

Marek Pacukiewicz
Uniwersytet Śląski, Katowice

Kanibale w ogrodzie Ewolucjonizm i jego demitologizacja w *Jądrze ciemności* Josepha Conrada

Charakteryzując w liście do Roberta Bontine Cunnighame Grahama swój nowy utwór, *Jądro ciemności*, Joseph Conrad podkreśla, że „nie zaczyna od pojęcia abstrakcyjnego”, a „myśl jest (...) ukryta wśród podrzędnych pojęć”¹. W świetle tej wypowiedzi nieco innego sensu nabiera diagnoza Thomasa Stearnsa Eliota, który stwierdził swego czasu, że „Pan Conrad nie ma żadnych idei, ale ma swój punkt widzenia, »swój świat«; trudno go określić, ale przepaja on jego twórczość i nie można go przeoczyć”². Istotnie, pisarz dystansuje się do współczesnych sobie idei, raczej bierze je w cudzysłów i pokazuje proces konstruowania na ich kanwie potocznych mniemań i wyobrażeń o rzeczywistości. Ten sposób myślenia pisarza wyraża słynna metafora „machiny tkackiej”, zawarta w liście do Grahama napisanym na rok przed rozpoczęciem pracy nad *Jądrem ciemności*:

Istnieje – powiedzmy – pewna machina. Wytworzyła się samoistnie (wyrażam się ściśle naukowo) z chaosu żelaznych odpadków i baczność! – ona тка. (...) Wydaje mi się, że powinna haftować, ale – ona stale тка. (...) A najbardziej miazdząca jest myśl, że ta niesławna machina stworzyła sama siebie: bez myśli, bez sumienia, bez przezorności, bez oczu i serca. (...) Z racji owej prawdy jedynej i nieśmiertelnej, zawartej w sile, która powołała machinę do działania – jest ona taka, a nie inna – i jest

¹J. Conrad, *Listy*, wyb. i oprac. Z. Najder, przekł. H. Carroll-Najder, Warszawa 1968, s. 158; list z 8 lutego 1899 roku.

²T. S. Eliot, *Kipling Redivivus*, „Athenaeum”, 9 maja 1919 roku; cyt. za: I. Watt, *Conrad w wieku dziewiętnastym*, przekł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1984, s. 172.

niezniszczalna! Tka nas i pruje. Utkala czas, przestrzeń, ból, śmierć, zepsucie, rozpacz i wszystkie złudzenia – i wszystko jest bez znaczenia. Muszę jednak przyznać, że przyglądanie się temu bezlitosnemu procesowi może być czasami zabawne³.

Swoją ironię Conrad zwraca w tym fragmencie nie tyle bezpośrednio ku mechaniczycznej wizji świata, ale raczej ku specyficznemu modelowi wiedzy pozytywnej o człowieku i jego świecie, który budowany jest na fundamencie nauk przyrodniczych. Podkreślić warto w tym miejscu dwie kwestie: zdaniem Conrada maszyna tka nie tylko wielkie idee, ale również pewien dyskursywny – można by rzec – model rzeczywistości; natomiast sam pisarz woli przyglądać się temu procesowi z boku. To stanowisko częściowo określa strategię pisarską autora *Jądra ciemności*: puszcza on maszynę wiedzy w ruch i obserwuje efekty tego procesu. Pozwala to Allanowi Hunterowi na stwierdzenie, że Conrad bardzo często „przepisuje” (*re-writes*) naukowe teorie na poziom „prawdziwego” świata, konfrontuje wzajemnie ze sobą i testuje zderzając z kontekstem kulturowym⁴. Tym samym żadna machina tkacka nigdy nie stała się motorem napędowym prozy pisarza, ponieważ jej elementy zostają rozsiane w przestrzeni całej fabuły i przypisane do różnych wypowiedzi i kontekstów, zgodnie z tym, co sugeruje Maria Komornicka, twierdząc, że Conrad „(...) rozkłada rzeczy na pozór nierozkładalne, zawile nad nimi robi doświadczenia i odbudowuje je, stokrotnie, zdumiewająco, nieprzeczuwanie wzbogacając”⁵. Nie inaczej rzecz ma się z darwinizmem, w czasach Conrada utożsamianym z ewolucjonizmem, któremu charakter uniwersalnej i popularnej teorii nadał Herbert Spencer.

Szczególnie w *Jądrze ciemności* spotykamy sporo nawiązań do ewolucjonistów współczesnych Conradowi. Możemy wręcz zaryzykować wskazanie konkretnych tropów lekturowych leżących u podstaw eksperymentów pisarza z ideologią postępu, która zbudowana została na koncepcji doboru naturalnego⁶; niejednokrotnie obserwujemy niejako

³J. Conrad, *Listy*, dz. cyt., s. 122–123; list z 20 grudnia 1897 roku.

⁴Por. A. Hunter, *Joseph Conrad and the Ethics of Darwinism. The Challenges of Science*, London & Sydney 1985, s. 6.

⁵M. Komornicka, *Lord Jim*, [w:] *Conrad w oczach krytyki światowej*, wyb. Z. Najder, Warszawa 1974, s. 739.

⁶Bardzo często prace ewolucjonistów służyły Conradowi jako materiał źródłowy. Kilka przykładów podaje R. Tennant, *Joseph Conrad*, London 1981: ulubioną „książką do łóżka” (*favourite bedside book*) była praca A.R. Wallace’a *Mallay Archipelago*, prawdopodobnie badacz ten mógł być wzorem postaci Steina w *Lordzie Jimie* (s. 53), z kolei opis ataku Indian na fort w noweli *Gaspar Ruiz* wzorowany jest na relacji Darwina w *Podróży na okręcie „Beagle”* (s. 170).

„zaplecze” dyskursu i jego praktyczne stosowanie w zaskakujących kontekstach. Wydaje się, że pisarz szczególnie kładzie nacisk na mechaniczne przenoszenie tez przyrodoznawstwa na myślenie o człowieku, jego kulturze czy etyce. Conrad obnaża między innymi biologiczne fundamenty wzniosłej retoryki postępu kolonialnego: okazuje się bowiem, że tak naprawdę powodzenie „misji cywilizacyjnej” w Afryce opiera się nie na zapleczu ideologicznym czy duchowej przewadze białego jak wówczas sugerowano, ale sprowadza się do umiejętności przetrwania w obcym klimacie; wyraz temu przekonaniu dają sami urzędnicy kolonialni, na przykład bratanek dyrektora stacji w ten sposób określa jego przewagę nad Kurtzem: „(...) nikt tutaj (...) nie może zachwiać twojego stanowiska. A dlaczego? Bo wytrzymujesz ten klimat, przetrwasz ich wszystkich”⁷. A zatem, paradoksalnie, pomimo zapewnień samego Darwina, że w przypadku człowieka cywilizowanego proces przystosowania przebiega już na wyższym, intelektualnym i moralnym poziomie⁸, Conrad pokazuje, że potoczna reinterpretacja tezy o doborze naturalnym wypacza etykę i ideologię. Pozwala to stwierdzić Hunterowi, że w przypadku systemu myślowego dyrektora stacji mamy wręcz do czynienia z zastraszającą parodią poważnych tez naukowych, które – wypaczone przez ignorancję – stają się podstawą nieludzkiego kodeksu postępowania⁹.

Istotnie, w *Jądrze ciemności*, jak zauważa Sven Lindqvist, Conrad pokazuje, w jaki sposób naukowa teoria doboru naturalnego, leżąc u podstaw ewolucjonistycznej ideologii imperializmu kolonialnego, staje się uzasadnieniem ludobójstwa. Powszechnym hasłem głoszącym konieczność niesienia przez Europejczyków „pochodni postępu” w mroki dzikości i barbarzyństwa¹⁰, przeciwstawia pisarz przerażający obraz ilustrujący formę i prawdziwy charakter tej krucjaty. Marlow

⁷J. Conrad, *Jądro ciemności*, przekł. A. Zagórska, [w:] tegoż, *Dziela*, t. 6, Warszawa 1972, s. 107; numery stron kolejnych cytatów z tego wydania oznaczone będą w tekście.

⁸Por. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, [w:] *Dziela wybrane*, t. 4, przekł. S. Panek, red. E. Stołycho, Warszawa, s. 122: „(...) z chwilą, gdy człowiek osiągnął już pewien poziom rozwoju intelektualnego i moralnego, czym różni się od zwierząt niższych, stał się mało podatny na przekształcenia budowy swego ciała pod wpływem doboru naturalnego lub jakichkolwiek innych czynników”. Paradoksalnie jednak, chociaż cywilizacja hamuje działanie tego pierwotnego doboru naturalnego, to rozwój moralny i intelektualny sprawia, że ludzie cywilizowani są silniejsi i wytrzymalsi od „dzikich” (por. tamże, s. 132).

⁹Por. A. Hunter, *Joseph Conrad...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁰Typowym przykładem tej retoryki mogą być przemówienia króla Leopolda II, władcy belgijskiego zarządzającego Wolnym Państwem Kongo: „Otworzyć cywilizacji jedyną część globu, do której jeszcze nie dotarła, przebić mroki otaczające całą tamtejszą ludność – oto, ośmielam się powiedzieć, krucjata godna wieku postępu” (cyt. za: Z. Najder, *Życie Josepha Conrada Korzeniowskiego*, t. 1, Lublin 2006, s. 218); obłuda Leopolda II polega

zresztą prezentuje w tym względzie jednoznaczne stanowisko: „Podbój ziemi, polegający przeważnie na tym, że się ją odbiera ludziom o odmiennej cerze lub trochę bardziej płaskich nosach, nie jest rzeczą piękną, jeśli się w niego wejrzy dokładnie. Odkupia go tylko idea” (s. 65); opowieść Marlowa dowodzi jednak, że tak naprawdę u podstaw idei mających usprawiedliwić podbój kolonialny leży twarde prawo walki o byt na nowo reinterpretowane w kontekście rozwoju cywilizacji. Lindqvist nie ma złudzeń co do tego, że „teoria Darwina pozwalała, by na ludobójstwo reagować wzruszeniem ramion”¹¹. Mamy tutaj do czynienia z przeniesieniem praw doboru naturalnego rządzących światem przyrody na świat kulturowy. Darwin w dziele *O powstawaniu gatunków* stwierdza, że „wymieranie gatunków lub całych grup gatunków, które w historii świata organicznego tak wielką odgrywało rolę, wynika prawie nieuchronnie z zasady doboru naturalnego, gdyż formy stare zostają wyparte przez nowe i doskonalsze”¹². W miarę rozwoju cywilizacyjnego człowieka prawo doboru naturalnego przenosi się na wyższy poziom: to już nie walka pomiędzy jednostkami, ale przede wszystkim plemionami (wysoki poziom moralności nie daje korzyści jednemu człowiekowi, ale całej grupie); oznacza to, że za sprawą tego „cywilizowanego” prawa doboru naturalnego „(...) od najdawniejszych czasów plemiona zwycięskie wypierały plemiona zwyciężone”, a „w obecnych czasach narody cywilizowane wszędzie wypierają narody barbarzyńskie”¹³. Jak stwierdza Darwin, nowe i doskonalsze grupy zastępują w ten sposób swoich „dominujących rodziców”¹⁴; przekłada się to na stosunek władz kolonialnych do tubylców, którzy dość powszechnie określani są wówczas przez antropologię ewolucjonistyczną mianem „naszych żyjących przodków”. Prawo następstwa gatunków determinuje zatem wizję kontaktów kulturowych. Dodajmy zresztą, że hierarchia ważności stron w ramach kontaktu kulturowego jest tutaj dookreślona jedynie przez stopień zaawansowania cywilizacyjnego (sprowadzanego na ogół do rozwoju nauki i techniki). Wprawdzie sam Darwin bardzo ostrożnie wypowiada się na temat postępu, jako zasady określającej rozwój społeczeństwa ludzkiego, odnosi się to jednak raczej do niemożności jedno-

przede wszystkim na tym, że w rzeczywistości Wolne Państwo Kongo było właściwie jego prywatną inicjatywą handlową.

¹¹ S. Lindqvist, *Wytępicć całe to bydło*, przeł. M. Haykowska, Warszawa 2009, s. 177.

¹² K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 2, przeł. S. Dickstein i J. Nusbaum, Warszawa 1959, s. 501.

¹³ Tenże, *O pochodzeniu...*, dz. cyt., s. 124.

¹⁴ Por. tenże, *O powstawaniu...*, dz. cyt., s. 362–363.

znacznego wskazania przyczyn takiego postępu¹⁵. Wydaje się zresztą, że o ile w rozważaniach nad doborem naturalnym w obrębie gatunków przyrodniczych Darwinowi stosunkowo łatwo było ominąć problem teologii rozwoju, o tyle w rozważaniach nad człowiekiem jest on już pod dużym wpływem antropologów ewolucjonistycznych, takich jak Tylor, Lubbock czy MacLennan. Badacz podtrzymuje powszechne przekonanie o ogromnej różnicy poziomu moralnego i intelektualnego między „dzikim” a „cywilizowanym” człowiekiem¹⁶. W przypadku rozwoju gatunków przyrodniczych Darwin stwierdza jednoznacznie: „nie więcej jest celowości w zmienności istot żywych i w działaniu doboru naturalnego niż w kierunku, w którym wieje wiatr”¹⁷, jednak przeniesione w sferę ludzkiego świata kultur i skrzyżowane z oświeceniową i pozytywistyczną historiozofią, prawo doboru naturalnego wykorzystuje wiatr, by mógł napędzać wiatraki cywilizacji.

O ile Darwin przemycza zasadę postępu cywilizacyjnego pomiędzy wersami, jest ona już wyraźnie doprecyzowana przez Herberta Spencera, który idzie o krok dalej: zastępowanie „dzikości” przez cywilizację to już nie tylko efekt działania prawa doboru naturalnego, to również obowiązek moralny człowieka. W związku z tym wszystkie przeszkody stojące na drodze postępu mogą i powinny być usuwane. Stąd już tylko krok do retoryki conradowskiego Kurtza, jak również podsumowującego ją straszego *postscriptum*: „Wytępić całe to bydło” (*Exterminate all the brutes*)¹⁸. Lindqvist jako prawie pewne źródło słów Kurtza wskazuje fragment *Social Statics* Spencera, w którym autor dowodzi, że imperializm przysłuży się cywilizacji usunięciem z powierzchni ziemi ras niższych: „Siły realizujące wszechogarniającą koncepcję całkowitego szczyścia nie biorą pod uwagę cierpienia, jakie niesie ze sobą podporządkowanie i usuwają (*exterminate*) te sfery życia, które stoją na drodze do sukcesu. Czy to będzie istota ludzka, czy też zwierzę (*brute*) – przeszkoda musi zostać usunięta”¹⁹. Widzimy zatem, że wbrew diagnozie

¹⁵ Por. tenże, *O pochodzeniu...*, dz. cyt., s.128-129.

¹⁶ Por. tamże, s. 26.

¹⁷ K. Darwin, *Autobiografia*, [w:] tegoż, *Autobiografia i wybór listów*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 8, przekł. A. Iwanowicz, A. Krasicka, J. Połtowicz, S. Skowron, pod kierunkiem A. Makarewicz, W. Michajłowa, K. Petruszewicza, oprac. A. Staszewicz, Z. Wójcik, Warszawa 1960, s. 44.

¹⁸ W tłumaczeniu Zagórskiej czytamy: „Wytępić te wszystkie bestie!” (s. 135); zgadzam się jednak z Lindqvistem, że „przede wszystkim jednak pojęcie to [tj. *brute* - M.P.] oznacza zwierzę, ze szczególnym naciskiem na to, co w nim zwierzęce” (*Wytępić...*, dz. cyt., s. 19).

¹⁹ S. Lindqvist, *Wytępić...*, dz. cyt., s. 19.

Eliota Kurtza ukazany jest przez Conrada nie jako człowiek pusty, „wydrążony”, ale raczej przepelniony retoryką wiedzy wspartej na naukowych podstawach i doprowadzonej do ekstremum.

Warto podkreślić, że charakteryzując postać Kurtza i prezentując rzeczywistość kolonialną w Afryce, Conrad nie tylko chce przedstawić proces degradacji idei w zderzeniu z obcą rzeczywistością, ale pokazuje również przekształcenie teorii naukowej w ekstremalną ideologię. W przypadku ewolucjonizmu i idei postępu cywilizacyjnego obserwujemy proces irracjonalizacji jego zasad: siła rządząca naturą przekształca się w prawa rozwoju cywilizacji a w przypadku późnego ewolucjonizmu mamy już do czynienia z niejasnymi prawami metafizycznymi. Właśnie z takim zlepkim zasady dziedziczenia, psychologii i metafizyki spotykamy się w pracy Benjamina Kidda, *The Science of Power*, w której wskazuje on na źródło cywilizacji nie w procesach intelektualnych człowieka, ale w „emocjonalnym rozwoju idei” (*progress in the emotion of the ideal*), który jest naszym psychicznym dziedzictwem, tworzy człowieka na obraz Boga (*Man the God-like*) i oddziela od zwierząt (*brutes*)²⁰. Stąd przekonanie Kurtza, że dzięki prostemu wysiłkowi woli biały człowiek może wydawać się „dzikim” bóstwem (por. s. 135). I właśnie dlatego Marlow stwierdza, że o ile „umysł Kurtza był zupełnie jasny”, to „jego dusza była obłąkana” (s. 162): bezbronna wobec irracjonalnych sił woli.

Zwróćmy uwagę, że o ile wewnętrzne prawa ewolucji stają się coraz bardziej ogólne i mgliste, sztafaż społeczny i technologiczny zapewniający trwałość cywilizacji podlega coraz bardziej drobiazgowym wyliczeniom. Paradoksalnie, cywilizacja coraz bardziej odłącza się od procesu ewolucyjnego i staje się swoistym *status quo* postępu. W efekcie dzieli się ona na coraz większą ilość zintegrowanych elementów – zgodnie ze Spencerowską zasadą ewolucji stwierdzającą, że jest to przejście od niespójnego stanu homogenicznego do spójnego stanu heterogenicznego organizmu – jednakże potocznie określa się ją w sposób wybiórczy. Ponieważ każdy element ma stanowić synekdochę całości, określenie istoty cywilizacji zaczyna sprowadzać się do przypadkowych wyliczeń; efekt jest zazwyczaj groteskowy, czego nie ustrzegł się sam Spencer, kiedy w *Pierwszych zasadach* mimowolnie sprowadza wyższość cywilizacyjną społeczeństwa angielskiego do faktu posiadania przez nie policjantów stojących na ulicy i pilnujących porządku²¹. Porządek ule-

²⁰ Por. B. Kidd, *The Science of Power*, London 1920, s. 111 i 120.

²¹ Por. H. Spencer, *Pierwsze zasady*, [w:] *Dzieła. Systemat filozofii syntetycznej*, t. 1, przekł. J. K. Potocki, nakładem redakcji tygodnika „Głos”, Warszawa 1886, s. 350: „Postęp, ujawniający się tutaj tak wyraźnie, daje się wyśledzić we wszystkich zgola czynnościach spo-

ga nie tylko fragmentaryzacji, sprowadzany jest do pojedynczej figury strażnika wewnętrznej spójności systemu. Motyw policjanta strzegącego cywilizacji pojawia się oczywiście również w *Jądrze ciemności*:

Nie możecie tego zrozumieć! – powiada Marlow – I cóż dziwnego? Macie pod nogami solidny bruk, otaczają was życzliwi sąsiedzi, którzy gotowi są dodać wam ducha albo rzucić się na was, kroczycie sobie ostrożnie między rzeźnikiem a policjantem, przejęci zbawiennym strachem przed skandalem i szubienicą, i zakładem dla obłąkanych – więc jakżebyście mogli sobie wyobrazić owe szczególnie krainy pradawnych wieków, dokąd nieskrępowane kroki mogą człowieka zaprowadzić przez samotność – zupełną samotność, bez policjanta – przez milczenie – zupełne milczenie, w którym się nie rozlegnie żaden głos dobrotliwego sąsiada, szepczącego o opinii publicznej. Te wszystkie drobne rzeczy składają się na wielką różnicę (s. 133).

Conrada interesuje w pierwszej kolejności właśnie różnica – różnica pomiędzy systemem a rzeczywistością, również maskowana przez pojęcie rozwoju cywilizacyjnego różnica pomiędzy kulturami.

Powyższy cytat dowodzi, że bardzo często ironia pisarza wymierzona jest w próby ewolucjonistów zmierzające do uratowania trwałości i wzniosłości systemu cywilizacji przed zakusami bezwzględного prawa doboru naturalnego. Już Darwin próbował przeciwstawić instynkty społeczne instynktom zwierzęcym jako determinantom doboru naturalnego na szczeblu ewolucji; decydującą rolę miała tu pełnić „pochwała i nagana naszych bliźnich” oraz współodczuwanie²². Na podobnym stanowisku stoi Thomas Huxley, który w eseju *Ewolucja i etyka* z roku 1893 eksponuje konflikt między prawami natury a światem człowieka, stwierdzając: „Powinniśmy raz na zawsze zrozumieć, że postęp etyczny społeczeństwa nie polega na naśladowaniu procesów kosmicznych ani tym bardziej na ucieczce od nich – ale na walce z nimi”²³. Charakterystyczne jest, że Huxley próbuje w ten sposób przeciwstawić przyrodnictwu „składnik tragiczno-sceptyczny”²⁴, a więc humanistyczny, ale

lecznych. Porównywając rządy dzikiego wodza z działalnością cywilizowanego rządu, posilającego się podwładnymi sobie rządami miejscowymi i ich sługami aż do policyantów, stojących na ulicy, widzimy, jak w miarę posuwania się człowieka od plemion dziesięcioletnich do wielomiljonowych narodowości proces kierowniczy szeroko rozrastał się pod względem natężenia, jak ujęty w prawa przeszedł on od niejasności i nieprawidłowości do względnej ścisłości i jak ponownie rozpadł się on na procesy coraz bardziej wielokształtne”.

²² Por. K. Darwin, *O pochodzeniu...*, dz. cyt., s. 126–127.

²³ Cyt. za: Z. Najder, *Życie...*, t. 1, dz. cyt., s. 420.

²⁴ Por. tamże, s. 421.

diagnoza jest zbliżona do propozycji zawartej w piątym rozdziale *O pochodzeniu człowieka*: chociaż zapowiada on ciągłą walkę między cywilizacją a „stanem natury”, a konflikt moralny człowieka cywilizowanego, który najchętniej „zrzuciłby kopnięciem drabinę, po której sam wspiał się na górę” określa mianem „nieszczęsnego produktu ewolucji” – to jako element różnicujący wskazuje sumienie, „najskuteczniejszy hamulec antyspołecznych skłonności w człowieku”, oparty jednak, podobnie jak u Darwina, tylko na „strachu (...) przed opinią innych ludzi”²⁵. Marlow też wielokrotnie zastanawia się nad hamulcem (używa zresztą tego samego, co Huxley, określenia: *restraint*) i dochodzi do smutnego wniosku, że w przypadku człowieka cywilizowanego hamulcem jest tylko „zachowanie pozorów” (s. 122): „Zasady nie wystarczą. To nabytki, stroje, piękne szmatki – szmatki, które opadną przy pierwszym porządnym wstrząsie” (s. 113). Zwróćmy uwagę, że słowa te, wypowiedziane w kontekście konfrontacji kulturowej, „przeciwstawienia ich prawdzie tego, co w człowieku istotne”, eksponują problem relatywizmu kulturowego oraz wskazują, że prawa rządzące światem człowieka nie mogą zostać sprowadzone do zasad uniwersalnych; okazuje się bowiem, że jak długo nie będziemy poważnie myśleć o różnicy kulturowej, tak długo po opadnięciu „szmatek cywilizacji” będziemy mieli do czynienia jedynie z walką o byt.

To właśnie dlatego kolonialna rzeczywistość jest porównywana przez Conrada do śmietnika, ale nie tylko: w kilku miejscach znajdujemy również metafory odwołujące się do procesów rządzących światem przyrody. Marlow stwierdza na przykład, że najchętniej złożyłby prawdę o Kurtzu na „śmietniku postępu, wśród wszelkich odpadków i (...) wszelkiej padliny cywilizacji” (s. 136)²⁶. Podobnie zwiedzając stację w dole rzeki, widząc wśród kupy złomu przewrócony do góry nogami wagonik, Marlow porównuje go do „trupa jakiegoś zwierzęcia” (s. 79). Conrad pokazuje zatem, że cywilizacja nie jest odcięta od procesów zachodzących w przyrodzie; cywilizacja i jej koniec okazują się jedynie elementem prawa natury i Conrad z żelazną konsekwencją stosuje te prawa. Gdzie indziej, porównując swój „umorusany sadzą parowiec” do „ociężałego chrząszcza łąącego po posadzce wysokiego portyku” (s. 111), Marlow dokonuje inwersji między światem cywilizacji i natury. Nagle owa maszyna tkacka wiedzy i postępu, podobnie jak maszyna

²⁵ Cyt. za: I. Watt, *Conrad...*, s. dz. cyt., 187–188.

²⁶ W oryginale, J. Conrad, *Heart of Darkness. An Authoritative Text, Back grounds and Sources, Criticism*, ed. by Robert Kimbrough, New York–London 1988, s. 51, odpowiednio: *the dustbin of progress i the dead cats of civilisation*.

parowa „blaszanki” Marlowa przestają być czymś wyjątkowym wobec ogromu natury. Płynąc ku „jądru ciemności” Marlow doświadcza złudności podziału pomiędzy naturą i cywilizacją według prawa doboru naturalnego; dokonując transgresji tej opozycji, Marlow uświadamia sobie ograniczenie retoryki i konieczność uwzględnienia w swojej opowieści doświadczenia różnicy kulturowej. Zobaczmy to wyraźnie odwołując się do przetworzonej przez Conrada metafory cywilizacji jako ogrodu autorstwa Huxleya.

W *Prolegomenie* do tomu *Ewolucja i etyka* Thomas Huxley przedstawia cywilizację człowieka jako wytwór „procesu ogrodniczego” (*the horticultural process*): cywilizacja to ogród pielęgnowany przez „ogrodnika” wykorzystującego dzięki swej inteligencji siły „procesu kosmicznego” natury; ponieważ ogrodnik robi wszystko, aby zbliżyć się do ideału w swej pracy, ogród jest efektem działania nie doboru naturalnego, lecz celowej selekcji (*direct selection*) wzorowanej na ideale²⁷. Stworzenie ogrodu oznacza przekształcenie „stanu natury” w „stan sztuki” (*the state of Art*); przez dzieło sztuki rozumie Huxley wszelkie cywilizacyjne udogodnienia wprowadzane przez człowieka, „od krzesiwa po katedrę i zegarek”. Aby jednoznacznie odróżnić „stan sztuki” od „stanu natury”, Huxley dołącza tutaj również „proces etyczny” (*the ethical process*), który dzięki świadomości, współodczuwaniu oraz sumieniu gwarantuje, że „celowa selekcja” zmieni się w prawa etyczne i ustroj polityczny regulujące trwałość i porządek w ogrodzie. Huxley, podobnie jak inni ewolucjoniści próbuje zatem niejako „uczłowieczyć” prawa natury, którym będąc konsekwentnym ewolucjonistą – nie można zaprzeczyć; w efekcie, ogłaszając walkę między „stanem natury” a „stanem sztuki”, przedstawia cywilizację jako twór stanowiący nadbudowę względem praw natury i jednocześnie całkowicie od niej odrębny, tak jakby stwierdzał, że cywilizowany człowiek równocześnie jest i nie jest podmiotem doboru naturalnego²⁸.

W tekście Huxleya pojawia się jednak dodatkowo kolejny, ważniejszy w kontekście *Jądra ciemności* paradoks, który związany jest z próbą przełożenia przez ewolucjonistę metafory ogrodu na proces formowania kolonii, jako tworu bliższego światu cywilizowanego człowieka. Załóżmy, pisze Huxley, że statek wypełniony kolonistami wysłanymi z Anglii w celu stworzenia osady, przybija do brzegu kraju takiego,

²⁷T. Huxley, *Prolegomena*, [w:] tegoż, *Evolution and Ethics*. Tekst oryginału za: Project Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext01/thx2010.txt>; data dostępu: 29.10.2009 r.

²⁸Por. W. Irvine, *Apes, Angels and Victorians. Darwin, Huxley, and Evolution*, New York 1959, s. 351.

jak na przykład Tasmania. Po wylądowaniu znajdują się oni w samym środku stanu natury (*in the midst of state of nature*). Otaczający ich świat przyrody różni się od wszystkiego, co wcześniej widzieli. Aby założyć na tym terenie kolonię muszą oni usunąć miejscową roślinność, wytepić lub wygnać (*extirpate or drive out*) lokalne gatunki zwierząt, bronić się przed ich powrotem i chronić wprowadzone na ich miejsce angielskie zboże, angielskie drzewa owocowe, angielskie psy, owce, bydło, konie i ludzi. Koloniści mają postępować tak jak ogrodnik, który chroni i kulturuje swój ogród. Chciałbym zwrócić uwagę na szokujący fakt: w tekście Huxleya nie ma do tej pory ani słowa o jakichkolwiek tubylcach, którzy uprzednio by tam mieszkali²⁹. Ponieważ rozgrywka toczy się jedynie pomiędzy cywilizowanym człowiekiem a światem przyrody, „dziki” pojawia się jedynie jako zewnętrzne zagrożenie, zrównane z fauną i florą: jeżeli cywilizowani imigranci będą leniwi lub głupi, „dziki” ich zniszczy (*the native savage will destroy the immigrant civilized men*); kolonista mógłby zatem powstrzymać tę konkurencję z zewnątrz poprzez gruntowne tępienie i wykluczanie lokalnych rywali, niezależnie od tego, czy są to ludzie, zwierzęta czy rośliny („In the first place, he would, as far as possible, put a stop to the influence of external competition by thoroughly extirpating and excluding the native rivals, whether men, beasts, or plants”). Kiedy kolonia osiągnie granice ekspansji pojawia się problem selekcji przydatnych i silnych jednostek. Dopiero tutaj Huxley dostrzega konieczność zatrzymania tego „nadprzyrodzonego okrucieństwa” (*preternatural ruthlessness*) prawa selekcji, dopiero tutaj odwołuje się do etyki, współczucia i społeczeństwa. Pomimo to do problemu „Tasmańczyków” już nie powróci, a „proces etyczny” nigdy nie będzie stosowany do sąsiadów. Zresztą w roku 1893, kiedy Huxley pisał *Prolegomenę*, Tasmańczycy mogą być już co najwyżej figurą retoryczną: Truganini, ostatnia przedstawicielka ludu, do „usuwania” którego lokalna prasa kolonistów namawiała słowami „ścigać jak dzikie bestie i zgładzić”, zmarła w 1876 roku a jej szkielet stał się muzealnym eksponatem; los Tasmańczyków tłumaczono za pomocą koncepcji Cuviera i Darwina³⁰.

Podkreślam, że chcę zwrócić uwagę na wewnętrzne ograniczenia i aporie teorii, a nie sugerować rasizm ewolucjonistów. Darwin dookreślając pojęcie gatunku stworzył naukowe podstawy do walki z rasizmem; pierwsi antropolodzy kulturowi, tacy jak Tylor, angażowali się w działalność Aboriginal Protection Society; ewolucjonizm jako całość

²⁹ Zwraca na to uwagę A. Hunter, *Joseph Conrad...*, dz. cyt., s. 20.

³⁰ Por. S. Lindqvist, *Wytepić...*, dz. cyt., s. 161-164.

zakładał tożsamość natury ludzkiej. Jednakże perspektywa diachroniczna sprowadzała problem kontekstu kulturowego do etapu w rozwoju ludzkości, natomiast „odkrywane” w procesie dedukcji prawa rzeczywistości w sposób bezlitosny nakazywały eliminować i pomijać etapy przejściowe. Fakt relatywizmu kulturowego traktowany jest jako swoisty „poza-tekst”: obcy kontekst kulturowy dostarcza materiału i przykładów na potwierdzenie teorii rozwoju, ale jako całość wyrzucany jest w otchłań prehistorii. Paradoksalnie, antropolodzy ewolucjonistyczni są skłonni przyznać, że każdy lud posiada kulturę w sensie „stylu życia”, ale i tak nadrzędna jest perspektywa rozwojowa wyznaczana przez cywilizację europejską³¹; dobrze oddaje tę strategię stwierdzenie zawarte w rozprawie Johna Lubbocka *Początki cywilizacji*: „(...) charakter względny różnych ras, jako kwestya filozoficzna do zbadania, jest mniej interesującym przedmiotem, niż stan moralny niższych ras ludzkich uważanych jako jedna całość”³². W efekcie nowa nauka o człowieku i cywilizacji przekształca się w zakończeniu *Cywilizacji pierwotnej* Tylora w „naukę reformowania”, walczącą z „zabytkami dzikiej, starodawnej kultury” – dla dobra ludzkości³³. Między innymi dlatego właśnie, jak stwierdza Adam Kuper, „urzędnik kolonialny niezachwianie wierzył w teorię ewolucjonistyczną i związaną z nią skalę wartości. Czuł się zobowiązany do wypełniania swych obowiązków zgodnie z tą ideologią”³⁴.

Jak zauważa Stanley Renner, w swoich utworach Conrad bardzo często przedstawia „ogrodników”, którzy przegrywają z atakiem natu-

³¹ Na temat koncepcji kultury w antropologii ewolucjonistycznej zob. np. P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988, P. Lutyński, *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, Łódź 1956.

³² J. Lubbock, *Początki cywilizacji. Stan pierwotny człowieka i obyczaje dzikich współczesnych*, t. 3, przekł. B. i Z., Nakładem Redakcyi „Przeglądu Tygodniowego”, Warszawa 1873, s. 77.

³³ Por. E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 2, przekł. Z. A. Kowerska, Wydawnictwo „Głosu”, Warszawa 1896, s. 377: „Etnografia, napelniając umysł ludzki wiarą w zasadę rozwoju, skłoni go do prowadzenia w dalszym ciągu dzieła postępu, rozpoczętego od wieków, a nie wpływając wcale na osłabienie czci dla przodków, pozwoli człowiekowi zabrać się do dzieła z większą siłą, bo zaprawdę światło wzmoгло się na świecie, a tam, gdzie hordy barbarzyńców błędziły w ciemności, ludzie ucywilizowani kroczą śmiało ku światłu. Trudniejszym i czasem nawet bolesnym zadaniem etnografii jest wykrywanie takich zabytków dzikiej, starodawnej kultury, które stały się szkodliwymi przesadami i skazywanie ich na zagładę; praca to mniej świetna, lecz koniecznie potrzebna dla dobra ludzkości. Tak więc przyczyniając się do postępu i usuwając grożące mu przeszkody, nauka dziejów cywilizacji jest w gruncie rzeczy nauką reformowania”.

³⁴ A. Kuper, *Między charyzma a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, przekł. K. Kaniowska, Łódź 1987, s. 154–155.

ry a dżungla pochłania ich ogrody w sensie dosłownym i przenośnym. Szczególnie w *Jądrze ciemności* pisarz eksploatuje tę metaforę, prezentując losy kolonii zawiadywanej przez „idealnego administratora”; natura upomina się w tym przypadku o swoje terytorium poprzez brutalne instynkty, które dochodzą do głosu w samym ogrodniku – Kurtzu³⁵. Jednakże w „jądrze ciemności” człowiek nie mierzy się tylko i wyłącznie z naturą i własnymi instynktami – musi również podjąć się konfrontacji z odmienną kulturą i uznać jej inność.

Ten sam problem ilustruje różnica w sposobie przywołania rzymskich podbojów Brytanii, który to obraz otwiera zarówno *Prolegomenę* Huxleya, jak i utwór Conrada³⁶; zresztą porównywanie Brytanii z okresu Cesarstwa Rzymskiego do współczesnej Anglii to bardzo częsta figura retoryczna w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, wykorzystywana w celu ukazywania w szerszej perspektywie rozwoju cywilizacyjnego. Huxley rozpoczyna swój tekst następująco: „Z całą pewnością można stwierdzić, że dwa tysiące lat temu, zanim Cezar postawił stopę w południowej Brytanii, cała okolica widoczna z okien pokoju, w którym piszę, pozostawała w »stanie natury«”. Zwróćmy uwagę na fakt, że historia podboju Brytanii postrzegana jest tutaj, po pierwsze, poprzez pryzmat wielkiej, bardzo ogólnie potraktowanej postaci historycznej, po drugie, sprowadza się do podboju natury przez cywilizację – autor bowiem nie wspomina o Brytach. Z kolei Conrad redukuje figurę Cezara do postaci legionisty, „młodego obywatela” rzymskiego, który musi zmierzyć się nie tylko z „dziczą”, ale też „dzikimi ludźmi” (s. 63–64). Właśnie ta konfrontacja interesuje Conrada w pierwszej kolejności.

Jak stwierdza Aleksander Fiut, *Jądro ciemności* to „przypowieść o spotkaniach z Innym – niepojętym, zagadkowym, umykającym rozumieniu i ułomnemu słowu”³⁷. Zwróćmy uwagę, że Marlow próbuje posługiwać się znaną sobie retoryką ewolucjonistyczną; odrzuca co prawda hasła postępu, ale podróż w górę rzeki okazuje się podróżą w głąb czasu, „do najwcześniejszych początków świata” (s. 109), w celu odnalezienia „prawdy bez maski czasu” (s. 113), tam, gdzie treść przelewa się przez formy, gdzie ogląda się „potworny stwór na swobodzie” (s. 112). Zderzenie z tą „naturalną” ciemnością człowieka akurat w głębi

³⁵ Por. S. Renner, *The Garden of Civilization: Conrad, Huxley, and the Ethics of Evolution*, „Conradiana” 1975, nr 2, s. 114–116.

³⁶ Por. A. Hunter, *Joseph Conrad...*, dz. cyt., s. 18–19.

^{37A} Fiut, *Wariacje o „Jądrze ciemności”*. Tekst na stronie internetowej: http://www.culture.pl/pl/culture/artykuly/es_conrad_wariacje_o_jadrze_ciemności; data dostępu: 12.05.2008 r.

Afryki bywało powodem oskarżania pisarza o rasizm³⁸. Zgodzić należy się jednak z Aleksandrem Fiutem, że „przed pojawiającym się niekiedy zarzutem hołdowania dyskursowi imperialnemu Conrada chroni skutecznie zbiektywizowanie tego dyskursu w formie przytoczonej opowieści, a zarazem – przenicowanie go i demaskujące podważenie poprzez skonfrontowanie zaprezentowanych tam ogólnych ocen z przytoczonymi obok faktami”, co sprawia, że doświadczenie – konieczność uznania i zaakceptowania obecności kanibali w ogrodzie cywilizacji, na brzegach rzeki, na pokładzie własnego statku – prowadzi Marlowa tam, gdzie systemy pojęć wypracowane w jego epoce już nie wystarczają³⁹. A zatem Conrad pokazuje nam zmagania Marlowa z samym sobą; doświadczenie każe mu stwierdzić: „zrozumienie tego, co nas otaczało, było dla nas niemożliwe”, chociaż on sam próbuje porównywać to uczucie do reakcji człowieka normalnego na wizytę w zakładzie dla obłąkanych (s. 112); mówi o pokrewieństwie człowieczeństwa – chociaż „odległym” (s. 112–113). Synchroniczne doświadczenie na każdym kroku rozsadza bezpieczny schemat diachroniczny. Najważniejszym odkryciem Marlowa jest chyba to, że obok „jądra ciemności” natury i metafizyki, obok nas, są inni ludzie. Każe mu to powiedzieć o swojej załodze złożonej z tubylców, tak po prostu: „bycze chłopy – ludożercy” (s. 110). Marlow używa określenia *fellow* („Fine fellows – cannibals”⁴⁰), które oznacza przede wszystkim towarzysza i podobną istotę, podczas gdy z tym sposobem określenia dzikiego nie mógł pogodzić się w czasie podróży na okręcie „Beagle” Darwin, który tak pisał wtedy o mieszkańcach Ziemi Ognistej: „Gdy patrzy się na takich ludzi, trzeba się zmusić, by uwierzyć, że to nasi bliźni (*fellow creatures*) i mieszkańcy tej samej ziemi”⁴¹. Trudne to było dla Darwina – pomimo całego jego współczucia dla mordowanych w Ameryce Południowej Indian – ponieważ już wtedy wpisał on obcy kontekst kultury w całość procesów rządzących przyrodą: „Spośród poszczególnych obiektów przyrody [podkr. – M.P.] największe zdumienie budzi widok barbarzyńcy w jego rodzi-

³⁸ Por. Ch. Achebe, *An Image of Africa: Racism in Conrad's "Heart of Darkness"*, [w:] J. Conrad, *Heart...*, dz. cyt., s. 251–262.

³⁹ Por. A. Fiut, *Wariacje...*, dz. cyt.

⁴⁰ J. Conrad, *Heart...*, dz. cyt., s. 36.

⁴¹ K. Darwin, *Podróż na okręcie „Beagle”*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 1, przekł. K. Szarski, Warszawa 1959, s. 224. W oryginale słowa te cytuje w kontekście problemu „niepoznawalności” Obcego John W. Griffith, *Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma: "Bewildered Traveller"*, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 34–35: „(...) the naked barbarian (...) whose very gestures, whether they may be peaceable or hostile, are unintelligible, with difficulty we see a fellow creature”.

mym kraju – widok człowieka na jego najniższym i najdzikszy szczeblu⁴². Naiwnym byłoby stwierdzenie, że wyjątkowość Marlowa polega na umiejętności dostrzeżenia człowieczeństwa w kanibalach; widzimy tutaj jednak „odkrycie samej niemożności wtajemniczenia”⁴³: w obliczu nieznanego pryska metafizyka i retoryka, Marlow, w przeciwieństwie do Kurtza wkręconego przez mechanizm maszyny tkackiej, tkającego dyskurs, musi uczciwie przyznać, że nie potrafi podsumować swojego doświadczenia.

Allan Hunter wspaniale wykazuje w swojej pracy, że w przypadku *Jądra ciemności* mamy do czynienia z procesem demitologizacji darwinizmu (choć dotyczy to raczej całego ewolucjonizmu) w szczególnym znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Roland Barthes⁴⁴. Mamy zatem do czynienia z konstruowaniem przez pisarza trzeciego łańcucha semiologicznego ilustrującego proces budowania mitu – mitu, który łączy w sobie retorykę przyrodoznawstwa, ewolucjonizmu i kolonializmu. Jak sugeruje Hunter, mamy tu do czynienia właśnie z demitologizacją, a nie z symbolizmem, jak często klasyfikuje się *Jądro ciemności*: istotnie, Conrad uruchamiając maszynę wiedzy intensywnie wykorzystuje znaki i figury typowe dla owej retoryki, dokonuje jednak, jak już wskazałem, przemieszczeń pomiędzy ich znaczeniami oraz przenosi je w zaskakujące konteksty. Conrad nie podejmuje zatem frontalnego ataku na współczesny sobie dyskurs, ale przede wszystkim ilustruje jego działanie, tworzy słownik jego pojęć: kradnie mit i eksperymentuje na nim⁴⁵. Jednocześnie pisarz eksponuje wysiłek podejmowany przez Marlowa, jego uwikłanie w mityczną maszynę i próby wyrwania się z mitu: krzyżuje z sobą retorykę i transgresję. Tym samym można zastosować do *Jądra ciemności* stwierdzenie Jacquesa Derridy: „Dzieło obciążone oczywistymi, kanonicznymi tezami »metafizycznymi« może dzięki zawartemu w nim procesowi pisania, wywoływać o wiele bardziej »dekonstrukcyjne« skutki niż tekst uznający się za tekst skrajnie rewolucyjny, a nie naruszający w istocie norm lub trybów tradycyjnego pisarstwa”⁴⁶. Za sprawą podjętego przez Conrada wysiłku – procesu niedokończonego i nierozstrzygniętego – widzimy zapowiedź nadchodzącego z początkiem XX wieku,

⁴² K. Darwin, *Podróż...*, dz. cyt., s. 538.

⁴³ Por. A. Fiut, *Wariacje...*, dz. cyt.

⁴⁴ Por. A. Hunter, *Joseph Conrad...*, dz. cyt., s. 55–57.

⁴⁵ Por. R. Barthes, *Mit dzisiaj*, przekł. W. Błońska, [w:] tegoż, *Mit i znak. Eseje*, wybór i słowo wstępne J. Błoński, Warszawa 1970, s. 55–56.

⁴⁶ *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacquesem Derridą rozmawia Derrek Attridge*, przekł. M.P. Markowski, „Literatura na świecie” 1998, nr 11–12, s. 197.

w opozycji do przyrodoznawstwa, przełomu „wyobraźni antropologicznej”, za sprawą której „byt nie jest jednorodny, lecz różnorodny, a miejsce schematu linearnego następstwa jego form przyrodniczych zajmuje wizja wielobarwnej polimorfii jego form kulturowych”⁴⁷. Conrad sugeruje, że machina tkacka pracuje i będzie pracować, ale tylko od nas zależy, jak ustosunkujemy się do tego faktu; myślę że Conrad podpisałby się pod stwierdzeniem Svena Lindqvista, stanowiącym kłamrę jego książki o *Jądrze ciemności*: „To nie wiedzy nam brakuje. Brak nam odwagi, by zrozumieć to, co wiemy, i wyciągnąć z tego wnioski”⁴⁸.

Marek Pacukiewicz

**Cannibals in the garden.
Evolutionism and its demythologization
in Joseph Conrad's *Heart of Darkness***

Joseph Conrad in his works frequently tests contemporary scientific theories and ideologies by re-applying them to the 'real' world of the common thought (Allan Hunter's notice) and confronting with a different cultural context. In the same way the writer deals with evolutionism: we find a lot of references to Darwinian "survival of the fittest" theory, Spencer's social evolutionism and Huxley's ethical considerations in Conrad's works. In *Heart of Darkness* the writer travesties the metaphor of civilization as a garden which should be cultivated according to the universal rules of the "horticultural process", the metaphor used by Huxley in *Prolegomena to the Evolution and Ethics*. Doing this, Conrad tends towards examining the ethical limitations of evolutionary theory applied as a justification for colonial genocide. Simultaneously, pointing to the necessity of synchronous and contextual approach to the problem of cultural relativism the writer tries to transcend the linear scheme of evolution based on the simplified opposition between nature and civilization.

⁴⁷ A. Mencwel, *Wstęp: wyobrażenia antropologiczne*, [w:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel, P. Rodak, wstęp i red. A. Mencwel, Warszawa 2005, s. 14.

⁴⁸ S. Lindqvist, *Wytępić...*, dz. cyt., s. 11 i 232.