekładem powstały w ramach stypendium programu MISTRZ (prof. Ewa Domańska) Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

Przypisy

1 Publikujemy fragment drugiej części (*Historia uniwersalna*) książki Susan Buck-Morss *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, która w przekładzie Katarzyny Bojarskiej ukaże się jesienią 2013 roku nakładem Wydawnictwa Krytyki Politycznej. Dziękujemy Maciejowi Kropiwnickiemu za zgodę na publikację tego fragmentu oraz dr Ewie Klekot za jego redakcję merytoryczną.

2 Przedstawienie to poddaje wnikliwej analizie Mary Bellhouse w tekście zatytułowanym *Candide Shoots the Monkey Lovers. Representing Black Men in Eighteen-Century French Visual Culture*, „Political Theory” 2006, nr 6 (34), s. 741–784.

3 Ibidem, s. 758. Wolter, *Kandyd*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Biblioteka Boy'a, Warszawa 1931.

4 „Obecna we francuskiej kulturze wizualnej długa tradycja przedstawiania czarnych mężczyzn jako infantylnych, podległych i kalekich została podważona przez wybuch przemocy na San Domingo w sierpniu 1791 roku. Data ta wyznacza początek rewolucji haitańskiej i początek końca francuskiego, rasistowskiego reżimu przedstawień wizualnych”. Mary Bellhouse, *Candide Shoots the Monkey Lovers...*, s. 760.

5 Ibidem, s. 758.

6 Ibidem, s. 767.

7 Zdaję sobie sprawę, że dla lacanistów, penis to nie fallus, a wszelkie znaczenia psychiczne są społecznie zapośredniczone. To samo w sobie nie stanowi problemu. Chodzi raczej o to, że kierując analizę w stronę psychologiczną, rezygnuje się z dialektycznego napięcia krytyki, z tezy, że „zdrowie” psychiczne paradoksalnie wymaga przystosowania się do niezdrowej rzeczywistości społecznej.

8 Uznanie lęku przed kastracją za źródło europejskiego rasizmu, napędzanego plotkami o okrucieństwach popełnianych przez buntujących się w koloniach niewolników i wyczytywanie tego lęku z wizualnych stereotypów w „makabrycznych grafikach”, które przedstawiają budzących trwogę, nacechowanych seksualnie czarnoskórych mężczyzn, to uproszczenie wobec historycznego konkretnego, który badania Bellhouse tak doskonale ukazują. Przyjmując pre-edypalny, Lacanowski

język pożądania i utraty (okaleczone postacie niewolników jako Lacanowskie „pokawałkowane ciała”) autorka skłania się ku ahistoryczności wbrew własnym intencjom. „Zgodnie z teorią psychoanalityczną mężczyzna z konieczności zagrożony jest odczuciem nieadekwatności wobec innego mężczyzny, ponieważ wytwarzanie męskości zasadza się na porównaniu z nieznanym, wykluczonym wyobrażeniem. Z tego właśnie powodu struktura hierarchii znajduje tak wielkie oparcie w męskiej podmiotowości”. Mary Bellhouse, *Candide Shoots the Monkey Lovers...*, s. 767. Gdzie podziła się różnicowanie recepcji?

9 Sybille Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slaves in The Age of Revolution*. Duke University Press, Durham 2004. Niepokojące, jak efektywne może być wyparcie na szczeblach oficjalnych pomimo istnienia instytucji demokratycznych. Rząd Stanów Zjednoczonych nieustannie wykorzystuje wyparcie, by móc prowadzić swoją wojnę z terroryzmem, ignorując fakty, za które następnie całe państwo ponosi odpowiedzialność. Do tego, by walczyć z tego rodzaju wyparciem, potrzeba ruchu społecznego.

10 Nie jest to ciąg dalszy pretensji europejskiej narracji do uniwersalności, ale krytyczne obnażenie jej nieprawdziwości.

11 „Gdy pewnego ranka o bladym świcie obudziłem się z bardzo głębokiego snu, obrazy, które przysły do mnie we śnie zdawały się tak żywe, jakbym widział je na jawie, szczególnie wizerunek pewnego brudnego, czarnego Brazylijczyka (...), którego nigdy wcześniej nie widziałem. Obraz zniknął niemal całkowicie, kiedy udało mi się skupić wzrok na książce, albo innym przedmiocie. Ale jak tylko odwracałem spojrzenie od tego przedmiotu i nie skupiałem się na niczym szczególnym, ten sam obraz Etiopczyka powracał uporczywie, równie wyrazisty, jak przedtem, aż w końcu stopniowo począł znikać.” Cyt. za: Warren Montag, *Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries*, Verso, London 1999, s. 87. Jak zauważa Montag, „całe dzieło Spinozy nawiedzane jest przez figury tego, co nieprzyswajalne, wyjątki w demokracji bez wyjątków i jednoczesną niemożność ich wykluczenia” (s. 86).

12 Warren Montag, *Bodies, Masses, Power...*, s. 89. Na podstawie tego brazylijskiego wątku, Montag spekuluje, że Spinoza, Żyd ekskomunikowany za herezję, odczuwał pokrewieństwo z parszywym Brazylijczykiem, zdając sobie

sprawę, że będąc wyrzutkami są obaj „«obiektywnymi sprzymierzeńcami» w tej samej walce.” (s. 88).

13 Tak słowo *Abstumpfung* tłumaczy Avineri. Zob. Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1974, s. 94.

14 Cyt. za John Rae, *Life of Adam Smith*, Augustus M. Kelly, New York, 1965, s. 338. „To najprawdopodobniej ta sama opowieść, którą Robert Chambers podaje w swoich *Traditions of Edinburgh*. W tej wersji akcja toczy się w salonie samego Smitha, zaś starsza pani to jego kuzynka, panna Jean Douglas” (s. 338). Czy kompulsywne wyjadanie cukru przez Smitha to przejaw przeniesienia seksualnego pożądania kuzynki, którą można było uznać za „starszą” w stosunkowo młodym wieku i na której ambiwalencję wskazuje to, że postawiła sobie cukiernicę na kolanach? Trzymanie się dialektycznej relacji tego, co prywatne i tego, co publiczne z pewnością doprowadziłoby nas do następującego pytania: po pierwsze, jak doszło do tego, że kobietę – przedmiot (zakazanego) pożądania seksualnego – skojarzono z cukrem?

15 Konstytucja Louverture'a z 1801 roku dla San Domingo (nadal kolonii Francji) stanowi wyrażnie: „niewolnictwo nie ma racji bytu na tym terytorium; poddaństwo zostaje na zawsze zniesione. Wszyscy ludzie tu urodzeni żyją i umierają jako wolni Francuzi”. A dalej: „Wszyscy ludzie bez względu na kolor skóry powinni być zatrudniani przez wszystkich pracodawców” Cyt. za Sybille Fischer, *Modernity Disavowed...*, s. 263, 266. Fischer ma rację twierdząc, że w założeniu uniwersalna francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, ograniczała się w rzeczywistości do obywateli Francji, natomiast gwarancja praw w konstytucji San Domingo określona terytorialnie była znaczenie bardziej uniwersalna, bo odnosiła się ona dosłownie do każdej osoby, która wkraczała na to terytorium (s. 266).

16 Fischer cytuje opis tej sprzeczności za Trouillotem, który twierdził, że „państwo i naród haitański zmierzały w przeciwnych kierunkach”, opatrując to stwierdzenie następującym komentarzem: „Podczas gdy naród koncentrował się wokół koncepcji wyzwolenia z niewoli, państwo w istocie odziedziczyło po czasach kolonialnych instytucje społeczne i gospodarcze, które wymagały ściśle kontrolowanej siły roboczej”. Sybille Fisher, *Modernity Disavowed...*, s. 269.

17 W rozdziale VI konstytucji Toussainta z 1801 roku stoi: „ponieważ kolonia ma charakter rolniczy, nie można dopuścić do żadnych przerw w funkcjonowaniu plantacji (...) z których każda jest «manufakturą», wymagającą współpracy plantatorów i pracowników”. Taki był początek „agrarnego militarystyki”, systemu nadzoru pracy, który zgodnie z konstytucją Dessalinesa pozostał zasadniczo nietknięty. Zob. Sybille Fisher, *Modernity Disavowed...*, s. 266–67. Polityka zagraniczna Toussainta przyjęła rewolucyjny internacjonalizm Żyrondy. Zarówno on, jak i Dessalines zaatakowali sąsiednie Santo Domingo, aby wyzwolić niewolników. Ten akt rewolucyjnego internacjonalizmu przypominał politykę zagraniczną nie tylko Żyrondy, ale i samego Napoleona. Toussaint planował przekształcić zachodnią część Santo Domingo (gdzie dominowały małe gospodarstwa wolnych właścicieli) w plantacje, na których praca byłaby zorganizowana według modelu agrarnego militarystyki.

18 Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean 1787–1804*. University of North Carolina Press, Chapel Hill 2004, s. 162. Omówienie „głębokiej przepaści” między „polityką, orientacją ekonomiczną a filozofią” w myśli Toussainta i chłopów z San Domingo, można znaleźć w Carolyn E. Fick *Making of Haiti: The Saint Dominigue Revolution from Below*. University of Tennessee Press, Knoxville 1990, s. 209, 213, 222, 237–250. Pod koniec rządów Toussainta „powszechna emancypacja była co najwyżej polityczną abstrakcją, bez znaczenia dla życia codziennego większości czarnoskórych robotników”. Carolyn E. Fick, *The Making of Haiti...*, s. 222.

19 „Próba kontrolowania pracowników plantacji w San Domingo stanowiła stały problem dla tych, którzy objęli władzę po Sonthonaxie, szczególnie dla samego Toussainta Louverture’a. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku Toussainta Louverture’a szczególnie interesowała odbudowa gospodarki plantacyjnej, by podtrzymać produkcję towarów na eksport, potrzebny zwłaszcza by pozyskać zaopatrzenie dla kolonii oraz broń i amunicję dla armii. Dlatego też doskonalił oparty na polityce Sonthonaxa system, podobny do wprowadzonego przez Hugues’a na Gwadelupie, gdzie wymagano od robotników plantacyjnych, by pozostali i nadal pracowali na tych samych plantacjach. Laurent Dubois, *Inscribing Race in the Revolutionary French Antilles*, w: *The Color of Libert. Histories of Race in France*,

red. S. Peabody, T. Stovall, Duke University Press, Durham 2003, s. 103.

20 Wśród hierarchii społecznych przywilejów Kreole stali wyżej od urodzonych w Afryce, mulaci od czarnych, a osoby niewolniczego pochodzenia niżej od wolnych; posiadacze ziemscy wyżej od robotników pracujących na plantacji, oficerowie wyżej od prostych żołnierzy. Simón Bolívar, przywódca ruchu niepodległościowego w Wenezueli, w kontekście rewolucji na Haiti powiedział, że „emancypacja niewolników dała klucz do niepodległości”. Ale „nawet Wyzwoliciel zapewniał właścicieli niewolników, że jego polityka wyrasta z militarnej konieczności i nie należy jej mylić z powszechną emancypacją. W okresie od 1819 do 1820 roku w skład armii patriotów w zachodniej Nowej Granadzie wchodziło niemal trzy tysiące czarnoskórych niewolników, ale generał Francisco de Paula Santander ostatecznie położył kres temu poborowi i zarządził, aby wszyscy czarni nie potrzebni w wojsku, wrócili do kopalni. David B. Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*. Cornell University Press, Ithaca 1975, s. 81.

21 Zdanie to pochodzi z książki Waltera D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press, Ann Arbor 2003.

22 David B. Davis, *Problem of Slavery...*, s. 304. „Naprawdę ważną kwestią, która nie miała nic wspólnego z cechami rasowymi, było to, czy wyzwoleni niewolnicy walnie przyczynią się do wzrostu liczebnej populacji, która wymykała się spod kontroli. Czy wyzwoleni czarni przestaną przychodzić do pracy? (s. 304).

23 Ibidem, s. 377.

24 Ibidem, s. 458.

25 Ibidem, s. 403. Davis z naciskiem podkreśla, że wywody wiążące abolicjonizm ze społeczną potrzebą organizacji pracy „należy konstruować ze szczególną ostrożnością i wyczuciem, aby uniknąć wrażenia, że dochodzi do uproszczonego wniosku, iż «przemysłowcy» promowali doktrynę abolicjonistów, chcąc odwrócić w ten sposób uwagę od stosowanych przez siebie form wyzysku”. Jednak mimo to „ruchu abolicjonistycznego nie można oddzielić od kontekstu społecznego, który go definiuje – od narastającego tempa groźń, które doprowadziły do wzrostu

migrującej populacji wiejskiej biedoty; od problemu, co zrobić ze skazańcami, których nie można już było wysłać do Ameryki; od handlu biednymi terminatorami, których wysyłano wozami lub na barkach z Londynu do miast włókienniczych; od rosnącego pragnienia użyteczności, wydajności, produktywności i porządku; albo od zatrudniania małych dzieci w przemyśle, które, jak zauważył J. R. Poynter, pokoleniu lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku jawiło się niemal jako panaceum". David B. Davis, *Problem of Slavery...*, s. 455–56.

26 Davis podkreśla fakt, że „triumf humanitaryzmu w roku 1807 mniej więcej zbiegł się w czasie z eliminacją znacznej części prawodawstwa, które chroniło tradycyjne zwyczaje handlowe i restrykcyjne praktyki angielskich robotników. Do 1809 roku zdaniem E. P. Thompsona «wszelkie prawo chroniące interes robotników w przemyśle wełnianym – dotyczące przyuczania do zawodu, draparki bębnowej, liczby krosien – zostało zniesione». Tym samym otwarto drogę dla fabryki, użycia draparki bębnowej, uprząży do strzyżenia i zatrudniania niewykwalifikowanej i nieletniej siły roboczej" David B. Davis, *Problem of Slavery...* s. 452. Podobnie, pisze Davis z nutką sarkazmu, w roku 1834 niewolnictwo jako takie zostało „nominalnie” zniesione w koloniach, „Poprawka do Prawa o Ubogich uwolniła angielskich robotników spod opieki społecznej i zaoferowała bezrobotnym wybór pomiędzy śmiercią głodową a upokarzającym przytułkiem.” (s. 357).

27 „Gdyby angielskie i szkockie sądy dopuściły sytuację, w której człowiek dobrowolnie zgadza się zostać niewolnikiem, naraziłyby na szwank wszystkie prawne fikcje dotyczące «pracy dobrowolnej»”. (David B. Davis, *Problem of Slavery...*, s. 490).

28 Ibidem, s. 490.

29 Ibidem, s. 50. Według Davisa, koniec handlu niewolnikami był „moralnym potwierdzeniem” angielskiego „triumfalnego imperium handlowego” (s. 71).

30 Ibidem, s. 62. „Wolny handel”, polityczny program manchesterskich kapitalistów w połowie XIX wieku, oznaczał nieopodatkowanie handlu, pod warunkiem, że przetworzony w Anglii miał on zostać wyeksportowany. Pod koniec tego stulecia, porzucono ten eufemizm na rzecz polityki jawnie imperialistycznej. Te niejednoznaczne zastosowania terminu „wolność” nie są dla nas dziś niczym obcym,