

Demokratyzacja w Afryce Subsaharyjskiej

Perspektywa zachodnioafrykańskiej
myśli politycznej

Uniwersytet Warszawski

Krzysztof Trzciński

Demokracja w Afryce Subsaharyjskiej

Perspektywa zachodnioafrykańskiej
myśli politycznej

Warszawa 2013

Publikacja dofinansowana przez
Rektora Uniwersytetu Warszawskiego
Wydział Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego

Recenzent
Profesor dr hab. Michał Tymowski

Redakcja
Zofia Boroś

Projekt okładki
Barbara Kuropiejska-Przybyszewska

Zdjęcie na okładce
Kampania wyborcza w Benin City (stan Edo w Nigerii),
grudzień 2009 r. Fot. Krzysztof Trzciniński

© Copyright by Krzysztof Trzciniński
© Copyright by Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2013

Wszelkie prawa zastrzeżone. Każda reprodukcja lub adaptacja całości bądź części niniejszej publikacji, niezależnie od zastosowanej techniki reprodukcji (drukarskiej, fotograficznej, komputerowej i in.), wymaga pisemnej zgody Autora i Wydawcy.

Wydawca
Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR
03-982 Warszawa, ul. Dedala 8/44
tel. 602 247 367, faks 22 870 03 60
e-mail: oficyna@aspra.pl
www.aspra.pl

Skład i łamanie: OFI, Warszawa

ISBN 978-83-7545-423-9

Spis treści

WSTĘP	7
ROZDZIAŁ 1	
Teoria demokratycznego współrządzenia	29
1.1. Pojęcie demokracji w ujęciu W. Arthura Lewisa	29
1.2. Model demokratycznego współrządzenia autorstwa Lewisa	33
1.3. Lijphartowskie rozwinięcie modelu Lewisa w teorię demokracji konsocjonalnej	47
1.4. O potencjalnej niedemokratyczności współrządzenia	57
1.5. O mankamentach współrządzenia	63
ROZDZIAŁ 2	
Demokratyzacja w Afryce w myśli Ifeanyiego A. Menkitiego	73
2.1. Wprowadzenie	73
2.2. Kondycja współczesnych państw w Afryce	79
2.3. Sprawiedliwość jako problem ludów	83
2.4. Koncepcja państwa zarządzającego	85
2.5. Unia Komorów jako przykład państwa zarządzającego?	88
2.6. Koncepcja decentralizacji a federalizm etniczny w Etiopii	97
2.7. Społeczno-kulturowe podstawy politycznej aktywności Afrykanów	106
2.8. Niektóre elementy tradycyjnej koncepcji człowieka oraz jej konsekwencje dla aktywności politycznej Afrykanów	113
2.9. Prawo ludów	120
2.10. O konieczności „uludowienia” Afrykanów oraz o ich lojalności wobec państwa	124
2.11. Uwagi końcowe	129
ROZDZIAŁ 3	
Demokratyzacja w Afryce w myśli Kwasiiego Wiredu	135
3.1. Wprowadzenie	135
3.2. O moralności, wspólnotowości i człowieczeństwie	138
3.3. Pochwała instytucji wodzostwa	144
3.4. O deliberacji i konsensusie	146
3.5. Afrykańska krytyka współczesnej użyteczności instytucji konsensusu	155
3.6. Prawo do posiadania reprezentacji politycznej	157
3.7. Idea rządów pozapartyjnych	162
3.8. Stowarzyszenia polityczne <i>versus</i> partie polityczne	167
3.9. Kazus przejściowych rządów wielkiej koalicji w RPA (1994-1996)	176
3.10. Uwagi końcowe	179
ROZDZIAŁ 4	
Demokratyzacja w Afryce w myśli Kwamego Gyekyego	185
4.1. Wprowadzenie	185
4.2. O ponadetnicznym społeczeństwie demokratycznym i problemie etniczności ...	189

4.3. O wstępnych warunkach powstania ponadetnicznego społeczeństwa demokratycznego	193
4.4. Ponadetniczne społeczeństwo demokratyczne jako zbiorowość autonomicznych jednostek	201
4.5. Zamyśl decentralizacji władzy i idea sprawiedliwości gospodarczej.	211
4.6. Propozycja prezydentury rotacyjnej	215
4.7. Uwagi końcowe	224

ROZDZIAŁ 5

Demokratyzacja w Afryce w myśli Claude'a Akego.	235
5.1. Wprowadzenie	235
5.2. Brak demokracji i rozwoju społeczno-gospodarczego w państwach Afryki . .	238
5.3. Istota rozwoju w rozumieniu Claude'a Akego	244
5.4. Demokracja jako element i podstawowy warunek rozwoju	250
5.5. Brak demokratyzacji strukturalnej w państwach afrykańskich	256
5.6. Nieadekwatność demokracji liberalnej dla państw afrykańskich	259
5.7. Partycypacja polityczna Afrykanów	266
5.8. Elementy demokratyzacji państw afrykańskich	270
5.9. Propozycja ustanowienia etnicznej izby wyższej w dwuizbowym parlamencie.	276
5.10. Przypadki afrykańskich izb parlamentarnych lub doradczych przypominających koncepcję etnicznej izby wyższej.	283
5.11. Wielonarodowa Bośnia i Hercegowina jako potencjalne laboratorium badania rozwiązań politycznych dla afrykańskich państw wieloetnicznych	290
5.12. Globalizacja jako zagrożenie dla przyszłości demokracji w Afryce	296
5.13. Uwagi końcowe	306

ROZDZIAŁ 6

Demokratyzacja w Afryce w myśli George'a Carewa	315
6.1. Wprowadzenie	315
6.2. Geneza problemów demokratyzacji w Afryce	319
6.3. Dlaczego i co należy zmienić w podstawach demokracji liberalnej?.	321
6.4. Próba przekształcenia podstawowych zasad demokracji liberalnej w kierunku uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych	323
6.5. Burundyjski wariant uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych	332
6.6. Koncepcja nabywania przez Afrykanów autonomii osobistej w społeczeństwie obywatelskim	337
6.7. Wpływ czynników zewnętrznych na demokratyzację w Afryce	343
6.8. Konieczność przekształcania globalnej polityki oraz relacji gospodarczych. .	349
6.9. Uwagi końcowe	358

ZAKOŃCZENIE.	367
-----------------------------	------------

Bibliografia	381
Indeks nazwisk	409

Wstęp

*Filozofowie (...) od samych początków myśli politycznej
próbują odkryć ostateczną i niezmienną zasadę,
zgodnie z którą powinna być dzielona władza*

Glenn Tinder¹

Poszukiwanie optymalnych form politycznej organizacji społeczeństw ma zapewne tak długą historię jak idea państwa, a debata dotycząca tego zagadnienia ma zasięg globalny. Rozprawa odnosi się do tej jej części, która toczy się współcześnie, po 1989 r.² w Afryce Subsaharyjskiej³.

Krótkiego przypomnienia wymagają okoliczności historyczne związane ze wspomnianym fragmentem debaty. Zdecydowana większość państw Afryki Subsaharyjskiej powstała w XX w. w granicach ustanowionych jeszcze w czasach kolonialnych przez Europejczyków⁴. Państwa afrykańskie są zazwyczaj zamieszkałe przez członków różnych grup etnicznych; z drugiej strony, poszczególne grupy etniczne niejednokrotnie zamieszkują obszar leżący na terytorium więcej niż jednego państwa⁵.

¹ Glenn Tinder, *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*, przeł. A. Dziurdzik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 113.

² W literaturze przedmiotu przyjmuje się, że trwająca obecnie fala demokratyzacji Afryki rozpoczęła się po 1989 r., wraz z upadkiem tzw. żelaznej kurtyny. Postępujące od tego czasu przemiany polityczne bywają niekiedy zaliczane do, używając sformułowania stosowanego przez Samuela P. Huntingtona, „trzeciej fali demokratyzacji”. Zob. idem, *Trzecia fala demokratyzacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

³ Spopularyzowany pod koniec XX w. przez zachodnich ekonomistów i politologów termin „Afryka Subsaharyjska” jest zwykle stosowany jako odpowiednik pojęcia „Afryka Czarna”, nadal obecnego w piśmiennictwie naukowym, zwłaszcza historycznym. W rozprawie wymiennie używane są pojęcia: „Afryka Subsaharyjska” i „Afryka”. Oba terminy są na potrzeby rozprawy traktowane jako tożsame. Rozprawa nie dotyczy natomiast Republiki Południowej Afryki (RPA), gdyż ani jej autor, ani analizowana w niej myśl polityczna nie zajmują się specyficznymi problemami demokratyzacji RPA w dobie postapartheidowskiej. Niemniej jednak w rozdziale trzecim rozprawy autor odwołuje się, w celach porównawczych, do przypadku instytucji politycznej, która istniała w RPA w latach 1994–1996.

⁴ Spośród współcześnie istniejących państw Afryki Subsaharyjskiej jedynie Etiopia i Liberia powstały wcześniej niż w XX w.

⁵ Wieloetniczność nie jest typową cechą zwłaszcza takich państw afrykańskich, jak Somalia, Lesotho, Suazi. Należy też zauważyć, że już wiele państw Afryki przedkolonialnej było wieloetnicznych. Zob. szerzej Michał Tymowski, *The Origins and Structures of Political Institutions*

Po rozpoczęciu procesu dekolonizacji Afryki⁶ w wielu nowo powstałych państwach próbowano rozwijać demokrację, opierając się na wzorcach przeniesionych z metropolii kolonialnych⁷. Eksperymenty te załamały się z rozmaitych przyczyn najczęściej w ciągu kilku pierwszych lat niepodległego bytu⁸. Quasi-demokratyczne rządy zostały zastąpione reżimami autorytarnymi⁹, głównie wojskowymi¹⁰. Ich władza opierała się na przemocy. Nie była w stanie sprostać skomplikowanym wyzwaniom ekonomicznym i demograficznym, stojącym przed państwami regionu. Niemniej jednak żywot reżimów podtrzymywany był, zazwyczaj przez ponad 20 lat, przez dwie strony zimnowojennej rywalizacji, którym zależało na umacnianiu swoich sfer wpływów. Autorytaryzm przetrwał w większości państw Afryki co najmniej do 1989 r. Od 1990 r. państwa Zachodu oraz międzynarodowe organizacje finansowe zaczęły uzależniać swoją pomoc finansową dla państw Afryki od ich postępów w demokratyzacji¹¹. Polityka ta, z czasem zliberalizowa-

in Pre-Colonial Black Africa, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2009, s. 87–89; idem, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1999, s. 94–95.

⁶ W literaturze przedmiotu przyjmuje się, że proces dekolonizacji Afryki Subsaharyjskiej rozpoczął się w latach 1957–1958 wraz z uzyskaniem niepodległości przez Ghanę i Gwineę. Jego przyspieszenie nastąpiło jednak w 1960 r., tzw. Roku Afryki, wraz z ustanowieniem kolejnych 17 niepodległych jednostek politycznych. Ponieważ w Afryce nadal istnieje kilka terytoriów zależnych od państw europejskich, można uznać, że jej ostateczna dekolonizacja nie została dokończona.

⁷ Jak wskazuje Peter P. Ekeh, *African Theory*, [w:] Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 1, Routledge, London 1995, s. 1235, działo się tak zwłaszcza w byłych koloniach francuskich i angielskich, gdzie jeszcze w okresie poprzedzającym dekolonizację, w trakcie długotrwałego procesu przygotowywania konstytucji dla nowo powstających państw, wśród członków elit politycznych kształtowała się demokratyczna kultura kompromisu, łącząca rywalizujące ze sobą punkty widzenia. Portugalia i Hiszpania nie były w stanie służyć w tym względzie afrykańskim elitom przykładem, gdyż były wówczas państwami autorytarnymi. Większość kolonii portugalskich (Angola, Mozambik, Gwinea Bissau) niepodległość musiała sobie wywalczyć. Z kolei pośpieszna dekolonizacja kolonii belgijskich nie przygotowała elit politycznych Zairu, Rwandy i Burundi do politycznych kompromisów. Zob. też Wiesław Lizak, *Kondycja państwa w Afryce*, [w:] Krzysztof Trzcziński (red.), *Państwo w świecie współczesnym*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006, s. 72.

⁸ Zob. szerzej Jan J. Milewski, *Afryka – wielkie obietnice i zmagania o przetrwanie i rozwój*, „Rocznik Strategiczny” 2005/2006, edycja jedenasta, s. 324–325.

⁹ Choć dominującym ustrojem w państwach pokolonialnej Afryki był autorytaryzm, w literaturze przedmiotu spotyka się poglądy określające niektóre państwa tego kontynentu mianem totalitarnych (np. Etiopię za czasów rządów Mengystu Hajle Marjama, zwłaszcza po rozpoczęciu w 1977 r. tzw. czerwonego terroru, a nawet apartheidowską RPA). Ustrój demokratyczny został natomiast przed 1990 r. skutecznie rozwinięty na Mauritiusie i w Botswanie.

¹⁰ Zob. Jan J. Milewski, *Debata o państwie w początku XXI wieku – refleksje historyka*, [w:] Krzysztof Trzcziński (red.), *Państwo w świecie współczesnym...*, s. 50.

¹¹ Zob. szerzej Jerzy Pomianowski, *Peryferia stosunków międzynarodowych*, w: Edward Haliżak, Roman Kuźniar (red.), *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, funkcjonowanie. Podręcznik akademicki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1994, s. 389–390;

na, nie przyniosła wymiernych rezultatów, gdyż władze większości państw afrykańskich nadal są uznawane albo za reżimy autorytarne, albo hybrydowe, tj. łączące w sobie cechy autorytaryzmu oraz część demokratycznych procedur¹².

Demokratyzacja, rozumiana jako proces zmierzający do przekształcenia rządów autorytarnych w ustrój demokratyczny, przebiega w państwach Afryki w sposób niezwykle skomplikowany, a niekiedy wręcz dramatyczny, o czym świadczą choćby następujące, charakteryzujące go w przypadku większości państw regionu problemy, na które zwracają uwagę zachodni i afrykańscy autorzy opinio-twórczej pracy zbiorowej zatytułowanej *Democratization in Africa: Progress and Retreat*¹³: tworzenie formalnie demokratycznych struktur pozbawionych demokratycznej treści, w tym brak realnego trójpodziału władzy oraz nadmierna jej koncentracja w ramach egzekutywy (zwykle w urzędzie prezydenckim); bardzo powolny rozwój kultury demokratycznej i trwanie sieci relacji typu patron-klient; wykorzystywanie różnic etnicznych, a niekiedy religijnych, w rywalizacji politycznej; przed- i powyborcza przemoc; rażące fałszowanie wyborów; krwawe konflikty wybuchające między innymi w następstwie działań przywódców, którzy niejednokrotnie próbują jak najdłużej i za wszelką cenę utrzymać się u władzy; powrót zjawiska zamachu stanu jako sposobu zmiany ekip rządzących; brak re-

Larry Diamond, *Subsaharan Africa*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 1..., s. 32.

¹² Według *Democracy Index 2011: Democracy under Stress*, Report from The Economist Intelligence Unit, s. 3–5 i 26–27, http://www.eiu.com/Handlers/WhitepaperHandler.ashx?fi=Democracy_Index_Final_Dec_2011.pdf&mode=wp [odczyt: 17/12/2012], na całym kontynencie afrykańskim istnieje 10 państw demokratycznych. W raportach *Democracy Index* państwa świata dzielone są na „demokracje pełne” (*full democracies*), „demokracje wadliwe” (*flawed democracies*), „reżimy hybrydowe” (*hybrid regimes*) oraz „reżimy autorytarne” (*authoritarian regimes*). Do pierwszej z wyróżnionych kategorii, „demokracji pełnych”, spośród państw afrykańskich zaliczany jest jedynie Mauritius. Do drugiej kategorii, „demokracji wadliwych”, zaliczanych jest 9 państw Afryki: Republika Zielonego Przylądka, RPA, Botswana, Lesotho, Mali (demokratyczna władza tego państwa została jednak obalona w marcu 2012 r. w wyniku przewrotu wojskowego), Namibia, Zambia, Benin, Ghana. Trzy państwa Afryki: Wyspy Św. Tomasza i Książęca, Seszele i Sudan Południowy nie zostały ujęte w *Democracy Index 2011*. Raport ten uznaje pozostałe 42 państwa kontynentu afrykańskiego za niedemokratyczne. Na temat użytych przez twórców raportu metod badania poziomu demokratyczności państw świata zob. ibidem, s. 29 i n. Problemy mierzenia stopnia demokratyczności państw omawia na przykład Wiktor Szewczak, *Jak zmierzyć demokrację? Skale pomiaru demokracji politycznej stosowane w politologii porównawczej*, „Przegląd Politologiczny” 2011, nr 1, s. 121–137; idem, *Jak zmierzyć demokrację? Teoretyczne i metodologiczne podstawy budowy skal demokracji politycznej w politologii porównawczej*, „Przegląd Politologiczny” 2010, nr 4, s. 97–108.

¹³ Larry Diamond, Marc F. Plattner (eds.), *Democratization in Africa: Progress and Retreat*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010, s. IX–XXV i n.

alnej decentralizacji władzy; niski poziom rozliczalności rządzących lub jej brak; prześladowanie lub korumpowanie przez władzę członków i sympatyków partii opozycyjnych; niewielki szacunek polityków dla idei rządów prawa; utrudnianie przez rządzących działalności wolnych mediów i organizacji społeczeństwa obywatelskiego; ograniczanie przez władzę konstytucyjnie gwarantowanych praw i wolności obywatelskich; zawłaszczanie przez polityków pieniędzy publicznych i utrzymywanie się wysokiego poziomu korupcji; wielowymiarowa słabość lub wręcz dysfunkcjonalność rozmaitych instytucji państwowych, w tym wymiaru sprawiedliwości; szybko postępujący wzrost nierówności społecznych i nieudolna walka z ubóstwem.

Tempo procesu demokratyzacji Afryki jest powolne, a jego powodzenie niepewne. Zachodni i afrykańscy badacze reprezentujący różne dyscypliny nauki upatrują przesłanek i przyczyn tego stanu rzeczy głównie w: braku tradycji demokratycznych w Afryce; głębokich podziałach etnicznych i związanej z tym specyficznej kulturze politycznej rywalizacji; barierach kulturowych, w tym w wysokim stopniu hierarchizacji społeczeństw afrykańskich i zarazem powolnym wykształcaniu się u ich członków postaw indywidualistycznych; niskim poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego państw afrykańskich¹⁴, w tym w skromnym stanie edukacji ich obywateli¹⁵. Analizując i oceniając przebieg procesu implementacji demokracji w Afryce, nie przedstawiają oni zazwyczaj konkretnych propozycji jego usprawnienia. Najczęściej wychodzą zarazem z założenia, że dominujący na Zachodzie model rządów większości (demokracji większościowej)¹⁶, który usiłuje się wpro-

¹⁴ Większość państw Afryki Subsaharyjskiej jest zaliczana do najbiedniejszych na świecie. Zob. szerzej Jan J. Milewski, *Afryka: wyzwania przyszłości w początku XXI wieku*, w: Dominik Kopiński, Arkadiusz Żukowski (red.), *Afryka na progu XXI wieku*, t. 2: *Polityka. Kwestie społeczne i gospodarcze*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 288, 290–298, który analizuje dane Banku Światowego dotyczące tego problemu oraz wskazuje najważniejsze związane z nim wyzwania dla przyszłości państw afrykańskich. Zob. też Wiesław Lizak, Jan J. Milewski, *Afryka – od marginalizacji do rozwoju*, „Rocznik Strategiczny” 2004/2005, edycja dziesiąta, s. 345–349; Jan J. Milewski, *Afryka – wielkie obietnice i zmagania...*, s. 318–324; idem, *Afryka: zmagania o przetrwanie, sukcesy, nadzieje, obawy i zagrożenia*, „Rocznik Strategiczny” 2006/2007, edycja dwunasta, s. 241–249; idem, *Afryka – początek nowej drogi?*, „Rocznik Strategiczny” 2007/2008, edycja trzynasta, s. 261–263; idem, *Afryka – półwiecze niepodległości – czas wielkich wydarzeń i bilansu*, „Rocznik Strategiczny” 2009/2010, edycja piętnasta, s. 315–320.

¹⁵ Larry Diamond, Marc F. Plattner (eds.), *Democratization in Africa...*, passim; Daniel Eto-unga-Manguelle, *Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 127–143; René Lemarchand, *African Transitions to Democracy*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 1..., zwłaszcza s. 42–43; Larry Diamond, *Subsaharan Africa...*, s. 29.

¹⁶ Autor używa tych pojęć wymiennie, tak jak czyni to Arend Lijphart, *Multiethnic Democracy*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 3..., s. 857. W opinii Lijpharta,

wadzać w wielu państwach Afryki, stanowi realną alternatywę dla rządów autorytarnych¹⁷.

Krytyczną wobec takiej optyki perspektywę prezentuje natomiast istotna część twórców współczesnej afrykańskiej myśli politycznej. Termin „myśl polityczna” rozumiany jest przez autora rozprawy w wąskim znaczeniu jako poglądy na polityczną organizację społeczeństw, w tym zwłaszcza te dotyczące jej ulepszenia, a zatem jest tu tożsamy z filozofią polityczną.

Afrykańska myśl polityczna, która powstała pod koniec rządów kolonialnych oraz w okresie pokolonialnym, najczęściej nie miała aż do końca lat osiemdziesiątych XX w. charakteru myśli demokratycznej¹⁸. Najważniejsze ideologie i koncepcje¹⁹ wypracowane w tym okresie w mniejszym lub większym stopniu czerpały inspiracje z afrykańskich tradycji politycznych, kulturowych i społeczno-ekonomicznych, czasami próbując je łączyć z ideami socjalizmu.

Na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. w Afryce zaczęła bardzo dynamicznie rozwijać się myśl polityczna, w której nie podejmuje się prób tworzenia rozbudowanych ideologii. Odnosi się ona raczej do konkretnych zagadnień, a wśród nich zwłaszcza do: demokratyzacji, rozwoju społeczeństwa obywatelskiego i znaczenia związków zawodowych w polityce, współczesnej roli władzy tradycyjnej, równouprawnienia kobiet w polityce, pokojowej koegzystencji różnych kultur. Myśl polityczną Afryki Subsaharyjskiej po 1989 r. tworzy znaczna liczba filozofów²⁰, w przeważającej mierze anglofonnych, wśród których szcze-

najbardziej wyraźną egemplifikację demokracji większościowej stanowi tzw. model westminsterski w Wielkiej Brytanii. Demokracja większościowa określana bywa również mianem demokracji liberalnej (zob. Geraint Parry, *Types of Democracy*, w: ibidem, Vol. 4..., s. 1277), choć zdaniem autora rozprawy pojęcie demokracji liberalnej jest szersze, gdyż odnosi się również do wartości innych niż czysto polityczne, w tym ekonomicznych i kulturowych.

¹⁷ Na temat podobnego podejścia zachodnich, w tym zwłaszcza francuskich, polityków pisze Marcin Wojciech Solarz, *Francja wobec Afryki subsaharyjskiej. Postzimnowojenne wyzwania i odpowiadzi*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2004, zwłaszcza s. 169.

¹⁸ Większość jej autorów było przywódcami państw rządzonych w sposób autorytarny. Należeli do nich: Amílcar Cabral (Gwinea Bissau), Kwame Nkrumah (Ghana), Julius K. Nyerere (Tanzania), Léopold S. Senghor (Senegal), Ahmed Sékou Touré (Gwinea).

¹⁹ W tym zwłaszcza: *consciencism* (Nkrumah), *ujamaa* (Nyerere), zambijski humanizm (Kenneth Kaunda, Zambia) i mobutyzm (Mobutu Sese Seko, Zair). Takie koncepcje intelektualne jak *négritude* (między innymi Senghor) i *postnégritude* miały bardziej charakter myśli społeczno-politycznej. Z kolei ideologia panafrikanizmu odnosiła się przede wszystkim do sfery stosunków międzynarodowych w Afryce.

²⁰ Publikujących często w pracach zbiorowych. Do najważniejszych, wydanych na Zachodzie i w Afryce, antologii współczesnej myśli afrykańskiej, w których zamieszczono teksty z zakresu myśli politycznej należą: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, London 2001; Lee M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2004; P.H. Coetzee, A.P.J. Roux (eds.),

gólnie znani są ci, którzy publikują na Zachodzie, w tym zwłaszcza: Claude Ake (Nigeria), Kwame Anthony Appiah (Ghana), George M. Carew (Sierra Leone), Kwame Gyekye (Ghana), Paulin J. Hountondji (Benin), D.A. Masolo (Kenia), Ali A. Mazrui (Kenia), Achille Mbembe (Kamerun), Ifeanyi A. Menkiti (Nigeria), Godfrey B. Tangwa (Kamerun), Edward Wamala (Uganda), Ajume H. Wingo (Kamerun) i Kwasi Wiredu (Ghana).

W rozprawie tej dokonano analizy i wyjaśnienia poglądów oraz koncepcji pięciu reprezentatywnych intelektualistów zachodnioafrykańskich: Ifeanyiego A. Menkitiego²¹, Kwasiego Wiredu²², Kwamego Gyekyego²³,

Philosophy from Africa, ed. 2, Oxford University Press, Oxford 2002; idem (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998; Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), *African Philosophy: An Anthology*, Blackwell, Oxford 1998; idem (ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1997; Ivan Karp, D.A. Masolo (eds.), *African Philosophy as Cultural Inquiry*, Indiana University Press, Bloomington IN 2000; Olusegun Oladipo (ed.), *Core Issues in African Philosophy*, Hope Publications, Ibadan 2006; idem (ed.), *Remaking Africa: Challenges of the Twenty-First Century*, Hope Publications, Ibadan 1998; Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004; idem, Kwame Gyekye (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, I, Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1992; J. Obi Oguejiofor (ed.), *Africa: Philosophy and Public Affairs*, Delta Publications, Enugu 1998; Roy Richard Grinker, Christopher B. Steiner (eds.), *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*, Blackwell, Malden MA 1997. Do czołowych periodyków publikujących prace z zakresu myśli politycznej należą: "Quest: An African Journal of Philosophy" (Holandia), "Orita" (Nigeria) i "Philosophia Africana" (Stany Zjednoczone).

²¹ Ifeanyi A. Menkiti (ur. 1940) – nigeryjski filozof i poeta, obecnie zamieszkały w Stanach Zjednoczonych; pracuje jako profesor filozofii w Wellesley College (Massachusetts); studiował filozofię na uniwersytetach: Columbia, Nowojorskim i Harvardzkim, gdzie doktoryzował się pod kierunkiem najwybitniejszego filozofa politycznego XX w. Johna Rawlsa; autor rozpraw dotyczących (w odniesieniu do społeczeństw i państw Afryki) zagadnień rozwoju politycznego, wieloetniczności, wspólnotowości, tradycyjnej koncepcji człowieka; publikuje także na temat sytuacji politycznej w Nigerii; tworzy i wydaje poezję, w której również porusza tematy polityczne; redaktor doradczy *A Companion to African Philosophy* (Kwasi Wiredu (ed.), Blackwell, Oxford 2004).

²² Kwasi Wiredu (ur. 1931) – ghański filozof, obecnie zamieszkały w Stanach Zjednoczonych; emerytowany profesor filozofii na Uniwersytecie Południowej Florydy; ukończył studia filozoficzne na uniwersytetach: Ghany w Legon oraz Oksfordzkim, na którym obronił doktorat; pracował na uniwersytetach w: Legon, Nigerii (Ibadan), w Stanach Zjednoczonych (Kalifornii w Los Angeles, Richmond w Wirginii, Duke'a w Karolinie Północnej); autor licznych rozpraw między innymi traktujących, z perspektywy afrykańskiej, o problemach rozwoju politycznego, społeczeństwa obywatelskiego, władzy tradycyjnej, legitymacji władzy, wspólnotowości, tradycyjnej koncepcji człowieka; główny redaktor *A Companion to African Philosophy* (ibidem).

²³ Kwame Gyekye (ur. 1939) – ghański filozof; emerytowany profesor filozofii na Uniwersytecie Ghany w Legon; studiował filozofię na uniwersytetach: Ghany, Howarda (Waszyngton, DC) oraz Harvardzkim, na którym obronił doktorat; wykładał w Stanach Zjednoczonych na uniwersytetach: Temple w Filadelfii oraz Pennsylvania; w swoim piśmiennictwie porusza różne zagadnienia polityczne dotyczące społeczeństw i państw Afryki, w tym takie jak: rozwój polityczny,

Claude'a Akego²⁴ i George'a M. Carewa²⁵, którzy szczególnie interesują się problemami rozwoju struktur demokratycznych. Uznają oni podejmowane przez zachodnich i afrykańskich badaczy próby eksplikacji nieskutecznej demokratyzacji Afryki za niewystarczające. W dużej mierze dostrzegają źródła problemów tego procesu w niewłaściwej organizacji politycznej wieloetnicznych społeczeństw państw afrykańskich, która nie zapewnia wielu grupom etnicznym udziału w podejmowaniu decyzji politycznych, zwłaszcza na szczeblu władzy centralnej, i w konsekwencji nie daje im możliwości obrony ich interesów. Uważają oni, że podziały etniczne istniejące w państwach Afryki powinny znaleźć swoje odzwierciedlenie w konstrukcji ich systemów politycznych, co z kolei powinno usprawnić proces implementacji demokracji.

Menkiti, Wiredu, Gyekye, Ake i Carew wychodzą z założenia, że demokracja rozumiana w szerokim sensie jako ustrój polityczny, w którym źródłem władzy jest wola aktywnych politycznie obywateli²⁶, jest najlepszym systemem organizacji politycznej dla społeczeństw państw Afryki. Intelktualiści ci są bowiem głęboko zawiedzeni długotrwałymi rządami autorytarnymi w tym regionie, które nie wygenerowały rozwoju oraz dobrobytu, a najczęściej nie zapewniły też wieloetnicznym społeczeństwom trwałego pokoju i bezpieczeństwa. Choć uważają,

tradycyjne i współczesne idee oraz wartości polityczne, etniczność, wspólnotowość, tradycyjna i współczesna koncepcja człowieka.

²⁴ Claude Ake (1939–1996) – nigeryjski twórca myśli politycznej, profesor politologii; studiował nauki polityczne na uniwersytetach w Ibadanie w Nigerii, Londyńskim i Columbia, gdzie obronił doktorat; wykładał teorię polityki oraz problemy rozwoju Afryki na uniwersytetach: Columbia, Yale, Nairobi w Kenii, Dar es-Salaam w Tanzanii, Carleton w Ottawie i Port Harcourt w Nigerii; przewodniczył słynnemu ośrodkowi badań afrykanistycznych Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA) w Dakarze; założył i kierował Center for Advanced Social Science (CASS) w Port Harcourt; działał na rzecz demokratyzacji Nigerii; autor wielu prac dotyczących szeroko rozumianych zagadnień rozwoju politycznego i społeczno-ekonomicznego Afryki.

²⁵ George Munda Carew – filozof pochodzący z Sierra Leone; obecnie mieszkający w Libarii, gdzie pracuje jako protestancki misjonarz oraz wykładowca w United Methodist University w Monrowii; studiował i obronił doktorat z filozofii na Uniwersytecie Connecticut w Stanach Zjednoczonych; wykładał filozofię w Fourah Bay College we Freetown w Sierra Leone, na amerykańskich uniwersytetach: Connecticut oraz Iowa, a także w Spelman College w Atlancie; były ambasador Sierra Leone w Stanach Zjednoczonych; autor licznych rozpraw traktujących, z perspektywy afrykańskiej, między innymi o problemach globalizacji, rozwoju politycznego, społeczeństwa obywatelskiego, deliberacji.

²⁶ Jak zauważa na przykład Robert A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1995, s. 8, termin „demokracja” „nie ma dziś ściśle określonego i ograniczonego znaczenia; funkcjonuje raczej jako bliżej nie sprecyzowana, popularna idea”. Zob. też idem, *O demokracji*, Znak, Kraków 2000, s. 9, gdzie autor pisze, że „'demokracja' oznacza różne rzeczy dla różnych ludzi w różnych czasach i miejscach”. Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 16, wskazuje zaś, że „pojęciu demokracji przysługuje, rzecz jasna, nieostrość i wieloaspektowość”.

że jedynym ustrojem politycznym zdolnym do realizacji wymienionych celów jest demokracja, to zarazem mają pełną świadomość wszelkich tego ustroju niedostatków oraz trudności w przystosowaniu jego dominującego modelu zachodniego, demokracji większościowej, na potrzeby wieloetnicznych społeczeństw. W ich opinii, wprowadzanie w państwach Afryki Subsaharyjskiej demokracji większościowej, która promuje międzypartyjną rywalizację, nie polepsza relacji między grupami etnicznymi, lecz je pogarsza.

Dzieje się tak między innymi w kontekście funkcjonowania w państwach Afryki partykularystycznych partii politycznych, zwłaszcza zaś tzw. partii etnicznych, tworzonych na bazie konkretnej grupy lub kilku grup etnicznych, które broniąc interesów tychże, dokonują zwykle negatywnej polityzacji etniczności²⁷. Zjawisko to oznacza przede wszystkim wykorzystywanie różnic etnicznych w rywalizacji politycznej i objawia się stosowaniem przemocy wobec przeciwników politycznych, zwłaszcza w okresie poprzedzającym wybory prezydenckie i parlamentarne oraz w ich następstwie, gdy wyniki są kwestionowane przez przegranych. Niekiedy przemoc ta przeradza się w poważniejsze konflikty. Poza okresem wyborczym polityzacja etniczności objawia się w swojej miękkiej postaci, trybalizmu politycznego, tj. przybierającego różne formy współzawodnictwa politycznego między grupami etnicznymi, których polem jest państwo wraz z jego zasobami ekonomicznymi²⁸. Posiadanie władzy daje do nich dostęp, który można wykorzystać przede wszystkim dla zapewnienia rozmaitych korzyści własnej grupie, zwykle kosztem grup, które we władzy nie uczestniczą. W praktyce objawia się to zwłaszcza nierównomierną redystrybucją środków finansowych pomiędzy różne regiony danego państwa, co ma niezwykle istotne znaczenie szczególnie w sytuacji, gdy środków tych jest niewiele.

Jak zauważa Ryszard Vorbrich, „analiza wyników wyborów w wielu krajach pokazuje, iż walka o głosy wyborców reprodukuje podziały etniczne, maskowane jedynie nazwami multiplikujących się partii politycznych, odwołujących się do haseł rozwoju, postępu i demokracji”²⁹. Tworzenie i działalność partii etnicznych nie musi bowiem mieć i często nie ma wyraźnie etnicznego charakteru. Partie reprezentujące dane grupy mogą być otwarte na członkostwo wszystkich obywateli, a ich nazwy i programy mogą, podobnie jak ma to zwykle miejsce na Zachodzie, odwoływać się do interesów ekonomicznych lub przekonań ideologicznych szerokiego elektoratu. W większości państw afrykańskich w ustawach

²⁷ Zob. Wiesław Lizak, *Afrykańskie instytucje bezpieczeństwa*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 86–87; Marcin Wojciech Solarz, *Republika Południowej Afryki. Trwałość czy zmierzch potęgi w regionie?*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1999, s. 139.

²⁸ Ryszard Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 353.

²⁹ Ibidem, s. 356.

o działalności partii politycznych, prawie wyborczym lub ustawach zasadniczych istnieją przepisy prawne, które zakazują tworzenia i działania partii politycznych na gruncie etnicznym, co w założeniu ma zapobiegać polityzacji etniczności. W praktyce jednak, jak wskazują czołowi współcześni badacze tego problemu, Matthijs Bogaards, Matthias Basedau i Christof Hartmann, „zakazy są relatywnie rzadko egzekwowane”³⁰. Inna badaczka tego zagadnienia, Anika Moroff, zauważa, że od 1990 r. w całej Afryce było bardzo niewiele, bo jedynie dziewięć przypadków zakazania działalności partii politycznych ze względu na ich powstanie lub (i) działanie na bazie etnicznej³¹.

Choć partie typu etnicznego stanowią bardzo trudną do oszacowania część sceny politycznej państw afrykańskich, a rządy niejednokrotnie sprawuje w nich przez wiele lat jedna, dominująca partia ponadetniczna³², to z kolei w łonie tego typu organizacji powstają często nieformalne frakcje etniczne, wśród których prym wiedzie obóz przywódcy partii i zarazem państwa, a zatem i grupa etniczna, której osoba ta jest członkiem. I choć Matthijs Bogaards stwierdza, że za państwo dość systematycznie urzeczywistniające zakaz tworzenia i działania partii politycznych na gruncie etnicznym można uznać Nigerię³³, to nigeryjski politolog Rotimi Suberu zauważa, że sprawująca od wielu lat w tym państwie władzę Demokratyczna Partia Ludowa (People’s Democratic Party, PDP) jest silnie podzielona religijnie i etnicznie, co między innymi prowadzi do ostrej wewnętrznej walki o przywództwo³⁴. Przykład nigeryjski dowodzi, że *de facto* przymus tworzenia partii ponadetnicznych może przenosić problem podziałów etnicznych do wymiaru sporów frakcyjnych wewnątrz partii, a nadto sprzyjać demoralizacji działaczy, którym partyjne przywództwo pozwala na przykład na praktyki korupcyjne, byleby tylko spory te nie doprowadziły do rozpadu stronnictwa.

Niniejsza rozprawa powstała w efekcie badań, których celem ogólnym było poznanie, jakich odpowiedzi dostarcza współczesna zachodnioafrykańska myśl polityczna na dwa ważne pytania: czy proces demokratyzacji państw Afryki Subsaharyjskiej może przebiegać w inny sposób niż w drodze adaptowania ze świata

³⁰ Matthijs Bogaards, Matthias Basedau, Christof Hartmann, *Ethnic Party Bans in Africa: An Introduction*, w: idem (eds.), *Ethnic Party Bans in Africa*, Routledge, London 2012, s. 1.

³¹ Anika Moroff, *Party Bans in Africa: An Empirical Overview*, w: Matthijs Bogaards, Matthias Basedau, Christof Hartmann (eds.), *Ethnic Party Bans in Africa...*, s. 31.

³² Anna Radłowska, *Fenomen partii dominującej w systemach politycznych wybranych państw Afryki Subsaharyjskiej*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Ugrupowania polityczne i ruchy społeczne w Afryce*, Forum Politologiczne, t. 9, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2009, zwłaszcza s. 73–74.

³³ Matthijs Bogaards, *Ethnic Party Bans and Institutional Engineering in Nigeria*, w: idem, Matthias Basedau, Christof Hartmann (eds.), *Ethnic Party Bans in Africa...*, s. 132.

³⁴ Rotimi T. Suberu, *Nigeria’s Muddled Elections*, w: Larry Diamond, Marc F. Plattner (eds.), *Democratization in Africa...*, zwłaszcza s. 123 i 127.

Zachodu instytucji typowych dla modelu demokracji większościowej oraz czy w procesie demokratycznych przekształceń organizacji politycznej państw Afryki powinna być brana pod uwagę ich wieloetniczna specyfika. Sformułowanie takiego celu badawczego wynikało z niedostatku dogłębnej analizy obu tych zagadnień przez badaczy problemów politycznych Afryki.

Po zakończeniu wstępnego etapu badań autor stwierdził, że uwaga pięciu wskazanych intelektualistów zachodnioafrykańskich kierowana jest w stronę poszukiwania dla państw afrykańskich nowych rozwiązań demokratycznych, które uwzględniają ich wieloetniczną specyfikę, i sformułował następującą hipotezę: koncepcje rozwiązań instytucjonalnych stworzone przez I.A. Menkitiego, K. Wiredu, K. Gyekyego, C. Akego i G.M. Carewa stanowią rozwinięcie teorii demokratycznego współrzędzenia (*power-sharing*) na potrzeby demokratyzacji wieloetnicznych państw w Afryce i są możliwe do urzeczywistnienia.

Dla uzyskania pełnej jasności, powyższy zespół twierdzeń wymaga bardziej szczegółowego omówienia. Zakładając, że koncepcje rozwiązań instytucjonalnych stworzone przez wskazanych intelektualistów stanowią rozwinięcie teorii współrzędzenia, autor przyjął prawdopodobieństwo, że wykraczają one poza dominującą teorię demokracji większościowej, wpisują się w teorię demokratycznego współrzędzenia, a nadto rozbudowują tę ostatnią. Przyjmując z kolei założenie, że koncepcje te stanowią rozwinięcie teorii demokratycznego współrzędzenia na potrzeby demokratyzacji wieloetnicznych państw w Afryce, autor uznał za prawdopodobne, że owa rozbudowa sprzyja rozwiązaniu problemów etnicznych występujących w tym procesie. Zakładając zaś, że koncepcje te są możliwe do urzeczywistnienia, autor przyjął prawdopodobieństwo, że nie mają one charakteru idealistycznego czy też utopijnego.

Głównym celem dalszych badań stała się weryfikacja hipotezy. Celowi temu służyły dwa ściśle ze sobą powiązane pytania badawcze: 1. Jakie działania są, w opinii wymienionych twórców, konieczne dla usprawnienia implementacji demokracji w wieloetnicznych państwach Afryki? 2. Jakie konkretne demokratyczne rozwiązania instytucjonalne mogą, ich zdaniem, pasować do wieloetnicznej specyfiki państw afrykańskich?

W poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe pytania w poglądach Menkitiego, Wiredu, Gyekyego, Akego i Carewa pomocne było zwrócenie uwagi na to, jak twórcy ci widzą następujące trzy kwestie: 1. W jakim celu demokratyzować wieloetniczne państwa Afryki?³⁵ 2. Jakie czynniki przeszkadzały w demokratyzacji tych państw przed 1990 r. lub przeszkadzają współcześnie? 3. Co może utrudniać ten proces w przyszłości?

³⁵ Jest to kwestia analogiczna do pytania, które Glenn Tinder, *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania...*, s. 179, uznał za pierwotne dla myślenia politycznego, mianowicie „jakiej ostatecznej wartości powinno służyć rządzenie?”.

W trakcie badań autor stwierdził, że nie wszyscy z wymienionych twórców w równym stopniu zajmują się ogółem zagadnień zawartych w powyższych pytaniach. Brak szerszego zainteresowania danego intelektualisty którymś z nich również ma znaczenie. Często bowiem odmiennie postrzegają oni podstawowe problemy procesu demokratyzacji³⁶, przykładają istotną wagę do różnych zagadnień i w konsekwencji gdzie indziej kładą akcent w swoich rozważaniach oraz przy formułowaniu konkretnych koncepcji.

Autor rozprawy z dwóch powodów uznał za wysoce prawdopodobne, że twórcy współczesnej afrykańskiej myśli politycznej dostrzegają użyteczność teorii demokratycznego współrzędzenia. Po pierwsze, teoria ta uznaje, że organizacja polityczna społeczeństw wieloetnicznych powinna uwzględniać reprezentację interesów wchodzących w ich skład grup etnicznych. Po drugie, autora zainspirowały poglądy uznanego zachodniego politologa-afrykanisty Larry'ego Diamonda, który wskazuje, że „demokratyczne zarządzanie różnorodnością etniczną w Afryce wymaga instytucjonalnych innowacji” oraz że „powinny zostać wypracowane nowatorskie rozwiązania dla etnicznego współrzędzenia i akomodacji³⁷ (*accommodation*)”³⁸.

Termin „współrzędzenie” (*power-sharing*) może być bardzo odmiennie rozumiany i odnosić się do różnych podmiotów oraz płaszczyzn dzielenia się władzą³⁹. Współrzędzenie⁴⁰ w kontekście istnienia podziałów i rywalizacji etnicznej wiąże się z włączaniem w proces rządzenia zwłaszcza przywódców oraz partii politycznych reprezentujących odmienne części społeczeństwa podzielonego (pluralnego, sfragmentaryzowanego)⁴¹, tj. składającego się z różnych grup etnicznych,

³⁶ Istnieją również problemy, takie na przykład jak postawa armii w procesie demokratyzacji czy organizacja zarządzania wieloetnicznymi miastami, którymi nie zajmuje się żaden z pięciu wspomnianych twórców myśli politycznej.

³⁷ Pojęcie to można tłumaczyć jako „wzajemne przystosowanie się” lub „kompromis”.

³⁸ Larry Diamond, *Subsaharan Africa...*, s. 34.

³⁹ Zob. szerzej Stefan Wolff, *Consociationalism, Power Sharing, and Politics at the Center*, w: Robert A. Denemark, *The International Studies Encyclopedia*, Vol. 2, Wiley-Blackwell, Malden MA 2010, s. 535–556. Zob. też *Power-sharing*, w: Judy Pearsall (ed.), *The New Oxford Dictionary of English*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 1455, gdzie termin ten tłumaczony jest w sposób ogólny, tj. bez brania pod uwagę kontekstu wieloetniczności, jako „przyjęta pomiędzy partiami politycznymi bądź w ramach koalicji polityka dzielenia się odpowiedzialnością za podejmowanie decyzji oraz działania polityczne”. Zob. też Daniel J. Elazar, *Federalism*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 2..., s. 474–475, gdzie autor omawiając pojęcie federalizmu, wskazuje, że może być ono rozumiane jako „ustalone w konstytucji dzielenie się władzą poprzez system, który łączy w sobie samo zarządzanie częściami państwa z udziałem w rządzeniu jego całością”.

⁴⁰ Autor przyjmuje „współrzędzenie” jako tłumaczenie na j. polski angielskiego terminu *power-sharing* za: *Współrzędzenie (power-sharing)*, przeł. P. Kornobis, w: *Słownik politologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 669–670.

⁴¹ Rick Wilford, *Power-sharing*, w: Iain McLean, Alistair McMillan (eds.), *The Concise Oxford*

stanowiących segmenty (subkultury) takiego społeczeństwa. Współrzędzenie elit grup etnicznych w państwach wieloetnicznych może funkcjonować w ramach rozmaitych rozwiązań politycznych, które powinny mieć charakter zinstytucjonalizowany⁴². Jak zauważa Geraint Parry, autor klasycznej pracy zatytułowanej *Political Elites*⁴³, w tym „odmiennym od liberalnego rządu przedstawicielskiego” rodzaju demokracji „sposób politycznego działania wynika z ustaleń wynegocjowanych w gronie liderów segmentów w ramach procesu określanego jako ‘akomodacja elit’”⁴⁴. Współrzędzenie może zarówno dotyczyć stanu rzeczywistego, jak i stanowić teorię empiryczną bądź normatywną, które proponują rozwiązania instytucjonalne dla społeczeństw podzielonych⁴⁵, pozwalające budować kompromis między elitami tradycyjnymi i typu nowoczesnego⁴⁶.

Za prekursora teorii współrzędzenia oraz idei jej urzeczywistnienia w afrykańskich państwach wieloetnicznych uznawany jest W. Arthur Lewis⁴⁷. Lewis

Dictionary of Politics, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 434 oraz idem, *Power-sharing*, w: *Oxford Dictionary of Politics*, <http://www.answers.com/topic/power-sharing-1> [odczyt: 17/12/2012]. Zob. też Arend Lijphart, *Thinking about Democracy: Power Sharing and Majority Rule in Theory and Practice*, Routledge, London 2008, s. 25–39.

⁴² Geraint Parry, *Types of Democracy...*, s. 1283. Zob. też. Arend Lijphart, *Consociational Democracy*, w: Vernon Bogdanor (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Institutions*, Blackwell, Oxford 1987, s. 137–138.

⁴³ Geraint Parry, *Political Elites*, Allen & Unwin, London 1969.

⁴⁴ Geraint Parry, *Types of Democracy...*, s. 1277 i 1283.

⁴⁵ Zob. szerzej Brendan O’Leary, *Debating Consociational Politics: Normative and Explanatory Arguments*, w: Sid Noel (ed.), *From Power Sharing to Democracy: Post-Conflict Institutions in Ethnically Divided Societies*, McGill-Queen’s University Press, Montreal 2005, s. 3–43. Zob. też R. B. Andeweg, *Consociationalism*, w: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 4, Elsevier, Oxford 2001, s. 2631.

⁴⁶ M.G. Schmidt, *Political Modernization: Alternate Paths*, w: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 15..., s. 9963.

⁴⁷ W. Arthur Lewis (1915–1991) – ekonomista i twórca myśli politycznej, urodzony w rodzinie pochodzenia afrykańskiego na karaibskiej wyspie Saint Lucia, obywatel tego państwa oraz Wielkiej Brytanii; badacz i luminarz ekonomii rozwoju, ekonomii przemysłowej, historii ekonomii oraz teorii demokratycznego współrzędzenia; laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii w 1979 r.; absolwent London School of Economics and Political Science; wykładowca na uniwersytetach: w Manchesterze, Indii Zachodnich na Jamajce, Princeton; członek brytyjskiego Towarzystwa Fabiańskiego, skupiającego intelektualistów o poglądach socjaldemokratycznych; przez całe życie silnie przywiązany do swych afrykańskich korzeni, a okresowo związany z Afryką zawodowo; doradca ekonomiczny między innymi Kwame Nkrumah, przywódcy Ghany w latach 1957–1966 (którego poglądom ekonomicznym i politycznym często się przeciwstawiał), oraz rządów Nigerii i kilku państw regionu Karaibów; żarliwy demokrat, zwolennik rozwiązań, które gwarantują możliwie najszerszą partycypację obywateli w życiu politycznym państwa oraz zapewniają daleko posuniętą decentralizację władzy; zagorzały krytyk z jednej strony zachodniego kolonializmu, imperializmu oraz rasizmu, a z drugiej chciwości i ekonomicznej nieudolności afrykańskiej władzy

rozdzielił dwa znaczenia pojęcia „demokracja”: „podstawowe” – jako ustroju, gdzie ogół osób, których dotyczy jakaś decyzja, powinien mieć możliwość uczestniczenia w jej podejmowaniu (bezpośrednio lub poprzez wybranych przedstawicieli), i „wtórne” – jako ustroju, w którym wola większości powinna przeważać⁴⁸. Będąc przekonany o większej wartości „podstawowego” rozumienia demokracji, zwłaszcza w kontekście społeczeństw podzielonych, Lewis zaproponował dla wieloetnicznych państw Afryki Zachodniej trzy instytucje współzrządzenia: system proporcjonalny w wyborach do parlamentu, rząd wielkiej koalicji międzyetnicznej⁴⁹ oraz federalizm lub inny rodzaj regionalnej decentralizacji⁵⁰.

Głównym ekspertem w zakresie współzrządzenia, który rozwinął myśl Lewisa, pozostaje jednak bez wątpienia Arend Lijphart⁵¹. Lijphart, podobnie jak czynił to Lewis, sprzeciwia się uznawaniu rządów większości za rdzeń czy wręcz synonim pojęcia demokracji i wskazuje, że rządy większości w społeczeństwie podzielonym mogą utrzymywać dominację grup większościowych i jednocześnie powodować, że grupy mniejszościowe będą stale pozbawione wpływu na decyzje polityczne. W konsekwencji proponuje wprowadzenie w społeczeństwach podzielonych następujących czterech instytucji współzrządzenia, a konkretnie jego odmiany nazywanej przez siebie konsocjonalizmem (demokracją konsocjo-

autorytarnej; zwolennik postrzegania polityki jako służby i w konsekwencji propagator skromnego życia polityków; autor licznych prac z ekonomii oraz kilku wpływowych rozpraw politycznych. Zob. szerzej *Sir Arthur Lewis – Autobiography*, Nobelprize.org, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1979/lewis-autobio.html [odczyt: 18/12/2012] oraz Yoichi Mine, *The Political Element in the Works of W. Arthur Lewis: A Black Fabian's Attitude to Africa*, referat z konferencji zatytułowanej *The Lewis Model After 50 Years* (Uniwersytet w Manchesterze, 6–7 lipca 2004 r.), <http://www.sed.manchester.ac.uk/research/events/conferences/documents/Arthur%20Lewis%20Papers/Mine.pdf> [odczyt: 18/12/2012].

⁴⁸ W. Arthur Lewis, *Beyond African Dictatorship: The Crisis of the One-Party State*, „Encounter” August 1965, s. 6.

⁴⁹ Duże partie polityczne, które, zdaniem Lewisa, w przypadku Afryki tworzone są zwykle na bazie etnicznej, miałyby obowiązek uczestniczenia w takich koalicjach.

⁵⁰ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa*, George Allen & Unwin, London; Oxford University Press, New York 1965, s. 72 i n.

⁵¹ Arend Lijphart (ur. 1936) – wybitny holenderski i amerykański politolog, obecnie związany z Uniwersytetem Kalifornii w San Diego; uznawany za główny współczesny autorytet w zakresie demokratycznych metod współzrządzenia; autor wielu prac, w których omawia teorię współzrządzenia oraz wskazuje przykłady jego empirycznego zastosowania, w tym między innymi: *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands* (University of California Press, Berkeley CA 1968); *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* (Yale University Press, New Haven CT 1977 i 1980); *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries* (Yale University Press, New Haven CT 1999); *The Wave of Power-Sharing Democracy*, w: Andrew Reynolds (ed.), *The Architecture of Democracy: Constitutional Design, Conflict Management, and Democracy* (Oxford University Press, Oxford 2002, s. 37–54); *Thinking about Democracy: Power Sharing and Majority Rule in Theory and Practice* (Routledge, London 2008).

nalną⁵²): rządy wielkiej koalicji (tj. złożone z reprezentantów różnych, najlepiej wszystkich, segmentów społeczeństwa podzielonego), autonomię kulturową dla poszczególnych grup lingwistycznych (jeśli grupy zamieszkują konkretny obszar, wówczas autonomia może mieć również charakter terytorialny), proporcjonalność w reprezentacji politycznej i przy mianowaniu członków służby cywilnej, ograniczone prawo weta dla mniejszości (niekiedy przybierające postać wymogu uzyskania kwalifikowanej większości dla niektórych rodzajów zmian w prawie⁵³)⁵⁴. Lijphart podkreśla, że wskazane przezeń instytucje demokratycznego współzrządzenia mogą przybierać różne formy.

Poglądy Lewisa i Lijpharta dotyczące etniczności rozumianej jako tożsamość etniczna mają charakter prymordialistyczny. Prymordializm zakłada, że etniczność jest właściwością dziedziczną i stałą albo niezwykle trudną do zmiany. Następstwem prymordialistycznego podejścia Lewisa i Lijpharta jest ich przekonanie o naturalności typowego dla wielu społeczeństw podzielonych stanu rzeczy, w którym część partii politycznych tworzona jest na bazie istniejących w nich podziałów (etnicznych/narodowych, religijnych/wyznaniowych, regionalnych), i broni partykularnych interesów oraz poglądów konkretnych segmentów takich społeczeństw.

W konsekwencji, Lewis i Lijphart przyjęli założenie, że w sytuacji, gdy społeczeństwo jakiegoś państwa jest silnie podzielone (w tym zwłaszcza wzdłuż linii etnicznych/narodowych, religijnych/wyznaniowych, regionalnych), podziały te powinny znaleźć swoje odzwierciedlenie w specyfice jego systemu politycznego, czy też, ujmując rzecz bardziej szczegółowo, poszczególne segmenty społeczeństwa podzielonego powinny posiadać własną reprezentację we władzy państwowej i mieć możliwość udziału w podejmowaniu decyzji politycznych.

W przypadku państw Afryki Subsaharyjskiej pojęcie społeczeństwa podzielonego odnosi się przede wszystkim do podziałów natury etnicznej, choć w niejednym przypadku również do silnych podziałów religijnych (np. w Nigerii) lub regionalnych (np. w Unii Komorów). Zdecydowaną większość państw afrykańskich zamieszkuje od kilku do kilkuset odmiennych grup etnicznych, stąd też określa się je mianem państw wieloetnicznych. Twórcy afrykańskiej myśli politycznej posługują się różnymi terminami na określenie zbiorowości etnicznej odpowiadającej Lijphartowskiej definicji „grupy etnicznej” jako „grupy ludzi, którzy postrzegają siebie jako odrębną wspólnotę kulturową, których

⁵² W polskim piśmiennictwie konsocjonalizm bywa również określany mianem demokracji uzgodnieniowej.

⁵³ R. B. Andeweg, *Consociationalism...*, s. 2632.

⁵⁴ Arend Lijphart, *Thinking about Democracy: Power Sharing and Majority Rule...*, s. 42. Zob. też ibidem, s. 7, gdzie został przedstawiony model tzw. demokracji konsensualnej, pośredni między demokracją większościową a konsocjonalnym wzorcem demokratycznego współzrządzenia.

często łączą wspólne: język, religia, pokrewieństwo i/lub cechy fizyczne (takie jak na przykład kolor skóry) i którzy mają skłonność do żywienia negatywnych oraz wrogich uczuć wobec członków innych grup etnicznych”⁵⁵. Wśród terminów stosowanych w tym znaczeniu przez afrykańskich intelektualistów występują zwłaszcza: „grupa wspólnoto-kulturowa” (*communocultural group*), „wspólnota etnokulturowa” (*ethnocultural community*), a nawet „lud” (*people*) czy „narodowość” (*nationality*)⁵⁶. Taka dowolność terminologiczna jest problematyczna przede wszystkim w przypadku braku przedstawienia przez danego twórcę szczegółowej definicji używanego pojęcia, a zatem gdy rozumienie jego istoty musi wynikać z kontekstu. Niemniej jednak, pole wspólne czy też sedno wskazanych terminów jest tożsame bądź bardzo zbliżone do Lijphartowskiego pojmowania terminu grupy etnicznej, nawet jeżeli peryferie stosowanych terminów pozostają nieostre⁵⁷.

Myśl Menkitiego, Wiredu, Gyekyego, Akego i Carewa wkomponowuje afrykańską politykę w szerszy kontekst zależności kulturowych, społecznych i ekonomicznych, w tym zarówno związanych z przynależnością Afrykanów do konkretnych grup etnicznych, jak i ich członkostwem we wspólnotach lokalnych. Filozofowie ci wychodzą z założenia, że teoria nie powinna być abstrakcyjna, a więc nieodnosząca się do aspektów, które w istotny sposób mogą wpływać na jej kształt. Stosują się zatem do zaleceń Ludwika Feuerbacha, który radził: „Myśl nie jako myśliciel, tzn. dzięki *wyrwanej* z całości rzeczywistej istoty człowieka i *izolowanej od innych zdolności*, myśl jako rzeczywista, żywa istota, którą jesteś (...) w bycie, w świecie, jako jego część, nie zaś w próżni abstrakcji” i pytał: w jaki sposób myślenie będące działaniem rzeczywistej istoty mogłoby nie odnosić się do rzeczywistych istot i przedmiotów?⁵⁸ W konsekwencji zastosowania takiego podejścia, mimo iż poddane analizie rozważania afrykańskich intelektualistów stanowią z pewnością jedynie fragment szerszej refleksji nad procesem demokratyzacji w Afryce, to zarazem w istotny sposób uzupełniają zachodnią wiedzę politologiczną na ten temat choćby właśnie o skomplikowany kontekst zależności kulturowych, społecznych i ekonomicznych. Każdy ze wskazanych twórców afrykańskiej myśli politycznej dokładnie omawia bowiem scenę, na której toczy się złożony proces demokratyzacji, i jego głównych aktorów. Scena

⁵⁵ Arend Lijphart, *Multiethnic Democracy...*, s. 853.

⁵⁶ W poszczególnych częściach rozprawy autor analizując poglądy konkretnych intelektualistów, posiłkuje się używanymi przez nich terminami, choć sam preferuje pojęcie „grupa etniczna”.

⁵⁷ Wyklarowanie tej kwestii autor zawdzięcza Ryszardowi Vorbrichowi. Na temat różnorodności terminów używanych na określenie zbiorowości etnicznych zob. Aleksander Posern-Zieliński, *Klasyfikacja grup etnicznych*, w: *Wielka encyklopedia geografii świata*, idem (red.), t. 18: *Świat grup etnicznych*, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 1995, s. 5–7.

⁵⁸ Ludwik Feuerbach, *Wybór pism*, t. 2: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. M. Skwieciński, K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1988, s. 83.

ta to afrykańska rzeczywistość polityczna na poziomie wspólnot lokalnych, grup etnicznych oraz państwa ze wszystkimi charakteryzującymi te poziomy właściwościami. Aktorzy zaś to Afrykanie uczestniczący w polityce, często w sposób dalece odbiegający od standardów znanych ze świata Zachodu, między innymi właśnie ze względu na specyficzne zależności kulturowe, społeczne i ekonomiczne.

Jak słusznie wskazuje Glenn Tinder, „większość idei politycznych, a być może nawet wszystkie, opiera się na jakimś szczególnym rozumieniu natury człowieka”⁵⁹. Aspekt wspólnotowej natury Afrykanów ma zaś fundamentalne znaczenie dla dogłębnego zrozumienia zarówno afrykańskiej myśli politycznej, jak i problemów demokratyzacji w Afryce. Jak pisze uznany politolog-afrykanista Patrick Chabal, „to w nieodkrytych niuansach życia, w niespójnościach zachowania jednostkowego i grupowego można znaleźć bardziej oświecającą wersję wydarzeń i procesów” niż w zachodniej analizie afrykanistycznej⁶⁰. Jak nadto wskazuje, „jedynie, gdy podejmiemy wysiłek zrozumienia moralnego”⁶¹ wymiaru egzystencji Afrykanów, możemy zacząć tłumaczyć ich myślenie i działanie polityczne. Te rzadkie w zachodniej teorii afrykanistycznej obserwacje są jednak typowe dla twórców afrykańskiej myśli politycznej, którzy zwracają szczególną uwagę na etyczne podstawy afrykańskiej polityki, w tym zwłaszcza na znaczenie tradycyjnej, afrykańskiej koncepcji człowieka oraz wartości wspólnotowych.

Rozprawa należy do studiów nad normatywną teorią polityczną, a konkretnie nad myślą polityczną we wskazanym wcześniej rozumieniu filozofii politycznej, której badaniem zajmuje się filozofia polityki⁶². Jak wskazuje Andrew Heywood⁶³, do kluczowych zadań tej dziedziny należy krytyczna ocena poglądów politycznych za pomocą indukcyjnych oraz dedukcyjnych form rozumowania⁶⁴. Autor przedstawił w rozprawie wyniki analizy poglądów Menkitiego, Wiredu, Gyekyego, Akego i Carewa oraz proponowanych przez nich koncepcji rozwiązań

⁵⁹ Glenn Tinder, *Myślenie polityczne...*, s. 10.

⁶⁰ Patrick Chabal, *Africa: The Politics of Suffering and Smiling*, Zed Books, London 2009, s. 103.

⁶¹ Ibidem, s. 84.

⁶² W literaturze przedmiotu terminy „filozofia polityki” i „filozofia polityczna” stosowane są czasami jako równoznaczne. „Myśl polityczna” traktowana jest zaś często jako pojęcie szersze od „filozofii politycznej”.

⁶³ Andrew Heywood, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, przeł. M. Jasiński, B. Maliszewska, D. Stasiak, red. nauk. Tomasz Żyro, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 21. Za drugie zadanie filozofii polityki Heywood uznaje „objaśnianie i doprecyzowanie pojęć stosowanych w dyskursie politycznym” (ibidem).

⁶⁴ Autor formułował swoje oceny na podstawie własnych obserwacji oraz licznych rozmów z afrykańskimi intelektualistami i przedstawicielami różnych szczebli władzy, które prowadził w trakcie dwunastu wyjazdów studyjnych do, łącznie, 25 państw Afryki Subsaharyjskiej w latach 1996–2012, a także na podstawie wiedzy czerpanej między innymi z kwerendy fachowej literatury politologicznej i afrykanistycznej.

instytucjonalnych mających usprawnić proces implementacji demokracji w afrykańskich państwach wieloetnicznych. Swoje wnioski sformułował na podstawie rozumowania w dwóch wskazanych postaciach.

Rozprawa niniejsza mieści się również w ramach jednej z głównych teorii politologii, instytucjonalizmu. Instytucjoniści badają instytucje rozumiane jako zespoły reguł formalnych i nieformalnych⁶⁵. W podejściu instytucjonalnym, być może najlepiej ze wszystkich teoretycznych perspektyw politologicznych widoczne jest dążenie do łączenia analizy empirycznej z teorią normatywną⁶⁶, pełniącą rolę metateorii. Przykładem tego może być porównanie myśli Lewisa z teorią Lijpharta. Ta pierwsza, choć powstała w wyniku obserwacji afrykańskiej rzeczywistości politycznej, nie odwołuje się do przykładów empirycznych i ma charakter bardziej abstrakcyjny; ta druga, jak wskazuje Giovanni Sartori⁶⁷, stanowi istotny wkład do empirycznej teorii demokracji, choćby z tego względu, że opiera się na dogłębnej analizie wielu funkcjonujących w rzeczywistości instytucji współrzędzenia. W teorii mogą istnieć różne poziomy uogólnienia. Teorię Lewisa, pozbawioną znaczących odwołań empirycznych, charakteryzuje wyższy stopień generalizacji, a teorię Lijpharta – niższy. Lijphart jest instytucjonalistą, lecz rozwijana przez niego teoria empiryczna bazuje, jak wielokrotnie sam podkreśla, na teorii normatywnej Lewisa⁶⁸.

W opinii autora rozprawy każda pogłębiona koncepcja polityczna może być przydatna w poszukiwaniach lepszej organizacji politycznej społeczeństw, zwłaszcza gdy nie ma czysto idealistycznego czy utopijnego charakteru. W związku z powolnym tempem oraz wskazanymi wcześniej licznymi problemami demokratyzacji w Afryce, dobrze stałoby się zatem, gdyby twórcy rozwiązań instytucjonalnych dla państw Afryki korzystali z osiągnięć afrykańskiej myśli politycznej – jej tworzenie miałoby wówczas wymiar praktyczny.

Z drugiej strony, dorobek twórców i badaczy instytucji politycznych może być pomocny w dowiedzeniu, że wprowadzenie w życie koncepcji rozwiązań instytucjonalnych dostarczanych przez myśl polityczną jest realne. W tym duchu autor rozprawy wyjaśnił, a tam, gdzie było to możliwe oraz wskazane porównał, koncepcje afrykańskich filozofów z przypominającymi je wzorcami wybranych reguł konstytucyjnych i struktur rządowych, które funkcjonują w rzeczywistości w Afryce, Europie i Oceanii. Autor zastosował metodę porównawczą (analogii) oraz metodę analizy instytucjonalno-prawnej, a formułując wnioski dotyczące konkretnych rozwiązań instytucjonalnych lub ich elementów – rozumowanie typu indukcyjnego.

⁶⁵ Vivien Lowndes, *Instytucjonalizm*, w: David Marsh, Gerry Stoker (red.), *Teorie i metody w naukach politycznych*, przeł. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006, s. 90 i n.

⁶⁶ David Marsh, Gerry Stoker (red.), *Teorie i metody w naukach politycznych...*, s. 6.

⁶⁷ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji...*, s. 295.

⁶⁸ Por. Klaus von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, przeł. J. Łoziński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 46.

Autor posiłkował się zasadami badania teorii politycznej, które polecane są przez grupę teoretyków polityki, głównie z Uniwersytetu Oksfordzkiego, zaprezentowanymi w pracy zatytułowanej *Political Theory: Methods and Approches*⁶⁹.

Autor przeprowadził kwerendę tekstów z zakresu współczesnej myśli afrykańskiej, które bezpośrednio lub pośrednio odnoszą się w swej treści do zagadnienia demokratyzacji państw Afryki Subsaharyjskiej i powstały po 1989 r., a zatem od początku najnowszej fali rozwoju demokracji w tej części kontynentu afrykańskiego. Rozważał do analizy łącznie 387 tekstów, z czego wybrał do szczegółowych badań 94 pozycje – książki i artykuły; ponad połowa z nich to prace I.A. Menkitiego, K. Wiredu, K. Gyekyego, C. Akego i G.M. Carewa.

Choć autor przyjął założenie, że nie może istnieć żadna prawda absolutna tłumacząca problemy procesu demokratyzacji Afryki Subsaharyjskiej, a każda ich eksplikacja i interpretacja może wynikać z odmiennej percepcji rzeczywistości, to zarazem zauważył, że zdecydowana większość twórców tekstów z zakresu współczesnej afrykańskiej myśli politycznej ocenia bardzo negatywnie dotychczasowe próby ustanowienia demokracji w afrykańskich państwach wieloetnicznych. Autor prowadził jednak szczegółowe badania tekstów jedynie tych intelektualistów, którzy nie tylko analizują proces implementacji demokracji w państwach Afryki, ale i przedstawiają konkretne propozycje jego usprawnienia.

Badania objęły dzieła twórców myśli politycznej, a nie prasowe piśmiennictwo polityczne lub programy partyjne. Szczegółowa kwerenda autora w materiałach źródłowych⁷⁰ dotyczyła tekstów opublikowanych przez afrykańskich intelektualistów wywodzących się z Afryki Zachodniej. Wybór tego regionu politycznego Afryki nie był przypadkowy. Lektura zasadniczych, z punktu widzenia problematyki tej rozprawy, części: szóstej (*Politics*) i siódmej (*Special Topics*) monumentalnego dzieła zatytułowanego *A Companion to African Philosophy*⁷¹ wykazała, że współcześnie afrykańska myśl polityczna rozwijana jest przede wszystkim przez autorów wywodzących się z następujących regionów Afryki Subsaharyjskiej: Afryki Zachodniej (Nigeria, Ghana, Sierra Leone), Afryki Wschodniej (Kenia, Uganda) i Afryki Środkowej (Kamerun)⁷². Duża liczba twór-

⁶⁹ David Leopold, Marc Stears (eds.), *Political Theory: Methods and Approches*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 1–10 i *passim*.

⁷⁰ Prowadzona w latach 2005–2013 w bibliotekach zachodnioeuropejskich (głównie w School of African and Oriental Studies na Uniwersytecie Londyńskim; Uniwersytecie Cambridge, Uniwersytecie St Andrews; British Library w Londynie) i w afrykańskich ośrodkach naukowych (głównie na Uniwersytecie Nigerii w Nsuce; Uniwersytecie Witwatersrand w Johannesburgu, Uniwersytecie Kapsztadzkiem).

⁷¹ Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.

⁷² Ogromny dorobek w zakresie współczesnej myśli politycznej mają również twórcy wywodzący się z RPA. Do jej zasadniczych tematów należą jednak przede wszystkim kwestie rozliczeń z apartheidowską przeszłością, budowy wielorasowego społeczeństwa postapartheidowskiego oraz koncepcja tzw. Afrykańskiego Renesansu (*African Renaissance*), spopularyzowana przez byłego prezydenta RPA Thabo Mbekiego.

ców, a także szeroki wachlarz zagadnień przez nich poruszanych spowodowały, że autor postanowił skoncentrować swoją uwagę na twórcach myśli politycznej związanych ze światem akademickim, którzy reprezentują jeden ze wskazanych regionów. Wybrał Afrykę Zachodnią, gdyż kwerenda w literaturze wykazała, że myśl intelektualistów z tej części kontynentu afrykańskiego jest w największym stopniu poświęcona problematyce demokratyzacji.

Finalny wybór wiązał się ponadto z dwoma nie najważniejszymi, lecz dość istotnymi kryteriami: zasięgu publikacyjnego oraz spójności piśmiennictwa. Autor zauważył bowiem, że afrykańscy twórcy myśli politycznej publikujący swoje prace głównie na Zachodzie przedstawiają własne poglądy w sposób dalece bardziej uporządkowany, przejrzysty i logiczny niż ma to miejsce w przypadku wielu intelektualistów, którzy publikują wyłącznie w Afryce.

W konsekwencji zastosowania wszystkich wskazanych kryteriów autor skupił się na analizie myśli politycznej I.A. Menkitiego, K. Wiredu, K. Gyekyego, C. Akego i G.M. Carewa. Analiza podstaw wiedzy tych twórców wykazała, że w dużej mierze kształtowali oni swoje poglądy zarówno dzięki obserwacji afrykańskiej rzeczywistości politycznej, kulturowej, społecznej i ekonomicznej, jak i lekturze prac z zakresu afrykańskiej polityki, praktyki demokracji na Zachodzie oraz teorii polityki, w tym między innymi dzieł zachodnich badaczy i twórców myśli politycznej.

W latach 2005–2011 autor prowadził na Uniwersytecie Warszawskim (UW) warsztaty z problematyki współczesnej afrykańskiej myśli politycznej dla studentów różnych kierunków (głównie: afrykanistyki, anglistyki, filozofii, global development, historii, nauk politycznych, socjologii, stosunków międzynarodowych, studiów wiedzy o krajach rozwijających się) oraz dla doktorantów Polskiej Akademii Nauk. W trakcie zajęć analizował wraz z uczestnikami warsztatów główne treści tekstów twórców tej myśli. Większość tych tekstów samodzielnie przełożył na język polski⁷³. W roku akademickim 2007/2008 autor wykładał afrykańską myśl polityczną dla studentów Wydziału Filozofii i Socjologii UW, a w latach 2008–2012 dla studentów afrykanistyki na Wydziale Orientalistycznym UW.

Rozprawa ma za zadanie przedstawienie wyników analizy myśli politycznej Menkitiego, Wiredu, Gyekyego, Akego i Carewa. Ma zarazem przynieść korzyść epistemiczną, a zatem pogłębić obecny stan wiedzy na temat treści i kondycji współczesnej afrykańskiej myśli politycznej i podnoszonych przez nią problemów rozwoju demokracji w Afryce. Autor jest świadomy, że rozprawa odnosi się

⁷³ Pozostałymi autorami przekładów są: Dominika Więclawska, Julita Kubiak i Marek Wysocki. Autor wyraża im podziękowania za wysoką jakość tłumaczeń. Autorstwo konkretnych przekładów wykorzystanych w rozprawie zostało wskazane w bibliografii. Brak takiego wskazania oznacza, że autorem przekładu jest autor rozprawy. Autor jest wdzięczny za konsultacje tłumaczeniowe Jean-Jacquesowi i Michelle Granasom.

do pewnej części tych problemów. Jest ona jednak na tyle istotna, że może być pożyteczna w dydaktyce.

Współczesna afrykańska myśl polityczna jest rzadko badana. Badania przeprowadzone przez autora rozprawy należą do unikatowych i ważnych, zwłaszcza że dotyczą koncepcji rozwiązań instytucjonalnych, które mogą się przyczynić do usprawnienia procesu implementacji demokracji w państwach Afryki.

Afrykańska myśl polityczna i społeczna, powstała aż do końca lat osiemdziesiątych XX w., została poddana szczegółowej analizie w zachodnim i afrykańskim piśmiennictwie naukowym. W Polsce badania nad tą myślą prowadził głównie Marek J. Malinowski, autor wyjątkowej pracy zatytułowanej *Ideologie afrykańskie 1945–1985*⁷⁴. Luźne nawiązania do kwestii ideologicznych zawierają również monografie dotyczące problemów Afryki napisane przez następujących autorów: Szymona Chodaka⁷⁵, Tadeusza Łętochę⁷⁶ i Andrzeja Zajączkowskiego⁷⁷. W nowszym piśmiennictwie niektóre wątki afrykańskiej myśli politycznej i społecznej analizowane są w rozdziale szóstym pracy Ryszarda Vorbricha zatytułowanej *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*⁷⁸.

Stan badań nad współczesną afrykańską myślą polityczną, zwłaszcza dotyczącą demokratyzacji Afryki Subsaharyjskiej jest natomiast wysoce niezadowalający. Najważniejsze jej analizy przeprowadzili: Pieter Boele van Hensbroek, autor pracy zatytułowanej *Political Discourses in African Thought: 1860 to the Present*⁷⁹, oraz Guy Martin, twórca monografii zatytułowanej *African Political Thought*⁸⁰. Obaj autorzy poświęcają jednak zaledwie kilka rozdziałów wspomnianych prac myśli politycznej powstałej po 1989 r., z czego jedynie niewielką część poruszonym w nich problemom demokratyzacji.

Do innych badaczy współczesnej myśli politycznej należą zwłaszcza: Olúfémí Táíwò, Segun Gbadegesin, Linda M. Heywood, John Yoder, Barry Hallen, Olu-

⁷⁴ Marek J. Malinowski, *Ideologie afrykańskie 1945–1985*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986.

⁷⁵ Szymon Chodak, *Systemy polityczne „czarnej” Afryki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963; idem, *„Czarna” Afryka zmienia się*, Interpress, Warszawa 1968; idem, *Współczesne problemy Afryki*, PWN, Warszawa 1966.

⁷⁶ Tadeusz Łętocha, *Wybrane współczesne problemy polityczne Afryki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1973.

⁷⁷ Andrzej Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm. Studia nad ideologią współczesnej Afryki Zachodniej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965; idem, *Czarna Afryka wczoraj i dziś*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1980.

⁷⁸ Ryszard Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012.

⁷⁹ Pieter Boele van Hensbroek, *Political Discourses in African Thought: 1860 to the Present*, Praeger, London 1999.

⁸⁰ Guy Martin, *African Political Thought*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2012.

segun Oladipo, Richard H. Bell, Peter Amato, Jean-Godefroy Bidima, Kelly Harris, Sophie B. Oluwole, Olatunji A. Oyeshile, Pieter H. Coetzee⁸¹. Analizy współczesnej afrykańskiej myśli politycznej publikowane są zwłaszcza w następujących periodykach naukowych: "Theoria: A Journal of Social and Political Theory" (RPA), "Quest: An African Journal of Philosophy" (Holandia), "Philosophia Africana" (Stany Zjednoczone).

W Polsce współczesna afrykańska myśl polityczna jest mało znana i nieczęsto wydawana⁸², a jej systematyczną analizą i prezentowaniem wyników badań

⁸¹ Zob. na przykład: Olufémi Táíwò, *Post-Independence African Political Philosophy*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy...*; Segun Gbadegesin, *Current Trends and Perspectives in African Philosophy*, w: Eliot Deutsch, Ron Bontekoe (eds.), *A Companion to World Philosophies*, Blackwell Publishers, Oxford 1999; Linda M. Heywood, *Towards an Understanding of Modern Political Ideology in Africa: The Case of the Ovimbundu of Angola*, "The Journal of Modern African Studies" 1998, Vol. 36, No. 1; John Yoder, *Good Government, Democratisation and Traditional African Political Philosophy: The Example of the Kanyok of the Congo*, "The Journal of Modern African Studies" 1998, Vol. 36, No. 3; Barry Hallen, *Contemporary Anglophone African Philosophy: A Survey*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy...*; Olusegun Oladipo, *Emerging Issues in African Philosophy*, "International Philosophical Quarterly" March 1998, Vol. 38, No. 1; idem, *The Idea of African Philosophy: A Critical Study of the Major Orientations in Contemporary African Philosophy*, Hope Publications, Ibadan 2000; Richard H. Bell, *Understanding African Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Classical and Contemporary Issues*, Routledge, London 2002; idem, *Understanding African Philosophy from a Non-African Point of View: An Exercise in Cross-Cultural Philosophy*, w: Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), *Post-colonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1997; Peter Amato, *African Philosophy and Modernity*, w: Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy...*; Jean-Godefroy Bidima, *Philosophy and Literature in Francophone Africa*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy...*; Kelly Harris, *Still Relevant: Claude Ake's Challenge to Mainstream Discourse on African Politics and Development*, "Journal of Third World Studies" Fall 2005, Vol. 22, No. 2; Sophie B. Oluwole, *Culture, Gender, and Development Theories in Africa*, "Africa Development" 1997, Vol. 22, No. 1; Olatunji A. Oyeshile, *The Individual – Community Relationship as an Issue in Social and Political Philosophy*, w: Olusegun Oladipo (ed.), *Core Issues in African Philosophy*, Hope Publications, Ibadan 2006; idem, *Traditional Yoruba Social-Ethical Values and Governance in Modern Africa*, "Philosophia Africana" August 2003, Vol. 6, No. 2; Pieter H. Coetzee, *The Problem of Political Self-Definition in South Africa: Marxism and Pluralism*, w: idem, A.P.J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998.

⁸² Zob. Kwame Anthony Appiah, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, przeł. J. Klimczyk, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2008 (wersja oryginalna: idem, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Allen Lane, London 2006); idem, *Pochwała kosmopolityzmu. Pożytki z mieszania się kultur*, przeł. T. Bieroń, „Dziennik” z 9 sierpnia 2006 r., dodatek „Tygodnik Idei Europa” nr 32 (123), s. 8–10; Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 323–341 (wersja oryginalna: idem, *Dangerous Liaisons: The Interface of Globalization and Democracy*, w: Axel Hadenius (ed.), *Democracy's Victory and Crisis: Nobel Symposium No. 93*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 282–296).

na forach naukowych zajmuje się jedynie autor tej rozprawy. Rezultaty innych, nieregularnych badań publikowane są niezwykle rzadko⁸³.

Rozprawa składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia i bibliografii. W pierwszym rozdziale dokonano wyjaśnienia rozumienia pojęcia demokracji oraz elementów współrzędzenia opracowanych przez W. Arthura Lewisa i Arenda Lijpharta. Autor skupił się na głównych akademickich nurtach teorii współrzędzenia. Wybrał do analizy dorobek dwóch wskazanych badaczy, opracowali oni bowiem całościowe modele współrzędzenia. W rozdziale dokonano analizy różnic między poglądami Lewisa i Lijpharta oraz omówiono pozainstytucjonalne warunki, jakie powinny być spełnione na poziomie elit i mas, by współrzędzenie było efektywne. W rozdziale zostało podkreślone, że teoria współrzędzenia – zgodnie z założeniem Lijpharta – nie została wypracowana raz na zawsze, lecz że można ją poszerzać poprzez dodawanie nowych rozwiązań politycznych. Istotna część rozdziału odnosi się do zarzutów stawianych teorii współrzędzenia oraz problemów, które pojawiają się w praktyce działania konkretnych jego instytucji.

Każdy z pięciu kolejnych rozdziałów, od drugiego do szóstego, jest poświęcony analizie poglądów jednego z pięciu twórców: I.A. Menkitiego, K. Wiredu, K. Gyekyego, C. Akego, G.M. Carewa, udzieleniu odpowiedzi na każde z postawionych pytań badawczych oraz wyjaśnieniu proponowanych przez wymienionych intelektualistów koncepcji rozwiązań instytucjonalnych adresowanych do państw afrykańskich w celu usprawnienia procesu implementacji w nich demokracji. Tam, gdzie było to możliwe oraz wskazane, propozycje te zostały porównane z przypominającymi je wzorcami rozwiązań politycznych, które funkcjonują lub funkcjonowały w Bośni i Hercegowinie, Botswanie, Burundi, Etiopii, Unii Komorów, Lesotho, Nigerii, państwach Oceanii, RPA, Szwajcarii, Ugandzie, Zambii.

W zakończeniu autor dokonał usystematyzowania wyjaśnionych w rozprawie koncepcji rozwiązań instytucjonalnych, dzieląc je na określone typy, przedstawił wnioski weryfikujące hipotezę oraz sformułował prognozę dotyczącą tworzenia w państwach afrykańskich specyficznych wzorców demokracji.

Autor pragnie wyrazić podziękowania za inspiracje, życzliwość i pomoc wszystkim swoim rozmówcom, mistrzom i nauczycielom, współpracownikom, studentom, pracownikom bibliotek, w których prowadził kwerendę, oraz swoim Najbliższym. Dziękuje również za pytania i komentarze uczestnikom spotkań, na których prezentował wyniki badań.

⁸³ Do wyjątków należy praca Tomasza Bichty, *Granice, terytorium i przestrzeń w Afryce według Achillesa Mbembe*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Przestrzeń i granice we współczesnej Afryce*, Forum Politologiczne, t. 10, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010, s. 113–125. Analiza niektórych wątków myśli społecznej wybranych afrykańskich filozofów, w tym Kwamego Gyekyego i Kwasiego Wiredu została przeprowadzona przez Małgorzatę Szupejko, *Afrykańska tożsamość u progu XXI wieku. Anglojęzyczna literatura Czarnej Afryki i jej twórcy*, Prace Monograficzne Zakładu Krajów Pozaeuropejskich Polskiej Akademii Nauk, Wydawnictwo Naukowe ASKON, Warszawa 2007, s. 135–136, 140–141.

ROZDZIAŁ 1

Teoria demokratycznego współrządzenia

*Słonny jestem żywić podejrzenie,
że świat jest jeszcze za młody,
by mógł ustalić ogólne prawdy polityczne,
które by nie uległy przemianom
aż do najodleglejszej potomności*

David Hume¹

1.1. Pojęcie demokracji w ujęciu W. Arthura Lewisa

Być może najważniejszą jak dotąd próbę stworzenia wzorca organizacji politycznej odpowiadającej potrzebom społeczeństw wieloetnicznych państw afrykańskich podjął W. Arthur Lewis, który w 1965 r. opublikował rozprawę zatytułowaną *Politics in West Africa*². Praca ta dotyczy problemów budowania demokracji w nowo powstałych wówczas państwach Afryki Zachodniej. Lewis odbył w latach sześćdziesiątych XX w. wiele podróży do tych państw, w trakcie których doradzał w sprawach gospodarczych niektórym z ich rządów, co dało mu wyjątkową możliwość dokładnego przyjrzenia się nękającym je problemom politycznym. Dostrzegł on wówczas wyraźną zależność między trudnościami w wygenerowaniu rozwoju w państwach Afryki Zachodniej a rodzajem funkcjonujących w nich systemów politycznych, które nie reprezentują interesów znacznej części ich obywateli. Lewis wyrażał opinię, że dla dobra społeczeństw państw Afryki Zachodniej rozwojowi ekonomicznemu musi w nich towarzyszyć rozwój polityczny, a konkretnie budowanie takiego demokratycznego systemu instytucji politycznych, który umożliwi realne uczestnictwo w podejmowaniu decyzji politycznych przedstawicielom różnych, niejednokrotnie przeciwstawnych i ścierających się interesów. Zarazem uważał, że „wniosek, zgodnie z którym Afryka Zachodnia potrzebuje dla osiągnięcia modernizacji dyktatury jest fałszywy”³.

¹ David Hume, *O wolności*, w: idem, *Eseje z dziedziny moralności i literatury (Essays Moral, Political, and Literary, 1741)*, przeł. T. Tatarkiewiczowa, oprac. Władysław Tatarkiewicz, PWN, Kraków 1955, s. 42.

² W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa*, George Allen & Unwin, London; Oxford University Press, New York 1965.

³ W. Arthur Lewis, *The Growing Pains of African Democracy*, „The Reporter” z 26 października 1961 r., s. 38.

W następstwie dogłębnych obserwacji i przemyśleń Lewis sformułował tezę o nieadekwatności demokratycznych rozwiązań instytucjonalnych wprowadzanych przez takie mocarstwa kolonialne, jak Wielka Brytania i Francja w Afryce w okresie poprzedzającym jej dekolonizację⁴. Lewisowi nie podobała się przede wszystkim fundamentalna cecha charakteryzująca porządku demokratyczne wspomnianych europejskich państw narodowych, która została powielona w wielu systemach politycznych wieloetnicznych państw Afryki Zachodniej, a mianowicie podział na wygranych i przegranych w wyborach parlamentarnych. Pisał o tym problemie w sposób następujący:

„Wielka Brytania i Francja to społeczeństwa klasowe, a ich instytucje i zwyczaje są tak zaprojektowane, by radzić sobie z tym faktem. Afryka Zachodnia nie ma społeczeństw klasowych; jej problemem jest posiadanie społeczeństw pluralnych. To, co jest dobre dla społeczeństwa klasowego jest złe dla społeczeństwa pluralnego. Zatem, by stworzyć dobre instytucje polityczne w Afryce Zachodniej, należy przemyśleć ten problem od podstaw”⁵.

Termin „społeczeństwo pluralne” oznaczał dla Lewisa społeczeństwo podzielone w pierwszym rzędzie różnicami o charakterze etnicznym i kulturowym (religijnym, wyznaniowym, językowym), a także regionalnym. Jak wskazywał, u podstaw wyborów politycznych ich członków leży zwykle tożsamość etniczna i kulturowa (np. religijna, wyznaniowa). Pojęcie „społeczeństwo klasowe” odnosi się zaś do tych społeczeństw typu zachodniego, w których istotną podstawą wyborów politycznych może być przynależność elektoratu do danej klasy społecznej, mającej konkretne interesy ekonomiczne i przekonania ideologiczne⁶.

Biorąc pod uwagę podstawową cechę charakteryzującą pluralne społeczeństwa Afryki Zachodniej, jaką stanowi różnorodność etniczna, Lewis doszedł do niezwykle ważnego wniosku, że demokracja jest jak najbardziej właściwym systemem dla państw afrykańskich, lecz nie jej wzorzec większościowy. Polityka w demokracji większościowej, jak pisał, „jest tym, co matematycy nazywają grą o sumie zerowej: to, co ja zdobywam, ty tracisz”⁷, i dodawał, że „w społeczeństwie pluralnym podejście do polityki jako gry o sumie zerowej jest nie-

⁴ W. Arthur Lewis wskazywał, że w okresie dekolonizacji sami Afrykanie nie mieli rzeczywistego wpływu na działania mocarstw kolonialnych, również w tej materii. Zob. idem, *Neutralism in Africa*, „The Reporter” z 10 listopada 1960 r., s. 33.

⁵ Arthur W. Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 64.

⁶ Zob. Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven CT 1980, s. 144; W. Arthur Lewis, *Beyond African Dictatorship: The Crisis of the One-Party State*, „Encounter”, August 1965, zwłaszcza s. 9.

⁷ Arthur W. Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 65. Zob. też idem, *Beyond African Dictatorship...*, s. 9.

moralne i niewykonalne”⁸. Zdaniem Lewisa, funkcjonowanie wzorca demokracji większościowej, a zatem takiej, w której jakaś większość zdobywa w wyborach władzę, a następnie rządzi według własnego uznania i w konsekwencji zapewnia tym, których interesy reprezentuje, rozmaite korzyści, niejednokrotnie kosztem jakiejś mniejszości, jest „zgubne dla szansy zbudowania państwa (*nation*), w którym różne ludy mogą wspólnie żyć w harmonii”⁹. Lewis był przekonany, że w przypadku afrykańskich państw wieloetnicznych należy koniecznie wycofać się z rozumienia polityki jako gry o sumie zerowej, zaś takie pojęcia, jak

„‘wygrywający’ i ‘przegrywający’ należy usunąć ze słownika politycznego społeczeństwa pluralnego. Grupowa wrogość oraz walka polityczna są dokładnie tym, co należy wyrugować, jeśli problem polityczny ma być rozwiązany; w ich miejsce musimy stworzyć atmosferę wzajemnej tolerancji i kompromisu”¹⁰.

Osiągnięcie takiego nowego stanu rzeczy wymaga wypracowania wzorca demokracji, w którym polityka będzie grą o sumie niezerowej, a zatem różne człony społeczeństwa pluralnego będą wygrywać jednocześnie.

Lewis wychodził z założenia, że próbę naprawy systemów politycznych istniejących w państwach Afryki Zachodniej należy rozpocząć od ustalenia tego, czym w ogóle jest demokracja. Jego zdaniem, pojęcie „demokracja” ma dwa główne znaczenia. Podstawowe i pierwotne jest następujące: „wszyscy, których dotyczy dana decyzja, powinni mieć możliwość uczestniczenia w jej podejmowaniu bezpośrednio lub poprzez wybranych przedstawicieli”, dopiero zaś jego drugi, wtórny sens oznacza, że „wola większości powinna przeważać”¹¹. Lewis sugerował zarazem, że to właśnie owo pierwsze znaczenie pojęcia demokracji oddaje jej kluczowy sens jako pełni rządów ludu, ludowładztwa, które stara się wychodzić naprzeciw potrzebie realizacji maksymalnej liczby rozmaitych interesów artykułowanych przez różnych członków lub części społeczeństwa¹². Pierwsze znaczenie demokracji może się również wydawać bardziej dojrzałe z perspektywy rozwoju politycznego jako takiego, gdyż zmusza elity polityczne do podejmowania większego wysiłku w celu szukania takich rozwiązań, które są możliwe do przyjęcia również przez tych indywidualnych oraz kolektywnych członków społeczeństwa (grupy), którzy w przypadku urzeczywistnienia demokracji w drugim znaczeniu mogą być zawsze przegłosowani ze względu na swą liczebność.

⁸ Arthur W. Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 66.

⁹ Ibidem, s. 66.

¹⁰ Ibidem, s. 67.

¹¹ W. Arthur Lewis, *Beyond African Dictatorship...*, s. 8; idem, *Politics in West Africa...*, s. 64.

¹² Zob. W. Arthur Lewis, *Africa's Officers Take Command*, „The Reporter” z 24 marca 1966 r., s. 35; idem, *Beyond African Dictatorship...*, s. 9.

Symbolami pierwszego znaczenia demokracji jawią się współpraca i kompromis, za symbole drugiego mogą być uznane rywalizacja i głosowanie. Gdyby próbować je wartościować, można by uznać kompromis za symbol bardziej rzeczowy, materialny, podczas gdy głosowanie za element bardziej formalny, proceduralny. Z kolei współpraca polityczna ma bardziej pozytywne konotacje niż rywalizacja. Warto jednak podkreślić, że żadne z dwóch wskazanych rozumień pojęcia demokracji nie wyklucza takich działań, jak współpraca, rywalizacja, szukanie i osiągnięcie kompromisu oraz dokonywanie wyboru w drodze głosowania. W różnych sytuacjach i na różnych etapach procesu decyzyjnego mogą one występować z odmiennym natężeniem. Zarazem jednak, współpraca i kompromis rzeczywiście wydają się znacznie bliższe pojmowaniu demokracji w pierwszym znaczeniu, a rywalizacja i głosowanie rozumieniu demokracji w znaczeniu drugim.

Lewis ubolewał nad tym, że w większości porządków demokratycznych Europy Zachodniej w procesie rozwoju demokracji ukształtowało się jej rozumienie w sensie większościowym, a zatem, jak to podkreślał, wtórnym. Stało się tak zapewne ze względów pragmatycznych czy też praktycznych, a konkretnie z powodu tego, że demokracja pojmowana jako rządy większości wymaga mniejszych nakładów pracy, zwłaszcza przy wypracowywaniu rozwiązań kompromisowych, a zatem takich, które uwzględniają możliwie największy wachlarz istniejących w społeczeństwie interesów i poglądów. Niemniej jednak, jak twierdził, poza sferą polityczną, w Europie Zachodniej „we wszystkich innych instytucjach – biznesie, sporcie, rodzinie, Kościele, uniwersytecie i tak dalej – wymaga się, by komitety zapewniały pełną reprezentację ogółu interesów oraz punktów widzenia w ramach członkostwa oraz deliberacji, oraz tego, by próbowały one osiągnąć zgodę raczej w drodze kompromisu niż głosowania”¹³. Choć z pewnością można uznać te poglądy za dyskusyjne, nie znaczy to, że nie zmuszają one do refleksji nad stanem demokracji na Zachodzie, choćby w kontekście istnienia niewystarczających prawnych oraz zwyczajowych mechanizmów obrony rozmaitych interesów grup mniejszościowych. Dla omawianego tu tematu istotniejszy jest jednak fakt, że Lewis zauważał, iż symptomatyczne na przykład dla państw Afryki Zachodniej wykluczanie grup, które przegrywają wybory, z uczestniczenia w podejmowaniu decyzji stoi w sprzeczności z pierwotnym, pełniejszym znaczeniem demokracji. Za fundamentalny problem polityczny w społeczeństwie pluralnym uznał zaś wypracowanie takich rozwiązań instytucjonalnych, które pozwolą ogółowi jego grup etnicznych czynnie uczestniczyć w podejmowaniu decyzji.

¹³ Arthur W. Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 65.

1.2. Model demokratycznego współrządzenia autorstwa Lewisa

Poglądy Lewisa odcisnęły wielkie piętno na teorii demokracji, zwłaszcza dlatego, że jak dowodzi Arend Lijphart, Lewis stał się pierwszym nowożytnym intelektualistą, który zaproponował rozwinięty, demokratyczny wzorzec współrządzenia (*power-sharing model of democracy*)¹⁴ dla państw wieloetnicznych¹⁵. Model Lewisa (*Lewis Model*)¹⁶ składa się z trzech rozwiązań politycznych, które powinny istnieć jednocześnie. Są to: system proporcjonalny w wyborach przedstawicieli do parlamentu; rząd koalicyjny – tworzony zwłaszcza przez największe partie polityczne na przykład w taki sposób, by liczba ministerstw była przyznawana partiom proporcjonalnie do ich wyniku wyborczego – mający w praktyce formę szerokiej koalicji międzyetnicznej¹⁷; federalizm lub inny rodzaj regionalnej (*provincial*) decentralizacji jako wyraz autonomii segmentów społeczeństwa pluralnego¹⁸.

Zdaniem Lewisa, fakt, że społeczeństwo danego państwa ma charakter pluralny, tak jak ma to miejsce na przykład w sytuacji państw Afryki Zachodniej, powinien determinować konkretny, proporcjonalny system wyborczy, a także uzyskany w następstwie jego zastosowania bardziej reprezentatywny skład parlamentu¹⁹. W celu zapewnienia rządu otwartego na współpracę i kompromisowe godzenie maksymalnie dużej liczby odmiennych interesów i poglądów, a w konsekwencji dla kształtowania się u członków wieloetnicznego państwa lojalności wobec niego, co w dalszej kolejności może pomóc w wygenerowaniu w nim rozwoju, społeczeństwo pluralne powinno przyjąć

¹⁴ Arend Lijphart, *Multiethnic Democracy*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, vol. 3, Routledge, London 1995, s. 858.

¹⁵ Zob. np. ibidem, s. 858; Arend Lijphart, *Thinking about Democracy: Power Sharing and Majority Rule in Theory and Practice*, Routledge, London 2008, s. 4; idem, *Democracy in Plural Societies...*, s. 143.

¹⁶ Nazwę tę ukuł Arend Lijphart. Zob. idem, *Democracy in Plural Societies...*, s. 143 i n. (rozdział: *The Lewis Model*). Zob. też Yoichi Mine, *The Political Element in the Works of W. Arthur Lewis: A Black Fabian's Attitude to Africa*, referat z konferencji zatytułowanej *The Lewis Model After 50 Years* (Uniwersytet w Manchesterze, 6–7 lipca 2004 r.), s. 18; <http://www.sed.manchester.ac.uk/research/events/conferences/documents/Arthur%20Lewis%20Papers/Mine.pdf> [odczyt: 23/04/2011].

¹⁷ Wyrażenia *broad interethnic coalition* używa w tym względzie Lijphart. Zob. idem, *Multiethnic Democracy...*, s. 858.

¹⁸ W. Arthur Lewis, *Beyond African Dictatorship...*, s. 11–12, 14–15; idem, *Politics in West Africa...*, s. 50–51.

¹⁹ W. Arthur Lewis, *Beyond African Dictatorship...*, s. 11–12.

„pierwotne znaczenie demokracji, zgodnie z którym wszyscy ci, których dotyczy dana decyzja, winni mieć możliwość uczestniczenia w jej podejmowaniu. To prowadzi do reprezentacji proporcjonalnej, w ramach której wszystkie partie otrzymują miejsca we wszystkich ciałach podejmujących decyzje, włączając w to rząd”²⁰.

Lewis argumentował zarazem, że zaakceptowanie przez grupy etniczne istniejącego w wieloetnicznym państwie systemu politycznego wymaga tego, by posiadały one adekwatną do swego udziału w populacji całego państwa reprezentację w jego parlamencie. Lewis był przekonany o tym, że w przypadku przyjęcia na potrzeby społeczeństwa pluralnego wzorca demokracji większościowej „członkowie mniejszości mogą nigdy nie mieć możliwości formowania rządu, a nawet gdyby ją miały, to nie zależałoby im na tym, aby wpływać na bieg spraw co dziesięć czy dwadzieścia lat, lecz by móc uczestniczyć w podejmowaniu decyzji na bieżąco”²¹. Demokracja większościowa byłaby zatem kontrproduktywna dla rozwoju wieloetnicznego państwa.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na bardzo istotną przesłankę poglądów Lewisa. Krytykował on demokrację większościową i proponował dla afrykańskich państw wieloetnicznych rezygnację z mechanizmów demokratycznych, które dzielą uczestników wyborów parlamentarnych na wygranych i przegranych również i dlatego, że był świadom faktu, iż partie polityczne w tych państwach bardzo często powstają, opierając się na istniejących w nim podziałach etnicznych, a w swych działaniach bronią interesów i poglądów konkretnych grup etnicznych, które wymiennie określał też mianem ludów (*peoples*) bądź plemion (*tribes*)²². W rzeczywistości afrykańskich państw wieloetnicznych, jak pisał Lewis, „jednostki, które kandydują w wyborach, reprezentują grupy mające różne poglądy lub interesy, bądź cechy charakterystyczne; a prawdziwe współzawodnictwo toczy się między tymi grupami”²³. Co jednak jest najistotniejsze, Lewis uważał powstawanie i działanie partii etnicznych w Afryce za naturalny²⁴ i nieunikniony stan rzeczy, choć bynajmniej go nie chwalił²⁵. Dodawał też, że

„pomysł, by z różnych ludów można było stworzyć państwo w drodze dławienia przynależności religijnych lub plemiennych lub regionalnych lub jakichkolwiek innych, które one same sobie przypisują, jest po prostu bez szans. Lojalność państwowa nie może z miejsca wyprzeć lojalności plemiennej; musi być ona budo-

²⁰ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 70–71.

²¹ Ibidem, s. 72.

²² Zob. ibidem, s. 50 i passim.

²³ Ibidem, s. 65.

²⁴ Zob. W. Arthur Lewis, *Africa's Officers Take Command...*, s. 35, gdzie autor pisze: „chęć bycia reprezentowanym przez własnego lidera jest czymś naturalnym i właściwym w przypadku każdej grupy”. Zob. też idem, *Beyond African Dictatorship...*, s. 9–10.

²⁵ Zob. np. W. Arthur Lewis, *The Growing Pains of African Democracy...*, s. 35.

wana nad lojalnością plemienną poprzez tworzenie systemu, w którym wszystkie plemiona czują, że posiadają przestrzeń dla autoekspresji”²⁶.

Opinie te zmuszają jednak do postawienia pytania, czy taką przestrzeń dla autoekspresji grup etnicznych w społeczeństwie pluralnym powinny zagospodarowywać partie polityczne. Odpowiedzenie na tak postawioną kwestię wymaga przyjrzenia się poglądom Lewisa dotyczącym instytucji partii politycznej. Jego zdaniem, partie polityczne nie stanowią szczególnie atrakcyjnego wynalazku ludzkości, posiadają bowiem pewne złe cechy, zwłaszcza te wiążące się z zagadnieniem walki politycznej. Jak twierdził, wadą partii politycznych w Afryce nie jest to, że w ogóle istnieją, lecz „że zapożyczają z europejskiej filozofii politycznej język oraz taktykę wojny klasowej”²⁷.

Lewis był świadom tego, że w systemie demokratycznym nie sposób z instytucji partii politycznej zrezygnować, gdyż ma ona za zadanie między innymi reprezentację i obronę konkretnych interesów różnych części społeczeństwa. Tak jak w społeczeństwie klasowym może ona reprezentować i bronić interesów, w szczególności ekonomicznych, a także poglądów ideologicznych członków jakiejś klasy społecznej, tak w społeczeństwie pluralnym może być przede wszystkim przedstawicielem danej grupy etnicznej lub religijnej. Partia polityczna łączy bowiem ludzi o podobnych interesach i poglądach, a te w różnym kontekście społecznym mogą dotyczyć odmiennych rodzajów podziałów.

Lewis wskazywał jeszcze na inne znaczenie partii politycznych w Afryce Zachodniej. Pisał, że są one tam niezbędne, gdyż „większa część elektoratu ma niewielką wiedzę o podstawowych sprawach (wyłączając kwestie istniejących tam podziałów) i w konsekwencji musi być edukowana”²⁸. Tym samym dostrzegał istotny walor partii politycznej jako miejsca i narzędzia kształcenia obywatelskiego. Lewis zdawał sobie sprawę z faktu, że zwłaszcza początki funkcjonowania partii politycznych w państwach afrykańskich mogą być trudne, był jednak przekonany, że z czasem wykształcą one efektywne struktury organizacyjne i profesjonalne przywództwo. Nie ulega zatem wątpliwości, że Lewis był zwolennikiem istnienia partii politycznych w wieloetnicznych państwach Afryki, nawet jeśli organizacje te byłyby kształtowane oraz działały, opierając się na istniejących w nim podziałach etnicznych, religijnych, regionalnych.

Lewis, jako żarliwy demokrat, oceniał negatywnie również system monopartyjny, który kojarzył mu się z zakazem krytyki oraz brakiem kontroli rządzących, a przede wszystkim z nadużywaniem przez nich przymusu niezbędnego

²⁶ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 68.

²⁷ Ibidem, s. 69.

²⁸ Ibidem.

dla utrzymania politycznego *status quo*²⁹. Jak wskazywał, w Afryce Zachodniej „świadomość plemienna oraz różnice ekonomiczne łączą się, by stworzyć wzajemne antagonizmy, które zagrażają jedności państwa”³⁰, a

„następstwem owych wzajemnych antagonizmów jest to, że każda partia polityczna posiada podstawę geograficzną. Niektóre plemiona tę partię popierają; inne odnoszą się wobec niej wrogo bądź, w najlepszym wypadku, obojętnie”³¹.

O ile tworzenie partii politycznych na podstawie jednej bądź kilku grup etnicznych uznawał Lewis za naturalne, o tyle możliwość funkcjonowania w ramach systemu demokratycznego wieloetnicznego państwa tylko jednej partii powstałej oraz popieranej przez ogół grup etnicznych uważał za mit. System monopartyjny był dlań synonimem rządów autorytarnych.

Zarazem Lewis zupełnie nie rozumiał pochwały wielu zachodnich badaczy polityki dla monopartyjnych systemów politycznych z silnymi rządami jednostki, które jakoby pasowały do specyfiki wieloetnicznych społeczeństw Afryki³². Jak pisał, „co się tyczy naszych politologów, to przeszli oni samych siebie dowodząc, że demokracja jest odpowiednia jedynie dla Europejczyków i mieszkańców Ameryki Północnej, i w najświętsze imię ‘charyzmy’, ‘modernizacji’ oraz ‘jedności narodowej’ zachęcają nas, byśmy zachwycali się każdym demagogiem, który, z pomocą doniosłego głosu oraz bandy chuliganów, przechwytyje państwo i poskramia swych oponentów”³³. Lewis był przekonany, że monopartyjne systemy polityczne z silnymi rządami jednostki nie przyniosą Afrykanom rozwoju i dobrobytu.

Lewis zdecydowanie przeciwstawiał się przy tym pomysłom konstytuowania w państwach Afryki Zachodniej systemów dwupartyjnych. Uważał, że – jak to określał – angloamerykańskie przekonanie o tym, iż system demokratyczny może działać najefektywniej w sytuacji istnienia tylko dwóch partii politycznych, z których jedna sprawuje władzę, a druga pozostaje w opozycji, to kolejny mit. Jak argumentował, dowodzi tego doświadczenie większości państw demokratycznych w świecie, w tym zwłaszcza państw Europy Zachodniej, które posiadają więcej niż dwie partie, często tworzące sprawnie działające koalicje³⁴.

Lewis odrzucał również pomysł rządów pozbawionych partii politycznych (*no-party*)³⁵, uważał bowiem, że obywatele muszą mieć zagwarantowane prawo

²⁹ Zob. szerzej ibidem, s. 81.

³⁰ Ibidem, s. 50.

³¹ Ibidem.

³² W. Arthur Lewis, *The Growing Pains of African Democracy...*, s. 38.

³³ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 89–90; Zob. też idem, *Africa's Officers Take Command...*, s. 34.

³⁴ Zob. szerzej W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 70.

³⁵ W. Arthur Lewis, *Africa's Officers Take Command...*, s. 35.

do reprezentacji, a partie polityczne najlepiej będą w ich imieniu uczestniczyć w procesie decyzyjnym.

Po wyjaśnieniu kwestii etnicznego charakteru partii politycznych oraz krytycznego podejścia Lewisa do systemów monopartyjnego oraz dwupartyjnego, należy powrócić do zagadnienia reprezentacji proporcjonalnej. Lewis przypominał, że różne systemy wyborcze służą różnym celom oraz że mogą być stosowane w odmiennych kontekstach społecznych. Zauważał zarazem, że w społeczeństwie pluralnym „reprezentacja proporcjonalna z niewielką liczbą dużych, mających kilku przedstawicieli okręgów wyborczych jest lepsza od systemów wyborczych z wieloma okręgami wyborczymi mającymi po jednym przedstawicielu”, i to nie jedynie z tego powodu, że daje ona „więcej satysfakcji mniejszościom, lecz również i dlatego, że zmniejsza konflikt geograficzny oraz rasowe, religijne bądź inne różnice, które towarzyszą geografii”³⁶.

Lewis argumentował zarazem, że przyjęcie w społeczeństwie pluralnym angloamerykańskiego systemu wyborczego większości względnej typu *first-past-the-post* (dosłownie oznacza to *pierwszy przekroczył linię mety*; FPTP, FPP)³⁷, w którym wyborca wskazuje jednego kandydata spośród ogółu zgłoszonych i który stosowany jest w okręgach jednomandatowych, powoduje, że partie mniejszościowe nie wchodzi do parlamentu³⁸. Jak dodawał, system większości względnej – a zatem taki, w którym dla dokonania wyboru reprezentanta danego okręgu wystarczy, aby liczba głosów oddanych na jakiegoś kandydata po prostu przewyższała liczbę głosów oddanych na któregośkolwiek z pozostałych kandydatów i nie przekraczała połowy ogólnej liczby głosów – jest dalece niedemokratyczny z perspektywy pierwszego znaczenia pojęcia demokracji.

Lewis opowiadając się za proporcjonalnym systemem wyborczym, był zarazem zwolennikiem jego odmiany znanej jako ordynacja pojedynczego głosu przechodniego (*single transferable vote*, STV). Z założenia ten rodzaj systemu wyborczego kreuje proporcjonalność, poprzez wskazanie przez wyborcę preferencji wobec wszystkich kandydatów w wielomandatowym okręgu, i pozwala na ich uszeregowanie od najbardziej do najmniej pożądanego. W przypadku zastosowania tego systemu proporcjonalność nie zostaje zatem osiągnięta w prosty sposób, za pomocą zamkniętych list partyjnych. Jego konsekwencją może być zaistnienie większego zobowiązania kandydata wobec wyborców niż w stosunku do partii politycznych.

Arend Lijphart zauważa jednak, że przyjęcie w systemie współrzędzenia proporcjonalnej ordynacji pojedynczego głosu przechodniego zmniejsza znaczenie

³⁶ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 72.

³⁷ Niekiedy system ten bywa również nazywany *winner-takes-all*, czyli *zwycięzca bierze wszystko*.

³⁸ Zob. szerzej W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 71.

liderów partyjnych, co w konsekwencji może utrudniać wypracowywanie kompromisów na poziomie elit politycznych w społeczeństwie pluralnym³⁹. Lijphart prezentuje jednak opinię, że przyjęcie takiego, a nie innego rodzaju ordynacji proporcjonalnej nie ma tak naprawdę znaczenia podstawowego, i przede wszystkim zgadza się z Lewisem w kwestii tego, że w społeczeństwie pluralnym powinien funkcjonować proporcjonalny, a nie większościowy system wyborczy.

Lewis był świadom tego, że w wyniku powstania sytuacji mniejszej zależności kandydata od kierownictwa partii, system ten może prowadzić do obniżenia się wewnątrzpartyjnej dyscypliny. Niemniej jednak, jak uważał, odpowiada on wymogom wyborcy na przykład w Afryce Zachodniej. Jak bowiem pisał, wyborca ten „głosuje na przedstawiciela, a nie za jakąś kwestią”, i dodawał, że

„gdy Afrykanin żyjący 300 mil od stolicy wysyła przedstawiciela do parlamentu, jedynymi kwestiami, które go nurtują, są te wynikające z jego życia codziennego. (...) Wyborca spodziewa się, że jego przedstawiciel będzie brał pełny udział w podejmowaniu decyzji, będzie miał dostęp do wszystkich ministrów oraz że będzie w stanie walczyć o interesy swego okręgu i jego wyborców”⁴⁰.

Cytat ten wskazuje na powiązanie między pierwszym elementem modelu Lewisa, tj. proporcjonalnym systemem wyborczym, a drugim elementem, czyli rządem koalicyjnym.

Lewis wychodził bowiem z założenia, że podstawową korzyścią z zastosowania w państwach afrykańskich proporcjonalnego systemu wyborczego jest wyłonienie reprezentacji proporcjonalnej, która z kolei powinna się skłaniać ku zawiązywaniu rządu szerokiej koalicji⁴¹. Jak przewidywał, krytycy tego poglądu będą dowodzić, że zwłaszcza przy zastosowaniu proporcjonalnej ordynacji pojedynczego głosu przechodniego, wynikiem wyborów może być wielość małych partii politycznych, które nie będą skore do współpracy. Uważał jednak, że „nie ma powodu, by spodziewać się, że reprezentacja proporcjonalna będzie produkować wiele małych partii w Afryce Zachodniej”, i antycypował, że „dwie, trzy bądź cztery istotne partie to najbardziej prawdopodobny wynik w Afryce Zachodniej”⁴². Taki punkt widzenia, jak uważał, ma głęboki sens, gdy weźmie się pod uwagę specyfikę powstawania i działania partii politycznych w Afryce Zachodniej oraz skład etniczny jej państw.

Lewis miał okazję zaobserwować w trakcie swojej pracy w państwach Afryki Zachodniej, że w sytuacji funkcjonowania w nich systemu wielopartyjnego,

³⁹ Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 146–147.

⁴⁰ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 75.

⁴¹ Pierwszy zarys tego pomysłu Lewis nakreślił już w 1961 r. Zob. idem, *The Growing Pains of African Democracy...*, s. 35.

⁴² W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 81.

partie polityczne mają często charakter etniczny. Zastąpienie w wyborach systemu większości względnej systemem proporcjonalnym powinno zatem kreować skład parlamentu odpowiadający w dużej mierze podziałom etnicznym. Zastosowanie w wyborach proporcjonalnej ordynacji pojedynczego głosu przechodniego miałyby zaś na celu przede wszystkim wybranie przez elektorat zapewne najlepiej znanych i sprawdzonych kandydatów pochodzących z konkretnego okręgu. W idealnym stanie rzeczy, w kontekście istnienia etnicznej podstawy powstawania i działania partii politycznych, dla elektoratu mogłaby się zatem głównie liczyć skuteczność działania reprezentantów konkretnych regionów w rozwiązywaniu ich problemów. Ewentualne rozłamy wewnątrz partii politycznych byłyby mało prawdopodobne, gdyż, jak sugerował Lewis, naturalne ich spoiwo stanowi właśnie przynależność etniczna. Z kolei skład etniczny państw Afryki Zachodniej, choć zwykle bardzo złożony, cechuje fakt, że niemal każde z nich zamieszkuje kilka podstawowych czy też liczebnie dominujących w całej populacji grup etnicznych, stąd być może wpływał wniosek Lewisa o uzyskaniu w wyniku wyborów istotnej liczby miejsc w parlamencie maksymalnie przez cztery partie polityczne.

Jak podkreślał Lewis, jego założenia nie wykluczają jednak wcale obaw o to, że niektóre partie polityczne nie będą chciały współpracować w celu wspólnego konstytuowania rządu koalicyjnego bądź też, że partie tworzące koalicję będą się często zmieniać, co mogłoby powodować niestabilność rządów w afrykańskich państwach wieloetnicznych. Lewis był jednak przekonany, że przewidując ten stan rzeczy, można znaleźć dlań środki zaradcze. Jak wskazywał, problem nie musi bowiem polegać na tym, że „tylko niektóre partie powinny stworzyć koalicję, lecz że wszystkie główne partie powinny to zrobić”⁴³. Lewis postulował, by tworzenie rządu koalicyjnego przez największe partie polityczne w państwach Afryki Zachodniej było gwarantowane w konstytucji.

Co więcej, proponował wprowadzenie takich rozwiązań konstytucyjnych dotyczących formowania rządu, by „na przykład zamiast wymogu, by prezydent posyłał po przywódcę największej partii, by ten sformował gabinet, istniała zasada narzucająca konieczność posyłania prezeń po przywódców każdej partii, która zdobyła ponad 20% głosów w wyborach, i by prezydent dzielił miejsca w gabinecie między nimi”⁴⁴. Lewis przewidywał zatem dla prezydenta bardzo ważną funkcję w procesie tworzenia rządu koalicyjnego. Niemniej jednak nie wypowiadał się na temat innych uprawnień głowy państwa oraz relacji między oboma ośrodkami władzy wykonawczej w państwach afrykańskich. W konsekwencji nie wiadomo, czy po wyłonieniu rządu koalicyjnego rola prezydenta powinna być głównie reprezentacyjna, a zarazem pozycja premiera dominująca

⁴³ Ibidem, s. 81.

⁴⁴ Ibidem, s. 83.

w ramach egzekutywy, czy też prezydent posiadałby realny wpływ na podejmowanie istotnych decyzji przez gabinet.

Wracając do kwestii konstytuowania rządu koalicyjnego, Lewis wskazywał, że mniejsze partie polityczne mogą, lecz, jeśli nie chcą, nie muszą go tworzyć, i dodawał, że „dobrze jest mieć w opozycji małą partię, bardzo bowiem jest potrzebna, pochodząca spoza partii tworzących rząd, zorganizowana krytyka jego polityki, nieefektywności i korupcji”⁴⁵. Pewną niejasność wprowadza jednak komentarz Lewisa odnoszący się do woli partycypacji mniejszych partii politycznych w koalicji partii rządzących. Nie wiadomo bowiem, czy dla partii, które nie zdobyłyby na przykład ponad 20% głosów w wyborach, również byłoby konstytucyjnie zagwarantowane miejsce w koalicji, gdyby chciały one do niej przystąpić. Innymi słowy, Lewis nie wyjaśniał, czy zaproszenie do koalicji mniejszych partii byłoby obligatoryjne dla prezydenta bądź na przykład dla przywódców partii, które zdobyły ponad 20% głosów w wyborach i są prawnie zobligowane do stworzenia koalicji rządzącej (mają zatem obowiązek wejścia do koalicji)⁴⁶. Gdyby tak było, status partii większych oraz mniejszych byłyby odmienny, gdyż te pierwsze musiałyby współtworzyć koalicję rządzącą, podczas gdy te drugie jedynie mogłyby.

Lewis nie wspominał również, jakie sankcje czekałyby większe partie, które, z jakichś przyczyn, stroniłyby od tworzenia rządu bądź chciały zeń wystąpić. Ponadto, nie wiadomo również, czy premierem rządu koalicyjnego miałyby zawsze zostawać lider czy inny reprezentant partii, która zdobyła najwięcej głosów w wyborach, a zatem przypuszczalnie członek najliczniejszej grupy etnicznej w państwie, czy być może zostałyby w nim zastosowane na przykład jakiś mechanizm rotacji przywództwa.

Realizacja propozycji Lewisa mogłaby stworzyć ponadto szczególnie polityczny stan rzeczy, w którym w opozycji do rządu mogłyby pozostawać małe grupy etniczne, a zarazem byłoby to zakazane dużym grupom tego rodzaju. Taka sytuacja zapewne zmuszałaby do współpracy elity dużych grup etnicznych, ale równie dobrze można sobie wyobrazić sytuację, gdy któraś z większych partii politycznych nie zgadza się z polityką rządu koalicyjnego, doprowadza do jego rozpadu i przedterminowych wyborów, a następnie nie bierze udziału w nowych wyborach do parlamentu i tym samym, niejako omijając prawo, stawia się w sytuacji pozaparlamentarnej opozycji. Taki stan rzeczy stanowiłby zapewne poważne wyzwanie dla funkcjonowania demokratycznego modelu współrządzenia.

Jak można wnioskować, Lewis był jednak świadom tego typu zagrożeń, pisał bowiem, że

⁴⁵ Ibidem, s. 81. Zob. też W. Arthur Lewis, *Beyond African Dictatorship...*, s. 12, 13, 14.

⁴⁶ Angielski historyk Keith Kyle, „*Beyond African Dictatorship*”?, „*Encounter*” March 1966, s. 92, nazwał koalicje, które byłyby tworzone przez te partie, „koalicjami obowiązkowymi” (*compulsory coalitions*).

„nie sposób wymyślić instytucjonalnej sztuczki, która automatycznie spowoduje, by duże grupy ze sobą współpracowały zamiast walczyć (...). Jeśli ich interpretacja demokracji jest taka, że daje ona raczej możliwość do wykluczania niż współpracy, będą one raczej chciały wykluczania”⁴⁷.

Takie samowykluczanie się części partii politycznych ze współzrządzenia w systemie demokratycznym mogłoby się wiązać z jakimiś działaniami łamiącymi prawo⁴⁸. W tej kwestii Lewis prezentował następujące poglądy: „sądy muszą mieć możliwość wtrącania do więzień tych, którzy odrzucają demokrację do tego stopnia, że próbują ją obalić”⁴⁹, a „w sytuacji istnienia odpowiedniego prawa odnoszącego się do problemu działalności wywrotowej (*subversion*) oraz oszczerstw o charakterze kryminalnym”⁵⁰ nielegalna aktywność opozycji nie może zagrozić demokracji. Były to oczywiście opinie bardzo idealistyczne, zapewne oparte na wierze w zaistnienie odpowiedniej woli politycznej rządzących, siłę legalizmu prawnego oraz efektywność działania instytucji przyszłych demokratycznych państw w Afryce. Niemniej jednak poglądy Lewisa wskazują, że był on zwolennikiem takich zdecydowanych działań aparatu przymusu oraz wymiaru sprawiedliwości w ramach systemu demokratycznego, które poskramiałyby wszelkie próby jego osłabienia. Tłumaczył to w sposób następujący: „młoda demokracja może przetrwać, wyłącznie zapanowując (*supressing*) nad ludźmi i partiami, które grożą jej obaleniem”⁵¹.

Mimo rozwinięcia postulatu surowego traktowania osób oraz partii politycznych dążących do obalenia systemu demokratycznego, Lewis przede wszystkim był przekonany o atrakcyjności ekonomicznej demokracji w państwach wieloetnicznych. Sugerował, że z czasem reprezentowane przez partie polityczne grupy etniczne przekonają się, że poparcie dla systemu demokratycznego, w tym zwłaszcza dla koalicyjnego współzrządzenia po prostu im się opłaca, gdyż – jak pisał – „rząd zajmuje się różnymi sprawami z zakresu opodatkowania, zadań i decyzji dotyczących tego, gdzie wydać pieniądze na realizację takich projektów publicznych jak [rozwój – przyp. KT] szkolnictwa, szpitalnictwa, przemysłu oraz rozmaitych służb”⁵². Lewis zauważał zatem, że brak udziału w podejmowaniu decyzji przez tych, którzy sami się wykluczają, nieuchronnie oznacza ponoszenie przez nich straty ekonomicznej. W konsekwencji był przekonany, że zrozumienie przez elity grup etnicznych zależności polityczno-ekonomicznych wspomogło rozwój demokracji w Afryce.

⁴⁷ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 83.

⁴⁸ W. Arthur Lewis, *Beyond African Dictatorship...*, s. 13.

⁴⁹ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 78.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 81.

⁵¹ *Ibidem*, s. 78.

⁵² *Ibidem*, s. 51.

Warto jeszcze wspomnieć, że dla swojej propozycji tworzenia rządu koalicyjnego w państwach afrykańskich Lewis przywoływał argumentację historyczną. Zdawał sobie sprawę z tego, że w wielu miejscach Afryki przedkolonialnej władza wodzów miała charakter autokratyczny, ale w innych, zwłaszcza na poziomie lokalnym, decyzje były podejmowane w wyniku dyskusji, jak zauważał, „w sposób przypominający funkcjonowanie koalicji”⁵³. Takie doświadczenie mogłoby być, jak sądził, cenne dla budowania demokratycznego współrządzenia we współczesnej Afryce, mimo że tradycyjna dyskusja w radach starszych zwykle nie miała charakteru deliberacji międzyetnicznej, zwłaszcza gdy funkcjonowała na poziomie lokalnym. Lewis utrzymywał zarazem, odpierając zawczasu ewentualne zarzuty o braku demokratycznego doświadczenia w przedkolonialnej Afryce, że afrykańskie tradycje deliberacji stanowią nie gorszą podstawę dla demokracji niż „arystokratyczne tradycje życia w Europie, z jej bezrolnymi wyrobnikami zdominowanymi przez (...) baronów”⁵⁴.

Obok proporcjonalnego systemu wyborczego oraz rządu koalicyjnego model Lewisa zawierał jeszcze jeden element – federalizm bądź inny typ regionalnej decentralizacji. Decentralizację władzy uważał Lewis za tak samo naturalne rozwiązanie polityczne dla państw wieloetnicznych, jak istnienie w nich partii tworzonych na bazie etnicznej i konstytuowanie przez nie rządu koalicyjnego. Jak pisał o rzeczywistości politycznej Afryki Zachodniej, normą w jej państwach jest istnienie kilku

„partii politycznych, z których każda posiada inną podstawę geograficzną i plemienną. Partie te niekoniecznie muszą być wobec siebie nastawione wrogo, jednakże minimalne warunki ich wzajemnego się tolerowania są dwójakiego rodzaju: po pierwsze, muszą one wspólnie tworzyć rząd centralny, a po drugie, bogatsze obszary nie mogą być silnie opodatkowywane w celu subsydiowania obszarów biedniejszych. Pierwszy z tych warunków wymaga rządu koalicyjnego; drugi wymaga konstytucji federalnej”⁵⁵.

W cytacie tym zawarta jest odpowiedź na kluczowe pytanie o to, w jakim celu w państwach afrykańskich powinien zostać wprowadzony federalizm lub inny rodzaj regionalnej decentralizacji władzy. Po pierwsze, wiąże się to z faktem, że konkretne grupy etniczne zamieszkują konkretne obszary wieloetnicznych państw, choć może mieć to miejsce w sposób bardziej lub mniej zwarty, a duże miasta mogą być wieloetniczne. Po drugie, co – jak się wydaje – może być szczególnie silnie zauważane i podkreślane właśnie przez ekonomistę, obszary te różnią się między sobą pod względem rozwoju gospodarczego i (lub: bądź)

⁵³ Ibidem, s. 86. Zob. też Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 120.

⁵⁴ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 85–86.

⁵⁵ Ibidem, s. 50–51.

ilości posiadanych i eksploatowanych bogactw naturalnych. Czasami różnice te są znaczne. Dla Lewisa oczywisty był stan rzeczy, w którym „bogatsza grupa domaga się konstytucji federalnej w celu ograniczenia rozmiarów swego wkładu we [wspomaganie rozwoju – przyp. KT] pozostałej części państwa⁵⁶”. Po trzecie, jak można wnioskować, federalizm stanowi dobre, regionalne dopełnienie rządu koalicyjnego działającego na poziomie centralnym. W opinii Lewisa, wszystkie te przesłanki konieczności wprowadzenia w państwach afrykańskich federalizmu lub jakiegoś innego sposobu regionalnej decentralizacji władzy są ze sobą integralnie powiązane.

Poczynione przez Lewisa w Afryce Zachodniej obserwacje przekonały go, że większość państw tego regionu charakteryzuje nadcentralizacja (*over-centralization*) władzy. Jak zauważał, nadcentralizacja „powoduje nie tylko złe administrowanie, ale również nierozwiązywalne problemy finansowe⁵⁷”. Lewis był przekonany, że zwłaszcza państwo posiadające rozległe terytorium, w którym istnieją regiony zasadniczo się od siebie różniące pod względem etnicznym i gospodarczym, wymaga wprowadzenia federalizmu. Monopolizacja procesu podejmowania decyzji przez władzę centralną jest szkodliwa dla mieszkańców tych regionów również i dlatego, że niejednokrotnie wiąże się z niedostateczną znajomością oraz niezrozumieniem przez tę władzę ich konkretnych potrzeb. Taki stan rzeczy może prowadzić na przykład do niewłaściwego inwestowania środków finansowych z budżetu państwa w poszczególnych jego regionach. Dla Lewisa było oczywiste, że decentralizacja władzy musi również oznaczać decentralizację ekonomiczną i skarbową (pobór podatków), która, jak sądził, byłaby bardziej skuteczna w sytuacji funkcjonowania autonomicznej władzy regionalnej. Jak ponadto zauważał, stworzenie

„wyraźnego związku między opodatkowaniem a jakością państwowych służb będzie miało wpływ zarówno na kontrolę istniejących potrzeb, jak i zwiększenie gotowości do płacenia podatków. Jeśli działanie państwowych służb jest zależne od budżetu centralnego, związek między potrzebami a opodatkowaniem pozostaje wąty; nikt nie chce płacić podatków odległemu rządowi centralnemu, którego struktura wydatków nie jest ani znana, ani aprobowana⁵⁸”.

Lewis uważał również, że w idealnym stanie rzeczy federalizm powinien zmniejszyć koszty funkcjonowania politycznej infrastruktury władzy centralnej, przede wszystkim dzięki jej odchudzeniu w wyniku przekazania znacznej części

⁵⁶ Ibidem, s. 51. Zob. też W. Arthur Lewis, *Africa's Officers Take Command...*, s. 34, gdzie autor odwołuje się do przypadku Ghany.

⁵⁷ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 54.

⁵⁸ Ibidem, s. 54–55.

kompetencji na poziom regionów⁵⁹. Co warto zaznaczyć, z drugiej jednak strony musiałyby się to wiązać z rozrostem biurokracji w regionach, choć być może nie generowałyby to istotnych następstw finansowych dla budżetu centralnego.

Odmiennym aspektem trzeciego elementu modelu Lewisa jest kwestia poczynionego przezeń rozróżnienia na federalizm oraz inny rodzaj regionalnej decentralizacji. Warto przypomnieć, że Lewis postulował wprowadzanie federalnego ustroju prawno-terytorialnego zwłaszcza dla państw o rozległym terytorium. W regionie Afryki Zachodniej wspomniana cecha jest charakterystyczna dla Nigerii, Nigru, Mali oraz Mauretanii, przy czym znaczna część obszarów trzech ostatnich państw ma charakter pustynny lub półpustynny i zamieszkuje ją niewielu ludzi. Być może dlatego Lewis utrzymywał, że wprowadzenie w państwach Afryki Zachodniej, właściwie poza Nigerią, federalizmu w pełnym znaczeniu tego pojęcia, jak na przykład na wzór Stanów Zjednoczonych, nie jest konieczne. Jak pisał, wszystko czego im potrzeba „to rozsądny stopień regionalnej decentralizacji” i, jak dodawał, „państwo charakteryzujące się wyraźnymi regionalnymi odmiennościami powinno stworzyć swoim regionom jakieś możliwości zajmowania się ich własnymi sprawami, jeśli mają być one zadowolone z [pozostawiania w – przyp. KT] unii politycznej”⁶⁰. Lewis uważał zatem, że jakiś, odmienny od federalizmu, rodzaj decentralizacji w państwach Afryki Zachodniej może mieć mniej sztywny charakter niż sam system federalny, jednak nie wskazywał w tym względzie żadnego konkretnego rozwiązania.

Rick Wilford⁶¹ tłumacząc pojęcie współrządzenia, zwrócił uwagę na fakt, że ten wzorzec demokracji, w tym zwłaszcza jego podstawowy element, jakim jawi się gabinet koalicyjny, nie daje wcale gwarancji stabilnego rządu, a tym bardziej osiągnięcia trwałego ładu społecznego w wieloetnicznym państwie, bez popierania go przez członków odmiennych bloków etnicznych oraz bez gotowości ich liderów politycznych do uprawiania polityki porozumienia. Te dwie przesłanki wyraźnie zauważał Lewis, który był zarazem przekonany, że urzeczywistnienie jego trójczłonowego modelu współrządzenia w Afryce zależy przede wszystkim od pierwszej z nich. Jak pisał:

„Perspektywy stabilnego rządu koalicyjnego zależą w ostatecznym rozrachunku nie od polityków, lecz od decyzji społeczeństwa, od tego, czy ono go chce. Politycy zawsze będą szukali korzyści osobistych; celem jest zatem wykreowanie

⁵⁹ Z tego powodu Lewis zalecał federalizm zamiast odrębnej państwowości na przykład dekolonizowanym wyspom położonym na Małych Antylach na Karaibach. Zob. Yoichi Mine, *The Political Element in the Works of W. Arthur Lewis...*, s. 3.

⁶⁰ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 55.

⁶¹ Rick Wilford, *Power-sharing*, w: Iain McLean, Alistair McMillan (eds.), *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 434.

takiego rozumienia społecznego, dzięki któremu sukces polityka będzie zależał od jego gotowości do współpracy z innymi politykami”⁶².

Lewis uważał zatem, że to Afrykanie jako wyborcy są władni konstituować taką klasę polityczną, która będzie ze sobą współpracować, a nie rywalizować. Lewis liczył zwłaszcza na młode pokolenie Afrykanów, po którym się spodziewał, że ulepszy ono „zasady gry politycznej w taki sposób, że jedynie politycy nastawieni prokoalicyjnie będą mogli odnieść sukces”⁶³.

Zarazem jednak, w obliczu postępującego w latach sześćdziesiątych XX w. procesu odchodzenia części klasy politycznej państw Afryki Zachodniej od budowania demokracji i rozwoju systemów monopartyjnych oraz obalania rządów przez armie⁶⁴, Lewis prezentował opinię, że niestety, ale niewielu wykształconych Afrykanów uwierzyło w wykonalność demokracji, co zapewne stało się jej główną słabością⁶⁵. Stan ten, jak wskazywał, był w dużej mierze efektem przeniesienia przez Europejczyków do Afryki takich idei oraz instytucji, które nie odpowiadały specyfice państw wieloetnicznych. Jak zauważał, „wprowadziły one w zakłopotanie oraz osłabiły”⁶⁶ zwolenników budowania demokracji. Zdaniem badaczki myśli Lewisa, Yoichi Mine, krytyczne wobec afrykańskich elit intelektualnych poglądy Lewisa miały być zarazem kierowaną do nich zachętą do zdobywania politycznej edukacji⁶⁷. Budowanie demokracji w państwach afrykańskich, jak dowodził Lewis, wymaga bowiem uformowania grupy wykształconych, gorliwych demokratów. Lewis podkreślał przy tym, że „sam rozum nie może zbudować demokracji, lecz ponieważ demokracja jest tworzona przez demokratów, rozum i wiara to niezbędne warunki wstępne”⁶⁸.

Lewis bardzo krytycznie oceniał klasę polityczną nowo powstałych państw Afryki Zachodniej⁶⁹. Wielu jej członków uznawał za pozbawionych skrupułów łajdaków (*rogues*), którym zależy na sprawowaniu władzy głównie ze względu na fakt, iż umożliwia ona uzyskiwanie dużych korzyści zarówno dla siebie samych, jak i dla grup etnicznych, z których się wywodzą. Obawiał się, że „jeśli podejście polityków do polityki jest takie, że chcą oni zdobyć rządy w celu uzyskiwania korzyści przez jedną grupę kosztem drugiej, koalicja wszystkich głów-

⁶² W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 84.

⁶³ Ibidem, s. 84–85.

⁶⁴ Zob. szerzej W. Arthur Lewis, *The Growing Pains of African Democracy...*, s. 38. Na temat Lewisowskiej krytyki rządów sprawowanych w państwach afrykańskich przez wojsko zob. idem, *Africa's Officers Take Command...*, s. 36.

⁶⁵ Zob. szerzej W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 89.

⁶⁶ Ibidem, s. 86.

⁶⁷ Yoichi Mine, *The Political Element in the Works of W. Arthur Lewis...*, s. 19.

⁶⁸ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 90.

⁶⁹ W. Arthur Lewis, *Africa's Officers Take Command...*, s. 34.

nych partii jest niemożliwa” i, jak dodawał, „należy zatem szukać fundamentalnej zmiany w filozofii politycznej tych, którzy dzierżą władzę w społeczeństwie pluralnym”⁷⁰. Takim kluczowym rozwiązaniem jawi się zwłaszcza opracowanie i wdrożenie szczegółowych zasad współrządzenia. Jeden z recenzentów myśli politycznej Lewisa, amerykański afrykanista L. Gray Cowan⁷¹, słusznie wskazywał, że utrzymanie wielopartyjnej koalicji musi się wiązać z porozumieniem jej członków w sprawie długofalowego prowadzenia wspólnej polityki, a to wymaga budowania szerokiego konsensusu dotyczącego samych zasad rządzących grą polityczną. Jak argumentował, bez spełnienia tego podstawowego warunku żadne, nawet najlepsze rozwiązanie przewidziane w konstytucji bądź ordynacji wyborczej nie uratuje współrządzenia przed niechybnym niepowodzeniem. Choć Lewis był w pełni przekonany o konieczności szukania w ramach wielkiej koalicji rozwiązań konsensualnych⁷², to rzeczywiście nieczęsto podnosił ten temat w kontekście samych zasad, na jakich miałyby się opierać współpraca między koalicjantami. Zarazem jednak pozostawał świadom faktu, że „w polityce zwyczajnie są tak samo ważne jak instytucje”⁷³.

Uwagi Cowana oraz Lewisa odnośnie do roli zasad, na których powinna się opierać polityka, mogą rodzić analogię do sportu. Jak się bowiem wydaje, idealny system polityczny może przypominać sport w tym sensie, że powinien posiadać ostatecznie skodyfikowany system zasad dotyczących działań w nim dozwolonych i zabronionych. W sporcie, jeśli ktoś łamie obowiązujące zasady, jest za to karany, a w końcu może nawet zostać usunięty z udziału w grze. Jeśli zaś ktoś nie chce się zasadom podporządkować, nie jest w ogóle do gry dopuszczany. Tak też mogłaby wyglądać rzeczywistość profesjonalnego działania w polityce. W idealnym stanie rzeczy wszyscy politycy powinni zatem zgodzić się w kwestii konkretnych zasad i je przestrzegać. Oczywiście jednak w polityce kontrolowanie przestrzegania zasad jest znacznie trudniejsze niż w sporcie, a praktyka polityczna zmusza niejednokrotnie do rewidowania raz przyjętych reguł gry.

Z kolei wybitny południowoafrykański aktywista antyapartheidowski Colin Legum⁷⁴ zarzucał Lewisowi, że prezentuje on zbyt krytyczną opinię o członkach klasy politycznej, ukształtowanej w pokolonialnej Afryce. Jak wskazywał Legum, niechęć i brak zaufania Lewisa do afrykańskich polityków może zaciemniać mu obraz sytuacji politycznej w państwach pokolonialnej Afryki. W konsekwencji postawienia złej diagnozy Lewis może zaś proponować błędną kurację. Legum

⁷⁰ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 83–84; idem, *Beyond African Dictatorship...*, s. 16.

⁷¹ L. Gray Cowan, „*Beyond African Dictatorship*”? „Encounter” February 1966, s. 92.

⁷² Zob. Yoichi Mine, *The Political Element in the Works of W. Arthur Lewis...*, s. 15–16.

⁷³ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 84.

⁷⁴ Colin Legum, W. Arthur Lewis, „*Beyond African Dictatorship*”? „Encounter” December 1965, s. 51.

zarzucał Lewisowi schematyczność myślenia i niebranie pod uwagę w jego analizie politycznej ogólnej złożoności sytuacji panującej w społeczeństwach pokolonialnych. Być może Legum doszedł do tego wniosku, zwracając uwagę na następujący pogląd Lewisa dotyczący wieloetnicznych państw Afryki Zachodniej: „słabość demokracji jest po części związana z niepewnością generowaną przez szybko postępujące zmiany oraz emocjonalną temperaturą niepodległości, która dała ludziom pozbawionym skrupułów okazję do zdobycia władzy”⁷⁵.

Z drugiej jednak strony, śledząc proces demontażu rodzących się systemów demokratycznych w państwach Afryki Zachodniej, zwłaszcza w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XX w., można stwierdzić, że negatywne zdanie Lewisa o politykach miało odbicie w faktach czy też raczej, że upadek młodej demokracji był powodowany nie tylko i wyłącznie nieadekwatnymi wzorcami demokracji i brakiem zaufania elit intelektualnych do tego systemu, ale również naganną aktywnością samych polityków.

1.3. Lijphartowskie rozwinięcie modelu Lewisa w teorię demokracji konsocjonalnej

Arend Lijphart uznaje myśl polityczną Lewisa za bardzo ważną i inspirującą z powodu tego, że zawiera ona propozycje konkretnych rozwiązań politycznych, przełomowe w procesie poszukiwania sposobów rozwoju systemu demokratycznego w społeczeństwach podzielonych⁷⁶. Lijphart ceni Lewisa również za to, że jego propozycje były produktem kreatywnej wyobraźni, gdyż Lewis nie znał, jak twierdzi Lijphart, „empirycznych precedensów”⁷⁷ demokratycznego współrządzenia, jakie zostały stworzone w Europie. I tak na przykład Lewis w ogóle nie odwoływał się w swoich przemyśleniach do instytucji demokracji szwajcarskiej.

Inny wymiar uznania Lijpharta dla myśli politycznej Lewisa dotyczy kwestii definiowania w niej pojęcia demokracji. Lewis otwarcie i odważnie przeciwstawił się bowiem supremacji paradygmatu rządów większości w tłumaczeniu istoty demokracji. Jeśli bowiem o demokratyczności jakiegoś systemu politycznego miałyby świadczyć podejmowanie w nim decyzji politycznych przez większość czy też poprzez uzyskanie poparcia większości, to na przykład hipotetyczne istnienie w jakiejś kwestii jednomyślności i osiąganie decyzji przez ogół w drodze aklamacji zdaje się nie mieścić w tej formule. Przykład ten może wskazywać

⁷⁵ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa...*, s. 89.

⁷⁶ Podczas, gdy Lewis preferuje termin „społeczeństwo pluralne”, Lijphart używa wymiennie tego pojęcia z terminem „społeczeństwo podzielone”.

⁷⁷ Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 146.

na istnienie niezgodności między dominującą teorią demokratyczną a praktyką, która może zaistnieć w systemie demokratycznym. Lijphart, w ślad z Thomasem S. Kuhnem⁷⁸, określa sytuację tego typu mianem „uderzającej anomalii”. Lijphart zastanawia się, czy za utrwalenie się w politologii paradygmatu rządów większości jako esencji pojęcia demokracji nie odpowiada po części prymat sprawowany w tej dziedzinie nauki przez badaczy wywodzących się z angloamerykańskiego obszaru kulturowego, w którym, mimo istnienia różnego rodzaju precedensów i wyjątków⁷⁹, dominuje praktyka rządów większości. Być może w kontekście wieloletniego doświadczenia istnienia demokracji większościowej brakuje w tym obszarze kulturowym potrzeby rozwoju bardziej innowacyjnego myślenia o takich wzorcach demokracji, które byłyby kierowane do społeczeństw podzielonych, w których proste stosowanie rządów większości może utrwalać dominację grup większościowych i zarazem skazywać grupy mniejszościowe na ciągłe pozostawanie bez wpływu bądź poza głównym nurtem podejmowania decyzji politycznych. Inaczej jest w przypadku myśli politycznej Lewisa, która wychodzi poza wzorec demokracji większościowej i zawiera oryginalne tłumaczenie pojęcia demokracji jako systemu umożliwiającego wszystkim, których dotyczy dana decyzja, uczestniczenie w jej podejmowaniu bezpośrednio lub poprzez wybranych przedstawicieli.

Lijphart, tak jak niegdyś Lewis, krytykuje paradygmat większościowy w rozumieniu pojęcia demokracji i zarazem rozwija model Lewisa w pogłębioną teorię demokracji konsocjonalnej (*consociational democracy*) czy też, innymi słowy, konsocjonalizmu (*consociationalism*)⁸⁰. Jak zauważa, w demokracji konsocjonalnej „tendencje odśrodkowe, właściwe dla społeczeństwa pluralnego, są neutralizowane przez takie postawy oraz zachowania przywódców różnych seg-

⁷⁸ Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 120, za: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1970.

⁷⁹ Zob. Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 121.

⁸⁰ Łaciński termin *consocio* oznacza w j. polskim: 1) „zjednoczyć”, „złączyć”, „stowarzyszyć” z kimś; 2) „dzielić” z kimś; *consociatim* znaczy „łącznie”, „razem”. Zob. Janusz Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Universitas, Kraków 2006, s. 210. Jedno ze znaczeń terminu *consociation* w j. angielskim jest następujące: „system polityczny ukształtowany przez współpracę różnych, zwłaszcza nieprzyjaznych sobie, grup społecznych na zasadzie dzielenia się władzą”. Zob. Judy Pearsall (ed.), *The New Oxford Dictionary of English*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 392. Na temat pochodzenia terminu konsocjonalizm zob. szerzej Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 1; idem, *Thinking about Democracy...*, s. 3. Termin *consociationalism* najczęściej tłumaczony jest na j. polski jako „konsocjonalizm”, a *consociational democracy* jako „demokracja konsocjonalna”. Niemniej, spotyka się również tłumaczenie pojęcia *consociational democracy* jako „demokracja uzgodnieniowa”. Zob. Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 294 i n.; Robert A. Dahl, Bruce Stinebrickner, *Współczesna analiza polityczna*, przeł. P.M. Kazimierczak, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 153.

mentów społeczeństwa, które charakteryzują się współpracą⁸¹. Choć Lijphart podkreśla, że główną cechą charakterystyczną konsocjonalizmu jest „wspólny, celowy (*deliberate*) wysiłek elit na rzecz stabilizacji systemu”⁸², a nie jakieś konkretne rozwiązanie instytucjonalne, to uważa zarazem, że demokratyczne współrządzenie jest możliwe w społeczeństwach pluralnych, w tym głęboko podzielonych, wówczas, gdy rozwinęły one cztery instytucje polityczne. Są to 1) rządy wielkiej koalicji, w skład których wchodzi przedstawiciele wszystkich głównych grup (segmentów, subkultur⁸³) lingwistycznych (etnicznych, narodowych) i religijnych; 2) mogąca przyjąć różne formy autonomia kulturowa dla tych grup; 3) proporcjonalność w reprezentacji politycznej oraz przy mianowaniu pracowników służby cywilnej; oraz 4) prawo weta dla mniejszości w odniesieniu do kwestii związanych z ich zasadniczymi prawami oraz autonomią⁸⁴.

Lijphart jest zarazem przekonany, że w społeczeństwach pluralnych, zwłaszcza tych, które są głęboko podzielone, zbudowanie trwałej demokracji jest bardzo mało prawdopodobne w sytuacji wprowadzenia instytucji politycznych typowych dla demokracji większościowej, w tym zwłaszcza takich, jak „jednopartyjne rządy większościowe, centralizacja władzy, większościowy system wyborczy oraz pełne (*absolute*) rządy większości”⁸⁵. Taki rodzaj demokracji opiera się na rozumieniu polityki jako gry o sumie zerowej, a zatem i koncentracji maksimum władzy w rękach tych, którzy wygrywają wybory parlamentarne.

Konsocjonalny model Lijpharta nie odbiega w sposób zasadniczy od modelu Lewisa. Przy wskazaniu pierwszego rodzaju instytucji demokracji konsocjonalnej, wielkiej koalicji, Lijphart dzieli społeczeństwa pluralne w pierwszej kolejności na grupy lingwistyczne i religijne. Lewis dostrzegał zaś w społeczeństwach tego typu podziały etniczne i kulturowe (religijne, wyznaniowe, językowe) oraz regionalne. Odrębności lingwistyczne zwykle wiążą się bezpośrednio z różnicami etnicznymi (narodowymi) oraz, podobnie jak etniczne (narodowe) z regionalnymi. Co więcej, Lijphart wymiennie stosuje w swoich pracach terminy „lingwistyczny” i „etniczny” oraz „narodowy”, co świadczy o tym, że granice grup etnicznych i narodów (w znaczeniu etnokulturowym) wyznacza dlań przede wszystkim język. Ponadto język stanowi część każdej kultury, a podziały etniczne (narodowe) są zwykle związane z konkretną specyfiką kulturową. Warto też zaznaczyć, że Lijphart poświęca w swoich pracach najwięcej uwagi państwom Europy Zachodniej, stąd też być może termin „grupa lingwistyczna”

⁸¹ Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 1.

⁸² Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 29.

⁸³ Lijphart używa w swoich pracach obu tych terminów wymiennie z pojęciem grup lingwistycznych (etnicznych, narodowych) i religijnych.

⁸⁴ Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 42.

⁸⁵ Ibidem, s. 43.

w niektórych kontekstach bywa przezeń używany częściej niż pojęcie „grupa etniczna”.

Druga instytucja konsocjonalizmu, autonomia grup lingwistycznych i religijnych, koresponduje z Lewisowskim postulatem wprowadzenia w społeczeństwie pluralnym jakiejś formy decentralizacji, z tego już choćby względu, że autonomia grup może być urzeczywistniana zarówno w ramach autonomii terytorialnej, jak i kulturowej.

Trzeci element modelu konsocjonalnego, proporcjonalność, różni się tym od systemu proporcjonalnego postulowanego przez Lewisa, że dotyczy nie tylko wyborów parlamentarnych oraz składu rady ministrów (i ewentualnie innych podstawowych instytucji władzy), ale sięga nieco dalej i odnosi się również do zachowania proporcjonalności w rozdziale stanowisk w służbie cywilnej.

Jedynie czwarta instytucja polityczna demokracji konsocjonalnej, prawo weta dla mniejszości (grup mniejszościowych) w odniesieniu do kwestii związanych z ich zasadniczymi prawami oraz autonomią, jest aspektem zupełnie w modelu Lewisa nieobecnym.

Lijphart dokonuje również podziału instytucji konsocjonalizmu na podstawowe oraz drugorzędne. Jak stwierdza, po wielu latach badania konkretnych przykładów praktycznego funkcjonowania elementów demokracji konsocjonalnej doszedł do przekonania, że „wielka koalicja i autonomia są kluczowe, podczas gdy pozostałe dwa są nieco mniej istotne”⁸⁶. Tymczasem Lewis unika gradacji, a wskazuje raczej na komplementarność poszczególnych części swojego modelu. Dla Lewisa tworzenie wielkiej koalicji jest dalszym etapem zastosowania zasady systemu proporcjonalnego w wyborach. Zapewne w sposób proporcjonalny do wyniku wyborczego można by też, w jego mniemaniu, rozdzielić stanowiska ministerialne w rządzie. Z kolei jakaś forma decentralizacji stanowi uzupełnienie na poziomie regionalnym instytucji wielkiej koalicji, która działa na poziomie centralnym państwa.

Lijphart akcentuje, że wskazane przezeń instytucje demokratycznego współrządzenia mogą przybierać rozmaite formy⁸⁷, co nie znaczy jednak wcale, że różne warianty wielkiej koalicji, autonomii, proporcjonalności czy prawa weta dla mniejszości będą równie dobre na przykład dla społeczeństw wieloetnicznych oraz wieloreligijnych. I tak na przykład wskazuje, że o ile wielka koalicja partii politycznych może być rozwiązaniem dla państwa, w którym zamieszkuje wiele grup etnicznych, to dla państwa, w którym żyje kilka odmiennych grup religijnych lub wyznaniowych być może bardziej pożądane jest rozwiązanie, które wypracowano w Libanie. W państwie tym główne siły polityczne podpisały w 1943 r.

⁸⁶ Ibidem, s. 4.

⁸⁷ Na temat przypadku malezyjskiego zob. Adam Jelonek, *Dylematy konsocjonalizmu. Przypadek Malezji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

umowę, tzw. Pakt Narodowy, w ramach której wspólnoty religijne i wyznaniowe obsadzają swoimi członkami najważniejsze stanowiska rządowe. I tak na urzędzie prezydenta zasiada maronita, teka premiera przypada sunnicie, stanowisko marszałka jednoizbowego parlamentu jest zajmowane przez szyitę. System ten dotyczy również rozdziału mandatów parlamentarnych, stanowisk w służbie cywilnej oraz tek ministerialnych⁸⁸. Ze względu na rozdzielanie stanowisk politycznych między wspólnoty religijne i wyznaniowe określany jest on niekiedy mianem konfesjonalizmu⁸⁹.

Z kolei powstała w okresie dekolonizacji Konstytucja Republiki Cypryjskiej z 1960 r. wprowadziła tzw. dwuwspólnotowość państwa cypryjskiego i związany z nią parytet reprezentacji wspólnot narodowych i zarazem religijnych w sprawowaniu władzy państwowej. W efekcie, wspólnoty prawosławnych Greków cypryjskich oraz muzułmańskich Turków cypryjskich uzyskały, jak pisze Piotr Mikuli, „prawo wybierania członków własnych, specjalnych ciał, tzw. Izb Wspólnot, którym przyznano ściśle określone w konstytucji kompetencje, w tym prawodawcze w sprawach religijnych, oświatowych i kulturowych oraz w kwestii podatków i opłat wspólnotowych”⁹⁰. Ponadto konstytucja wprowadzała rozdział najwyższej władzy wykonawczej między reprezentującego Greków cypryjskich prezydenta oraz będącego przedstawicielem Turków cypryjskich wiceprezydenta⁹¹. Co więcej, konstytucja ustanowiła zasadę rozdziału funkcji publicznych (w tym mandatów w Izbie Reprezentantów oraz stanowisk ministerialnych) pomiędzy obie wspólnoty w sposób proporcjonalny do ich liczebności w całej populacji⁹².

Libański Pakt Narodowy *de facto* nie funkcjonował w okresie wojny domowej w Libanie w latach 1975–1990. Rozwiązania instytucjonalne wprowadzone na Cyprze obowiązywały zaś w praktyce do 1963 r., a ich wykonywanie wstrzymano ostatecznie po inwazji tureckiej na Cypr w 1974 r. i po faktycznym podziale wyspy. Rozwiązania zastosowane na Cyprze i w Libanie z pewnością nie były i nie są perfekcyjne, lecz u źródeł ich powstania legła próba godzenia potrzeb odmiennych zbiorowości religijnych bądź narodowych i religijnych (wyznaniowych) tworzących razem jedno państwo. Co jednak jest najistotniejsze, dla Lijpharta wspomniane przykłady świadczą na korzyść tezy, że „zamiast terminu ‘wielka koalicja’ ze swoimi raczej ograniczonymi skojarzeniami, można mówić o powszechnym uczestnictwie (*universal participation*) lub, jak czyni to

⁸⁸ Zob. szerzej Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 147–150.

⁸⁹ Imad Harb, *Lebanon's Confessionalism: Problems and Prospects*, March 2006, <http://www.usip.org/publications/lebanons-confessionalism-problems-and-prospects> [odczyt: 12/05/2011].

⁹⁰ Monika Florczak-Wątor, Piotr Mikuli, *Systemy konstytucyjne Cypru i Maltę*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009, s. 13.

⁹¹ Na temat ich kompetencji zob. szerzej ibidem, zwłaszcza s. 36.

⁹² Zob. szerzej ibidem, s. 14–15.

Ralf Dahrendorf, o 'kartelu elit' (*cartel of elites*)⁹³. Innym podawanym przez Lijpharta szczególnym rozwiązaniem, wypracowanym w Kolumbii w 1958 r. w sytuacji długotrwałego utrzymywania się tam bardzo głębokiego podziału politycznego, stała się implementacja instytucji naprzemiennej prezydentury sprawowanej przez przedstawicieli dwóch głównych sił politycznych⁹⁴.

Żadne ze wskazanych państw nie wprowadziło jednak nigdy wszystkich elementów konsocjonalizmu. Posiłkowanie się przez Lijpharta ich przykładami wskazuje, że oprócz całościowego modelu konsocjonalnego wyróżnia on również pojedyncze elementy konsocjonalne w systemach politycznych. W konsekwencji, jak można wnioskować, systemy polityczne nie muszą wypracować wszystkich czterech części modelu Lijpharta, aby móc używać w odniesieniu do istniejących w nich jakichś elementów współrzędzenia terminu „konsocjonalne”, pod warunkiem jednak, że elementy te korespondują z którąś z części modelu demokracji konsocjonalnej. Lijphart wskazuje zatem, że można mówić o pełnym modelu konsocjonalnym oraz o elementach konsocjonalnych czy też, szerzej, po prostu o elementach demokratycznego współrzędzenia. To ostatnie stwierdzenie jest o tyle istotne, że między konsocjonalizmem a współrzędzeniem nie można postawić znaku równości. Konsocjonalny model Lijpharta jest raczej jednym z możliwych wzorców współrzędzenia, podobnie jak model Lewisa. Teoria współrzędzenia, jak przypomina Lijphart, nie jest zatem wypracowana raz na zawsze, lecz może podlegać ciągłemu rozwojowi. Można ją ulepszać poprzez dodawanie nowych rozwiązań czy instytucji politycznych. To w tym kierunku podążają afrykańscy intelektualiści, którzy nie powielając ani modelu Lewisa, ani modelu konsocjonalnego, sugerują własne pomysły na współrzędzenie czy też elementy współrzędzenia w warunkach wieloetniczności.

Choć Lijphart jest przekonany, że zbudowanie trwałej demokracji w społeczeństwie podzielonym wymaga wdrożenia w nim instytucji współrzędzenia, to zarazem jest świadom, że nie może być to warunek wystarczający. Lijphart zwraca uwagę na niezwykle istotne w kontekście ukonstytuowania oraz powodzenia systemu współrzędzenia znaczenie zachowań elit oraz reprezentowanych przez nie grup rozumianych jako masy. W kwestii elit, jak pisze, „liderzy rywalizujących subkultur mogą wykazywać zachowanie charakteryzujące się współzawodnictwem i w ten sposób dalej zaostrzać wzajemne napięcia oraz polityczną niestabilność, lecz mogą też przedsięwziąć celowy wysiłek dla przeciwdziałania ograniczającym oraz destabilizującym następstwom podziałów kulturowych”⁹⁵. Lijphart powołuje się przy tym na rozważania nigeryjskiego politologa Claude'a Akego, który sądził,

⁹³ Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 29. Zob. też Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, Doubleday, Garden City NY 1967, s. 276.

⁹⁴ Zob. Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 29–30.

⁹⁵ Ibidem, s. 28.

że rzetelna współpraca na poziomie elit mogłaby pomóc państwu wieloetnicznemu w „uzyskaniu poziomu stabilności politycznej całkiem nieproporcjonalnego do stopnia jego społecznej homogeniczności”⁹⁶.

Rozwijając zagadnienie konieczności osiągnięcia w społeczeństwie podzielonym współpracy na poziomie elit, Lijphart wskazuje, że niezbędne dla osiągnięcia tego celu jest, by elity były skłonne do godzenia rozbieżnych interesów oraz żądań grup, które reprezentują. To jednak wymaga, by członków elit charakteryzowała chęć do podejmowania wspólnego wysiłku. To z kolei musi się wiązać z ich zaangażowaniem na rzecz utrzymania systemu współzrządzenia oraz ulepszania jego spójności i stabilności. Wszystkie te warunki mogą być jednak spełnione jedynie wówczas, gdy elity rozumieją, jak to Lijphart ujmuje, „zagrożenia wiążące się z fragmentacją polityczną”⁹⁷, w tym zwłaszcza, jak można wnioskować, brak ładu społecznego, niestabilność rządu oraz utrudnienia w generowaniu rozwoju i dobrobytu. Lijphart jest przekonany, że im dłuższy jest okres funkcjonowania systemu współzrządzenia w społeczeństwie podzielonym, tym większa istnieje szansa na lepsze zrozumienie tych zagrożeń przez elity. Dłuższe funkcjonowanie instytucji współzrządzenia, jak uważa, pozwala elitom lepiej docenić wyższość współpracy nad współzawodnictwem, a w konsekwencji uznać za priorytetowe działania prowadzące do zmniejszenia wspomnianych zagrożeń nad tymi, które służą ich narastaniu.

W kontekście omawiania znaczenia postaw elit dla tworzenia oraz powodzenia systemu współzrządzenia, a zatem i dla zbudowania trwałej demokracji w społeczeństwach podzielonych, Lijphart obok problematyki zachowań elit poświęca nieco miejsca zagadnieniu relacji między ich segmentami na poziomie mas. W tym celu powołuje się głównie na rezultaty pracy takich badaczy zachowań politycznych, jak Quincy Wright, David Easton, Sidney Verba, Karl W. Deutsch i Walker Connor⁹⁸ i formułuje opinię, zgodnie z którą ład społeczny w społeczeństwie podzielonym jest prostszy do osiągnięcia, gdy jego istotnie różniące się od siebie segmenty żyją w oddzieleniu od siebie, na przykład zamieszkując w odrębnych regionach danego państwa. Jednak im bardziej zintensyfikowane są ich kontakty, tym większe jest prawdopodobieństwo pojawienia się konfliktu. Lijphart wskazuje za Verbą, że na przykład w wieloetnicznych państwach afrykańskich procesy modernizacji politycznej i gospodarczej przyczyniają się do wzmożenia relacji między różnymi grupami etnicznymi, co w nieunikniony sposób prowadzi do powstawania rozmaitych napięć⁹⁹. Zdaniem Lijpharta, problem

⁹⁶ Claude Ake, *A Theory of Political Integration*, Dorsey Press, Homewood IL 1967, s. 113, za: Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 28.

⁹⁷ Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 32.

⁹⁸ Zob. *ibidem*, s. 34–35 i 40–41.

⁹⁹ Zainteresowanie Lijpharta możliwością zastosowania konsocjonalnej odmiany współzrządzenia w wieloetnicznych państwach Afryki sięga co najmniej lat osiemdziesiątych XX w., tj. okresu jego pogłębionych studiów nad możliwością zastosowania współzrządzenia w RPA. Zob. *idem*,

ten mogą jednak zmniejszyć elity poszczególnych grup. Ostatecznie to jakość relacji na poziomie elit ma zatem podstawowe znaczenie dla jakości stosunków na poziomie mas.

Z drugiej strony, Lijphart wskazuje za Connorem, że to przecież właśnie intensyfikacja kontaktów między członkami poszczególnych segmentów społeczeństwa podzielonego może je do siebie zbliżyć i w konsekwencji prowadzić do minimalizacji liczby konfliktów oraz stopnia ich intensywności. Choć Lijphart o tym nie wspomina, to na przykład różni intelektualiści afrykańscy zauważają, że środkiem do tego celu może być rozwój rozmaitych organizacji społeczeństwa obywatelskiego ponad podziałami grupowymi i, na co wskazuje choćby Francis Fukuyama¹⁰⁰, budowa kapitału społecznego opartego na rosnącym wzajemnym zaufaniu członków segmentów społeczeństwa podzielonego.

Trzecim wymiarem istotnym dla konstytuowania oraz trwania systemu współrządzenia są dla Lijpharta relacje między elitami a masami w każdym z segmentów. W społeczeństwie podzielonym, jak to określa, „należyte artykułowanie interesów subkultur” ma miejsce, gdy partie polityczne są ich „zorganizowanymi reprezentantami politycznymi”¹⁰¹. W takim stanie rzeczy elity poszczególnych segmentów mogą w ramach wielkiej koalicji bądź innej formy kartelu elit wypracowywać kompromisy. Dla osiągnięcia tego celu konieczna jest jednak wewnętrzna spójność polityczna segmentów, która wiąże się z udzielaniem przez ich członków poparcia ich elitom. Lijphart uważa, że większe prawdopodobieństwo uzyskania takiego poparcia występuje w sytuacji, „gdy subkultury stanowią spójne bloki polityczne”¹⁰².

I odwrotnie, jak należy wnioskować, rozdrobnienie polityczne – zwłaszcza na płaszczyźnie interesów ekonomicznych bądź kwestii ideologicznych – w ramach poszczególnych segmentów społeczeństwa podzielonego nie gwarantuje poparcia dla jednolitej ich reprezentacji na poziomie władzy centralnej i w konsekwencji stwarza poważne niebezpieczeństwo dla funkcjonowania systemu współrządzenia. Należy bowiem założyć, że już sam proces dochodzenia do porozumienia między elitami różnych segmentów jest złożony i niełatwy, jeżeli jednak dodatkowo istnieją poważne odmienności poglądów w gronie elit reprezentujących ten sam segment społeczeństwa podzielonego, to współrządzenie staje się znacznie bardziej utrudnione. Poważnym zaś wyzwaniem jawi się zwłaszcza sytuacja, gdy rywalizacja między elitami o wpływy członków w ramach konkretnego segmen-

Power-Sharing in South Africa, Policy Papers in International Affairs, No. 24, Institute of International Studies, University of California, Berkeley 1985, zwłaszcza s. 118–135.

¹⁰⁰ Francis Fukuyama, *Kapitał społeczny*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 169–187.

¹⁰¹ Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 35.

¹⁰² Ibidem, s. 35.

tu przybiera bardzo intensywny charakter, gdyż odbywa się na poziomie sporów o lepszą lub gorszą obronę jego interesów przez polityków reprezentujących go w systemie współrzędzenia.

Końcowym akcentem relacji między elitami a masami w każdym z segmentów, który sprzyja demokracji konsocjonalnej, jest – jak wskazuje Lijphart – „szeroka aprobatą dla zasady rządów kartelu elit”¹⁰³. Innymi słowy, masy muszą być przekonane o tym, że system współrzędzenia jest dla nich korzystny, a ponadto muszą zdawać sobie sprawę z tego, co może komplikować czy wręcz blokować jego działanie. Jeśli masy nabędą takie przeświadczenie i wiedzę, wówczas ich poparcie dla elit będzie zapewne stabilniejsze, a możliwość kreowania jednolitej reprezentacji ułatwiona.

Ostatecznie zatem Lijphart nawiązuje do Lewisowskiego założenia o podstawowej roli, jaką dla trwałości systemu współrzędzenia powinna odgrywać presja wywierana przez wyborców na polityków, by ci zastępowali w swoich działaniach rywalizację współpracą. Jak wskazywał Lewis, by osiągnąć tak uświadomione politycznie społeczeństwo, trzeba je jednak wpięrow wyedukować w przedmiocie demokracji, a zatem i zbudować demokratyczne przekonania i kulturę sprzyjające współrzędzeniu.

Jak podkreśla Lijphart, teoria konsocjonalna proponuje nie tylko konkretne rozwiązania instytucjonalne oraz skupia się na problemach zachowań elit i mas, ale również próbuje oszacować szanse ustanowienia oraz utrzymania w społeczeństwie podzielonym systemu współrzędzenia. Wieloletnie badania różnych przypadków empirycznych doprowadziły Lijpharta do wyodrębnienia dziewięciu tzw. czynników kontekstowych (*background factors*)¹⁰⁴, które mogą wspierać bądź utrudniać współrzędzenie w społeczeństwach podzielonych. W opinii Lijpharta dwa pierwsze odgrywają kluczową rolę. Są to: 1) brak lub obecność stałej większości (segmentu dominującego), która zwykle preferuje rozwiązania polityczne charakterystyczne dla demokracji większościowej, a więc i współzawodnictwo oraz, być może, dominację; 2) brak lub obecność rozległych różnic społeczno-ekonomicznych między segmentami (lingwistycznymi/etnicznymi/narodowymi, religijnymi/wyznaniowymi).

Pozostałe siedem czynników kontekstowych to: 3) mała lub duża liczba segmentów (im jest ich więcej, tym trudniejsze i bardziej złożone jest negocjowanie między nimi rozwiązań kompromisowych); 4) wielkość segmentów (gdy jest ona podobna, w ich wzajemnych relacjach łatwiej o równowagę sił, i odwrotnie); 5) wielkość populacji państwa (podejmowanie decyzji jest mniej złożone, gdy jest ona relatywnie mała, i odwrotnie); 6) brak lub istnienie zagrożenia zewnętrznego (drugi przypadek wpływa zwykle na pogłębianie wewnętrznej jedności);

¹⁰³ Ibidem, s. 36.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 51–52.

7) poziom rozwoju nadrzędnej lojalności (im wyższy, tym mniejsza siła lojalności partykularnych, i odwrotnie); 8) poziom geograficznej spójności segmentów (im większy, tym bardziej możliwe jest ustanowienie systemu federalnego sprzyjającego autonomii grupowej); 9) brak lub istnienie tradycji kompromisu i porozumienia (w drugim przypadku współzrządzenie jest oczywiście łatwiejsze).

W ślad za Lijphartem, warto zwrócić jeszcze uwagę na dwa istotne uzupełnienia dotyczące czynników kontekstowych. Po pierwsze, w odniesieniu zwłaszcza do pierwszego i trzeciego czynnika kontekstowego, Lijphart wskazuje, że brak stałej większości (segmentu dominującego) w społeczeństwie podzielonym oraz w sytuacji, gdy partie polityczne, jak to ujmuje, „stanowią zorganizowany przejaw subkultur politycznych”¹⁰⁵, a zatem na przykład, gdy są one tworzone na bazie grup etnicznych i to ich interesy przede wszystkim reprezentują, współzrządzeniu bardziej sprzyja istnienie systemu wielopartyjnego niż dwupartyjnego. Jak zauważa Lijphart, systemy dwupartyjne mogą być i zapewne niejednokrotnie bywają efektywniejsze w rządzeniu społeczeństwami bardziej homogenicznymi pod względem lingwistycznym (etnicznym, narodowym) czy religijnym. Z pewnością nie jest tak jednak w społeczeństwach podzielonych. Ta obserwacja jest o tyle celna, że w społeczeństwach homogenicznych w rozumieniu Lijpharta różnice polityczne zapewne koncentrują się głównie na płaszczyźnie, której znaczenie podkreślał wcześniej Lewis, a zatem interesów ekonomicznych oraz poglądów ideologicznych.

W przypadku społeczeństw podzielonych problemy polityczne są jednak znacznie bardziej złożone niż w społeczeństwach homogenicznych, gdyż na interesy ekonomiczne oraz poglądy ideologiczne grup klasowych, używając terminologii Lewisa, nakładają się różnorakie wyzwania związane z szanowaniem odmienności lingwistycznych (etnicznych, narodowych) czy religijnych poszczególnych segmentów, w tym przede wszystkim ich żądania równouprawnienia w państwie. Krótko mówiąc, społeczeństwami podzielonymi jest trudniej rządzić, a segmenty bardzo często mają charakter stały. System dwupartyjny jest zbyt wąski dla właściwej reprezentacji interesów poszczególnych segmentów takiego społeczeństwa. W tym kontekście dwupartyjność nie zapewnia efektywności rządzenia, lecz raczej generuje nowe problemy związane z niedoreprezentowaniem w życiu politycznym grup mniejszościowych.

Po drugie, w odniesieniu zwłaszcza do drugiego oraz piątego czynnika kontekstowego, Lijphart zauważa, że współzrządzeniu sprzyja, jak to ujmuje, „relatywnie niskie ogólne obciążenie (*load on*) aparatu podejmującego decyzje”¹⁰⁶. Lijphart stwierdza konkretnie, że małe państwa mają z reguły mniejsze problemy. Można zatem wnioskować, że im mniejsza jest populacja (i zapewne terytorium) na przykład państwa wieloetnicznego i im mniej w nim poważnych wyzwań go-

¹⁰⁵ Ibidem, s. 33.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 34.

spodarczych oraz społecznych, w tym zwłaszcza rozległych różnic ekonomicznych pomiędzy grupami, tym mniej roszczeniowe są masy i tym łatwiej elity grup osiągają i realizują kompromisy.

Podstawowym, empirycznym przykładem świadczącym na korzyść tezy o ważnej roli, jaką odgrywa wyodrębnione przez Lijpharta dziewięć czynników kontekstowych, są w jego mniemaniu Indie¹⁰⁷. Z kolei praktycznych dowodów na istotne znaczenie wskazanych uzupełnień problematyki czynników kontekstowych dostarczać ma zwłaszcza kazus Szwajcarii¹⁰⁸.

1.4. O potencjalnej niedemokratyczności współrządzenia

Lijphart zauważa, że system współrządzenia bywa krytykowany za to, że jest jakoby niewystarczająco demokratyczny¹⁰⁹. Krytyka ta ma wiele wymiarów: 1. Dotyczy potencjalnego niespełnienia przez współrządzenie kryterium rządów większości, które uznawane jest zwykle za rdzeń pojęcia demokracji. 2. W systemie współrządzenia może nadto zaistnieć stan braku opozycji parlamentarnej, której rola w demokracji większościowej jest niezwykle istotna, gdyż wiąże się z kontrolowaniem i krytykowaniem rządzących. 3. Poważnym wymiarem potencjalnej niedemokratyczności współrządzenia ma być również sposób dochodzenia w jego ramach do decyzji politycznych, który może mieć charakter niejawnych uzgodnień i który zbyt silnie wzmacnia rolę elit partyjnych. 4. Co więcej, współrządzenie może w pełni nie gwarantować realizacji w społeczeństwie pluralnym takich demokratycznych ideałów, jak wolność, równość oraz braterstwo. 5. W końcu, głębsze zastanowienie nad ideą systemu współrządzenia prowadzi niechybnie do postawienia pytania, czy w ogóle potrzebne są w nim wybory parlamentarne, skoro skład parlamentu oraz wielkiej koalicji ma być odbiciem proporcji udziału poszczególnych segmentów w całym społeczeństwie. A to właśnie wolne wybory stanowią zasadniczą cechę konstytutywną demokracji.

Odnosnie do pierwszej z przedstawionych kwestii, dotyczącej kryterium rządów większości, Lijphart postuluje konieczność wzniecenia wśród politologów i myślicieli politycznych intelektualnego buntu przeciwko idei rządów większości jako wyłącznemu bądź dominującemu kryterium demokracji oraz zastąpienie go szerszym rozumieniem tego pojęcia.

¹⁰⁷ Zob. ibidem, s. 50–53.

¹⁰⁸ Zob. np. ibidem, s. 32.

¹⁰⁹ Arend Lijphart, *Multiethnic Democracy...*, s. 860–861; idem, *Democracy in Plural Societies...*, s. 47 i n.

Powołuje się przy tym na rozważania wybitnych teoretyków demokracji, Roberta A. Dahla¹¹⁰ i Giovanniego Sartoriego¹¹¹, którzy, jak podkreśla, są przekonani, że demokracja większościowa to nie jedyny możliwy obecnie do przyjęcia wzorzec demokracji¹¹². Lijphart podążając bezpośrednio śladem Lewisa w obalaniu paradygmatu większościowego w rozumieniu pojęcia demokracji, pisze:

„Uważam, że wąskie i oderwane od rzeczywistości równanie demokracji z rządami większościowymi nie tylko nie jest do utrzymania w teorii, lecz również, ponieważ wprowadza w błąd, jest bardzo niebezpieczne w praktyce, gdy używa się go jako wytycznej dla pisania nowych, demokratycznych konstytucji”¹¹³.

Warto jednak zauważyć, że Lijphart nie dostrzega tego, iż z logicznego punktu widzenia Lewisowski rozumienie demokracji jako systemu umożliwiającego wszystkim, których dotyczy dana decyzja, uczestniczenie w jej podejmowaniu bezpośrednio lub poprzez wybranych przedstawicieli, nie jest pozbawione pierwiastka większościowego. Tworzenie wielopartyjnych rządów koalicyjnych jest bowiem uzyskiwaniem szerokiej większości. Z kolei członkowie parlamentu muszą być wyłaniani w wyniku procedury głosowania, a zatem i uzyskiwania w jego wyniku liczby głosów większej od kontrkandydatów.

Należy jednak zarazem stwierdzić, że odmiennosc demokratycznego współrządzenia od demokracji większościowej w społeczeństwie wieloetnicznym polega w praktyce na istnieniu znacznej przewagi liczebnej parlamentarnej reprezentacji rządzącej większości w tym pierwszym modelu demokracji, a konkretnie na konstytuowaniu jej przez elity polityczne maksymalnie dużej liczby odmiennych grup etnicznych (a w hipotetycznym stanie rzeczy – przez ich ogół), co daje jej o wiele pełniejszą legitymację do podejmowania decyzji. Przyjęcie takiej optyki rządzenia wymaga zmniejszenia typowej dla demokracji większościowej rywalizacji między partiami politycznymi i zarazem otwarcia się elit politycznych na szerszą współpracę i poszukiwanie oraz wypracowywanie kompromisów.

Lijphart zwraca uwagę na fakt, że choć demokracja większościowa zasadniczo różni się od współrządzenia, to spotyka się niekiedy w jej praktyce rozwiązania, które są bliskie elementom konsocjonalnym. I tak w demokracji większościowej występują instytucje: nadzwyczajnych większości (*extraordinary majorities*) oraz kilku kolejnych większości (*several successive majorities*)¹¹⁴, których uży-

¹¹⁰ Zob. np. Robert A. Dahl, *O demokracji*, przeł. M. Król, Znak, Kraków 2000, s. 95 i n.

¹¹¹ Zob. np. Giovanni Sartori, *Teoria demokracji...*, s. 29–30.

¹¹² Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 121.

¹¹³ Ibidem, s. 122.

¹¹⁴ Ibidem, s. 30. Zob. też Robert A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1995, s. 216–217. Konieczność uzyskania kilku kolejnych większości dla wprowadzenia w życie zmian w konstytucji jest przewidziana przez ustawy zasadnicze kilku państw

skanie jest niezbędne do rozwiązywania bardzo ważnych problemów, zwłaszcza zmiany konstytucji. Ponadto w państwach, w których zwykle funkcjonują rządy większości, niekiedy tworzone są wielkie koalicje. Dzieje się tak na przykład, choć nie tylko, w sytuacji zagrożenia zewnętrznego (jak miało to miejsce w Wielkiej Brytanii i Szwecji w okresie II wojny światowej). Jak pisze Lijphart, „tak, jak sformowanie rządu jedności narodowej jest właściwą odpowiedzią na nagłą potrzebę wynikającą z zewnątrz, tak tworzenie gabinetu wielkiej koalicji lub alternatywnej formy kartelu elit stanowi odpowiednią reakcję na wewnętrzny kryzys podziałów między nieprzyjaznymi wobec siebie subkulturami”¹¹⁵. Opinia ta ma dowodzić o naturalności stosowania rozwiązań demokracji większościowej bądź demokratycznego współrzędzenia w konkretnym kontekście politycznym lub społecznym. Lijphart nie posiłkuje się jednak czystym Lewisowskim podziałem na społeczeństwa pluralne oraz klasowe.

Odnosnie do drugiego ze wskazanych problemów, współrzędzenie może, choć oczywiście nie musi, powodować brak opozycji parlamentarnej w społeczeństwie pluralnym, a co z tego wynika, ograniczoną kontrolę i krytykę rządzących. Oczywiście w systemie demokratycznym funkcje te spełniają również w pewnym zakresie wolne media, organizacje społeczeństwa obywatelskiego, a nawet niezależna prokuratura oraz sądownictwo, lecz zapewne w sytuacji braku opozycji parlamentarnej będą one mniej skuteczne niż monitorujący działania rządu politycy, którzy przede wszystkim są zainteresowani odkrywaniem oraz ukazywaniem błędów i nieprawości rządzących. Lijphart uważa jednak, że „ideał energicznej opozycji politycznej, który w dużym stopniu może być urzeczywistniany w społeczeństwach homogenicznych, nie może być uznawany za standard służący do oceniania osiągnięć politycznych społeczeństw pluralnych”¹¹⁶. Podstawą współrzędzenia, co warto powtórzyć, jest bowiem współpraca, a nie rywalizacja.

Lijphart zauważa też, że przekonanie o konieczności istnienia opozycji byłoby w przypadku systemu współrzędzenia nielogiczne, gdyż zakładałoby okresowe zmienianie się partii tworzących wielką koalicję. Tymczasem taki porządek rzeczy występuje zwykle w systemie demokracji większościowej. Jak podkreśla Lijphart, w społeczeństwach pluralnych „podziały na segmenty wydają się sztywne i nie pozwalają na istotne przepływy głosów elektoratu między partiami”¹¹⁷. Zrazem Lijphart zastanawia się, czy z kolei w systemie demokracji większościowej można uznać za demokratyczne stałe wykluczanie z podejmowania decyzji politycznych segmentów pozostających w mniejszości.

europjskich i niektórych stanów USA. Wejście w życie danej zmiany może nastąpić poprzez jej uchwalenie przez dwa kolejno po sobie wybrane parlamenty.

¹¹⁵ Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 30.

¹¹⁶ Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 47–48.

¹¹⁷ Ibidem, s. 48.

Lijphart w niewystarczający sposób mierzy się jednak z problemem ograniczonej kontroli i krytyki rządzących w systemie współrzędzenia. W tym względzie pojawia się bowiem na przykład bardzo istotna kwestia rozwiązywania między partiami tworzącymi wielką koalicję problemu korupcji w łonie którejś z nich. Usprawiedliwiona może być przy tym obawa, że dla dobra stabilności rządu koalicjanci mogą lekceważyć tego typu problem i tym samym przyczyniać się do jego eskalacji¹¹⁸.

Trzeci zarzut dotyczy tego, że dochodzenie do decyzji politycznych w ramach współrzędzenia może mieć charakter elitystyczny. W systemie tym podstawową rolę pełnią bowiem kompromisy, niejednokrotnie negocjowane przez liderów poszczególnych segmentów „w cieniu gabinetów”, bez poważnego dyskursu publicznego. Dodatkowo, pozycja partyjnych przywódców zwykle jest wzmacniana przez stosowanie w wyborach parlamentarnych proporcjonalnego systemu list partyjnych (*party-list proportional representation system*) zamiast proporcjonalnej ordynacji pojedynczego głosu przechodniego, czego pragnął Lewis. Ma tego dowodzić doświadczenie państw, w których wdrożono już elementy współrzędzenia. W konsekwencji system współrzędzenia silnie pogłębia znaczenie elit politycznych. W opinii Lijpharta, choć zarzuty te są zapewne uzasadnione, to można by je równie dobrze postawić wobec demokracji większościowej, na przykład tej funkcjonującej w Wielkiej Brytanii, gdzie niejednokrotnie najważniejsze decyzje polityczne również zapadają w ścisłym gronie partyjnego przywództwa, które, pomimo stosowania w wyborach parlamentarnych systemu większościowego, ma kluczowy wpływ na nominacje kandydatów.

Patrząc na omawianą kwestię z innej perspektywy, Lijphart dowodzi zaś w ślad za Valem R. Lorwinem¹¹⁹, że następstwem wzrostu pozycji elit partyjnych w życiu politycznym państwa jest wzrost partycypacji jego obywateli w rozmaitych organizacjach społeczeństwa obywatelskiego.

W odniesieniu do czwartego zagadnienia, Lijphart zauważa, że system współrzędzenia może być traktowany jako niedemokratyczny również dlatego, że może nie gwarantować w pełni realizacji, jak to ujmuje, trójcy demokratycznych ideałów: wolności, równości i braterstwa. W kwestii indywidualnej wolności Lijphart stwierdza, że ponieważ w ramach współrzędzenia w miejsce jednostek podstawowym podmiotem politycznym w państwie stają się *de facto* segmenty, istnieje prawdopodobieństwo, że ich elity będą chciały niejako poza i ponad głównym, prawnym porządkiem państwowym ograniczać wolność ich członków.

¹¹⁸ Zob. Keith Kyle, „*Beyond African Dictatorship*”?..., gdzie poruszony został również problem wzmacniania w takim stanie rzeczy sieci relacji typu patron-klient, s. 92.

¹¹⁹ Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 50, za: Val R. Lorwin, *Segmented Pluralism: Ideological Cleavages and Political Cohesion in the Smaller European Democracies*, „Comparative Politics” January 1971, Vol. 3, No. 2, s. 157–158.

Lijphart nie podejmuje przekonującej polemiki z tak sformułowanym poglądem. Być może jednak wspomnianemu niebezpieczeństwu może przeciwdziałać przyjęcie na poziomie państwa ściśle określonego katalogu podstawowych praw obywatelskich, mającego zastosowanie do ogółu obywateli. Można sobie również wyobrazić funkcjonowanie w państwie federalnym dużych miast wieloetnicznych lub wieloreligijnych wyłączonych spod jurysdykcji regionalnej i podległych wyłącznie prawu federalnemu. Być może, członkowie poszczególnych segmentów, którzy nie zgadzaliby się z ograniczeniami ich wolności nakładanymi przez prawo regionalne, czuliby się bardziej wolni, zamieszkując takie miasta.

Z zagadnieniem wolności związana jest bezpośrednio druga kwestia – równości. Lijphart dostrzega problem polegający na tym, że elity poszczególnych segmentów mogą w systemie współzrządzenia być bardziej zaabsorbowane równym statusem grup niż jednostek. Co więcej, urzeczywistnienie autonomii segmentów poprzez federalizację i wprowadzenie regionalnego prawodawstwa może spowodować zaistnienie nierówności w statusie jednostek w ramach państwa jako całości. Lijphart uważa jednak, że jest to naturalny stan rzeczy w demokracjach federalnych, będący istotną cechą odróżniającą je od demokracji unitarnych. Z drugiej strony, jak dodaje, nierówności w statusie jednostek w państwie federalnym zapewne często są mniejsze niż te, które istnieją w statusie obywateli różnych demokratycznych państw, mających suwerenne prawo wprowadzać na swych terytoriach własne normy prawne. Innymi słowy, status jednostki na przykład w Szwecji może być inny od statusu jednostki w Japonii, a różnice w tym względzie będą zapewne większe niż między na przykład pozycją prawną obywateli poszczególnych krajów związkowych Republiki Federalnej Niemiec.

Co się tyczy idei braterstwa, Lijphart definiuje je jako stan „pozytywnego” pokoju czy też pokojowej koegzystencji obywateli w państwie¹²⁰. Tymczasem, jak wskazuje, współzrządzenie zapewnia raczej pokój „negatywny”. Można przyjąć założenie, że obywatele państwa homogenicznego osiągają pokojową koegzystencję przede wszystkim w sposób naturalny, gdy brak w nim silnych nierówności ekonomicznych. Z kolei obywatele państwa, w którym funkcjonuje społeczeństwo złożone z segmentów, uzyskują pokój niejako „na siłę”. Abstrahując od problemu abstrakcyjności tego rozróżnienia, Lijphart uważa, że maksymalnym, realistycznie osiągalnym stanem pokojowej koegzystencji w społeczeństwie pluralnym jest pokój „negatywny”.

Na piątą kwestię, czyli sens organizacji w systemie współzrządzenia w państwie wieloetnicznym wyborów parlamentarnych, skoro i tak uzyskany w ich wyniku skład legislatury oraz wielkiej koalicji ma odzwierciedlać w sposób proporcjonalny skład etniczny społeczeństwa, odpowiedzi może być kilka. Po pierwsze, wybory mogą umożliwić elektoratowi wyłonienie konkretnych przedstawicieli

¹²⁰ Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 49.

danego segmentu, na przykład tych, którzy są najlepiej oceniani ze względu choćby na swoje zasługi, pracowitość, efektywność działania, cechy charakteru (jak na przykład koncyliacyjność), i zarazem wyeliminowania ze składu parlamentu polityków, którzy są przez wyborców postrzegani negatywnie.

Po drugie, co wiąże się bezpośrednio z pierwszym zagadnieniem, wybory wzmagają zainteresowanie obywateli polityką i są dla nich okazją na przykład do wpływania na kształtowanie programu politycznego partii bądź konkretnych polityków. Kampania wyborcza jest odpowiednim momentem do tego, by wyborcy mogli, przynajmniej w założeniu, wymóc na kandydatach jakieś obietnice bądź rozliczyć ich z jakichś wcześniej złożonych przyrzeczeń.

Po trzecie, w ramach na przykład segmentów etnicznych (narodowych, językowych) mogą funkcjonować partie polityczne reprezentujące różne interesy ekonomiczne oraz poglądy ideologiczne. Nawet bowiem, jeśli zgodzić się z opinią, że w silnie sfragmentaryzowanych społeczeństwach podziały na segmenty etniczne czy religijne mają charakter trwałe bądź długotrwałe, to nie oznacza to wcale, że członkowie segmentów muszą mieć identyczne interesy ekonomiczne oraz poglądy ideologiczne. Dobrym tego przykładem jest społeczeństwo Bośni i Hercegowiny, które pozostaje podzielone na segmenty narodowe i religijne, w ramach których funkcjonuje jednak po kilka partii politycznych. Każdorazowe wybory przekształcają tam w pewnym stopniu partyjną reprezentację segmentów, co zwłaszcza w długiej perspektywie czasowej może być odzwierciedleniem nie tylko oceny dotychczasowych osiągnięć, działań czy zachowań konkretnych partii politycznych oraz polityków, ale również zmian na przykład w preferencjach ekonomicznych bądź ideologicznych wyborców. Co zaś jest bardzo istotne z punktu widzenia badania rozwoju systemu politycznego społeczeństwa pluralnego, wybory w jakimś stopniu pozwalają zarazem mierzyć zmiany tożsamościowe zachodzące u jego członków. Jak słusznie wskazuje Ian Shapiro¹²¹, tożsamości w przyszłości mogą się różnić od tych obecnych.

Po czwarte, co pozostaje w związku z poprzednim zagadnieniem, na przykład w wieloetnicznych państwach afrykańskich działają nie tylko partie tworzone na bazie etnicznej, ale również i partie ponadetniczne. Wybory w systemie współrządzenia dawałyby ich przedstawicielom szansę na zasiadanie w parlamencie oraz w rządzie koalicyjnym. Można sobie jednak wyobrazić, że partie ponadetniczne powstają w systemie współrządzenia jako wyraz niezadowolenia z dotychczasowej polityki oraz działań partii etnicznych. Mogą one pełnić rolę opozycji parlamentarnej, a zatem kontrolować i krytykować rządzących, ale również proponować zmiany w istniejącym systemie politycznym.

¹²¹ Ian Shapiro, *Stan teorii demokracji*, przeł. I. Kisilowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 126.

Po piąte, można wyobrazić sobie sytuację, gdy partie reprezentujące któryś z segmentów wycofują się z wyborów protestując na przykład przeciw ciągłemu lekceważeniu ich postulatów przez parlament oraz wielką koalicję, a zatem i przez partie reprezentujące inne segmenty społeczeństwa pluralnego. Taka hipotetyczna sytuacja prowadziłaby przy zastosowaniu zasady proporcjonalności do innego od wcześniej uzyskiwanego podziału miejsc w legislaturze i, zapewne, w egzekutywie. Co jest jednak istotniejsze, byłaby ona sygnałem alarmowym dla innych podmiotów życia politycznego, że system współrzędzenia nie działa właściwie i należy go naprawiać oraz udoskonalać. Niepodejmowanie przez klasę polityczną działań w tym kierunku mogłoby zaś grozić podważeniem legitymacji całego systemu.

Wspomniane argumenty z pewnością nie wyczerpują zagadnienia przyczyn organizowania wyborów w systemie współrzędzenia, lecz przynajmniej pomagają lepiej zrozumieć, dlaczego są one w nim niezbędne.

1.5. O mankamentach współrzędzenia

Współrzędzenie podobnie jak i każdy inny model rządzenia nie jest systemem doskonałym i z pewnością ma rozmaite mankamenty¹²². Lijphart bardzo dobrze zdaje sobie sprawę z ich istnienia i sam chętnie przytacza je w swoich pracach oraz analizuje, często dogłębnie. Zarazem jednak z wielką pasją broni systemu współrzędzenia, zwłaszcza jego odmiany konsocjonalnej.

Najważniejszy zarzut stawiany systemowi współrzędzenia związany jest z 1) ugruntowywaniem przezeń podziałów istniejących w społeczeństwie pluralnym. Istotna krytyka idei współrzędzenia dotyczy też 2) abstrakcyjności dzielenia systemów demokratycznych na współrzędzenie oraz model większościowy, i prostego przeciwstawiania ich sobie. Do pozostałych zarzutów stawianych praktyce współrzędzenia, w tym elementom demokracji konsocjonalnej należą zaś: 3) negatywne następstwa stosowania weta mniejszości dla stabilności i efektywności systemu politycznego; 4) mniejsza efektywność rządzenia i mniejsza stanowczość w podejmowaniu decyzji politycznych w sytuacji funkcjonowania wielkiej koalicji; 5) rozrost administracji i jego zgubne konsekwencje spowodowane stosowaniem zasady proporcjonalności przy mianowaniu pracowników służby cywilnej; 6) wysokie koszty tworzenia nowych instytucji władzy i zarazem nowych, publicznych miejsc pracy na poziomie regionów przy wdrażaniu autonomii segmentów w formie systemu federalnego.

¹²² Ich syntetyczne podsumowanie przedstawia John S. Dryzek, *Deliberative Democracy in Divided Societies. Alternatives to Agonism and Analgesia*, "Political Theory" April 2005, Vol. 33, No. 2, s. 222–223.

Odnosnie do pierwszej kwestii, utrwalaniu podziałów między segmentami społeczeństwa pluralnego i zarazem wzmacnianiu ich spójności może w systemie współrzędzenia służyć zwłaszcza wprowadzenie praw grupowych, tworzenie partii politycznych na bazie konkretnych grup lingwistycznych, etnicznych, narodowych lub religijnych (wyznaniowych) oraz podział stanowisk zwłaszcza w egzekutywie między ich elity. Te wszystkie działania wzmacniają rolę i pozycję przywódców segmentów w społeczeństwie pluralnym, którzy już choćby z tego względu mogą być zainteresowani w trwaniu podziałów. Lijphart uznaje omawiane tu argumenty za w dużej mierze zasadne. Zarazem jednak uważa, że współrzędzenie może i powinno odgrywać konstruktywną rolę w rozwiązywaniu konfliktów istniejących w relacjach między segmentami społeczeństwa pluralnego, a nawet że jest najlepszym systemem dla osiągnięcia tego celu.

Co jednak najistotniejsze, Lijphart, choć nie wyraża tego *explicite*¹²³, podziela stanowisko prymordialistów. Prymordializm, jak wskazuje, zakłada, że etniczność rozumiana jako „tożsamość etniczna jest właściwością dziedziczną i, nawet jeśli nie stałą, to co najmniej bardzo trudną do zmiany”¹²⁴. Z perspektywy prymordialistycznej ideał zbudowania ponadetnicznego społeczeństwa w państwie wieloetnicznym wydaje się utopią. Przeciwnieństwem tego poglądu, jak podkreśla Lijphart, jest podejście instrumentalistyczne, zgodnie z którym etniczność ma charakter płynny i plastyczny, co niesie ze sobą przynajmniej dwojakie konsekwencje polityczne. Zwolennicy stanowiska instrumentalistycznego wierzą bowiem, że etniczność można rozbudzać dla osiągnięcia celów partykularnych, lecz z drugiej strony można ją też „wyciszać” w celu budowania społeczeństwa ponadetnicznego. Trzecie podejście, konstruktywistyczne, leży pośrodku. Konstruktywiści zgadzają się co prawda z prymordialistycznym poglądem o tym, że etniczność jest czymś zawczasu danym czy też ustalonym, lecz zarazem twierdzą, że można ją dalej formować dla osiągnięcia jakiegoś pożądanego celu związanego na przykład z ekonomiczną, społeczną, polityczną modernizacją społeczeństwa¹²⁵.

Jak jednak wskazuje Lijphart, „próby sterowania (*manipulating*) tożsamościami etnicznymi, ukierunkowane na zbudowanie kulturowo zunifikowanych narodów odniosły bardzo ograniczony efekt pozytywny, odwodzenie zaś od etnicznej różnorodności lub jej tłumienie często przynosiło odwrotny skutek, wzmacniając etniczną wrażliwość i rozjątrzając konflikty etniczne”¹²⁶. Pogląd ten stanowi

¹²³ Nie czynił tego również otwarcie W. Arthur Lewis.

¹²⁴ Arend Lijphart, *Multiethnic Democracy...*, s. 855.

¹²⁵ Podział na prymordializm, instrumentalizm i konstruktywizm proponuje Lijphart. Por. podział na koncepcję pierwotną, postmodernistyczną oraz opcję pośrednią, przeprowadzony przez Iana Shapiro, *Stan teorii demokracji...*, s. 125–127.

¹²⁶ Arend Lijphart, *Multiethnic Democracy...*, s. 855.

wstęp do Lijphartowskiej negacji znaczenia teorii modernizacji w wyjaśnianiu procesów społecznych i politycznych zachodzących zarówno w wybijającej się na niepodległość, jak i w pokolonialnej Afryce Subsaharyjskiej. Jak Lijphart uważa, dostrzegalna zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. dogmatyczna wiara wielu badaczy i polityków w to, że rozkwit szkolnictwa, industrializacja, urbanizacja, wzrost liczby środków transportu i komunikacji doprowadzi do spadku znaczenia etniczności oraz do dynamicznego rozwoju narodowej integracji w państwach wieloetnicznych okazała się nadzwyczaj płonna. Jak wskazuje, począwszy od lat siedemdziesiątych XX w. świat nauki i polityki zaczął zdawać sobie sprawę z faktu, że wspomniane procesy wcale nie muszą iść w parze z zanikaniem etniczności, a nawet, wręcz przeciwnie, mogą ją wzmacniać. I tak na przykład nabywanie wykształcenia może sprzyjać rozwojowi świadomości przynależenia do konkretnej grupy etnicznej, kultywowaniu jej kulturowej odrębności oraz czerpaniu dumy z tego stanu rzeczy.

Lijphart przypomina, że w większości państw Zachodu od dłuższego czasu zarzucane są próby asymilacji rozmaitych starych mniejszości bądź nowych grup imigranckich i rozwijana jest polityka uznawania różnorodności. Przypatrując się tym procesom w państwach Zachodu, a odnosząc się do omawianego problemu w kontekście państw wieloetnicznych, Lijphart stawia następującą kwestię: „Jeśli etnicznych odmienności nie sposób wyeliminować, to czy można sobie z powodzeniem radzić z nimi i przystosować się do nich w wieloetnicznych demokracjach?”¹²⁷. Dla Lijpharta odpowiedź jest oczywista, uważa on bowiem, że podziały etniczne istniejące w typowym państwie wieloetnicznym należy traktować za coś całkowicie dlań normalnego, konstytutywnego i niezwykle trudno przekształcalnego. Takie podejście skłania do wniosku, że nawet jeśli współrzędzenie rzeczywiście prowadzi do utrwalania różnic dzielących poszczególne segmenty społeczeństwa pluralnego i zarazem służy wzmocnieniu ich spójności, to przynajmniej w warunkach demokracji można za jego pomocą doprowadzić do stworzenia równiejszych, opartych na wielostronnych korzyściach, relacji między nimi, co stanowi zapewne niezbędny warunek dla budowy trwałego pokoju oraz generowania rozwoju.

Należy zarazem nadmienić, że scenariusz ten wcale nie musi prowadzić do zachowania spójności państw wieloetnicznych. Można bowiem, a nawet należy wyobrazić sobie sytuację, gdy takie, związane ze współrzędzeniem zjawiska, jak uznanie praw grupowych, otwarte tworzenie i działanie partii etnicznych oraz rozwój etnicznych elit politycznych, przyspieszają proces rozpadu państw wieloetnicznych. Ten scenariusz wcale jednak nie musi być oceniany negatywnie.

Z drugiej strony, co już wcześniej zostało zasygnalizowane, rozwój organizacji społeczeństwa obywatelskiego, mających za zadanie osiągnięcie konkretnych,

¹²⁷ Ibidem, s. 856.

ponadetnicznych celów, może pomagać w tym, by ugruntowywane przez współrządzenie podziały etniczne w społeczeństwie pluralnym nie poszerzały się, a nawet by kształtowała się wśród jego członków tożsamość ponadetniczna.

Na drugi mankament demokratycznego współrządzenia zwraca uwagę Giovanni Sartori. Ogólnie rzecz biorąc, badacz ten wysoko ocenia ideę współrządzenia w wersji konsocjonalnej (uzgodnieniowej), o którym pisze, że jest istotnym wkładem do teorii demokracji i dodaje, że Lijphartowska „argumentacja popierająca demokrację typu uzgodnieniowego jest mocna i bez zarzutu, gdy stara się wykazać, że rozczłonkowane i głęboko podzielone społeczeństwa nie mogą się opierać na rządach większości; mają do wyboru albo uzgodnienia, albo zupełny brak demokracji”¹²⁸. Sartori zauważa jednak zarazem, że podział na demokrację większościową i demokratyczne współrządzenie, jakim w ślad za Lewisem posiłkuje się Lijphart, ma charakter idealny i zarazem biegunowy. Zdaniem Sartoriego, każda demokracja większościowa stanowi ograniczone, a nie absolutne rządy większości, co wynika często choćby z przepisów konstytucyjnych bądź ustalonych zwyczajów (jak w Wielkiej Brytanii), istotna zaś część decyzji podejmowanych przez rządy większościowe jest *de facto* decyzjami niewiększościowymi. Sartori rozwija tę myśl, wskazując, że choć w różnych systemach politycznych „spotykamy się z połączeniem decyzji większościowych i niewiększościowych, to ich proporcje są zmienne w zależności od tej prostej reguły: im większa jest obecność mniejszości intensywnych, tym mniej rządy o sumie zerowej jest wskazane i możliwe przy użyciu środków demokratycznych”¹²⁹. Innymi słowy, rzecz można, że w systemie demokracji większościowej mniejszości, które w zdecydowany sposób walczą o swoje prawa, mają zwykle możliwość większego wpływania na decyzje większości.

Odpowiedzią na zarzut Sartoriego dotyczący idealistycznej, a zatem i nierzeczywistej natury stosowanego przez Lijpharta podziału na dwa przeciwstawne wzorce demokracji, jest Lijphartowska propozycja demokracji konsensualnej, którą można uznać za system pośredni między demokracją większościową a konsocjonalną odmianą demokratycznego współrządzenia. Zdaniem Lijpharta, pięć podstawowych cech charakterystycznych idealnego modelu demokracji większościowej to: 1) skupienie władzy wykonawczej w większościowych gabinetach jednopartyjnych; 2) dominacja egzekutywy w stosunkach z legislaturą; 3) dwupartyjne systemy parlamentarne; 4) większościowe systemy wyborcze; 5) pluralistyczne systemy grup interesów z rywalizacją międzygrupową typu „wszystkie chwytły dozwolone” („wolnoamerykanka”, *free-for-all*). Pięć przeciwstawnych cech, symptomatycznych dla demokracji konsensualnej to: 1) dzielenie się władzą wykonawczą w ramach szerokich koalicji wielopartyj-

¹²⁸ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji...*, s. 295.

¹²⁹ Ibidem, s. 297.

nych; 2) równowaga sił między egzekutywą a legislatywą; 3) systemy wielopartyjne; 4) reprezentacja proporcjonalna; 5) skoordynowane (*coordinated*) i „korporacjonistyczne” systemy grup interesów ukierunkowane na kompromis i konsultację (*concertation*)¹³⁰.

Model demokracji konsensualnej można potraktować jako bardziej stonowany model demokracji większościowej niż jej wzorzec idealny lub po prostu jako model bliższy realiom przedstawionym przez Sartoriego, a zatem istnieniu pośrednich systemów politycznych. Choć modelowi demokracji konsensualnej daleko jeszcze do wzorca demokratycznego współrzędzenia typu konsocjonalnego, to pod niektórymi względami (zwłaszcza: szeroka koalicja, proporcjonalność) przypomina ten ostatni.

Odnosnie do trzeciego zarzutu stawianego współrzędzeniu, również Sartoriemu nie podoba się istotny element konsocjonalnego modelu demokratycznego współrzędzenia, jakim jest weto mniejszości. Rozwiązanie to przypomina mu znana z XVII i XVIII w. instytucję *liberum veto*¹³¹, z której korzystano w polskim parlamentaryzmie, i w konsekwencji musi budzić złe skojarzenia dotyczące następstw jej stosowania dla stabilności i efektywności systemu politycznego¹³². Sartori podobnie jak i Ian Shapiro¹³³ nieco jednak nadinterpretuje znaczenie, jakie weto mniejszości ma obecnie dla twórcy teorii konsocjonalnej. Lijphart, przynajmniej w pierwszej fazie swoich badań nad współrzędzeniem typu konsocjonalnego, rzeczywiście przywiązywał istotną rolę do instytucji weta mniejszości. Dowodził, że w sytuacji, gdy w ramach wielkiej koalicji nie sposób znaleźć rozwiązania konsensualnego i ostateczne rozstrzygnięcie jakiegoś problemu ma zostać uzyskane w drodze głosowania, a problem ten ma dla jakiegoś segmentu znaczenie żywotne, weto mniejszości zapewnia każdemu segmentowi, jak to ujął, „pełną gwarancję politycznej ochrony”¹³⁴. Z czasem jednak Lijphart uznał weto mniejszości oraz proporcjonalność za mniej ważne niż wielka koalicja i autonomia części konsocjonalnej odmiany współrzędzenia¹³⁵.

Lijphart zdaje sobie też sprawę z możliwych następstw stosowania instytucji weta mniejszości, gdyż pisze o tym, że jej nadużywanie mogłoby prowadzić do powstania stanu „tyranii mniejszości”¹³⁶. Uważa jednak, że taki stan rzeczy byłby trudny do osiągnięcia z trzech, bezpośrednio ze sobą powiąza-

¹³⁰ Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 7. Por. idem, *Konsensusowy model demokracji*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 153–167.

¹³¹ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji...*, s. 296.

¹³² Zob. Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 50–51.

¹³³ Ian Shapiro, *Stan teorii demokracji...*, s. 20.

¹³⁴ Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 37.

¹³⁵ Zob. szerzej Arend Lijphart, *Thinking about Democracy...*, s. 4.

¹³⁶ Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 37.

nych przyczyn¹³⁷. Po pierwsze, Lijphart uważa, że przywódcy segmentów wraz z „dotarciem się” systemu demokratycznego współrzędzenia nauczą się stosowania prawa weta z umiarem, gdyż jest ono mieczem obosiecznym, tj. pozwala segmentom wzajemnie szachować się politycznie. Po drugie, traktuje on zastosowanie weta jako ostateczny, negatywny wyraz niezadowolenia elit danego segmentu, który może się pojawić, gdy rządy wielkiej koalicji nie znalazły konsensusu w sprawie mającej dla tego segmentu bardzo istotne znaczenie. W konsekwencji, jak należy przypuszczać, sama możliwość bądź groźba zastosowania weta powinna wymuszać na elitach politycznych społeczeństwa pluralnego porozumienie. Instytucja weta może być zatem swoistym straszakiem, mieczem Damoklesa, który wisi nad politykami, by ci nigdy nie zapominali o fundamentalnej zasadzie kierującej logiką współrzędzenia, jaką stanowi konieczność szukania kompromisów. Po trzecie wreszcie, przywódcom segmentów powinno zależeć na efektywnym rządzeniu, a celu tego nie sposób uzyskać, stosując weto zbyt często.

Argumenty te nie są jednak przekonujące. Lijphart nie bierze bowiem pod uwagę tego, że kształtowanie kultury politycznej, w której użycie weta mniejszości stanie się rzeczywiście ostatecznym i rzadkim rozwiązaniem, może być procesem niezwykle długim. Nawet zaś zakładając finalne osiągnięcie wśród elit politycznych działających w ramach demokratycznego współrzędzenia wysokiego stopnia umiaru politycznego, zawsze może się pojawić lider polityczny, który będzie dążył do przeprowadzania swoich projektów politycznych za wszelką cenę, stawiając swoje żądania na ostrzu noża i zagrażając stabilności całego systemu. Można zatem wnioskować, że ewentualne stosowanie weta mniejszości powinno być obwarowane bardzo licznymi ograniczeniami, dotyczącymi zarówno procedury jego użycia, jak i przede wszystkim spektrum sytuacji, w których można by się do niego uciec. W tej materii Lijphart wskazuje na obszary zagadnień dotyczących kultury (języka), edukacji, systemu podatkowego, systemu wyborczego, prawa samorządowego¹³⁸.

Czwarty z zarzutów stawianych demokratycznemu systemowi współrzędzenia dotyczy działania w jego ramach władzy wykonawczej, a konkretnie wielkiej koalicji. Rządy takie mogą być bowiem mniej efektywne i podejmować mniej stanowcze decyzje¹³⁹. Tymczasem Lijphart jest przekonany, że w społeczeństwie podzielonym współrzędzenie w większym stopniu niż demokracja większościowa zapewnia efektywność rządzenia, ponieważ je stabilizuje¹⁴⁰. Wskazany zarzut ma jednak głęboki sens, gdyż doświadczenie polityczne państw, w których istnieje

¹³⁷ Zob. szerzej ibidem, s. 51–52 i 37.

¹³⁸ Zob. ibidem, s. 38; Arend Lijphart, *Multiethnic Democracy...*, s. 857.

¹³⁹ Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 50.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 47.

ją rządy jednopartyjne bądź wąskie koalicje, podpowiada, że decyzje polityczne można w nich podejmować i implementować szybciej. Obserwacja ta może mieć odniesienie zwłaszcza do państw, w których funkcjonują większościowe systemy wyborcze, a wynikiem tego stanu rzeczy jest często ograniczona pod względem liczby partii politycznych parlamentarna scena polityczna.

Warto jednak zwrócić uwagę na dwie istotne kwestie, które bezpośrednio wiążą się z tym zagadnieniem. Po pierwsze, rządy większościowe jednej partii politycznej bądź wąskiej koalicji nie muszą odpowiadać wymogom społeczeństwa pluralnego. Fragmentaryzacja takiego społeczeństwa często bezpośrednio wiąże się z głębokimi podziałami między różnymi jego segmentami. Decyzje podejmowane przez rząd reprezentujący jedynie niektóre z tych segmentów, zwłaszcza jeśli są one korzystne przede wszystkim z punktu widzenia ich interesów, może te podziały wzmacniać i prowadzić do wzrostu sytuacji konfliktowych w społeczeństwie pluralnym. Jak wskazuje Lijphart, „prawdopodobne jest, że krótkoterminowa efektywność osiągana przez rządy większości nasila antagonizmy oraz frustracje po stronie grup przegrywających¹⁴¹” wybory. Napięcia te mogą z kolei skutecznie torpedować bądź utrudniać wprowadzanie w życie decyzji rządu, a zatem i zmniejszać efektywność rządzenia.

Z problemem tym łączy się druga kwestia – konsekwencji w podejmowaniu decyzji. Stanowcze decyzje rządu są z pewnością niejednokrotnie potrzebne, zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych, gdy niewiele jest czasu na szukanie rozwiązań kompromisowych. Jednak brak szerokiej współpracy przy podejmowaniu decyzji politycznych, w szczególności o istotnym znaczeniu dla wielu segmentów społeczeństwa podzielonego, może się ostatecznie okazać kontrproduktywny dla skutecznego zapobieżenia rozwojowi kryzysów. Doświadczenie uczy, że ważne decyzje podejmowane w pośpiechu i w sposób zdecydowany nie zawsze są należycie przemyślane, a rozmaite efekty uboczne takiego działania często niełatwe do zlikwidowania.

Piąty zarzut wobec współrzędzenia dotyczy implementacji zasady proporcjonalności przy mianowaniu pracowników służby cywilnej, a konkretnie mającego się z nią wiązać rozrostu administracji. Nietrudno wyobrazić sobie stan rzeczy, w którym w celu zaspokojenia potrzeb materialnych personelu wspomagającego elity segmentów w społeczeństwie podzielonym, w tym zwłaszcza aktywistów partyjnych lub członków ich rodzin, w instytucjach państwowych tworzone są coraz to nowe stanowiska pracy, czego następstwem jest wzrost wydatków budżetowych na administrację. Problem ten komplikuje się jeszcze bardziej, gdy osoby powiększające grono urzędników państwowych nie mają kompetencji wymaganych do wykonywania zadań związanych z zajmowanymi przez nie stanowiskami. Taka sytuacja może powodować mniejszą efektywność działania ad-

¹⁴¹ Arend Lijphart, *Multiethnic Democracy...*, s. 859–860.

ministracji oraz przyczyniać się do podejmowania przez nią nieprofesjonalnych decyzji, co może być kosztowne zarówno dla budżetu państwa, jak i dla osób prywatnych i prawnych, które są petentami czy podatnikami. Lijphart sugeruje jednak, że zagrożenia te, choć rzeczywiste, mają w gruncie rzeczy znaczenie drugoplanowe w sytuacji osiągnięcia w systemie demokratycznego współrządzenia równych i pozytywnych relacji między poszczególnymi segmentami, w tym ich elitami. Można zatem założyć, że intensyfikacja problemów dotyczących biurokracji może być ceną za uzyskanie stabilizacji całego systemu politycznego. Lijphart daje nadto do zrozumienia, że w gruncie rzeczy proporcjonalność jest wartościową formułą rozdziału stanowisk z tego choćby powodu, iż po prostu porządkuje tę kwestię i oszczędza czas.

Oczywiście w każdym systemie politycznym idealnym stanem rzeczy byłoby zatrudnianie na stanowiskach urzędniczych jedynie fachowców i utrzymywanie w ryzach wzrostu liczby osób pracujących w administracji. Należy jednak wskazać, że kwestia rozrostu administracji nie dotyczy jedynie systemu współrządzenia czy też, konkretnie, implementacji zasady proporcjonalności przy mianowaniu pracowników służby cywilnej. Omawiany problem nie jest przecież obcy również autorytaryzmowi oraz demokracji większościowej, w tym ostatnim przypadku zwłaszcza w sytuacji tworzenia rządu koalicyjnego i powstania konieczności obdzielenia różnymi stanowiskami działaczy partii politycznych, które współtworzą rząd, a także osób im bliskich.

Szósty zarzut wysuwany jest wobec jeszcze jednego elementu współrządzenia, autonomii zapewnianej segmentom w ramach systemu federalnego. Tworzenie zwłaszcza nowych instytucji władzy na poziomie regionów, a zatem i nowych miejsc pracy w sektorze publicznym, generuje koszty¹⁴², które – choć zapewne w znacznym stopniu pokrywane są ze środków budżetów regionalnych – mogłyby zostać wydatkowane na inne cele, na przykład inwestycyjne. Świadomy istnienia tego problemu Lijphart również uznaje go za mniej istotny, biorąc pod uwagę efekt stabilizacyjny, który, jak uważa, jest skutkiem demokratycznego współrządzenia i którego beneficjentem politycznym jest społeczeństwo pluralne.

Warto nadmienić, że wśród następstw federalizacji państwa wymieniany bywa jednak również i odwrotny do przedstawionego wcześniej argument o charakterze ekonomicznym, zakładający, że władze regionalne znając lepiej problemy i potrzeby swojego regionu, mogą trafniej, a zatem i oszczędniej rozdzierać środki na inwestycje niż czynią to władze centralne. Ustanowienie systemu federalnego z odrębnymi władzami dla każdego z regionów zmniejsza również zadania władzy centralnej, a zatem i odciąża je, co w konsekwencji powinno powodować zmniejszenie liczby zatrudnionych w administracji centralnej i uzyskanie oszczędności. Jak zaś wskazuje Lijphart, w ślad za Jürgem Steinerem,

¹⁴² Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies...*, s. 51.

na przykład w systemie federalnym Szwajcarii żądania obywateli rozkładają się na różne szczeble władzy politycznej, co nie tylko daje efekt odciążenia władzy centralnej, ale i może zwiększać efektywność działania wszelkich władz¹⁴³.

Pomimo istnienia wskazanych mankamentów demokratycznego współrządzenia, jego założenia mogą być atrakcyjne dla intelektualistów wywodzących się ze społeczeństw podzielonych, w tym wieloetnicznych społeczeństw państw Afryki Subsaharyjskiej. W kolejnych pięciu rozdziałach została dokonana analiza poglądów pięciu myślicieli afrykańskich, Ifeanyiego A. Menkitiego, Kwasięgo Wiredu, Kwamego Gyekyego, Claude'a Akego i George'a M. Carewa, która ma wskazać, że jest tak w rzeczywistości.

¹⁴³ Ibidem, s. 51, za: Jürg Steiner, *The Principles of Majority and Proportionality*, "British Journal of Political Science" 1971, Vol. 1. No. 1, s. 69.

ROZDZIAŁ 2

Demokratyzacja w Afryce w myśli Ifeanyiego A. Menkitiego

*Wszystkie ludy będą równe;
będą się cieszyć takim samym szacunkiem
i posiadać tożsame prawa.
Nic nie usprawiedliwi dominacji jednego ludu nad drugim*
Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów¹

*Uwzględnienie tradycyjnej koncepcji osoby
jest bardzo istotne dla badań nad społecznymi
uwarunkowaniami rozwoju systemu politycznego.
Ponad jednostką dominują bowiem związki grupowe,
od których jest zależna i które zobowiązują ją do solidarności*

Jacek Jan Pawlik²

2.1. Wprowadzenie

Rozdział ten stanowi studium myśli politycznej nigeryjskiego filozofa Ifeanyiego A. Menkitiego. Została w nim przeprowadzona analiza koncepcji „państwa zarządzającego” (*managerial state*), zgodnie z którą kompetencje władzy centralnej w wieloetnicznych państwach w Afryce powinny być maksymalnie okrojone. W opinii Menkitiego, władza ta powinna wykonywać jedynie trzy podstawowe funkcje: utrzymywanie bezpieczeństwa, zapewnianie infrastruktury i ułatwianie handlu. Jest to kontrpropozycja wobec arbitralnego podejmowania decyzji albo przez władze autorytarne, albo konstytuowane zgodnie z zasadami demokracji większościowej.

Koncepcja państwa zarządzającego została porównana ze słynną ideą „państwa minimalnego” (*minimal state*) autorstwa jednego z najważniejszych filozofów politycznych XX w. Roberta Nozicka. W myśl propozycji Nozicka władza

¹ Art. 19, *Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów*, przyjęta jako konwencja w Nairobi w Kenii 26 czerwca 1981 r. przez Zgromadzenie Szefów Państw i Rządów, członków Organizacji Jedności Afrykańskiej, http://www.achpr.org/english/_info/charter_en.html [odczyt: 9/03/2012].

² Jacek Jan Pawlik, *Wieloaspektowość tożsamości politycznej we współczesnych państwach afrykańskich*, „Społeczeństwo i Polityka” 2011, nr 1, s. 181.

współczesnego państwa powinna posiadać jedynie wąskie funkcje ochronne. Następnie wyjaśniony został empiryczny kazus Unii Komorów jako państwa, w którym władza centralna miała w latach 2001–2009 bardzo silnie ograniczone kompetencje. Przykład ten uzmysławia, jak mogłaby wyglądać realizacja koncepcji Menkitiego i jakie mogłaby mieć następstwa.

W rozdziale dokonano również wyjaśnienia Menkitowskiej propozycji przeprowadzenia w afrykańskich państwach wieloetnicznych decentralizacji polegającej na scedowaniu części władzy na poziom regionów tworzonych na bazie ludów (grup etnicznych)³. Koncepcja takiej decentralizacji etnicznej stanowi rozwinięcie propozycji państwa zarządzającego i przypomina system tzw. federalizmu etnicznego, funkcjonujący od 1995 r. w Etiopii, który został przedstawiony w dalszej części rozdziału.

W rozdziale został również poddany analizie Menkitowski zamysł umowy pomiędzy wszystkimi ludami (grupami etnicznymi), zamieszkującymi każde z afrykańskich państw wieloetnicznych, a reprezentowanymi przez grupowe elity. Umowa taka zrównywałaby status tych grup. Powinna się ona opierać na zasadach tzw. prawa ludów autorstwa zapewne najwybitniejszego filozofa politycznego XX w. Johna Rawlsa i mogłaby stanowić fundament konstytucji oraz systemu współzrządzenia w państwach wieloetnicznych. Zdaniem Menkitiego, zawarcie i przestrzeganie takiej umowy pomogłoby w urzeczywistnieniu koncepcji: państwa zarządzającego oraz dewolucji.

Dla zrozumienia wartości propozycji wysuwanych przez Menkitiego podstawowe znaczenie ma kontekst afrykańskiej rzeczywistości społeczno-politycznej, którą filozof dogłębnie analizuje. Uważa on, że we współczesnych państwach Afryki panuje niesprawiedliwość, która przede wszystkim polega na nierównym statusie ludów je zamieszkujących. W takiej rzeczywistości niektóre ludy nie tylko sprawują autorytarną dominację nad innymi, ale również je prześladują oraz eksploatują ekonomicznie. Stan niesprawiedliwości powoduje, że wielu Afrykańców czuje się wykluczonych z państwa, które nominalnie współtworzy.

Sprawiedliwość⁴, która stanowi centralne pojęcie całej myśli Menkitiego, powinna dotyczyć kwestii równego i słusznego rozdziału między ludami ciężarów oraz korzyści z życia we wspólnym państwie. Filozof uważa, że dla jej osiągnięcia użyteczna może być myśl Johna Rawlsa. Spodziewając się oskarżenia o to,

³ W rozdziale tym wymiennie stosowane są pojęcia „lud” (*people*) i „grupa etniczna” (*ethnic group*), terminy te bowiem są najchętniej używane przez Menkitiego i, jak wynika z kontekstu, mają one dlań to samo znaczenie. Częstsze stosowanie przez filozofa terminu „lud” może być związane z jego użyciem przez Johna Rawlsa, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 5 i s. 38. Menkiti używa czasami zamiennie z terminami „lud” i „grupa etniczna” takich pojęć, jak „wspólnota etniczna” (*ethnic community*) lub „naród” (*nation*).

⁴ Pojęcie „sprawiedliwość” jest w tym rozdziale używane w znaczeniu terminu „sprawiedliwość społeczna” i wymiennie z nim, tak jak czyni to Menkiti.

że angażując Rawlsowskie idee w problemy Afryki, nie dostrzega zasadniczych różnic między myśleniem afrykańskim a zachodnim, Menkiti tłumaczy, że choć odmienności, rzecz jasna, istnieją, to niejednokrotnie są nadmiernie dogmatyzowane, i dodaje, że jest przekonany, iż „możliwe jest owocne zbliżenie do siebie ostentacyjnie indywidualistycznej filozofii liberalnej oraz kulturowego nastawienia natury komunitariańskiej, jakie można znaleźć w Afryce”⁵.

Menkiti wyraża opinię, że urzeczywistnienie w afrykańskich państwach Rawlsowskiego „prawa ludów” (*Law of Peoples*) jako koncepcji sprawiedliwej umowy oznaczałoby „uludowienie” (*enpeoplement*)⁶, które w pierwszej kolejności polegałoby na zrównaniu w prawach ogółu ludów je zamieszkujących, a zatem i na równorzędnym ich traktowaniu. W sytuacji uludowienia ludów demokratyczne, oparte na równości, rozwiązania w państwie istniałyby zatem w relacjach między ludami. Tak jak w myśleniu zachodnim zdemokratyzowanie państwa oznacza ukonstytuowanie w nim rządów ludu, tak analogicznie Menkitowskie uludowienie byłoby tożsame ze zbudowaniem w afrykańskich państwach wspólnych rządów ludów.

Jak uważa Menkiti, w przypadku osiągnięcia uludowienia ludów klasa polityczna każdego z nich mogłaby decydować, czy lud ten powinien nadal przynależać do danego, wieloetnicznego państwa, czy być może stworzyć własny byt państwowy. Zdaniem filozofa, dalsze istnienie w Afryce terytoriów państwowych o kolonialnej proveniencji jest w gruncie rzeczy kwestią wtórną. Filozof postrzega przyszłość wspólnej, pomyślnej koegzystencji różnych ludów w afrykańskich państwach przede wszystkim z perspektywy zaistnienia w nim stanu sprawiedliwości. Odnosząc się do relacji między sprawiedliwością a dalszym trwaniem afrykańskich państw w kolonialnych granicach, Menkiti zauważa, że

„choć może w końcu zaistnieć potrzeba nowego wytyczenia granic, nie musimy tego czynić natychmiast. Sprawiedliwość społeczna jest nadal silnym, cichym ‘partnerem’ w zachowaniu granic państwowych. Jeśli państwo afrykańskie zdobywa szacunek swoich obywateli przez osiągnięcie sprawiedliwości w domenie publicznej, wówczas może nie być istotne, czy Afryka pozostanie taką, jaką jest ze swoimi obecnymi granicami czy też zostanie na powrót dopasowana do [jakichś – przyp. KT] swoich wcześniejszych rozwiązań. Ważne jest, aby obywatele czuli się bezpieczni i aby wiedzieli, że ich życiowe szanse nie są rozwiewane przez to właśnie państwo, które ma ich wspierać”⁷.

⁵ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa: Some Rawlsian Considerations*, “Philosophia Africana” August 2002, Vol. 5, No. 2, s. 37.

⁶ Ibidem, s. 36 i n.

⁷ Ifeanyi A. Menkiti, *Normative Instability as Source of Africa’s Political Disorder*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, London 2001, s. 146.

Słowa te zdają się potwierdzać, że dla Menkitiego to nie integralność współczesnych państw afrykańskich jest wartością nadrzędną, lecz to, jak urządzone zostanie życie ich obywateli i, szerzej, jak politycznie zorganizowane zostaną społeczeństwa tych państw. Jeżeli organizacja ta będzie sprawiedliwa, wówczas być może realne jest dalsze wspólne koegzystowanie różnych ludów w państwach o kolonialnych granicach bądź negocjowanie zmiany tychże na przykład w drodze pokojowego podziału lub zjednoczenia państw obecnie istniejących⁸. Jeśli jednak w Afryce nie zostanie zlikwidowany trwający tam stan niesprawiedliwości, z pewnością nadal będą ją nękać międzyetniczne konflikty. Menkiti prorokuje wręcz, że w takim stanie rzeczy dojdzie do być może drastycznego w skutkach rozpadu niejednego bytu państwowego i dodaje, że „zachowanie granic może samo w sobie stać się daremnym wysiłkiem, projektem, który zwycięży sam siebie, jeśli obywatele państwa, dla których granice są zachowywane, dostrzegą, że samo ich państwo nie tylko nie jest w stanie wzmocnić ich pozycji (*empower them*), lecz raczej [już – przyp. KT] stało się polem śmierci, z nimi w roli ofiar”⁹.

Filozof zdaje sobie sprawę z tego, że niejedni zachodni eksperci uważają, iż główną troską Afryki powinien być obecnie rozwój ekonomiczny, a nie dążenie do osiągnięcia sprawiedliwości. Menkiti jest jednak przekonany, że nie ma potrzeby dokonywania wyboru między tymi dwoma dobrami, gdyż, jak pisze:

„Dopóki Afryka nie będzie miała sprawiedliwości społecznej, dopóty nie będzie się mogła w pełni cieszyć owocami rozwoju ekonomicznego. To niesprawiedliwość społeczna rodzi bowiem społeczne niezadowolenie, a ono stanowi niebezpieczeństwo dla bytu państw”¹⁰.

Innymi słowy, Menkiti wychodzi z założenia, że w sytuacji istniejącego w afrykańskich państwach stanu niesprawiedliwości nie jest możliwy ich rozwój ekonomiczny.

Zdaniem nigeryjskiego filozofa, formalne przyjęcie przez ludy prawa ludów i, co z tego wynika, ich materialne uludowienie, a także rekonceptualizacja idei państwa w Afryce poprzez stworzenie państwa zarządzającego oraz wprowadzenie etnicznej decentralizacji stanowiłyby faktyczne ziszczenie się ideału sprawiedliwości w domenie statusu i relacji między ludami zamieszkującymi wspólnie państwa wieloetniczne. Menkiti wskazuje jednak zarazem, że osiągnięcie równości jednostek w takich państwach nie byłoby automatycznie możliwe. Menkiti daje

⁸ Menkiti wspomina jedynie na marginesie o możliwości powstania jakiegoś regionalnego lub kontynentalnego „zgrupowania ludów Afryki” (*assemblage of African peoples*). Zob. Ifeanyi A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 146.

⁹ Ibidem, s. 145.

¹⁰ Ibidem, s. 137.

zatem do zrozumienia, że w afrykańskiej rzeczywistości kulturowej trudno jest obecnie wyobrazić sobie wprowadzenie demokracji w stylu liberalnym, w której ogół jednostek tworzących dane państwo byłby równy w prawach. Zgodnie z wyrażanymi, często *implicite*, silnie zawoalowanymi poglądami filozofa, większość ludzi w Afryce nie jest jeszcze przygotowana na wdrożenie takiego poziomu rozwoju politycznego.

Dla wyjaśnienia istoty tego kluczowego problemu, filozof tłumaczy koncepcję człowieka (osoby ludzkiej¹¹) typową, jak wskazuje, dla tradycyjnego myślenia wielu afrykańskich ludów¹². Menkiti jest przekonany, że zgodnie z trady-

¹¹ W rozprawie tej, oprócz cytatów, autor unika stosowania terminów „osoba ludzka” oraz „istota ludzka”, które w polskim dyskursie na temat istoty człowieczeństwa zbyt silnie kojarzą się z zagadnieniem początku życia ludzkiego. W konsekwencji, w kontekście definiowania człowieczeństwa używa terminów „człowiek” oraz „jednostka”. Zob. Jacek Hołówka (red.), *Status człowieka. Problemy filozoficzne, naukowe i religijne*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2009, nr 3, gdzie autorzy stosują wymiennie pojęcia „osoba ludzka”, „człowiek” lub „jednostka”. W pracach zachodnich badaczy podejmujących problematykę koncepcji człowieka zwykle używane jest pojęcie *person*, które odróżniane jest od *individual*. Zob. Marcel Mauss, *A Category of the Human Mind, the Notion of Person, the Notion of Self*, w: Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, *The Category of the Person*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 1–25; Charles Taylor, *The Person*, w: Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, *The Category of the Person...*, s. 257–281; J.S. La Fontaine, *Person and Individual: Some Anthropological Reflections*, w: Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, *The Category of the Person...*, s. 123–140; Grace Gredys Harris, *Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis*, „American Anthropologist” September 1989, Vol. 91, No. 3, s. 599–612; George Silberbauer, *Ethics in Small-Scale Societies*, w: Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford 1993, s. 14–28. W piśmiennictwie afrykańskim stosowane jest niekiedy pojęcie *man*. Zob. A.A. Kagame, *The Problem of 'Man' in Bantu Philosophy*, „The African Mind” 1989, Vol. 1, No. 1, s. 35–40.

¹² Tradycyjna afrykańska koncepcja człowieka jest przedmiotem starszych i nowszych badań oraz rozważań prowadzonych głównie przez antropologów kulturowych i filozofów. Zob. np. Meyer Fortes, *On the Concept of the Person Among the Tallensi*, w: *La notion de personne en Afrique noire*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1973, s. 283–319; idem, *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*, ed. by Jack Goody, Cambridge University Press, Cambridge 1987, zwłaszcza s. 247–286 (rozdział: *The Concept of the Person*) i 122–127; John Middleton, *The Concept of the Person Among the Lugbara of Uganda*, w: *La notion de personne en Afrique noire...*, s. 491–506; Paul Riesman, *Freedom in Fulani Social Life*, The University of Chicago Press, Chicago 1977, zwłaszcza s. 120–123, 148–155, 163–167, 172–177, 226–229; John L. Comaroff, Jean Comaroff, *On Personhood: An Anthropological Perspective from Africa*, „Social Identities” 2001, Vol. 7, No. 2, s. 267–283; Richard Fanthorpe, *Neither Citizen nor Subject? 'Lumpen' Agency and the Legacy of Native Administration in Sierra Leone*, „African Affairs” July 2001, Vol. 100, No. 400, zwłaszcza s. 384–386; Godfrey Lienhardt, *Self: Public, Private. Some African Representations*, w: Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, *The Category of the Person...*, s. 141–155; Richard H. Bell, *Understanding African Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Classical and Contemporary Issues*, Routledge, London 2002, s. 60–72 (rozdział: *Persons, Individualism, and Communalism*).

cyjnym myśleniem zbiorowym, jednostki w Afryce nabywają stopniowo swoje człowieczeństwo poprzez internalizację norm zbiorowości, do których przynależą (w tym wspólnot lokalnych i ludów/grup etnicznych) oraz działanie w zgodzie z nimi w swoim dorosłym życiu¹³. Z takiej koncepcji człowieka wynika założenie, że bez grupy nie sposób stać się człowiekiem wartym moralnego szacunku. Filozof pisze w tym względzie, że „pozostawione same sobie w jakimś odcięтым zewnętrznym obszarze bez moralnej treści dostarczanej przez wspólnotę¹⁴ jednostki nie uzyskują statusu człowieka (*fall short of person-standing*)”¹⁵. Ten stan rzeczy ma niezwykle istotne następstwa polityczne, gdyż w myśleniu zbiorowym jednostki, które nie są traktowane jako posiadające pełnię człowieczeństwa, nie powinny mieć tożsamego, równego udziału w podejmowaniu ważnych decyzji, w tym politycznych, z tymi, którzy tę pełnię osiągnęli.

Menkiti twierdzi, że nie jest jego intencją umieszczanie rozważań o pozycji jednostki w kulturach afrykańskich konkretnie w ramach albo dyskursu komunitariańskiego, albo liberalnego. I rzeczywiście, obok typowych dla jego myślenia, bardzo silnych akcentów komunitariańskich dotyczących znaczenia w życiu jednostki obowiązków wobec wspólnoty oraz podkreślania siły zależności jednostki od grupy, filozof prezentuje taki oto głęboko indywidualistyczny pogląd: „każda jednostka jest sama sobie panem w ramach swojej własnej przestrzeni i ma swobodę artykułowania obszaru własnego rozumienia (*private understanding*), bez ingerencji innych jednostek”¹⁶. Co ciekawe, filozof uważa, że słowa te są jak najbardziej symptomatyczne dla afrykańskich realiów kulturowych.

¹³ Por. Olatunji A. Oyeshile, *Towards an African Concept of a Person: Person in Yoruba, Akan and Igbo Thoughts*, „Orita” June & December 2002, Vol. 34, No. 1–2, s. 104–114; S. Ogungbemi, *An Existentialist Study of Individuality in Yoruba Culture*, „Orita” June & December 1992, Vol. 24, No. 1–2, s. 97–110; Isidore Okpewho, *Once Upon a Kingdom: Myth, Hegemony, And Identity*, Indiana University Press, Bloomington 1998, s. 61–96.

¹⁴ Na określenie mniejszych zbiorowości istniejących w ramach ludów Menkiti używa terminu „wspólnota” (*community*). Filozof nie pisze jednak, czy poprzez wspólnotę rozumie rodzinę, lineaż, klan bądź wieś (jako jednostkę terytorialną, organizacyjną i społeczną). W jednej ze swoich prac stosuje jednak w podobnym kontekście takie terminy jak „społeczność wiejska” (*village society*) oraz „świat wioskowy” (*village world*). Zob. idem, *Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought*, w: Lee M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 124 i 133. Na temat rozumienia pojęcia „wspólnota” w Afryce zob. szerzej Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 43, gdzie autor pisze m.in., że pojęcie wspólnoty „odnosi się do specyficznych środowisk i sieci społecznych (...) o różnych formach i postaciach. Rodzajami wspólnot są: rodzina (zarówno nuklearna, jak i poszerzona), klan, wioska, plemię, miasto, sąsiedzi (...)”.

¹⁵ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 49.

¹⁶ Ibidem, s. 40.

Zarazem jednak Menkiti podkreśla znaczenie społecznej natury jednostki w Afryce i zakorzenienia tejże w środowisku kolektywnym oraz sprzeciwia się wspieraniu takiej wizji indywidualnej wolności, w której ignoruje się bądź pomniejsza rolę grupy w życiu jednostki. Daje temu wyraz choćby w następujących słowach: „jeśli ktoś nie uważa innych za część wewnętrznej historii swojej jaźni, czy też jest przekonany, że możliwa jest samowystarczalna, niezależna egzystencja, to należy mu pozwolić wyciągnąć właściwe wnioski i odejść, aby dał początek własnemu (...) ludowi czy państwu”¹⁷. Filozof odżegnuje się przy tym od pojmowania wolności jednostki jako wartości najwyższej. Wolność taką określa mianem nieinstrumentalnej¹⁸. Wolność zaś preferowana przez Menkitiego jest, jak to ujmuje, wolnością instrumentalną, zapewnianą kolektywnie przez grupę zarówno dla jej własnego dobra, jak i dobra każdej tworzącej ją jednostki¹⁹.

W konsekwencji, jak sugeruje Menkiti, we wspólnotach lokalnych czy etnicznych nie ma miejsca na podejmowanie indywidualnych decyzji politycznych. To grupa, a nie jednostka ma prawo do wspierania takich, a nie innych sił oraz rozwiązań politycznych²⁰. Grupa stanowi pewną całość polityczną, a jej zbiorowe myślenie polityczne ma w imieniu wszystkich członków reprezentować jej elita polityczna. I to ona ma moralne prawo decydowania w imieniu grupy jako całości.

Nigeryjski filozof daje zatem do zrozumienia, że skoro status przeciętnego Afrykanina jako bytu nieautonomicznego nie przystaje do praktyki demokracji, to demokratyczne rozwiązania w pierwszej kolejności mogą zaistnieć w relacjach między ludami reprezentowanymi przez ich elity. Co więcej, podczas gdy relacje międzygrupowe mają, zdaniem Menkitiego, szansę na szybkie zdemokratyzowanie, to stosunki w ramach grup nieprędka raczej przestaną się opierać się na niedemokratycznych regułach tradycyjnych. Niemniej jednak, bez uludowienia ludów szanse na zrównanie Afrykanów w prawach są niewielkie.

2.2. Kondycja współczesnych państw w Afryce

Menkiti jest w pełni świadom historycznej, etnicznej i terytorialnej specyfiki typowego pokolonialnego państwa afrykańskiego. Niemal każde z nich powstało w XX w. jako organizm charakteryzujący się bardzo głębokimi podziałami

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Nigeryjski filozof postrzega zatem wolność jednostki odmiennie od swego mistrza, Johna Rawlsa, który był zwolennikiem liberalnego ideału autonomii jednostki w państwie.

²⁰ Analogicznie, w praktyce demokracji istnieje instytucja partyjnej dyscypliny w głosowaniach parlamentarnych.

etnicznymi. Jak to filozof ujmuje, w następstwie działań Europejczyków Afryka stanowi obecnie narzucony z zewnątrz „zbiór bytów prawnych”²¹.

Afrykańscy przywódcy zazwyczaj uznają granice państwowe w Afryce za nienaruszalne²². Niemniej jednak Afryka pokolonialna była, jest i zapewne będzie w przyszłości targana konfliktami o rozmaitej genezie, w tym granicznymi i separatystycznymi, w których kwestia wieloetniczności będzie odgrywać istotną rolę. O ile wieloetniczność sama w sobie nie jest przyczyną powstawania afrykańskich konfliktów²³, o tyle może stanowić dla nich podłoże.

Spółeczeństwo typowego, wieloetnicznego państwa afrykańskiego nie stało się dotychczas, jak to ujmuje Menkiti, narodem państwowym (*national people*)²⁴. Filozof pisze w tym względzie, że gdy weźmiemy pod uwagę „zmienioną naturę sytuacji społecznej, w której się znajdujemy, anonimowość (*facelessness*) wtórnego społeczeństwa, powstałego z charakteryzujących się większą zażyłością społeczeństw pierwotnych”, to „obecnie nie sposób odnaleźć takiego poczucia [państwowej – przyp. KT] wspólnoty”²⁵. Menkiti podkreśla zarazem, że w przypadku Afryki niemal każde państwo jest miejscem eksperymentu polegającego na próbie stworzenia modelu wielonarodowego społeczeństwa państwowego (*multinational national society*), który, zdaniem filozofa, nie doczekał się efektywnego sprawdzenia w innych częściach świata. Menkiti uważa, że różnorodność w ramach ludu może być rzeczą dobrą, jednak różnorodność ludów w ramach państwa jest przedsięwzięciem wręcz antynomicznym i dodaje, że „to, co składa się na przestrzeń państwową (*national space*), to naród państwowy, a nie wiele narodów państwowych”²⁶. Poczucie bycia wspólnym narodem winno zaś mieć odniesienie do jedności narodu jako konkretnej jednostki politycznej. Menkiti pisze w tym kontekście, że „kiedy na przykład w Afryce Zachodniej duża część Jorubów zamieszkuje Nigerię, a inna znacząca część tych samych Jorubów zamieszkuje terytorium, które obecnie jest Republiką Beninu, nie wymaga geniuszu, by zauważyć, że coś jest nie tak, nie do końca w porządku”²⁷.

²¹ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 36.

²² Była to oficjalna polityka Organizacji Jedności Afrykańskiej, którą kontynuuje obecnie Unia Afrykańska. Od tej reguły istnieją jednak różne odstępstwa, związane zarówno z korektą przebiegu granic, jak i z rozczłonkowaniem państw.

²³ Świadczyć może o tym fakt, że w części wieloetnicznych państw afrykańskich nigdy od momentu ich utworzenia nie miały miejsca konflikty zbrojne.

²⁴ Por. z Habermasowskim „narodem danego państwa” (*Staatsvolk*), w skład którego wchodzi po prostu wszyscy członkowie konkretnej jednostki państwowej. Zob. Jürgen Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, zwłaszcza s. 9.

²⁵ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 45.

²⁶ Ibidem, s. 41.

²⁷ Ifeanyi A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 144.

Można by z tymi poglądami polemizować i wskazywać przykłady dobrego lub zadowalającego ułożenia stosunków między różnymi narodami etnokulturowymi żyjącymi na przykład w Szwajcarii bądź Wielkiej Brytanii. Menkiti jest jednak świadom tego, że afrykańska wieloetniczność jest dalece odmienna od europejskiej wielonarodowości, która pozornie jest jej formalnym odpowiednikiem. Dotychczasowe afrykańskie doświadczenie wskazuje, że poziom konfliktów między ludami wewnątrz wieloetnicznych państw jest zwykle bardzo wysoki.

Naród państwowy, jak przypomina Menkiti, nie jest konstytuowany w drodze jakiegoś obwieszczenia, lecz to życie społeczne wielu pokoleń wytwarza w powolnym procesie niezbędną do jego istnienia „chemię”²⁸. Być może zatem stworzenie takiego narodu, jeśli w ogóle jest możliwe, musi być procesem historycznym, związanym z długotrwałym doświadczeniem przez ludy ich wspólnej, opartej na sprawiedliwych zasadach egzystencji.

Problem braku wykształcenia się narodu państwowego w państwach afrykańskich wiąże się, zdaniem Menkitiego, w dużej mierze z zagadnieniem charakteryzującej je normatywnej niestabilności. Polega ona na erozji tradycyjnych, afrykańskich wartości i zastępowaniu ich nowymi, zachodnimi normami, które często nie są kompatybilne z afrykańskimi sposobami myślenia. Stąd też często są one dla Afrykanów po prostu niezrozumiałe. Nigeryjski filozof pisze, że rzecz polega na „tragicznym odsunięciu się [Afrykanów – przyp. KT] od przestrzeni pierwotnych godności w kierunku beładnej przestrzeni błażej (*piddling*) aktywności, w której odgrywający rolę grają je teraz bez rozumienia ich prawdziwego znaczenia tak, że gdy reguła mówi ‘skacz’, wówczas skok jest tym, co wszyscy automatycznie muszą uczynić”²⁹.

Zdaniem Menkitiego, bardzo istotną częścią tego problemu jest brak strukturalnej ciągłości między wartościami rodzimymi a niespełniającą oczekiwań Afrykanów, wprowadzoną wedle obcych wzorców władzą polityczną. Obok siebie funkcjonują bowiem w afrykańskich państwach dwa porządki: nowe instytucje polityczne pozbawione zwykle normatywnego oddziaływania na obywateli oraz tradycyjne wartości, których wpływ jest nadal silny, choć w niewielkim stopniu mają one oparcie w tradycyjnych siłach politycznych, które zostały częściowo rozmontowane w czasach kolonialnych lub w okresie pokolonialnym. Podstawowe źródło normatywnej niestabilności dostrzega Menkiti w wadliwym podziale politycznym Afryki dokonany przez Europejczyków. Podział ten, jak zauważa, z pewnością dobrze służył kolonialnej eksploatacji ekonomicznej, choćby ze względu na łatwość rządzenia odmiennymi, niejednokrotnie antagonistycznymi przeciw sobie ludami. Do najważniejszych skutków kolonizacji należało zaś, zdaniem filozofa, zwolnienie tempa ewolucji tradycyjnych afrykańskich instytucji oraz kultury politycznej.

²⁸ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 48.

²⁹ Ifeanyi A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 133.

W państwach afrykańskich ma zatem współcześnie miejsce swoista niekompatybilność porządków: tradycyjnego, rozwijanego na miejscu przez wieki, oraz nowoczesnego, narzucanego lub po prostu przyjmowanego z zewnątrz. Menkiti pisze jednak, że „w świetle tego, jak rzeczy mają się obecnie w Afryce, kontynent musi stawić czoło temu, co historia pozostawiła mu w spadku, musi grać kartami, które zostały rozdane, niezależnie od tego, czy jego problemy wypływają z niezdolności do uczenia się i podtrzymywania nowych wartości czy też raczej biorą się z faktu, że jego system tradycyjnych wartości został unicestwiony przez przygodę Europy”³⁰.

Menkiti próbując przybliżyć skalę trudności w realizacji projektu tworzenia jednego, wspólnego narodu państwowego w warunkach wieloetniczności, odwołuje się do analogii związanej z systemem prawnym. Filozof uważa, że rozsądne jest, by w jednym państwie obowiązywał jeden system prawny. Wprowadzenie zaś na znacznych obszarach Nigerii szariatu stworzyło, zdaniem Menkitiego, państwo wyglądające jak organizm z dwiema głowami. Stan rzeczy, w którym prawo nie odgrywa roli instrumentu łączącego obywateli państwa, nie może zaś sprzyjać jego spójności ani efektywności jego władzy.

Problem normatywnej niestabilności jest jednak znacznie bardziej skomplikowany. W typowym, współczesnym, wieloetnicznym państwie afrykańskim funkcjonują bowiem obok siebie odmienne systemy wartości, tak jak różne tworzą go ludy. W konsekwencji istnieje wiele wizji oraz roszczeń dotyczących tego, jak powinien wyglądać państwowy porządek polityczny. I choć władza centralna sprawowana jest zwykle zaledwie przez członków jednego lub kilku ludów, a może właśnie dlatego, to – jak zauważa filozof – dąży do obejmowania swoim zasięgiem i kontrolowania ogółu spraw w państwie.

Współczesne państwa Afryki są miejscem rywalizacji różnych grup o władzę i o dostęp do zasobów. Niemal każde z nich jest zarazem, jak to ujmuje Menkiti, obszarem zderzenia tożsamości i poczucia własnej wartości różnych ludów, które posiadają zasługujące na uznanie odrębne dzieje, kultury oraz osiągnięcia. Czerpią one ze swojego dziedzictwa dumę. Duma jednych ludów jest jednak niejednokrotnie urażana na przykład poprzez ignorowanie ich partykularnych interesów przez inne ludy, zwłaszcza te, które mają w danym państwie pozycję dominującą, a zatem sprawują władzę. Nigeryjski filozof, w ślad za Rawlsem, zwraca uwagę na fakt, że deptanie poczucia własnej wartości jednych ludów przez inne ludy jest kontrproduktywne dla osiągnięcia porozumienia między nimi.

³⁰ Ibidem, s. 137.

2.3. Sprawiedliwość jako problem ludów

Kluczowym problemem, z jakim borykają się obecnie afrykańskie państwa, jest zatem panujący w nich stan niesprawiedliwości. Przywoływany i cytowany często przez Menkitiego John Rawls stwierdził w *Teorii sprawiedliwości*, że „niesprawiedliwość daje się tolerować jedynie wtedy, gdy jest to konieczne dla uniknięcia większej jeszcze niesprawiedliwości”³¹, a zatem, gdy korzystają na tym najgorzej sytuowani obywatele państwa. Nie o istnieniu takiej niesprawiedliwości pisze jednak Menkiti, odnosząc się do kondycji współczesnych państw w Afryce. Menkiti przypomina, że ich obywatele nie są oceniani według efektów swojej pracy bądź posiadanych umiejętności, lecz z perspektywy tego, do jakiego ludu przynależą i czy lud ten uczestniczy we władzy. Nigeryjski filozof podkreśla zarazem, że większość przypadków nadużywania władzy wobec obywateli w państwach afrykańskich była i jest związana właśnie z kwestią ich etnicznego pochodzenia. Korzyści z nadużyć władzy czerpie, jak wskazuje, „klasa kleptokratów definiowana w kategoriach etnicznych”³². Menkiti zauważa przy tym, że im silniejsza jest krzywda ludów niesprawiedliwie w państwie traktowanych, tym większy może być ich żal oraz jakaś aktywność skierowana przeciw państwu.

Zdaniem filozofa, nadzieja na zbudowanie pomyślnej koegzystencji różnych ludów we wspólnym państwie leży w ustanowieniu w nim stanu sprawiedliwości. Można, a nawet należy założyć, że istnieje pewne rozumienie pojęcia sprawiedliwości (społecznej), które odnosi się do społeczeństwa jako całości. John Rawls pisał, że „można sądzić, że powszechnie przyjęta koncepcja sprawiedliwości tworzy fundamentalną konstytucję dobrze urządzonego stowarzyszenia ludzkiego”, i choć „ludzie nie są zgodni co do tego, które zasady winny określać podstawowe warunki ich związku”, to nadal rzecz można, że

„każdy z nich ma jakąś koncepcję sprawiedliwości. Znaczy to, że rozumieją potrzebę i są gotowi do przyjęcia charakterystycznego zbioru zasad służących przypisywaniu podstawowych praw i obowiązków oraz określaniu, jaki rozdział korzyści i ciężarów społecznej współpracy uznany będzie za należyty”³³.

Menkiti nie próbuje jednak dokładnie zdefiniować pojęcia sprawiedliwości. W zamian wskazuje, że dotyczy ono „kwestii tego, co jest równym (*fair*) i słusznym (*equitable*) rozdziałem ciężarów i korzyści życia społecznego”³⁴. Jest też

³¹ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 13.

³² Ifeanyi A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 133.

³³ Zob. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, § 1, s. 15.

³⁴ Ifeanyi A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 145.

przekonany, że zaistnienie sprawiedliwości społecznej w państwach Afryki wymaga spełnienia trzech podstawowych kryteriów: 1) umiarkowanego niedostatku, a zatem braku skrajności w warunkach życia obywateli; 2) dobrej woli do czynienia wobec siebie dobra; oraz 3) zbliżonej równości siły, to jest takiej sytuacji, gdy wykluczeni lub prześladowani są w stanie skutecznie zaszkodzić swoim ciemieźcom i walczyć o należne prawa³⁵.

W myśleniu niektórych filozofów zachodnich, w tym zwłaszcza Rawlsa³⁶, sprawiedliwość społeczna odnosi się do takiej dystrybucji dóbr, w której dba się szczególnie silnie o interes tych obywateli państwa, którym najgorzej się powodzi i którzy mają mniejsze szanse oraz możliwości polepszenia swojego bytu. Sprawiedliwość rozpatrywana jest tu w kontekście takich zjawisk, jak ubóstwo, bogactwo czy dobrobyt. Inni filozofowie, w tym na przykład Robert Nozick³⁷, koncentrują się w tłumaczeniu pojęcia sprawiedliwości na kwestii tego, czy wszyscy obywatele państwa mają w nim równe szanse i możliwości. Sprawiedliwość społeczna jest w tym sensie postrzegana z perspektywy (równości) uprawnień jednostek w państwie³⁸. Ponieważ Menkiti porusza się w ramach obu tych wymiarów pojęcia sprawiedliwości społecznej, to jego myślenia nie sposób do końca przypisać do żadnego z nich. Jednak nie to jest najważniejsze.

W zachodniej myśli politycznej pojęcie sprawiedliwości (społecznej) odnosi się bowiem do sytuacji jednostek w państwie, a jeśli dotyczy grup, to raczej klas społecznych bądź jakichś mniejszości (np. etnicznych/narodowych czy religijnych/wyznaniowych). Podstawową przesłanką konieczną dla zaistnienia stanu sprawiedliwości społecznej jest zaś równość w prawach³⁹. Tymczasem w typowej dla afrykańskich państw sytuacji niesprawiedliwości, trwania u ich obywateli silnej tożsamości grupowej (etnicznej), niewykształcenia się jednego narodu państwowego oraz braku demokratycznego obywatelstwa, Menkiti postrzega pojęcie sprawiedliwości głównie jako problem odnoszący się do grup w znaczeniu ludów (grup etnicznych). W konsekwencji Menkiti proponuje, by w afrykańskim dyskursie o sprawiedliwości przede wszystkim traktować ludy równorzędnie jako całości i by to ich przede wszystkim dotyczył równy oraz słuszny rozdział ciężarów oraz korzyści związanych ze wspólnym życiem w danym państwie.

³⁵ Ibidem, s. 138.

³⁶ Zob. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, passim.

³⁷ Zob. Robert Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2010, rozdział 7: *Sprawiedliwość dystrybucyjna*, zwłaszcza s. 181–217.

³⁸ Zob. Roger Scruton, *Justice*, w: idem, *A Dictionary of Political Thought*, Macmillan, London 1996, s. 285–286.

³⁹ Por. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, § 1, s. 13, gdzie autor pisze, że „w społeczeństwie sprawiedliwym swobody płynące z posiadania równych praw obywatelskich uważa się za nienaruszalne” (w oryginale: John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1998, § 1, s. 4, “in a just society the liberties of equal citizenship are taken as settled”).

Filozof pyta jednak:

„Po co to całe mówienie o grupach i posiadaniem przez ludzi poczuciu przynależenia do nich? Jeśli jednostki się liczą, a tak jest, to w jakim celu łączyć troskę o nie z troską o grupy, do których przynależą?”⁴⁰.

Udzielając wstępnej odpowiedzi na tak sformułowany problem, zauważa, że pierwotna wobec państwa grupa (lud/grupa etniczna) jest niezwykle ważna dla jednostek w wymiarze obronnym, może bowiem stanowić swego rodzaju bufor chroniący jednostki przed państwem, w którym panuje stan niesprawiedliwości. Same jednostki są bowiem po prostu zbyt słabe. Osłabienie pozycji grupy oznacza – w obecnie istniejącej rzeczywistości afrykańskich państw – osłabienie bezpieczeństwa ich członków.

Zatem, podczas gdy w myśleniu zachodnim to raczej państwo może zapewnić ochronę jednostek przed jakąś tłumiącą ich indywidualizm zbiorowością, na przykład wspólnotą religijną, Menkiti przyjmuje założenie odwrotne. Takie podejście jest przejawem postrzegania współczesnych państw afrykańskich jako bytów albo abstrakcyjnych dla swych obywateli, albo wrogich wobec nich.

2.4. Koncepcja państwa zarządzającego

Za konieczny warunek osiągnięcia w afrykańskich państwach sprawiedliwości Menkiti uważa odmówienie ich władzy centralnej kompetencji moralnych. Tym samym sugeruje, by wyłączyć z jej kompetencji te zagadnienia, które bardziej dzielą ludy w każdym z pluralnych społeczeństw niż wpływają na ich wzajemne porozumienie. Menkiti pisze w ślad za Rawlsem, że „im bardziej jednostki i [etniczne – przyp. KT] wspólnoty⁴¹ powstrzymywane są od wzajemnego przeforsowywania swoich nadrzędnych wizji, w następstwie nadawania jakiegoś moralnego majestatu państwu i jego organom”⁴², tym lepiej będzie to służyć jego społeczeństwu i dodaje, że w kontekście rozmaitych konfliktów politycznych istniejących w typowym afrykańskim państwie wydaje się, „że im mniej przyzwolimy stronom na wnoszenie do wymiaru politycznego ich silnie wyrobionych przekonań etnicznych bądź kulturowych [jako określających – przyp. KT] właściwy porządek rzeczy, tym lepiej dla wszystkich”⁴³.

⁴⁰ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 49.

⁴¹ Menkiti używa niekiedy terminu „wspólnota” w sensie grupy etnicznej (ludu).

⁴² Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 38.

⁴³ Ibidem, s. 39.

Postulat ten stanowi bezpośrednio nawiązanie do poglądów Rawlsa, który proponował, by „nadrzędne doktryny prawdy i słuszności zostały zastąpione ideą tego, co rozsądne politycznie, adresowaną do obywateli jako obywateli”⁴⁴. Podczas gdy Rawls postrzegał rozbieżności istniejące w państwach przez pryzmat interesów z jednej strony instytucji państwa, a z drugiej jednostek jako obywateli niejako wyzutyk ze swojego społecznego otoczenia⁴⁵, Menkiti podkreśla, że w realiach afrykańskich w pierwszej kolejności istnieje rozdźwięk interesów między państwem, pojmowanym głównie przez pryzmat władzy centralnej, a ludami go zamieszkującymi.

W celu zapobieżenia forsowaniu przez ludy tworzące lub współtworzące władzę centralną jakichś nadrzędnych wizji moralnych, Menkiti proponuje skoncentrowanie się w zadaniu rekonceptualizacji idei państwa w Afryce na pewnym minimalnym celu, który określa jako „oddzielenie stron konfliktu”⁴⁶. Menkiti wskazuje, że pozbawienie władzy centralnej posiadanej przez nią siły w sytuacji, gdy tych, którzy ją dzierżą kusi, by używać jej przeciw jednostkom czy grupom, „bez wątpienia stanowi cel wart aprobaty moralnej”⁴⁷. W konsekwencji, jak twierdzi, zamiast grzęznąć w dalszych próbach odgórnego i mechanicznego nakładania sztywnej jedności, co może spowodować, że naturalnie istniejące podziały etniczne staną się jeszcze bardziej problematycznymi, należy uczynić każde wieloetniczne państwo w Afryce wyłącznie państwem zarządzającym⁴⁸.

Warto powtórzyć, że zdaniem nigeryjskiego filozofa państwo zarządzające w Afryce powinno wypełniać wobec swoich obywateli jedynie trzy podstawowe funkcje: utrzymywać bezpieczeństwo, zapewniać infrastrukturę oraz ułatwiać handel. W tej minimalistycznej koncepcji państwa jego rola zostaje zatem sprowadzona do stworzenia samych podstaw wspólnej egzystencji jednostek jako członków ludów wchodzących w skład państwa. Resztę spraw pozostawia Menkiti w gestii samych ludów, a konkretnie ich elit politycznych.

Menkitowska wizja państwa zarządzającego przypomina ideę „państwa-stróża nocnego”⁴⁹. Jeśli jednak uznać za jej najbardziej rozwinięty, współczesny wariant w zachodniej myśli politycznej koncepcję „państwa minimalnego” proponowaną przez Roberta Nozicka⁵⁰, to zamysł nigeryjskiego filozofa jest szerszy. Nozick argumentował bowiem na rzecz tezy, że usprawiedliwione może być jedynie istnie-

⁴⁴ Przekład na podstawie: John Rawls, *O idei publicznego rozumu raz jeszcze*, w: *idem*, *Prawo ludów...*, s. 188 i szerzej s. 243.

⁴⁵ John Rawls, *O idei publicznego rozumu raz jeszcze...*, s. 243–244.

⁴⁶ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 47.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 46.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 38.

⁴⁹ Wyrażenie to wprowadził do użycia niemiecki filozof socjalistyczny Ferdinand Lassalle (1825–1864).

⁵⁰ Robert Nozick, *Anarchia, państwo i utopia...*, s. 44, uznaje swoją koncepcję państwa minimalnego za wyraz idei państwa-stróża nocnego.

nie takiego państwa minimalnego, które byłoby „ograniczone do wąskich funkcji ochrony przeciwko gwałtowi, kradzieży, oszustwu, narzucaniu zobowiązań itd.”⁵¹ Amerykański filozof prezentował pogląd, że inny, bardziej rozwinięty model państwa narusza prawa tworzących je jednostek, zmuszając je do czynienia pewnych rzeczy, czego, jego zdaniem, nie da się usprawiedliwić. Jak stwierdził, „państwo minimalne jest najbardziej rozbudowanym państwem, jakie można usprawiedliwić”, a „każde bardziej rozbudowane państwo narusza ludzkie prawa”⁵². Nozick pisał:

„Państwo minimalne uważa nas za nienaruszalne jednostki, których innym nie wolno używać w określony sposób jako środka, narzędzia, instrumentu czy bogactwa; uważa nas za osoby mające indywidualne prawa i obdarzone wynikającą z tego godnością. Respektując nasze prawa, a przez to szanując nas, państwo to pozwala nam decydować o naszym życiu indywidualnie (...) i realizować nasze cele i koncepcję nas samych tak dalece, jak tylko potrafimy (...)”⁵³.

Mimo że Menkiti wspomina o wypełnianiu przez państwo zarządzające w Afryce pewnych funkcji wobec swoich obywateli, to jak można wnioskować nie ma on tak naprawdę, w przeciwieństwie do Nozicka, na względzie dobra jednostek, lecz dobro ludów. Menkiti zapewne zgodziłby się zatem z treścią przywołanego cytatu z *Anarchii, państwa i utopii* Nozicka, gdyby występujące w nim pojęcie „jednostka” zastąpić terminem „lud”.

Istotna różnica między państwem minimalnym Nozicka a państwem zarządzającym Menkitiego leży też w rozumieniu uprawnień państwa. Menkiti obok kwestii ochrony wskazuje na konieczność zapewnienia przez państwo zarządzające w Afryce infrastruktury oraz ułatwiania handlu. Władza centralna w państwie zarządzającym ma zatem wyřęczać ludy w tworzeniu na przykład połączeń komunikacyjnych między jego regionami i być może również wewnątrz nich, a zatem i umożliwiać przemieszczanie się członków ludów na obszarze państwa, oraz pomagać w rozwijaniu wymiany między nimi. Można z tego wnioskować, że Menkiti uważa, iż bez uprawnień władzy centralnej w tym zakresie kontakty między ludami w państwie byłyby ograniczone, co zapewne nie pomogłoby w budowie pokojowego współżycia we wspólnym państwie.

Nie wiadomo jednak, w jaki sposób ludy w takim minimalistycznym państwie uzgadniałyby między sobą ważne kwestie, które dotyczyłyby ich wszystkich i wychodziły poza trzy podstawowe funkcje państwa. Menkiti w ogóle nie wspomina też, jak byłby kreowany rząd centralny takiego państwa ani jak konkretnie wyglądałyby instytucje współřądzania, w ramach których różne ludy je zamieszkujące dzieliłyby między sobą władzę.

⁵¹ Ibidem, s. 5.

⁵² Ibidem, s. 181

⁵³ Ibidem, s. 388.

2.5. Unia Komorów jako przykład państwa zarządzającego?

Istotne znaczenie ma również kwestia, jak w praktyce mogłoby funkcjonować państwo z wizji nigeryjskiego filozofa. Pomocny w próbie wyobrażenia sobie tego może być przypominający Menkitowską koncepcję państwa zarządzającego przypadek ustroju terytorialno-prawnego i systemu politycznego Unii Komorów, przynajmniej w okresie od wprowadzenia w tym państwie konstytucji z 23 grudnia 2001 r. aż do nowelizacji 23 maja 2009 r. niektórych jej postanowień. Konstytucja z 2001 r. powstała w wyniku porozumienia znacznej części komoryjskich elit politycznych, będącego następstwem poważnych problemów o naturze secesjonistycznej, które wstrząsały Komorami pod koniec XX w. i na początku XXI w. i groziły realnym rozpadem państwa⁵⁴. Kazus eksperymentu ustrojowego i politycznego na Komorach jest bardzo kształcący, gdyż z jednej strony uwidacznia możliwe następstwa wprowadzenia w życie projektu państwa zarządzającego, a z drugiej wskazuje, jakie konkretne instytucje współzrządzenia można by zastosować w przypadku ograniczenia kompetencji władzy centralnej, a zatem urzeczywistniając koncepcję Menkitiego.

Konstytucja Komorów z 2001 r. zmieniła charakter ustroju tego państwa, określony w ustawie zasadniczej z 30 października 1996 r., z *de facto* pozornej federacji tzw. autonomicznych jednostek terytorialnych⁵⁵ w federację rzeczywistą, a konkretnie w bardziej luźny związek tzw. autonomicznych wysp⁵⁶, który został nazwany unią. Unię Komorów tworzą wyspy Ngazidja (Wielki Komor), Ndzuwani i Mwali, czwarta zaś wyspa Archipelagu Komorów, departament zamorski Francji, Majotta, ma prawo się do niej przyłączyć.

Wprowadzenie do nazwy Komorów pojęcia unii, które zwykle używane jest dla określenia związku państw, nie stanowi jedynie zwykłej zmiany w nazewnictwie, lecz odzwierciedla raczej głębokie podziały regionalne istniejące na archipelagu od wielu lat, u podstaw których leży po części dominacja władzy centralnej lub elit politycznych największej wyspy Ngazidja nad elitami i ludnością mniejszych wysp, Ndzuwani i Mwali⁵⁷.

⁵⁴ Zob. szerzej Krzysztof Trzciński, *Geneza secesji a perspektywy reintegracji terytorialnej państwa. Przykład Komorów*, „Studia Międzynarodowe” 2004, t. 1, nr 1–2.

⁵⁵ Art. 1, *Konstytucja Federacyjnej Islamskiej Republiki Komorów z 30 października 1996 r.*, http://www.constitutionnet.org/files/Comoros_Constitution.pdf [odczyt: 11/06/2012].

⁵⁶ Art. 1, *Konstytucja Unii Komorów z 23 grudnia 2001 r.*, http://production.clinecenter.illinois.edu/REPOSITORYCACHE/145/322P594m6Tus30owsYY8x39q81sPF588oAW11ZhD82i9AU9-RayYvP6E2UC8ultxcuZ909WGD0s4zxzukbiS20xfeyJ7567eqq16fL1rJbt_15717.pdf [odczyt: 11/06/2012].

⁵⁷ Por. Iain Walker, *What Came First, the Nation or the State? Political Process in the Comoro Islands*, „Africa” 2007, Vol. 77, No. 4, s. 600.

O ile rozbudowana konstytucja Komorów z 1996 r. omawiała bardzo szeroko prawa i wolności obywateli Komorów⁵⁸, o tyle treść niezwykle zwięzłej ustawy zasadniczej z 2001 r. dotyczy głównie spraw ustrojowych, w tym istotnie poszerzonej autonomii wysp i podziału uprawnień między władzę centralną oraz władze podmiotów Unii, a także elementów współrzędzenia w systemie politycznym Komorów.

Zgodnie z konstytucją z 2001 r., Unia posiada władzę zwierzchnią nad swoimi częściami składowymi, jednakże jej wyłączna jurysdykcja dotyczy, jak zostało to ujęte w art. 9, jedynie sześciu dziedzin: religii, obywatelstwa, waluty, polityki zagranicznej, obrony narodowej i symboli narodowych. W tym miejscu uwidaczniają się zasadnicze różnice między Menkitowską koncepcją państwa zarządzającego a kazusem Unii Komorów. Po pierwsze, Menkiti przewidywał dla minimalistycznych państw w Afryce mniej, bo tylko trzy podstawowe funkcje: utrzymywanie bezpieczeństwa, zapewnianie infrastruktury oraz ułatwianie handlu. Oczywiście każdą z nich można rozumieć szeroko, niemniej jednak różnią się one od przewidzianych w ustawie zasadniczej z 2001 r. obszarów władztwa rządu centralnego Unii Komorów. Po drugie, Menkiti roztaczał wizję państwa indyferentnego moralnie, co sugeruje między innymi rozdział państwa i religii. Tymczasem już w pierwszym zdaniu preambuły do konstytucji z 2001 r. wyrażone zostało przekonanie ustawodawcy, że Komoryjczycy chcą, by to religia, a konkretnie islam, stanowiła trwałą inspirację dla zasad rządzących unią. Ta różnica traci jednak na znaczeniu, gdy weźmie się pod uwagę fakt, iż niemal wszyscy mieszkańcy Komorów są sunnitami, którzy posługują się tym samym językiem i w zasadzie tworzą jedną, powstałą przez stulecia mieszania się różnych ras i grup etnicznych, wspólnotę kulturową⁵⁹. Wyspiarskie Komory nie są zatem państwem składającym się z odrębnych grup etnicznych, mających różne kultury tak jak ma to miejsce w większości państw kontynentalnej Afryki Subsaharyjskiej. Podziały istniejące na Komorach mają zaś charakter regionalizmów⁶⁰, a poszczególne regiony-wyspy wraz ze swoją ludnością i jej elitami politycznymi odgrywają rolę odrębnych segmentów regionalnych, a nie etnicznych czy religijnych.

Różnice te nie przeczą założeniu, że przypadek ustroju terytorialno-prawnego i systemu politycznego Unii Komorów przypomina proponowaną przez Menkitiego wizję państwa zarządzającego. Świadczy o tym kilka elementów. I tak, ustawa zasadnicza z 2001 r. wprowadziła równość podmiotów Unii Komorów, czyli wysp-regionów, w prawach oraz obowiązkach po to, by, „umoż-

⁵⁸ Zob. zwłaszcza Preambuła, *Konstytucja Federacyjnej Islamskiej Republiki Komorów*.

⁵⁹ Zob. szerzej Iain Walker, *What Came First, the Nation or the State...*, s. 582, 585–590, 599.

⁶⁰ Zob. szerzej Krzysztof Trzciński, *Geneza secesji a perspektywy reintegracji terytorialnej państwa...*, zwłaszcza s. 254–261, 263–265.

liwić im urzeczywistnienie ich uzasadnionych dążeń, oraz swobodne i pozbawione ingerencji administrowanie i zarządzanie ich własnymi sprawami, oraz w celu ich rozwoju społeczno-ekonomicznego”⁶¹. Zgodnie zaś z art. 7 konstytucji z 2001 r., części Unii mogą ustanawiać w wyborach własne legislatury oraz egzekutywy, w tym powoływać regionalnych przywódców. Komoryjskie elity polityczne zinterpretowały te postanowienia w taki sposób, że na każdej z wysp z czasem wyłoniono w wyborach odrębne tzw. zgromadzenie wyspy (regionalny parlament), składający się z posłów oraz, co zapewne jest najistotniejsze, własnego prezydenta, który stanął na czele regionalnego rządu, w skład którego weszli ministrowie. Nazwy wskazanych instytucji, w tym zwłaszcza najwyższej władzy wykonawczej każdej z wysp, zapewne nieprzypadkowo zostały zaczerpnięte z nomenklatury typowej raczej dla państwa, a nie dla regionów państwa.

Opisany stan w sposób zasadniczy różnił się od porządku ustrojowego, który ustanowiła federalna konstytucja z 1996 r. Art. 59 tej ustawy stanowił, że każda z wysp jest rządzona przez gubernatora oraz tzw. radę wyspy. Rdzeń problemu nie leży jednak bynajmniej w samej nomenklaturze. Zgodnie bowiem z art. 60 konstytucji z 1996 r., każdego z gubernatorów mianował prezydent republiki po dokonaniu wyboru spośród trzech kandydatów zaproponowanych przez radę konkretnej wyspy. Gubernatorzy byli odpowiedzialni za swe działania przed prezydentem republiki oraz przed radą wyspy, którą administrowali. Z kolei rada wyspy, zgodnie z art. 63 konstytucji z 1996 r., była *de facto* organem samorządu terytorialnego, w skład którego wchodził z urzędu liderzy lokalnych wspólnot. Sytuacja ta, tak różna od stanu wprowadzonego w konstytucji z 2001 r., oznaczała pozorną jedynie autonomię wysp.

Art. 65 konstytucji z 1996 r. dokładnie wyliczał zakres spraw, które podlegały jurysdykcji rady każdej z wysp. Tymczasem w myśl art. 7 konstytucji z 2001 r. wszystkie wyspy mogły tworzyć na swoje potrzeby odrębny, regionalny porządek prawny. W efekcie szczególnej interpretacji tego prawa w pierwszej połowie 2002 r. każda z wysp miała już własną konstytucję zatwierdzoną w referendum. Znaczna część treści tych ustaw dotyczyła obszaru regionalnej autonomii, istnienia urzędu regionalnego prezydenta oraz zasad organizacji i funkcjonowania zgromadzenia danej wyspy, czyli regionalnego parlamentu.

Należy zaznaczyć, że zakres działania zarówno regionalnych legislatur, jak i egzektyw na każdej z wysp może być bardzo szeroki, choć zarazem musi pozostawać w zgodzie z konstytucją Unii Komorów, która jednak większość kwestii regulowała, przynajmniej do czasu wprowadzenia pewnych nowel w 2009 r., w sposób bardzo lakoniczny, najczęściej odsyłając do aktów prawnych niższego rzędu.

⁶¹ Preambuła, *Konstytucja Unii Komorów*.

Ponadto, art. 9 konstytucji z 2001 r. dość nieprecyzyjnie odnosi się do zagadnienia jurysdykcji Unii i wysp w poszczególnych dziedzinach. Jak jednak wskazuje, rządy regionalne mają prawo każdorazowo zajmować się sprawami, które nie znajdują się w kręgu zainteresowania władzy centralnej. Zgodnie z tym artykułem, Unia ma zaś interweniować „jedynie w przypadku, gdy działania jej władz będą skuteczniejsze niż władz wysp, kiedy: a) skutki danej sprawy mogłyby wpływać na interesy innych wysp; b) dana sprawa nie może zostać rozstrzygnięta jedynie przez jedną wyspę; c) w grę wchodzi ochrona jedności prawnej, gospodarczej oraz społecznej Unii”⁶². W końcowej części art. 9 konstytucji z 2001 r. znajduje się zaś sformułowanie, zgodnie z którym kwestie nienależące do jurysdykcji Unii bądź jurysdykcji wspólnej Unii i wysp pozostają w wyłącznej jurysdykcji wysp⁶³.

Przepisy konstytucyjne dotyczące podziału kompetencji między Unię a wyspy były bardzo różnie interpretowane przez polityków federalnych oraz regionalnych, co wielokrotnie prowadziło do napięć. Jedną z głównych kwestii spornych był podział jurysdykcji nad formacjami siłowymi, który ostatecznie został rozwiązany w ten sposób, że w gestii urzędu prezydenta oraz kierowanego przezeń rządu została pozostawiona armia i federalna służba bezpieczeństwa, władze regionalne na każdej wyspie przejęły natomiast kontrolę nad policją oraz stworzyły regionalne siły bezpieczeństwa⁶⁴.

Autonomia wysp, oprócz szerokiego wymiaru prawnego i politycznego, ma również niezwykle istotny aspekt ekonomiczny. Zgodnie z art. 11 konstytucji z 2001 r., wyspy „korzystają z autonomii finansowej”, co oznacza, że mogą tworzyć własne budżety, którymi rozporządzają. W tym celu otrzymują pewną część środków z budżetu centralnego Unii Komorów, ale również mogą wprowadzać na swych terytoriach „podatki i opłaty” inne niż te, które ustanowiły władze Unii, w tym na przykład cła. Należy jednak przyznać, że konstytucja z 1996 r. była w kwestii autonomii finansowej podmiotów federacji również liberalna⁶⁵, co można jednak tłumaczyć faktem, że władzy centralnej zależało na tym, by administracja wysp wykazywała własną inicjatywę w zdobywaniu środków finansowych. To z kolei pozostawało w związku z permanentnymi problemami ekonomicznymi Komorów⁶⁶.

Preambuła konstytucji z 2001 r. *explicite* traktuje o dzieleniu się władzą w państwie przez Unię oraz wyspy, ale oprócz wskazanych, nowych rozwiązań komoryjskiego ustroju terytorialno-prawnego, istotne znaczenie z punktu widze-

⁶² Art. 9, *Konstytucja Unii Komorów*.

⁶³ Por. Poprawka X do konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki.

⁶⁴ R.J. Harrison Church, *The Comoros*, w: *Africa South of the Sahara 2009*, Routledge, London 2009, s. 273.

⁶⁵ Zob. art. 65, *Konstytucja Federacyjnej Islamskiej Republiki Komorów*.

⁶⁶ Zob. Krzysztof Trzciński, *Geneza secesji a perspektywy reintegracji terytorialnej państwa...*, zwłaszcza s. 251–252 i 265–266.

nia koncepcji państwa zarządzającego, za której wyraz można by uznać Unię Komorów, ma również ich system polityczny. Oparty jest on przede wszystkim na bardzo ważnym elemencie współrządzenia, jaki stanowi egzekutywa Unii, którą tworzą przedstawiciele wszystkich wysp.

Na jej czele stoi prezydent Unii, wspomagany przez dwóch wiceprezydentów. Wszyscy oni są wybierani w wyborach powszechnych. Zgodnie z art. 13 konstytucji z 2001 r., urząd prezydenta ma charakter rotacyjny, co w przypadku Unii Komorów oznacza, że co cztery lata (do nowelizacji konstytucji w 2009 r.) głową państwa musiał zostać reprezentant innej, kolejnej z wysp. Politycy z trzech wysp Komorów zgodzili się, aby pierwszy prezydent Unii pochodził z największej z nich, Ngazidji, dwaj wiceprezydenci zaś z pozostałych części Unii. W 2011 r. już trzeci prezydent Unii Komorów objął urząd zgodnie z zasadami nowej konstytucji. Jest to przedstawiciel najmniejszej z wysp, Mwali.

Prezydent Unii przewodniczy federalnej władzy wykonawczej, gdyż konstytucja z 2001 r. zniosła na Komorach urząd prezesa rady ministrów. Do głównych prerogatyw prezydenta należy mianowanie ministrów rządu Unii i przydzielanie im konkretnych tek. W obowiązkach tych, zgodnie z art. 16 konstytucji z 2001 r., prezydent jest wspomagany przez wiceprezydentów. W zgodzie z filozofią współrządzenia pozostaje fakt, że rząd Unii Komorów musi być tworzony w taki sposób, by jego skład zapewniał „słuszną i sprawiedliwą”⁶⁷ reprezentację wysp. Dotychczasowe doświadczenie wskazuje, że przedstawicielom każdej z wysp przypada taka sama lub bardzo zbliżona liczba stanowisk ministerialnych⁶⁸. Choć w konstytucji z 2001 r. brakuje przepisów regulujących prerogatywy wiceprezydentów, to jej art. 16 mówi, że osoby piastujące te stanowiska mają zarazem posiadać którąś z tek ministerialnych w rządzie.

Zgodnie z art. 12 konstytucji z 2001 r. prezydent Unii jest „arbitrem i moderatorem prawidłowego działania instytucji” państwa i „sprawuje administrację Unii”. Te, jak się wydaje, raczej dość „miękkie” sformułowania mogą dowodzić luźnego charakteru Unii i zarazem jedynie zarządzającego charakteru jej władzy centralnej.

Jednakże tam, gdzie konstytucja odnosi się do obszaru jurysdykcji federalnej, jej przepisy są już stanowcze. W ich myśl, prezydent Unii Komorów określa kierunki polityki zagranicznej i ma głos decydujący w prowadzeniu tejże, o czym świadczy między innymi prerogatywa do negocjowania i ratyfikowania traktatów. Jest również głównodowodzącym armii i przyznaje stopnie wojskowe.

Niemniej jednak, zgodnie z postanowieniami konstytucji z 1996 r. pozycja głowy państwa była istotnie silniejsza. Przede wszystkim prezydent był wybierany na okres sześciu lat (art. 7). Miał prawo rozwiązania parlamentu (art. 19). Nie musiał dzielić swej władzy z wiceprezydentami, bo stanowisk tych

⁶⁷ Art. 16, *Konstytucja Unii Komorów*.

⁶⁸ R.J. Harrison Church, *The Comoros...*, s. 279.

ustawa zasadnicza z 1996 r. nie przewidywała. Co prawda, na czele rządu stał premier, ale prezydent miał prawo zarówno jego mianowania, jak i odwołania (art. 11). Ta prezydencka prerogatywa była również rozciągnięta na członków rządu. Co więcej, prezydent przewodniczył posiedzeniom rady ministrów (art. 12), choć to premier kierował jej działaniami (art. 26). Taki stan rzeczy oznaczał w praktyce, że z jednej strony głowa państwa w pełni kontrolowała całą egzekutywę i jej działania, z drugiej zaś w razie jakichkolwiek niepowodzeń w rządzeniu zawsze mogła za nie obwinić prezesa rady ministrów lub któregoś z jej członków i dokonać rekonstrukcji gabinetu bądź powołać nowy rząd.

Konstytucja z 2001 r. wprowadziła istotny element współrządzenia również w zakresie federalnej legislatury, dający wpływ władzom legislacyjnym wysp na skład parlamentu całej Unii. Konstytucja z 2001 r. zastąpiła Zgromadzenie Federalne Zgromadzeniem Unii, również o kadencji pięcioletniej. Istotny jest jednak fakt, że konstytucja z 1996 r. nie określała liczby posłów ani nie mówiła, ilu z nich ma pochodzić z konkretnych wysp. Pierwszą z tych kwestii pozostawiała do sprecyzowania w przepisach uchwalanego przez parlament prawa wyborczego, w drugiej zaś sprawie wskazywała jedynie, że w parlamencie nie może zasiadać mniej niż pięciu przedstawicieli każdej z wysp (art. 32). Wszyscy posłowie mieli być wybierani w wyborach powszechnych. To właśnie te postanowienia zostały gruntownie zmienione w konstytucji z 2001 r., która wprowadziła stałą liczbę 33 posłów (art. 19). Zgodnie zaś z art. 20, osiemnastu członków Zgromadzenia Unii miało być wybieranych w wyborach powszechnych w systemie większościowym, a piętnastu przez zgromadzenia wysp. Każde z nich miało desygnować pięciu posłów. W art. 22 konstytucji z 2001 r. zaznaczono jednak, że członków Zgromadzenia Unii nie wiążą instrukcje i zobowiązania wobec wysp-regionów, z których pochodzą.

Zastosowanie przepisów konstytucji z 2001 r. nie prowadzi do równej reprezentacji każdej z wysp w federalnym parlamencie. Wynika to z podziału Unii Komorów na okręgi wyborcze, który został pozostawiony do uregulowania w przepisach prawa wyborczego, z tym jednak zastrzeżeniem, że na żadnej z wysp nie można ustanowić mniej niż dwóch okręgów (art. 20). W efekcie najwięcej spośród parlamentarzystów wyłanianych w wyborach powszechnych pochodzi z posiadającej największy udział w populacji całego państwa wyspy, Ngazidji. Z drugiej jednak strony, dzięki desygnowaniu przez każdy z regionalnych parlamentów równej liczby posłów do Zgromadzenia Unii, zaburzone zostały w nim proporcje w reprezentacji wysp-regionów. Krótko rzecz ujmując, dwie wyspy, Ndzuwani i Mwali, mając mniejszą liczbę ludności niż Ngazidja⁶⁹, mają niepro-

⁶⁹ Choć ludność Ndzuwani jest niewiele mniejsza od populacji Ngazidja, to na Mwali żyje mniej niż 10% Komoryjczyków. Zob. City Population, <http://www.citypopulation.de/Comores.html> [odczyt: 14/06/2012].

porcjonalnie więcej reprezentantów w federalnym parlamencie. Taki stan rzeczy można jednak uznać za rodzaj rozwiązania dopuszczalnego w ramach współzrządzenia.

Elementy systemu współzrządzenia w Unii Komorów zauważalne są również w składzie Trybunału Konstytucyjnego, który, zgodnie z art. 31 konstytucji z 2001 r., zajmuje się między innymi orzekaniem o zgodności z konstytucją Unii Komorów prawa Unii i praw uchwalanych na poszczególnych wyspach oraz rozstrzyganiem w sporach jurysdykcyjnych mogących zaistnieć pomiędzy instytucjami Unii, Unią a wyspami lub między poszczególnymi wyspami. Wyroki Trybunału Konstytucyjnego są ostateczne (art. 35). W myśl art. 32, prezydent Unii, każdy z wiceprezydentów, przewodniczący Zgromadzenia Unii oraz każdy z przywódców poszczególnych wysp mianuje po jednym członku Trybunału Konstytucyjnego.

Zgodnie z konstytucją z 1996 r. problemami, które obecnie leżą w gestii Trybunału Konstytucyjnego, zajmowała się Wysoka Rada Republiki. Jej skład był tworzony w zupełnie inny sposób niż przewiduje to dla Trybunału Konstytucyjnego ustawa zasadnicza z 2001 r. W myśl art. 49 konstytucji z 1996 r. trzech członków Wysokiej Rady Republiki mianował prezydent Komorów, trzech wybierał parlament (Zgromadzenie Federalne), po jednym zaś rada każdej z wysp. Wprowadzony w konstytucji z 2001 r. sposób konstituowania składu ciała odpowiedzialnego za stwierdzanie zgodności prawa z konstytucją oraz za rozstrzyganie sporów jurysdykcyjnych daje większy wpływ osobom pochodzącym spoza największej wyspy. Nie znaczy to jednak wcale, że muszą one sympatyzować z ugrupowaniami bądź politykami wchodzącymi w skład władz wysp, gdyż również dobrze mogą sprzyjać władzy centralnej.

Jeśli utworzenie Unii Komorów i wprowadzenie w życie przepisów jej ustawy zasadniczej z 2001 r. może być postrzegane za przykład urzeczywistnienia Menkitowskiego projektu państwa zarządzającego, to szczególnie interesujące będzie przyjrzenie się następstwom takiego eksperymentu. A można wskazać przynajmniej dwa z nich.

Pozytywnym skutkiem nowej organizacji ustrojowej i politycznej Komorów stało się utrzymanie jedności państwa i zarazem obniżenie nastrojów secesjonistycznych wśród elit mniejszych wysp, Ndzuwani i Mwali, które wcześniej podejmowały próby secesji. Konstytucja z 2001 r. zagwarantowała politykom z mniejszych wysp większy udział we władzy centralnej, w tym dostęp do najważniejszych stanowisk w egzekutywie. Dała ona również politykom regionalnym możliwość realnego rządzenia wyspami. Te dwa rozwiązania są ważne również i z tego względu, że zwiększenie liczby możliwych do obsadzenia stanowisk publicznych złagodziło ostre niekiedy konflikty nawet między członkami elit politycznych konkretnych wysp. Należy jednak nadmienić, że początki wprowadzania przepisów nowej konstytucji w życie były bardzo trudne na największej

wyspie Komorów, Ngazidja, gdzie powstały istotne spory kompetencyjne pomiędzy władzą centralną a regionalną⁷⁰.

Zmiany w ustroju terytorialno-prawnym i systemie politycznym Komorów przyniosły natomiast negatywne następstwa dla finansów publicznych całego państwa, a w konsekwencji i dla sytuacji egzystencjalnej jego mieszkańców. Komory mogą służyć za przykład tego, jaką cenę trzeba zapłacić za osiągnięcie równych i względnie pozytywnych relacji między poszczególnymi segmentami i w konsekwencji za uzyskanie stabilizacji całego systemu politycznego w społeczeństwie pluralnym. Zwiększenie liczby stanowisk w instytucjach publicznych na Komorach doprowadziło bowiem do poważnego wzrostu wydatków budżetowych na ich utrzymanie. Stało się to kosztem rozwoju, który, jak zakładał W. Arthur Lewis, w społeczeństwie podzielonym można szybciej generować właśnie w warunkach stabilizacji politycznej. Jednakże w wyniku wprowadzenia w życie postanowień konstytucji z 2001 r., na liczących w pierwszej dekadzie XXI w. niecałe 800 tys. mieszkańców Komorach (bez francuskiej Majotty)⁷¹ stworzono łącznie cztery stanowiska prezydentów i dwa urzędy wiceprezydentów, cztery rady ministrów i cztery parlamenty. We wszystkich czterech rządach ustanowiono razem 36 ministerstw⁷². Koszty utrzymania organów władzy i administracji w 2008 r. miały pochłaniać 80% wszystkich wpływów budżetowych Unii Komorów, pozostawiając niewiele środków na przykład na ochronę zdrowia i edukację⁷³. Zараzem należy jednak zauważyć, że problem ten, choć zapewne nie aż w takiej skali, istniał znacznie wcześniej niż wprowadzono w życie konstytucję z 2001 r.⁷⁴

W efekcie wzrostu kosztów utrzymania organów władzy i administracji po 2001 r., z inicjatywy władz Unii Komorów 17 maja 2009 r. przeprowadzono na terytorium całego państwa referendum w sprawie nowelizacji niektórych postanowień konstytucji z 2001 r. Część zagadnień poddanych pod głosowanie dotyczyła nie tyle konkretnych przepisów ustawy zasadniczej, co sposobu ich interpretacji i implementacji. Referendum to można było zorganizować, ponieważ zgodnie z art. 3 ustawy zasadniczej Unii Komorów „suwerenność należy do ludu, który realizuje ją na każdej z wysp oraz w całej Unii poprzez wybranych przedstawicieli lub w drodze referendum”. Z kolei w myśl art. 37 konstytucji, „wszczęcie procedury zmiany Konstytucji należy wspólnie do prezydenta Unii oraz co najmniej 1/3 członków Zgromadzenia Unii”, przyjęcie zaś proponowanej

⁷⁰ Zob. R. J. Harrison Church, *The Comoros...*, s. 272–273.

⁷¹ Index Mundi, <http://www.indexmundi.com/comoros/population.html> [odczyt: 23/06/2012].

⁷² *Comoros: Reforming 'The Coup-Coup Islands'*, 25/02/2009, <http://www.irinnews.org/Report/83144/COMOROS-Reforming-the-coup-coup-islands> [odczyt: 23/06/2012].

⁷³ *Comoros: Referendum Approves Downscaling of Government*, 19/05/2009, <http://www.irinnews.org/Report/84454/COMOROS-Referendum-approves-downscaling-of-government> [odczyt: 23/06/2012].

⁷⁴ Zob. Iain Walker, *What Came First, the Nation or the State...*, s. 595–596, 597.

noweli może nastąpić albo „w drodze jej zatwierdzenia przez 2/3 ogółu członków Zgromadzenia Unii oraz 2/3 ogółu członków zgromadzeń wysp, albo poprzez referendum”. Te dwa artykuły ustawy zasadniczej z 2001 r., przewidujące możliwość wprowadzania zmian do konstytucji w drodze referendum, można uznać za wentyl bezpieczeństwa, którego rola okazała się istotna w sytuacji, gdy zasady funkcjonowania państwa minimalistycznego stały się barierą dla jego rozwoju.

Choć opozycja wobec rządu Unii wezwała do bojkotu referendum, w maju 2009 r. niemal wszyscy z nieco ponad połowy uprawnionych do głosowania, którzy wzięli w nim udział, opowiedzieli się za przyjęciem proponowanych zmian⁷⁵. Najważniejsza spośród nowel wprowadzonych w drodze referendum, która zwiększyła znaczenie władz centralnych Unii Komorów, to umożliwienie prezydentowi Unii rozwiązywania parlamentu federalnego (prerogatywę tę dawała wcześniej głowie państwa konstytucja z 1996 r.) oraz przedłużenie kadencji prezydenta Unii oraz wiceprezydentów z czterech do pięciu lat (zmiana art. 13 konstytucji). Inne zmiany, istotne z punktu widzenia ograniczenia minimalistycznego charakteru państwa, które zmniejszyły znaczenie władzy regionalnej to: wprowadzenie nowego systemu wyboru członków Zgromadzenia Unii, zgodnie z którym 24 z nich (zamiast 18, jak miało to miejsce od 2001 r.) jest wybieranych w wyborach powszechnych, a 9 (zamiast 15) przez tzw. rady wysp, zwane wcześniej zgromadzeniami⁷⁶ (zmiana art. 20 konstytucji); zastąpienie zgromadzeń wysp (regionalnych parlamentów) radami wysp, stanowisk regionalnych prezydentów urzędami gubernatorów, regionalnych ministrów komisarzami, a regionalnych posłów radnymi (nowa interpretacja art. 7 konstytucji z 2001 r. i po części przywrócenie terminów zastosowanych w konstytucji z 1996 r.). Zmiany te weszły w życie 23 maja 2009 r.⁷⁷

Eksperyment z urzeczywistnianiem wzorca państwa minimalistycznego, który jest realizowany na Komorach od 2001 r. uczy również, że wprowadzanie w życie daleko posuniętej decentralizacji w państwie niewielkim pod względem zarówno terytorium, jak i populacji może się zakończyć niepowodzeniem. Złe doświadczenie Komorów w tym względzie koresponduje z poglądami W. Arthura Lewisa, który proponował wprowadzanie federalnego ustroju prawno-terytorialnego przede wszystkim w państwach o dużym obszarze. Kазus Unii Komorów wskazuje zaś, że albo konstytucjonałiści projektujący na początku XXI w. nowy ustrój tego państwa nie wzięli pod uwagę Lewisowskiej rady o konieczności re-

⁷⁵ Zob. szerzej African Elections Database, http://africanelections.tripod.com/km.html/#2009_Constitutional_Referendum [odczyt: 25/06/2012].

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ African Elections Database, http://africanelections.tripod.com/km_2.html. [odczyt: 25/06/2012]. Według niektórych wyliczeń, zmiany te mogą przynieść zmniejszenie wydatków Unii Komorów na utrzymanie organów władzy i administracji o 10–15%. Zob. *Comoros: Referendum Approves Downscaling of Government...*

alizowania w małych państwach „rozsądnego stopnia regionalnej decentralizacji”⁷⁸, albo to komoryjscy politycy nie umieli poskromić swoich apetytów na publiczne posady i gaże. Zapewne obie przesłanki odegrały istotną rolę.

Przypadek Unii Komorów stanowi niezwykle cenne doświadczenie i empiryczny przykład urzeczywistnienia pomysłu przypominającego Menkitowską koncepcję państwa zarządzającego, zwłaszcza że wiąże się ona z propozycją daleko posuniętej decentralizacji, tak jak miało to miejsce właśnie na Komorach. Społeczeństwo Komorów ma jednak charakter pluralny ze względu na silne regionalizmy. W Unii Komorów funkcjonuje podział na wyspy-regiony, które choć pozostają silnie ze sobą skonfliktowane, to jednak zamieszkują je członkowie tej samej wspólnoty kulturowej. Tymczasem Menkiti skłania się ku decentralizacji etnicznej pasującej do państw wieloetnicznych. W ramach takiej decentralizacji możliwe jest utworzenie autonomicznych regionów wzdłuż linii podziałów etnicznych.

2.6. Koncepcja decentralizacji a federalizm etniczny w Etiopii

Rozwijając ideę państwa zarządzającego, nigeryjski filozof proponuje zastąpić dotychczasowy model afrykańskiego państwa z silną władzą skoncentrowaną w centrum wzorcem państwa, w którym nastąpiłaby, jak to ujmuje, ostrożna dewolucja (*devolution*)⁷⁹ władzy, a zatem pewien sposób jej przekazania na niższe szczeble. Zdaniem filozofa, dewolucja jest w przypadku dużych, bezosobowych struktur państwowych niezbędna, dopiero bowiem scedowanie części władzy na niższy poziom tworzy warunki dla faktycznego i właściwego zabezpieczenia interesów ludów oraz jednostek.

Deklarowana ostrożność w przeprowadzaniu dewolucji może być podyktowana zarówno reakcją na ten proces władzy centralnej, która może poczuć się zagrożona na przykład raptowną utratą znacznej części swoich uprawnień, jak i ewentualnymi próbami, mogącymi potencjalnie wynikać z apetytów lokalnych elit, oddzielenia się ich regionów od dotychczasowych organizmów państwowych.

Menkiti nie konkretyzuje jednak samych zasad dewolucji. W konsekwencji brakuje całkowitej pewności, czy nigeryjski filozof używa pojęcia dewolucji w ogólnym sensie decentralizacji władzy w państwie⁸⁰, czy też raczej w konkretnym znaczeniu pewnej formy decentralizacji, w której następuje szczegól-

⁷⁸ W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa*, George Allen & Unwin, London 1965, s. 55.

⁷⁹ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 47–48.

⁸⁰ Zob. na przykład Yves Mény, *Decentralization*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 2, Routledge, London 1995, s. 335–336.

ny rodzaj przekazania części uprawnień z wyższego poziomu władzy na niższy. W tym węższym, lepiej sprecyzowanym znaczeniu, jak wskazuje brytyjski teoretyk polityki Andrew Heywood, dewolucja to

„transfer władzy z instytucji centralnych do podległych im instytucji regionalnych (angielski termin *devolution* oznacza przekazanie władzy bądź obowiązków z wyższej instancji władzy do niższej). Zdecentralizowane instytucje tworzą średni poziom władzy państwowej, między władzą centralną a lokalną. Przekazanie tym różni się od federalizmu, że choć ich jurysdykcja terytorialna może być podobna, to jednak instytucje zdecentralizowane (po przekazaniu) nie cieszą się suwerennością: ich zadania i władza są przekazane i przyznane przez centrum. W swej najślabszej postaci, a zatem przekazania administracyjnego, oznacza ono jedynie wprowadzanie w życie decyzji, które zapadły gdzie indziej. Natomiast przekazanie legislacyjne (czasem nazywane autonomią) (...) łączy się z ustanowieniem wyłanianych z pomocą wyborów zgromadzeń lokalnych obdarzonych zadaniami kształtowania polityki, a także najczęściej dużym stopniem niezależności fiskalnej”⁸¹.

Pojęcie tak rozumianej dewolucji zakłada, że uprawnienia raz przekazane przez władzę centralną na szczebel władzy regionalnej mogą zostać cofnięte⁸².

Powstaje też pytanie, czy użycie przez Menkitiego pojęcia dewolucji oznacza, jak ma to miejsce w praktyce brytyjskiej⁸³, że poszczególne regiony zamieszkiwane przez odrębne ludy posiadałyby w państwie zarządzającym różny, asymetryczny stopień autonomii, w zależności na przykład od swojej wielkości lub też po prostu od wyartykułowanych przez ich elity polityczne potrzeb i końcowego efektu negocjacji tychże z władzą centralną. Gdyby tak jednak było, oznaczałoby to nierówność w statusie ludów wewnątrz państwa, a więc było niezgodne z Menkitowskim postulatem uludowienia ludów. Należy zatem raczej wykluczyć taki wariant decentralizacji.

Można wnioskować, że konceptem znacznie lepiej wpasowującym się w Menkitowski zamysł państwa zarządzającego jest federalizm, który daje członkom państwa związkowego szeroką autonomię. Gdyby zinterpretować państwo z wizji Menkitiego właśnie jako państwo federalne, którego poszczególne regiony zamieszkuje odmienne ludy, co oznacza decentralizację etniczną, to ten stan rzeczy dawałby im realną możliwość wykonywania w ramach swojej autonomii funkcji wychodzących poza uprawnienia władzy centralnej w państwie zarządzającym

⁸¹ Andrew Heywood, *Dewolucja*, w: idem, *Klucz do politologii. Najważniejsze ideologie, systemy, postaci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 232–233.

⁸² *Devolution*, w: Iain McLean, Alistair McMillan (eds.), *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, Second Edition, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 149.

⁸³ Zob. szerzej na przykład Małgorzata Kaczorowska, *Proces dewolucji w Wielkiej Brytanii – między regionalizacją a federalizmem. Przypadki: Szkocji, Walii, Anglii*, w: Krzysztof Trzciniński (red.), *Dylematy państwowości*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006, s. 51–71.

i w konsekwencji służyłby urzeczywistnieniu koncepcji takiego właśnie rodzaju państwa.

Koncepcja takiej decentralizacji ma swój empiryczny wariant w Etiopii, gdzie funkcjonuje system tzw. federalizmu etnicznego. System ten jest atrakcyjny dla kanadyjskiego filozofa Willa Kymlicki, który choć znany jest głównie z prac na temat wielokulturowości, interesuje się między innymi zagadnieniem federalizmu wielonarodowego (*multination federalism*)⁸⁴ wykształconego w niektórych państwach Zachodu⁸⁵. Choć, jak zauważa, w wielu przypadkach jest jeszcze zapewne zbyt wcześnie, by dokonać rzetelnej oceny tej instytucji ustrojowej, to ogólnie rzecz biorąc jej ustanowienie oraz funkcjonowanie można uznać za sukces przynajmniej w pięciu wymiarach. Federalizm wielonarodowy na Zachodzie, po pierwsze, przynosi obywatelom pokój i bezpieczeństwo osobiste, gdyż jest w stanie godzić konkurujące ze sobą tożsamości narodowe w sposób daleki od używania przemocy; po drugie, sprawdza się w warunkach istnienia systemu demokratycznego, który umożliwia rozwiązywanie problemów w relacjach między różnymi tożsamościami narodowymi w państwie w zgodzie z przyjętymi i szanowanymi przez nie zasadami, w tym pluralizmem politycznym i wyborczym; po trzecie, działa w ramach liberalnych konstytucji, które chronią indywidualne wolności i prawa polityczne obywateli wielonarodowych państw; po czwarte, nie podważa dobrobytu ekonomicznego osiągniętego przez ich społeczeństwa; po piąte, promuje realną równość ogółu grup narodowych w wielonarodowym państwie, w tym równość w stosunkach między grupą dominującą a grupami mniejszościowymi. Kymlicka postrzega równość jako brak stanu dominacji w relacjach między grupami i podkreśla zarazem, że wielonarodowy federalizm pomógł nie tylko stworzyć międzygrupową równość polityczną, ale również zmniejszyć różnice ekonomiczne i społeczne między większością a grupami mniejszościowymi⁸⁶.

Biorąc pod uwagę wszystkie te korzyści, Kymlicka widzi również przyszłość dla federalizmu etnicznego w Afryce. Jest zarazem przekonany, że w samej „koncepcji etnicznego federalizmu nie ma nic inherentnie neoliberalnego bądź niedemokratycznego”⁸⁷. Niemniej jednak zauważa, że dotychczasowe doświadczenia z wprowadzaniem federalizmu wielonarodowego poza Afryką wcale nie muszą mieć prostego przełożenia na sukces federalizmu etnicznego w Afryce. W tym względzie przypomina zwłaszcza, że nie powiodły się na przykład pró-

⁸⁴ Will Kymlicka, *Emerging Western Models of Multination Federalism: Are They Relevant for Africa?*, w: David Turton (ed.), *Ethnic Federalism: The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*, James Currey, Oxford 2006, s. 42.

⁸⁵ Kymlicka zalicza do tych państw zwłaszcza Belgię, Hiszpanię (z jej systemem autonomicznych wspólnot i miast), Kanadę, Szwajcarię, Wielką Brytanię (z jej systemem dewolucji).

⁸⁶ Will Kymlicka, *Emerging Western Models of Multination Federalism...*, s. 42–43.

⁸⁷ Ibidem, s. 58.

by utrzymania takich wielonarodowych, choć niezachodnich państw, jak ZSRR, Jugosławia czy Czechosłowacja. Kazusy te uczą, że stałość wielonarodowego czy etnicznego federalizmu, który pozbawiony jest podstaw demokratycznych, poszanowania dla praw i wolności indywidualnych, a nawet dobrobytu materialnego obywateli, jest pozorna.

Z drugiej strony, Kymlicka przypomina, że federalizm wielonarodowy na Zachodzie narodził się w konkretnych warunkach istnienia silnie konkurujących ze sobą nacjonalizmów, zwykle jako odpowiedź na próby zdominowania grup mniejszościowych przez większość. O ile w Afryce takie próby z pewnością mają często miejsce, o tyle poziom asertywności poszczególnych grup etnicznych, w tym wysuwania i realizowania przez ich elity dojrzałych projektów tworzenia własnych państw, jest zazwyczaj mniejszy⁸⁸. Niejednokrotnie jednak elity grup mniejszościowych stają się w Afryce po prostu częścią życia politycznego unitarnej państwa, czerpią z tego korzyści i porzucają postulaty zmian istniejącego ustrojowego stanu rzeczy. Być może właśnie tym należy przynajmniej po części tłumaczyć fakt, że jedynym państwem afrykańskim, w którym został wprowadzony federalizm etniczny, jest Etiopia. Nie można jednak zarazem zapominać, że Etiopia stała się federacją w wyniku osiągnięcia w 1991 r. przez elity grup etnicznych porozumienia politycznego, które kończyło wieloletnią wojnę domową w tym państwie.

Zgodnie z Konstytucją Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii z 1994 r.⁸⁹, Etiopia jest państwem związkowym (art. 1), które dzieli się na 9 autonomicznych podmiotów administracyjnych⁹⁰ (art. 47), określanymi mianem regionów (*kililoch*, lp. *kilil*) bądź stanów (art. 46 (1))⁹¹. Ponadto, odrębny status administracyjny w Etiopii mają dwa wydzielone miasta (*astedader akababiwach*, lp. *astedader akabibi*): Addis Abeba i Dire Dawa.

Etiopska ustawa zasadnicza przewiduje możliwość wyodrębnienia się kolejnych regionów z już istniejących⁹². Granice regionów wytyczane są na podstawie „wzorców osadnictwa, języka, tożsamości i zgody” ludności (art. 46 (2)), co powoduje, że etiopski federalizm zyskał miano etnicznego.

Podmiotom federacji przysługują równe prawa (art. 47 (4)). Każdy region może ustanowić własną flagę i inne symbole (art. 3 (3)), oraz określić obowiązujący w jego instytucjach język roboczy, inny od amharskiego, który jest językiem urzędowym w instytucjach federalnych (art. 5 (2) i (3)).

⁸⁸ Ibidem, s. 54–57, 46.

⁸⁹ *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii* z 8 grudnia 1994 r., http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=193667 [odczyt: 2/07/2012].

⁹⁰ Są to stany: Tigrz; Afar; Amhara; Oromia; Somali; Bienszangul/Gumuz; Region Narodów, Narodowości i Ludów Południa; Region Ludów Gambeli; Region Ludu Hareri.

⁹¹ W tłumaczeniach konstytucji Etiopii z 1994 r. na j. angielski stosowany jest termin *state*.

⁹² Zob. szerzej art. 47 (2)–(3), *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

Zgodnie z art. 50 konstytucji Etiopii, regiony mogą tworzyć własne organy władzy wykonawczej, prawodawczej i sądowniczej. Najwyższym organem władzy regionalnej jest legislatura, Rada Regionu, która może stanowić prawo w zakresie jurysdykcji posiadanej przez region, w tym opracować, przyjąć i zmieniać jego konstytucję. Rolę najwyższego organu regionalnej władzy wykonawczej pełni administracja regionu, regionalna władza sądownicza pozostaje zaś domeną regionalnych sądów.

W myśl art. 52 konstytucji, każdy region ma prawo ustanawiać taką administrację, która najlepiej sprzyja samorządności i zarazem dba o przestrzeganie na jego obszarze postanowień konstytucji federalnej oraz regionu i innych praw. Regiony mogą formułować i prowadzić własną politykę gospodarczą, społeczną i rozwojową oraz administrować ziemią i innymi bogactwami naturalnymi zgodnie z przepisami prawa federalnego. Regiony mają obowiązek utrzymywać w swych granicach „porządek publiczny oraz pokój” (art. 52 (2) (g)), dlatego też wolno im tworzyć własne policje i sprawować nad nimi kontrolę. Władza wykonawcza każdego regionu ma prawo zarządzać na całym jego obszarze stan wyjątkowy, wyłącznie jednak w sytuacji wystąpienia w nim katastrofy naturalnej bądź wybuchu epidemii (art. 93 (b)). Ogłaszanie stanu wyjątkowego w związku z „załamaniem się prawa i porządku, które może zagrażać łądowi konstytucyjnemu”, ustawa zasadnicza pozostawia natomiast w kompetencji rządu federalnego (art. 93 (a)).

Artykuł 52 konstytucji mówi, że regiony mają prawo nakładania i poboru podatków i opłat (w zakresie, który nie koliduje z jurysdykcją władzy federalnej) oraz ustanawiania budżetu regionu i zarządzania nim. Zagadnienie wpływów do budżetów regionów zostało szczegółowo rozwinięte w art. 97 ustawy zasadniczej, w myśl którego regiony mogą nakładać i pobierać podatek dochodowy: od osób fizycznych zatrudnionych przez nie oraz w przedsiębiorstwach prywatnych; od przedsiębiorstw prywatnych oraz należących do regionów; od rolników indywidualnych i będących członkami spółdzielni; od usług transportowych świadczonych na rzekach i jeziorach w granicach regionów; od właścicieli nieruchomości, którzy uzyskują wpływy z tytułu wynajmu ich powierzchni; od wydawanych licencji oraz usług świadczonych przez instytucje regionalne; z tytułu prawa do użytkowania ziemi. Regiony mogą też nakładać i pobierać opłaty z tytułu eksploatacji zasobów leśnych.

Jak się może wydawać, to szczegółowe wyliczenie w ustawie zasadniczej rodzaju opłat i podatków, z których wpływy mają zasilać regionalne budżety, świadczy o szerokiej autonomii finansowej regionów⁹³. Z drugiej jednak strony jego uzupełnieniem jest art. 98 konstytucji, który wskazuje, że władza regionalna

⁹³ Na temat federalnego prawa do nakładania i poboru podatków zob. art. 96, *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

i władza federalna mają wspólne prawo do nakładania oraz poboru niektórych podatków i opłat. I tak, dzielą się one dochodami uzyskiwanymi z działalności i zatrudnienia w przedsiębiorstwach, w których są współdziałowcami. Co jednak jest najistotniejsze, władza regionalna oraz federalna dzielą się podatkami, opłatami i wpływami pochodzącymi z działalności wydobywczej surowców naturalnych na skalę przemysłową, a także „z wszelkiej eksploatacji gazu ziemnego i ropy naftowej” (art. 98 (3))⁹⁴.

Autonomia finansowa posiadana przez regiony pociąga za sobą zobowiązania. Zgodnie z art. 94 (2) konstytucji, regiony muszą ponosić koszty wypełniania obowiązków oraz funkcji, które mają z tytułu prawa, w tym utrzymywania instytucji publicznych. Ten sam artykuł mówi, że rząd federalny może udzielać regionom pomocy i pożyczek, zwłaszcza na cele rozwojowe oraz w przypadku wystąpienia w nich sytuacji nadzwyczajnych i dla usuwania ich strat, tak jednak, by „nie zachwiać między regionami proporcji we [wspomaganiu – przyp. KT] ich rozwoju”⁹⁵.

Oprócz autonomii politycznej i finansowej konstytucja przyznaje regionom Etiopii również autonomię prawną. Zgodnie z art. 78 konstytucji, każdy region ustanawia własne sądy pierwszej i drugiej instancji oraz Sąd Najwyższy Regionu. Sądy Najwyższe Regionów dzierżą ostatecznie rozstrzygającą władzę sędziowską w sprawach wewnętrznych każdego z regionów (art. 80 (2))⁹⁶. Federalny Sąd Najwyższy posiada jednak prawo do kasacji ich wyroków w przypadku, gdy te zawierają jakieś błędy o zasadniczym znaczeniu (art. 80 (3) (a)).

Rada Regionu wraz z izbą niższą bikameralnego parlamentu federalnego, Izbą Przedstawicieli Ludowych, może ustanawiać lub formalnie zatwierdzać działanie w regionie sądów religijnych i zwyczajowych⁹⁷. Rada Regionu mianuje, na wniosek „Najwyższej Władzy Wykonawczej Regionu” przewodniczącego Sądu Najwyższego Regionu i jego zastępcę (art. 81 (3)). Rada ta ma również prawo mianowania sędziów Sądu Najwyższego Regionu oraz sądów pierwszej i drugiej instancji⁹⁸.

Badaniem sporów konstytucyjnych oraz zgodności z konstytucją federalną prawa uchwalanego przez Rady Regionów zajmuje się w Etiopii Rada Konsty-

⁹⁴ Na temat ustalania podziału wspólnych dochodów między władzę federalną a władzę regionalną zob. art. 62 (7), *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

⁹⁵ Na temat ustalania podziału subsydiów, które władza federalna może przekazywać regionom, zob. art. 62 (7), *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*. Zob. też art. 89 (4) tej konstytucji.

⁹⁶ Na temat kompetencji Sądów Najwyższych Regionów zob. szerzej cały art. 80, *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

⁹⁷ Zob. szerzej art. 78 (5) i 34 (5), *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

⁹⁸ Zob. szerzej art. 81 (4) i (5), *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

tuczyna, która jest organem federalnym (art. 84)⁹⁹. Na jej wniosek izba wyższa etiopskiego parlamentu, Izba Federacji (*Yefedereshein Mekir Bete*), tworzona przez delegatów Rad Regionów¹⁰⁰, dokonuje interpretacji postanowień konstytucji i ostatecznego rozstrzygnięcia sporów konstytucyjnych. Izba Federacji pełni zatem w Etiopii rolę Trybunału Konstytucyjnego. Co jest jednak najważniejsze z perspektywy znaczenia etnicznego federalizmu, wpływ na jej postanowienia mają wchodzący w jej skład reprezentanci regionów.

Zgodnie z art. 104 konstytucji, jedna trzecia wszystkich Rad Regionów ma prawo zainicjować jej nowelizację. Inicjatywa taka musi być jednak poparta większością głosów w każdej z rad ją wspierających. Przyjęcie poprawki do konstytucji w obszarze wolności i praw obywatelskich oraz w zakresie samej procedury nowelizacji ustawy zasadniczej wymaga zgody wszystkich Rad Regionów, uzyskanej większością głosów; w pozostałych kwestiach konieczna jest aprobatą 2/3 ogółu Rad, uzyskana większością głosów (art. 105 (1) (a) i (2) (b)). Same Rady Regionów nie mogą jednak zdecydować o zmianie konstytucji. Potrzebna jest jeszcze do tego zgoda obu izb etiopskiego parlamentu, uzyskana większością kwalifikowaną 2/3 głosów¹⁰¹. Zatem również etiopski parlament nie może samodzielnie postanowić o nowelizacji ustawy zasadniczej. Takie rozwiązania dowodzą znaczenia regionów w omawianym procesie, ale zarazem, jak można wnioskować, mają przeciwdziałać ich zbyt pochopnym decyzjom, które mogłyby mieć negatywny wpływ na spójność państwa związkowego.

Oprócz wyliczenia praw przynależnych regionom tworzącym Etiopię, konstytucja traktuje również o prawach zbiorowości etnicznych zamieszkujących to państwo. Zbiorowości te są nazywane narodami, narodowościami i ludami¹⁰². Zgodnie z art. 39 (5): „Naród, Narodowość lub Lud’ na potrzeby tej Konstytucji oznacza grupę ludzi, których w dużym stopniu łączy wspólna kultura, podobne zwyczaje, wzajemnie zrozumiały język, wiara we wspólne bądź powiązane ze sobą tożsamości, wspólna struktura psychologiczna, i którzy zamieszkują dające się wyróżnić i w przeważającym stopniu przylegające do siebie tereny”¹⁰³. W definicji tej brakuje jednak dookreślenia, które spośród zamieszkujących Etiopię

⁹⁹ Na temat jej konstituowania oraz pośredniego wpływu w tym procesie regionów zob. art. 62 (2), *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

¹⁰⁰ Zob. szerzej art. 61 (3), *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

¹⁰¹ Zob. szerzej art. 105 (1) (b) i (c) oraz (2) (a), *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

¹⁰² W konstytucji Etiopii z 1994 r. nie jest stosowane pojęcie „grupa etniczna”.

¹⁰³ W tłumaczeniu tekstu konstytucji Etiopii z 1994 r. na j. angielski brzmi to następująco: “A ‘Nation, Nationality or People’ for the purpose of this Constitution, is a group of people who have or share large measure of a common culture or similar customs, mutual intelligibility of language, belief in a common or related identities, a common psychological make-up, and who inhabit an identifiable, predominantly contiguous territory”, http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=193667

zbiorowości są narodami, a które narodowościami lub ludami, i na jakich zasadach opiera się to rozróżnienie.

Zgodnie art. 88 (2) konstytucji, władza w Etiopii ma szanować tożsamość zamieszkujących ją zbiorowości etnicznych. Ustawa zasadnicza gwarantuje każdej z nich prawo do posługiwania się i do rozwijania własnego języka, do rozwoju i promowania własnej kultury oraz do „utrwalania swej historii” (art. 39 (2)). Zbiorowości te mają również prawo do posiadania, jak to zostało w konstytucji ujęte, „sprawiedliwej reprezentacji” we władzy stanowej i federalnej (art. 39 (3))¹⁰⁴. Również skład etiopskiej armii powinien być odzwierciedleniem „sprawiedliwej reprezentacji” zbiorowości etnicznych (art. 87 (1)). Ustawa zasadnicza mówi też, że etiopskie prawo ma gwarantować, by nikt w Etiopii nie był dyskryminowany na podstawie przynależności do konkretnej zbiorowości etnicznej (art. 25). Rząd powinien zaś zapewniać szczególne wsparcie tym zbiorowościom, które dotychczas „odniosły mniejszą korzyść z rozwoju ekonomicznego i społecznego” (art. 89 (4)).

Ustawa zasadnicza daje prawo do secesji zbiorowościom etnicznym zamieszkującym Etiopię (art. 39 (1)). W praktyce przeprowadzenie w zgodzie z konstytucją secesji terytorium którejs z zamieszkujących Etiopię zbiorowości jest niezwykle trudne i czasochłonne¹⁰⁵. Prawo to nie jest nadto tożsamy z prawem do secesji któregoś z 9 autonomicznych regionów tego państwa, pomimo że federalizm etiopski ma charakter etniczny. Po pierwsze bowiem, podział federacji na regiony nie odzwierciedla liczby zbiorowości etnicznych żyjących w Etiopii, których jest ponad 70¹⁰⁶; po drugie zaś, jako jeden z kroków niezbędnych do odłączenia od Etiopii terytorium zamieszkałego przez jakąś zbiorowość etniczną konstytucja przewiduje poparcie takiego żądania przez 2/3 członków Rady Prawotwórczej tejże zbiorowości (art. 39 (4) (a), a nie Rady Regionu. Rady Prawotwórcze oraz inne instytucje autonomicznej władzy zbiorowości mogą być tworzone przez nie jako wyraz ich prawa do samorządności (art. 39 (1) i (3)).

Bliższa analiza postanowień etiopskiej ustawy zasadniczej dowodzi, że o ile wszystkie regiony, a zatem podmioty federacji mają równe prawa, o tyle równość taka nie jest zapewniona zbiorowościom etnicznym zamieszkującym Etiopię, a zatem etiopskie rozwiązania nie korespondują z Menkitowskim postulatem uludowienia ludów, tj. faktycznego zrównania ich statusu w wieloetnicznym państwie. W etiopskiej praktyce nie wszystkie zbiorowości etniczne posiadają bowiem własne, autonomiczne regiony. Co prawda, teoretycznie wszystkie zbiorowości tego typu mają prawo wyodrębnić nowe regiony z regionów już istniejących, lecz droga

¹⁰⁴ Zob. też szerzej art. 54 (2) i (3) oraz art. 61, *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

¹⁰⁵ Zob. szerzej art. 39 (4) i 62 (3), *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

¹⁰⁶ *Ethiopia – Ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Ethiopia-ETHNIC-GROUPS.html> [odczyt: 2/07/2012].

do tego jest niezwykle trudna. Po pierwsze, ustanowienie nowego podmiotu federacji musiałoby zostać poparte nie tylko przez kwalifikowaną większość członków Rady Prawotwórczej danej zbiorowości, ale również przez większość członków tej zbiorowości głosujących w zorganizowanym w tym celu referendum (art. 47 (3) (a) (b)). Co jest jednak ważniejsze, ewentualne wyodrębnienie się nowego regionu z któregoś z już istniejących wymagałoby przekazania części swych kompetencji przez Radę danego Regionu do oddzielającej się zbiorowości (art. 47 (3) (c)). O ile jednak konstytucja wskazuje w przybliżeniu okres niezbędny do przeprowadzenia referendum, o tyle nic nie mówi o tym, jak długo może trwać samo przekazywanie kompetencji wewnątrz regionu. Po drugie, należy w tym względzie przypomnieć, że każdy z regionów może stanowić własne prawo i dalej komplikować proces wyodrębniania się nowych regionów. Po trzecie, trzeba też pamiętać, że raz ustanowionych prawnie 9 autonomicznych regionów zostało wpisanych z nazwy do ustawy zasadniczej (art. 47 (1))¹⁰⁷. Utworzenie nowego regionu mogłoby zatem wymagać jej nowelizacji, co jest zadaniem skomplikowanym.

Przykład federalizmu etnicznego w Etiopii uczy, że w sytuacji, gdy jakieś państwo zamieszkuje bardzo wiele grup etnicznych (narodów/narodowości/ludów), pogodzenie interesów wszystkich z nich w drodze wprowadzenia systemu etnicznego federalizmu i ustanowienia odrębnych regionów dla każdej z nich może być niezwykle trudne, jeśli w ogóle wykonalne. Etiopska konstytucja przynajmniej w teorii może jednak zaspokajać potrzeby największych grup etnicznych obecnych w Etiopii.

Zawsze jednak można podważać zasadność ustanowienia tylko takich, a nie innych regionów, oraz jedynie dla niektórych grup. W przypadku Etiopii sytuacja pod tym względem jest dość skomplikowana. Konstytucja bowiem: gwarantuje odrębne, autonomiczne regiony dla czterech dużych zbiorowości (Oromia, Amhara, Somali, Tigraj); tworzy osobny region dla niewielkiej liczebnie zbiorowości Afar; w jednym przypadku wprowadza wspólny region dla dwóch zbiorowości, Bienszangul i Gumuz; w przypadku Hareri organizuje odrębny region o nazwie zbiorowości, która pozostaje w nim w mniejszości; w dwóch zaś przypadkach, gdy różne zbiorowości zamieszkują obok siebie, ustanawia dla nich wspólne regiony (Region Narodów, Narodowości i Ludów Południa oraz Region Ludów Gambeli). U podstaw takiego rozwiązania leży w dużej mierze porozumienie polityczne osiągnięte przede wszystkim przez elity zbiorowości, które brały czynny udział w wojnie domowej w Etiopii i doprowadziły do jej zakończenia. Z czasem rozwiązanie to może zostać zreformowane, w następstwie czego w Etiopii mogą powstać nowe, autonomiczne regiony.

Etiopski kazus federalizmu etnicznego może stanowić przykład decentralizacji przypominającej tę proponowaną przez Menkitiego i, co jest z pewnością cen-

¹⁰⁷ Zob. też art. art. 47 (3) (d), *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

ne, wskazywać na potencjalne trudności towarzyszące realizacji takiego projektu. Najważniejszą z nich może być wytyczenie odrębnych regionów dla wszystkich grup etnicznych, zwłaszcza w sytuacji ich dużej liczebności. A Menkiti, jak należy wnioskować, skłaniałby się właśnie w kierunku ustanowienia odrębnych regionów dla wszystkich grup etnicznych, co z pewnością korespondowałoby z jego postulatem zrównania ich statusu w wieloetnicznym państwie.

Kazus etiopski podpowiada również, że obok odrębnych regionów w państwie, w którym wprowadza się etniczną decentralizację, mogą istnieć duże, wydzielone miasta o szczególnym statusie administracyjnym, zwłaszcza wówczas, gdy mają one charakter wieloetniczny.

Przypadek etiopskiego federalizmu etnicznego świadczy nadto, że efektem urzeczywistnienia Menkitowskich koncepcji stworzenia państwa zarządzającego i wprowadzenia w nim dewolucji z pewnością byłoby wzmocnienie pozycji elit ludów (grup etnicznych) w wieloetnicznym państwie. Takie następstwo etnicznej decentralizacji może jednak nieść ze sobą poważne konsekwencje dla aktywności politycznej jednostek w Afryce, a konkretnie – ugruntowanie jej niskiego poziomu.

2.7. Społeczno-kulturowe podstawy politycznej aktywności Afrykanów

Menkiti jest przekonany, że silna pozycja ludów potrzebna jest nie tylko w sytuacji niesprawiedliwości, ale również w przypadku demokratyzacji relacji między nimi. Co jest, jego zdaniem, niezwykle ważne, ludy w każdym afrykańskim państwie „potrzebują przestrzeni dla rozkwitu po to, by mogły odgrywać rolę pośrednika w nabywaniu przez jednostki pełni człowieczeństwa”¹⁰⁸. Lud, do którego jednostka przynależy, kształtuje ją bowiem moralnie. Proces ten zachodzi w istniejących w ramach każdej grupy etnicznej wspólnotach niższego szczebla, takich jak na przykład rodziny, lineaże, klany, wspólnoty wioskowe. Grupy te wpajają swoim członkom normy i wierzenia typowe dla kultury własnego ludu.

Andrew Heywood zwraca uwagę na to, jak ważne dla rozumienia istoty polityki jest dogłębne poznanie relacji między jednostką a społeczeństwem, w którym ona żyje. Zauważa też, że podstawowe pytanie, jakie należy zadać w kontekście tych relacji, brzmi: „Czy istoty ludzkie są ‘jednostkami’ niezależnymi od siebie, obdarzonymi odrębnymi i niepowtarzalnymi charakterami, czy może raczej istotami społecznymi, przynależącymi do grup, które kształtują ich tożsamość i zachowanie?”¹⁰⁹. Heywood wskazuje zarazem, że kluczowe znaczenie dla

¹⁰⁸ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 49.

¹⁰⁹ Andrew Heywood, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, przeł. M. Jasiński, B. Maliszewska, D. Stasiak, red. nauk. Tomasz Żyro, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 28.

pojmowania wielu zagadnień politycznych ma w ogóle kwestia tego, „co czyni istoty ludzkie ‘ludźmi’”¹¹⁰. Krystyna Skarżyńska, badaczka czynników warunkujących partycypację polityczną, podkreśla zaś, że w próbach interpretacji aktywności bądź bierności politycznej jednostki niejednokrotnie pomijane są cechy środowiska, w którym ona żyje, i które może „dostarczać wspólnych celów politycznej aktywności i w różnym stopniu tę aktywność kontrolować”¹¹¹. Skarżyńska wskazuje także, że „stosunek jednostki do polityki i do aktywnego udziału w polityce jest nie tylko uwarunkowany indywidualnie, ale zawsze ma swój szerszy kontekst: systemowy, historyczny i społeczny”¹¹². Menkiti prezentuje natomiast opinię, że w Afryce aktywność polityczna jednostki jest głównie uwarunkowana społecznie i kulturowo, a konkretnie – ściśle wiąże się z kolektywnie wyznawanym zbiorem wartości, którego podstawę stanowi normatywne postrzeganie istoty człowieczeństwa.

Nigeryjski filozof wskazuje, że w tradycyjnym myśleniu Afrykanów człowieczeństwo jest pojmowane jako coś dynamicznego, jako coś, co trzeba nabyć. Jak zauważa, Afrykanin jest człowiekiem bardziej w przekonaniu i w odbiorze innych niż w swoim własnym. Ale nawet jego osobiste przeświadczenie o byciu człowiekiem jest kreowane przez myślenie zbiorowe. Jak pisze socjolog Marek Ziółkowski¹¹³, w ślad za Pierrem Bourdieu¹¹⁴, „fakt urodzenia się w danej kulturze powoduje naturalną, zrozumiałą samą przez się akceptację ukrytych założeń, aksjomatów i reguł tej kultury, jest zaakceptowaniem jako oczywiste tego, co tak naprawdę jest ‘kulturową arbitralnością’”. W omawianym kontekście środowisko narzuca jednostce konkretny obraz, w którym jej człowieczeństwo nie rysuje się jako coś prywatnego, danego przez naturę bądź Boga, lecz raczej jako kolektywnie tworzony socjokulturowy konstrukt¹¹⁵. Takie podejście ma bardzo istotne konsekwencje polityczne, gdyż zakłada, że jednostki w Afryce nie są równe w prawach, również politycznych, a zatem ich partycypacja polityczna nie może mieć charakteru indywidualnego. Krótko rzecz ujmując, Menkiti jest przekonany, że Afrykanin jako ukształtowana przez grupę i stanowiąca jej część istota społeczna nie może być bytem autonomicznym.

¹¹⁰ Ibidem, s. 27.

¹¹¹ Krystyna Skarżyńska, *Aktywność i bierność polityczna*, w: idem (red.), *Podstawy psychologii politycznej*, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 41.

¹¹² Ibidem, s. 26.

¹¹³ Marek Ziółkowski, *Władza: wymiary, funkcje oraz społeczne przekonania na jej temat*, w: Krystyna Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii politycznej...*, s. 156.

¹¹⁴ Pierre Bourdieu, Loïc J.D. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Éds. du Seuil, Paris 1992.

¹¹⁵ Por. John S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercieńska, PAX, Warszawa 1980, s. 94, gdzie autor pisze, że jednostka w Afryce „wierzy w to, w co wierzą inni członkowie jej wspólnoty – jest to ‘wiara’ zbiorowa”.

Filozof sytuuje tradycyjną, afrykańską koncepcję człowieka w opozycji do zachodniej koncepcji jednostki jako biologicznego i racjonalnego indywiduum. Podstawowa różnica wiąże się z faktem, że człowiek w rozumieniu afrykańskim definiowany jest przez wspólnotę, do której przynależy, a nie, jak ma to zwykle miejsce w myśleniu zachodnim, z perspektywy właściwości typowych dla, ujmując to słowami filozofa, bytów aspirujących do miana „człowiek”. Jak pisze Menkiti, „w afrykańskim spojrzeniu to wspólnota określa człowieka jako człowieka, a nie jakaś wyizolowana statyczna cecha, jak na przykład racjonalność, wola czy pamięć”¹¹⁶. W Afryce nie sposób zatem określać człowieka w oderwaniu od wspólnoty, gdyż świat więzów wspólnotowych zdecydowanie góruje tu nad światem jednostkowej odrębności. Afrykanie mają też znacznie większe poczucie wspólnoty niż ludzie Zachodu. Afrykański świat wspólnotowy to świat silnej, wspólnej identyfikacji etnicznej, związanej przede wszystkim z więzami krwi. Menkiti używa w tym kontekście takich sformułowań, jak „zbiór cech biologicznych” oraz „wspólnotowa pula genowa”¹¹⁷. Jednostka stanowi zatem część większej całości, łańcucha pokrewieństwa, który funkcjonuje od pokoleń i bierze swój początek u praprzodka. Obok więzów krwi oraz wspólnego pochodzenia istotę afrykańskiego życia wspólnotowego określa również pewna całość kulturowa, objawiająca się przede wszystkim we wspólnocie języka oraz zasad rządzących relacjami międzyludzkimi.

Dla lepszego zrozumienia przedstawianej przez Menkitiego koncepcji człowieka niezwykle istotne jest podkreślenie przez niego podstawowej różnicy w ogólnym rozumieniu pojęcia „wspólnota” przez ludzi Zachodu oraz przez Afrykanów. Zdaniem filozofa, w myśleniu zachodnim wspólnota oznacza po prostu zagregowane jednostki, które mają partykularne priorytety i interesy. Jednostki te łączą się w jakiś zbiór, gdyż wspólnie mogą osiągnąć cele, których nie sposób im zrealizować samodzielnie. W takiej wspólnocie daleko posuniętej indywidualnej niezależności poszczególne jednostki chronione są przez rozmaite prawa, które niejednokrotnie uznaje się za poprzedzające istnienie organizacji społecznej.

Podejście to odbiega dalece od istoty afrykańskiego życia wspólnotowego, w którym naczelną rolę pełnią zobowiązania wobec innych członków danej wspólnoty, a nie prawa. Dla zobrazowania tej odmienności Menkiti czyni rozróżnienie między typową dla Afryki *zbiorowością* w pełnym sensie tego słowa a charakterystyczną dla

¹¹⁶ Ifeanyi A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought*, w: Richard A. Wright (ed.), *African Philosophy: An Introduction*, University Press of America, Lanham MD 1984, s. 172. Por. idem, *On the Normative Conception of a Person*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, s. 326, gdzie autor wylicza, jak to określa, minimalne cechy charakteryzujące człowieka, do których mają należeć: świadomość, pamięć, wola, dusza, racjonalność.

¹¹⁷ Ifeanyi A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought...*, s. 171.

Zachodu *ustanowioną* grupą ludzką¹¹⁸. Jak twierdzi, w zbiorowości pierwszego typu „zakłada się istnienie *organicznego* wymiaru zależności między jednostkami składowymi”, w pojmowaniu zaś społeczności ludzkiej jako czegoś ustanowionego „mamy do czynienia z nieorganicznym zebraniem zatomizowanych jednostek w całościowy twór zasługujący raczej na miano stowarzyszenia niż wspólnoty”¹¹⁹.

W opinii Menkitiego, podstawowym przymiotem tradycyjnego afrykańskiego sposobu myślenia o istocie człowieczeństwa jest wiara w jego stopniowe nabywanie. Nigeryjski filozof pisze, że człowieczeństwo „jest czymś, co musi zostać osiągnięte i jako takie nie przynależy komuś z tego tylko powodu, że powstał z ludzkiego nasienia”¹²⁰. Człowieczeństwo jest uzyskiwane przez jednostkę w procesie jej wrastania we wspólnotę. Jednostka musi sobie zasłużyć na bycie postrzeganym przez wspólnotę jako człowiek swoim właściwym zachowaniem, zgodnym z normami wspólnotowymi, które są jej wpajane, a które ona internalizuje w trakcie dorastania do coraz dojrzalszego członkostwa we wspólnocie. W myśleniu zbiorowym wspólnoty jednostka staje się zatem człowiekiem w pełni – by nie rzec prawdziwym człowiekiem¹²¹ – w następstwie procesu włączania (inkorporacji) do niej. Stawanie się człowiekiem zachodzi jednocześnie z uzyskiwaniem i ciągłym ubogacaniem osobowości społecznej. Proces uspołecznienia towarzyszy zatem procesowi ucłowieczenia.

Jak stwierdza Menkiti:

„Tym samym nie wystarczy nam mieć przed sobą organizm biologiczny z wszelkimi podstawowymi właściwościami psychologicznymi uznawanymi za nieodłączne od niego. Musimy również postrzegać ten organizm jako obiekt przechodzący długotrwały proces transformacji rytualnej i społecznej aż do momentu, gdy osiągnie pełny zestaw cech doskonałych, uważanych za prawdziwie rozstrzygające o byciu człowiekiem”¹²².

Taki proces dochodzenia do moralnej doskonałości jest długotrwały, a wspólnota odgrywa w nim rolę instytucji wyznaczającej i wpajającej normy, kontrolującej ich przestrzeganie oraz stale oceniającej swoich członków.

¹¹⁸ Por. Ferdinand Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2008, zwłaszcza s. 21–50, 67–82, 118–119 oraz idem, *Wspólnota i społeczeństwo jako typy więzi międzyludzkich*, przeł. D. Niklas, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyboru dokonali Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1975, s. 46–66.

¹¹⁹ Ifeanyi A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought...*, s. 180.

¹²⁰ Ibidem, s. 172.

¹²¹ Menkiti używa wyrażenia „prawdziwy człowiek” (*true person*), które oznacza „istotę moralną” (*moral being*) czy też „nosiciela norm” (*bearer of norms*). Zob. Ifeanyi A. Menkiti, *On the Normative Conception of a Person...*, s. 326.

¹²² Ifeanyi A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought...*, s. 172.

Biorąc pod uwagę znaczenie wspomnianego przez Menkitiego procesu transformacji rytualnej i społecznej jednostki, należy stwierdzić, że być może u części afrykańskich grup etnicznych istnieją co najmniej dwa podstawowe etapy na drodze nabywania nie tylko stadium dojrzałości, ale i człowieczeństwa: etap przedinicyjacyjny związany z dorastaniem i internalizacją norm wspólnotowych oraz etap poinicyjacyjny wiążący się z mniej lub bardziej prawidłowym wypełnianiem w dorosłym życiu obowiązków, jakie wynikają ze zinternalizowanych wcześniej norm wspólnotowych. Można przypuszczać, że łączy się z tym różne postrzeganie przez wspólnotę odpowiedzialności danej jednostki za jej czyny. Być może od członków wspólnoty, którzy nie przeszli jeszcze rytualnej inicjacji, wymaga się mniej lub też stosuje się wobec nich łagodniejsze sankcje za naruszenie norm wspólnotowych, od tych zaś, którzy już po przejściu inicjacji działali przeciw moralnemu porządkowi wspólnoty wymaga się więcej, a zatem i wyznacza się bardziej srogie kary, gdy zachodzi taka potrzeba.

Tradycyjne afrykańskie postrzeganie istoty człowieczeństwa można, zdaniem Menkitiego, uznać za koncepcję maksymalistyczną w odróżnieniu od minimalistycznego pojmowania człowieka w myśleniu zachodnim. Stanie się człowiekiem w Afryce jest bowiem znacznie trudniejsze niż w świecie Zachodu. Warto powtórzyć, że w Afryce, aby w pełni być człowiekiem, należy dobrze poznać normy wspólnoty i ściśle je przestrzegać, a zatem zachowywać się moralnie, zgodnie z etyką wspólnoty. Pełnia człowieczeństwa, jak podkreśla Menkiti, jest zatem w tradycyjnym myśleniu afrykańskim związana z pełnią zaangażowania jednostki w życie wspólnoty, co przede wszystkim objawia się w ciągłym i należytych wykonywaniu przez nią rozmaitych zobowiązań, jakie ma ona wobec wspólnoty jako całości i jej członków.

Na Zachodzie zaś wystarczy mieć pewne biologiczne cechy związane z przynależnością do gatunku określanego obecnie mianem *Homo sapiens*, które zgodnie z zachodnimi przekonaniem czynią człowieka. Nigeryjski filozof jest zarazem przekonany, że w tradycyjnym myśleniu afrykańskim posiadanie danych cech biologicznych jest jedynie początkiem procesu stawania się człowiekiem.

Menkiti nie lekceważy znaczenia przymiotów biologicznych charakteryzujących jednostkę. Wręcz przeciwnie, uważa, że zachodzi prosta zależność między biologią a znaczeniem wspólnoty. Filozof pisze w tym kontekście, że blizna po usuniętej pępownie wskazuje powiązanie „z poprzednimi pokoleniami biologicznymi”, a biologia przekazuje „przesłanie nie o samotnej, lecz o wspólnej egzystencji”¹²³.

Skoro pełnia człowieczeństwa ma być w tradycyjnym myśleniu afrykańskim nabywana stopniowo, to dzieje się to wraz z wiekiem. Filozof ujmuje to w następujących słowach: „im ktoś starszy, tym więcej ma w sobie z człowieka, którym

¹²³ Ifeanyi A. Menkiti, *On the Normative Conception of a Person...*, s. 324.

się staje”¹²⁴ i obrazuje przysłowiem Ibów¹²⁵, zgodnie z którym „tego, co starzec widzi, siedząc, młody nie może zobaczyć nawet na stojąco”. Jak zarazem stwierdza Menkiti, w przypadku dziecka człowieczeństwo rozwinięte jest w najmniejszym stopniu¹²⁶. W konsekwencji nie powinien dziwić fakt, że w niektórych językach afrykańskich – choć również, co filozof podkreśla, na przykład w języku angielskim – w stosunku do niemowlęcia lub dziecka używa się zaimka osobowego „ono”, który nigdy nie odnosi się do żyjących dorosłych.

Zgodnie z przedstawianym przez Menkitiego wzorcem myślenia, Afrykanin musi swoje człowieczeństwo wypracować. Tym samym musi dojrzeć do uczestnictwa w podejmowaniu decyzji, również politycznych, dotyczących wspólnoty, do której należy. Na Zachodzie, a także – z prawnego punktu widzenia – w Afryce, taką dojrzałość, przynajmniej w sensie czynnego prawa wyborczego, daje pełnoletniość.

Tymczasem w afrykańskim myśleniu tradycyjnym ramy procesu nabywania człowieczeństwa nie są klarowne. Z wywodu filozofa nie wynika bowiem, kiedy można już mówić o nabyciu przez jednostkę pełni człowieczeństwa ani jakie znaczenie w procesie stawania się człowiekiem mają inne obok inicjacji rytuały. Wiadomo, że posiadanie pełnego człowieczeństwa zależne jest od internalizacji norm kulturowych obowiązujących w danej wspólnocie oraz od ich skrupulatnego przestrzegania. Ale czy ktoś, kto przeszedł rytualną inicjację i na przykład przez okres kilku lat sumiennie wywiązywał się ze swoich zobowiązań wobec wspólnoty, może już być w opinii wspólnoty i we własnym mniemaniu w pełni człowiekiem? Czy, być może, musi wpieryw na przykład spłodzić lub urodzić dziecko albo zawrzeć związek małżeński? Menkiti wskazuje jedynie, że im starsza jest jednostka i im sumienniej wykonuje swoje względem wspólnoty obowiązki, w tym większym stopniu jest postrzegana jako człowiek i tym bardziej się nim czuje. Zgodnie zaś z przytoczonym przez filozofa przysłowiem Ibów, to seniorzy w największym stopniu mają szansę stać się w pełni ludźmi. Ale jeśli jest tak w rzeczy samej, to czy istnieją jakieś stopnie człowieczeństwa? Innymi słowy, czy Afrykanie wyróżniają jakieś kolejne stadia jego nabywania? W tę kwestię Menkiti się niestety nie wglębia. Można jednak domniemywać jej umowności czy też uznaniowości oraz tego, że sytuacja wygląda odmiennie w różnych wspólnotach. Pewnej podpowiedzi w tej materii udziela ghański

¹²⁴ Ifeanyi A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought...*, s. 173.

¹²⁵ Na temat pojęcia człowieka u Ibów (głównie w perspektywie deskryptywnej) zob. Ewa Siwierska, *Koncepcja człowieka u Ibów*, „ALBO albo. Problemy psychologii i kultury” 2008, nr 1, s. 51, gdzie autorka pisze m.in., że „z filozofii Ibów wynika, że człowieczeństwo jest postrzegane przede wszystkim z punktu widzenia relacji z innymi członkami grupy”.

¹²⁶ Na ten temat zob. też Kwasi Wiredu, *Death and the Afterlife in African Culture*, w: idem, Kwame Gyekye (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, I, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington DC 1992, s. 146–147.

filozof Kwasi Wiredu, który pisze, że na przykład człowieczeństwo u ludów Akan podlega stopniowaniu, zarazem dodając jednak, że teoretycznie istnieją u tych ludów bezkresne horyzonty osiągania coraz wyższych stopni człowieczeństwa¹²⁷.

Warto zaznaczyć, że mimo iż Menkiti zwraca uwagę na znaczenie wieku w nabywaniu człowieczeństwa, to nie tłumaczy tego zagadnienia z perspektywy tzw. dystansu hierarchicznego. Problem ten rozwija natomiast kameruński intelektualista Daniel Etounga-Manguelle, który uważa, że afrykańskie wspólnoty lokalne i etniczne charakteryzują się znacznym stopniem pionowości. Etounga-Manguelle wskazuje za Danielem Bollingerem i Geertem Hofstede¹²⁸, że rozwój społeczeństw żyjących w pasie międzyzwrotnikowym zależy w mniejszym stopniu od ludzkiej inwencji niż ma to miejsce w przypadku, jak to ujmuje, społeczeństw klimatów chłodnych i umiarkowanych. I tak, Afrykanie niejako naturalnie wykazują tendencję do politycznej centralizacji i pozostawiania procesów decyzyjnych w rękach wąskiej klasy politycznej, zwierzchnicy zaś cieszą się w takich wspólnotach szczególnie dużą estymą u podwładnych. Etounga-Manguelle podkreśla zarazem, że w takim stanie rzeczy „z pokolenia na pokolenie sposób myślenia niewiele się zmienia”¹²⁹, również w kwestii hierarchiczności.

Przywołując przysłowie Ibów oraz, szerzej, odnosząc się do kwestii wieku, Menkiti sugeruje jednak, że o pełni człowieczeństwa decyduje jeszcze nabywane z wiekiem doświadczenie. Być może w takim stanie rzeczy prawdziwym człowiekiem jest dopiero ten, kto zdobył życiową wiedzę, która daje mu prawo zwłaszcza do oceniania postępowania innych członków wspólnoty i decydowania o najważniejszych dla niej sprawach. Choć bowiem wspólnota jest bytem szerszym niż suma jej członków, to przecież wspólnotowa starszyzna jest najczęściej podstawową instancją kreującą i podtrzymującą normy oraz określającą stopień ich naruszenia oraz rodzaj wiążących się z tym sankcji.

Powstają i dalsze pytania związane z tą problematyką. Skoro bowiem do pełniejszego człowieczeństwa dochodzi się w drodze internalizacji i przestrzegania norm wspólnotowych, to czy stałe uchybienie wykonywaniu nawet drobnych obowiązków prowadzi do utraty przez jednostkę jej człowieczeństwa w zbioro-

¹²⁷ Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington IN 1996, s. 129.

¹²⁸ Daniel Bollinger, Geert Hofstede, *Les différences culturelles dans le management*, Éditions d'Organisation, Paris 1987. Zob. też Daniel Etounga-Manguelle, *Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 130 i 447.

¹²⁹ Daniel Etounga-Manguelle, *Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?...*, s. 130–131.

wym odczuciu wspólnoty? Czy złamanie ważnych norm etycznych wspólnoty powoduje trwałe z niej wykluczenie? Czy takie wykluczenie oznacza z kolei śmierć społeczną jednostki we wspólnocie? Menkiti nie udziela na te pytania odpowiedzi.

2.8. Niektóre elementy tradycyjnej koncepcji człowieka oraz jej konsekwencje dla aktywności politycznej Afrykanów

Menkiti nie przejawia szczególnego zainteresowania tym, jakie doznania mają tradycyjnie myślący Afrykanie w kwestii własnego doświadczania bycia człowiekiem¹³⁰. Niemniej jednak, jak można wnioskować, filozof uważa, że w sytuacji, gdy każdy członek typowej afrykańskiej wspólnoty pozostaje bardzo silnie od niej zależny, nabywa on stopniowo pełnię człowieczeństwa zarówno w jej mniemaniu, jak i we własnym przekonaniu.

Zatem im bardziej jest moralny, tym bardziej staje się człowiekiem w swoim odczuciu. Dla swego przekonania, że moralność winna być uznawana za niezbędną dla poczucia bycia człowiekiem, Menkiti szuka potwierdzenia w myśli swego mistrza, Johna Rawlsa, który w *Teorii sprawiedliwości* pisze o związku między osobowością moralną a sprawiedliwością¹³¹. Nigeryjski filozof uważa, że wśród filozofów zachodnich Rawls był najbliższym dostrzeżenia zasadniczej roli, jaką odgrywa moralność w definiowaniu człowieczeństwa. Zgodnie z interpretacją Menkitiego, Rawls wyrażał opinię, że w sytuacji, gdy moralność uznaje się za część istoty człowieczeństwa, naruszanie jej norm powoduje u jednostki poczucie braku kompletności jej człowieczeństwa. Menkiti twierdzi nadto, że Rawls uznawał za podstawę przypisywania jednostce praw posiadanie przez nią zdolności do poczucia moralności, którą to zdolność można przede wszystkim dostrzec w rzeczywistym wypełnianiu obowiązków sprawiedliwości wobec innych ludzi¹³².

¹³⁰ Na ten temat zob. na przykład Damian U. Opat, *Essays on Igbo World View*, AP Express, Nsukka 1998, s. 33–35.

¹³¹ Zob. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, zwłaszcza s. 684–685, gdzie między innymi znajdują się następujące stwierdzenia, na które zwraca uwagę Menkiti: „Równą sprawiedliwość winni jesteśmy osobom, które mają zdolność do uczestniczenia w sytuacji pierwotnej i do działania zgodnego z jej publicznym rozumieniem. Należy zauważyć, że osobowość moralna jest tu zdefiniowana jako możliwość, która jest zwykle urzeczywistniana w stosownym czasie. To właśnie owa możliwość włącza do gry żądania sprawiedliwości. (...) zdolność do posiadania osobowości moralnej jest warunkiem wystarczającym możliwości uczestniczenia w równej sprawiedliwości”.

¹³² Taka wykładnia myśli Rawlsa prowadzi Menkitiego aż do negacji praw zwierząt. Nigeryjski filozof uważa, że tendencje niektórych współczesnych filozofów zachodnich, w tym zwłaszcza

Abstrahując od dalekich analogii, które Menkiti próbuje znaleźć w myśli Rawlsa, koncepcja człowieka prezentowana przez Menkitiego jest, ogólnie rzecz biorąc, z pewnością trudna do zrozumienia i zaakceptowania przez ludzi Zachodu, mimo że zawsze są oni przecież członkami rozmaitych wspólnot, w których żyją, realizują się i w zgodzie z których systemami etycznymi w mniejszym lub większym stopniu postępują. Niemniej jednak w dominującym współcześnie na Zachodzie myśleniu jednostka społeczna jeśli nawet popełni ciężkie przestępstwo, nadal pozostaje człowiekiem¹³³. Odmienność myślenia afrykańskiego od zachodniego wydaje się zatem wyraźna.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na kwestię rozumienia pojęcia myślenia tradycyjnego. Menkiti analizuje bowiem te poglądy Afrykanów na temat człowieczeństwa, które mają charakter tradycyjny, co obwieszcza już w tytule swojej głównej rozprawy poświęconej tej tematyce, który brzmi *Person and Community in African Traditional Thought*. Nigeryjski filozof nie tłumaczy jednak, czym w jego mniemaniu jest myślenie tradycyjne w czasach współczesnych. Tymcza-

Petera Singera (zob. *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004; w piśmiennictwie afrykańskim zob. John M. Coetzee, *Żywoty zwierząt*, przeł. A. Dobrzańska-Gadowska, Świat Książki, Warszawa 2004, gdzie również zamieszczone zostały rozważania Singera dotyczące problematyki praw zwierząt poruszanej w esejach Coetzee'ego), do przypisywania coraz rozleglejszych praw zwierzętom są bardzo niebezpieczne, gdyż przenoszenie dyskursu moralnego poza obszar człowieczeństwa rozmywa klarowność dyskusji o tym, czym w ogóle jest człowiek. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought...*, s. 177, pisze w tym kontekście, że członkowie jakichś mniejszości potencjalnie mogliby paść „ofiara osobliwej filozofii, w której elementy konstytuujące definicję człowieczeństwa zostały zatarte przez bezpodstawne rozszerzenie ich na byty, które nie są istotami ludzkimi”. Co więcej, filozof obawia się, że praktycznym następstwem przypisywania praw zwierzętom może być konieczność dzielenia się z nimi przez jednostki różnymi zasobami w większym niż dotychczas stopniu.

¹³³ Choć na Zachodzie nie było tak zawsze. Należy też pamiętać, że prawa człowieka nie istniały w Europie od zawsze, lecz zostały ukształtowane w wyniku niezwykle długiego procesu. W niektórych kulturach Zachodu niekiedy całkiem niedawno pozbawienie życia lub nieludzkie traktowanie niewolnika, rzekomej czarownicy, chłopca pańszczyźnianego, Romy czy Żyda było albo niemal bezkarne, albo mogło wręcz nastąpić w majestacie prawa. Zapewne jakaś część niektórych społeczeństw europejskich nie do końca uznawała ofiary takich praktyk za ludzi i nie traktowała ich podmiotowo. Gdy jednak przyszedł czas refleksji, często i samych oprawców uważano za nie-ludzi. Zob. John M. Coetzee, *Żywoty zwierząt...*, s. 28, gdzie bohaterka książki, Elizabeth Costello, odnosząc się do ludobójstwa przeprowadzonego w trakcie II wojny światowej przez Niemców, mówi: „Niemcy z tamtego pokolenia nadal postrzegani są jako stojący nieco poza ludzkością (...). W naszych oczach Niemcy stracili cechy ludzkie (...)”. Por. też ibidem, s. 29–30. Przez analogię do wspomnianej sytuacji na Zachodzie por. słowa laureata Pokojowej Nagrody Nobla z 1984 r., arcybiskupa Desmond Tutu o twórcach apartheidu, wypowiedziane w filmie zatytułowanym „Ważne pytanie” (*The Big Question*), reż. Vince di Persio, prod. Stany Zjednoczone, 2008: „Ci, którzy wprowadzali system dehumanizujący, musieli utracić własne człowieczeństwo”.

sem już znaczenie samego słowa „tradycyjny” nie jest jednoznaczne¹³⁴. Problem ten obszernie omawia beniński filozof Paulin J. Hountondji¹³⁵. Jego zdaniem

„ignorujemy bądź udajemy, że ignorujemy fakt, że afrykańskie tradycje kulturowe nie są czymś zamkniętym, że nie zatrzymały się one wraz z początkiem kolonizacji, lecz obejmują kolonialne i pokolonialne życie kulturowe. Tak zwana nowoczesna Afryka jest w tym samym stopniu ‘tradycyjna’ jak Afryka przedkolonialna w jedynym możliwym do zaakceptowania sensie wyrazu ‘tradycyjny’ – tradycja nie wyklucza, lecz siłą rzeczy implikuje system braków ciągłości (*discontinuities*)”¹³⁶.

Hountondji proponuje, by zamiast słowa „tradycyjny” używać takich wyrazów, jak „endogeniczny” czy „endogeny” (*endogenous*)¹³⁷. Filozof zauważa nadto, że

„przymiotnik ‘tradycyjny’ jest jedynie pozornie niewinny. Spontanicznie używany w przeciwieństwie do przymiotnika ‘nowoczesny’, kojarzy się z niejasnym zamysłem radykalnego przejścia od tego, co stare, do tego, co nowe”¹³⁸.

¹³⁴ W piśmiennictwie zachodnim porusza ten problem na przykład Patrick Chabal, *Africa: The Politics of Suffering and Smiling*, Zed Books, London 2009, passim (na przykład s. 66), gdzie autor krytykuje też dychotomiczny podział na to, co „tradycyjne” i co „nowoczesne” w myśleniu i postępowaniu Afrykanów.

¹³⁵ Paulin J. Hountondji (ur. w 1942 r. w Abidżanie na Wybrzeżu Kości Słoniowej) – profesor filozofii na Uniwersytecie Abomey-Calavi (UAC) w Cotonou, który stanowi część Narodowego Uniwersytetu Beninu (UNB); autor licznych prac z zakresu m.in. filozofii wiedzy, myśli społeczno-politycznej, krytyki etnofilozofii; kieruje ośrodkiem badawczym Centre Africain des Hautes Etudes (CAHE) w Porto Novo w Beninie; w okresie autorytaryzmu w Beninie był oponentem władzy; w okresie demokratyzacji Beninu pełnił (1990–94) funkcje rządowe: wpięć ministra edukacji, następnie ministra kultury i łączności, a w końcu specjalnego doradcy prezydenta; od 2009 r. przewodniczy Narodowej Radzie ds. Edukacji. Abiola Irele, *Introduction*, w: Paulin J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, Hutchinson University Library for Africa, London 1983, s. 26–27, 30, analizując część dorobku Hountondjiego, pisze, że choć beniński filozof otwarcie nie przypisuje filozofii funkcji społecznej i politycznej, to zarazem jego dzieła nie da się ograniczyć do filozofii jako takiej, przynależy ono bowiem do szerszego kontekstu myśli społecznej we współczesnej Afryce. Irele podkreśla nadto, że Hountondji promuje w swoich pracach przede wszystkim krytyczną funkcję filozofii. Odzwierciedleniem tego są proponowane przez Hountondjiego elementy do analizy krytycznej życia w Afryce. Zob. Krzysztof Trzciniński, *O afrykańskim stanie rzeczy. Analiza teorii systemu autorstwa P.J. Hountondjiego*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce*, Forum Politologiczne, t. 12, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2011, s. 393–413.

¹³⁶ Paulin J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality...*, s. 161–162.

¹³⁷ Paulin J. Hountondji, *Producing Knowledge in Africa Today*, w: P.H. Coetzee, A.P.J. Roux (eds.), *Philosophy from Africa*, ed. 2, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 505.

¹³⁸ Paulin J. Hountondji, *Introduction: Recentring Africa*, w: idem (ed.), *Endogenous Knowledge: Research Trails*, CODESRIA, Dakar 1997, s. 16.

Hountondji dostrzega też możliwość zastępowania przymiotnika „tradycyjny” rzeczownikiem „tradycja”. I tak na przykład zamiast używać wyrażenia „religie tradycyjne” można by rzec „tradycje religijne”. Podobnie, zamiast mówić o „afrykańskim myśleniu tradycyjnym” można by użyć sformułowania „afrykańskie tradycje myślenia”¹³⁹.

Wracając do rozważań Menkitiego, można wnioskować, że odnosi on pojęcie myślenia tradycyjnego przede wszystkim do sposobów myślenia charakterystycznych dla wspólnot słabiej zurbanizowanych, w których procesy modernizacyjne nie mają charakteru dynamicznego. I choć zapewne ogół afrykańskich zbiorowości ludzkich podlega ciągłej zmianie kulturowej, to jej konkretne aspekty oraz natężenie mogą być dalece odmienne. Procesy modernizacyjne wcale jednak nie muszą powodować nagłych przeobrażeń w sposobach myślenia Afrykanów, choćby z tego względu, że nadal większość z nich pozostaje niepiśmienna, niewykształcona i mieszka w środowiskach wiejskich, w których więzy wspólnotowe odgrywają ogromne znaczenie, a dominujący typ gospodarki, organizacja pracy czy zarządzanie czasem ulegają bardzo powolnej przemianie. Celnie oddaje ten problem następująca opinia kenijskiego filozofa Johna S. Mbitiego:

„Współczesne zmiany wszędzie niemal są oczywiste, przynajmniej na szczeblu świadomości, ale podświadomość charakterystyczna dla ludów afrykańskich ciągle jeszcze wywiera wielki wpływ na jednostki i społeczności, nawet jeśli nie jest ona już jedynym ostatecznym punktem odniesienia i źródłem tożsamości”¹⁴⁰.

Zapewne w mniejszym stopniu można traktować o tradycyjnym myśleniu w przypadku mieszkańców miast¹⁴¹. Afryka jest jednak kontynentem bardzo słabo zurbanizowanym¹⁴², a i w środowiskach miejskich żyje wielu ludzi, których myślenie ulega bardzo powolnej przemianie. Zatem gdyby nawet udało się osiągnąć jakąś jednolitą definicję tradycyjnego myślenia we współczesnej Afryce, to i tak nie sposób stwierdzić, do jakiej części Afrykanów należałoby ją odnieść.

¹³⁹ Ibidem, s. 16–17.

¹⁴⁰ John S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 324–325.

¹⁴¹ O uderzającej odmienności świata miejskiego niech świadczy poruszająca obserwacja wybitnego pisarza ugandyjskiego Mosesa Isegawy, *Gniazdo węży*, przeł. A. Dehue-Oczko, Świat Książki, Warszawa 2004, s. 150: „kto z bezmiernych pastwisk wkraczał w łajdactwo, przemoc i niepewność miasta, wkraczał w zniszczony, obcy świat”.

¹⁴² Według *World Population Prospects: The 2006 Revision and World Urbanization Prospects: The 2007 Revision*, Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, <http://esa.un.org/unup> [odczyt: 5/07/2012], w 1985 r. ok. 26% mieszkańców Afryki Subsaharyjskiej żyło w miastach, a w 2005 r. – ok. 35%.

Tymczasem koncepcję przedstawioną przez nigeryjskiego filozofa wspierają poglądy innych znanych afrykańskich filozofów – Kwasiego Wiredu z Ghany oraz wspomnianego już Johna S. Mbitiego, którzy należą do nielicznej grupy badaczy zajmujących się konceptualizacją człowieczeństwa w myśleniu afrykańskim. I tak na przykład Mbiti ujmuje pojmowanie człowieka w Afryce w następujący sposób:

„Jednostka może tylko powiedzieć: ‘Jestem, ponieważ my jesteśmy; i ponieważ my jesteśmy, ja jestem’. Jest to najważniejszy moment w rozumieniu afrykańskiego poglądu na człowieka”¹⁴³.

Niemniej jednak koncepcję człowieka prezentowaną przez Menkitiego należy uznać jedynie za pewien wzór abstrakcyjny, czystą konstrukcję myślową czy też typ idealny, pomagający zrozumieć istniejącą rzeczywistość¹⁴⁴. Menkiti nie odwołuje się do koncepcji człowieka typowych dla jakichś konkretnych grup etnicznych. Jest zarazem przekonany, że opisuje i analizuje pewne widzenie istoty człowieczeństwa charakterystyczne po prostu dla Afrykanów i w duchu afrykańskości dąży do ogarnięcia całokształtu afrykańskich modeli umysłowych odnoszących się do istoty człowieczeństwa, na które składają się zespoły podobnych przekonań, idei, wartości i postaw¹⁴⁵. Opis Menkitiego jest o tyle cenny, że dokonuje go sam Afrykanin, który traktuje o swoim rodzimym świecie. Z pewnością nie sposób zatem odnieść jego rozważań do wszystkich afrykańskich grup etnicznych. Słusznie też zauważa Mbiti, że „pojęcia tradycyjne ciągle jeszcze kształtują zasadnicze podłoże psychiczne i kulturalne wielu ludów afrykańskich, choć oczywiście różni się ono w zależności od poszczególnych jednostek i miejsc”¹⁴⁶.

Z Menkitowskiego opisu istoty tradycyjnej afrykańskiej koncepcji człowieka jasno wynika, że przeciętny Afrykanin nie może być w przeciwieństwie do człowieka Zachodu aktywnym sprawcą rzeczywistości (*agent*) i indywidualnym interpretatorem świata, w którym żyje.

¹⁴³ John S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 141.

¹⁴⁴ Andrew Heywood, *Teoria polityki...*, s. 17, pisze, że typ idealny „jest konstruktem umysłowym, służącym wyłuskaniu znaczenia z niemal nieskończonej złożonej rzeczywistości przez przedstawienie logicznego ekstremum”. Heywood stwierdza zarazem, że typy idealne stanowią narzędzia objaśniające, ale nie „wyczerpują” rzeczywistości.

¹⁴⁵ Jak wskazuje Janusz Reykowski, *Myślenie polityczne*, w: Krystyna Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii politycznej...*, s. 112 i 113, „podstawową funkcją procesów przetwarzania informacji w umyśle jest kształtowanie pewnego całościowego obrazu czy też koncepcji jakiegoś obszaru rzeczywistości – swego rodzaju „mapy umysłowej”, dzięki której człowiek może orientować się w tym, co go otacza. (...) Konstrukcja umysłowa, która zapewnia nam ową orientację, nazywana bywa przez niektórych psychologów modelem umysłowym”, modele umysłowe są zaś „na ogół wytwarzane kolektywnie – jednostka tworzy takie reprezentacje umysłowe na podstawie informacji i opinii otrzymywanych od innych ludzi (...)”.

¹⁴⁶ John S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia...*, s. 12.

Jak tłumaczy badacz myślenia politycznego Janusz Reykowski:

„W myśleniu politycznym odgrywa rolę nie tylko ‘ja’ indywidualne, ale również ‘ja’ kolektywne, a więc kategoria ‘my’. Można wyodrębnić kilka typowych przejawów wpływu ‘ja’ (lub ‘my’) na przebieg i rezultaty myślenia politycznego. Po pierwsze, jest to tendencja do nadawania szczególnej wagi temu, co dotyczy własnej osoby lub temu, co dotyczy nas – naszej grupy, naszej partii (tej, do której należymy lub którą popieramy), naszego kraju, naszego narodu itp. (...) Po drugie, jest to tendencja do tego, aby zakładać, że wszystko to, co my (ja, nasi) czynimy, jest z natury rzeczy dobre (pozytywne, moralne, słuszne); (...) Po trzecie, występuje tendencja do uznawania, że nasze (moje) opinie i poglądy oparte są na obiektywnych faktach i stwierdzają rzeczy oczywiste dla każdego rozsądnego, normalnego człowieka¹⁴⁷”.

Wskazana przez Reykowskiego kategoria „my” jest, zdaniem Menkitiego, symptomatyczna dla myślenia większości Afrykanów. Nietrudno sobie zatem wyobrazić sytuację, w której Afrykanin jest przekonywany przez grupę do poparcia konkretnego kandydata w wyborach¹⁴⁸. Zastanawiające jest, czy w przypadku jego sprzeciwu wobec zbiorowej opinii grupy, doszłoby do złamania przezeń obowiązujących w grupie norm. Gdyby tak było, oznaczałoby to, że prawa polityczne jednostki są wykonywane przez nią jedynie w imieniu grupy, a zatem *de facto* mają charakter kolektywny, a nie indywidualny¹⁴⁹. I to właśnie sugeruje Menkiti. Afrykanie są zaś tak silnie związani ze swymi wspólnotami, że bardzo często nie decydują samodzielnie o tym, jak głosować. Stąd też demokratyczny ideał równości w głosowaniu wydaje się w takim stanie rzeczy czymś całkowicie abstrakcyjnym. Raz jeszcze warto zacytować w tym kontekście słowa Reykowskiego, który pisze, że

¹⁴⁷ Janusz Reykowski, *Myślenie polityczne...*, s. 129–130.

¹⁴⁸ Na ten temat zob. na przykład Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa*, CODESRIA, Dakar 2000, s. 170–171, gdzie autor w następujący sposób opisuje fenomen wpływu religijnych bractw oraz marabutów na decyzje wyborcze ludności wiejskiej w Senegalu w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XX w.: „Partia rządząca Senegalem, Partia Socjalistyczna, utrzymuje się przy władzy głównie dlatego, że może liczyć na ‘wsparcie’ ludności wiejskiej. Wsparcie to zyskuje ona dzięki religijnym bractwom, które kontrolują znaczną część ludności wiejskiej duchowo oraz materialnie, i dzięki temu są zdolne do kierowania nią tak, by brała udział w wyborach zgodnie z systemem instrukcji głosowania zwanym ‘Ndigel’. W zamian za dostarczanie [wyborców spośród – przyp. KT] ludności wiejskiej, rząd Partii Socjalistycznej daje marabutowi bardzo hojną opiekę, włącznie z ogromnymi kredytami na bardzo dogodnych warunkach. Marabuci używają za to pewnych środków finansowych do uściślenia swej kontroli nad ludnością wiejską, zwłaszcza poprzez udzielanie kredytów tym, którzy uprawiają orzeszki ziemne”.

¹⁴⁹ Por. *ibidem*, s. 182, gdzie autor opisuje problem zbiorowego zawłaszczania i sprawowania urzędów państwowych przez grupę.

„ważną rolę w myśleniu politycznym odgrywają też panujące i uznawane przez jednostkę systemy norm moralnych. (...) między członkami społeczności istnieje zgoda co do treści owych założeń światopoglądowych (ten, kto je kwestionuje lub odrzuca, stawia się poza społeczeństwem)”¹⁵⁰.

Krystyna Skarżyńska pisze zaś, że w sytuacji, gdy ludzie mieszkają w niewielkich skupiskach ludzkich, gdzie istnieje większa kontrola społeczna, „wyłamywanie się z prób realizacji wspólnego interesu (tzw. *free-riding*) jest wówczas trudniejsze”¹⁵¹. Ta obserwacja dotyczy jednak społeczeństw zachodnich. Można przypuszczać, że w afrykańskim środowisku wspólnotowym wskazana prawidłowość jest znacznie silniejsza.

Skarżyńska tłumaczy ponadto, że „w demokracji zawarta jest norma aktywności obywateli, ich współdziałania w polityce”, i dodaje, że „większej aktywności społecznej i politycznej można się spodziewać w społeczeństwach ceniących wyżej wartości indywidualistyczne (takie jak: indywidualny sukces, wpływ na politykę, niezależność) niż kolektywistyczne czy tradycyjne (takie jak: życie rodzinne, spokój, przyjaźń)”¹⁵². Poglądy Menkitiego pozostają w ścisłej korelacji z tymi opiniami i je uzupełniają.

Co więcej, Menkiti nie widzi możliwości szybkiej zmiany typowego afrykańskiego stanu rzeczy, w którym jednostki nie są aktywne politycznie, a w ich imieniu uprawianiem polityki, w tym podejmowaniem ważnych decyzji zajmują się grupowe elity¹⁵³. Co jednak jest zapewne najistotniejsze, nigeryjski filozof negatywnie ocenia sytuację, w której politycy mogą „kandydować na stanowiska, uznawszy z jakichkolwiek osobistych powodów, że się do ich [piastowania – przyp. KT] nadają, i nie muszą zostać wybrani przez plemienną radę starszych w oparciu o niezależne świadectwo swej normatywnej pozycji w ramach wspólnoty”¹⁵⁴. Menkiti daje zatem do zrozumienia, że w chwili obecnej polityka w Afryce powinna pozostać domeną elit i nie powinno być w niej miejsca dla przypadkowych jednostek.

¹⁵⁰ Janusz Reykowski, *Myślenie polityczne...*, s. 119.

¹⁵¹ Krystyna Skarżyńska, *Aktywność i bierność polityczna...*, s. 42.

¹⁵² Ibidem, s. 27.

¹⁵³ Por. obserwacje Roberta B. Edgertona, *Tradycyjne przekonania i praktyki – czy jedne są lepsze od drugich?*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie...*, s. 221, który stawiając następujące kwestie dotyczące możliwości wystąpienia zmiany politycznej w tradycyjnych wspólnotach: „Czy liderzy oddadzą dobrowolnie część przywilejów, aby poprawić byt całej społeczności? (...) Czy starszyzna przekaze część swojej władzy i praw młodszym członkom populacji?”, wydaje się nie wierzyć, by szybko można było udzielić na nie odpowiedzi twierdzących.

¹⁵⁴ Ifeanyi A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 141.

Filozof niewiele jednak mówi na temat samych elit. Dla Menkitiego pełny człowiek to przede wszystkim członek starszyny. Pełne człowieczeństwo i zarazem bycie częścią starszyny daje większy prestiż i szacunek we wspólnocie, ale przede wszystkim pełnię praw politycznych, w tym prawo do podejmowania decyzji, współtworzenia praw i stania na ich straży. Menkiti nie dostrzega jednak przy tym, że również wykonywanie pełni praw politycznych przez członków starszyny zawiera w sobie pewien element przypadkowości. Do starszyny przynależy bowiem tylko ten, kto dożyje pewnego wieku, co dopiero uprawnia go – przy posiadaniu innych cech człowieczeństwa – do udziału w politycznym decydowaniu.

Inaczej ma się rzecz w przypadku wodzostwa, gdy zwykle obowiązuje albo zasada dziedziczenia stanowiska, albo wyboru dokonywanego w ramach rodu wodzowskiego. Menkiti również jednak nie poświęca uwagi temu zagadnieniu. Nigeryjski filozof w ogóle nie odnosi się również do fundamentalnej kwestii, czy elity ludów powinny mieć charakter władzy tradycyjnej, czy na przykład mogłyby je tworzyć pochodzący z dużych miast wykształceni politycy, odrzucający przekonania typowe dla wspólnot lokalnych.

Menkiti nie podejmuje również zagadnienia roli kobiet w polityce. Cały jego wywód dotyczący tradycyjnej afrykańskiej koncepcji człowieka pozbawiony jest jakichkolwiek informacji o tym, czy w decydowaniu politycznym opartym na tradycyjnych zasadach jest współcześnie miejsce dla kobiet.

Filozof podkreślając, że jednostka wyjęta z kontekstu wspólnotowego jest odarta ze znaczenia, a wspólnota jest ważniejsza niż jednostka, nie dostrzega również, że nawet prowincjonalne życie wspólnotowe ulega przemianom, choćby związanym z ekspansją chrześcijaństwa i islamu oraz popularyzacją ich koncepcji człowieka i jego życia, w tym politycznego¹⁵⁵. Niemniej jednak, Menkiti stoi na bardzo ważnym stanowisku, że dyskursu o budowaniu demokracji w Afryce nie sposób wyjąć z kontekstu tradycyjnego środowiska wspólnotowego, w którym, jak twierdzi, nie istnieje coś takiego, jak wolna wola jednostek dotycząca wyboru politycznego.

2.9. Prawo ludów

W takim kontekście – bardzo ograniczonej, indywidualnej aktywności politycznej Afrykanów – Menkiti postuluje, by proponowanemu przezeń urzędywstnieniu w Afryce idei minimalistycznego państwa zarządzającego oraz wprowadzeniu dewolucji towarzyszyło oparcie relacji między zamieszkującymi go ludami (grupami etnicznymi) na Rawlsowskim rozsądnym „prawie ludów”.

¹⁵⁵ Autor jest wdzięczny Jackowi Janowi Pawlikowi za zwrócenie uwagi na tę kwestię.

Rawls pisał, że przez prawo ludów rozumie „pewną szczególną polityczną koncepcję słuszności i sprawiedliwości, która stosuje się do zasad oraz norm międzynarodowego prawa i praktyki”¹⁵⁶. Zdaniem Menkitiego, prawo to, choć zaproponowane przez Rawlsa dla stosunków międzynarodowych, mogłoby w przypadku Afryki doprowadzić do osiągnięcia celu, który nigeryjski filozof określa „ochoczym uczestnictwem [ludów – przyp. KT] we wspólnym życiu w jednym państwie”¹⁵⁷. Prawo ludów Menkiti traktuje jako wizję umowy zawieranej między wszystkimi ludami współtworzącymi każde z afrykańskich państw wieloetnicznych, która mogłaby stanowić podstawę negocjowania treści jego ustawy zasadniczej oraz systemu współrzędzenia.

Treść ośmiu zasad Rawlsowskiego prawa ludów jest następująca:

- „1) ludy są wolne i niepodległe, a ich wolność i niepodległość powinna być respektowana przez inne ludy;
- 2) ludy powinny przestrzegać traktatów i zobowiązań;
- 3) ludy są równe i mogą być stronami wiążących je umów;
- 4) ludy powinny przestrzegać nakazu nieingerencji;
- 5) ludy mają prawo do samoobrony, lecz nie mają prawa do podżegania do wojny z innych powodów niż samoobrona;
- 6) ludy powinny honorować prawa człowieka;
- 7) ludy powinny przestrzegać pewnych określonych ograniczeń w prowadzeniu wojny;
- 8) ludy mają obowiązek udzielania pomocy innym ludom żyjącym w niekorzystnych warunkach, uniemożliwiających im posiadanie sprawiedliwego lub przyzwoitego ustroju politycznego i społecznego”¹⁵⁸.

Menkiti uważa, że zasady te mogłyby się stać podstawową płaszczyzną porozumienia między ludami w afrykańskich państwach wieloetnicznych. Ale wiary tej nie sposób przyjąć bezkrytycznie. Sama pokusa posiłkowania się Rawlsowskim prawem ludów nie dziwi. Warto bowiem przypomnieć, że podstawowy wymiar afrykańskiej państwowości polega na tym, że ma ona charakter wieloetniczny. Jak zaś podkreśla nigeryjski filozof, każdy lud posiada własne, nadrzędne doktryny prawdy i słuszności i może być przekonany o tym, że to jego kultura i normy są najlepsze. Afrykańskie państwa są nadto, jak wskazuje, obszarami niesprawiedliwości i brakuje w nich efektywnych sposobów pokojowego rozwiązywania sporów, które często przeradzają się w poważne konflikty.

Powstaje jednak pytanie, jak oparte na Rawlsowskim prawie ludów porozumienie miałyby zaistnieć w afrykańskich państwach w sytuacji, gdy za najważniejszą spośród jego ośmiu zasad uznaje Menkiti pierwszą, która, co więcej, ma

¹⁵⁶ John Rawls, *Prawo ludów...*, s. 9.

¹⁵⁷ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 42.

¹⁵⁸ John Rawls, *Prawo ludów...*, s. 57–58.

nadawać sens pozostałym? Reguła ta postuluje wolność i niepodległość poszczególnych ludów. Są to wartości, które winny być wzajemnie uznane przez wszystkie ludy zamieszkujące afrykańskie państwa, bo – jak twierdzi nigeryjski filozof – gdy ludy postrzegają siebie nawzajem jako wolne i niepodległe, to wymagają od siebie wzajemnego respektowania swych interesów. Menkiti pisze też, że „być może im słabsza jest władza w centrum, tym bardziej atrakcyjne są perspektywy rozkwitu jednostek i wspólnot”, i dodaje, że ten wniosek traktuje jako „główną aplikację Rawlsowskiego nacisku na wolność i niezależność jednostek oraz ludów”¹⁵⁹. Jednak na tym poprzestaje i nie zastanawia się, jakie mogą być inne następstwa deklarowanej niepodległości.

Ujęty w pierwszej regule katalogu Rawlsa termin „niepodległość” dotyczy stosunków międzynarodowych, a Menkiti odnosi go do stosunków wewnątrzpaństwowych. Można to rozumieć jako zaakcentowanie faktu, że w ramach afrykańskich państw nie ma miejsca na podległość jednego ludu wobec innego bądź innych ludów. Krótko mówiąc, wszystkie ludy są względem siebie równe, co ujęte jest zresztą *explicite* w trzeciej, dotyczącej umów, Rawlsowskiej zasadzie. Nie trzeba zatem pojmować niepodległości, o której tu mowa, jako niepodległości państwowej. Nie ma jednak pewności, czy Menkiti właśnie to ma na myśli.

Gdyby bowiem rozumieć postulowaną niepodległość właśnie w sensie niepodległości państwowej, oznaczałoby to, że Menkiti uznaje prawo afrykańskich ludów do samostanowienia i w konsekwencji nie piętnuje możliwości działań ich elit na rzecz osiągnięcia takiego celu. Co prawda, filozof wskazuje, że zbyt daleko idąca decentralizacja władzy w afrykańskich państwach może prowadzić do problemów z ich integralnością, ale zarazem dopuszcza możliwość rekonfiguracji istniejących granic państwowych. Poglądy Menkitiego są w tym względzie tak dalece nieprecyzyjne, że trudno uznać za pewnik, iż wprost popiera dekompozycję afrykańskich państw, choć zarazem w żadnym wypadku nie sposób tego wykluczyć. Ta ambiwalencja nie stanowi jedyne problemu z zastosowaniem Rawlsowskiego prawa ludów w wewnętrznych relacjach między ludami w afrykańskich państwach.

Nigeryjski filozof nie poświęca bowiem uwagi innym, poza pierwszą, zasadom praw ludów. Tymczasem, istotne jest choćby podkreślenie możliwości istnienia sprzeczności na przykład między regułą ósmą dotyczącą obowiązku udzielania pomocy ludom żyjącym w niekorzystnych warunkach a regułą czwartą, zgodnie z którą ludy winny przestrzegać nakazu nieingerencji. Taką sprzeczność można jednak również zarzucić i Rawlsowskiemu prawu ludów w odniesieniu do stosunków międzynarodowych.

Ważniejsza dla rozważań dotyczących stanu rzeczy wewnątrz państw jest kwestia szóstej reguły, która stanowi o tym, że ludy powinny honorować prawa

¹⁵⁹ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 48.

człowieka. Dla Rawlsa prawa te miały charakter uniwersalny. Przyjęte jednak przez nigeryjskiego filozofa założenie, że różniące się od siebie ludy mogą wewnątrz państwa uszanować wspólny katalog praw człowieka, jest dyskusyjne. Sam przykład rodzimej dla Menkitiego Nigerii oraz istniejących tam oficjalnie dwóch różnych systemów prawnych (nie wspominając o wzorcach lokalnych) świadczy o poważnych problemach, jakie może napotkać implementacja reguły mówiącej o szanowaniu przez ludy praw człowieka.

Co bowiem należałoby uczynić w sytuacji, gdy w kulturze jakiegoś ludu nie obowiązuje zasada, która jest częścią uniwersalnego katalogu praw człowieka, i gdy zarazem jakaś sprzeczna z nim norma stanowi element tożsamości oraz poczucia własnej wartości tego ludu bądź wspólnoty religijnej, do której on należy? Jak rozstrzygnąć sytuację, gdy na przykład wyznawcy jakiejś religii czy też członkowie jakiegoś ludu bronią przed ukamienowaniem kobietę oskarżaną o cudzołóstwo, a zarazem kara ta stanowi w kulturze ludu bądź, szerzej, wspólnoty religijnej, do której oskarżona należy, istotną normę prawną? Jak w takim przypadku pogodzić wolność, niepodległość, równość ludów i zasadę nieingerencji z jednej strony z honorowaniem praw człowieka z drugiej? Nie sposób znaleźć w rozważaniach Menkitiego odpowiedzi na te pytania.

To jednak nie koniec problemów z aplikacją szóstej zasady Rawlsowskiego prawa ludów do relacji pomiędzy ludami w sytuacji wewnątrzpaństwowej wieloetniczności. Nawet bowiem, gdyby – co byłoby raczej trudne w moralnie indyferentnym, minimalistycznym państwie zarządzającym – ludy przyjęły założenie o uniwersalnym charakterze praw człowieka ujętych w podstawowych aktach prawa międzynarodowego dotyczących tej materii, powstaje pytanie, kto jest człowiekiem w sytuacji, gdy, jak utrzymuje Menkiti, tradycyjna afrykańska koncepcja człowieka wskazuje, że człowieczeństwo nabywa się w Afryce stopniowo. Co więcej, można postawić następującą kwestię: czy jednostka, która nie będzie przestrzegała norm swego ludu i nie będzie „pełnym” człowiekiem to istota, której dotyczą prawa człowieka, czy też nie? I choć zagadnienie to odnosi się do stosunków panujących wewnątrz konkretnych ludów, to w świetle zasady ósmej prawa ludów traktującej o obowiązku ludów udzielania pomocy innym ludom żyjącym w niekorzystnych warunkach, które uniemożliwiają im posiadanie sprawiedliwego lub przyzwoitego ustroju społecznego, mogłoby stać się tematem poważnej dyskusji.

Jak można wnioskować, dla urzeczywistnienia szóstej zasady konieczna byłaby zatem zgoda między ludami odnośnie tego, że każdy Afrykanin jest w pełni człowiekiem. Takie porozumienie podminowałoby jednak założenie o organiczności i naturalności nierównego statusu politycznego jednostek w Afryce i w konsekwencji burzyłoby porządek Menkitowskiej eksplikacji stanu rzeczy, w którym nie sposób obecnie zbudować w Afryce demokratycznego obywatelstwa, a zatem zrównać w prawach jednostki.

Wychodząc poza dylematy związane z szóstą zasadą, warto jeszcze zwrócić uwagę i na inne ważne kwestie, które powstają w wyniku namysłu nad propozycją zastosowania w afrykańskich państwach Rawlowskiego prawa ludów. I tak, Menkiti przyjmuje *implicite*, że w każdym przypadku ogół ludów zaakceptuje prawo ludów jako fundament ich wspólnego porozumienia. Co jednak stanie się w sytuacji, gdy część ludów wewnątrz danego państwa tego nie uczyni? Czy będą one mogły automatycznie ustanowić własne państwa? Czy, być może, będą tworzyły część wspólnych państw, zgadzając się jedynie na część zasad prawa ludów? W takiej sytuacji można sobie wyobrazić użyteczność etnicznej decentralizacji w znaczeniu systemu dewolucji, w którym poszczególne regiony wspólnych państw posiadałyby asymetryczny stopień autonomii. Taki stan rzeczy oznaczałby jednak nierówność statusu ludów wewnątrz danego państwa, a Menkitiemu zależy przecież na zrównaniu w prawach wszystkich zamieszkujących każde państwo ludów.

Inny problem dotyczy ewentualnych sankcji grożących ludom-sygnatariuszom prawa ludów, gdyby te go nie przestrzegały. Prawo bez sankcji jest bowiem bezużyteczne. Co prawda, o pewnym rodzaju interwencji, a raczej pomocy, wspomina ósma zasada Rawlowskiego prawa ludów, ale dotyczy ona ograniczonego wachlarza sytuacji i trudno ją rozpatrywać w charakterze sankcji. Raz jeszcze warto w tym miejscu odwołać się do idei państwa zarządzającego, które co prawda ma obowiązek zapewniania swoim obywatelom bezpieczeństwa, ale jednak *explicite* nie przewiduje przecież działań instytucji takiego państwa wobec ludów, które na przykład nie stosują się do drugiej zasady prawa ludów, która między innymi mówi o tym, że ludy powinny przestrzegać zobowiązań.

Menkiti nie wskazuje rozwiązań dla przytoczonych dylematów, a nawet często po prostu ich nie dostrzega. Ten stan rzeczy każe się w ogóle zastanowić nad sensem istnienia minimalistycznych, wspólnych dla różnych ludów państw, opartych, jak się wydaje, na bardzo kruchych fundamentach.

2.10. O konieczności „uludowienia” Afrykanów oraz o ich lojalności wobec państwa

Niemniej jednak, jak chce tego Menkiti, formalne oparcie relacji między ludami w afrykańskich państwach na prawie ludów spowoduje ich rzeczywiste „uludowienie”. Proponowane przez nigeryjskiego filozofa uludowienie można rozumieć *sensu largo* jako zbudowanie w afrykańskich państwach *demosu*, a zatem ludu politycznego (czy też, odwołując się do terminologii wybitnego niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa, narodu obywatelskiego¹⁶⁰), którego

¹⁶⁰ Zob. Jürgen Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa...*, zwłaszcza s. 9.

członkowie będą odczuwali silną więź ze swymi państwami i będą wobec nich lojalni. Byłoby to uludowienie jednostek. Warto jednak przypomnieć, że podstawowym podmiotem w afrykańskich państwach są dla Menkitiego nie jednostki, lecz ludy. Jednostki są członkami ludów, a pewna liczba ludów wspólnie tworzy konkretne byty państwowe. Innymi słowy, państwa są przede wszystkim zbiorami ludów, które następnie składają się z jednostek. Podejście filozofa jest natury asymetrycznej – agregujące wobec ludów, lecz zarazem dalece wspólnotowe wobec jednostek. Oznacza to, że terytorialnie określone, wieloetniczne, a zarazem i często abstrakcyjne w odczuciu swych obywateli państwa przynajmniej do czasu wykształcenia się ich lojalności wobec nich, mogą po prostu oznaczać sumę składających się nań ludów. Jednak lud jako zbiorowość ludzi połączonych realnymi czy też mitycznymi więzami krwi¹⁶¹, wspólną kulturą oraz dziejami stanowi byt szerszy niż prosta suma jednostek.

Idea uludowienia Afrykanów odnosi się zatem w pierwszej kolejności do ludów, dopiero zaś w dalszej może mieć zastosowanie do jednostek. Uludowienie ludów miałyby polegać na ich zrównaniu w prawach i w konsekwencji na równorzędnym traktowaniu w każdym państwie, i stanowić urzeczywistnienie rozsądnego prawa ludów. Jednostki również mogą z czasem stać się w każdym z afrykańskich państw równe, a co z tego wynika – mieć prawa polityczne. Menkiti pisze, że w państwie typu zarządzającego, w którym władza centralna ma pełnić trzy funkcje (utrzymywanie bezpieczeństwa, zapewnianie infrastruktury i ułatwianie handlu), „obywatele mogą wyrażać swoją wolę odnośnie tych kwestii w wyborach, a gdyby to robili, a ich przywódcy szanowali wynik ich głosowania, wówczas na kontynencie nadeszłaby era demokracji przedstawicielskiej”¹⁶².

Menkiti zarazem jednak dowodzi, że obecnie jednostek nie sposób wyabstrahować z kontekstu ich przynależności do konkretnych ludów, a ta przecież ma silniejsze podstawy niż obywatelstwo często abstrakcyjnych dla nich państw. Krytykuje przy tym obecny stan rzeczy, w którym „nowi liderzy nie muszą przechodzić żadnego drobiazgowego czy ustawicznego szkolenia w [zakresie – przyp. KT] służby publicznej zanim obejmą urząd”¹⁶³. Stwierdzenie to zdaje się być wyrazem małej wiary filozofa w umiejętność uprawiania polityki przez jednostki niewywodzące się z tradycyjnych elit politycznych.

Jak się wydaje, w poglądach Menkitiego zachodzi antynomia. Filozof prezentuje bowiem dwa potencjalnie sprzeczne podejścia: z jednej strony nie odmawia jednostce praw politycznych, ale z drugiej wskazuje, że jej aktywność polityczna

¹⁶¹ Na temat kwestii mityczności więzów krwi zob. Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, zwłaszcza s. 78–81.

¹⁶² Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 38.

¹⁶³ Ifeanyi A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 141.

jest silnie uzależniona od ludu, do którego przynależy, i że w zasadzie na razie tak pozostanie. Nie mówi jednak, jak w takim stanie rzeczy miałyby się ukształtować demokratyczne obywatelstwo, którego wyrazem byłby choćby świadomy, indywidualny wybór polityczny jednostki.

Menkiti porusza natomiast zagadnienie obywatelskiej lojalności i przypomina, że, według Johna Rawlsa z poczucia sprawiedliwości będącego wypadkową istnienia sprawiedliwych praktyk oraz instytucji wynika lojalność jednostek wobec państwa, które współtworzą. Jak można wnioskować, nigeryjski filozof sądzi, że taki stan rzeczy zaistnieje w warunkach sprawiedliwości również w wieloetnicznych państwach Afryki, których obywatele zostaną kiedyś uludowieni *sensu largo*. Ponieważ Menkiti nie określa, co w jego rozumieniu oznacza lojalność obywateli wobec państwa, można przyjąć, że jest ona postawą, która wiąże się z ich działaniem dla jego dobra i w zgodzie z jego interesem, z przestrzeganiem przez nich jego prawa oraz wywiązywaniem się z obowiązków wobec niego. Jak podpowiada badacz pojęć politycznych Roger Scruton, lojalność powinna zachodzić bez względu na koszty i korzyści¹⁶⁴. Lojalność wobec państwa, które można rozumieć przede wszystkim jako zbiorowość ludzką, powinna implikować lojalność jednych jego obywateli wobec innych, niezależnie od ich przynależności grupowej. Takie mogą być podstawowe założenia teoretyczne istoty pojęcia lojalności.

Zapewne większość Afrykanów nie wykształciła w sobie dotąd lojalności wobec państwa, którego są nominalnymi obywatelami, a które jest bytem zgoła odmiennym niż lud, do którego przynależą. W sytuacji niesprawiedliwości państwo jawi się wielu z nich strukturą abstrakcyjną i obcą, a także symbolem przymusu. Prawdopodobnie dla większości Afrykanów państwo takie nie jest zarazem użyteczne. Funkcje państwa w zakresie edukacji czy opieki zdrowotnej pełnią niejednokrotnie podmioty inne niż jego instytucje¹⁶⁵. Menkiti podkreśla zarazem, że w kontekście panującej w afrykańskich państwach niesprawiedliwości ludy przejawiają tendencję „do zwracania się do wewnątrz, szukając we wzmocnionej lojalności swoich członków solidarności uznawanej za niezbędną dla uzyskania przez grupę jej udziału w skąpych zasobach” ekonomicznych¹⁶⁶. Taki stan rzeczy nie może sprzyjać rozwijaniu się u Afrykanów lojalności wobec państw, które zamieszkują¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Roger Scruton, *Lojalność*, w: idem, *Słownik myśli politycznej*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 195.

¹⁶⁵ Zob. Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 169–170, gdzie autor pisze o organizacjach (Kościół, Rotary Club) wypełniających w Afryce w zastępstwie instytucji państwowych funkcje w zakresie szkolnictwa, opieki zdrowotnej oraz socjalnej. Appiah wskazuje tu na specyficzną rzeczywistość panującą w Afryce, gdzie państwa zamiast realizować pewne swoje funkcje, raczej dają możliwość ich wypełniania innym podmiotom.

¹⁶⁶ Ifeanyi A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 41.

¹⁶⁷ Na ten temat zob. szerzej Damian U. Opata, *The Beautiful Interpreters Are Not Yet Here*:

Nigeryjski filozof jest jednak przekonany, że w sytuacji istnienia sprawiedliwych praw i praktyk oraz instytucji lojalność wobec grupy nie musi się wzajemnie wykluczać z lojalnością wobec państwa. Zdaniem Menkitiego, „gdy wyjdziemy poza prosty przypadek małżeńskiej czy romantycznej wierności, lojalności ze swej natury wzajemnie się nie blokują”, a „wierzyć w ich wzajemne wykluczanie się to tak jakby pozwolić sobie na bardzo antagonistyczne patrzenie na świat”¹⁶⁸. Menkiti nie zastanawia się przy tym, czy rodzenie się bądź umacnianie u jednostki lojalności wobec państwa wiąże z erozją jej lojalności wobec własnego ludu. Jego zdaniem, konfliktu lojalności można po prostu uniknąć.

Można jednak wnioskować, że nawet w warunkach istnienia w afrykańskich państwach sprawiedliwości, w sytuacji konfliktu tych dwóch typów lojalności, lojalność wobec danego ludu zwykle będzie miała znaczenie priorytetowe. A zatem lojalność wobec państwa może w pewnych sytuacjach zostać poświęcona na rzecz lojalności grupowej. Nawet bowiem, jeśli potencjalnie obie lojalności byłyby względem siebie komplementarne, to miałyby różne natężenie, co z kolei wynikałoby z odmiennych podstaw, na których opiera się każda z nich. Lojalność wobec ludu ma zwykle głęboki wymiar emocjonalny. Warto przypomnieć, że członków ludu łączą więzy krwi, wspólna kultura, w tym język będący podstawową płaszczyzną porozumiewania się, oraz dzieje. Wszystko to razem tworzy niezwykle silną tożsamość, dodatkowo wzmocnianą w środowisku wieloetnicznym.

W relacjach Afrykanów z państwem, którego są obywatelami, brakuje wspomnianych elementów. Oczywiście można przyjąć, że lojalność wobec państwa mogłaby się dynamicznie kształtować w warunkach istnienia w nim sprawiedliwości. Menkiti zakłada jednak, że w sprawiedliwym państwie lojalność jednostki wobec niego będzie przede wszystkim kształtował sam lud, z którego jednostka się wywodzi, a raczej plemię, a zatem wspólnota pokrewieństwa, do której należy. W tym jednym momencie swoich rozważań nigeryjski filozof wprowadza między pojęciem ludu (grupy etnicznej) a pojęciem wspólnoty lokalnej termin „wspólnota plemienna”¹⁶⁹ i pisze, że „duch obywatelski potrzebuje wyszkolenia,

The Poverty of Metaphysics of State and Civil Society in Africa, “Quest” June 1998, Vol. 12, No. 1, zwłaszcza s. 137–139 (*Problems in the Conceptualization of State*) i s. 140–141 (*Problems of Citizen Identification with the State*). Zob. też Kwame Anthony Appiah, *In My Father’s House...*, s. 167.

¹⁶⁸ Ifeanyi A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 140.

¹⁶⁹ Zob. rozumienie pojęcia „plemię” przez Ryszarda Vorbricha, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 53–57, jako wspólnoty małej skali opartej na prawie krwi. Grupa etniczna jest traktowana przez tego badacza jako zbiorowość szersza, wyższego rzędu. Zob. ibidem, s. 56, gdzie autor pisze, że „w wypadku, gdy członków grupy łączy krew i ziemia, etnolodzy wolą stosować raczej termin grupa etniczna”. Zob. też ibidem, s. 22–23, gdzie autor pisze o niejednokrotnie synonimicznym traktowaniu terminów „plemię” i „grupa etniczna” w literaturze przedmiotu.

by zostać odpowiednio skierowanym na zewnątrz, a wspólnota plemienna jest nieocenionym środkiem do tego celu”¹⁷⁰.

Menkiti w ogóle jednak nie odnosi się do kwestii tego, że normy jednego ludu i istniejących w jego ramach plemion mogą pozostawać w sprzeczności z normami innych ludów. Co prawda, proponowane przez filozofa minimalistyczne państwo zarządzające ma być moralnie indyferentne, lecz co stałoby się w sytuacji, gdyby doszło do jakiegoś konfliktu norm odmiennych ludów wewnątrz tegoż? Przywołując wspomniany wcześniej dylemat, czy ważniejsza byłaby lojalność jednostki wobec własnego ludu czy wobec państwa, a zatem i współobywateli? Czy jeśli jednostka wybrałaby, co w większości przypadków jest zapewne mniej prawdopodobne, lojalność wobec państwa, to czy nie złamałaby norm grupowych i nie naraziłaby się na oskarżenie przez innych członków grupy o nielojalność, a nawet na utratę w ich oczach moralnego szacunku? A zatem, czy zgodnie z przywoływaną przez Menkitiego tradycyjną afrykańską moralną koncepcją człowieka nie oddaliłaby się od nabycia pełni człowieczeństwa?

Wątpliwości nasuwa w ogóle założenie, że – jak to ujmuje filozof – „życie plemienne” jest wspaniałym obszarem kształcenia do życia w państwie. Jakie bowiem normy będzie członek danego ludu nabywał w trakcie takiej obywatelskiej edukacji? Będą to przecież wartości wyznawane przez jego własne: wspólnotę lokalną, plemię lub, szerzej, lud (grupę etniczną)¹⁷¹. Można jednak przyjąć założenie, że w warunkach istnienia w danym państwie sprawiedliwości każde zamieszkujące go plemię będzie wpajało swoim członkom szacunek dla innych współobywateli i uczyło równego ich traktowania. Tym samym wspólnoty w ramach ludu stałyby się przestrzenią, w której przygotowywanoby jednostki do uludowienia.

Postępowanie zgodne z nauczonymi wartościami może mieć jednak swoje granice właśnie wówczas, gdy dojdzie do wspomnianego wcześniej konfliktu norm. Menkiti nie podejmuje się jednak analizowania takiego stanu rzeczy. Za-

¹⁷⁰ Ifeanyi A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 141. Tożsame poglądy prezentuje kameruński filozof Ajume H. Wingo. Zob. idem, *Fellowship Associations as a Foundation for Liberal Democracy in Africa*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy...*, s. 450–459; idem, *Good Government is Accountability*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought...*, s. 151–170; idem, *Living Legitimacy: A New Approach to Good Government in Africa*, „New England Journal of Public Policy” Spring/Summer 2001, Vol. 16, No. 2, s. 49–70. Z poglądami Wingo zgadza się ghański filozof Kwame Anthony Appiah. Zob. idem, *Ethnic Identity as a Political Resource*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought...*, s. 46.

¹⁷¹ Na ten temat wypowiada się na przykład Daniel Etounga-Manguelle, *Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?...*, s. 141, który pisze, że „tradycyjna afrykańska edukacja przygotowuje chłopców i dziewczynki do integracji ze wspólnotą plemienną. Dzieciom przekazywane są nie tylko zwyczaje stosowne do ich wieku i płci, ale także wartości i przekonania stanowiące kulturową bazę dla całej grupy”.

miast tego poddaje krytyce ogólną kondycję lojalności wobec państwa w świecie zachodnim, która w najlepszym przypadku ma, jego zdaniem, charakter powierzchowny. *Per saldo* daje do zrozumienia, że afrykańskie państwa być może w ogóle obeszłyby się bez silnej lojalności swoich obywateli.

Być może państwo może istnieć bez lojalności opartej na podstawach emocjonalnych, lecz przecież u podstawy pomyślniej koegzystencji obywateli demokratycznego państwa leży przestrzeganie przez nich prawa i wywiązywanie się z rozmaitych obowiązków. Sam koncept obywatelstwa, z którym przecież musiałoby wiązać się uludowienie Afrykanów *sensu largo*, implikuje nie tylko prawa, ale i obowiązki. Menkiti w ogóle jednak nie porusza tej kwestii. Odnosi się głównie do praw i obowiązków ludów wewnątrz państw oraz w mniejszym stopniu do praw, jakie winny w nim posiadać jednostki. Wskazuje też, że Afrykanie muszą wypełniać różne obowiązki wobec wspólnot istniejących w ramach ludów, których są członkami, inaczej bowiem mogliby nie nabyć pełni człowieczeństwa, a zatem i szacunku oraz rozmaitych praw. Nigeryjski filozof całkowicie pomija jednak kwestię tego, jakie obowiązki mieliby wypełniać Afrykanie jako obywatele wobec swoich państw.

2.11. Uwagi końcowe

Menkiti wychodzi z logicznego założenia, zgodnie z którym osiągnięcie pomyślniej koegzystencji różnych ludów w każdym z afrykańskich państw wieloetnicznych wymaga znalezienia takiego porozumienia między nimi, które będzie się opierać na zasadzie ich równości. W tym celu wysuwa postulat przekształcenia afrykańskich państw z silną władzą centralną w minimalistyczne państwa zarządzające. W państwach takich znaczna część kompetencji rządu centralnego zostałaby scedowana na niższe, autonomiczne szczeble władzy regionalnej, a relacje między ludami oparte na zasadach Rawlsowskiego „prawa ludów”. Realizacja tych propozycji stworzyłaby system sprawiedliwych praktyk i instytucji, który przyczyniłby się do grupowego i z czasem jednostkowego uludowienia Afrykanów, pomógł w wykształceniu się u nich lojalności wobec państw, których są obywatelami, oraz dałby poczucie istnienia w nich sprawiedliwości. Wizję tę można ocenić jako intelektualnie pociągającą, lecz zarazem kontrproduktywną z punktu widzenia dalszego istnienia oraz demokratyzacji państw wieloetnicznych w Afryce.

Rzecz nie polega na tym, że nigeryjski filozof nie przedstawia szczegółowych sposobów urzeczywistnienia idei państwa zarządzającego, przeprowadzenia etnicznej decentralizacji bądź wdrożenia prawa ludów, choć przecież zwłaszcza zadanie znalezienia porozumienia między różnymi ludami na poziomie praktycznym wydaje się niezwykle skomplikowane. Istotny problem leży jednak w tym,

że myśl Menkitiego cechuje bardzo silne wahanie, a nawet niekonsekwencja. Niekiedy rozumowanie filozofa sprawia wrażenie, jak gdyby usiłował on przekonać sam siebie do możliwości zdemokratyzowania państw wieloetnicznych w Afryce, z góry jednak zakładając porażkę tego przedsięwzięcia. Menkiti wskazuje też na potrzebę budowania lojalności Afrykanów wobec państw, które zamieszkują, lecz zarazem zdaje się wątpić w realność jej wykształcenia się. Artykułuje konieczność tworzenia spoiwa dla różnych ludów we wspólnym państwie, lecz następnie sceptycznie odnosi się do możliwości zbudowania narodu państwowego z wielu ludów, które przecież już *de facto*, jak utrzymuje, są narodami państwowymi. Niejednokrotnie, *explicite* lub *implicite*, podkreśla, że integralność afrykańskich państw w ich obecnych granicach nie powinna stanowić wartości nadrzędnej dla Afrykanów¹⁷². W tym duchu wspomina na przykład, że współcześnie

„stare, akceptowane porozumienia dotyczące nienaruszalności granic państwowych są coraz częściej kwestionowane. (...) Silne niegdyś państwa rozpadają się, a tożsamości narodowe i/lub etniczne ulegają wzmocnieniu”¹⁷³.

Dodaje przy tym, że „jeśli Europejczycy uznają, że ich własne państwa nie muszą pozostawać jednością, mogą się jedynie wydać dwulicowi i obłudni nalegając, by afrykańskie państwo stanowiło jeden organizm polityczny, bez względu na to, czy stało się ono, czy też nie polem śmierci”¹⁷⁴. Lecz to nie te opinie mają zasadnicze znaczenie dla oceny poglądów filozofa na temat przyszłości demokratyzacji państw wieloetnicznych w Afryce.

Najważniejsze są kwestie, jakie nasuwają się po analizie podstawowych założeń przyjętych przez Menkitiego. Czy bowiem oparta na rozsądnym prawie ludów i zawierająca jedynie pewne minimalne rozwiązania umowa między nimi może zagwarantować zbudowanie trwałego i spójnego państwa? Oczywiście można sobie wyobrazić, że długotrwała, harmonijna koegzystencja różnych ludów spowodowałaby u ich członków rozwój lojalności wobec wspólnego, wieloetnicznego państwa i wykształcenie się tożsamości państwowej. Na ile jednak może ten proces ułatwić państwo, w którym nadrzędnym doktryn prawdy i słuszności poszczególnych ludów nie ma zastąpić żaden wspólny system normatywny odnoszący się do jego obywateli? Podczas gdy w teorii Rawlsa sprawiedliwość w państwie została oparta na sprecyzowanych przezeń i dokładnie omówionych

¹⁷² Bardziej zdecydowanie wyrażają ten pogląd inni afrykańscy intelektualiści. Zob. Ali A. Mazrui, *The Bondage of Boundaries*, „The Economist” z 11–17 września 1993 r., s. 32–36; Adebayo Bello, *The Boundaries Must Change*, „West Africa” z 10–16 kwietnia 1995 r., s. 546; Arthur S. Gakwandi, *Towards a New Political Map of Africa*, w: T. Abdul-Raheem (ed.), *Pan-Africanism: Politics, Economy and Social Change in the Twenty-First Century*, Pluto Press, London 1996, s. 181–190.

¹⁷³ Ifeanyi A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 148.

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 149.

zasadach dotyczących ułożenia stosunków między obywatelami państwa¹⁷⁵, Menkiti bagatelizuje czy wręcz pomija ten wymiar sprawiedliwości i skupia się na ogólnych zasadach relacji między ludami w państwie. Tymczasem dla zbudowania trwałego i spójnego państwa niezbędne wydaje się istnienie wspólnych wartości określających zasady funkcjonowania w nim jednostek. Takie normy tworzą wspólny system prawny. Jeżeli dla różnych ludów, a zatem i różnych obywateli państwa są one odmienne, wówczas bardzo trudno wyobrazić sobie powodzenie projektu budowy jednej, wspólnej ojczyzny. Warto zaś przypomnieć, że Menkiti z jednej strony narzeka na istnienie dwóch systemów prawnych w Nigerii, lecz z drugiej postuluje, by państwo zarządzające stroniło od nadrzędnych doktryn prawdy i słuszności.

Nie wiadomo zatem, jakie uniwersalne dla ogółu obywateli normy powinny stanowić fundament porządku prawnego w afrykańskich państwach wieloetnicznych, bo uniwersalne prawa człowieka mogą przecież znaleźć odzwierciedlenie jedynie w pewnej części takiego systemu. Menkiti nie pisze zresztą nic o tym, które z tych praw byłyby dla ludów wspólne. Nie jest też jasne, w jaki sposób powinno się sformułować i uchwalić państwowy porządek prawny. I – co być może jest najważniejsze – jeśli uznać, że przyszłe uludowienie jednostek opierałoby się na prawie oraz na jego przestrzeganiu, to bez spójnego systemu normatywnego jego osiągnięcie we wspólnym państwie wielu ludów jest raczej mało prawdopodobne. Znamienne jest przy tym, że Menkiti nie wymienia wśród podstawowych funkcji państwa zarządzającego obowiązku zapewnienia przez nie działania wspólnego dla ogółu obywateli wymiaru sprawiedliwości.

Warto też zwrócić uwagę i na zagadnienie natury ekonomicznej, które bezpośrednio wiąże się z poczuciem sprawiedliwości u obywateli. Menkiti słusznie zakłada, że w afrykańskich państwach brakuje współcześnie zasad sprawiedliwej dystrybucji dóbr, gdyż najczęściej zyskują te grupy, których członkowie sprawują władzę. Gdyby jednak na przykład w Nigerii wprowadzono w życie ideę etnicznej decentralizacji, mogłaby powstać kwestia, czy te ludy, na których terytorium wydobywana jest ropa naftowa, powinny z tego tytułu otrzymywać więcej środków z budżetu państwa, gdyż zapewne najczęściej by do niego odprowadzały, czy może w większym stopniu powinny być wspomagane przez państwo te ludy, których regiony są najbiedniejsze, zgodnie choćby z Rawlsowskim zamysłem sprawiedliwej dystrybucji promującym dbanie o tych, którym w państwie powodzi się najgorzej. Gdyby Menkiti optował za Nozickowskim rozumieniem sprawiedliwości społecznej, to nie namawiałby do tego, by ludy bogatsze wspomagały te, którym powodzi się źle. Tego jednak nie sposób antycypować. Warto natomiast zauważyć, że nigeryjski filozof promuje przecież koncepcję państwa

¹⁷⁵ Zob. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, § 10–19, s. 78–166 (rozdział 2: *Zasady sprawiedliwości*, zwłaszcza § 11, s. 86–93).

typu minimalistycznego, a zatem, jak można wnioskować, opowiada się za pozostawieniem prawa do dysponowania większością uzyskiwanych z rozmaitych podatków wpływów władzom regionalnym. Niemniej jednak, nawet w przypadku urzeczywistnienia takiego wzorca państwa władze centralne byłyby przecież odpowiedzialne na przykład za zapewnienie różnego rodzaju wspólnej infrastruktury, a zatem wykonywanie jednej z trzech funkcji państwa zarządzającego.

Nasuwa się zarazem i inny wniosek, mianowicie, że Menkiti w ogóle nie wypowiada się o tym, jak równo i słusznie rozdzielać ciężary oraz korzyści życia społecznego w państwie między obywateli, a jedynie, jak zrównać pozycję ludów w każdym z wieloetnicznych państw Afryki. Co więcej, ani idea decentralizacji, ani zasady prawa ludów nie pozostają w bezpośrednim związku ze wskazanym przez Menkitiego istotnym kryterium sprawiedliwości, jakim jest brak skrajności w warunkach życia obywateli danego państwa, gdyż w ogóle nie odnoszą się one do wymiaru sprawiedliwej dystrybucji dóbr w jego ramach. W konsekwencji należy przypuszczać, że po przeprowadzeniu decentralizacji to władze regionów powinny dbać o sprawiedliwą dystrybucję, ale jedynie pośród członków własnych ludów. Lecz jak w takim stanie rzeczy osiągnąć u obywateli państwa typu minimalistycznego poczucie sprawiedliwości? Jeśli bowiem na przykład ludom w regionach zasobnych w surowce naturalne pozwoli się na pozostawienie w gestii ich władz większości środków generowanych dzięki wydobyciu i sprzedaży koncesji na eksploatację bogactw naturalnych, a w konsekwencji, być może, uczyni je bogatszymi od ludów pozbawionych surowców, to czy te drugie wykształcą w sobie poczucie istnienia sprawiedliwości w państwie? Czy w takim stanie rzeczy ubogie ludy będą oceniać obowiązujące w minimalistycznym państwie praktyki i instytucje jako sprawiedliwe? Czy ich członkowie będą poczuwać się do lojalności wobec takiego państwa?

W tym miejscu warto powtórzyć kluczowe pytania, które jawią się jako niezbędne dla oceny myśli Menkitiego: dlaczego filozof nie przedstawia podstawowych zasad, na których miałyby się opierać stosunki między obywatelami państwa zarządzającego?, i dlaczego tak niewiele miejsca poświęca kwestii uludowienia jednostek? Czy tylko dlatego, że Afrykanie są tak silnie uzależnieni od swoich grup? Raczej nie. Można wnioskować, że Menkiti tak bardzo interesuje się ludami, a mało jednostkami w państwie, bo jego wizja państwa zarządzającego jest jedynie konceptem przejściowym. Jak się wydaje, Menkiti szuka jakiegoś tymczasowego rozwiązania dla wspólnej koegzystencji wielu ludów w jednym państwie, gdyż doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że współczesna Afryka jest systemem państw w większości autokratycznych. W takim stanie rzeczy nie sposób łatwo zarzucić model pokolonialnego państwa wieloetnicznego.

Sytuacja może być jednak zgoła inna, gdyby w afrykańskich państwach uludowić ludy. Uludowienie takie, warto powtórzyć, należy rozumieć jako urzeczywistnienie demokratycznych zasad w stosunkach między ludami. Rozwiązanie to

mogłoby stanowić fundament dla negocjowania pokojowej rekonfiguracji granic w Afryce i dla budowy państw odrębnych ludów. Innymi słowy, zapewne w warunkach uludowienia dotychczasowy model wieloetnicznego państwa mógłby być pokojowo demontowany.

Istotna wartość myśli nigeryjskiego filozofa polega zatem na tym, że dokonuje on odwrócenia powszechnie spotykanej perspektywy w postrzeganiu przyszłości państw w Afryce. Dyskutując na temat pomyślniej koegzystencji ich obywateli, uznaje się bowiem zwykle za rzecz oczywistą, obok generowania rozwoju społeczno-gospodarczego oraz budowania demokracji, konieczność utrzymania integralności tych państw. Menkiti burzy to przekonanie i wskazuje, że wieloetniczność i integralność terytorialna nie muszą być w przyszłości wartościami nadrzędnymi. Co więcej, warto powtórzyć, że można wnioskować, iż proponowana przezeń implementacja koncepcji uludowienia ludów w wieloetnicznych państwach Afryki jest potrzebna przede wszystkim do demontażu tych państw. Z kolei uludowienie jednostek, a zatem zrównanie Afrykanów w prawach, również politycznych, może być w opinii Menkitiego wyzwaniem przyszłości, które można kiedyś zrealizować w państwach w mniejszym stopniu wieloetnicznych.

Z rozważań filozofa płyną i inne wnioski. Menkiti przypomina, że na przestrzeni wieków kształt terytorialny różnych państw świata wielokrotnie się zmieniał. Państwa powstawały, ewoluowały przestrzennie, niejednokrotnie w ogóle przestawały istnieć, rozpadały się lub jednoczyły. Często ulegał również zmianie ich ustrój terytorialno-prawny. Nie są to fakty wyłącznie historyczne. Choć współcześnie niezbyt często dochodzi do zmian granic państwowych, to takie procesy jak zjednoczenie państw bądź, częściej, ich rozczłonkowanie w wyniku secesji lub rozpadu nadal mają miejsce. Z doświadczenia wynika, że zmiany granic lub ich próby mają często charakter konfliktów zbrojnych¹⁷⁶. W warunkach

¹⁷⁶ W przypadku Afryki przede wszystkim warto wskazać na dwie, zapewne najsłynniejsze próby nieudanej secesji: Katangi od Zairu (1960–1963) oraz Biafry od Nigerii (1967–1970). Z kolei wojna w Erytrei (1961–1991) zakończyła się formalnym ustanowieniem nowego państwa (1993). Charakter separatystyczny miały również dwa krwawe konflikty w Sudanie Południowym (1961–1972 i 1983–2005). Sudan Południowy odłączył się od Sudanu w 2011 r. Od 1975 r. aż do dzisiaj Etiopia zmaga się ze zbrojnym separatyzmem w Ogadenie. Irredentystyczna idea budowy Wielkiej Somalii, tj. zjednoczenia w jednym państwie wszystkich Somalów, leżała u podstaw wojny, jaką w Ogadenie stoczyły ze sobą Etiopia i Somalia (1977–1978). W 1981 r. wybuchł konflikt w północnej Somalii, która ogłosiła niepodległość jako Somaliland (1991). Choć krajowi temu brakuje uznania międzynarodowego, posiada on wszelkie inne atrybuty państwa, w przeciwieństwie do pozostającej od lat w stanie wewnętrznego rozkładu Republiki Somalii. To tylko niektóre z często już historycznych przykładów zbrojnych prób rekonfiguracji granic na kontynencie afrykańskim – te najbardziej krwawe bądź długotrwałe. Do separatyzmu jako pewnej idei politycznej bądź strategii negocjacyjnej z rządem centralnym odwoływały się lub odwołują rozmaite grupy m.in. w różnych regionach Etiopii (np. w kraju Afarów, w Oromii), w Senegalii (Casamance), w Gwinei Równikowej (Bioko), w Namibii (Caprivi Strip), w Angoli (Kabinda), w Tanzanii (Zanzibar), w tzw.

ureczywistnienia rozsądnego prawa ludów, a zatem ich uludowienia nie taka jednak musi być kolej rzeczy¹⁷⁷.

Menkiti wskazuje w tym kontekście, że nie należy uznawać za pewnik niezmienności obecnego terytorialnego *status quo* w Afryce. A kto, jeśli nie filozofowie najlepiej rozumieją, że niewiele rzeczy ma charakter ostateczny oraz stały. I w rzeczy samej, takie przykłady jak odłączenie się Erytrei od Etiopii czy Somalilandu od Somalii bądź Sudanu Południowego od Sudanu wskazują, że w Afryce, wbrew oficjalnemu stanowisku tamtejszych rządów, mają miejsce poważne przekształcenia terytorialne¹⁷⁸.

Można wnioskować, że Menkiti uważa, iż w przyszłości tworzenie w Afryce mniejszych państw będzie miało miejsce na znacznie większą skalę niż dotychczas¹⁷⁹. I jak należy wnioskować, filozof jest przekonany, że może do tego dojść w sposób pokojowy. Podstawowym tego warunkiem musi być jednak ureczywistnienie postulowanego przezeń uludowienia ludów, a zatem i osiągnięcie sprawiedliwości w relacjach między ludami w afrykańskich państwach. Osiągnięcie tego celu może prowadzić do uludowienia jednostek. *Per saldo*, Menkiti zdaje się zatem stać na stanowisku, że budowanie demokracji w wymiarze jednostkowym, a więc i zrównanie w prawach obywateli poszczególnych państw Afryki najwcześniej da się osiągnąć w tych spośród nich, które są w mniejszym stopniu wieloetniczne. Ponadto, o ile w przejściowych, wieloetnicznych państwach zarządzających konieczne będzie zastosowanie pewnych elementów współrzędzenia, o tyle w mniejszych państwach prawdopodobnie nie będzie już takiej potrzeby.

anglofońskiej części Kamerunu, na Komorach (wyspy: Ndzwani i Mwali), w Nigerze i Mali (tzw. separatyzm tuareski), w Nigerii (Delta Nigru).

¹⁷⁷ Może o tym świadczyć przypadek pokojowego rozpadu Czechosłowacji.

¹⁷⁸ W Afryce dochodzi również do korekt granic państwowych, zwykle w wyniku postanowień Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości (MTS), opierających się w dużej części na porozumieniach z czasów kolonialnych. Warto tu przywołać przede wszystkim przykłady: regionu Aouzou (spór między Libią a Nigrem rozstrzygnięty w 1994 r. przez MTS na korzyść Nigru), półwyspu Bakassi (spór między Kamerunem a Nigerią rozstrzygnięty przez MTS w 2002 r. na korzyść Kamerunu), wyspy Lete oraz obszarów wzdłuż rzek Niger oraz Mekrou (spór między Beninem a Nigrem rozstrzygnięty w 2005 r. przez MTS w przeważającej mierze na korzyść Nigru). Zob. szerzej Wiesław Lizak, *Afrykańskie instytucje bezpieczeństwa*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, zwłaszcza s. 36–42.

¹⁷⁹ Tak jak Emmanuel Todd wieścił zmiany terytorialne zarówno w europejskiej, jak i w azjatyckiej części ówczesnego ZSRR w swojej wydanej w 1976 r. pracy pt. *La chute finale: essai sur la décomposition de la sphère soviétique*, R. Laffont, Paris; nowe wydanie 1990 (wydanie anglojęzyczne: *The Final Call: An Essay on the Decomposition of the Soviet Sphere*, transl. by John Waggoner, Karz, New York 1979). W latach siedemdziesiątych XX w. poglądy Todda wydawały się tak samo absurdalne jak i obecnie mogą się wydawać niedorzecznymi rozważania Menkitiego o możliwości pokojowej rekonfiguracji granic w Afryce.

ROZDZIAŁ 3

Demokratyzacja w Afryce w myśli Kwasiego Wiredu

Musimy pamiętać, iż wybory to nie tylko rodzaj procedury elekcyjnej. W złożonym społeczeństwie narodowym jednostka staje co rusz przed różnymi wyborami: tożsamościowymi, ekonomicznymi, politycznymi. Właśnie w obliczu wyborów, jakie musi podejmować jednostka we współczesnym społeczeństwie afrykańskim, ujawniają się z całą wyrazistością efekty zderzenia różnych wizji świata i koncepcji osoby ludzkiej. Wybory jako akt wolnej woli są bowiem nie tylko najważniejszym aktem politycznym w demokratycznych systemach politycznych, swoboda wyboru leży także u podstaw wzorów zachowań wyznaczających relacje między jednostką a społeczeństwem, stanowi rdzeń koncepcji osoby ludzkiej. W społeczeństwie afrykańskim, zbudowanym na swoistych wzorach kulturowych, wybory polityczne, w tym parlamentarne (i inne) opierają się na odmiennych wzorach kulturowych niż te wypracowane na gruncie cywilizacji zachodniej

Ryszard Vorbrich¹

*Znam dobrze obecne czasy i pogardzam nimi,
bo pragnę okaleczyć to, z czego wyrosły*
cytat z *Interpretatorów* Wole Soyinki²

3.1. Wprowadzenie

Rozdział ten stanowi studium myśli politycznej ghańskiego filozofa Kwasiego Wiredu. Została w nim wyjaśniona koncepcja włączania do polityki w państwach Afryki organizacji społeczeństwa obywatelskiego, w tym tzw. stowarzyszeń politycznych (*political associations*), które działałyby według innych reguł oraz miały odmienne cele niż partie polityczne.

W rozdziale dokonana została zarazem analiza koncepcji rządów pozapartyjnych (*non-party government*)³. Wiredu proponuje bowiem, by rządy w pań-

¹ Ryszard Vorbrich, *Idea konsensusu i tożsamość plemienna a wybory demokratyczne w państwie afrykańskim. Na przykładzie Kamerunu*, w: idem (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007, s. 180.

² Wole Soyinka, *Interpretatorzy*, przeł. E. Fiszer, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1978, s. 14.

³ Pojęcie *non-party* jest tu tłumaczone jako „pozapartyjny”, a nie „bezpartyjny”, Wiredu zakłada bowiem istnienie partii politycznych w państwach Afryki, choć jednocześnie wątpi w sens ich trwania w kulturze politycznej opartej na deliberacji i konsensusie.

stwach afrykańskich tworzone były z udziałem przedstawicieli organizacji społeczeństwa obywatelskiego, lecz bez partii politycznych, które wini między innymi za pogłębianie się podziałów etnicznych w sytuacji wieloetniczności. Koncepcja rządów pozapartyjnych została porównana z modelem demokracji pozapartyjnej urzeczywistnionym w czterech państwach Oceanii (Mikronezji, Palau, Tuvalu, Nauru) oraz z systemem pozapartyjnym istniejącym w latach 1986–2006 w sytuacji braku demokracji w Ugandzie.

W rozdziale dokonano również wyjaśnienia propozycji Wiredu, zgodnie z którą rządy pozapartyjne powinny działać na podstawie reguł deliberacji⁴ i konsensualnego podejmowania decyzji. Koncepcja ta została porównana ze wzorcem rządów tzw. wielkiej koalicji trzech największych partii politycznych w Republice Południowej Afryki, które w latach 1994–1996 funkcjonowały, opierając się na zasadach deliberacji i konsensusu. Wiredu postulował też, by w państwach afrykańskich deliberacja poprzedzała podejmowanie decyzji na innych poziomach władzy niż centralny.

W rozdziale przeprowadzono nadto analizę propozycji formalnej i rzeczywistej inkorporacji wodzostwa do systemu demokratycznego na poziomie władzy lokalnej. Wiredu postuluje bowiem, by demokracja w Afryce była budowana z uwzględnieniem roli władztwa tradycyjnego. Filozof wychodzi z założenia, że nie został jeszcze odkryty system rządów, który najbardziej pasowałby do państw Afryki Subsaharyjskiej, i w tym kontekście stawia następującą kwestię: „Czyż nie jest tak, że nasze tradycyjne kultury zawierają w sobie jakieś rozwiązania sprzyjające dobremu rządzeniu, których brakuje w naszych współczesnych wysiłkach politycznych, niejednokrotnie krępowanych przez obcą presję?”⁵.

Dla wytłumaczenia mechanizmów funkcjonowania starych, rodzimych instytucji politycznych oraz istoty partycypacji politycznej Afrykanów w czasach przedkolonialnych i współcześnie, Wiredu przywołuje i przedstawia tradycyjną, typową dla wielu ludów Afryki koncepcję człowieka, która stanowi wytwór afrykańskiej wspólnotowości⁶. Jak pisze, „społeczeństwo typu wspólnotowego

⁴ Tradycyjnie zwanej też palawerem (naradą, długą rozmową), którego polityczną istotę opisuje Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, New York 2001, s. 173, w sposób następujący: członkowie starszyzny „siadali pod wielkimi drzewami i rozmawiali dotąd, aż osiągnęli zgodę”.

⁵ Kwasi Wiredu, *An Oral Philosophy of Personhood: Comments on Philosophy and Orality*, “Research in African Literatures” Spring 2009, Vol. 40, No. 1, s. 10.

⁶ Wiredu używa w tym znaczeniu wymiennie terminów *communalism* i *communitarianism* (komunitaryzm). Zob. Kwasi Wiredu, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa*, w: Eisei Kurimoto (ed.), *Rewriting Africa: Toward Renaissance or Collapse?*, International Area Studies Conference VI, JCAS Symposium Series No. 14, The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, Osaka 2001, s. 165. Termin *communalism* tłumaczony jest w: Judy Pearsall (ed.), *The New Oxford Dictionary of English*, Oxford University Press, Oxford

(*communalistic society*) to takie, w którym rozbudowane więzi pokrewieństwa odgrywają dominującą rolę w stosunkach społecznych”⁷. Filozof objaśnia zarazem istotę związków łączących przeciętnego Afrykanina ze zbiorowościami, do których przynależy, w tym zwłaszcza z lineażem oraz wspólnotą lokalną. Wiredu definiuje pojęcie „lineaż” jako ogół jednostek żyjących na przykład w jakiejś miejscowości, które pochodzą od jednego przodka lub antenatki (w zależności od tego, czy w konkretnej kulturze lineaż ma charakter patrylinearny, czy matrylinearny). Wspólnota lokalna jest zaś rozumiana przez Wiredu w sensie ogółu lineażu zamieszkujących na przykład daną miejscowość⁸.

Wiredu obnaża oraz krytykuje rozmaite wady demokracji większościowej, którą definiuje jako „wielopartyjny system polityczny, w którym partia zdobywająca w wyborach największą część mandatów jest zwykle uprawniona do stworzenia rządu”⁹. Filozof negatywnie ocenia jej naturę przede wszystkim z powodu symptomatycznej dla niej praktyki uprawiania polityki jako rywalizacji, która ma charakter antagonistyczny (nieprzyjazny, *adversarial*)¹⁰, co – jak podkreśla – stoi w opozycji do tradycji koncyliacyjnej, czy też po prostu do ugodowości, która charakteryzowała działania polityczne w wielu przedkolonialnych społeczeństwach afrykańskich¹¹. Wiredu prezentuje zarazem pogląd, że przesiąknięta kulturą konfliktu demokracja większościowa wpływa spowalniająco na rozwój społeczeństw afrykańskich. Filozof wskazuje, że zwłaszcza będący podstawą demokracji większościowej antagonistyczny system relacji między władzą i opozycją nie może „sprzyjać szybkiemu rozwojowi ludów, których świadoma bądź nieświadoma pamięć zabarwiona jest wizjami możliwości rządzenia opartego na konsensusie”¹².

2001, s. 371, w sposób następujący: „zasada lub praktyka wspólnego życia i dzielenia między sobą własności oraz obowiązków”.

⁷ Kwasi Wiredu, *The State, Civil Society and Democracy in Africa*, “Quest: An African Journal of Philosophy” June 1998, Vol. 12, No. 1, s. 241. Zdaniem filozofa, ibidem, s. 242, więzi pokrewieństwa dają poczucie bezpieczeństwa, „które łatwo traci się w relatywnie niewspólnotowym (*noncommunalistic*) otoczeniu współczesnego miasta, z jego destabilizującymi następstwami dla psychiki jednostek oraz równowagi społecznej”.

⁸ Kwasi Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights*, w: idem, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington IN 1996, s. 161 i n.

⁹ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights*, w: idem, *Cultural Universals and Particulars...*, s. 176.

¹⁰ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 178 i n.

¹¹ Choć Wiredu nie definiuje terminu „społeczeństwo”, używa go raczej w odniesieniu do zbiorowości etnicznie homogenicznych, często wymiennie z pojęciem „państwo przedkolonialne” (choć często nie było ono przecież homogeniczne pod względem etnicznym). Pisząc o zbiorowościach wieloetnicznych, filozof posiłkuje się terminami „społeczeństwo wieloetniczne” lub „państwo”, zwykle w kontekście okresu pokolonialnego, współczesności.

¹² Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 178.

Mając na uwadze różnice istniejące między kulturami Zachodu oraz Afryki, Wiredu przyjmuje założenie, że forma „demokracji, która jest dobra dla jednego państwa, może nie być właściwa dla innego”¹³. Filozof jest zarazem przekonany, że w przypadku wieloetnicznych państw afrykańskich rządy tworzone bez udziału partii politycznych i opierające się w działaniu na deliberacji i konsensusie konstytuowałyby „demokrację z rzeczywiście ludzką twarzą”¹⁴, gdyż filozofia współpracy zastąpiłaby w nich filozofię konfrontacji.

3.2. O moralności, wspólnotowości i człowieczeństwie

Wiredu uważa, że nie sposób zrozumieć istoty afrykańskiej polityki bez zwrócenia uwagi na kluczowe jej podstawy, którymi są tradycyjne idee moralności i wspólnotowości, a zwłaszcza koncepcja człowieka. Jak wskazuje, w tradycyjnych społeczeństwach afrykańskich niezwykle ważną rolę odgrywał moralny porządek powinności i reguł, które godziły różne interesy i ułatwiały relacje międzyludzkie. Moralność definiuje Wiredu jako zwyczajowe, ustanowione niegdyś przez przodków¹⁵ zasady zachowania, obowiązujące wraz z wartościami, które z nimi korespondują, w danym społeczeństwie¹⁶. W szerokim rozumieniu, moralność zawiera również w sobie przestrzeganie funkcjonujących tam arbitralnych nakazów i zakazów opartych na woli sił nadprzyrodzonych i wspartych wiarą ludzi w niebezpieczeństwo wystąpienia poważnych konsekwencji w przypadku łamania tabu¹⁷. Jak podkreśla Wiredu, patrząc z drugiej strony, czyny niemoralne najczęściej można w myśleniu Afrykanów zaklasyfikować jako lekceważenie moralności, jej skalanie lub, w węższym sensie, brak należytej dbałości o sprawy rodziny oraz innych, bliskich im zbiorowości. Filozof tłumaczy, że na przykład w przypadku Akanów¹⁸ „uzasadnienie reguł moralnych w całości odnosi się do kwestii harmonijnego dostosowania interesów indywidualnych do interesów społeczeństwa”¹⁹.

¹³ Kwasi Wiredu, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 168.

¹⁴ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 181.

¹⁵ W opinii Kwasi Wiredu, *Death and the Afterlife in African Culture*, w: idem, Kwame Gyekye (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, I, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington DC 1992, s. 138, Afrykanie przypisują przodkom, jak to ujmuje, „prawdziwą doskonałość moralną”.

¹⁶ Kwasi Wiredu, *An Oral Philosophy of Personhood...*, s. 15.

¹⁷ Kwasi Wiredu, *Death and the Afterlife in African Culture...*, s. 144–145.

¹⁸ Wiredu ma na myśli przede wszystkim Aszantów, ale wymienia również i inne zbiorowości zaliczane do Akanów. Zob. szerzej idem, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 157.

¹⁹ Kwasi Wiredu, *Death and the Afterlife in African Culture...*, s. 145.

Wiredu podkreśla, że dla jednostek tworzących tradycyjne społeczeństwa afrykańskie zawsze niezwykle istotne znaczenie miało poczucie wzajemności²⁰ w sensie wzajemnych powinności członków lineażu lub szerszej zbiorowości (wspólnoty lokalnej, plemienia, grupy etnicznej)²¹. Filozof przytacza w tym kontekście przysłowie akańskie, zgodnie z którym życie jest przedsięwzięciem wzajemnej pomocy. Jak zauważa, typowe dla tradycyjnej afrykańskiej wspólnotowości było, a często nadal jest na przykład wzajemne udzielanie sobie pomocy na roli²².

Jak twierdzi Wiredu, w tradycyjnym, wspólnotowym stanie rzeczy funkcjonował następujący imperatyw moralny: „dostosuj swe interesy do interesów innych nawet za cenę ewentualnego samowyrzeczenia”²³. Od jednostek wymagano zatem, by działały przede wszystkim w imię dobra danej wspólnoty oraz „nie myślały przez pryzmat tego, co mogą od niej otrzymać, lecz co ona może dostać od nich, tak jednak, by wszyscy mogli na tym skorzystać”²⁴. Wiredu jest zarazem przekonany, że zdecydowana większość Afrykanów przedkładała dobro wspólne nad swe własne interesy, co w rezultacie powodowało, że również każda jednostka odnosiła z tego korzyść.

Jak wskazuje ghański filozof, w warunkach afrykańskiej wspólnotowości musiała ukształtować się specyficzna, normatywna koncepcja człowieka²⁵ poj-

²⁰ Wybitny pisarz nigeryjski Chinua Achebe, *Świat się rozpada*, przeł. M. Żbikowska, Iskry, Warszawa 1989, s. 139, tak pisze o kwestii wzajemności: „nie prosimy o więcej pieniędzy, ale o większą liczbę krewnych. Jesteśmy lepsi od zwierząt, bo mamy krewnych. Zwierzę trze świerzbiący bok o drzewo, człowiek prosi krewnego, żeby go podrapał”.

²¹ Zob. Kwasi Wiredu, *An Oral Philosophy of Personhood...*, s. 15 i 16, gdzie autor określa wspólnotowość również jako typowy dla Afryki system etyczny.

²² Na temat wartości typowych dla afrykańskiej wspólnotowości zob. też poglądy nigeryjskiego filozofa Olatunjiego A. Oyeshilego, *Communal Values, Cultural Identity, and the Challenge of Development in Contemporary Africa*, „Journal of Social, Political and Economic Studies” Fall 2004, Vol. 29, No. 3, s. 294–295, który pisze, że wartości te definiują stosunki społeczne, „wyrażając postawę oraz zachowanie, które winny mieć miejsce [w relacjach – przyp. KT] między jednostkami żyjącymi razem we wspólnocie. (...) Wśród tych wartości znajdują się: wzajemna pomoc, dbanie o innych, bezinteresowność, współzależność, solidarność, wzajemne wobec siebie zobowiązania, harmonia społeczna oraz wzajemne zaufanie”. Zob. też szerzej idem, *Traditional Yoruba Social-Ethical Values and Governance in Modern Africa*, „Philosophia Africana” August 2003, Vol. 6, No. 2, s. 81–88.

²³ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 172.

²⁴ Kwasi Wiredu, *The State, Civil Society and Democracy in Africa...*, s. 242.

²⁵ Wiredu podkreśla, że w mniemaniu Afrykanów człowiekiem nie można się stać, nie będąc istotą ludzką (*human being*), stąd też normatywne pojęcie człowieka zawsze musi być uzupełnione treścią deskryptywną, w tym pierwiastkiem duchowym. Na ten temat zob. szerzej idem, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 157–160; idem, *The African Concept of Personhood*, w: Harley E. Flack, Edmund D. Pellegrino (eds.), *African-American Perspectives on Biomedical Ethics*,

mowanego jako istota społeczna, która powinna posiadać głębokie poczucie odpowiedzialności wobec najbliższej rodziny, lineażu oraz wspólnot: lokalnej, plemiennej czy etnicznej, których jest członkiem. Główne założenia tej koncepcji pokrywają się z jej charakterystyką przedstawioną przez Ifeanyię A. Menkitiego. Wiredu powołuje się na prace tego nigeryjskiego filozofa i uważa swoje przemyślenia za ich uzupełnienie. Ghański filozof przedstawia jednak istotę afrykańskiego rozumienia człowieczeństwa na przykładzie myślenia typowego dla Akanów, choć, jak uważa, *mutatis mutandis* jest ono charakterystyczne dla wielu afrykańskich grup etnicznych²⁶. Filozof stwierdza też, że „ponieważ społeczeństwo implikuje pewne reguły harmonii określające system wartości, normatywna inklinacja (*bent*) koncepcji człowieka w afrykańskim kontekście jest w sposób oczywisty nieunikniona”²⁷.

Wiredu przytacza historię z 1980 r., gdy ówczesny prezydent Zambii Kenneth Kaunda, wdzięczny premier Wielkiej Brytanii Margaret Thatcher za jej wkład w uzyskanie niepodległości przez Zimbabwe, stwierdził, że jest ona naprawdę (czy też w pełni)²⁸ człowiekiem (osobą ludzką, *person*)²⁹. Kaunda wyjaśnił zarazem, że taka konstatacja jest uznawana przez mieszkańców Zambii za dowód wielkiego uznania. Wiredu prezentuje pogląd, że identyczny stan rzeczy ma na przykład miejsce u Akanów zamieszkujących Ghanę i Wybrzeże Kości Słoniowej.

Człowieczeństwo, jak wskazuje, nie jest w tradycyjnym myśleniu afrykańskim właściwością przypisaną jednostce niejako automatycznie, lecz czymś, co może ona nabyć dzięki dokonaniom życiowym, które im są większe, tym powodują silniejsze uznanie jej człowieczeństwa przez inne jednostki³⁰. Wiredu podkreśla, że odnoszące się do jednostki słowo *onipa* ma u Akanów podwójne znaczenie.

Georgetown University Press, Washington DC 1992, s. 111–116; idem, *An Oral Philosophy of Personhood...*, s. 13–14 i 17; idem, *Death and the Afterlife in African Culture...*, s. 139–140.

²⁶ Zob. na przykład Kwasi Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 157, gdzie autor pisze, że „rozpatrywana jako przeciwieństwo odległych kultur Wschodu i Zachodu, kultura ludu Akanów może być postrzegana jako mająca takie zasadnicze elementy wspólne z innymi afrykańskimi kulturami, iż można ją podciągnąć pod [pojęcie – przyp. KT] ‘kultury afrykańskiej’ jako ogólnego typu kultury”.

²⁷ Kwasi Wiredu, *The African Concept of Personhood...*, s. 105.

²⁸ Kwasi Wiredu, *An Oral Philosophy of Personhood...*, s. 14–15; idem, *The African Concept of Personhood...*, s. 104, używa następujących wyrażen: *very much a person* oraz *truly a person*.

²⁹ Zob. szerzej Kwasi Wiredu, *An Oral Philosophy of Personhood...*, s. 14–15; idem, *The African Concept of Personhood...*, s. 104.

³⁰ Wiredu przywołuje w tym kontekście poglądy nigeryjskiego filozofa Ifeanyię A. Menkitiego. Zob. szerzej zwłaszcza idem, *Person and Community in African Traditional Thought*, w: Richard A. Wright (ed.), *African Philosophy: An Introduction*, University Press of America, Lanham MD 1984, s. 171–182; idem, *On the Normative Conception of a Person*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, s. 324–331.

Z jednej strony określa każdą istotę ludzką (*human being*) w sensie deskryptywnym, z drugiej zaś – w sensie normatywnym – jednostkę, która, jak to ujmuję, „osiągnęła godny uznania status społeczny”³¹. Konkretnie użycie terminu *onipa* zależy od kontekstu. Wiredu interesuje drugie ze wskazanych znaczeń. Filozof jest przekonany, że u Akanów oraz u wielu grup etnicznych w Afryce człowieczeństwo interpretowane jest jako ideał, do którego dążą jednostki i do którego mogą się zbliżyć w różnym stopniu. Wiredu przedstawia pogląd, że w myśleniu Akanów prawdziwym człowiekiem (*real onipa*) może stać się każda „żyjąca istota pochodzenia ludzkiego, która w biologicznej, psychologicznej, poznawczej i moralnej praktyce dzieciństwa została poddana etycznej perswazji oraz korektom, dzięki którym rozwinęła w sobie moralną wrażliwość i racjonalne nawyki sprzyjające produktywnemu oraz budującemu życiu we wspólnocie”³². Taka jednostka winna być nadto zdolna do, jak to ujmuję, racjonalnej samokontroli.

Choć Wiredu nie omawia szczegółowo kwestii tego, jak – w przeciwieństwie do myślenia zbiorowego – przeciętny Afrykanin indywidualnie postrzega swe człowieczeństwo, to wyjaśnia, że w sytuacji, gdy ktoś został wychowany w środowisku wspólnotowym, świadomość jego jaźni musi być w tym środowisku głęboko zakorzeniona. W rezultacie, jak pisze, jednostka

„postrzega siebie samą jako niezbędny element uporządkowanej całości, w której podstawę porządku stanowi etyka wspólnoty. Konsekwentnie, etyka ta staje się kryterium [percepcji – przyp. KT] własnej tożsamości”³³.

Jak zauważa ghański filozof, podstawowymi warunkami posiadania przez jednostkę pełni człowieczeństwa są zawarcie małżeństwa oraz prokreacja. W następstwie takiego stanu rzeczy najmniejszy pierwiastek człowieczeństwa posiada w sobie małe dziecko. Niemniej jednak Akanowie wierzą, że w naturze wszystkich jednostek zawarty jest jakiś element boski³⁴. W konsekwencji pewien minimalny szacunek oraz godność, a także, jak to filozof ujmuję, choć szerzej nie rozwija, pełnia (*full complement*) praw człowieka należą się każdemu³⁵, w tym również dzieciom.

³¹ Kwasi Wiredu, *The African Concept of Personhood...*, s. 104.

³² Ibidem, s. 109.

³³ Kwasi Wiredu, *An Oral Philosophy of Personhood...*, s. 17.

³⁴ Zob. szerzej ibidem, s. 16. Zob. też J. Bryan Hehir, *Responses to Kwasi Wiredu and Laurence Thomas*, w: Harley E. Flack, Edmund D. Pellegrino (eds.), *African-American Perspectives...*, s. 130–131, gdzie autor obszernie komentuje tę konstatację Wiredu oraz porównuje jej treść z naukami chrześcijańskimi.

³⁵ Kwasi Wiredu, *The African Concept of Personhood...*, s. 105. W tej afrykańskiej koncepcji pełni praw człowieka z pewnością nie zawiera się ogół praw politycznych w rozumieniu zachodnim.

Zdaniem Wiredu, istnieje jednak zasadnicza różnica między brakiem człowieczeństwa u dzieci oraz u jednostek starszych. Dzieci przygotowują się bowiem dopiero do uzyskania statusu człowieka, wspomniane zaś jednostki nie są w stanie go uzyskać, gdy, jak to określa filozof, nie przykładają się do pracy oraz czynią w swym życiu niewiele dobrego. Z tym drugim stanem, co uwypukla Wiredu, łączy się społeczne potępienie. Bierność jednostki może przybrać rozmaite formy, w tym na przykład stronienie od zawarcia związku małżeńskiego, czego następstwem bywa brak dzieci. Potencjalną konsekwencją tej sytuacji jest zaś zagrożenie dla dalszego istnienia lineażu, a nawet plemienia czy grupy etnicznej. Trwanie tych zbiorowości stanowi zaś dla Afrykanów niezwykle ważną wartość.

Jak wskazuje Wiredu, samo wstąpienie w związek małżeński oraz posiadanie dzieci nie wystarczy jednak, by nabyć pełni człowieczeństwa. Małżonkowie powinni się bowiem wykazać umiejętnością zaspokajania potrzeb członków najbliższej rodziny oraz mądrym administrowaniem posiadanymi przez siebie zasobami. Co więcej, od jednostek w Afryce wymaga się, by przyczyniały się one do pomyślności całego lineażu³⁶, w tym również, by wywiązywały się z licznych obowiązków wobec członków lineażu, którzy nie należą do najbliższej rodziny³⁷.

Wiredu jest jednak przekonany, że w tradycyjnym myśleniu afrykańskim do pełni człowieczeństwa przybliży jednostkę jeszcze bardziej jej postawa wobec członków wspólnoty szerszej niż lineaż. Jak pisze, gdy jakieś „przedsięwzięcia publiczne mogą być wykonane jedynie dzięki wspólnej, ochotniczej pracy, wówczas pełne uczestnictwo jest, rzecz jasna, oczekiwane od każdej jednostki, która chce być postrzegana jako członek społeczeństwa godzien szacunku innych”³⁸.

³⁶ Być może taki stan rzeczy ułatwia w Afryce trwanie praktyk nepotyzmu i trybalizmu. Chinua Achebe, *Czcigodny kacyk Nanga*, przeł. Z. Kierszys, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 7, tak pisze o tym problemie: „(...) gdyby im ktoś powiedział, że ten minister wykorzystuje stanowisko, na które ufnie go powołano, i tylko napycha własne kieszenie, z pewnością by zapytali (...), jakież to rozsądny człowiek wypłułby smakowity kąsek włożony mu w usta przez szczęśliwy los”. Z kolei Olatunji A. Oyeshile przywołuje w tym względzie przykład zapożyczony z analizy tzw. dwóch rodzajów przestrzeni publicznych autorstwa nigeryjskiego socjologa Petera P. Ekeha, *Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement*, “Comparative Studies in Society and History” 1975, Vol. 17, No. 1, s. 91–112: „współplemieńcy postrzegaliby urzędnika państwowego, który okrada państwo, jako bohatera; lecz urzędnika państwowego okradającego własną społeczność plemienną potraktowaliby jak wyrzutka”. Zob. Olatunji A. Oyeshile, *Communal Values, Cultural Identity, and the Challenge of Development in Contemporary Africa...*, s. 292.

³⁷ W opinii Wiredu, obowiązki te należy wypełniać zwłaszcza w przypadku ważnych świąt, jak ślub lub narodziny, bądź gdy dochodzi do takich dramatów życiowych, jak poważna choroba lub śmierć. Każda z tych sytuacji stanowi moralny test jednostki w procesie nabywania przez nią człowieczeństwa. Umiejętność sprostania powinnościom w oczekiwany przez lineaż sposób i w odpowiednim czasie zbliża ją do pełni człowieczeństwa.

³⁸ Kwasi Wiredu, *The African Concept of Personhood...*, s. 107–108.

Jeżeli znajdzie taka potrzeba, od jednostek oczekuje się również obrony pobratymców oraz działania na rzecz ich harmonijnego pożycia.

Reasumując, normatywna koncepcja człowieka zawiera w sobie przede wszystkim obowiązki ciążące na jednostce. Jak jednak Wiredu wskazuje, „obowiązki te odpowiadają całemu zbiorowi praw przypadających jej z tej prostej przyczyny, że żyje ona w społeczeństwie, w którym każdy ma takie obowiązki”³⁹. Filozof dodaje, że w tym stanie rzeczy jednostka musi być przede wszystkim postrzegana jako istota uzależniona od innych. Wiredu stwierdza zarazem, że popełnienie przez jednostkę jakiegoś ciężkiego przewinienia może w zbiorowym myśleniu wspólnoty doprowadzić do co najmniej częściowej utraty jej statusu człowieka. Zawsze jednak pozostanie ona żywą istotą. Niemniej jednak konstatacja, że nie jest ona w pełni człowiekiem, będzie dla niej degradująca, w jej własnym odczuciu oraz w przekonaniu wspólnoty jako całości. W opinii Wiredu, jednostka, która notorycznie uchyla się od obowiązków wobec lineażu lub szerszej wspólnoty bądź nabiera nawyków nieodpowiednich z punktu widzenia wspólnotowej etyki, a także nie poprawia swej moralnej postawy, zaczyna być uznawana przez pobratymców za nieczłowieka (*onye onipa*) czy też raczej za kogoś, kto nie dąży do stania się człowiekiem⁴⁰.

Co jest jednak najważniejsze, w opinii Wiredu pełnia człowieczeństwa daje pełnię szacunku⁴¹, a także i pewne prawa oraz przywileje, które mogą się okazać kluczowe zwłaszcza wówczas, gdy człowieka spotka jakieś zmartwienie bądź cierpienie. Choć ghański filozof nie rozwija szerzej tego zagadnienia, wskazuje, że nabycie pełni człowieczeństwa jest podstawowym warunkiem posiadania pełni praw politycznych. Jak bowiem utrzymuje, teoretycznie jednostka może osiągać coraz wyższe stopnie człowieczeństwa, w tym te najwyższe, które dają jej pełnię wolnej woli, a która na przykład u Akanów ma tożsame znaczenie z pojęciem odpowiedzialności⁴². Można z tego wnioskować, że osoba w najwyższym stopniu odpowiedzialna jest w myśleniu zbiorowym postrzegana jako najzaciejsza i najbardziej predysponowana do tego, by podejmować decyzje w imieniu całego lineażu i współdecydować w sprawach wspólnoty lokalnej, a nawet plemiennej

³⁹ Kwasi Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 160.

⁴⁰ W opinii Wiredu, krewni próbują nawrócić taką jednostkę na dobrą drogę, gdyż przynosi ona hańbę całemu lineażowi. Jeśli jednak ich perswazja nie zakończy się sukcesem, moralna degeneracja jednostki zaczyna być przypisywana albo jej problemom psychicznym, albo interwencji sił nadprzyrodzonych, w tym opętaniu. Wówczas członkowie lokalnej wspólnoty uznają zwykle, że jednostka zachowująca się niemoralnie nie jest odpowiedzialna za swe czyny, ustaje jej krytyka, a krewni próbują ją leczyć.

⁴¹ Najlepszym chyba jej przykładem jest wielka skala ceremonii pogrzebowej osoby posiadającej w myśleniu zbiorowym pełnię człowieczeństwa. Zob. szerzej Kwasi Wiredu, *Death and the Afterlife in African Culture...*, s. 146.

⁴² Zob. szerzej Kwasi Wiredu, *The African Concept of Personhood...*, s. 107, 109 i 111.

czy etnicznej, do której ona i jej lineaż przynależą. Może o tym świadczyć na przykład następujące powiedzenie, które, zdaniem filozofa, jest typowe dla Akanów: „każde prawo zależy od kompetencji”⁴³.

Zarazem można wnioskować, że ludzie, którym brak odpowiednich kwalifikacji do uprawiania polityki, powinni akceptować pozycję, jaka przypada im w społeczeństwie, którego są członkami. Wiredu przywołuje w tym kontekście inne współczesne powiedzenie akańskie, które w wolnym tłumaczeniu mówi, że gdy jednostka przychodzi na świat, trafia do miasta, co ma oznaczać, że zostaje zintegrowana z już istniejącą, konkretną strukturą społeczną i polityczną. Najistotniejsze jest jednak to, że filozof dodaje, iż „specyfika tej struktury będzie determinować prawa i powinności tej jednostki”⁴⁴. Stwierdzenie to sugeruje, że przeciętny Afrykanin nie może bez osiągnięcia właściwych kwalifikacji, w tym zwłaszcza pełni normatywnego statusu człowieka, być aktywnym podmiotem sprawczym rzeczywistości politycznej, w której żyje. Innymi słowy, powinien zgadzać się z panującym we wspólnotach, do których przynależy, porządkiem politycznym i przestrzegać go.

3.3. Pochwała instytucji wodzostwa

Zdaniem Wiredu, szczególne kwalifikacje do uprawiania polityki mieli w tradycyjnych społeczeństwach afrykańskich ich liderzy polityczni. Jak przypomina, na znacznych obszarach przedkolonialnej Afryki przedstawiciele lineażu tworzyli lokalne rady rządzące (*local councils*)⁴⁵, na czele których stali przywódcy wywodzący się z rodu wodzowskiego, mający szerokie prawa polityczne⁴⁶. Wiredu wskazuje na przykładzie Akanów, że do głównych kwestii leżących w gestii takich rad należały: przestrzeganie prawa, porządku i pokoju na danym obszarze, zapewnianie bezpieczeństwa oraz dbanie o pomyślność jego mieszkańców⁴⁷. Filozof nie wypowiada się na temat roli rad rządzących istniejących na innych poziomach władzy niż lokalna⁴⁸, a także w kwestii kom-

⁴³ Kwasi Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 169.

⁴⁴ Ibidem, s. 161.

⁴⁵ Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity*, w: idem, *Cultural Universals and Particulars...*, s. 184, definiuje lokalną radę rządzącą jako „ciało rządzące miasta lub wioski”. W dalszej części, w ślad za Wiredu, wymiennie z pojęciem „(lokalna) rada rządząca” będą tu używane terminy: „starszyzna” lub „rada”.

⁴⁶ Zob. szerzej Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1999, s. 81.

⁴⁷ Kwasi Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 162.

⁴⁸ Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus...*, s. 185, tak opisuje w skrócie rodzaje rad rządzących na przykładzie państwa Aszantów: „Rady miasteczek czy miast były najbardziej podsta-

petencji tradycyjnego władztwa monarchów⁴⁹, nadal funkcjonującego w wielu państwach Afryki⁵⁰.

Godność wodza była i w wielu kulturach Afryki również współcześnie pozostała dziedziczna⁵¹ oraz dożywotnia. Co prawda, jak zaznacza Wiredu, krnąbrny, niepopularny i nieakceptowany wódz mógł być i niejednokrotnie bywał usuwany z urzędu, niemniej jednak kolejna osoba piastująca urząd wodza wywodziła się niemal zawsze z tego samego rodu. Ponadto pozycja wodza była, jak to ujmuje, spowita aurą świętości, co mogło utrudniać krytyczną ocenę jego działań przez innych. Szczególna ranga wodza wiązała się zarówno z prestiżem piastowanego stanowiska, jak i z tym, że był on uważany za strażnika tradycji.

Ghański filozof podkreśla, że w Afryce przedkolonialnej wódz był jednak przede wszystkim gwarantem jedności wspólnoty i był postrzegany bardziej jako symbol władzy rady rządzącej aniżeli samodzielny władca. Decyzje, które ogłaszał, były *de facto* kolektywnymi rozstrzygnięciami rady. W takim stanie rzeczy wódz był wyrazicielem i wykonawcą woli tych, którzy mieli pełnię praw politycznych. Zdarzało się, że powiększał swoje prerogatywy, głównie dzięki posiadanym cechom osobowości i charyzmie. Zwykle jednak, jak akcentuje Wiredu, w radzie rządzącej wódz był pierwszym spośród równych sobie, *primus inter pares*.

Podawane przez filozofa przykłady pozycji wodza są, jak podkreśla, typowe dla takich ludów, jak Akanowie, Zulusi oraz Bagandowie. Trudno jest je zatem ekstrapolować na całą Afrykę. W niektórych kulturach afrykańskich wódz miał przecież bardziej autokratyczną, a niekiedy wręcz despotyczną władzę, do czego Wiredu szerzej się nie odnosi.

wowymi teatrami [działania – przyp. KT] władzy politycznej. Przedstawiciele tych rad tworzyli rady okręgowe (*divisional councils*), którym przewodniczyli wodzowie „nadrzędni” (*paramount chiefs*). Ostatnie z wymienionych jednostek wysyłały również przedstawicieli do rady państwowej (*national council*), której, na najwyższym szczeblu tradycyjnych rządów, przewodniczył król Aszantów. Decyzje na wszystkich wymienionych szczeblach były podejmowane w drodze konsensusu”. Zob. też idem, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 162.

⁴⁹ Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus...*, s. 184–185, omawia jednak szczegółowo procedurę wyłaniania monarchy charakterystyczną dla Akanów. Filozof czasami też wymienia nie traktuje o instytucji monarchy oraz wodza, nie przeprowadzając między nimi rozróżnienia. Zob. zwłaszcza idem, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 163–164.

⁵⁰ Na ten temat zob. na przykład Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought...*, s. 45–53; Krzysztof Trzciniński, *Źródła legitymacji tradycyjnego władztwa we współczesnej Afryce jako przyczynek do lepszego zrozumienia jego roli i fenomenu trwania. Rozważania Kwame Anthony’ego Appiaha i ich krytyka*, „Afryka” 2009, nr 29–30, s. 47–70.

⁵¹ Na temat pewnych ograniczeń tego zwyczaju na przykładzie kultury politycznej Akanów zob. Kwasi Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 162.

Ghański filozof podkreśla natomiast współczesną użyteczność instytucji wodzostwa, zwłaszcza na wsi, w szczególności zaś w sytuacji, gdy skutecznie uzupełnia ona bądź zastępuje nieefektywnie działające lub wręcz nieistniejące tam organy władzy państwowej. Jak enigmatycznie wskazuje, wodzowie wychodzą na przeciw różnorodnym potrzebom wspólnot, którymi kierują⁵².

Wiredu jest świadom faktu, że instytucja wodzostwa może się współcześnie wydawać niedemokratyczną. Dla filozofa nie jest jednak istotny sam sposób wyłaniania wodzów, a raczej spełniana przez nich rola i posiadane prerogatywy. Wiredu jest również przekonany, że w przedkolonialnej Afryce ludzie nie podważali metody, dzięki której dana osoba uzyskiwała godność wodza, zgadzali się bowiem co do funkcjonujących w tej kwestii zasad. Co więcej, tradycyjne zasady są dla ghańskiego filozofa atrakcyjniejsze niż współczesny akt wyborczy, który widzi on jedynie jako proceduralny, matematyczny wybór.

Być może odpowiednim argumentem, świadczącym na rzecz demokratycznej natury instytucji wodzostwa, byłoby przywołanie przykładu wielu współczesnych monarchii konstytucyjnych istniejących w Europie Zachodniej. Monarcha pełni tu zwykle jedynie rolę symboliczną, a sama godność jest dziedziczona w ramach konkretnego rodu. Choć instytucja monarchy wywodzi się z systemu niedemokratycznego, to w nowoczesnych państwach otrzymała demokratyczną legitymację. Wiredu nie odwołuje się jednak do tej analogii.

Filozof uważa, że zarzucanie instytucji wodzostwa niedemokratycznego charakteru nie ma racji bytu z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, jak to ujmuje, „niesforny wódz mógł zostać zdjęty z urzędu”⁵³, co miało stanowić ostateczny wyraz sprzeciwu rządzonych wobec przywódcy. Po drugie zaś, ze względu na fakt, że wodzostwo funkcjonowało i nadal funkcjonuje niemal w całej Afryce Subsaharyjskiej w kontekście praktyki konsensualnego podejmowania decyzji, poprzedzonego deliberacją.

3.4. O deliberacji i konsensusie

Zdaniem Wiredu, przedkolonialne państwa afrykańskie musiały być postrzegane przez twórczących je ludzi przede wszystkim jako organizacje wzajemnej pomocy. Filozof uważa, że w dawnej Afryce władcy czy wodzowie oraz ci, którzy w imieniu lineaży uprawiali politykę w funkcjonujących na różnych poziomach władzy radach rządzących, posiadali ducha kompromisu i wolę konsensusu.

⁵² Na temat współczesnego znaczenia władztwa tradycyjnego zob. szerzej Krzysztof Trzeciński, *Źródła legitymacji tradycyjnego władztwa we współczesnej Afryce...*, s. 47–70.

⁵³ Kwasi Wiredu, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 165.

Konsensus definiuje jako osiągnięte w wyniku deliberacji porozumienie, które zwykle wymaga kompromisów⁵⁴. Dążenie do osiągnięcia konsensusu przez członków rad rządzących zawsze było przejawem konieczności dostosowywania interesów jednostkowych do interesu całości danej wspólnoty.

Jak wskazuje Wiredu, choć należy unikać bezkrytycznych uogólnień, to „dzięki dostępnym relacjom wydaje się, że sztuka rządzenia krajem w wielu częściach tradycyjnej Afryki opierała się na zasadzie konsensusu”⁵⁵. Filozof podkreśla zarazem, że rządy konsensualne zawsze miały charakter demokratyczny. Demokrację zaś, jak stwierdza, charakteryzują „rządy oparte na zgodzie”⁵⁶. Dodaje nadto, że jeżeli dla demokracji symptomatyczne jest rządzenie, którego fundamentem jest zgoda, to „rządy oparte na konsensusie są demokracją *par excellence*”⁵⁷.

W opinii Wiredu, w przypadku afrykańskich tradycji politycznych świadczyć ma o tym choćby fakt, że pragnienie osiągnięcia konsensusu nigdy nie było żądaniem zgodności poglądów, co stanowiłoby zaprzeczenie samej jego istoty. Filozof słusznie wskazuje, że „gdyby wszyscy zainteresowani byli ciągle tego samego zdania, tak naprawdę nie byłoby potrzeby istnienia rady [rządzącej – przyp. KT] oraz nie istniałaby konieczność poszukiwania konsensusu”⁵⁸. Co więcej, jak zauważa, w afrykańską politykę zawsze były wpisane niezgoda oraz konflikt. Dochodzenie do konsensusu w drodze deliberacji nie wymagało i nie wymaga zatem jednomyślności dyskutantów. Jak Wiredu sugeruje, istotą tradycyjnej afrykańskiej deliberacji nie jest bowiem to, kto ma rację, ale raczej to, jakie kroki należy przedsięwziąć, aby w interesie danej zbiorowości znaleźć rozwiązanie rozpatrywanego problemu.

Zarówno deliberacja, jak i konsensus mają rozmaite zalety oraz wady. Warto zwrócić uwagę na najistotniejsze z nich. Deliberację, rozumianą jako ustalanie stanowiska w jakiejś sprawie poprzez wzajemne przekonywanie się dyskutantów, można uznać za logiczny sposób dochodzenia do konsensusu i to nie wyłącznie dlatego, że – jak w przypadku afrykańskiej polityki – jest silnie zakotwiczona w tradycji oraz że działa na rzecz spajania jakiejś wspólnoty. W sytuacji bowiem, gdy ogół jednostek zainteresowanych rozwiązaniem jakiegoś problemu ma możliwość wzięcia udziału w deliberacji, staje się ona sposobem ich politycznej aktywizacji i zapewne prowadzi u nich do wzrostu zainteresowania dobrem całej wspólnoty.

Deliberacja staje się wówczas dyskusją, w której nawet ci, którzy są mało elokwentni bądź mało przekonujący, mają okazję do wyrażenia swej opinii pu-

⁵⁴ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 173.

⁵⁵ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 172–173.

⁵⁶ Kwasi Wiredu, *The State, Civil Society and Democracy in Africa...*, s. 244.

⁵⁷ Kwasi Wiredu, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 166.

⁵⁸ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 177.

blicznie. Deliberacja może dawać ludziom zadowolenie z możliwości przedstawienia własnego punktu widzenia i bycia wysłuchanym przez innych⁵⁹. W toku deliberacji dyskutanci wzajemnie przekonują siebie do swych racji, dzięki czemu nawiązują ze sobą bliższy kontakt i lepiej się poznają. Deliberacja daje też sposobność do wzajemnego okazywania sobie szacunku przez dyskutantów mających odmienne zdania. W konsekwencji deliberacja może powodować, że ludzie będą chcieli i potrafili lepiej ze sobą współpracować.

W idealnym stanie rzeczy deliberacja powinna być forum, którego uczestnicy posługują się raczej perswazją niż agitacją. Dyskutujący mogą bowiem w jej trakcie spokojnie zachęcać do swych racji⁶⁰ i tym samym próbować wpłynąć na zmianę preferencji innych. Takiemu przekonywaniu powinna towarzyszyć racjonalna argumentacja, wysuwanie kontrargumentów, tłumaczenie walorów danej propozycji i wskazywanie na ułomności innej opcji. Deliberacja ma też charakter informacyjny. W konsekwencji, w trakcie deliberacji jedni jej uczestnicy mogą przekonać do czegoś innych dyskutantów dzięki zmianie stanu ich wiedzy w jakiejś kwestii.

Deliberacja jest jednak zarazem czasochłonnym procesem dochodzenia do konsensusu. W praktyce afrykańskiej członkowie starszyny godzinami wspólnie przesiadują i prowadzą rozmowę. W jej trakcie niejednokrotnie odkrywają nowe płaszczyzny problemu, co jeszcze bardziej może go komplikować i przedłużyć okres konieczny do osiągnięcia porozumienia. Odwołanie się do deliberacji, gdy decyzja musi być podjęta sprawnie i relatywnie szybko, nie wydaje się zatem celnym rozwiązaniem. Niemniej jednak deliberacja i uzyskiwany w jej wyniku konsensus mają bardzo często zastosowanie również i obecnie, zwłaszcza na poziomie lokalnym, przede wszystkim na afrykańskiej wsi. Deliberacja na poziomie wioskowym często nie musi być dyskusją specjalistów od omawianego zagadnienia. Zwykle deliberacja toczy się cały czas w tym samym gronie,

⁵⁹ Por. Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Allen Lane, London 2006, s. XIX i n., gdzie ghański filozof unikając co prawda stosowania terminów „deliberacja” czy „palawer”, dowodzi, że „rozmowa” (*conversation*) winna stać się podstawowym pojęciem, wokół którego należy budować koegzystencję wewnątrz wspólnot i między różnymi wspólnotami. Zob. też Krzysztof Iszkowski, *Zachód gardzi resztą świata. Przekonuje Kwame Anthony Appiah, filozof*, „Dziennik” z 7 kwietnia 2007 r., dodatek „Tygodnik Idei Europa”, nr 14 (157), s. 3–4; Krzysztof Iszkowski, *Liberalny kosmopolita K.A. Appiah i dylematy multikulturalizmu*, „Dziennik” z 7 kwietnia 2007 r., dodatek „Tygodnik Idei Europa”, nr 14 (157), s. 5, gdzie autor traktuje o idei „konwersacji ludzkości”.

⁶⁰ Możliwość spokojnego zachęcania do jakichś racji nie musi jednak oznaczać istnienia tego stanu w praktyce. Jak słusznie pisze Richard H. Bell, *Understanding African Philosophy from a Non-African Point of View: An Exercise in Cross-Cultural Philosophy*, w: Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge MA 1997, s. 200, można sobie bowiem wyobrazić, „że w trakcie deliberacji dochodzi do kłótni, a deliberujący zamiast stawać się sobie bliżsi, jeszcze bardziej się antagonizują”.

a dyskutanci traktują siebie jak ekspertów w każdej dziedzinie codziennego życia lokalnej wspólnoty.

Współcześnie jednak z pewnością byłoby dobrze, gdyby na afrykańskiej prowincji w deliberacji o najważniejszych dla wspólnoty lokalnej sprawach brali udział nie tylko seniorzy, którzy zdobyli już życiowe doświadczenie, lecz również na przykład młodsze, ale wykształcone jednostki. Ich wkład mógłby przybliżyć deliberujących do znalezienia optymalnego rozwiązania dla omawianych problemów. Zapewne trudno jednak byłoby wprowadzić takie *novum* w sytuacji, gdy nieseniorzy nie są w pełni ludźmi w myśleniu zbiorowym wspólnot, do których przynależą, a zatem nie przysługują im prawa polityczne.

Warto też zauważyć, że Wiredu, który krytycznie wypowiada się na temat demokracji większościowej, nie zwraca uwagi na fakt, że na przykład w wielu państwach Zachodu istnieje bardzo rozwinięta lokalna partycypacja polityczna, co objawia się również w organizowaniu otwartych deliberacji⁶¹. Mogą w niej brać aktywny udział ludzie, którzy przyjdą na spotkanie deliberacyjne⁶², a głównymi warunkami czynnego uczestnictwa są najczęściej domicyl i pełnoletniość. Tymczasem w afrykańskiej tradycji politycznej grono deliberujących składało się i często nadal składa przede wszystkim z wodza oraz przywódców poszczególnych lineaży. Fundamentalne znaczenie ma w tym przedmiocie również kwestia płci, gdyż w praktyce afrykańskiej to zwykle mężczyźni posiadają wyłączne prawo do brania udziału w deliberacji i konsensualnym podejmowaniu decyzji w imieniu całej wspólnoty.

Wymienione czynniki mogą jednak w realiach XXI w. wydawać się irracjonalne. Współcześnie osoba najstarsza nie zawsze musi być uznawana za najmądrzejszą, zwłaszcza że często nie ukończyła żadnych szkół. Praktykowanie deliberacji wyłącznie w gronie starszości pociąga też za sobą niebezpieczeństwo petryfikacji sposobu myślenia wioskowych seniorów oraz braku gotowości do podejmowania śmiałych i szybkich decyzji wówczas, gdy zaistnieje taka potrzeba. Ponadto w Afryce, choć zapewne przede wszystkim w kręgach intelektualistów miejskich, coraz większego znaczenia nabiera obecnie idea równouprawnienia płci⁶³. Tymczasem Wiredu nie wskazuje, czy we współczesnej deliberacji na poziomie lokalnym powinni brać udział wszyscy członkowie danej wspólnoty, w tym kobiety i mło-

⁶¹ Zob. szerzej na przykład Ian Shapiro, *Stan teorii demokracji*, przeł. I. Kisilowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, zwłaszcza s. 28–40 (rozdział: *Deliberatywne koncepcje dobra wspólnego*).

⁶² Zob. szerzej na przykład David Miller, *Demokracja debatująca a teoria wyboru społecznego*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 229–254.

⁶³ Zob. na przykład Sanya Osha (ed.), *Special Issue on African Feminisms*, "Quest: An African Journal of Philosophy" 2006, Vol. 20, No. 1–2, gdzie autorzy artykułów nawiązują do różnych aspektów tego zagadnienia.

dzi mężczyźni. Jeśli zaś nie, to dlaczego mieliby zostać wykluczeni? Jak można wnioskować, ghański filozof nadal postrzega grupę uprawnionych do udziału w deliberacji przede wszystkim z perspektywy posiadania przez jej członków pełni człowieczeństwa.

Deliberacja jak najbardziej ma współcześnie w Afryce rację bytu, lecz nie wszystkie tradycyjne zasady regulujące dostęp do niej i jej przebieg. Jednakże w tym właśnie tkwi podstawowy problem jej współczesnego zastosowania w procesie podejmowania decyzji. Kiedyś deliberacja była względnie prostym sposobem dochodzenia do konsensusu, bo krąg dyskutantów był ograniczony. Tymczasem, jeśli uznać, że na przykład dalece dojrzały wiek oraz płeć nie powinny już dłużej pozostawać wyznacznikami przynależenia do grona deliberujących, to każda dorosła kobieta oraz każdy dorosły mężczyzna mogliby potencjalnie zostać jego członkami. W takim stanie rzeczy krąg dyskutantów stałby się dalece bardziej demokratyczny, ale i zarazem znacznie szerszy, co utrudniałoby oraz opóźniało podejmowanie decyzji, a być może niekiedy w ogóle uniemożliwiałoby osiągnięcie konsensusu. Problematycznymi jawią się również: organizacja dużych spotkań deliberacyjnych oraz techniki dyskusji, które należałoby zastosować w sytuacji znacznej liczby uczestników deliberacji.

Oprócz kwestii dopuszczenia do deliberowania nowych grup jednostek, istnieje również problem przeniesienia instytucji deliberacji na centralny poziom podejmowania decyzji w afrykańskich państwach pokolonialnych. Wiredu jest bowiem przekonany o możliwości stosowania deliberacji wieńczącej konsensus na poziomie ponadlokalnym. Współcześnie konieczne byłyby zatem dwie różne modyfikacje przedkolonialnego wzorca deliberowania w Afryce: horyzontalna, tj. odrzucenie konieczności posiadania przez dyskutantów pewnych tradycyjnie wymaganych przymiotów, oraz wertykalna, tj. zastosowanie instytucji deliberacji na ponadetnicznym poziomie władzy centralnej, a być może również na poziomie regionalnym. O ile jednak w ramach konkretnej wspólnoty lokalnej konsensualny sposób podejmowania decyzji politycznych dzięki deliberacji może się wydawać łatwo wykonalny nawet w sytuacji istotnego poszerzenia grona deliberujących, o tyle w relacjach między przedstawicielami różnych grup etnicznych na poziomie władzy centralnej państw wieloetnicznych jest to już z pewnością trudniejsze do urzeczywistnienia.

Wiredu skupia jednak swoją uwagę przede wszystkim na poziomie władzy centralnej państw afrykańskich i postuluje, by rady ministrów podejmowały w nich decyzje konsensualne, osiągnięte w wyniku deliberacji. W opinii filozofa, gdy członkowie rządów „nie są ograniczani względami związanymi z losem partii z determinacją dążących do zdobycia władzy, będą w niej bardziej skłonni do bardziej obiektywnego rozumowania i bardziej otwartego słuchania”⁶⁴.

⁶⁴ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 180.

Mogłoby się wydawać, że postulat wysuwany przez Wiredu nie stanowi do końca nowej jakości, gdyż wspólna dyskusja jest typowa dla posiedzeń rady ministrów w wielu systemach politycznych. Należy jednak podkreślić, że deliberacja w radach ministrów współczesnych państw afrykańskich miałaby, zdaniem filozofa, być wieńczona konsensualnymi rozwiązaniami omawianych problemów.

Jak jednak zapewnić, by wieloetniczne rady ministrów sprawnie osiągały konsensus, i jak w takim mechanizmie decyzyjnym wyglądałyby kompetencje premierów? Czy mieliby oni po prostu ogłaszać – tak jak w przedstawianym przez Wiredu obrazie przedkolonialnej rady rządzącej i pozycji w niej wodza – kolektywne rozstrzygnięcia i decyzje przewodzonych przez siebie rad ministrów i byłiby zatem po prostu pierwszymi pośród równych? Powstaje również kwestia roli, jaka przypadałaby w tym procesie prezydentom afrykańskich państw. Czy prezesi rad ministrów byłiby im podlegli, tak jak ma to obecnie miejsce w większości tych państw afrykańskich, w których w ramach egzekutywy funkcjonują oba stanowiska, i czy w konsekwencji głowy państw mogłyby jakoś wpływać na wynik deliberacji? Niestety, ale są to kwestie, do których ghański filozof się w swych rozważaniach nie odnosi.

Wydaje się mało realne, by ostateczna decyzja w większości spraw mogła być obecnie osiągana w większym, wieloetnicznym gronie konsensualnie, dzięki deliberacji. Współcześnie deliberacja na poziomie centralnym w afrykańskich państwach mogłaby być jednak stosowana jako instytucja pomocnicza. Po zakończeniu deliberacji mogą bowiem ulec pewnej zmianie preferencje dyskutantów, lecz nadal prawdopodobnie będzie istnieć jakaś różnica zdań. Wówczas zapewne ostateczna decyzja powinna być podejmowana przez prezesów rad ministrów, być może w porozumieniu z wiceprezesami, lub też w drodze głosowania przez członków rządu. W tym drugim przypadku, w zależności od tego, czy dana kwestia dotyczyłaby sprawy interesującej cały skład rządu, czy też tylko jego część, różna mogłaby być liczba uczestników głosowania. Jednakże w sytuacji funkcjonowania wieloetnicznych rad ministrów zapewne trudno byłoby każdorazowo ustanawiać inny zespół głosujących. Niemniej jednak we współczesnej praktyce politycznej na poziomie wieloetnicznej rady ministrów deliberacja mogłaby poprzedzać akt głosowania w gronie jej członków i dawać im możliwość świadomego wyrażenia swego zdania przed dokonaniem ostatecznego wyboru. Wiredu nie odrzuca zresztą całkowicie idei głosowania przy podejmowaniu decyzji w radzie ministrów, gdyż stwierdza, że „jeśli uporczywy impas w debacie w radzie zagroziłby paraliżem spraw istotnych dla państwa, wówczas mogłaby w ostateczności zająć konieczność jego przerwania w drodze głosowania większościowego”⁶⁵.

Wiredu w ogóle nie wspomina, na jakiej zasadzie byłyby formowane inne niż rządowe fora deliberacyjne i czy na poziomie władzy centralnej istniałaby jakaś

⁶⁵ Ibidem.

reprezentacja decyzji podejmowanych w wyniku deliberacji na szczeblach regionalnym i lokalnym. W konsekwencji, filozof nie proponuje jakiegoś systemu agregowania wyników deliberacji na poszczególnych poziomach władzy.

Wskazane wydaje się teraz przejść do oceny idei konsensusu. Konsensus rozumiany jako porozumienie osiągane w wyniku deliberacji, w której nie występuje dyskryminacja ze względu na płeć, wiek lub na przykład status ekonomiczny, jest bez wątpienia bardzo pożądanym rodzajem zgody w stosunkach międzyludzkich. W porozumieniu konsensualnym brakuje bowiem czytelnego podziału na wygranych i przegranych, a zatem i porażki tych drugich. Jak słusznie podkreśla Wiredu, istotą konsensusu jest zaś kompromis, który stanowi zasadniczą część kultury dostosowywania interesów jednostkowych do interesu wspólnoty.

W idealnym stanie rzeczy konsensus, będąc wypadkową rezygnacji z pewnej części roszczeń przez każdą z deliberujących stron, łączy interesy partykularne. Nie sposób powiedzieć, jak często taka sytuacja występuje na przykład we współczesnej wiosce afrykańskiej. W praktyce jednak w toku deliberacji ujawnia się często jakaś grupa dyskutantów, która próbuje przekonać do proponowanego przez siebie rozwiązania inną grupę reprezentującą odmienny punkt widzenia. W konsekwencji, niejednokrotnie któraś ze stron prawdopodobnie w większym stopniu niż druga rezygnuje ze swych przekonań. Być może często jest tak, że ci, którzy prezentują w trakcie deliberacji mniejszą siłę argumentacji, ustępują w imię dobra wspólnego, dostrzegając, że nie są w stanie przekonać większości do własnych racji.

Przypuszczenie to ma rację bytu przede wszystkim wówczas, gdy o treści konsensusu decydują względy, które zwłaszcza neutralnemu obserwatorowi deliberacji mogą nie jawić się jako w pełni racjonalne⁶⁶. Nietrudno bowiem wyobrazić sobie na przykład sytuację, gdy jakiś uczestnik deliberacji proponuje przyjęcie rozwiązania, które osobie z zewnątrz może się wydawać niewłaściwe z punktu widzenia dobra całej wspólnoty, lecz ów dyskutant posiada cechy dobrego mówcy, jest wprawny w sztuce logicznej argumentacji, a nadto charakteryzują go asertywność oraz charyzma. Może on przekonać do swych racji większą liczbę innych dyskutantów niż uczestnik deliberacji, którego propozycja w ocenie neu-

⁶⁶ Jak się wydaje, gdyby próbować wprowadzać elementy tradycyjne do współczesnej afrykańskiej praktyki politycznej, to przede wszystkim należałoby deliberację zracjonalizować. Tradycyjny świat Afrykanów nie opierał się bowiem na przesłankach, które można by uznać za racjonalne w systemie demokratycznym. W praktyce afrykańskiej deliberacji istotną rolę odgrywały czynniki irracjonalne, jak na przykład zwracanie się do przodków czy też rzekome mówienie w ich imieniu, a także doradztwo czarowników-wróżbitów. Problem irracjonalizmu w afrykańskiej praktyce politycznej omawia na przykład Daniel Etounga-Manguelle, *Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003, zwłaszcza s. 137–139, rozdział: *Wysokie koszty irracjonalizmu*.

tralnego obserwatora wydaje się lepsza dla wspólnoty jako całości, lecz jest on słabym mówcą i używa argumentów, które nie przemawiają do innych ludzi wystarczająco silnie. Osiągnięty konsensus może zatem nie być ani najmądrzejszy, ani optymalny, a nadto może pozostawać w opozycji do dobra wspólnego.

Wiredu w ogóle nie zastanawia się jednak nad tym, jakie mogą być następstwa stanu rzeczy, kiedy dyskutant mający wskazane, ponadprzeciętne zdolności, pozwoli innym uczestnikom deliberacji wypowiadać się na tyle długo, by poczuli się oni wysłuchani, a następnie wykorzystując swój potencjał przekona ich, by przyjęli jego punkt widzenia. Tymczasem nietrudno wyobrazić sobie, że zwłaszcza w przeszłości szczególnie niebezpieczne następstwa musiała mieć sytuacja, w której osiągnięty konsensus dotyczył sprawy dotyczącej życia i śmierci, na przykład tego, czy dana wspólnota powinna się zdecydować się na wojnę z jakąś sąsiednią zbiorowością⁶⁷.

Należy jednak zaznaczyć, że w logice afrykańskiego konsensusu *de facto* nie było i nie jest najważniejsze to, czy podjęta decyzja jest z pewnością słuszna, lecz raczej, czy odzwierciedla pewną wspólnotową tradycję porozumienia. Wiredu przedstawia następujący przykład, który może być pomocny dla zrozumienia tego zagadnienia:

„Można zgodzić się na podjęcie pewnego działania, na przykład na wzniesienie ratusza w określonym czasie i miejscu, bez przekonania, że to miejsce oraz czas są najlepsze. Uzasadnienie dla tej akceptacji może być po prostu czymś odczuciem, że uzyskawszy zadowolające (*fair*) wysłuchanie własnych argumentów, obstrukcyjnym byłoby sprzeciwianie się danej propozycji do upadłego, jeśli miałyby ona poparcie większości”⁶⁸.

Można zatem wnioskować, że rdzeń problemu nie leży w tym, czy jakieś rozwiązanie jest potencjalnie lepsze czy gorsze, lecz w kwestii tego, czy jest ono dobre z perspektywy zachowania wspólnotowego ładu oraz jedności. Podjęcie w wyniku deliberacji błędnej decyzji może być zatem z punktu widzenia trwałości danej wspólnoty postrzegane jako mniej ryzykowne niż brak decyzji bądź skonfliktowanie się uczestników deliberacji.

Niemniej jednak warto podkreślić, że afrykańskie doświadczenie dochodzenia do konsensusu nie zna możliwości zgłaszania przez członka rady rządzącej weta bądź zdania odrębnego do podejmowanej decyzji. O ile brak możliwości zawetowania ostatecznej decyzji nie wydaje się wadą w sytuacji, gdy osiąganie konsensusu ma stać na straży trwałości jakiejś wspólnoty, o tyle niemożność zgłaszania zdania odrębnego przez uczestników deliberacji, którym nie odpowiada

⁶⁷ Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus...*, s. 183, również posługuje się tym przykładem, choć w innym kontekście.

⁶⁸ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 174.

konsensus proponowany przez większość dyskutantów, można postrzegać jako ułomność. I choć zdanie odrębne nie kojarzy się z istotą wspólnotowości, lecz raczej indywidualizmu, to wcale nie musi być ono jego przejawem, gdyż może przecież zostać zgłoszone dla dobra całej wspólnoty przez uczestnika deliberacji, który uważa, że dana decyzja jest zła z perspektywy dobra wspólnego. Dyskutant ów może dostrzegać niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą proponowane porozumienie, a którego nie zauważają pozostali uczestnicy deliberacji, mimo podejmowanych przezeń prób uwidocznienia im takowego. Możliwość zgłaszania zdania odrębnego mogłaby się zaś przyczynić do rzadszego podejmowania błędnych decyzji wieńczących kolejne deliberacje.

Tymczasem, jak wskazuje Wiredu, członek rady, który poddałby pod publiczną krytykę jakąkolwiek jej decyzję, zostałby oceniony przez pozostałych jej członków niezwykle surowo, z powodu wielkiego trudu, jakiego wymaga osiągnięcie konsensusu⁶⁹. Filozof przyznaje, że tradycyjnie każda jednostka u Akanów, „która w znaczący sposób nie zgadzała się z ich podstawowym systemem przekonań, doświadczyłaby ciężkiego poczucia izolacji”⁷⁰.

Należy również zauważyć, że Wiredu nie bierze pod uwagę sytuacji, gdy w proponowanym przezeń systemie konsensualnego podejmowania decyzji na poziomie władzy centralnej państwa powstałyby nadużycia. A przecież może się zdarzyć, że uczestnicy deliberacji, którzy nie są przekonani do jakiegoś pomysłu, ostatecznie zgodzą się nań w zamian za wzięcie pod uwagę ich potrzeb w innej sprawie. I tak, na przykład, zaakceptują pomysł budowy portu w danym regionie państwa w zamian za poprowadzenie drogi w innej jego części. Taką umowę można by jednak potraktować jako rozwiązanie kompromisowe, służące interesowi społeczeństwa jako całości. Co jednak się stanie, gdy wynik deliberacji nie będzie kontraktem dobrym w następstwach, lecz szkodliwą znową? Można przecież wyobrazić sobie stan rzeczy, gdy wśród deliberujących powstają dwie frakcje, które umawiają się, że w zamian za zgodę na realizację pomysłu jednej z nich, kolejnym razem to pomysł drugiej uzyska ogólną akceptację, bez względu na to, jakie będzie miał zalety bądź wady i czy przysłuży się dobru wspólnemu, czy tylko partykularnemu.

Konkludując, można wnioskować, że współcześnie konsensus jako sposób podejmowania decyzji pasuje przede wszystkim do wspólnot lokalnych, w których grupa ludzi, których łączą więzy krwi, domicyl, wspólne: tradycja i przyszłość, bierze udział w dyskusji, i gdzie w inny sposób niż w miastach zarządza się czasem, co ma z pewnością istotne znaczenie w procesie dochodzenia do porozumienia. Zapewne jednak wraz ze wzrostem świadomości politycznej członków takich wspólnot, erozją monopolu na posiadanie praw politycznych

⁶⁹ Kwasi Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 163.

⁷⁰ Ibidem, s. 167.

przez starszyznę i w konsekwencji poszerzaniem grona dyskutantów, wcześniej czy później konsensus zostanie zastąpiony głosowaniem, które będzie poprzedzać deliberacja. W ten sposób nastąpi połączenie nowoczesnych i tradycyjnych rozwiązań politycznych.

3.5. Afrykańska krytyka współczesnej użyteczności instytucji konsensusu

Głównym afrykańskim recenzentem myśli politycznej Wiredu był nigeryjski filozof Emmanuel C. Eze⁷¹. Przede wszystkim nie zgadzał się on z narzucanym przez Wiredu podziałem, zgodnie z którym rzekoma demokracja konsensualna jest częścią afrykańskiej tradycji, a zatem i przedkolonialnej przeszłości, a demokracja większościowa jest sprowadzoną do Afryki nowoczesną koncepcją zachodnią, którą próbuje się tu urzeczywistniać od okresu schyłku kolonializmu. Podział ów określał Eze jako rodzaj „nie zawsze stosownych dychotomii”⁷² i prezentował pogląd, że praktyki polityczne obecne we współczesnych państwach afrykańskich to często eklektyczny bądź synkretyczny melanz tego, co afrykańskie i zachodnie, co przedkolonialne, kolonialne bądź pokolonialne, a zatem i tego, co stare oraz nowe. Eze przypominał też, że niejednym afrykańskim przywódcą okresu pokolonialnego posiłkował się ideą konsensusu w celu przeprowadzenia centralizacji władzy i zdobycia jej pełni.

Odnosząc się do konsensualnego sposobu uprawiania polityki przez elity Akanów, na którym to wzorcu opiera zasadniczą część swoich rozważań Wiredu, Eze podkreślał, że ich tradycyjna władza była w znacznej mierze legitymizowana przez swój, jak to ujmuję, „boski”, „święty” oraz „ancestralny” charakter⁷³. W konsekwencji nigeryjski filozof dostrzegł, że konsensus był niegdyś u Akanów względnie łatwy do osiągnięcia właśnie dzięki ich jednolitemu systemowi przekonań religijnych. Zastanawiając się zarazem, jak można by urzeczywistnić ideę konsensusu w państwach wieloetnicznych lub religijnie pluralistycznych, Eze doszedł do wniosku, że być może potrzebne byłoby w tym celu tworzenie jakiejś „mitologii” wspólnej dla całych społeczeństw.

Co jest jednak w poglądach Ezego najciekawsze, to zawarta już w tytule jego krytycznego omówienia myśli Wiredu rozterka: demokracja czy konsensus?

⁷¹ Emmanuel Chukwudi Eze (1963–2007) – autor prac dotyczących m.in. problematyki postkolonializmu oraz afrykańskiej tożsamości. Wykładał m.in. na różnych uczelniach w Stanach Zjednoczonych, był profesorem filozofii na DePaul University w Chicago.

⁷² Emmanuel C. Eze, *Democracy or Consensus?: A Response to Wiredu*, w: idem (ed.), *Post-colonial African Philosophy...*, s. 314.

⁷³ Ibidem, s. 316–317.

Eze stał bowiem na stanowisku, że konsensus może w jakiejś mierze pozostawać w sprzeczności z demokracją⁷⁴. W demokracji uznaje się bowiem różnorodność interesów bądź potrzeb za coś normalnego. Taki konkurencyjny stan rzeczy jest wręcz przez nią legitymizowany. Co więcej, demokracja ma za zadanie nim zarządzać. W tym sensie konsensus nie może być końcowym celem demokracji, a co najwyżej jednym z wielu jej elementów. Eze dawał zatem do zrozumienia, że nie sposób oceniać stopnia zaawansowania rozwoju demokracji w danym państwie przez pryzmat opanowania przez jego polityków umiejętności osiągania konsensusu oraz istnienia praktyki jego stosowania, lecz raczej z perspektywy istnienia środków czy też tworzenia ram niezbędnych dla pokojowego radzenia sobie z poglądami i działaniami, które często pozostają względem siebie w opozycji.

Co więcej, jak wnioskował Eze, Wiredu uważa, że ostatecznie w państwie interesy wszystkich jego obywateli są podobne, co powinno ułatwiać osiągnięcie konsensusu w polityce⁷⁵. Tymczasem, jak utrzymywał Eze, sytuacja wygląda zupełnie inaczej. Interesy ludzi czy wręcz całych grup nie tylko bywają zgoła odmienne, ale i zasadniczo sprzeczne⁷⁶. Taki stan rzeczy może na przykład prowadzić do dominacji jednostek rządnych władzy nad resztą społeczeństwa, i takiemu zagrożeniu, rzecz jasna, demokracja powinna przeciwdziałać. Przede wszystkim jednak demokracja ma cywilizować symptomatyczną dla życia społecznego odmienność interesów, potrzeb, opinii. Innymi słowy, powinna spełniać rolę rynku, na którym różne idee raczej konkurują niż zgadzają się ze sobą.

W opinii Ezego, Wiredu jest tak bardzo zaciętrzewiony w swym poglądzie o dalece antagonistycznym charakterze dominującego obecnie w świecie wzorca demokracji większościowej, że nie dostrzega wspomnianej części natury demokracji. I odwrotnie, Wiredu aksjomatycznie wręcz przyjmuje demokratyczność tradycyjnych afrykańskich rozwiązań politycznych, co powoduje, że właściwie nie uważa za stosowne dogłębnie wytłumaczyć, co leży u podstaw tego poglądu. Jak zauważał Eze, trudno zaś nazywać demokratycznymi tradycyjne praktyki polityczne Akanów tylko z powodu tego, że ich elementem był konsensus. Jak dodawał, konsensus może odgrywać w demokracji pewne znaczenie, lecz w gruncie rzeczy jedynym pierwotnym i typowym dla niej konsensusem jest zgoda w kwestii zbioru zasad, na których demokracja się opiera.

⁷⁴ Zob. szerzej ibidem, s. 320–321.

⁷⁵ Ibidem s. 318. Zob. też Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 173, gdzie autor pisze m.in., że u Akanów tradycyjnie panowało przekonanie, iż „wszelkie różnice między istotami ludzkimi, teoretyczne bądź praktyczne, można pogodzić”. Przeświadczenie to miało wynikać z szacunku dla dobra wspólnego.

⁷⁶ Sam Wiredu przyznaje, że na przykład u Akanów, mimo istnienia rozwiniętej kultury konsensusu, zdarzało się, że nie udawało się go osiągnąć. Ten stan rzeczy powodował niekiedy bardzo istotne następstwa, na przykład migracje ludzi w poszukiwaniu nowych terenów do zasiedlenia. Zob. szerzej idem, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 166–167.

3.6. Prawo do posiadania reprezentacji politycznej

Wiredu, broniąc jednak demokratyczności tradycyjnych afrykańskich rozwiązań politycznych, stawia śmiałą tezę, zgodnie z którą prawo jednostek do posiadania reprezentacji politycznej czy też, jak to jeszcze głębiej ujmuje, reprezentacji w podejmowaniu decyzji (*decisional representation*)⁷⁷, było w niejednym tradycyjnym systemie politycznym przedkolonialnej Afryki większe niż ma to miejsce w przypadku rozwiązań istniejących w demokracji większościowej. Nawiązując do systemu politycznego Akanów, Wiredu wskazywał, że zwłaszcza na poziomie lokalnym występowały dwa podstawowe rodzaje reprezentacji: każdego lineażu w radzie rządzącej oraz każdego lineażu w podejmowaniu każdej decyzji. Istnienie tych dwóch typów reprezentacji miało gwarantować osiągnięcie konsensusu w wyniku deliberacji. Zdaniem Wiredu, w tym systemie „przypuszczalnie ludzie odczuwali, że mają *prawo* do reprezentacji nie tylko poprzez posiadanie przedstawiciela w radzie, lecz również dzięki braniu pod uwagę – pośrednio przez własnego przedstawiciela – ich zgody przy podejmowaniu każdej decyzji”⁷⁸.

Założenie o prawdopodobnym odczuciu Afrykanów o posiadaniu prawa do reprezentacji może sugerować, że sam Wiredu nie jest pewien, czy traktuje o czymś faktycznym, czy też jedynie przedstawia pewną opinię. Nietrudno bowiem wyobrazić sobie sytuację, gdy w jakimś lineażu ukształtowały się dwie lub więcej silnych osobowości o odmiennych poglądach, których przedstawiciel lineażu w radzie rządzącej nie może jednocześnie reprezentować na jej posiedzeniach. Można jednak założyć, że Wiredu postrzega poczucie reprezentacji przez pryzmat świadomości istnienia wspólnych wartości w ramach lineażu, a nie jakichś partykularnych opinii czy interesów poszczególnych jego członków. Zapewne jest też przekonany, że tradycyjna, afrykańska praktyka politycznej reprezentacji polegała przede wszystkim na występowaniu przedstawiciela lineażu w całym jego imieniu, a nie na przedstawianiu różnych poglądów, które mogły funkcjonować w jego ramach⁷⁹.

Niemniej jednak można założyć, że zwłaszcza w czasach przedkolonialnych jedynie niewielka część Afrykanów mogła w obrębie lineażu brać udział w ustalaniu jakiegoś stanowiska bądź w wyznaczaniu przedstawiciela do rady rządzącej, jeżeli ta ostatnia sytuacja w ogóle miała miejsce. Ponadto, polityką niekoniecznie

⁷⁷ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 177.

⁷⁸ Ibidem, s. 175.

⁷⁹ Por. następujący cytat z książki Chinua Achebe, *Świat się rozpada...*, s. 141, „boję się o was, młodych, bo nie rozumiecie, jak silne są więzy pokrewieństwa. Nie wiecie, co to znaczy mówić jednym głosem. I jaki jest tego rezultat? (...) Mężczyzna może teraz porzucić swego ojca i braci. Może złorzeczyć bogom ojców i przodków (...)”.

zajmowały się osoby wewnątrz lineażu, które się nią interesowały, lecz raczej ci, którzy mieli prawo do jej uprawiania⁸⁰. I tak na przykład, niejednokrotnie kobiety nie uczestniczyły w dyskusji wewnątrz lineażu, a mężczyźni mogli to czynić najczęściej dopiero w dojrzałym wieku, wraz z uznaniem pełni ich człowieczeństwa przez innych, starszych mężczyzn. Trudno też stwierdzić, czy lub w jakim stopniu członkowie lineażu, którzy posiadali pełnię praw politycznych, konsultowali się przy podejmowaniu ważnych decyzji z pozostałymi jego członkami w danej sprawie.

Tymczasem Wiredu utrzymuje, że w czasach przedkolonialnych Afrykanie mieli „podstawowe pojęcie o [istniejącym – przyp. KT] porządku politycznym”⁸¹ i ogół członków typowego lineażu partycypował zwłaszcza w wyłanianiu swego przedstawiciela do rady rządzącej. Filozof jest bowiem przekonany, że proces wyboru takiego przedstawiciela lineażu następował w kontekście istnienia dorozumianego przyzwolenia na wskazanie danej osoby w taki, a nie inny sposób. W tym stanie rzeczy często musiało jednak brakować możliwości zgłaszania jawnego sprzeciwu przez tych choćby, którzy do podejmowania decyzji w ogóle nie byli dopuszczani. Ponadto, pewne wartości, w tym na przykład szacunek dla starszyny, zmniejszały prawdopodobieństwo lub wręcz uniemożliwiały zaistnienie wewnętrznej opozycji wobec jakiejś kandydatury bądź wyboru sugerowanego przez osoby posiadające pełnię praw politycznych.

Wiredu zauważa, że na przykład u Akanów niejednokrotnie brakowało jednomyślności. Zarazem wysuwa jedynie przypuszczenie, że istniała wolność myśli, przynajmniej, jak to ujmuję, w kwestiach spekulatywnych, dzięki czemu miały się tam rozwijać niewspólnotowe, a zatem indywidualne, oraz niekonformistyczne i oryginalne sposoby myślenia⁸².

Zapewne najczęściej jednak w większości afrykańskich kultur przedstawicielem lineażu w radzie rządzącej zostawał automatycznie jego przywódca. Zdaniem Wiredu, oprócz posiadania pełni człowieczeństwa, „kompetencje, [które predysponują – przyp. KT] do przywództwa w lineażu to: starszeństwo, mądrość, poczucie odpowiedzialności za wspólnotę oraz zdolność logicznego przekonywania”⁸³. Funkcję głowy lineażu częstokroć obejmował jednak po prostu mężczyzna⁸⁴ będący najstarszym członkiem lineażu, pod warunkiem że

⁸⁰ Na temat tworzenia się, sprawowania oraz umacniania władzy w lineażach zob. Jacek J. Pawlik, *Przywództwo lineażowe – między imperatywem krwi a wymogiem tradycji*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Przywódcy i przywództwo we współczesnej Afryce*, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Forum Politologiczne, t. 8, Olsztyn 2008, s. 53–68.

⁸¹ Kwasi Wiredu, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 162–163.

⁸² Kwasi Wiredu, *An Oral Philosophy of Personhood...*, s. 11.

⁸³ Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus...*, s. 184.

⁸⁴ Kwasi Wiredu, *ibidem*, s. 184, zaznacza, że jedynie w rzadkich przypadkach mogła to być kobieta.

nie był zniedołężniały. Wiredu zauważa jednak zarazem, że – jak to ujmuje – „osoba o niepopularnym charakterze” nie miała wielkich szans, by zostać przywódcą lineażu⁸⁵. W przedstawionym systemie następowała sukcesja przywództwa w lineażu i jednocześnie sukcesja reprezentacji lineażu w radzie rządzącej, i w ramach lineażu w ogóle nie wyznaczano jakiegось innego przedstawiciela do tej rady.

Mimo braku wyboru przedstawiciela lineażu w drodze głosowania, sposób jego wyłaniania nie jest postrzegany przez Wiredu jako ograniczający w jakikolwiek sposób prawa polityczne Afrykanów. Filozof zakłada zarazem istnienie w przedkolonialnej Afryce elementu zgody w kwestii wartości reprezentowanych przez przedstawiciela lineażu. W rzeczy samej, w idealnej sytuacji ów przedstawiciel powinien mieć na względzie dobro lineażu jako całości. Ponieważ jednak nikt nie jest idealny, można domniemywać, że mógł on reprezentować pewne frakcyjne interesy w ramach lineażu. Wiredu w ogóle jednak nie analizuje tej kwestii; przeciwnie: zakłada, że tradycyjne rozwiązania w zakresie prawa Afrykanów do posiadania reprezentacji politycznej czy też reprezentacji w podejmowaniu decyzji, które często miały przypominać omówiony przezeń system istniejący u Akanów, były prawowite i demokratyczne.

Zdaniem Wiredu, inaczej wygląda praktyka demokracji większościowej. Ogólnie rzecz ujmując, ma w niej istnieć problem złej reprezentacji wyborców, a prawa polityczne obywateli mają być naruszane. Jak podkreśla filozof, ograniczanie to, jeśli nie ma charakteru prywatnego, a powodowane jest przez rząd, stanowi ucisk polityczny. Ucisk taki może mieć swój początek w moralnej degeneracji rządzących, ale „równie dobrze źródło problemu może leżeć w formie demokracji, jaka stale jest wszystkim zalecana”⁸⁶.

Podstawowy wymiar dostrzeganego przez Wiredu problemu polega na tym, że w demokracji większościowej ma miejsce ograniczanie praw politycznych tej części elektoratu, która głosuje w wyborach parlamentarnych na partie, które z powodu uzyskania niewystarczającej liczby głosów albo w ogóle nie wchodzi w skład parlamentu, albo nie biorą udziału w tworzeniu rządu i w konsekwencji nie uczestniczą w procesach decyzyjnych na poziomie władzy centralnej. W demokracji większościowej partie zdobywające mniejszą liczbę głosów oraz ich wyborcy są zatem wykluczani ze współuczestniczenia w rządzeniu państwem⁸⁷.

Drugi wymiar omawianego problemu dotyczy tego, że – zdaniem Wiredu – w praktyce demokracji większościowej obierani w powszechnych wyborach reprezentanci polityczni nie zawsze postępują w zgodzie z potrzebami i ocze-

⁸⁵ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 179.

⁸⁶ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 172.

⁸⁷ Zob. szerzej Kwasi Wiredu, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 163 i 169.

kiwaniami swego elektoratu. Filozof zastanawia się na przykład, jak pochodzący z wyboru reprezentanci reagują, gdy poglądy ich wyborców czy też raczej znacznej ich części ewoluują. Wiredu uważa zarazem, że ludzie głosujący na partie polityczne i ich kandydatów rzadko kiedy w okresie powyborczym czują się rzeczywiście przez nich reprezentowani.

Wiredu określa wskazany przez siebie problem mianem łamania praw człowieka, zdając sobie sprawę z faktu, że ta opinia może się wydać absurdalna, zwłaszcza dla ludzi Zachodu. Być może filozof chce jednak zaakcentować fakt, że możliwość pełnej realizacji prawa do bycia reprezentowanym w procesie decyzyjnym warunkuje dostęp obywateli do innych praw. Wpływanie na decyzje polityczne poprzez wybór reprezentantów politycznych ma zatem niezwykle istotne znaczenie, a prawo do reprezentacji jawi się w tym kontekście kluczowym prawem politycznym przysługującym jednostkom w państwie.

Trudno nie zgodzić się z Wiredu, że stan rzeczy, w którym część obywateli nie posiada reprezentacji politycznej we władzy jest dla niej krzywdzący. Można sobie zarazem wyobrazić, że konsensus osiągniany w wyniku deliberacji, w której biorą udział przedstawiciele ogółu grup interesów w państwie, daje większe poczucie reprezentacji niż sytuacja, gdy potencjalny przedstawiciel danych interesów nie zostaje wybrany do parlamentu lub też gdy jego propozycje nie są brane pod uwagę przez rządzących w procesie decyzyjnym. Nawet jeśli Wiredu trafnie identyfikuje sytuację, która rzeczywiście ma miejsce w demokracji większościowej, i można by zgodzić się z jego opinią, że przegranie wyborów przez kandydata partii, na którą głosuje część wyborców, a zwłaszcza sytuacja, w której partia ta nie wchodzi do parlamentu, oznacza pozbawianie tej części elektoratu prawa do reprezentacji w podejmowaniu decyzji, należałoby zwrócić uwagę na pewne elementy rekompensujące ten stan rzeczy, których ghański filozof nie dostrzega.

Przede wszystkim w systemie demokratycznym istnieje możliwość powszechnego i osobistego uczestniczenia dorosłych obywateli w procesie wyłaniania politycznych reprezentantów. To, czy elektorat korzysta z tej możliwości, jest jego wyborem. W sytuacji, gdy reprezentanci jakichś interesów i ich partie nie uczestniczą w sprawowaniu władzy wykonawczej, to przynajmniej stanowią zwykle część władzy legislacyjnej, w tym komisji parlamentarnych, i mają pewien wpływ na proces ustawodawczy na przykład poprzez zgłaszanie poprawek do przygotowywanych aktów prawnych. W państwach demokratycznych funkcjonują też: wolne media oraz niezależne sądownictwo, a także takie instytucje, jak rzecznik praw obywatelskich czy trybunał konstytucyjny, które poszerzają przestrzeń politycznego działania obywateli czy opozycji. Z kolei partie, które w wyniku wyborów nie wchodzi do parlamentu, mogą posiadać swych reprezentantów we władzy lokalnej i tam realizować jakąś część swych programów.

Co więcej, samo wykluczanie części elektoratu z procesu decyzyjnego ma w demokracji większościowej charakter czasowy, dzięki bowiem powtarzalności

wyborów parlamentarnych popierane przez nią partie polityczne mogą z czasem wejść w struktury władzy wykonawczej. Partie i politycy są bowiem rozliczani politycznie ze swych działań w każdym kolejnych wyborach, a elektorat niejednokrotnie przecież zmienia swoje preferencje polityczne, zwłaszcza jeśli nie jest zadowolony z wyników pracy rządzących. Przedstawiciele partii tworzących rząd mogą także, jeszcze przed kolejnymi wyborami parlamentarnymi, zostać odrzuceni przez elektorat na przykład w wyborach samorządowych lub prezydenckich. Można też założyć, że tę część wyborców, która pozostaje pozbawiona własnej reprezentacji w rządzie, zadowolają niekiedy przynajmniej niektóre jego decyzje. Może to mieć miejsce zwłaszcza w sytuacji, gdy rząd tworzony jest przez grupę partii o odmiennych programach i stronnictwa te dostosowują swoje postulaty oraz działania dla potrzeb funkcjonowania koalicji, w efekcie reprezentując interesy znacznie większej części elektoratu niż ta, która na nie głosowała.

Ponadto, jeśli nawet zgodzić się z opinią Wiredu, że prawo do reprezentacji politycznej było w kulturze politycznej Akanów dalece rozbudowane dzięki funkcjonowaniu systemu konsensualnego, nadal nie znaczy to, iż w większości innych kultur afrykańskich prawo to było szersze niż w demokracji większościowej. System wypracowany przez Akanów mógł się też po prostu sprawdzać w czasach, gdy istniały mniejsze wspólnoty pozbawione anonimowości, których członkowie byli wychowywani w oparciu o własne wartości i nie mieli dostępu do innych wzorców zachowań politycznych. Już choćby z tego powodu łatwiej mogli oni akceptować tradycyjny sposób wyłaniania reprezentanta lineażu oraz decyzje podejmowane przezeń w imieniu ogółu jego członków.

Wiredu jest jednak świadom tego, że współcześnie, w sytuacji gdy coraz więcej młodych Afrykanów ma wykształcenie przydatne do tego, by sprawować urzędy państwowe i zasiadać w parlamencie, a nadto w warunkach postępujących procesów modernizacji, edukacji i urbanizacji, trudniej jest wyłaniać reprezentantów w tradycyjny sposób. W konsekwencji, ghański filozof nie widzi obecnie przyszłości dla lineażu jako podstawy politycznej reprezentacji, zwłaszcza na poziomie władzy centralnej. Wiredu zauważa wręcz, że powrót do dawnej polityki opartej na więzach pokrewieństwa jest niemożliwy, a nawet byłby, jak to ujmuje, „wyjątkowo reakcyjny”⁸⁸.

Tym samym Wiredu ostatecznie odrzuca możliwość zaadaptowania istotnej części tradycyjnego systemu politycznego do współczesnej polityki, choć wpierv buduje na jej pochwałę tezę, że w okresie przedkolonialnym Afrykanie posiadali większe prawo do reprezentacji niż ma to miejsce w demokracji większościowej na Zachodzie. Aby zrozumieć ten sposób myślenia, należy zapewne przyjąć założenie, iż ghański filozof posiłkuje się wybranymi, tradycyjnymi rozwiązaniami politycznymi jedynie jako pewnym idealnym kontekstem, w którym jakoby

⁸⁸ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 178.

lepiej niż obecnie wyglądał proces decyzyjny, a czyni to dla podkreślenia wad demokracji większościowej, która zapewne rzeczywiście nie przystaje w pełni do realiów współczesnej, wieloetnicznej państwowości afrykańskiej. Jak uważa Wiredu, świadczy o tym zwłaszcza praktyka działania partii politycznych w wieloetnicznych państwach Afryki.

3.7. Idea rządów pozapartyjnych

W okresie pokolonialnym, w tym zwłaszcza obecnie, w wielu państwach afrykańskich poza i ponad rodzimymi tradycjami politycznymi próbuje się wprowadzać wzorzec wielopartyjnej demokracji większościowej. Wiredu jest jednak głęboko przekonany, że we współczesnej Afryce z powodzeniem może znaleźć zastosowanie pozapartyjny system rządów, opierający się w znacznym stopniu na osiąganym w wyniku deliberacji konsensusie. W zasadzie bowiem, jak podkreśla ghański filozof, zastosowanie konsensusu w polityce oznacza pozapartyjny styl rządzenia, gdyż

„jeżeli każda [podejmowana – przyp. KT] decyzja ma być konsensusem, wówczas tworzenie rządu musi pójść za tym przykładem. A gdy rząd nie będzie już dłużej kreowany na bazie partii, organizacje te stracą swój najbardziej wyróżniający charakter jako mechanizmy służące zdobyciu władzy państwowej”⁸⁹.

Konkretnie rzecz ujmując, Wiredu proponuje, by w systemie pozapartyjnym rząd powstawał dzięki konsensusowi osiąganemu w parlamencie i stosował procedurę konsensualnego podejmowania decyzji w swych pracach. Jest zarazem przekonany, że gdy po wprowadzeniu takiego systemu partie polityczne w swym współczesnym sensie odejdą w afrykańskich państwach do lamusa, zanikną również takie między innymi charakteryzujące je przymioty, jak agresywne konkurowanie o głosy wyborców, materialna zachłanność oraz wewnętrzne walki o władzę⁹⁰.

⁸⁹ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 181.

⁹⁰ Por. perspektywę, którą przyjmuje indyjski teoretyk polityki Atul Kohli, *Źródła konfliktów społecznych i politycznych w demokracjach naśladowczych*, w: *Przyszłość demokracji...*, zwłaszcza s. 315–316, który uznaje istnienie partii politycznych w różnych cywilizacjach i kulturach za rzecz oczywistą, rozmaite zaś negatywy charakteryzujące mobilizację polityczną, zwłaszcza w państwach, w których dopiero rodzi się pluralizm polityczny, zdaje się uważać za elementy etapu przejściowego do budowy bardziej rozwiniętej demokracji. Jednocześnie Kohli obawia się, że proces kształtowania partii politycznych na wzór zachodni w, jak to ujmuje, demokracjach naśladowczych będzie bardzo żmudny i być może w niektórych przypadkach nigdy nie zakończy się powodzeniem. Wówczas zapewne powstaną jakieś alternatywne rozwiązania instytucjonalne. Opinia ta stanowi analogię do poglądów Wiredu.

Wiredu definiuje partię polityczną jako „organizację ludzi o podobnych poglądach, postawach czy też nawykach politycznych oraz społecznych, która zajmuje się zdobywaniem władzy w celu wprowadzania w życie preferowanych przez siebie rozwiązań politycznych”⁹¹. Innym razem pisze, że w systemie demokracji większościowej partie są „organizacjami skupiającymi ludzi o podobnych tendencjach i aspiracjach, których wyłącznym celem jest zdobycie władzy dla wprowadzenia w życie [bliskich im – przyp. KT] rozwiązań politycznych”⁹². Jak podkreśla, najistotniejsze jest jednak to, że każda partia polityczna dąży do wygrania wyborów przeciw innym partiom. W wyniku wyborów parlamentarnych, a zwykle i międzypartyjnych ustaleń, niektóre partie tworzą rząd, a inne pozostają w opozycji. Filozof podkreśla, że „partia opozycyjna, rzecz jasna, nie jest częścią rządu, a jej głównym celem jest pozbawienie go władzy, również dla wprowadzania w życie własnych rozwiązań politycznych”⁹³. Jak wskazuje Wiredu, system partyjny w demokracji większościowej ze swym immanentnym, dychotomicznym podziałem na partie rządzące i opozycyjne⁹⁴, nie tworzy przestrzeni dla osiągnięcia konsensusu również i dlatego, że charakteryzuje go „filozofia i psychologia zwycięzcy, który bierze wszystko (bądź niemal wszystko)”⁹⁵.

Zdaniem Wiredu, wskazana istota systemu partyjnego sprzyja antagonistycznemu sposobowi uprawiania polityki w praktyce demokracji większościowej. Stan ten pozostaje zaś w sprzeczności do symptomatycznego dla Afryki ducha wspólnotowości, który wymaga, by przy realizacji interesów politycznych brać pod uwagę potrzeby ogółu zainteresowanych⁹⁶. Jak zaznacza ghański filozof, Afrykanów tradycyjnie charakteryzowała bowiem bardziej współpraca niż rywa-

⁹¹ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 176.

⁹² Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus...*, s. 187.

⁹³ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 176.

⁹⁴ Interesującą analogię do poglądów Wiredu w tej kwestii stanowią rozważania nigeryjskiego filozofa Damiana U. Opaty, *The Beautiful Interpreters Are Not Yet Here: The Poverty of a Metaphysics of State and Civil Society in Africa*, „Quest: An African Journal of Philosophy” June 1998, Vol. 12, No. 1, s. 146, który prezentuje następujące stanowisko: „większość intelektualnych podstaw zachodniej cywilizacji obficie czerpie z filozofii greckiej, która, jak wiemy, została solidnie wniesiona na matematycznej konstrukcji, która propagowała filozoficzną logikę ‘albo/albo’. Logika matematyczna i filozoficzna związały się następnie ze sobą, aby rozwinąć silne poczucie binarnej opozycji w zachodnim widzeniu świata, w którym rzeczy są najczęściej postrzegane jako czarne lub białe, rozwinięte lub nierozwinięte, jako prawda lub fałsz, Południe lub Północ itd. Niemal na pewno ta binarna opozycja rozciągnęła się na nowoczesne systemy polityczne i ewoluowała w kierunku systemu wyborczego, w którym albo się wygrywa, albo przegrywa”.

⁹⁵ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 177. Na ten temat zob. też szerzej idem, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 169.

⁹⁶ Niemniej jednak, jak wskazuje Kwasi Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 164, antagonistyczna atmosfera panowała na przykład w trakcie rozpatrywania spraw w sądach wodzowskich u Akanów.

lizacja. Nie wspomina on jednak, czy – w jego opinii – stan ten był typowy dla stosunków wewnątrz jednorodnych etnicznie wspólnot, czy również dla relacji między różnymi grupami etnicznymi.

Wiredu przypomina natomiast, że w przedkolonialnej Afryce nie istniały partie polityczne, a rolę polityczną odgrywały lineaże, których przedstawiciele wespół z wodzami lub innymi władcami brali udział w decydowaniu politycznym. Partia polityczna jest zatem bytem wyabstrahowanym od rodzimej tradycji. Co więcej, zdaniem Wiredu, systemy partyjne w afrykańskich państwach są jedynie marnymi kopiami systemów partyjnych funkcjonujących w państwach Europy Zachodniej, które długo kształtowały się w efekcie wzrastających potrzeb politycznych – zwłaszcza mieszczaństwa i klasy robotniczej.

Argumentacja ta nie ma jednak zbyt silnych podstaw, choćby dlatego, że w państwach Europy również nie było kiedyś partii politycznych, a ich powstanie mogło być pierwotnie uważane za coś obcego miejscowej tradycji politycznej. Ponadto, zwłaszcza w początkach swego funkcjonowania, w XIX w., partie były krytykowane przez tych, dla których stanowiły zagrożenie, a zatem na przykład przez autokratyczną władzę lub część burżuazji. Prezentowana przez Wiredu opozycja wobec istnienia partii politycznych w państwach afrykańskich, oparta na argumencie o zewnętrznym zapożyczeniu idei takich organizacji, nie wydaje się zaś słuszna choćby z tego powodu, że filozof, jak niejednokrotnie podkreśla, nie ma nic przeciwko funkcjonowaniu w Afryce na przykład związkowej reprezentacji pracowników. Tymczasem związki zawodowe również nie istniały w przedkolonialnej Afryce i nie mają zatem charakteru instytucji rodzimej. Można jednak przyjąć założenie, że związki zawodowe uznaje Wiredu za organizacje, które bronią w afrykańskich państwach ponadetnicznych interesów pracowniczych, a nie partykularnych, często etnicznie zorientowanych interesów politycznych, i dlatego nie sposób ich traktować tak krytycznie jak partii politycznych.

Zalecając dla państw Afryki pozapartyjny system rządów, Wiredu wskazuje na niektóre istotne wady, jakie, w jego opinii, cechują wielopartyjną demokrację większościową. Filozof ubolewa nad tym, że w niektórych państwach, jak na przykład w Stanach Zjednoczonych, prowadzenie kampanii wyborczej pociąga za sobą tak wysokie koszty, iż jedynie politycy dysponujący bardzo poważnym zapleczem finansowym mogą w pełni zaprezentować wyborcom swe programy⁹⁷. Krytykuje też mechanizmy uzyskiwania głosów elektoratu w praktyce współczesnej demokracji większościowej, zwłaszcza tej, która kształtuje się obecnie w państwach Afryki Zachodniej. Jest przekonany, że poparcie w wyborach zdobywane jest tam zwykle w sposób, który ma niewiele wspólnego z pra-

⁹⁷ Por. Ian Shapiro, *Stan teorii demokracji...*, zwłaszcza s. 81–85, 98–100, 145–152, gdzie autor prezentuje jedną z nowszych krytyk wad demokracji w Stanach Zjednoczonych.

wowitością, między innymi w drodze oszłamiania, oszukiwania, przekupywania, zastraszania, „poddawania praniu mózgow”⁹⁸, a nawet hipnotyzowania elektoratu⁹⁹. Jak słusznie zauważa, „jedynym prawowitym sposobem poszukiwania zgody osoby dorosłej w kwestiach politycznych [powinno zaś – przyp. KT] być racjonalne przekonywanie”¹⁰⁰. Zarzuca również kielkującej afrykańskiej demokracji, że wolność mediów jest w niej iluzoryczna, a sam przekaz programowy partii politycznych następuje w dużej mierze po angielsku lub francusku, a zatem w językach byłych metropolii kolonialnych, których znaczna część Afrykanów po prostu nie zna¹⁰¹.

Poglądy Wiredu na temat demokratycznego pluralizmu partyjnego nie są jednak wcale najostrzejsze pośród intelektualistów afrykańskich interesujących się tym tematem. I tak na przykład, ugandyjski filozof Edward Wamala¹⁰² nie tylko potwierdza analizę Wiredu i z nostalgią wspomina wzorzec tradycyjnego, konsensualnego uprawiania polityki przez bliskich mu Bagandów, lecz uważa, że w państwie, w którym istnieje wielopartyjna demokracja, partie zastępują w pewnym sensie ludzi. Jak wskazuje, politycy, którzy zostają obrani w wyborach parlamentarnych, tak naprawdę nie są bowiem reprezentantami elektoratu, lecz konkretnej partii politycznej. Członkowie partii nie są lojalni wobec ludzi, których mają reprezentować, tak jak to głosi w teorii zasada politycznego przedstawicielstwa, lecz są raczej wierni partii, która zapewniła im sukces w wyborach. Politycy ci zwykle reprezentują też i własne interesy. Przedstawicielstwo jest więc w gruncie rzeczy fikcją. Co więcej, partie nieustannie działają zgodnie z zasadą „cel uświęca środki”, co powoduje, że praktyka polityczna staje się całkowicie wyzuta z moralności. Wamala zauważa też, że choć może się wydawać, iż w systemie partyjnym partie tworzą rząd, to w rzeczywistości państwem rządzi jedynie pewna grupa partyjnego *establishmentu*. System partyjny nie likwiduje zatem rządów jednostki, lecz po prostu w inny sposób je kreuje. Ponadto, ponieważ partie niejednokrotnie powstają i działają na bazie etnicznego pochodzenia swych przywódców, system partyjny wzmacnia trybalizm we współczesnych państwach afrykańskich.

Wracając do rozważań Wiredu, to przyjmuje on logicznie brzmiące założenie, że skoro w niektórych państwach, które chlubią się pluralizmem partyjnym, mieści się w kanonach polityki choćby część z wymienionych przezeń ułomności,

⁹⁸ Kwasi Wiredu, *The State, Civil Society and Democracy in Africa...*, s. 244.

⁹⁹ Na temat tych i innych patologii życia politycznego we współczesnej Afryce zob. też Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa*, CODESRIA, Dakar 2000, s. 170–172.

¹⁰⁰ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 179.

¹⁰¹ Zob. szerzej Kwasi Wiredu, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 167.

¹⁰² Edward Wamala, *Government by Consensus: An Analysis of a Traditional Form of Democracy*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy...*, s. 440–441.

których demokratyczny charakter musi przecież budzić poważne wątpliwości, to *per analogiam*¹⁰³ można nazwać demokratycznym afrykański mechanizm tradycyjnej reprezentacji politycznej, zgodnie z którym uczestniczący w radzie rządzącej przedstawiciele lineaży nie pochodzili z wyborów i reprezentowali lineażę dzięki domniemanej, powszechnej zgodzie ich członków. Co więcej, filozof jest zdania, że nie tylko można tak uważać, zachowując zdrowy rozsądek oraz biorąc pod uwagę istniejący kontekst historyczny, ale również dlatego, iż tradycyjny model konsensualny bardziej przybliżał ludzi do rządów zgody niż czyni to wzorzec demokracji większościowej, który „w najlepszym wypadku zabezpiecza rządy zgody większości”¹⁰⁴. Taki stan rzeczy uprawnia wręcz, zdaniem Wiredu, do nazywania demokracji większościowej „tyranią większości”¹⁰⁵.

Ghański filozof stwierdza nadto, że ci, którzy krytykują tradycję pozapartyjnego systemu rządzenia w przedkolonialnych państwach Afryki jako niedemokratyczną z powodu tego, że brakowało w niej wyboru przedstawicieli poprzez głosowanie, powinni przyjrzeć się lepiej naturze ateńskiej demokracji bezpośredniej, gdzie decyzje podejmowane były w drodze zbiorowego wyboru obywateli, a zatem bez reprezentantów i bez partii politycznych.

Wiredu zauważa też, że specyfika współczesnych państw afrykańskich po prostu nie sprzyja funkcjonowaniu w nich systemu wielopartyjnego. Zdaniem filozofa, system ten, jak uczy dotychczasowe afrykańskie doświadczenie, niesie bowiem ze sobą dominację większych grup etnicznych w państwie i marginalizację mniejszych¹⁰⁶, a także czyni rywalizację między grupami etnicznymi bardziej zacieklą.

Wiredu podkreśla zarazem, że w żadnym wypadku nie należy do zwolenników jednopartyjnego systemu politycznego i wskazuje, że „zasadnicza różnica między systemem pozapartyjnym a jednopartyjnym polega na tym, iż ten pierwszy opowiada się za wolnością politycznego zrzeszania się, podczas gdy ten drugi jej nie cierpi”¹⁰⁷. Ponadto, jak zauważa, konstytutywną cechą systemu pozapartyjnego musi być zwłaszcza respektowanie wolności poglądów, słowa, zgromadzeń oraz przestrzeganie innych niepolitycznych praw człowieka, których brakuje w systemie jednopartyjnym¹⁰⁸. Na marginesie tych rozważań filozof

¹⁰³ Kwasi Wiredu, *The State, Civil Society and Democracy in Africa...*, s. 249, używa zwrotu „w tym samym duchu przybliżenia”.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 249.

¹⁰⁵ Kwasi Wiredu, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 167.

¹⁰⁶ Zob. szerzej ibidem, s. 170.

¹⁰⁷ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 183.

¹⁰⁸ Na temat krytyki systemu jednopartyjnego zob. szerzej Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus...*, s. 187; idem, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 179; idem, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 171.

zwraca też uwagę, że nie istnieje wcale oczywisty związek między demokracją a systemem wielopartyjnym, ten ostatni bowiem może również istnieć w państwach rządzonych autorytarnie, choć w takiej sytuacji pluralizm partyjny raczej nie jest autentyczny.

3.8. Stowarzyszenia polityczne *versus* partie polityczne

Za kluczowy element proponowanego dla państw afrykańskich systemu pozapartyjnego uznaje Wiredu zastąpienie partii politycznych stowarzyszeniami politycznymi. Stowarzyszenie polityczne określa jako grupę ludzi, „którzy mają podobne zdanie w kwestii tego, co jest najlepsze dla ich państwa, i którzy łączą się, by zgłębiać idee oraz ustanawiać mechanizmy przekonywania do swego punktu widzenia tak wielu ludzi, jak to tylko możliwe”¹⁰⁹. Zdaniem filozofa, najważniejsze jest jednak to, że zdobycie przez stowarzyszenia w wyniku wyborów pewnej liczby miejsc w zgromadzeniu parlamentarnym nie mogłoby dawać im uprawnienia do tworzenia rządu z pominięciem innych grup ludzi zainteresowanych aktywnym uprawianiem polityki, w tym na przykład reprezentacji interesów pracowniczych. Zarazem, celem stowarzyszeń w ogóle nie powinna być walka o władzę. Niemniej jednak członkowie stowarzyszeń mieliby uzyskiwać parlamentarne mandaty i dzięki temu wpływać na decyzje rządu oraz posiadać prawo delegowania do niego swych przedstawicieli czy też wskazanych przez siebie ekspertów. Wiredu uważa przy tym, że

„w kwestii sprawowania najwyższych urzędów w legislatywie i egzekutywie różne opcje można brać pod uwagę. Na przykład, wybrani reprezentanci mogą dokonywać wyboru przywódcy i powierzyć mu odpowiedzialność za utworzenie administracji odzwierciedlającej w takim stopniu, w jakim jest to możliwe, wszelkie tendencje opinii zauważalne w ramach ciała reprezentacyjnego”¹¹⁰.

Ghański filozof nie wskazuje jednak konkretnie, czy w systemie pozapartyjnym rada ministrów miałaby być na przykład rządem składającym się z fachowców niezwiązanych z partiami politycznymi, czy może wielką koalicją stowarzyszeń politycznych oraz innych organizacji. W jednej ze swych prac nadmienia natomiast, że w konsensualnej demokracji pozapartyjnej rząd stałby się „rodzajem koalicji, nie, jak w powszechnie spotykanym sensie, partii, lecz obywateli”¹¹¹. Filozof niestety nie rozwija tego zamysłu. Z kolei południowoafrykański teoretyk poli-

¹⁰⁹ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 178.

¹¹⁰ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 179.

¹¹¹ Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus...*, s. 189.

tyki Pieter H. Coetzee¹¹² próbując zinterpretować wskazaną konstatację Wiredu, zauważa, że rząd może być w proponowanej przez ghańskiego filozofa koncepcji kreowany przez koalicję ogółu obywateli bądź też okręgów wyborczych (*government by coalition of all constituencies*). Coetzee podobnie jak Wiredu nie wyjaśnia jednak, na czym konkretnie mogłaby polegać taka obywatelska aktywność, zwłaszcza w sytuacji, gdy w systemie pozapartyjnym rząd miałby przecież powstawać dzięki konsensusowi osiaganemu przez członków parlamentu, których być może jedynie jakaś część reprezentowałaby okręgi wyborcze. Wiredu nie wskazuje bowiem, jak w systemie pozapartyjnym byliby obierani na przykład przedstawiciele grup pracowniczych.

Być może filozof optuje za istnieniem rządu fachowców. Z poglądów Wiredu nie sposób jednak wywnioskować, czy specjaliści, których stowarzyszenia polityczne mogłyby proponować do udziału w rządzie, mieliby prawo bycia ich członkami. Gdyby taka sytuacja miała miejsce, to trudno byłoby uchwycić konstytutywną różnicę między stowarzyszeniem a partią.

Mimo że Wiredu stwierdza, iż każdy element systemu większościowego ogranicza możliwość osiągnięcia konsensusu¹¹³, to jednak uznaje za niemożliwe odejście od procedury wyborczego głosowania przy konstytuowaniu zasadniczej części składu ciała ustawodawczego. Zdaje sobie przy tym sprawę z faktu, że zastosowanie tego podstawowego elementu demokracji większościowej przybliżałoby system pozapartyjny do systemu wielopartyjnego. Zdaniem filozofa, stosowany obecnie system wyłaniania politycznych reprezentantów w wyborach parlamentarnych jest jednak w przypadku dużych społeczności prosty i logiczny. Wiredu zaznacza zarazem, że procedura wyborcza w systemie pozapartyjnym powinna być tak skonstruowana, aby zminimalizować ryzyko antagonistycznej rywalizacji między kandydatami stowarzyszeń.

Jak uważa ghański filozof, w celu urzeczywistnienia w afrykańskich państwach koncepcji systemu pozapartyjnego wcale nie trzeba by zakazywać istnienia tam partii politycznych, a jedynie konstytucyjnie zagwarantować, by nie tworzyły one podstawy rządu. W sytuacji zaś wprowadzenia do procesów decyzyjnych zasad deliberacji i konsensusu, partie polityczne po prostu przestałyby mieć jakiegokolwiek znaczenie. Zdaniem Wiredu, *sui generis* zastąpienie partii politycznych stowarzyszeniami politycznymi, które działałyby na podstawie innych priorytetów i na innych zasadach, sprzyjałoby współpracy zwolenników różnych poglądów politycznych oraz osiągnięciu przez nie konsensusu, również w kwestii tworzenia rządu.

Wiredu rysuje wyraźniejsze różnice między partią polityczną a stowarzyszeniem politycznym poprzez krytykę działania partii w praktyce demokracji więk-

¹¹² Pieter H. Coetzee, *The Problem of Political Self-Definition in South Africa: Marxism and Pluralism*, w: idem, A.P.J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998, s. 357.

¹¹³ Kwasi Wiredu, *The State, Civil Society and Democracy in Africa...*, s. 251.

szościowej i uważa, że partia oraz stowarzyszenie to dwa zasadniczo odmienne organizmy. Warto bliżej przyjrzeć się temu stanowisku poprzez porównanie podstawowych celów i zasad, które, zdaniem ghańskiego filozofa, charakteryzują naturę obu instytucji politycznych.

I tak, partia polityczna stawia sobie za główny cel zdobycie władzy w państwie. Próbuje to zrealizować w kampanii wyborczej, w trakcie której nie tyle przekonuje wyborców do swych racji, co raczej, jak wskazuje Wiredu, nimi manipuluje, kupuje ich głosy, okłamuje i daje obietnice bez pokrycia. Efekt takiej kampanii zależny jest często od skutecznego marketingu politycznego oraz pieniędzy.

Partie polityczne w państwach afrykańskich mają niejednokrotnie charakter etniczny, a zatem reprezentują interesy konkretnej grupy bądź grup etnicznych. Wybory w systemie wielopartyjnym przynoszą stygmatyzację przegranych. Jak podkreśla Wiredu, „przegranie wyborów w systemie większościowym (...) powoduje głębokie poczucie wykluczenia, alienacji i wrogości u przegranych”¹¹⁴. Jest to szczególnie niebezpieczne w państwach wieloetnicznych, gdyż wzmacnia w nich podziały etniczne.

Partie polityczne, które ostatecznie stworzą rząd, zwykle nie uwzględniają w swym działaniu racji opozycji. Z drugiej strony, w demokracji większościowej zdarza się niekiedy, że opozycja parlamentarna doprowadza swymi działaniami do obstrukcji rządu.

Zasadniczym celem działania stowarzyszenia politycznego miałyby być natomiast dążenie do dobrego rządu opartego na konsensusie osiąganym w wyniku deliberacji. Jak sądzi Wiredu, zamiast manipulacji i oszukańczej agitacji przekonywałoby ono wyborców do swych racji argumentami. Stowarzyszenie powinno być znacznie bardziej uwrażliwione na poglądy wyborców i własnych członków niż partia polityczna. Stowarzyszenie musiałoby mieć charakter ponadpartyjny. Z założenia nie byłoby ukierunkowane na rywalizację z innymi stowarzyszeniami oraz antagonizowanie elektoratu, lecz na współpracę i szukanie rozwiązań kompromisowych. Stowarzyszenie nie miałyby też sposobności lekceważyć opozycji, gdyż, zdaniem Wiredu, w systemie pozapartyjnym *de facto* straciłaby ona sens istnienia, a przedstawiciele rozmaitych nurtów politycznych mogliby wspólnie uczestniczyć w konsensualnym podejmowaniu decyzji, zwłaszcza na forum rządu.

Można też przyjąć założenie, że Wiredu jest przekonany, iż w praktyce systemu pozapartyjnego opozycja nie tyle istniałaby poza rządem, ile raczej pewien jej wymiar pojawiałby się okresowo w rządzie, który działałby, opierając się na zasadach deliberacji i konsensusu. Może o tym świadczyć następujący cytat:

¹¹⁴ Kwasi Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights...*, s. 177.

„Istnieje subtelna, lecz decydująca różnica między decyzją uzyskiwaną głosami większości a decyzją podjętą konsensualnie (...) szanując stanowisko większości. Ta pierwsza jest decyzją wbrew mniejszości, ta druga – decyzją inspirowaną przez większość. W pierwszym przypadku, opozycja przetrwa decyzję; przynajmniej na płaszczyźnie psychologicznej. W drugim przypadku, decyzja łączy się z dobrą wolą opozycji. Warto zaznaczyć, że mówię o opozycji w ogóle, nie zaś o *określonej* opozycji. W tradycyjnym systemie Akanów wzorzec rozbieżności w radzie rządzącej nie powodował utrwalenia się długotrwałych różnic (...). Każdy członek [rady – przyp. KT] przynależał do podstawowego mechanizmu rządzenia”¹¹⁵.

Co więcej, ghański filozof wielokrotnie podkreśla, że uczestnictwo we władzy byłoby jedynie pośrednim celem stowarzyszenia politycznego (lub organizacji innego typu), przede wszystkim zaś zależałoby mu na dobrym rządzeniu, w którym realizowane byłyby poglądy tych jednostek, które wchodzą w skład stowarzyszenia bądź je popierają.

Jak wskazuje Wiredu, choć zarówno stowarzyszenia polityczne, jak i partie polityczne mogą mieć na celu realizowanie w trakcie rządzenia swych programów, to partie często odsuwają spełnianie przedwyborczych obietnic na dalszy plan, koncentrując swe działania w pierw na walce o władzę, a następnie na jej utrzymaniu. Filozof zauważa zarazem, że odwrotnie rzecz wyglądałaby w przypadku stowarzyszeń, których aktywność koncentrowałaby się na realizacji oczekiwań i pomysłów swych członków, sympatyków oraz wyborców. W konsekwencji, stowarzyszenia znacznie bardziej szanowałyby potrzeby obywateli niż czynią to partie polityczne.

Jak można wnioskować, Wiredu jest też przekonany, że w praktyce systemu pozapartyjnego stowarzyszenia polityczne nie tyle zabiegałyby o udział w sprawowaniu władzy wykonawczej, ale przede wszystkim starałyby się o zdobycie miejsc w zgromadzeniu parlamentarnym, w którym brałyby udział w procesie prawotwórczym. W sytuacji, gdyby rząd nie był tworzony na bazie partii politycznych, stowarzyszenia i tak miałyby wpływ na skład oraz decyzje rady ministrów, która byłaby odpowiedzialna za swe działania przed parlamentem. Nie jest jednak zrozumiałe, dlaczego stowarzyszenia posiadające większą reprezentację parlamentarną nie miałyby z czasem wpływać w większym stopniu na skład i działanie rządu niż stowarzyszenia mniej licznie reprezentowane w ciele ustawodawczym. Nie wiadomo też, na jakiej podstawie Wiredu zakłada, że członkowie stowarzyszeń nie dążyliby do prostego rozdzielenia między siebie stanowisk rządowych.

Poglądy Wiredu na temat systemu pozapartyjnego rodzą jeszcze i inne istotne pytania dotyczące szczegółów jego funkcjonowania. Czy na przykład ustalenia programowe oraz inne ważne decyzje podejmowano by w stowarzyszeniu

¹¹⁵ Ibidem, s. 175.

konsensualnie po deliberacji? Gdyby bowiem było tak w każdym stowarzyszeniu, wówczas przy tworzeniu rządu oraz w kontaktach między przedstawicielami poszczególnych stowarzyszeń i organizacji na szczeblu rządowym osiągnięcie konsensusu stałoby się zapewne znacznie łatwiejsze. Ponadto nie wiadomo, jak w stowarzyszeniu politycznym wyłaniano by kandydatów, którzy stawaliby w szranki wyborcze. Czy konsensualnie, w głosowaniu, a może pozostawiano by to w gestii władz stowarzyszenia?

Być może Wiredu przedstawiając zamysł stowarzyszenia politycznego, pragnie jednak po prostu zwrócić uwagę na konieczność zmiany charakteru politycznego zrzeszania się w państwach współczesnej Afryki. Partie polityczne są bowiem współcześnie często partiami kadrowymi, w których ci sami ludzie latami pozostają u władzy i traktują funkcje partyjne jako sposób na życie. W takim stanie rzeczy przynależność do partii oznacza podporządkowanie jej członków programowi opracowanemu przez partyjne przywództwo. Być może filozof uważa, że w stowarzyszeniu politycznym nie dochodziłoby do tej sytuacji. Wiredu nie wskazuje jednak, czy władza stowarzyszenia miałaby bardziej kolektywny, a może rotacyjny charakter, w przeciwieństwie do przywództwa partii politycznej, które jest zwykle jedno- lub kilkusobowe.

Przedstawione przez Wiredu porównanie partii politycznych i stowarzyszeń politycznych rodzi kilka istotnych pytań. Czy zamiana partii na stowarzyszenia nie jest tylko zmianą samego szyldu? Czy stowarzyszenia i tak w pewnym momencie nie stałyby się partiami? Być może zależy to właśnie od rodzaju zastosowanej procedury podejmowania decyzji w stowarzyszeniu i w rządzie. Co prawda, filozof dowodzi, że tradycyjna kultura polityczna niektórych afrykańskich grup etnicznych była nastawiona na prowadzenie deliberacji i osiągnięcie konsensusu, ale przecież nie jest pewne, że stowarzyszenia opierałyby swe działania na tradycji politycznej typowej dla jakichś konkretnych grup etnicznych. Również w pracach rządu nie wszyscy jego członkowie mogliby się zgadzać na deliberację, która miałaby prowadzić do uzyskania konsensusu, zwłaszcza w sytuacji, gdyby się okazało, że procedura ta jest mało efektywna.

Czy przedstawiony przez Wiredu teoretyczny podział na posiadające wiele wad partie polityczne i charakteryzujące się samymi dobrymi przymiotami stowarzyszenia polityczne ma zatem w ogóle sens? Trudno udzielić na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Wiredu postrzega bowiem stowarzyszenia jako swoisty łącznik między obywatelami a władzą państwową. Filozof pisze, że stowarzyszenia polityczne „jako forum dyskursu należałyby do społeczeństwa obywatelskiego (*civil society*) tak jak [na przykład – przyp. KT] towarzystwa literackie, podczas gdy jako narzędzia politycznego kształcenia i reprezentacji byłyby bezpośrednio połączone z państwem”¹¹⁶. Wiredu przypomina zarazem, że u wielu

¹¹⁶ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 183.

grup etnicznych w przedkolonialnej Afryce obywatelskie i polityczne aspekty życia społecznego były ze sobą silnie powiązane, różnica zaś między społeczeństwem obywatelskim a państwem nie miała większego znaczenia¹¹⁷. Proponuje przy tym, by w systemie pozapartyjnym do parlamentu kandydowały nie tylko jednostki reprezentujące stowarzyszenia zajmujące się *ex definitione* polityką, lecz również na przykład przedstawiciele związków zawodowych.

Zdaniem ghańskiego filozofa, stowarzyszenia polityczne mogłyby mieć analogiczny charakter do stowarzyszeń o charakterze zawodowym, religijnym, rekreacyjnym, spółdzielczym czy udzielających wzajemnej pomocy, które stanowią część społeczeństwa obywatelskiego w państwach Afryki i w których przynależność etniczna ich członków zwykle nie odgrywa podstawowej roli. Wiredu jest zatem przekonany, że stowarzyszenia zajmując się problemami ideologicznymi, społecznymi czy ekonomicznymi, rozszerzałyby świadomość polityczną społeczeństw wieloetnicznych państw afrykańskich poza kwestie etniczne. Jak sądzi, tego rodzaju motywacje mogłyby stanowić podstawę dla politycznego zrzeszania się Afrykanów właśnie w sytuacji, gdy celem stowarzyszeń politycznych nie byłaby walka o władzę w państwie.

W duchu konstruktywizmu Wiredu jest zatem przekonany, że system pozapartyjny stanowiłby fundament, na którym mogłoby w przyszłości powstać nowe, ponadetniczne społeczeństwo. Jak uważa, urzeczywistnienie jego koncepcji w państwach Afryki będzie jednak przede wszystkim zależeć od jakości ich ciała obywatelskiego. W konsekwencji proponuje przygotowanie etycznego podłoża dla systemu bez partii politycznych, stwierdzając, że „bez odrobiny moralności nie można mieć krzty obywatelskości”¹¹⁸. Zdaniem filozofa, w państwach afrykańskich należy wzmacniać edukację obywatelską, w tym zwłaszcza kształtować u ludzi wrażliwość na potrzeby innych oraz uczyć określania celów indywidualnych w kontekście dobra wspólnego. Jest to wskazanie pewnego minimum potrzebnego do budowy ponadetnicznego społeczeństwa. Powstaje jednak pytanie, co należałoby rozumieć przez dobro wspólne w sytuacji, gdy w pozapartyjnej rzeczywistości wcześniej czy później musiałyby przecież nastąpić wykrystalizowanie się partykularnych interesów charakterystycznych dla systemu partyjnego, w którym różne partie mogą, w zależności od reprezentowanych interesów i ideologicznej orientacji, inaczej pojmować ów ideał.

Wiredu jest jednak świadom tego, że przedstawiając koncepcję systemu pozapartyjnego, proponuje jedynie jego ogólne ramy teoretyczne. Jak twierdzi, zamysł ten zrodził się w następstwie dogłębnego studiowania tradycji rządzenia

¹¹⁷ Podobne stanowisko prezentuje kameruński filozof Ajume H. Wingo. Zob. zwłaszcza idem, *Fellowship Associations as a Foundation for Liberal Democracy in Africa*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy...*, s. 450–459.

¹¹⁸ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 171.

charakterystycznych dla Akanów, Zulusów i Bagandów. Prezentuje zarazem opinię, że główna rola w dopracowaniu szczegółów postulowanej przezeń koncepcji powinna przypaść afrykańskim intelektualistom, w tym zwłaszcza politologom, prawnikom konstytucjonalistom, historykom, antropologom kulturowym, socjologom, ekonomistom i lingwistom¹¹⁹.

Demokracja pozapartyjna (*nonpartisan democracy, no-party democracy*) jest rzeczywistym typem demokracji funkcjonującym w regionie Oceanii, w (Sfederowanych Stanach) Mikronezji, Palau, Tuvalu i Nauru¹²⁰. W demokracji pozapartyjnej wybory parlamentarne odbywają się cyklicznie i mają charakter powszechny oraz wolny, lecz nie biorą w nich udziału partie polityczne.

Parlamente wskazanych państw składają się z niezależnych posłów, którzy reprezentują konkretne wyspy, ich części lub stany (w przypadku federacji)¹²¹, i konstytuują władzę oraz opozycję, tworząc niejednokrotnie płynne sojusze, co czasami prowadzi do powstawania napięć politycznych. Większość posłów jest wybierana w systemie większości względnej. Decyzja elektoratu w dużej mierze uzależniona jest od reputacji, zasług i powiązań klanowych lub rodzinnych kandydatów¹²². Członkami gabinetów zostają zwykle przedstawiciele wszystkich głównych regionów danego państwa.

W Mikronezji, Palau, Tuvalu i Nauru działalność partii politycznych nie jest zakazana. Państwa te mają małe terytoria lądowe oraz niewielką populację – od niespełna dziesięcioletniej (Nauru) do nieco ponad stutysięcznej (Mikronezja). Cechy te z pewnością wpłynęły na rodzaj istniejącej w nich demokracji. Niewykształcenie się partii politycznych może wynikać również z braku potrzeby partyjnej instytucjonalizacji różnic ideologicznych, które w małych społeczeństwach tworzących dość homogeniczne wspólnoty kulturowe nie są zwykle poważne. W praktyce politycznej tych państw szczególny nacisk kładziony jest na wypracowywanie rozwiązań o charakterze kompromisowym. Wszystkie te czynniki powodują, że demokracja pozapartyjna stanowi optymalny rodzaj organizacji politycznej ich społeczeństw.

¹¹⁹ Na ten temat zob. też Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 109–110; George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2006, s. 68–69; Paulin J. Hountondji, *Daily Life in Black Africa: Elements for a Critique*, w: V.Y. Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947–1987*, University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 359–362; Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 179.

¹²⁰ Zob. Yash Ghai, *Systems of Government*, „Pacific Perspective” b.r.w., Vol. 13, No. 2 (*Further Thoughts on Pacific Constitutions*), s. 53.

¹²¹ Zob. Alan Burdick, *The Constitution of the Federated States of Micronesia*, „Pacific Perspective” b.r.w., Vol. 13, No. 2 (*Further Thoughts on Pacific Constitutions*), s. 25–26.

¹²² Zob. szerzej Yash Ghai, *Systems of Government...*, s. 47 i 53.

Wskazane właściwości nie cechują jednak większości państw afrykańskich, poza nielicznymi państwami-archipelagami. Trudno wyobrazić sobie funkcjonowanie demokracji pozapartyjnej w wielomilionowych, wieloetnicznych społeczeństwach, w których partie polityczne reprezentują rozmaite podziały, interesy i przekonania. Bardziej realne byłoby zapewne sprawowanie w nich urzędu prezydenta przez osobę bezpartyjną i niepopieraną przez żadną partię polityczną.

Niemniej jednak system pozapartyjny funkcjonował w Afryce w latach 1986–2006 w Ugandzie, choć w warunkach braku demokracji. Oficjalnym celem jego wprowadzenia miało być budowanie jedności narodowej i solidarności w społeczeństwie wieloetnicznym¹²³. Ugandyjski system pozapartyjny opierał się na istnieniu jednego ruchu społeczno-politycznego, Narodowego Ruchu Oporu (National Resistance Movement, NRM), który z założenia miał być pozapartyjny i ponadetniczny. W praktyce jednak system ten przypominał system jednopartyjny i choć zrzęcał Ugandyjczyków o różnym pochodzeniu etnicznym, to w dużej mierze służył wieloletniemu utrzymywaniu się u władzy prezydenta Yoweriego K. Museveniego, nieprzerwanie rządzącego Ugandą od 1986 r. Brak partii politycznych w Ugandzie w latach 1986–2005 oznaczał bowiem zarazem brak zorganizowanej opozycji wobec jego władzy¹²⁴. Ponadto znaczna część stanowisk rządowych oraz kontrola nad posiadającym rozbudowany aparat biurokratyczny NRM przypadła członkom grupy etnicznej Banyankole, z której wywodzi się głowa państwa¹²⁵.

Można wnioskować, że o ile demokracja pozapartyjna pasuje do niektórych państw Oceanii, charakteryzujących się zwłaszcza posiadaniem niewielkiej liczby ludności oraz stosunkowo homogenicznych pod względem kulturowym społeczeństw, o tyle możliwość jej wprowadzenia w wieloetnicznych państwach Afryki wydaje się bardzo mało prawdopodobna. Kazus ugandyjskiego systemu pozapartyjnego, mimo że istniejący w warunkach braku demokracji, wskazuje zaś, jakie problemy mogłoby rodzić urzeczywistnienie proponowanej przez Wiredu koncepcji demokracji pozapartyjnej w afrykańskich państwach wieloetnicznych.

¹²³ John-Jean Barya, *Political Parties, the Movement and the Referendum on Political Systems: One-Step Forward, Two Steps Back?*, w: Justus Mugaju, J. Oloka-Onyango (eds.), *No-Party Democracy in Uganda: Myths and Realities*, Fountain Publishers, Kampala 2000, s. 31.

¹²⁴ Ben Conrad, Tony Mutebi Nsubuga, F.T. Selase, *Does Museveni Have the Answer to Africa's Problems? Or Is He Trying to Entrench His Pre-Eminent Position in Uganda?* w: *No-Party Politics: The Answer For Africa?*, 4/07/2000, http://news.bbc.co.uk/2/hi/talking_point/debates/african_debates/808265.stm [odczyt: 1/08/2012].

¹²⁵ Kasirye Ssalongo, Ibrahim Ahmed, *Does Museveni Have the Answer to Africa's Problems? Or Is He Trying to Entrench His Pre-Eminent Position in Uganda?* w: *No-Party Politics...*

Choć ghański filozof nie powołuje się ani na przykłady demokracji pozapartyjnej w Oceanii, ani na przykład systemu pozapartyjnego w Ugandzie, to w świecie Zachodu dostrzega pewne rozwiązania konstytucyjne, które uznaje za nieco oddalone od tych typowych dla demokracji większościowej, a zbliżone do postulowanego systemu pozapartyjnego. Jak zauważa, istnieją one między innymi w Szwajcarii¹²⁶, gdzie jednak polityka nadal opiera się na funkcjonowaniu partii politycznych, a konsensus jest spłycający głównie do poziomu międzypartyjnego porozumienia. Dlatego też koncepcja oraz praktyka bazującego na konsensusie systemu pozapartyjnego nie mogą być kształtowane w przypadku Afryki na podstawie wzorców zachodnich.

Szkoda, że Wiredu odrzuca szwajcarski system polityczny jako przykład pomocny w budowie systemu pozapartyjnego w państwach afrykańskich, choć w Szwajcarii istnieją, rzecz jasna, partie polityczne, to jednak ich rola w tworzeniu rządu jest inna niż w pozostałych państwach Zachodu. W państwie tym od XIX w. funkcjonuje tzw. formuła magiczna (*Zauberformel*)¹²⁷, która implikuje wspólne tworzenie egzekutywy (Rady Federalnej) przez reprezentantów największych partii politycznych, którzy muszą zarazem być członkami głównych grup językowych i wyznaniowych¹²⁸.

Skoro Wiredu odżegnuje się od podobieństwa proponowanego przez siebie systemu politycznego do szwajcarskiego modelu demokracji, to warto zwrócić uwagę na być może najbliższe jego koncepcji rozwiązanie współrzędzenia, które istniały w latach 1994–1996 w Republice Południowej Afryki (RPA). Można to uczynić, przyjmując założenie, że proponowane przez Wiredu dla państw Afryki stowarzyszenia polityczne to po prostu ulepszone partie polityczne, a tworzony przy ich udziale rząd to wielka koalicja, która działa, opierając się na zasadach deliberacji i konsensusu. Empiryczny kazus RPA jest istotny, może bowiem przybliżyć do odpowiedzi na pytanie, czy tworzenie gabinetów koalicyjnych działających na postulowanych przez Wiredu zasadach sprzyja efektywnemu rządzeniu na poziomie władzy centralnej w społeczeństwach podzielonych.

¹²⁶ Zob. szerzej Kwasi Wiredu, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 170; idem, *The State, Civil Society and Democracy in Africa...*, s. 250.

¹²⁷ Zob. Zdzisław Czeszejko-Sochacki, *System konstytucyjny Szwajcarii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2002, s. 47 i 59.

¹²⁸ Ponadto trzech członków egzekutywy powinno pochodzić z trzech największych kantonów. Zob. Krzysztof Kociubiński, *Systemy polityczne Austrii, Niemiec i Szwajcarii*, Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2003, s. 101–102; Wolf Linder, *Demokracja szwajcarska. Rozwiązywanie konfliktów w społeczeństwie wielokulturowym*, przeł. Z. Pucek, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1996, s. 31 i 33; Paweł Sarnecki, *Zgromadzenie Federalne. Parlament Konfederacji Szwajcarskiej*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2003, s. 30.

3.9. Kazus przejściowych rządów wielkiej koalicji w RPA (1994–1996)

Ukonstytuowanie się rządów wielkiej koalicji w RPA funkcjonujących na bazie reguł deliberacji i konsensusu umożliwiły tymczasowa konstytucja z 1993 r.¹²⁹ oraz nowele do niej. Zgodnie z art. 88 (1) tej konstytucji, rada ministrów zwana po prostu gabinetem składała się z prezydenta, zastępców prezydenta, tj. wiceprezydentów (Executive Deputy Presidents) oraz ministrów. W myśl art. 84 (1), każda partia polityczna, która w liczącej 400 posłów izbie niższej bikameralnego parlamentu, Zgromadzeniu Narodowym, miała co najmniej 80 posłów, tj. minimum 20% ogółu deputowanych, miała prawo wyznaczyć spośród członków tej izby wiceprezydenta. Gdyby jednak żadna z partii, której przedstawiciele weszli do Zgromadzenia, nie miała w nim takiej liczby posłów lub gdyby posiadała ją tylko jedna z takich partii, wówczas dwie partie mające największą liczbę posłów mogłyby desygnować spośród członków tej izby, każda po jednym, dwóch wiceprezydentów (art. 84 (2))¹³⁰. To ostatnie postanowienie, choć istotne z perspektywy organizacji systemu współrządzenia, nigdy nie weszło w życie, bo nie zaistniał stan, w którym trzeba by było je zastosować. Natomiast, zgodnie z art. 84 (1), w okresie obowiązywania w RPA konstytucji tymczasowej urząd wiceprezydentów jednocześnie pełnili (od 10 maja 1994 r.): Frederik Willem de Klerk, przywódca reprezentującej znaczną część białej mniejszości Partii Narodowej (National Party, NP)¹³¹ oraz Thabo Mbeki, reprezentant ponadetnicznego Afrykańskiego Kongresu Narodowego (African National Congress, ANC)¹³².

Art. 88 (2) konstytucji tymczasowej przewidywał, że każda partia polityczna, która będzie miała co najmniej 20 posłów w Zgromadzeniu Narodowym i będzie chciała uczestniczyć w tzw. Rządzie Jedności Narodowej (Government of National Unity), ma prawo otrzymać w nim jedną lub więcej tek ministerialnych. Przewidziana postanowieniami konstytucji tymczasowej procedura rozdziału stanowisk ministerialnych pomiędzy partie tworzące koalicję była dość skomplikowana, lecz, w dużym uproszczeniu i przybliżeniu rzecz ujmując, ich liczba przynależna poszczególnym koalicjantom zależała przede wszystkim od siły głosów posiadanych przez daną partię w Zgromadzeniu, mierzonych w proporcji do

¹²⁹ *Konstytucja Republiki Południowej Afryki, Ustawa nr 200 z 1993 r.*, zatwierdzona 25 stycznia 1994 r., obowiązująca od 27 kwietnia 1994 r., <http://www.info.gov.za/documents/constitution/93cons.htm> [odczyt: 3/08/2012], zastąpiona przez nową *Konstytucję Republiki Południowej Afryki, Ustawę nr 108 z 1996 r.*, uchwaloną 8 maja 1996 r., obowiązującą od 4 lutego 1997 r., <http://www.info.gov.za/documents/constitution/1996/index.htm> [odczyt: 4/08/2012].

¹³⁰ Zob. też art. 95 (1), *Konstytucja Republiki Południowej Afryki, Ustawa nr 200 z 1993 r.*

¹³¹ Frederik Willem de Klerk zrezygnował z funkcji wiceprezydenta 30 czerwca 1996 r.

¹³² Urząd prezydenta sprawował wówczas Nelson R. Mandela, który był przywódcą Afrykańskiego Kongresu Narodowego.

siły głosów, którą w izbie tej dysponowały inne ugrupowania wchodzące w skład gabinetu¹³³.

Prezydent tworząc skład rządu i przydzielając konkretne stanowiska ministerialne (oraz wiceministerialne, art. 94) konkretnym osobom reprezentującym konkretne partie polityczne, był zobowiązany konsultować się z wiceprezydentami oraz przywódcami ugrupowań uczestniczących w koalicji (art. 88 (4)). Wszyscy oni mieli próbować dojść w tej kwestii do konsensusu (art. 88 (5))¹³⁴. Również działania gabinetu, zgodnie z art. 89 (2) tymczasowej konstytucji, miały w sobie łączyć „ducha poszukiwania konsensusu”, który powinien leżeć u podstaw funkcjonowania rządu, z potrzebą efektywnego rządzenia. Niektóre jednak decyzje szefa rządu, a zatem prezydenta, mimo że wymagały jego konsultacji z innymi członkami gabinetu, nie musiały mieć charakteru konsensualnego¹³⁵.

W następstwie wyborów, które odbywały się w RPA 26–29 kwietnia 1994 r. ukonstytuowano, na zasadach określonych w tymczasowej konstytucji, Rząd Jedności Narodowej¹³⁶. Działał on przez ponad dwa lata¹³⁷. Stworzyły go trzy ugrupowania polityczne, które jako jedyne miały ponad 20 posłów w Zgromadzeniu Narodowym¹³⁸: ANC, który zdobył blisko 63% głosów (i otrzymał

¹³³ Zob. szerzej art. 88 (2)–(3) i art. 95 (2)–(3), *Konstytucja Republiki Południowej Afryki, Ustawa nr 200 z 1993 r.*

¹³⁴ W przypadku jego braku, ostateczna decyzja należała, w zależności od sytuacji, do prezydenta lub przywódcy partii wchodzących w skład rządu. Zob. szerzej art. 88 (5) (a)–(c), *Konstytucja Republiki Południowej Afryki, Ustawa nr 200 z 1993 r.*

¹³⁵ Zob. na przykład art. 97, *Konstytucja Republiki Południowej Afryki, Ustawa nr 200 z 1993 r.*, w którym omówione zostały kwestie dotyczące mianowania Głównego Sędziego Sądu Najwyższego oraz Przewodniczącego Trybunału Konstytucyjnego.

¹³⁶ Zob. szerzej Arkadiusz Żukowski, *Transformacja ustrojowa w Republice Południowej Afryki i jej kulturowe uwarunkowania*, w: Aleksander Posern-Zieliński, Mirosława Drozd-Piasecka (red.), *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2010, s. 99–100.

¹³⁷ Formalnie w okresie od 27 kwietnia 1994 r. do 3 lutego 1997 r. Zob. szerzej Jo Ansie van Wyk, *Cadres, Capitalists and Coalitions: The ANC, Business and Development in South Africa*, University of South Africa, Developmental Leadership Program, Research Paper No. 1, February 2009, s. 16.

¹³⁸ Do Zgromadzenia Narodowego weszli również przedstawiciele 4 innych partii, które otrzymały od ok. 2,5 do ok. 0,5% głosów: Frontu Wolności (Freedom Front, FF, 9 mandatów), Partii Demokratycznej (Democratic Party, DP, 7 mandatów), Kongresu Panafrykańskiego (Pan Africanist Congress, PAC, 5 mandatów) i Afrykańskiej Partii Chrześcijańsko-Demokratycznej (African Christian Democratic Party, ACDP, 2 mandaty). Zob. szerzej Andrew Reynolds, *The Results*, w: idem (ed.), *Election '94: South Africa. The Campaigns, Results, and Future Prospects*, James Currey, London 1994, s. 183. Zob. też Krzysztof Wojtyczek, *Wstęp*, w: *Konstytucja Republiki Południowej Afryki*, przeł. A. Wojtyczek-Bonnand, idem, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2006, s. 16.

252 mandaty), NP, która uzyskała nieco ponad 20% głosów (82 mandaty) oraz w większości zuluska Partia Wolności Inkatha (Inkatha Freedom Party, IFP), która otrzymała około 11% głosów (43 mandaty)¹³⁹. Liczebny podział tek ministerialnych w rządzie pomiędzy koalicjantów przedstawiał się następująco: ANC – 19, NP – 7, IFP – 4¹⁴⁰.

Kazus RPA z lat 1994–1996 pełni istotną rolę kształcącą dla badaczy i praktyków problematyki współrzędzenia jako takiej. Zwraca na nią uwagę Arend Lijphart¹⁴¹, który argumentuje, że w przypadku, gdy wśród elit politycznych społeczeństwa podzielonego istnieje poważna różnica zdań dotycząca podstaw, na jakich należy wyodrębnić segmenty mające brać udział we współrzędzeniu, to powinno się ono, zwłaszcza w ramach władzy wykonawczej, opierać nie na formalnie wyartykułowanych podziałach etnicznych, rasowych bądź religijnych, lecz na podziałach partyjnych. Oczywiście wiele partii politycznych posiada tzw. elektorat bazowy, tak jak miało to miejsce w RPA w okresie wyborów z 1994 r. W przypadku ANC był to elektorat ponadetniczny, lecz niemal w całości składający się z czarnych, w przypadku NP byli to w większości wyborcy biali, a w przypadku IFP byli to głównie wyborcy wywodzący się z jednej grupy etnicznej – Zulusów, z których większość zamieszkuje konkretny region-prowincję KwaZuluNatal¹⁴². Tymczasowa konstytucja nie zdefiniowała zatem *explicite* istniejących w RPA podziałów, na których mogłoby się opierać współrzędzenie w ramach władzy wykonawczej, lecz raczej *implicite* dopuściła doń partie polityczne, które *de facto* bazowały na podziałach etnicznych lub rasowych. Elektorat miał zaś w głosowaniu rozstrzygnąć, które z tych partii wejdą do rządu i w jakiej proporcji.

Zdaniem Lijpharta, kazus RPA stanowi „atrakcyjny wzorzec” dla państw znajdujących się w podobnej sytuacji, która, jak należy założyć, mogłaby dotyczyć stanu istnienia w jakimś państwie rozmaitych rodzajów segmentów, w tym segmentów rasowych, etnicznych, religijnych czy regionalnych. Przypadek RPA mógłby zatem stanowić wzorzec rozwiązań na przykład dla Nigerii, gdzie obok siebie funkcjonują silne podziały etniczne i religijne.

W przypadku RPA współrzędzenie nie trwało jednak długo. Oprócz wykonywania typowych zadań przynależnych gabinetowi, kluczowym celem Rządu Jedności Narodowej było bowiem przygotowanie nowej ustawy zasadniczej.

¹³⁹ Arkadiusz Żukowski, *Transformacja ustrojowa w Republice Południowej Afryki...*, s. 100–101; Marcin Wojciech Solarz, *Republika Południowej Afryki. Trwałość czy zmierzch potęgi w regionie?*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1999, s. 98–104; Andrew Reynolds, *The Results...*, s. 183.

¹⁴⁰ Jo Ansie van Wyk, *Cadres, Capitalists and Coalitions...*, s. 16.

¹⁴¹ Arend Lijphart, *Thinking About Democracy: Power Sharing and Majority Rule in Theory and Practice*, Routledge, London 2008, s. 81–82.

¹⁴² Przed 1994 r. były to: prowincja Natal i tzw. *homeland* KwaZulu.

W wyniku sprzeczności zdań wśród koalicjantów, głównie pomiędzy ANC i NP, dotyczących różnych zagadnień, w tym utrzymania rozmaitych przywilejów przez białych członków administracji¹⁴³, rząd ten nie dotrwał jednak w pełnym składzie do momentu wprowadzenia jej w życie (4 lutego 1997 r.). NP wycofała się z gabinetu koalicyjnego kilka miesięcy wcześniej (30 czerwca 1996 r.)¹⁴⁴.

W nowej konstytucji RPA z 1996 r. nie przewidziano budowania egzekutywy opartej na współrzędzeniu, co świadczy, że wcześniej istniejący system został zaprojektowany na potrzeby okresu przejściowego, a konkretnie dla przeprowadzenia opartego na współpracy czarnych i białych polityków RPA pokojowego przejścia od rządów opartych na polityce apartheidu do systemu demokracji większościowej. W tym sensie nie był to zatem rodzaj gabinetu, który preferowałby Wiredu. Rząd Jedności Narodowej był też rządem pozbawionym przedstawicieli społeczeństwa obywatelskiego, co również odbiega od założeń koncepcji ghańskiego filozofa.

Niemniej jednak, zbudowanie, w myśl konstytucji tymczasowej, egzekutywy wna bazie różnych partii politycznych, w tym i odmiennych segmentów podzielonego społeczeństwa, oraz konsensualny, choć nie pozbawiony wielu napięć¹⁴⁵, charakter jej działań, a także ostateczne powodzenie trudnego procesu szczegółowego, lecz zarazem względnie krótkotrwałego negocjowania treści nowej ustawy zasadniczej, świadczą o tym, że władza oparta na współrzędzeniu oraz efektywne jej działanie w celu rozwiązania jakiegoś istotnego problemu są możliwe. Przykład RPA nie daje jednak ostatecznej odpowiedzi na pytanie, jak rząd koalicyjny działający na podstawie preferowanych przez Wiredu zasad funkcjonowałby w dłuższym okresie i w sytuacji, gdyby nie miał za cel skupienia się na opracowaniu konstytucji i przeprowadzenia pokojowej transformacji ustrojowej, lecz po prostu wykonywanie zwykłych zadań egzekutywy.

3.10. Uwagi końcowe

Ghański filozof kontestuje istotę i zasady działania systemu wielopartyjnego w demokracji większościowej, ale jednocześnie nie proponuje realnego wzorca alternatywnego. W przedstawianych przezeń, skądinąd niezwykle interesujących, propozycjach wyraźnie brak konkretnych metod wdrażania tradycyjnych, lokalnych rozwiązań politycznych na poziomie władzy centralnej współczesnych

¹⁴³ Zob. szerzej Jo Ansie van Wyk, *Cadres, Capitalists and Coalitions...*, s. 17.

¹⁴⁴ Zob. szerzej Arkadiusz Żukowski, *Partia Narodowa w Afryce Południowej – od pełni władzy do upadku*, w: idem (red.), *Ugrupowania polityczne i ruchy społeczne w Afryce*, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Forum Politologiczne, t. 9, Olsztyn 2009, s. 116.

¹⁴⁵ Zob. szerzej Jo Ansie van Wyk, *Cadres, Capitalists and Coalitions...*, s. 17.

państw afrykańskich. Wiredu nie określa na przykład dokładnie sposobu podejmowania decyzji w ciele ustawodawczym. Można przypuszczać, że wiele z nich zapadałoby w drodze głosowania, ale nie da się wykluczyć, że filozof popierałby zastosowanie przez parlamentarzystów procedury konsensualnej nie tylko w procesie tworzenia rządu, ale też na przykład choćby w pracach komisji parlamentarnych. Niemniej jednak trudno wyobrazić sobie ustanawianie aktów prawnych w parlamencie inaczej niż w drodze głosowania i uzyskiwania poparcia większości.

Przywoływane przez Wiredu tradycyjne instytucje polityczne zostały ukształtowane w relatywnie małych, zwykle etnicznie jednorodnych wspólnotach. Filozof nie wskazuje, jak skutecznie transponować je na poziom władzy centralnej wieloetnicznych państw. Gdyby nawet zgodzić się z opinią, że – jak to ujmuje – „konsensualne remedium”¹⁴⁶ jest lepsze od głosowania, to trudno pojąć, jak w liczących wielu członków, wieloetnicznych radach ministrów podejmowano by rozmaite decyzje w sposób typowy dla niewielkich rad rządzących zajmujących się ograniczonym spektrum spraw dotyczących homogenicznych wspólnot.

Wiredu nie uszczegóławia również tych wysuwanych przez siebie propozycji, które nie czerpią bezpośrednio z tradycyjnego systemu rządów. I tak na przykład stwierdza, że członkowie grup pracowniczych mogliby wybierać swych przedstawicieli do parlamentu według pewnej procedury, ale nie wskazuje, na czym miałyby ona polegać. Nie wiadomo też, jaką rolę mieliby do odegrania w legislaturze ci przedstawiciele.

Z poglądów filozofa nie wynika też jasno, czy przewidując posiadanie przez stowarzyszenia polityczne oraz na przykład związki zawodowe wpływu na rządzenie w afrykańskich państwach, proponuje on tworzenie rady ministrów przez reprezentantów ogółu podmiotów politycznych i (pozornie) niepolitycznych, które w wyniku wyborów weszłyby do parlamentu. Jeśli zaś założyć, że w takim *sui generis* rządzie wielkiej koalicji podział stanowisk byłby proporcjonalny do liczby mandatów parlamentarnych uzyskanych przez poszczególne organizacje w wyborach, to w trakcie deliberacji uczestnicy teź z pewnością nie mieliby równej pozycji, a konsensualne podejmowanie decyzji byłoby mało prawdopodobne. Trudno też wyobrazić sobie, by zastosowanie systemu konsensualnego pozwoliło na efektywne funkcjonowanie rady ministrów w dłuższym okresie. Niezwykle istotna jest też kwestia tego, jak przy braku klarownego podziału na rządzących i opozycję realizowano by w radzie ministrów sprzeczne interesy.

Ponadto, jak można wnioskować, wysunięta przez Wiredu idea stowarzyszenia politycznego jest *per saldo* wyidealizowanym wyobrażeniem tego, czym powinna być partia polityczna. Filozof krytykując logikę działania partii, która polega na współzawodnictwie, postrzega jej naturę bardzo jednostronnie, w wymiarze

¹⁴⁶ Kwasi Wiredu, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 171.

negatywnej walki o władzę. Tymczasem aktywność partii politycznej po zwycięskich wyborach ma i inny niezwykle ważny wymiar – rządzenie państwem, a po przegranych wyborach – kontrolowanie i recenzowanie rządzących. Tej problematyce Wiredu nie poświęca w swych rozważaniach wiele miejsca.

Być może lepiej byłoby, gdyby ghański filozof próbował walczyć z wadami rzeczywistości politycznej, którą tworzą partie, zamiast próbować zastępować je stowarzyszeniami. Wiredu nie tyle bowiem punktuje skądinąd dobrze przecież znane rozmaite wady demokracji większościowej, co celnie identyfikuje niedoskonałości kiełkującej demokracji w państwach Afryki. W pełni zrozumiałe jest, że nie podoba mu się charakterystyczny dla niej istniejący stan rzeczy, w którym partie wygrywają wybory, a następnie całkowicie lekceważą opozycję i jej elektorat. Skoro jednak tak wyglądają realia afrykańskiej polityki, to należy próbować je przekształcać choćby poprzez inżynierię wyborczą.

Również rola intelektualistów, o których pomoc w dopracowaniu swych koncepcji zwraca się Wiredu, mogłaby polegać na ulepszaniu istniejącej kultury politycznej, tak by bardziej sprzyjała ona współpracy. Jak się wydaje, intelektualiści powinni zarazem pomóc Wiredu w demaskowaniu i piętnowaniu konkretnych wypaczeń wielopartyjnego systemu w afrykańskich państwach¹⁴⁷.

Ghański filozof przedstawia też pogląd, że w przedkolonialnej Afryce różnica między państwem a społeczeństwem obywatelskim nie była w zasadzie istotna. Co więcej, kojarzy proponowane przez siebie stowarzyszenia polityczne bardziej ze sferą społeczeństwa obywatelskiego niż państwa i w konsekwencji postuluje wprowadzenie do rządów współczesnych państw afrykańskich organizacji społeczeństwa obywatelskiego.

Jest zarazem przekonany, że stowarzyszenia polityczne kierowałyby się w swym działaniu etyką kompromisu, a zatem i moderowały reprezentowane przez siebie interesy w imię dobra wspólnego. Jak się jednak wydaje, działanie takie byłoby realne w ramach małej, integralnej wspólnoty; trudno zaś spodziewać się, by na poziomie władzy centralnej państwa można było godzić ogół istniejących w nim interesów. Założenie zaś o wyrzekaniu się przez ludzi własnych interesów w imię jakiegoś bliżej niesprecyzowanego dobra wspólnego jest ze strony Wiredu ryzykowne. Zawsze bowiem istnieje niebezpieczeństwo, że ludzie będą się bardziej identyfikowali z konkretnym stowarzyszeniem, a zatem i z reprezentowanymi przez nie interesami niż z dobrem wspólnym, jakkolwiek je pojmować.

Filozof zdaje się również nie brać pod uwagę istotnego aspektu natury ludzkiej, jakim jest pragnienie władzy. Być może zaś system partyjny funkcjonuje

¹⁴⁷ Bardzo ważną pracę, w której poruszana jest ta problematyka, opublikował beniński filozof Paulin J. Hountondji. Zob. idem, *Daily Life in Black Africa: Elements for a Critique...*, zwłaszcza s. 362 i n.

w znacznej części państw świata właśnie dlatego, że powściąga apetyty tych, którzy próbują forsować własne interesy bez brania pod uwagę interesów innych.

Aby choć jednak przybliżyć się do zrozumienia logiki rozważań oraz propozycji prezentowanych przez ghańskiego filozofa, trzeba wziąć pod uwagę leżące u podstaw jego myślenia czynniki kulturowe. Wiredu jest świadom obecnego wpływu w świecie systemu demokracji większościowej, ale pragnie wskazać, że dla niego najwyższą wartość mają rozwiązania polityczne zakorzenione w tradycji ukształtowanej na fundamencie silnych więzów wspólnotowych. Ghański filozof jest zarazem przekonany o demokratycznym charakterze rozwiązań tradycyjnych, gdyż ocenia stopień demokratyczności instytucji politycznych nie tyle przez pryzmat procedury wyłaniania tworzących je reprezentantów, ile z perspektywy uwzględniania w procesie decyzyjnym interesów różnych grup. W jego ocenie, w tradycyjnym afrykańskim systemie konsensualnym miało ono miejsce w większym stopniu niż dzieje się to obecnie w demokracji większościowej. Niemniej jednak, w obu systemach istnieją jakieś formy bardziej lub mniej reprezentatywnego przedstawicielstwa. Zdaniem Wiredu, w ramach rozumianego bardzo pojemnie i elastycznie pojęcia demokracji mogą zatem istnieć różne drogi, które ostatecznie prowadzą jednak do osiągnięcia podobnych celów. Być może dlatego też, choć jedynie na marginesie swych rozważań, przywołuje koncepcję ateńskiej demokracji bezpośredniej.

Gdy zwróci się uwagę na fakt, że w przedkolonialnej Afryce polityka pozostawała zwykle domeną jedynie mężczyzn, zwłaszcza starszych, a zatem i bardziej doświadczonych, to nasuwa się głębsza analogia do tzw. demokracji ateńskiej. W starożytnych Atenach, w dobie istnienia tam demokratycznego systemu rządów, większość mieszkańców była wykluczona z uczestnictwa w polityce, ale demokratyczność procedur była zachowana w kręgu mężczyzn posiadających pełnię praw politycznych. Podobnie, deliberację prowadzoną w wąskiej grupie Afrykanów również można by nazwać demokratycznym sposobem uprawiania polityki. Ci, którzy szukają konsensusu, biorąc udział w tradycyjnej afrykańskiej deliberacji, są zatem jakby odpowiednikami pełnoprawnych obywateli ateńskich, gdyż mają tożsame prawa w swoim gronie¹⁴⁸.

Przykład wodza oraz przedstawicieli lineaży wspólnie podejmujących decyzje w radzie rządzącej mógł zostać pomyślany przez Wiredu jako wskazanie, że we współczesnych państwach afrykańskich powinna istnieć profesja polityka. Gdyby tak było, wykształceni w tym zawodzie ludzie posiadaliby specjalistyczną

¹⁴⁸ Takich analogii można znaleźć więcej, np.: w historii Stanów Zjednoczonych, w których przez długi okres system demokratyczny nie przewidywał praw wyborczych dla kobiet i tzw. ludności kolorowej; we współczesnych dziejach wielu państw Europy Zachodniej, gdzie niejednokrotnie długo funkcjonowała demokracja bez pełnych praw politycznych dla kobiet; w okresie apartheidu w RPA, gdzie rozwiązania demokratyczne obowiązywały w gronie białej mniejszości.

wiedzę czy też biegłość w przedmiocie swojej działalności oraz umiejętność dochodzenia poprzez deliberację do konsensusu. Profesjonalizacja uprawiania polityki mogłaby zarazem prowadzić do eliminacji przypadkowości w procesie decyzyjnym, zmniejszenia nieporozumień bądź prywaty w działalności politycznej. Choć w takiej sytuacji parlament mógłby pozostawać zamknięty dla niezawodowych polityków, to zarazem, jak można przypuszczać, ukończenie jakiejś formalnej edukacji politycznej, która uprawniałaby do pełnienia funkcji politycznych, otwierałoby zawód polityka dla każdego pełnoletniego Afrykanina. W ten sposób można by zapobiegać monopolizacji polityki przez grupę konkretnych osób. Nie wiadomo jednak, czy takie idee rzeczywiście przyświecały Wiredu, który optował przecież za oddaniem polityki w gestię społeczeństwa obywatelskiego.

Należy natomiast zauważyć, że Wiredu nie wspomina nic o tym, jakie znaczenie we współczesnej, zwłaszcza ponadlokalnej polityce afrykańskiej powinna odgrywać normatywna koncepcja człowieka, którą przedstawia. Poglądy filozofa można jednak interpretować jako wspierające zamysł posiadania praw wyborczych na poziomie polityki państwowej przez ogół pełnoletnich Afrykanów, lecz zarazem jako uznające, że na poziomie lokalnym władze powinny być konstytuowane w sposób tradycyjny, a zatem bez wyborów. Gdyby jednak zastosować takie asymetryczne podejście, trudno byłoby logicznie wytłumaczyć, dlaczego ktoś, kto może wybierać swych przedstawicieli do parlamentu, nie ma takiej możliwości w przypadku władzy lokalnej.

Warto też zwrócić uwagę, że myśl Wiredu może się wydawać utopijna. Ghański filozof doskonale zdaje sobie z tego sprawę pisząc, że

„ci, którzy z miejsca odrzucają wzywianie do [ustanowienia – przyp. KT] pozapartyjnego, opierającego się na konsensusie państwa jako coś utopijnego (...) nie są być może do końca w błędzie. Niemniej jednak, nadal należy prowadzić dialog (...). To jest też opcja zrodzona z poszukiwania konsensusu”¹⁴⁹.

Rzec można zatem, że Wiredu świadomie dołącza do Platona, Morusa czy Campanelli. Być może nie jest istotne dla ghańskiego filozofa, czy zamysł pozapartyjnego, opartego na konsensusie rządu przedstawicieli organizacji społeczeństwa obywatelskiego można w ogóle urzeczywistnić, lecz ważne jest raczej to, że zmusza on do głębszego namysłu i dyskusji. Być może zatem cała propozycja Wiredu jest swego rodzaju figurą retoryczną, która ma uczulić na potrzebę fundamentalnej zmiany charakteru uprawiania polityki przez partie polityczne w demokratycznym lub demokratyzującym się świecie, w tym przede wszystkim w Afryce.

¹⁴⁹ Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 184. Zob. też idem, *Democracy and Consensus...*, s. 188; idem, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa...*, s. 169.

Co więcej, być może Wiredu ostatecznie wcale nie pragnie całkowicie odmawiać wartości krytykowanemu przez siebie wzorcowi demokracji większościowej, lecz po prostu chce zwrócić uwagę na konieczność wypracowania szczególnych sposobów uczestniczenia ludzi w życiu politycznym i podejmowania decyzji politycznych w państwach, które mają charakter wieloetniczny. I choć wskazuje, że w Afryce istnieją wzorce kulturowe, zwłaszcza zaś tradycja dochodzenia do konsensusu w wyniku deliberacji w gronie starszozny, które pokazują, w jakim kierunku można by podążać w próbach modyfikacji procedur decyzyjnych przede wszystkim na szczeblu władzy centralnej, to własne propozycje ogranicza jednak do ogólników. W konsekwencji, nie jest w stanie przekonać do tezy, że rodzime, afrykańskie rozwiązania polityczne mogą być obecnie z powodzeniem stosowane na wyższym niż lokalny poziomie uprawiania polityki.

Za istotny walor rozważań Wiredu można natomiast uznać wskazanie przezeń na problem oraz postawienie, jak się wydaje, celnej diagnozy tego, że zarówno koncepcja, jak i praktyka demokracji większościowej mogą wzmagać antagonizmy w państwach wieloetnicznych, a zatem i być kontrproduktywne dla ich trwałości oraz rozwoju.

Z pewnością bardzo pociągające intelektualnie jest to, że myśl Wiredu skłania również obywateli państw, w których funkcjonuje demokracja większościowa, do refleksji na temat tego, czy przegrane wyborów przez partię, na którą głosują, i w konsekwencji jej przejście do opozycji oznacza pozbawienie ich, jak to filozof ujmuje, prawa człowieka do reprezentacji w podejmowaniu decyzji.

Podstawowym mankamentem rozważań Wiredu może być zaś propozycja zastąpienia w państwach afrykańskich partii politycznych stowarzyszeniami politycznymi, które jawią się bytami nie tylko idealistycznymi, ale wręcz abstrakcyjnymi, zwłaszcza przy założeniu, że stanowiłyby one część społeczeństwa obywatelskiego. Wiredu nie określa też w przekonujący sposób mechanizmów działania takich podstawowych struktur władzy, jak rada ministrów oraz parlament, w skład których mieliby wchodzić przedstawiciele organizacji społeczeństwa obywatelskiego. Będąc zaś głęboko przekonany o wielkiej mocy sprawczej konsensusu, mniej uwagi przykłada do rozważań nad następstwami, jakie niesie ze sobą dla efektywności rządzenia upowszechnienie tego rodzaju porozumienia w procesie decyzyjnym, zwłaszcza na poziomie władzy centralnej.

ROZDZIAŁ 4

Demokratyzacja w Afryce w myśli Kwamego Gyekyego

*Trudno jest ustanowić nowe normy współdziałania
ponad granicami podziałów kulturowych*

Francis Fukuyama¹

*Dla krajów postkolonialnych podstawowym wyzwaniem
stało się zintegrowanie wieloetnicznych i wielokulturowych społeczeństw (...)*

*W ostateczności zwyciężył w Afryce model państwa opartego
nie na wspólnocie kultury, lecz na postkolonialnych strukturach
polityczno-terytorialnych. Wybór ten do dzisiaj ciąży
na formie poczucia wspólnoty Afrykanów*

Ryszard Vorbrich²

4.1. Wprowadzenie

Rozdział ten stanowi studium myśli politycznej ghańskiego filozofa Kwamego Gyekyego. Przeprowadzono w nim analizę koncepcji ustanowienia w afrykańskich państwach wieloetnicznych instytucji prezydentury rotacyjnej, która umożliwiłaby pełnienie tego najwyższego urzędu egzekutywy po kolei i przez równy okres przedstawicielom każdej grupy etnicznej. Koncepcja ta została porównana z trzema kazusami istniejących w rzeczywistości, choć funkcjonujących na odmiennych zasadach, instytucji przywództwa rotacyjnego w: Unii Komorów (Prezydent i Rada Unii), Szwajcarii (Prezydent i Rada Federalna) oraz Bośni i Hercegowinie (Przewodniczący i Prezydium Republiki).

W rozdziale dokonano również wyjaśnienia koncepcji wprowadzenia w państwach Afryki „sprawiedliwości gospodarczej”, rozumianej w sensie proporcjonalnego dzielenia zasobów finansowych oraz programów rozwojowych między różne ich regiony administracyjne. Jak zakłada Gyekye, sprawiedliwość gospodarczą można by wprowadzić w państwach wieloetnicznych dzięki decentrali-

¹ Francis Fukuyama, *Kapitał społeczny*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 185.

² Ryszard Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 264–265.

zacji władzy. Gyekye uważa zarazem, że urzeczywistnienie sprawiedliwości gospodarczej jako remedium na, jak to ujmuje, niesprawiedliwy rozdział państwowych zasobów i ciężarów, będzie miało pozytywny wpływ na proces tworzenia dobrobytu Afrykanów, będzie przeciwdziałać ich frustracjom, a także zapobiegać procesom dezintegracji państw afrykańskich. Ghański filozof jest bowiem przekonany, że dzięki wprowadzeniu sprawiedliwości gospodarczej można by stworzyć w państwach wieloetnicznych „sprzyjającą atmosferę polityczną, a składające się na nie grupy etniczne łatwiej zaadaptowałyby się do nowych warunków politycznych i społecznych oraz dążyłyby do polepszenia swoich interesów ekonomicznych i statusu społecznego jako części w ramach całości”³. Koncepcja sprawiedliwości gospodarczej została porównana z funkcjonującym w Nigerii systemem rozdziału przychodów federalnych pomiędzy stany.

W opinii filozofa, wprowadzenie jako istotnych elementów współrządzenia rotacyjności przywództwa oraz decentralizacji, pozwalającej urzeczywistnić ideę sprawiedliwości gospodarczej, miałyby zapobiegać dominacji jednych grup etnicznych nad innymi w afrykańskich państwach.

W rozdziale tym został również wyjaśniony konstruktywistyczny zamysł budowania ponadetnicznych społeczeństw demokratycznych w wieloetnicznych państwach Afryki, realizacji którego mają służyć między innymi wspomniane: rotacyjna prezydentura i decentralizacja władzy wraz z implementacją sprawiedliwości gospodarczej. Gyekye podejmuje bowiem próbę rozwiązania kwestii nurtującej wielu badaczy i intelektualistów – jak skutecznie zespolić odmienne zbiorowości ludzkie w nowy rodzaj socjopolitycznej wspólnoty, którą określa mianem metanarodu (*metanationality*)⁴. Głównym celem realizacji koncepcji metanarodu, której mają służyć różne, szczegółowo przedstawione działania, byłoby ograniczenie rozmaitych negatywnych następstw podziałów etnicznych.

Metanaród ma być ponadetnicznym bytem demokratycznym, posługującym się jednym językiem i posiadającym kulturę narodową. Zdaniem filozofa, dla budowy metanarodu niezbędne jest przede wszystkim odrzucenie przez Afrykanów wartości etniczności, która, jak dowodzi, jest czymś sztucznym. Przywiązanie Afrykanów do jej znaczenia skutecznie utrudnia wysiłki na rzecz rozwoju afrykańskich państw i zagraża ich trwałości. Etniczność definiuje filozof jako poczucie czy też świadomość przynależności do grupy, której członków łączą

³ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 84.

⁴ Termin *metanationality* jest tu tłumaczony jako „metanaród”, gdyż Gyekye wymiennie używa pojęć *nation*, *nationhood*, *nationality* w znaczeniu terminów „naród” i „narodowość” (w sensie pojęcia „naród”). Niemniej jednak filozof wyróżnia kilka znaczeń terminu „naród”, które omówione zostały w dalszej części tego rozdziału.

takie wspólne cechy socjokulturowe, jak pokrewieństwo, język, normy, tradycja⁵. Choć Gyekye umieszcza w tej definicji zarówno pokrewieństwo, jak i elementy kultury, to jak można wnioskować, postrzega pojęcie etniczności przede wszystkim z perspektywy tej pierwszej cechy⁶.

Zdaniem ghańskiego filozofa, etniczność może w pewnych sytuacjach stanowić pozytywną wartość polityczną, zwłaszcza wówczas, gdy służy społecznej mobilizacji. Dzieje się tak jednak w przypadku względnie jednolitych grup kulturowych. W sytuacji państw wieloetnicznych etniczność staje się antywartością i często wpływa destrukcyjnie na proces budowania narodu.

Gyekye definiuje pojęcie „naród” na cztery różne sposoby. Naród określany przezeń jako N1 to zbiorowość czy też wspólnota etniczna, odpowiednik afrykańskiej grupy etnicznej bądź plemienia⁷. Członków tak rozumianego narodu łączą więzy pokrewieństwa, wzmacniane silną wiarą w tożsame pochodzenie, a także wspólne dzieje, kultura i, zazwyczaj, wspólne terytorium z jakąś władzą zwierzchnią. Za fundament jedności narodu N1 i zarazem najistotniejszą cechę tegoż uznaje Gyekye wspólny zwykle dla jego członków język.

Naród określany jako N2 to konglomerat kilku narodów w znaczeniu N1, które, choć odmienne pod wieloma względami, tworzą jedno państwo wielonarodowe⁸.

⁵ Termin „etniczność” bywa w naukach społecznych bardzo różnie rozumiany. Zob. szerzej na przykład Richard Jenkins, *Ethnicity: Anthropological Aspects*, w: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 7, Elsevier, Amsterdam 2001, s. 4824–4828; Grzegorz Babiński, *Etniczność*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 191–195; Richard D. Alba, *Ethnicity*, w: Edgar F. Borgatta, Rhonda J.V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, Vol. 2, Macmillan Reference, New York 2000, s. 840–852; John Rex, *Ethnicity*, w: William Outhwaite (ed.), *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, Blackwell, Malden 2003, s. 211–213.

⁶ Na temat rozmaitych podejść w definiowaniu etniczności przez Afrykanów zob. Kwame Anthony Appiah, *Ethnicity and Identity in Africa: An Interpretation*, w: idem, Henry Louis Gates Jr. (eds.), *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, Vol. 2, Oxford University Press, New York 2005, s. 568–571. Ten pochodzący z Ghany filozof próbuje wytłumaczyć odmienną rozumienia pojęcia „etniczność” przez Afrykanów poprzez analizę nazw różnych afrykańskich zbiorowości ludzkich. Wyróżnia w tym celu cztery kategorie etnonimów, których pochodzenie wiąże się z: 1) funkcjonowaniem przedkolonialnych państw (na przykład Aszantów, Bagandów, Zulusów, Swazi), 2) istnieniem grup kulturowych (na przykład Bantu, Suahili, Hausa), 3) tworzeniem tożsamości etnicznych przez kolonialistów (na przykład Igboland) lub 4) występowaniem bytów kolektywnych innej proveniencji (na przykład Koromanti, Buszmeni).

⁷ Zachodni antropolodzy kulturowi i socjologowie określają afrykańskie zbiorowości ludzkie głównie takimi terminami, jak „grupa etniczna” i „plemień”, często odrębnie je definiując. Gyekye używa tych pojęć wymiennie i rzadko. Preferuje terminy: „grupa wspólnoto-kulturowa” (*communitocultural group*), „grupa etnokulturowa” (*ethnocultural group*) lub „wspólnota etnokulturowa” (*ethnocultural community*).

⁸ Gyekye używa wymiennie terminów „wielonarodowy” (*multinational*) oraz „wieloetniczny” (*multiethnic*), również charakteryzując państwa w Afryce.

Jest to zatem naród w sensie Habermasowskiego „narodu danego państwa”⁹. Wchodzące w skład narodu N2 narody N1 można, jak zauważa Gyekye, nazwać „podnarodami”. O ile dla N1 charakterystyczna jest kulturowa homogeniczność, o tyle N2 cechuje kulturowa heterogeniczność. We współczesnej Afryce, jak twierdzi filozof, istnieją jednostki polityczne o cechach państw wielonarodowych, lecz właściwie pozbawione są one narodów w sensie N2. I tak, zdaniem filozofa, ustanowienie państwa Ghana bądź Kenia wcale nie implikuje istnienia narodu Ghańczyków bądź Kenijczyków. Gyekye uważa raczej, że w Afryce proces narodotwórczy znajduje się w stadium przechodzenia z etapu N1 na etap N2.

Proces budowania narodu jest celem każdej heterogenicznej jednostki politycznej, bardzo jednak trudnym do osiągnięcia. W Afryce na przeszkodzie jego realizacji stoi przede wszystkim, jak twierdzi Gyekye, mający właściwości sabotujące tworzenie N2 etniczny nacjonalizm (*ethnic nationalism*) czy też, innymi słowy, „etnicyzm” (*ethnicism*)¹⁰. Filozof uważa jednak, że erozja etnicznego nacjonalizmu prowadziłyby do przesuwania się podstawowych (pierwotnych) lojalności Afrykanów z poziomu wspólnoty etnicznej na poziom państwa.

Kolejny sposób rozumienia pojęcia „naród” określa Gyekye jako N3. Jest to normatywny ideał stanowiący pomyślnie zwieńczenie dzieła budowania narodu w sensie N2. W narodzie N3 osiągnięta zostaje spójność. Nadal jednak obecne są w nim, jak to ujmuje, „podlojalności” oraz istnieją partykularne tożsamości grupowe, typowe dla narodów w znaczeniu N1.

Mimo że rozwiązanie idealne powinno się wydawać optymalnym, w opinii Gyekyego ideał N3 nie jest wystarczający dla państw Afryki i dlatego też należy dążyć do stworzenia w nich typu narodu określanego przezeń jako N4 czy też metanaród – demokratyczne społeczeństwo ponadetniczne. Jego członkowie byłiby rzeczywistymi obywatelami, mogącymi uczestniczyć w życiu politycznym swego państwa i mającymi wpływ na zapadające w nim decyzje. Stałyby się oni zatem autonomicznymi jednostkami w wymiarze państwowym, tak jak, zdaniem filozofa, ma to już miejsce na poziomie wspólnot lokalnych.

⁹ *Staatsvolk*, w którego skład wchodzi po prostu wszyscy obywatele konkretnego państwa. Zob. Jürgen Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, zwłaszcza s. 9.

¹⁰ Kwame Gyekye używa wymiennie obu terminów, choć tego drugiego w cudzysłowie. Zob. idem, *Tradition and Modernity...*, s. 83, 103–104. Termin „etniczny nacjonalizm” stosuje w kontekście omawiania teorii amerykańskiego politologa Walkera Connora, który używa też pojęcia *ethnonationalism*. Zob. idem, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton NJ 1994, s. 42.

4.2. O ponadetnicznym społeczeństwie demokratycznym i problemie etniczności

Zgodnie z podstawowym założeniem proponowanej przez Gyekyego koncepcji metanarodu, przyszłe państwa w Afryce nie mają być zbiorami narodów w sensie N1 (grup etnicznych), lecz to jednostki mają stanowić ich podstawowy człon kompozycyjny. Gyekye jest przekonany, że „metanaród uczyni granice etnokulturowe (w obrębie wielonarodowego państwa) znacznie mniej wyraźnymi i zdefiniowanymi”¹¹, i w konsekwencji rdzeń konfliktów w każdym takim państwie przesunie się z płaszczyzny etniczności na wymiar stratyfikacji społecznej (klasowości) oraz ideologii.

Osiągnięcie tego celu należy rozpocząć od uznania etniczności za wymysł. Zdaniem ghańskiego filozofa, podstawą siły, jaka drzemie w pojęciu etniczności, jest bowiem subiektywne i błędne przekonanie członków grup etnicznych o tym, że wywodzą się oni od jednego przodka, a zatem mają wspólny rodowód. Gyekye pisze w tym kontekście, że „ta definicja etniczności jest niepoprawna, bo jej zasadniczy element, wspólne pochodzenie, sam w sobie nie jest spójny, ściśle ustalony ani historycznie przejrzysty”¹². Dla wzmocnienia swojej argumentacji filozof odwołuje się do etymologii terminu „etniczność” i podkreśla, że greckie słowo *ethnos* odnosiło się w czasach antycznych przede wszystkim do wspólnego życia jakiejś grupy ludzi i nie implikowało wcale więzów krwi. Wspólne pochodzenie określało raczej słowo *genos*.

Symptomatyczna dla Afrykanów silna wiara we wspólne pochodzenie członków grup etnicznych jest, w opinii Gyekyego, tym bardziej zaskakująca, że na przestrzeni wieków w Afryce, jak i niemal wszędzie na świecie, miały miejsca podboje i wędrówki ludów, w wyniku których, acz oczywiście nie tylko, powstawały związki międzyetniczne, z których następnie rodziły się dzieci o mieszanym pochodzeniu. Ujmując rzecz z perspektywy biologicznej, następowało mieszanie się genów. W konsekwencji, jak dowodzi ghański filozof, wspólne pochodzenie członków grup etnicznych ma charakter raczej mityczny¹³, a już na pewno nie może być wiarygodne, zwłaszcza biorąc pod uwagę liczebność tych wspólnot.

Zdaniem Gyekyego, w afrykańskiej rzeczywistości nie tyle istnieją zatem grupy etniczne, ile grupy wspólnoto-kulturowe (*communocultural*)¹⁴, będące

¹¹ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 95.

¹² Ibidem, s. 96.

¹³ Por. Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 178, gdzie autor pisze o mitycznych źródłach różnych tożsamości i konieczności „pozostawienia rozumu z boku”, gdy mowa o znaczeniu tożsamości w życiu ludzi.

¹⁴ Por. Aleksander Posern-Zieliński, *Klasyfikacja grup etnicznych*, w: *Wielka encyklopedia*

wspólnotami celów, wartości, ideałów bądź aspiracji swoich członków, którzy razem zamieszkują jakieś określone terytorium. Idea etniczności jest zaś bardziej „wynałazkiem” niż czymś naturalnym, a jakiegokolwiek grupowanie czy klasyfikowanie ludzi na podstawie ich rzekomo wspólnego pochodzenia jest, zdaniem Gyekyego, nieuprawnione w kontekście złożoności tła etnicznego poszczególnych jednostek. Fakt ten nie zmniejsza jednak wcale siły etniczności, która jest wręcz potężna. Członkowie poszczególnych grup etnicznych wyrastają bowiem w wierze, że łączy ich wspólny rodowód i pokrewieństwo, co ma wyraźne konsekwencje w relacjach z ludźmi, którzy przynależą do innych grup etnicznych, nawet jeśli dzielą z nimi pewne wspólne cechy kulturowe¹⁵.

Jak można wnioskować, skoro Gyekye uważa, że etniczność jest wymysłem, to dla celów budowania narodu tym łatwiej powinno się ją dekonstruować. Filozof sądzi zarazem, że możliwe jest przekonanie Afrykanów, iż natura etniczności jest sztuczna. Powodzenie takiego przedsięwzięcia niewątpliwie sprzyjałoby osłabianiu ich lojalności wobec grup etnicznych i przenoszeniu jej na państwo. Co więcej, osłabieniu siły etniczności powinno towarzyszyć podnoszenie świadomości unikalności jednostki jako takiej.

Przekonanie o tym prowadzi ghańskiego filozofa do wysunięcia propozycji odrzucenia koncepcji państwa wielonarodowego (wieloetnicznego) jako bytu złożonego z wielu narodów (grup etnicznych czy też grup wspólnoto-kulturowych) w sensie N2 i zastąpienia jej ideą metanarodowego państwa, gdzie *meta* znaczy „ponad” czy też „poza”. Metanarodowe państwo nie ma się zatem składać z grup wspólnoto-kulturowych, lecz po prostu z jednostek, które z innymi jednostkami zamieszkującymi wspólnie dane terytorium łączą kulturowe oraz historyczne doświadczenia. Jak pisze Gyekye, „konceptcja ta sugeruje wykroczenie poza istniejące stanowisko, że państwo narodowe składa się z bytów wspólnoto-kulturowych oraz że te drugie stanowią bazowe elementy współczesnego państwa narodowego”¹⁶. W konsekwencji konceptcja narodu w znaczeniu N4 pomija znaczenie grup wspólnoto-kulturowych w relacjach jednostek z państwem, a właściwie obala rolę tych grup i wzmacnia znaczenie jednostek.

geografii świata, idem (red.), t. 18: *Świat grup etnicznych*, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 1995, zwłaszcza s. 5–7 (rozdział: *Kategorie podziałów etnicznych*), gdzie autor stosuje między innymi takie pojęcia, jak „grupa etnolingwistyczna”, „grupa etnojęzykowa”, „grupa kulturowo-językowa”, „wspólnota etniczna”, „ugrupowanie etniczne”.

¹⁵ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 99, krytykuje nadto zwyczaj szeregowania jednostek według kategorii patrylinearnej lub matrylinearnej i stawia następującą kwestię: „jeżeli jednostka stanowi potomstwo mężczyzny i kobiety, a z natury rzeczy tak właśnie jest, to w jakim celu umieszczać ją w linearnej kategorii ojca lub matki?”, a następnie dodaje, że „w istocie, wydaje się, że natura sama zadecydowała, iż potomstwo powinno znaleźć miejsce w kategoriach liniarnych obojga rodziców”.

¹⁶ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 102.

Ideał metanarodu różni się zasadniczo od ideału narodu N3, który, jak to ujmuje Gyekye, charakteryzuje znaczny poziom spójności społecznej, a więc – jak można wnioskować – jest w nim dalece rozwinięta lojalność wobec wspólnego państwa, jednakże wciąż etnocentryczne pod pewnymi względami jednostki nie są w stanie pozbyć się do końca swoich partykularnych „podlojalności”. Niemniej jednak filozof uważa, że współpraca jednostek na rzecz wspólnych celów w narodzie N3 może z czasem „przygotować świadomość obywateli na przyjęcie propozycji, takiej jak ta metanarodowa (...). Na etapie N4 obywatele będą ze sobą współpracować raczej jako *jednostki* aniżeli grupy”¹⁷.

Gyekye uważa bowiem, że jednostki tworzące naród N4 będą uznawały moralną wartość innych ludzi bez względu na to, jaka jest ich afiliacja na poziomie wspólnoto-kulturowym. Jest przekonany, że w narodzie N4 zniknie ten rodzaj dyskryminacji, nieufności czy podejrzliwości jednego człowieka w państwie w stosunku do innego, który wiąże się z ich różnym pochodzeniem¹⁸. Gyekye pisze, że w metanarodowej rzeczywistości to „moralna wartość pojedynczej istoty ludzkiej powinna być fundamentem wszelkich działań – społecznych, politycznych czy też prawnych – których staje się ona podmiotem”¹⁹. Innymi słowy, sam fakt bycia człowiekiem ma determinować podstawową tożsamość jednostki. Koncepcja metanarodu oparta jest zatem na porządku natury etycznej i wyrasta ponad porządek spójnego ułożenia stosunków między różnymi grupami wspólnoto-kulturowymi w ramach ideału N3.

Gyekye podkreśla jednak, że koncepcja metanarodu to nie idea wspólnoty państwowej składającej się z dalece zindywidualizowanych jednostek czy też, jak to ujmuje, zamysł społeczeństwa bliskiego stanowi atomizacji. Wręcz przeciwnie, metanaród to byt, w którym prawa jednostkowe pozostają w zgodzie z interesami i celami państwa. Jak pisze ghański filozof, „to w tym punkcie moja teoria metanarodu odbiega od zachodnich (liberalnych) teorii indywidualizmu, które z reguły podkreślają, że prawa jednostek nieodmiennie przebijają atutem dobro wspólnoty”²⁰. Jeśli zatem spróbować określić tę koncepcję, używając nomenklatury zachodniej, to zapewne najbliższą będzie jej do ideału wspólnoty komunitariańskiej.

Kolejna podnoszona przez Gyekyego kwestia dotyczy tego, czy w państwie matanarodowym w ogóle miałyby zaniknąć grupy wspólnoto-kulturowe. Otóż,

¹⁷ Ibidem, s. 102.

¹⁸ Por. George M. Carew, *Transitional Democracy*, w: Cheryl Hughes, Yeager Hudson (eds.), *Cultural Integrity and World Community*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2000, s. 147, gdzie sierraleoński filozof pisze: „gdy ktoś nie ufa komuś na gruncie fałszywych przesłanek, takich jak rasa czy etniczność, jest to w rzeczy samej nieufność złej proveniencji, gdyż nie istnieje dla niej racjonalna podstawa”. Tam też zob. na temat kluczowego znaczenia zaufania w budowie demokratycznej kultury i instytucji.

¹⁹ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 103.

²⁰ Ibidem.

jak dowodzi, myślenie takimi kategoriami byłoby błędne. Problem leży bowiem po prostu w tym, że grupy tego rodzaju przestałyby, jak to ujmuje filozof, oddziaływać toksycznie na stosunki między obywatelami we wspólnym państwie. Granice między poszczególnymi grupami stałyby się nieistotne w kontekście zdekonstruowania mitu etniczności. Warto powtórzyć, że – jak uważa Gyekye – to nie etniczna etykieta decydowałaby o wzajemnych stosunkach jednostek, ale ich wartość, atuty moralne czy osobowość.

Gyekye jest świadom tego, że proponowana przezeń koncepcja może być uznana za niemożliwą do praktycznego wdrożenia. Co więcej, jak twierdzi, jego wizja nie jest odbiciem natury żadnego z istniejących współcześnie państw narodowych. Niemniej jednak, jak pisze, „przypuszczać, że [koncepcja – przyp. KT] metanarodu jest niemożliwa do zrealizowania w praktyce, to zakładać, że istoty ludzkie są niezdolne do uznawania innych ludzi za mających tę samą wartość i zasługujących na taką samą godność i szacunek oraz że są nieuleczalnie obojętne na cierpienie innych, a te stwierdzenia, większość przyznałaby mi rację, są błędne”²¹.

Być może jednak problem polega na tym, że zdolność do równorzędnego i godnego traktowania członków innych grup etnicznych może osiągnąć jedynie pewna część jednostek. Ale i na tak sformułowaną wątpliwość Gyekye miałby, jak można wnioskować, gotową odpowiedź. Prezentuje on bowiem opinię, że to etnicizm (etniczny nacjonalizm) stepia moralność jednostek, które są przezeń programowane do dzielenia ludzi przede wszystkim podług ich przynależności etnicznej na „swoich” i na „obcych”. Etnicyzm determinuje zatem etnocentryczne postawy moralne jednostek. Ponieważ jednak etniczność jest czymś sztucznym, likwidacja jej siły zniósłaby podstawową barierę w relacjach między ludźmi żyjącymi w państwach wieloetnicznych. W metanarodowej rzeczywistości zasady moralne przestrzegane w kontaktach z członkami każdej pierwotnej grupy wspólnoty-kulturowej miałyby objąć, jak uważa ghański filozof, wszystkich współobywateli²². Nastąpiłoby zatem przesunięcie granicy moralnej odpowiedzialności jednostek z poziomu ich grup etnicznych na poziom państwowy.

Problem leży jednak w tym, jak tego dokonać, zwłaszcza jeśli założyć, że wywód Gyekyego pomija istotną część podnoszonego tematu, a mianowicie fakt, że w państwach wieloetnicznych liczy się nie tylko siła etniczności, ale i różnice kulturowe dzielące jego obywateli. Jak sam pisze, „ludzie stworzyli kultury nie dlatego, że są zespoleni więzami pokrewieństwa czy też pochodzenia, lecz dlatego, że długo wspólnie żyli i w tym czasie wykształcili wspólne formy czy też

²¹ Ibidem, s. 104.

²² Por. to zagadnienie z problemem afrykańskiego etnocentryzmu, o którym pisał na przykład Andrzej Zajączkowski, *Lokalne wierzenia Afryki Czarnej*, w: Michał Tymowski (red.), *Historia Afryki do początku XIX wieku*, Ossolineum, Wrocław 1996, s. 1236.

sposoby życia – kultury”²³. Ghański filozof jest jednak przekonany, że jeśli rzekomy wspólny rodowód przestanie być rdzeniem członkostwa jednostek w ich pierwotnej grupie tożsamościowej oraz nastąpi rozbrojenie siły więzów krwi, tym, co pozostanie, będzie wspólnota kulturowa. Pozbawione zaś mocy etniczności wspólnoty kulturowe będą się do siebie, jak sądzi, zbliżać czy też, innymi słowy, granice między nimi będą ulegały stopniowemu zacieraniu. Niemniej jednak zróżnicowanie kulturowe nigdy całkowicie nie zaniknie.

4.3. O wstępnych warunkach powstania ponadetnicznego społeczeństwa demokratycznego

Gyekye prezentuje opinię, że bardzo ważną rolę w procesie kształtowania metanarodu musi odegrać tworzenie w każdym afrykańskim państwie kultury narodowej. Kultura jest bowiem, jak to określa, zbiorem współdzielonych przez jakąś grupę ludzi wartości. W kulturze narodowej ulegają one homogenizacji i, ogólnie rzecz ujmując, cenione są przez obywateli państwa jako wspólne. Wartości te konstytuują kontekst społeczny, w ramach którego poszczególni obywatele budują swoje cele i snują plany życiowe. Kultura narodowa jest zatem, jak to ujmuje Gyekye, kulturą uczestniczącą, gdyż otwiera się na ogół obywateli i może być przez nich rozwijana. Filozof zdaje sobie sprawę z tego, że w warunkach heterogenicznego społeczeństwa homogenizacja wartości kulturowych nie jest procesem łatwym. Z drugiej jednak strony przyjmuje, że między licznymi kulturami funkcjonującymi w wieloetnicznych państwach istnieją liczne podobieństwa, a jedne kultury przejmują od drugich jakąś część ich wartości. Innymi słowy, nieczęsto zachodzi sytuacja, gdy poszczególne kultury różnią się od siebie w sposób diametralny, a kontakty między nimi nie owocują dyfuzją kulturową.

Gyekye zakłada nadto, że w sytuacji, gdy w jakimś państwie afrykańskim istnieje dominująca grupa etniczna, to właśnie jej kultura z czasem nabiera charakteru powszechnego i stanie się zapewne rdzeniem kultury narodowej. Taki stan rzeczy można już obserwować choćby w ojczyźnie filozofa, Ghanie, gdzie przeważają Akanowie, a także na przykład w Senegal, gdzie najlicniejszą grupą etniczną są Wolofowie. Inny sposób konstytuowania i rozwoju kultury narodowej to pielęgnowanie wspólnych elementów różnych kultur oraz łączenie w ramach każdego państwa w kulturę nadrzędną pewnych, jak to ujmuje Gyekye, najwartościowszych komponentów kultur składowych. W takim stanie rzeczy kultura narodowa powstawałaby przy uznaniu znaczenia różnych pomniejszych kultur funkcjonujących obok siebie. Pewną barierę może tu jednak stanowić problem kryteriów selekcji składników poszczególnych kultur, które mogłyby zo-

²³ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 105.

stać wykorzystane dla tworzenia kultury narodowej. Gyekye zauważa jednak, że należałoby z pewnością odrzucić te elementy kultur składowych, które można nazwać okrutnymi i odpychającymi (na przykład brak poszanowania dla ludzkiego życia), a także te, które są dziwaczne bądź po prostu przestarzałe. Ghański filozof widzi możliwość wprowadzenia konkretnych komponentów kultur składowych do kultury narodowej na przykład dzięki ich ponadlokalnej atrakcyjności oraz korzyści, jakie mogą one przynieść całemu społeczeństwu.

W opinii Gyekyego, kultura metanarodowego państwa może również zostać wykształcona w drodze implementowania przemyślanej i wyrafinowanej polityki, w tym propagandy państwowej wiążącej się z tworzeniem narodowych instytucji, rozwojem narodowej symboliki oraz mitów dowodzących wspólnej przeszłości obywateli państwa. Wielkie znaczenie dla powodzenia takiego projektu miałyby przyjęcie w szkolnictwie publicznym odpowiednich programów nauczania. Gyekye proponuje zwłaszcza, by dzieci w szkołach kształcić pod kątem postrzegania jednostek z perspektywy ich człowieczeństwa, czynów i moralności, a nie przez pryzmat pochodzenia.

W praktyce zadanie takie wydaje się łatwiejsze do wykonania w środowiskach miejskich, które są różnorodne etnicznie, a zatem ich mieszkańcy mają codziennie do czynienia z etniczną odmiennością. Jednak w przeciętnym państwie afrykańskim większość ludzi mieszka na wsi i ich kontakt z członkami odmiennych grup etnicznych jest ograniczony, pozycja zaś lokalnych przywódców politycznych i religijnych, którzy często działają na rzecz wzmocnienia etniczności, jest niejednokrotnie bardzo silna. Być może jednak rozwiązanie tego dylematu leży w dalszym postępie procesu urbanizacji, który zapewne w największym stopniu może się przyczynić do przyspieszenia dynamiki kontaktów międzyetnicznych i bliższego poznawania przez Afrykanów różnych kultur²⁴.

Gyekye podkreśla, że zasadniczą rolę w tworzeniu kultury narodowej i budowie metanarodowego państwa, w którym przede wszystkim liczyć się będzie człowieczeństwo jednostki, a nie jej pochodzenie etniczne, powinny odegrać elity intelektualne. Ghański filozof argumentuje, że, „podczas gdy kultura jest dziełem wspólnoty, a nie jednostek, idee są wytworami konkretnych intelektualistów”²⁵. Zdaniem Gyekyego, intelektualiści powinni tworzyć idee oparte na wartościach, którymi mógłby się kierować każdy obywatel państwa, a zatem idee działające integracyjnie. Idee takie stanowiłyby istotny element kultury narodowej. Filozof nie wskazuje jednak, jak intelektualiści mieliby skutecznie docierać ze swoim

²⁴ Na ten temat zob. rozważania kenijskiego socjologa Robinsona M. Ocharo przedstawione w pracy Małgorzaty Szupejko, *On Certain Aspects of Ethnic Conflict in Africa*, w: Krzysztof Trzeciński (ed.), *The State and Development in Africa and Other Regions: Past and Present. Studies and Essays in Honour of Professor Jan J. Milewski*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warsaw 2007, s. 179.

²⁵ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 109.

przekazem do całego społeczeństwa. A przecież jakże często, nawet w dobrze wyedukowanym społeczeństwie, idee intelektualne są nośne wyłącznie w konkretnym, elitarnym środowisku, dla znacznej zaś części obywateli pozostają niezrozumiałe i w konsekwencji trudno przyswajalne.

Niemniej jednak, jak przypomina Gyekye, na przestrzeni wieków, między innymi w cywilizacji europejskiej, to właśnie intelektualiści albo zmieniali poszczególne kultury, wprowadzając do nich nowe wartości oraz wzorce myślenia, albo też obstawali przy pielęgnowaniu istniejących norm i instytucji. Ghański filozof uważa, że intelektualiści posiadają zdolność do porównywania kulturowego dorobku oraz doświadczeń różnych narodów i zapożyczania korzystnych rozwiązań. Co więcej, w opinii Gyekyego, intelektualiści w większym stopniu niż inni członkowie społeczeństwa predysponowani są do rewidowania norm przez siebie wyznawanych, gdy napotykać inne, lepsze pomysły i argumenty. Ghański filozof uważa zarazem, że „inteligent w metanarodowym państwie może wyraść z jednej z konstytutywnych kultur, a mimo to należy oczekiwać, że podczas korzystania ze swojego intelektu będzie on w stanie wzbic się ponad ograniczenia własnej kultury lokalnej, nastawić się na odkrywanie kultury totalnej i skupić swoje umysłowe spojrzenie na kulturze jako swoistej całości”²⁶.

Gyekye nie zastanawia się jednak nad tym, w jakim stopniu intelektualiści żyjący w wieloetnicznych państwach czują się częścią całych ich społeczeństw, a w jakim własnej grupy etnicznej. Idealizując intelektualistów, filozof zakłada ich wrodzoną neutralność, a zatem i niezależność od własnych środowisk oraz więzów etnicznych. Nie odnosi się też w ogóle do kwestii intelektualistów, którzy, wbrew jego założeniu, mogą działać na rzecz pielęgnowania odrębności poszczególnych kultur i w konsekwencji hamować ich otwieranie się na inne kultury obecne w wieloetnicznych państwach²⁷. Wreszcie, Gyekye nie wspomina nic o tym, że intelektualiści mający istotnie różniące się od siebie poglądy mogą postulować zupełnie odmienne rozwiązania jakichś problemów, tak jak czynią to na przykład politycy, i dostrzegać inne sposoby budowy kultury narodowej.

W swych rozważaniach na temat budowania kultury narodowej Gyekye wprowadza rozróżnienie na aspekty publiczne i prywatne kultury. W ramach tych pierwszych mieszczą się instytucje polityczne, społeczne oraz gospodarcze. Do aspektów prywatnych kultury należą zaś na przykład preferencje estetyczne, w zakresie form ubioru lub muzyki. Filozof uważa za naturalny stan rzeczy, w którym aspekty prywatne kultury pozostają w ramach państwa różnorodne. W pielęgnowaniu ich odmienności nie widzi niebezpieczeństwa dla kształtowania kultury narodowej. Aspekty publiczne mogłyby jednak być, jak to ujmuje,

²⁶ Ibidem, s. 110.

²⁷ O drastycznych takiego stanu następstwach zob. na przykład Małgorzata Szupejko, *On Certain Aspects of Ethnic Conflict in Africa...*, s. 177–178.

zdywersyfikowane najwyżej w niewielkim stopniu. Ich homogeniczność powinna bowiem stanowić fundament kultury narodowej.

Co z pewnością jest bardzo istotne, filozof nie konkretyzuje miejsca religii w proponowanym podziale na aspekty publiczne i prywatne kultury. Można jednak wnioskować, że metanarodowe państwo byłoby religijnie neutralne, a zatem istniałoby w nim rozdział religii od państwa. W takim stanie rzeczy zachowanie różnorodności religijnej świadczyłoby na korzyść założenia Gyekyego, że w metanarodzie nadal egzystowałyby różne kultury.

Ghański filozof jest przekonany, że w celu stworzenia kultury narodowej i, szerzej, dla budowy metanarodu niezbędne jest wprowadzenie w każdym państwie afrykańskim języka urzędowego, nazywanego przezeń „narodowym”, którym powinien być jeden z języków w nim używanych. Gyekye pisze w tym kontekście, że zamysł integracji bez wątpienia zostałby zniweczony, gdyby wszystkie języki oficjalnie uznano i przyzwolono na ich wertykalny rozwój. Grupy językowe pozostałyby ogniskiem poczucia tożsamości narodowej (N1) ludzi²⁸, co w konsekwencji poważnie utrudniłoby kształtowanie się poczucia wspólnej tożsamości oraz lojalności obywateli wobec każdego z wieloetnicznych państw.

Filozof jest świadom tego, że ustanowienie języka którejs z grup etnicznych językiem narodowym mogłoby zostać uznane przez część obywateli afrykańskich państw za przejaw uprzywilejowania tej grupy wobec innych i zapewne początkowo wywoływałoby jakieś konflikty. Zarazem jednak twierdzi, iż efektem polityki jednego wspólnego dla wszystkich języka byłoby z czasem rzeczywiste wykształcenie się w każdym z tych państw poczucia istnienia jednego narodu. Gyekye posiłkuje się przykładem języka suahili, który, jego zdaniem, odegrał kluczową rolę w procesie budowania tożsamości narodowej w Tanzanii. Dla dobra tworzenia narodu należy zatem, jak to ujmuje, obalić część pluralizmu kulturowego i pozwolić na obumarcie języków innych niż jeden wybrany. Niemniej jednak jest zarazem przekonany, że „ludzie, których języki ostatecznie znikną, mogą realizować się kulturowo (estetycznie) poprzez medium nowego powszechnego języka państwa²⁹ i w ten sposób uczestniczyć w kulturze narodowej.

Można by się w pełni zgodzić z opinią Gyekyego, że dla budowy kultury narodowej niezbędne jest ustanowienie jednego wspólnego dla wszystkich mieszkańców danego państwa języka narodowego, gdyby filozof nie wsparł jej poglądem, że dla dobra tworzenia metanarodu pozostałe języki używane przez jego obywateli powinny zaniknąć. Jak można wnioskować, filozof rozpatruje to zagadnienie z perspektywy własnej przynależności do dominującej w Ghanie kultury Akanów. Zapewne jednak prezentowałby inną opinię, gdyby wywodził się

²⁸ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 93.

²⁹ Ibidem, s. 94.

na przykład z grupy etnicznej Ewe, której udział procentowy w społeczeństwie Ghany jest znacznie skromniejszy³⁰. Już choćby na tym przykładzie widać, jak różny punkt widzenia mogą mieć intelektualiści o odmiennym pochodzeniu, którzy żyją w państwie wieloetnicznym.

Z pewnością jednak dla ukonstytuowania się metanarodu, a zatem i dla dekonstruowania znaczenia etniczności ogromne znaczenie może mieć posługiwanie się przez ogół obywateli danego państwa jednym językiem. Kulturowanie partykularnych języków bez wątpienia służy podtrzymywaniu grupowych tożsamości, a zatem może stać w opozycji do projektu tworzenia ponadetnicznej wspólnoty. Ale czy w prosty sposób wynika stąd wniosek, że dla ukształtowania metanarodu rzeczywiście niezbędny jest zanik języków lokalnych? Gyekye dowodzi, że po wyeliminowaniu elementów skrajnych istnienie różnorodności kulturowej nie zagraża budowie i trwaniu kultur narodowych poszczególnych państw afrykańskich. Ale przecież język nie jest radykalnym elementem kultury, lecz raczej zwykle jej trzonem. Postulując zdeprecjonowanie języków lokalnych, którego efektem mógłby być nawet ich zanik, Gyekye *de facto* proponuje zatem likwidację podstawowej części kultur składowych w państwach afrykańskich w imię stworzenia w nich metanarodów.

Na przykład w Afryce Zachodniej istnieją państwa, w których właściwie funkcjonuje już w ogólnym użyciu jeden język, zwykle dominującej grupy etnicznej. Na przykład *lingua franca* Senegalu to język wolof, Mali – bambara, Ghany – akan. Obok nich lokalnie używane są języki mniejszych grup etnicznych. Naturalną wydaje się sytuacja, gdy za pomocą języka największej grupy etnicznej mogą się ze sobą porozumiewać członkowie różnych grup tego typu w danym państwie. Również, choćby ze względu na skuteczność rozwiązywania rozmaitych problemów, zrozumiałą jest stan rzeczy, w którym ów dominujący język stanowi język administracji. Może jednak warto byłoby ustanowić w państwach Afryki co najmniej kilka języków narodowych, wybranych spośród tych, którymi posługują się większe grupy etniczne? Takie rozwiązanie przyjęto na przykład w Republice Południowej Afryki, gdzie 11 języków ma status języków oficjalnych³¹. Istnienie wielu języków narodowych nie tylko jednak generuje wielkie koszty, ale i utrudnia międzyetniczne kontakty oraz zbliżenie. Zawsze rodzi się też pytanie, ile języków i na podstawie jakich kryteriów miałyby otrzymać status języków narodowych. Można by zatem przyznać rację ghańskiemu filozofowi, gdy pisze on, że „państwo nie powinno ugiąć się pod naporem głosów sprzeciwu

³⁰ Akanowie stanowią ok. 44% populacji Ghany, zaś Ewe ok. 13%. Zob. *Ghana – Ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Ghana-ETHNIC-GROUPS.html> [odczyt: 17/09/2012].

³¹ Zob. szerzej Anthony Butler, *Contemporary South Africa*, Palgrave Macmillan, New York 2004, s. 33–36.

i przyjmować bądź aprobować użycia innych języków we wszystkich instytucjach rządowych (czyli publicznych)³². Oczywiście, można w takim pomysł, jakkolwiek jest on pragmatyczny³³, dostrzec dyskryminację mniejszych grup etnicznych. Uzyskanie przez język dominującej grupy etnicznej statusu języka narodowego na pewno byłoby jednak łatwiejsze od próby tworzenia sztucznego języka na bazie różnych języków lokalnych.

Istotnym mankamentem rozważań Gyekyego na temat roli języka w budowie kultury narodowej jest to, że, z niewiadomych przyczyn, nie podejmuje on w ogóle kwestii uznania za język narodowy jakiegoś języka nieafrykańskiego, na przykład angielskiego, francuskiego, portugalskiego czy hiszpańskiego, które kiedyś próbowali wprowadzić w okupowanych przez siebie terytoriach kolonizatorzy, a którymi dziś posługują się w wielu państwach Afryki przede wszystkim elity³⁴. Rzeczywiste ustanowienie takiego języka wspólnym językiem narodowym mogłoby pogodzić członków różnych grup etnicznych i stworzyć Afrykanom lepsze szanse na korzystanie ze światowych dóbr kultury i nauki³⁵.

Wracając jednak do wcześniej poruszonej kwestii, warto powtórzyć, że o ile łatwo zgodzić się na pomysł istnienia jednego języka narodowego, o tyle zarazem należy przeciwstawić się zamysłowi deprecjonowania języków lokalnych. Jak można wnioskować, Gyekye interpretuje różnorodność językową – tak jak i odmienność pochodzenia – jako groźną dla jedności metanarodu. Działania na rzecz zanikania języka kojarzą się jednak zwykle z jakąś drastyczną polityką, której realizację trudno sobie wyobrazić na drodze budowania postulowanego przez Gyekyego społeczeństwa demokratycznego, jakim ma być przecież metanaród. Przykłady zanikania języków znane są dobrze na przykład Europejczykom, w tym zwłaszcza Francuzom, z czasów, gdy na Starym Kontynencie dominowały rządy autokratyczne, lecz w dobie władzy demokratycznej obserwuje się tu raczej odradzanie się często już niemal martwych języków lokalnych.

³² Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 93.

³³ Propozycja ta przypomina sytuację, gdy w grupie obywateli różnych państw można się wzajemnie porozumieć na przykład w języku angielskim.

³⁴ Por. Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. 162, gdzie autor przedstawia następujący pogląd: „w Ghanie (...) język kolonialny pozostał językiem administracji po uzyskaniu niepodległości z tego oczywistego powodu, że wybór jakiegokolwiek z języków rodzimych faworyzowałby jedną grupę językową”.

³⁵ Na temat zmniejszania się znaczenia rodzimych języków afrykańskich i świetlanych perspektyw rozwoju języka francuskiego na przykładzie Kamerunu zob. Zachee Denis Bitjaa Kody, *Pour une mesure de la viabilité des petites langues*, w: *Penser la francophonie. Concepts, actions et outils linguistiques*, praca zbiorowa, Éditions des Archives Contemporaines, Paris 2004, zwłaszcza s. 53–54. Autor dziękuje Walterowi Żelaznemu za wskazanie tej pracy i zwrócenie uwagi na omawiany problem.

Dlaczego przyjęcie jednego języka narodowego miałyby zarazem oznaczać zanik języków lokalnych? Przecież opanowanie na przykład przez obywateli niektórych państw Afryki Zachodniej języka dominującej grupy etnicznej i codzienna z nim styczność nie powodują zaprzestania używania zwłaszcza w gronie rodzinnym języka rodzimego, podobnie jak i nie zapobiegają myśleniu we własnym języku. *Per saldo* projekt, by w demokratycznych państwach świadomie działać na rzecz zanikania różnorodności językowej jest po prostu antydemokratyczny. Jak można wnioskować, takie podejście Gyekyego jest nadto kontrproduktywne dla samej idei budowy metanarodu, gdyż może wprost prowadzić do wzmacniania grupowych partykularyzmów³⁶ w sytuacji, gdyby elity poszczególnych grup etnicznych starały się wszelkimi sposobami kultywować ich własne języki.

Zdaniem Gyekyego, obok konieczności stworzenia kultury narodowej oraz wprowadzenia jednego języka, dla wykształcenia się metanarodu niezbędne jest ściśle utożsamianie się Afrykanów z państwami, które zamieszkują. Jak zauważa, implikuje ono u obywateli każdego państwa poczucie bycia nierozzerwalną jego częścią, wiąże się z ich emocjonalnym i intelektualnym przywiązaniem doń, z uznawaniem oraz okazywaniem swojej lojalności wobec niego. Gyekye jest przekonany o tym, że utożsamianie się obywateli z państwem determinuje również rozmaite działania służące jego rozwojowi, gotowość do bronięcia go, gdy zajdzie taka potrzeba, przeżywanie jego niepowodzeń, angażowanie się w zapewnienie jego integralności oraz przetrwania, a także łączenie wyborów życiowych z tak określonymi celami.

W opinii Gyekyego, aby Afrykanie utożsamiali się ze swymi państwami, należy zmienić ich wzajemne postrzeganie się. Jak filozof niejednokrotnie przypomina, ma ono obecnie charakter dalece naganny. Niemal każda jednostka o odmiennym pochodzeniu traktowana jest przez przeciętnego Afrykanina jako „obca”, nawet jeśli jest jego sąsiadem, kolegą ze szkoły bądź współpracownikiem. Za „swojego” zaś uznawany jest nawet osobiście nieznanym człowiekiem, który jednak ma tożsame pochodzenie.

W konsekwencji Gyekye postuluje, by w afrykańskich państwach konieczne przeciwdziałać dominacji grup etnicznych, które odznaczają się dużą liczebnością bądź, jak to określa, kulturową, ekonomiczną lub polityczną wyższością. Filozof podkreśla, że utrzymywanie uprzywilejowanej pozycji przez jakieś grupy kosztem innych grup hamuje tworzenie metanarodu. Ghański filozof jest głęboko przekonany o sensie urzeczywistnienia idei metanarodu, uważa bowiem, że oznacza ona ponadetniczne, demokratyczne społeczeństwo równych szans,

³⁶ Analogicznie trybalizm może być szczególnie silny w tych państwach afrykańskich, w których istnieje scentralizowany system polityczny i próbuje się urzeczywistnić ideę budowy jednego narodu. Zob. Ryszard Vorbrich, *Trybalizm a wieloetniczne państwo afrykańskie*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 1999, z. 14–15, s. 192.

w którym zasługi i osiągnięcia, a nie pochodzenie i pokrewieństwo decydowałyby o awansie, nagrodach, dostępie do stanowisk czy edukacji.

Zdaniem filozofa, w społeczeństwach demokratycznych musi istnieć przestrzeń dla ruchliwości społecznej (*social mobility*). W naukach społecznych pojęcie to dotyczy zmiany pozycji społecznej ludzi w strukturze uwarstwienia³⁷. Jak jednak można wnioskować z wywodu ghańskiego filozofa, nieco inaczej rozumie on ten termin. Postulując powstanie przestrzeni dla ruchliwości społecznej, Gyekye pragnie bowiem, by w każdym z afrykańskich państw etniczność przestała determinować role społeczne obywateli, by nie warunkowała ich dostępu do stanowisk publicznych bądź by nie wpływała na szanse zdobycia przez nich wykształcenia. Gyekye chciałby, aby etniczność w demokratycznym stanie rzeczy była po prostu jedną z wielu tożsamości Afrykanów. Jak jest przekonany, w ponadetnicznych społeczeństwach demokratycznych „ludzie czuliby się związani ze sobą bardziej poprzez społeczne i zawodowe interesy niż względy etniczne”³⁸.

Ghański filozof pisząc o ruchliwości społecznej, proponuje zatem wprowadzenie w państwach afrykańskich jednej z podstawowych norm demokratycznych – równouprawnienia czy też zakazu dyskryminacji ze względu na pochodzenie etniczne (narodowe). W tym celu apeluje zwłaszcza o poszanowanie godności każdej jednostki, należnej jej z racji człowieczeństwa, bez względu na posiadane pochodzenie etniczne. Jak wskazuje:

„Jednostki, jakkolwiek mogą nie dysponować fundamentem wspólnego rodowodu, mogą zostać zjednoczone przez poczucie wspólnych celów, wartości oraz wzajemnej sympatii i zrozumienia. Tak więc, podczas gdy nasze rzeczywiste pochodzenie jest tak złożone, że nie można zawierzyć deklaracjom o określonej (czyli monolitycznej) tożsamości, nie sposób zanegować faktu, że każdy z nas stanowi odrębną osobę ludzką”³⁹.

To credo stanowi w zasadzie rdzeń idei metanarodu. Brzmi na pozór niezwykle idealistycznie i zarazem, wydawałoby się, banalnie. Zwrócenie uwagi na znaczenie człowieczeństwa jednostki jest stwierdzeniem faktu zapewne zupełnie oczywistego na przykład dla ludzi Zachodu, dla których kwestia pochodzenia nie jest zwykle bez znaczenia, lecz jednostka przede wszystkim postrzegana bywa przez pryzmat swojego człowieczeństwa, dopiero zaś w dalszej kolejności

³⁷ Zob. szerzej na przykład Michał Pohoski, *Ruchliwość społeczna*, w: Henryk Domański i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 351–355 i *Ruchliwość społeczna, mobilność społeczna (social mobility)*, w: Gordon Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 289–292.

³⁸ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 90.

³⁹ Ibidem, s. 101–102.

z perspektywy rasy czy narodowości (etniczności). W cywilizacji Zachodu jest to obecnie dość oczywiste, ale jeszcze kilkadziesiąt lat temu i kilka pokoleń wstecz, gdy Europa była największym teatrem wojen w dziejach świata, a różnice rasowe i narodowościowe miały kluczowe znaczenie, wcale nie było to takie ewidentne. I dlatego zwrócenie uwagi przez filozofa z Afryki na podstawowe znaczenie kwestii człowieczeństwa jednostki w rzeczywistości afrykańskiej wcale nie powinno brzmieć trywialnie.

Gyekye zakłada, że osiągnięcie tak istotnego celu, jak poszanowanie godności każdej jednostki, oznacza konieczność przyjęcia przez obywateli państw afrykańskich nowych czy też ulepszonych wzorców postaw moralnych oraz umysłowych. Filozof nie wskazuje, jakie wzorce ma konkretnie na myśli. Jak jednak można wnioskować, jest on przekonany o możliwości transpozycji na poziom relacji między obywatelami wewnątrz państw różnych pozytywnych wartości, które charakteryzują afrykańską wspólnotowość, a odnoszą się do respektowania przez poszczególne wspólnoty godności każdego z jej członków. Zdaniem ghańskiego filozofa, godność pozostaje fundamentalnym i niezbywalnym atrybutem jednostki w różnych rodzajach afrykańskich wspólnot, od rodziny po grupę etniczną⁴⁰.

4.4. Ponadetniczne społeczeństwo demokratyczne jako zbiorowość autonomicznych jednostek

W opinii Gyekyego, zaszczepianie nowych bądź ulepszonych wzorców postaw moralnych oraz umysłowych należy rozpocząć w afrykańskich państwach od urzędników publicznych, którzy powinni je prezentować w kontaktach z interesantami. Szerszym celem są jednak całe społeczeństwa. Jak uważa filozof, zachodzące w nich konflikty z czasem w coraz mniejszym stopniu będą mieć wymiar etniczny, a w coraz większym zaczną nabierać charakteru ekonomicznego bądź politycznego. Założenie to wsparte jest przekonaniem Gyekyego o tym, że współcześnie w myśleniu przeciętnego Afrykanina człowieczeństwo jednostki nie jest czymś konstytuowanym bądź potwierdzanym przez wspólnotę lokalną, tak jak na przykład utrzymują: nigeryjski myśliciel Ifeanyi A. Menkiti oraz ghański filozof Kwasi Wiredu. Zdaniem Gyekyego, każdego Afrykanina czynią człowiekiem pewne symptomatyczne dlań atrybuty fizyczne i umysłowe oraz towarzyszący mu instynkt społeczny (*sociality*)⁴¹, który jest również przyrodzony.

⁴⁰ Jak wskazuje Gyekye, w myśleniu zbiorowym wielu z nich istnieje przekonanie, iż godność jednostki to naturalny dar od Boga-Stwórcy. Zob. idem, *Person and Community in African Thought*, w: P.H. Coetzee, A.P.J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998, s. 328–329.

⁴¹ Ibidem, s. 320 i n.

W opinii filozofa, choć niemal każda jednostka w Afryce jest głęboko związana ze wspólnotą lokalną, której stanowi część, posiada również potencjał niezależności od niej.

Gyekye przedstawia swoje stanowisko na temat afrykańskiej konceptualizacji człowieka w opozycji do dotyczących tego przedmiotu poglądów prezentowanych zwłaszcza przez Ifeanyiego A. Menkitiego⁴². Filozof omawia zagadnienie typowej dla myślenia Afrykanów koncepcji człowieka w kontekście pojęcia wspólnotowości, rozumianego jako występujące w afrykańskich wspólnotach lokalnych specyficzne sposoby życia oraz relacje społeczne, które charakteryzują zwłaszcza takie wartości, jak troska o innych, współczucie, solidarność, współzależność, współpraca i wzajemność⁴³. Wartości te nakładają z kolei na jednostki obowiązki wobec wspólnoty jako całości oraz konkretnych jej członków.

Gyekye podkreśla, że w każdym systemie wartości mamy do czynienia z preferowaniem pewnych wartości kosztem innych. Jest tak i w przypadku afrykańskiej wspólnotowości, gdzie, jak zauważa, „prawa polityczne, ekonomiczne i społeczne włączone są w etos i praktykę wspólnoty kulturowej”⁴⁴. Ghański filozof jest przy tym przekonany, że życie zgodne z wartościami wyznawanymi we wspólnocie daje jej członkom „największą satysfakcję i spełnienie”⁴⁵.

Gyekye wskazuje, że jednostka posiada we wspólnocie lokalnej prawa dlatego, że jest w niej bezwarunkowo uznawana za człowieka, ale zarazem i z tego powodu, że jest częścią wspólnoty, w której te prawa istnieją i są przestrzega-

⁴² W rozdziale tym zostały przedstawione poglądy Gyekyego zaprezentowane w jego najnowszym studium dotyczącym afrykańskiej koncepcji człowieka (*Person and Community in African Thought*, w: P.H. Coetzee, A.P.J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader...*). Uwaga ta jest istotna, gdyż, w przeciwieństwie do Menkitiego, Gyekye zmieniał swoje wcześniejsze poglądy dotyczące omawianej problematyki. Por. stanowiska Gyekyego w: idem, *Tradition and Modernity...*, s. 35–76 (rozdział 2: *Person and Community*) oraz idem, *Person and Community in African Thought*, w: Kwasi Wiredu, idem (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, I, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington DC 1992, s. 101–122 (ta ostatnia praca, o identycznym tytule jak pierwsza wskazana w niniejszym przypisie, nie jest cytowana w tym rozdziale). Zob. też idem, *Tradition and Modernity...*, s. 109–110, gdzie autor nawiązuje do kwestii zmieniania poglądów: „Intelektualiści to takie jednostki społeczne, które świadomie i systematycznie angażują do pracy umysł, które nieodparcie pociągają albo fascynują idee, które przydają sobie uporczywej wytrwałości, by idee pojmować, tworzyć, dyskutować oraz nimi fechtować, zawsze gotowe porzucić swoje własne stanowiska myślowe w obliczu lepszych pomysłów czy argumentów innych – a czynią to wszystko w pogoni za prawdą i szerzeniem wartości”.

⁴³ Na temat afrykańskich wartości wspólnotowych zob. szerzej Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, Temple University Press, Philadelphia 1995, zwłaszcza s. 154–162, oraz idem, *African Cultural Values: An Introduction*, Sankofa, Accra 1998, zwłaszcza s. 35–51.

⁴⁴ Kwame Gyekye, *Person and Community in African Thought...*, s. 330.

⁴⁵ Ibidem, s. 334.

ne. Prawa należne jednostce we wspólnocie nie mogą być jednak egzekwowane kosztem obowiązków, które musi ona wypełniać. Traktowanie przez jednostkę jej praw jako dobra absolutnego mogłoby osłabić jej wrażliwość na potrzeby i dobro innych członków wspólnoty, zwłaszcza tych, którzy są mniej uprzywilejowani ekonomicznie i społecznie. Filozof stwierdza wręcz, że gdy jednostka zostanie opętana ideą swoich praw, realna staje się „możliwość stoczenia się [przez nią – przyp. KT] po stoku egoizmu”⁴⁶.

Gyekye podkreśla znaczenie zwłaszcza takich praw jednostek we wspólnocie, jak prawo do równego traktowania, do wolnego stowarzyszania się, do własności, do wolności wypowiedzi. Zarazem jednak przyznaje, że w interesie dobra wspólnego w pewnych okolicznościach właściwe byłoby uchylenie niektórych praw. Nie wskazuje jednak, jakie prawa ma na myśli i jakie okoliczności byłyby usprawiedliwieniem dla takiego kroku. Powstaje pytanie, czy mogłoby się tak zdarzyć, gdyby prawo jednostki zderzało się z dobrem wspólnoty jako całości? Zapewne tak, ale w rozważaniach Gyekyego brak konkretnych przykładów ilustrujących kolizję tego rodzaju.

Zdaniem ghańskiego filozofa, obowiązek stanowi w praktyce afrykańskiej wspólnotowości najwyższą zasadę moralną. Obowiązek definiuje Gyekye jako „zadanie, służbę, zachowanie bądź funkcję, jaką jednostka czuje się moralnie zobligowana wypełniać wobec innego człowieka lub ludzi”⁴⁷. W etyce wspólnotowości istotne znaczenie odgrywa na przykład „pozytywny” obowiązek pomagania innym w potrzebie, a także „negatywny” obowiązek zakazujący krzywdzenia innych. Zdaniem Gyekyego, źródłem obowiązków nie jest żadna umowa między jednostkami, co mogłoby przecież sugerować, że wspólnota stanowi jedynie jakiś rodzaj ich stowarzyszenia. Odczuwanie potrzeby wypełniania obowiązków wobec innych związane jest z tym, że wszyscy członkowie wspólnoty są osobami wzajemnie uznającymi się za warte moralnego szacunku, z innymi wartościami społecznymi i etycznymi charakterystycznymi dla danej wspólnoty, z poczuciem nadrzędności działania na rzecz dobra wspólnego oraz z relacyjnym charakterem jednostek⁴⁸.

Gyekye jest nadto przekonany, że „etyka wspólnotowa słusznie zaciera różnicę między obowiązkami a tzw. dobrymi uczynkami czy też aktami miłosierdzia i uznaje ich ogół za nasze obowiązki moralne”⁴⁹. W jego opinii, członek wspólnoty, gdy pomaga komuś w potrzebie, nie czyni tego dlatego, że osoba ta posiada

⁴⁶ Ibidem, s. 331.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Kwame Gyekye, ibidem, s. 332, wskazuje, że „naturalne pozostawanie jednostki w relacji z innymi jednostkami bezpośrednio zanurza ją w moralnym wszechświecie, czyniąc moralność zasadniczo społecznym i transindywidualnym zjawiskiem skoncentrowanym na dobru *innych*”.

⁴⁹ Ibidem, s. 332–333.

wobec niego jakieś prawo. Pozytywne obowiązki jednostek nie opierają się zatem w logice wspólnotowości na prawach innych jednostek. Inaczej jest z obowiązkami negatywnymi. I tak, na przykład, z czymś obowiązkiem powstrzymania się od okradzenia bądź zabicia innej jednostki koresponduje prawo tejże do posiadania własności oraz do życia. Charakterystyczna dla wspólnotowości jest jednak, jak uważa Gyekye, konieczność szanowania przez każdą jednostkę moralnego statusu obowiązków bez bycia do tego zobligowanym świadomością istnienia praw. Gyekye podkreśla co prawda, że obowiązki nie są charakterystyczne jedynie dla rzeczywistości wspólnotowej, albowiem oczywiście są one praktykowane i w realiach indywidualizmu, lecz, jak zauważa, „dążenie do realizacji obowiązków w tym drugim systemie będzie mniej spontaniczne i mniej skuteczne z powodu jego obsesji na punkcie praw jednostek”⁵⁰ i, co z tego wynika, dawania przezeń pierwszeństwa prawom indywidualnym nad obowiązkami.

Ghański filozof uznaje współczesną wspólnotowość afrykańską za, jak to określa, wspólnotowość umiarkowaną (*moderate, restricted*)⁵¹, która łączy w sobie dwiema osobliwość jednostki jako bytu wspólnotowego i zarazem autonomicznego⁵². Z kolei poglądy Ifeanyiego A. Menkitiego na temat afrykańskiej wspólnotowości oraz koncepcji człowieka mają być symptomatyczne dla tego, co Gyekye nazywa wspólnotowością radykalną (*radical, unrestricted*)⁵³. Ten rodzaj wspólnotowości ma się charakteryzować ograniczaniem i hamowaniem jednostki i czyni to w imię rzekomego dobra wspólnoty, nie dostrzegając przy tym znaczenia praw jednostki i jej autonomii, nie tylko dla rozwoju jej samej, ale również i dla interesu wspólnoty jako całości.

Gyekye przyznaje, że przedstawiona przez Menkitiego wizja afrykańskiej wspólnotowości radykalnej oraz jednostki silnie zdominowanej przez wspólnotę nie jest czymś typowym wyłącznie dla myślenia bądź obserwacji Menkitiego. Ghański filozof cytuje⁵⁴ przykłady z pism senegalskiego literata i prezydenta Léopolda S. Senghora oraz kenijskiego intelektualisty i prezydenta Jomo Kenyaty, które świadczą na korzyść tezy, że w cywilizacji afrykańskiej dla wyjaśniania

⁵⁰ Ibidem, s. 331.

⁵¹ Ibidem, s. 328.

⁵² Por. tę opinię z poglądami sierraleońskiego filozofa George’a M. Carewa, *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2006, s. 55, który uważa, że choć człowiek jest istotą konstytuowaną społecznie (*socially constituted*), to fakt ten wcale nie pociąga za sobą utraty jego autonomii i, jak stwierdza, „jednostki mogą nadal być zdolne do kształtowania społeczeństwa tak jak społeczeństwo jest w stanie częściowo określać ich tożsamość. Takie postrzeganie podmiotowego sprawstwa (*agency*) jako ‘samodziałania’ (*self-activity*)’ silnie kontrastuje z liberalnym poglądem na bierne sprawstwo (*passive agency*) jako powiązane z posiadaniem abstrakcyjnych praw”.

⁵³ Kwame Gyekye, *Person and Community in African Thought...*, s. 328.

⁵⁴ Ibidem, s. 318.

istniejącej rzeczywistości społecznej adekwatne są przede wszystkim takie pojęcia, jak „grupa”, „solidarność wspólnotowa”, „obcowanie jednostek”, „społeczeństwo wspólnoty” bądź „duch kolektywizmu”, nie zaś takie terminy, jak „odizolowana jednostka”, „autonomia jednostki”, „działania i potrzeby jednostki”, „indywidualizm”, „myślenie tylko o sobie” czy „wyjątkowość jednostki”.

Gyekye rozpoczyna polemikę z poglądami Menkitiego odnoszącymi się do afrykańskiej conceptualizacji człowieka od argumentów natury lingwistycznej. Warto bowiem przypomnieć, że Menkiti jest przekonany, iż używanie w niektórych językach afrykańskich wobec dzieci zaimka „ono” oznacza, że nie są one w pełni ludźmi, gdyż w zbiorowym przekonaniu wspólnoty, do której przynależą, znajdują się dopiero na wstępnym etapie nabywania człowieczeństwa⁵⁵. Gyekye pisze zaś, że

„semantyka zaimka rodzaju nijakiego w językach afrykańskich, które badałem, w żaden sposób nie prowadzi do opinii o braku człowieczeństwa. Dlatego też Menkiti się myli”⁵⁶.

Znaczenie tej krytyki umniejsza jednak fakt, że Gyekye nie przyjrzał się znacznej liczbie afrykańskich języków. Filozof powołuje się bowiem na przypadki języków Akanów oraz Ga-Dangme, a zatem tych, które zna z rodzimej Ghany. Należy jednak zarazem stwierdzić, że z kolei Menkiti w swojej analizie w ogóle nie powołuje się na żadne konkretne języki, a jedynie wspomina o tendencji, która charakteryzuje niektóre języki Afryki⁵⁷.

Co jest jednak istotniejsze, Gyekye uznaje za dalece błędne przeciwstawianie przez Menkitiego afrykańskiego punktu widzenia na istotę człowieczeństwa, mówiącego o procesie jego rozwoju we wspólnocie, perspektywie zachodniej postrzegającej człowieczeństwo jako coś statycznego. Ghański filozof prezentu-

⁵⁵ Zob. szerzej Krzysztof Trzciniński, *Człowiek w rozumieniu afrykańskim*, w: Jacek Hołówka (red.), *Status człowieka. Problemy filozoficzne, naukowe i religijne*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 2009, nr 3, s. 264 i 271–272. Na temat znaczenia analizy lingwistycznej w badaniach nad pojmowaniem niektórych aspektów człowieczeństwa zob. Marcel Mauss, *Pojęcie osoby*, przeł. M. Król, w: idem, *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa 1973, s. 487–530.

⁵⁶ Kwame Gyekye, *Person and Community in African Thought...*, s. 323.

⁵⁷ Gyekye wskazuje, że prezentowana przez Menkitiego koncepcja człowieka opiera się także i na innej błędnej przesłance. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought*, w: Richard A. Wright (ed.), *African Philosophy: An Introduction*, University Press of America, Lanham MD 1984, s. 174, dowodzi bowiem, że o braku pełnego człowieczeństwa u małych świadczy w społeczeństwach afrykańskich „względny brak zrytualizowanych form żałoby po śmierci małego dziecka, podczas gdy w przypadku odejścia człowieka starszego ceremonia pochówku staje się bardziej wyszukana, a żałoba bardziej zrytualizowana”. Gyekye przytacza natomiast rozmaite argumenty świadczące na korzyść tezy, że natura pochówku i stopień okazywanego żalu nie tyle wiążą się z posiadaniem pełnego człowieczeństwa bądź też jego brakiem, ile raczej z afrykańską zabobonnością oraz odmiennym od statusu dziecka statusem człowieka dorosłego. Zob. szerzej Kwame Gyekye, *Person and Community in African Thought...*, s. 323.

je bowiem pogląd, że w myśleniu afrykańskim człowiekiem jest się w pełni bez względu na wiek, status społeczny bądź stopień, w jakimuczynki jednostki korespondują z etyką obowiązków istniejącą we wspólnocie. Człowieczeństwo nie może być zatem nabywane we wspólnocie, w przeciwieństwie do statusu społecznego, zwyczajów czy nawet niektórych cech charakteru. Gyekye pisze, że „jednostka *jako* jednostka staje się zatem *podmiotem* nabywania i będąc w ten sposób wcześniejszą w stosunku do procesu nabywania, nie może być definiowana przez to, co nabywa”⁵⁸. Innymi słowy, człowiekiem jest się przez samo bycie człowiekiem, nie zaś dzięki temu, co się nabyło. Wskazana różnica jest widoczna w terminologii używanej przez Menkitiego i Gyekyego. I tak, dla Menkitiego jednostka (*individual*) to to samo, co istota ludzka (*human being*), lecz jeszcze nie człowiek (osoba ludzka, *person*), dla Gyekyego zaś pojęcie człowieka (osoby ludzkiej) jest tożsame z pojęciami jednostki oraz istoty ludzkiej.

Pomimo krytycznego stanowiska wobec koncepcji przedstawianej przez Menkitiego, Gyekye przyznaje, że na przykład wśród Akanów, których filozofię szczegółowo badał⁵⁹, rzeczywiście istnieją pewne poglądy, które można by interpretować jako potwierdzające przekonanie, że to wspólnota nadaje człowieczeństwo. Zgodnie z jednym z nich, ten, kto swoim zachowaniem uchybia standardom i ideałom człowieczeństwa, a zatem jego czyny nie korespondują z normami właściwymi dla danej wspólnoty, nie jest człowiekiem⁶⁰. Innymi słowy, jak pisze Gyekye, u Akanów „dążenie do osiągnięcia bądź praktyka cnoty moralnej jest nieodłączną [częścią – przyp. KT] koncepcji człowieka”⁶¹. Bycie człowiekiem jest więc tożsame z czynieniem dobra. Akanowie wierzą, że człowiek jest dobry z natury, a zatem posiada wrodzony potencjał cnoty. W konsekwencji definiują go z perspektywy zmysłu moralnego, jakim jest obdarzony, oraz zgodności jego czynów z obowiązującymi we wspólnocie konwencjami.

Niemniej jednak, zdaniem Gyekyego, przykład Akanów nie potwierdza przekonania Menkitiego o typowym dla afrykańskiego myślenia stopniowym nabywaniu człowieczeństwa we wspólnocie⁶². Ghański filozof pisze, że „przyczyna

⁵⁸ Kwame Gyekye, *Person and Community in African Thought...*, s. 324.

⁵⁹ Zob. Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, Cambridge University Press, New York 1987 oraz idem, *African Cultural Values...*

⁶⁰ Por. Kwame Anthony Appiah, *Akan and Euro-American Concepts of the Person*, w: Lee M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, New York 2004, s. 25, który twierdzi, że „koncepcja człowieka oznacza zbiór przekonań o tym, w jaki sposób człowiek funkcjonuje”.

⁶¹ Kwame Gyekye, *Person and Community in African Thought...*, s. 324.

⁶² Por. Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 48–51, gdzie autor prezentuje całkowicie odmienne stanowisko, mianowicie zgadza się z poglądami Menkitiego w tej kwestii i to właśnie w odniesieniu do Akanów.

leży w tym, że choć dzieci faktycznie nie posiadają zdolności moralnej, potencjalnie ją mają⁶³. Dzieci na etapie dojrzewania zdolne są do posługiwania się swoim zmysłem moralnym oraz do dokonywania osądów moralnych. Gyekye podkreśla zarazem, że Menkiti postrzega człowieczeństwo przede wszystkim w kategoriach potencjału moralnego, zwłaszcza gdy twierdzi, że jest ono osiąmane poprzez wypełnianie obowiązków nakładanych przez wspólnotę. Według Menkitiego następuje wówczas przesunięcie „ze statusu ‘ono’ we wczesnym dzieciństwie, odznaczającego się brakiem funkcji moralnej, do statusu człowieka w latach późniejszych, charakteryzującego się rozwiniętą dojrzałością zmysłu etyki – etyczną dojrzałością, bez której człowieczeństwo jest czymś, co wymyka się wyobrażeniu”⁶⁴. Gyekye jest natomiast zdania, że tłumaczenie pojęcia „człowiek” przez pryzmat zdolności moralnych w żadnym razie nie może świadczyć na korzyść tezy, że to wspólnota nadaje człowieczeństwo, gdyż zdolności moralnych nie da się zaszcześcić. Jeśli jednak przyjąć perspektywę, że rozmaite zdolności moralne są nabywane na poziomie genetycznym, a pula genowa ma charakter wspólnotowy, jak przecież podkreśla Menkiti, to argumentacja Gyekyego nie jest już wcale tak przekonująca.

W opinii Gyekyego, status społeczny człowieka w afrykańskim środowisku wspólnotowym wyznaczany jest stopniem jego responsywności i wrażliwości na potrzeby innych członków wspólnoty, sukcesami życiowymi, do których doszedł wysiłkiem fizycznym, intelektualnym i moralnym, a także osiągnięciami w życiu rodzinnym, zwłaszcza w małżeństwie i w procesie wychowywania dzieci. Życiowe dążenia człowieka ukierunkowane pozostają na osiągnięcie przezeń pewnego statusu społecznego a nie człowieczeństwa. W dążeniu do tych celów człowiek może ponieść porażkę. Może na przykład utracić szacunek u innych członków wspólnoty. U Akanów, jak pisze Gyekye, mógłby wówczas zostać określony mianem „bezużytecznego” (*onipa hun*)⁶⁵. Wbrew temu, co zapewne uważałyby Menkiti, zawsze jednak będzie to porażka w budowie statusu społecznego, a nie w nabywaniu człowieczeństwa. Opinii Gyekyego na temat konceptualizacji człowieka u Akanów całkowicie odrzuca jednak Kwasi Wiredu⁶⁶, którego wsparcie dla poglądów Menkitiego ma tym istotniejsze znaczenie, że zarówno Wiredu, jak i Gyekye wywodzą się z Akanów, a Menkiti nie.

Gyekye podkreśla, że obok środowiska wspólnotowego, Afrykanin, jak każdy inny człowiek, konstytuowany jest również przez cechy fizyczne i takie atrybuty jednostkowe, jak rozsądek, posiadanie potencjału cnoty oraz zdolności do ocenia-

⁶³ Kwame Gyekye, *Person and Community in African Thought...*, s. 325.

⁶⁴ Ifeanyi A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought...*, s. 174.

⁶⁵ Kwame Gyekye, *Person and Community in African Thought...*, s. 326.

⁶⁶ Zob. Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington IN 1996, s. 129–130, 221.

nia, czynienia sądów natury moralnej oraz dokonywania wyborów. Te właściwości człowieka nie są wytwarzane w trakcie życia wspólnotowego. Rola wspólnoty polega na ich odnajdywaniu w jednostce i pielęgnowaniu. Stąd też, jak twierdzi Gyekye, nie sposób przekonująco dowieść, iżby jednostka była w pełni definiowana przez stosunki społeczne. Gyekye uważa nadto, że wspólnota nie ustanawia zamkniętego zespołu wartości, praktyk i celów człowieka – członka wspólnoty, tym bardziej że przynajmniej część z nich podlega stopniowej zmianie.

W opinii Gyekyego, nie sposób zatem utrzymać, że jednostka „w sposób nieunikniony i na stałe” pozostaje „na uwięzi” wspólnoty⁶⁷. Etos struktury wspólnotowej nie może permanentnie dławić krytycznego punktu widzenia jednostki na wspólnotowe wartości i praktyki. Zdaniem ghańskiego filozofa, przeciętny Afrykanin jest władny afirmować, ponownie oceniać, udoskonalać, rewidować bądź odrzucać istniejące wartości, praktyki czy cele wspólnoty, której jest członkiem. Gyekye postrzega zatem typowego członka afrykańskiej wspólnoty lokalnej jako jednostkę zdolną do refleksyjności i asertywności.

Co więcej, członek wspólnoty jest osobą autonomiczną. Autonomia w rozumieniu Gyekyego to posiadanie przez jednostkę własnej, racjonalnej woli, która daje jej możliwości wyznaczania pewnych indywidualnych celów i dążenia do ich osiągnięcia⁶⁸. To właśnie autonomia jednostki jest motorem zmian, wykształcania się nowych i zanikania niektórych starych wartości w kulturach poszczególnych wspólnot. W konsekwencji, jak zauważa Gyekye, wspólnota nie może być przyrównywana do jakiegoś „potwora”, który jest w stanie czynić z człowieka istotę kulturowo czy intelektualnie bierną oraz bezwolną⁶⁹. Członek wspólnoty nie może zaś być postrzegany jako coś „ciasnego czy skrepowanego”, co „działa mechanicznie na każde zawołanie wspólnotowej struktury”⁷⁰.

Ogół tych stwierdzeń nie kłóci się z przekonaniem Gyekyego, że przeciętny Afrykanin pozostaje głęboko związany ze wspólnotą lokalną, której jest członkiem. Filozof jest zarazem przekonany o ontologicznym pierwszeństwie wspólnoty nad jednostką i, co warto powtórzyć, akcentuje, że stosunki panujące między członkami typowej afrykańskiej wspólnoty lokalnej charakteryzuje przede wszystkim kładzenie nacisku na dobro wspólne oraz wartości, projekty i cele wspólnoty jako całości. Gyekye uważa zarazem, że ten wymiar wspólnotowości wcale nie musi prowadzić do pomniejszania praw jednostki. Przyzwolenie na swobodę korzystania przez członka wspólnoty z jego praw indywidualnych zawiera bowiem w sobie między innymi możliwość posługiwania się przez jednostkę charakteryzującymi ją wyjątkowymi przymiotami czy talentami. Gyekye

⁶⁷ Kwame Gyekye, *Person and Community in African Thought...*, s. 327.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

pisze w tym względzie, że gdyby wspólnota miała lekceważyć prawa indywidualne, to „w praktyce podcinałaby gałąź, na której jest usadowiona”⁷¹.

Co ciekawe, prawa jednostek rozpatruje Gyekye z perspektywy obowiązków każdej jednostki wobec samej siebie. I tak prawo rozwijania przez jednostkę jej naturalnych umiejętności jest jednocześnie obowiązkiem wobec jej samej. Jednak owoce korzystania z uzdolnień jednostki stanowią, zdaniem Gyekyego, kapitał całej wspólnoty. Ostatecznie zatem jednostka jest obdarzona odpowiedzialnością zarówno wobec siebie, jak i wobec wspólnoty jako całości, a obowiązki jednostki wobec niej samej są *de facto* obowiązkami wobec wspólnoty.

W opinii ghańskiego filozofa, jego przekonanie o istnieniu ontologicznego pierwszeństwa wspólnoty nad jednostką pozostaje jednak w zdecydowanej opozycji wobec poglądu Menkitiego o tym, że w myśleniu afrykańskim wspólnota odgrywa zasadniczą rolę w nabywaniu przez jednostkę pełni człowieczeństwa. Gyekye uważa, że człowieka z natury tworzą przede wszystkim takie atrybuty, jak rozsądek, posiadanie potencjału cnoty oraz możliwości oceniania i dokonywania osądów moralnych. Zarazem twierdzi jednak, że właściwości te konstytuują człowieka obok bycia przezeń „z natury istotą społeczną (wspólnotową, komunitariańską)”⁷².

W jaki jednak sposób o człowieczeństwie jednostki ma świadczyć jej jakoby naturalna wspólnotowość? Otóż, zdaniem Gyekyego, dzieje się tak z tego względu, że naturalny instynkt społeczny (*sociality*) jednostki „od początku sytuuje ją w ramach systemu wspólnych wartości i praktyk oraz zakresu celów”⁷³. Człowiek, w opinii filozofa, nadal jednak nie jest kreowany przez wspólnotę, a jedynie kształtowany przez nią charakterologicznie⁷⁴.

Czy instynkt społeczny jest jednak naturalny? Wrodzony instynkt a społeczny charakter zachowań jednostki to przecież nie to samo⁷⁵. Można równie dobrze założyć naturalność istnienia u człowieka instynktu indywidualnego czy też ego-

⁷¹ Ibidem, s. 330.

⁷² Ibidem, s. 322, 326.

⁷³ Ibidem, s. 326.

⁷⁴ Por. George H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 224–225.

⁷⁵ Zob. Antonina Kłoskowska, *Człowiek poza społeczeństwem*, „Materiały do Nauczania Psychologii. Seria II” 1967, t. 2, s. 737–760, gdzie autorka podważa teorię naturalnego instynktu społecznego (zwanego też instynktem towarzyskim). W tym celu przedstawia przypadki tzw. dzikich dzieci i pisze, że „opisy zachowania się dzieci ludzkich tak bardzo odbiegające od wyobrażeń, jakie wiąże się zwykle z pojęciem człowieka, muszą wprawić w zakłopotanie tych wszystkich, którzy przekonani są, że sam fakt narodzenia się ludzką istotą wystarczy do osiągnięcia człowieczeństwa” (ibidem, s. 754) oraz, że „towarzyskość nie jest wrodzonym popędem, lecz tylko mocno i od dzieciństwa ugruntowanym przyzwyczajeniem człowieka wychowanego wśród ludzi, w normalnych warunkach stworzonych przez środowisko społeczne” (ibidem, s. 755).

istycznego. Czy instynkt społeczny jednostki nie jest zaś kreowany dopiero we wspólnocie, w której ona żyje i poznaje prawa rządzące relacjami społecznymi?⁷⁶ A czyż dzieci nie mają bardziej rozwiniętego instynktu egoistycznego? Czy nie zaczynają zwracać większej uwagi na potrzeby innych wraz z wiekiem? Takie pytania można mnożyć. Lecz jeśli nawet zgodzić się z poglądem, że jednostka może z natury posiadać skłonność, potencjał czy predyspozycje do bycia osobą społeczną, to czy świadczy to o istocie jej człowieczeństwa?

Twierdzenie Gyekyego o naturalnym instynkcie społecznym człowieka, który obok innych właściwości ma konstytuować każdą jednostkę, można uznać za co najmniej tak samo dyskusyjne jak argument Menkitiego, że przyswojenie norm wspólnotowych i zgodne z nimi zachowanie świadczą o człowieczeństwie jednostki. W przypadku jednak afrykańskiej koncepcji człowieka przedstawianej przez Menkitiego, przy założeniu, że różne wspólnoty lokalne wytwarzają różne normy, dane zachowanie, świadczące o braku człowieczeństwa w odczuciu jednej wspólnoty, mogłoby nie pozbawiać jednostki człowieczeństwa w osądzie innej wspólnoty. W tej ostatniej wszak to zupełnie inny rodzaj zachowania może świadczyć o byciu nieczłowiekiem, dany zaś czyn nie ma wpływu na fakt posiadania człowieczeństwa⁷⁷. Tymczasem w myśleniu Gyekyego istnieje pewność w kwestii częściowego konstytuowania jednostki przez jej naturalny instynkt społeczny, co ma poważne konsekwencje. Co by się bowiem stało, gdyby jakaś jednostka wyparła się przed ghańskim filozofem swojego posiadanego jakoby z natury instynktu społecznego? Czy w ocenie Gyekyego nadal byłaby człowiekiem? Czy w tym miejscu koncepcja człowieka prezentowana przez Gyekyego nie zbliża się do koncepcji przedstawianej przez Menkitiego? Z takim ujęciem problemu zapewne nie zgodziłby się Gyekye, który jest przekonany, że jednostka nie może czy wręcz nie wolno jej żyć w izolacji od innych jednostek⁷⁸, gdyż naturalny instynkt społeczny jest jej dany raz na zawsze.

Pozbawione zasadności byłoby tu wyciągnięcie kolejnych wniosków, które zapewne pozostawałyby w sprzeczności z zamysłem ghańskiego filozofa. Można jednak stwierdzić, że Gyekye krytykując Menkitiego za błędne doszukiwanie się źródeł człowieczeństwa we wspólnocie, sam wpada w pułapkę kwestii wspólnotowej natury człowieka, tyle że w innym rozumieniu. Istotniejsze jest jednak zwrócenie uwagi na fakt, że Gyekye omawiając pojęcie wspólnotowości umiar-

⁷⁶ Por. Maria Władyka, *Teoria faktu społecznego w systemie socjologicznym Emila Durkheim'a*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1974, s. 136–140, gdzie autorka analizuje durkheimowskie pojmowanie bycia istotą społeczną jako czegoś zaszczipionego w człowieku przez społeczeństwo, a nie wynikającego z ludzkiej natury.

⁷⁷ Pod warunkiem, że „obcy” byłby w takiej wspólnocie w ogóle traktowany jako człowiek. Na ten temat zob. na przykład Ruth Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, MUZA, Warszawa 2002, s. 84.

⁷⁸ Kwame Gyekye, *Person and Community in African Thought...*, s. 320.

kowanej i przeciwstawiając je pojęciu wspólnotowości radykalnej, zauważa, że „nie jest do końca jasne, która z dwu wersji (...) związana jest z afrykańskimi tradycjami kulturowymi”⁷⁹. Filozof nie przyjmuje zatem założenia, zgodnie z którym jeden z przedstawianych wzorców wspólnotowości jest symptomatyczny dla niektórych wspólnot afrykańskich, drugi zaś dla innych. Co więcej, podczas gdy Menkiti przedstawia pojęcie człowieka charakterystyczne dla afrykańskiego myślenia tradycyjnego, Gyekye w ogóle omija zagadnienie tradycyjnych sposobów myślenia. Można z tego wnioskować, że filozofowie mówią o dwóch różnych rzeczywistościach. „Czysty” typ pojmowania człowieka przedstawiony przez Menkitiego antropologowi kulturowi określiliby bowiem zapewne mianem ludowego. Może on dziś charakteryzować w szczególności wspólnoty wiejskie, co nie znaczy, że mało liczne. Tymczasem koncepcja kreślona przez Gyekyego może w większym stopniu dotyczyć członków społeczności miejskich czy w ogóle wspólnot podlegających szybszym przeobrażeniom kulturowym.

Co jest jednak najważniejsze, w przeciwieństwie do opinii Menkitiego, zgodnie z którą nie sposób obecnie charakteryzować przeciętnego Afrykanina w kategoriach aktywnego sprawcy rzeczywistości oraz indywidualnego interpretatora świata, w którym żyje, Gyekye jest przekonany, że jako jednostka autonomiczna posiada on potencjał do budowania demokratycznego społeczeństwa oraz bycia jego częścią, a zatem i do samodzielnego podejmowania decyzji politycznych. Do tego niezbędne jest jednak istnienie odpowiedniego kontekstu politycznego. Jak podkreśla ghański filozof, demokracja w afrykańskich państwach musi być dziś budowana w zgodzie z potrzebami wieloetniczności oraz opierać się na instytucjach, które będą zapobiegać dominacji jednych grup etnicznych nad innymi. W konsekwencji Gyekye wysuwa propozycję wprowadzenia w afrykańskich państwach decentralizacji władzy i sprawiedliwości gospodarczej oraz koncepcji przywództwa rotacyjnego.

4.5. Zamysł decentralizacji władzy i idea sprawiedliwości gospodarczej

Zdaniem Gyekyego, decentralizacja władzy byłaby istotnym rozwiązaniem ustrojowym zapobiegającym dominacji politycznej jednych grup etnicznych nad innymi w państwach Afryki, którego dalszą konsekwencją stałoby się obudzenie wśród Afrykanów rzeczywistego poczucia przynależności do ich państw. Zараz jednak decentralizacja mogłaby służyć wprowadzeniu w życie rozwiązań, dzięki którym rozwój infrastruktury gospodarczej w ich poszczególnych częściach byłby sprawiedliwszy niż ma to miejsce obecnie. W opinii Gyekyego,

⁷⁹ Ibidem, s. 334.

„rozdział zasobów i projektów rozwojowych musi być horyzontalny, rozłożony równomiernie, aby żadna dzielnica czy region państwa – ani, tym samym, żadna wspólnota etnokulturowa – nie została pominięta”⁸⁰. Francuski politolog-afrykanista René Lemarchand uznaje tego typu, jak to ujmuje, „alokację funduszy publicznych” między grupy etniczne za wyraz proporcjonalności i zarazem za jeden z elementów współrzędzenia⁸¹. Gyekye określa zaś swój postulat mianem sprawiedliwości gospodarczej i uznaje go za remedium na nierównomierny jak dotychczas rozwój gospodarczy regionów w większości państw afrykańskich. Niestety nie skupia się na szczegółach tego, w jaki sposób powinno się likwidować nierówności ekonomiczne, czy też na przykład, jak rozwiązać stale istotny w Afryce problem utrzymywania regionów pozbawionych znaczących zasobów surowców naturalnych dzięki środkom odprowadzonym do budżetu centralnego przez regiony wydobywania pokazywanych ilości takich bogactw⁸².

Za przykład systemu alokacji przychodów federalnych pomiędzy stany tworzące zdecentralizowane państwo może posłużyć kazus najludniejszego państwa Afryki, Nigerii. Jak wskazuje nigeryjski politolog Rotimi Suberu⁸³, aż około 80% przychodów państwa nigeryjskiego pochodzi z rozmaitych podatków i opłat uiszczanych przez podmioty eksploatujące ropę naftową i gaz ziemny w Delcie Nigru. Co najmniej 13% tych dochodów musi zostać zwrócone do kilku południowych stanów Nigerii, w których bogactwa te są wydobywane. Pozostała część trafia na tzw. Rachunek Federalny (Federal Account), który zasilają również wszystkie dochody niezwiązane z eksploatacją surowców (tj. około 20% całości dochodów państwa). Środki z tego funduszu są przydzielane do dalszej redystrybucji trzem szczeblom władzy: centralnemu (56% rocznego stanu Rachunku Federalnego), w tym Abudży jako Federalnemu Terytorium Stołecznemu, stanowemu (24%) i lokalnemu (20%). Pieniądze kierowane do 36 stanów są rozdzielane między nimi częściowo symetrycznie, zgodnie z tzw. zasadą równego udziału każdego ze stanów (w ten sposób dzielone jest między stany 40% środków przypadających im z Rachunku Federalnego), a częściowo asymetrycznie, na podstawie czterech dodatkowych wyznaczników: udziału ludności stanu w populacji całego państwa (30%), wskaźnika poziomu rozwoju społecznego stanu (10%), wskaźnika dokonania w zakresie generowania dochodów własnych stanu (10%) oraz wielkości i charakteru środowiska naturalnego stanu (10%). Środki przekazywane władzom

⁸⁰ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 90.

⁸¹ René Lemarchand, *Consociationalism and Power Sharing in Africa: Rwanda, Burundi, and the Democratic Republic of the Congo*, „African Affairs” 2006, Vol. 106, Issue 422, s. 3.

⁸² Zmieniennymi przykładami są tu choćby: Delta Nigru w Nigerii, Kabinda w Angoli, Shaba (Katanga) w Demokratycznej Republice Konga (Zairze).

⁸³ Rotimi Suberu, *Federalism and the Management of Ethnic Conflict: The Nigerian Experience*, w: David Turton (ed.), *Ethnic Federalism: The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*, James Currey, Oxford 2006, s. 75–76.

lokalnym, tj. administracji tzw. obszarów rządu lokalnego (local government areas, LGAs), których jest w Nigerii 774, są rozdzielane według tych samych reguł, co środki dla stanów.

Kazus Nigerii nie stanowi jednak pełnego urzeczywistnienia koncepcji sprawiedliwości gospodarczej Gyekyego, gdyż zwłaszcza zastosowanie zasad: równego udziału każdego ze stanów oraz udziału ludności danego stanu w populacji całego państwa powoduje, że stany zamieszkane przez największe grupy etniczne zyskują nieproporcjonalnie dużo w stosunku do kilku bogatych w surowce stanów położonych w Delcie Nigru, które zamieszkane są przez mniejsze grupy etniczne.

Tymczasem Gyekye jest przekonany, że regionalne lub lokalne organy władzy, którym rząd centralny oddałby część swoich kompetencji, składałyby się z osób wrażliwych na specyficzne potrzeby ludności zamieszkującej konkretne części afrykańskich państw i potrafiłyby lepiej wydawać publiczne pieniądze. Ghański filozof nie rozpatruje jednak polityczno-prawnej natury proponowanej decentralizacji, a zatem nie konkretyzuje swego rozumienia tego pojęcia, które nie jest przecież pojmowane jednoznacznie. Na przykład Roger Scruton pisze, że decentralizacja to „przeciwieństwo centralizacji, czyli proces, w ramach którego władza sprawowana dotąd przez centralne organy polityczne i administracyjne, odpowiedzialne wobec jednego ośrodka, zostaje przekazana wielu quasi-autonomicznym organom, które formułują i realizują politykę w poszczególnych regionach, reagując na zmienne potrzeby lokalne”⁸⁴. Zgodnie z poglądami Scrutona, decentralizacja „wydaje się leżeć gdzieś pośrodku między zwykłą ‘dekoncentracją’ (delegacją władzy do lokalnych urzędników⁸⁵)⁸⁶ a federacją

⁸⁴ Roger Scruton, *Decentralizacja*, w: idem, *Słownik myśli politycznej*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 63.

⁸⁵ Roger Scruton, *Delegacja władzy*, w: idem, *Słownik myśli politycznej*, ..., s. 64–65, szerzej tłumaczy pojęcie delegacji władzy jako „przekazanie uprawnień władczych podwładnej osobie lub organowi, który funkcjonuje nie jako pośrednik, lecz jako podmiot tych uprawnień. Delegowany organ musi postępować zgodnie z określonymi instrukcjami lub określoną ideologią”. I dodaje, że „w lepszym zrozumieniu pojęcia ‘delegacja władzy’ pomoże jego przeciwstawienie reprezentacji. Delegacja nadaje uprawnienia władcze z polecenia ich pierwotnego źródła. Reprezentacja dodatkowo przyznaje uprawnienia władcze przynależne do przedstawicielskiej struktury instytucjonalnej. W drugim przypadku oba ośrodki uprawnień władczych mogą się wzajemnie ograniczać, tak że reprezentant nie jest związany wszystkimi dyrektywami tych, których reprezentuje, podczas gdy delegat musi wykonać wszystko, czego się od niego żąda, a niekiedy nie wolno mu czynić nic ponadto”.

⁸⁶ Pojęcie dekoncentracji również nie jest rozumiane jednoznacznie. Por. Janusz Niczyporuk, *Dekoncentracja*, w: Wojciech Sokół, Marek Żmigrodzki (red.), *Encyklopedia politologii*, t. 1: *Teoria polityki*, Zakamycze, Kraków 1999, s. 66, który pisze, że dekoncentracja to „przesunięcie kompetencji jednych jednostek administracyjnych na inne jednostki administracyjne tego samego lub niższego szczebla. W efekcie mamy do czynienia ze zjawiskiem rozproszenia kompetencji, a co za tym idzie przesunięciem administrowania, w gruncie rzeczy na szczebel terenowy aparatu ad-

(podziałem wewnętrznej suwerenności)⁸⁷. David Robertson⁸⁸ uważa z kolei, że decentralizacja „oznacza proces lub sytuację, w której władza i obowiązki zostają przeniesione z poziomu centralnego na lokalny”, i dodaje, że „duży stopień decentralizacji wykazują systemy federalistyczne⁸⁹”. Andrew Heywood⁹⁰ zauważa zaś, że decentralizacja „jest zwykle rozumiana w odniesieniu do poszerzenia lokalnej autonomii poprzez przekazywanie uprawnień i obowiązków przez władzę centralną” na jakiś niższy poziom (regionalny, prowincjonalny, lokalny). Jest to dość szerokie pojmowanie istoty decentralizacji, zwłaszcza że Heywood omawia w następnej kolejności takie terminy, jak „dewolucja” i „federalizm”. Yves Mény zauważa natomiast, że „klasyczne ujęcie łączyło decentralizację ze wspólnotą lokalną, lecz tak naprawdę stanowi ona formę organizacyjną, która ma zastosowanie na każdym poziomie rządzenia (takim jak wspólnota, powiat, prowincja czy region)”⁹¹. W przypadku poglądów Gyekyego nie wiadomo do końca, czy pisząc o decentralizacji, ma on na myśli oddanie części kompetencji rządu centralnego władzy federalnej czy samorządom terytorialnym⁹².

ministracyjnego (...). Dekoncentracja nie zależy od charakteru stosunków organizacyjnych między jednostkami administracyjnymi wyższego szczebla a jednostkami administracyjnymi niższego szczebla. Zatem nie uchyla hierarchicznego podporządkowania, ale nie wyklucza znacznego nawet stopnia niezależności. W związku z tym występuje zarówno w systemie administracji scentralizowanej, jak również w administracji zdecentralizowanej (...). Niezwykle trudnym zadaniem jest ustalenie granic dekoncentracji, tym niemniej wydaje się zasadne poszukiwanie go w systemie administracji zdecentralizowanej, a najbardziej właściwe byłoby tu przywołanie skrajnej postaci autonomii”.

⁸⁷ Roger Scruton, *Dictionary of Political Thought*, Palgrave Macmillan, New York 2007, s. 165.

⁸⁸ David Robertson, *Decentralizacja*, w: idem, *Słownik polityki*, przeł. M. Dera i in., Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, s. 63.

⁸⁹ David Robertson, *Federalizm*, w: idem, *Słownik polityki...*, s. 113, zauważa zarazem, że „terminu ‘federalizm’ używa się obecnie w odniesieniu do formy rządów, w której władza jest konstytucjonalnie podzielona pomiędzy różne organy państwowe w taki sposób, by każdy z nich był odpowiedzialny za sprawowanie danych funkcji poprzez powoływanie do życia odpowiednich instytucji”.

⁹⁰ Andrew Heywood, *Key Concepts in Politics*, Palgrave Macmillan, New York 2000, s. 237.

⁹¹ Yves Mény, *Decentralization*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 2, Routledge, London 1995, s. 335.

⁹² Jan Szreniawski, *Samorząd terytorialny*, w: Wiesław Skrzydło, Marek Chmaj (red.), *Encyklopedia politologii*, t. 2: *Ustroje państwowe*, Zakamycze, Kraków 2000, s. 354, tak ujmuje istotę działania samorządu terytorialnego: „Państwo wykonuje swoje zadania bezpośrednio przez podległe mu organy, ale może określoną ich część przekazać miejscowemu społeczeństwu, którego zbiorowości stanowią odrębny podmiot uprawnień i odrębną osobę prawną wchodzącą w stosunki prawne z państwem (...). Współczesna teoria traktuje samorząd terytorialny jako powstały z mocy prawa i wyodrębniony w strukturze państwa związek lokalnego społeczeństwa powołany do samodzielnego wykonywania administracji państwowej”. Zob. też Janusz Niczyporuk, *Dualizm administracji terytorialnej*, w: Wiesław Skrzydło, Marek Chmaj (red.), *Encyklopedia politologii...*, s. 89–90.

Nieprecyzyjność rozważań Gyekyego pozwala jedynie przypuszczać, na czym projekt decentralizacyjny mógłby polegać. Przekonanie filozofa o tym, że scedowanie władzy z poziomu centralnego na regionalny miałyby zapobiegać dominacji politycznej jednych grup etnicznych nad innymi oraz przybliżyć Afrykanów do realizacji ideału sprawiedliwości gospodarczej, który implikowałaby sprawiedliwy podział zasobów i projektów rozwojowych pomiędzy różne części afrykańskich państw, może sugerować, że Gyekye postuluje ich federalizację. Jeśli tak jest, to ghański filozof zdaje się jednak dostrzegać jedynie dobrą stronę decentralizacji rozumianej w znaczeniu federalizacji. Choć z pewnością utworzenie federacji może przynieść rozmaite korzyści, to jednak może też łączyć się z poważnymi zagrożeniami. Mianowicie może prowadzić do wzmacniania etniczności oraz tendencji separatystycznych⁹³, nawet jeżeli federalizm nie ma charakteru etnicznego. A na tym Gyekyemu z pewnością nie zależy.

We współczesnej Afryce podziały federalne przebiegają według różnych porządków. W Etiopii wyodrębnienie poszczególnych części federacji z założenia związane jest z podziałami natury etnicznej (językowej). W przypadku Nigerii i RPA podział na części federacji tylko częściowo odzwierciedla różnice etniczne. Kwestia ta w ogóle natomiast nie odgrywa roli w podziale Komorów na podmioty federacji, którymi są po prostu trzy wyspy-regiony. Oprócz RPA, wszystkie wymienione państwa związkowe w Afryce mają problemy związane z tendencjami natury separatystycznej.

Z kolei decentralizacja rozumiana jako utworzenie wybieranej na zasadach demokratycznych samorządowej władzy lokalnej raczej nie wzmacnia etniczności i nie niesie ze sobą zagrożenia natury separatystycznej. Gdyby jednak przyjąć założenie, że decentralizacja miałaby w opinii Gyekyego polegać po prostu na scedowaniu części władzy centralnej do lokalnych organów samorządu, trudno byłoby oczekiwać, aby rozwiązanie takie było wystarczające dla wprowadzenia w życie postulowanego przezeń ideału sprawiedliwości gospodarczej.

Podjęmowany przez Gyekyego zamysł decentralizacji prowokuje jeszcze pytanie o to, czy duże, wieloetniczne miasta w afrykańskich państwach powinny mieć jakiś odrębny status. Trudno jednak udzielić na nie odpowiedzi, gdyż w rozważaniach filozofa to zagadnienie w ogóle się nie pojawia.

4.6. Propozycja prezydentury rotacyjnej

Gyekye wychodzi z założenia, że w państwach Afryki różne grupy etniczne powinny uczestniczyć w sprawowaniu władzy, jak to ujmuje, w co najmniej za-

⁹³ Zob. Yves Mény, *Decentralization...*, s. 336, który pisze w tym względzie o przypadkach Belgii, Hiszpanii, Czechosłowacji i Jugosławii.

dowalający sposób. Uważa, że dla realizacji tego postulatu obok decentralizacji powinna zostać w nich wprowadzona instytucja prezydentury rotacyjnej. Rotacja przywództwa stosowana jest w niektórych porządkach ustrojowych, zwłaszcza zaś w Szwajcarii, Bośni i Hercegowinie, na Komorach⁹⁴, a jej współczesnych korzeni należy szukać w ustroju dyktatoratu z czasów Rewolucji Francuskiej⁹⁵.

Gyekye nie jest jedynym intelektualistą afrykańskim, który wysuwa propozycję wprowadzenia rotacyjnego przywództwa w państwach Afryki. Jego propozycja nie ogranicza się jednak do samego postulatu, lecz opiera się na kilku istotnych fundamentach. Ghański filozof proponuje rotację prezydentury pomiędzy

⁹⁴ Za pewną nieformalną formę rotacji przywództwa uznawany bywa system istniejący w Nigerii, gdzie urząd prezydenta niemal naprzemiennie pełnią przedstawiciele muzułmanów i chrześcijan. Nie jest to jednak rozwiązanie konstytucyjne, gdyż prezydent wybierany jest w Nigerii w wyborach powszechnych, a wygrana konkretnego kandydata nie powinna zależeć od jego miejsca zamieszkania, wyznawanej religii czy pochodzenia etnicznego. Zob. szerzej Emmy Irobi, Anthony O. Agwuele, *The Relevance of Rotational Presidency in Managing Ethnic Conflicts in Nigeria*, "Hemispheres" 2007, No. 22, s. 41–42; Rotimi Suberu, *Federalism and the Management of Ethnic Conflict: The Nigerian Experience...*, s. 76–77. Należy też zauważyć, że Nigeria i Komory nie są, według *Democracy Index 2011: Democracy under Stress* (Report from The Economist Intelligence Unit, http://www.eiu.com/Handlers/WhitepaperHandler.ashx?fi=Democracy_Index_Final_Dec_2011.pdf&mode=wp [odczyt: 17/12/2012]), uważane za państwa demokratyczne, choć postępuje w nich proces tworzenia struktur demokratycznych. Rotacyjność przywództwa występuje też w małym państwie San Marino, a także w systemie przewodzenia przez kolejnych członków związkowi państw, jakim jest Unia Europejska (rotacyjność przewodnictwa w Radzie UE), jak również bywa stosowana w organizacjach międzynarodowych (np. rotacyjność przewodnictwa w Radzie Bezpieczeństwa ONZ). O ile Szwajcaria, Bośnia i Hercegowina czy Nigeria są państwami zamieszkanymi przez wiele narodów czy grup etnicznych, o tyle w przypadku mało stabilnej politycznie Unii Komorów można raczej mówić o istnieniu jednej, opartej na islamie wspólnocie kulturowej, i zarazem o silnych regionalizmach na poszczególnych wyspach wchodzących w skład tego państwa. Na temat specyfiki sytuacji na Komorach zob. szerzej Krzysztof Trzciniński, *L'anatomie de la désagrégation de l'État – le cas des Comores*, "Africana Bulletin" 2004, No. 52, s. 131–153.

⁹⁵ Dyktatoriat stanowił egzekutywę i zarazem rodzaj ustroju I Republiki Francuskiej w latach 1795–1799. W systemie dyktatoratu głowę państwa stanowiło pięcioosobowe kolegium dyktatorów wybranych przez ciało ustawodawcze (Radę Pięciuset i Radę Starszych). Skład dyktatoratu był corocznie odnawiany przez wybór jednego nowego członka. Członkowie dyktatoratu zostawali kolejno jego przewodniczącymi jedynie na trzy miesiące. Choć francuska ustawa zasadnicza z 1795 r. powierzała dyktatoratowi jako głowie państwa istotne kompetencje, to kolegialny charakter tego ciała zapobiegał sprawowaniu silnej władzy przez konkretną jednostkę. Francuskie Ciało ustawodawcze wydawało ustawy, a dyktatoriat zarządzenia (*arrêté*). Dyktatoriat powoływał spoza swego grona ministrów kierujących konkretnymi resortami oraz odwoływał ich zgodnie z własnym uznaniem. Kompetencje i liczbę ministrów określało Ciało ustawodawcze. Ministrowie nie tworzyli rady ministrów. Zob. szerzej Tytuł VI: *Władza wykonawcza, Konstytucja Republiki Francuskiej z 22 sierpnia 1795 r.*, przeł. M. Sczaniecki, w: Marian J. Ptak, Marek Kinstler (oprac.), *Powszechna historia państwa i prawa. Wybór tekstów źródłowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, s. 81.

wszystkimi grupami etnicznymi w każdym afrykańskim państwie wieloetnicznym, każdorazowy wybór nowego prezydenta w wyborach powszechnych oraz wysuwanie kandydatów przez partie polityczne spośród członków konkretnej grupy etnicznej na podstawie posiadanych przez nich kwalifikacji.

Zdaniem Gyekyego, ważne korzyści płynące z wprowadzenia prezydentury rotacyjnej to zwłaszcza: rzeczywiste dzielenie się władzą przez ogół grup etnicznych zamieszkujących afrykańskie państwa, uczynienie ze wszystkich ich mieszkańców równych wobec prawa obywateli oraz budowanie stosunków między grupami etnicznymi opartych na wzajemnym zaufaniu i szacunku, co w konsekwencji powinno wzmocnić spójność tych państw⁹⁶.

Z rozważań Gyekyego można wnioskować, że w wyniku realizacji koncepcji prezydentury rotacyjnej, rdzeń władzy w afrykańskich państwach pozostawałby w rękach parlamentu i zatwierdzanej przezeń rady ministrów, a prezydent zapewne nie byłby szefem rządu. Istotną konsekwencją wprowadzenia w państwach Afryki instytucji prezydentury rotacyjnej byłoby zatem umniejszenie roli osoby sprawującej najwyższy urząd publiczny, w tym jej politycznych uprawnień⁹⁷. Tymczasem obecnie symptomatycznymi dla Afryki są rządy jednostki. Prezydent zwykle wywodzi się tam z najliczniejszej lub najsilniejszej grupy etnicznej i posiada bardzo szerokie prerogatywy, zwłaszcza w tzw. systemach prezydenckich,

⁹⁶ Por. Emmy Irobi, Anthony O. Agwuele, *The Relevance of Rotational Presidency...*, s. 33 i 43. Irobi i Agwuele prezentują opinię, że wprowadzenie w Nigerii prezydentury rotacyjnej wychodzącej naprzeciw istniejącym tam głębokim podziałom etnicznym zlikwiduje praktykę wykorzystywania etniczności w realizacji partykularnych interesów ekonomicznych przez członków nigeryjskiej klasy politycznej, położy kres marginalizacji i alienacji małych grup etnicznych i da im poczucie faktycznej przynależności do państwa, a także zachęci je do rozwoju nowych, pokojowych i sprawiedliwych form uczestniczenia w polityce.

⁹⁷ Tak było i jest w państwach, w których funkcjonowało lub współcześnie funkcjonuje przywództwo rotacyjne. Prawidłowość ta jest być może najlepiej widoczna na przykładzie Szwajcarii, gdzie rola prezydenta Federacji, który urzęduje przez jeden rok, ma w dużej mierze charakter reprezentacyjny. Wszystkie decyzje siedmiu Radców Federalnych tworzących kolektywną głowę państwa (Radę Federalną) są podejmowane na zasadzie kolegalności. Zob. szerzej Krzysztof Kociubiński, *Systemy polityczne Austrii, Niemiec i Szwajcarii*, Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2003, s. 101, gdzie autor wymienia również najistotniejsze kompetencje szwajcarskiej Rady Federalnej. Zob. też Rozdział 3, *Konstytucja Federalna Konfederacji Szwajcarskiej z 18 kwietnia 1999 r.*, w: ibidem, s. 297–298. O zasadzie supremacji parlamentu w ustroju konstytucyjnym Szwajcarii i jej stosowaniu w praktyce zob. Paweł Sarnecki, *Zgromadzenie Federalne. Parlament Konfederacji Szwajcarskiej*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2003, s. 8–9. Niemniej jednak, ograniczenie uprawnień jednostki nie zawsze musi oznaczać niewielkie kompetencje kolegalnej głowy państwa. Świadczy o tym zwłaszcza przykład Bośni i Hercegowiny, gdzie uprawnienia kolegalnej głowy państwa są bardzo rozbudowane. Na ten temat zob. zwłaszcza art. 5 i art. 4 (3g), *Konstytucja Bośni i Hercegowiny z 14 grudnia 1995 r.*, http://www.servat.unibe.ch/icl/bk00000_.html [odczyt: 23/09/2012].

pozbawionych instytucji premiera, oraz tzw. półprezydenckich, z ograniczonymi kompetencjami premiera.

Jak można przypuszczać, przywódca typowego afrykańskiego państwa mógłby w systemie prezydentury rotacyjnej sprawować swoją funkcję na przykład przez jeden rok⁹⁸. Założenie o krótkim okresie sprawowania władzy prezydenckiej przez reprezentanta każdej grupy etnicznej wynika z faktu, że w większości państw afrykańskich zamieszkuje wiele tego rodzaju grup. Jeśli przedstawiciel każdej grupy etnicznej miałby zostać głową państwa w jakiejś przewidywalnej perspektywie czasowej, osoba na urzędzie prezydenta musiałaby zmieniać się raczej często. Stan ten zapewne wykluczałby powierzenie prezydentowi kompetencji w zakresie prowadzenia kluczowych spraw państwa, na przykład wpływu na bieżącą politykę gospodarczą czy przeprowadzanie reform, co jest przecież procesem trwającym z reguły wiele lat. Krótki okres sprawowania urzędu prezydenckiego implikowałby zatem umniejszenie jego roli.

Nasuwa się jednak pytanie o możliwość wykonalności propozycji przedstawianej przez Gyekyego. W jego kontekście należy zwrócić uwagę na fakt, że w państwach, w których funkcjonuje instytucja prezydentury rotacyjnej, zwłaszcza zaś w efektywnym systemie ustrojowym Szwajcarii, a także, jak wskazuje dotychczasowe doświadczenie, w mniej sprawnym systemie Bośni i Hercegowiny, krótka kadencja kolejnego prezydenta nie pociąga za sobą konieczności częstego organizowania wyborów na ten urząd. Jest tak dlatego, że głowa państwa ma, podobnie jak w przypadku dyrektoriatu, charakter kolegium składającego się z kilku członków wybieranych jednorazowo albo w wyborach powszechnych, jak w przypadku Bośni i Hercegowiny⁹⁹, albo przez parlament, jak ma to miejsce

⁹⁸ Por. ustrój państwowy Republiki Bośni i Hercegowiny, gdzie zgodnie z konstytucją z 1995 r. funkcjonuje kolegiatna głowa państwa. Jest to Prezydium Republiki składające się z 3 osób: Bośniaka, Chorwata i Serba. Do istotnych prerogatyw Prezydium Republiki należy nominacja premiera oraz odpowiedzialność za politykę zagraniczną państwa. Udział w Prezydium jest czteroletni, a jego członkowie wyłaniani są w wyborach powszechnych. Bośniak i Chorwat są wybierani przez wyborców w Federacji Muzułmańsko-Chorwackiej, która stanowi ok. 51% terytorium Republiki Bośni i Hercegowiny, zaś Serb wybierany jest przez ludność Republiki Serbskiej, która stanowi ok. 49% powierzchni całego państwa. Przewodnictwo Prezydium Republiki zmienia się co 8 miesięcy i sprawuje je kolejno każdy z jego członków, który w rezultacie w trakcie jednej kadencji jest przewodniczącym dwukrotnie i w sumie pełni tę rolę przez 16 miesięcy. Zob. art. 5, *Konstytucja Bośni i Hercegowiny* oraz Konstanty A. Wojtaszczyk, Wojciech Jakubowski, Piotr Załęski, *Współczesne ustroje państwowe*, w: Konstanty A. Wojtaszczyk, Wojciech Jakubowski (red.), *Spółczesność i polityka. Podstawy nauk politycznych*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2002, s. 405.

⁹⁹ Oraz w Unii Komorów. Pierwotnie jednak członkowie kolegiatnej Rady Unii na Komorach mieli być wybierani przez parlament (Zgromadzenie Unii). Zob. Krzysztof Trzciniński, *Geneza secesji a perspektywy reintegracji terytorialnej państwa. Przykład Komorów*, „Studia Międzynarodowe” 2004, t. 1, nr 1–2, s. 262.

w Szwajcarii. W okresie kadencji kolegium, która w obu wskazanych przypadkach jest czteroletnia, jego członkowie rotacyjnie mu przewodzą, a zatem rotacyjnie pełnią funkcję prezydenta.

Szczególne rozwiązanie zostało zastosowane w Unii Komorów, gdzie choć głowa państwa ma charakter kolegialny, to realną władzę dzierży prezydent mający liczne i ważne kompetencje, zwłaszcza zaś przewodniczy przez 4 lata rządowi. Na mocy konstytucji z 2001 r. w państwie tym ustanowiony został bowiem system, zgodnie z którym co 4 lata następuje rotacja stanowiska prezydenta między 3 autonomicznymi wyspami-regionami wchodzącymi w skład państwa: Ngazidją (Wielkim Komorem), Nzwani i Mwali. Gdy prezydentem jest przedstawiciel jednej z trzech wysp, po jednym stanowisku wiceprezydenta przypada reprezentantowi każdej z dwóch pozostałych wysp. Prezydent jest wybierany w wyborach powszechnych. Zgodnie z porozumieniem zawartym przez główne siły polityczne, pierwszym prezydentem został w 2002 r. przedstawiciel Ngazidji, wyspy największej i najludniejszej. W 2006 r. stanowisko prezydenta objął przedstawiciel Nzwani. W 2011 r., z opóźnieniem spowodowanym sporami politycznymi, urząd prezydenta objął reprezentant Mwali, najmniejszej i najmniej ludnej z trzech wysp. Pierwsza tura wyborów prezydenckich na Komorach odbywa się wyłącznie na tej wyspie, z której ma pochodzić prezydent państwa. Druga tura ma już charakter ogólnonarodowy i przechodzą do niej trzej kandydaci, którzy zdobyli w pierwszej turze największą liczbę głosów¹⁰⁰.

Proponując rotacyjność prezydentury dla państw afrykańskich, Gyekye w ogóle jednak nie wspomina o kolegialnym charakterze urzędu prezydenckiego. Gdyby zaś postulowana przez filozofa instytucja nie miała takiego charakteru, oznaczałoby to zapewne, w sytuacji gdy większość państw Afryki zamieszkuje duża liczba grup etnicznych, częste wybory każdorazowo poprzedzone kampanią wyborczą. Takie rozwiązanie, przy założeniu krótkiego okresu trwania kadencji głowy państwa, z pewnością nie sprzyjałoby dużej efektywności jej działań oraz wewnętrznej stabilności politycznej rozumianej jako koncentrowanie się egzekutywy oraz legislatywy na rozwiązywaniu długookresowych wyzwań oraz problemów społeczno-ekonomicznych, chyba że prezydent pełniłby głównie funkcje reprezentacyjne.

Co jest bardzo istotne, Gyekye chciałby, aby w systemie prezydentury rotacyjnej każda grupa etniczna doczekała się swego przedstawiciela na urządzie prezydenta¹⁰¹. Ghański filozof pisze, że wcześniej czy później „najwyższy urząd

¹⁰⁰ Zob. szerzej R.J. Harrison Church, *The Comoros*, w: *Africa South of the Sahara 2009*, Routledge, London 2009, s. 272–274 oraz art. 12 i 13, *Konstytucja Unii Komorów* z 23 grudnia 2001 r., http://production.clinecenter.illinois.edu/REPOSITORYCACHE/145/322P594m6Tus30owsYY8x39q81sPF588oAW11ZhD82i9AU9RayYvP6E2UC8ultxcuZ909WGD0s4zxxukbiS20xfeyJ7567eqq16fL1rJbt_15717.pdf [odczyt: 27/09/2012].

¹⁰¹ Por. Emmy Irobi, Anthony O. Agwuele, *The Relevance of Rotational Presidency...*, s. 33 i 42. Autorzy chwalą rozważaną przez część nigeryjskich intelektualistów oraz klasy politycznej

polityczny w państwie będzie sprawowany przez osoby ze wszystkich grup wielonarodowego¹⁰² państwa” i dodaje, że „tam, gdzie mniejszościowe grupy etnokulturowe czują, iż z racji ich małej liczebności są na zawsze skazane na polityczne peryferie, a tym samym na bezsilność – zupełnie nie będąc w stanie faktycznie wpływać na sprawy państwowe w jakikolwiek istotny i dostrzegalny sposób – kocioł niezadowolenia i rozczarowania nigdy nie przestanie wrzeć, czego następstwa mogą zagrozić przyszłej integralności wielonarodowego państwa”¹⁰³.

Podchodząc do tej kwestii pragmatycznie, należy jednak uznać, że w systemie prezydentury rotacyjnej istotną rolę powinien odgrywać stopień procentowego udziału grup etnicznych w całej populacji. Jeśli bowiem, hipotetycznie rzecz ujmując, w Ghanie zamieszkiwałoby na przykład 200 Tuaregów, to zgodnie z założeniami Gyekyego ich reprezentant również miałby prawo do objęcia prezydentury z promowanego przezeń klucza etnicznego. Logicznym rozwiązaniem dla sytuacji, gdy w jakimś państwie zamieszkują członkowie na przykład kilkudziesięciu grup etnicznych, wydaje się zatem ustanowienie jakiegoś progu związanego z procentową partycypacją grup etnicznych w społeczeństwie. Przekroczenie tego progu dawałoby każdej takiej grupie prawo do objęcia z czasem przez jej przedstawiciela urzędu prezydenta.

Można by ustalić na przykład próg jednoprocentowy. Grupy, których udział w społeczeństwie jakiegoś wieloetnicznego państwa byłby niższy, mogłyby mieć prawo do wystawiania, być może również w zgodzie z zasadami wyborów i rotacji, kandydatów na stanowisko wiceprezydenta o jasno określonych kompetencjach. Oczywiście w ten sposób grupy o małej liczebności byłyby w pewnym sensie dyskryminowane, choć patrząc na to z perspektywy ich mniejszościowego charakteru, można by to równie dobrze uznać za dyskryminację pozytywną. Pożytek z takiego rozwiązania polegałby zaś zapewne na jego wykonalności oraz bardziej realnej reprezentatywności niż w przypadku dopuszczenia do sprawowania prezydentury przedstawicieli grup etnicznych, których procentowy udział w społeczeństwie jest minimalny lub wręcz znikomy.

Istnieją również i inne wyzwania dla wprowadzenia w życie koncepcji prezydentury rotacyjnej w państwach wieloetnicznych. Jeśli bowiem przyjęty zostałby zaprezentowany tu pomysł progu procentowego i ustalona kolejność sprawowania urzędu prezydenckiego przez przedstawicieli różnych grup etnicznych w perspektywie na przykład pięćdziesięciu lat, rodzi się pytanie, co by się stało,

propozycję wprowadzenia w Nigerii rotacji prezydentury między 6 strefami etnicznymi o nazewnictwie geograficznym (South-East, South-South, South-West, North-East, North-West, North-Central). Propozycja ta była jednym z tematów konferencji dotyczących reform ustrojowych zorganizowanych w Nigerii w latach 1994–1995 i w 2005 r. Zob. też Amanze Obi, *Lets Rotate the Presidency*, <http://www.onlinenigeria.com/articles/ad.asp?blurb=65> [odczyt: 28/09/2012].

¹⁰² Gyekye używa pojęć „naród” oraz „grupa etnokulturowa” w sensie grupy etnicznej.

¹⁰³ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 90.

gdyby procentowa liczebność jakiejś grupy w całym społeczeństwie spadła poniżej przyjętego progu 1% zanim jej przedstawiciel objąłby urząd prezydenta. I odwrotnie, trudno przewidzieć, jakie byłyby następstwa stanu rzeczy, w którym jakaś grupa nieujęta w pierwotnych ustaleniach dotyczących kolejności sprawowania prezydentury przez przedstawicieli poszczególnych grup etnicznych zwiększyłaby swój udział w społeczeństwie i przekroczyłaby próg 1%. Ponadto, powstaje wątpliwość, kto ustalałby dokładną procentową liczebność zwłaszcza małych grup etnicznych oraz według jakich kryteriów i w jaki sposób przyjętych. Wreszcie, zapewne niełatwo byłoby rozwiązać problem osób, które chciałyby ubiegać się o stanowisko prezydenta, ale ich pochodzenie etniczne byłoby mieszane, o co nietrudno zwłaszcza w dużych miastach Afryki. Być może zgłaszając swoją kandydaturę, musiałyby one zadeklarować przynależność tylko do jednej z grup pochodzenia, choć równie dobrze mogłyby ubiegać się o urząd prezydenta jako reprezentanci na przykład dwóch grup etnicznych.

Każda próba urzeczywistnienia propozycji przedstawionej przez Gyekyego z pewnością wiąże się z różnymi dylematami. Gdyby jednak znaleźć rozwiązanie problemu nierównego w większości afrykańskich państw dostępu do udziału w sprawowaniu władzy przedstawicieli zwłaszcza bardzo małych grup etnicznych, to można wnioskować, że sama realizacja koncepcji prezydentury rotacyjnej nie byłaby trudna. Należałoby bowiem konstytucyjnie wyznaczyć kryteria określające kolejność, w jakiej reprezentant każdej grupy etnicznej pełniłby władzę prezydencką¹⁰⁴. Aby jednak z czasem nie podejmowano prób zmiany prawa na przykład na niekorzyść grup etnicznych, których przedstawiciele jeszcze nie sprawowali prezydentury, trzeba by zapewne uznać przepisy konstytucyjne odnoszące się zwłaszcza do kwestii wyborów oraz kompetencji prezydenta za nienaruszalne przez okres, w którym przedstawiciel każdej uprawnionej grupy rządziłby przez jedną kadencję. Gdyby zatem w jakimś państwie było na przykład 25 grup etnicznych z ponad 1% udziałem w społeczeństwie, a kadencja prezydenta trwałaby 1 rok, przepisy dotyczące prezydentury rotacyjnej można by nowelizować dopiero po 25 latach. Gdyby w międzyczasie udział jakiejś grupy w całym społeczeństwie danego państwa spadł poniżej 1%, to nadal miałaby ona prawo do tego, by jej przedstawiciel pełnił urząd głowy państwa. Gdyby zaś udział jakiejś grupy w populacji wzrósł do poziomu ponad 1%, to przedstawiciel tej grupy mógłby zostać prezydentem zaraz (a patrząc z innej perspektywy, dopiero) po tym, jak minąłby okres 25 lat od momentu rozpoczęcia cyklu sprawowania prezydentury przez przedstawiciela pierwotnie uprawnionych grup.

Ale i tu nasuwa się pewna wątpliwość. Co bowiem uczynić w przypadku, gdyby instytucja prezydentury rotacyjnej w ustalonych raz na wiele lat ramach

¹⁰⁴ Być może najprostszym rozwiązaniem byłoby po prostu losowanie kolejności pełnienia urzędu prezydenckiego przez przedstawicieli poszczególnych grup etnicznych.

prawnych okazała się nieefektywna czy też po prostu źle skonstruowana, choćby na płaszczyźnie relacji i podziału kompetencji między prezydentem i wiceprezydentem (wiceprezydentami), prezydentem a premierem (w sytuacji, gdyby prezydent nie był jednocześnie szefem rządu) bądź głową państwa a parlamentem.

Rozwiązywaniem ewentualnych problemów, które mogłyby zaistnieć w praktyce działania instytucji prezydentury rotacyjnej, takich jak na przykład usunięcie prezydenta z urzędu, musiałyby się zapewne zajmować sprawnie działający¹⁰⁵ trybunał stanu, którego skład być może również powinien w jakiś sposób odzwierciedlać istniejącą w państwach afrykańskich różnorodność etniczną. W przypadku gdyby kadencja prezydenta została z jakichś powodów skrócona, urząd ten mógłby zostać objęty – być może ponownie w wyniku wyborów czy raczej według kolejności miejsc uzyskanych w ostatnich wyborach – przez innego przedstawiciela tej samej grupy etnicznej, lecz zapewne jedynie do końca kadencji przypadającej tej grupie.

Wracając jednak do samej istoty omawianej instytucji, jeśli na przykład w latach 2015–2016 prezydentem Ghany miałby zostać reprezentant grupy etnicznej Ewe, to wówczas każda z partii politycznych w tym państwie mogłaby zaproponować kandydata wywodzącego się właśnie spośród Ewe. Mogłaby go również wspierać finansowo. Kandydatów mogłaby też proponować określona liczebnie grupa obywateli. W wyborach powszechnych wybierany byłby prezydent wyłącznie spośród kandydatów wywodzących się z Ewe.

Niemniej jednak, mimo że urzeczywistnienie przedstawionej przez Gyekyego koncepcji prezydentury rotacyjnej jest realne, nawet biorąc pod uwagę wszelkie dylematy związane z kwestiami formalnymi, to sam zamysł i jego założenia rodzą i inne wątpliwości. Warto wskazać kilka z nich. Jedna dotyczy kwalifikacji, na podstawie których, jak chce ghański filozof, byłaby wybierana głowa każdego afrykańskiego państwa wieloetnicznego w sytuacji funkcjonowania instytucji prezydentury rotacyjnej. Gyekye pisze, że „gdy przyjdzie kolej danej grupy, aby ‘dostarczyła’ prezydenta całemu wielonarodowemu państwu, każda z rozmaitych partii politycznych (...) nominuje jedną osobę z tej właśnie grupy etnokulturowej jako swego kandydata na prezydenta, którego na podstawie jego kwalifikacji w oficjalnych wyborach wybierze całe społeczeństwo”¹⁰⁶. Filozof nie tłumaczy jednak, co oznaczają wspomniane kwalifikacje. Czy daje je na przykład posiadane wykształcenie w zakresie na przykład nauk politycznych, prawa bądź ekonomii, czy uzyskane doświadczenie w którejś z tych dziedzin oraz dokonania życiowe kandydatów, czy też być może o odpowiednich kwalifikacjach decyduje ich ocena wystawiana przez jakieś osoby lub gremia zaufania publicznego? Pewne kwalifikacje, w jakimkolwiek znaczeniu, będzie przecież miał każdy z kandyda-

¹⁰⁵ Byłoby to istotne zwłaszcza wówczas, gdyby kadencja prezydenta była krótka.

¹⁰⁶ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 90.

tów ubiegających się o urząd prezydenta. Czy zatem wybory prezydenckie należałyby potraktować jako konkurs kwalifikacji? Gdy bowiem jeden kandydat ma pewne kwalifikacje a drugi inne, obywatele mogliby wybrać na prezydenta tego, którego kwalifikacje większość z nich by preferowała. Jak można wnioskować, Gyekye nie bierze jednak pod uwagę faktu, że coraz częściej o wyniku wyborów w niejednym porządku demokratycznym w świecie nie decydują kwalifikacje, jakkolwiek by je pojmować, a niejednokrotnie nawet nie poglądy kandydata, które na użytek różnych grup wyborców są często odmienne. Istotniejszy jest raczej sposób ich wyrażania oraz wizerunek polityka kreowany przez niego i jego sztab wyborczy.

Kolejna wątpliwość dotyczy zgodności koncepcji prezydentury rotacyjnej w wersji proponowanej przez Gyekyego z samą istotą demokracji. Co prawda, tak jak proponuje ghański filozof, dopuszczenie do sprawowania urzędu prezydenckiego reprezentanta każdej grupy etnicznej w danym państwie wydaje się rozwiązaniem sprawiedliwym i egalitarnym, zarazem jednak ogranicza powszechny dostęp do stanowiska prezydenta na przykład kompetentnym jednostkom, które nie chcą brać udziału w wyborach z klucza etnicznego lub czekać wiele lat, aż urząd ten przypadnie grupie etnicznej, z której się wywodzą. Rozwiązanie to może zatem stanowić ograniczenie jednej z podstawowych zasad demokracji, zgodnie z którą każdy obywatel może się ubiegać o urząd polityczny w swoim państwie¹⁰⁷. Oczywiście, wspomniana jednostka może wziąć udział w wyborach do parlamentu i zostać na przykład premierem o kompetencjach nawet większych od prezydenta, co nie umniejsza jednak problemu jej ograniczonego w proponowanym rozwiązaniu dostępu do urzędu prezydenta.

Zapewne najcięższy zarzut, jaki można wytoczyć wobec propozycji Gyekyego, dotyczy kwestii tego, że instytucja prezydentury rotacyjnej wzmacnia znaczenie etniczności zamiast je zmniejszać¹⁰⁸. Wprowadzenie w życie koncepcji ghańskiego filozofa mogłoby zatem przyczynić się do eskalacji problemu, który próbuje on rozwiązać. Chociaż bowiem w sytuacji rotacji prezydentury między grupami etnicznymi ogół obywateli danego państwa miałby zawsze głosować na któregoś z kandydatów tylko jednej z nich, co mogłoby potencjalnie pomóc w budowaniu ponadetnicznej tożsamości obywatelskiej Afrykanów, to nic nie gwarantuje, że członkowie innych grup niż ta, z której pochodzi kandydat, w ogóle poszliby do wyborów na urząd prezydenta, którego kompetencje byłyby zapewne ograniczone. Zawsze istnieje ryzyko, że każde kolejne wybory byłyby

¹⁰⁷ Po spełnieniu określonych zwykle w ustawie zasadniczej wymogów, zwłaszcza dotyczących wieku bądź posiadania pełni praw wyborczych.

¹⁰⁸ Podobne zarzuty wysuwane bywają pod adresem pomysłu ewentualnego zastosowania w Afryce czterech rozwiązań Lijphartowskiej koncepcji demokracji konsocjonalnej. Na temat afrykańskiej krytyki tych rozwiązań zob. George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 79–84.

po prostu wyborami jednej grupy etnicznej. Ponadto legitymacja prezydenta wybranego przy niskiej frekwencji wyborczej mogłaby być podważana przez jego ewentualnych oponentów politycznych, na przykład wywodzących się z większych liczebnie grup etnicznych.

Być może wskazanym zagrożeniom w jakimś stopniu zapobiegłoby ustanowienie obligatoryjnego obowiązku udziału obywateli w wyborach lub po prostu stosowanie proponowanej przez Gyekyego reguły, zgodnie z którą każda partia polityczna miałaby wskazywać kandydata na urząd prezydenta. Zapewne jednak efekt tego drugiego rozwiązania zostałby osiągnięty w praktyce jedynie wówczas, gdyby partie polityczne były organizacjami ponadetnicznymi. Być może głęboki sens miałoby również wtedy wprowadzenie w takich partiach etnicznej rotacji przywództwa.

Można jednak wnioskować, że proponowany przez Gyekyego wzorzec rotacji prezydentury między grupami etnicznymi utrwałaby etniczne podziały w państwach wieloetnicznych również i w inny sposób. Mogłoby się tak stać na przykład dzięki krytyce działań urzędującej głowy państwa bądź kwestionowania pochodzenia kandydatów wywodzących się z dwóch grup etnicznych. Ponadto, gdyby w państwie, w którym mieszka kilkaset grup etnicznych, przyjąć, w celu urzeczywistnienia koncepcji prezydentury rotacyjnej w wersji proponowanej przez Gyekyego, wspomniany już próg procentowy, to działanie takie również mogłoby pogłębiać zainteresowanie różnicami etnicznymi zamiast zmniejszać ich znaczenie.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym problemie, który dostrzega nigeryjski intelektualista M.J. Balogun¹⁰⁹. Obawia się on, że wprowadzenie prezydentury rotacyjnej pogłębiłoby w afrykańskich państwach klientelizm i korupcję. Brakuje jednak przykładów, które mogłyby tę obawę potwierdzić, a jak słusznie zauważają Emmy Irobi i Anthony O. Agwuele¹¹⁰, różnego rodzaju nadużycia występują wszak w każdej instytucji ustrojowej.

4.7. Uwagi końcowe

Gyekye wskazuje trzy podstawowe wymiary procesu tworzenia i ugruntowywania się ponadetnicznych społeczeństw demokratycznych (metanarodów) w państwach Afryki: po pierwsze, zbudowanie ponadetnicznej kultury narodowej (w której byłyby jednak kultywowane pewne elementy kultur lokalnych) i wprowadzenie jednego języka narodowego; po drugie, upodmiotowienie jed-

¹⁰⁹ M.J. Balogun, *Enduring Clientelism, Governance Reform and Leadership Capacity: A Review of the Democratization Process in Nigeria*, "Journal of Contemporary African Studies" 1997, Vol. 15, No. 2, za: Emmy Irobi, Anthony O. Agwuele, *The Relevance of Rotational Presidency...*, s. 43.

¹¹⁰ Emmy Irobi, Anthony O. Agwuele, *The Relevance of Rotational Presidency...*, s. 43.

nostki w świadomości społecznej, w tym oderwanie jej od silnych zależności etnicznych, a zatem, w konsekwencji, traktowanie jednostki, a nie grupy, jako podstawowego elementu tworzącego każde państwo; po trzecie, instytucjonalizację nowych, opartych na współrzędzeniu rozwiązań politycznych (decentralizacji wraz ze sprawiedliwością gospodarczą oraz prezydentury rotacyjnej). Idee te wydają się mało prawdopodobne do szybkiego wprowadzenia w życie, gdyż mają charakter próby radykalnej przemiany rzeczywistości społeczno-politycznej w państwach afrykańskich. Gyekye doskonale zdaje sobie z tego sprawę i dlatego uważa, że podstawą powodzenia jego projektu jest dekonstrukcja wartości etniczności. Pomysł ten jest jednak tyleż ciekawy, co trudny do urzeczywistnienia.

Podstawowa wątpliwość, jaka powstaje w związku z wysuwaniem przez Gyekyego postulatów dekonstrukcji etniczności w celu budowania ponadetnicznych społeczeństw demokratycznych, dotyczy kwestii tego, czy ghański filozof słusznie kładzie w swoich rozważaniach tak silny akcent na znaczenie istniejących w Afryce różnic etnicznych, postrzeganych głównie z perspektywy odmienności pochodzenia, zamiast, być może, zwrócić większą uwagę na kwestię różnorodności kulturowej. Gyekye wskazuje bowiem, że w myśleniu Afrykanów odrębności etniczne przede wszystkim kojarzą się ze wspólnym pochodzeniem i pokrewieństwem danej grupy ludzi. Jest zarazem przekonany, że w afrykańskich państwach wieloetnicznych istotną część odmiennych norm kulturowych może ze sobą współistnieć, a zatem różnorodność kulturowa ma dlań pozytywne konotacje. Jak można zatem wnioskować, Gyekye uważa, że kultura może ludzi łączyć, podczas gdy pochodzenie dzielić. A przecież często niezwykle trudno, choćby ze względów aksjologicznych, o zbliżenie kulturowe odmiennych grup. Niejednokrotnie bowiem ich członkowie uważają własną kulturę za najlepszą, inne zaś kultury za gorsze. Problem staje się poważniejszy, gdy uczestnicy kultury dominującej narzucają jej elementy uczestnikom kultur mniejszych i gdy działanie takie spotyka się z ich oporem¹¹¹. Czy rzeczywiście zatem dla przecięt-

¹¹¹ W kontekście kwestii, czy członkowie grup etnicznych wzajemnie za sobą nie przepadają dlatego, że nie ma między nimi więzów pokrewieństwa, warto wziąć za przykład stosunki między Diolami i Wolofami w Senegal. Diolowie dostrzegają obcość Wolofów przez pryzmat ich odmienności kulturowej, zwłaszcza zaś inności religijnej, normatywnej i językowej, a także odrębnego terytorium, które zamieszkują. Ale i to nie wystarcza, by między tymi dwiema grupami doszło do konfliktu. W rzeczywistości konflikt istniejący między Diolami a Wolofami w dużej mierze ma swe źródła w monopolizowaniu władzy w państwie przez Wolofów i solidaryzujące się z nimi, zwłaszcza na gruncie wspólnoty religijnej, inne, mniejsze grupy etniczne, i w tym, jak władza przez nich sprawowana źle traktuje Diolów, którzy w konsekwencji czują się zmarginalizowani i upokorzeni, a także zagrożeni zdominowaniem przez całkowicie odmienną kulturę. Analizie tych zależności poświęcona jest znaczna część następującej pracy: Krzysztof Trzeciński, *Źródła separatyzmu w Afryce na południe od Sahary. Studium jednego przypadku*, w: idem (red.), *Dylematy państwowości*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006, s. 95–131. Niektóre poruszone

nego Afrykanina wspólny rodowód i więzy krwi mają dziś znaczenie zdecydowanie większe niż wspólnota cech kulturowych takich jak język, religia, wartości, zwyczaje? Czy w ogóle można oddzielić od siebie zagadnienia: wspólnego pochodzenia i pokrewieństwa z jednej strony, a kultury z drugiej? A zatem, czy „obcy” jest przez Afrykanów postrzegany jedynie jako ktoś, kto posiada inny rodowód czy również, a może przede wszystkim jako jednostka, z którą trudniej się porozumieć i którą niełatwo zrozumieć, bo mówi innym językiem i wyznaje odmienne normy od tych, które są uznawane za „własne”?¹¹²

Rozwinięciem kwestii wielkiego znaczenia, jakie Afrykanie mają przywiązywać do pochodzenia, jest przesłanie Gyekyego, by unaocznic im sztuczność czy też mityczny charakter opartej jakoby na wspólnym rodowodzie i pokrewieństwie etniczności, co miałyby prowadzić do pacyfikacji destrukcyjnej siły, jaką etniczność może stanowić w społeczeństwach wieloetnicznych. Gyekye posiłkuje się przy tym przemyśleniami Johanna Gottfrieda Herdera, pisząc, że „pokrewieństwo między ogółem członków narodu jest bardziej kwestią uczuć czy poglądów niż historycznych czy genealogicznych faktów; poczucie pokrewieństwa czasem bywa także wynikiem demagogicznej indoktrynacji, szalbierstwa i matactwa”¹¹³. Czy taka argumentacja nie jawi się jednak w realiach afrykańskich podziałów etnicznych przeintelektualizowana?

Jak się bowiem wydaje, Gyekye nie jest do końca świadomy mocy wiary Afrykanów w coś, co w rzeczy samej nie musi być prawdziwe. Przecież siła mitu, a w tym wypadku pokrewieństwa wyobrazonego, bywa niejednokrotnie znacznie większa od siły faktu i samo podważanie tej pierwszej raczej nie przyniesie spodziewanych rezultatów. Pochodzący z Ghany filozof Kwame Anthony Appiah podkreśla, że fakt opierania się etnicznych tożsamości na błędnych założeniach wcale „nie pozbawia tychże siły kształtowania ludzkich postaw i zachowań”¹¹⁴. Gyekye nie tłumaczy zaś, dlaczego Afrykanie, skoro przywiązują tak wielką wagę do wartości etniczności postrzeganej przede wszystkim z perspektywy pochodzenia, mieliby uwierzyć w naukowe wytłumaczenie jej bezpodstawności. Ponadto filozof nie wskazuje, jak należałoby Afrykanom wiarygodnie i przystęp-

tam kwestie omówione zostały szerzej w: idem, *Origins of Armed Separatism in Southern Senegal*, „Africana Bulletin” 2005, No. 53, s. 169–208.

¹¹² Por. Michał Tymowski, *Historyczne typy więzi społecznych w Afryce Zachodniej*, w: *Postacie narodów a współczesność*, oprac. Krzysztof Gawlikowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 93, który omawiając początki uświadamiania sobie przez ludzi zamieszkałych nad Nigrem istnienia szerszych więzi etnicznych, pisze, że rozmaite grupy etniczne „żyjąc obok siebie i obserwując sąsiadów mówiących innym językiem, prowadzących inną gospodarke, musiały uświadamiać sobie własną odrębność. Znalazło to wyraz w nazwach poszczególnych grup etnicznych i językowych”.

¹¹³ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 79.

¹¹⁴ Kwame Anthony Appiah, *Ethnicity and Identity in Africa...*, s. 570.

nie zarazem wyjaśnić sztuczność etniczności i kto miałby tego dokonać w wieloetnicznych społeczeństwach. Wreszcie, nie zastanawia się nad tym, że etniczność postrzegana przede wszystkim przez pryzmat wspólnoty pochodzenia i więzów krwi może być wzmacniana właśnie przez fakt, że wiele różnych grup etnicznych żyje razem w jednym państwie, o którego zasoby konkuruje. W konsekwencji, przekonanie Gyekyego o tym, że odrzucenie wartości etniczności w połączeniu z przemianami etycznymi i instytucjonalnymi doprowadzi do wykształcenia się w państwach ponadetnicznych społeczeństw demokratycznych, może się jawić bezpodstawne.

Zarazem należy stwierdzić, że zrozumiałe są względy kierujące ghańskim filozofem, gdy kładzie on nacisk na większe znaczenie wspólnego pochodzenia i pokrewieństwa niż kultury. Zjawiskami symptomatycznymi dla afrykańskiej rzeczywistości politycznej są bowiem przecież trybalizm i nepotyzm. Władza polityczna w państwach afrykańskich sprawowana jest zaś najczęściej w sposób niedemokratyczny, co skutkuje między innymi marginalizacją części grup etnicznych oraz stronniczą dystrybucją dóbr, a zatem i brakiem tego, co Gyekye określa mianem sprawiedliwości gospodarczej. Polityka w państwach afrykańskich niejednokrotnie kojarzy się więc z monopolizacją rządów przez dominującą liczebnie lub siłowo grupę etniczną, która przede wszystkim dba o interesy swoich członków, a podtrzymywanie wartości etniczności leży w tym stanie rzeczy w interesie politycznym elit poszczególnych grup etnicznych¹¹⁵.

Krytyka destrukcyjnej roli etniczności pióra Gyekyego pozbawiona jest jednak odniesienia do tych i innych złych praktyk związanych z podziałami na „swoich” i „obcych” oraz z preferowaniem członków grup krewniaczych, natomiast, jak można wnioskować, bardziej skierowana jest przeciwko etniczności symbolicznej. Gyekye, jak można wnioskować, przywiązuje nadmierną wagę do samego pojęcia etniczności i rzekomej sztuczności tego, co ono określa¹¹⁶.

¹¹⁵ Por. poglądy Kwamego Anthony'ego Appiaha, *Ethnicity and Identity in Africa...*, s. 571, który uważa, że uznawanie etniczności za podstawę mobilizacji politycznej w Afryce może być przesadą. Appiah zwraca w tym kontekście uwagę raczej na znaczenie religii. Jego zdaniem, dla Afrykanów coraz ważniejszą rolę w mobilizacji politycznej odgrywają obecnie również interesy zawodowe i państwowe, a nawet kwestie płci. Innego zdania jest George M. Carew, który twierdzi, że wśród teoretyków demokracji istnieje w zasadzie konsensus co do tego, że „upolityczniona etniczność” stanowi w Afryce ogromną przeszkodę dla demokratyzacji. Carew dodaje, że powodzenie próby demokratyzacji w Afryce po 1989 r. zależy od znalezienia remedium na ową „etniczną przeszkodę”. Takim remedium może być kształtowanie się demokratycznej kultury politycznej, która jest niezbędna dla utrwalenia się demokratycznych instytucji. Zob. idem, *'Ethnic Cleansing' and the Liberal State: The Tragic Failure at Democratic Transition in Rwanda and Burundi*, w: Yeager Hudson (ed.), *Globalism and the Obsolescence of the State*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 1999, s. 213 i n. Zob. też idem, *Transitional Democracy...*, s. 140.

¹¹⁶ Wycucie istoty etniczności wykraczające poza etniczność symboliczną widoczne jest na

A wspólnota etniczna implikuje przecież istnienie wspólnoty kulturowej. Być może zatem istotę pojęcia grupy etnicznej w ogóle lepiej oddaje termin „grupa etnokulturowa”. Warto bowiem raz jeszcze powtórzyć, że etniczność postrzegana przede wszystkim z perspektywy wspólnoty pochodzenia i pokrewieństwa jest uproszczeniem. Sama dekonstrukcja tak rozumianej etniczności nie zda się na wiele w społeczeństwach wieloetnicznych, a zatem i wielokulturowych, w których część partykularnych norm kulturowych może się wzajemnie wykluczać i niekiedy mieć, jak choćby w przypadku wartości religijnych, siłę antagonizującą w większym stopniu niż odmienność pochodzenia¹¹⁷. Być może zatem główny mankament rozważań Gyekyego na temat destrukcyjnej siły etniczności dotyczy kwestii tego, że filozof zupełnie nie ustosunkował się do zagadnienia chyba najistotniejszego obok języka aspektu kultury, jakim jest religia.

Gyekye proponuje dekonstrukcję etniczności i tworzenie kultury narodowej, w ramach której, po zanegowaniu norm radykalnych, może zostać zachowana różnorodność kulturowa. Ale jak rozwiązać problem, gdy na przykład to właśnie normy religijne jakiejś grupy są postrzegane przez część obywateli państwa jako radykalne? A zatem, czy samo odrzucenie pojmowania etniczności jako wartości społecznej i politycznej w wieloetnicznych i zarazem wielokulturowych społeczeństwach jest w ogóle jakimś rozwiązaniem? Ważna jest tu bowiem i kwestia praktyczna. Odrzucenie wartości własnej etniczności to przecież odrzucenie części własnej tożsamości. Tymczasem pochodzenie nie jest czymś dobrowolnym, niezależnym od człowieka.

Jak się wydaje, niezwykle istotne powinno być likwidowanie groźnych praktyk związanych z wykorzystywaniem etniczności przez elity poszczególnych grup etnicznych przede wszystkim do osiągania partykularnych celów politycznych. Być może zatem zamiast promować odrzucanie wartości etniczności, Gyekye powinien domagać się od afrykańskich intelektualistów i polityków wypracowania

przykład w piśmiennictwie wybitnego kenijskiego politologa Alego A. Mazruiego, *Nationalism, Ethnicity, and Violence*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, zwłaszcza s. 480, który odnosząc się do kwestii konfliktów toczących się w Afryce w XX w., stwierdza, że podczas gdy przedmiotem konfrontacji między białymi a czarnymi były zasoby (*clash over resources*), to konflikty w gronie samych Afrykanów są zderzeniem tożsamości (*clash of identities*) i stawia tezę, „że konflikty rasowe w Afryce w ostatecznym rozrachunku mają podłoże *ekonomiczne*, a wojny plemienne (*tribal wars*) podłoże *kulturowe*. Walka między białymi a czarnymi toczy się o to, co kto posiada. Czarni walczą ze sobą o to, kto jest kim. Apartheid był ostatecznie wojną ekonomiczną. Lecz [konflikt – przyp. KT] między Hutu a Tutsi jest konfliktem kulturowym”.

¹¹⁷ Najlepszym tego przykładem jest chyba konflikt między muzułmanami a niemuzułmanami w Nigerii. Na temat konsekwencji wprowadzenia prawa muzułmańskiego w części Nigerii zob. Stanisław Piłaszewicz, *On the Introduction of the Sharia in Northern Nigeria*, „Africana Bulletin” 2004, No. 52, s. 85–103.

skutecznych sposobów zmieniania kultury politycznej, a także postulować zakazanie i karanie wykorzystywania etnicznych odmienności zwłaszcza w kampanii wyborczej, gdzie odwoływanie się do etniczności często pomaga w pozyskaniu wyborców, lecz zarazem służy podsycaniu międzyetnicznych antagonizmów i ich przeradzaniu się w poważne konflikty. Podstawowe zadanie afrykańskich elit intelektualnych mogłoby zatem polegać na podjęciu działań ukierunkowanych na zmianę sposobów myślenia elit politycznych.

Warto teraz zastanowić się, czym koncepcja metanarodu różni się od realiów wielokulturowych społeczeństw na przykład Stanów Zjednoczonych, Australii czy Kanady, które składają się z członków różnych ras, narodów i grup etnicznych, lecz w których to jednostki stanowią podstawowy komponent tworzący państwo. Z pozoru trudno doszukać się zasadniczej różnicy między wieloma współczesnymi, wielokulturowymi, zachodnimi społeczeństwami demokratycznymi a projektem metanarodowym. Zgodnie jednak z założeniem Gyekyego są to społeczeństwa dalece liberalne, w których najważniejsze są prawa indywidualne. Ghański filozof jest zaś przekonany, że powstanie w Afryce metanarodów byłoby zaś ziszczeniem się projektu komunitariańskiego¹¹⁸, który zakłada działania jednostek silniej ukierunkowane na budowanie dobra wspólnego niż na egzekwowanie należnych im praw. Społeczeństwa liberalne, jak wskazuje Gyekye, są zbyt zatowizowane, panuje w nich krańcowy indywidualizm, a o dobru wspólnym ich członkowie myślą przede wszystkim z perspektywy realizacji interesów partykularnych.

Zapewne z powodzeniem można by przeciwstawić wizję Gyekyego zwłaszcza rzeczywistości istniejącej w Stanach Zjednoczonych. Jest to bowiem jedno z tych państw wielokulturowych, w których pierwotne tożsamości narodowe czy etniczne rozlewają się właśnie w ponadnarodowym i ponadetnicznym społeczeństwie, przynajmniej w przypadku członków kolejnych pokoleń rodzin imigranckich. Niemniej jednak sam projekt społecznych rozwiązań zastosowanych w tym państwie wydaje się mało komunitariański. Ale jeśli wziąć pod uwagę takie państwa wielokulturowe, jak Kanada lub Australia, to przecież ich społeczeństwa, posiadając dobrze rozwinięty system publicznej opieki społecznej i edukacji, mają w dużej mierze charakter komunitariański.

Być może zatem Gyekye próbuje stworzyć model rzeczywistości, która tak naprawdę już istnieje. Używa nowego terminu, metanaród, na określenie treści, która choć nowa dla Afryki, wydaje się obecna w cywilizacji Zachodu, chyba że uznać Kanadę czy Australię za wzorce państw narodowych w sensie N3, a zatem nadal niedoskonałych. Takimi jednak państwami zdają się bardziej Szwajcaria

¹¹⁸ Por. *Komunitariańska Platforma Programowa. Społeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki*, przeł. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wybrał Paweł Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 17–32.

lub Wielka Brytania, w których odrębności narodowe nadal odgrywają istotną rolę, mimo raczej pokojowego ułożenia stosunków między różnymi zamieszkującymi je narodami.

Można jednak wnioskować, że różnica między zbliżonymi do modelu komunitariańskiego społeczeństwami Australii bądź Kanady a ideałem metanarodu leży w samym stopniu autonomii tworzących te państwa jednostek. Ghański filozof chciałby bowiem, by członkowie metanarodu byli, podobnie jak jego zdaniem ma to miejsce w afrykańskich wspólnotach lokalnych, osobami autonomicznymi, a zatem zdolnymi do samodzielnych działań, również politycznych, lecz nie takich, które kierowane są przeciwko dobru wspólnemu. Taka autonomia jest zatem z założenia ograniczona. Jak się wydaje, jest ona istotnie mniejsza od autonomii posiadanej przez obywateli Australii czy Kanady, gdzie komunitaryzm „stosowany” objawia się bardziej w rozbudowanej opiece państwa nad obywatelami i ich na nią przyzwoleniu niż na obowiązkach jednostek, które choć ten system utrzymują, to cieszą się zarazem rozbudowanymi prawami indywidualnymi.

Gyekye uznaje w duchu komunitaryzmu prymat obowiązków nad prawami. Zdaniem ghańskiego filozofa, afrykańska etyka szacunku dla obowiązków nie wiąże się we wspólnotach lokalnych ze świadomością posiadania przez ich członków praw, tak jak ma to miejsce w środowisku rozwiniętych postaw indywidualistycznych. Członkowie typowej afrykańskiej wspólnoty lokalnej mają, jego zdaniem, mieć wewnętrzne poczucie obowiązku. Gyekye doszukuje się źródeł takiej postawy w jakoby przyrodzonym instynkcie społecznym Afrykanów. Trudno jednak bezkrytycznie przyjąć to wyjaśnienie. Wspólnotowa moralność Afrykanów może bowiem mieć swój początek w bardzo ciężkich warunkach ich egzystencji, w wierze w istnienie świata nadprzyrodzonego i w przekonaniu, że pojedyncza jednostka nie jest w stanie sama stawiać czoła różnym wyzwaniom losu i natury. Być może wielopokoleniowe doświadczenie nauczyło Afrykanów, że aby przeżyć lub godnie żyć, muszą oni działać zespołowo i podporządkować się prawom rządzącym grupą. I stąd właśnie może wynikać wspólnotowa wiara w nadrzędność obowiązków nad prawami.

Gyekye nie zwraca zarazem uwagi na fakt, że jednostki rzadko kiedy wypełniają jakieś obowiązki bezinteresownie, choć zarazem wskazuje, że wspólnota jest po części definiowana przez pryzmat wspólnego interesu. Wszystkie obowiązki jednostek mają ostatecznie służyć celowi przetrwania wspólnoty. Wypełnianie obowiązków również zatem leży w interesie jednostek. Interesy te nie muszą kłócić się z interesem wspólnoty. Można i należy je postrzegać z perspektywy interesu obiektywnego. Z kolei responsywność, którą Gyekye przywołuje jako cechę charakteryzującą członków typowej afrykańskiej wspólnoty lokalnej, stanowi żywą reakcję, która może powstawać w odpowiedzi na pozytywne, wcze-

śniejsze działania innych członków wspólnoty. Logikę działania responsywności można przedstawić w uproszczeniu w sposób następujący: ktoś kiedyś pomógł mnie, dziś ja pomagam jemu, a jutro on znowu pomoże mnie. Innymi słowy, wypełnianie obowiązków daje korzyść i może być bardziej nastawione na osiągnięcie własnych celów niż to się wielu komunitarianom, w tym Gyekyemu, wydaje. Co więcej, jeśli nawet zgodzić się z wyznawanym przez filozofa poglądem, że jednostki z natury posiadają potencjał dobra, to czy oznacza to, iż istotna część ich działań nie jest nacechowana egoizmem? Być może indywidualizm uzewnętrznia egoizm jako coś naturalnego, a komunitaryzm próbuje go skrywać lub po prostu zmniejszać egoistyczne postawy jednostek.

Zgodnie z logiką wspólnotowej moralności, członkowie wspólnot lokalnych nie są samowystarczalni, wzajemnie od siebie zależą i w konsekwencji muszą sobie pomagać. Lecz, co warto powtórzyć, pomoc ta wcale nie jest bezinteresowna, jest czynieniem dobra w podziękowaniu za inne dobro, które zostało dokonane lub będzie dokonane w przyszłości. Pomoc taka jest jednak udzielana sobie wzajemnie przez członków konkretnych wspólnot. Gyekye nie wskazuje zaś, czy posiadają oni jakieś obowiązki wobec innych jednostek. Gdyby bowiem obowiązki miały wynikać z bezinteresowności, to czyż nie powinny być kierowane również wobec „obcych”? Przyjęcie założenia, że filozof pozytywnie odpowiedziałby na tak sformułowaną kwestię, pozwalałoby na lepsze zrozumienie jego przekonania o tym, że wartości symptomatyczne dla wspólnot lokalnych można transponować do wymiaru państwa w celu budowy metanarodu.

Należy jeszcze zauważyć, że we współczesnej Afryce można próbować szukać zaczątków metanarodów. Jak się bowiem wydaje, część projektu Gyekyego jest realizowana w takich państwach, jak Senegal, Ghana, Botswana czy Tanzania, w których w mniej lub bardziej demokratyczny sposób postępuje proces spłykania różnic etnicznych, tworzenia ideologii państwowej, upowszechniania jednego wspólnego języka. Ghański filozof w ogóle jednak nie odwołuje się do tych przykładów.

Warto teraz zadać pytanie, czy propozycje Gyekyego mogą w ogóle prowadzić do dekonstrukcji etniczności oraz budowy ponadetnicznych społeczeństw demokratycznych w państwach Afryki. Jest to mało prawdopodobne. Choć bowiem można zgodzić się z założeniem, że takie działania, jak tworzenie kultury narodowej oraz wprowadzenie jednego języka narodowego mogą przyczyniać się do konstytuowania metanarodów, to nie sposób spodziewać się tego samego po realizacji wysuwanych przez ghańskiego filozofa koncepcji: decentralizacji władzy (zwłaszcza, gdyby wiązałyby się ona z federalizacją i podziałem państw na regiony tworzone wedle klucza etnicznego) oraz rotacji przywództwa. Gyekye nie dostrzega, że postulowane przezeń rozwiązania polityczne mogą być wręcz kontrproduktywne dla budowy metanarodów. Zarówno decentralizacja,

zwłaszcza w rozumieniu etnicznej federalizacji, jak i rotacyjne przywództwo mogą bowiem utrwalać istniejące w państwach afrykańskich podziały etniczne, choć zapewne zarazem ulepszać relacje międzyetniczne. Ten drugi proces nie powoduje jednak automatycznego powstawania ponadetnicznych społeczeństw.

Takie rozwiązania współrzędzenia, jak decentralizacja władzy wiążąca się ze sprawiedliwością gospodarczą i prezydentura rotacyjna, nie tyle zatem przyczyniają się do budowania metanarodów, ile raczej pomagają stworzyć oparte na zaufaniu relacje między grupami etnicznymi w państwach wieloetnicznych, zwłaszcza jeśli ograniczają bądź likwidują dominację grup większościowych (lub silniejszych) oraz zapewniają bardziej sprawiedliwą redystrybucję zasobów finansowych i programów rozwojowych między różne regiony takich państw. Można jednak wątpić w to, że proponowane przez Gyekyego instytucje byłyby wystarczające dla osiągnięcia tak zdefiniowanych celów. Stanowią one jedynie część możliwych do implementacji rozwiązań. Z pewnością mogłyby im towarzyszyć i inne instytucje współrzędzenia, znane między innymi z porządków ustrojowych Szwajcarii oraz Bośni i Hercegowiny. Wartą przemyślenia jest w tym względzie zwłaszcza idea ustanowienia dwuizbowego parlamentu, w którym skład jednej z izb odzwierciedlałby istniejącą w państwach wieloetnicznych różnorodność regionalną i/lub etniczną¹¹⁹.

Warto by również zastanowić się nad wprowadzeniem w wieloetnicznych państwach Afryki takich rozwiązań ustrojowych jak: urząd wiceprezydentów (istniejący w Szwajcarii¹²⁰ i na Komorach¹²¹), którzy wywodziliby się z innych grup etnicznych niż prezydent; rotacja między takimi grupami stanowiska premiera lub obsadzanie stanowisk wicepremierów według klucza etnicznego (występuje w Bośni i Hercegowinie)¹²²; rotacja lub podział urzędów przewodniczących i wiceprzewodniczących izb parlamentu¹²³; oparte na parytecie etnicznym kworum niezbędne dla osiągnięcia prawomocności uchwalanych aktów prawnych w jed-

¹¹⁹ Bikameralne legislatury istnieją w Szwajcarii oraz Bośni i Hercegowinie. Na temat ich składu i sposobu wybierania zob. szerzej na przykład Paweł Sarnecki, *Zgromadzenie Federalne...*, s. 10–13 oraz art. 4, *Konstytucja Bośni i Hercegowiny*.

¹²⁰ W Szwajcarii wiceprezydenta, tak jak i prezydenta federalnego, wybiera parlament (Zgromadzenie Federalne) ze składu kolegialnej Rady Federalnej (rządu). Zob. szerzej Zdzisław Czeszejko-Sochacki, *System konstytucyjny Szwajcarii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2002, s. 59 oraz Paweł Sarnecki, *Zgromadzenie Federalne...*, s. 32.

¹²¹ Wiceprezydenci są na Komorach wybierani razem z prezydentem w wyborach powszechnych. Zob. art. 13, *Konstytucja Unii Komorów*.

¹²² Zob. art. 5 (4b), *Konstytucja Bośni i Hercegowiny*. W Szwajcarii i na Komorach nie istnieje urząd premiera.

¹²³ Tak jest na przykład w Szwajcarii (zob. Paweł Sarnecki, *Zgromadzenie Federalne...*, s. 9) oraz Bośni i Hercegowinie (zob. art. 4 (3b), *Konstytucja Bośni i Hercegowiny*).

nej z izb parlamentu¹²⁴; parytet etniczny czy regionalny w podziale stanowisk rządowych¹²⁵, a nawet jakiś dalej idący rodzaj wspólnych rządów największych partii politycznych w państwie¹²⁶.

W celu urzeczywistnienia w państwach afrykańskich koncepcji prezydentury rotacyjnej również warto byłoby skorzystać z rozwiązań istniejących w Szwajcarii oraz Bośni i Hercegowinie, w tym zwłaszcza ze wzorca instytucji kolegialnej głowy państwa, składającej się z członków wybieranych w wyborach powszechnych, lecz jedynie na przykład raz na cztery lata. W sytuacji większości wieloetnicznych państw Afryki takie kolegium liczyłoby zwykle wielu członków, ale też, jak podpowiada historyczny już przykład francuskiego dyrektoriatu, mogliby oni kolejno zostawać jego przewodniczącymi jedynie na okres kilku miesięcy. Kolejność przewodnictwa można by ustalać w drodze losowania. Rozwiązanie takie powinno się zapewne wiązać z istnieniem procentowego progu określającego wielkość udziału grup etnicznych w populacji każdego z państw, który dawałby ich przedstawicielom prawo do zasiadania w kolegium. Pożytek z kolegialności wiązałby się z wyeliminowaniem konieczności zbyt częstego organizowania wyborów na urząd prezydenta.

Warto jednak podkreślić, że wszystkie wymienione propozycje byłyby rozwiązaniami wpływającymi na poszanowanie interesów odmiennych grup etnicznych w wieloetnicznych państwach, lecz nie receptami na zbudowanie ponadetnicznych społeczeństw. Z pewnością jednak nie sposób całkowicie odrzucać wizji ghańskiego filozofa. Można ją na przykład potraktować jako optymistyczny obraz państw afrykańskich za kilkanaście pokoleń. Jak można wnioskować, Gyekye zakłada bowiem, że tworzenie w Afryce państw homogenicznych pod względem etnicznym jest współcześnie niemożliwe i, jak zdaje się radzić, zamiast próbować rozmontowywać państwa wieloetniczne, należy raczej skupić uwagę na tym, jak zmniejszać dzielące ich obywateli różnice. Z pewnością zaś procesy urbanizacji¹²⁷,

¹²⁴ Tak jest na przykład w Bośni i Hercegowinie w przypadku Izby Ludowej (izby wyższej parlamentu). Zob. art. 4 (1b), *Konstytucja Bośni i Hercegowiny*.

¹²⁵ Tak jest na przykład na Komorach (zob. R.J. Harrison Church, *The Comoros...*, s. 279); w Szwajcarii (zob. Zdzisław Czeszejko-Sochacki, *System konstytucyjny Szwajcarii...*, s. 59; Krzysztof Kociubiński, *Systemy polityczne...*, s. 101; Wolf Linder, *Demokracja szwajcarska. Rozwiązywanie konfliktów w społeczeństwie wielokulturowym*, przeł. Z. Pucek, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1996, s. 31); w Bośni i Hercegowinie (zob. art. 5 (4b), *Konstytucja Bośni i Hercegowiny*).

¹²⁶ Jak ma to miejsce na przykład w Szwajcarii. Zob. Zdzisław Czeszejko-Sochacki, *System konstytucyjny Szwajcarii...*, zwłaszcza s. 47 i 59; Krzysztof Kociubiński, *Systemy polityczne...*, s. 101–102; Wolf Linder, *Demokracja szwajcarska...*, s. 33; Paweł Sarnecki, *Zgromadzenie Federalne...*, s. 30.

¹²⁷ W 1960 r. tylko około 15% mieszkańców Afryki Subsaharyjskiej zamieszkiwało w miastach. Według przewidywań ONZ w 2050 r. około 60% Afrykanów z Afryki Subsaharyjskiej będzie żyć w miastach. Zob. *World Population Prospects: The 2006 Revision and World Urbanization*

demokracji¹²⁸, formalnej edukacji i kulturowej globalizacji mogłyby w tym bardzo pomóc.

Niemniej jednak, jak można wnioskować, aby roztaczana przez Gyekyego optymistyczna wizja przyszłości afrykańskich państw się spełniła, należałoby próbować wykorzystać tylko niektóre z jego propozycji, całkowicie odrzucając inne. Wybór konkretnych elementów zależałby od przyjętego założenia: albo ustanowienia instytucji demokracji większościowej i budowy społeczeństw ponadetnicznych m.in. w drodze tworzenia kultury narodowej i wprowadzania jednego wspólnego języka, albo implementacji instytucji współzależności, a zatem i zrównania grup etnicznych w procesach politycznego decydowania, i zarazem ugruntowywania istniejących w afrykańskich państwach podziałów etnicznych. Połączenie tych dwóch przeciwstawnych stanowisk byłoby oczywiście niezwykle trudne, choć nie niemożliwe. Można bowiem przyjąć założenie, że proponowane przez Gyekyego instytucje współzależności byłyby jedynie rozwiązaniami o charakterze przejściowym, służącymi do zbudowania pozytywnych relacji międzyetnicznych w państwach wieloetnicznych. Rozwiązania te można by zatem wykorzystać do budowy społeczeństw ponadetnicznych, w których funkcjonowałyby na przykład instytucje typowe dla demokracji większościowej.

Prospects: The 2007 Revision, Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, <http://esa.un.org/unup> [odczyt: 29/09/2012].

¹²⁸ Gyekye jest przekonany, że w ponadetnicznych społeczeństwach demokratycznych konflikty istniałyby jedynie na poziomie ideologicznym lub ekonomicznym, lecz nie etnicznym. Doświadczenie uczy jednak, że w dotychczasowych konfliktach afrykańskich, bez względu na ich źródła, zwykle wykorzystywane są argumenty etniczne. Por. Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, zwłaszcza s. 335–339. W warunkach demokracji zapewne mogą jednak funkcjonować lepsze niż w systemach autorytarnych mechanizmy rozwiązywania rozmaitych konfliktów bądź ograniczania ich rozmiarów.

ROZDZIAŁ 5

Demokratyzacja w Afryce w myśli Claude'a Akego

*Demokracja nie usuwa problemów społecznych tak,
jak chinina leczy malarię. Otwiera drogę do możliwości,
ale te muszą zostać wykorzystane, aby rodziły rzeczywiste korzyści społeczne*

Amartya Sen¹

*Wszyscy analitycy sceny afrykańskiej, zarówno zagraniczni, jak i afrykańscy,
są zgodni co do tego, że zbudowanie trwałych podstaw pokoju
jest podstawowym warunkiem realizacji wszystkich programów
rozwoju społecznego i gospodarczego krajów kontynentu*

Jan J. Milewski²

5.1. Wprowadzenie

Rozdział ten stanowi studium myśli politycznej nigeryjskiego politologa Claude'a Akego. Przeprowadzono w nim analizę koncepcji ograniczenia kompetencji urzędu prezydenckiego i zarazem rozbudowania uprawnień dwuizbowego parlamentu w państwach afrykańskich. Ake traktował ten projekt jako kontrpropozycję dla silnych rządów jednostki, zwykle wywodzącej się w tych państwach z największej lub najsilniejszej grupy etnicznej, oraz jako sposób na stworzenie warunków do współrządzenia przedstawicieli różnych grup etnicznych. Ake uważał, że zachodzącą od 1990 r. w państwach Afryki Subsaharyjskiej demokratyzację proceduralną, polegającą głównie na powolnym wprowadzaniu procedur demokratycznych, należy zastąpić demokratyzacją strukturalną, ukierunkowaną na przemiany instytucjonalne. Wyrażał również przekonanie, że demokratyzacja strukturalna umożliwi wzmocnienie form organizacyjnych społeczeństwa obywatelskiego i doprowadzi do większej aktywizacji politycznej Afrykanów między innymi dzięki wprowadzeniu jego przedstawicieli do izby niższej parlamentu.

¹ Amartya Sen, *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 174–175.

² Jan J. Milewski, *Afryka: zmagania o przetrwanie, sukcesy, nadzieje, obawy i zagrożenia*, „Rocznik Strategiczny” 2006/2007, edycja dwunasta, s. 252.

W rozdziale dokonano wyjaśnienia koncepcji etnicznej izby wyższej, czy też izby „narodowości”³ (*chamber of nationalities*), jako podstawowego elementu współrzędzenia. Ake proponował, by skład izby wyższej dwuizbowego parlamentu tworzony był na podstawie struktury etnicznej istniejącej w danym państwie afrykańskim i by każda z zamieszkujących je grup etnicznych posiadała w tej izbie identyczną liczbę przedstawicieli, bez względu na swój procentowy udział w całej populacji. Ta koncepcja została porównana z kazuami podobnych instytucji, które funkcjonują obecnie jako izby wyższe parlamentów w Etiopii (Izba Federacji), Lesotho (Senat) oraz Bośni i Hercegowinie (Izba Narodów) lub jako doradcze Izby Wodków (w Botswanie i Zambii).

W rozdziale tym została również wyjaśniona zaproponowana przez Akego koncepcja „terytorialnego progu wyborczego” (*electoral-spread formula*), która zakłada wprowadzenie w państwach Afryki zasady, zgodnie z którą do rozpoczęcia misji tworzenia rządu byłaby uprawniona partia polityczna, która przekroczyłaby w wyborach do izby niższej dwuizbowego parlamentu ustawowo ustalony próg poparcia (na przykład 10%) w większej części (na przykład w 2/3) regionów. Koncepcja ta została porównana z wymogiem uzyskania największego poparcia procentowego oraz geograficznego rozkładu tegoż, jaki istnieje w wyborach prezydenckich w Nigerii.

Ake prezentował zarazem pogląd, że państwa afrykańskie powinny zostać zdecentralizowane. Proponował, by wprowadzić w nich regionalną autonomię terytorialną, przypominającą system etiopskiego federalizmu etnicznego.

W opinii Akego, demokracja państw Afryki musi służyć konkretnemu celowi, którym powinien być ogólny ich rozwój przekładający się na polepszenie warunków życia Afrykanów. Ake definiował rozwój jako proces, „poprzez który ludzie kształtują i zmieniają siebie oraz swoją sytuację życiową, by osiągnąć wyższe poziomy cywilizacyjne zgodnie z własnymi wyborami i wartościami”⁴. Uważał, że drogą prowadzącą do jego osiągnięcia jest przeprowadzenie pełnej demokracji procesów politycznych oraz traktowanie rozwoju jako powszechnego przedsięwzięcia będącego udziałem samych Afrykanów i dla ich własnej korzyści. Wychodząc z założenia, że „nie ma rozwoju w masowej demobilizacji [politycznej – przyp. KT]”, a „nieopanowany przymus i władza pozabawiona rozliczalności są jedynie obietnicą większego barbarzyństwa”⁵, Ake prezentował pogląd, że rozwoju nie sposób wygenerować w państwach wielo-

³ Claude Ake wymiennie stosował terminy: „grupa etniczna” i „narodowość”.

⁴ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa*, The Brookings Institution, Washington DC 1996, s. 125.

⁵ Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa*, w: Adebayo Adedeji, Owodunni Teriba, Patrick Bugembe (eds.), *The Challenge of African Economic Recovery and Development*, Frank Cass, London 1991, s. 329.

etnicznych w warunkach autorytaryzmu lub demokratyzacji proceduralnej. Jak uważał, jedynie demokratyzacja strukturalna może skutecznie rozbroić pozostające w sprzeczności z dobrem wspólnym interesy władzy autorytarnej w państwach Afryki, oraz działających tam zagranicznych koncernów, niejednokrotnie przez tę władzę wspieranych, ale zarazem wspomagających jej dalsze trwanie.

Ake uważał, że wyobcowani ze swych społeczeństw i skompromitowani afrykańscy autokraci, którzy obecnie określają siebie często mianem demokratów, próbują narzucać Afrykanom wzorzec rozwoju, który w zasadzie ma charakter represji. Rozwój w Afryce ma się bowiem odbywać kosztem społeczeństw i przy zachowaniu dotychczasowej, uprzywilejowanej pozycji autokratów. To właśnie w warunkach takiej złej strategii rozwoju oraz ogólnie złej polityki władzy widział Ake szansę dla oddolnej demokratyzacji Afryki, demokratyzacji przeprowadzanej przez zwykłych ludzi⁶. Ake uważał, że Afrykanie będą musieli demokrację wywalczyć i wypracować, jak to ujmował, „w świecie, w którym ludzie nie oddają władzy dobrowolnie”⁷. Ponieważ nie liczył na zainteresowanie klasy politycznej afrykańskich państw realną demokratyzacją struktur państwowych, był przekonany, że ostatecznie zwycięży właśnie „demokracja powodowana przez ludzi (*people-driven democracy*)”⁸. W opinii Akego, to zaktywizowani politycznie Afrykanie, którzy w końcu zmuszą klasę polityczną do strukturalnych przemian politycznych, zapoczątkują również rzeczywisty rozwój swoich państw, w którym nastąpi, jak to ujmował, demokratyzacja ekonomicznych możliwości oraz doskonalenie ludzi.

Ake zauważał, że w Afryce można obecnie dostrzec pewne przejawy demokratyzacji, co z pewnością stanowi postęp w stosunku do *status quo ante*, a zatem stanu pełni autorytaryzmu, w tym władzy reżimów wojskowych. Krytykował jednak wiarę wielu Afrykanów w to, że demokrację można wykształcić dzięki

⁶ Nasuwa się tu analogia do działalności ruchu związkowego w Afryce, zwłaszcza do aktywizacji w Gwinei w latach 2006–2007 organizacji związkowych: Confédération Nationale des Travailleurs de Guinée oraz Union Syndicale des Travailleurs de Guinée. Masowe protesty i strajki zainicjowane przez gwinejski ruch związkowy zmusiły ówczesnego prezydenta Lansanę Contégo do ustępstw politycznych wobec opozycji, w tym do mianowania premierem zaproponowanego przez związkowców dyplomatę Lansanę Kouyatégo, który sprawował swój urząd przez ponad rok, od marca 2007 do maja 2008 r. Podjęta przez związkowców oraz polityków opozycyjnych wobec prezydenta Contégo próba wprowadzenia pluralizmu politycznego pierwotnie nie powiodła się, a po śmierci Contégo (w grudniu 2008 r.) władzę w Gwinei przejęła armia. W trakcie jej rządów doszło do rozliczeń polityków związanych z Contém, ale również do prześladowań oraz brutalnego tłumienia protestów opozycji w 2009 r. W 2010 r. w Gwinei rozpoczął się proces demokratyzacji, a pierwsze wolne wybory prezydenckie wygrał w grudniu 2010 r. Alpha Condé, wieloletni przywódca opozycji.

⁷ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa*, CODESRIA, Dakar 2000, s. 173.

⁸ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 139.

pomocy ekonomicznej Zachodu⁹. Jak wskazywał, Zachód propaguje obecnie w państwach afrykańskich „rozwój demokracji, której stosowność dla Afryki jest w najlepszym przypadku problematyczna, w najgorszym zaś podatna na rodzenie przeciwieństw, które zwykle wykolejają bądź trywializują demokrację”¹⁰. Zdaniem Akego, „Afryka potrzebuje zaś czegoś więcej niż surowej odmiany demokracji liberalnej, którą się jej narzuca, i czegoś więcej niż zubożałej demokracji liberalnej, która dominuje w krajach uprzemysłowionych”¹¹. Demokracja liberalna kojarzyła się Akemu przede wszystkim z prymatem rządów prawa nad zwierzchnictwem ludu oraz z różnymi wartościami, które pozostają w kolizji ze wspólnotową naturą Afrykanów.

Nigeryjski politolog dostrzegł też poważne zagrożenie zewnętrzne dla demokracji Afryki w postępujących procesach globalizacji, które, jak twierdził, przyczyniają się do tego, że Afrykanie koncentrują uwagę na konsumpcji i w konsekwencji nie angażują się politycznie. Wzmacniane przez konsumpcjonizm nierówności społeczne powodują zaś wzrost napięć w stosunkach międzyludzkich, w tym zwłaszcza międzyetnicznych.

5.2. Brak demokracji i rozwoju społeczno-gospodarczego w państwach Afryki

Ake uważał, że podstawową przesłanką braku rozwoju w afrykańskich państwach pokolonialnych była depolityzacja ich społeczeństw. Depolityzację rozumiał jako odebranie Afrykanom prawa do posiadania politycznej sfery życia w sytuacji monopolizacji polityki przez tych, którzy dzierżą władzę. Zdaniem Akego, depolityzacja paradoksalnie powodowała zwiększenie zainteresowania części Afrykanów polityką, bo, jak pisał, „gdy się jej pozbywamy w społeczeństwie dotkniętym sprzecznościami, wraca ona i mści się, osłabiając wszystko, w tym pokój i postęp oraz bezpieczeństwo tych, którzy chcą się jej pozbyć”¹².

Ake wyróżnił trzy integralnie ze sobą powiązane czynniki, które miały zasadnicze znaczenie dla zaistnienia i trwania stanu depolityzacji społeczeństw państw afrykańskich. Są to: autorytaryzm polityczny, tzw. wyłączność pretendowania do władzy oraz tzw. wyniesienie apolityczności na poziom ideologii. Większość swoich rozważań poświęcił analizie istoty afrykańskiego autorytaryzmu. Genezę autorytaryzmu politycznego łączył z dziedzictwem władzy kolonialnej, która

⁹ Zob. Claude Ake, *Rethinking African Democracy*, „Journal of Democracy” Winter 1991, Vol. 2, No. 1, s. 38–41, gdzie autor wypowiedział się krytycznie o roli Zachodu w demokracji Afryki.

¹⁰ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 131.

¹¹ *Ibidem*, s. 129.

¹² Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa...*, s. 329.

opierała swoje działania na przymusie. Jak podkreślał, władza ta nie traktowała mieszkańców afrykańskich kolonii jak obywateli, lecz prowadziła eksploatację ich zasobów¹³ i niszczyła kultury.

Źródła wyłączenia pretendowania do władzy szukał Ake w doświadczeniu walki Afrykanów o niepodległość. Pod koniec okresu kolonializmu między dwoma obozami, kolonialnym i niepodległościowym, toczyła się bowiem rywalizacja o pełnię władzy. Oznaczała ona zwalczanie roszczeń do władzy strony przeciwnej oraz chęć używania władzy wyłącznie do realizacji interesów jednej strony. W takim stanie rzeczy, jak ujmował to Ake, „polityka była praktykowana z zamiarem położenia jej samej kresu”¹⁴.

Apolityczność wyniesiona do rangi ideologii stanowiła z kolei efekt działań przywództwa okresu dekolonizacji, które po objęciu rządów eliminowało wszelką krytykę uprawianą przez siebie polityki i próbowało dowodzić jedności interesów całej klasy politycznej. W praktyce oznaczało to, że władza państwowa chciała zapobiec wykształceniu się opozycji politycznej bądź też, jeżeli ta była już aktywna, próbowała ją zlikwidować¹⁵.

Depolityzowane społeczeństwa państw afrykańskich były jednak dalece heterogeniczne pod względem etnicznym, a także, jak to określał Ake, sfragmentaryzowane w wymiarze gospodarki, której poszczególne sektory, ukierunkowane niegdyś na zaspokajanie potrzeb metropolii, nie uzupełniały się wzajemnie w taki sposób, by służyć Afrykanom. Różne grupy etniczne we wspólnym państwie miały też swoje interesy polityczne, których rozbieżność uwidaczniała się tym silniej, w im mniejszym stopniu władza brała je pod uwagę w procesach decyzyjnych. W demokratycznym porządku rzeczy odrębności te znalazłyby odzwierciedlenie w wielopartyjnym systemie politycznym, w którym można by je legalnie artykułować i negocjować wychodzące im naprzeciw rozwiązania. Tymczasem autorytarna władza państw afrykańskich próbowała rozbrajać istniejące różnice w drodze politycznej represji. W konsekwencji, afrykańską pokolonialną rzeczywistość polityczną charakteryzowały dominacja i podporządkowanie.

Istotną cechą autorytaryzmu w państwach Afryki była militaryzacja życia politycznego. Jej apogeum zostało osiągnięte w rządach sprawowanych przez armię. Zdaniem nigeryjskiego politologa, ponieważ powinnością wojska jest wy-

¹³ Por. Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 164, gdzie autor pisze o mniej znanym aspekcie eksploatacji ekonomicznej dokonywanej w koloniach brytyjskich: „Aż do okresu po II wojnie światowej wszystkie kolonie miały same się finansować, włączając finansowanie własnej administracji. W konsekwencji mniej więcej połowa dochodów kolonialnego rządu była swego czasu wydawana na opłacanie biurokratów-ekspatriantów”.

¹⁴ Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa....*, s. 317.

¹⁵ Źródła tego stanu rzeczy szuka Ake w okresie kolonialnym. Zob. idem, *Rethinking African Democracy....*, s. 32; idem, *The Feasibility of Democracy in Africa....*, s. 164.

konywanie zadań związanych z przymusem, to postępująca militaryzacja państwa musiała się skończyć pełnym oparciem rządów na przemocy. Taki stan rzeczy prowadził, w opinii Akego, do polaryzacji obywateli afrykańskich państw na dwa obozy: tych, którzy wspierali reżimy wojskowe, i tych, którzy im się sprzeciwiali. Ake nie wspominał jednak nic o tym, że świadomość polityczna wielu Afrykanów skupiona była i nadal często jest głównie na wspólnotach lokalnych, co powoduje, że wskazany podział jest uproszczony.

W stanie depolityzacji niemożliwe było skupienie się Afrykanów na rozwoju. Niemniej jednak władzę wojskowych próbowano racjonalizować zarówno w Afryce, jak i poza nią. Na przykład, jak podkreśla Ake, wielu zachodnich ekonomistów było przekonanych, że w wieloetnicznych państwach Afryki rozwój gospodarczy może się dokonać właśnie dzięki wprowadzeniu dyscypliny i sprawnej organizacji, które powinny charakteryzować rządy wojskowe. Reżimy tego rodzaju przeciwstawiano skorumpowanej i mało efektywnej władzy cywilnej.

Następstwa rządów wojskowych w państwach afrykańskich okazały się jednak katastrofalne również dla ich gospodarek. Dla Akego była to rzecz oczywista; jak pisał:

„Gdy wojsko raz przejmie władzę, czyli wejdzie do polityki, polityka natychmiast bierze je we władanie i zaczyna ono odzwierciedlać na coraz większą skalę sprzeczności istniejące w społeczeństwie. Wówczas te same właściwości, które dyskredytowały cywilne formacje i reżimy polityczne, zaczynają pojawiać się w wojsku”¹⁶.

Nigeryjski politolog nie wspominał jednak, że sytuacja ta miała swoje źródła również w braku kompetencji armii do sprawowania rządów.

Kompetencji tych nie posiadali też zwykle funkcjonariusze reżimów cywilnych. Częścią strategii przetrwania autorytarnej władzy było bowiem obsadzanie stanowisk publicznych wymagających dużej wiedzy i umiejętności lojalnymi ludźmi o niskich kwalifikacjach¹⁷. Ake pisał, że „to tu leży zmora afrykańskich ministerstw i kontrolowanych przez państwo agencji: ignorancy i niekompetentni ludzie, działający hamująco i rujnująco na szczytach naszych instytucji, podczas gdy kompetentne osoby się marnują”¹⁸.

¹⁶ Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa...*, s. 321.

¹⁷ W piśmiennictwie afrykańskim problem ten rozlegle analizuje z perspektywy niskiej efektywności i wydajności pracy oraz jej złej organizacji Paulin J. Hountondji, *Daily Life in Black Africa: Elements for a Critique*, w: V.Y. Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947–1987*, University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 345–349. Zob. też Krzysztof Trzciniński, *O afrykańskim stanie rzeczy. Analiza teorii systemu autorstwa P.J. Hountondjiego*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce*, Forum Politologiczne, t. 12, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2011, s. 393–413

¹⁸ Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa...*, s. 319.

Inny wymiar tego problemu polegał na wydawaniu przez autorytarną władzę publicznych pieniędzy na bezproduktywne cele. I tak na przykład część środków lokowana była tam, gdzie nie przynosiły one społeczeństwu żadnego wymiernego pożytku. Ważne kontrakty podpisywano z ludźmi, którzy nie wiedzieli, jak należy się z nich właściwie wywiązać. Tworzono dobrze płatne nowe stanowiska pracy dla często niekompetentnych osób, których względy były władzy potrzebne nie z powodów merytorycznych, lecz politycznych. Praktyka ta stanowiła zaprzeczenie relacji między nagrodą a wysiłkiem, co – zdaniem Akego – musiało być frustrujące dla profesjonalistów.

Monopolizując politykę, władza w państwach afrykańskich dążyła też do posiadania wyłącznej kontroli nad gospodarką. Jak twierdził Ake, bała się ona, że ci, którzy niezależnie zarządzają istotnymi zasobami naturalnymi czy przedsiębiorstwami, mogą zagrozić jej pozycji. Nigeryjski politolog pisał, że „odnoszący sukcesy przedsiębiorcy są obserwowani i nękani ze strachu, że mogą stać się stronnikami opozycji, a dzieje się tak nawet, gdy nie przejawiają żadnych oznak politycznych ambicji”¹⁹. Część przedsiębiorców dołączała w tych warunkach do obozu władzy. Niektórzy czynili to ze względów ambicjonalnych. Ich zainteresowanie polityką prowadziło niekiedy do porzucenia aktywności gospodarczej na rzecz korzyści, jakie płyną z udziału w sprawowaniu władzy. Taki stan rzeczy z pewnością nie mógł służyć rozwojowi państw afrykańskich.

Istotnym przejawem ingerencji rządzących w gospodarkę było w państwach afrykańskich jej regulowanie licznymi przepisami, które często zniechęcały przedsiębiorców do podejmowania nowych inwestycji²⁰. Nadmierne kontrolowanie życia gospodarczego wymagało też ciągłego rozbudowywania kosztownej biurokracji. Jeszcze inny aspekt omawianego zagadnienia dotyczył utrzymywania w państwach afrykańskich obszernego sektora własności publicznej, zwykle zarządzanego nieefektywnie.

Ake podkreślał też, że monopolizacja polityki przez autorytarną władzę zapewniła jej członkom życie na bardzo wysokim poziomie. Rządzący nadużywali swoich stanowisk do gromadzenia majątków. Następowало to głównie dzięki praktykom korupcyjnym²¹. Miały one różny wymiar. I tak, politycy sprzedawali za łapówki państwowe kontrakty, licencje eksportowe i importowe oraz etaty w instytucjach publicznych; zwalniali z różnego rodzaju opłat; pozwalali omijać przepisy i procedury oraz naruszać standardy jakości. Oczywiście, wszystko to musiało dziać się ze szkodą dla rozwoju państwa.

¹⁹ Ibidem, s. 323.

²⁰ Por. Paulin J. Hountondji, *Daily Life in Black Africa...*, s. 354–359.

²¹ Istotę korupcji w państwach afrykańskich świetnie oddaje na przykładzie Ghany Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture...*, s. 163–164.

Autorytaryzm negatywnie wpłynął również na proces tworzenia się mechanizmów gospodarki rynkowej w Afryce. Ake podkreślał, że w państwach afrykańskich „generowanie bogactwa niekoniecznie musi odbywać się w sposób kapitalistyczny, czyli przez zwiększanie kapitału, inwestowanie w jakąś produktywną działalność i następnie przez osiąganie zysku ze sprzedaży dóbr i usług powstających dzięki tej inwestycji”²². Korupcja autorytarnej władzy wypaczała prawa rynku i uczyła przedsiębiorców, jak szybko osiągać korzyści dzięki stosowaniu złych praktyk²³.

Ake uważał, że działania afrykańskich autokratów, które wskazywały na ich zainteresowanie rozwojem, miały w rzeczywistości charakter jedynie pozorny²⁴. Prezentował też pogląd, że autorytarni przywódcy nie widzieli potrzeby generowania rozwoju powszechnego, gdyż żyli w dostatku i utrzymywali się z eksploatacji innych. Ake zapytywał, „czemu afrykański (...) przywódca miałby rozpoczynać proces społecznej transformacji z tego tylko powodu, że jest to dobre dla jego państwa, skoro jest złe z punktu widzenia jego własnego przetrwania?”²⁵. Brak zgody na rozwój powszechny i zaniechanie działań na jego rzecz stanowiły zatem część strategii utrzymania się autokratów u władzy.

Ake był przekonany, że interesy władzy oraz społeczeństw państw afrykańskich były i są przeciwstawne. Dla realizacji rozwoju, który musi przecież stanowić wielki proces kompleksowych przekształceń, niezbędne jest bowiem zaistnienie takich warunków, jak: posiadanie przez władzę społecznej legitymacji i, co się z tym wiąże, transparentność oraz odpowiedzialność rządzących przed społeczeństwem; postrzeganie przez władzę rozwoju jako przedsięwzięcia o charakterze powszechnym i ukierunkowanym na dobro całego społeczeństwa; zbiorowe zaangażowanie Afrykanów w działania rozwojowe. Wygenerowanie rozwoju w państwach afrykańskich wymagałoby zatem wprowadzenia zmian, które zagroziłyby podstawom trwania reżimów autorytarnych. Przede wszystkim rozwój powszechny musiałby mieć pozytywny wpływ na wzrost poziomu edukacji społeczeństwa. Wykształconych ludzi trudniej byłoby zaś powstrzymać od uczestnictwa w życiu politycznym. Jak wskazywał Ake, skuteczne działania prorozwojowe, *nolens volens*, wcześniej czy później prowadziłyby zatem do polityzacji społeczeństwa.

²² Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa...*, s. 324.

²³ Por. George M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy: The Future of Postcolonial African States*, „Africa Today” 1993, Vol. 40, No. 4, s. 31–53, gdzie autor przedstawia swój punkt widzenia na te i inne relacje zachodzące między autorytaryzmem a życiem gospodarczym i rozwojem ekonomicznym.

²⁴ Zob. Claude Ake, *Rethinking African Democracy...*, s. 35, gdzie autor podał wybrane dane statystyczne obrazujące tragiczne dla gospodarek państw Afryki następstwa trwania autorytaryzmu w kilku dekadach po uzyskaniu przez nie niepodległości.

²⁵ Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa...*, s. 319.

Nigeryjski politolog ubolewał również nad tym, że problemami rozwoju państw afrykańskich zajmują się zwykle nie-Afrykanie, którzy żyją w zupełnie innych warunkach i mają całkowicie odmienne interesy od większości Afrykanów. Jak podkreślał, rozwój danego państwa w Afryce nie był i nie jest tym, czego potrzebują międzynarodowe instytucje finansowe oraz operujące na tym kontynencie zachodnie i inne koncerny. Ake uważał, że podobnie jak afrykańska autorytarna klasa polityczna są one częścią swego rodzaju wspólnoty dobrobytu, która nigdy nie zaznaje ubóstwa bądź niedożywienia. A to właśnie z takimi problemami zmagają się znaczna część Afrykanów.

Zdaniem Akego, zagraniczne koncerny działające w Afryce były i nadal są wyłącznie zainteresowane własnym zyskiem, a międzynarodowe instytucje finansowe od początku swojego istnienia reprezentują zachodnią perspektywę myślenia i w zasadzie podtrzymują w Afryce dominację Zachodu. I tak na przykład, zachodni eksperci tworząc adresowane do społeczeństw państw afrykańskich projekty rozwojowe, najczęściej nie biorą pod uwagę ich potrzeb oraz charakteryzujących je właściwości kulturowych. Co więcej, jak wskazywał Ake, wdrażanie w życie rozwoju narzucanego Afrykanom przez podmioty zagraniczne wespół z autorytarną władzą państw afrykańskich wymagało i często nadal wymaga zastosowania przymusu, co z kolei działa hamująco na poziom zaangażowania i mobilizacji Afrykanów na rzecz generowania rozwoju. Jest to, jak podkreślał nigeryjski politolog, mylenie ideologii z rzeczywistością oraz formy z treścią. W takim stanie rzeczy, jak pisał:

„Nie ma związku między politykami państwowymi a społecznymi potrzebami. Ludzie są jedynie środkiem do realizacji wąskich interesów. Nie są, tak jak być powinni, adresatem ani inspiracją dla procesu rozwoju”²⁶.

Jak wskazywał Ake, rzeczywistą władzę nad gospodarką państw afrykańskich już dawno przejęły międzynarodowe instytucje finansowe, które w zasadzie wypełniają obecnie znaczną część funkcji ich rządów. Dzieje się to w kontekście ułomności instytucji państw afrykańskich. Sytuację tę miała poprawić implementacja tzw. programów dostosowania strukturalnego, które jednak, jak twierdził Ake, jedynie spotęgowały słabość państw w Afryce

„ze względu na ich jednostronny nacisk na prywatyzację, denacjonalizację oraz poleganie na siłach rynkowych. Problemy te osłabiają państwo nawet politycznie. Są one tak drastyczne i tak poważne w swym wpływie, że rodzą niechęć wobec państwa i zmniejszają jego i tak ograniczoną legitymację”²⁷.

²⁶ Ibidem, s. 323.

²⁷ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 133.

W tych warunkach zdolność państw afrykańskich na przykład do zapewnienia podstawowej opieki zdrowotnej swoim społeczeństwom maleje, jeśli w ogóle jeszcze istnieje. Sytuacja taka zraża obywateli do państwa, które tworzą, a zatem i uniemożliwia budowanie lojalności wobec niego.

Co więcej, w opinii Akego, państwa w Afryce, „jeśli w ogóle rzecz można, że istnieją”²⁸, mają charakter bardzo rudymenarny. W zasadzie, jak pisał, zwykle funkcjonuje jedynie „siła publiczna, która winna być państwem, jednak jest nim tylko nominalnie, w gruncie rzeczy bowiem ma charakter sprywatyzowany”²⁹. Sprywatyzowane państwa w Afryce to pole walki różnych grup etnicznych. Jak pisał Ake, typowe państwo afrykańskie to

„sporny teren, na którym rozmaite narodowości, subnarodowości, ‘grupy etniczne’ i wspólnoty walczą o zawłaszczenie zasobów, w tym władzy. Państwo, które w tym sensie jest spornym terenem, może być jedynie polem anarchii egoistów oraz teatrem wojny”³⁰.

Klasa polityczna takich państw nie jest w stanie wznieść się ponad interesy własne oraz swoich grup etnicznych oraz, jak to Ake ujmował, zaściankowe lojalności; międzygrupowa rywalizacja polityczna nastawiona jest zaś na zdobycie władzy dającej dostęp do dóbr, które nie są postrzegane jako przynależne całemu społeczeństwu, lecz tym, którzy wygrywają rywalizację. Zdaniem nigeryjskiego politologa, to właśnie autorytaryzm nie dopuścił do wykształcenia się w państwach Afryki klasy politycznej działającej w imię rozwoju powszechnego. W takim stanie rzeczy nie może dziwić fakt, że władzę i instytucje publiczne w sprywatyzowanych afrykańskich państwach charakteryzują skorumpowanie i chroniczna niestabilność, a ich działania niska efektywność.

5.3. Istota rozwoju w rozumieniu Claude'a Akego

Ake był przekonany, że demokracji państw afrykańskich musi towarzyszyć kompleksowa transformacja ich społeczeństw, która doprowadzi do polepszenia, jak to ujmował, ekonomicznych i socjalnych warunków ich życia. Jak twierdził, tylko w ten sposób można urzeczywistnić idee demokracji w Afryce. Współczesne państwa afrykańskie charakteryzuje istnienie niezwykle głębokich nierówności społecznych, które dzielą ich społeczeństwa na dwie podstawowe, asymetryczne części: elitę oraz biedotę. Elita niejednokrotnie osiąga olbrzymie dochody, cieszy

²⁸ Ibidem, s. 129.

²⁹ Ibidem, s. 128–129.

³⁰ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 167.

się wysokim standardem życia i korzysta z wszelkich dobrodziejstw cywilizacyjnych³¹. Przeważająca część Afrykanów żyje jednak w ubóstwie i ma ograniczony dostęp do wody pitnej, urządzeń sanitarnych, służby zdrowia i szkolnictwa. Nędza nie tylko pozbawia tę większość godnego życia, ale również uniemożliwia świadome korzystanie z należnych jej praw oraz wyklucza z uczestniczenia w sprawowaniu władzy. Nigeryjski politolog uważał, że jeśli Afrykanie poprawią jakość swego życia, usamodzielnią się, wykształcą pewność siebie i wzmocnią poczucie własnej wartości, to staną się zdolni do świadomej i aktywnej partycypacji w życiu politycznym. Prezentował zatem pogląd, że jednocześnie demokracja będzie napędzać rozwój, a rozwój będzie wzmocniał demokrację.

Ake zaproponował paradygmat „pozostalej opcji” (*residual option*)³², który, jak to ujmował, może prowadzić do rozwoju bez ciemienia i eksploatacji ludzi, których rozwój ma dotyczyć. Nazwa paradygmatu sugeruje, że Ake był zawiedziony wzorcami rozwoju, jakie dotychczas próbowano realizować w Afryce. Pozostała opcja to koncepcja rozwoju, w którym każdy Afrykanin jest podmiotowym sprawcą (*agent*) i adresatem rozwoju. Zdaniem Akego, ponieważ większość Afrykanów żyje na wsi, a małorolne rolnictwo jest dla nich typowym rodzajem aktywności, rozwój Afryki powinien zostać wygenerowany głównie dzięki energii zwykłych rolników. W wymiarze ekonomicznym rozwój musi mieć zatem przede wszystkim charakter rozwoju rolnego, tworzonego przez gospodarstwa małorolne. Nigeryjski politolog uważał, że realizacja rozwoju rolnego miałaby z czasem, dzięki popytowi generowanemu przez rolników, doprowadzić do budowy drobnego przemysłu w Afryce.

Propozycja rozwoju rolnego oznacza, że Afrykanie koncentrowaliby się przede wszystkim na ulepszeniu nabytych już przez siebie: doświadczenia, umiejętności oraz wiedzy. Podstawowym celem rozwoju rolnego powinna być wydajniejsza praca afrykańskich rolników. W opinii Akego, niezbędnym elementem rozwoju rolnego musi być sprowadzenie rolników do „centrum polityki rolnej”, a zatem umożliwienie im dialogu z urzędnikami państwowymi w kwestiach, jak to ujmował, „potrzeby, zalet oraz środków ulepszenia efektywności i produktywności rolników oraz zwiększania korzyści, jakie przypadają im z rolnictwa”³³. Tym samym Ake postulował, aby to rolnicy mieli możliwość decydowania w kluczowych dla nich sprawach.

Polityka taka, prowadzona w duchu demokratycznej partycypacji, oznaczałaby, że rolnicy ponosiliby ryzyko własnych działań, a do generowania rozwoju

³¹ Zob. omówienie tego problemu na przykładzie Angoli: *Mine, All Mine; Costly Even for Croesus; Spread the Wealth*, „The Economist” z 12 lutego 2011 r. Por. Paulo de Carvahlo, *Wykluczenie społeczne w Angoli*, „Afryka” 2003, nr 17, s. 17–38.

³² Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 124.

³³ Ibidem, s. 143.

przyczyniałyby się zarówno ich korzyści, jak i błędy. Jak zauważał Ake, jeśli podejną oni złą decyzję, to powinni sami za nią zapłacić. Będzie to jednak doświadczenie, które wiele ich nauczy. Tymczasem w autorytarnej bądź pozornie tylko demokratycznej rzeczywistości państw afrykańskich urzędnicy niejednokrotnie odgórnie regulują takie kwestie, jak rodzaj produkcji rolnej oraz czas i sposób jej wykonania, a także ustalają ceny i rynki zbytu. Jak twierdził Ake, tego typu działania nie tylko negatywnie wpływają na wzrost wydajności w rolnictwie, ale i pozbawiają rolników potrzebnej dla wygenerowania rozwoju samodzielności.

Za istotny element paradygmatu pozostałej opcji uznawał Ake wsparcie infrastrukturalne państw afrykańskich dla rolnictwa. Uzyskanie większej wydajności produkcji rolnej będzie bowiem, jak podkreślał, wymagało inwestowania w rozbudowę infrastruktury zaopatrzenia afrykańskiej wsi w wodę i elektryczność. Niezbędne będą też inwestycje w ulepszenie transportu do i ze wsi. Nigeryjski politolog prezentował opinię, że rozwój infrastruktury wiejskiej może nastąpić zarówno dzięki przesunięciu z miast na wieś środków przeznaczonych na rozwój, jak i poprzez aktywizację samych wspólnot lokalnych na rzecz budowania infrastruktury.

Ake uważał, że powodzenie realizacji paradygmatu „pozostałej opcji” może w państwach afrykańskich mieć miejsce jedynie w kontekście zastąpienia rządów autorytarnych władzą demokratyczną. Demokracja, jak wielokrotnie podkreślał, jest częścią tego, na czym polega istota rozwoju; a demokracja Afryki jest kluczem do korzystania z jego owoców w wymiarze powszechnym. Dynamiczny rozwój rolny może zatem zaistnieć jedynie w przyjaznych mu warunkach politycznych.

Ake proponował, jak to ujmował, abstrakcyjny paradygmat rozwoju społeczeństw afrykańskich, który może dotyczyć jedynie formalnych uwarunkowań rozwoju, jego logiki i wartości. W praktyce realizacja tego paradygmatu może wyglądać odmiennie w każdym z państw Afryki. Natura problemu rozwoju jest, zdaniem Akego, często niejasna czy też błędnie rozumiana, a możliwe rozwiązania służące jego osiągnięciu muszą wszak pozostawać w związku z ową naturą. Dlatego też nigeryjskiemu politologowi zależało na uściśleniu głównych aspektów pojęcia rozwoju.

Przede wszystkim Ake przypominał, że choć rozwój nie jest tożsamy ze wzrostem gospodarczym, to w bardzo poważnym stopniu jest przezeń determinowany. Prawdy te, wydawałoby się oczywiste, nie zawsze są wystarczająco ostro dostrzegane. Ci, którzy dowodzą, że rozwój nie jest wzrostem gospodarczym, często zapominają o uzależnieniu rozwoju od tego drugiego, ci zaś, którzy patrzą na rozwój głównie przez pryzmat gospodarki, niejednokrotnie pomijają fakt, że rozwój może zachodzić w różnych dziedzinach życia i nie jest mierzony wyłącznie wskaźnikami ekonomicznymi. Tymczasem Ake podkreślał, że rozwój w państwach afrykańskich musi dotyczyć całych społeczeństw i dokonywać się zwłaszcza na takich polach, jak ochrona zdrowia oraz szkolnictwo.

Ake określał rozwój jako proces, dzięki któremu ludzie, zgodnie z własnymi wyborami i wartościami, zmieniają siebie i swoją sytuację życiową po to, by osiągać wyższe poziomy cywilizacyjne. W opinii nigeryjskiego politologa, rozwój musi mieć charakter partycypacyjny, to znaczy być dokonywany przez samych Afrykanów i w ich interesie. Innymi słowy, rozwój jako proces zbiorowy winien być stymulowany przez tych, którzy mają go doświadczać. Pomoc innych może jedynie rozwój ułatwić³⁴. Takie rozumienie rozwoju zakłada, co warto powtórzyć, że Afrykanie są jego podmiotowymi sprawcami i adresatami. Ake uważał zarazem, że „tam, gdzie rozwój nie ma charakteru partycypacyjnego, może on jedynie być rozwojem alienacji i dominacji”³⁵.

Można się jednak zastanawiać, czy w opinii Akego poziomy cywilizacyjne to niejako różne szczeble tej samej drabiny, czy też odmienne ścieżki rozwoju. Choć bowiem dla wielu badaczy zachodnich rozwój jest procesem obiektywnym, któremu podlegają wszystkie społeczeństwa, to definicja Akego może sugerować, że wyróżnia on odmienne ścieżki rozwoju dla różnych społeczeństw. W takim stanie rzeczy wyznacznikiem kolejnych stopni rozwoju danego społeczeństwa byłyby wyznawane przez nie wartości. Do oceniania tego, czy został osiągnięty wyższy poziom rozwoju, byłiby zatem uprawnieni członkowie konkretnego społeczeństwa jako wyznawcy tożsamy wartości. Przyjęcie tej perspektywy oznaczałoby, że Ake był zwolennikiem relatywizowania rozwoju. Taki wniosek może się wydać uprawniony zwłaszcza wówczas, gdy bierze się pod uwagę twierdzenie nigeryjskiego politologa, według którego ludzie powinni osiągać wyższe poziomy cywilizacyjne zgodnie ze swoimi własnymi wyborami oraz wyznawanymi wartościami.

Jak można wnioskować, rzecz nie tyle jednak polega na wyróżnianiu przez Akego jakichś odmiennych ścieżek rozwoju, ile raczej na chęci podkreślenia przezeń konieczności brania pod uwagę miejscowych wartości wszędzie tam, gdzie rozwój próbują wdrażać podmioty zewnętrzne³⁶. W takiej sytuacji stykają się bowiem zwykle dwa odmienne punkty widzenia: donatora oraz beneficjenta pomocy rozwojowej. Być może Ake chciał wskazać, że aby zewnętrzna

³⁴ Choć czasami może być odwrotnie. Zob. na przykład poglądy Davida Landesa, *Kultura przesądza prawie o wszystkim*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 57, który wyraża następujące opinie: „Historia uczy, że najbardziej skuteczne lekarstwa na nędzę powstają zazwyczaj u samych zainteresowanych. Pomoc zagraniczna może być ratunkiem, ale niesie też określone zagrożenia. Bywa, że zniechęca do wysiłku i zaszczerpia obezwładniające poczucie niemożności. Jak mówi afrykańskie powiedzenie: ‘Ręka, która bierze jest zawsze pod tą, która daje’”.

³⁵ Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa...*, s. 322.

³⁶ Claude Ake twierdził, co prawda, że ludzie muszą stymulować rozwój sami i dla siebie, ale zarazem przyznawał, iż może on zostać ułatwiony przez pomoc innych.

pomoc rozwojowa przyniosła zakładany efekt, perspektywa donatora powinna korespondować z perspektywą beneficjenta. Trzeba zatem, by podmiot udzielający pomocy brał w swych działaniach pod uwagę potrzeby i wartości, a zatem i uwarunkowania kulturowe tych, którzy ją otrzymują. W takim stanie rzeczy beneficjent pomocy musiałby wiedzieć, w jakim kierunku chce się rozwijać. Byłoby to zgodne z tym, co Ake nazywał własnymi wyborami tych, których rozwój ma dotyczyć.

Ale warto przyjąć być może najbardziej prawdopodobny wniosek, że Ake postrzegał rozwój zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej. Rozwój ludzkości *sensu largo* jest zatem jeden, a jego poziom może być porównywany między poszczególnymi państwami za pomocą pewnych obiektywnych wskaźników³⁷. Zarazem jednak każde społeczeństwo może się rozwijać inaczej, to jest w zgodzie z odmiennymi priorytetami. W tym sensie rozwój można rozumieć w liczbie mnogiej. W ten sposób Ake mógł wskazywać, że na przykład to, w jakim tempie i w jakich kierunkach rozwój ma przebiegać, winno być pozostawione wyborowi samych zainteresowanych społeczeństw³⁸. I tak na przykład, nie powinno się ich zmuszać, by w krótkim czasie dokonywały dramatycznych transformacji ekonomicznych i ponosiły tego wielkie koszty. W konsekwencji poszczególne społeczeństwa powinny mieć możliwość zarządzania tempem swego rozwoju i wyboru rodzaju zmian. Warto zarazem przypomnieć, że Ake uważał, iż rozwój nie jest czymś, co może być dane z zewnątrz. Jego źródłem winny być zatem działania samych członków rozwijających się społeczeństw.

Jak można sądzić, taka perspektywa byłaby bardzo idealistyczna, gdyż ludzie wdrażając jakieś zmiany, często muszą rezygnować ze sposobów myślenia i działań, które dotychczas znali i które, nie mając dostępu do innych wzorców, uważali za dobre i słuszne. Rozwój niejednokrotnie może zatem następować w kierunku sprzecznym z wartościami, a zatem kulturą danego społeczeństwa. I to rozwój dokonywany niezgodnie z jego oczekiwaniami może *per saldo* okazać się dlań lepszy. Taką drogę rozwoju Ake jednak krytykował. Zgodnie z jego opinią, jest to rozwój narzucany. Podejście Akego do rozwoju przypomina zatem poglądy Amartyi Sena, który pojmuje rozwój jako „proces mnożący możliwości, w których spełnia się wolność”³⁹ ludzi⁴⁰. W myśli Akego rozwojem zaś jawi się kroczenie drogą takich zmian, jakich ludzie pragną. Jak ujmował to nigeryjski politolog, rozwój wymaga zerwania z praktyką alienowania tych, których ma

³⁷ Zwłaszcza tzw. wskaźnika rozwoju społecznego HDI (Human Development Index).

³⁸ Por. George M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 33–37, rozdział: *The Inherent Weaknesses of Development Theory*.

³⁹ Amartya Sen, *Rozwój i wolność...*, s. 315.

⁴⁰ Przy czym wolność jest rozumiana przez Sena, ibidem, s. 70, jako „zdolność jednostki do robienia tego, co rozsądnie pragnie robić”.

on dotyczyć, a zatem z zawłaszczaniem ich prawa do podejmowania własnych decyzji.

Co więcej, Ake uważał, że „rozwój musi przyjmować ludzi nie takimi, jakimi powinni być, lecz takimi, jakimi są”⁴¹. Rozwój musi mieć zatem charakter samospełniania się ludzi. W konsekwencji, próbując generować rozwój, nie wolno uznawać ludzi i ich działań bądź braku działań za główną jego barierę i atakować sposoby życia Afrykanów. Ake uznawał zatem za błędną opinię wyrażaną przez wielu zachodnich ekonomistów, zgodnie z którą rozwój można uruchomić wówczas, gdy zmieni się sposoby myślenia oraz przyzwyczajenia ludzi⁴². W opinii Akego, zachodnie próby zintensyfikowania rozwoju w Afryce, które cechował brak zrozumienia dla afrykańskich uwarunkowań kulturowych, w tym właśnie sposobów myślenia Afrykanów, skończyły się porażką.

Zdaniem nigeryjskiego politologa, działania prowadzące do generowania rozwoju powinny być raczej dopasowane do realiów życia Afrykanów. Nie wolno zatem odrzucać wszystkiego tego, co tradycyjne, lecz raczej należy czekać aż to rozwój w sposób ewolucyjny dokonana transformacji ich kultur. Jak to bowiem Ake ujmował, „gdy problemem czyni się ludzi, a nie proces rozwoju, rozwój ulega wykolejeniu”⁴³.

Ake prezentował również opinię, zgodnie z którą to rozwój powinien „próbować odkrywać, jak ludzie mogą ‘ruszyć do przodu’ własnym wysiłkiem, w zgodzie z własnymi wartościami”⁴⁴. Był przekonany, że zwłaszcza dobrze przemyślana i zorganizowana, aktywność Afrykanów, która może w krótkim czasie przynieść wymierne korzyści, zachęci ich do dalszych działań na rzecz tworzenia rozwoju⁴⁵. Proponował na przykład wykorzystanie wysiłku członków wspólnot lokalnych do budowy dróg. Efekty takiej pracy przyniosłyby polepszenie warunków życia ludzi mieszkających w konkretnych regionach, a zarazem byłyby korzystne dla rozwoju całych państw.

Zbiorowe działania członków wspólnot lokalnych z pewnością byłyby zgodne z wartościami typowymi dla wspólnotowej natury Afrykanów, ale przytoczony przykład nie pomaga jeszcze w zrozumieniu samej siły sprawczej przemian. Ake nie wskazał bowiem, co w państwach afrykańskich miałyby stać się impulsem nakręcającym maszynę rozwoju. Innymi słowy, nie wskazał, jak

⁴¹ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 142.

⁴² Zob. Claude Ake, *Rethinking African Democracy...*, s. 36, gdzie autor traktuje między innymi o tym, jak zachodni eksperci zajmujący się problematyką rozwoju uznają sposoby myślenia Afrykanów za podstawową przeszkodę w jego wygenerowaniu w Afryce.

⁴³ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 141–142.

⁴⁴ Ibidem, s. 142.

⁴⁵ Identyczny pogląd prezentuje na przykład Michael Fairbanks, *Zmiana mentalności narodu, czyli składnik procesu budowania dobrobytu*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie...*, s. 409.

sami Afrykanie mają zacząć efektywniej działać na rzecz polepszenia swego poziomu życia.

Można jednak przyjąć założenie, że w ludziach drzemie naturalny instykt prorozwojowy, który zostaje rozbudzony w sytuacji nastania w danym państwie rządów zainteresowanych rozwojem powszechnym. Władza taka powinna stworzyć ogólne warunki, dzięki którym będzie można zacząć realizację przekształceń zarówno w wymiarze lokalnym, jak i całego państwa. I tak na przykład, opłacani przez rząd eksperci mogliby uczyć, w jaki sposób budować i konserwować drogi, by po kilku porach deszczowych nie ulegały one zniszczeniu. Innym warunkiem mogłoby być doprowadzenie przez władzę do porozumienia tych wspólnot lokalnych, które są zainteresowane posiadaniem wspólnej drogi. Porozumienie takie mogłoby dotyczyć podstaw, na których przebiegałaby współpraca, podziału zadań czy trasy przebiegu drogi. Zdaniem Akego, tego typu działania w skali powszechnej są jednak możliwe jedynie w sytuacji zaistnienia w państwach afrykańskich demokracji. Demokracja jest też kolejnym, kluczowym elementem istoty rozwoju.

5.4. Demokracja jako element i podstawowy warunek rozwoju

Ake był przekonany, że pełny rozwój może zaistnieć jedynie w warunkach demokracji. Jak pisał:

„Jeśli ludzie są podmiotowymi sprawcami rozwoju – to jest tymi, którzy odpowiadają za decydowanie, czym jest rozwój, jakie wartości ma on maksymalnie powiększać, i za metody jego realizacji – muszą również posiadać uprawnienie do kształtowania polityki publicznej na wszystkich poziomach. Ludziom nie wolno jedynie być biernymi uczestnikami politycznych decyzji”⁴⁶.

Ake był świadom, że poglądów tych z pewnością nie podzielało i nadal nie podziela wielu zachodnich ekonomistów i badaczy polityki afrykańskiej, którzy uważają, że system demokratyczny nie może być adekwatny dla Afryki w warunkach niskiego poziomu rozwoju gospodarczego jej społeczeństw⁴⁷. W jego opinii, definiowanie rozwoju nie może jednak ograniczać się do kwestii gospodarczych. Nigeryjski politolog postrzegał rozwój raczej jako pewien ogólny proces osiągania przez ludzi wyższych poziomów cywilizacyjnych, w ramach którego ulegają zmianie zarówno ekonomiczno-społeczne, kulturowe, jak i polityczne aspekty ich życia. Co więcej, jak twierdził, teoria demokracji „zakłada nieunikniony związek

⁴⁶ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 126.

⁴⁷ Zob. Claude Ake, *Devaluing Democracy*, „Journal of Democracy” July 1992, Vol. 3, No. 3, s. 36, gdzie autor traktuje zwięźle o tym, jak afrykańscy przywódcy szukali usprawiedliwienia dla swojej autorytarnej władzy w poglądach zachodnich ekspertów, którzy uważali, że demokracja jest mniej niż pożądana dla wygenerowania rozwoju w Afryce.

między tym, co polityczne, a tym, co gospodarcze; zakłada też prymat tego, co polityczne⁴⁸, bo problemy ekonomiczne państw afrykańskich biorą swój początek właśnie w polityce.

Ake był przekonany, że „przypadek, w którym autorytaryzm pozytywnie koreluje się z rozwojem, tak naprawdę nie zachodzi, demokracja bowiem stanowi część samego sensu rozwoju politycznego⁴⁹. Rozwój polityczny stanowi zaś integralny komponent rozwoju pojmowanego w sposób kompleksowy. Z kolei charakterystyczne dla autorytaryzmu ciężenie ludzi pozostaje w jaskrawej sprzeczności z rozwojem. Nie znaczy to, że w warunkach autorytaryzmu rozwój w ogóle nie zachodzi, lecz autorytaryzm jako system oparty na ucisku i wycisku ludzi jest zaprzeczeniem rozumienia rozwoju jako procesu wyzwalającego i dającego ludziom władzę decydowania o sobie.

Teza Akego, że rozwój powinien się dokonywać w korelacji z demokracją, jest dyskusyjna. Przez większą część historii ludzkości zachodził przecież rozwój pojmowany w sensie jej wkraczania na coraz wyższe poziomy cywilizacyjne. W niektórych państwach dopiero zaś niedawno został wykształcony demokratyczny system rządów, który można by uznać za wyższy poziom rozwoju politycznego społeczeństw. Na przestrzeni wieków ich rozwój, rozumiany kompleksowo, nie miał jednak charakteru powszechnego. Niejednokrotnie dotyczył on pewnej, zwykle niewielkiej części społeczeństw i odbywał się kosztem jakiejś innej, zazwyczaj większej ich części. Nie był to zatem rozwój w sensie, w jakim postrzegał go nigeryjski politolog.

Jeśli jednak zwrócić uwagę na fakt, że rozwój jest procesem, to oczywiście przyjęcie systemu demokratycznego może nastąpić dopiero na jakimś tego procesie etapie. Ake wskazywał przecież, że choć większość państw Afryki nie jest demokratyczna, to pod koniec XX w. doszło w nich do pewnych zmian politycznych. Na początku zaś XXI w. w Afryce prawie w ogóle nie ma już reżimów wojskowych i rzadziej dochodzi do krwawych przewrotów, a autorytarna zwykle władza stara się przynajmniej zachowywać pewne pozory demokratyzacji. Mimo że niejednokrotnie fałszuje ona wybory, to często zezwala na przykład na funkcjonowanie niezależnych mediów. A zatem ma w Afryce miejsce pewien rozwój polityczny, jakkolwiek jest on ograniczony. Niemniej jednak nigeryjski politolog utrzymywał, że rozwój *ex definitione* powinien być demokratyczny, powszechny i kreowany przez ludzi, których ma dotyczyć.

Być może tę niezgodność można wytłumaczyć faktem, że rozwój zachodzi w systemach niedemokratycznych, lecz nie w sensie, w jakim pojmował go Ake. W zasadzie jest to bowiem kwestia definiowania rozwoju. Można różnie rozumieć rozwój i w konsekwencji udzielać różnych odpowiedzi na pytania, czy roz-

⁴⁸ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 138.

⁴⁹ Ibidem, s. 127.

wój musi się łączyć z demokracją i czy demokracja jest celem rozwoju bądź środkiem do jego osiągnięcia. Równie dobrze rdzeń tego problemu może nie tyle leżeć w założeniu, że rozwój bez demokracji nie jest wcale rozwojem, ile w stopniu, w jakim rozwój ma charakter powszechny. Powszechność korzystania z efektów rozwoju można uznać za podstawowy element jego istoty, gdyż rozwój danego społeczeństwa nie powinien przecież polepszać byt jakiejś jego wąskiej części, lecz całości. W systemach autorytarnych, gdzie dokonuje się rozwój inny niż w rozumieniu Akego, dotyczy on pewnej grupy ludzi, zwykle z czasem coraz większej. Rozwój tego typu nie jest związany z jakąś względnie sprawiedliwą dystrybucją dóbr przez państwowe instytucje, lecz w pierwszej kolejności dotyczy tych, którzy podnoszą własny poziom życia. Społeczeństwo jako całość również odnosi pewne korzyści z rozwoju takiej uprzywilejowanej grupy, lecz są one mniej wymierne. W państwach, w których dokonuje się tak rozumiany rozwój, muszą istnieć i istnieją głębokie nierówności społeczne.

W myśli Akego wyraźnie zauważalne jest natomiast przekonanie, że system demokratyczny może w drodze sprawiedliwszej redystrybucji środków budżetowych oraz skuteczniejszej kontroli nad nią zapewnić większy stopień powszechności rozwoju i w konsekwencji zmniejszać nierówności społeczne. Co więcej, w demokracji wszyscy mają w jakimś stopniu prawo do decydowania o priorytetach bądź tempie rozwoju. Rząd demokratyczny musi być znacznie bardziej otwarty na potrzeby społeczeństwa niż rząd autorytarny. W autorytaryzmie zwykle nie można przecież swobodnie wyrażać opinii niezgodnych z tymi, jakie reprezentuje władza, a zatem prawdopodobieństwo, że rozwój będzie w jego kontekście następował w zgodzie z wartościami wyznawanymi przez obywateli musi być mniejsze.

Jednakże zwłaszcza dla obserwatorów dynamicznych przemian gospodarczych zachodzących w ostatnich dekadach XX w. w takich państwach czy terytoriach Dalekiego Wschodu i Azji Południowo-Wschodniej⁵⁰, jak Korea Południowa, Tajwan, Singapur czy Hongkong⁵¹ demokracja mogła się wydawać elementem komplikującym rozwój ekonomiczny czy wręcz dlań niepożądanym⁵². Ake pisał, że

„choć nikt nie twierdzi, że kraje dążące do rozwoju winny przyjmować autorytaryzm, niektórzy wierzą, że nowy nacisk na wprowadzanie demokracji w Afryce jest chybiony i równie dobrze może być szkodliwy. Czasami w dyskusji na temat sukcesu krajów Azji Wschodniej napomyka się o potrzebie istnienia korzystnej, skutecznej dyktatury z ‘odpowiednimi’ podstawami makroekonomicznymi”⁵³.

⁵⁰ Dalej, w ślad za Akem, w stosunku do obu tych regionów będzie używany termin „Azja Wschodnia”.

⁵¹ Te państwa określał Ake mianem Tygrysów Azjatyckich.

⁵² Por. na ten temat poglądy George'a M. Carewa, *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2006, s. 32–34.

⁵³ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 127.

Nigeryjski politolog, posiłkując się analizami Banku Światowego⁵⁴, podkreślał jednak, że autorytaryzm tzw. Azjatyckich Tygrysów posiadał, jak to ujmował, pewne cechy go rekompensujące, a mianowicie: legalizm prawny, rozliczalność rządzących we własnym środowisku politycznym, przewidywalność działań władzy, przejrzystość procedur w życiu gospodarczym, ekonomiczną konkurencyjność, zdolność klasy politycznej do porozumiewania się w imię dobra wspólnego oraz negocjowany konsensus społeczny zauważalny choćby w inwestowaniu przez władzę środków publicznych w edukację i opiekę zdrowotną⁵⁵. Ponadto w Azji Wschodniej życie gospodarcze zostało do pewnego stopnia uniezależnione od polityków dzięki umożliwieniu kreatywnego działania zdolnym technokratom. W kontekście wschodnioazjatyckim ważne podłoże wzrostu gospodarczego, w którego efekcie nastąpił wielowymiarowy rozwój, stanowiły nadto: silnie rozwinięta idea państwa i jego instytucje oraz wysoki stopień narodowej homogeniczności⁵⁶ tamtejszych społeczeństw.

O ile jednak rozwój następujący w rządzonych autorytarnie państwach Azji Wschodniej można by uznać za niepełny, pozbawiony bowiem politycznego pluralizmu, o tyle w rozumieniu nigeryjskiego politologa w ogóle rozwój jako taki stanowi zaprzeczenie autorytaryzmu. Warto powtórzyć, że w opinii Akego, rozwój zachodzi bowiem wówczas, gdy ludzie sami są jego podmiotowymi sprawcami i gdy mają możliwość uczestniczenia w procesach decyzyjnych. Rozwój bez demokracji nie może zatem realizować jednego z głównych założeń i zarazem celów leżących u swych podstaw. Niemniej jednak uprzedzając głosy krytyczne, Ake przyznawał, że w wielu państwach Azji Wschodniej występował *sui generis* rozwój rozumiany głębiej niż tylko wzrost gospodarczy i że dokonywał się on w warunkach braku demokracji, przyjęcie zaś demokratycznego systemu rządów było następstwem implementacji takiego właśnie niepełnego rozwoju.

Być może zatem afrykańscy autokraci również mogliby dążyć do utrzymania się u władzy dzięki generowaniu podobnego typu rozwoju, co w Azji Wschodniej, i w konsekwencji budowaniu społecznego poparcia dla swych rządów. Zna-ne są przypadki oświeconych autokratów, którzy sprawiają, że rozwój jest opłacalny zarówno dla nich, jak i dla społeczeństw, którymi rządzą. Współcześnie uczą tego przykłady choćby władców Zjednoczonych Emiratów Arabskich bądź Kataru. Państwami tymi rządzą zapewne przywódcy z wizją, wykształceni, którzy wiedzą, w jakim kierunku powinny być przeprowadzane przekształcenia gospo-

⁵⁴ W tym zwłaszcza następujące studium: World Bank, *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*, Oxford University Press, New York 1993.

⁵⁵ Na ten temat por. poglądy Paulina J. Hountondjiego, *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*, Ohio University Center for International Studies, Research in International Studies, Africa Series No. 78, Athens OH 2002, s. 257.

⁵⁶ Przy czym Malezja i Singapur są państwami, w których przeważa jeden naród, ale zarazem mieszkają tam liczne mniejszości narodowe i etniczne.

darce. Można się zatem zastanawiać, dlaczego prorozwojowych autokratów nie ma w Gwinei Równikowej czy Angoli, w Gabonie bądź w Kamerunie.

W opinii Akego, mimo że w niektórych państwach Azji Wschodniej możliwe było wygenerowanie jakiejś wersji czy też niepełnego rozwoju w systemie autorytarnym, o tyle nie należy zakładać, że w Afryce istnieją ku temu tożsame warunki. Afrykański autorytaryzm jest zupełnie innej natury niż autorytaryzm wschodnioazjatycki i wiąże się, jak to ujmował Ake, z „arbitralnością, brakiem przejrzystości, dążeniem do zysku oraz rozdzieleniem dokonań od nagrody”⁵⁷. Można wnioskować, że Ake uważał, iż dla autorytarnej władzy w państwach afrykańskich rozwój zawsze był i nadal jest ryzykowny. Afrykańscy autokraci funkcjonują bowiem, jak to ujmował, w stanie obłączenia⁵⁸, który można uznać za tożsamy z brakiem poczucia bezpieczeństwa i który implikuje strach przed utratą rządów, przywilejów i korzyści materialnych.

Dotychczasowe afrykańskie doświadczenie polityczne nie pozwalało nigeryjskiemu politologowi wyobrazić sobie możliwości, by do władzy w Afryce doszli autokraci posiadający wizję uporządkowania, zreformowania, zmodernizowania swych państw, tak jak miało to miejsce w części Azji Wschodniej. Ake był wręcz przekonany, że autorytaryzm w Afryce ma charakter antypaństwowy i antyrozwojowy. Nigeryjski politolog dyskwalifikował również autorytaryzm i to z tego prostego powodu, że przez kilkadziesiąt lat jego istnienia w afrykańskich państwach nie został wygenerowany rozwój gospodarczy. Co więcej, uważał też, że typowe afrykańskie państwo nie jest państwem dojrzałym. Wręcz przeciwnie, jak podkreślał, państwo to ma wciąż charakter rudymenarny.

Jak można wnioskować, Ake mógł stanowczo odrzucać możliwość przeniesienia do Afryki wzorca autorytaryzmu wschodnioazjatyckiego również i z innych względów. W większości państw Azji Wschodniej, poza Malezją, gdzie wypracowano system współrzędzenia, problem dzielenia władzy między przedstawicieli różnych grup etnicznych nie miał istotnego znaczenia. Państwa te nie charakteryzuje bowiem wieloetniczność w rozumieniu afrykańskim. Są to państwa, w których dominuje jeden naród oraz istnieją mniejszości narodowe bądź etniczne. W konsekwencji autorytarna klasa rządząca typowego Azjatyckiego Tygrysa reprezentowała naród stanowiący trzon całego społeczeństwa. Jak można założyć, wschodnioazjatyckie państwa posiadają również cel istnienia, który jest wyraźnie definiowany na podstawie wspólnych wartości wyznawanych przez większość ich obywateli. Cel ten można określić jako pokojową i godną egzystencję wszystkich członków społeczeństwa.

Z kolei w sytuacji typowego państwa afrykańskiego nie sposób mówić o mniejszościach etnicznych czy narodowych, gdyż społeczeństwo takiego

⁵⁷ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 158.

⁵⁸ Zob. szerzej Claude Ake, Walusako Mwalilino, *An Interview with Claude Ake*, “West Africa Review” 2000, Vol. 2, No. 1, s. 11.

państwa składa się zwykle ze znacznej liczby odmiennych grup etnicznych. Zapewne u większości ich członków nie wykształciło się poczucie tożsamości państwowej. Cechują ich natomiast silne lojalności wobec własnych grup etnicznych oraz wspólnot lokalnych. Ponadto klasa rządząca w typowym afrykańskim państwie zabezpiecza często potrzeby przede wszystkim własnych wspólnot etnicznych czy lokalnych. W sytuacji zaś, gdy ilość publicznych pieniędzy jest bardzo ograniczona, musi się to odbywać zwłaszcza kosztem pozostałej części społeczeństwa. Doświadczenie wskazuje również, że afrykańscy autokraci obsadzają często kluczowe stanowiska w państwowych instytucjach pobratymcami. W takich warunkach trudno jest w ogóle zdefiniować cel istnienia wspólnego państwa. W konsekwencji nie może dziwić fakt, że nigeryjskiemu politologowi trudno było wyobrazić sobie, by w ramach systemu autorytarnego elity reprezentujące różne grupy etniczne w jakimś afrykańskim państwie zdobyły się na coś, co można by określić mianem porozumienia na rzecz działania w imię dobra wspólnego całego społeczeństwa.

Tymczasem brak takiego porozumienia musi być istotną przeszkodą w generowaniu rozwoju powszechnego. Podczas gdy w typowym państwie afrykańskim jest to zapewne jedna z podstawowych barier rozwoju, większość państw Azji Wschodniej w trakcie swojego skoku rozwojowego była tego problemu pozbawiona lub odgrywał on w nich niewielką rolę⁵⁹. W takim stanie rzeczy uwaga ich klasy politycznej mogła się skupić przede wszystkim na efektywnym rozwoju ekonomicznym i społecznym. W warunkach afrykańskich należałoby zaś w pierwszej kolejności postawić następujące pytania: kto miałby taki rozwój zainicjować?; w czyim miałby on być interesie?; i jak dojść do zgody, by w ogóle mógł on się rozpocząć? Zatem, podczas gdy homogeniczne w dużym stopniu społeczeństwo któregoś z Azjatyckich Tygrysów rozwijało swoje państwo w imię dobra wspólnego, klasa polityczna reprezentująca jedynie pewną część heterogenicznego społeczeństwa typowego afrykańskiego państwa w ogóle nie była zainteresowana bądź zdolna do uświadomienia sobie konieczności zdefiniowania takiego celu. Ake był głęboko przekonany, że zgoda w tym względzie jest w wieloetnicznych państwach afrykańskich mało prawdopodobna bez wprowadzenia w nich demokracji, która, jak uważał, w znacznie większym stopniu niż system autorytarny może zapewnić zainteresowanie rządzących potrzebami całych społeczeństw takich państw.

⁵⁹ Nasuwa się tu analogia do sytuacji istniejącej w monarchiach, na przykład do niedawna w Nepalu, gdzie uwaga znacznej części elit politycznych skupiona była przez wiele lat na potrzebie wprowadzenia republiki. Tymczasem w republikach taki problem w ogóle nie istnieje, a klasa polityczna może się w większym stopniu interesować zagadnieniami ekonomicznymi i społecznymi.

5.5. Brak demokratyzacji strukturalnej w państwach afrykańskich

Nigeryjski politolog nie tylko ostro krytykował władzę autokratów w pokolonialnej Afryce, ale także nie darzył zaufaniem klasy politycznej demokratyzujących się po 1990 r. państw afrykańskich. Twierdził, że charakteryzują ją ubóstwo idei, ewidentna bezsilność oraz moralne zepsucie. Zdaniem Akego, obecna afrykańska klasa polityczna również ponosi klęskę w zarządzaniu gospodarką oraz generowaniu rozwoju.

Ake był jednak zwłaszcza zawiedziony realiami działania partii politycznych w państwach Afryki po wprowadzeniu w nich na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. pluralizmu partyjnego. Jak zauważał, aby mieć cokolwiek do powiedzenia w przestrzeni publicznej na poziomie państwa, która nadal w dużym stopniu jest kontrolowana przez siły *ancient regime*'u, partie polityczne muszą dysponować przymusem i w razie potrzeby go stosować. W konsekwencji, organizacje polityczne demokratyzujących się państw Afryki przypominają regularne armie, gotowe do zdobywania władzy w drodze walki⁶⁰. Jak pisał, „w społeczeństwie, w którym formacje polityczne są zorganizowane jak wojujące armie, różnice między nimi są zbyt wielkie, a możliwości współpracy zbyt ograniczone”⁶¹. W konsekwencji, nigeryjski politolog był przekonany, że współczesna afrykańska klasa polityczna nie jest w stanie dokonać kompleksowej transformacji politycznej.

Ake podkreślał zwłaszcza, że demokracji nie sposób zbudować, wprowadzając jedynie określone regulacje prawne czy też procedury. Jego zdaniem, implementowanie w części Afryki po 1990 r. jedynie proceduralnych elementów demokracji, takich zwłaszcza jak wolne czy pozornie wolne wybory na urząd prezydenta i do parlamentu, szkodzi wręcz idei urzeczywistnienia demokracji w państwach afrykańskich. Pozwoliło ono bowiem niektórym autokratom lub ich otoczeniu na utrzymanie się u władzy bez dokonania poważniejszej reformy struktur władzy. Przykład ten wskazuje, że – jak pisał – demokracja w państwach Afryki zwykle przybiera obecnie po prostu „formę wielopartyjnych wyborów, które tak naprawdę są bardziej demokratycznym procesem niż demokratycznym rezultatem”⁶². W opinii Akego, omawiany stan rzeczy w dużej mierze wiąże się z problemem, który polega na tym, że współczesna afrykańska klasa polityczna, w tym zarówno ta jej część, która rządzi, jak i ta, która pozostaje w opozycji, nie

⁶⁰ Por. przedstawienie tego problemu w Nigerii w latach dziewięćdziesiątych XX w. przez Bena Okriego, *Droga bez dna*, przeł. K. Mazurek, Zysk i S-ka, Poznań 1994, zwłaszcza s. 255–256, 507–508.

⁶¹ Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa...*, s. 321.

⁶² Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 137.

jest zainteresowana dogłębną transformacją autokratycznych państw pokolonialnych, a zatem dopełnieniem postępującej obecnie w wolniejszym lub szybszym tempie demokratyzacji proceduralnej demokratyzacją strukturalną. Ake pisał, że politycy, którzy sprawują władzę, „byliby szczęśliwi, gdyby państwo pozostało takim, jakim jest, ponieważ w nim rządzą”, a „ci, którzy są w opozycji, martwią się, że stali się ofiarami tej władzy, lecz zmartwienie to łagodzi nieco ich nadzieja na jej zdobycie, i tym bardziej skupiają się na dbaniu o to, by temat demokratyzacji był teraz aktualny, na oczekiwaniu na szansę rywalizowania o to, co uważają za wartościową nagrodę”⁶³. Oczywiście jest, że wprowadzenie przemian demokratycznych o charakterze strukturalnym może nie odpowiadać tej części klasy politycznej, która sprawuje władzę. Dlaczego jednak głęboka demokratyzacja nie miałaby służyć obecnej opozycji, która może w przyszłości dzierżyć ster rządów? Zdaniem nigeryjskiego politologa, opozycja polityczna niewątpliwie pragnie objęcia rządów i dla osiągnięcia tego celu jest zainteresowana wykorzystaniem demokratycznych procedur wyborczych. Zarazem jednak jest przekonana, że w rzeczywistości tylko silna władza o cechach autorytarnych daje gwarancję dłuższego sprawowania rządów i czerpania z tego profitów. Demokratyczne procedury powinny zatem wynieść obecną opozycję do władzy, lecz jej rządy nie mają wcale być demokratyczne.

Warto zwrócić uwagę na źródło tak pesymistycznych poglądów Akego. Politolog był uważnym obserwatorem pozornie demokratycznych przemian w afrykańskich państwach autorytarnych, które rozpoczęły się na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. Analiza rozmaitych przypadków politycznych przekształceń w Afryce doprowadziła go do wniosku, że przejście od rządów jednopartyjnych do wielopartyjnych następowało tu najczęściej na podstawie ustaw zasadniczych, które petryfikowały autorytaryzm władzy byłej monopartii. Co więcej, w niektórych państwach, jak na przykład w Nigerii, Ghanie⁶⁴ czy Burkinie Faso rzekome odejście od rządów militarnych odbywało się z pomocą konstytucji rekonstruujących nakazową strukturę władzy wojskowej. Szczególną cechą autorytaryzmu oraz pozornej demokracji w afrykańskich państwach pokolonialnych jest zaś skupienie nadmiernej władzy w rękach prezydenta⁶⁵,

⁶³ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 160.

⁶⁴ Ghana uznawana jest obecnie za jedno z niewielu państw demokratycznych Afryki. Zob. raporty: *Democracy Index 2010: Democracy in Retreat*, Report from The Economist Intelligence Unit, s. 3–5 i 27, http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy_Index_2010_web.pdf [odczyt: 14/10/2012] i *Democracy Index 2011: Democracy under Stress*, Report from The Economist Intelligence Unit, s. 6, 13 i 26, http://www.eiu.com/Handlers/WhitepaperHandler.ashx?fi=Democracy_Index_Final_Dec_2011.pdf&mode=wp [odczyt: 14/10/2012].

⁶⁵ Amerykański afrykanista L. Gray Cowan podkreślał w latach sześćdziesiątych XX w. niebezpieczny charakter tego zjawiska dla przyszłego rozwoju afrykańskich państw. Zob. idem, „*Beyond African Dictatorship*”?, „*Encounter*” February 1966, s. 91.

który dzięki zagwarantowanym w konstytucji rozległym prerogatywom – i to zarówno w systemach politycznych, w których istnieje stanowisko prezesa rady ministrów, jak i w tych, w których go brak – ma bardzo silny wpływ na decyzje podejmowane przez wymiar sprawiedliwości, a także steruje pracami rządu oraz parlamentu⁶⁶. Ake określał zjawisko silnej prezydentury mianem nadcentralizacji władzy przez przywódcę państwa. Uważał, że jest ono kontynuacją praktyki rządów kolonialnych, w trakcie których hierarchicznie podległe jednostki, poczynając od wioskowego wodza, a kończąc na reprezentującym kolonialną metropolię gubernatorze, dzierżyły rozległą władzę.

Nigeryjski politolog uważał również, że w pokolonialnej Afryce „forma i treść państwa kolonialnego zostały odtworzone przez rządy jednostki, państwo monopartyjne oraz reżim wojskowy”⁶⁷ i – jak sądził – takie państwo nie może zostać poddane rzeczywistej demokracji bez dogłębnych przemian strukturalnych. Był zarazem przekonany, że to przede wszystkim wynaturzenie nadcentralizacji władzy przez przywódcę państwa tłumaczy współczesne bezprawie charakteryzujące zwykle walkę o urząd prezydenta w demokracją się Afryce. Jak dowodził, skoro niemal cała realna władza w afrykańskich państwach spoczywa w rękach prezydenta, jej utrata jest zwykle nie do pomyślenia dla urzędującego przywódcy. W konsekwencji, prezydent i jego polityczne zaplecze uciekają się do wszelkich możliwych środków, by kolejne wybory oznaczały jedynie odnowienie mandatu. Liczy się zatem skuteczność działań politycznych, a nie ich legalność. Co więcej, jak podkreślał Ake, typowa dla państw afrykańskich prezydentura z rozległymi kompetencjami jest na rękę politykom pozostającym w opozycji, gdyż, jak twierdził, „wszystko wskazuje na to, że chcą oni odziedziczyć system poprzez demokrację, a nie zmienić go, zwłaszcza w sposób, który zmniejszy uroki i przywileje władzy”⁶⁸.

Ake był głęboko przekonany, że opozycji nie opłaca się prawdziwa zmiana mechanizmów funkcjonowania władzy i że jej strategia polityczna polega na tym, by za pomocą procedur demokratycznych zdobyć władzę, lecz nie zmieniać jej natury. Nigeryjski politolog pisał, że

⁶⁶ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 161–163, przedstawił zarys historii manipulowania przez część nigeryjskiej klasy politycznej zmianami konstytucji w Nigerii. Pokazał, że kolejne reformy konstytucyjne w tym państwie jedynie pozornie miały na celu zdemokratyzowanie polityki poprzez osłabienie władzy prezydenckiej, lecz efektem każdej z nich było coś odwrotnego – władza prezydencka stale się umacniała. Z tego rysu wyłania się negatywny, modelowy wręcz obraz dążenia znacznej części nigeryjskich polityków do utrzymania silnych rządów jednostki. Przedstawione przez Akego doświadczenia nigeryjskie mogą być dla Afrykanów przestrożą przed dążeniem do demokracji pozbawionej całościowego, przemyślanego planu strukturalnych przemian ustroju państwowego.

⁶⁷ Ibidem, s. 164.

⁶⁸ Ibidem, s. 190.

„marginalność afrykańskich legislatur znajduje odzwierciedlenie w fakcie, że niemal żadnej wagi nie przykładają się do ich wyborów (...) Z reguły, w pokolonialnej Afryce mają miejsce tylko jedne [istotne – przyp. KT] wybory na jedyny urząd, który ma znaczenie, a jest to urząd prezydencki”⁶⁹.

Dla braku zainteresowania opozycji strukturalną demokratyzacją w państwach afrykańskich, jeśli ma ona rzeczywiście miejsce, można jednak szukać również i innych uzasadnień. I tak, zwłaszcza opozycja może uznawać za niesprawiedliwe ograniczanie swej przyszłej władzy, skoro obecnie rządzący posiadają jej pełnię. Opozycja może też tłumaczyć brak dążenia do przekształcania istniejących rozwiązań politycznych tym, że nie chce dopuścić w przyszłości do ponownego objęcia władzy przez autokratów.

Jak można wnioskować, istnienie wyraźnie zdefiniowanego, silnego ośrodka władzy, jakim jest urząd prezydenta uzbrojonego w rozległe prerogatywy, może być również dla opozycji po prostu wygodne. Demokracja zakłada bowiem istnienie sporów politycznych i krytyki. Ma je też cywilizować i chronić przed przeradzeniem się w konflikt z użyciem siły. Jeśli zaś celem partii politycznych w systemie demokratycznym jest zdobycie władzy i realizacja jakiegoś programu politycznego, to drogą do jego osiągnięcia jest między innymi kontrolowanie działań władzy i wytykanie popełnianych przez nią błędów. W państwach afrykańskich silny prezydent firmujący ogół decyzji politycznych może być zaś konkretnym adresatem takiej krytyki.

5.6. Nieadekwatność demokracji liberalnej dla państw afrykańskich

Postępująca obecnie w państwach Afryki demokratyzacja proceduralna kojarzyła się Akemu z próbą wprowadzenia tam liberalnego porządku demokratycznego typowego dla państw Zachodu. Liberalny wzorzec demokracji łączył zaś Ake ze spływaniem sensu demokracji. Nigeryjski politolog podkreślał, że dominujący współcześnie w demokratycznym świecie model demokracji liberalnej bardzo wiele różni od ateńskiego pierwowzoru demokracji, w którym rządził lud, a zatem zbiorowość⁷⁰. Demokracja liberalna skupia się natomiast na znaczeniu jednostki i zastępuje suwerenność ludu suwerennością prawa. Zdaniem Akego, demokracja liberalna w ogóle odrzuca istotę ludowładztwa, gdyż w zasadzie

⁶⁹ Ibidem, s. 163–164.

⁷⁰ Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 323–324.

koncentruje się na racjonalizacji interesów partykularnych. Jak uważał, partycypacyjny element demokracji ateńskiej zostaje zatem w warunkach demokracji liberalnej całkowicie wyeliminowany. W opinii Akego, ogólnie rzecz biorąc, liberalna postać demokracji to bardziej upadek niż triumf całej idei tego ustroju.

Nigeryjski politolog przywołując jako idealny wzorzec politycznej partycypacji ludzi w państwie demokrację ateńską, dostrzegając w niej jednak wyłącznie te aspekty, które były mu potrzebne do krytykowania wad demokracji liberalnej. Nie zajmował się takimi właściwościami demokracji w ateńskiej *polis*, jak na przykład ograniczona dostępność jej mieszkańcom, zwłaszcza zaś kobiet i metożków do pełnego obywatelstwa, bądź istnienie systemu niewolnictwa, co ułatwiałoby przecież szersze uczestnictwo pełnoprawnych obywateli w sprawach publicznych.

Niemniej jednak, co należy uznać za niezwykle ważne, Ake był przekonany, że demokracja liberalna jest w państwach afrykańskich po prostu niemożliwa do wprowadzenia. Demokracja ta jest bowiem powstałym w długim procesie historycznym wytworem przemysłowego kapitalizmu, który sprawdził się w warunkach istnienia społeczeństw rynkowych. Logika tego typu demokracji determinuje konkretną formę władzy – rządy większości, naturę administracji oraz idee polityczne. Demokrację liberalną najlepiej charakteryzują takie pojęcia, jak indywidualizm, własność prywatna, wolność oraz równość, które, jak zauważał Ake, są zarazem wartościami wymiany towarowej.

Tymczasem społeczeństw afrykańskich nie sposób określić mianem społeczeństw rynkowych⁷¹. Większość Afrykanów żyje na wsi, trudni się rolnictwem, a ich aktywność jest ukierunkowana głównie na zaspokajanie potrzeb własnych rodzin. Sektor prywatny w miastach ma przeważnie charakter nieformalny. Rywalizacja ekonomiczna w Afryce jest raczej słabo rozwinięta⁷². Interesy gospodarcze nie są najczęściej postrzegane jako konkurencyjne czy pozostające w konflikcie z czyimiś innymi interesami. Afrykanów cechuje zarazem przede wszystkim przywiązanie do rozmaitych wartości wspólnotowych, takich jak wzajemna pomoc i zaufanie, solidarność, dbanie o innych, wzajemne wobec siebie zobowiązania, harmonia społeczna⁷³. W tym kontekście znaczenie wspomnianych właściwości demokracji liberalnej jest bardzo ograniczone. Ludzie w Afryce nie

⁷¹ Wśród nowych publikacji omawiających szeroko to zagadnienie zob. Patrick Chabal, *Africa: The Politics of Suffering and Smiling*, Zed Books, London 2009, zwłaszcza s. 127–149.

⁷² Por. poglądy Mariano Grondony, *Kulturowa typologia rozwoju gospodarczego*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie...*, s. 108, który tak ujmuje to zagadnienie: „konkurencja spotyka się z potępieniem jako forma agresji. Miejsce swobodnej konkurencji mają zająć solidarność, lojalność i współpraca”.

⁷³ Zob. szerzej na przykład Olatunji A. Oyeshile, *Communal Values, Cultural Identity, and the Challenge of Development in Contemporary Africa*, „Journal of Social, Political and Economic Studies” Fall 2004, Vol. 29, No. 3, s. 294–295.

postrzegają ich jako służących dobru wspólnemu, stąd też nie mają świadomości potrzeby ich ochrony.

W opinii Akego, opartej na teorii Petera P. Ekeha⁷⁴, Afrykanie pozostają nadto zakleszczeni między dwoma rodzajami przestrzeni publicznych: państwową oraz pierwotnymi przestrzeniami publicznymi. Państwową przestrzeń publiczną tworzą aktywne politycznie jednostki oraz elity grup etnicznych, które konkurują ze sobą w wyścigu o władzę i wiążące się z jej posiadaniem profity. Przestrzeń publiczna na poziomie państwowym wykształca się bardzo powoli i konkuruje z pierwotnymi przestrzeniami publicznymi. Te zaś wytwarzają i podtrzymują lokalną tożsamość polityczną oraz lojalność. Niejednokrotnie przestrzenie pierwotne sprawują funkcje typowe dla państwowej przestrzeni publicznej, gdyż działają na rzecz bezpieczeństwa członków konkretnych wspólnot lokalnych i etnicznych, zapewniając im pewien poziom wsparcia socjalnego. Brak zaangażowania większości Afrykanów w budowę państwowej przestrzeni publicznej objawia się między innymi niskim stopniem ich politycznej partycypacji oraz zainteresowania sprawami państw, których są obywatelami. Nie są to, jak zauważał Ake, dobre warunki dla rozwoju demokracji.

Możliwość wyjścia Afrykanów ze stanu zakleszczenia między wspomnianymi dwoma rodzajami przestrzeni publicznych dostrzegał Ake w radykalnych przekształceniach trojakiemu rodzaju. Pierwszy ich typ to ukonstytuowanie się społeczeństwa rynkowego i, w konsekwencji, państwa z nowoczesną, państwową przestrzenią publiczną obejmującą wszystkich jego obywateli. Projekt ten zakłada jednak konieczność stworzenia w każdym przypadku przez ogół grup etnicznych spójnego państwa ze wspólnymi interesami. Zdaniem nigeryjskiego politologa, jest to cel, którego osiągnięcie może w Afryce trwać wiele dekad, jeśli nie stuleci. Drugi rodzaj możliwej zmiany to stworzenie nowych państw opartych na pierwotnych przestrzeniach publicznych, co oznaczałoby dezintegrację terytorialną współcześnie istniejących afrykańskich jednostek państwowych, czemu towarzyszyłaby zapewne erupcja walk i przemocy. Ten scenariusz może być jednak coraz mniej realny choćby ze względu na postępujące w państwach Afryki procesy urbanizacyjne⁷⁵. Nie bez znaczenia pozostaje również rola korzy-

⁷⁴ Peter P. Ekeh (ur. 1937) – nigeryjski socjolog, od 1989 r. profesor studiów afroamerykańskich na Uniwersytecie w Buffalo w Stanach Zjednoczonych. Wcześniej wykładał na Uniwersytecie Kalifornii w Riverside, Uniwersytecie Ahmadu Bello w Zarii oraz Uniwersytecie w Ibadanie w Nigerii. Na temat zagadnienia dwóch rodzajów przestrzeni publicznej zob. zwłaszcza idem, *Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement*, "Comparative Studies in Society and History" January 1975, Vol. 17, No. 1, s. 91–112 oraz idem, *Colonialism and Social Structure, An Inaugural Lecture*, University of Ibadan Press, Ibadan 1983 i 1996. Na określenie przestrzeni publicznej Ekeh używa wymiennie terminów *the public*, *public realm* i *public domain*. Zob. też Peter P. Ekeh, *African Theory*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 1, Routledge, London 1995, s. 1237.

⁷⁵ Współcześnie każda budowa drogi wzmaga procesy urbanizacyjne w Afryce, ułatwiając

ści, jakie czerpie władza centralna niejednego państwa afrykańskiego ze sprzedaży surowców i, co się z tym wiąże, aktywne działania tej władzy mające na celu zahamowanie rozwoju tendencji separatystycznych⁷⁶. Być może, jak uważał Ake, trzecim, kompromisowym rozwiązaniem – między mało prawdopodobnym szybkim zbudowaniem nowoczesnej przestrzeni publicznej a raczej coraz mniej realnym rozpadem państw afrykańskich – mogłoby być ustanawianie jakiś form konfederacji lub raczej tworzenie państw federalnych i wprowadzanie instytucji współrządzenia. Jak jednak można wnioskować, każde z tych rozwiązań niesie ze sobą ryzyko pogłębienia już istniejących różnic w państwach wieloetnicznych. Co więcej, Ake wyrażał opinię, że którąkolwiek drogą pójdą Afrykanie, to i tak przede wszystkim muszą się skupić na budowie silnych struktur demokratycznych.

Nigeryjski politolog wskazywał na jeszcze jeden problem związany z implementacją demokracji w Afryce. Uważał mianowicie, że jedną z podstawowych, obecnie istniejących barier dostępności polityki dla ubogich Afrykanów i zrozumienia jej mechanizmów jest symptomatyczny dla nich brak biegłości w, jak to ujmował, gramatyce władzy czy też, innymi słowy, języku polityki. Ake uważał, że język ten został stworzony i sprowadzony do Afryki przez kolonizatorów, a posługują się nim płynnie głównie członkowie obecnej klasy politycznej w państwach afrykańskich. Jak stwierdzał, gramatyka władzy to część fenomenu istnienia „hierarchii władzy, na której szczycie stoi grupa społeczna, która dowodzi językiem polityki, stawiając resztę społeczeństwa, która go nie opanowała, nie tylko w pozycji podległej, ale też właściwie pozbawionej praw obywatelskich”⁷⁷. Równość w prawach nie może bowiem zachodzić w sytuacji, gdy większość społeczeństwa nie rozumie wartości i znaczeń gramatyki władzy, a w konsekwencji nie pojmuje też polityki jako takiej. Ake pisał, że ów specyficzny język

„dyskontuje możliwość zaistnienia konkretnych typów doświadczeń oraz dopuszcza inne. Wartościuje, dewaloryzuje, zaprzecza, wyznacza priorytety. Dyktuje normy, moralność, nagrody i kary”⁷⁸.

Jego znajomość, jak wskazuje Ake, jest niezbędna do tego, by brać udział w walce o władzę. Klasa polityczna wykorzystuje swoją sprawność w posługiwaniu się językiem polityki dla podporządkowywania sobie obywateli. Ake był

dostępność komunikacyjną miast, migrację do nich, mieszanie się ludności pochodzącej z różnych grup etnicznych i zawieranie międzyetnicznych małżeństw. Nasuwa się wniosek, że wraz ze wzrostem poziomu urbanizacji w państwach afrykańskich może maleć prawdopodobieństwo ich rozpadu.

⁷⁶ Świadczą o tym choćby kazusy współczesnych tendencji separatystycznych w Kabindzie w Angoli bądź na Bioko w Gwinei Równikowej.

⁷⁷ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 168.

⁷⁸ Ibidem, s. 169.

przekonany, że jest to tym łatwiejsze, iż wieloetniczne społeczeństwa państw afrykańskich z oczywistych przyczyn nie są językowo jednolite.

Co więcej, gramatyka władzy wzmacnia istniejącą segmentację językową oraz heterogeniczność społeczeństw w państwach afrykańskich. Brak zrozumienia mechanizmów działania polityki na poziomie państwa wpływa bowiem na pogłębienie się zjawiska zamykania się Afrykanów w swych pierwotnych przestrzeniach publicznych. Izolacja ta wzmacnia z kolei podatność członków heterogenicznych społeczeństw na polityczną manipulację lokalnych i etnicznych elit politycznych. Ogólnie rzecz ujmując, jak zauważał nigeryjski politolog, język, jakim posługuje się klasa polityczna, zamiast integrować społeczeństwa państw afrykańskich, stanowi narzędzie wykluczania większości jego obywateli z polityki. Jeśli zaś gramatyka władzy wraz ze swoimi wadami funkcjonuje również w społeczeństwie, w którym dokonywana jest próba wprowadzenia demokracji typu proceduralnego i liberalnego zarazem, to z pewnością nie wróży to dobrze powodzeniu demokratyzacji jako takiej.

Obserwacja Akego, że afrykańska polityka posiada swój specyficzny system komunikatów i nomenklaturę, których znaczenia większa część Afrykanów nie pojmuje, jest niezwykle cenna. Wskazuje ona bowiem, że mechanizmy działania polityki na poziomie państwowej przestrzeni publicznej mogą być dla ludzi niezrozumiałe w dużej mierze ze względu na obcość języka, jakim posługuje się klasa polityczna państw afrykańskich. Stan ten może mieć jednak związek również z faktem niskiego poziomu wykształcenia większości Afrykanów, którego to aspektu Ake w kontekście omawiania kwestii gramatyki władzy nie zauważał. Dostrzegł jednakże, w jak istotnym stopniu język polityki może być odpowiedzialny za jednoczesne istnienie w Afryce obu rodzajów przestrzeni publicznej. Być może, ponieważ język, jakiego używają uczestnicy polityki na poziomie wspólnoty lokalnej czy grupy etnicznej jest dla ich członków zrozumiały, umacnia w jakimś stopniu przywiązanie Afrykanów do pierwotnych przestrzeni publicznych, a z kolei język używany w przestrzeni publicznej na poziomie państwa może się przyczyniać do braku jej atrakcyjności u Afrykanów. Problem języka polityki może być zatem bardzo istotny w rozumieniu trudności w rozwijaniu państwowej przestrzeni publicznej, w utrwalaniu u Afrykanów poczucia przynależności do wieloetnicznych państw oraz w ich strukturalnej demokratyzacji.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że język polityki oznacza interpretowanie rzeczywistości w drodze używania pewnych terminów. Zatem przyjęcie konkretnego zbioru pojęć implikuje przyjęcie pewnej wizji świata. W zależności zaś od tego, jak coś zostanie nazwane (na przykład „zmasowana akcja przeciw dywersantom” lub „brutalne pobicie przedstawicieli opozycji”), będzie to silnie nacechowane aksjologicznie.

Język polityki, co jest oczywiste, nie stanowi jednakże ostatniej ważnej bariery dla demokracji. Ake twierdził bowiem, że wprowadzanie jedynie proceduralnego wymiaru demokracji pozwala klasie politycznej państw afrykańskich cieszyć się demokratyczną legitymacją, przy jednoczesnym unikaniu, jak to ujmował, „powszechnie znanych, wynikających z praktykowania demokracji niedogodności”⁷⁹. Jak przypominał, większość Afrykanów żyje na wsi w środowisku wspólnotowym, a wielu z nich na co dzień absorbuje walka o przetrwanie. Znaczna część Afrykanów mieszkających na prowincji typowego afrykańskiego państwa to analfabeci. Można założyć, że demokratyczne wybory dają tej większości możliwość zadecydowania o swojej przyszłości, wybrania reprezentantów konkretnych interesów, kontrolowania ludzi władzy, a nawet pełnienia funkcji publicznych. Nie ma jednak nic bardziej mylnego. Udział przeciętnego Afrykanina w wyborach to jedynie pozór posiadania przezeń jakiegoś wpływu na rzeczywistość polityczną. Jak pisał Ake, nie sposób, by

„rolnik ubiegał się o urząd. Nie ma najmniejszej szansy, by jego głos sprawił, że władza będzie wobec niego rozliczalna. Jego akt głosowania znaczy bardzo niewiele w sensie wyrażania wyboru. Co istotniejsze, opcje, które ma on w momencie głosowania, są ustalone przez siły poza jego kontrolą, w sposób przezeń niezrozumiały i mają one mało wspólnego z jego potrzebami”⁸⁰.

Członkom klasy politycznej, którzy w warunkach demokracji proceduralnej rywalizują o udział w sprawowaniu władzy, rolnik ów i jego głos potrzebne są jedynie do jej zdobycia lub utrzymania.

Jak wskazywał Ake, mobilizacja wyborców w państwach afrykańskich następuje sposobami, które nie mają wiele wspólnego z demokracją. Afrykanie są zwłaszcza w rozmaity sposób manipulowani przez, jak to określał, swoich wspólnotowych patronów. Dzięki istnieniu sieci powiązań typu patron-klient⁸¹ elektorat jest wykorzystywany przez polityków działających w porozumieniu z lokalnymi notablami. Wynik wyborów jest ustalany ponad głowami wyborców. Ake przywołał w tym kontekście przykład politycznego wykorzystywania religii

⁷⁹ Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja...*, s. 323.

⁸⁰ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 170.

⁸¹ Na ten temat zob. Anna Radłowska, *Klientelizm jako czynnik wpływający na wzrost rozwarstwienia ekonomicznego w państwach Afryki Subsaharyjskiej*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce...*, zwłaszcza s. 492–499 (rozdział: *Relacje patron – klient: kwestie definicyjne*) oraz s. 499–506 (rozdział: *Czynniki wpływające na rozwój klientelizmu w Afryce Subsaharyjskiej*). W doświadczeniu historycznym zob. Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1999, s. 162; Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń. Układy klientalne w perspektywie historycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.

dla uzyskania określonego wyniku wyborczego na prowincji senegalskiej, gdzie przywódcy bractw religijnych, marabuci, niejednokrotnie są przekupywani przez polityków, by zapewnić im głosy wiernych. Ake pisał, że religijny autorytet daje marabutom możliwość manipulowania ludźmi, „ukierunkowując proces demokratyczny na ponowną afirmację stosunków społecznych, które stanowią całkowite zaprzeczenie demokracji”⁸². Marabuci w Senegalu, jak dowodzi, wykorzystują nie tylko relacje religijne z wiernymi, ale również i istniejące zależności ekonomiczne, związane na przykład z systemem kredytowania upraw orzeszków ziemnych. W opinii nigeryjskiego politologa, pozorny wybór, dokonany wskutek manipulacji bądź w następstwie innych złych praktyk, nie ma nic wspólnego z podejmowaniem przez wyborców przemyślanej decyzji ani tym bardziej nie jest wyrażeniem przez nich własnej woli.

Innym, często spotykanym w Afryce sposobem wpływania na wynik wyborczy jest przekupstwo. Afrykanom niejednokrotnie proponuje się pieniądze w zamian za stosowanie się do jakiejś instrukcji głosowania. Zapewne brak zrozumienia języka polityki oraz procedur demokratycznych, różne zależności, ale też i ubóstwo powodują, że oferta taka niejednokrotnie spotyka się z akceptacją. Jak wskazywał Ake, w konsekwencji prawa polityczne stają się towarem, a nominalni obywatele *de facto* pozostają poddanymi klasy politycznej.

Kolejny wymiar niedemokratycznego charakteru pozornie demokratycznego aktu wyborczego widoczny jest we wpływie nań etniczności. Pobudzanie różnic etnicznych przez polityków w okresie przedwyborczym jest tak częste, że – jak dowodził Ake – trudno wyobrazić sobie budowanie po wyborach trwałych porozumień politycznych w afrykańskich państwach wieloetnicznych. Jak w ostrych słowach to ujmował, Afrykanie stają się „zredukowani i nierozwinięci (*undeveloped*), gdy zostają ograniczeni do swych małych, zaściankowych przestrzeni, a w swym zakleszczeniu płacą za realizację ambicji elity, dla której ich etnicyzacja stanowi jedynie pewną strategię władzy”⁸³. Mobilizacja etniczności wręcz intensyfikuje polityczną manipulację i sprawia, że Afrykanie są na nią podatni.

Dokonując przeglądu podstawowych mechanizmów politycznej manipulacji, jakie występują w warunkach demokratyzacji proceduralnej w państwach afrykańskich, i które ten proces wypaczają, Ake zasugerował, że istotnymi sposobami na ich przewyciężenie mogą być likwidacja religijnej i ekonomicznej zależności oraz stopniowe osłabianie znaczenia etniczności. Choć nigeryjski politolog słusznie zauważał największe zagrożenie manipulacją polityczną na wsi, to w jego analizie zabrakło odwołania się do sytuacji w afrykańskich miastach, gdzie uzależnienie religijne bądź ekonomiczne, a nawet etniczność mają mniejsze znaczenie niż na prowincji, ze względu na mniejszą zależność Afrykanów od ich ro-

⁸² Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 171.

⁸³ Ibidem, s. 172.

dzimych wspólnot lokalnych. Sposobem przewycięzania wyborczych wypaczeń bywają w środowisku miejskim różne akcje społeczne informujące o znaczeniu aktu wyborczego i uświadamiające Afrykanom przynależne im prawa polityczne. Taka edukacja obywatelska z pewnością podnosi świadomość polityczną elektoratu. Powinna ona jednak być prowadzona również i na wsi⁸⁴, gdzie wskazane przez Akego naganne praktyki uprawiania polityki znajdują najbardziej podatny grunt.

5.7. Partycypacja polityczna Afrykanów

Potępiając współczesne wykorzystywanie dla celów politycznych etniczności oraz zależności religijnych i ekonomicznych, Ake szukał zarazem inspiracji dla opracowywania nowych rozwiązań politycznych pasujących do państw wieloetnicznych w historycznym doświadczeniu uprawiania polityki w Afryce. Jak zauważał, demokracja napotyka obecnie w tym regionie świata wiele przeszkód między innymi dlatego, że poczynając od okresu kolonialnego zarzucano tu znaczną część, jak to ujmował, rodzimych praktyk demokratycznych. Miał na myśli przede wszystkim polityczne mechanizmy działania i normy, które w okresie poprzedzającym kolonializm znajdowały się na jakimś etapie procesu przemian ku nowoczesności.

Ake był przekonany, że w okresie przedkolonialnym stopień partycypacji Afrykanów w polityce był znacznie większy niż zazwyczaj się sądzi. Na potwierdzenie tej tezy przywoływał kazusy niewielkich społeczeństw acefalicznych (bez utrwalonych ośrodków decyzyjnych)⁸⁵ oraz takich, które charakteryzował, jak to ujmował, brak zaufania do wymuszonej hierarchizacji władzy. W tej drugiej grupie społeczeństw przywództwo oraz podporządkowanie nie były wyraźnie zauważalne. Zdaniem Akego, do takich społeczeństw należeli lub nadal należą na przykład Ibowie, Mossi, Tallensi, Lozi, Bembe, Tiw, Diola, Izo, Ewe, Masajowie, Luo, Makonde i Kikujowie. U tych zbiorowości, jak twierdził, nastąpiło „oswojenie władzy” (*domestication of power*)⁸⁶. Tradycyjne systemy polityczne niektórych z nich określał zaś Ake mianem republikańskich. Podkreślał, że oczywiście znana jest u nich hierarchia, lecz w sensie rangi i nadrzędności. Jest to bardziej hierarchia statusu niż władzy opierająca się, jak pisał, „na takich kryteriach, jak wiek, płeć, chronologia pochodzenia, genealogiczna bliskość z rodziną

⁸⁴ Być może na przykład nawet za pomocą objazdowych teatrów, tak jak robi się to w przypadku szerzenia wiedzy na temat HIV i AIDS. Zob. Adam Leszczyński, *Naznaczeni. Afryka i AIDS*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2003.

⁸⁵ Zob. szerzej Ryszard Vorbrich, *Acefaliczne społeczeństwo*, w: Zofia Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 13–14.

⁸⁶ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 181.

królewską, kolejność inicjacji przy [wstępowaniu do – przyp. KT] kultów, sekretnych stowarzyszeń czy [przy osiaganiu – przyp. KT] stopni wieku, porządek zaślubin w małżeństwach poligamicznych, wyczyny sportowe, sprawność, artystyczny talent, znajomość historii, zdolności oratorskie, władanie siłami magicznymi oraz reputacja”⁸⁷. Ake zauważał zarazem, że we wskazanych zbiorowościach przypisywano pewne role polityczne ludziom mającym jakieś ponadprzeciętne cechy, co w konsekwencji dawało im możliwość uczestniczenia w sprawowaniu władzy.

Niemniej jednak, jak twierdził, koncepcja politycznej dominacji nie jest dla wielu Afrykanów łatwa do zrozumienia. Jeśli bowiem nawet jakaś grupa jest silnie zhierarchizowana, a na szczycie hierarchii znajduje się na przykład monarcha, to jest on postrzegany jako osoba stojąca na straży interesów wszystkich jej członków⁸⁸. Jak twierdził Ake, afrykański władca tradycyjnie był bytem ukształtowanym społecznie, kojarzącym się z siłą bądź słabością zbiorowości, której przewodził. Ake wskazywał też, że gdy dobrobyt tejże został zachwiany na przykład w wyniku suszy bądź epidemii, jej członkowie obwiniali i surowo rozliczali właśnie władcę. Nigeryjski politolog posunął się w swojej interpretacji realiów działania afrykańskiego wladztwa przedkolonialnego jeszcze dalej, twierdząc, że przywódca pełnił rolę kozła ofiarnego⁸⁹. Jak pisał, w takiej rzeczywistości

„przywódca nie jest podmiotem, lecz przedmiotem, kontrolowanym w interesie powszechnym na nieskończoną liczbę sposobów, bez swobody życia, a nawet śmierci. Nawet na szczycie, władza i dominacja stały się bardzo paradoksalne i trudne do określenia”⁹⁰.

Hierarchia w przedkolonialnej Afryce, jak przekonywał politolog, jest przeciwieństwem hierarchii obecnej we współczesnej polityce afrykańskiej. Ta ostatnia, jak uważał, jest raczej hierarchią dominacji i przymusu i stanowi produkt zachodniego kolonializmu. Porównanie to, jak i całą dokonaną przez Akego analizę politycznej hierarchizacji tradycyjnych społeczeństw afrykańskich należy jednak uznać za uogólniającą. Ake postrzegając tradycyjną hierarchizację polityczną przez pryzmat rangi i nadrzędności oraz jako coś, co nie jest narzucane, lecz wynika z wartości, jakie wyznają Afrykanie, skupił się bowiem tylko na jednym wymiarze rozpatrywanego problemu. Oczywiście łatwo sobie wyobrazić stan rzeczy, w którym ludzie zgadzają się na daleko posuniętą podległość, bo

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Por. Krzysztof Trzciniński, *Źródła legitymacji tradycyjnego wladztwa we współczesnej Afryce jako przyczynek do lepszego zrozumienia jego roli i fenomenu trwania. Rozważania Kwame Anthony’ego Appiaha i ich krytyka*, „Afryka” 2009, nr 29–30, zwłaszcza s. 59–61.

⁸⁹ Por. Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej...*, s. 67–69, rozdział: *Władca jako gwarant pomyślności*.

⁹⁰ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 183.

pragną od władcy przede wszystkim zapewnienia im bezpieczeństwa i pomocy bądź po prostu respektują tradycyjne reguły, na których opiera się znana im hierarchia, a zarazem obce są im inne normy. Bez wątpienia takie sytuacje miały i mają miejsce, lecz Ake posłużył się jedynie takimi przykładami politycznej hierarchizacji społeczeństw, w których władza rzeczywiście była silnie kontrolowana i ograniczana. Jest to zaś pewien wycinek afrykańskiej rzeczywistości, który być może po prostu odpowiada przyjętemu przez nigeryjskiego politologa założeniu, że przy demokratyzacji państw afrykańskich przydatne mogą być rodzime tradycje aktywnej jakoby partycypacji Afrykanów w polityce. Ake zupełnie pominął w swojej analizie despotyczne systemy polityczne Afryki przedkolonialnej⁹¹, w których bardzo silna pozycja władcy opierała się w dużej mierze właśnie na dominacji i przymusie, starszyzna zaś odgrywała raczej rolę doradczą, a nie kontrolną.

Ponadto granica między nadrzędnością i rangą z jednej strony a dominacją i przymusem z drugiej jest w ogóle niezwykle trudna do określenia. Warto w tym kontekście przypomnieć, że Ake wskazywał, w jaki sposób ubodzy rolnicy we współczesnej Afryce są manipulowani politycznie między innymi wskutek ich ekonomicznego lub religijnego uzależnienia od lokalnych przywódców o tradycyjnej przeciw proweniencji.

Z poglądów Akego można wnioskować, że główna wina za ustanowienie w pokolonialnej Afryce niedemokratycznej władzy spoczywa na kolonizatorach, którzy w czasach kolonialnych rządili w sposób autorytarny i takiej lekcji udzielili swym afrykańskim następcom. Z pewnością zarówno w doświadczeniu zachodnim, jak i afrykańskim można wyróżnić systemy hierarchizacji oparte w mniejszym lub większym stopniu na dominacji oraz przymusie. Z perspektywy współczesności można by je postrzegać jako patologiczne. Niemniej jednak trudno byłoby uznać taki stan rzeczy za typowy dla jakiejś konkretnej kultury czy cywilizacji. Zapewne zatem Ake uczyniłby lepiej, gdyby po prostu zaproponował wykorzystanie w procesie demokratyzacji w Afryce tych elementów rodzimej tradycji politycznej, które nie pozostają w sprzeczności z demokracją, a nie próbował przeciwstawiać sobie dobrą jakoby tradycję afrykańską złej tradycji zachodniej, tym bardziej że żadna z nich nie była i nie jest jednolita.

Rozwijając tezę o tym, że rodzime polityczne mechanizmy działania oraz normy miały w Afryce bądź niekiedy nadal mają bardziej partycypacyjny charakter niż demokracja większościowa i liberalna zarazem, Ake stwierdził, że w rzeczy-

⁹¹ Przykłady tzw. państw despotycznych wskazuje Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej...*, s. 82. Na temat despotyzmu władzy na przykład w Królestwie Beninu zob. Philip Curtin, *Wybrzeże Afryki Zachodniej w dobie handlu niewolnikami*, w: idem, Steven Feierman, Leonard Thompson, Jan Vansina (red.), *Historia Afryki*, przeł. M. Jannasz, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 2003, s. 288.

wistości pokolonialnych państw afrykańskich jednostki nie sprawowały rządów arbitralnie czy też raczej, że ich władza była wykonywana kolektywnie. Nigeryjski politolog określił to zjawisko mianem „zbiorowego przywłaszczenia urzędów” (*corporate appropriation of office*) publicznych⁹². Pisał o tym w następujących słowach: „Kiedy jednostka zdobywa urząd polityczny, roszcza sobie do niego prawo jej krewni i dzięki osobie, która pierwotnie zajęła urząd, zostaje nim niezmiennie obdarzony ów podmiot o charakterze zbiorowym”⁹³. Ake nie tylko nie potępiał zbiorowego przywłaszczenia urzędów, ale twierdził wręcz, że jest ono afirmacją wspólnotowości legitymizowaną przez normy tradycyjne. Co jest jednak najważniejsze, praktyka ta stanowi istotną formę partycypacji politycznej. W takim systemie jednostka nie monopolizuje bowiem urzędu politycznego, lecz dzieli się przywilejami władzy z jakąś szerszą grupą. Jak zauważał Ake, taka praktyka musi być trudna do zrozumienia dla ludzi Zachodu, którzy postrzegają uczestnictwo w życiu politycznym raczej przez pryzmat indywidualizmu. Był zarazem przekonany, że to omawiana przezeń afrykańska forma partycypacji jest sprawiedliwsza i bardziej dostrzegalna niż ta, która istnieje w demokracjach zachodnich. Ake pisał, że

„osoba o skromnym pochodzeniu, która nie piastuje żadnego urzędu, może współposiadać stanowisko o wielkim znaczeniu lub może należeć do grupy zajmującej wysokie miejsce w hierarchii politycznej. To jednoczesne przecięcie statusu osobistego oraz pozycji zbiorowej daje możliwość pewnego zrównoważenia (*equalization*) władzy”⁹⁴.

Poglądy Akego, jak można wnioskować, są jednak niekonsekwentne. Z jednej bowiem strony krytykował on wartości liberalne oraz pełne wad i wypaczeń próby demokratyzacji proceduralnej państw afrykańskich, z drugiej zaś proponując wykorzystanie w afrykańskim życiu politycznym elementów tradycyjnej kultury politycznej, omawiał instytucję zbiorowego przywłaszczenia urzędów politycznych bez zwracania uwagi na jej dalece niedemokratyczną naturę. Bo przecież, zgodnie z logiką funkcjonowania tejże instytucji, działaniami jednostki dzierżącej dany urząd państwowy kieruje lojalność wobec wąsko zdefiniowanej grupy. Jak należy wnioskować, decyzje jednostki są zatem podejmowane przede wszystkim w interesie konkretnej zbiorowości. Ake nie zmierzył się zaś w ogóle z problemem tego, że partykularne interesy jakiejś grupy mogą pozostawać w sprzeczności z dobrem ogółu obywateli wieloetnicznych państw.

Taki stan rzeczy nie tylko przeczy demokratycznej zasadzie sprawowania urzędów publicznych w imieniu i dla dobra całego społeczeństwa, lecz powoduje, że to przede wszystkim konkretna grupa uczestniczy w życiu politycznym,

⁹² Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 181 i 182.

⁹³ Ibidem, s. 181.

⁹⁴ Ibidem, s. 182.

a piastująca jakieś stanowisko jednostka zostaje sprowadzona do roli jej reprezentanta. W konsekwencji, instytucja zbiorowego przywłaszczania urzędów politycznych wzmacnia podziały etniczne i jest chyba najlepszym przykładem trybalizmu oraz nepotyzmu, a zatem zjawisk, z którymi demokracji na pewno nie jest po drodze. Jak zatem osłabiać w państwach afrykańskich znaczenie etniczności oraz likwidować zależności religijne i ekonomiczne, przyzwalając jednocześnie na istnienie tak anachronicznej i antyegalitarnej instytucji? Jest to trudne do wyobrażenia. Co więcej, Ake określając przywłaszczanie stanowisk państwowych przez jakąś grupę mianem sposobu partycypacji politycznej, w ogóle nie zwrócił uwagi na fakt, że zarówno grupa, jak i jednostka sprawująca w jej imieniu urząd mogą nie mieć do tego odpowiednich kompetencji.

Być może jednak nigeryjski politolog pragnął po prostu wskazać, że w Afryce partycypacja polityczna ma zupełnie inny charakter niż w ukształtowanych demokracjach Zachodu i że nie sposób zrozumieć afrykańskiej rzeczywistości politycznej, oceniając ją z zachodniej perspektywy z pominięciem lokalnego kontekstu kulturowego. Próbując analizować proces demokratyzacji państw afrykańskich, przede wszystkim należy zatem zdawać sobie sprawę z odmienności mechanizmów rządzących afrykańską polityką. Jeśli jednak Ake nie był rzecznikiem funkcjonowania omówionego przez siebie sposobu partycypacji, a jedynie wskazywał na istnienie pewnej praktyki politycznej, to należy żałować, że nie poddał jej krytycznemu osądowi. Tym bardziej że trudno sobie wyobrazić tworzenie państwowej przestrzeni publicznej oraz strukturalną demokratyzację państw afrykańskich w warunkach funkcjonowania w nich zbiorowego przywłaszczania i zawłaszczania urzędów.

Rozważania Akego dotyczące tradycyjnych afrykańskich mechanizmów i norm partycypacji politycznej, choć ciekawe, *per saldo* nie odgrywają jednak większej roli w całej jego koncepcji demokratyzacji Afryki. Nigeryjski politolog nie wskazał bowiem, w jakim zakresie można by je współcześnie wykorzystać w praktyce.

5.8. Elementy demokratyzacji państw afrykańskich

Pochwała afrykańskiej tradycji partycypacji politycznej w okresie przedkolonialnym posłużyła Akemu do krytyki stanu współczesnego uczestnictwa politycznego zarówno na Zachodzie, jak i w Afryce. Nigeryjski politolog twierdził zarazem, że w państwach Zachodu, które w większości są ugruntowanymi demokracjami, przywiązuje się zbyt dużą wagę do znaczenia praw politycznych. Prawa ekonomiczne zaś, z wyjątkiem prawa własności, znajdują się tam jakoby na marginesie publicznego dyskursu⁹⁵. Jak zauważał, być może stan ten nie ma

⁹⁵ Odwrotną opinię prezentuje w tym przedmiocie inny afrykański intelektualista George

tak istotnego znaczenia w rzeczywistości społecznej, której nie charakteryzuje głęboka materialna nierówność. Zwłaszcza jednak w przypadku społeczeństw Afryki dysproporcje ekonomiczne między bogatymi a biednymi stają się tak rozległe, że nie sposób ich pogodzić z urzeczywistnieniem idei demokracji. Zdaniem Akego, przedkolonialne społeczeństwa afrykańskie cechowały egalitaryzm oraz możliwość partycypacji politycznej. Stąd też, jak twierdził, „tylko demokratyzacja niesłychanej głębi, takiej, która sięga z powrotem do republikańskich doświadczeń afrykańskich systemów tradycyjnych”⁹⁶ może rozwiązać problemy ekonomiczne współczesnych społeczeństw Afryki. Ake był zarazem przekonany, że Afrykanów nie interesują abstrakcyjne prawa polityczne, zaś tym, czego przede wszystkim oczekują i potrzebują są prawa ekonomiczne urzeczywistniające się w poprawie jakości ich życia. Drogi do osiągnięcia tego celu nigeryjski politolog upatrywał jednak w stworzeniu warunków dla, jak to ujął, realnego uczestnictwa ludzi w życiu politycznym.

Ponieważ współczesna afrykańska rzeczywistość polityczna daleko odbiega od omawianych przez Akego realiów przedkolonialnych, ale zarazem, zwłaszcza na prowincji, bardzo żywy pozostaje duch wspólnotowości, partycypacja polityczna w Afryce powinna się obecnie opierać na założeniu o społecznej naturze człowieka i chęci działania ludzi na rzecz ich wspólnych interesów. Nigeryjski politolog pisał, że

„partycypacja to w tym samym stopniu branie udziału, jak i dzielenie się; dzielenie się ciężarami i nagrodami wynikającymi z członkostwa we wspólnocie. Nie tylko nadaje ona abstrakcyjne prawa, ale też i zapewnia konkretne korzyści. Partycypacja nie jest tutaj przypadkową szansą wyboru, afirmacji bądź wyrażenia niezgody. Jest raczej aktywnym zaangażowaniem w proces, a nie akceptacją końcowej decyzji, która zaspokajałaby potrzebę partycypacji”⁹⁷.

Jak jednak wykształcić aktywne uczestnictwo polityczne, gdy większość Afrykanów zajętych jest codzienną walką o przetrwanie? Ake dostrzegał na to szansę w wielowymiarowym rozwoju państw afrykańskich, w tym przede wszystkim w ich strukturalnej demokratyzacji. Jego zdaniem, w państwach Afryki należy między innymi przeprowadzić takie, jak to określał, strukturalne przekształcenia, jak zmniejszenie prerogatyw urzędu prezydenta i zarazem zwiększenie kompetencji parlamentu, wzmocnienie roli społeczeństwa obywatelskiego w polityce oraz wielowymiarowa reforma systemów prawnych.

Ake zaproponował, by rozpocząć demokratyzację strukturalną od osłabienia władzy prezydenckiej, przypominając, że w Afryce „w zbyt wielu przypadkach

M. Carew, *Transitional Democracy*, w: Cheryl Hughes, Yeager Hudson (eds.), *Cultural Integrity and World Community*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2000, s. 150.

⁹⁶ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 184.

⁹⁷ Ibidem.

demokracja stała się kwestią zastąpienia samozwańczego dyktatora wybranym dyktatorem⁹⁸. Posłużył się reprezentatywnym przykładem prezydenta Kamerunu, Paula Biyi⁹⁹, któremu wybory pomogły uzyskać, jak to Ake nazywał, demokratyczne referencje dla represyjnego reżimu.

Co wydaje się niezwykle istotne, uszczuplenie prerogatyw prezydenta oznaczałoby zarazem wzmocnienie uprawnień parlamentu zwłaszcza w takich kwestiach, jak obsadzanie ważnych stanowisk państwowych, opracowywanie i przyjmowanie budżetu, polityka zagraniczna, planowanie gospodarcze, bezpieczeństwo narodowe. Ake postulował też, by ograniczyć wpływy głowy państwa w służbie publicznej oraz procesie wyborczym. Nigeryjski politolog nie wskazywał jednak, czy przywódcy państw afrykańskich powinni pełnić głównie funkcje reprezentacyjne. Postulował natomiast, by członkowie izby niższej preferowanego przezeń bikameralnego parlamentu byli wybierani w państwach Afryki na podstawie ordynacji proporcjonalnej.

Zarazem wysunął koncepcję „terytorialnego progu wyborczego” (*electoral-spread formula*) zakładającą wprowadzenie w państwach Afryki zasady, która dawałaby prawo do tworzenia rządu tej partii politycznej, która przekroczyłaby ustawowo ustalony próg poparcia (na przykład 10%) w większej części (na przykład w 2/3) regionów każdego z wieloetnicznych państw¹⁰⁰. Niestety, Ake nie rozwinął szerzej tego ciekawego postulatu, choć wskazał, że jego realizacja powinna mieć miejsce w warunkach decentralizacji władzy.

Koncepcja terytorialnego progu wyborczego, choć miałaby zostać zastosowana przy tworzeniu rządu po wyborach parlamentarnych, przypomina wymóg konieczności uzyskania największego poparcia procentowego oraz jego geograficznego rozkładu, jaki obowiązuje obecnie¹⁰¹ w Nigerii w wyborach prezydenckich¹⁰². Kandydat, który zdobywa w tych wyborach największą liczbę głosów, może objąć urząd prezydenta jedynie wówczas, gdy otrzymał również minimum 25% głosów w co najmniej dwóch trzecich stanów tego państwa związkowego.

Wprowadzenie w życie koncepcji terytorialnego progu wyborczego wiąże się jednak z co najmniej trzema poważnymi wyzwaniem. Po pierwsze, rodzi konieczność, być może wielokrotnego, powtarzania wyborów parlamentarnych

⁹⁸ Ibidem, s. 187.

⁹⁹ Paul Biya jest prezydentem Kamerunu nieprzerwanie od 1982 r. Wcześniej, w latach 1975–1982, był premierem tego państwa.

¹⁰⁰ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 132.

¹⁰¹ Rotimi Suberu, *Federalism and the Management of Ethnic Conflict: The Nigerian Experience*, w: David Turton (ed.), *Ethnic Federalism: The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*, James Currey, Oxford 2006, s. 76.

¹⁰² I obowiązywał również w wyborach prezydenckich w latach 1979 i 1983. Zob. szerzej Ian Shapiro, *Stan teorii demokracji*, przeł. I. Kisilowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 130.

w sytuacji nieprzekroczenia przez żadną partię polityczną ustalonego ustawowo progu procentowego poparcia oraz nieuzyskania wymaganego geograficznego rozkładu tegoż. Po drugie, może nawet bardziej niż w sytuacji braku takich regulacji sprzyjać próbom naciągania wyniku wyborczego do istniejącego prawa, a zatem prowadzić do fałszerstw wyborczych. Po trzecie, hipotetycznie rzecz ujmując, wynik wyborów parlamentarnych może spowodować, że partia tworząca rząd nie będzie dysponować największą liczbą posłów w izbie niższej parlamentu, co może generować problemy nie tylko w procesie formowania gabinetu, ale również przy jego funkcjonowaniu.

Akemu zależało również na daleko posuniętym zbliżaniu społeczeństwa obywatelskiego oraz władzy w państwach afrykańskich, stąd też w izbie niższej dwuizbowej legislatury widział miejsce dla posłów pochodzących spoza środowiska partii politycznych. Jak uważał, powinni być to przedstawiciele organizacji masowych, w tym związkowych, kobiecych i młodzieżowych. Ake nie wskazywał jednak, w jaki sposób byliby oni wyłaniany i jaki byłby ich procentowy udział w całym składzie izby niższej. Niemniej jednak większość tej izby stanowiliby zapewne i tak reprezentanci partii politycznych. Ake pragnął zarazem tworzenia w państwach afrykańskich takiego typu rządu, który byłby „koalicją prawdziwych przywódców grup społecznych”¹⁰³. Pomysł ten nie został jednak przetworzony w bardziej konkretne propozycje. Co jest jednak istotne, nigeryjski politolog traktował pojęcie grup społecznych bardzo pojemnie i zaliczał do nich partie polityczne, dlatego, jak można wnioskować, że w skład postulowanej przezeń szerokiej egzekutywy powinni wchodzić zarówno przedstawiciele partii politycznych, jak i organizacji społeczeństwa obywatelskiego.

Ake przywiązywał kluczowe znaczenie do budowy i umacniania roli społeczeństwa obywatelskiego w państwach Afryki. Jego zdaniem, ma ono tam obecnie jedynie charakter zaczątkowy. Ten stan rzeczy ma się w dużej mierze wiązać z istnieniem i trwaniem w permanentnym konflikcie przedstawionych wcześniej dwóch rodzajów przestrzeni publicznych: państwowej i pierwotnych. W opinii Akego, dla zlikwidowania tej dychotomii i okiełznania jej następstw niezbędne jest uznawanie przez Afrykanów państwa za dobro wspólne. Państwu, jak podkreślał, „należy się wsparcie dla służby, jaką świadczy” i nie wolno traktować go jak „groźnego wyzyskiwacza bądź nadające się do wyzyskiwania źródło”¹⁰⁴. Zarazem Ake zdawał się postrzegać włączanie przedstawicieli społeczeństwa obywatelskiego do rządzenia państwem jako drogę do inkluzji coraz większej liczby obywateli państw afrykańskich do państwowej przestrzeni publicznej, przekształcania ich percepcji państwa i budowania lojalności wobec niego.

¹⁰³ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 189.

¹⁰⁴ Ibidem.

Jak można wnioskować, kształtowanie się silnego społeczeństwa obywatelskiego, również dzięki obecności w parlamencie jego reprezentantów, którzy koncentrowaliby swoją aktywność na przykład na problemach grup pracowniczych, młodzieży czy kobiet, mogłoby zmniejszać znaczenie podziałów etnicznych (a zapewne też i religijnych) w państwach afrykańskich. Być może jednak to wcale nie ta przyczyna spowodowała, że nigeryjski politolog zwrócił uwagę na konieczność zwiększenia w nich roli społeczeństwa obywatelskiego, lecz po prostu brak zaufania do partii politycznych. Ake mógł bowiem uważać, że klasa polityczna, silnie przezeń krytykowana za instrumentalne traktowanie elektoratu, jest niezdolna do dostrzeżenia potrzeb konkretnych grup społecznych i właściwego reprezentowania ich interesów.

Zdaniem Akego, strukturalne zmiany, jakie muszą zostać dokonane w państwach afrykańskich w celu usprawnienia demokracji, powinny również dotyczyć ich systemów prawnych. Nigeryjski politolog uznał za konieczne uniezależnienie sądownictwa od innych rodzajów władzy, zwłaszcza zaś od urzędu prezydenckiego. Przede wszystkim jednak twierdził, że jednym z podstawowych warunków wykonalności demokracji w Afryce jest istnienie tam rozwiązań prawnych korespondujących z rodzimą praktyką. Uważał bowiem, że narzucanie Afrykanom praw, które mają niewiele wspólnego z ich doświadczeniem i są dla nich mało przewidywalne oraz zrozumiałe, bardziej im szkodzi niż pomaga. Jak podkreślał, prawo musi dawać ludziom poczucie bezpieczeństwa, a nie zrażać ich do siebie. Jeśli zatem ponad i poza tradycją, niejako *ex nihilo*, ustanawiany jest jakiś całkowicie nowy porządek prawny, to zamiast służyć Afrykanom, staje się on kontrproduktywny i powoduje, że oddają się oni władzy norm tradycyjnych. Ake obawiał się, że jednym z efektów tego stanu rzeczy może być zwrot Afrykanów ku religijnemu fundamentalizmowi oraz sądom zwyczajowym, co potwierdza doświadczenie północnej części jego rodzimej Nigerii¹⁰⁵.

Jak Ake dowodził, wyalienowane z afrykańskiego doświadczenia a wprowadzane w państwach afrykańskich zachodnie normy prawne zostały rozwinięte poza Afryką na potrzeby społeczeństw rynkowych, w których zasadniczą rolę odgrywają relacje wymiany o charakterze umownym, przede wszystkim służące ochronie własności. Prawo w takim kontekście jest niezbędne głównie do rozwiązywania konfliktów na gruncie prywatnych interesów i przyczynia się do ochrony oraz rozwoju rynku. W opinii nigeryjskiego politologa, „w swych procedurach prawo to polega na racjonalnych dowodach i unika rozważań opartych na doświadczeniu oraz wydaje się interesować bardziej logiką niż prawdą, bardziej formalną sprawiedliwością niż sprawiedliwością rzeczywistą”¹⁰⁶. Zarazem, jak utrzymywał, prawo

¹⁰⁵ Zob. na przykład Stanisław Piłaszewicz, *Kontrowersje wokół szari'atu w Nigerii*, „Afryka” 2002, nr 15, s. 21–41 i Ewa Siwierska, *Sąsiedztwo nieoswojone. Stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie w Nigerii*, „Afryka” 2011, nr 33, s. 11–29.

¹⁰⁶ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 175–176.

to lekceważy uczucia i emocje ludzi. Jest to zatem prawo abstrakcyjne i formalistyczne. Krytykując przyjęte w Afryce systemy prawne oparte na wzorcach zachodnich, Ake zauważał również, że „konieczne trzeba uwolnić się od ich archaicznego języka, dziwnych ubiorów oraz feudalnej pompatyczności, a nawet (...) układu pomieszczeń sądowych, które wydają się tak zaprojektowane, by ukazywać stronom procesu ich kruchość oraz budzić u nich trwogę”¹⁰⁷.

Ake zdawał sobie sprawę z faktu, że różnica między zachodnim prawem stanowionym a afrykańskim prawem tradycyjnym jest trudna do zrozumienia dla nie-Afrykanów. Wyjaśniał jednak, że w typowej afrykańskiej rzeczywistości wspólnotowej bardziej adekwatne jest mówienie o regułach postępowania niż o prawie jako takim, już choćby z tego względu, że kodyfikacja tradycyjnych zasad jest tu bardzo słabo rozwinięta. Choć rodzime reguły nie są obwieszane w sposób formalny, to i tak każdy członek wspólnoty, która je wykształciła, doskonale zna ich treść, zostały mu bowiem one wpojone w procesie wychowania i wspólnotowej socjalizacji. Ake twierdził wręcz, że w logice wspólnotowości w ogóle brakuje pojęcia prywatnych spraw jednostki. W środowisku wspólnotowym przeważa bowiem przeświadczenie, że wszelkie czyny ogółu członków wspólnoty składają się na jej los jako całości. W konsekwencji kara bądź naprawa wyrządzonej szkody mają zwykle charakter kolektywny. Jeśli jednak nawet nazywać ogół norm panujących w tradycyjnych wspólnotach prawem, to z pewnością nie będzie to system suwerenny, a zatem rządzący ludźmi czy też stawiany ponad nimi. Prawo w Afryce ma, jak to ujmował Ake, przede wszystkim służyć „dobremu życiu” (*‘good life’*)¹⁰⁸.

Ake proponował taką reformę prawa w państwach afrykańskich, która uczyni je bardziej zrozumiałym dla ludzi słabo wykształconych. Uważał zatem, że procedury i normy prawne powinny zostać maksymalnie uproszczone. Państwowy wymiar sprawiedliwości musi być w pełni dostępny dla ludzi ubogich. Afrykanie powinni mieć również łatwiejszy dostęp do doradztwa prawnego, a okres rozpatrywania spraw sądowych musi zostać poważnie skrócony. Jak sądził, przystosowanie systemów prawnych państw afrykańskich zwłaszcza do potrzeb rolników, drobnych usługodawców czy robotników stwarza konieczność zastosowania w nim na wielką skalę elementów prawa zwyczajowego, pozbawionego jednak cech arbitralności. Ake postulował zarazem wdrożenie w Afryce procedur charakterystycznych dla tzw. sądów małych roszczeń (*small claims courts*), jakie funkcjonują na przykład w Stanach Zjednoczonych, i których werdykty są zwykle wydawane szybko.

Wszystkie te postulaty są z pewnością bardzo cenne. Pogląd Akego o tym, że prawo państwowe powinno korespondować z rodzimym doświadczeniem rów-

¹⁰⁷ Ibidem, s. 188.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 177.

niez można uznać za słuszny. Można jednak wnioskować, że nigeryjski politolog nie wziął pod uwagę faktu, iż w sytuacji, gdy poszczególne grupy etniczne w państwach afrykańskich wykształciły różne normy, to trudno na ich podstawie stworzyć jakiś jednolity system prawa państwowego, wspólnego dla społeczeństwa jako całości. Porządek prawny wzorowany na prawie brytyjskim, francuskim czy portugalskim może zaś stanowić taki wspólny, ponadetniczny system, neutralny wobec lokalnych, niekiedy znacznie różniących się od siebie zasad prawnych. Zapewne zaś problem braku zrozumienia u Afrykanów zasad prawa państwowego wynika po części z tego, że po prostu go nie znają, nie są bowiem edukowani w zakresie jego treści. Innymi słowy, często nie wiedzą, które czyny są z tym prawem zgodne, a które nie. Z drugiej strony, w Afryce działają obecnie na poziomie lokalnym tradycyjne systemy prawa, które uzupełniają państwowy system prawny, a czasami, na przykład z powodu niskiej efektywności państwowych instytucji wymiaru sprawiedliwości, wręcz go zastępują. Najistotniejszą wadą argumentacji Akego w kwestii reformy prawa jest jednak to, że nie wskazał on bezpośredniego związku między „tradycjonalizacją” prawa w państwach afrykańskich a ich demokracją.

5.9. Propozycja ustanowienia etnicznej izby wyższej w dwuizbowym parlamencie

Takie zaproponowane przez Akego przekształcenia strukturalne, jak zmniejszenie prerogatyw urzędu prezydenta i zarazem wzmocnienie kompetencji parlamentu, łączenie społeczeństwa obywatelskiego i władzy, zastosowanie zasady „terytorialnego progę wyborczego” przy tworzeniu rządu oraz reforma systemów prawnych miały w państwach afrykańskich stanowić uzupełnienie sztandarowego pomysłu nigeryjskiego politologa, jakim było ustanowienie dwuizbowej legislatury z izbą wyższą, której skład byłby tworzony, biorąc pod uwagę różnorodność etniczną. Pomysł ten jest szczególnie istotny w kontekście idei uznania i wzmocnienia praw grup etnicznych, którą Ake popierał.

Zgodnie z zamysłem Akego, izba wyższa bikameralnego parlamentu w każdym z wieloetnicznych państw afrykańskich powinna mieć charakter izby etnicznej bądź, jak to określał, izby „narodowości”¹⁰⁹ i posiadać istotny udział we władzy. Ake nie wskazał jednak, na czym konkretnie miałyby polegać jej kompetencje. Uważał natomiast, że poszczególne grupy etniczne, nazywane przezeń narodowościami, powinny mieć w takiej izbie wyższej równą reprezentację, bez względu na swą liczebność w danym państwie.

Ake nie określił, czy skład takiej etnicznej izby wyższej pochodziłby z wyborów powszechnych, czy też byłby konstytuowany na przykład przez przywódców

¹⁰⁹ Claude Ake, *Democracy and Development in Africa...*, s. 132.

grup etnicznych, niewyłanianiach w drodze głosowania, lecz na przykład delegowanych przez lokalne zgromadzenia prawodawcze. Nie wiadomo również, czy członkowie etnicznej izby wyższej mogliby być przedstawicielami partii politycznych lub władztwa tradycyjnego. Pomimo wielu znaków zapytania, które charakteryzują tę propozycję nigeryjskiego politologa, potencjalnie mogłaby ona stanowić ulepszenie rozwiązań ustrojowych stosowanych wspólnie w demokratyzującej się Afryce.

Ake uważał, że utworzenie etnicznej izby wyższej parlamentu stanowiłoby element autonomii grup etnicznych i zarazem wyraz posiadania przez nie praw grupowych. Nigeryjski politolog pragnął jednak wdrożenia w państwach afrykańskich takich rozwiązań politycznych, które nie utrwałyby już istniejących w nich różnic etnicznych. Niestety nie pisał, jak konkretnie można by pogodzić zabezpieczenie praw grup etnicznych z tym postulatem, choć wskazywał, że mogłoby to wymagać „rozwiązań typu konsocjonalnego nie tylko w wymiarze [ustroju – przyp. KT] państwa, ale również na poziomach regionalnym i wspólnotowym”¹¹⁰. Problem leży jednak w tym, że to właśnie rozwiązania współrzędzenia uznawane są niejednokrotnie za ugruntowujące podziały etniczne.

Propozycja uznania i wzmocnienia praw grupowych mogłaby w praktyce prowadzić między innymi do utrwalenia stanu zdominowania Afrykanów przez ich wspólnoty lokalne i grupy etniczne. Wzmocnienie praw takich zbiorowości kojarzy się bowiem z posiadaniem przez ich elity polityczne lub religijne większych możliwości sprawowania kontroli nad członkami grup, choćby dzięki stosowaniu systemu prawnego częściowo odrębnego od państwowego, zwłaszcza mającego charakter prawa zwyczajowego, w tym religijnego. Wprawdzie Ake optował za zastosowaniem w państwach afrykańskich jedynie ograniczonego rodzaju autonomii grupowej, lecz pogląd ten może się kłócić właśnie z propozycją ustanowienia etnicznej izby wyższej parlamentu. Aby pokonać tę antynomię, należałoby przyjąć założenie, że postulując uznanie i wzmocnienie praw grupowych, Ake miał po prostu na myśli stan rzeczy, w którym wszystkie grupy etniczne miałyby identyczne prawa, lecz nie mogłyby na ich podstawie traktować swoich członków w sposób odrębny od tego, jaki przewiduje prawo państwowe. Prawa grupowe mogłyby zatem na przykład zabezpieczać możliwość, mieszczącą się w granicach prawa państwowego, kulturowej ekspresji grup etnicznych. Co jest jednak ważniejsze, gwarantowałyby również ogółowi tych grup udział w życiu politycznym i ekonomicznym¹¹¹ państwa na równych zasadach, a zatem miałyby zapobiegać dominacji jednych z nich nad innymi.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Por. poglądy Kwamego Gyekyego, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 90.

Zdaniem Akego, właśnie na straży takiego porządku mogłaby stać etniczna izba wyższa bikameralnego parlamentu, w której przedstawiciele każdej z grup etnicznych mieliby tę samą wagę głosu. Jeśli bowiem izba ta byłaby konstytuowana w drodze wyboru deputowanych, dokonywanego według procentowego udziału grup etnicznych w danym państwie, to wówczas mogłaby reprezentować przede wszystkim interesy dużych grup tego typu. Ake proponował jednak system przypominający rozwiązanie ustrojowe istniejące na przykład w Stanach Zjednoczonych i odnoszące się do izby wyższej parlamentu, Senatu, w którym każdy podmiot amerykańskiej federacji (stan) jest reprezentowany przez tę samą liczbę przedstawicieli, bez względu na liczbę jego ludności¹¹². Zasadnicza różnica polega na tym, że amerykańskie stany nie zostały ukonstytuowane na podstawie spoistości etnicznej, a zatem zamieszkiwania danego obszaru w większości przez członków konkretnej grupy etnicznej. Zgodnie zaś z zamysłem Akego, w izbie wyższej bikameralnego parlamentu w państwach afrykańskich zasiadali by przedstawiciele grup etnicznych, a nie regionów. Można jednak wnioskować, że Ake miał na myśli stan rzeczy, w którym regiony danego państwa afrykańskiego zostają wytyczone na podstawie właśnie spoistości etnicznej, tak jak ma to obecnie miejsce w Etiopii.

Zdaniem Akego, rozwinięciem idei uznania i wzmocnienia grup etnicznych w państwach afrykańskich powinno być również ukonstytuowanie w nich autonomii terytorialnej. Nigeryjski politolog uważał, że władza regionalna w Afryce nie może dłużej mieć charakteru prostej delegacji władzy rządu centralnego na niższy poziom, lecz musi stać się całkowicie odrębnym szczeblem rządzenia. Ake chciał, by w przyszłości władza regionalna w Afryce miała „prawnie zagwarantowaną alokację części dochodów państwa w wysokości ustalonej w ustawie zasadniczej, która „powinna również dać rządowi regionalnym szczególnie zakres autonomii z rzeczywistą władzą, dzięki której będą mogły tę autonomię operacjonalizować, włącznie z mocą powiększania dochodów w drodze opodatkowania”¹¹³. Co prawda Ake nie rozwinął szerzej koncepcji regionalnej autonomii terytorialnej, lecz nawet z ogólnego rysu jej założeń można wnioskować, że skłaniał się on ku modelowi federalizmu etnicznego w państwach afrykańskich, a zatem takiego wewnętrznego podziału terytorialno-ustrojowego, w którym granice autonomicznych regionów odpowiadałyby granicom zamieszkiwania danego obszaru w większości przez członków konkretnej grupy etnicznej.

Choć system federalny istniał w ojczyźnie Akego, Nigerii, za czasów jego życia, to podział tego państwa na stany jedynie częściowo odzwierciedlał ist-

¹¹² I tak na przykład Wyoming, stan o najmniejszej liczbie ludności (mniej niż 600 tys.), posiada w Senacie 2 reprezentantów, tak jak i najludniejszy stan, Kalifornia (licząca ponad 37 mln mieszkańców). Dane dotyczące wielkości populacji pochodzą ze spisu powszechnego z 2010 r.

¹¹³ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 188.

niejące w nim podziały etniczne, a w każdym razie nie został stworzony w ten sposób, by być odbiciem aspektu etniczno-terytorialnego¹¹⁴. Inna sytuacja ma miejsce w Etiopii, która tak jak Nigeria jest państwem związkowym. Tutaj, zgodnie z zamierzeniem, podział terytorialny stanowi w dużym stopniu odzwierciedlenie istniejących odmienności etnicznych, a za jego podstawę przyjęte zostały przede wszystkim różnice językowe istniejące wśród zamieszkujących to państwo rozmaitych zbiorowości etnicznych. Zgodnie z Konstytucją Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii z 1994 r.¹¹⁵, państwo to ma charakter federalny i posiada dwuizbowy parlament, którego izba wyższa, Izba Federacji, jest oparta na podziale etnicznym istniejącym w państwie i składa się z reprezentantów narodów, narodowości i ludów (art. 61 (1)). Etiopska ustawa zasadnicza nie definiuje oddzielnie tych pojęć. Należy jednak zauważyć, że również Ake używając terminu „izba narodowości”, nie sprecyzował, co rozumie przez pojęcie narodowości.

Niemniej jednak, zgodnie z art. 61 (2) Konstytucji Etiopii, każda z wymienionych zbiorowości powinna być reprezentowana w Izbie Federacji przynajmniej przez jednego przedstawiciela. Ponadto dwie z wymienionych zbiorowości (naród i narodowość)¹¹⁶ powinny mieć jednego dodatkowego reprezentanta w Izbie Federacji na każdy milion swojej populacji. To ostatnie rozwiązanie stoi w sprzeczności z propozycją Akego, który postulował, by każda grupa etniczna zamieszkująca konkretne państwo afrykańskie posiadała identyczną liczbę przedstawicieli w izbie wyższej jego bikameralnego parlamentu, co zrównywałoby siłę głosu wszystkich grup przy podejmowaniu decyzji w tej izbie.

Co więcej, choć według stanu na 2011 r. etiopska Izba Federacji miała 108 członków¹¹⁷, to w praktyce uprawniona do posiadania w niej reprezentacji jest zawsze najliczniejsza zbiorowość każdego z regionów. Zbiorowości nieposiadające własnych regionów mogą zaś być w ogóle pozbawione takiego przedstawicielstwa, choć ich członkowie mogą zostać wybrani do izby niższej etiopskiego parlamentu, Izby Przedstawicieli Ludowych (*Yehizb Tewokayoch Mekir Bete*). Traktuje o tym art. 54 (3) konstytucji, zgodnie z którym członkowie narodowości i ludów stanowiących mniejszości powinni mieć co najmniej 20 reprezentantów

¹¹⁴ Po uzyskaniu niepodległości w Nigerii wielokrotnie były przeprowadzane zmiany w podziale terytorialnym państwa. Od 1996 r. istnieje tam 36 stanów oraz Federalne Terytorium Stołeczne. Podział ten powoduje, że z jednej strony członkowie większych grup etnicznych zamieszkują w kilku stanach, z drugiej zaś niektóre mniejsze grupy etniczne w ogóle nie mają własnych stanów.

¹¹⁵ *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii z 8 grudnia 1994 r.*, http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=193667 [odczyt: 26/10/2012].

¹¹⁶ W art. 61 (2) *Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii* brak w tej kwestii informacji o ludach (*Peoples*).

¹¹⁷ *General Information*, The Parliament of the Federal Democratic Republic of Ethiopia, <http://www.ethiopar.net> [odczyt: 3/11/2012].

w Izbie Przedstawicieli Ludowych, której cały skład nie może przekroczyć 550 członków¹¹⁸.

Zgodnie z art. 61 (3) konstytucji, członkowie mającej pięcioletnią kadencję Izby Federacji powinni być wybierani przez Radę Regionu, która stanowi najwyższy organ władzy legislacyjnej w każdym z podmiotów państwa związkowego. Konstytucja stanowi również, że w każdym z tych regionów jego Rada może ogłosić wybory powszechne przedstawicieli do Izby Federacji. Rozwiązanie to nie jest jednak obecnie praktykowane.

Zgodnie z art. 64 konstytucji, dwie trzecie członków Izby Federacji obecnych na jej posiedzeniu stanowi kworum niezbędne dla poddania pod głosowanie jakiegokolwiek propozycji. Wszelkie samodzielne decyzje izby wymagają aprobaty zwykłej większości głosów jej członków biorących udział w obradach¹¹⁹.

Izba Federacji ma dość rozległe kompetencje, które zostały przedstawione głównie w art. 62 konstytucji. I tak, między innymi ma ona, na podstawie przepisów ustawy zasadniczej, prawo do dokonywania jej wykładni w sytuacji powstania sporu interpretacyjnego¹²⁰. Izba Federacji ma uprawnienie do podejmowania decyzji w sprawach dotyczących prawa do samostanowienia tworzących Etiopię zbiorowości, w tym do secesji zamieszkiwanych przez nie terytoriów. Izba ta jest jednak zarazem zobowiązana do podejmowania działań utrwalających równość wszystkich mieszkańców Etiopii i „promowania oraz konsolidowania ich jedności (...)”¹²¹. Zgodnie z treścią art. 62 (6) konstytucji, istotnym zadaniem izby wyższej etiopskiego parlamentu jest rozwiązywanie ewentualnych sporów bądź nieporozumień w stosunkach pomiędzy podmiotami federacji, tj. regionami. Art. 48 konstytucji dość szeroko omawia to uprawnienie w kontekście potencjalnych sporów granicznych mogących zaistnieć w państwie związkowym. W przypadku, gdyby któryś z regionów naruszając ustawę zasadniczą, zagrażał porządkowi konstytucyjnemu w Etiopii, Izba Federacji posiada kompetencje do nakazania przeprowadzenia na jego terytorium, jak to ujmuje art. 62 (9) konstytucji, interwencji federalnej.

Izba Federacji została też uprawniona do ustalania zasad dystrybucji między regionami pieniędzy pochodzących zarówno z federacyjnych, jak i regionalnych dochodów podatkowych, a także do podziału subsydiów, jakie rząd federalny może przekazywać regionom¹²².

¹¹⁸ Zob. też art. 54 (2) *Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

¹¹⁹ Dla porównania warto zauważyć, że zgodnie z art. 58 *Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii* kworum w izbie niższej parlamentu, Izbie Przedstawicieli Ludowych, wynosi ponad połowę jej członków.

¹²⁰ Szerzej traktują o tym art. 83 i 84 *Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

¹²¹ Art. 62 (4) *Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

¹²² Zob. szerzej art. 62 (7) oraz art. 99 *Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

Izba Federacji nie jest organem *stricte* prawodawczym. Takie rozwiązanie zapewne nie podobało się Akemu. Niemniej jednak, zgodnie z art. 104 i 105 konstytucji obie izby etiopskiego parlamentu biorą udział w procesie uchwalania poprawek do ustawy zasadniczej. Na mocy natomiast art. 55 (6) konstytucji izba niższa, Izba Przedstawicieli Ludowych, powinna uchylać przepisy prawa cywilnego, które Izba Federacji uzna za niezbędne do wprowadzenia.

Izba Federacji oraz Izba Przedstawicieli Ludowych posiadają pewne wspólne uprawnienia. I tak, zgodnie z art. 55 (16) konstytucji powinny one na podstawie podjętej razem decyzji wydawać wytyczne odpowiednim organom państwa w sytuacji, gdy w ramach posiadanych kompetencji nie są one w stanie przeciwdziałać przypadkom naruszania praw człowieka w Etiopii. Art. 70 konstytucji przewiduje z kolei, że Izba Przedstawicieli Ludowych desygnuje kandydata na prezydenta, lecz osoba nominowana może objąć urząd głowy państwa jedynie wtedy, gdy jej kandydatura zostanie zaaprobowana większością głosów co najmniej dwóch trzecich deputowanych w głosowaniu połączonego składu obu izb. Należy jednak zauważyć, że zgodnie z porządkiem konstytucyjnym Etiopii (odbiegającym od sytuacji istniejącej w większości państw Afryki), jej prezydent posiada mniejsze prerogatywy w porównaniu z uprawnieniami prezesa rady ministrów¹²³, którego wybiera jedynie niższa Izba Przedstawicieli Ludowych.

Ogólnie rzecz biorąc, kompetencje Izby Federacji, tworzonej na podstawie istniejących w Etiopii podziałów etnicznych, można by uznać, zgodnie z koncepcją Akego, za dające jej istotny udział we władzy państwowej. Etniczna izba wyższa parlamentu, jaką proponował Ake miała być jednak organem państwa demokratycznego. Etiopia jest natomiast obecnie uznawana za państwo rządzone przez władzę autorytarną, w którym praktycznie wszystkie instytucje państwowe szczebla federalnego są niemal w całości kontrolowane przez partię rządzącą¹²⁴. I tak, na przykład w wybranej w wyborach w 2010 r. Izbie Przedstawicieli Ludowych na jej 547 obecnych członków zasiada jedynie 3 przedstawiciele opozycji, a w przeprowadzonych w tym samym roku wyborach do Rad Regionów niemal w każdym regionie wygrała lokalna filia partii rządzącej bądź partia bardzo blisko z nią współpracująca¹²⁵. Jak stwierdzają w swoim raporcie reprezentujący Unię

¹²³ Zob. art. 72–74 *Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii*.

¹²⁴ Zob. szerzej *Democracy Index 2010...*, s. 6, 18 i 27. W raporcie tym (s. 18) etiopski reżim premiera Melesa Zenawiego (zmarłego w 2012 r.) i jego rządzącej nieprzerwanie od 1991 r. partii, Etiopskiego Ludowo-Rewolucyjnego Frontu Demokratycznego (EPRDF), jest uznawany za winny ograniczania działalności opozycji, mediów oraz społeczeństwa obywatelskiego. Polityka władz sprawiła, że od wyborów z 2010 r. Etiopia jest *de facto* państwem monopartyjnym.

¹²⁵ Zob. szerzej *Ethiopia: Final Report on the House of Peoples' Representatives and State Councils Elections*, European Union Election Observation Mission to Ethiopia 2010, zwłaszcza s. 3–4, http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/reliefweb_pdf/node-374573.pdf [odczyt: 15/11/2012]. Zob. też *Last Elections*, w: *Ethiopia: Yehizb Tewokayoch Mekir Bete (House of Peoples' Representatives)*, Inter-Parliamentary Union, <http://www.ipu.org/parline-e/reports/2107.thm> [odczyt: 15/11/2012].

Europejską obserwatorzy wyborów do Izby Przedstawicieli Ludowych oraz Rad Regionów w 2010 r.: „wyniki wskazują, że EPRDF [partia rządząca, Etiopski Ludowo-Rewolucyjny Front Demokratyczny – przyp. KT] posiada praktycznie absolutną kontrolę zarówno nad izbą niższą parlamentu, jak i nad Radami Regionów”¹²⁶. Warto przypomnieć, że Rady Regionów kreują z kolei skład etnicznej izby wyższej etiopskiego parlamentu.

W przypadku Etiopii członkowie etnicznej Izby Federacji nie są zatem wybierani przez gremia, które zostały wyłonione w demokratycznych wyborach. Tymczasem, jak należy wnioskować, Ake zakładał, że członkowie etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu w zdecentralizowanych państwach afrykańskich byliby raczej wybierani demokratycznie albo przez legislatury poszczególnych regionów, albo w wyborach powszechnych. Być może każdy z podmiotów federacji w ramach posiadanej autonomii sam mógłby określać sposób wyboru reprezentantów do izby wyższej.

Niedemokratyczny charakter konstytuowania składu etiopskiej Izby Federacji to nie jedyny zawód, jaki model etiopski sprawił Akemu. Zarówno bowiem Izba Federacji, jak i Izba Przedstawicieli Ludowych etiopskiego parlamentu nie ograniczają działań głównego ośrodka władzy wykonawczej w państwie, tj. urzędu premiera, na czym tak nigeryjskiemu politologowi zależało.

Jak można założyć, najistotniejsza kwestia dotyczy jednak tego, czy etniczna Izba Federacji etiopskiego parlamentu gwarantuje osiągnięcie innego celu, jaki propagował Ake, a mianowicie uznania i wzmocnienia roli grup etnicznych. Na tak postawione pytanie można odpowiedzieć twierdząco. Zarówno Izba Federacji, jak i cała koncepcja federalizmu etnicznego w Etiopii stoją na straży praw grupowych, choć dzieje się to w niedemokratycznym kontekście politycznym. W konsekwencji system polityczny funkcjonujący w Etiopii można określić mianem zmowy przynajmniej części elit politycznych różnych zbiorowości etnicznych. Elity te w zamian za poparcie udzielane partii rządzącej otrzymują publiczne apanaże, mają wpływ na podział środków budżetowych oraz uprawnienie do stanowienia części prawa odnoszącego się do mieszkańców swych regionów, etnicznych podmiotów federacji. Czy jednak takie rozwiązania w niedemokratycznym wszak państwie są gwarancją realnej i trwałej równości różnych zbiorowości etnicznych oraz przestrzegania praw jednostkowych, o których traktują liczne przepisy konstytucji Etiopii z 1994 r.? Jest to raczej mało prawdopodobne.

Niemniej jednak należy również zwrócić uwagę na fakt, że etniczna Izba Federacji, nawet w systemie niedemokratycznym, może dzięki posiadanym kompetencjom odgrywać pozytywną rolę w rozstrzyganiu sporów między regionami, a zatem i zbiorowościami etnicznymi zamieszkującymi Etiopię. Jak można wnio-

¹²⁶ *Ethiopia: Final Report on the House of People's Representatives and State Councils Elections...*, s. 4.

skować, zależy to w dużej mierze od woli politycznej osób w niej zasiadających oraz tych, którzy ich wybierali, a zatem deputowanych do Rad Regionów.

5.10. Przypadki afrykańskich izb parlamentarnych lub doradczych przypominających koncepcję etnicznej izby wyższej

Skoro funkcjonująca w warunkach braku demokracji etiopska Izba Federacji nie posiada części cech charakterystycznych dla koncepcji etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu proponowanej dla państw afrykańskich przez Akego, warto bliższej przyjrzeć się wzorcowi izby wyższej parlamentu, który został wykształcony w Lesotho. Przypomina on do pewnego stopnia zamysł przedstawiony przez nigeryjskiego politologa.

Zgodnie z przyjętą 2 kwietnia 1993 r. konstytucją Lesotho¹²⁷, parlament tego państwa tworzą jego król, izba niższa nosząca nazwę Zgromadzenia Narodowego (*National Assembly*), oraz izba wyższa, Senat (*Senate*). Senat składa się z 33 senatorów, z których 22 to najwyżsi wodzowie tradycyjni (*Principal Chiefs*) czy też, innymi słowy, tzw. wodzowie plemienni¹²⁸, a 11 to osoby nominowane przez króla¹²⁹ po wyborach do Zgromadzenia Narodowego, które powinny być przeprowadzane co 5 lat. Zgodnie z art. 55 konstytucji Lesotho, każdy z 22 wodzów może na swoje miejsce w izbie wyższej desygnować na dowolny czas inną, wskazaną przez siebie osobę, jeżeli spełnia ona kilka warunków, z których głównym jest posiadanie obywatelstwa Lesotho¹³⁰.

W myśl dotyczącego kworum określonego w art. 74 (1) konstytucji, Senat Lesotho może *de facto* podejmować decyzje w niewielkim składzie. Przepis ten wskazuje bowiem, że odroczenie obrad Senatu nastąpi dopiero wówczas, gdy któryś z biorących w nich udział senatorów sprzeciwi się temu, że na obradach jest obecnych mniej niż ośmiu senatorów, nie licząc prowadzącego sesję, i w następstwie sytuacji, gdy po proceduralnej przerwie nie uda się zebrać tego minimalnego składu senatorów. Decyzje na obradach Senatu podejmowane są zwykłą większością głosów.

Senat Lesotho bierze udział w stanowieniu prawa. Gdy, zgodnie z art. 78 konstytucji, jedynie do tego uprawnione Zgromadzenie Narodowe przyjmie projekt ustawy, Senat może jeszcze zaproponować do niego poprawki, na które izba niż-

¹²⁷ Zob. *Konstytucja Lesotho z 2 kwietnia 1993 r.*, [http://aceproject.org/ero-en/regions/africa/LS/Constitution of Lesotho 1993.pdf](http://aceproject.org/ero-en/regions/africa/LS/Constitution%20of%20Lesotho%201993.pdf) [odczyt: 19/11/2012].

¹²⁸ Ich listę zawiera *Wykaz 2 (Schedule 2) do Konstytucji Lesotho*, [http://aceproject.org/ero-en/regions/africa/LS/Constitution of Lesotho 1993.pdf](http://aceproject.org/ero-en/regions/africa/LS/Constitution%20of%20Lesotho%201993.pdf) [odczyt: 19/11/2012].

¹²⁹ Z zachowaniem pewnych warunków omówionych w art. 55, 58 i 59 *Konstytucji Lesotho*.

¹³⁰ Zob. szerzej art. 58 *Konstytucji Lesotho*.

sza może się zgodzić. Do przyjęcia nowego prawa wymagana jest następnie zgoda króla. Co jest jednak istotne z punktu widzenia zakresu władzy posiadanej przez Senat, zgodnie z art. 78 i 80 konstytucji Zgromadzenie Narodowe może się zgodzić na całość proponowanych przez izbę wyższą poprawek do projektu ustawy, na ich część bądź też odrzucić je wszystkie. Co prawda art. 78 (3) (a) konstytucji wskazuje, że obie izby parlamentu mogą osiągnąć zgodę odnośnie do poprawek proponowanych przez Senat, lecz do takiego uzgodnienia wcale nie musi dojść. Ważne jest również to, że Senat, zgodnie z art. 80 (1) konstytucji, powinien w zasadzie ustosunkować się, w tym ewentualnie zgłosić poprawki do przedstawionego mu do rozpatrzenia projektu ustawy w bardzo krótkim czasie, bo do północy dnia następującego po dniu, w którym formalnie otrzymał go od Zgromadzenia Narodowego¹³¹.

Senat wraz z pozostałymi członami parlamentu, a zatem Zgromadzeniem Narodowym oraz królem, bierze udział w procedurze uchwalania zmian w konstytucji, jednak rolę izby wyższej, jak wynika z art. 85 (2) konstytucji, należy uznać w tym przedmiocie za ograniczoną.

Oceniając przedstawione kompetencje, można stwierdzić, że pozycja izby wyższej parlamentu Lesotho jest wyraźnie słabsza od pozycji izby niższej. Przede wszystkim zaś Senat nie posiada inicjatywy ustawodawczej. *Per saldo* uprawnienia Senatu można uznać za bardzo skromne, ograniczają się bowiem one do recenzowania oraz poprawiania inicjowanych i przygotowywanych przez izbę niższą parlamentu Lesotho aktów prawnych¹³², przy czym, jak warto powtórzyć, senackie propozycje poprawek nie muszą być przyjęte przez Zgromadzenie Narodowe. Trudno zatem określić zakres władzy posiadanej przez Senat jako istotny, co stoi w opozycji do wizji silnej izby etnicznej, jaką roztaczał Ake.

Co jednak jest zapewne najważniejsze z perspektywy koncepcji proponowanej przez Akego, to fakt, że mimo iż w skład Senatu Lesotho *ex officio* wchodzi najwyżsi w państwie wodzowie tradycyjni, to nie reprezentują oni odmiennych grup etnicznych, a jedynie interesy odrębnych tzw. wodzostw plemiennych i tym samym, przynajmniej w jakiejś mierze, interesy mieszkańców podległych im obszarów. Należy zaś przypomnieć, że Ake widział izbę wyższą bikameralnego parlamentu jako gremium wyłonione na podstawie różnorodności etnicznej istniejącej w typowym państwie afrykańskim, którego skład tę różnorodność odzwierciedla. Tymczasem Lesotho w przeciwieństwie do zdecydowanej większości państw Afryki nie jest państwem wieloetnicznym, lecz etnicznie homogenicznym¹³³.

¹³¹ Por. art. 80 (3) *Konstytucji Lesotho*, który uzupełnia art. 80 (1) w sprawie trybu legislacyjnego.

¹³² Por. *Functions of Senate* oraz *History of the Lesotho Senate House*, The Senate, Lesotho Government Online, <http://www.gov.ls/legislature/senate.php> [odczyt: 20/11/2012].

¹³³ Co najmniej 99,7% mieszkańców Lesotho należy do grupy etnicznej Sotho. Zob. *Lesotho* –

Niemniej jednak kasus Lesotho może służyć jako pewien model rozwiązania do zastosowania w państwach wieloetnicznych już choćby z tego powodu, że w Senacie Lesotho zasiada obszerna reprezentacja władzy tradycyjnej. W wielu państwach Afryki władztwo tego typu nadal odgrywa zaś istotną rolę. Często bowiem posiada nie tylko rozbudowane uprawnienia, ale i posłuch u swoich poddanych¹³⁴. Można zatem wyobrazić sobie sytuację, że w izbie wyższej bikameralnych parlamentów tych państw tradycyjni władcy reprezentują odmienne grupy etniczne. Rozwiązanie takie byłoby jednak zapewne cenniejsze wówczas, gdyby izba wyższa parlamentu posiadała znacznie bardziej rozbudowane kompetencje niż Senat Lesotho. Rzecz leży tu zwłaszcza w uprawnieniach izby wyższej, które dotyczą regulacji stosunków między różnymi grupami etnicznymi, oraz w jej udziale w uchwalaniu aktów prawnych odnoszących się do kwestii istnienia, gwarantowania oraz przestrzegania równego statusu tych grup w sytuacji wieloetniczności.

Warto również zwrócić uwagę na specyfikę składu Senatu Lesotho. Pozostawiając z boku kwestię nominacji jednej trzeciej członków tej izby przez króla, co nie jest rozwiązaniem użytecznym w analizowanym przypadku, istotne może być rozwiązanie, zgodnie z którym każdemu z przedstawicieli wodzostw przypada jedno miejsce w izbie wyższej parlamentu. Jest ono bowiem analogiczne do propozycji Akego, by każda z grup etnicznych w danym państwie wieloetnicznym posiadała równe przedstawicielstwo w etnicznej izbie wyższej bikameralnego parlamentu.

Warte podkreślenia jest też to, że członkowie Senatu Lesotho nie są wybierani w głosowaniu powszechnym. Ake nie wskazał sposobu konstituowania składu etnicznej izby w państwach afrykańskich. Tymczasem w sytuacji, gdy w którymś z nich władztwo tradycyjne jest silnie rozwinięte i efektywnie wypełnia rozmaite funkcje na poziomie lokalnym, za naturalny można by uznać stan rzeczy, w którym przynajmniej część reprezentacji każdej grupy etnicznej w izbie wyższej parlamentu stanowiliby przedstawiciele takiego władztwa, delegowani na przykład przez jakieś regionalne rady wodzów, a nie wybierani w wyborach powszechnych w regionie zamieszkałym przez daną grupę etniczną.

Takie rozwiązanie nie wyklucza innego, zgodnie z którym jakaś ustawowo ustalona część reprezentantów tejże grupy pochodziłaby z wyborów. W tym jednak stanie rzeczy, by utrzymać stawiany przez Akego wymóg równej reprezentacji wszystkich grup etnicznych zamieszkujących dane państwo, skład etnicznej izby wyższej jego parlamentu musiałby zapewne być bardzo liczny, co raczej przeszkadzałoby w sprawnym wykonywaniu przez nią obowiązków. Można so-

Ethnic groups, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Lesotho.html> [odczyt: 21/11/2012].

¹³⁴ Zob. Krzysztof Trzcíński, *Źródła legitymacji tradycyjnego władztwa...*, s. 47–70.

bie bowiem wyobrazić zaistnienie różnicy zdań w jakiejś kwestii nawet wśród przedstawicieli tej samej grupy etnicznej, zwłaszcza gdyby mieli oni odmienne przekonania ideologiczne bądź ekonomiczne.

Należy jeszcze zauważyć, że Lesotho, w przeciwieństwie choćby do Etiopii, uznawane jest obecnie za jedno z niewielu państw demokratycznych w Afryce¹³⁵, co również może świadczyć na korzyść tezy, że funkcjonujące w nim instytucje polityczne mogą być traktowane jako pewien wzór w tworzeniu rozwiązań politycznych dla innych państw Afryki.

Warto teraz dokonać analizy przypadków Izb Wodków, które funkcjonują w porządku konstytucyjnym Botswany oraz Zambii. Instytucja Izby Wodków nie posiada, podobnie jak etiopska Izba Federacji czy Senat Lesotho, ogółu cech zakładanych przez Akego dla etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu w państwach afrykańskich. Warto jednak zwrócić na nią bliższą uwagę, przede wszystkim z tego względu, że pewne jej właściwości wykazują podobieństwo do niektórych elementów koncepcji nigeryjskiego politologa.

Na wstępie należy podkreślić podstawową różnicę, jaka występuje między koncepcją izby etnicznej zaproponowaną przez Akego a etiopską Izba Federacji i Senatem Lesotho z jednej strony oraz Izbami Wodków w Botswanie i Zambii z drugiej. Odmienność ta wiąże się z faktem, że Izby Wodków nie stanowią części dwuizbowych parlamentów, lecz są w mniej lub bardziej bezpośredni sposób ciałami doradczymi jednoizbowych legislatur i prezydentów Botswany oraz Zambii. Fakt ten nie oznacza jednak, że ich znaczenie w systemach ustrojowych obu tych państw jest marginalne, zwłaszcza w sytuacji, gdy Botswana i Zambia, choć w odmiennym stopniu, są w przeciwieństwie do Lesotho państwami zamieszkanymi przez różne grupy etniczne. Niemniej jednak Botswanę trudno nazwać państwem wieloetnicznym, gdyż zdecydowaną większość jej mieszkańców stanowią członkowie jednej grupy etnicznej, Tswana¹³⁶. W przypadku Botswany bardziej zasadne jest zatem mówienie o państwie, w którym po prostu istnieją mniejszości etniczne¹³⁷. Inaczej wygląda sytuacja w Zambii, która stanowi przykład typowego państwa wieloetnicznego¹³⁸.

¹³⁵ Według *Democracy Index 2011...*, s. 4–6 i 26, Lesotho należy do państw demokratycznych, a ściślej do grupy tzw. demokracji wadliwych.

¹³⁶ Członkowie grupy etnicznej Tswana, w skład której wchodzi w Botswanie 8 plemion: Batswana, Bamangwato, Bakwena, Bangwaketsi, Bakgatla, Barolong, Bamalete, Batlokwa, tworzą ok. 79% populacji Botswany. Zob. *Botswana – Ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Botswana-ETHNIC-GROUPS.html> [odczyt: 21/11/2012].

¹³⁷ Mniejsze grupy etniczne zamieszkujące Botswanę to zwłaszcza Kalanga (ok. 11% udział w całej populacji państwa) i Basarwa (Buszmeni, ok. 3%), a także Kgalagadi. Zob. *ibidem*.

¹³⁸ Główne grupy etniczne zamieszkujące Zambię to Bemba (ok. 37% udział w całej populacji państwa), Tonga (ok. 19%), Lunda (ok. 12%), Nyanja (ok. 11%), Mambwe (ok. 8%), Lozi (Barotse, ok. 7%). Zob. *Zambia – Ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Zambia-ETHNIC-GROUPS.html> [odczyt: 22/11/2012].

W botswańskiej Izbie Wodków (*Ntlo Ya Dikgosi*, wcześniej: *House of Chiefs*) zasiada 35 członków. Sposób konstituowania składu tej izby jest zróżnicowany. Osiem osób pełniących funkcje wodza głównego (*Chief*), po jednym z każdego z 8 największych plemion (*Tribes*), zasiada w Izbie Wodków *ex officio* tak długo, jak przewodniczy swym plemionom. Dwudziestu dwóch członków Izby Wodków jest wybieranych przez kolegia wyborcze w 22 okręgach. Kolegia te tworzone są przez lokalnych wodków i w praktyce wskazują reprezentantów do Izby Wodków z własnego grona¹³⁹. Pięciu członków tej izby mianuje prezydent. Kadencja członków Izby Wodków, którzy pochodzą z wyboru bądź mianowania, jest pięcioletnia i powinna się zbiegać z kadencją każdego nowo wyłonionego parlamentu¹⁴⁰.

Skomplikowany sposób wyboru członków Izby Wodków zapewne nie byłby brany przez Akego za wzorzec, zwłaszcza gdyby izba ta stanowiła część bikameralnego parlamentu. Niemniej jednak w skład botswańskiej Izby Wodków mogą wchodzić jednocześnie wodkowie reprezentujący wszystkie grupy etniczne i plemiona żyjące w tym państwie¹⁴¹. Należy też zauważyć, że struktura wodkowska jest w Botswanie bardzo złożona, a podziały na tzw. *Chiefs*, *Sub-Chiefs* i *Headmen* oraz ich odmienny status mają swoją długą historię¹⁴².

Zgodnie z konstytucją Botswany z 30 września 1966 r.¹⁴³, Izba Wodków jest instytucją doradczą parlamentu Botswany, Zgromadzenia Narodowego (*National Assembly*), któremu ma prawo doradzać jako jedyna instytucja ustrojowa. Izba Wodków przekazuje swoje rady za pomocą uchwał. Zgodnie z art. 88 (2) konstytucji, bez konsultacji z Izbą Wodków Zgromadzeniu Narodowemu nie wolno przyjmować żadnego projektu ustawy bądź poprawki do ustawy, która w jakikolwiek sposób mogłaby zmienić którekolwiek z postanowień konstytucji bądź wpływać na: wyznaczanie, uznawanie, znoszenie uprawnień wszystkich kategorii wodków (*Chiefs*, *Sub-Chiefs*, *Headmen*); organizację, uprawnienia lub administrację tradycyjnego sądownictwa; prawa zwyczajowe, w tym ich usta-

¹³⁹ Czterech z 22 członków pochodzących z wyboru musi posiadać status tzw. *Sub-Chiefs* reprezentujących cztery specjalnie wyznaczone okręgi.

¹⁴⁰ Zob. szerzej *Ntlo Ya Dikgosi*, Parliament of Botswana, <http://www.parliament.gov.bw/pgcontent.php?UID=614> [odczyt: 22/11/2012].

¹⁴¹ Do wyjątków należy sytuacja, gdy wódz którejś z grup etnicznych lub plemion odmawia zasiadania w tej instytucji. Przypadek taki jest opisywany przez Lekopanyego Mooketsiego, *Botswana: Bakgatla Still Unrepresented in Ntlo Ya Dikgosi*, "Mmegi" z 18 stycznia 2010 r., <http://allafrica.com/stories/printable/201001181548.html> [odczyt: 24/11/2012].

¹⁴² Pewien wgląd w to zagadnienie daje na przykład praca I. Schapera, *The Political Organization of the Ngwato of Bechuanaland Protectorate*, w: Meyer Fortes, E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*, Oxford University Press, London 1950, s. 56–82, w tym zwłaszcza s. 59 i n.

¹⁴³ *Konstytucja Botswany* z 30 września 1966 r., <http://www.commonlii.org/bw/legis/const/1966/1.html#Ch5P3> [odczyt: 25/11/2012].

lanie i rejestrowanie; organizację bądź własność grup etnicznych czy plemion. Konsultacja powinna polegać na skierowaniu przez Zgromadzenie Narodowe do Izby Wodków projektu każdej nowej ustawy bądź poprawki do ustawy, która dotyczyłaby wymienionych zagadnień. Zgromadzenie Narodowe ma prawo przyjąć projekt ustawy bądź poprawki, o których mowa, dopiero po upływie 30 dni od jego zwrotu przez Izbę Wodków. O ile zatem Zgromadzenie Narodowe jest zobowiązane do konsultowania z Izbą Wodków wszelkich spraw związanych ze zmianami ustawy zasadniczej oraz ze sprawami bezpośrednio dotyczącymi grup etnicznych i plemion, o tyle, co należy podkreślić, nie musi brać pod uwagę rad tej izby przy stanowieniu nowego prawa.

Izba Wodków ma obowiązek¹⁴⁴ zapoznania się z propozycją zmian, które parlament zamierza przeprowadzić w prawie dotyczącym obszarów wskazanych w art. 88 (2) konstytucji i, tym samym, może nieco opóźnić ich przyjęcie. Jej podstawowe uprawnienie polega natomiast na tym, że może się w ich sprawie formalnie wypowiedzieć czy też zaproponować jakąś ich modyfikację bądź odrzucenie. Nie posiada jednak ani inicjatywy ustawodawczej, ani tym bardziej prawa weta wobec decyzji Zgromadzenia Narodowego.

Z kolei w myśl art. 85 (5) konstytucji Botswany, Izba Wodków jest upoważniona do omawiania z Prezydentem bądź Zgromadzeniem Narodowym każdej sprawy, co do której uważa za wskazane poszerzenie swojej wiedzy. Aktywność ta ma wynikać z obrony interesu grup etnicznych i plemion, które Izba Wodków reprezentuje. W celu skorzystania ze wskazanego uprawnienia Izba Wodków może wysyłać swoich przedstawicieli na konsultacje do prezydenta bądź przekazywać swoje stanowisko Zgromadzeniu Narodowemu.

Uprawnienia botswańskiej Izby Wodków są dalekie od postulatu Akego, by etniczna izba wyższa bikameralnego parlamentu w państwach afrykańskich miała istotny udział w sprawowaniu władzy. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że konstytucja Botswany wymienia zagadnienia, którymi ma się zajmować Izba Wodków, a które dotyczą tradycyjnej władzy, sądownictwa, prawa zwyczajowego oraz organizacji i własności grup etnicznych i plemion. Rozwiązanie to może służyć za podpowiedź w opracowywaniu kompetencji proponowanej przez Akego etnicznej izby wyższej, których nigeryjski politolog nie określił. Podobnie jak w przypadku konstytucji Lesotho, przepisy botswańskiej ustawy zasadniczej dotyczące Izby Wodków mogą być pomocne zwłaszcza w projektowaniu porządku ustrojowego tych państw afrykańskich, w których nadal istotne znaczenie odgrywa władza tradycyjna. Warto również w tym kontekście przypomnieć, że Botswana od lat uznawana jest na forum międzynarodowym za państwo demokratyczne¹⁴⁵,

¹⁴⁴ Art. 85 (1) *Konstytucji Botswany*.

¹⁴⁵ Co nie oznacza, że botswańska demokracja nie jest krytykowana za swoje rozmaite wady. Na ten temat zob. na przykład John D. Holm, *Botswana: Politics of Democratic Development*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 1..., s. 132–134.

co powinno zwiększać zaufanie afrykańskich twórców instytucji politycznych do jej rozwiązań ustrojowych.

Od 2011 r. mianem państwa demokratycznego określana jest również Zambia, która jeszcze rok wcześniej nazywana była w przygotowywanych przez The Economist Intelligence Unit raportach *Democracy Index* reżimem hybrydowym, a zatem takim, w którym jedynie podejmowane są pewne działania mające na celu skuteczne odcięcie się od autorytaryzmu i demokratyzację¹⁴⁶.

W Zambii funkcjonuje instytucja Izby Wodzów (*House of Chiefs*) o charakterze analogicznym do instytucji botswańskiej. Charakteryzuje się ona jednak mniej skomplikowanym systemem wyboru swych członków. Zgodnie z art. 132 konstytucji Zambii¹⁴⁷, w skład Izby Wodzów wchodzi 27 wodzów, po trzech z każdej z dziewięciu prowincji tego państwa. Są oni wybierani przez regionalne zgromadzenia wodzów. Członek Izby Wodzów może w niej zasiadać trzy lata, maksymalnie przez dwie kadencje (czyli w sumie sześć lat), pod warunkiem że w tym czasie nie przestanie być wodzem¹⁴⁸.

W myśl art. 130 konstytucji, Izba Wodzów jest ciałem doradczym władz Zambii przede wszystkim w sprawach tradycji i zwyczajów. Izba Wodzów może, jak to ujmuje art. 131 konstytucji, „rozważać i dyskutować” na temat każdego projektu ustawy, który w jakiegokolwiek mierze odnosi się do zwyczaju bądź tradycji, i to zanim trafi on pod formalne obrady parlamentu Zambii, Zgromadzenia Narodowego. Izba Wodzów może też inicjować, omawiać i podejmować decyzje w kwestiach związanych z prawem zwyczajowym oraz praktyką jego stosowania. Ponadto izba ta może rozważać i dyskutować na temat jakiegokolwiek innej kwestii, którą prezydent zaaprobował do rozpatrzenia przez Izbę Wodzów. Co więcej, instytucja ta może przedkładać głowie państwa swoje uchwały dotyczące jakiegokolwiek projektu ustawy bądź innego zagadnienia, które następnie prezydent powinien skierować pod obrady Zgromadzenia Narodowego¹⁴⁹.

Choć zambijska Izba Wodzów ma dostęp do projektów ustaw, zanim zostaną one rozpatrzone przez parlament, to nie może się sprzeciwiać ich przyjęciu przez tenże. Zgromadzenie Narodowe nie jest zaś zobowiązane brać pod uwagę jej uchwał. Co więcej, kompetencje Izby Wodzów, zwłaszcza zaś zbiór wymienionych w ustawie zasadniczej zagadnień, którymi może się zajmować, są nieco skromniejsze od tych, jakie posiada jej botswański odpowiednik.

¹⁴⁶ Zob. *Democracy Index 2010...*, s. 5 i 27 oraz *Democracy Index 2011...*, s. 5, 10 i 26–27.

¹⁴⁷ *Konstytucja Zambii* z 24 sierpnia 1991 r. wraz z poprawkami przyjętymi 28 maja 1996 r., [http://www.parliament.gov.zm/downloads/VOLUME 1.pdf](http://www.parliament.gov.zm/downloads/VOLUME%201.pdf) [odczyt: 25/11/2012].

¹⁴⁸ Na temat innych, mniej istotnych warunków zob. art. 133 (2) *Konstytucji Zambii*.

¹⁴⁹ Nieznacznie poszerzone kompetencje Izby Wodzów zawiera projekt przygotowywanej obecnie nowej konstytucji Zambii. Zob. http://www.parliament.gov.zm/index.php?option=com_content&task=view&id=41&Itemid=34&limit=1&limitstart=29 [odczyt: 26/11/2012].

Co jednak jest istotniejsze, w systemie działania Izby Wodźów widoczny jest brak bezpośredniego współdziałania z parlamentem. W zamian to prezydent jest dla niej partnerem do współpracy oraz pośrednikiem w kontaktach z parlamentem. Takiego rozwiązania z pewnością nie akceptował Ake, któremu zależało na ograniczaniu prerogatyw głowy państwa. Przypadek zambijski w ogóle najbardziej odstaje od koncepcji etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu. Niemniej jednak przewiduje on pewien dostęp do procesu decyzyjnego dla przedstawicieli różnych grup etnicznych i to właśnie w tym miejscu zauważalne jest znaczenie rozwiązania funkcjonującego w Zambii, gdyż w przeciwieństwie do Lesotho czy Botswany jest ona typowym afrykańskim państwem wieloetnicznym.

5.11. Wielonarodowa Bośnia i Hercegowina jako potencjalne laboratorium badania rozwiązań politycznych dla afrykańskich państw wieloetnicznych

Wzorcem pomocnym dla urzeczywistnienia w państwach afrykańskich Ake'owskiej koncepcji etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu w stopniu zawierającym zapewne maksymalną liczbę jej elementów konstytucyjnych może być instytucja Izby Narodów istniejąca w Bośni i Hercegowinie. System konstytucyjny tego państwa może być bardzo użyteczny w projektowaniu rozwiązań ustrojowych dla państw wieloetnicznych w Afryce z tego względu, że Bośnia i Hercegowina jest zamieszkała przez różne narody, w tym przede wszystkim przez tzw. narody konstytucyjne, tj. Bośniaków, Chorwatów i Serbów, a jej instytucje ustrojowe zostały zaprojektowane w taki sposób, by umożliwić współzrządzenie klasy politycznej tych trzech głównych zbiorowości i zarazem stać na straży interesów każdej z nich. Zapewne najlepszym przykładem tego stanu rzeczy jest funkcjonująca w Bośni i Hercegowinie instytucja kolegialnej głowy państwa z rotacyjnym przewodnictwem przedstawiciela każdego z narodów konstytucyjnych¹⁵⁰.

Niezwykle cenne są zarazem praktyczne doświadczenia działania ustanowionego w 1995 r. ustroju Bośni i Hercegowiny oraz mechanizmy nim rządzące. Doświadczenia te ujawniają rozmaite mankamenty funkcjonowania bośniackich instytucji państwowych, w tym zwłaszcza obu izb bikameralnego parlamentu, których skład oraz system podejmowania decyzji oparte są na reprezentacji narodów oraz ochronie ich interesów. Dogłębna analiza słabych stron działania porządku ustrojowego istniejącego w Bośni i Hercegowinie z pewnością byłaby

¹⁵⁰ Zob. art. 5 *Konstytucji Bośni i Hercegowiny* z 14 grudnia 1995 r., http://www.servat.unibe.ch/icl/bk00000_.html [odczyt: 27/11/2012]. Zob. też Przemysław Osóbka, *System konstytucyjny Bośni i Hercegowiny*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2011, s. 35–39.

pomocna w projektowaniu dla afrykańskich państw wieloetnicznych efektywnego systemu instytucji państwowych oraz zasad ich działania.

Bośnia i Hercegowina jest państwem związkowym, w którego skład wchodzi dwa podmioty: zamieszkała w większości przez Bośniaków i Chorwatów Federacja Bośni i Hercegowiny oraz tworzona głównie przez Serbów Republika Serbska. Obie te części posiadają własne bikameralne legislatury. Na szczeblu centralnym w Bośni i Hercegowinie funkcjonuje natomiast dwuizbowe Zgromadzenie Parlamentarne (*Skupština*), składające się z 48-osobowej izby niższej, Izby Reprezentantów, oraz 15-osobowej izby wyższej, Izby Narodów.

Z punktu widzenia zaproponowanej przez Akego dla wieloetnicznych państw Afryki koncepcji etnicznej izby wyższej bikameralnej legislatury, podstawowe znaczenie w porządku ustrojowym Bośni i Hercegowiny ma Izba Narodów. Dwie trzecie jej składu, po pięciu Bośniaków i Chorwatów, pochodzi z Federacji Bośni i Hercegowiny, a jedna trzecia, pięciu Serbów, z Republiki Serbskiej. System ten odpowiada w pełni podstawowym założeniom Ake'owskiej koncepcji, zgodnie z którymi parlament w państwach afrykańskich powinien być dwuizbowy, skład jego izby wyższej powinien być konstytuowany na podstawie istniejącej różnorodności etnicznej, a poszczególne grupy etniczne powinny mieć w niej równą reprezentację. Warto jednak podkreślić, że Bośnię i Hercegowinę tworzą trzy główne narody¹⁵¹, podczas gdy większość państw afrykańskich zamieszkuje znacznie większa liczba grup etnicznych.

Ake nie wypowiedział się na temat sposobu wyboru członków etnicznej izby wyższej dwuizbowego parlamentu. Tymczasem w Bośni i Hercegowinie delegaci do Izby Narodów są wyznaczani przez parlamenty jej podmiotów składowych. System wyboru delegatów jest w każdym z nich nieco odmienny¹⁵². W praktyce delegaci do Izby Narodów reprezentują różne partie polityczne¹⁵³.

Ake pragnął, aby etniczna izba wyższa parlamentu w państwach afrykańskich miała istotny udział we władzy. Model bośniacki w pełni odpowiada temu założeniu. Delegaci do Izby Narodów posiadają inicjatywę ustawodawczą. Izba ta jako pierwsza ma prawo przyjąć projekt jakiegokolwiek ustawy. Ustawa zostanie

¹⁵¹ Według danych z 2000 r. udział poszczególnych narodów w populacji Bośni i Hercegowiny był następujący: Bośniacy – ok. 48%, Serbowie – ok. 37,1%, Chorwaci – ok. 14,3%, inni – ok. 0,6%. Zob. *Bosnia and Herzegovina, People: Ethnic Groups*, Central Intelligence Agency, The World Factbook, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bk.html> [odczyt: 27/11/2012].

¹⁵² Zob. art. 4 (1) *Konstytucji Bośni i Hercegowiny* oraz Przemysław Osóbka, *Parlament Bośni i Hercegowiny*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2010, s. 18 i idem, *System konstytucyjny Bośni i Hercegowiny...*, s. 27.

¹⁵³ Zob. *Political Parties Structure of the BiH PA House of Peoples (December 2008)*, House of Peoples, Parliamentary Assembly of Bosnia and Herzegovina, http://www.parlament.ba/sadrzaj/domovi/dom_naroda/default.aspx?id=20447&langTag=en-US [odczyt: 27/11/2012].

jednak uznana za uchwaloną dopiero wówczas, gdy jej projekt w identycznej treści przyjmą obie izby Zgromadzenia Parlamentarnego¹⁵⁴. Obie izby parlamentu biorą też udział w uchwalaniu budżetu Bośni i Hercegowiny¹⁵⁵. Mają one również i inne uprawnienia, które dotyczą spraw finansowych, a także związane są z ratyfikacją traktatów międzynarodowych¹⁵⁶.

Izba Reprezentantów ma jednak nieco więcej kompetencji niż Izba Narodów. I tak, postanowienia ustawy zasadniczej dotyczące zmian konstytucji są interpretowane jako pozbawiające Izbę Narodów wpływu w tym przedmiocie¹⁵⁷. Zgodnie z art. 5 (4) konstytucji, również ostateczna decyzja w kwestii mianowania premiera oraz ministrów rządu Bośni i Hercegowiny należy do Izby Reprezentantów. Niemniej jednak, ogólnie rzecz biorąc, uprawnienia posiadane przez Izbę Narodów są bardzo rozbudowane i dają jej bardzo ważny udział we władzy centralnej państwa związkowego.

Z pewnością jednak Akemu nie podobałyby się postanowienia bośniackiej konstytucji, które dotyczą mechanizmów podejmowania decyzji w Izbie Narodów¹⁵⁸, gdyby znał ich kontrproduktywny wpływ na efektywność działania władz Bośni i Hercegowiny. Metody blokowania procesów politycznych w tym państwie analizują na przykład Wojciech Stanisławski i Marta Szpala¹⁵⁹. W ich opinii największe niebezpieczeństwo takich działań jest rezultatem mechanizmów funkcjonowania systemu parlamentarnego, przewidzianych w konstytucji republiki.

Podstawowy problem polega na możliwości obstrukcji działania niższej lub wyższej izby parlamentu poprzez uniemożliwienie uzyskania kworum bądź głosowanie przeciw albo wetowanie danej ustawy, co w konsekwencji powoduje zwykle skuteczne zablokowanie jej przyjęcia. Takie działania są możliwe zwłaszcza dzięki istnieniu konstytucyjnego wymogu uzyskania zgody przynajmniej jednej trzeciej posłów izby niższej parlamentu lub delegatów do jego izby wyższej, którzy reprezentują każdy z trzech głównych narodów zamieszkujących Bośnię i Hercegowinę¹⁶⁰. Innym sposobem skutecznego utrudniania procesu legislacyjnego jest zgłaszanie przez deputowanych reprezentujących Bośniaków,

¹⁵⁴ Przemysław Osóbka, *Parlament Bośni i Hercegowiny...*, s. 28–30

¹⁵⁵ Zob. szerzej ibidem, s. 31–33.

¹⁵⁶ Zob. szerzej art. 4 (4) (b) i (d) *Konstytucji Bośni i Hercegowiny*.

¹⁵⁷ Na temat tego nie do końca rozstrzygniętego zagadnienia zob. szerzej Przemysław Osóbka, *Parlament Bośni i Hercegowiny...*, s. 30.

¹⁵⁸ I ogólnie w całym Zgromadzeniu Parlamentarnym Bośni i Hercegowiny.

¹⁵⁹ Wojciech Stanisławski, Marta Szpala, *Bośniacki Chaos. Źródła kryzysu politycznego we współczesnej Bośni i Hercegowinie*, „Prace Ośrodka Studiów Wschodnich” 2009, nr 31 (październik), s. 5–84.

¹⁶⁰ Zob. art. 4 (3) (d) *Konstytucji Bośni i Hercegowiny*, oraz *Decision-making in the House of Peoples*, House of Peoples, Parliamentary Assembly of Bosnia and Herzegovina, http://www.parliament.ba/sadrzaj/domovi/dom_naroda/default.aspx?id=20439&langTag=en-US [odczyt: 27/11/2012].

Chorwatów lub Serbów weta konstytucyjnego w celu ochrony „żywotnego interesu narodowego”¹⁶¹.

Stanisławski i Szpala wskazują też, że w praktyce parlamentarnej Bośni i Hercegowiny wielokrotnie stosowany jest bojkot obrad jednej z izb parlamentu. Co więcej, jak zauważają, „wielość izb pozwala multiplikować ten ‘scenariusz blokady’: nawet jeśli niepożądane dla przedstawicieli jednego z narodów konstytucyjnych rozwiązanie zostało przeforsowane przez większość parlamentarną na poziomie pojedynczej izby, zawsze istnieje możliwość uruchomienia go”¹⁶² w drugiej z izb bikameralnego parlamentu. Wspomniani badacze omawiają także metody blokowania procesów decyzyjnych na poziomie rozmaitych urzędów państwowych w Bośni i Hercegowinie, podkreślając, że takie działanie jest możliwe zwłaszcza dzięki istnieniu parytetu etnicznego przy obsadzie stanowisk urzędniczych.

Wymienione słabe strony funkcjonowania systemu parlamentarnego w Bośni i Hercegowinie nie oznaczają jednak, że sprawne działanie instytucji ustrojowych, których skład oraz system podejmowania decyzji oparte są, zgodnie z logiką współrzędzenia, na reprezentacji narodów czy grup etnicznych oraz obronie ich interesów, jest niemożliwe. Słaba częstokroć efektywność działania tych instytucji związana jest w dużej mierze z przyjętymi w ustawie zasadniczej mechanizmami podejmowania w nich decyzji. Doświadczenia Bośni i Hercegowiny uczą zatem, że projektując dla afrykańskich państw wieloetnicznych system parlamentarny oparty przynajmniej częściowo na reprezentacji etnicznej, należy zwrócić szczególną uwagę na zasady, według których powinien działać proces legislacyjny, po to, by uniemożliwić jego łatwe i częste blokowanie.

Warto również podkreślić, że problemy funkcjonowania instytucji ustrojowych w państwach wielonarodowych (wieloetnicznych) mają głębsze podłoże niż jedynie istnienie wadliwych regulacji konstytucyjnych. Jak dowodzą Stanisławski i Szpala, w Bośni i Hercegowinie zachodzi fundamentalna wręcz sprzeczność interesów tworzących to państwo narodów (zwłaszcza Bośniaków i Serbów), a spory wewnątrz instytucji ustrojowych lub między nimi częściowo ją instytucjonalizują i neutralizują¹⁶³. Z analizy dokonanej przez tych badaczy można zwłaszcza wyciągnąć wniosek, że konflikt interesów może mieć szczególnie silne natężenie tam, gdzie poszczególne narody (grupy etniczne) toczyły ze sobą w niedalekiej przeszłości wojnę¹⁶⁴. W takiej sytuacji przez dłuższy czas

¹⁶¹ Zob. art. 4 (3) (e) i (f) *Konstytucji Bośni i Hercegowiny* oraz *Protection of the Vital National Interest*, House of Peoples, Parliamentary Assembly of Bosnia and Herzegovina, http://www.parlament.ba/sadrzaj/domovi/dom_naroda/default.aspx?id=20443&langTag=en-US [odczyt: 28/11/2012].

¹⁶² Wojciech Stanisławski, Marta Szpala, *Bośniacki Chaos...*, s. 27–28.

¹⁶³ Ibidem, s. 31 i n.

¹⁶⁴ Por. Robert A. Dahl, Bruce Stinebrickner, *Współczesna analiza polityczna*, przeł. P.M. Kazi-

trudniej jest budować współpracę między elitami poszczególnych zbiorowości, zwłaszcza gdy posiadają one wzajemnie wykluczające się projekty polityczne związane z partykularnymi priorytetami i wartościami. Projekt taki może na przykład dotyczyć celowości istnienia państwa wielonarodowego (wieloetnicznego) lub, patrząc na ten problem z drugiej strony, możliwości jego demontażu. Reprezentowane przez elity odmiennych zbiorowości różne wizje politycznej przyszłości ich samych oraz ich federacji mogą skutecznie hamować budowę lojalności wobec wspólnego państwa u jego obywateli, a także wzmacniać wrogość między narodami (grupami etnicznymi) i przyczyniać się do eskalowania napięć w ich wzajemnych relacjach.

Stanisławski i Szpala podkreślają, że niejednokrotnie bardzo trudne do rozwiązania sprzeczności istnieją w Bośni i Hercegowinie nie tylko między narodami. Występują one również w instytucjach władzy i pomiędzy nimi w ramach poszczególnych podmiotów federacji, między podmiotami federacji, między podmiotami federacji a władzami centralnymi, między partiami politycznymi w obrębie narodów, a także i wewnątrz partii politycznych¹⁶⁵. Takie płaszczyzny sporów są również charakterystyczne dla dobrze ugruntowanych demokracji i niejednokrotnie wiążą się na przykład z odmiennymi interesami regionalnymi poszczególnych części państwa związkowego, ścieraniem się interesów regionalnych z jednej strony i reprezentowanego przez władzę centralną interesu państwa jako całości z drugiej, z rywalizacją odmiennych ideologicznie partii politycznych bądź elit wewnątrz nich. W przypadku Bośni i Hercegowiny siła rozmaitych sprzeczności oraz intensywność współzawodnictwa jest jednak szczególnie duża, a pamięć doświadczeń towarzyszącej rozpadowi Jugosławii krwawej wojny z lat 1992–1995 nadal pozostaje dość świeża. W tym kontekście Stanisławski i Szpala zauważają, że na przykład bardziej skłonni do ponadnarodowego kompromisu politycy wywodzący się z któregoś z narodów są niejednokrotnie oskarżani przez rywalizujących z nimi polityków reprezentujących ten sam naród o zdradę jego interesu. W trakcie wyborów parlamentarnych niektórzy politycy akcentują zaś konieczność lepszej obrony interesu własnego narodu w sytuacji, gdy jakoby nie wszyscy jego politycy do tego dążą¹⁶⁶. Takie postawy polityczne wewnątrz narodów wchodzących w skład Bośni i Hercegowiny oczywiście nie przyczyniają się do obniżenia napięć w stosunkach między nimi.

Wystarczy jednak dokonać nawet pobieżnej analizy dziejów rozwoju państwowości szwajcarskiej, by dostrzec, w jak trudny sposób przebiegał tam proces

mierzak, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 154, gdzie znajduje się następująca obserwacja: „Jeśli poziom konfliktów jest, na przykład, wyższy w Belgii niż w Szwajcarii, to wyjaśnienia należy szukać w fakcie, że w Szwajcarii, gdzie są cztery grupy językowe (...) uniknięto istotnej dyskryminacji subkultur. W przeciwieństwie do tego, Belgia w dalszym ciągu odczuwa reperkusje wielu lat dyskryminacji Flamandów przez Walonów”.

¹⁶⁵ Zob. szerzej Wojciech Stanisławski, Marta Szpala, *Bośniacki Chaos...*, s. 34–36.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 35.

budowania wspólnej, wielonarodowej federacji i jej demokratyzacji¹⁶⁷. Obecnie jednak narody tworzące to państwo żyją w pokoju i dobrobycie. Szwajcaria należy do najlepiej rozwiniętych państw świata. Jej doświadczenia w zakresie konstytuowania wielonarodowego państwa stanowią ważną lekcję dla Bośni i Hercegowiny i dają nadzieję, że również to państwo stworzy z czasem stabilniejszy system polityczny. W Bośni i Hercegowinie zostały już zbudowane instytucje oparte na reprezentacji zamieszkujących ją narodów i obronie ich interesów. Z czasem, jak można się spodziewać, ugruntują się też lepsze mechanizmy współdziałania między ich elitami politycznymi. Tymczasem w większości afrykańskich państw wieloetnicznych jeszcze nie rozpoczęły się przemiany konstytucyjne na rzecz ustanowienia porządku ustrojowego czerpiącego wzorce na przykład z ustroju politycznego Szwajcarii oraz Bośni i Hercegowiny.

Z lekcji Bośni i Hercegowiny płynie bardzo ważna współczesna nauka dla przyszłości państw afrykańskich, by w procesie projektowania instytucji współrzędzenia przewidywać możliwość konfliktów, które potencjalnie mogą powodować kryzys ich działania. Różne spory wewnątrz państwa będą oczywiście istnieć zawsze. Kluczowe zadanie dla architektów przyszłych demokratycznych porządków ustrojowych w afrykańskich państwach powinno zatem polegać na tym, by prawnie utrudnić przeradzanie się istniejących sprzeczności w obstrukcję działania instytucji ustrojowych, a zatem i poważne obniżenie ich efektywności działania. Prawnie przewidziane i wdrażane w życie metody zmniejszania intensywności czy wręcz likwidowania sporów u ich zarania mogą przyczynić się do szybszego osiągnięcia celów nadrzędnych, którym powinna służyć demokracja w państwach wieloetnicznych, a mianowicie trwałego pokoju oraz rozwoju. Dla osiągnięcia tych celów niezbędne jednak jest również oparte na demokratycznych zasadach porozumienie elit etnicznych, które rokuje lepszą przyszłość niż zmowa elit różnych zbiorowości w systemie dalece niedemokratycznym, tak jak ma to miejsce w Etiopii¹⁶⁸.

Przedstawione studia przypadków instytucji parlamentarnych bądź doradczych, które istnieją w Etiopii, Lesotho, Botswanie, Zambii oraz w Bośni i Hercegowinie, oczywiście nie wyczerpują możliwości dalszego szukania podobieństw do założeń koncepcji Akego w organach ustrojowych funkcjonujących w innych państwach Afryki oraz poza nią. Są to jednak ważne przykłady, które mogą być pomocne w sytuacji ewentualnej próby pełnego urzeczywistnienia propozycji nigeryjskiego politologa w danym porządku konstytucyjnym.

¹⁶⁷ Zob. na przykład Charles Tilly, *Demokracja*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 88–100.

¹⁶⁸ Warto jednak nadmienić, że Bośnia i Hercegowina, choć nie jest – tak jak Etiopia – uznawana przez zespół The Economist Intelligence Unit w raportach *Democracy Index* w latach 2010 i 2011 za reżim autorytarny, to zaliczana jest do reżimów hybrydowych. Zob. *Democracy Index 2010...*, s. 5, 11 (Bośnia i Hercegowina) i s. 6, 15, 18, 27 (Etiopia) oraz *Democracy Index 2011...*, s. 6, 13, 20 (Bośnia i Hercegowina) i s. 7, 14 (Etiopia).

5.12. Globalizacja jako zagrożenie dla przyszłości demokracji w Afryce

Ake był głęboko przekonany o możliwości zaistnienia w państwach afrykańskich zarówno rozwoju, jak i demokracji. Uważał jednak, że Afrykanie będą musieli stanowczo żądać od klasy politycznej swych państw wdrożenia zaproponowanych przez niego przekształceń, które miałyby zwiększyć partycypację polityczną jednostek oraz grup etnicznych. Jak bowiem dowodził, większość afrykańskich polityków z pewnością nie jest zainteresowana urzeczywistnieniem jego propozycji. Wręcz przeciwnie, jak wskazywał, zależy im raczej na tym, by się temu przeciwstawiać. W rozwiązaniu tak zdefiniowanego problemu nie liczył na pomoc społeczności państw demokratycznych. Wykształcona w nich demokracja ogranicza się bowiem głównie, jak twierdził, do abstrakcyjnych praw politycznych oraz rywalizacji wyborczej.

W opinii nigeryjskiego politologa, to wykreowanie w państwach afrykańskich rozwoju uczyni Afrykanów podmiotowymi sprawcami, którzy nie tylko podniosą jakość swego życia, ale również wykształcą w sobie głęboką świadomość polityczną. Zdaniem Akego, gdy Afrykanie dostrzegą fałsz, jak to określał, „rytualnej partycypacji” (*ritual participation*)¹⁶⁹, jaką proponuje im demokracja większościowa i liberalna zarazem, zdadzą sobie sprawę z faktu, że taki rodzaj demokracji wspiera wartości przyświecające jedynie klasie politycznej, która wcale nie interesuje się poprawą warunków życia zwykłych ludzi. Ake uważał, że dopiero gdy rozbudzi się ich świadomość polityczna, wówczas, wbrew oporowi afrykańskich polityków oraz wszelkim trudom życia codziennego, zaczną się oni organizować oraz walczyć o głębszą demokrację.

Co warto powtórzyć, to w energii zwykłych ludzi pokładał zatem Ake największą nadzieję na powodzenie demokracji w Afryce¹⁷⁰. Jak uważał, Afrykanie stworzą powszechny ruch demokratyczny¹⁷¹, który spowoduje, że interes społe-

¹⁶⁹ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 191.

¹⁷⁰ Por. ustalenia ośrodka badań praw człowieka Freedom House oraz analizy dokonane na ich podstawie przez badacza demokracji Charlesa Tilly'ego, *Demokracja...*, s. 62, który pisze, że „Dokonana przez zespół badaczy z Freedom House analiza demokracji po 1979 roku (...) dowodzi, że przemiany demokratyczne w państwach autorytarnych dokonywały się na ogół stopniowo, za sprawą pokojowego, lecz rosnącego nacisku szerokich rzesz ludu przeciwnych rządowi autorytarnemu. (...) Mobilizacja ludu często spełza na niczym. Ale w naszych czasach zwykli ludzie coraz częściej przyłączają się do ruchów nacisku w imię demokracji”.

¹⁷¹ Por. poglądy benińskiego filozofa Paulina J. Hountondjiego, który uważał, że przemiany demokratyczne w Afryce może wygenerować obywatelski ruch konsumencki. Zob. idem, *Daily Life in Black Africa: Elements for a Critique...*, s. 353, gdzie Hountondji pisał między innymi, że „poprzez stawanie się bardziej radykalnymi, obrona praw konsumenta i krytykowanie [nieprawidłowości – przy. KT] życia codziennego mogą prowadzić do podważenia w wątpliwość samych podstaw ucisku”.

czeństwa jako całości stanie się również interesem klasy politycznej. Ake sięgał jednak myślami jeszcze dalej, twierdząc, że zwycięstwo demokracji w Afryce może wpłynąć na losy demokracji w całym świecie. Żywił bowiem idealistyczne przekonanie, że to Afrykanie mogą stworzyć model demokracji, który rozwiąże przede wszystkim te problemy demokracji większościowej i liberalnej zarazem, które związane są z kwestią niewystarczającej partycypacji politycznej grup i jednostek. Jak pisał, ewentualny afrykański triumf demokracji pokrzepi ją i

„odtworzy jako silny instrument społecznej inżynierii i przetrwania moralności politycznej, która ma kluczowe znaczenie dla perspektyw [całej – przyp. KT] cywilizacji. Wygląda na to, że to w skromnych, ogarniętych walką regionach świata, takich jak Afryka, historyczna misja demokracji zostanie ostatecznie obroniona lub zdradzona”¹⁷².

Nigeryjski politolog dostrzegał jednak zarazem ogromne zagrożenie dla implementacji demokracji w Afryce i w świecie w postępującej globalizacji, którą definiował jako „przestrzenne rozciągnięcie procesów, praktyk i struktur, a w szczególności rozciągnięcie ich z płaszczyzny narodowej na płaszczyznę globalną”¹⁷³. Ake uważał, że globalizacja najsilniej wpływa na politykę oraz życie społeczno-ekonomiczne Afrykanów.

Zdaniem Akego, jednym z najistotniejszych aspektów globalizacji w świecie postzimnowojennym stało się upowszechnienie poza cywilizacją Zachodu modelu demokracji liberalnej, co ostro krytykował. W postępującej globalizacji Ake dostrzegał jednak znacznie głębsze zagrożenia. W jego opinii, istotnemu ograniczeniu ulega bowiem obecnie znaczenie państw, które powinny być gwarantem rozwoju i trwania demokracji. Globalizacja ma prowadzić do zmniejszania się adekwatności demokracji, która, jak pisał, „znajduje swój idealny wyraz właśnie w kontekście organizacji i władzy opartych na kryterium”¹⁷⁴ państwowym. Nigeryjski politolog wielokrotnie podkreślał, że demokracja nie może istnieć bez silnej władzy typu państwowego¹⁷⁵. Jak twierdził, „nie ma wolności tam, gdzie brak władzy, a demokratyczne rozwiązania nie mają sensu, gdy nie istnieją za-

¹⁷² Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 192.

¹⁷³ Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja...*, s. 327. Praca ta odnosi się ogólnie do światowych następstw globalizacji, lecz Ake poświęca w niej dużo miejsca Afrykanom i ich problemom.

¹⁷⁴ Ibidem, s. 328.

¹⁷⁵ W tym poglądzie można się doszukiwać racji poprzez analogię do praw człowieka ujętych w międzynarodowym systemie ochrony, ale w praktyce niewiele znaczących, jeśli nie towarzyszy im przestrzeganie w poszczególnych państwach praw obywatelskich, których gwarantem jest właśnie władza państwowa i jej instytucje. Por. w tej kwestii zapatrywania Raymonda Arona przytoczone w: Ralf Dahrendorf, *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności*, przeł. S. Bratkowski i in., Czytelnik, Warszawa 1993, s. 86.

soby władzy”¹⁷⁶. Tymczasem w dobie globalizacji różne istotne decyzje, które dotyczą życia ludzi w konkretnych państwach, są podejmowane niejednokrotnie anonimowo i często w jakichś odległych od nich miejscach¹⁷⁷. Co więcej, obecnie już praktycznie nie sposób kontrolować działań ponadnarodowych sił i podmiotów decyzyjnych, gdyż nie podlegają one żadnemu demokratycznemu zwierzchnictwu.

Głos nigeryjskiego politologa wpisywał się tym samym w istotną dyskusję dotyczącą współczesnych przemian charakteru państwowości. Zmniejszanie się znaczenia władzy państwowej oraz tracienie przez państwa części swojej suwerenności są bowiem często dostrzeganymi procesami, które niejednokrotnie oceniane są negatywnie¹⁷⁸. Główne wymiary wspomnianego dyskursu dotyczą problemu przejmowania w coraz większym stopniu przez podmioty zewnętrzne wobec państw części ich funkcji, wzrastania liczby tych podmiotów, trudności w ustaleniu miejsca podejmowania różnych istotnych dla obywateli decyzji oraz osób które ponoszą za nie odpowiedzialność. Te i inne przemiany państwowości nie muszą jednak wcale oznaczać, że obecnie następuje zmierzch roli władzy państwowej. Ake nie wspominał bowiem w ogóle o tym, że państwa nadal pozostają kluczowymi aktorami stosunków międzynarodowych i że to one kształtują światową politykę, tworzą organizacje międzynarodowe i poprzez działania swoich przedstawicieli zgadzają się na powstawanie regulacji, dzięki którym na przykład podmioty korporacyjne oraz sądownictwo międzynarodowe odgrywają w świecie coraz większą rolę. Nigeryjski politolog nie wskazał też, jakie funkcje państwa musiałyby zostać przejęte przez podmioty ponadnarodowe i w jakich dziedzinach oraz w jakim stopniu państwa musiałyby stracić swoją zdolność decyzyjną, aby zagrażało to przyszłości demokracji w świecie.

Ogólnie rzecz biorąc, argumentacja Akego jest jednak konsekwentna. Skoro bowiem, jak twierdził, ma obecnie następować deprecjacja roli państwa, które jest nośnikiem oraz stróżem demokracji, to fakt ten musi wywierać negatywny wpływ również i na kondycję demokracji jako takiej. Być może jednak prawda wygląda tak, że globalizacja w pewnych sytuacjach demokrację umacnia, a w innych osłabia. Globalizacja może przecież zarówno pomagać w rozprzestrzenianiu w świecie idei demokracji, jak i jednocześnie ograniczać rolę władzy państwowej, co może na przykład zagrażać procesowi demokracji. Być może tam, gdzie demokracja jest już ugruntowana, globalizacja nie zagraża istotnie

¹⁷⁶ Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja...*, s. 328.

¹⁷⁷ Por. poglądy Zygmunta Baumana, *Globalization: The Human Consequences*, Columbia University Press, New York 1998, s. 55–76, rozdział: *After the Nation-state – What?*

¹⁷⁸ Wśród teoretyków afrykańskich pisze na ten temat zwłaszcza George M. Carew, *Economic Globalism, Deliberative Democracy, and the State in Africa*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, s. 460–471.

jej kondycji, lecz tam, gdzie demokracja dopiero się rodzi, może w jakiś sposób szkodzić jej umacnianiu. Nie sposób, rzecz jasna, łatwo ten dylemat rozstrzygnąć. Ake wskazywał jednak, że globalizacja wywiera wyłącznie negatywny wpływ na demokrację, osłabia ją i jest jej wrogiem. Nigeryjski politolog nie dawał zatem globalizacji żadnej szansy. Stosował prostą logikę podziału na białe i czarne. Nie zakładał, by globalizacja prowadziła z czasem na przykład do rekonceptualizacji większościowego i liberalnego zarazem wzorca demokracji, który krytykował.

Co więcej, Ake uważał, że globalizacja jeszcze bardziej negatywnie niż na władzę państwową wpływa na stan współczesnych społeczeństw, które w coraz większym stopniu funkcjonują, opierając się na wartościach i zasadach rynkowych. Nigeryjski politolog był przekonany, że postępująca globalizacja prowadzi wprost do „desocjalizacji” (*desocialization*)¹⁷⁹ społeczeństw, którym to pojęciem określał powolny rozkład czy też zanik więzi społecznych. Ake zauważał zarazem, że obecnie w coraz większym stopniu „rośnie poczucie zagrożenia w kwestii posiadania, co prowadzi do bardziej agresywnej zachłanności”¹⁸⁰. Zachłanność wiąże się zaś z egoizmem, a zatem musi stanowić przeciwieństwo politycznego angażowania się ludzi na rzecz demokratyzacji głębszej niż proceduralna oraz ochrony dobra wspólnego. Ma to być szczególnie widoczne w państwach ubogich, w tym afrykańskich.

Proces desocjalizacji, jak twierdził, może w dobie globalizacji zachodzić dlatego, że ludzie koncentrują swoją uwagę głównie na konsumpcji. Jak uznał, tożsamość konsumencka jednostek stopniowo bierze górę nad ich tożsamością obywatelską¹⁸¹, a nawet nad tożsamością człowieka jako takiego. Ake był wręcz pewien, że obecnie w powszechnym przekonaniu o wartości jednostek, a nawet całych grup i społeczeństw decyduje zwykle to, ile są one w stanie przeznaczyć na konsumpcję i w konsekwencji, jak wiele mogą nabyć. Ci, których możliwości konsumpcyjne są niewielkie oraz ci, którzy ich praktycznie nie mają, gdyż konsumują po prostu na poziomie przeżycia, w ogóle przestają się liczyć w myśleniu tych, którzy mają dużą siłę nabywczą, a zatem i wiele konsumują¹⁸².

¹⁷⁹ Claude Ake, *Dangerous Liaisons: The Interface of Globalization and Democracy*, w: Axel Hadenius (ed.), *Democracy's Victory and Crisis: Nobel Symposium No. 93*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 288 i 289.

¹⁸⁰ Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa...*, s. 327.

¹⁸¹ Zob. wielowymiarowe omówienie tego problemu przez Benjamina R. Barbera, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, przeł. H. Jankowska, Muza S.A., Warszawa 2008.

¹⁸² Por. Zygmunt Bauman, *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 136, gdzie autor tak przedstawia to zagadnienie: „Ubody w społeczeństwie konsumentów są całkowicie beużyteczni. Porządni i normalni członkowie społeczeństwa – konsumenci *bona fide* – niczego od nich nie chcą i niczego się po nich nie spodziewają”. Zob. też szerzej na temat omawianej kwestii *ibidem*, s. 127–160, rozdział: *Straty*

Stosując ten raczej dalece uproszczony podział, Ake zapominał jednak, że zapewne od zarania dziejów ludzie byli dzieleni według kryterium materialnego i że znaczenie takich podziałów zależy od tego, kto ich dokonuje i w jakim celu. Co więcej, większość Afrykanów nie ma obecnie możliwości bycia ani aktywnymi konsumentami ani obywatelami, w więcej niż jedynie jurydycznym rozumieniu tego ostatniego pojęcia, a zatem jako przynależnymi do jakiegoś państwa. Tożsamość obywatelską, która w dobie globalizacji jest jakoby zastępowana tożsamością konsumencką, ludzie mogą bowiem przecież posiadać wówczas, gdy są równi w prawach i obowiązkach, gdy mogą wybierać i kontrolować swoją władzę, a zatem i kreować własny los. Tak jak niewielu ludzi żyjących w państwach afrykańskich można by współcześnie bez wahania określić mianem pełnoprawnych obywateli, tak również niewielu z nich da się nazwać aktywnymi konsumentami.

Oczywiście Ake rozprawiał ogólnie na temat globalizacji i w tym kontekście nie dzielił świata na Afrykę i inne jego części. W jego argumentacji niejasne jest jednak to, dlaczego obie wymienione tożsamości, obywatelska i konsumencka, nie mogą egzystować obok siebie, a nawet ścierać się ze sobą, lecz muszą się wzajemnie wykluczać. Takie podejście rodzi liczne pytania. Czyż bowiem konsumpcja pozbawiona jest jakichkolwiek dobrych stron i stanowi jedynie cel sam w sobie? Czy rosnąca konsumpcja jednych nie daje pracy innym? Czy konsumowania nie da się zatem w pewien sposób postrzegać jako postawy obywatelskiej?¹⁸³ I wreszcie, nawet jeśli, jak pisał Ake, „konsumujemy, więc jesteśmy”¹⁸⁴, to czy konsumpcja musi prowadzić do zaniku innych tożsamości, łącznie, jak twierdził, z tożsamością człowieka jako takiego? Takie postrzeganie rzeczywistości jest uproszczone.

Nigeryjski politolog podkreślał też, że zauważalne w świecie zwłaszcza od końca XX w. przyspieszenie rozwoju zaawansowanych technologii informatycznych i komunikacyjnych również wpływa na desocjalizację społeczeństw i zanik demokratycznego współuczestnictwa ich członków. Co prawda, jak zauważał, technologia łączy ludzi i ułatwia im życie, lecz z drugiej strony izoluje ich społecznie. I tak na przykład, nadmierne zainteresowanie różnymi urządzeniami i ich możliwościami niejednokrotnie w ogóle zastępuje ludziom czynne uczestnictwo w życiu publicznym.

Podążając tokiem argumentacji Akego, należałoby również stwierdzić, że w wyniku wzrastającej roli przekazu technologicznego przestrzeń publiczna staje się pojęciem coraz bardziej abstrakcyjnym. Niby bowiem ludzie mają łatwiejszy

współbieżne konsumpcjonizmu, oraz idem, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, przeł. S. Obirek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 75–84 i s. 143–150.

¹⁸³ Por. Aldona Jawłowska, *Konsument czy obywatel? Konsumpcjonizm i jego zaprzeczenia*, w: idem, Marian Kempny (red.), *Konsumpcja – istotny wymiar globalizacji kulturowej*, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk i Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 53–73.

¹⁸⁴ Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja...*, s. 330.

do niej dostęp, ale w zasadzie ich uczestnictwo dokonuje się coraz bardziej w izolacji, odrębnie. Owa abstrakcyjność przestrzeni publicznej nie wzmacnia u ludzi poczucia współdziałania w jej tworzeniu i przekształcaniu, co może zagrażać przyszłości demokracji. Obecnie, w dobie szybkiego rozwoju telefonii komórkowej oraz Internetu, w tym poczty elektronicznej i tzw. portali społecznościowych, zarzut ten mógłby stać się jeszcze bardziej aktualny¹⁸⁵. Można domniemywać, że ludzie spędzają na przykład przed komputerem coraz więcej czasu, wobec tego mają go coraz mniej na kontakty rodzinne, socjalizację, a tym bardziej na interesowanie się sprawami publicznymi. Ale przecież jest i druga strona tego zjawiska – postęp technologiczny bardzo ułatwia ludziom nawiązywanie znajomości i aktywizuje ich społecznie oraz politycznie. To, o czym pisał Ake, staje się problemem wówczas, gdy ludzie uzależniają się od technologii niczym od używek, lecz chyba nie wtedy, gdy zamieniają maszynę do pisania na klawiaturę komputera, telefon stacjonarny na komórkowy, a lekturę jednej gazety na przegląd kilku dzienników w wersji internetowej. Rozwój technologii komunikacyjnych dając szerszy dostęp do informacji, może przecież nawet w większym stopniu czynić z człowieka istotę społeczną i polityczną¹⁸⁶.

Być może jednak Ake pragnął wskazać, iż w bardziej tradycyjnych społeczeństwach, takich zwłaszcza jak afrykańskie, przekształcenia powodowane przez globalizację mają szczególne następstwa. Dostęp do nowych technologii kosztuje, a to może prowadzić do wzrastania rywalizacji ekonomicznej między ludźmi. Kupowanie coraz to nowocześniejszych urządzeń napędza również konsumpcję. A, jak pisał, to zwłaszcza z rozbudzoną przez globalizację tożsamością konsumencką wiążą się rosnące w stosunkach międzyludzkich napięcia, gdyż

„tożsamość oznacza ukolektywienie, współuczestnictwo i solidarność, podczas gdy konsumpcja oznacza przywłaszczenie, uprzywatnienie i samozaspokajanie. W świecie, w którym zmiany są wszechobecne, a przyszłość niepewna, i w którym głęboka anomia i dezorientacja stanowią już wystarczający problem, agresywne wtargnięcie materialistycznej kultury (...) wydaje się doprowadzać wielu do rozpacz i wrogości”¹⁸⁷.

Jak uważał, owe napięcia prowadzą jednak przede wszystkim do tego, że aktywizacji ulegają rozmaite tożsamości pierwotne, takie jak etniczne, narodowe, rasowe, religijne czy lokalne.

¹⁸⁵ Claude Ake zmarł w 1996 r., a zatem jeszcze przed zmianą, jaką przyniosło upowszechnienie na masową skalę telefonii komórkowej oraz komunikacji za pośrednictwem Internetu.

¹⁸⁶ Por. rolę Internetu, poczty elektronicznej i telefonii komórkowej w aktywizacji zwolenników opozycji w Iranie w 2009 r. po sfałszowaniu przez władzę wyników wyborów prezydenckich oraz w trakcie protestów w wielu państwach arabskich w trakcie tzw. Arabskiej Wiosny Ludów (Arabskiego Przebudzenia) w latach 2010–2011.

¹⁸⁷ Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja...*, s. 337.

Aktywizację ową można, zdaniem Akego, tłumaczyć zwłaszcza tym, że przemiany globalne powodują dalekosiężne przekształcenia lokalnych kultur. Na przykład u Afrykanów już samo nadmierne zainteresowanie korzystaniem z nowoczesnych technologii informatycznych i komunikacyjnych może powodować silne spłykanie więzi wspólnotowych, a zatem i przekształcenia wartości, jakimi kierują się oni w swoim myśleniu i działaniu. Lecz nawet gdyby tak było, to owe więzi oraz wartości i tak, niezależnie od rozwijającego się konsumpcjonizmu oraz ekspansji wspomnianych technologii, ulegają zmianie w wyniku procesów urbanizacji, edukacji oraz, szerzej, modernizacji¹⁸⁸ zachodzących w różnym tempie w każdym afrykańskim państwie, tak jak i w innych częściach świata. Niemniej jednak, jak twierdził Ake, zagrożenie poważnymi przemianami kultur tradycyjnych wzmaga u ich uczestników konieczność „skryształizowania jaźni w sposób holistyczny, a to właśnie tożsamości pierwotne czynią”¹⁸⁹. Ake skupił swoją uwagę zwłaszcza na tożsamości etnicznej, która, jak to ujmował, jest nastawiona w sposób antagonistyczny do tożsamości konkurencyjnych. W takim stanie rzeczy, jak twierdził, może u ludzi następować rozwój roszczeń o charakterze totalnym, istotną bowiem właściwością tożsamości etnicznej jest to, „że wyraża ona wszystkie mające znaczenie praktyki i że zawiera receptę na życie członków etnicznej wspólnoty”¹⁹⁰.

W opinii nigeryjskiego politologa, narastające w dobie postępującej globalizacji procesy i zjawiska, w tym zwłaszcza wywołane, a niezaspokojone, trudne do zrealizowania potrzeby konsumpcyjne ludzi, powodują, że całe grupy etniczne zaczynają kierować swoje zbiorowe rosnące rozgoryczenie w stronę niewłaściwego wroga. Nie wyładowują frustracji na kimś anonimowym i bezosobowym, lecz na przeciwniku fałszywym, ale prostym do zlokalizowania. Nie są w stanie zaszkodzić bezpodmiotowej globalizacji czy niewidzialnym siłom finansowym bądź politycznym odpowiedzialnym za ich poniżenie, podczas gdy stary nieprzyjaciel, na którym można się zemścić, jest zawsze na wyciągnięcie ręki. Jest to wróg-sąsiad, z którym walka może na przykład stać się symbolem obrony godności oraz własnego sposobu życia przed tym wszystkim, co kojarzy się ze zmianą kulturową narzucaną z zewnątrz. Takim kolektywnym wrogiem mogą być członkowie innej grupy etnicznej (jak miało to miejsce choćby w przypadku Rwandy i Burundi), wyznawcy odmiennej religii bądź należący do innej rasy (jak w przypadku Sudanu), a nawet w ramach tej samej wspólnoty kulturowej ci, którzy mają inny ogląd rzeczywistości politycznej (jak w przypadku Algierii).

¹⁸⁸ Zob. bardzo ważną w tym przedmiocie pracę kameruńskiego ekonomisty Daniela Etounga-Manguellego, *Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie...*, s. 127–143.

¹⁸⁹ Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja...*, s. 337.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 338.

Ake uważał, że nie może dziwić fakt, iż w konsekwencji erupcji, zwłaszcza w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XX w., licznych i okrutnych wojen (między innymi w Afryce) powstała wizja starcia cywilizacji¹⁹¹. Jednak, o czym był głęboko przekonany, w rzeczywistości nie doszło jeszcze wówczas do konfliktu, który można by określić tym mianem¹⁹². Zdaniem nigeryjskiego politologa, u podłoża, jak to ujmował, wojen z „obcymi” leżała bowiem „aroganka materialistyczna kultura”¹⁹³. To, co niejednokrotnie nazywano starciem cywilizacji, tak naprawdę było mylnie ukierunkowanym oporem zdeorientowanych ludzi przeciw owej nowej, materialistycznej kulturze konsumpcjonizmu, która próbując ich sobie podporządkować, nie dawała im żadnych wymiernych korzyści.

Co więcej, w opinii Akego, krwawe konflikty rodzące się w warunkach aktywizacji pierwotnych tożsamości, takie jak afrykańskie wojny w Somalii, Sudanie czy Rwandzie, powinno się postrzegać jako toczone w imię obrony ludzkiej godności, afirmacji człowieczeństwa oraz manifestacji życia. Dla niejednego Afrykanina, jak to określał, wracającego do swej tożsamości pierwotnej walka stała się bowiem swego rodzaju *katharsis*. W świecie konsumpcji był on najczęściej biedakiem, a zatem nikiem, lecz w świecie przemocy jako wojownik mógł wreszcie poczuć się silny. W nowych warunkach mając karabin lub maczetę, został władcą życia i śmierci. Był w stanie wywołać u „obcych” strach. To wzmocniło jego poczucie godności. Afirmacja człowieczeństwa poprzez walkę oznacza zatem, że Afrykanin taki stał się władny podejmować istotne decyzje, a więc posiadał władzę.

Jak można wnioskować, Ake uważał również, iż walczący Afrykanin ma w sobie coś, nawet jeśli jest to coś złego, co pozwala w pełni definiować go jako człowieka. Zło stanowi bowiem część ludzkiej natury¹⁹⁴. Z pewnością tak jest, lecz powstaje zarazem pytanie, jaką manifestacją życia może być śmierć. Jak można założyć, to, że nigeryjski politolog dostrzegał w okrutnych konfliktach manifestację życia, nie znaczy, iż uważał je za jakąś normę. Potępiał bowiem konflikt i krytykował fałszywość ruchu, jakim było zwrócenie frustracji przeciw „obcym”. Miał zatem raczej na myśli istotę motywów kierujących uciekającym się do przemocy i zbrodni Afrykaninem.

Niemniej jednak do słuszności przynajmniej części poglądów Akego związanych z różnymi zagrożeniami niesionymi przez globalizację niełatwo jest

¹⁹¹ Jest to oczywiste nawiązanie do słynnej teorii Samuela P. Huntingtona, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2008, zwłaszcza s. 307–528.

¹⁹² Por. konkurencyjną wobec teorii Huntingtona teorię Nialla Fergusona, *Upadek zamiast zderzenia*, przeł. T. Bieroń, „Dziennik” z 19 kwietnia 2006 r., dodatek „Tygodnik Idei Europa”, nr 107.

¹⁹³ Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja...*, s. 338.

¹⁹⁴ Zob. odwołującą się w tej kwestii również do przykładów afrykańskich pracę Roberta B. Edgertona, *Tradycyjne przekonania i praktyki – czy jedne są lepsze od drugich*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie...*, zwłaszcza s. 211–212.

się przekonać. I tak przede wszystkim choć wymienił on tożsamości, do których ma mieć miejsce powrót na przykład niespełnionego konsumenta-Afrykanina, to zarazem nie wyjaśnił klarownie, skąd ów powrót następuje. Można jedynie przyjąć założenie, że Afrykanin wraca do tożsamości pierwotnych właśnie ze świata konsumpcji, który nie spełnił jego pragnień. Za takie zaś niepowodzenie, zgodnie z logiką tradycyjnego myślenia afrykańskiego, ktoś ponosi odpowiedzialność. Odnalezienie „winnego” i zemsta mogą przynieść ulgę oraz oddalić dalsze nieszczęścia. Afrykanin, który wraca do swych tożsamości pierwotnych, odnajduje zatem sprawcę swych problemów w najbliższym „obcym”. Można przyjąć taką właśnie eksplikację dla rzeczywistości omawianej przez Akego. Co prawda frustracjom ludzi w krajach biednych w znacznym stopniu winna jest, jego zdaniem, globalizacja, w tym proces ekspansji kultury materializmu, lecz, jak tłumaczył, wcale nie muszą oni tego wiedzieć, a ponadto globalny przeciwnik jest dla nich nieosiągalny. Bieda-konsumentowi łatwiej zatem wyładować swój gniew na jakimś tradycyjnym wrogu, którego bez problemu można uprzedmiotowić i zlokalizować.

Ake był zarazem przekonany, że członkowie społeczeństw ubogich, choć nie są liczącymi się konsumentami, również zostali objęci postępek globalizacji i jak pisał, „każdy gracz, nawet najbardziej marginalny, znalazł się w jego wirze”¹⁹⁵. Można jednak postawić pytanie, czy wpływ globalizacji rzeczywiście był tak duży w Afryce doby konfliktów, które nigeryjski politolog przywoływał, a zatem w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych XX w. Być może Ake miał na myśli oddziaływanie globalizacji na Afrykanów w sensie ich dostępu do informacji o tym, jak żyją ludzie w innych, lepiej rozwiniętych i bogatszych częściach świata. Osiągalne dla ludzi w krajach wysoko rozwiniętych rozmaite dobra musiały też w jakiejś liczbie czy ilości trafiać również do państw ubogich. Oczywiście większości Afrykanów nie było na nie stać. Wielu z nich mogło je jednak obejrzeć w telewizji bądź w miejskim sklepie w Somalii, Sudanie, Rwandzie, Etiopii czy Burundi¹⁹⁶. Do czasu dynamicznego postępu globalizacji bohaterowie rozważań Akego być może nawet nie wiedzieli, że takie dobra w ogóle istnieją. W przypadku niejednego Afrykanina wygenerowana przez dostęp do informacji tęsknota za lepszym życiem oraz chęć posiadania przedmiotów je ułatwiających wpłynęły na jego decyzję o migracji do miasta. Koszty miejskiego życia były jednak dlań na tyle wysokie, że perspektywa stania się konsumentem zwykle wcale się nie przybliżała¹⁹⁷. Frustracje i poczucie krzywdy mogły się rodzić u bieda-konsumentów zwłaszcza w tych ośrodkach miejskich, w których na dużą skalę

¹⁹⁵ Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja...*, s. 336.

¹⁹⁶ Na tych państwach Afryki Subsaharyjskiej Ake skupił swoją uwagę.

¹⁹⁷ Dogłębnie ukazuje ten problem nigeryjski pisarz Ben Okri. Zob. idem, *Droga bez dna...*, passim.

wzrastały społeczne nierówności, gdyż jakiś odsetek ich mieszkańców zapewne stawał się czynnymi konsumentami i właścicielami rozmaitych dóbr¹⁹⁸.

Choć omawianą przez Akego korelację między genezą afrykańskich konfliktów a globalizacją łatwo można sobie wyobrazić, to raczej prościej wytłumaczyć nią zjawisko wzrostu przestępczości w wielkich miastach Afryki niż wybuch wojen, w których wykorzystywany jest czynnik etniczny. Nigeryjski politolog w ogóle nie zastanawiał się bowiem nad tym, dlaczego w niektórych państwach Afryki postępująca globalizacja przyczyniła się do wybuchu wojen, a w innych nie. Wojny w Afryce toczyły się przecież od zawsze, a u ich podłoża leżało i nadal leży bardzo wiele rozmaitych przesłanek¹⁹⁹. Trudno zatem dowieść, czy jest bezpośredni związek między rozkwitem globalnej kultury materialistycznej a rodzeniem się krwawych konfliktów.

Co jest jednak najważniejsze, Ake uważał, że „tożsamości, które ujawniają się za sprawą zagrożenia, są tożsamościami statycznymi, w istocie niesprzyjającymi stworzeniu poważnego projektu politycznego”²⁰⁰. Uważał zarazem, że konflikty, o których pisał, toczą się w dużej mierze w oderwaniu od polityki i z pewnością nie mogą się przysłużyć demokracji. Lek na zdiagnozowane i zinterpretowane przez siebie zło globalizacji dostrzegał zaś w odnowieniu czy też rozbudzeniu u Afrykanów i innych mieszkańców świata politycznej partycypacji²⁰¹. Nie tłumaczył jednak, w jaki sposób u wojowników, u których ujawniły się najniższe instynkty, miałyby się narodzić prodemokratyczna aktywność ani jak zniszczone przez wojnę społeczeństwa miałyby pokojowo wyrazić, jak pisał, wolę wolności oraz niezgodę „na przymus kroczenia ścieżką wyznaczaną przez technologię i rynek”²⁰². Nie wskazywał też, jak ich członkowie mieliby się wyzbyć rozbudzonych w nich przez globalizację konsumpcyjnych ciągót.

Można oczywiście postulować, aby Afrykanie skupili się na odnawianiu politycznej partycypacji wynikającej przecież, jak zauważał Ake, z ich wspólnotowej tradycji i skoro nie może ich ominąć globalizacja, by korzystali z przynoszonych

¹⁹⁸ Por. poglądy opiniotwórczego dziennikarza kenijskiego Johna Githongo, który wieści, że wzrastające nierówności społeczne staną się wkrótce kluczowym problemem ubogich, wieloetnicznych państw afrykańskich, których instytucje są mało efektywne. Po części ma się tak stać za sprawą procesów globalizacji. Jak wskazuje Githongo, nierówności społeczne „zmieniły aspiracje biednych, których oczekiwania będą rosnać”. Zob. idem, *When Wealth Breeds Rage*, “The New York Times” z 23 lipca 2013 r.; <http://www.nytimes.com/2011/07/24/opinion/sunday/24africa.html?pagewanted=all> [odczyt: 29/11/2012].

¹⁹⁹ Zob. na przykład Krzysztof Trzciński, *Źródła separatyzmu w Afryce na południe od Sahary. Studium jednego przypadku*, w: idem (red.), *Dylematy państwowości*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006, s. 95–131.

²⁰⁰ Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja...*, s. 338.

²⁰¹ Zob. szerzej Claude Ake, *Rethinking African Democracy...*, zwłaszcza s. 34–36.

²⁰² Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja...*, s. 339.

przez nią zmian w sposób świadomy, nie fetyszyzowali pieniędzy ani technologii i nie odurzali się konsumpcją. Nigeryjski politolog nie dał jednak żadnej recepty na to, jak osiągnąć potrzebną dla zaistnienia takiego stanu rzeczy poprawę ludzkiej natury.

5.13. Uwagi końcowe

Ake pojmował demokrację jako proces kompleksowych transformacji: ekonomiczno-społecznej i politycznej, które mogą stworzyć lepszą organizację afrykańskich społeczeństw. Receptę na to, jak dokonać w gospodarce prorozwojowych przekształceń, które podniosą poziom życia Afrykanów i pozwolą im aktywnie wpływać na swój los, nie zaś jedynie martwić się o codzienne przetrwanie, stanowił proponowany przezeń paradygmat tzw. pozostałej opcji, a zatem rozwoju rolnego. Zdaniem Akego, ponieważ w Afryce większość ludzi żyje na wsi, rozwój powinien być przede wszystkim ukierunkowany na podniesienie poziomu życia ludności wiejskiej. Nigeryjski politolog postrzegał rozwój rolny jako klucz do rozwoju powszechnego w państwach afrykańskich.

Czy demokrację w Afryce może jednak poprzedzić rozwój ekonomiczny i likwidacja ubóstwa zachodzące w warunkach lepszego, choć niedemokratycznego rządu? Zdaniem Akego, nie. Uważał on bowiem, że dochodzenie do lepszego rządu, które przyspieszyłoby cywilizacyjny postęp Afryki, nie powinno się odbywać kosztem demokracji. Jak pisał, „demokracja pociąga za sobą osiągnięcie lepszego rządu, lecz lepsze rządy nie pociągają za sobą demokracji”²⁰³. Jak wskazywał, Afrykanie nie powinni wybierać między rozwojem a demokracją, albowiem obie wartości powinny się wzajemnie uzupełniać. Rozwój w Afryce powinien po prostu być jednocześnie procesem coraz głębszej demokracji dającej ludziom większe możliwości poprawy ich warunków życia.

Ake zauważał pewne istotne korzyści płynące z niektórych inwestycji infrastrukturalnych podejmowanych w warunkach funkcjonowania systemu autorytarnego lub quasi-demokratycznego. Nigdy jednak nie traktował spektakularnych inwestycji infrastrukturalnych jako wyznaczników pełnego rozwoju, a jedynie jako rozwoju ekonomicznego. Budowy dróg, ulic w miastach, portów lotniczych, hoteli czy stadionów nie da się bowiem ująć w ramach wskaźników rozwoju społecznego. Nikt też zapewne nie kwestionuje konieczności rozwoju infrastruktury w Gwinei Równikowej, Gabonie, Angoli bądź innych państwach Afryki za pieniądze uzyskiwane na przykład z eksportu ropy naftowej i gazu ziemnego.

²⁰³ Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa...*, s. 172.

Inwestycje te powinny, rzecz jasna, powstawać, lecz na nich nie można poprzestać i nie mogą być one uznawane za inwestycje priorytetowe. Rozwoju nie da się bowiem zmierzyć jedynie liczbą kilometrów nowych dróg. Rozwojowi infrastruktury musi towarzyszyć wprowadzanie w życie programów rozwojowych służących wzmocnieniu starych lub tworzeniu nowych działów gospodarki. Dopiero zaś powszechna dostępność ochrony zdrowia i edukacji stanowi prawdziwy wyznacznik poziomu rozwoju danego społeczeństwa.

Problem polega jednak na tym, że drogi mogą zagrozić istnieniu władzy autorytarnej raczej w małym stopniu, a szkoły i uniwersytety w znacznie większym. Zapewne dlatego też na edukację przeznaczane są w typowym afrykańskim państwie niewielkie środki. I to właśnie na tej płaszczyźnie najlepiej zauważalny jest rozdźwięk między przetrwaniem władzy autorytarnej a rozwojem. Rzeczywisty rozwój może nastąpić, gdy dba się o wykształcenie sprawców tego rozwoju. System autorytarny w przeciwieństwie do demokratycznego daje jednak zwykle ograniczone możliwości wykorzystania potencjału posiadanego przez ludzi wykształconych²⁰⁴.

W argumentacji Akego dotyczącej korelacji między demokracją a rozwojem można jednak dostrzec pewną niekonsekwencję. Ake postulował, co warto przypomnieć, by Afrykanie generowali rozwój w zgodzie z własnymi wartościami, zarazem jednak proponował konkretne przekształcenia demokratyczne, które miałyby go wspierać. Pozostawiał zatem społeczeństwom afrykańskim wolność wyboru dróg prowadzących do rozwoju, lecz zarazem wskazywał, jak winien wyglądać model rozwoju politycznego, będący niejako fundamentem rozwoju w innych wymiarach. Można to postrzegać jako próbę narzucenia Afrykanom pewnych rozwiązań politycznych, które nigeryjski politolog uznawał za optymalne. Można też jednak wnioskować, że uważał on, iż tylko proponowany przezeń wzorzec przekształceń politycznej organizacji afrykańskich społeczeństw umożliwi ich członkom zachowanie i wyznawanie własnych wartości. Wzorzec taki można by uznać za makrostrukturę dla wartości pomniejszych, coś niezbędnego do tego, by ludzie mogli urzeczywistniać rozwój w zgodzie z wartościami, w które wierzą. Można zatem przyjąć założenie, że Ake widział w proponowanym przez siebie wzorcu demokratyzacji konstrukt czy też szkielet, który powinien być uzupełniany tkanką składającą się z różnych wartości wyznawanych przez konkretne społeczeństwo. Nie może być to jednak demokracja większościowa i liberalna zarazem, ta bowiem nie gwarantuje zadowalającego uczestnictwa ogółu obywateli i grup etnicznych w procesach decyzyjnych w państwach afrykańskich.

²⁰⁴ Zob. szerzej Claude Ake, Walusako Mwalilino, *An Interview with Claude Ake...*, s. 5, 8, 9, gdzie Ake wypowiadał się na temat różnych aspektów położenia inteligencji w afrykańskich państwach autorytarnych.

Należy stwierdzić, że nigeryjski politolog zabrał istotny głos w dyskusji o korelacji między demokracją a rozwojem. Jego poglądy są ważne przede wszystkim dlatego, że był on intelektualistą, który większą część życia spędził w systemie autorytarnym i doskonale znał jego ułomności. Był również świadom specyfiki możliwości rozwoju w Afryce. Ake był pewien tego, że rozwój w Afryce może się dokonać wyłącznie w warunkach demokracji, i w sposób konsekwentny starał się przekonywać do tej opinii Afrykanów, tłumacząc, dlaczego Afryka nie może pójść drogą, jaką przebyły pod koniec jego życia niektóre społeczeństwa Azji Wschodniej. Był w tym bardzo przekonujący. Postrzeganie rozwoju przez Akego zawiera w sobie nie tylko fundamentalny wręcz postulat jego powszechności, ale też promocję możliwości nadawania przez ludzi, których rozwój ma dotyczyć, własnego tempa przemianom ich życia. Ake uważał, że warunki do tego istnieją jedynie w demokracji. Problem leży jednak w tym, że nie wiadomo, jaki czynnik miałby zaktywizować Afrykanów do wygenerowania rozwoju ani skąd wziąć środki na ten cel. Ponadto, z perspektywy wielopokoleniowych doświadczeń Afrykanów zrozumiała jest pochwała Akego dla wspierania gospodarki małorolnej, ale w kontekście wyzwań demograficznych, przed jakimi stoją państwa afrykańskie, rozwój małorolny jest po prostu niewystarczający. W konsekwencji, paradygmat pozostałej opcji, a zatem, ogólnie rzecz ujmując, wygenerowanie w Afryce rozwoju dzięki lokalnej aktywności rolników jawi się jako trudny do urzeczywistnienia.

Bardzo ważna jest przeprowadzona przez Akego krytyczna analiza afrykańskiej klasy politycznej, która pozwala lepiej zrozumieć trudności w demokracji państw afrykańskich. Należy przypomnieć, że właśnie w celu ich skutecznej demokracji oraz dla wygenerowania rozwoju Ake postulował odrzucenie przez Afrykanów pokolonialnych struktur politycznych i zastąpienie ich zupełnie nowymi. Nazywał to potrzebą demokracji strukturalnej. Nigeryjski politolog był przekonany, że proces demokracji w Afryce nie może się powieść w sytuacji, gdy jest on redukowany po prostu do wyborów, których wynik zależy zazwyczaj od zastosowania rozmaitych przebiegłych, w zasadzie niedemokratycznych praktyk. Ake stawiał zarazem tezę, że klasie politycznej w Afryce nie zależy na takiej transformacji państw autorytarnych, która doprowadziłaby do ich głębokiej, a zatem i pełnej demokracji. Takie podejście jest oczywiste, zwłaszcza wzięwszy pod uwagę interesy władzy autorytarnej, dziwi jednak w odniesieniu do demokratycznej opozycji. Ake wskazywał jednak, że w realiach państw afrykańskich rządzący i opozycja tworzą układ władzy, z którego *de facto* wykluczeni są zwykli Afrykanie. Klasa polityczna zawłaszcza również dla siebie wiedzę o mechanizmach funkcjonowania polityki i posługuje się jedynie dla siebie zrozumiałym językiem władzy. W tym sensie obie grupy tworzą swego rodzaju monopol na politykę i jej rozumienie. Dzieje się tak dlatego, że w opinii Akego, większa część

afrykańskiej klasy politycznej traktuje politykę jako sposób na życie, a zatem jako drogę prowadzącą do zdobycia korzyści finansowych oraz rozmaitych przywilejów. Władza pozornie demokratyczna jest zarazem znacznie atrakcyjniejsza od władzy w pełni demokratycznej z jej immanentnie przypisanymi ograniczeniami. Stawką w grze politycznej w państwach afrykańskich jest niemalże władza absolutna, która daje pełną możliwość realizacji partykularnych interesów. Dobro elektoratu się nie liczy. Zdaniem Akego, w takim kontekście jedynie likwidacja bądź poważne przekształcenie istniejących w państwach afrykańskich struktur politycznych prowadziłyby do uszczuplenia lub utraty potencjalnych korzyści przez ich klasę polityczną. Jeśli jest tak w rzeczy samej, analiza Akego może w pewnym stopniu tłumaczyć zdolność dochodzenia przez opozycję do porozumienia z autokratami czy quasi-demokratami i wspólnego z nimi rządzenia na przykład w Zimbabwie²⁰⁵ bądź w Kenii²⁰⁶. Stan braku głębszej demokratyzacji może też być pomocny opozycji na przykład wówczas, gdy po przejściu rządów i po spadku euforii, jaka często towarzyszy zmianie władzy, nie spełnia ona wyborczych obietnic oraz oczekiwań elektoratu.

Nigeryjski politolog celnie ganił demokratyzację proceduralną, dzięki której różni afrykańscy politycy autokratycznej proweniencji wciąż pozostają u władzy, wykorzystując demokratyczne mechanizmy, w tym zwłaszcza akt głosowania. Słusznie również wskazywał, że zafałszowanie tych mechanizmów w połączeniu ze zręcznym zwykle manipulowaniem elektoratem może zapewnić tym politykom *continuum* rządów. Można wnioskować, że Ake uważał, iż gdyby same wybory miały przyczynić się do zaistnienia jakichś głębokich zmian, to zapewne w niejednym państwie afrykańskim zostałyby po prostu zlikwidowane.

Za istotny wkład Akego w eksplikację afrykańskiej rzeczywistości politycznej należy uznać zwrócenie przezeń uwagi na aktualność problemu zakleszczenia Afrykanów między dwoma rodzajami przestrzeni publicznych. Jak tłumaczył, ponieważ przestrzeń publiczna na poziomie państwa ma charakter szczątkowy czy wręcz zaczątkowy, Afrykanie trwają w uzależnieniu od pierwotnych (lokalnych i etnicznych) przestrzeni publicznych, w których znajdują rozmaite wspar-

²⁰⁵ Świadczyć może o tym kasus tzw. Rządu Jedności Narodowej, istniejącego od 2009 r. i tworzonego przede wszystkim przez partię prezydenta Roberta Mugabego, Afrykański Narodowy Związek Zimbabwe – Front Patriotyczny (Zimbabwe African National Union – Patriotic Front, ZANU-PF) oraz ugrupowanie premiera Morgana Tsvangiraiego, Ruch na Rzecz Demokratycznej Zmiany – Tsvangirai (Movement for Democratic Change – Tsvangirai, MDC-T), który wcześniej pozostawał w opozycji do Mugabego.

²⁰⁶ Świadczyć może o tym kasus tzw. Gabinetu Wielkiej Koalicji czy też Rządu Jedności Narodowej, istniejącego w latach 2008–2013 i tworzonego przede wszystkim przez ugrupowanie ówczesnego prezydenta E. Mwaia Kibakiego, Partię Jedności Narodowej (Party of National Unity, PNU) oraz partię ówczesnego premiera Raila A. Odingi, Pomarańczowy Ruch Demokratyczny (Orange Democratic Movement, ODM), który wcześniej pozostawał w opozycji do Kibakiego.

cie i ochronę. Stan ten wpływa negatywnie na proces budowy lojalności wobec państwa oraz na jego demokrację. Zakleszczenie między dwoma rodzajami przestrzeni publicznych nie jest jednak charakterystyczne wyłącznie dla realiów afrykańskich. Dualizm przestrzeni publicznych występuje przecież w wielu miejscach świata w kontekście istnienia państwa, którego instytucje działają nieefektywnie, a obywatele nie darzą ich zaufaniem lub mają do nich utrudniony dostęp. Często pierwotna przestrzeń publiczna jest bardzo żywa tam, gdzie państwowa przestrzeń publiczna jest rozwinięta w niewielkim stopniu bądź przestała funkcjonować. W takich warunkach musi wzrastać znaczenie wspólnot lokalnych, grup etnicznych bądź wspólnot religijnych. Ich rola niejednokrotnie polega na udzielaniu pomocy swoim członkom w zaspokajaniu takich podstawowych potrzeb, jak dostęp do żywności i wody, obrona przed przemocą, rozstrzygnięcie sporów²⁰⁷. Są to potrzeby pierwotne wobec polityki. Stąd też trudno spodziewać się zmniejszenia roli pierwotnych przestrzeni publicznych i ich elit politycznych przed uzyskaniem przez przestrzeń publiczną na poziomie państwa zaufania jego obywateli. Zaufanie to może zaś zapewne zrodzić się w następstwie wygenerowania rozwoju i osiągnięcia przez instytucje publiczne większej efektywności działania. Jak można wnioskować, państwo, na którym obywatele mogą polegać, cieszy się ich większą lojalnością. W takim stanie rzeczy obywatele zapewne chętniej uczestniczą też w polityce na poziomie państwowej przestrzeni publicznej.

Choć Ake przedstawił głównie negatywny obraz współczesnej polityki afrykańskiej, to zarazem nakreślił wizję jej uzdrowienia. Wskazał obszary polityczne, społeczne i prawne, w których powinny zajść przekształcenia strukturalne. Postulował zmniejszenie prerogatyw prezydenta oraz jednocześnie zwiększenie roli legislatury, rozwój społeczeństwa obywatelskiego i aktywizację polityczną Afrykanów poprzez obecność jego organizacji w życiu politycznym, a także głęboką reformę wymiaru sprawiedliwości. Kluczowe znaczenie nadał zaś utworzeniu instytucji współrzędzenia, etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu. Implementacja tego ostatniego pomysłu potencjalnie niesie jednak ze sobą istotny skutek, jakim jest ugruntowywanie podziałów etnicznych, co może utrudniać zbudowanie ponadetnicznej, państwowej przestrzeni publicznej.

²⁰⁷ Zakleszczenie Afrykanów pomiędzy dwoma rodzajami przestrzeni publicznych pokazuje przykład lamidatów (lokalnych sułtanatów) Fulbejów w północnym Kamerunie, gdzie ani lamido (sułtan) nie posiada już pełni dawnej władzy, ani instytucje państwowe nie mają jeszcze takiej władzy, jaką powinny sprawować. Na przykład, choć lamido rozsądza lokalne spory, to nie ma możliwości wykonania wyroku, jeśli choć jedna ze stron go nie uzna (zdarza się to rzadko). Wówczas pozostaje rozpatrzenie sprawy przez mało efektywne sądownictwo państwowe na poziomie regionalnym. Ewentualne wykonanie uzyskanego w tej instancji wyroku również pozostaje w gestii instytucji państwa (policja, więziennictwo). Zob. szerzej Ryszard Vorbrich, *Lamidat. Państwo przedkolonialne w państwie pokolonialnym*, „Afryka” 2005, nr 21, s. 7–28.

Ake widział możliwość zmniejszenia tego zagrożenia w rozwoju ponadetnicznego społeczeństwa obywatelskiego. Uważał też, że tworzenie etnicznej instytucji parlamentarnej da się pogodzić z zastępowaniem pierwotnych przestrzeni publicznych państwową przestrzenią publiczną. Warto przypomnieć, że taką perspektywę myślenia prezentuje również ghański filozof Kwame Gyekye, który proponuje dla państw afrykańskich etniczną rotację przywództwa, a zatem koncepcję również petryfikującą podziały etniczne. Jest on zarazem przekonany, że właśnie poprzez tworzenie instytucji, które dawałyby możliwość dostępu do władzy reprezentantom wszystkich grup etnicznych według klucza etnicznego, możliwe jest w przyszłości zbudowanie w państwach Afryki ponadetnicznych narodów²⁰⁸.

Jak można założyć, w państwach, w których wprowadzane byłyby instytucje dzielenia władzy między elity polityczne grup etnicznych, należałoby zastosować jakieś rozwiązania równoważące utrwalanie się podziałów etnicznych. Być może podstawowym z nich byłby wybór deputowanych do izby niższej bikameralnego parlamentu w systemie pluralizmu partyjnego, zwłaszcza gdyby partie polityczne nie były tworzone jedynie na bazie etnicznej, lecz ich programy wychodziłyby naprzeciw konkretnym ideologicznym lub ekonomicznym przekonaniom i interesom różnych części elektoratu. Innym rozwiązaniem może być obecność przedstawicieli ponadetnicznych organizacji społeczeństwa obywatelskiego w izbie niższej parlamentu, co Ake postulował. Propozycję taką wysuwa też i analizuje ghański filozof Kwasi Wiredu²⁰⁹. Idea ta jest już zresztą urzeczywistniana, choć nie w warunkach demokracji, między innymi w takich państwach Afryki, jak Burundi, Rwanda i Uganda, o czym pisze Arkadiusz Żukowski²¹⁰.

Z analizy myśli Akego wynika też wnioski, że współczesna afrykańska teoria polityczna powinna się koncentrować nie tylko na tworzeniu pomysłów instytucji ustrojowych koniecznych dla zbudowania lepszej przyszłości społeczeństw państw afrykańskich, ale również na szukaniu rozwiązań, które wymusiłyby na politykach reprezentujących odmienne grupy etniczne oraz partie polityczne ich efektywniejszą, wzajemną współpracę. Zapewne niektóre z tych rozwiązań już funkcjonują w dobrze ugruntowanych demokracjach, a potrzebne jest jedynie ich odnalezienie i przystosowanie do potrzeb wieloetnicznego środowiska politycznego, typowego dla większości państw Afryki. Oprócz rozwiązań prawnych być może przydatne mogłyby się również okazać rozmaite sposoby mediacji, które

²⁰⁸ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity...*, zwłaszcza s. 95 i n.

²⁰⁹ Zob. zwłaszcza Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, New York 2001, s. 171–184.

²¹⁰ Zob. Arkadiusz Żukowski, *Swoistość wyborów parlamentarnych we współczesnej Afryce*, w: Jacek Zalesny, Tadeusz Mołdawa (red.), *Parlamentaryzm w świecie współczesnym. Między idea a rzeczywistością*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011, s. 99–100.

stosowane są w różnych kulturach. Afrykanie z pewnością mogliby też czerpać inspirację z doświadczeń funkcjonowania ich rodzimych, tradycyjnych instytucji deliberacji i konsensusu.

Należy zwrócić uwagę również na inną istotną kwestię. Mianowicie Ake proponując dla państw afrykańskich koncepcję powołania etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu, nie wskazał, jakie powinny być jej kompetencje, a jedynie stwierdził, że powinna ona mieć istotny udział w sprawowaniu władzy. Nie zwrócił zatem uwagi na to, jakimi zagadnieniami merytorycznymi miałyby się ta etniczna izba zajmować. Nie wiadomo również, czy obie izby legislatury w afrykańskich państwach wieloetnicznych miałyby posiadać tożsame kompetencje. Takie rozwiązanie przyjęto na przykład w Szwajcarii, gdzie w kompetencji izb pierwszej i drugiej²¹¹ Zgromadzenia Federalnego leżą wszelkie zagadnienia, które ustawa zasadnicza po prostu przekazuje parlamentowi. W konsekwencji, jak słusznie zauważa Zdzisław Czeszejko-Sochacki²¹², „szwajcarski model dwuizbowości jest klasycznym przykładem dwuizbowości równorzędnej (symetrycznej)”. W szwajcarskim systemie parlamentarnym izba druga Zgromadzenia Federalnego, Rada Kantonów, jest przedstawicielstwem podmiotów federacji, a nie narodów etnokulturowych czy też grup językowych tworzących Szwajcarię, choć oczywiście w konkretnych kantonach przewagę liczebną mają członkowie którejś z nich. Niemniej jednak Rada Kantonów nie zapewnia równej reprezentacji poszczególnym segmentom pluralnego społeczeństwa, tak jak pragnął tego Ake w odniesieniu do składu etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu w państwach afrykańskich. W systemie szwajcarskim członkowie Rady Kantonów są zwykle reprezentantami którejś z partii politycznych. Odmienność systemów wyborczych do obu izb Zgromadzenia Federalnego powoduje zaś, że proporcja przedstawicieli różnych partii politycznych jest w nich nieco inna. I choć dwuizbowość szwajcarskiego parlamentu stanowi konsekwencję funkcjonowania kantonowej struktury federacji, a zatem i pewnego modelu współrzędzenia, to trudno jednak byłoby dowieść, że w istotny sposób wpływa ona na przykład na tworzenie aktów prawnych o znacząco wyższej jakości niż w sytuacji, gdyby w Szwajcarii istniał parlament jednoizbowy.

W przypadku państw afrykańskich zapewne dobrze stałoby się, gdyby etniczna izba wyższa bikameralnego parlamentu posiadała kompetencje inne niż izba niższa. Problem nie leży tylko w tym, by dwuizbowość nie generowała dodatkowych kosztów dla budżetu centralnego w sytuacji, gdyby obie izby, nieko-

²¹¹ Paweł Sarnecki, *Zgromadzenie Federalne. Parlament Konfederacji Szwajcarskiej*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2003, s. 12, wskazuje, że w przypadku Szwajcarii, ze względu na identyczne kompetencje obu izb parlamentu, nie występują pojęcia izby niższej i wyższej.

²¹² Zdzisław Czeszejko-Sochacki, *System konstytucyjny Szwajcarii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2002, s. 49. Por. Paweł Sarnecki, *Zgromadzenie Federalne...*, s. 12–13.

niecznie z pozytywnym efektem końcowym, zajmowały się tymi samymi sprawami. Rzecz polega przede wszystkim na tym, by izba wyższa wносиła istotny wkład w porozumienie między grupami etnicznymi tworzącymi wieloetniczne państwa, a zatem była forum ich współpracy. W konsekwencji być może powinna ona w pierwszej kolejności zajmować się zagadnieniami dotyczącymi równego statusu grup etnicznych oraz tworzeniem prawa służącego rozwiązywaniu nieporozumień w relacjach między nimi. Wówczas zapewne dwuizbowość oraz funkcjonowanie w jej ramach izby wyższej, tworzonej na podstawie istniejących w państwach afrykańskich podziałów etnicznych, miałyby głęboki sens.

Co jest bardzo ważne, Ake zauważał, że proponowane przezeń przekształcenia ustrojowe państw afrykańskich, mające na celu ich strukturalną demokratyzację, mogą się nie powieść w niesprzyjających warunkach globalnych. Zdaniem nigeryjskiego politologa, w kreowanej przez globalizację nowej rzeczywistości walka o demokratyzację powoli przestaje mieć bowiem sens. Bierni i coraz bardziej izolujący się ludzie, anonimowość oraz niemożność zlokalizowania ponadnarodowych ośrodków decyzyjnych i brak instytucjonalnych mechanizmów poddających je demokratycznej kontroli praktycznie uniemożliwiają polityczną mobilizację Afrykanów oraz ich walkę przeciw niedemokratycznej władzy. Lecz gdyby nawet takie polityczne ożywienie miało miejsce, to – jak zapytywał Ake,

„na czym walka miałaby się skupić? Na jakich centrach i zasobach władzy?”²¹³.

Jego zdaniem, globalizacja oddziałuje negatywnie na kondycję współczesnych społeczeństw, których członkowie w coraz większym stopniu kierują się w swoich działaniach wartościami i zasadami rynkowymi. Gdy zaś w Afryce tożsamość konsumenta ostatecznie zatriumfuje nad tożsamością obywatela, będzie to stanowiło kres możliwości demokratyzacji. Demokracja wiąże się bowiem z dobrem ogółu, a konsumpcjonizm z partykularyzmem i egoizmem. Konsumpcjonizm zabija też w ludziach polityczne zaangażowanie. Mimo że członkowie społeczeństw biednych, w tym afrykańskich, nie są liczącymi się konsumentami, globalna kultura konsumpcyjna też osłabia ich tradycyjne więzi solidarności i przekształca kultury lokalne. Ten stan rzeczy powoduje u wielu z nich narastanie frustracji i napięć, a często aktywizację tożsamości pierwotnych i nasilenie wrogości wobec „obcych”. Ake wskazywał tym samym, że procesy globalizacji należy postrzegać również z perspektywy zagrożeń, jakie niosą one ze sobą dla rozwoju demokracji. Nauka ta jest cenna, uzmysławia bowiem, że nawet najlepsze chęci Afrykanów i wielowymiarowe przemiany ustrojowe oraz społeczno-ekonomiczne mogą nie wystarczyć dla doprowadzenia do skutecznej demokratyzacji Afryki.

²¹³ Claude Ake, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja...*, s. 335.

ROZDZIAŁ 6

Demokratyzacja w Afryce w myśli George'a Carewa

*Czym odznaczać się ma zbiór osób,
aby uprawniony był do rządów demokratycznych?*

Robert A. Dahl¹

*Wraz z procesem indywidualizacji i osłabienia więzi lineażowych
wzmacnia się świadomość potrzeby wolności wyboru i demokratyzacji rządów.
Jednak wciąż brakuje rozwiązań w kwestii reprezentatywności (...)
Dlaczego mniejszość powinna podporządkować się większości?
Dlaczego powinny być zachowane prawa mniejszości?*

Jacek Jan Pawlik²

6.1. Wprowadzenie

Rozdział ten stanowi studium myśli politycznej sierraleońskiego filozofa George'a M. Carewa. Dokonana została w nim analiza koncepcji uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych w państwach afrykańskich i przyznania im praw grupowych. Propozycja ta została porównana z istniejącym od 2005 r. w Burundi kazusem uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych i umożliwienia ich przedstawicielom udziału we współrządzeniu według określonych proporcji.

W rozdziale wyjaśniono koncepcję rozwijania przez afrykańskich intelektualistów i aktywistów społeczeństwa obywatelskiego jako ponadetnicznego obszaru organizowania się, również politycznego, Afrykanów, który z czasem umniejszałby w państwach wieloetnicznych znaczenie więzi i podziałów etnicznych. Zdaniem Carewa, projekt ten nie kłóci się z uznaniem odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych w państwach afrykańskich i przyznaniem im praw grupowych, gdyż ta podstawowa propozycja filozofa powinna być jedynie rozwiązaniem przejściowym na drodze do budowy w państwach afrykańskich społeczeństw ponadetnicznych.

¹ Robert A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1995, s. 274.

² Jacek Jan Pawlik, *Wieloaspektowość tożsamości politycznej we współczesnych państwach afrykańskich*, „Społeczeństwo i Polityka” 2011, nr 1, s. 192.

W rozdziale niniejszym przeprowadzona została również analiza propozycji Carewa, by w wieloetnicznych państwach Afryki ograniczyć w przyszłości rywalizację polityczną poprzez utworzenie systemu partyjnego składającego się najlepiej jedynie z dwóch ponadetnicznych partii o programach uniwersalistycznych. Jest to rozwiązanie analogiczne do przyjętego w ustawie zasadniczej Somalilandu.

Część rozdziału została poświęcona wyjaśnieniu koncepcji podejmowania decyzji przez rządy państw afrykańskich w wyniku deliberacji. Carew postuluje zarazem, by decyzje te miały charakter konsensualny.

Sierraleoński filozof wskazuje, że „treść pojęcia demokracji nie jest jeszcze stała”³ i proponuje Afrykanom jedynie przejściowe przekształcenie niektórych rozwiązań liberalnej teorii demokratycznej. Uważa też, że obowiązkiem twórców myśli politycznej jest formułowanie takich koncepcji, które pasują do specyfiki konkretnego rodzaju państwa. Na potrzeby afrykańskiej państwowości typu wieloetnicznego należy, jego zdaniem, wypracować takie propozycje polityczne, które będą „dawać szansę na możliwie największą integrację obywateli państwa, kompatybilną z możliwie największym ich zróżnicowaniem”, a konkretnie umożliwiać „promowanie jednocześnie pluralizmu demokratycznego i kulturowego”⁴.

W opinii Carewa, w przypadku państw afrykańskich należy zatem już na poziomie normatywnym przyjąć uznanie dla etnicznej odrębności. Jego zdaniem, uznanie jest pojęciem znacznie ważniejszym i silniejszym od tolerancji, którą filozof traktuje jako koncept pozbawiony przekonania o równej wartości jednostek bądź grup. Jeśli zaś, jak pisze, mamy „traktować ludzi równorzędnie, nie możemy odrzucać tożsamości, które definiują, kim jesteśmy”⁵.

Tymczasem w dominującym w myśli liberalnej modelu społecznej jedności odrzucane są, zdaniem filozofa, etniczna partykularność i zróżnicowanie. Carew argumentuje, że „liberalne przekonanie, iż społeczna jedność może być osiągnięta jedynie poprzez stworzenie zjednoczonego, jednorodnego społeczeństwa, prowadzi do wykluczenia słabszych grup w społeczeństwie pluralnym”⁶. Wzorzec ten nie dostarcza zatem automatycznie mechanizmów zapobiegających wykluczeniu, jak to ujmuje, słabszych tożsamości w państwach wieloetnicznych.

W konsekwencji Carew proponuje jak najszybsze stworzenie na poziomie instytucjonalnym w państwach Afryki rozwiązań politycznych odpowiednich dla tzw. polityki obecności, która wpisuje się w logikę współrzędzenia. Ideał polityki

³ George M. Carew, *Transitional Democracy*, w: Cheryl Hughes, Yeager Hudson (eds.), *Cultural Integrity and World Community*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2000, s. 138.

⁴ George M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy: The Future of Postcolonial African States*, „Africa Today” 1993, Vol. 40, No. 4, s. 37.

⁵ George M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics*, „Quest: An African Journal of Philosophy” December 1996, Vol. 10, No. 2, s. 14.

⁶ Ibidem, s. 12.

obecności zakłada bowiem, że tylko ci, którzy sami siebie reprezentują, są w stanie najlepiej bronić własnych interesów⁷. Polityka ta, jak uważa Carew, byłaby jednak z czasem zastępowana tzw. polityką idei. Cechą polityki idei jest to, że koncentruje się ona na problemach, które mają być politycznie reprezentowane, nie zaś na tym, kto jest w danym państwie ich reprezentantem. W liberalnym wzorcu demokracji pierwszeństwo dawane jest właśnie polityce idei⁸.

W państwach afrykańskich, w których występują wyraźne podziały etniczne, takie podejście nie może być jednak przyjęte od razu. W społeczeństwach wieloetnicznych większości i mniejszości mają bowiem charakter stały, a rządy jakiejś większości często nie biorą pod uwagę interesów grup mniejszościowych⁹. W takiej rzeczywistości proste wdrażanie w życie polityki idei nie dałoby zatem efektu w postaci równego reprezentowania interesów różnych segmentów podzielonych społeczeństw.

W duchu konstruktywizmu Carew pragnie rozwiązania tego problemu poprzez zmniejszenie w przyszłości znaczenia podziałów etnicznych. Jak jednak uważa, polityka obecności będzie mogła zostać zastąpiona w państwach afrykańskich polityką idei dopiero wówczas, gdy ich obywatele wykształcą w sobie autonomię osobistą (*personal autonomy*). Autonomię tę pojmuje jako najwyższy poziom jednostkowej autonomii, na którym obywatele nabywają demokratyczną tożsamość. Nie następuje to, rzecz jasna, od razu, wraz z ustanowieniem w danym państwie demokratycznych instytucji, lecz jest to proces długotrwały.

⁷ Zob. szerzej George M. Carew, *'Ethnic Cleansing' and the Liberal State: The Tragic Failure at Democratic Transition in Rwanda and Burundi*, w: Yeager Hudson (ed.), *Globalism and the Obsolescence of the State*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 1999, s. 224–225.

⁸ Carew przyjmuje podział na „politykę idei” i „politykę obecności” w ślad za Anne Philips, brytyjską politolożką i teoretyczką polityki, profesorką London School of Economics and Political Science. Philips bada różne zagadnienia teorii demokracji i publikuje między innymi na temat problemów reprezentacji, zwłaszcza w kontekście równouprawnienia kobiet i wielokulturowości. Philips przedstawia podział na politykę idei i politykę obecności w następujących pracach: *Democracy and Difference*, Polity Press, Cambridge 1993; *Dealing with Difference: A Politics of Ideas or a Politics of Presence?*, „Constellations” April 1994, Vol. 1, s. 74–91; *The Politics of Presence*, Clarendon Press, Oxford 1995; *Dealing with Difference: A Politics of Ideas or a Politics of Presence?*, w: Robert E. Goodin, Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Blackwell, Cambridge 1997, s. 174–185; *Dealing with Difference: A Politics of Ideas, or a Politics of Presence?*, w: Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton NJ 1996, s. 139–154.

⁹ W tym rozdziale mniejszości (narodowe/etniczne) są też określane, w ślad za Carewem, jako grupy mniejszościowe lub grupy (tożsamości) słabsze. W rzeczywistości wieloetnicznych państw afrykańskich pojęcie mniejszości posiada inny wydźwięk niż w Europie. W typowym państwie afrykańskim rzadko kiedy jedna grupa etniczna ma bowiem procentową większość w całej populacji. Zarazem jednak często jakaś grupa ma istotną przewagę liczebną nad pozostałymi, a członkowie tej grupy zwykle dzierżą władzę.

Jego początkiem powinno być wprowadzenie w państwach afrykańskich w ramach polityki obecności takich rozwiązań prawnych, które urzeczywistnią ideał grupowej sprawiedliwości. Ideał ten zakłada oparcie relacji między grupami etnicznymi na równych i słusznych zasadach¹⁰. Carew jest przekonany, że przyjęcie sprawiedliwych zasad międzygrupowych relacji w każdym państwie wieloetnicznym da podstawę dla zbudowania zaufania w stosunkach między jego obywatelami, jednak bez porzucania przez nich, jak to ujmuje, „etnicznych lub wspólnotowych wartości”¹¹.

W opinii sierraleońskiego filozofa, zaufanie stworzy warunki do powstania, w obszarze pomiędzy formalnymi strukturami państwa a grupami etnicznymi, społeczeństwa obywatelskiego, którego członkowie będą ponad podziałami etnicznymi łączyć się dla osiągania rozmaitych celów, w tym zwłaszcza rozwiązywania różnych problemów. To w tym środowisku rozwinie się w pełni autonomia osobista jednostek, która umożliwi z czasem wycofanie się państw afrykańskich z polityki obecności, a zatem i elementów współrządzenia, oraz przejście do polityki idei, a więc demokracji liberalnej i większościowej zarazem. Przejście takie jest konieczne dla budowy prawdziwie demokratycznych państw, gdyż polityka obecności i współrządzenie, choć zabezpieczają interesy grup etnicznych, mogą zarazem między innymi wzmacniać istniejące w danym społeczeństwie podziały etniczne i być kontrproduktywne dla utrwalania demokracji. Carew zakłada zatem, że przywiązanie w państwach afrykańskich do instytucji nieliberalnych z czasem przeminie, lecz ich istnienie stanowi na początku niezbędny etap przejściowy demokratyzacji.

Zdaniem filozofa, dla rozwoju demokracji w państwach afrykańskich niezbędna jest również demokratyzacja porządku światowego. Panujące w nim obecnie: hierarchiczność oraz zasady, które regulują udzielanie pomocy gospodarczej ubogim państwom Afryki, przeszkadzają w ich demokratyzacji. Zdaniem Carewa, oparcie porządku światowego na zasadach demokratycznych powinno polegać na jego zreformowaniu w zgodzie z trzema podstawowymi ideałami demokracji deliberacyjnej¹²: rozumnej deliberacji, polityki uczestnictwa oraz rządów obywatelskich.

¹⁰ Carew wielokrotnie posiłkuje się pojęciem sprawiedliwości i ubolewa nad brakiem tejże zwłaszcza w warunkach wieloetnicznych państw afrykańskich, w których podejmowana jest obecnie próba demokratyzacji w stylu liberalnym.

¹¹ George M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 51.

¹² Określanej też jako demokracja „dyskusyjna”, „deliberatywna”, „debatująca”, „dyskursywna”. Zob. na przykład David Miller, *Demokracja debatująca a teoria wyboru społecznego*, w: *Przyszłość demokracji: Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 229–254; Amy Gutmann, *Demokracja*, w: Robert E. Goodin, Philip Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 538–539; Janusz Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, „Athenaeum” 2009, nr 22, s. 27–42.

W realizacji tej propozycji ma pomóc międzynarodowe społeczeństwo obywatelskie, którego organizacje jako pierwsze powinny zacząć rządzić się zasadami demokracji deliberacyjnej i służyć przykładem innym podmiotom działającym na arenie międzynarodowej. Jak uważa Carew, ewentualny sukces wprowadzania demokracji deliberacyjnej w porządku światowym powinien również wpłynąć na urzeczywistnienie jej ideałów wewnątrz państw afrykańskich, a także dać im większy wpływ zwłaszcza na te globalne procesy decyzyjne, które bezpośrednio ich dotyczą.

6.2. Geneza problemów demokratyzacji w Afryce

Carew doszukuje się początków problemów z wprowadzaniem porządku demokratycznego w Afryce w polityce władz kolonialnych metropolii, które w okresie poprzedzającym dekolonizację nie wskazały Afrykanom rozwiązań demokratycznych odpowiadających specyfice utworzonych przez siebie wieloetnicznych terytoriów¹³. Przeciwnie, władze kolonialne wychodziły z założenia, że z formalnego punktu widzenia skupienie się na opracowaniu oraz przyjęciu w nowo ustanawianych afrykańskich państwach konstytucji z całym wachlarzem prawnych i politycznych rozwiązań oraz instytucji wzorowanych na tych, jakie funkcjonowały w państwach narodowych w Europie, będzie wystarczające do zaszczerpienia w Afryce demokracji.

Powstanie niepodległych, wieloetnicznych państw pokolonialnych w Afryce nie zostało jednak poprzedzone ukształtowaniem się w nich narodów państwowych¹⁴. Zdaniem Carewa, względnie pokojowa koegzystencja w okresie kolonializmu różnych grup etnicznych w ramach poszczególnych terytoriów afrykańskich była owocem prowadzonej przez władze kolonialne polityki siły. Pewną rolę odegrało też zapewne kreowanie jakiejś abstrakcyjnej więzi łączącej mieszkańców tych jednostek politycznych, która opierała się głównie na *sui generis* wspólnotcie ich losów, polegającej na podległości jednej władzy. W opinii filozofa, dla nadania takiej więzi realnego charakteru, potrzeba by jednak rozliczalności władzy przed rządzonymi. O ile rozliczalność rządzących praktykowano w XX w. w tych metropoliach, które były już demokracjami, o tyle brakowało jej w koloniach. Wprowadzenie rozliczalności kolonialnej władzy przed kolonialnymi poddanymi było niemożliwe, podważałoby bowiem podstawowy cel metropolii, którym było czerpanie zysków z eksploatacji kolonii.

¹³ Filozof wspomina jedynie krótko o tym, że w przedkolonialnej Afryce istniały już państwa wieloetniczne.

¹⁴ W sensie Habermasowskiego *Staatsvolk*. Zob. Jürgen Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, zwłaszcza s. 9.

Z kolei afrykańscy nacjonaści doby pokolonialnej próbowali budować afrykańskie narody państwowe, między innymi, odwołując się do przykładów istnienia wieloetnicznych imperiów przedkolonialnych (takich jak choćby Mali, Ghana czy Zimbabwe¹⁵), a także na doświadczeniach wspólnego często oporu członków różnych grup etnicznych wobec władzy kolonialnej. Zwykle jednak przeważały partykularne interesy etnicznych elit i nie udawało się wypracować takiej koegzystencji różnych grup etnicznych w afrykańskich państwach, która byłaby oparta na podstawach demokratycznych. Najczęściej rządy największej lub najsilniejszej z nich prowadziły raczej do pogłębienia różnic dzielących ludzi o odmiennej przynależności etnicznej.

Nieporadna władza, która zamiast polepszać warunki życia Afrykanów najczęściej przyczyniała się do ich pogorszenia, często była wówczas ostro krytykowana. W sytuacji wzrastającego niezadowolenia rządzonych, niejednokrotnie wycofywała się z wprowadzania bądź kontynuacji demokratycznych reform politycznych, odrzucała żądania rozliczalności i uciekała się do polityki siły. Ostatecznie, pozorna jedność obywateli afrykańskich państw była zatem uzyskiwana niemal w identyczny sposób jak w czasach kolonialnych. Jak pisze Carew, „nacjonalistyczne państwo monopartyjne stało się pod każdym względem takie jak państwo kolonialne: zniewalające, autorytarne i etatystyczne”¹⁶.

W Afryce dokonano też upolitycznienia procesów gospodarczych¹⁷, co spowodowało, że sukces materialny i poprawę warunków życia mogli osiągnąć jedynie ci, którzy mieli dostęp do rządzących. Jednak większość Afrykanów, która go nie miała, czuła się wyobcowana i odepchnięta. Inną, nie mniej ważną cechą afrykańskich państw pokolonialnych było utrwalenie się w nich etatystycznego i scentralizowanego aparatu biurokratycznego, który ulegał degeneracji na skutek korupcji.

Zdaniem filozofa, utrzymywaniu w państwach Afryki niedemokratycznego *status quo* sprzyjało również wdrażanie liberalnej, a zatem opowiadającej się za gospodarką wolnorynkową teorii rozwoju, a także, w niektórych przypadkach, ideologii marksistowskiej promującej gospodarkę centralnie planowaną i sterowaną. Choć Carew krytykuje zarówno ekonomię liberalną, jak i marksistowską, to dla dalszej jego argumentacji ważny jest przede wszystkim pogląd, że próby budowania w znacznej części afrykańskich państw gospodarki wolnorynkowej w istotny sposób wpłynęły na petryfikację w nich rządów autorytarnych. Stało się tak między innymi dlatego, że liberalizm gospodarczy jakoby z założenia po-

¹⁵ George M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 33.

¹⁶ Ibidem, s. 40.

¹⁷ Por. Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa*, w: Adebayo Adedeji, Owodunni Teriba, Patrick Bugembe (eds.), *The Challenge of African Economic Recovery and Development*, Frank Cass, London 1991, s. 323–324.

święcał demokrację na ołtarzu rozwoju ekonomicznego. Carew ujmuje to w sposób następujący:

„Błędne wrażenie, że demokracja i rozwój nie mogą być wdrażane jednocześnie, jest nieuniknione w [liberalnej – przyp. KT] teorii rozwoju, prowadząc do wniosku, że sama demokracja stanie się osiągalna jedynie wówczas, gdy wystąpi [impuls – przyp. KT] rozwojowy. Istnieje dobitny dowód na coś wprost przeciwnego. Demokracja jest tańszym i prowadzącym wprost do celu sposobem promowania rozwoju, ponieważ zapewnia rozliczalność władzy, która jest niezbędną [dla rozwoju – przyp. KT]”¹⁸.

Niemniej jednak po 1989 r. w wielu państwach Afryki podjęto próbę wprowadzenia demokracji liberalnej i większościowej zarazem. Próba ta nie przyniosła jak dotąd zadowalających rezultatów. Zdaniem Carewa, w dużej mierze jest to związane z ogólnymi ułomnościami teorii liberalnej. Sierraleoński filozof przypomina, że liberalizm w klasycznym ujęciu optuje za nadrzędnością jednostki wobec grupy. Wynika stąd liberalne definiowanie grup w sposób agregujący – po prostu jako zbiorów jednostek. Podejście to nie bierze pod uwagę specyfiki grup w państwach wieloetnicznych, w których ustanawianie prostych rządów większości oznacza jednocześnie zagrożenie dla interesów mniejszości.

6.3. Dlaczego i co należy zmienić w podstawach demokracji liberalnej?

W opinii Carewa, w sytuacji państw afrykańskich teoretyczne podstawy demokracji liberalnej ugruntowują w zasadzie panujące między grupami etnicznymi stosunki, które są typowe dla państw niedemokratycznych. Stosunki te charakteryzuje dominacja grup silniejszych (zwykle większościowych) nad grupami słabszymi (zwykle mniejszościowymi). Koncentracja elit rządzących na realizacji interesów swojej grupy lub grup dominujących w danym państwie wpływa zaś negatywnie na kwestię dystrybucji dóbr również pośród grup mniejszościowych. Zdaniem Carewa:

„państwo liberalne nie znalazło sposobu na usunięcie elementu dominacji z relacji między grupami (...) ze względu na ograniczenia wynikające z jego przywiązania do [swojego – przyp. KT] modelu dystrybucji. Problem z tym modelem polega na tym, że pojmuje on władzę w ten sam sposób, co przedmioty materialne, to jest jako coś, co może być rozdzielone między różne grupy i jednostki. Jeśli grupy dostaną tyle władzy, ile wynika proporcjonalnie z ich wielkości, można się spodziewać, że niektóre grupy staną się w sposób oczywisty grupami dominującymi”¹⁹.

¹⁸ George M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 36.

¹⁹ Ibidem, s. 45.

Sierraleoński filozof uważa, że na potrzeby wieloetnicznych państw afrykańskich, które dopiero wkraczają na drogę budowy demokracji, liberalna teoria demokratyczna powinna zostać zmieniona zwłaszcza w dwóch obszarach: politycznej reprezentacji i – będącego jej następstwem – procesu decyzyjnego. Istniejące obecnie w jej ramach rozwiązania powodują, że w praktyce demokracji liberalnej interesy grup słabszych nie są należycie chronione przed interesami grup silniejszych. Carew ujmuje to jeszcze dobitniej w sposób następujący: „forma reprezentacji i wyzwalany przez nią proces podejmowania decyzji nie pozostawiają miejsca na odwoływanie się do sprawiedliwości”²⁰.

Zdaniem filozofa, w państwach wieloetnicznych musi zwłaszcza funkcjonować system zapobiegający realizowaniu takich interesów większości, które, jak to ujmuje, są niemoralne. Carew pisze w tym kontekście, że „ponieważ liberalna teoria demokratyczna nie bierze pod uwagę, iż określone interesy powinny być wykluczane z tego prostego powodu, że ich uwzględnienie miałyby niekorzystny wpływ na interesy innych, nie może ona chronić jednostek ani nawet grup jednostek, które tworzą wieloetniczny związek polityczny”²¹.

W rzeczy samej, system rządów większości istniejący na przykład w europejskich państwach narodowych daje interesom dominujących grup narodowych realną przewagę nad interesami grup mniejszościowych. W praktyce jednak dzieje się tak przede wszystkim wówczas, gdy nie istnieją wystarczające gwarancje ochrony mniejszości narodowych czy etnicznych. I choć z pewnością mechanizmy zabezpieczające ich interesy nie należą do kanonu teorii demokratycznej, a wręcz mogą stanowić jej piętę achillesową, to należy pamiętać, że w zachodnich demokracjach wypracowane zostały rozmaite rozwiązania problemów mniejszości, takie jak choćby prawa gwarantowane konstytucyjnie, ustawodawstwo antidyskryminacyjne, autonomia kulturalna i terytorialna²². Zapewne nie są one jednak wystarczające na potrzeby wieloetnicznych państw afrykańskich, przynajmniej w początkowej fazie rozwijania w nich demokracji.

Stąd też dwa wskazane obszary liberalnej teorii demokratycznej, które wymagają zmian, Carew omawia bardziej szczegółowo, analizując krytycznie pięć podstawowych kryteriów czy też zasad demokracji, które zapożyczają z teorii Roberta

²⁰ Ibidem, s. 42.

²¹ Ibidem, s. 43.

²² Zob. szerzej na przykład Marc Weller, Denika Blacklock, Katherine Nobbs (eds.), *The Protection of Minorities in the Wider Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008; Patrick Thornberry, Maria Amor Martin Estébanez, *Minority Rights in Europe: A Review of the Work and Standards of the Council of Europe*, Council of Europe, Strasbourg 1994; *The Protection of Minorities: Collected Texts...*, Council of Europe, Strasbourg 1994. W piśmiennictwie polskim zob. na przykład Stanisław Pawlak, *Ochrona mniejszości narodowych w Europie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001; Jarosław Sozański, *Ochrona mniejszości w systemie uniwersalnym, europejskim i wspólnotowym*, Wydawnictwo Kodeks, Warszawa 2002.

A. Dahla²³. Jak pisze Dahl, zasady te „musi spełnić proces rządzenia państwami, tak by wszyscy członkowie byli równouprawnieni do uczestniczenia w podejmowaniu decyzji dotyczących państwa”²⁴. Zdaniem Carewa, to właśnie kryteria zidentyfikowane przez Dahla powinny w pierwszej kolejności zostać w warunkach wieloetnicznych państw afrykańskich poddane przejściowej rekonceptualizacji, za którą powinny pójść przemiany instytucjonalne.

6.4. Próba przekształcenia podstawowych zasad demokracji liberalnej w kierunku uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych

Zgodnie z pierwszym z tych kryteriów²⁵, demokracja obejmuje ogół dorosłych obywateli, którzy podporządkowani są wiążącym dla nich kolektywnym decyzjom wspólnego państwa. Kryterium to, jak stwierdza Dahl, dotyczy inkluzji dorosłych (*inclusiveness*), czyli przewiduje posiadanie przez ogół dorosłych obywateli pełni praw obywatelskich. Carew zarzuca tej zasadzie, że odnosi się ona do jednostek i zarazem pomija grupy. Taki stan rzeczy jest następstwem przyjęcia liberalnego założenia, że jednostka jest autonomicznym i samowystarczalnym podmiotem. Zdaniem filozofa, nie ma jednak nic bardziej błędnego w odniesieniu do rzeczywistości afrykańskiej, w której, inaczej niż w większości zachodnich społeczeństw, świadomość jednostek kształtowana jest w ramach konkretnych grup etnicznych, których są one członkami i które stanowią odrębne części wieloetnicznych społeczeństw.

²³ Robert Alan Dahl – jeden z najwybitniejszych współczesnych teoretyków polityki i badaczy demokracji; związany z Yale University; autor wielkiej liczby istotnych prac, w których poruszane są rozmaite problemy demokracji. Dahl omawia podstawowe kryteria demokracji w *Demokracja i jej krytycy* (*Democracy and Its Critics*, 1989), przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1995 oraz w *O demokracji* (*On democracy*, 1993), przeł. M. Król, Znak, Kraków 2000. Dahl, *Poliarchy: Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven CT 1971, s. 3, wyróżnia też osiem gwarancji instytucjonalnych demokracji: 1) wolność zakładania organizacji i wstępowania do nich; 2) swobodę wypowiedzi; 3) prawo do głosowania; 4) obieralny charakter urzędów publicznych; 5) prawo przywódców politycznych do rywalizowania o poparcie i głosy; 6) istnienie alternatywnych źródeł informacji; 7) wolne i uczciwe wybory; 8) istnienie instytucji czyniących politykę władz zależną od głosów i innych wyrazów obywatelskich preferencji (tłumaczenie za: Arend Lijphart, *Westminsterski model demokracji*, w: *Przyszłość demokracji...*, przeł. P. Rymarczyk, s. 136).

²⁴ Robert A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39 (w oryginalnym tłumaczeniu zamiast pojęcia „państwo”, lecz w tym właśnie znaczeniu, występuje pojęcie „stowarzyszenie” lub „zrzeszenie polityczne”).

²⁵ Kolejność kryteriów nie odgrywa tutaj większego znaczenia. Kryteria Dahla są analizowane w różnym porządku.

W opinii filozofa, postrzeganie jednostki w sposób indywidualistyczny jest w przypadku Afryki zwodnicze również i dlatego, że jednostkowych wyborów nie sposób tu wyabstrahować od etnicznej przynależności i lojalności. Etniczne tożsamości jednostek w państwach afrykańskich nie są zaś zwykle uzupełniane ponadetnicznymi tożsamościami, co zapewne musiałoby stać się konsekwencją dłuższego i przemyślanego procesu budowy narodów państwowych, dokonującego się w sprzyjających warunkach politycznych.

Skoro zatem Afrykanie nie działają w oderwaniu od wpływu grupy, zastanawia się Carew, to czy w ogóle można o nich mówić w kategoriach demokratycznego obywatelstwa państwowego? Rodzi się więc w związku z tym wniosek, zgodnie z którym zmiana pierwszego kryterium demokratycznego na potrzeby wieloetnicznych państw afrykańskich powinna polegać na uznaniu „grup w ten sam sposób co jednostek”²⁶.

Carew nie wspomina jednak, czy w warunkach państw wieloetnicznych grupy etniczne miałyby zostać uznane jedynie jako podmioty, którym należą się konkretne prawa, czy również jako byty mające jakieś obowiązki, jak na przykład zapobieganie w swoim łonie działaniom radykalnym, choćby na płaszczyźnie religijnej, bądź takim, które godzą w państwową spójność. Trudno zarazem wyobrazić sobie, jak wyglądałyby sankcje, które mogłyby stosować państwa wobec grup etnicznych czy raczej ich elit, gdyby nie wykonywały one swoich obowiązków zgodnie z literą państwowego prawa. Nie wiadomo też, jakie instrumenty prawne pozwalające wpływać na zachowania swoich członków posiadałyby grupy. Powstaje również pytanie, czy ich przywódcy byłiby obierani w jakiś tradycyjny sposób, czy raczej w drodze wyborów. Carew nie odnosi się do tych kwestii.

W sytuacji jednak, gdy większość Afrykanów w dużym stopniu uzależniona jest od swoich wspólnot lokalnych, stanowiących zwykle część konkretnych grup etnicznych, postulat uznania odrębności i prawnej podmiotowości tego typu grup brzmi sensownie. Pomysł ten jest analogiczny do koncepcji praw mniejszości w europejskich państwach narodowych. W przypadku Afryki w roli mniejszości można by jednak umieścić każdą grupę etniczną, która nie ma istotniejszego wpływu na decyzje dominującej grupy lub grup.

Filozof jest świadom, że propozycja takiego uznania grup z pewnością spotka się z krytyką tych intelektualistów, którzy dowodzą, że wzmacnianie roli grup etnicznych, a zatem i etnicznych odmienności w państwach wieloetnicznych stanowi poważne wyzwanie dla budowania ich spójności. Nie sposób jednak definitywnie stwierdzić, czy w charakterystycznej dla Afryki sytuacji istnienia bardzo silnych tożsamości etnicznych uznanie odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych łagodziłoby międzyetniczne napięcia, czy też na przykład

²⁶ George M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 46.

wpływałoby na wzrost zainteresowania ich członków jakąś formą grupowego samostanowienia.

Carew prezentuje jednak opinię, że wspomniane zagrożenie nie musi wystąpić, jeśli „w relacjach między grupami nie będzie żadnych barier o charakterze strukturalnym”²⁷. Ma na myśli zaistnienie takiego sprawiedliwego systemu politycznego, który likwidowałby międzygrupową rywalizację o władzę i wpływy w państwie. Daje zatem do zrozumienia, że grupy muszą przestać postrzegać politykę jako grę o sumie zerowej i zacząć dostrzegać opłacalność współpracy, na czym zyskają zarówno one, jak i społeczeństwo jako całość. Wysłane przez filozofa propozycje rekonceptualizacji kolejnych kryteriów demokratycznych odnoszą się do zastosowania tego postulatu w praktyce.

Drugie podstawowe kryterium demokratyczne wyróżnione przez Dahla to rzeczywiste uczestnictwo (*effective participation*) obywateli w procesie podejmowania decyzji, które w założeniu oznacza równe uznawanie odmiennych interesów. Dahl pisze o istocie tej zasady w sposób następujący: „zanim jakakolwiek decyzja zostanie podjęta przez państwo, wszyscy członkowie muszą mieć równe oraz rzeczywiste możliwości przedstawienia swoich poglądów na dany temat innym członkom”²⁸.

Carew uważa, że zwłaszcza w warunkach państw wieloetnicznych jest to kryterium zbyt optymistyczne i uproszczone, biorąc pod uwagę brak pewności, że wynik procesu decyzyjnego będzie sprawiedliwy. Dla sierraleońskiego filozofa idea rzeczywistego uczestnictwa w procesie podejmowania decyzji w takich państwach powinna oznaczać równe uznawanie interesów różnych grup. Jego zdaniem, w afrykańskiej praktyce politycznej nie istnieją jednak żadne realne gwarancje, że samo przyjęcie zasady równego uznawania interesów będzie determinować rzeczywiście równe traktowanie grup słabszych.

Carew twierdzi tym samym, że możliwość przedstawiania przez ogół grup w państwie ich poglądów w danej sprawie nie znaczy, że w ogóle będą one wzięte pod uwagę przy podejmowaniu decyzji. Jeśli zaś nie będą, wówczas dana decyzja może pozostawać w sprzeczności z interesem części grup. W opinii filozofa, taki stan rzeczy w warunkach państw wieloetnicznych jest w sposób oczywisty niesprawiedliwy. Decyzja większości może być przecież krzywdząca dla mniejszości, a nawet przynieść złe skutki społeczeństwu jako całości. Jest to zatem krytyka podejmowania decyzji w sposób wydawałoby się demokratyczny, gdyż zgodny z liberalną teorią demokracji, ale zarazem niesprawiedliwy, niebiorący bowiem pod uwagę interesów grup mniejszościowych, których przedstawiciele zawsze mogą zostać przegłosowani z powodu swojej niewielkiej liczby reprezentacji.

²⁷ Ibidem, s. 47.

²⁸ Robert A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39 (w oryginalnym tłumaczeniu zamiast pojęcia „państwo”, lecz w tym właśnie znaczeniu, występuje pojęcie „stowarzyszenie” lub „zrzeszenie polityczne”).

Rzeczywiste uczestnictwo w procesie podejmowania decyzji mogłoby w państwach wieloetnicznych opierać się zwłaszcza na istnieniu i stosowaniu instrumentów prawnych, dzięki którym grupy niezgadzające się ze zdaniem większości posiadałyby możliwość forsowania swoich interesów do momentu uzyskania jakiegoś kompromisowego, a zadowalającego je rozwiązania. Carew nie przedstawia jednak konkretnych propozycji takich instrumentów.

Trzecim podstawowym kryterium demokratycznym jest równość w głosowaniu (*voting equality*) traktowana jako urzeczywistnienie jednostkowych preferencji w drodze wyborów. Według Dahla, kryterium to podkreśla konieczność istnienia w demokracji równej i realnej możliwości brania udziału w głosowaniu oraz jednakowego traktowania ogółu oddanych głosów.

W opinii Carewa, równość w głosowaniu jest jednak, tak jak i poprzednie zasady, ukierunkowana na ochronę jednostek, a nie grup. W konsekwencji sierraleoński filozof proponuje wprowadzenie w afrykańskiej polityce zasady sprawiedliwości rozumianej jako bezstronność (*fairness*)²⁹. Zasada ta miałaby umożliwić blokowanie niesprawiedliwych ustaleń w procesie decyzyjnym. Carew zauważa w tym kontekście, że „gdyby procedura podejmowania decyzji była wyposażona w system kontrolny, który chroniłby grupy etniczne przed krzywdzącym traktowaniem, członkowie różnych grup etnicznych nie obawialiby się już o swoje bezpieczeństwo i byłoby bardziej chętni do współpracy dla dobra [wieloetnicznej – przyp. KT] wspólnoty”³⁰.

Propozycja Carewa, by w państwach wieloetnicznych istniała jakaś możliwość blokowania decyzji większości, które jawnie krzywdzą grupy mniejszościowe, z pewnością zasługuje na uwagę. Postulowany „system kontrolny” powinien się jednak składać z jakichś konkretnych instytucji i gwarancji, które powściągałyby dominację interesów większości. W rozwiniętych demokracjach istnieją pewne elementy wykluczania bądź pacyfikowania niektórych interesów, na przykład monitorowana jest działalność niewielkich zwykle grup bądź pojedynczych jednostek głoszących poglądy radykalne. Carew ma jednak na myśli możliwość blokowania niesprawiedliwych decyzji bądź działań większości.

W dobrze ugruntowanych demokracjach, a nawet w wielu demokratyzujących się dopiero państwach funkcjonują pewne instytucje, jak choćby trybunał konstytucyjny czy urząd rzecznika praw obywatelskich, które mogą wychodzić naprzeciw propozycji Carewa. Aby móc podważyć decyzję większości, wpieryw jednak muszą istnieć odpowiednie gwarancje konstytucyjne³¹. Już same prze-

²⁹ Carew nawiązuje tu do Rawlowskiej teorii sprawiedliwości pojmowanej jako bezstronność. Zob. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, zwłaszcza § 3, s. 23–31.

³⁰ George M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 48.

³¹ Zob. na przykład Piotr Mikuli, *System rządów w Republice Macedonii*, w: *Państwo w świe-*

pisy ustawy zasadniczej i sprawna działalność trybunału konstytucyjnego mogłyby powstrzymać na przykład te zmiany, które miałyby na celu odebranie grupom słabszym jakichś praw. Problem leży jednak w tym, że przecież i sama konstytucja może zostać przyjęta przez większość z pominięciem żywotnych interesów mniejszości, a taki stan rzeczy zapewne od początku osłabiałby państwową spójność i słusznie byłby przez nie uznawany za oczywiście niesprawiedliwy.

Należy zatem zgodzić się z Carewem, że w państwach wieloetnicznych powinny zostać przyjęte takie regulacje prawne, które realnie i trwale chroniłyby grupy słabsze. Za podstawowy przykład takiego rozwiązania może służyć prawo weta dla mniejszości³² zmuszające elity reprezentujące większość do szukania konsensusu. Zapewne jednak zbyt częste stosowanie weta blokującego decyzje większości powodowałoby niską efektywność rządu i wzmocnienie partykularyzmów. Z rozważań Carewa wynika nadto, że stosowanie weta byłoby środkiem zbyt drastycznym. Filozofowi zależałoby raczej na wprowadzeniu jakichś rozwiązań promujących decyzje konsensualne, co w ogóle zapobiegałoby konieczności odwołania się do prawa weta.

Czwarte kryterium demokratyczne to nadzór nad podejmowanymi zadaniami (*control of the agenda*). Kryterium to odnosi się do rywalizacji politycznej, która w przypadku państw o silnie ugruntowanym systemie demokratycznym uznawana jest za niezbędny element życia politycznego.

Dahl pisze, że obywatele „muszą mieć możliwość decydowania, w jakiej formie i jakie zadanie będą podejmować”³³. Taka kontrola nad agendą polityczną ma być możliwa dzięki istnieniu partii politycznych. W zachodnich demokracjach partie polityczne są narzędziem realizacji różnych interesów politycznych oraz pozwalają obywatelom wpływać na przebieg i treść debaty politycznej. Partie polityczne budują często swój program wokół propozycji, które mogą dać im poparcie społeczne wychodzące poza wąskie grupy interesów.

cie współczesnym, Krzysztof Trzciniński (red.), Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006, s. 242, gdzie autor pisze, że w Macedonii Poprawka VI do Konstytucji uznała „za zasadniczą wartość porządku konstytucyjnego ‘równą reprezentację osób należących do wszystkich wspólnot w publicznych organach na wszystkich szczeblach i w innych obszarach życia publicznego’. Ustawa zasadnicza nałożyła na władze obowiązek uwzględniania zdania mniejszości przy konstituowaniu składu Najwyższej Rady Sądownictwa, Rady Bezpieczeństwa Republiki i Trybunału Konstytucyjnego. Również przy udziale mniejszości następuje w Macedonii wybór Rzecznika Praw Ludu (ombudsmana). W ten sposób zwłaszcza mniejszość albańska uzyskała realną szansę uczestniczenia w strukturach władzy państwowej”. Jak wskazuje Mikuli (ibidem, s. 241–242), wspomniane wspólnoty oznaczają mniejszości narodowe i etniczne.

³² Zob. Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven CT 1980, s. 36–38.

³³ Robert A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39.

W państwach afrykańskich życie polityczne rządzi się jednak innymi prawami. Jak zauważa Carew, dążenie do rozpropagowania idei rywalizacji politycznej zakończyło się w większości z nich niepowodzeniem. Rywalizacja polityczna w sytuacji wieloetniczności może bowiem mieć i niejednokrotnie ma przebieg destrukcyjny³⁴. Nie polega ona bowiem na ścieraniu się odmiennych interesów ekonomicznych bądź poglądów ideologicznych, lecz najczęściej na konkurowaniu o władzę w państwie elit różnych grup etnicznych. W takim stanie rzeczy, jak zauważa sierraleoński filozof, rywalizacja między zaściankowymi interesami etnicznymi zamienia się w prawdziwe pole bitwy³⁵.

W konsekwencji Carew sugeruje przyjęcie przez partie polityczne w Afryce programów uniwersalistycznych, to jest takich, które miałyby cele propaństwowe i mogłyby działać jednocząco na ogół obywateli bez względu na ich przynależność etniczną. Filozof wyraża zarazem pogląd, że dobrym rozwiązaniem byłoby istnienie niewielkiej liczby partii w każdym z afrykańskich państw wieloetnicznych, najlepiej tylko dwóch.

Carew nie jest jednak zwolennikiem całkowitego wyeliminowania z życia politycznego rywalizacji międzypartyjnej, co propagują ghański filozof Kwasi Wiredu czy ugandyjski filozof Edward Wamala³⁶. Zajęcie takiego stanowiska oznaczałoby zaproponowanie zasadniczego przekształcenia liberalnej teorii i praktyki demokratycznej. Tymczasem Carew postuluje, by partie w państwach Afryki wzorowane były na organizacjach politycznych działających w rozwiniętych systemach demokratycznych.

Warto jednak odnieść się szerzej do samego postulatu ograniczenia pluralizmu partyjnego w państwach afrykańskich. Jest to rozwiązanie analogiczne do przyjętego w ustawie zasadniczej Somalilandu, której art. 9 stwierdza, że system polityczny Republiki Somalilandu powinien być oparty między innymi na pluralizmie politycznym, lecz liczba partii politycznych nie powinna być większa niż trzy³⁷. Regulacja ta może wynikać z doświadczeń niestabilności państw afrykańskich, które charakteryzuje rozdrobniona scena polityczna.

³⁴ Por. przedstawienie tego problemu w Nigerii w latach dziewięćdziesiątych XX w. przez Bena Okriego, *Droga bez dna*, przeł. K. Mazurek, Zysk, Poznań 1994, zwłaszcza s. 255–256, 507–508; i w latach sześćdziesiątych oraz siedemdziesiątych XX w. przez Cypriana Ekwensiego, *Jagua Nana*, przeł. M. Metelska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, passim; Chinę Achebe, *Czcigodny kaczyk Nanga*, przeł. Z. Kierszys, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, zwłaszcza s. 186–187, 232–233, 236–237.

³⁵ George M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 48.

³⁶ Edward Wamala, *Government by Consensus: An Analysis of a Traditional Form of Democracy*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, s. 440–441.

³⁷ Art. 9 (*The Political System*), *Konstytucja Republiki Somalilandu* z 31 maja 2001 r., <http://www.so.undp.org/docs/Somaliland%20in%20English.pdf> [odczyt: 3/12/2012].

W pełni zrozumiałe są zarazem przesłanki propozycji sierraleońskiego filozofa. Po 1989 r. w trakcie prób demokratyzacji powstała bowiem w wielu państwach Afryki tak duża liczba partii politycznych wzajemnie zwalczających się podczas wyborów, że niejednokrotnie nie były one w stanie realnie konkurować z partią *ancient regime* 'u, a co dopiero efektywnie współpracować ze sobą w ramach rządów koalicyjnych. Czasami zaś nowo powstałe partie przegrywały wybory z byłą monopartią dlatego, że jej funkcjonariusze byli lepiej zorganizowani, mieli wystarczające fundusze na skuteczne prowadzenie kampanii wyborczej, a nadto lepiej znali mechanizmy oszustw wyborczych.

Carew jest przekonany, że w okrojonym systemie partyjnym „zastosowanie skorygowanych kryteriów demokratycznych powinno pomóc w przeniesieniu uwagi z zaścianowości do uniwersalizmu”³⁸. Pogląd ten nie wyjaśnia jednak, czy proponując system dwóch partii, filozof ma na myśli partie-platformy posiadające programy możliwe do zaakceptowania przez znaczącą liczbę obywateli³⁹. Gdyby tak było, to, jak można wnioskować, ich programy zapewne nie mogłyby zawierać zbyt wielu konkretów. Powstaje zatem kwestia, czy partie-platformy byłyby w stanie reprezentować ogół interesów elektoratu w sytuacji wieloetniczności.

Tak rozumiana propozycja Carewa wydaje się również mało atrakcyjna z tego względu, że gdyby dwie potencjalne partie-platformy o odmiennych programach typu uniwersalistycznego zostały zmuszone do tworzenia koalicji, wcześniej czy później doprowadziłyby to zapewne do wzrostu znaczenia jakiejś trzeciej partii, być może o bardziej populistycznym bądź nawet radykalnym charakterze, która występowałaby w imieniu części elektoratu zawiedzionej rządami koalicyjnymi. W przypadku istnienia dwóch partii-platform trudno również byłoby stworzyć jakiś uniwersalistyczny program gospodarczy zadowalający wyborców czy też łączący ich różne interesy ekonomiczne. Nie wiadomo również, czy ograniczenie liczby partii politycznych miałyby w danym państwie zostać umocowane konstytucyjnie, czy też byłoby konsekwencją zastosowania ordynacji większościowej wspierającej silniejsze stronnictwa.

Być może jednak Carew zakłada, że partie o programach uniwersalistycznych po prostu miałyby powstawać i działać na innej zasadzie niż prosta reprezentacja grup etnicznych. Uniwersalizm programów mógłby zatem polegać na ich ponadetnicznym wymiarze. Partie miałyby konkretną orientację ideologiczną (na przykład socjaldemokratyczną czy chadecką lub islamską) bądź też ekonomiczną (na przykład skierowaną na obronę interesów mieszkańców miast albo rolników). Poszczególne stronnictwa mogłyby nadto koncentrować zasadniczą część swoich programów politycznych na odmiennych zagadnieniach.

³⁸ George M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 49.

³⁹ Takie rozwiązanie sugerował dla państw afrykańskich już w latach sześćdziesiątych XX w. amerykański afrykanista L. Gray Cowan, „*Beyond African Dictatorship*”?, „*Encounter*” February 1966, s. 92.

Tak rozumiana idea partii o programach uniwersalistycznych wydaje się atrakcyjniejsza. Działanie tego typu stronnictw wpływałoby bowiem z pewnością na poszerzenie tożsamości Afrykanów, którzy w większym stopniu stawaliby się świadomi faktu, że nie tylko są członkami grup etnicznych, ale mają też różne przekonania ideologiczne i należą do odmiennych grup ekonomicznych bądź zawodowych.

Kontynuując ten wątek, można by założyć, że uniwersalistyczne programy ponadetnicznych partii opierałyby się przede wszystkim na poglądach i interesach ekonomicznych. Biorąc jednak pod uwagę przekrój społeczeństwa przeciętnego państwa afrykańskiego, w którym minimalna część elektoratu jest bogata, być może około kilkunastu procent wyborców zaliczyć można do klasy średniej, a zapewne nie mniej niż połowę uznać za ludzi żyjących w niedostatku lub w ubóstwie, to rodzi się pytanie, jak wyglądałyby realia podziału na dwie partie-platformy. Odpowiedź na nie jest trudna do wyobrażenia.

Sama idea wyjścia ponad podziały etniczne w życiu politycznym jest oczywiście niezwykle istotna, lecz Carew nie wskazuje jeszcze na tym etapie swych rozważań drogi przejścia od sytuacji, w której partie tworzone są często na bazie konkretnych grup etnicznych i bronią ich interesów, do partii o programach uniwersalistycznych. Być może jednak w warunkach wieloetniczności w ogóle nie jest możliwe wyeliminowanie reprezentacji interesów grup etnicznych w systemie partyjnym bez istotnych zmian prawa w zakresie tworzenia i działania partii politycznych oraz prawa wyborczego, jak również bez drobiazgowego przestrzegania przepisów zawartych w tych regulacjach. Problem polega bowiem na tym, że na przykład odwołanie się w wyborach do elektoratu wywodzącego się z konkretnej, a zwłaszcza dużej grupy etnicznej pozwala uzyskać partii politycznej większe poparcie i zwiększa prawdopodobieństwo zdobycia przez nią władzy. Być może zatem dobrze stałoby się, gdyby Carew zaproponował skuteczne modyfikacje już istniejących w państwach afrykańskich przepisów dotyczących funkcjonowania partii politycznych, treści ordynacji oraz reguł prowadzenia kampanii wyborczych, tak by realnie zapobiegały one bazowaniu partii politycznych na poparciu konkretnych grup etnicznych i wykorzystywaniu podziałów etnicznych w rywalizacji politycznej.

Piąte i zarazem ostatnie z kryteriów demokratycznych wymagających, zdaniem Carewa, przekształcenia na potrzeby wieloetnicznych państw afrykańskich to oświecone rozumienie (*enlightened understanding*). Oznacza ono likwidację przeszkód w przepływie i dostępie do informacji, bez której obywatele nie są w stanie dokonywać świadomych wyborów politycznych.

Dahl jest zdania, że „przyjmując rozsądne granice czasowe, każdy członek [państwa – przyp. KT] musi mieć równe i rzeczywiste możliwości poinformowania się o różnych możliwych decyzjach i ich prawdopodobnych konsekwencjach”⁴⁰. Możliwość porównywania programów politycznych poszczególnych partii i w kon-

⁴⁰ Robert A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39.

sekwencji wybranie tego, z którym obywatel się utożsamia lub który popiera, umożliwiają w demokracjach zachodnich co najmniej trzy istniejące tam wolności: słowa, mediów i zgromadzeń.

Carew uważa jednak, że tam, gdzie różnice dzielące grupy są bardzo głębokie, tak jak ma to miejsce w wieloetnicznych państwach afrykańskich, samo prawne umocowanie i przestrzeganie wspomnianych wolności nie jest w stanie zagwarantować oświeconego rozumienia spraw publicznych. Trudno się z tym nie zgodzić. W ugruntowanych demokracjach wybory polityczne wielu obywateli niejednokrotnie są wypadkową wkładu finansowego przeznaczanego przez partie polityczne na kampanię wyborczą i skutecznego marketingu politycznego. Gdyby oczekiwać, że w Afryce uda się osiągnąć oświecone rozumienie jedynie za pomocą urzeczywistnienia wskazanych form wolności, byłoby to idealizmem skazanym na porażkę choćby z powodu znaczenia, jakie odgrywa tam niejednokrotnie propaganda etniczna lub religijna. Carew jest zatem świadom, że ideału, którego nie da się osiągnąć w ugruntowanych demokracjach, tym bardziej nie uzyska się w państwach afrykańskich.

Być może krokiem do realizacji idei oświeconego rozumienia byłoby zapewnienie Afrykanom swobodnego dostępu do informacji „etnicznie neutralnej”. Carew nie wysuwa jednak propozycji budowania mediów ponadetnicznych, tak jak czyni to w przypadku partii politycznych. A przecież neutralne od wpływów etnicznych media mogłyby w warunkach demokratycznych uprawiać rodzaj pozytywnej propaństwowej propagandy, a zatem edukować w kwestii wspólnych interesów, a także propagować i inne wartości ponadetnicznej wspólnoty państwowej. Można się jednak zastanawiać, kto w sytuacji istnienia w typowym afrykańskim państwie podziałów etnicznych (bądź religijnych) miałby to czynić. Jak skompletować zespół medioznawców, wydawców, redaktorów i dziennikarzy etnicznie neutralnych? Z pewnością zadanie takie byłoby bardzo trudne do zrealizowania.

Może zatem zwłaszcza w publicznych mediach w państwach wieloetnicznych powinien istnieć parytet etniczny pracowników. Taką ideę może mieć na myśli Carew jako rozszerzenie pomysłu uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych, choć nie pisze o tym *explicite*⁴¹. Jak można zaś wnioskować, wprowadzenie rozwiązań pozwalających na przepływ informacji wolnej od wpływów etnicznych bądź przynajmniej umożliwiających dostęp do mediów przedstawicielom ogółu grup etnicznych, mogłoby w państwach afrykańskich

⁴¹ Kontynuując ten wątek, można by zaproponować utworzenie rady do spraw mediów, która składałaby się z urzędujących kadencyjnie członków różnych grup etnicznych. Również i zarząd mediów publicznych mógłby być wieloetniczny. Być może czas antenowy w radiu i telewizji też powinien być dzielony między ogół grup etnicznych, również i po to, by nadawać programy w ich językach rodzimych. Część czasu antenowego można by zaś poświęcić na audycje w języku byłej kolonialnej metropolii, tj. angielskim, francuskim, portugalskim bądź hiszpańskim, tak by wzmacniać jego znajomość wśród obywateli, a zarazem wychodzić ponad podziały etniczne.

pomóc w minimalizowaniu lub likwidacji informacyjnej dominacji głównej grupy etnicznej lub kilku większych takich grup.

Wysuwana przez Carewa idea rekonceptualizacji podstawowych kryteriów demokracji na potrzeby demokratyzacji afrykańskich państw wieloetnicznych ma w założeniu zmierzać w kierunku uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych. Carew nie przywiązuje jednak większej wagi do tego, jak propozycja takiego uznania grup mogłaby zostać urzeczywistniona w praktyce, a zwłaszcza jakie konkretne prawa grupowe mogłyby istnieć w wymiarze życia politycznego państw wieloetnicznych. Takiej wiedzy może dostarczyć przykład Burundi, gdzie ustanowiono szczegółowe zasady udziału przedstawicieli poszczególnych grup etnicznych we współrządzeniu.

6.5. Burundyjski wariant uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych

Postulowane przez Carewa stworzenie na poziomie instytucjonalnym rozwiązań współrządzenia odpowiednich dla ideału polityki obecności, zgodnie z którym ci, którzy sami siebie reprezentują we władzy państwowej, są w stanie najlepiej bronić własnych interesów, znajduje wyraz w postanowieniach konstytucji Burundi przyjętej 28 lutego 2005 r.⁴² Francuski politolog-afrykanista René Lemarchand⁴³ wskazuje, że na przykład „w przeciwieństwie do Rwandy, gdzie oficjalnie neguje się istnienie odrębnych tożsamości etnicznych (...) Burundi wyraźnie uznaje różnice etniczne jako warunek niezbędny dla pogodzenia praw mniejszości z roszczeniami większości”⁴⁴. Co więcej, jak zauważa, kasus Burundi, w którym skonstruowano rozwiązania polityczne dopasowane do specyficznego kontekstu społeczno-politycznego, jest naprawdę obiecującym przykładem instytucjonalizacji idei współrządzenia w kształcie zbliżonym do modelu Lijphartowskiego⁴⁵.

⁴² *Konstytucja Burundi* z 25 lutego 2005 r., http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=195947 [odczyt: 5/12/2012], <http://www.unhcr.org/refworld/country,,NATLEGBOD,,BDI,,4c2df0942,0.html> [odczyt: 5/12/2012].

⁴³ René Lemarchand (ur. 1932) – uznany politolog specjalizujący się zwłaszcza w badaniu konfliktów i problematyki etniczności w Rwandzie, Burundi, DR Kongo (Zairze) oraz Darfurze w Sudanie; emerytowany profesor Uniwersytetu Florydy, autor między innymi następujących prac: *Burundi: Ethnic Conflict And Genocide*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; *Burundi: Ethnocide as Discourse and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; *The Dynamics of Violence in Central Africa*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009.

⁴⁴ René Lemarchand, *Consociationalism and Power Sharing in Africa: Rwanda, Burundi, and the Democratic Republic of the Congo*, „African Affairs” 2006, Vol. 106, Issue 422, s. 7.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 2, 7, 16.

Niewielkie powierzchniowo Burundi zamieszkują głównie członkowie trzech grup etnicznych: Hutu, Tutsi i Twa (Batwa). Hutu stanowią około 85% całego społeczeństwa, Tutsi – ok. 14%, a Twa – ok. 1%⁴⁶. Z punktu widzenia następstw uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych w Burundi największe znaczenie ma podział miejsc w instytucjach publicznych tego państwa pomiędzy przedstawicieli Hutu i Tutsi. Ustala on nadreprezentację polityczną Tutsi. Taki stan rzeczy wynika między innymi z licznych konfliktów pomiędzy członkami tych dwóch grup, kluczowej pozycji politycznej Tutsi utrwalonej w okresie kolonialnym i pokolonialnym oraz z rozmaitych porozumień między częścią elit politycznych Hutu i Tutsi⁴⁷.

Uznanie odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych przybrało w konstytucji Burundi z 2005 r. rozmaite formy. Preambuła ustawy zasadniczej zapewnia, że obywatele tego państwa są zdecydowani eliminować źródła ciągłego stanu „przemocy etnicznej i politycznej, ludobójstwa oraz wykluczenia, rozlewu krwi, braku bezpieczeństwa oraz niestabilności politycznej”. Dla realizacji tego zadania niezbędne jest, by zasady konstytucji oraz innego prawa państwowego gwarantowały między innymi rozwój demokracji oraz ochronę i inkluzję do systemu rządzenia mniejszości etnicznych oraz mniejszościowych partii politycznych. Jednym z celów, którym konstytucja ma służyć, jest stworzenie porządku politycznego opartego na „wzajemnym zrozumieniu, tolerancji oraz współpracy między różnymi grupami etnicznymi”⁴⁸. W konsekwencji już art. 1 konstytucji Burundi wskazuje, że jest ono unitarnym państwem demokratycznym, które „szanuje różnorodność etniczną i religijną”.

Zgodnie z art. 16 ustawy zasadniczej, władze Burundi muszą być tworzone w taki sposób, by reprezentować całe społeczeństwo Burundi. Do ich podstawowych zadań należy „łagodzenie podziałów przeszłości” oraz zapewnianie obywatelom Burundi życia pozbawionego dyskryminacji (art. 17). To ostatnie postanowienie znajduje rozwinięcie w art. 22 konstytucji, który zabrania wszelkiej dyskryminacji między innymi ze względu na pochodzenie, rasę, etniczność, kolor skóry, język oraz przekonania religijne, filozoficzne lub polityczne. Z kolei art. 67 konstytucji nakazuje Burundyjczykom utrzymywanie ze współobywatelami stosunków opartych na promowaniu, gwarantowaniu i wzmacnianiu wzajemnego szacunku oraz tolerancji.

Postanowienia preambuły oraz wskazanych artykułów konstytucji Burundi zostały w mniejszym lub większym stopniu skonkretyzowane zwłaszcza w tych

⁴⁶ *Burundi – Ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Burundi-ETHNIC-GROUPS.html> [odczyt: 5/12/2012].

⁴⁷ Zob. szerzej Stef Vandeginste, *Power-Sharing, Conflict, and Transition in Burundi: Twenty Years of Trial and Error*, „Africa Spectrum” 2009, Vol. 44, No. 3, s. 73.

⁴⁸ Preambuła, *Konstytucja Burundi*.

przepisach ustawy zasadniczej, które dotyczą organizacji i funkcjonowania partii politycznych, egzekutywy, legislatywy, wojska, policji i służb bezpieczeństwa, prawa wyborczego, władzy lokalnej oraz sądownictwa. I tak, system polityczny Burundi ma działać na rzecz jednoczenia i pojednania wszystkich Burundyjczyków (art. 18), a partiom politycznym nie wolno popierać przemocy, wykluczenia i nienawiści w jakiegokolwiek formie, w tym odwołując się do etniczności, religii i aspektów regionalnych (art. 78). Rząd ma prawo ingerować w działania partii politycznych wówczas, jeśli w jakikolwiek sposób promują one nienawiść etniczną (art. 80). Odnośnie do egzekutywy, zgodnie z art. 92 ustawy zasadniczej, władzę wykonawczą w Burundi sprawują prezydent, dwóch wiceprezydentów oraz członkowie rządu. Wiceprezydenci mają pomagać głowie państwa w wypełnianiu jej obowiązków (art. 122) i są mianowani przez prezydenta po tym, jak zostaną wybrani większością głosów przez członków obu izb bikameralnego parlamentu Burundi, Zgromadzenia Narodowego oraz Senatu, głosujących oddzielnie (art. 123). Co jest jednak ważne z punktu widzenia uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych, muszą oni wywodzić się z odmiennych grup etnicznych oraz należeć do „różnych partii politycznych” (art. 124)⁴⁹. W praktyce jedno ze stanowisk wiceprezydenta musi zostać objęte przez polityka wywodzącego się z Hutu, a drugie przez polityka z grupy etnicznej Tutsi⁵⁰.

Członkostwo w rządzie Burundi, jak wskazuje art. 129 konstytucji, jest dostępne dla przedstawicieli każdej z grup etnicznych zamieszkujących to państwo. W artykule tym postulat ów zostaje skonkretyzowany w sposób następujący: nie więcej niż 60% stanowisk ministrów oraz wiceministrów w rządzie ma przypaść reprezentantom grupy etnicznej Hutu, nie więcej zaś niż 40% reprezentantom grupy etnicznej Tutsi. Oprócz swego co najmniej dwuetnicznego składu rząd Burundi ma mieć również charakter wielkiej koalicji partii politycznych. Założenie to przypomina koncepcję W. Arthura Lewisa, który proponował dla państw afrykańskich rząd tworzony przez różne partie polityczne na przykład w taki sposób, by udział w nim każdej z nich był proporcjonalny do osiągniętego wyniku wyborczego. Zgodnie zaś z art. 129 konstytucji Burundi, członkowie rządu wywodzą się z różnych partii politycznych, a rząd może być tworzony przez „wszystkie większe partie polityczne”. Sytuacja taka ma miejsce wówczas, gdy, po pierwsze, konkretne partie chcą zasiadać w rządzie⁵¹ i, po drugie, gdy zdobyły one w wyborach parlamentarnych co najmniej 5% ogółu oddanych głosów (art. 129). Wymiar procentowy udziału tych partii w podziale stanowisk rządowych ma pozostawać w ko-

⁴⁹ Na ten temat zob. też szerzej art. 128, *Konstytucja Burundi*.

⁵⁰ René Lemarchand, *Consociationalism and Power Sharing in Africa...*, s. 8.

⁵¹ Zob. też art. 173, *Konstytucja Burundi*, w myśl którego „partia polityczna, która uczestniczy w tworzeniu rządu nie może utrzymywać, że stanowi opozycję”. Artykuł ten mówi również, że partie opozycyjne mają prawo do uczestniczenia w pracach wszystkich komisji parlamentarnych powoływanych w izbie niższej burundyjskiej legislatury, Zgromadzeniu Narodowym.

relacji do liczby posłów posiadanych przez nie w Zgromadzeniu Narodowym⁵². W przypadku gdy prezydent zdymisjonuje ze stanowiska któregoś z członków rządu, jego następcą musi zostać powołany w porozumieniu z partią, do której należy odwołana osoba (art. 129). Zgodnie z art. 131 konstytucji, rząd Burundi określa i prowadzi swoją politykę w drodze decyzji konsensualnych. Biorąc pod uwagę poglądy Carewa, takie rozwiązanie z pewnością jest dlań wysoce satysfakcjonujące, podobnie jak i dla czołowego zwolennika stosowania konsensusu w rządzie, Kwasiego Wiredu.

W myśl art. 135 ustawy zasadniczej, członkowie rządu rozdzielają rozmaite stanowiska w administracji państwowej, w tym w dyplomacji, biorąc pod uwagę potrzebę „utrzymania równowagi” etnicznej, regionalnej i politycznej. Art. 143 konstytucji uzupełnia tę kwestię o stwierdzenie, że administracja musi w szeroki sposób odzwierciedlać „różnorodność komponentów” społeczeństwa Burundi, i dodaje, że proporcja „reprezentacji etnicznej” Hutu i Tutsi w przedsiębiorstwach publicznych powinna wynosić w przybliżeniu 60 do 40%.

Zgodnie z art. 130 konstytucji, osoba kierująca Ministerstwem Narodowych Sił Obrony musi posiadać inną przynależność etniczną niż osoba, w której gestii pozostaje nadzór nad policją narodową. W praktyce oznacza to, że kontrolę nad jedną z tych dwóch największych formacji siłowych w Burundi sprawuje członek grupy etnicznej Hutu, a nad drugą członek grupy etnicznej Tutsi. W myśl art. 257 ustawy zasadniczej, mimo iż w skład w armii, policji oraz sił bezpieczeństwa i wywiadu (*service national de renseignements*) mogą wejść obywatele o różnej przynależności etnicznej, to w okresie ustalonym przez Senat, nie więcej niż 50% członków tych formacji może pochodzić z konkretnej grupy etnicznej. Postanowienie to ma związek z koniecznością zapewnienia w tych instytucjach „równowagi etnicznej” oraz „zapobiegania aktom ludobójstwa i zamachom stanu” w Burundi (art. 257). Zgodnie z art. 247 konstytucji, w formacjach siłowych ma być rozwijana „kultura niedyskryminacji”.

Uznanie odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych zostało w Burundi urzeczywistnione również w postanowieniach konstytucji odnoszących się do składu dwuzimowej legislatury, sposobu uchwalania przez nią prawa oraz w praktyce wyborczej. Zgodnie z art. 164 konstytucji, w izbie niższej, Zgromadzeniu Narodowym, zasiadają członkowie grup etnicznych Hutu i Tutsi w proporcji 60 do 40%. Do składu tej izby jest jednak również dokooptowywanych trzech członków grupy etnicznej Twa w sposób ustalony w prawie wyborczym. Zgromadzenie Narodowe liczy co najmniej 100 posłów. Ostateczna ich liczba jest jednak znana dopiero po każdorazowych wyborach przeprowadzanych na podstawie ordynacji proporcjonalnej⁵³. Jeżeli bowiem ich rezultat nie przynie-

⁵² Zob. szerzej art. 129, *Konstytucja Burundi*.

⁵³ Na temat wieloetnicznych list wyborczych zob. art. 168, *Konstytucja Burundi*.

się składu odzwierciedlającego wskazaną proporcję reprezentantów Hutu i Tutsi, odpowiednia liczba członków którejs z tych dwóch grup jest dokooptowywana w sposób określony w prawie wyborczym.

W myśl art. 175 konstytucji, kworum w Zgromadzeniu Narodowym stanowi 2/3 wszystkich jego członków, a najważniejsze akty prawne są uchwalane większością 2/3 składu tej izby. Postanowienia te oznaczają w praktyce, że członkom grupy etnicznej Hutu trudno jest narzucić jakieś rozwiązanie prawne pozostającym w mniejszości Tutsi.

Wybory do izby wyższej parlamentu Burundi, Senatu, są w myśl art. 180 konstytucji tak skonstruowane, by w izbie tej uzyskać równą reprezentację obu największych grup etnicznych. Każdą prowincję Burundi mają bowiem w Senacie reprezentować delegaci wybrani przez etnicznie zrównoważone kolegia wyborcze składające się z członków lokalnych rad. W rezultacie, jak wskazuje Lemarchand⁵⁴, liczba Hutu i Tutsi jest w Senacie taka sama. Dla ścisłości należy jednak dodać, że wcale nie musi tak być. Zgodnie z art. 180 ustawy zasadniczej, w Senacie zasiadają również byli przywódcy Burundi. Ten sam artykuł stanowi również, że w skład izby wyższej burundyjskiej legislatury wchodzi trzech członków grupy etnicznej Twa. Art. 186 konstytucji powieliła w przypadku Senatu rozwiązania dotyczące kworum oraz większości niezbędnej do uchwalania najistotniejszych aktów prawnych, które dotyczą izby niższej i zostały ujęte w art. 175. Wśród rozmaitych kompetencji Senatu art. 187 ustawy zasadniczej wymienia monitorowanie wprowadzania w życie tych jej postanowień, które dotyczą parytetów i kwot etnicznych we wszystkich wskazanych w konstytucji instytucjach państwa.

Odnośnie do prawa wyborczego konstytucja stanowi, że Niezależna Krajowa Komisja Wyborcza (*commission électorale nationale indépendante*) ma zapewniać przestrzeganie jej postanowień, które „odnoszą się do kwestii wieloetniczności”, a także rozpatrywać spory w tym zakresie (art. 91). Do zadań Niezależnej Krajowej Komisji Wyborczej należy również, zgodnie z art. 266 konstytucji, dbanie o to, by skład rad gmin w Burundi odzwierciedlał „etniczną różnorodność elektoratu”. W dalszej części tego artykułu znajduje się postanowienie, zgodnie z którym komisja ta może, w przypadku niedoreprezentowania w jakiejś radzie gminy jednej z grup etnicznych, nakazać dokooptowanie do jej składu członków tejże grupy, pod warunkiem że członkowie rady pochodzący z kooptacji nie będą łącznie stanowić więcej niż 20% ogółu członków rady⁵⁵. Co więcej, Niezależna Krajowa Komisja Wyborcza musi też czuwać, by żadna z dwóch głównych grup etnicznych w Burundi nie była w skali całego państwa reprezentowana przez więcej niż 67% radnych (art. 266).

⁵⁴ René Lemarchand, *Consociationalism and Power Sharing in Africa...*, s. 8.

⁵⁵ Na ten temat zob. szerzej art. 266, *Konstytucja Burundi*.

Uznanie odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych w Burundi widoczne jest również w postanowieniach ustawy zasadniczej dotyczących wymiaru sprawiedliwości. Zgodnie z art. 203 konstytucji, organizacja burundyjskiego sądownictwa ma odzwierciedlać „skład całego społeczeństwa”, stąd też nabór oraz mianowania na stanowiska sędziowskie powinny być prowadzone przy zachowaniu „równowagi etnicznej i regionalnej”. W myśl art. 210 konstytucji, kierownictwo wymiaru sprawiedliwości należy do Naczelnej Rady Sądownictwa. Również skład tej instytucji musi się charakteryzować równowagą etniczną i regionalną⁵⁶.

Burundyjskie rozwiązania konstytucyjne regulujące udział przedstawicieli różnych grup etnicznych we współrządzeniu państwem, a zatem przyznające im konkretne prawa, mogą służyć za przykład praktycznego urzeczywistnienia propozycji Carewa uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych. Uznanie takie, zgodnie z założeniem filozofa, powinno przyczynić się do stworzenia w każdym z wieloetnicznych państw afrykańskich relacji międzygrupowych opartych na sprawiedliwych zasadach. Jest to podstawowy etap budowania zaufania między obywatelami wywodzącymi się z różnych grup etnicznych, ale po pierwsze nie jedyny, a po drugie tylko przejściowy.

6.6. Koncepcja nabywania przez Afrykanów autonomii osobistej w społeczeństwie obywatelskim

Carew obawia się, że w państwach afrykańskich w następstwie wprowadzenia mechanizmów polityki obecności i konkretnych, instytucjonalnych rozwiązań współrządzenia mogą wzmożnić się esencjalistyczne, a zatem zawierające pewne cechy trwałe wyobrażenia kulturowe, które wspierają struktury wewnątrzgrupowej dominacji⁵⁷. Częścią uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych, jak uważa, byłoby bowiem przynajmniej w niektórych państwach wieloetnicznych przyznanie grupom praw, które utrwałyby kontrolę ich elit nad zwykłymi członkami. Elity grup mogą zaś nie być zainteresowane wykształcaniem się niezależnego myślenia politycznego u Afrykanów i rozwojem prawdziwie demokratycznych społeczeństw. Przeciwnie, jeśli elity grupowe otrzymają istotny wpływ na władzę państwową, to mogą raczej mieć interes w podtrzymaniu swojego specjalnego statusu i odrębności własnych grup. W niektórych tradycjonalistycznych środowiskach może to wręcz oznaczać uszczuplenie autonomii jednostek. Carew pisze, że

⁵⁶ Zob. szerzej art. 217, *Konstytucja Burundi*.

⁵⁷ Zob. szerzej George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2006, s. 71.

„w sytuacji, gdy wyższość zasad grupowych oznaczałaby, że mają one pierwszeństwo i muszą być chronione przed prawami jednostkowymi, przestrzeganie tradycyjnych zasad byłoby obowiązkowe, a nie dobrowolne. Wiele przestarzałych afrykańskich tradycji, takich jak wyrzeczanie kobiet, odmawianie żonom prawa do dziedziczenia, brak uznania z powodu czyjejś rasy, klasy bądź pochodzenia etnicznego, zostałyby poparte literą prawa i sankcją społeczną”⁵⁸.

Tymczasem budowa zaufania w stosunkach między obywatelami w państwach afrykańskich nie ma przecież powodować dalszego zamykania się jednostek w ramach własnych grup, lecz przyczyniać się do ich otwarcia na osoby mające odmienne pochodzenie etniczne.

Reasumując, Carew obawia się, że utrzymywanie w dłuższej perspektywie czasowej polityki obecności i współrzędzenia grozi wzmocnieniem tożsamości etnicznych i podziałów etnicznych⁵⁹, co z kolei może skutecznie utrudniać czy też spowalniać rozwój tożsamości ponadetnicznych i demokratycznych zarazem. Stąd też polityka obecności i istnienie danych rozwiązań współrzędzenia powinny mieć charakter jedynie przejściowy.

Sierraleoński filozof jest zarazem głęboko przekonany, że po osiągnięciu w państwach afrykańskich sprawiedliwych stosunków między grupami etnicznymi konieczne jest nabycie przez Afrykanów autonomii jednostkowej. Jest ona, jak pisze Carew, niezbędna dla rozwoju „demokratycznych tożsamości w nowej przestrzeni politycznej”⁶⁰. Carew, w ślad za Davidem Johnstnem⁶¹, wyróżnia trzy znaczenia jednostkowej autonomii⁶²: 1) autonomię,

⁵⁸ Ibidem, s. 82. Por. art. 272 (c), Rozdział 22 (*Chieftancy*), *Konstytucja Republiki Ghany* z 28 kwietnia 1992 r., zgodnie z którym zajmująca się sprawami tradycyjnej władzy lokalnej w Ghanie Narodowa Izba Wodków posiada uprawnienie do „oceny tradycyjnych reguł i zwyczajów (*customs and usages*) w celu eliminowania tych spośród nich, które są przestarzałe (*outmoded*) oraz społecznie szkodliwe”, <http://www.ghanaweb.com?GhanaHomePage/republic/constitution.php?id=Gconst22.html> [odczyt: 7/12/2012]. Zob. też art. 35 (4) (*Rights of Women*), *Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii* z 8 grudnia 1994 r., który mówi, że „państwo będzie popierać prawo kobiet do usunięcia wpływu szkodliwych zwyczajów”, i dodaje, że „prawa, zwyczaje i praktyki, które mają charakter ucisku bądź które powodują krzywdę na ciele lub psychice kobiety są zakazane”, http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=193667 [odczyt: 8/12/2012].

⁵⁹ George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 80, używa nadto argumentu o „skostnieniu (*ossification*) interesów grupowych”.

⁶⁰ George M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 20.

⁶¹ David (Chambliss) Johnston – amerykański teoretyk polityki, badacz liberalizmu, w tym zwłaszcza teorii sprawiedliwości, profesor nauk politycznych w Columbia University; autor między innymi następujących prac: *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*, Princeton University Press, Princeton NJ 1994 i *The Rhetoric of 'Leviathan': Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton NJ 1986.

⁶² David Johnston, *The Idea of a Liberal Theory...*, rozdział 3 (*Perfectionist Liberalism*), s. 68–99. Zob. też George M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 26

czy też sprawstwo (zdolność do działania, *agency*); 2) autonomię moralną; 3) autonomię osobistą⁶³. Autonomia, czy też sprawstwo, to najprostsza forma autonomii jednostkowej objawiająca się w tym, że jednostka jest w stanie rozumieć i działać w zgodzie z jakimiś wartościami i projektami. Autonomia moralna jednostki polegać ma na poszanowaniu autonomii innych jednostek oraz uznawaniu ich prawa do posiadania i realizowania własnych interesów oraz projektów.

Autonomia osobista, jak wskazuje Carew, wiąże się zaś z posiadaniem przez jednostkę umiejętności indywidualnego „oceniaania alternatywnych wartości i alternatywnych dróg życiowych”⁶⁴, którą jest ona w stanie w sobie rozwinąć, przede wszystkim żyjąc w środowisku kosmopolitycznym, gdzie ścierają się ze sobą różne wartości, interesy, punkty widzenia. To tam uczy się myśleć i postępować poza i ponad wymiarem swojej tożsamości etnicznej. Jednostkę, która posiada autonomię osobistą, charakteryzować ma większe poczucie sprawiedliwości. Jak pisze Carew, „słabe poczucie sprawiedliwości nie wymaga ryzykowania żadnego z przyjętych przez nas poglądów na temat siebie samego (*self*) oraz społeczeństwa”⁶⁵. Autonomię osobistą jednostki należy zatem uznać w afrykańskim kontekście społeczno-politycznym za jej zdolność do niezależnego, ponadetnicznego myślenia i działania politycznego.

Rozważania sierraleońskiego filozofa o autonomii osobistej bliskie są niektórym stwierdzeniom Janusza Reykowskiego, badacza procesów myślenia politycznego, który wskazuje, że „środowisko, w którym istnieje możliwość podejmowania wielu różnorodnych form aktywności, w którym jest okazja do spotykania wielu ludzi, z czym wiąże się konieczność formułowania i dyskusowania własnego i cudzego punktu widzenia, stwarza korzystne warunki dla rozwoju decentracji”⁶⁶, czyli zdolności do ujmowania zjawisk z różnych punktów widzenia⁶⁷.

Co więcej, Carew jest przekonany, że nabycie przez ludzi autonomii osobistej, a zatem i najwyższej umiejętności oceniania różnych wartości i postaw, prowadzi

i idem, *'Ethnic Cleansing' and the Liberal State: The Tragic Failure at Democratic Transition in Rwanda and Burundi...*, s. 229–230.

⁶³ Pojęcie *personal autonomy* jest tu tłumaczone jako autonomia osobista. W innym kontekście Carew używa także wyrażenia *individual autonomy*. Zob. idem, *Liberalism and the Politics of Emancipation: The Black Experience*, w: Lewis R. Gordon (ed.), *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, Routledge, London 1997, s. 227; zob. też idem, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, na przykład s. 68 i 72–73.

⁶⁴ George M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 28, za: David Johnston, *The Idea of Liberal Theory...*, s. 76.

⁶⁵ George M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 29.

⁶⁶ Janusz Reykowski, *Myślenie polityczne*, w: Krystyna Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii politycznej*, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 136.

⁶⁷ Ibidem, s. 137.

do ukonstytuowania rzeczywiście demokratycznej wspólnoty państwowej. Carew traktuje osiągnięcie autonomii osobistej wręcz jako *sui generis* wyjście jednostki ponad członkostwo w grupie etnicznej i jej, pozbawione przymusu, wejście do wspólnoty demokratycznej, i pisze, że zamysł demokratycznej zgody „jest tylko [wówczas – przyp. KT] znaczący, jeśli wywodzi się od jednostki, która osiągnęła *autonomię osobistą*”⁶⁸. Filozof wskazuje, że proces nabywania autonomii osobistej przez Afrykanów może się dokonać przede wszystkim w środowisku zurbanizowanym i przywołuje przykład kobiety z miasta, która wykształciła w sobie autonomię osobistą. Pisze o niej, że

„dorastała w Lagos⁶⁹, w środowisku zróżnicowanym etnicznie. Zna ludzi z rozmaitych grup etnicznych i nauczyła się brać pod uwagę oraz doceniać inne niż jej własne wartości kulturowe. Przez lata stawała w obliczu sytuacji, które zmuszały ją do przyjrzenia się własnym uprzedzeniom i do zreformowania poglądów o sobie samej, własnym społeczeństwie i polityce”⁷⁰.

To bardzo cenna obserwacja wprowadzająca w świat, w którym wywodzący się z różnych grup etnicznych ludzie żyją obok siebie, lepiej się poznają i wzajemnie uznają swoją odmienność. Carew nie wspomina jednak, czy w procesie osiągania autonomii osobistej przez Afrykanów ma jakieś znaczenie kwestia powstawania w miastach nowych warstw społecznych w następstwie zdobywania przez ich mieszkańców edukacji oraz bogacenia się lub ubożenia. Tymczasem ludzie mogą przecież stawać się bardziej otwarci na zrozumienie innych, gdy osiągną wyższy poziom wykształcenia i życia. W przypadku zaś, gdy nie następuje polepszanie się warunków egzystencjalnych, a wywodzący się z różnych grup etnicznych mieszkańcy miast muszą ze sobą konkurować o skromne zasoby, czy mogą wówczas zaistnieć warunki sprzyjające osiągnięciu autonomii osobistej? Wydaje się, że nie. Rozwój autonomii osobistej może zatem przebiegać odmiennie w zależności od środowiska, w jakim jednostka przebywa, i od warunków jej życia, o czym Carew nie wspomina.

Sierraleoński filozof jest jednak przekonany, że nabywaniu autonomii osobistej przez Afrykanów będzie sprzyjać rozwój społeczeństwa obywatelskiego jako obszaru obywatelskiego zaangażowania. Jak stwierdza, społeczeństwo obywatelskie w Afryce może i powinno odegrać rolę „katalizatora generującego demokratyczną kulturę społeczną”⁷¹.

⁶⁸ George M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 28.

⁶⁹ Innym razem Carew przywołuje przykład kobiety Tutsi z Rwandy lub Burundi. Zob. George M. Carew, *'Ethnic Cleansing' and the Liberal State: The Tragic Failure at Democratic Transition in Rwanda and Burundi...*, s. 231.

⁷⁰ George M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 28.

⁷¹ George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 97.

Carew krytykuje zarazem, jak to ujmuje, „neoliberalny” wzorzec społeczeństwa obywatelskiego, typowy dla starych demokracji zachodnich, który jest dalece nieadekwatny do potrzeb demokratyzacji państw afrykańskich. Zarzuca społeczeństwu obywatelskiemu na Zachodzie przede wszystkim to, że jest ono obecnie zdepolityzowane, a zainteresowanie tworzących go organizacji oscyluje głównie wokół problemów ekonomicznych. Filozof jest przekonany, że taki model społeczeństwa obywatelskiego nie mógłby pomóc w osiągnięciu autonomii osobistej przez Afrykanów.

Co więcej, w opinii Carewa niejedyn zachodni teoretyk liberalny postrzega społeczeństwo obywatelskie „jako możliwy teren dla wygenerowania sił rynkowych”⁷² w państwach rozwijających się. Filozof krytykuje to podejście, gdyż, jak twierdzi, deprecjonuje ono istotę społeczeństwa obywatelskiego do wymiaru działań prorynkowych. Zdaniem Carewa, taka perspektywa myślenia odtwarza realia zachodniego społeczeństwa obywatelskiego, którego aktywność, co warto powtórzyć, ma się głównie koncentrować na kwestiach ekonomicznych, a zwłaszcza na utrzymywaniu i podnoszeniu poziomu jakości życia jakiejś części obywateli.

Według Carewa organizacje zachodniego społeczeństwa obywatelskiego działają bowiem niemal wyłącznie w przestrzeni prywatnej, to znaczy na rzecz osiągania partykularnych celów jakichś wąsko zdefiniowanych grup interesów. Organizacjom tym brakuje zainteresowania przestrzenią publiczną i rzeczywistym działaniem na rzecz dobra ogółu obywateli⁷³. Filozof uważa, że „prorynkowa wersja społeczeństwa obywatelskiego nie zdołała wykształcić takiej przestrzeni publicznej”⁷⁴.

Ocena ta jest co najmniej ogólnikowa. Z pewnością istotna część działań społeczeństwa obywatelskiego na Zachodzie ma wymiar silnie czy też przede wszystkim ekonomiczny. Istnieje jednak wiele różnego rodzaju organizacji i stowarzyszeń, które zajmują się również sprawami politycznymi i oddziałują na ustawodawców oraz na władzę wykonawczą, jak choćby w kwestiach polityki ekologicznej. Carew być może dlatego pomija ten istotny wymiar, że zachodnie dyskursy polityczne dotyczące na przykład ekologii nie są obecnie wiodącymi tematami politycznymi w Afryce.

Carew jest nadto zdania, że społeczeństwo obywatelskie na Zachodzie nie działa prodemokratycznie, a zatem na polu, na którym przede wszystkim widziałby on aktywność społeczeństwa obywatelskiego w Afryce. Zarzut ten również nie wydaje się celny. Przecież wiele tematów politycznych, jak choćby równo-

⁷² Ibidem, s. 98.

⁷³ Być może właśnie te poglądy najlepiej ukazują, jak Carew rozumie różnicę między przestrzenią prywatną a publiczną. Filozof nie definiuje bowiem tych pojęć.

⁷⁴ George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 104–105.

uprawnienie kobiet w życiu publicznym, stale zajmuje uwagę zachodniego społeczeństwa obywatelskiego. Trudno nadto wymagać, by koncentrowało ono swoją aktywność na walce o demokratyczną zmianę, która na Zachodzie jest już sprawą przeszłości. Zapewne łatwiej byłoby się zgodzić z zarzutem, że zachodnie społeczeństwo obywatelskie w zbyt małym stopniu dostrzega nowe zagrożenia dla demokracji, rodzące się na przykład w kontekście coraz silniejszego wpływu koncernów na decyzje władzy państwowej.

Zdaniem Carewa, alternatywą dla prorynkowego wzorca społeczeństwa obywatelskiego powinno być w Afryce społeczeństwo obywatelskie, które koncentrowałoby się na działaniach asocjacyjnych (*associational*)⁷⁵ natury kulturowej, społecznej, gospodarczej i przede wszystkim politycznej, w tym na przykład na walce z korupcją. Działania takie należy rozumieć jako stowarzyszanie się ludzi pochodzących z różnych grup etnicznych, którzy wspólnie dążą do osiągnięcia jakiegoś celu, w tym na przykład rozwiązania istotnego dla nich problemu. Dzięki asocjacji powstałaby płaszczyzna dla ich komunikatywnej interakcji (*communicative interaction*)⁷⁶. Pojęcie to oznacza w rozumieniu Carewa ponadetniczne relacje oparte na dialogu i życzliwości. Jak filozof pisze, „liczne asocjacyjne działania w obrębie społeczeństwa obywatelskiego kształtują proces uczestnictwa w taki sposób, że możliwe jest promowanie [różnych – przyp. KT] idei i polityk”⁷⁷. Działania asocjacyjne, jak wskazuje, mają umożliwić „ludziom sprawowanie jakiejś kontroli nad warunkami, w jakich żyją i działają”⁷⁸ i poprzez rozwój komunikatywnej interakcji przyczyniać się do pokojowego rozwiązywania rozmaitych konfliktów ekonomicznych, społecznych, politycznych. W ramach komunikatywnej interakcji mają bowiem powstawać i ugruntowywać się wartości uniwersalne. Bez takiej możliwości jednostki będą, jak to ujmuje, uwięzione w swych grupach etnicznych, co oznacza, że ich percepcja zachowań członków innych grup będzie determinowana normami kulturowymi obowiązującymi w ich grupach rodzimych.

Carew prezentuje również opinię, że „struktura społeczeństwa obywatelskiego determinuje naturę imperatywu państwa”⁷⁹. W konsekwencji zakłada, że promowany przezeń model ponadetnicznego społeczeństwa obywatelskiego jako obszaru obywatelskiego zaangażowania, w tym również współpracy aktywistów i ekspertów, przyczyni się do przeobrażenia charakteru państw afrykańskich, które z czasem staną się prawdziwie i trwale demokratyczne.

⁷⁵ Ibidem, s. 103.

⁷⁶ Ibidem, s. 104.

⁷⁷ Ibidem, s. 105.

⁷⁸ Ibidem, s. 90.

⁷⁹ Ibidem, s. 113.

6.7. Wpływ czynników zewnętrznych na demokratyzację w Afryce

W opinii Carewa same wewnętrzne przemiany w państwach afrykańskich, zwłaszcza natury politycznej i społecznej, jakkolwiek głębokie, nie są wystarczające do ich demokratyzacji. Jak stwierdza, „tak jak wewnątrz państwa należy stworzyć środowisko sprzyjające demokracji, tak i klimat na zewnątrz państwa musi być demokratyczny, by państwa afrykańskie posiadały zdolność do demokratycznego działania”⁸⁰. Carew zauważa zarazem, że współczesny globalny system gospodarczy i polityczny ma dalece niedemokratyczny charakter, gdyż jego uczestnicy nie mają w nim równych praw.

Co więcej, zdaniem filozofa, obecny porządek światowy, w tym polityka prowadzona przez działające globalnie organizacje finansowe, powoduje osłabienie procesu demokratyzacji w Afryce. Dzieje się tak przede wszystkim z powodu narzucania zwłaszcza przez państwa oraz organizacje bogatego Zachodu uciążliwych reform gospodarczych ubogim państwom afrykańskim. Praktyka ta niejednokrotnie prowadzi w Afryce do rozbratu liberalnej, wolnorynkowej transformacji gospodarczej z przekształceniami demokratycznymi, a konkretnie do zarzucania idei rozwoju systemu demokratycznego.

Carew uważa, że problem ten może zostać rozwiązany w drodze urzeczywistnienia w wymiarze międzynarodowym oraz wewnątrzpaństwowym ideałów demokracji deliberacyjnej, zwłaszcza przy udziale działających w środowisku międzynarodowym organizacji społeczeństwa obywatelskiego. Filozof postuluje zarazem konieczność demokratyzacji zwłaszcza globalnych procesów decyzyjnych i w konsekwencji zakończenia marginalizacji państw afrykańskich na arenie międzynarodowej.

Carew wyraża pogląd, że to przede wszystkim globalizm gospodarczy (*economic globalism*)⁸¹, przez który rozumie globalny wymiar funkcjonowania silnie zliberalizowanego, wolnorynkowego systemu gospodarczego, ma osłabiający wpływ na demokratyzację ubogich państw. Zdaniem sierraleońskiego filozofa, symptomatyczne dla globalizmu gospodarczego jest istnienie i ciągle wzrastanie w świecie ekonomicznych nierówności oraz ugruntowywanie się hierarchii, która składa się w zasadzie z dwóch głównych grup: państw bogatych oraz ubogich⁸². Państwom ubogim, w tym afrykańskim, została wyznaczona pozycja marginalna skazująca je na pozostawanie w stanie zależności, z której nie sposób się wyzwolić. W opinii Carewa, obecny porządek światowy wyraźnie uprzywilejowuje

⁸⁰ Ibidem, s. 132.

⁸¹ George M. Carew, *Economic Globalism, Deliberative Democracy, and the State in Africa*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, s. 460.

⁸² George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 129.

bogate państwa i ich społeczeństwa kosztem tych, które są ubogie. Ma o tym świadczyć choćby fakt, że ubogie państwa stanowią laboratoria dla eksperymentów gospodarczych przeprowadzanych przez doradców z państw, których społeczeństwa nigdy by sobie i im na podobne doświadczenia nie pozwoliły.

I tak, jak zauważa filozof, zwłaszcza w państwach afrykańskich latami wprowadzane były w życie rygorystyczne reformy mające uzdrowić ich gospodarki. Były one projektowane i w dużej mierze realizowane przez zwolenników silnie zliberalizowanego, wolnorynkowego systemu gospodarczego. Ich implementacja najczęściej kończyła się niepowodzeniem. Carew ma na myśli zwłaszcza tzw. strukturalne programy dostosowawcze⁸³, opracowywane głównie przez ekspertów Banku Światowego oraz Międzynarodowego Funduszu Walutowego i wdrażane przy ich udziale. W ramach realizacji tych programów w państwach afrykańskich między innymi uwalniano ceny towarów sprowadzanych z zagranicy, zmniejszano lub likwidowano rozmaite dotacje rządowe, znoszono ograniczenia handlowe, hamowano inflację poprzez dewaluację miejscowych walut, ułatwiano wywóz kapitału za granicę. W konsekwencji aplikowania tych, zapewne przynajmniej po części rozsądnych rozwiązań zbankrutowało wiele przedsiębiorstw, wzrosły ceny większości artykułów, uciekła z Afryki część kapitału i doszło do masowych zwolnień pracowników zarówno w sektorze państwowym, jak i prywatnym. Carew krytykuje ten stan rzeczy i pyta, „w jaki sposób miało zostać wytłumaczone gospodarstwu domowemu składającym się z kilku odgałęzień rodziny (*sub-families*), że paru jej żywicieli powinno stracić pracę jako część inspirowanego przez MFW planu zmniejszenia biurokracji rządowej?”⁸⁴.

Jak zauważa, przekształcenia ekonomiczne osłabiły państwa afrykańskie, których instytucje nie były w stanie ulżyć podmiotom, grupom i obywatelom poszkodowanym przez ich następstwa. Zdaniem Carewa, programy dostosowawcze w znacznym stopniu przyczyniły się przed 1990 r., a w niejednym przypadku i później, do destabilizacji sytuacji politycznej w różnych państwach Afryki, w tym do przejmowania władzy przez wojsko w drodze zamachów stanu. Sytuacja ta pozostawała, rzecz jasna, w całkowitej sprzeczności z zamysłem demokratyzacji. Globalizm gospodarczy, jak twierdzi, nie zmodernizował zatem państw afrykańskich, a wręcz uczynił je jeszcze bardziej zacofanymi⁸⁵. Państwa te doświadczają obecnie poważnych problemów ekonomicznych, które, zdaniem filozofa, w istotnym stopniu pozostają w korelacji właśnie z realiami globalnej gospodarki oraz polityki. W sytuacji globalizmu gospodarczego ma wręcz na-

⁸³ Zastępowane obecnie przez tzw. dokumenty (formułowania) strategii redukcji ubóstwa (*Poverty Reductions Strategy Papers*, PRSPs).

⁸⁴ George M. Carew, *Economic Globalism, Deliberative Democracy, and the State in Africa...*, s. 465.

⁸⁵ George M. Carew, *ibidem*, s. 460, używa pojęcia *obsolete*.

stępować proces rekolonizacji ubogich państw, które, jak pisze, są byłymi koloniami, „które uzyskały swą niepodległość jedynie po to, by ponownie zostać skolonizowanymi”⁸⁶.

Filozof jest też przekonany, że przeprowadzane w państwach afrykańskich po 1989 r. równocześnie transformacje ekonomiczna i polityczna okazały się procesami ze sobą kolidującymi, a nie wzajemnie się uzupełniającymi, a powodem był fakt, że Bank Światowy oraz MFW uznały implementację zasad wolnego rynku za konieczną podstawę reform demokratycznych. Nadzieja na demokratyzację okazała się jednak złudna w sytuacji narzucania państwom przez te instytucje rygorystycznych warunków reform gospodarczych.

W opinii Carewa za kryzys rządu i nieudaną demokratyzację w Afryce odpowiedzialne są zatem w istotnym stopniu czynniki zewnętrzne. Filozof jest przekonany, że źródeł problemu niedorozwoju gospodarczego i politycznego państw afrykańskich można się doszukiwać w polityce byłych metropolii kolonialnych. Carew pisze, że

„z ich perspektywy, państwo pokolonialne zajęło swoje miejsce w rodzinie równych suwerennych państw i powinno wywiązywać się ze swych obowiązków jako suwerenne państwo po prostu w drodze przestrzegania istniejących zasad. Oznacza to, że tak jak i od innych państw w gospodarce globalnej, tak również od państwa pokolonialnego spodziewano się promowania gospodarki rynkowej”⁸⁷.

Problem leży jednak w tym, że, jak wskazuje sierraleoński filozof w ślad za Crawfordem Youngiem⁸⁸, ubogim państwom Afryki od początku przypadł przecież w międzynarodowej hierarchii status podporządkowania państwom bogatym⁸⁹. Stojąc zatem przed różnymi wyzwaniem, słabe państwa miały prowadzić swoje wewnętrzne polityki podług reguł, których same nie ustalały i które nie musiały wcale korespondować z panującymi w nich warunkami, w tym choćby ze stanem skrajnego ubóstwa i wieloetniczności⁹⁰.

⁸⁶ Ibidem, s. 469.

⁸⁷ Ibidem, s. 464.

⁸⁸ M. Crawford Young (ur. 1931) – uznany amerykański afrykanista, emerytowany profesor nauk politycznych na Uniwersytecie Wisconsin, zajmujący się między innymi problemami afrykańskiej państwowości, zwłaszcza na przykładzie Zairu (DR Kongo); autor między innymi następujących prac: *Politics in Congo: Decolonization and Independence*, Princeton University Press, Princeton NJ 1965; *Ideology and Development in Africa*, Yale University Press, New Haven CT 1982; *The African Colonial State in Comparative Perspective*, Yale University Press, New Haven CT 1994; współautor (z Thomasem E. Turnerem) *The Rise and Decline of the Zairian State*, University of Wisconsin Press, Madison WI 1985.

⁸⁹ Zob. szerzej Crawford Young, *The African Colonial State...*, rozdział 9: *The Afterlife of African Colonial State: Concluding Reflections*, s. 282–292.

⁹⁰ Zob. szerzej George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 127.

Nie sposób odnieść się do poglądów prezentowanych przez Carewa bezkrytycznie. Najpierw jednak warto dokonać podsumowania podstawowych twierdzeń filozofa dotyczących zewnętrznych przeszkód dla demokratyzacji państw afrykańskich. Carew wychodzi z założenia, że w opartym na hierarchii porządku światowym takie stworzone i kontrolowane przez bogate państwa międzynarodowe instytucje finansowe, jak Bank Światowy oraz MFW, narzucają ubogim państwom przygotowywane przez swoich ekspertów projekty przekształceń gospodarczych, na których treść rządy tych państw nie mają większego wpływu⁹¹. W konsekwencji procesy decyzyjne dotyczące życia ludzi zamieszkujących państwa afrykańskie dokonują się poza nimi i bez istotnego udziału ich instytucji. W takim stanie rzeczy władza państwowa traci znaczną część kontroli nad gospodarką, a podmioty zewnętrzne *de facto* kierują pracą kluczowych instytucji państwowych oraz wpływają na działania polityków tak, by pozostawały one w zgodzie z założeniami realizowanych projektów. Ekspertki międzynarodowych instytucji finansowych między innymi zakazują rządowi ubogich państw subsydiowania niektórych gałęzi ich gospodarek oraz nakazują zmniejszanie wydatków publicznych. Działania te, przynajmniej początkowo, mogą prowadzić do wzrostu liczby bezrobotnych oraz powodować zapaść w służbie zdrowia, szkolnictwie bądź opiece społecznej.

Nie sposób zaprzeczyć, że w przypadku wprowadzania w państwach rozwijających się bardzo rygorystycznych polityk, mających przynieść szybkie i dramatyczne przemiany, często rzeczywiście następuje ubożenie znacznej części ich społeczeństw⁹². Może to prowadzić do wybuchu masowych protestów i szerzenia się anarchii. Władza ucieka się wówczas do użycia siły. W warunkach słabych instytucjonalnie państw działania tego typu łatwo mogą przybrać niedemokratyczny obrót. Nawet jednak, jeśli nie będą one naruszać prawa, to już sama surowość transformacji może spowodować, że społeczeństwo w kolejnych wyborach odda władzę sile politycznej, która obieca rezygnację z realizacji dotkliwych reform.

⁹¹ Znany ghański filozof Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 167, ujmuje to zjawisko w sposób następujący: „w ramach skoordynowanych instrumentów MFW i Banku Światowego, programy tzw. strukturalnego dostosowania zmusiły elity do zaakceptowania zmniejszenia swego zaangażowania w gospodarkę w zamian za środki finansowe (i techniczne) od międzynarodowego kapitału. Ceną za wsparcie jest otwarte uznanie przez państwa [afrykańskie – przyp. KT] swoich ograniczeń – zawężenie kontroli nad zasobami publicznymi o charakterze symbolicznym, materialnym oraz w zakresie przymusu”.

⁹² W tym kontekście krytycy strukturalnych programów dostosowawczych ukuli nawet przesmiewczą nazwę Infant Mortality Fund (można ją tłumaczyć jako Fundusz Śmiertelności Niemowląt) na określenie Międzynarodowego Funduszu Walutowego (ang. International Monetary Fund). Zob. Peter Beinart, *Globalization and Africa*, w: Kwame Anthony Appiah, Henry Louis Gates Jr. (eds.), *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, ed. 2, Vol. 3, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 7.

Co więcej, niektórzy badacze akademicy oraz aktywiści organizacji pozarządowych zarzucają ekspertom międzynarodowych instytucji finansowych powielanie przy wdrażaniu reform gospodarczych w ubogich państwach pewnych odgórnie przyjętych schematów, bez brania pod uwagę ich specyficznych warunkowań na przykład natury kulturowej⁹³. W konsekwencji reformowanie ich gospodarek może się skończyć i niejednokrotnie kończy się porażką.

Carew słusznie zatem zwraca uwagę na znaczenie kwestii społecznych kosztów reform w państwach rozwijających się. Ich mieszkańcy mogą przecież, na przykład w sytuacji utraty części źródeł zarobkowania oraz drastycznych podwyżek cen żywności, przestać wspierać przemiany demokratyczne, zwłaszcza jeśli są one wprowadzane wraz z uciążliwymi reformami ekonomicznymi i z nimi się kojarzą.

Sierraleoński filozof nie występuje jednak przeciw reformom demokratycznym jako takim, lecz – przeciwnie – nie chce, by towarzyszyła im uciążliwa transformacja gospodarcza dokonywana według założeń opracowanych gdzieś poza Afryką i bez udziału Afrykanów. Nie sposób jednak sformułować wniosku, czy Carew wolałby, aby w państwach afrykańskich najpierw zakończyły się przekształcenia polityczne, a następnie wprowadzono reformy ekonomiczne, czy też zgodziłby się z pomysłem wdrażania dwóch jednoczesnych transformacji, gdyby przekształcenia w gospodarce następowały wolniej i były mniej rygorystyczne.

Carew krytykuje fakt, że międzynarodowe organizacje finansowe zmuszają władze ubogich państw do realizacji reform, których bogate państwa nigdy nie śmiałyby narzucać swym własnym społeczeństwom, lecz przecież te ostatnie nie muszą tego czynić, znajdują się bowiem na takim etapie rozwoju, na którym nie mają już albo jeszcze potrzeby przeprowadzania wielkich transformacji gospodarczych. Argument ten nie wydaje się zatem trafny.

Wskazując na wysokie koszty społeczne trudnych reform ekonomicznych w państwach Afryki, Carew niemal nie zwraca uwagi na fakt, że w istotnym stopniu generują je też różne czynniki wewnętrzne, zwłaszcza natury politycznej. Filozof nie twierdzi, co prawda, że władze państw afrykańskich nie popełniają błędów, ale też nie krytykuje ich nieprawości. A przecież poziom korupcji i defraudacji środków publicznych w państwach Afryki należy do najwyższych w świecie⁹⁴. Co więcej, ludzie sprawujący władzę w państwach afrykańskich

⁹³ Problem ten przedstawia szeroko na przykładzie Lesotho James Ferguson, amerykański antropolog kulturowy, profesor na Uniwersytecie Stanforda. Zob. idem, *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN 1990 (i 1994). Zob. też idem, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal Order*, Duke University Press, Durham NC 2006.

⁹⁴ Zob. na przykład Transparency International, http://www.transparency.org/regional_pages/African_middle_east/sub_saharan_africa oraz Anti-Corruption Resource Center, <http://www.u4.no/helpdesk/helpdesk/results.cfm?geo=Sub-Saharan Africa> [odczyt: 9/12/2012].

często nie mają wystarczających kwalifikacji, by w profesjonalny sposób nimi rządzić, a elity polityczne wielu państw często w ogóle nie są zainteresowane rozwojem systemu demokratycznego⁹⁵, w którym zwykle lepiej niż w autokracji sprawowany jest nadzór nad środkami publicznymi i podejmowane są efektywniejsze działania na rzecz ukrócenia prywaty. O tym Carew jednak nie wspomina. W konsekwencji, jak można wnioskować, za większość problemów państw afrykańskich winę ponoszą, jego zdaniem, podmioty zewnętrzne, co z pewnością nie znajduje potwierdzenia w rzeczywistości.

Sierraleoński filozof twierdzi również, że wdrażanie programów dostosowawczych doprowadziło w różnych państwach Afryki do destabilizacji ich wewnętrznej sytuacji politycznej, co bardzo często kończyło się zamachami stanu i przejęciem władzy przez armię. Jest to jednak daleko posunięte uogólnienie. Zamachy stanu w Afryce nie pojawiły się przecież wraz z próbami przeprowadzania głębokich przekształceń gospodarczych, lecz w czasach pokolonialnych stanowiły w wielu państwach niemal typowy sposób wymiany ekip rządzących. Następowaly z rozmaitych przyczyn i były przeprowadzane przez różnych oponentów władzy. Trudno byłoby też jednoznacznie dowieść, że wdrażane reformy nasiliły liczbę puczów. Jak pokazuje zaś doświadczenie końca XX i początku XXI w. w Afryce dochodzi do zamachów stanu rzadziej⁹⁶. Zachód wymaga obecnie od afrykańskich polityków zdobywania władzy w bardziej pokojowy sposób, co nie znaczy, że w pełni zgodny ze standardami ugruntowanych demokracji. W konsekwencji często przedłużają oni okres swych rządów dzięki wyborczym oszustwom. Sposób dochodzenia do władzy w Afryce ewoluował zatem właśnie poprzez naciski zewnętrzne. Wciąż w większości przypadków nie jest on demokratyczny, lecz rzadziej ma krwawy charakter.

Z kolei szukając zewnętrznych winowajców niepowodzeń politycznej i gospodarczej transformacji w Afryce, Carew traktuje głównych aktorów sceny międzynarodowej w sposób wybiórczy. Skupia swoją uwagę jedynie na dwóch pozostających zresztą ze sobą w bezpośrednim związku podmiotach: międzynarodowych organizacjach finansowych oraz bogatych państwach, które *de facto* kierują działaniami tych pierwszych. Sierraleoński filozof całkowicie zapomina o wpływowych w światowej polityce koncernach, często ponadnarodowych, które spośród ogółu podmiotów zagranicznych mających wpływ na sytuację w Afryce być może w największym stopniu zasługiwałyby na krytykę⁹⁷. To właśnie koncerny są niejednokrotnie oskarżane o korumpowanie zwłaszcza członków

⁹⁵ Taki pogląd popularyzował przede wszystkim Claude Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa*, CODESRIA, Dakar 2000, zwłaszcza s. 160 i 190.

⁹⁶ Nadal jednak w Afryce zdarzają się zamachy stanu. Świadczą o tym choćby przykłady Mauretanii (w 2003 i 2005 r.), Gwinei Bissau (2003 r.), Republiki Środkowoafrykańskiej (2003 r.). Na temat tego problemu zob. na przykład Anne-Cécile Robert, *Afryka, demokracja i my*, przeł. A. Łukomska, „Le Monde Diplomatique” 2010, nr 3, s. 14–15.

⁹⁷ Problem ten podnosił Claude Ake, *How Politics Underdevelops Africa...*, zwłaszcza s. 322.

autokratycznej władzy i w konsekwencji o opóźnianie procesu demokratyzacji w Afryce. Jest też wątpliwe, czy rozwój i utrwalanie demokracji w państwach, w których koncerny zatrudniają tanią siłę roboczą, eksploatują surowce, prowadzą plantacje bądź wytwarzają i sprzedają rozmaite produkty oraz usługi, mają dla nich znaczenie równie istotne co ich własna korzyść. Być może jest również tak, że koncerny wpływają na rządy bogatych państw, a te na międzynarodowe instytucje finansowe, by opracowywały i wprowadzały w państwach afrykańskich takie reformy gospodarcze, które w pierwszej kolejności umożliwią im akumulowanie wysokich zysków.

Carew nie zwraca również uwagi na problem nielegalnej aktywności zarówno rozmaitych podmiotów pozaafrykańskich, jak i afrykańskich, które czerpią korzyść na przykład z wydobywania w Afryce surowców, sprzedaży broni bądź wycinki lasów. Działania te pozbawiają budżety państw afrykańskich części wpływów, a niejednokrotnie prowadzą wręcz do rozwoju długotrwałych i poważnych w skutkach konfliktów wewnętrznych oraz regionalnych⁹⁸.

Dezaprobata filozofa dla równoczesnego wprowadzania w państwach Afryki transformacji politycznej oraz gospodarczej byłaby natomiast bardziej przekonująca, gdyby – zamiast argumentować, że narzucane przez pozaafrykańskich ekspertów reformy ekonomiczne wpływają wprost na osłabienie demokratyzacji – uznał po prostu ułomność założenia, że w Afryce przekształceniom demokratycznym powinna, zgodnie z polityką większości udzielających pomocy państw i organizacji finansowych, towarzyszyć głęboka liberalizacja ekonomiczna następująca w krótkim czasie. Można bowiem wnioskować, że podstawowy problem nie leży w samym założeniu, iż dla trwałej demokratyzacji niezbędna jest wolnorynkowa reforma gospodarki, lecz przede wszystkim raczej w zbyt szybkim tempie jej przeprowadzania. Carew może mieć jednak rację, gdy zauważa, że warunki implementacji opracowywanych przez międzynarodowe organizacje finansowe przekształceń ekonomicznych są zbyt rygorystyczne dla afrykańskich społeczeństw.

6.8. Konieczność przekształcania globalnej polityki oraz relacji gospodarczych

Carew uważa, że demokratyzację państw afrykańskich można ułatwić w drodze całościowego przekształcenia reguł rządzących współczesnym porządkiem światowym. W opinii filozofa porządek ten oparty jest bowiem, co warto powtórzyć, na systemie dominacji bogatych państw i kontrolowanych przez nie mię-

⁹⁸ Na przykładzie wybranych państw Afryki Zachodniej zob. szerzej Krzysztof Trzciniński, *Wojny w Liberii i Sierra Leone (1989–2002). Geneza, przebieg i następstwa*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002.

dzynarodowych instytucji finansowych nad państwami ubogimi, zmuszanymi do wprowadzania reform, których treść i przebieg utrudniają rozwój i utrwalanie w nich demokracji.

Zdaniem Carewa, każdy międzynarodowy projekt redystrybucyjny, opracowywany i wprowadzany w życie według reguł, jakimi rządzi się globalizm gospodarczy, osłabia suwerenność ubogich państw, konstrukcja zaś, na jakiej opiera się działanie rozmaitych organizacji międzynarodowych, w tym Organizacji Narodów Zjednoczonych i jej agend, w zasadzie pozbawia te państwa wpływu na decyzje podejmowane na arenie międzynarodowej⁹⁹. Zwłaszcza funkcjonujący obecnie system ONZ łączy w sobie dwie sprzeczne zasady: równości suwerennych państw oraz szczególnego statusu tych nielicznych państw, które są stałymi członkami Rady Bezpieczeństwa. Jak pisze Carew, efekt tego jest taki, że, „w sytuacji kolizji, interesy supermocarstw nigdy nie mogą zostać poświęcone na rzecz demokracji”¹⁰⁰. W istniejącym stanie rzeczy równość państw jest zatem mitem.

Sierraleoński filozof postuluje wprowadzenie w relacjach międzynarodowych, jak to określa, globalnej interwencji (*global intervention*)¹⁰¹, tj. skoordynowanego i pozbawionego hegemonii państw bogatych włączania się przez społeczność międzynarodową w sprawy wewnętrzne jej członków, w sytuacji, gdy zajdzie taka potrzeba. Carew uznaje globalną interwencję za sprawiedliwą formę porządku światowego, w tym zwłaszcza podejmowania decyzji dotyczących ich uczestników. Globalna interwencja byłaby pożądana zwłaszcza w światowych relacjach gospodarczych. Zasady globalnej interwencji przede wszystkim miałyby zostać pozbawione hierarchiczności i narzucania przez bogate państwa ubogim państwom takich rozwiązań ekonomicznych, które nie biorą pod uwagę ich skomplikowanych wewnętrznych uwarunkowań natury kulturowej i społecznej. Carew jest przekonany, że wcześniej czy później pozbawione instrumentu „globalnej interwencji państwa zależne staną przed ponurą perspektywą wyginięcia”¹⁰².

Globalna interwencja nie powinna jednak ograniczać się wyłącznie do spraw gospodarczych oraz dotyczyć jedynie relacji między donatorami a beneficjentami pomocy. I tak, na przykład obywatele państw afrykańskich, którzy staliby się ofiarami niezgodnych z prawem działań ich instytucji, powinni mieć możliwość otrzymania pomocy od ponadpaństwowych instytucji wymiaru sprawiedliwości. Zdaniem filozofa, tego typu ograniczenie niezależności państw afrykańskich jest pożądaną choćby w celu wprowadzenia w życie praktyki

⁹⁹ George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 130–131.

¹⁰⁰ George M. Carew, *Economic Globalism, Deliberative Democracy, and the State...*, s. 467.

¹⁰¹ Ibidem, s. 466.

¹⁰² Ibidem.

rozliczania rządzących na poziomie międzynarodowym na przykład w sytuacji nieprzestrzegania przez nich praw człowieka. Jest to zatem postulat poszerzenia spektrum działania międzynarodowego wymiaru sprawiedliwości, w tym zwłaszcza, jak można wnioskować, Międzynarodowego Trybunału Karnego w taki sposób, by wnoszącymi doń skargi na działania władzy państwowej mogły być nawet pojedyncze jednostki.

Carew zdaje sobie sprawę z faktu, że globalna interwencja nadal będzie w jakimś stopniu ograniczać suwerenność ubogich państw. Zdaniem sierraleońskiego filozofa, obie wartości nie muszą jednak pozostawać w sprzeczności. Przeciwnie, mogą się uzupełniać w kontekście realizacji w wymiarze globalnym koncepcji demokracji deliberacyjnej¹⁰³. Co więcej, Carew jest przekonany, że przebudowywanie porządku światowego opartego na zasadach demokracji deliberacyjnej ułatwiłoby urzeczywistnienie jej zasad również w państwach afrykańskich.

W opinii filozofa trzy podstawowe zasady, czy raczej ideały demokracji deliberacyjnej, które są ze sobą ściśle powiązane, to: rozumna (racjonalna) deliberacja (*rational deliberation*), polityka uczestnictwa (*participatory politics*) oraz rządy obywatelskie (*civic governance*)¹⁰⁴. Pierwszy z nich, ideał rozumnej deliberacji, zawiera w sobie założenie prowadzenia debaty opartej na dobrze przemyślanych regułach, które nie krzywdzą żadnej ze stron. Drugi ideał, polityki uczestnictwa, zakłada pełnoprawną i opartą na identycznych dla wszystkich warunkach partycypację w polityce reprezentantów różnych stron (interesów). Filozof podkreśla, że wszyscy oni muszą mieć możliwość dogłębnego przedstawiania w dyskusjach politycznych oraz ekonomicznych swoich stanowisk. Trzeci ideał, rządów obywatelskich, tłumaczy Carew jako partycypacyjne i uwzględniające różne interesy¹⁰⁵ podejmowanie decyzji na podstawie zasad wolności i równości¹⁰⁶. Zgodnie z jego przesłaniem, strony procesu decyzyjnego muszą jednak rozumieć konieczność działania na rzecz dobra wspólnego i dążyć do kompromisu¹⁰⁷. Urzeczywistnie-

¹⁰³ Spośród nowych prac traktujących ogólnie o założeniach i praktyce demokracji deliberacyjnej zob. Robert E. Goodin, *Innovating Democracy: Democratic Theory and Practice After the Deliberative Turn*, Oxford University Press, Oxford 2008; James Fishkin, *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oxford University Press, Oxford 2009.

¹⁰⁴ George M. Carew, *Economic Globalism, Deliberative Democracy, and the State in Africa...*, s. 462.

¹⁰⁵ Por. Frank Fischer, *Participatory Governance as Deliberative Empowerment: The Cultural Politics of Discursive Space*, w: Mark Bevir (ed.), *Interpretive Political Science*, Vol. 4: *Interpreting Politics*, SAGE, London 2010, s. 349–350.

¹⁰⁶ Carew pisał wcześniej o tej kwestii w kontekście rzeczywistego równouprawnienia Afro-Amerykanów w Stanach Zjednoczonych. Zob. idem, *Liberalism and the Politics of Emancipation...*, s. 239.

¹⁰⁷ Por. Janusz Węgrzecki, *Przyszłość demokracji deliberatywnej...*, s. 30–39.

nie tych ideałów miałyby prowadzić do umoralnienia relacji między podmiotami działającymi na arenie międzynarodowej, a w przyszłości również do uzdrowienia życia politycznego w państwach afrykańskich.

Realizacja ideałów demokracji deliberacyjnej w wymiarze ponadpaństwowym zlikwidowałaby też, zdaniem filozofa, bezbronność ubogich państw w globalnej polityce¹⁰⁸. Przede wszystkim przyniosłaby bowiem demokratyczną kontrolę nad światową gospodarką. Carew jest przekonany, że w kontekście zaistnienia demokracji deliberacyjnej w relacjach międzynarodowych władze państw afrykańskich uzyskają prawdziwy wpływ na podejmowanie decyzji, które bezpośrednio dotyczą ich społeczeństw. W konsekwencji nie będą już więcej musiały się zgadzać na narzucanie im takich polityk, których realizacja pociąga za sobą dalsze ubożenie Afrykanów. Co więcej, jak uważa sierraleoński filozof, zmiany, które demokracja deliberacyjna wprowadzi do porządku światowego

„będą wymagać nie tylko redystrybucji środków, lecz również reparacji w celu naprawienia niesprawiedliwości poprzedniego porządku światowego. Działania te mogą przybrać różną postać, w tym na przykład umorzenia długów oraz udzielenia pomocy skierowanej nie tyle na złagodzenie ubóstwa, jak ma to miejsce obecnie, lecz głównie na jego likwidację”¹⁰⁹.

W efekcie ustanowienia porządku globalnego opartego na ideałach demokracji deliberacyjnej to rodzima władza państwowa, a nie międzynarodowe instytucje finansowe kontrolowane przez bogate państwa, miałyby odgrywać pierwszoplanową rolę w rozwiązywaniu wewnętrznych problemów afrykańskich społeczeństw. Jednak dla osiągnięcia tego celu, warto powtórzyć, niezbędne jest, by ideały demokracji deliberacyjnej zostały wprowadzone w życie nie tylko w wymiarze międzynarodowym, ale i na poziomie państwowym. Carew jest zarazem przekonany, że wdrożenie w państwach afrykańskich koncepcji demokracji deliberacyjnej oznaczałoby w przyszłości głęboką korektę procedur demokracji liberalnej i większościowej zarazem, w której zwykle trudno, jak to ujmuje, o „sprawiedliwy wynik demokratyczny”¹¹⁰. Taki rezultat byłby bardzo istotny zwłaszcza w sytuacji, gdyby wprowadzanie w Afryce tego typu demokracji nie zostało poprzedzone przejściowymi rozwiązaniami współrzędzenia, a zatem i polityki obecności.

¹⁰⁸ Por. poglądy prezentowane w tym przedmiocie przez Amy Gutmann i Dennisa F. Thompsona, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton NJ 2004, s. 32–37.

¹⁰⁹ George M. Carew, *Economic Globalism, Deliberative Democracy, and the State in Africa...*, s. 467.

¹¹⁰ Ibidem, s. 463, 470.

Czerpiąc inspirację z poglądów Johna S. Dryzeka¹¹¹, Carew zauważa, że obecny niesprawiedliwy porządek światowy może zostać zmieniony dzięki przekształceniu zasad działania organizacji społeczeństwa obywatelskiego oraz jego aktywizacji na rzecz krzewienia demokracji. Carew podkreśla zwłaszcza, że, zgodnie z opinią Dryzeka, wiele organizacji pozarządowych funkcjonujących zarówno wewnątrz państw, jak i w wymiarze międzynarodowym¹¹² łączy podobieństwo celów, które, ogólnie rzecz biorąc, dałoby się zdefiniować jako pomoc potrzebującym i służba na rzecz dobra wspólnego¹¹³. Owo podobieństwo można by wykorzystać dla pogłębienia wzajemnej współpracy organizacji pozarządowych, w szczególności na rzecz zahamowania globalnego rozwoju opartego na hegemonicznych i często egoistycznych podstawach silnie zliberalizowanego, wolnorynkowego systemu gospodarczego¹¹⁴.

Analiza myśli Dryzeka przede wszystkim jednak prowadzi Carewa do stwierdzenia, że rozmaite ruchy oraz organizacje społeczeństwa obywatelskiego powinny zacząć funkcjonować w zgodzie z ideałami deliberacji i w konsekwencji szerzej praktykować demokrację we własnych szeregach. W ten sposób, jak pisze, „ludzie bezpośrednio zdobędą wiedzę, jak to jest należeć do wolnego stowarzyszenia, które ma charakter demokratyczny, a zalety wolności, transparentności i rozliczalności doświadczą sami, a nie w teorii”¹¹⁵.

¹¹¹ John S. Dryzek (ur. 1953, w Wielkiej Brytanii) – australijski teoretyk, profesor teorii społecznej i politycznej na Australijskim Uniwersytecie Narodowym (ANU) w Canberze, wcześniej profesor nauk politycznych na Uniwersytecie Oregonu oraz Uniwersytecie Melbourne; obecnie zajmuje się przede wszystkim teorią i praktyką demokracji deliberacyjnej, zagadnieniem tzw. *global governance* oraz ideami ekologii; autor między innymi następujących prac: *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*, Oxford University Press, Oxford 2010; *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford 2000; *The Politics of the Earth: Environmental Discourses*, Oxford University Press, Oxford 1997 (i 2005); *Democracy in Capitalist Times: Ideals, Limits, and Struggles*, Oxford University Press, Oxford 1996; współautor (z Patrickiem Dunleavym) *Theories of the Democratic State*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009.

¹¹² Zob. George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 135, gdzie autor wymienia Human Rights Watch, Amnesty International i Oxfam jako przykłady organizacji pozarządowych, które dobrze wykonują swoje zadania w wymiarze międzynarodowym.

¹¹³ John S. Dryzek przywołuje interesujący przykład zamieszkującego Deltę Nigru ludu Ogoni, który szukał pomocy w rozwiązaniu konfliktu ekologicznego z koncernem naftowym Shell w zachodnich organizacjach pozarządowych funkcjonujących w wymiarze międzynarodowym. Zob. szerzej idem, *Deliberative Democracy in Divided Societies. Alternatives to Agonism and Analgesia*, „Political Theory” April 2005, Vol. 33, No. 2, s. 232. Na temat podnoszonego tu problemu zob. *Raport Amnesty International: Ropa, ubóstwo, Delta Nigru*, <http://www.amnesty.org.pl/index.php?id=1116> [odczyt: 10/12/2012].

¹¹⁴ Zob. szerzej John S. Dryzek, *Democracy in Capitalist Times...*, rozdział 4: *Democracy versus the International System*, s. 71–91.

¹¹⁵ George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 135.

Sierraleoński filozof chciałby, aby demokratyzacja społeczeństwa obywatelskiego w wymiarze ogólnoświatowym stała się wzorem do naśladowania w procesach przekształceń porządku międzynarodowego oraz wewnątrzpaństwowego, zwłaszcza zaś, by była pomocna we wprowadzaniu tam ideałów demokracji deliberacyjnej. Carew posiłkuje się w tym przedmiocie między innymi myślą Seyli Benhabib¹¹⁶. Przypomina, że zarówno jej poglądy, jak i cała idea demokracji deliberacyjnej bywają krytykowane za rzekomy brak wymiaru instytucjonalnego. Uważa jednak, podobnie jak Benhabib, że na potrzeby implementacji zasad demokracji deliberacyjnej można by głównie wykorzystać już istniejące instytucje demokracji liberalnej¹¹⁷. Problem nie leży bowiem w konieczności konstruowania jakichś nowych instytucji, lecz raczej w potrzebie zmiany stylu prowadzenia polityki. Carew uważa również, że w sytuacji funkcjonowania demokratycznej wspólnoty deliberacyjnej zarówno na poziomie międzynarodowym, jak i państwowym, konflikty interesów byłyby rozwiązywane w warunkach rosnącego zaufania i współpracy, a nie rywalizacji, jak ma to miejsce obecnie¹¹⁸. Jak wskazuje, odwołanie się do deliberacyjnej formy polityki „zakładałoby, że dokonałaby się pewna transformacja w takich postawach, jakie przewidują na przykład liberalni egoiści, którzy utrzymują, że polityka sprowadza się do własnej korzyści oraz rynku”¹¹⁹.

Carewa interesują również idee Davida Helda¹²⁰, który proponuje ustanowienie nowego, zdemokratyzowanego i kosmopolitycznego ładu światowego¹²¹.

¹¹⁶ Seyla Benhabib (ur. 1950, w Turcji, mieszka w Stanach Zjednoczonych) – filozofka zajmująca się między innymi zagadnieniami kosmopolityzmu, feminizmu, obywatelstwa, demokracji deliberacyjnej, globalnego społeczeństwa obywatelskiego; profesorka nauk politycznych i filozofii na Uniwersytecie Yale; autorka między innymi następujących prac: *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*, Oxford University Press, Oxford 2006; *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton NJ 2002.

¹¹⁷ Zob. szerzej George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 92–94, gdzie autor poświęca też więcej uwagi głównym założeniom demokracji deliberacyjnej.

¹¹⁸ Ibidem, s. 95.

¹¹⁹ George M. Carew, *Economic Globalism, Deliberative Democracy, and the State in Africa...*, s. 463.

¹²⁰ David Held (ur. 1951) – brytyjski teoretyk polityki; profesor nauk politycznych w London School of Economics and Political Science; zajmuje się między innymi zagadnieniami globalizacji, kosmopolityzmu, tzw. *global governance*, demokratyzacji; autor między innymi następujących prac: *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*, Polity, Cambridge 2010, *Models of Democracy*, Polity, Cambridge 2006 (wyd. pol.: *Modele demokracji*, przeł. W. Nowicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010); współautor: (z Anthonym McGrewem) *Globalization/Anti-Globalization: Beyond the Great Divide*, Polity, Cambridge 2007; (z Garrettem W. Brownem) *The Cosmopolitanism Reader*, Polity, Cambridge 2010.

¹²¹ Zob. zwłaszcza David Held, *Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order*, “Political Studies” August 1992, Vol. 40, Supplement 1, s. 10–39; idem, *Democracy, the Nation-State*

Pierwszym etapem tego procesu mogłoby być scedowanie władzy z poziomu obecnych głównych globalnych ośrodków decyzyjnych na szczebel regionalnych i kontynentalnych zgromadzeń, które wpływałyby na bieg rozmaitych spraw politycznych i gospodarczych w danych częściach świata. W dalszej kolejności Held postuluje przeprowadzenie gruntownej reformy systemu funkcjonowania Organizacji Narodów Zjednoczonych, zdefiniowanie na nowo roli międzynarodowych instytucji finansowych, a także ustanowienie Sądu Światowego¹²². Carewowi bardzo podobają się pomysły lansowane przez Helda. Sierraleoński filozof uważa jednak, że miałyby one szansę realizacji wyłącznie w warunkach skutecznego rozwoju demokracji deliberacyjnej w wymiarze globalnym.

Przekonanie Carewa o tym, że przekształcenie zasad rządzących światową polityką i gospodarką ułatwi demokratyzację państw afrykańskich, wymaga komentarza. Z pewnością ważne jest to, że filozof promuje wizję budowy międzynarodowej demokratycznej wspólnoty deliberacyjnej, w ramach której rozmaite polityki byłyby konstruowane z poszanowaniem interesów ubogich państw. W takim ulepszonym globalnym stanie rzeczy przedstawiciele wszystkich państw mogliby prowadzić dialog i uczestniczyć w procesie decyzyjnym. Choć bowiem obecnie reprezentanci ubogich państw są dopuszczani do dyskusji na różnych globalnych forach, to *de facto* raczej nie mają istotnego wpływu na zapadające na nich rozstrzygnięcia. Carew ma też zapewne dużo racji, gdy stwierdza, że wymaganie od państw afrykańskich, by w sposób automatyczny podporządkowywały się różnorodnym decyzjom społeczności bogatych państw, może pogłębiać wewnętrzne problemy polityczne i ekonomiczne tych pierwszych.

Nie jest jednak pewne, czy szukanie przez sierraleońskiego filozofa sposobu na przewycięzenie słabości państw afrykańskich we wzmocnieniu udziału ich władz w globalnych procesach decyzyjnych jest zasadne. Nie wiadomo, czy posiadając silniejszą pozycję na arenie międzynarodowej, władze państw afrykańskich byłyby w stanie skutecznie przekonywać bogate państwa do finansowania lepszych programów przekształceń afrykańskich gospodarek. Kto bowiem miałby takie optymalne rozwiązania opracowywać? Czy byłiby to jacyś współpracujący z władzami państw afrykańskich lokalni eksperci? Carew nie stawia takich pytań i nie udziela na nie odpowiedzi.

Filozof uważa natomiast, że hierarchiczność panująca w porządku światowym jest zła, powoduje bowiem, że nie są brane pod uwagę opinie tych, którzy poddawani są uciążliwym przekształceniom ekonomicznym. Czy istnieje jednak jakaś gwarancja, że reprezentanci ubogich państw, mając większy udział w procesach

and the Global System, "Economy and Society" May 1991, Vol. 20, No. 2, s. 138–172. Zob. także George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 134.

¹²² Zob. szerzej na przykład David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford University Press, Stanford CA 1995.

decyzyjnych na arenie międzynarodowej, posiadliby bardziej fachową wiedzę na temat tego, w jaki sposób powinna przebiegać transformacja gospodarcza ich państw? Czy należy przyjąć *a priori*, że pomysły przedstawiane w takich warunkach przez afrykańskie rządy byłyby trafne? Argumentacja Carewa byłaby bardziej przekonująca, gdyby filozof wskazał potencjalnych afrykańskich partnerów zdolnych do pomocy ekspertom organizacji międzynarodowych w projektowaniu takich programów przekształceń ekonomicznych, które byłyby lepiej dostosowane do skomplikowanych uwarunkowań państw afrykańskich.

W roli takich partnerów można sobie wyobrazić na przykład jakichś niezależnych afrykańskich profesjonalistów. Być może, dzięki ich pomocy zagraniczni eksperci staliby się bardziej otwarci na konieczność intensyfikowania gospodarczej aktywności Afrykanów oraz na wykorzystywanie w przygotowywaniu i przeprowadzaniu reform ekonomicznych ich doświadczenia, umiejętności oraz zwyczajów¹²³.

Szkoda również, że Carew dostrzega jedynie ograniczoną rolę międzynarodowego społeczeństwa obywatelskiego w możliwej przemianie krytykowanego przez siebie zhierarchizowanego światowego porządku gospodarczego i politycznego. A przecież wiele organizacji pozarządowych działa obecnie w skali międzynarodowej i często, choćby poprzez prowadzenie szkoleń bądź dofinansowywanie, wspiera lokalne inicjatywy w ubogich państwach¹²⁴. Beneficjenci pomocy niejednokrotnie darzą te organizacje dużym zaufaniem. I choć, jak się wydaje, na znaczeniu w świecie zyskuje na przykład promowana przez część organizacji pozarządowych idea tzw. sprawiedliwego handlu, to nadal decydentami na arenie międzynarodowej pozostają bogate państwa, rozmaite instytucje międzynarodowe i koncerny, i to one podejmują kluczowe decyzje dotyczące pomocy ubogim państwom, czyniąc to często bez udziału organizacji społeczeństwa obywatelskiego. Tymczasem biorąc pod uwagę posiadane doświadczenie, organizacje pozarządowe mogłyby zapewne odgrywać znacznie ważniejszą rolę w globalnej dyskusji, zwłaszcza na tematy gospodarcze, i w większym niż dotychczas stopniu pomagać w opracowywaniu i wdrażaniu programów mających na celu rozwój afrykańskich społeczeństw. Być może propozycje sierraleońskiego filozofa powinny iść właśnie w tym kierunku.

Ponadto należy stwierdzić, że przedstawione przez Carewa postulaty uzdrowienia obecnie funkcjonującego politycznego i gospodarczego porządku świato-

¹²³ Istotne znaczenie ma w tym kontekście przyznanie Pokojowej Nagrody Nobla w 2004 r. kenijskiej aktywistce Wangari Maathai (1940–2011), między innymi za promocję rozwoju społecznego zgodnego z ekologią. Noblistka pozostaje symbolem budowy społeczeństwa obywatelskiego w Afryce, walki o ochronę przyrody, o zmianę istniejącego społecznego *status quo* zwłaszcza w kwestii praw kobiet, oraz walki o demokrację i dobre rządzenie.

¹²⁴ Zapewne najlepszym tego przykładem jest kasus międzynarodowej organizacji Lekarze bez Granic, która nie tylko świadczy pomoc w wielu państwach Afryki, ale również szkoli miejscową kadrę.

wego są bardzo ogólne. Choć bowiem filozof podkreśla, że kluczem do rekonstrukcji globalnego *status quo* jest wdrożenie demokracji deliberacyjnej na arenie międzynarodowej, to jednak nie wskazuje, jak konkretnie powinno wyglądać w tym obszarze urzeczywistnianie jej ideałów i czy już istniejące mechanizmy podejmowania decyzji winny być reformowane ewolucyjnie czy w sposób zdecydowany zastąpione jakimiś całkowicie nowymi rozwiązaniami.

Carew dołącza do licznych krytyków systemu Narodów Zjednoczonych w jego obecnym kształcie¹²⁵, lecz nie sposób wywnioskować z jego rozważań, czy – a jeśli tak to, w jaki sposób – powinny zostać zmienione na przykład skład Rady Bezpieczeństwa bądź stosowana w niej instytucja prawa weta¹²⁶. Nasuwa się zarazem pytanie, czy w ogóle w sytuacji, gdy niektóre państwa świata mają po kilkanaście bądź kilkadziesiąt tysięcy mieszkańców, a ludność innych liczy ponad miliard, możliwe jest zniesienie nierównego traktowania ich części. Można oczywiście dyskutować, które z państw, zwłaszcza spośród tych o dużej liczbie ludności, powinny posiadać stałe miejsce w Radzie Bezpieczeństwa, ale trudno jest autorytatywnie stwierdzić, czy to normy, według których funkcjonuje ONZ, są rzeczywiście niedemokratyczne, czy też raczej byłyby takimi na przykład reguły zrównujące prawo głosu wszystkich państw, bez względu na wielkość ich populacji.

Podobne wątpliwości nasuwają się w kwestii postulowanego przez wielu teoretyków i aktywistów zreformowania zasad udzielania przez międzynarodowe organizacje finansowe pomocy ekonomicznej państwom ubogim, przedmiotu tej pomocy i sposobu jej realizacji. Jak bowiem, nawet przy wdrożeniu w życie zasad demokracji deliberacyjnej, dokonać tych zmian w kontekście istniejącego podziału na donatorów i beneficjentów pomocy? Z pewnością można się zgodzić z poglądem, że wiele programów gospodarczych opracowanych przez ekspertów na przykład Banku Światowego czy MFW i przez nich lub przy ich udziale wprowadzanych w życie zakończyło się niepowodzeniem, ale trudno zarazem przyjąć, by wiedzę na temat tego, jak lepiej i efektywniej pomagać państwom afrykańskim, mieli członkowie ich władz, niejednokrotnie skorumpowani i niekompetentni. Oczywiście można założyć, że urzeczywistnienie w polityce wewnętrznej państwowej przedstawionych przez Carewa ideałów demokracji deliberacyjnej zmniejszyłoby nieuczciwość i ignorancję rządzących, lecz nie można przecież mieć pewności, że tak się stanie i że dojdzie do tego w bliskiej perspektywie czasowej.

Niemniej jednak, rozważania Carewa o wpływie czynników zewnętrznych na rozwój demokracji w Afryce są świadectwem tego, że zagadnienia istotne dla demokracji w świecie oraz współczesnej polityki międzynarodowej są obecne

¹²⁵ Zob. Daniele Archibugi, *The Reform of the UN and Cosmopolitan Democracy: A Critical Review*, "Journal of Peace Research" 1993, Vol. 30. No. 3, s. 301–315

¹²⁶ Na temat tych i innych propozycji zob. *ibidem*, zwłaszcza s. 301–302, 307–309.

w afrykańskiej refleksji intelektualnej. Myśl sierraleońskiego filozofa jest przy tym o tyle cenna, że z pewnością bliska jest przekonaniom niejednego intelektualisty pochodzącego z tych państw Afryki, które nie odgrywają większej roli na arenie międzynarodowej.

Poglądy Carewa dowodzą też, że współczesny dyskurs o konieczności przekształcania rozmaitych elementów porządku światowego – mimo że koncentruje się w dużej mierze na próbach zmiany stanu rzeczy, w którym państwa bogate, w tym zwłaszcza Stany Zjednoczone, posiadają pozycję hegemoniczną i podejmują decyzje dotyczące znacznej części świata – opiera się w poważnym stopniu na ideach i postulatach wytworzonych oraz prezentowanych przez teoretyków zachodnich. Mimo że Carew bogato czerpie inspiracje z wzorców intelektualnych Zachodu, to dokonuje jednak zarazem próby kompilacji ich osiągnięć konceptualnych (zwłaszcza tych dotyczących urzeczywistniania ideałów demokracji deliberacyjnej oraz przekształcania zasad działania organizacji międzynarodowego społeczeństwa obywatelskiego i jego roli w rozwoju demokracji) oraz poglądów własnych (propozycji globalnej interwencji oraz poszerzenia uprawnień sądownictwa międzynarodowego). Jak można wnioskować, pragnie również lepiej uzmysłwić Afrykanom i nie-Afrykanom problemy oraz wyzwania, przed jakimi stoją współcześnie państwa afrykańskie, oraz podkreślić ich znaczenie dla przyszłości procesu demokratyzacji w Afryce i na świecie.

6.9. Uwagi końcowe

George M. Carew wychodzi z założenia, że bezrefleksyjne urzeczywistnianie liberalnej teorii demokratycznej w państwach wieloetnicznych nie służy ochronie ani interesów jednostek, ani grup etnicznych i dlatego radzi, by dokonać jej przejściowej, lecz poważnej korekty czy też rekonceptualizacji. Z poglądów filozofa można wywnioskować, że instytucje demokracji liberalnej sprawdzają się najlepiej w tych państwach, które są emanacją narodów etnokulturowych, tak jak ma to miejsce w przypadku wielu państw europejskich. Jednak wówczas, gdy jakieś państwo tworzone jest przez różne grupy etniczne, których nie łączy wspólna, ponadetniczna tożsamość, polityczne podziały nie są zazwyczaj efektem ideologicznych przekonań bądź ekonomicznych interesów jednostek, lecz przede wszystkim konsekwencją różnic etnicznych i kulturowych istniejących w społeczeństwie pluralnym.

Jak przypomina sierraleoński filozof, w warunkach wieloetniczności może dochodzić, nawet w państwach demokratycznych, do podejmowania przez władzę różnych decyzji w sposób formalnie zgodny z demokratycznymi procedurami, lecz zarazem krzywdzący niektóre grupy czy też mniejszości narodowe bądź

etniczne, a zatem będący, zwłaszcza z ich punktu widzenia, niesprawiedliwy. W systemie takim istnieje dominacja większości nad mniejszością.

Pomimo krytyki zasad, na jakich opiera się demokracja liberalna, w tym idei rządów większości oraz słabo wykształconych w jej ramach instytucji ochrony mniejszości, filozof jest przekonany, że w wieloetnicznych państwach afrykańskich w przyszłości powinien jednak funkcjonować system demokracji większościowej, korygowany rozwiązaniami demokracji deliberacyjnej. Przejściowo jednak w państwach tych powinny zostać wprowadzone elementy polityki obecności, a zatem i współrzędzenia. Carew nie wskazuje jednak, co sprawiłoby, że elity grupy lub grup dominujących w państwach afrykańskich doszłyby do przekonania, iż korzystne byłoby dla nich daleko idące poszanowanie interesów grup mniejszościowych. W ugruntowanych demokracjach zachodnich wypracowanie rozwiązań ochrony mniejszości narodowych i etnicznych trwało wiele dekad, a przekonywanie do nich ustawodawców oraz obywateli nie zawsze było procesem łatwym.

Ponadto, jeśli w kiełkującej demokracji afrykańskiej uznać jakieś rozwiązania polityki obecności i współrzędzenia za, jak pragnie tego Carew, przejściowe zabezpieczenia ochrony grup, to powstają pytania, w którym momencie i jak je wyeliminować. Przejście od polityki obecności do polityki idei, a zatem od współrzędzenia do demokracji większościowej i liberalnej zarazem, wymagałoby bowiem z czasem ograniczenia praw elit grup etnicznych, co z pewnością byłoby trudne. Stąd też, nawet jeśli przejście takie miałoby zostać uproszczone przez, jak przewiduje Carew, nabycie przez Afrykanów autonomii osobistej, musiałoby się zapewne wiązać z odrzuceniem przez nich zwierzchnictwa ich grupowych (etnicznych, wspólnotowych) elit, a zatem i części własnej tożsamości.

Potrzeba rekonceptualizacji na potrzeby wieloetnicznych państw afrykańskich przywołanych przez Carewa za Robertem A. Dahlem podstawowych kryteriów demokratycznych ma wynikać z porażki, jaką projekt demokratyzacji na wzór liberalny poniósł w pokolonialnej Afryce. Doświadczenia rozwoju demokracji w większości państw afrykańskich zarówno w okresie tuż po uzyskaniu przez nie niepodległości, jak i współcześnie, rzeczywiście są dalece rozczarowujące. Fakt, że demokratyzacja w Afryce nie zakończyła się jak dotąd sukcesem, wcale nie musi jednak znaczyć, że teoretyczne podstawy demokracji są złe. Być może zła jest praktyka, a sam demokratyczny wzorzec jest po prostu w Afryce wypaczony. Niewykluczone, że Afryka potrzebuje lepszych metod wdrażania tego, co zostało już sprawdzone nie tylko na Zachodzie, ale i w innych kręgach kulturowych, w których wprowadzono ustrój demokratyczny, na przykład w Japonii, Indiach, państwach Azji Południowo-Wschodniej, Oceanii czy Ameryki Łacińskiej.

Choć Carew często zdaje się mylić krytykę teorii z brakiem jej praktycznego urzeczywistnienia czy też po prostu ze złymi doświadczeniami afrykańskiego ży-

cia politycznego, warto jednak przyjąć założenie, że postulat rekonceptualizacji liberalnej teorii demokratycznej na potrzeby państw afrykańskich jest słuszny. Choć bowiem demokracja uważana jest za najlepszy z dotychczas wynalezionych ustrojów politycznych, to przecież nie jest wolna od wad. Do tych najczęściej wskazywanych należy właśnie sprawowanie władzy przez jakąś większość w połączeniu z często niewystarczającą ochroną interesów mniejszości. Warto też pamiętać, że przecież niegdyś, na potrzeby rozwoju państw narodowych w Europie, całkowicie zostały zrewidowane zasady określające podstawy funkcjonowania antycznej demokracji ateńskiej. Również współcześnie należy się zastanowić, czy nie można by przekształcić teoretycznych podstaw demokracji w sposób, który pozwoliłby na jej efektywne wdrożenie w wieloetnicznych państwach Afryki. Być może zatem przedstawiony przez Carewa postulat uznania w państwach afrykańskich odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych rzeczywiście jest sensowny. Jego realizacja w postaci ustanowienia praw grupowych oraz udziału przedstawicieli grup etnicznych we współrządzeniu mogłaby bowiem ułatwić dochodzenie w warunkach wieloetnicznej państwowości do rozwiązań politycznych godzących różne interesy.

W praktyce jednak może to być krok w stronę utrwalenia stanu rzeczy, w którym partie polityczne są reprezentantami grup etnicznych. A przecież wcale nie takiego rozwiązania pragnąłby Carew, który optuje za modelem partii o programach uniwersalistycznych. Proponowane przez filozofa wzmocnienie roli grup etnicznych niesie nadto ze sobą ryzyko dezintegracji państw afrykańskich. Carew nie udziela zaś przekonującej odpowiedzi na pytanie, jak można wprowadzić prawa grupowe w państwach afrykańskich bez uszczerbku dla spójności tychże. A jest to również kwestia dotycząca ewentualnych obowiązków grup w państwach wieloetnicznych. Zagadnienie to filozof zupełnie jednak pomija.

Nawet zatem, jeśli przyznać rację Carewowi, że główny problem niepowodzeń procesu demokratyzacji w Afryce po 1989 r. leży w wadach liberalnej teorii demokratycznej, a zła afrykańska praktyka polityczna jest ich efektem, to i tak pozostaje pytanie, czy sugerowana przez filozofa rekonceptualizacja demokratycznej teorii na potrzeby Afryki jest w stanie usunąć problem dominacji z relacji międzygrupowych w państwach wieloetnicznych. Propozycje wysuwane przez Carewa wydają się bowiem nieprzekonujące i mało szczegółowe, a w konsekwencji niewystarczające. Przy próbie korekty większości z przywoływanych za Dahlem kryteriów demokratycznych brakuje konkretnych propozycji zmian instytucjonalnych. Ostatecznie nie sposób dowiedzieć się z rozważań sierraleońskiego filozofa, na czym dokładnie miałyby polegać postulowane przezeń uznanie grup w państwach wieloetnicznych „w ten sam sposób co jednostek”¹²⁷.

¹²⁷ George M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 46.

Można się zastanawiać, czy dla wieloetnicznych państw afrykańskich wskazane byłoby urzeczywistnienie uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych poprzez wprowadzenie rozwiązań współzrządzenia w kształcie, w jakim proponuje je Arendt Lijphart. Carew zwraca uwagę zwłaszcza na podstawowe elementy konsocjonalnej teorii Lijpharta, tj. rządy wielkiej koalicji, autonomię kulturową dla grup etnicznych, system proporcjonalny w reprezentacji politycznej oraz przy mianowaniu pracowników służby cywilnej oraz prawo weta dla mniejszościowych grup etnicznych w odniesieniu do spraw dotyczących ich autonomii i fundamentalnych praw¹²⁸. Sierraleoński filozof prezentuje jednak opinię, że uznanie odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych w państwach afrykańskich i przyznanie im praw grupowych nie powinno bazować na wskazanych instytucjach konsocjonalizmu, gdyż nie ułatwiają one przejścia od polityki obecności do polityki idei. Jak pisze, demokratyczne współzrządzenie w Lijphartowskim wydaniu zastępuje typowy dla demokracji większościowej indywidualizm liberalny idealizowaniem grup (*group idealization*) i, jak dodaje, „opozycja praw grupowych do praw indywidualnych nie rozwiąże kwestii uznania dla partykularności i zróżnicowania”¹²⁹.

Carew odrzucając możliwość zastosowania Lijphartowskiego modelu współzrządzenia w Afryce, przytacza cztery najważniejsze, w jego opinii, wady tegoż: po pierwsze, konsocjonalizm wzmacnia przekonanie, że każda grupa może jedynie sama reprezentować swoje interesy; po drugie, instytucje konsocjonalne umacniają istniejące w społeczeństwach wieloetnicznych podziały etniczne, gdyż nie tworzą przestrzeni dla zaistnienia tożsamości kosmopolitycznych; po trzecie, nie jest do końca pewne, według jakich reguł należy wyróżniać odmienne grupy etniczne; po czwarte, silne uznanie dla praw grupowych może w części grup etnicznych (bądź raczej w istniejących w ich ramach wspólnotach lokalnych) oznaczać ograniczenie autonomii jednostek¹³⁰. Krytykując przydatność wzorca współzrządzenia zaproponowanego przez Lijpharta, Carew nie zauważa jednak, że trzeci z przytoczonych zarzutów można równie dobrze odnieść do proponowanej przezeń koncepcji uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych w państwach afrykańskich.

Bardzo ważne w myśli Carewa jest jednak to, że doskonale zdaje on sobie sprawę z faktu, że dla rozwoju i utrwalenia demokracji w państwach afrykańskich niezbędna jest odpowiednia jakość obywateli. Co więcej, sierraleoński filozof wskazuje, jak przygotować w Afryce społeczny grunt niezbędny dla powodzenia procesu demokratyzacji. Jest zarazem przekonany, że Afrykanie są w stanie dostrzec, że demokracja ułatwia w warunkach wieloetniczności budowanie

¹²⁸ George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 80.

¹²⁹ Ibidem, s. 81.

¹³⁰ Zob. szerzej ibidem, s. 79–84.

wzajemnego porozumienia różnych grup etnicznych, a zatem i konstytuowanie pokojowego ładu politycznego.

Samo przekonanie o użyteczności rozwiązań demokratycznych nie wystarczy jednak do ich wdrożenia i utrwalenia, zwłaszcza w sytuacji istnienia w państwach wieloetnicznych napięć w relacjach między zamieszkującymi je grupami etnicznymi. Stąd też filozof podkreśla, że droga do przyjęcia demokracji musi prowadzić poprzez wykształcenie się u Afrykanów autonomii osobistej. Można przyjąć, że rzeczywiście dla części ludzi, zwłaszcza tych, którzy rodzą się i żyją w miejskich środowiskach wieloetnicznych, nabywanie autonomii osobistej w rozumieniu Carewa nie jest trudne. Lecz co z Afrykanami, którzy choćby z racji miejsca swojego zamieszkania (a około dwie trzecie Afrykanów mieszka na wsi¹³¹) nie będą mieli okazji dorastać w otoczeniu wieloetnicznym? Jak oni nauczą się szanować odmienność i różnorodność i dlaczego mieliby się tego uczyć? Nad tym Carew się nie zastanawia. Można jedynie założyć, że widzi rozwiązanie w tym, że odsetek Afrykanów nabywających autonomię osobistą będzie wzrastał wraz z postępującą urbanizacją Afryki.

Istotną wartością myśli Carewa jest z pewnością wskazanie, że niezbędna dla powodzenia demokratyzacji w Afryce jest przemiana sposobu myślenia Afrykanów i w konsekwencji ich postaw politycznych. Zgodnie z założeniem przyjętym przez filozofa, Afrykanie, u których wykształci się autonomia osobista, będą głosować w wyborach na programy partii politycznych, które odpowiadają ich potrzebom i interesom, a nie na jakiegokolwiek partię, byleby tylko były im bliskie etniczne.

Warto jednak podkreślić, że Carew nie optuje za utopią szybkiego zbudowania homogenicznej tożsamości kulturowej w każdym z państw afrykańskich, lecz za uznaniem wielości tożsamości i poszanowaniem dla tożsamości odmiennych. Carew podkreśla zarazem, że demokratyzacja nie może prowadzić do zanikania tożsamości etnicznych. Każdy Afrykanin powinien zatem móc pielęgnować tradycje i zwyczaje grupy etnicznej, z której się wywodzi. Zdaniem filozofa, jej wartości nie powinny się jednak kłócić z wartościami demokratycznymi¹³². Przyjęcie takiego założenia z pewnością determinuje konieczność redefinicji niektórych wartości wyznawanych przez niejedną afrykańską grupę etniczną. Tymczasem Carew nie poświęca temu zagadnieniu należytej uwagi.

Niemniej jednak wizję kształtowania się u Afrykanów autonomii osobistej przy jednoczesnym kultywowaniu ich tożsamości etnicznych zdaje się charak-

¹³¹ Według danych z 2005 r. Zob. *World Population Prospects: The 2006 Revision and World Urbanization Prospects: The 2007 Revision*, Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, <http://esa.un.org/unup> [odczyt: 11/12/2012].

¹³² Por. Kwame A. Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Allen Lane, London 2006, s. XXI, gdzie autor wyraża następującą opinię: „chcę się trzymać przynajmniej jednego ważnego aspektu obiektywności wartości: że istnieją pewne wartości, które są i powinny pozostać uniwersalne, tak jak istnieje mnóstwo wartości, które są i muszą pozostać lokalne”.

teryzować w myśli filozofa pewna logiczna ciągłość, choć z pewnością brakuje jej odniesienia do praktyki. Carew szuka rozwiązania dla tej kwestii w rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Afryce rozumianego jako ponadetniczny obszar organizowania się ludzi i ich zaangażowania na rzecz osiągnięcia rozmaitych celów. Problem leży jednak w tym, że nie wiadomo, jak takie ponadetniczne społeczeństwo obywatelskie ma zacząć działać w państwach afrykańskich na dużą skalę. Powstaje również pytanie, co ma przekonać Afrykanów żyjących w środowiskach homogenicznych pod względem etnicznym do ponadetnicznych działań asocjacyjnych.

Warto też zwrócić uwagę na postulat Carewa, by afrykańskie społeczeństwo obywatelskie nie stało się prostą kopią zachodniego społeczeństwa obywatelskiego, które, jak wskazuje, interesuje się głównie sprawami ekonomicznymi. Prawdopodobnie jednak w momencie postępu procesu demokratyzacji oraz osiągnięcia bardziej sprawiedliwego porządku politycznego w państwach afrykańskich główne nurty dyskursu społeczeństwa obywatelskiego również skierują się na płaszczyzny, które obecnie mogą mieć dla afrykańskich intelektualistów i aktywistów mniejsze znaczenie. Z drugiej strony, warto zaś zauważyć, że rozmaite ruchy i organizacje społeczeństwa obywatelskiego państw niedemokratycznych także zajmują się problemami ekonomicznymi, choćby na płaszczyźnie działalności związkowej, o czym filozof nie wspomina. Carew zapewne niewystarczająco ostro dostrzega również pewną prawidłowość ludzkiej natury, zgodnie z którą wielu ludziom zależy przede wszystkim na łatwiejszym i bardziej dostatnim życiu. Idealistycznie pisze, że

„pomyślność materialna jest ważnym dobrem, lecz powinna być uznawana za wartość niższego rzędu w tym sensie, że nie wolno jej stawiać ponad takimi wartościami uniwersalnymi, jak równość i wolność. Rzecz leży bowiem w tym, że jedynie wówczas, gdy demokracja zostanie ugruntowana, możliwe jest osiągnięcie wszelkich innych dóbr społecznych”¹³³.

W tym mądrze brzmiącym założeniu brakuje jednak obserwacji, że dla zadowolenia zapewne większości Afrykanów niezbędny wydaje się determinujący budowę ich dobrobytu rozwój gospodarczy.

Znaczenie rozważań Carewa nad rozwojem społeczeństwa obywatelskiego w Afryce polega przede wszystkim na zwróceniu uwagi na fakt, że ponadetniczne stowarzyszenie i zaangażowanie się Afrykanów w rozmaite, wspólne działania może w istotnym stopniu stanowić drogę do umniejszenia roli, jaką w wieloetnicznych państwach afrykańskich pełnią stanowiące zwykle część konkretnych grup etnicznych wspólnoty lokalne. Wspólnoty te nadal stanowią podstawowy punkt odniesienia dla potrzeb większości Afrykanów. Członków takich zbiorowości łą-

¹³³ George M. Carew, *Transitional Democracy...*, s. 150.

czą wspólne pochodzenie oraz kultura, a także lokalne interesy i cele, a w ramach stowarzyszeń społeczeństwa obywatelskiego wspólny mianownik mają stanowić bliskie ich członkom interesy i cele ponadwspólnotowe oraz ponadetniczne. Różne ruchy i organizacje społeczeństwa obywatelskiego w Afryce mają zatem tworzyć propagowaną przez Carewa strefę komunikatywnej interakcji między ludźmi o różnym pochodzeniu.

Można się spodziewać, że w efekcie działań asocjacyjnych w ramach komunikatywnej interakcji nastąpi znaczące poszerzenie spektrum wartości, jakimi kierują się Afrykanie¹³⁴. Carew jest o tym głęboko przekonany. Jak pisze, „jedynie promowanie w ramach społeczeństwa obywatelskiego dobrowolnych stowarzyszeń, grup broniących danych spraw i innych instytucji stworzonych z zamiarem konstytuowania świadomości obywatelskiej będzie kreować atmosferę sprzyjającą rozwojowi i podtrzymywaniu demokratycznych cnót oraz właściwości”¹³⁵. Warto raz jeszcze powtórzyć, że nie ma on na myśli odrzucenia przez Afrykanów ich tożsamości etnicznych, co jest przecież nierealne, lecz ich poszerzenie o treść demokratyczną i obywatelską zarazem, co jednak ma skutkować zmniejszeniem znaczenia grup etnicznych, a zwłaszcza, jak zakłada, ich elit.

Per saldo przekonanie Carewa o korzyściach płynących z budowy społeczeństwa obywatelskiego jest zapewne tak samo słuszne, jak prawdopodobne jest, że brak pokojowych kontaktów na rozmaitych płaszczyznach między członkami różnych grup etnicznych będzie służył przede wszystkim ugruntowywaniu ich tożsamości etnicznych. Można bowiem odwrócić perspektywę proponowaną przez filozofa i postawić pytanie o to, co innego, jeśli nie ponadetniczne wspólne zaangażowanie i organizowanie się ludzi oraz rozwój między nimi relacji opartych na dialogu i współpracy, miałyby być punktem wyjścia do kształtowania się ponadetnicznej tożsamości Afrykanów?

O wartości myśli Carewa świadczy również fakt, że dostrzega on poważne zewnętrzne przeszkody dla rozwoju demokracji w państwach afrykańskich. Jest wręcz przekonany, że ubóstwo demokratycznych rozwiązań w istniejącym obecnie porządku światowym, zwłaszcza zaś w globalnych procesach decyzyjnych, nie sprzyja umacnianiu demokracji w Afryce. W konsekwencji postuluje daleko idącą demokratyzację międzynarodowych relacji gospodarczych i politycznych. Znaczenie poglądów Carewa w tej kwestii polega głównie na tym, że wskazuje on, jak istotna dla dbania o własne interesy państw afrykańskich, które obecnie

¹³⁴ Zob. też George M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 68, gdzie filozof pisze, że „w społeczeństwach, gdzie szerzy się nienawiść etniczna, zarówno wzgardzone, jak i uprzywilejowane grupy muszą wspólnie ustanowić instytucje ją zwalczające. Instytucje społeczne czy edukacyjne powinny wieść prym w gwarantowaniu, by negatywne stereotypy i uprzedzenia nie oddziaływały na postawy ani nie kształtowały charakterów. Jedynie zaangażowanie na rzecz rozwoju moralnego i tworzenia demokratycznych osobowości skieruje ów proces nowej socjalizacji w dobrą stronę”.

¹³⁵ Ibidem.

nie posiadają efektywnych instrumentów działania w środowisku globalnym, może być demokracja deliberacyjna. Filozof jest zwolennikiem urzeczywistnienia jej ideałów w wymiarze międzynarodowym, a następnie i w wewnątrzpaństwowym. Byłoby to zapewne cenne w sytuacji, gdy umiejętność podejmowania słuszych i profesjonalnych decyzji przez autorytarną bądź quasi-demokratyczną władzę państw afrykańskich jest nikła. Carew zapomina jednak, że Afryka ma również i własne, zapewne warte wykorzystania, tradycje deliberacyjne, na co zwraca uwagę na przykład ghański filozof Kwasi Wiredu.

Myśl Carewa wymyka się prostym ocenom. Niejednokrotnie wydaje się idealistyczna. Nie zawiera również zbyt wielu propozycji konkretnych rozwiązań instytucjonalnych dla państw afrykańskich. Stanowi jednak przykład ostrożnego i krytycznego podejścia do budowy w nich trwałych instytucji współrzędzenia, zwłaszcza typu konsocjonalnego, i zarazem dość szczegółową analizę wad liberalnej teorii demokratycznej, którą próbuje się obecnie bezrefleksyjnie urzeczywistniać w warunkach wieloetniczności. I to zapewne jest jej podstawową zaletą.

Carew nie proponuje nadto budowy w państwach afrykańskich jakiegoś całkowicie nowego porządku politycznego, lecz opiera swój program na rekonceptualizacji już istniejącej teorii politycznej i przejściowym wdrożeniu jakichś rozwiązań polityki obecności, a zatem i współrzędzenia. I to również wydaje się cenne. Powściągliwość Carewa w proponowaniu konkretów można próbować bronić, argumentując, że już samo wskazanie kierunków potrzebnych przeobrażeń w afrykańskiej polityce nie jest rzeczą prostą. Być może zadaniem filozofów powinno być przede wszystkim określanie obszarów życia społecznego, politycznego i prawnego, w których w pierwszej kolejności należy dokonać zmian, a wypracowanie konkretnych rozwiązań należałoby pozostawić specjalistom z dziedziny nauk politycznych, prawa czy antropologii polityki. Taką perspektywę myślenia zdaje się podzielać sierraleoński filozof.

Zakończenie

Wyobraźmy sobie sytuację w VII lub VIII stuleciu w Syrii lub Mezopotamii – miejscu, które wciąż było bliskowschodnim sercem chrześcijaństwa. Oto widzimy spotkanie kościelnych przywódców, którzy zebrali się, by wysłuchać relacji podróżnika z dalekiego barbarzyńskiego świata zachodniej Europy. Zachwyca swych słuchaczy opowieściami o nawróceniach pomiędzy ludami Anglii czy Niemiec. Z niecierpliwością zebrani hierarchowie naciskają go, aby odpowiedział na kluczowe pytanie: to nowe chrześcijaństwo rozpoczynające swe istnienie jest chrześcijaństwem Edessy czy Damaszku? Co nawróceni sądzą o najważniejszych kwestiach dnia dzisiejszego: o herezji monoteizmu, o ikonoklazmie? Gdy podróżnik z żalem oznajmi im, że te sprawy nie istnieją w świadomości ludzi z tamtych stron świata, gdzie życie religijne ma zupełnie odmienne zamartwienia i ważne kwestie, Syryjczycy się denerwują. Czy jest to w istocie nowe chrześcijaństwo, pytają, czy też jest to jakaś nowa synkretyczna hybryda?

Philip Jenkins¹

Z wysokości grzbietu drzewa zobaczyłem świat zupełnie inny niż ten, który widziałem przez cały czas. Zobaczyłem inną rzeczywistość
cytat z *Drogi bez dna* Bena Okriego²

W rozprawie wyjaśniono oraz dokonano analizy łącznie piętnastu koncepcji rozwiązań instytucjonalnych stworzonych przez pięciu zachodnioafrykańskich autorów współczesnej myśli politycznej, Ifeanyiego A. Menkitiego, Kwasiego Wiredu, Kwamego Gyekyego, Claude’a Akego i George’a M. Carewa, w celu usprawnienia procesu implementacji demokracji w Afryce.

Koncepcje te można usystematyzować i podzielić na następujące cztery typy: koncepcje dotyczące wprowadzenia nowych lub zasadniczego przekształcenia dotychczasowych organów władzy; koncepcje odnoszące się do problematyki wprowadzenia nowego ustroju terytorialno-prawnego lub zasadniczego przeobrażenia dotychczas funkcjonujących zespołów norm prawnych związanych z działaniem władzy centralnej względem podmiotów federacji; koncepcje dotyczące wprowadzenia nowych lub przeobrażenia dotychczasowych zespołów

¹ Philip Jenkins, *Wiara globalnego Południa*, „Rzeczpospolita” z 24–25 lutego 2007 r., nr 47 (7644), s. A12.

² Ben Okri, *Droga bez dna*, przeł. K. Mazurek, Zysk i S-ka, Poznań 1994, s. 322.

norm prawnych związanych z działaniem politycznym; koncepcje odnoszące się do wprowadzenia zespołów norm prawnych pozwalających na rozpoczęcie strukturalnych przeobrażeń organizacji politycznej państw wieloetnicznych.

Problematyki wprowadzenia nowych lub zasadniczego przekształcenia dotychczasowych organów władzy dotyczą dwie koncepcje: etnicznej izby wyższej (autorstwa Akego) i prezydentury rotacyjnej (autorstwa Gyekyego). Koncepcja etnicznej izby wyższej przewiduje istnienie w wieloetnicznych państwach Afryki bikameralnych parlamentów, których izba wyższa miałaby skład odzwierciedlający strukturę etniczną danego państwa w taki sposób, by każda z grup etnicznych posiadała w niej identyczną liczbę przedstawicieli, bez względu na swój procentowy udział w całej populacji. Koncepcja prezydentury rotacyjnej zakłada, że przedstawiciele każdej grupy etnicznej pełniliby kolejno przez równy okres najwyższy urząd w państwie.

Problematyki wprowadzenia nowego ustroju terytorialno-prawnego lub zasadniczego przeobrażenia dotychczas funkcjonujących zespołów norm prawnych związanych z działaniem władzy centralnej względem podmiotów federacji dotyczą trzy koncepcje: etnicznej decentralizacji (autorstwa Menkitiego oraz, w mniejszym stopniu, Akego), państwa zarządzającego (autorstwa Menkitiego) i sprawiedliwości gospodarczej (autorstwa Gyekyego).

Koncepcja etnicznej decentralizacji to pomysł scedowania znacznej części władzy z centrum na poziom regionów tworzonych na obszarach zamieszkałych przez dane grupy etniczne. Pozostająca z nią w zgodzie koncepcja państwa zarządzającego jest kontrpropozycją dla silnej władzy centralnej i zakłada, że władza ta wykonywałaby jedynie trzy podstawowe funkcje: utrzymywanie bezpieczeństwa, zapewnianie infrastruktury i ułatwianie handlu. Koncepcja sprawiedliwości gospodarczej zakłada proporcjonalne dzielenie zasobów finansowych oraz programów rozwojowych między różne regiony w warunkach decentralizacji.

Problematyki wprowadzenia nowych lub przeobrażenia dotychczasowych zespołów norm prawnych związanych z działaniem politycznym dotyczy osiem koncepcji: konsensualnego podejmowania decyzji przez radę ministrów w wyniku deliberacji (autorstwa Wiredu oraz, w mniejszym stopniu, Carewa), podejmowania decyzji na różnych poziomach władzy w następstwie deliberacji (autorstwa Wiredu), ograniczenia kompetencji urzędu prezydenta i zarazem rozbudowania uprawnień dwuizbowego parlamentu (autorstwa Akego), włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego (autorstwa Carewa oraz, w mniejszym stopniu, Akego), włączania organizacji społeczeństwa obywatelskiego do polityki i tworzenia z ich udziałem rządów pozapartyjnych (autorstwa Wiredu), stosowania przy tworzeniu rządu zasady terytorialnego proggu wyborczego (autorstwa Akego), formalnej i rzeczywistej inkorporacji wodzostwa do systemu demokratycznego na poziomie władzy lokalnej (autorstwa Wiredu), i ograniczenia rywalizacji po-

litycznej poprzez utworzenie systemu partyjnego składającego się najlepiej tylko z dwóch ponadetnicznych partii o programach uniwersalistycznych (autorstwa Carewa).

Koncepcja konsensualnego podejmowania decyzji przez radę ministrów w wyniku deliberacji jest kontrpropozycją dla arbitralnego podejmowania decyzji przez władze ustanowione niedemokratycznie lub w następstwie zastosowania zasad demokracji większościowej i oznacza, że decyzje rządu muszą mieć charakter konsensusu wieńczącego deliberację. Koncepcja podejmowania decyzji na różnych poziomach władzy w następstwie deliberacji rozciąga powyższą zasadę na inne poziomy władzy – regionalny i lokalny. Koncepcja ograniczenia kompetencji urzędu prezydenta i zarazem rozbudowania uprawnień dwuizbowego parlamentu jest kontrpropozycją dla silnych rządów jednostki wywodzącej się z największej lub najsilniejszej grupy etnicznej. Koncepcja włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego ma stanowić korektę źle działającego systemu partyjnego. Koncepcja włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego i tworzenia z ich udziałem rządów pozapartyjnych postuluje konstytuowanie gabinetów przez inne podmioty niż partie polityczne. Koncepcja stosowania przy tworzeniu rządu zasady terytorialnego proggu wyborczego zakłada możliwość podjęcia misji formowania gabinetu tylko przez partię, która przekroczyłaby w wyborach do izby niższej bikameralnego parlamentu prawnie ustalony, minimalny próg poparcia (na przykład 10%) w większej części (na przykład w 2/3) regionów zdecentralizowanego państwa. Koncepcja formalnej i rzeczywistej inkorporacji w dzostwa do systemu demokratycznego na poziomie władzy lokalnej oznacza utrzymanie w warunkach demokracji władztwa tradycyjnego wszędzie tam, gdzie nadal odgrywa ono rolę polityczną. Koncepcja ograniczenia rywalizacji politycznej poprzez utworzenie systemu partyjnego składającego się najlepiej tylko z dwóch ponadetnicznych partii o programach uniwersalistycznych jest kontrpropozycją dla złego funkcjonowania systemu wielopartyjnego.

Problematyki wprowadzenia zespołów norm prawnych pozwalających na rozpoczęcie strukturalnych przeobrażeń organizacji politycznej państw wieloetnicznych dotyczą dwie koncepcje: umowy pomiędzy wszystkimi grupami etnicznymi zrównującej ich status (autorstwa Menkitiego) oraz uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych i przyznania im praw grupowych (autorstwa Carewa oraz, w mniejszym stopniu, Akego).

Koncepcja umowy pomiędzy wszystkimi grupami etnicznymi przewiduje zawarcie zrównującego ich status porozumienia, które opierałoby się na zasadach tzw. prawa ludów autorstwa Johna Rawlsa³. Koncepcja uznania odrębności

³ John Rawls, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 9 i 57–58.

i prawnej podmiotowości grup etnicznych i przyznania im praw grupowych postuluje zagwarantowanie ochrony tych wartości w konstytucji i ustawach.

W rozprawie dokonano weryfikacji postawionej na początku badań hipotezy, zgodnie z którą koncepcje rozwiązań instytucjonalnych stworzone przez pięciu zachodnioafrykańskich autorów współczesnej myśli politycznej: Ifeanyiego A. Menkitiego, Kwasię Wiredu, Kwamego Gyekyego, Claude'a Akego i George'a M. Carewa stanowią rozwinięcie teorii demokratycznego współrzędzenia (*power-sharing*) na potrzeby demokratyzacji wieloetnicznych państw w Afryce i są możliwe do urzeczywistnienia. Poniżej przedstawiono wnioski odnoszące się do kolejnych części hipotezy. W pierwszej kolejności zaprezentowano wnioski dotyczące założenia, że koncepcje wskazanych twórców stanowią rozwinięcie teorii współrzędzenia, a zatem: wykraczają poza dominującą teorię demokracji większościowej (rządów większości) oraz wpisują się w teorię demokratycznego współrzędzenia, a nadto rozbudowują tę ostatnią. Następnie przedstawiono wnioski odnoszące się do założenia, że koncepcje te stanowią rozwinięcie teorii współrzędzenia na potrzeby demokratyzacji wieloetnicznych państw w Afryce, a zatem że owa rozbudowa sprzyja rozwiązaniu problemów etnicznych występujących w tym procesie. W dalszej części zaprezentowano wnioski dotyczące założenia, że koncepcje te są możliwe do urzeczywistnienia, nie mają więc charakteru idealistycznego czy też utopijnego.

W wyniku analizy myśli politycznej I.A. Menkitiego, K. Wiredu, K. Gyekyego, C. Akego i G.M. Carewa autor rozprawy sformułował wnioski odnoszące się do założenia, że koncepcje stworzone przez wskazanych twórców stanowią rozwinięcie teorii współrzędzenia.

Sześć propozycji wyraźnie wykracza poza teorię demokracji większościowej, zakłada bowiem instytucjonalne włączanie reprezentantów grup etnicznych w proces rządzenia w państwach Afryki i tym samym wpisuje się w teorię demokratycznego współrzędzenia. Propozycje te ponadto stanowią jej rozwinięcie, zawierają bowiem nowe pomysły konkretyzujące wymiar udziału tych grup w sprawowaniu władzy, co oznacza, że nawet jeśli przypominają one jakieś już istniejące rozwiązania instytucjonalne, to różnią się od nich w zasadniczych szczegółach, czego dowiodła przeprowadzona w rozprawie szczegółowa analiza. Są to koncepcje: etnicznej izby wyższej (Akego), prezydentury rotacyjnej (Gyekyego), etnicznej decentralizacji (Menkitiego oraz, w mniejszym stopniu, Akego), sprawiedliwości gospodarczej (Gyekyego), umowy pomiędzy wszystkimi grupami etnicznymi zrównującej ich status (Menkitiego) oraz uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych i przyznania im praw grupowych (Carewa oraz, w mniejszym stopniu, Akego).

Koncepcja umowy pomiędzy wszystkimi grupami etnicznymi zrównującej ich status może stanowić podstawę wszelkich dalszych ustaleń dotyczących dzielenia się przez grupy etniczne władzą w danym państwie wieloetnicznym.

Koncepcja uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych i przyznania im praw grupowych może oznaczać rozwinięcie czy też uszczegółowienie ustaleń wcześniejszej umowy i być konstytucyjną gwarancją jej przestrzegania. Koncepcje: etnicznej izby wyższej, prezydentury rotacyjnej i etnicznej decentralizacji mogą stanowić konkretne płaszczyzny współrzędzenia.

Trzy ostatnie koncepcje mogą wspólnie tworzyć wzorzec demokratycznego współrzędzenia. Każdą z nich można również traktować jako oddzielny element współrzędzenia. W pierwszym przypadku powstałby oryginalny model współrzędzenia, wybiegający poza trójczłonowy model Arthura W. Lewisa oraz czteroczłonowy model Arenda Lijpharta. W drugim – konkretny element mógłby stanowić uzupełnienie na przykład systemu rządów większości i choć udział we władzy reprezentantów grup etnicznych byłby niewielki, to nawet wówczas byłby wyrazem szacunku dla tych grup i zapewne wzmacniałby poczucie wartości ich członków oraz elit.

Pięć propozycji nie wpisuje się bezpośrednio w teorię demokratycznego współrzędzenia, lecz może ułatwić urzeczywistnienie jej rozwiązań instytucjonalnych lub po prostu stanowić ich uzupełnienie, na co wskazuje przeprowadzona w rozprawie analiza. Są to koncepcje: ograniczenia kompetencji urzędu prezydenta i zarazem rozbudowania uprawnień dwuizbowego parlamentu (Akego), konsensualnego podejmowania decyzji przez radę ministrów w wyniku deliberacji (Wiredu oraz, w mniejszym stopniu, Carewa), formalnej i rzeczywistej inkorporacji wodzostwa do systemu demokratycznego na poziomie władzy lokalnej (Wiredu), podejmowania decyzji na różnych poziomach władzy w następstwie deliberacji (Wiredu) i włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego (Carewa oraz, w mniejszym stopniu, Akego). Dwie ostatnie koncepcje mieszczą się w ramach teorii demokracji deliberacyjnej, która może stanowić korektę zarówno demokracji większościowej, jak i demokratycznego współrzędzenia⁴.

Cztery propozycje nie mieszczą się w ramach założeń teorii demokratycznego współrzędzenia. Są to koncepcje: państwa zarządzającego (Menkitiego), włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego i tworzenia z ich udziałem rządów pozapartyjnych (Wiredu), stosowania przy tworzeniu rządu zasady terytorialnego proggu wyborczego (Akego), ograniczenia rywalizacji politycznej poprzez utworzenie systemu partyjnego składającego się najlepiej tylko z dwóch ponadetnicznych partii o programach uniwersalistycznych (Carewa).

Jak wykazała analiza, koncepcja państwa zarządzającego została najpewniej pomyślana jako etap pokojowego demontażu państw wieloetnicznych i tworzenia jednostek politycznych bardziej homogenicznych pod względem etnicznym,

⁴ John S. Dryzek, *Deliberative Democracy in Divided Societies. Alternatives to Agonism and Analgesia*, "Political Theory" April 2005, Vol. 33, No. 2, s. 218–242.

posiadających zapewne system rządów większości. Koncepcja włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego i tworzenia z ich udziałem rządów pozapartyjnych spełnia założenia demokracji pozapartyjnej. Koncepcja stosowania przy tworzeniu rządu zasady terytorialnego proggu wyborczego mieści się w ramach tzw. inżynierii wyborczej demokracji większościowej⁵. Koncepcja ograniczenia rywalizacji politycznej poprzez utworzenie systemu partyjnego składającego się najlepiej tylko z dwóch ponadetnicznych partii o programach uniwersalistycznych wpisuje się w ramy demokracji większościowej⁶.

Szczegółowa analiza zachodnioafrykańskiej myśli politycznej pozwala autorowi sformułować wniosek, że część jej twórców (Menkiti, Gyekye, Carew) wyraźnie traktuje instytucje współrzędzenia jako przejściowe. Menkiti, który nie widzi przyszłości dla państw wieloetnicznych w Afryce, postrzega współrzędzenie jako szansę na wypracowanie w tych państwach międzyetnicznego porozumienia niezbędnego zapewne do ich demontażu i ukonstytuowania się w przyszłości jednostek politycznych bardziej homogenicznych pod względem etnicznym.

Z kolei Gyekye i Carew, w przeciwieństwie do Lewisa i Lijpharta, nie mają poglądów prymordialistycznych, lecz wyraźnie formułują poglądy konstruktywistyczne, uznając, że budowa społeczeństw ponadetnicznych w państwach afrykańskich nie tylko jest pożądana, ale i możliwa, w szczególności w kontekście postępującej urbanizacji. Zwłaszcza Carew podkreśla, że choć współrzędzenie może wzmacniać etniczne tożsamości i utrwalać kontrolę elit nad zwykłymi członkami grup etnicznych, to wprowadzenie na okres przejściowy jego instytucji może służyć budowie społeczeństw ponadetnicznych dzięki tworzeniu zaufania w stosunkach między członkami odmiennych grup etnicznych.

Wniosek o przejściowym charakterze instytucji współrzędzenia rodzi jednak kluczowe pytanie o to, jak w pewnym momencie odejść od demokratycznego współrzędzenia i rozwijać na przykład demokrację większościową. Takie przejście wymagałoby bowiem ograniczenia pozycji elit grup etnicznych. Zapewne łatwiejsza byłaby rezygnacja z pojedynczych instytucji współrzędzenia niż z całego modelu rządów tego typu. W opinii autora rozprawy być może właśnie dlatego afrykańscy intelektualisci postulują wprowadzenie w wieloetnicznych państwach Afryki nie tyle całościowych modeli współrzędzenia, ile raczej jego elementów.

⁵ Zob. Ian Shapiro, *Stan teorii demokracji*, przeł. I. Kisilowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 129–131, za: Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley CA 1985; Arend Lijphart, *Multiethnic Democracy*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 3, Routledge, London 1995, s. 862–864 (rozdziały: *Vote Pooling* i *Criticism of Vote-Pooling Theory*).

⁶ Zob. Seymour M. Lipset, *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985, s. 302–329; Arend Lijphart, *Multiethnic Democracy...*, s. 861–862 (rozdziały: *Cross-Cutting Cleavages* i *Criticism of Cross-Cutting Theory*).

W wyniku analizy myśli politycznej I.A. Menkitiego, K. Wiredu, K. Gyekyego, C. Akego i G.M. Carewa autor rozprawy sformułował wnioski odnoszące się do założenia, że koncepcje stworzone przez wskazanych twórców stanowią rozwinięcie teorii współzrządzenia na potrzeby demokratyzacji wieloetnicznych państw w Afryce.

Sześć koncepcji rozwiązań instytucjonalnych: etnicznej izby wyższej (Akego), prezydentury rotacyjnej (Gyekyego), etnicznej decentralizacji (Menkitiego oraz, w mniejszym stopniu, Akego), sprawiedliwości gospodarczej (Gyekyego), umowy pomiędzy wszystkimi grupami etnicznymi zrównującej ich status (Menkitiego), uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych i przyznania im praw grupowych (Carewa oraz, w mniejszym stopniu, Akego) stanowi rozwinięcie teorii współzrządzenia na potrzeby procesu demokratyzacji w Afryce Subsaharyjskiej, wychodzi bowiem naprzeciw dotkliwemu problemowi negatywnej polityzacji etniczności, nie zakładając włączania reprezentantów grup etnicznych w proces rządzenia w drodze tworzenia partii etnicznych. Innymi słowy, ewentualne urzeczywistnienie wskazanych koncepcji nie wymagałoby istnienia partii etnicznych.

Dla Lewisa i Lijpharta tworzenie partii politycznych na bazie podziałów istniejących w społeczeństwach podzielonych jest czymś naturalnym. Doświadczenie wskazuje jednak, że następstwem funkcjonowania w Afryce partii politycznych budowanych na podstawie konkretnej grupy lub kilku grup etnicznych lub (i) działających w jej (ich) interesie jest pogłębianie się podziałów etnicznych poprzez negatywną polityzację etniczności. Przejawia się ona głównie w wykorzystywaniu różnic etnicznych w rywalizacji politycznej, co zwykle wiąże się z wybuchem przed- i powyborczej przemocy, przeradzającej się niejednokrotnie w krwawe konflikty. Negatywna polityzacja etniczności widoczna jest również w działaniach władzy wykonawczej i opozycji w państwach afrykańskich, na co zwracają uwagę zachodnioafrykańscy twórcy myśli politycznej.

Przeprowadzona w rozprawie szczegółowa analiza tej myśli pozwala autorowi na wysunięcie wniosku, że implementacja sześciu wskazanych powyżej rozwiązań nie wiązałaby się z koniecznością formowania partii etnicznych. Umowa pomiędzy wszystkimi grupami etnicznymi zrównująca ich status mogłaby być negocjowana i zawarta przez tradycyjnych liderów grup etnicznych lub rady pozapartyjnych instytucji autonomicznych, reprezentujących interesy grup etnicznych. Istotnych przykładów funkcjonowania takich instytucji dostarczają następujące kazusy: tzw. autonomicznych rad kulturalnych w Estonii (rad: Niemców i Żydów, powołanych ustawą o autonomii kulturalnej z 1925 r. i działających do 1940 r.⁷); tzw. izb wspólnot na Cyprze (cypryjskich Greków i cypryjskich Turków, powołanych mocą nadal obowiązującej konstytucji z 1960 r., a w praktyce

⁷ Zob. szerzej Piotr Łossowski, *Wstęp. I*, w: *Konstytucja Estonii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2000, s. 7–8.

działających w latach 1963–1974)⁸; tzw. rad (rządów) wspólnot w Belgii (francuskiej, flamandzkiej, niemieckojęzycznej, opartych na wspólnocie języka i kultury, istniejących obecnie)⁹. Uznanie odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych i przyznanie im praw grupowych mogłoby zostać dokonane przez parlament i stanowić po prostu konsekwencję wcześniejszej umowy. W przypadku wprowadzenia etnicznej decentralizacji władza regionalna mogłaby być sprawowana przez członków partii ponadetnicznych (jak w Etiopii), choć wywodziliby się oni z grupy etnicznej zamieszkującej dany region. W stosunku do kandydatów na urząd prezydenta bądź na członków etnicznej izby wyższej mógłby istnieć wymóg ich bezpartyjności¹⁰. Kandydatów mogłoby proponować na przykład rady pozapartyjnych instytucji autonomicznych, reprezentujących interesy grup etnicznych.

W wyniku analizy myśli politycznej I.A. Menkitiego, K. Wiredu, K. Gyekyego, C. Akego i G.M. Carewa autor rozprawy sformułował wnioski odnoszące się do założenia, że koncepcje stworzone przez wskazanych twórców są możliwe do urzeczywistnienia.

Pięć spośród propozycji rozwiązań instytucjonalnych, które stanowią rozwinięcie teorii demokratycznego współrządzenia, jest możliwych do urzeczywistnienia. Są to koncepcje: etnicznej izby wyższej (Akego), prezydentury rotacyjnej (Gyekyego), etnicznej decentralizacji (Menkitiego oraz, w mniejszym stopniu, Akego), sprawiedliwości gospodarczej (Gyekyego), uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych i przyznania im praw grupowych (Carewa oraz, w mniejszym stopniu, Akego). Podstawę powyższego wniosku stanowi fakt, że w niektórych państwach Europy (Bośnia i Hercegowina, Szwajcaria) bądź Afryki (Etiopia, Nigeria, Burundi, Unia Komorów, Lesotho, Botswana, Zambia) funkcjonują już instytucje podobne pod pewnymi względami do proponowanych rozwiązań. Autor dokonał identyfikacji tych przypadków oraz porównał je z konkretnymi koncepcjami autorstwa wskazanych twórców afrykańskich. Analizując konkretne koncepcje i porównując je z przypadkami instytucji funkcjonujących w rzeczywistości, autor każdorazowo wyszczególnił istniejące między nimi podobieństwa i różnice, niejednokrotnie bardzo istotne.

Koncepcja etnicznej izby wyższej została porównana z instytucjami, które funkcjonują jako izby wyższe parlamentów w: Etiopii (Izba Federacji), Lesotho (Senat) oraz w Bośni i Hercegowinie (Izba Narodów) lub jako doradcze Izby

⁸ Zob. szerzej, Monika Florczak-Wątor, Piotr Mikuli, *Systemy konstytucyjne Cypru i Malty*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009, s. 13–16, 30, 36.

⁹ Tworzone od 1970 r. i zagwarantowane w 1994 r. nowelizacją konstytucji z 1831 r. Zob. szerzej, *Konstytucja Belgii. Tekst jednolity z 14 lutego 1994 r.*, wstęp i tłumaczenie Wiesław Skrzydło, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1996, s. 12–16.

¹⁰ Bezpartyjne są na przykład wybory do legislatury stanowej w Nebrasce w Stanach Zjednoczonych.

Wodków w Botswanie i Zambii. Koncepcja prezydentury rotacyjnej została porównana z instytucjami przywództwa rotacyjnego w Unii Komorów (Prezydent i Rada Unii), Szwajcarii (Prezydent Federacji i Rada Federalna) oraz w Bośni i Hercegowinie (Przewodniczący i Prezydium Republiki). Koncepcja etnicznej decentralizacji została porównana z systemem tzw. federalizmu etnicznego istniejącym od 1995 r. w Etiopii. Koncepcja sprawiedliwości gospodarczej została porównana z funkcjonującym w Nigerii systemem rozdziału przychodów federalnych pomiędzy stany. Koncepcja uznania odrębności i prawnej podmiotowości grup etnicznych i przyznania im praw grupowych została porównana z istniejącym od 2005 r. w Burundi specyficznym kazusem uznania odrębności oraz prawnej podmiotowości grup etnicznych i umożliwienia ich przedstawicielom udziału, według określonych proporcji, w sprawowaniu władzy, w różnych jej strukturach.

Urzeczywistnienie koncepcji umowy pomiędzy wszystkimi grupami etnicznymi zrównującej ich status byłoby z pewnością pożądane jako podstawa współrzędzenia. Wskazane rozwiązanie instytucjonalne nie może być jednak zrealizowane w kształcie proponowanym przez Menkitiego. Zgodnie z założeniami autora, umowa taka miałaby się bowiem opierać na zasadach tzw. prawa ludów autorstwa Johna Rawlsa. Prawo ludów zostało jednak opracowane na potrzeby stosunków międzynarodowych i, jak dowiodła przeprowadzona w rozprawie szczegółowa analiza, zawiera reguły niemożliwe do zastosowania w wewnątrzpaństwowych relacjach międzyetnicznych. Koncepcja umowy pomiędzy wszystkimi grupami etnicznymi zrównującej ich status powinna zatem bazować na jakichś innych zasadach bądź jedynie na części zasad prawa ludów Rawlsa.

Cztery propozycje, które nie wpisują się bezpośrednio w teorię demokratycznego współrzędzenia, lecz mogą ułatwić urzeczywistnienie jej rozwiązań instytucjonalnych lub stanowić ich uzupełnienie, są możliwe do urzeczywistnienia. Są to koncepcje: ograniczenia kompetencji urzędu prezydenta i zarazem rozbudowania uprawnień dwuizbowego parlamentu (Akego), konsensualnego podejmowania decyzji przez radę ministrów w wyniku deliberacji (Wiredu oraz, w mniejszym stopniu, Carewa), włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego (Carewa oraz, w mniejszym stopniu, Akego), formalnej i rzeczywistej inkorporacji wodzostwa do systemu demokratycznego na poziomie władzy lokalnej (Wiredu).

W przypadku proponowanej przez Wiredu koncepcji konsensualnego podejmowania decyzji przez radę ministrów w wyniku deliberacji podstawę wniosku o możliwości jej urzeczywistnienia stanowi fakt, że w RPA w latach 1994–1996 funkcjonowała instytucja rządów wielkiej koalicji, zaprojektowana na potrzeby przeprowadzenia opartej na współpracy czarnych i białych polityków pokojowej transformacji ustrojowej. Autor dokonał porównania koncepcji Wiredu oraz przypadku wskazanej instytucji. Choć południowoafrykański przypadek przypomina koncepcję Wiredu, gdyż wielka koalicja funkcjonowała na zasadach deliberacji

i konsensusu, to zarazem zasadniczo się od niej różni, bo – jak wykazała przeprowadzona w rozprawie analiza – koalicja ta była konstytuowana przez trzy partie polityczne, w tym aż dwie reprezentujące segmenty społeczeństwa podzielonego; tymczasem Wiredu jest przeciwnikiem nie tylko funkcjonowania partii etnicznych, lecz w ogóle tworzenia gabinetów na bazie partii politycznych. Porównanie koncepcji Wiredu z południowoafrykańską instytucją przyniosło jednak i inny wniosek, że dłuższe funkcjonowanie instytucji konsensualnego podejmowania decyzji przez radę ministrów w wyniku deliberacji byłoby bardzo trudne z punktu widzenia efektywności rządu. Propozycja Wiredu zapewne mogłaby zatem być realizowana jedynie w szczególnych warunkach.

Trzy koncepcje: ograniczenia kompetencji urzędu prezydenta i zarazem rozbudowania uprawnień dwuizbowego parlamentu, włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego, formalnej i rzeczywistej inkorporacji wódzostwa do systemu demokratycznego na poziomie władzy lokalnej – nie mają charakteru nowatorskiego, są bowiem realizowane w rzeczywistości zarówno w Afryce, jak i w innych regionach świata. Ten stan rzeczy nie wymaga identyfikowania kazusów, których podobieństwo świadczyłoby na korzyść założenia o możliwości urzeczywistnienia wskazanych koncepcji, a w konsekwencji nie wymaga przeprowadzania porównań.

Szczególne sytuacje zachodzi w przypadku jeszcze jednej propozycji, która nie wpisuje się bezpośrednio w teorię demokratycznego współrządzenia – koncepcji podejmowania decyzji na różnych poziomach władzy w następstwie deliberacji (autorstwa Wiredu). Ta propozycja również nie ma charakteru nowatorskiego, gdyż mieści się w ramach teorii demokracji deliberacyjnej. Jej urzeczywistnienie stanowi przedmiot namysłu filozofów i badań instytucjonalistów, głównie związanych z próbami implementacji zasad demokracji deliberacyjnej w warunkach demokracji większościowej. Zapewne można ją urzeczywistnić, ale powstaje pytanie, jaki byłby tego skutek dla efektywności rządu. W koncepcji tej brakuje nadto wskazania sposobu ewentualnej agregacji wyników deliberacji na różnych poziomach władzy.

Cztery propozycje, które nie mieszczą się w ramach założeń teorii demokratycznego współrządzenia, są możliwe do urzeczywistnienia. Są to koncepcje: państwa zarządzającego (Menkitiego), włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego i tworzenia z ich udziałem rządów pozapartyjnych (Wiredu), stosowania przy tworzeniu rządu zasady terytorialnego proggu wyborczego (Akego) oraz ograniczenia rywalizacji politycznej poprzez utworzenie systemu partyjnego składającego się najlepiej tylko z dwóch ponadetnicznych partii o programach uniwersalistycznych (Carewa).

Ta ostatnia koncepcja również nie ma charakteru nowatorskiego, jest bowiem realizowana w rzeczywistości. A zatem i ten stan rzeczy nie wymaga identyfikowania kazusów, których podobieństwo świadczyłoby na korzyść założenia

o możliwości jej urzeczywistnienia; nie wymaga też przeprowadzania porównań. Inaczej wygląda sytuacja w przypadku pozostałych trzech koncepcji. Są one możliwe do urzeczywistnienia, ponieważ w niektórych państwach Afryki (Unia Komorów, Uganda, Nigeria) i Oceanii (Mikronezja, Palau, Tuvalu, Nauru) funkcjonują już lub funkcjonowały instytucje podobne pod pewnymi względami do proponowanych rozwiązań. Autor dokonał identyfikacji tych kasusów oraz porównał je z konkretnymi koncepcjami autorstwa wskazanych twórców afrykańskich. Analizując konkretne koncepcje i porównując je z przypadkami instytucji istniejących w rzeczywistości, autor każdorazowo wyszczególnił istniejące między nimi podobieństwa i różnice, niejednokrotnie bardzo istotne.

Koncepcja państwa zarządzającego, jak wykazała analiza, przypomina ogólne założenia idei państwa „minimalnego” autorstwa Roberta Nozicka, zgodnie z którą władza współczesnego państwa winna pełnić jedynie wąskie funkcje ochronne, lecz różni się od niej właśnie w kwestii rodzajów funkcji sprawowanych przez władzę centralną. To porównanie nie świadczy jednak o możliwości urzeczywistnienia koncepcji proponowanej przez Menkitiego. W konsekwencji została ona porównana ze wzorcem silnie zdecentralizowanej Unii Komorów, w których władza centralna miała w latach 2001–2009 bardzo ograniczone kompetencje. Choć porównanie to dowiodło możliwości realizacji w pewnych warunkach koncepcji państwa zarządzającego, to zarazem wykazało, że dłuższe stosowanie takiego rozwiązania byłoby bardzo trudne z punktu widzenia efektywności rządzenia. Koncepcja włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego i tworzenia z ich udziałem rządów pozapartyjnych została porównana z modelem demokracji pozapartyjnej, który funkcjonuje w czterech państwach Oceanii (Mikronezja, Palau, Tuvalu, Nauru) oraz z kazusem Ugandy, w której istniał w latach 1986–2006 system polityczny pozbawiony partii politycznych. Porównanie to wykazało, że urzeczywistnienie wskazanej koncepcji w warunkach demokracji byłoby możliwe jedynie w tych państwach Afryki, które posiadają niewielką populację, czyli zwłaszcza w państwach wyspiarskich. Z kolei koncepcja stosowania przy tworzeniu rządu zasady terytorialnego progu wyborczego została porównana z wymogiem geograficznego i procentowego rozkładu poparcia, jaki obowiązuje okresowo w Nigerii w wyborach prezydenckich.

Z punktu widzenia rozwoju nauki oraz wiedzy pożądanym rezultatem badań jest formułowanie nowych twierdzeń lub teorii. Również z analizy zachodnioafrykańskiej myśli politycznej płynie istotna korzyść naukowa i epistemiczna. W opinii autora rozprawy, choć niemal wszystkie z analizowanych koncepcji są wykonalne, to zarazem, jak wykazano, niektóre z nich byłyby trudne do urzeczywistnienia bądź ich implementacja mogłaby mieć negatywny wpływ na efektywność rządzenia. Niektóre koncepcje można by też urzeczywistnić jedynie w specyficznych warunkach. Należy nadto pamiętać, że istnienie w rzeczywistości instytucji podobnych do koncepcji rozwiązań instytucjonalnych stworzonych przez

afrykańskich intelektualistów wskazuje jedynie na możliwość materializacji tych propozycji, nie przesądza natomiast o ewentualnym sukcesie ich implementacji, do czego przede wszystkim niezbędna jest wola polityczna.

Inny problem polega na tym, że Menkiti, Wiredu, Gyekye, Ake i Carew traktują proponowane przez siebie rozwiązania instytucjonalne jako uniwersalne. Tymczasem w Afryce istnieją państwa o bardzo odmiennym stopniu wieloetniczności, przez który należy rozumieć istotnie różną liczbę tworzących je grup etnicznych. Pod względem stopnia wieloetniczności państwa Afryki Subsaharyjskiej można podzielić co najmniej na trzy główne grupy: a) państwa zamieszkałe przez grupę etniczną, której członkowie stanowią większość całej populacji oraz przez grupy etniczne, które pozostają w mniejszości (np. Zimbabwe); b) państwa zamieszkałe przez kilka licznych grup etnicznych, z których żadna nie posiada większościowego udziału w całej populacji (np. Angola); c) państwa zamieszkałe przez kilkanaście, kilkadziesiąt lub nawet kilkaset większych i mniejszych grup etnicznych (np. DR Kongo). Stwierdzenie, czy proponowane przez zachodnioafrykańskich twórców myśli politycznej koncepcje można by zastosować w każdym z wieloetnicznych państw Afryki, czy też należałoby je modyfikować w zależności od stopnia wieloetniczności, z pewnością wymaga dalszych studiów i analiz.

Przedstawione wnioski wskazują, że choć większość koncepcji rozwiązań instytucjonalnych stworzonych przez Menkitiego, Wiredu, Gyekyego, Akego i Carewa albo stanowi rozwinięcie teorii demokratycznego współrzędzenia na potrzeby demokratyzacji wieloetnicznych państw w Afryce, albo może ułatwić urzeczywistnienie jej rozwiązań instytucjonalnych bądź po prostu stanowić ich uzupełnienie, i jest możliwa do urzeczywistnienia, to zarazem trzy koncepcje (stosowania przy tworzeniu rządu zasady terytorialnego proggu wyborczego, ograniczenia rywalizacji politycznej poprzez utworzenie systemu partyjnego składającego się najlepiej tylko z dwóch ponadetnicznych partii o programach uniwersalistycznych oraz państwa zarządzającego) mieszczą się w ramach zasad funkcjonowania rządów większości. Podobnie koncepcja ograniczenia kompetencji urzędu prezydenta i zarazem rozbudowania uprawnień dwuizbowego parlamentu, choć może ułatwić urzeczywistnienie rozwiązań instytucjonalnych współrzędzenia, w pełni pasuje też do założeń demokracji większościowej.

Z kolei koncepcja włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego i zarazem tworzenia z ich udziałem rządów pozapartyjnych spełnia założenia demokracji pozapartyjnej. Koncepcje propagujące instytucję delibracji oraz wzrost znaczenia społeczeństwa obywatelskiego (koncepcja podejmowania decyzji na różnych poziomach władzy w następstwie deliberacji oraz koncepcja włączania do polityki organizacji społeczeństwa obywatelskiego) wpisują się natomiast w teorię demokracji deliberacyjnej. Koncepcja konsensualnego podejmowania decyzji przez radę ministrów w wyniku deliberacji

odnosi się jednocześnie do instytucji deliberacji oraz konsensusu i podobnie jak koncepcja formalnej i rzeczywistej inkorporacji wodzostwa do systemu demokratycznego na poziomie władzy lokalnej czerpie z afrykańskich tradycji politycznych.

Dokonana w rozprawie analiza zachodnioafrykańskiej myśli politycznej oraz przedstawione wnioski, które, jak wykazano, po części pozytywnie, a po części negatywnie weryfikują postawioną hipotezę, każe w całości zgodzić się ze słowami Patricka Chabala, że współczesna zachodnia afrykanistyczna teoria polityczna nie może ograniczać „swoich możliwości interpretacyjnych do tych, które pasują do znanych (głównie zachodnich) kategorii analizy”¹¹. Afrykańscy intelektualiści proponują bowiem wprowadzenie do systemów politycznych państw afrykańskich instytucji, które mieszczą się w ramach demokratycznego współrzędzenia, demokracji większościowej, demokracji deliberacyjnej, demokracji pozapartyjnej oraz tradycyjnych afrykańskich systemów politycznych. Choć pozostają przeciwnikami bezrefleksyjnego, automatycznego adaptowania w wieloetnicznych państwach Afryki demokracji większościowej, nie ufają również wzorcom współrzędzenia w postaci proponowanej przez Lewisa bądź Lijpharta, którzy zakładają istnienie w takich państwach partii etnicznych. Współcześni twórcy afrykańskiej myśli politycznej nie dostrzegają we współrzędzeniu jedyne remedium na problemy demokratyzacji w Afryce, lecz próbują tworzyć hybrydowe wzorce demokracji i, zarazem, widzą możliwość usprawnienia procesu implementacji demokracji w państwach afrykańskich w warunkach łączenia rozwiązań instytucjonalnych typowych dla różnych modeli demokratycznego rządzenia. W opinii autora rozprawy propozycje twórców zachodnioafrykańskiej myśli politycznej, jak również doświadczenia budowania nowych struktur politycznych między innymi w Etiopii, Nigerii, Burundi czy Unii Komorów, pozwalają wnioskować, że przynajmniej część przyszłych systemów demokratycznych w państwach Afryki nie będzie opartych ani na czysto większościowym modelu demokracji, ani na demokratycznym współrzędzeniu, lecz będzie miała charakter hybrydowy.

¹¹ Patrick Chabal, *Africa: The Politics of Suffering and Smiling*, Zed Books, London 2009, s. 103.

Bibliografia

- Achebe Chinua, *Czcigodny kacyk Nanga*, przeł. Z. Kierszys, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- Achebe Chinua, *Świat się rozpada*, przeł. M. Żbikowska, Iskry, Warszawa 1989.
- Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów*, przyjęta jako konwencja w Nairobi w Kenii 26 czerwca 1981 r. przez Zgromadzenie Szefów Państw i Rządów, członków Organizacji Jedności Afrykańskiej, http://www.achpr.org/english/_info/charter_en.html
- Ake Claude, *Dangerous Liaisons: The Interface of Globalization and Democracy*, w: Axel Hadenius (ed.), *Democracy's Victory and Crisis: Nobel Symposium No. 93*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Ake Claude, *Democracy and Development in Africa*, The Brookings Institution, Washington DC 1996.
- Ake Claude, *Devaluing Democracy*, "Journal of Democracy" July 1992, Vol. 3, No. 3.
- Ake Claude, *The Feasibility of Democracy in Africa*, CODESRIA, Dakar 2000 (fragmenty przeł. Dominika Więclawska).
- Ake Claude, *How Politics Underdevelops Africa*, w: Adebayo Adedeji, Owodunni Teriba, Patrick Bugembe (eds.), *The Challenge of African Economic Recovery and Development*, Frank Cass, London 1991 (przeł. Dominika Więclawska).
- Ake Claude, *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Ake Claude, *A Political Economy of Africa*, Longman, Harlow 1981.
- Ake Claude (ed.), *Political Economy of Nigeria*, Longman, London 1985.
- Ake Claude, *Rethinking African Democracy*, "Journal of Democracy" Winter 1991, Vol. 2, No. 1.
- Ake Claude, *A Theory of Political Integration*, Dorsey Press, Homewood IL 1967.
- Ake Claude, Mwalilino Walusako, *An Interview with Claude Ake*, "West Africa Review" 2000, Vol. 2, No. 1.
- Alba Richard D., *Ethnicity*, w: Edgar F. Borgatta, Rhonda J.V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, Vol. 2, Macmillan Reference, New York 2000.
- Amato Peter, *African Philosophy and Modernity*, w: Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1997.
- Andeweg R.B., *Consociationalism*, w: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 4, Elsevier, Oxford 2001.

- Appiah Kwame Anthony, *Akan and Euro-American Concepts of the Person*, w: Lee M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, New York 2004.
- Appiah Kwame Anthony, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Allen Lane, London 2006.
- Appiah Kwame Anthony, *Ethnic Identity as a Political Resource*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, London 2001.
- Appiah Kwame Anthony, *Ethnicity and Identity in Africa: An Interpretation*, w: idem, Henry Louis Gates Jr. (eds.), *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, Vol. 2, Oxford University Press, New York 2005.
- Appiah Kwame Anthony, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Appiah Kwame Anthony, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, przeł. J. Klimczyk, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Appiah Kwame Anthony, *Pochwała kosmopolityzmu. Pożytki z mieszania się kultur*, przeł. T. Bieroń, „Dziennik” z 9 sierpnia 2006 r., dodatek „Tygodnik Idei Europa” nr 32 (123).
- Archibugi Daniele, *The Reform of the UN and Cosmopolitan Democracy: A Critical Review*, “Journal of Peace Research” 1993, Vol. 30. No. 3,
- Babiński Grzegorz, *Etniczność*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Balogun M.J., *Enduring Clientelism, Governance Reform and Leadership Capacity: A Review of the Democratization Process in Nigeria*, “Journal of Contemporary African Studies” 1997, Vol. 15, No. 2.
- Barber Benjamin R., *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, przeł. H. Jankowska, Muza S.A., Warszawa 2008.
- Barya John-Jean, *Political Parties, the Movement and the Referendum on Political Systems: One-Step Forward, Two Steps Back?*, w: Justus Mugaju, J. Oloka-Onyango (eds.), *No-Party Democracy in Uganda: Myths and Realities*, Fountain Publishers, Kampala 2000.
- Bauman Zygmunt, *Globalization: The Human Consequences*, Columbia University Press, New York 1998.
- Bauman Zygmunt, *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Bauman Zygmunt, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, przeł. S. Obirek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Beinart Peter, *Globalization and Africa*, w: Kwame Anthony Appiah, Henry Louis Gates Jr. (eds.), *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, ed. 2, Vol. 3, Oxford University Press, Oxford 2005.

- Bell Richard H., *Understanding African Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Classical and Contemporary Issues*, Routledge, London 2002.
- Bell Richard H., *Understanding African Philosophy from a Non-African Point of View: An Exercise in Cross-Cultural Philosophy*, w: Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1997.
- Bello Adebayo, *The Boundaries Must Change*, "West Africa" z 10–16 kwietnia 1995 r.
- Benedict Ruth, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, MUZA, Warszawa 2002.
- Benhabib Seyla, *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Benhabib Seyla, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton NJ 2002.
- Benhabib Seyla, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Beyme Klaus von, *Współczesne teorie polityczne*, przeł. J. Łoziński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Bichta Tomasz, *Granice, terytorium i przestrzeń w Afryce według Achillea Mbembe*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Przestrzeń i granice we współczesnej Afryce*, Forum Politologiczne, t. 10, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010.
- Bidima Jean-Godefroy, *Philosophy and Literature in Francophone Africa*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2006.
- Bogaards Matthijs, *Ethnic Party Bans and Institutional Engineering in Nigeria*, w: idem, Matthias Basedau, Christof Hartmann (eds.), *Ethnic Party Bans in Africa*, Routledge, London 2012.
- Bogaards Matthijs, Basedau Matthias, Hartmann Christof, *Ethnic Party Bans in Africa: An Introduction*, w: idem (eds.), *Ethnic Party Bans in Africa*, Routledge, London 2012.
- Bollinger Daniel, Hofstede Geert, *Les différences culturelles dans le management*, Éditions d'Organisation, Paris 1987.
- Bosnia and Herzegovina, People: Ethnic Groups*, Central Intelligence Agency, The World Factbook, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bk.html>
- Botswana – Ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Botswana-ETHNIC-GROUPS.html>
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc J.D., *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Éds. du Seuil, Paris 1992.
- Brown Garrett Wallace, Held David, *The Cosmopolitanism Reader*, Polity, Cambridge 2010.
- Brown Lee M. (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2004.

- Burdick Alan, *The Constitution of the Federated States of Micronesia*, „Pacific Perspective” b.r.w., Vol. 13, No. 2 (*Further Thoughts on Pacific Constitutions*).
- Burundi – *Ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Burundi-ETHNIC-GROUPS.html>
- Butler Anthony, *Contemporary South Africa*, Palgrave Macmillan, New York 2004.
- Carew George M., *A Critique of John S. Mbiti's Traditional African Ontology*, “Quest” June 1993, Vol. 7, No. 1.
- Carew George M., *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2006 (fragmenty przeł. Julita Kubiak; firma RENTIER-LANG Cezary Welsyng).
- Carew George M., *Development Theory and the Promise of Democracy: The Future of Postcolonial African States*, “Africa Today” 1993, Vol. 40, No. 4 (przeł. Julita Kubiak).
- Carew George M., *Developmental Democracy and Post Colonial Politics*, “Quest: An African Journal of Philosophy” December 1996, Vol. 10, No. 2.
- Carew George M., *Economic Globalism, Deliberative Democracy, and the State in Africa*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.
- Carew George M., *'Ethnic Cleansing' and the Liberal State: The Tragic Failure at Democratic Transition in Rwanda and Burundi*, w: Yeager Hudson (ed.), *Globalism and the Obsolescence of the State*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 1999.
- Carew George M., *Liberalism and the Politics of Emancipation: The Black Experience*, w: Lewis R. Gordon (ed.), *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, Routledge, London 1997.
- Carew George M., *Myths, Symbols and Other Life-Worlds: The Limits of Empiricism*, w: Guttorm Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Vol. 5: *African Philosophy*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987.
- Carew George M., *Transitional Democracy*, w: Cheryl Hughes, Yeager Hudson (eds.), *Cultural Integrity and World Community*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2000.
- Carvahlo Paulo de, *Wykluczenie społeczne w Angoli*, „Afryka” 2003, nr 17.
- Chabal Patrick, *Africa: The Politics of Suffering and Smiling*, Zed Books, London 2009.
- Chodak Szymon, „Czarna” Afryka zmienia się, Interpress, Warszawa 1968.
- Chodak Szymon, *Systemy polityczne „czarnej” Afryki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963.
- Chodak Szymon, *Współczesne problemy Afryki*, PWN, Warszawa 1966.
- Church R.J. Harrison, *The Comoros*, w: *Africa South of the Sahara 2009*, Routledge, London 2009.

- Coetzee John M., *Żywoty zwierząt*, przeł. A. Dobrzańska-Gadowska, Świat Książki, Warszawa 2004.
- Coetzee Pieter H., *The Problem of Political Self-Definition in South Africa: Marxism and Pluralism*, w: idem, A.P.J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998.
- Coetzee P.H., Roux A.P.J. (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998.
- Coetzee P.H., Roux A.P.J. (eds.), *Philosophy from Africa*, ed. 2, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Comaroff John L., Comaroff Jean, *On Personhood: An Anthropological Perspective from Africa*, "Social Identities" 2001, Vol. 7, No. 2.
- Comoros: *Referendum Approves Downscaling of Government*, 19/05/2009, <http://www.irinnews.org/Report/84454/COMOROS-Referendum-approves-downscaling-of-government>
- Comoros: *Reforming 'The Coup-Coup Islands'*, 25/02/2009, <http://www.irinnews.org/Report/83144/COMOROS-Reforming-the-coup-coup-islands>
- Communalism*, w: Judy Pearsall (ed.), *The New Oxford Dictionary of English*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Connor Walker, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton NJ 1994.
- Conrad Ben, Nsubuga Tony Mutebi, Selase F.T., *Does Museveni Have the Answer to Africa's Problems? Or Is He Trying to Entrench His Pre-Eminent Position in Uganda?* w: *No-Party Politics: The Answer For Africa?*, 4/07/2000, http://news.bbc.co.uk/2/hi/talking_point/debates/african_debates/808265.stm
- Costly Even for Croesus*, "The Economist" z 12 lutego 2011 r.
- Cowan L. Gray, "Beyond African Dictatorship"?, "Encounter" February 1966.
- Curtin Philip, *Wybrzeże Afryki Zachodniej w dobie handlu niewolnikami*, w: idem, Steven Feierman, Leonard Thompson, Jan Vansina (red.), *Historia Afryki*, przeł. M. Jannasz, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 2003.
- Czeszejko-Sochacki Zdzisław, *System konstytucyjny Szwajcarii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2002.
- Dahl Robert A., *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1995.
- Dahl Robert A., *O demokracji*, przeł. M. Król, Znak, Kraków 2000.
- Dahl Robert A., *Poliarchy: Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven CT 1971.
- Dahl Robert A., Stinebrickner Bruce, *Współczesna analiza polityczna*, przeł. P.M. Kazimierczak, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.
- Dahrendorf Ralf, *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności*, przeł. S. Bratkowski i in., Czytelnik, Warszawa 1993.
- Dahrendorf Ralf, *Society and Democracy in Germany*, Doubleday, Garden City NY 1967.

- Decision-making in the House of Peoples*, House of Peoples, Parliamentary Assembly of Bosnia and Herzegovina, http://www.parlament.ba/sadrzaj/domovi/dom_naroda/default.aspx?id=20439&langTag=en-US
- Democracy Index 2010: Democracy in Retreat*, Report from The Economist Intelligence Unit, http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy_Index_2010_web.pdf
- Democracy Index 2011: Democracy under Stress*, Report from The Economist Intelligence Unit, http://www.eiu.com/Handlers/WhitepaperHandler.ashx?fi=Democracy_Index_Final_Dec_2011.pdf&mode=wp
- Devolution*, w: Iain McLean, Alistair McMillan (eds.), *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Diamond Larry, Plattner Marc F. (eds.), *Democratization in Africa: Progress and Retreat*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010.
- Diamond Larry, *Subsaharan Africa*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 1, Routledge, London 1995.
- Dryzek John S., *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Dryzek John S., *Deliberative Democracy in Divided Societies. Alternatives to Agonism and Analgesia*, "Political Theory" April 2005, Vol. 33, No. 2.
- Dryzek John S., *Democracy in Capitalist Times: Ideals, Limits, and Struggles*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Dryzek John S., *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Dryzek John S., *The Politics of the Earth: Environmental Discourses*, Oxford University Press, Oxford 1997 (i 2005).
- Dryzek John S., Dunleavy Patrick, *Theories of the Democratic State*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009.
- Edgerton Robert B., *Tradycyjne przekonania i praktyki – czy jedne są lepsze od drugich?*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Ekeh Peter P., *African Theory*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 1, Routledge, London 1995.
- Ekeh Peter P., *Colonialism and Social Structure*, An Inaugural Lecture, University of Ibadan Press, Ibadan 1983 (i 1996).
- Ekeh Peter, *Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement*, "Comparative Studies in Society and History" January 1975, Vol. 17, No. 1.
- Ekwensi Cyprian, *Jagua Nana*, przeł. M. Metelska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- Elazar Daniel J., *Federalism*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 2, Routledge, London 1995.
- Ethiopia – Ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Ethiopia-ETHNIC-GROUPS.html>

- Ethiopia: Final Report on the House of Peoples' Representatives and State Councils Elections*, European Union Election Observation Mission to Ethiopia 2010, http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/reliefweb_pdf/node-374573.pdf
- Etounga-Manguelle Daniel, *Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Eze Emmanuel Chukwudi, *Democracy or Consensus?: A Response to Wiredu*, w: idem (ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge MA 1997.
- Eze Emmanuel Chukwudi (ed.), *African Philosophy: An Anthology*, Blackwell, Oxford 1998.
- Eze Emmanuel Chukwudi (ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1997.
- Fairbanks Michael, *Zmiana mentalności narodu, czyli składnik procesu budowania dobrobytu*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Fanthorpe Richard, *Neither Citizen nor Subject? 'Lumpen' Agency and the Legacy of Native Administration in Sierra Leone*, "African Affairs" July 2001, Vol. 100, No. 400.
- Ferguson James, *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN 1990 (i 1994).
- Ferguson James, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal Order*, Duke University Press, Durham NC 2006.
- Ferguson Niall, *Upadek zamiast zderzenia*, przeł. T. Bieroń, „Dziennik” z 19 kwietnia 2006 r., dodatek „Tygodnik Idei Europa”, nr 107.
- Feuerbach Ludwik, *Wybór pism, t. 2: Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988.
- Fischer Frank, *Participatory Governance as Deliberative Empowerment: The Cultural Politics of Discursive Space*, w: Mark Bevir (ed.), *Interpretive Political Science*, Vol. 4: *Interpreting Politics*, SAGE, London 2010.
- Fishkin James, *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Florczak-Wątor Monika, Mikuli Piotr, *Systemy konstytucyjne Cypru i Malty*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009.
- Fortes Meyer, *On the Concept of the Person Among the Tallensi*, w: *La notion de personne en Afrique noire*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1973.
- Fortes Meyer, *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*, ed. by Jack Goody, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

- Fukuyama Francis, *Kapitał społeczny*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Functions of Senate*, The Senate, Lesotho Government Online, <http://www.gov.ls/legislature/senate.php>
- Gakwandi Arthur S., *Towards a New Political Map of Africa*, w: T. Abdul-Raheem (ed.), *Pan-Africanism: Politics, Economy and Social Change in the Twenty-First Century*, Pluto Press, London 1996.
- Gbadegesin Segun, *Current Trends and Perspectives in African Philosophy*, w: Eliot Deutsch, Ron Bontekoe (eds.), *A Companion to World Philosophies*, Blackwell Publishers, Oxford 1999.
- General Information*, The Parliament of the Federal Democratic Republic of Ethiopia, <http://www.ethiobar.net>
- Ghai Yash, *Systems of Government*, "Pacific Perspective" b.r.w., Vol. 13, No. 2 (*Further Thoughts on Pacific Constitutions*).
- Ghana – Ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Ghana-ETHNIC-GROUPS.html>
- Githongo John, *When Wealth Breeds Rage*, "The New York Times" z 23 lipca 2013 r., <http://www.nytimes.com/2011/07/24/opinion/sunday/24africa.html?page-wanted=all>
- Goodin Robert E., *Innovating Democracy: Democratic Theory and Practice After the Deliberative Turn*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Grinker Roy Richard, Steiner Christopher B. (eds.), *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*, Blackwell, Malden MA 1997.
- Grondona Mariano, *Kulturowa typologia rozwoju gospodarczego*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Gutmann Amy, *Demokracja*, w: Robert E. Goodin, Philip Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Książka i Wiedza, Warszawa 2002.
- Gutmann Amy, Thompson Dennis F., *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton NJ 2004.
- Gyekye Kwame, *African Cultural Values: An Introduction*, Sankofa, Accra 1998.
- Gyekye Kwame, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, Cambridge University Press, New York 1987.
- Gyekye Kwame, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, Temple University Press, Philadelphia 1995.
- Gyekye Kwame, *Person and Community in African Thought*, w: P.H. Coetzee, A.P.J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998.

- Gyekye Kwame, *Person and Community in African Thought*, w: Kwasi Wiredu, idem (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, I, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington DC 1992.
- Gyekye Kwame, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, Oxford 1997 r. (fragmenty przeł. Marek Wysocki, firma RENTIER-LANG Cezary Welsyng).
- Gyekye Kwame, *Traditional Political Ideas: Their Relevance to Development in Contemporary Africa*, w: Kwasi Wiredu, idem (eds.), *Person and Community*, Ghanaian Philosophical Studies I, Council for Research and Values and Philosophy, Washington DC 1992.
- Habermas Jürgen, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Hallen Barry, *Contemporary Anglophone African Philosophy: A Survey*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2006.
- Harb Imad, *Lebanon's Confessionalism: Problems and Prospects*, March 2006, <http://www.usip.org/publications/lebanons-confessionalism-problems-and-prospects>
- Harris Grace Gredys, *Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis*, "American Anthropologist" September 1989, Vol. 91, No. 3.
- Harris Kelly, *Still Relevant: Claude Ake's Challenge to Mainstream Discourse on African Politics and Development*, "Journal of Third World Studies" Fall 2005, Vol. 22, No. 2.
- Held David, *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*, Polity, Cambridge 2010.
- Held David, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford University Press, Stanford CA 1995.
- Held David, *Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order*, "Political Studies" August 1992, Vol. 40, Supplement 1.
- Held David, *Democracy, the Nation-State and the Global System*, "Economy and Society" May 1991, Vol. 20, No. 2.
- Held David, *Modele demokracji*, przeł. W. Nowicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Held David, McGrew Anthony, *Globalization/Anti-Globalization: Beyond the Great Divide*, Polity, Cambridge 2007.
- Hehir J. Bryan, *Responses to Kwasi Wiredu and Laurence Thomas*, w: Harley E. Flack, Edmund D. Pellegrino (eds.), *African-American Perspectives on Biomedical Ethics*, Georgetown University Press, Washington DC 1992.
- Hensbroek Pieter Boele van, *Political Discourses in African Thought: 1860 to the Present*, Praeger, London 1999.
- Heywood Andrew, *Dewolucja*, w: idem, *Klucz do politologii. Najważniejsze ideologie, systemy, postaci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

- Heywood Andrew, *Key Concepts in Politics*, Palgrave Macmillan, New York 2000.
- Heywood Andrew, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, przeł. M. Jasiński, B. Maliszewska, D. Stasiak, red. nauk. Tomasz Żyro, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Heywood Linda M., *Towards an Understanding of Modern Political Ideology in Africa: The Case of the Ovimbundu of Angola*, "The Journal of Modern African Studies" 1998, Vol. 36, No. 1.
- History of the Lesotho Senate House*, The Senate, Lesotho Government Online, <http://www.gov.ls/legislature/senate.php>
- Holm John D., *Botswana: Politics of Democratic Development*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 1, Routledge, London 1995.
- Hołówka Jacek (red.), *Status człowieka. Problemy filozoficzne, naukowe i religijne*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2009, nr 3.
- Horowitz Donald L., *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley CA 1985.
- Hountondji Paulin J., *African Philosophy: Myth and Reality*, Hutchinson University Library for Africa, London 1983.
- Hountondji Paulin J., *Daily Life in Black Africa: Elements for a Critique*, w: V.Y. Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Hountondji Paulin J., *Introduction: Recentring Africa*, w: idem (ed.), *Endogenous Knowledge: Research Trails*, CODESRIA, Dakar 1997.
- Hountondji Paulin J., *Producing Knowledge in Africa Today*, w: P.H. Coetzee, A.P.J. Roux (eds.), *Philosophy from Africa*, ed. 2, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Hountondji Paulin J., *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*, Ohio University Center for International Studies, Research in International Studies, Africa Series No. 78, Athens OH 2002.
- Hume David, *O wolności*, w: idem, *Eseje z dziedziny moralności i literatury (Essays Moral, Political, and Literary, 1741)*, przeł. T. Tatarkiewiczowa, oprac. W. Tatarkiewicz, PWN, Kraków 1955.
- Huntington Samuel P., *Trzecia fala demokratyzacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Huntington Samuel P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2008.
- Irele Abiola, *Introduction*, w: Paulin J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, Hutchinson University Library for Africa, London 1983.

- Irobi Emmy, Agwuele Anthony O., *The Relevance of Rotational Presidency in Managing Ethnic Conflicts in Nigeria*, "Hemispheres" 2007, No. 22.
- Isegawa Moses, *Gniazdo węży*, przeł. A. Dehue-Oczko, Świat Książki, Warszawa 2004.
- Iszkowski Krzysztof, *Liberalny kosmopolita. K.A. Appiah i dylematy multikulturalizmu*, „Dziennik” z 7 kwietnia 2007 r., dodatek „Tygodnik Idei Europa”, nr 14 (157).
- Iszkowski Krzysztof, *Zachód gardzi resztą świata. Przekonuje Kwame Anthony Appiah, filozof*, „Dziennik” z 7 kwietnia 2007 r., dodatek „Tygodnik Idei Europa”, nr 14 (157).
- Jawłowska Aldona, *Konsument czy obywatel? Konsumpcjonizm i jego zaprzeczenia*, w: idem, Marian Kempny (red.), *Konsumpcja – istotny wymiar globalizacji kulturowej*, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk i Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.
- Jelonek Adam, *Dylematy konsocjonalizmu. Przypadek Malezji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Jenkins Philip, *Wiara globalnego Południa*, „Rzeczpospolita” z 24–25 lutego 2007 r., nr 47 (7644).
- Jenkins Richard, *Ethnicity: Anthropological Aspects*, w: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 7, Elsevier, Amsterdam 2001.
- Johnston David, *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*, Princeton University Press, Princeton NJ 1994.
- Johnston David, *The Rhetoric of 'Leviathan': Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton NJ 1986.
- Kaczorowska Małgorzata, *Proces dewolucji w Wielkiej Brytanii – między regionalizacją a federalizmem. Przypadki: Szkocji, Walii, Anglii*, w: Krzysztof Trzcіński (red.), *Dylematy państwowości*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006.
- Kagame A.A., *The Problem of 'Man' in Bantu Philosophy*, "The African Mind" 1989, Vol. 1, No. 1.
- Karp Ivan, Masolo D.A. (eds.), *African Philosophy as Cultural Inquiry*, Indiana University Press, Bloomington IN 2000.
- Kiros Teodros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, London 2001.
- Kłoskowska Antonina, *Człowiek poza społeczeństwem*, „Materiały do Nauczania Psychologii. Seria II” 1967, t. 2.
- Kociubiński Krzysztof, *Systemy polityczne Austrii, Niemiec i Szwajcarii*, Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2003.

- Kody Zachee Denis Bitjaa, *Pour une mesure de la viabilité des petites langues*, w: *Penser la francophonie. Concepts, actions et outils linguistiques*, praca zbiorowa, Éditions des Archives Contemporaines, Paris 2004.
- Kohli Atul, *Źródła konfliktów społecznych i politycznych w demokracjach naśladowczych*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Komunitariańska Platforma Programowa. Społeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki*, przeł. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wybrał Paweł Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004.
- Konstytucja Belgii. Tekst jednolity z 14 lutego 1994 r.*, wstęp i tłumaczenie Wiesław Skrzydło, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1996.
- Konstytucji Bośni i Hercegowiny z 14 grudnia 1995 r.*, http://www.servat.unibe.ch/icl/bk00000_.html
- Konstytucja Botswany z 30 września 1966 r.*, <http://www.commonlii.org/bw/legis/const/1966/1.html#Ch5P3>
- Konstytucja Burundi z 25 lutego 2005 r.*, http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=195947, <http://www.unhcr.org/refworld/country,,NATLEGBOD,,BDI,,4c2df0942,0.html>
- Konstytucja Federacyjnej Islamskiej Republiki Komorów z 30 października 1996 r.*, <http://www.constitutionnet.org/files/Comoros Constitution.pdf>
- Konstytucja Federalna Konfederacji Szwajcarskiej z 18 kwietnia 1999 r.*, w: Krzysztof Kociubiński, *Systemy polityczne Austrii, Niemiec i Szwajcarii*, Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2003.
- Konstytucja Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii z 8 grudnia 1994 r.*, http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=193667
- Konstytucja Lesotho z 2 kwietnia 1993 r.*, <http://aceproject.org/ero-en/regions/africa/LS/Constitution of Lesotho 1993.pdf>
- Konstytucja Republiki Francuskiej z 22 sierpnia 1795 r.*, przeł. M. Sczaniecki, w: Marian J. Ptak, Marek Kinstler (oprac.), *Powszechna historia państwa i prawa. Wybór tekstów źródłowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999.
- Konstytucja Republiki Ghany z 28 kwietnia 1992 r.*, <http://www.ghanaweb.com?GhanaHomePage/republic/constitution.php?id=Gconst22.html>
- Konstytucja Republiki Południowej Afryki, Ustawa nr 108 z 1996 r.*, uchwalona 8 maja 1996 r., obowiązująca od 4 lutego 1997 r., <http://www.info.gov.za/documents/constitution/1996/index.htm>
- Konstytucja Republiki Południowej Afryki, Ustawa nr 200 z 1993 r.*, zatwierdzona 25 stycznia 1994 r., obowiązująca od 27 kwietnia 1994 r., <http://www.info.gov.za/documents/constitution/93cons.htm>
- Konstytucja Republiki Somalilandu z 31 maja 2001 r.*, <http://www.so.undp.org/docs/Somaliland%20in%20English.pdf>

- Konstytucja Unii Komorów* z 23 grudnia 2001 r., http://production.clinecenter.illinois.edu/REPOSITORYCACHE/145/322P594m6Tus30owsYY8x39q81sPF588oAW11ZhD82i9AU9RayYvP6E2UC8ultxcuZ909WGD0s4zxxukbi-S20xfeyJ7567eqq16fL1rJbt_15717.pdf
- Konstytucja Zambii* z 24 sierpnia 1991 r. wraz z poprawkami przyjętymi 28 maja 1996 r., [http://www.parliament.gov.zm/downloads/VOLUME 1.pdf](http://www.parliament.gov.zm/downloads/VOLUME%201.pdf)
- Kuhn Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Kyle Keith, "Beyond African Dictatorship"?, "Encounter" March 1966.
- Kymlicka Will, *Emerging Western Models of Multination Federalism: Are They Relevant for Africa?*, w: David Turton (ed.), *Ethnic Federalism: The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*, James Currey, Oxford 2006.
- La Fontaine J.S., *Person and Individual: Some Anthropological Reflections*, w: Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, *The Category of the Person*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Landes David, *Kultura przesądza prawie o wszystkim*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Last Elections*, w: *Ethiopia: Yehizb Tewokayoch Mekir Bete (House of Peoples' Representatives)*, Inter-Parliamentary Union, <http://www.ipu.org/parline-e/reports/2107.thm>
- Legum Colin, Lewis W. Arthur, "Beyond African Dictatorship"?, "Encounter", December 1965.
- Lemarchand René, *African Transitions to Democracy*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 1, Routledge, London 1995.
- Lemarchand René, *Burundi: Ethnic Conflict And Genocide*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Lemarchand René, *Burundi: Ethnocide as Discourse and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Lemarchand René, *Consociationalism and Power Sharing in Africa: Rwanda, Burundi, and the Democratic Republic of the Congo*, "African Affairs" 2006, Vol. 106, Issue 422.
- Lemarchand René, *The Dynamics of Violence in Central Africa*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009.
- Leopold David, Stears Marc (eds.), *Political Theory: Methods and Approches*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Lesotho – Ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Lesotho.html>
- Leszczyński Adam, *Naznaczeni. Afryka i AIDS*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2003.
- Lewis W. Arthur, *Africa's Officers Take Command*, "The Reporter", z 24 marca 1966 r.

- Lewis W. Arthur, *Beyond African Dictatorship: The Crisis of the One-Party State*, "Encounter" August 1965.
- Lewis W. Arthur, *The Growing Pains of African Democracy*, "The Reporter" z 26 października 1961 r.
- Lewis W. Arthur, *Neutralism in Africa*, "The Reporter" z 10 listopada 1960 r.
- Lewis W. Arthur, *Politics in West Africa*, George Allen & Unwin, London; Oxford University Press, New York 1965.
- Lienhardt Godfrey, *Self: Public, Private. Some African Representations*, w: Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, *The Category of the Person*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Lijphart Arend, *Consociational Democracy*, w: Vernon Bogdanor (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Institutions*, Blackwell, Oxford 1987.
- Lijphart Arend, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven CT 1980.
- Lijphart Arend, *Konsensusowy model demokracji*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Lijphart Arend, *Multiethnic Democracy*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 3, Routledge, London 1995.
- Lijphart Arend, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*, Yale University Press, New Haven CT 1999.
- Lijphart Arend, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, University of California Press, Berkeley CA 1968.
- Lijphart Arend, *Power-Sharing in South Africa*, Policy Papers in International Affairs, No. 24, Institute of International Studies, University of California, Berkeley 1985.
- Lijphart Arend, *Thinking about Democracy: Power Sharing and Majority Rule in Theory and Practice*, Routledge, London 2008.
- Lijphart Arend, *The Wave of Power-Sharing Democracy*, w: Andrew Reynolds (ed.), *The Architecture of Democracy: Constitutional Design, Conflict Management, and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Lijphart Arend, *Westminsterski model demokracji*, w: *Przyszłość demokracji: Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Linder Wolf, *Demokracja szwajcarska. Rozwiązywanie konfliktów w społeczeństwie wielokulturowym*, przeł. Z. Pucek, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1996.
- Lipset Seymour M. (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 1–4, Routledge, London 1995.
- Lipset Seymour M., *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985.

- Lizak Wiesław, *Afrykańskie instytucje bezpieczeństwa*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.
- Lizak Wiesław, *Kondycja państwa w Afryce*, w: Krzysztof Trzcíński (red.), *Państwo w świecie współczesnym*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006.
- Lizak Wiesław, Milewski Jan J., *Afryka – od marginalizacji do rozwoju*, „Rocznik Strategiczny” 2004/2005, edycja dziesiąta.
- Lorwin Val R., *Segmented Pluralism: Ideological Cleavages and Political Cohesion in the Smaller European Democracies*, “Comparative Politics” January 1971, Vol. 3, No. 2.
- Lowndes Vivien, *Instytucjonalizm*, w: David Marsh, Gerry Stoker (red.), *Teorie i metody w naukach politycznych*, przeł. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Łętocha Tadeusz, *Wybrane współczesne problemy polityczne Afryki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1973.
- Łossowski Piotr, *Wstęp. I*, w: *Konstytucja Estonii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2000.
- Malinowski Marek J., *Ideologie afrykańskie 1945–1985*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986.
- Marsh David, Stoker Gerry (red.), *Teorie i metody w naukach politycznych*, przeł. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Martin Guy, *African Political Thought*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2012.
- Mauss Marcel, *A Category of the Human Mind, the Notion of Person, the Notion of Self*, w: Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, *The Category of the Person*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Mauss Marcel, *Pojęcie osoby*, przeł. M. Król, w: idem, *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa 1973.
- Mazrui Ali A., *The Bondage of Boundaries*, “The Economist” z 11-17 września 1993 r.
- Mazrui Ali A., *Nationalism, Ethnicity, and Violence*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.
- Mączak Antoni, *Nierówna przyjaźń. Układy klientalne w perspektywie historycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.
- Mbiti John S., *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercieńska, PAX, Warszawa 1980.
- Mead George H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975.
- Menkiti Ifeanyi A., *Normative Instability as Source of Africa’s Political Disorder*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, London 2001.
- Menkiti Ifeanyi A., *On the Normative Conception of a Person*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.

- Menkiti Ifeanyi A., *Person and Community in African Traditional Thought*, w: Richard A. Wright (ed.), *African Philosophy: An Introduction*, University Press of America, Lanham MD 1984 r. (przeł. Marek Wysocki, firma RENTIER-LANG Cezary Welsyng).
- Menkiti Ifeanyi A., *Philosophy and the State in Africa: Some Rawlsian Considerations*, "Philosophia Africana" August 2002, Vol. 5, No. 2.
- Menkiti Ifeanyi A., *Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought*, w: Lee M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Mény Yves, *Decentralization*, w: Seymour M. Lipset, *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 2, Routledge, London 1995.
- Middleton John, *The Concept of the Person Among the Lugbara of Uganda*, w: *La notion de personne en Afrique noire*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1973.
- Mikuli Piotr, *System rządów w Republice Macedonii*, w: Krzysztof Trzciniński (red.), *Państwo w świecie współczesnym*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006.
- Milewski Jan J., *Afryka – początek nowej drogi?*, „Rocznik Strategiczny” 2007/2008, edycja trzynasta.
- Milewski Jan J., *Afryka – półwiecze niepodległości – czas wielkich wydarzeń i bilansu*, „Rocznik Strategiczny” 2009/2010, edycja piętnasta.
- Milewski Jan J., *Afryka – wielkie obietnice i zmagania o przetrwanie i rozwój*, „Rocznik Strategiczny” 2005/2006, edycja jedenasta.
- Milewski Jan J., *Afryka: wyzwania przyszłości w początku XXI wieku*, w: Dominik Kopiński, Arkadiusz Żukowski (red.), *Afryka na progu XXI wieku*, t. 2: *Polityka. Kwestie społeczne i gospodarcze*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009.
- Milewski Jan J., *Afryka: zmagania o przetrwanie, sukcesy, nadzieje, obawy i zagrożenia*, „Rocznik Strategiczny” 2006/2007, edycja dwunasta.
- Milewski Jan J., *Debata o państwie w początku XXI wieku – refleksje historyka*, w: Krzysztof Trzciniński (red.), *Państwo w świecie współczesnym*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006.
- Miller David, *Demokracja debatująca a teoria wyboru społecznego*, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Mine, *All Mine*, "The Economist" z 12 lutego 2011 r.
- Mine Yoichi, *The Political Element in the Works of W. Arthur Lewis: A Black Fabian's Attitude to Africa*, referat z konferencji zatytułowanej *The Lewis Model After 50 Years* (Uniwersytet w Manchesterze, 6-7 lipca 2004 r.), <http://www.sed.manchester.ac.uk/research/events/conferences/documents/Arthur%20Lewis%20Papers/Mine.pdf>

- Mooketsie Lekopanye, *Botswana: Bakgatla Still Unrepresented in Ntlo Ya Dikgosi*, "Mmegi" z 18 stycznia 2010 r., <http://allafrica.com/stories/printable/201001181548.html>
- Moroff Anika, *Party Bans in Africa: An Empirical Overview*, w: Matthijs Bogaards, Matthias Basedau, Christof Hartmann (eds.), *Ethnic Party Bans in Africa*, Routledge, London 2012.
- Niczyporuk Janusz, *Dekoncentracja*, w: Wojciech Sokół, Marek Żmigrodzki (red.), *Encyklopedia politologii*, t. 1: *Teoria polityki*, Zakamycze, Kraków 1999.
- Niczyporuk Janusz, *Dualizm administracji terenowej*, w: Wiesław Skrzydło, Marek Chmaj (red.), *Encyklopedia politologii*, t. 2: *Ustroje państwowe*, Zakamycze, Kraków 2000.
- Nozick Robert, *Anarchia, państwo i utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2010.
- Ntlo Ya Dikgosi*, Parliament of Botswana, <http://www.parliament.gov.bw/pgcontent.php?UID=614>
- Obi Amanze, *Lets Rotate the Presidency*, <http://www.onlinenigeria.com/articles/ad.asp?blurb=65>
- Oguejiofor J. Obi (ed.), *Africa: Philosophy and Public Affairs*, Delta Publications, Enugu 1998.
- Ogungbemi S., *An Existentialist Study of Individuality in Yoruba Culture*, "Orita" June & December 1992, Vol. 24, No. 1–2.
- Okpewho Isidore, *Once Upon a Kingdom: Myth, Hegemony, And Identity*, Indiana University Press, Bloomington IN 1998.
- Okri Ben, *Droga bez dna*, przeł. K. Mazurek, Zysk i S-ka, Poznań 1994.
- Oladipo Olusegun (ed.), *Core Issues in African Philosophy*, Hope Publications, Ibadan 2006.
- Oladipo Olusegun, *Emerging Issues in African Philosophy*, "International Philosophical Quarterly" March 1998, Vol. 38, No. 1.
- Oladipo Olusegun, *The Idea of African Philosophy: A Critical Study of the Major Orientations in Contemporary African Philosophy*, Hope Publications, Ibadan 2000.
- Oladipo Olusegun (ed.), *Remaking Africa: Challenges of the Twenty-First Century*, Hope Publications, Ibadan 1998.
- O'Leary Brendan, *Debating Consociational Politics: Normative and Explanatory Arguments*, w: Sid Noel (ed.), *From Power Sharing to Democracy: Post-Conflict Institutions in Ethnically Divided Societies*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2005.
- Oluwole Sophie B., *Culture, Gender, and Development Theories in Africa*, "Africa Development" 1997, Vol. 22, No. 1.
- Opata Damian U., *The Beautiful Interpreters Are Not Yet Here: The Poverty of Metaphysics of State and Civil Society in Africa*, "Quest: An African Journal of Philosophy" June 1998, Vol. 12, No. 1.

- Opata Damian U., *Essays on Igbo World View*, AP Express, Nsukka 1998.
- Osha Sanya (ed.), *Special Issue on African Feminisms*, "Quest: An African Journal of Philosophy" 2006, Vol. 20, No. 1-2.
- Osóbka Przemysław, *Parlament Bośni i Hercegowiny*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2010.
- Osóbka Przemysław, *System konstytucyjny Bośni i Hercegowiny*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2011.
- Oyeshile Olatunji A., *Communal Values, Cultural Identity, and the Challenge of Development in Contemporary Africa*, "Journal of Social, Political and Economic Studies" Fall 2004, Vol. 29, No. 3.
- Oyeshile Olatunji A., *The Individual – Community Relationship as an Issue in Social and Political Philosophy*, w: Olusegun Oladipo (ed.), *Core Issues in African Philosophy*, Hope Publications, Ibadan 2006.
- Oyeshile Olatunji A., *Towards an African Concept of a Person: Person in Yoruba, Akan and Igbo Thoughts*, "Orita" June & December 2002, Vol. 34, No. 1–2.
- Oyeshile Olatunji A., *Traditional Yoruba Social-Ethical Values and Governance in Modern Africa*, "Philosophia Africana" August 2003, Vol. 6, No. 2.
- Parry Geraint, *Political Elites*, Allen & Unwin, London 1969.
- Parry Geraint, *Types of Democracy*, w: Seymour M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. 4, Routledge, London 1995.
- Pawlak Stanisław, *Ochrona mniejszości narodowych w Europie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001.
- Pawlik Jacek J., *Przywódstwo lineażowe – między imperatywem krwi a wymogiem tradycji*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Przywódcy i przywództwo we współczesnej Afryce*, Forum Politologiczne, t. 7, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2008.
- Pawlik Jacek Jan, *Wieloaspektowość tożsamości politycznej we współczesnych państwach afrykańskich*, „Społeczeństwo i Polityka” 2011, nr 1.
- Pearsall Judy (ed.), *The New Oxford Dictionary of English*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Philips Anne, *Dealing with Difference: A Politics of Ideas or a Politics of Presence?*, "Constellations" April 1994, Vol. 1.
- Philips Anne, *Dealing with Difference: A Politics of Ideas, or a Politics of Presence?*, w: Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton NJ 1996.
- Philips Anne, *Dealing with Difference: A Politics of Ideas or a Politics of Presence?*, w: Robert E. Goodin, Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Blackwell, Cambridge 1997.
- Philips Anne, *Democracy and Difference*, Polity Press, Cambridge 1993.
- Philips Anne, *The Politics of Presence*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Piłaszewicz Stanisław, *Kontrowersje wokół szari'atu w Nigerii*, „Afryka” 2002, nr 15.

- Piłaszewicz Stanisław, *On the Introduction of the Sharia in Northern Nigeria*, "Africana Bulletin" 2004, No. 52.
- Pohoski Michał, *Ruchliwość społeczna*, w: Henryk Domański i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000.
- Political Parties Structure of the BiH PA House of Peoples (December 2008)*, House of Peoples, Parliamentary Assembly of Bosnia and Herzegovina, http://www.parlament.ba/sadrzaj/domovi/dom_naroda/default.aspx?id=20447&lang Tag=en-US
- Pomianowski Jerzy, *Peryferia stosunków międzynarodowych*, w: Edward Haliżak, Roman Kuźniar (red.), *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, funkcjonowanie. Podręcznik akademicki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1994.
- Posern-Zieliński Aleksander, *Klasyfikacja grup etnicznych*, w: *Wielka encyklopedia geografii świata*, idem (red.), t. 18: *Świat grup etnicznych*, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 1995.
- Power-sharing*, w: Judy Pearsall (ed.), *The New Oxford Dictionary of English*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- The Protection of Minorities: Collected Texts...*, Council of Europe, Strasbourg 1994.
- Protection of the Vital National Interest*, House of Peoples, Parliamentary Assembly of Bosnia and Herzegovina, http://www.parlament.ba/sadrzaj/domovi/dom_naroda/default.aspx?id=20443&lang Tag=en-US
- Radłowska Anna, *Fenomen partii dominującej w systemach politycznych wybranych państw Afryki Subsaharyjskiej*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Ugrupowania polityczne i ruchy społeczne w Afryce*, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Forum Politologiczne, t. 9, Olsztyn 2009.
- Radłowska Anna, *Klientelizm jako czynnik wpływający na wzrost rozwarstwienia ekonomicznego w państwach Afryki Subsaharyjskiej*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce*, Forum Politologiczne, t. 12, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2011.
- Raport Amnesty International: Ropa, ubóstwo, Delta Nigru*, <http://www.amnesty.org.pl/index.php?id=1116>
- Rawls John, *O idei publicznego rozumu raz jeszcze*, w: idem, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Rawls John, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Rawls John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Rex John, *Ethnicity*, w: William Outhwaite (ed.), *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, Blackwell, Malden 2003.

- Reykowski Janusz, *Myślenie polityczne*, w: Krystyna Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii politycznej*, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Reynolds Andrew, *The Results*, w: idem (ed.), *Election '94: South Africa. The Campaigns, Results, and Future Prospects*, James Currey, London 1994.
- Riesman Paul, *Freedom in Fulani Social Life*, The University of Chicago Press, Chicago 1977.
- Robert Anne-Cécile, *Afryka, demokracja i my*, przeł. A. Łukomska, „Le Monde Diplomatique” 2010, nr 3.
- Robertson David, *Decentralizacja*, w: idem, *Słownik polityki*, przeł. M. Dera i in., Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009.
- Robertson David, *Federalizm*, w: idem, *Słownik polityki*, przeł. M. Dera i in., Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009.
- Ruchliwość społeczna, mobilność społeczna (social mobility)*, w: Gordon Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Sarnecki Paweł, *Zgromadzenie Federalne. Parlament Konfederacji Szwajcarskiej*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2003.
- Sartori Giovanni, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Schaper I., *The Political Organization of the Ngwato of Bechuanaland Protectorate*, w: Meyer Fortes, E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*, Oxford University Press, London 1950.
- Schmidt M.G., *Political Modernization: Alternate Paths*, w: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 15, Elsevier, Oxford 2001.
- Scruton Roger, *Justice*, w: idem, *A Dictionary of Political Thought*, Macmillan, London 1996.
- Scruton Roger, *Decentralizacja*, w: idem, *Słownik myśli politycznej*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Scruton Roger, *Delegacja władzy*, w: idem, *Słownik myśli politycznej*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Scruton Roger, *Dictionary of Political Thought*, Polgrave Macmillan, New York 2007.
- Scruton Roger, *Lojalność*, w: idem, *Słownik myśli politycznej*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Sen Amartya, *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Shapiro Ian, *Stan teorii demokracji*, przeł. I. Kisilowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Silberbauer George, *Ethics in Small-Scale Societies*, w: Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford 1993.

- Singer Peter, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004.
- Sir Arthur Lewis – Autobiography*, Nobelprize.org, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1979/lewis-autobio.html
- Siwierska Ewa, *Koncepcja człowieka u Ibów*, „ALBO albo. Problemy psychologii i kultury” 2008, nr 1.
- Siwierska Ewa, *Sąsiedztwo nieoswojone. Stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie w Nigerii*, „Afryka” 2011, nr 33.
- Skarżyńska Krystyna, *Aktywność i bierność polityczna*, w: idem (red.), *Podstawy psychologii politycznej*, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Solarz Marcin Wojciech, *Francja wobec Afryki subsaharyjskiej. Postzimnowojenne wyzwania i odpowiedzi*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2004.
- Solarz Marcin Wojciech, *Republika Południowej Afryki. Trwałość czy zmierzch potęgi w regionie?*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1999.
- Sondel Janusz, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Universitas, Kraków 2006.
- Soyinka Wole, *Interpretatorzy*, przeł. E. Fiszer, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1978.
- Sozański Jarosław, *Ochrona mniejszości w systemie uniwersalnym, europejskim i wspólnotowym*, Wydawnictwo Kodeks, Warszawa 2002.
- Spread the Wealth*, “The Economist” z 12 lutego 2011 r.
- Ssalongo Kasirye, Ahmed Ibrahim, *Does Museveni Have the Answer to Africa's Problems? Or Is He Trying to Entrench His Pre-Eminent Position in Uganda?* w: *No-Party Politics: The Answer For Africa?*, 4/07/2000, http://news.bbc.co.uk/2/hi/talking_point/debates/african_debates/808265.stm
- Stanisławski Wojciech, Szpala Marta, *Bośniacki Chaos. Źródła kryzysu politycznego we współczesnej Bośni i Hercegowinie*, „Prace Ośrodka Studiów Wschodnich” 2009, nr 31.
- Steiner J., *The Principles of Majority and Proportionality*, “British Journal of Political Science” 1971, Vol. 1. No. 1.
- Suberu Rotimi, *Federalism and the Management of Ethnic Conflict: The Nigerian Experience*, w: David Turton (ed.), *Ethnic Federalism: The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*, James Currey, Oxford 2006.
- Suberu Rotimi T., *Nigeria's Muddled Elections*, w: Larry Diamond, Marc F. Plattner (eds.), *Democratization in Africa: Progress and Retreat*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010.
- Szewczak Wiktor, *Jak zmierzyć demokrację? Skale pomiaru demokracji politycznej stosowane w politologii porównawczej*, „Przegląd Politologiczny” 2011, nr 1.

- Szewczak Wiktor, *Jak zmierzyć demokrację? Teoretyczne i metodologiczne podstawy budowy skal demokracji politycznej w politologii porównawczej*, „Przegląd Politologiczny” 2010, nr 4.
- Szreniawski Jan, *Samorząd terytorialny*, w: Wiesław Skrzydło, Marek Chmaj (red.), *Encyklopedia politologii*, t. 2: *Ustroje państwowe*, Zakamycze, Kraków 2000.
- Szupejko Małgorzata, *Afrykańska tożsamość u progu XXI wieku. Anglojęzyczna literatura Czarnej Afryki i jej twórcy*, Prace Monograficzne Zakładu Krajów Pozaeuropejskich Polskiej Akademii Nauk, Wydawnictwo Naukowe ASKON, Warszawa 2007.
- Szupejko Małgorzata, *On Certain Aspects of Ethnic Conflict in Africa*, w: Krzysztof Trzcіński (ed.), *The State and Development in Africa and Other Regions: Past and Present. Studies and Essays in Honour of Professor Jan J. Milewski*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warsaw 2007.
- Táíwò Olúfémi, *Post-Independence African Political Philosophy*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2006.
- Taylor Charles, *The Person*, w: Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, *The Category of the Person*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Thornberry Patrick, Estébanes Maria Amor Martin, *Minority Rights in Europe: A Review of the Work and Standards of the Council of Europe*, Council of Europe, Strasbourg 1994.
- Tilly Charles, *Demokracja*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Tinder Glenn, *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*, przeł. A. Dziurdzik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Todd Emmanuel, *La chute finale: essai sur la décomposition de la sphère soviétique*, R. Laffont, Paris 1976 i 1990 (wydanie anglojęzyczne: *The Final Call: An Essay on the Decomposition of the Soviet Sphere*, transl. by John Wagoner, Karz, New York 1979).
- Tönnies Ferdinand, *Wspólnota i społeczeństwo jako typy więzi międzyludzkich*, przeł. D. Niklas, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyboru dokonali Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1975.
- Tönnies Ferdinand, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2008.
- Trzcіński Krzysztof, *Człowiek w rozumieniu afrykańskim*, w: Jacek Hołówka (red.), *Status człowieka. Problemy filozoficzne, naukowe i religijne*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2009, nr 3.
- Trzcіński Krzysztof, *L'anatomie de la désagrégation de l'État – le cas des Comores*, “Africana Bulletin” 2004, No. 52.

- Trzeciński Krzysztof, *Geneza secesji a perspektywy reintegracji terytorialnej państwa. Przykład Komorów*, „Studia Międzynarodowe” 2004, t. 1, nr 1–2.
- Trzeciński Krzysztof, *O afrykańskim stanie rzeczy. Analiza teorii systemu autorstwa P.J. Hountondjiego*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce*, Forum Politologiczne, t. 12, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2011.
- Trzeciński Krzysztof, *Origins of Armed Separatism in Southern Senegal*, „Africana Bulletin” 2005, No. 53.
- Trzeciński Krzysztof, *Wojny w Liberii i Sierra Leone (1989–2002). Geneza, przebieg i następstwa*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002.
- Trzeciński Krzysztof, *Źródła legitymacji tradycyjnego władztwa we współczesnej Afryce jako przyczynek do lepszego zrozumienia jego roli i fenomenu trwania. Rozważania Kwame Anthony’ego Appiaha i ich krytyka*, „Afryka” 2009, nr 29–30.
- Trzeciński Krzysztof, *Źródła separatyzmu w Afryce na południe od Sahary. Studium jednego przypadku*, w: idem (red.), *Dylematy państwowości*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2006.
- Tymowski Michał, *Historyczne typy więzi społecznych w Afryce Zachodniej*, w: *Postacie narodów a współczesność*, oprac. Krzysztof Gawlikowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.
- Tymowski Michał, *The Origins and Structures of Political Institutions in Pre-Colonial Black Africa*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2009.
- Tymowski Michał, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1999.
- Vandeginste Stef, *Power-Sharing, Conflict, and Transition in Burundi: Twenty Years of Trial and Error*, „Africa Spectrum” 2009, Vol. 44, No. 3.
- Vorbrich Ryszard, *Acefaliczne społeczeństwo*, w: Zofia Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Vorbrich Ryszard, *Idea konsensusu i tożsamość plemienna a wybory demokratyczne w państwie afrykańskim. Na przykładzie Kamerunu*, w: idem (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007.
- Vorbrich Ryszard, *Lamidat. Państwo przedkolonialne w państwie pokolonialnym*, „Afryka” 2005, nr 21.
- Vorbrich Ryszard, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012.
- Vorbrich Ryszard, *Trybalizm a wieloetniczne państwo afrykańskie*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 1999, z. 14–15.
- Walker Iain, *What Came First, the Nation or the State? Political Process in the Comoro Islands*, „Africa” 2007, Vol. 77, No. 4.

- Wamala Edward, *Government by Consensus: An Analysis of a Traditional Form of Democracy*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.
- Weller Marc, Blacklock Denika, Nobbs Katherine (eds.), *The Protection of Minorities in the Wider Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008.
- Węgrzecki Janusz, *Przyszłość demokracji deliberatywnej*, „Athenaeum” 2009, nr 22.
- Wilford Rick, *Power-sharing*, w: Iain McLean, Alistair McMillan (eds.), *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Wilford Rick, *Power-sharing*, w: *Oxford Dictionary of Politics*, <http://www.answers.com/topic/power-sharing-1>
- Wingo Ajume H., *Fellowship Associations as a Foundation for Liberal Democracy in Africa*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.
- Wingo Ajume H., *Good Government is Accountability*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, London 2001.
- Wingo Ajume H., *Living Legitimacy: A New Approach to Good Government in Africa*, “New England Journal of Public Policy” Spring/Summer 2001, Vol. 16, No. 2.
- Wiredu Kwasi, *The African Concept of Personhood*, w: Harley E. Flack, Edmund D. Pellegrino (eds.), *African-American Perspectives on Biomedical Ethics*, Georgetown University Press, Washington DC 1992.
- Wiredu Kwasi, *African Philosophy and Inter-Cultural Dialogue*, “Quest” 1997, Vol. 11, No. 1/2.
- Wiredu Kwasi, *An Akan Perspective on Human Rights*, w: idem, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington IN 1996.
- Wiredu Kwasi, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington IN 1996.
- Wiredu Kwasi, *Death and the Afterlife in African Culture*, w: idem, Kwame Gyekye (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, I, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington DC 1992.
- Wiredu Kwasi, *Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity*, w: idem, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington IN 1996.
- Wiredu Kwasi, *Formulating Modern Thought in African Languages: Some Theoretical Considerations*, w: V. Y. Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*, The University of Chicago Press, Chicago 1992.

- Wiredu Kwasi, *How Not to Compare African Thought with Western Thought*, w: Emmanuel Chukwudi Eze (ed.), *African Philosophy: An Anthology*, Blackwell, Oxford 1998.
- Wiredu Kwasi, *Introduction: African Philosophy in Our Time*, w: idem (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.
- Wiredu Kwame, *The Moral Foundations of an African Culture*, w: P. H. Coetzee, A. P. J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998.
- Wiredu Kwasi, *An Oral Philosophy of Personhood: Comments on Philosophy and Orality*, "Research in African Literatures" Spring 2009, Vol. 40, No. 1.
- Wiredu Kwasi, *Our Problem of Knowledge: Brief Reflections on Knowledge and Development in Africa*, w: Olusegun Oladipo (ed.), *Remaking Africa: Challenges of the Twenty-First Century*, Hope Publications, Ibadan 1998.
- Wiredu Kwasi, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights*, w: idem, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington IN 1996.
- Wiredu Kwasi, *Society and Democracy in Africa*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, New York 2001.
- Wiredu Kwasi, *The State, Civil Society and Democracy in Africa*, "Quest: An African Journal of Philosophy" June 1998, Vol. 12, No. 1.
- Wiredu Kwasi, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa*, w: Eisei Kurimoto (ed.), *Rewriting Africa: Toward Renaissance or Collapse?*, International Area Studies Conference VI, JCAS Symposium Series No. 14, The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, Osaka 2001.
- Wiredu Kwasi (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.
- Wiredu Kwasi, Gyekye Kwame (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, I, Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1992.
- Władysław Maria, *Teoria faktu społecznego w systemie socjologicznym Emila Durkheima*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1974.
- Wojtaszczyk Konstanty A., Jakubowski Wojciech, Załęski Piotr, *Współczesne ustroje państwowe*, w: Konstanty A. Wojtaszczyk, Wojciech Jakubowski (red.), *Spółczesność i polityka. Podstawy nauk politycznych*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2002.
- Wojtyczek Krzysztof, *Wstęp*, w: *Konstytucja Republiki Południowej Afryki*, przeł. A. Wojtyczek-Bonnand, idem, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2006.

- Wolff Stefan, *Consociationalism, Power Sharing, and Politics at the Center*, w: Robert A. Denemark, *The International Studies Encyclopedia*, Vol. 2, Wiley-Blackwell, Malden MA 2010.
- World Bank, *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*, Oxford University Press, New York 1993.
- World Population Prospects: The 2006 Revision and World Urbanization Prospects: The 2007 Revision*, Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, <http://esa.un.org/unup>
- Współrządzenie (power-sharing)*, przeł. P. Kornobis, w: *Słownik politologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- World Bank, *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*, Oxford University Press, New York 1993.
- Wyk Jo Ansie van, *Cadres, Capitalists and Coalitions: The ANC, Business and Development in South Africa*, University of South Africa, Developmental Leadership Program, Research Paper No. 1, February 2009.
- Yoder John, *Good Government, Democratisation and Traditional African Political Philosophy: The Example of the Kanyok of the Congo*, "The Journal of Modern African Studies" 1998, Vol. 36, No. 3.
- Young M. Crawford, *The African Colonial State in Comparative Perspective*, Yale University Press, New Haven CT 1994.
- Young M. Crawford, *Ideology and Development in Africa*, Yale University Press, New Haven CT 1982.
- Young M. Crawford, *Politics in Congo: Decolonization and Independence*, Princeton University Press, Princeton NJ 1965.
- Young M. Crawford, Turner Thomas E., *The Rise and Decline of the Zairian State*, University of Wisconsin Press, Madison WI 1985.
- Zajączkowski Andrzej, *Czarna Afryka wczoraj i dziś*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1980.
- Zajączkowski Andrzej, *Lokalne wierzenia Afryki Czarnej*, w: Michał Tymowski (red.), *Historia Afryki do początku XIX wieku*, Ossolineum, Wrocław 1996.
- Zajączkowski Andrzej, *Plemię, rasa, socjalizm. Studia nad ideologią współczesnej Afryki Zachodniej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- Zambia – Ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Zambia-ETHNIC-GROUPS.html>
- Ziółkowski Marek, *Władza: wymiary, funkcje oraz społeczne przekonania na jej temat*, w: Krystyna Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii politycznej*, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Żukowski Arkadiusz, *Partia Narodowa w Afryce Południowej – od pełni władzy do upadku*, w: idem (red.), *Ugrupowania polityczne i ruchy społeczne w Afryce*,

- Forum Politologiczne, t. 9, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2009.
- Żukowski Arkadiusz, *Transformacja ustrojowa w Republice Południowej Afryki i jej kulturowe uwarunkowania*, w: Aleksander Posern-Zieliński, Mirosława Drozd-Piasecka (red.), *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2010.
- Żukowski Arkadiusz, *Swoistość wyborów parlamentarnych we współczesnej Afryce*, w: Jacek Zaleśny, Tadeusz Mołdawa (red.), *Parlamentaryzm w świecie współczesnym. Między ideą a rzeczywistością*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011.
- ACE Electoral Knowledge Network: <<http://aceproject.org>>.
- African Commission on Human and Peoples' Rights: <<http://www.achpr.org>>.
- African Elections Database: <<http://africanelections.tripod.com>>.
- AllAfrica: <<http://allafrica.com>>.
- Amnesty International: <<http://www.amnesty.org>>.
- Anti-Corruption Resource Center: <<http://www.u4.no>>.
- BBC News: <<http://news.bbc.co.uk>>.
- Central Intelligence Agency: <<https://www.cia.gov>>.
- City Population: <<http://www.citypopulation.de>>.
- Cline Center for Democracy: <<http://production.clinecenter.illinois.edu>>.
- Commonwealth Legal Information Institute: <<http://www.commonlii.org>>.
- ConstitutionNet: <<http://www.constitutionnet.org>>.
- Economist Intelligence Unit: <<http://www.eiu.com>>.
- Encyclopedia of the Nations: <<http://www.nationsencyclopedia.com>>.
- Ethiopian Parliament Information: <<http://www.ethiopar.net>>.
- GhanaWeb: <<http://www.ghanaweb.com>>.
- Index Mundi: <<http://www.indexmundi.com>>.
- International Constitutional Law Countries: <<http://www.servat.unibe.ch>>.
- Inter-Parliamentary Union: <<http://www.ipu.org>>.
- IRIN Humanitarian News and Analysis: <<http://www.irinnews.org>>.
- Lesotho Government Online: <<http://www.gov.ls>>.
- New York Times: <<http://www.nytimes.com>>.
- Nobelprize.org: <<http://www.nobelprize.org>>.
- Online Nigeria: <<http://www.onlinenigeria.com>>.
- Parliament of Botswana: <<http://www.parliament.gov.bw>>.
- Parliament of Zambia: <<http://www.parliament.gov.zm>>.
- Parliamentary Assembly of Bosnia and Herzegovina: <<http://www.parlament.ba>>.
- Reliefweb: <<http://reliefweb.int>>.
- South Africa Government Online: <<http://www.info.gov.za>>.
- Transparency International: <<http://www.transparency.org>>.

UNHCR, The UN Refugee Agency: <<http://www.unhcr.org>>.

United Nations Department of Economic and Social Affairs: <<http://esa.un.org/unup>>.

United Nations Development Programme in Somalia: <<http://www.so.undp.org>>.

United States Institute of Peace: <<http://www.usip.org>>.

University of Manchester School of Environment and Development: <<http://www.sed.manchester.ac.uk>>.

World Intellectual Property Organization: <<http://www.wipo.int>>.

Indeks nazwisk¹

- Abdul-Raheem T. 130
Achebe Chinua 139, 142, 157, 328
Adedeji Adebayo 236, 320
Agwuele Anthony O. 216–217, 219, 224
Ahmed Ibrahim 174
Ake Claude 12–13, 16, 21–22, 24–25, 27–28, 52–53, 71, 118, 165, 234–313, 320, 348, 367–371, 373–376, 378
Alba Richard D. 187
Amato Peter 271
Andeweg R. B. 18, 20
Appiah Kwame Anthony 12, 27, 126–128, 145, 148, 173, 187, 189, 198, 206, 226–227, 239, 241, 346, 362
Archibugi Daniele 357
- Babiński Grzegorz** 187
Balogun M. J. 224
Baltes Paul B. 18, 187
Barber Benjamin R. 299
Barya John-Jean 174
Basedau Matthias 15
Bauman Zygmunt 298–299
Beinart Peter 346
Bell Richard H. 27, 77, 148
Bello Adebayo 130
Benedict Ruth 210
Benhabib Seyla 317, 354
Bevir Mark 351
Beyme Klaus von 23
Bichta Tomasz 28
Bidima Jean-Godefroy 27
- Biya Paul 272
Blacklock Denika 322
Bogaards Matthijs 15
Bogdanor Vernon 18
Bollinger Daniel 112
Bontekoe Ron 27
Borgatta Edgar F. 187
Bourdieu Pierre 107
Brown Garrett W. 354
Brown Lee M. 11, 78, 206
Bugembe Patrick 236, 320
Burdick Alan 173
Butler Anthony 197
- Cabral Amílcar 11
Campanella Tommaso 183
Carew George M. 12–13, 16, 21–22, 24–25, 28, 71, 173, 191, 204, 223, 227, 242, 248, 252, 270–271, 298, 315–365, 367–376, 378
Carrithers Michael 77
Carvahlo Paulo de 245
Chabal Patrick 22, 115, 260, 379
Chmaj Marek 214
Chodak Szymon 26
Church R. J. Harrison 91–92, 95, 219, 233
Coetzee John M. 114
Coetzee Pieter H. 11, 27, 115, 168, 201–202
Collins Steven 77
Comaroff Jean 77
Comaroff John L. 77
Connor Walker 53–54, 188
Conrad Ben 174

¹ Indeks nie zawiera nazwisk tłumaczy. Zostały one umieszczone w bibliografii i przypisach.

- Condé Alpha 237
 Conté Lansana 237
 Cowan L. Gray 46, 257, 329
 Curtin Philip 268
 Czeszejko-Sochacki Zdzisław 175,
 232–233, 312

Dahl Robert A. 13, 48, 58, 293, 315,
 322–323, 325–327, 330, 359–360
 Dahrendorf Ralf 52, 297
 Denemark Robert A. 17
 Derczyński Włodzimierz 109
 Deutsch Eliot 27
 Deutsch Karl W. 53
 Diamond Larry 9–10, 15, 17, 272
 Domański Henryk 200
 Drozd-Piasecka Mirosława 177
 Dryzek John S. 63, 353, 371
 Dunleavy Patrick 353

Easton David 53
Edgerton Robert B. 119, 303
Ekeh Peter P. 8, 142, 261
Ekwensi Cyprian 328
Elazar Daniel J. 17
Estébanez Maria Amor Martin 322
Etounga-Manguelle Daniel 10, 112,
 128, 152, 302
Evans-Pritchard E. E. 287
Eze Emmanuel C. 12, 27, 148,
 155–156

Fairbanks Michael 249
Fanthorpe Richard 77
Feierman Steven 268
Ferguson James 347
Ferguson Niall 303
Feuerbach Ludwik 21
Fischer Frank 351
Fishkin James 351

Flack Harley E. 139, 141
Florczak-Wątor Monika 51, 374
Fortes Meyer 77, 287
Fukuyama Francis 54, 185

Gakwandi Arthur S. 130
Gates Henry Louis Jr. 187, 346
Gawlikowski Krzysztof 226
Gbadegesin Segun 26–27
Ghai Yash 173
Githongo John 305
Goodin Robert E. 317–318, 351
Goody Jack 77
Gordon Lewis R. 339
Grinker Roy Richard 12
Grondona Mariano 260
Gutmann Amy 318, 352
Gyekye Kwame 12–13, 16, 21–22,
 24–25, 28, 71, 78, 111, 125, 138,
 173, 185–234, 277, 311, 367–368,
 370, 372–374, 378

Habermas Jürgen 80, 124, 188, 319
Hadenius Axel 27, 299
Halizak Edward 8
Hallen Barry 26–27
Harb Imad 51
Harris Grace Gredys 77
Harris Kelly 27
Harrison Lawrence E. 10, 54, 112,
 119, 152, 185, 247, 249, 260,
 302–303
Hartmann Christof 15
Hehir J. Bryan 141
Held David 354–355
Hensbroek Pieter Boele van 26
Herder Johann Gottfried 226
Heywood Andrew 22, 98, 106, 117,
 214
Heywood Linda M. 26–27

- Hofstede Geert 112
 Holm John D. 288
 Hołówka Jacek 77, 205
 Horowitz Donald L. 372
 Hountondji Paulin J. 12, 115, 173, 181, 240–241, 253, 296
 Hudson Yeager 191, 227, 271, 316–317
 Hughes Cheryl 191, 271, 316
 Hume David 29
 Huntington Samuel P. 7, 10, 54, 112, 119, 152, 185, 247, 249, 260, 302–303
- Irele Abiola 115
 Irobi Emmy 216–217, 219, 224
 Isegawa Moses 116
 Iszkowski Krzysztof 148
- Jakubowski Wojciech 218
 Jasińska-Kania Aleksandra 109
 Jawłowska Aldona 300
 Jelonek Adam 50
 Jenkins Philip 367
 Jenkins Richard 187
 Johnston David 338–339
- Kaczorowska Małgorzata 98
 Kagame A. A. 77
 Karp Ivan 12
 Kaunda Kenneth 11, 140
 Kempny Marian 300
 Kenyatta Jomo 204
 Kibaki Mwaia E. 309
 Kinstler Marek 216
 Kiros Teodros 11, 75, 128, 136, 145, 311
 Klerk Frederik Willem de 176
 Kłoskowska Antonina 209
 Kociubiński Krzysztof 175, 217, 233
- Kody Zachee Denis Bitjaa 198
 Kohli Atul 162
 Kopiński Dominik 10
 Kouyaté Lansana 237
 Kuhn Thomas S. 48
 Kurimoto Eisei 136
 Kuźniar Roman 8
 Kyle Keith 40, 60
 Kymlicka Will 99–100
- La Fontaine J. S. 77
 Landes David 247
 Lassale Ferdinand 86
 Legum Colin 46–47
 Lemarchand René 10, 212, 332, 334, 336
 Leopold David 24
 Leszczyński Adam 266
 Lewis W. Arthur 18–20, 23, 28–50, 52–56, 58–60, 64, 66, 95–97, 334, 371–373, 379
 Lienhardt Godfrey 77
 Lijphart Arend 10, 18–21, 23, 28, 30, 33, 37–38, 42, 47–71, 178, 223, 323, 327, 332, 361, 371–373, 379
 Linder Wolf 175, 233
 Lipset Seymour M. 8–10, 17, 33, 97, 214, 261, 288, 372
 Lizak Wiesław 8, 10, 14, 134
 Lorwin Val R. 60
 Lowndes Vivien 23
 Lukes Steven 77
- Łętocha Tadeusz 26
 Łossowski Piotr 373
- Maathai Wangari 356
 Malinowski Marek J. 26
 Mandela Nelson R. 176
 Marjam Mengystu Hajle 8

- Marsh David 23
 Marshall Gordon 200
 Martin Guy 26
 Masolo D. A. 12
 Mauss Marcel 77, 205
 Mazrui Ali A. 12, 130, 228
 Maćzak Antoni 264
 Mbeki Thabo 24, 176
 Mbembe Achille 12
 Mbiti John S. 107, 116–117
 McGrew Anthony 354
 McLean Iain 17, 44, 98
 McMillan Alistair 17, 44, 98
 Mead George H. 209
 Menkiti Ifeanyi A. 12–13, 16, 21–22, 24–25, 28, 71, 73–134, 140, 201–202, 204–207, 209–211, 367–378
 Mény Yves 97, 214–215
 Middleton John 77
 Mikuli Piotr 51, 326–327, 374
 Milewski Jan J. 8, 10, 235
 Miller David 149, 318
 Mine Yoichi 19, 33, 44–46
 Mołdawa Tadeusz 311
 Montgomery Rhonda J. V. 187
 Mooketsie Lekopanye 287
 More Tomasz (Morus) 183
 Moroff Anika 15
 Mudimbe V. Y. 173, 240
 Mugabe Robert 309
 Mugaju Justus 174
 Museveni Yoweri K. 174
 Mwalilino Walusako 254, 307
- Niczyporuk Janusz 213–214
 Nkrumah Kwame 11, 18
 Nobbs Katherine 322
 Noel Sidi 18
 Nozick Robert 73, 84, 86–87, 131, 377
- Nsubuga Tony Mutebi 174
 Nyerere Julius K. 11
- O**
 Obi Amanze 220
 Ocharo Robinson M. 194
 Odinga Raila A. 309
 Oguejiofor J. Obi 12
 Ogungbemi S. 78
 Okpewho Isidore 78
 Okri Ben 256, 304, 328, 367
 Oladipo Olusegun 12, 26–27
 O’Leary Brendan 18
 Oloka-Onyango J. 174
 Oluwole Sophie B. 27
 Opata Damian U. 113, 126, 163
 Osha Sanya 149
 Osóbka Przemysław 290, 292
 Outhwaite William 187
 Oyeshile Olatunji A. 27, 78, 139, 142, 260
- P**
 Parry Geraint 11, 18
 Pawlak Stanisław 322
 Pawlik Jacek J. 73, 120, 158, 315
 Pearsall Judy 17, 48, 136
 Pellegrino Edmund D. 139, 141
 Persio Vince di 114
 Pettit Philip 317–318
 Philips Anne 317
 Piłaszewicz Stanisław 228, 274
 Platon 183
 Plattner Marc F. 9–10, 15, 272
 Pogoski Michał 200
 Pomianowski Jerzy 8
 Posern-Zieliński Aleksander 21, 177, 189
 Ptak Marian J. 216
- R**
 Radłowska Anna 15, 264
 Rawls John 12, 74–75, 79, 82–86,

- 113–114, 120–124, 126, 129–131,
326, 369, 375
- Reykowski Janusz 117–119, 339
- Rex John 187
- Reynolds Andrew 19, 177–178
- Riesman Paul 77
- Robert Anne-Cécile 348
- Robertson David 214
- Roux A. P. J. 11, 27, 115, 168,
201–202
- Sarnecki Paweł 175, 217, 232–233,
312
- Sartori Giovanni 13, 23, 48, 58,
66–67
- Schaper I. 287
- Schmidt M. G. 18
- Scruton Roger 84, 126, 213–214
- Sékou Touré Ahmed 11
- Selase F.T. 174
- Sen Amartya 235, 248
- Senghor Léopold S. 11, 204
- Sese Seko Mobutu 11
- Shapiro Ian 62, 64, 67, 149, 164, 272,
372
- Silberbauer George 77
- Singer Peter 77, 114
- Siwierska Ewa 111, 274
- Skarżyńska Krystyna 107, 117, 119,
339
- Skrzydło Wiesław 214, 374
- Smelser Neil J. 18, 187
- Sokół Wojciech 213
- Solarz Marcin Wojciech 11, 14, 178
- Sondel Janusz 48
- Soyinka Wole 135
- Sozański Jarosław 322
- Ssalongo Kasirye 174
- Stanisławski Wojciech 292–294
- Staszczak Zofia 266
- Stears Marc 24
- Steiner Christopher B. 12
- Steiner Jürg 70–71
- Stinebrickner Bruce 48, 293
- Stoker Gerry 23
- Suberu Rotimi 15, 212, 216, 272
- Szacki Jerzy 109
- Szewczak Wiktor 9
- Szpala Marta 292–294
- Szreniawski Jan 214
- Szupejko Małgorzata 28, 194–195
- Śpiewak Paweł 27, 67, 149, 229, 234,
259, 318
- Táíwò Olúfémi 26–27
- Tangwa Godfrey B. 12
- Tatarkiewicz Władysław 29
- Taylor Charles 77
- Teriba Owodunni 236, 320
- Thatcher Margaret 140
- Thompson Dennis F. 352
- Thompson Leonard 268
- Thornberry Patrick 322
- Tilly Charles 295–296
- Tinder Glenn 7, 16, 22
- Todd Emmanuel 134
- Tönnies Ferdinand 109
- Trzciński Krzysztof 8, 88–89, 91, 98,
115, 145–146, 194, 205, 216, 218,
225, 240, 267, 285, 305, 327, 349
- Tsvangirai Morgan 309
- Turner Thomas E. 345
- Turton David 99, 212
- Tutu Desmond 114
- Tymowski Michał 7, 144, 192, 226,
264, 267–268
- Vandeginste Stef 333
- Vansina Jan 268

- Verba Sidney 53
Vorbrich Ryszard 14, 21, 26, 127,
135, 185, 199, 266, 310
- Wacquant Loïc J.D. 107
Walker Iain 88–89, 95
Wamala Edward 12, 165, 328
Weller Marc 322
Węgrzecki Janusz 318, 351
Wilford Rick 17, 44
Wingo Ajume H. 12, 128, 172
Wiredu Kwasi 12–13, 16, 21–22,
24–25, 27–28, 71, 108, 111–112,
117, 128, 135–184, 201–202, 207,
228, 298, 311, 328, 335, 343, 365,
367–368, 370–371, 373–376, 378
Władyka Maria 210
Wojtaszczyk Konstanty A. 218
Wojtyczek Krzysztof 177
- Wolff Stefan 17
Wright Quincy 53
Wright Richard A. 108, 140, 205
Wyk Jo Ansie van 177–179
- Yoder John 26–27
Young M. Crawford 345
- Zajączkowski Andrzej 26, 192
Zaleśny Jacek 311
Załęski Piotr 218
Zenawi Meles 281
Ziółkowski Marek 107
- Żelazny Walter 198
Żmigrodzki Marek 213
Żukowski Arkadiusz 10, 15, 28, 115,
158, 177–179, 240, 264, 311
Żyro Tomasz 22, 106