

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)¹

KRZYSZTOF TRZCIŃSKI

Legitymacja należy do kluczowych zagadnień myśli politycznej i jest nierozdzielnie powiązana między innymi z takimi terminami jak państwo, władza, obywatele (poddani), prawa i obowiązki. Pojęcie legitymacji jest niezwykle ważne i być może właśnie z tego powodu jego istota stanowi temat wielu dyskusji. W tym artykule nie będziemy jednak analizować sporów definicyjnych. Ograniczymy się do podejścia, jakie proponuje Roger Scruton², unikając przedstawienia ścisłej definicji. Termin „legitymacja” określa, jego zdaniem, to samo, co pojęcia „prawo-

¹ Podstawę tego artykułu stanowią dwa referaty. Pierwszy z nich został wygłoszony 19 maja 2009 na konferencji pt. „Antropologia polityki i polityka w antropologii”, zorganizowanej w Będlewie przez Komitet Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk; drugi – 2 grudnia 2009 na konferencji pt. „Leadership Values in Africa” zorganizowanej w Nsukka przez Faculty of Arts na University of Nigeria. Wcześniejszą wersję tego artykułu przeczytali: Wiesława Bolimowska, David Coplan, Ana Roque, Ewa Siwierska, Bogdan Stefański, Małgorzata Szupejko, Robert Tonkinson. W dyskusjach po przedstawieniu referatów udział wzięli m.in.: Franc Ter Abagen, Mirosława Drozd-Piasecka, Gloria Monica T. Emezue, Ben Nwosu. Autor dziękuje wszystkim czytelnikom i dyskutantom za inspirujące uwagi i pytania. Na ukształtowanie zawartej w tym artykule krytyki wpłynęły rozmowy i obserwacje autora poczynione w trakcie pobytu u ghańskich Aszantów w 1998 oraz na różnych tradycyjnych dworach królewskich w Kamerunie w 2008 i Nigerii w 2009.

² Roger Scruton, *Legitymacja (legitimacy)* w: idem, *Słownik myśli politycznej*, przeł. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 187.

mocność władzy” bądź „prawowite panowanie”³. Gdy rządzący dzierżą władzę nie posiadając do tego uprawnienia, wówczas mówimy, że władza jest przez nich wykonywana bez legitymacji. Legitymacja dotyczy relacji między obywatelami (poddanymi) a władzą państwową lub – jak ma to miejsce na przykład w Afryce Subsaharyjskiej – lokalnym władztwem tradycyjnym. Pojęcie legitymacji odnosi się przede wszystkim do tak podstawowych zagadnień jak podporządkowanie się obywateli (poddanych) decyzji władz⁴ oraz prawo władzy państwowej (lub tradycyjnej) do ograniczania wolności obywateli (poddanych).

Legitymacja była istotnym problemem politycznym na przestrzeni ludzkich dziejów i we wszystkich obszarach świata. Również i dziś stanowi aktualną kwestię. Władza we współczesnych państwach demokratycznych czerpie legitymację z woli elektoratu wyrażonej w wyborach. Nawet w takim wydawałoby się idealnym stanie rzeczy legitymacja niejednokrotnie stanowi przedmiot dyskusji. Seymour Martin Lipset⁵ pisze w tym kontekście o „szacunkowości” czy też względności legitymacji i uważa, że ludzie w państwie uznają istniejący w nim system polityczny jako posiadający legitymację lub nie w zależności od tego, czy wartości systemu odpowiadają wartościom przez nich wyznawanym. I tak na przykład, gdy prezydentem demokratycznego państwa zostanie popierany przez nas kandydat, automatycznie uznajemy jego władzę za legitymowaną. Jeśli jednak wybory prezydenckie wygra osoba, której nie darzymy poparciem czy zaufaniem, wówczas zdarza się nam podważać jej legitymację, zwłaszcza gdy została wybrana na urząd w sytuacji niskiej frekwencji wyborczej.

W państwach pokolonialnej Afryki problem legitymacji jest daleko bardziej skomplikowany niż w świecie zachodnim. Podczas gdy Max Weber⁶ wyróżnił trzy czyste typy prawomocnego panowania (legalne, tradycyjne i charyzmatyczne) w państwie, David Beetham⁷ uznał, że typologia ta jest nieadekwatna ze względu na różnorodność rodzajów władzy, które istniały w XX wieku. Pogląd Beethama odpowiada po części sytuacji w Afryce, gdzie w przypadku wielu pokolonialnych

³ Pokrewny termin „legitymizacja” oznacza, zdaniem Scrutona, „proces, za pomocą którego władza zyskuje akceptację rządzonych, wytwarzając przekonanie, że posiada legitymację” (idem, *Legitymizacja (legitimation)*, w: *Słownik myśli politycznej...*, s. 188). Termin „legitymizacja” bywa używany w piśmiennictwie naukowym w znaczeniu terminu „legitymacja”.

⁴ Zob. C.K. Ansell, *Legitimacy: Political*, w: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 13, Elsevier, Amsterdam 2001, s. 8704, gdzie jest mowa o sytuacji, w której władza zdobywa legitymację, poprzez dostarczanie argumentów, dla których „obywatele powinni być posłuszni” jej decyzjom.

⁵ Seymour Martin Lipset, *Homo Politicus. Społeczne podstawy polityki*, przeł. Grażyna Dziurdzik-Kraśniewska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 81.

⁶ Zob. szerzej Max Weber, *Trzy czyste typy prawomocnego panowania*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyboru dokonali Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1975, s. 539–550.

⁷ David Beetham, *Political Legitimacy*, w: Kate Nash, Alan Scott (eds.), *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Blackwell, Malden (MA)-Oxford 2001, s. 107.

państw przetrwały różne lokalne systemy władzy przedkolonialnej (królestwa, sułtanaty, wodzostwa) o legitymacji tradycyjnej, przy jednoczesnym istnieniu na poziomie ogólnopaństwowym panowania legalnego lub *quasi*-legalnego, mniej lub bardziej zgodnego z państwowym porządkiem prawnym⁸.

Rola władztwa tradycyjnego we współczesnym, republikańskim państwie jest przedmiotem zainteresowania różnych intelektualistów afrykańskich. Szczególnie ciekawe poglądy prezentuje Kwame Anthony Appiah⁹, myśliciel pochodzący z Ghany, który uważa, że dla zrozumienia współczesnego znaczenia i fenomenu trwania władzy tradycyjnej w Afryce należy zwrócić uwagę na źródła posiadanej przez nią legitymacji¹⁰.

Appiah przedstawia rozmaite źródła: symboliczne, religijne oraz państwowe, z których afrykańscy lokalni monarchowie czy wodzowie czerpią uprawnienie do sprawowania swojej władzy oraz posłuch wśród poddanych. Umniejszając jednak ich znaczenie, filozof dochodzi do wniosku, że podstawowym źródłem legitymacji władzy tradycyjnej we współczesnym państwie afrykańskim jest fakt, że władza ta, stanowiąc ważny punkt odniesienia dla danego ludu, wzmacnia czy też przyczynia się do rozkwitu jego poczucia własnej wartości – dobra, które związane jest z pojęciem tożsamości. Pogląd ten stanowi argument dla podjęcia próby pogodzenia trwania afrykańskiej władzy tradycyjnej z teorią liberalną. Zadanie, jakie stawia sobie Appiaha jest również dążeniem do przekonania samego siebie co do takiej możliwości.

Filozof, niechętny wobec większości zhierarchizowanych systemów politycznych i społecznych, uznaje bowiem prawa polityczne jednostek rozumianych jako obywatele¹¹, nie zaś jednostek postrzeganych jako depozytariuszy jakiegoś przypisanego bądź dziedzicznego statusu. Na przykładzie monarchii Aszantów, wlicza koszty, jakie z punktu widzenia wierności zasadom liberalnym pociąga za sobą jego przyzwolenie na istnienie tradycyjnej władzy. Wybór władcy Aszantów

⁸ O panowaniu charyzmatycznym, związanym z uczuciowym oddaniem rządzonych władcy, możemy mówić w przypadku niektórych państw afrykańskich utworzonych w okresie dekolonizacji, zwłaszcza gdy na ich czele stanęli przywódcy tzw. ruchów narodowo-wyzwoleńczych. O panowaniu charyzmatycznym, na płaszczyźnie władzy tradycyjnej, możemy mówić zwłaszcza w przypadku władcy uzbrojonego w zdolności magiczne. Por. Max Weber, *Trzy czyste typy prawomocnego panowania...*, s. 545 i s. 549.

⁹ Kwame Anthony Appiah (ur. w 1954) jest filozofem i powieściopisarzem, profesorem na Uniwersytecie Princeton, autorem wielu prac z filozofii kultury, języka, umysłu, polityki oraz etyki. Obecnie pisze między innymi o kwestiach rasy, tożsamości, kosmopolityzmu.

¹⁰ Por. Michał Tymowski, *Państwo i plemię w dziejach Czarnej Afryki*, w: Ryszard Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007, s. 157, gdzie autor o pisze o zjawisku braku jednej podstawy legitymującej władzę w Afryce w perspektywie historycznej.

¹¹ Appiah używa terminu „obywatele” w sensie zarówno prawnym (zob. *juridical citizens* w: Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992, s. 148) jak i politycznym. W tym drugim znaczeniu używa jednak również terminu „poddani” (*subjects*) w odniesieniu do pozycji jednostek w państwach afrykańskich (zob. *ibidem*, s. 171).

z grona członków królewskiego lineażu obraża, jego zdaniem, liberalną zasadę równej dostępności stanowisk dla talentów. Ponieważ Aszantowie są ludem, a nie prywatnym stowarzyszeniem, filozof uważa, że zasady członkostwa i wykluczenia z ich wspólnoty „różnicują obywateli w sposób, który zazwyczaj mógłby być uważany za dyskryminacyjny”¹². Appiah przyznaje ponadto, że tradycyjna monarchia umacnia te formy hierarchii społecznej, które nie korespondują z liberalnym postulatem równej godności ogółu jednostek. Taka perspektywa winna generować ogólną negatywną ocenę tradycyjnej władzy typowej dla Aszantów, ludu, z którego Appiah się wywodzi. Jest jednak inaczej.

O znaczeniu władzy tradycyjnej w kontekście źródeł jej legitymacji

Appiah podchodzi krytycznie do większości ról, jakie przypisuje się władzy tradycyjnej we współczesnym porządku państwowym. I tak na przykład, jak zauważa, kasus Bugandy przedstawiany bywa jako „kulturowe” umiejscawianie monarchii we współczesnej państwowości ugandyjskiej. Nie jest jednak dla filozofa jasne, na czym ów model „kulturowy” miałby polegać. Appiah twierdzi, że prędzej czy później, tradycyjny władca i tak musi stać się przewodnikiem politycznym dla swych poddanych.

Instytucje władzy tradycyjnej bywają również uznawane za część społeczeństwa obywatelskiego. Zgodnie z rozumieniem Appiaha, społeczeństwo obywatelskie „oznacza życie publiczne poza formalnymi strukturami państwa oraz gospodarki. Społeczeństwo obywatelskie tworzą rodziny, kościoły, świątynie i meczety, organizacje pozarządowe, kluby piłkarskie i tym podobne”¹³. Tymczasem, jak zauważa filozof, tradycyjna władza nadal musi być postrzegana z perspektywy jej usytuowania w otoczeniu politycznym państwa. Wynika to z celów, dla jakich została powołana i działała, a także z powodu jej obecnych (niekiedy silnie rozbudowanych) różnorodnych uprawnień, częstokroć umocowanych we współczesnym państwowym porządku prawnym. Trudno byłoby zatem w prosty sposób uznać ją za część społeczeństwa obywatelskiego.

Appiah odrzuca też znaczenie ekonomicznej roli tradycyjnych instytucji politycznych. Nie są one, jego zdaniem, „prywatnymi aktorami gospodarczymi”, nawet jeśli niekiedy nadużywają swej pozycji choćby w kontekście praw związanych z rozdziałem ziemi. Filozof nie zgadza się również z tym, by postrzegać tradycyjne władztwo po prostu jako reprezentanta władzy państwowej w terenie, choćby właśnie w kontekście zarządzania jakimiś formami własności.

¹² Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, New York-London, 2001, s. 50.

¹³ Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 47.



Grudzień 2009 – Dwór króla Ile-Ife (płd.-zach. Nigeria): Uroczystość zatwierdzenia wyboru lokalnego wodza (fot. K. Trzeciński)

W konsekwencji Appiah uważa, że możemy mieć pewność co do tego, czym nie jest tradycyjna władza w czasach współczesnych: ani kulturowym skansenem, ani społeczeństwem obywatelskim, ani gospodarką, ani państwem, choć dzieli z nimi pewne cechy wspólne. Na przykład popularność monarchii pośród Aszantów stanowi siłę polityczną, a zatem to, co charakterystyczne dla państwa. Dobrowolne wsparcie monarchii przez jej poddanych nosi znamiona filozofii społeczeństwa obywatelskiego. Zarządzanie ziemią ma zaś wymiar ekonomiczny. Można by zatem postrzegać tradycyjną władzę jako swoistą instytucję hybrydową. Appiah tego jednak nie czyni.

Pozytywnie odnosi się natomiast do propozycji kameruńskiego filozofa Ajume Wingo, który widzi dla tradycyjnych instytucji politycznych rolę „teatrów obywatelskiej pedagogiki”, a zatem ośrodków wpajania ludziom pewnych norm, które Wingo określa mianem obywatelskich¹⁴. Ów model wychowawczy ma się wią-

¹⁴ Zob. Ajume H. Wingo, *Fellowship Associations as a Foundation for Liberal Democracy in Africa*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, s. 450-459; idem, *Good Government is Accountability*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics...*, s. 151-170; idem, *Living Legitimacy: A New Approach to Good Government in Africa*, „New England Journal of Public Policy”, Vol. 16, No. 2, Spring/Summer 2001, s. 49-70.

zać z mobilizacją środków publicznych przez tradycyjnych władców, jak choćby Asantehene w Ghanie czy Kabakę w Ugandzie, na przykład na edukację i opiekę zdrowotną.

Appiah jest tym niemniej przekonany, że we współczesnym państwie afrykańskim rola tradycyjnego władztwa jest znacznie głębsza. Uważa, że chcąc to wykazać, należy przyjrzeć się źródłom legitymacji władzy tradycyjnej. Pierwsze z nich można by określić jako **religijne**. Wiąże się ono z rolą władcy jako pośrednika między światem przodków a światem żywych. Appiah traktuje to źródło z pewną dozą sceptycyzmu, przyznając jednak, że „o duchach królewskich przodków nadal myśli się jako o zdolnych do wywoływania [pewnych oczekiwanych] skutków”¹⁵.

Istotniejszym źródłem jest, według filozofa, powszechne uznanie dla zwyczajowych norm i procedur jako obowiązujących również w czasach współczesnych. Jest to źródło **symboliczne** legitymacji władzy tradycyjnej. Innymi słowy, władza ta pełni rolę symbolu – nośnika tradycji. Appiah uważa, że logika tradycyjnych sposobów rządzenia jest znacznie bardziej uchwytna na przykład dla Asantów niż logika oraz działania współczesnej władzy państwowej. Bycie mianowanym w zgodzie z procedurami o długiej tradycji ma dla Asantów wielkie znaczenie. Michał Tymowski pisząc o stopniowym nabywaniu przez daną dynastię legitymacji, wskazuje, że w warunkach afrykańskich wierzono, iż „cnoty przodków przekazywane są potomnym, że następuje kumulacja cech potrzebnych do chwalebego rządzenia”¹⁶. I tak monarcha oraz wodzowie są u Asantów obdarzani szacunkiem, który nie jest, zdaniem Appiaha, ugruntowany instrumentalnie.

Tradycyjna monarchia czerpie źródło swojej legitymacji również z uznania państwowego. Będziemy je nazywać **państwowym** źródłem legitymacji władzy tradycyjnej. Na przykład u Asantów procedura ustanawiania wodzów jest uregulowana i zalegalizowana przez prawo państwowe i podlega rewizji sądów publicznych. Wodzowie ci mają również zagwarantowane przez państwo uprawnienia w zakresie gospodarowania i zarządzania ziemią na obszarze swego władztwa. Uprawnienia owe, jak podkreśla Appiah, były podtrzymywane zarówno przez władze kolonialne, jak i przez rządy – wojskowe oraz cywilne – doby pokolonialnej. Lokalne władztwo jest więc dzisiaj legitymowane w jakiejś mierze zarówno przez tradycję, jak i przez współczesne państwo.

Korelacja między trwaniem władzy tradycyjnej a poczuciem własnej wartości poddanych

W całym dyskursie na temat roli i trwania lokalnego władztwa oraz źródeł jego legitymacji w czasach współczesnych nie dostrzega się jednak, zdaniem Appiaha, pewnego zasadniczego – również z punktu widzenia teorii liberalnej – dobra w po-

¹⁵ Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 47.

¹⁶ Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Leopoldinum, Wrocław 1999, s. 75–76.

staci **poczucia własnej wartości**¹⁷, które ma jakoby wzmacniać czy rozbudzać u poddanych władza tradycyjna.

Poczucie własnej wartości wiąże się bezpośrednio z pojęciem tożsamości, które, jak podkreśla Appiah, „odnosi się do takich cech charakteryzujących ludzi jak rasa, etniczność, przynależność państwowa (*nationality*), płeć, religia czy seksualność (...)”¹⁸. Wymienione cechy silnie kształtują tożsamość jednostki. Indywidualny wymiar tożsamości jest zatem tworzony po części przez jej wymiar zbiorowy.

Tożsamość stanowi jeden z najistotniejszych wątków w całej twórczości filozofa. W jednej ze swych prac Appiah pisze, że praktycznie każdy Afrykanin o refleksyjnej osobowości staje dziś w obliczu problematyki tożsamości i dodaje, że „w życiu współczesnej Afryki tożsamość różnego typu – etniczna, państwowa, rasowa oraz kontynentalna – ma ogromne znaczenie etyczne i polityczne”¹⁹.

Rozwijając temat tożsamości, Appiah nawiązuje do teorii etykietowania²⁰ i twierdzi, że działania jednostek są niejako kształtowane przez nadawanie im „etykiet” przez innych ludzi. Etykiety odgrywają rolę w procesie budowania tożsamości, gdyż są powiązane z przypisaniem do pewnej zbiorowości, a zatem i z oczekiwaniami dotyczącymi odpowiedniego zachowania jej członka. Etykiety mają zatem swoje źródło w systemie kulturowym, w którym jednostka funkcjonuje, i związane są z obowiązującymi w nim normami i wzorami. Filozof pisze, że „kiedy już etykiety zostają ludziom przyklejone, wyobrażenia dotyczące ludzi, którzy pasują do etykiety, zaczynają mieć skutki społeczne i psychologiczne. W szczególności, wyobrażenia owe kształtują to, w jaki sposób ludzie postrzegają siebie samych i swoje przedsięwzięcia”²¹. Ludzie tworzą swoje koncepcje dobrego życia poprzez odwoływanie się do dostępnych etykiet. Appiah dowodzi, że na przykład Aszant w procesie „identyfikowania siebie” kształtuje „swoje życie poprzez myślenie, że coś jest odpowiednim celem lub właściwym sposobem zachowania się, jaki przystoi Aszantowi (...)”²².

¹⁷ Appiah podkreśla, że traktowanie poczucia własnej wartości jako istotnego dobra jest wyraźnie zauważalne w teorii liberalnej od czasów Rawlsa. Zob. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, zwłaszcza s. 247 i n. oraz s. 600.

¹⁸ Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 50.

¹⁹ Kwame Anthony Appiah, *African Philosophy and African Literature*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy...*, s. 538.

²⁰ Autorem – używanej dziś głównie w psychologii, psychiatrii i kryminologii – teorii etykietowania (*labeling theory*) jest socjolog Howard S. Becker. Zob. Howard Saul Becker, *Outsiders: Studies in The Sociology of Deviance*, The Free Press, New York 1963 i dalsze wydania. Appiah ma jednak zapewne na myśli jakąś zmodyfikowaną wersję wspomnianej teorii. Na temat modyfikacji teorii Beckera zob. na przykład Bruce G. Link, Francis T. Cullen, Elmer Struening, Patrick E. Shrout, Bruce P. Dohrenwend, *A Modified Labeling Theory Approach to Mental Disorders: An Empirical Assessment*, „*American Sociological Review*”, Vol. 54, No. 3, June 1989, s. 400–423.

²¹ Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 52.

²² *Ibidem*.

To, że ktoś jest Aszantem, jest dla Appiaha równoznaczne z dziedziczeniem tradycji Aszantów, nie zaś z jej wyborem. Wyborem jest odgrywanie pewnej roli mieszczącej się w ramach danej konwencji, na przykład zawodowej²³. Tymczasem rasa czy etniczność należą do tych cech tożsamości indywidualnej, na które jednostka nie ma wpływu²⁴. Identyfikowanie się z kulturą i tradycją Aszantów, a więc myślenie o sobie jako o Aszancie i postępowanie zgodnie z konwencjami zachowań typowymi dla Aszantów, nie jest zatem jedynie kwestią woli.

Appiah jest zdania, że wymiar zbiorowy indywidualnej tożsamości jednostki leży u podłoża odczuwania przez nią dumy z bycia członkiem ludu Aszantów. Filozof pisze: „kiedy myślę o sobie jako o Aszancie, mogę być dumny ze zbiorowych osiągnięć czy też symbolicznego dziedzictwa Aszantów – podobnie jak mogę cieszyć się osiągnięciami innych Aszantów (choćby wtedy, gdy piłkarz z Kumasii odnosi sukcesy w Pucharze Świata!)”²⁵. Owo symboliczne dziedzictwo w przypadku wielu jednostek należy, jak twierdzi Appiah, do fundamentów poczucia własnej wartości. Filozof uznaje rodzime tradycyjne instytucje polityczne za **superstruktury tożsamości** Aszantów. Ewentualna likwidacja monarchii,

²³ Jak w przypadku paryskiego kelnera, którego przykład przywołuje Appiah w ślad za Ianem Hackingiem (*Making Up People*, w: Edward Stein (ed.), *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, Routledge, New York 1998, s. 87). Hacking zapożycza postać kelnera od Sartre’a (zob. szerzej Jean-Paul Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kielbasa, Piotr Mróz, Rafał Abramciów, Remigiusz Rzyński, Paulina Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 97–99, s. 126–127, s. 473). Appiah wskazuje, że kelner odgrywa przed swoimi klientami rolę, jakiej oni od niego oczekują (w oryginale [Jean-Paul Sartre, *Byt i nicność...*, s. 98] Sartre pisze: „gra czy też bawi się w *bycie* kelnerem” i dalej „kelner bawi się swoją kondycją, aby ją *urzeczywistnić*”). Appiah pisze, że „pomysłowi z kelnerem brakuje pewnych teoretycznych zobowiązań, związanych z wieloma naszymi społecznymi tożsamościami: białego i czarnego, geja i hetero, mężczyzny i kobiety” (Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 51). Dodaje także, że kelner posiada tożsamość rozpoznawalną. Oczekiwanie klientów kelnera dotyczy jednak odpowiedniego odegrania przezeń przypisanej mu roli. Przy takiej tożsamości jak etniczna, oczekiwania ludzi nie są jednak po prostu związane z wyobrażeniem, że na przykład Aszantowie odgrywają jakieś role. W sytuacji kelnera konwencja jego zachowania jest kluczowa w powiązaniu z jego rolą. W przypadku tożsamości Aszantów oprócz konwencji, istnieje jeszcze owo pozostawanie spadkobiercą tradycji, co nie wiąże się z wyborem. Osoba, która miałaby zostać kelnerem może wybrać, czy odegrać rolę mieszcząca się w ramach konwencji czy nie, a zatem czy przyjąć daną tożsamość czy też ją odrzucić. Natomiast posiadanie tożsamości etnicznej nie jest po prostu kwestią woli jakiegoś Aszanta. Można to zilustrować biorąc za przykład Aszanta, który jest kelnerem: w czasie, gdy pracuje w kawiarni powinien odgrywać pewną rolę i zachowywać się tak, jak czyni to kelner; jeśli nie będzie postępował zgodnie z prawidłami roli kelnera, to nie dostanie napiwków albo zostanie zwolniony z pracy; lecz po pracy ów Aszant nie ma już nic wspólnego z przypisaną mu rolą kelnera (w oryginale [Jean-Paul Sartre, *Byt i nicność...*, s. 98–99] Sartre pisze: „otóż *mam* być właśnie tym podmiotem, ale nim nie jestem” i dalej „mogę tylko *grać* albo *bawić się w bycie nim*, to znaczy mogę sobie wyobrażać, że nim jestem” [zob. też Jean-Paul Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. Paweł Beylin, Warszawa 1970, s. 348–349]). Natomiast Aszantem pozostaje cały czas: i w pracy i po pracy.

²⁴ Appiah rozwija ten wątek za Sartrem, Ianem Hackingiem i Elizabeth Anscombe w idem, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2005, s. 65–70.

²⁵ Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 53.



Listopad 2009 - Emir Kano (płn. Nigeria) na paradzie w trakcie święta Durbar (fot. K. Trzeciński)

a więc pozbawienie Aszantów tak ważnej części ich symbolicznego dziedzictwa, oznaczałoby zatem odebranie im części poczucia własnej wartości. A to byłoby, zdaniem Appiaha, lekceważeniem kluczowej wartości liberalnej.

Końcowy wniosek rozważań filozofa jest jednak dość zaskakujący. Appiah uważa bowiem, że w sytuacji, gdy „przywiązywanie się do instytucji, która stoi w sprzeczności z liberalnymi zasadami, oraz opieranie czyjegoś poczucia własnej wartości po części na osiągnięciach tej instytucji, odzwierciedla psychologię nieliberalną”²⁶, członek wspólnoty będący liberałem powinien zacząć przekonywać innych, że nie ma już potrzeby poszukiwania w monarchii podstaw poczucia własnej wartości. Dla trwałości tego poczucia Appiah nie dostrzega bowiem współcześnie żadnego zagrożenia²⁷. Filozof wierzy również, że jego zaangażowanie w obronę władzy tradycyjnej (zwłaszcza monarchii Aszantów) nie jest sprzeczne z nadzieją, iż z czasem straci ona na znaczeniu, gdyż poczucie własnej wartości, które dziś rozbudza u poddanych, będą w przyszłości wzmacniać instytucje coraz bardziej demokratycznej Ghany.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ Pogląd ten wiąże się z postępującą demokratyzacją Ghany. Państwo to rokuje szczególnie duże nadzieje na zbudowanie trwałej demokracji i pod tym względem należy w Afryce do wyjątków. Beneficjentem fali demokratyzacji, jaka następowała w Afryce w okresie dekolonizacji stały się *de facto* tylko dwa państwa: Botswana i Mauritius. Ocenia się, że na fali demokratyzacji Afryki po 1989 r. zaledwie 6 państw, w tym Ghana, weszło na drogę realnej demokratyzacji strukturalnej. Por. Charles Tilly, *Demokracja*, przeł. Michał Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 61. Tilly powołuje się na analizy Freedom House.

O podstawowych wątpliwościach, jakie niosą ze sobą rozważania Appiaha

Teza Appiaha o tym, że podstawowym źródłem legitymacji tradycyjnego władztwa we współczesnej Afryce jest poczucie własnej wartości, które rozbu-
dza ono u swoich poddanych, nie jest przekonująca. Appiah wspomina jedynie
o dwóch tradycyjnych monarchiach Afryki Subsaharyjskiej – Aszantów i Bugan-
dy²⁸, a rozwija swoją tezę na przykładzie tylko tej pierwszej. Jest prawdopodob-
ne, że przeprowadzona przezeń analiza źródeł legitymacji tradycyjnej monarchii
wśród Aszantów jest bliska rzeczywistości stanowi rzeczy. Trudno byłoby jednak
dać wiarę zarówno w to, że spostrzeżenia Appiaha dotyczą ogółu Aszantów znaj-
dujących się obecnie pod władzą króla Nana Osei Tutu II, jak i odnosić wnioski
filozofa, nawet *mutatis mutandis*, do pozostałych tradycyjnych instytucji politycz-
nych, których w różnych państwach Afryki jest nadal wiele. Rzeczywistość wyda-
je się bardziej złożona. Istotnych źródeł legitymacji tradycyjnej władzy może być
jednocześnie kilka, a w przypadku konkretnych ludów pozostających pod władzą
rodzimego władcy znaczenie poszczególnych rodzajów źródeł może być odmien-
ne. Różne też mogą być odpowiedzi poddanych na pytanie, z jakich źródeł czer-
pią dziś legitymację tradycyjni władcy. Będą one zapewne zależały od tego, jakie
grupy społeczne (wykształcenia, statusu) w ramach danych ludów weźmiemy pod
uwagę. Oddajmy jednak sprawiedliwość Appiahowi i przypomnijmy, że podkreślił
on, iż w przypadku monarchii Aszantów pewne znaczenie, jednak mniejsze od
poczucia własnej wartości, mają symboliczne oraz państwowe źródła legitymacji.
Choć Appiah wskazuje zarazem na możliwość istnienia jeszcze i innych źródeł
legitymacji, to wątku tego nie rozwija.

Istota rozpatrywanego tu problemu zdaje się dotyczyć kwestii tego, jakie li-
beralne umocowanie mogłaby posiadać władza tradycyjna we współczesnym re-
publikańskim kontekście²⁹. W konsekwencji nasz główny zarzut wobec Appiaha
będzie polegał na tym, że posiada on pewne ugruntowane przekonanie, iż trwanie
lokalnej władzy tradycyjnej w Afryce można i należy pogodzić z liberalną teorią
demokratyczną, która odnosi się do współczesnego społeczeństwa państwowego.

Z pewnością trudno byłoby dowieść, że Appiah dokonuje projekcji swoich
poglądów na Aszantów. Sam bowiem jest dziedzicem ich kultury³⁰. Dlatego też
ma wyjątkową możliwość uchwycenia obrazu świata Aszantów w sposób, w jaki
postrzega go wielu innych Aszantów. Być może, jest w stanie dostrzec typowe

²⁸ W nieistotnym dla nas w tych rozważaniach kontekście Appiah odnosi się też do królestwa Suazi.

²⁹ Legitymacja tej władzy, rzecz jasna, nie jest bowiem związana z jej wyborem, tak jak ma to miejsce w przypadku demokracji liberalnych. Zob. David Beetham, *Political Legitimacy...*, zwłaszcza s. 113–114 i szerzej idem, *The Legitimation of Power*, Macmillan, Basingstoke 1991, *passim*.

³⁰ Zob. szerzej Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. VIII–IX i n.

sposoby ich myślenia, odczuwania i przede wszystkim wytłumaczyć, co się za nimi kryje. Warto jednak wspomnieć, że większość swego życia spędził Appiah w świecie zachodnim, w Stanach Zjednoczonych oraz w Wielkiej Brytanii, gdzie się urodził. Jego matką była Brytyjka. Wyższe wykształcenie zdobył na Zachodzie, gdzie ukształtowały się jego liberalne przekonania. Możemy zatem zgodzić się z poglądem Davida E. McCleana, że Appiah ma „cenną, własną wielokulturową historię”³¹.

Choć nie twierdzimy, że filozof przypisuje Aszantom swoje przekonania, to jednak uważamy, że może on zauważać w ich kulturze i umysłowości to, co sam chce dostrzec i co jest mu potrzebne dla wskazania możliwości pogodzenia z zasadami liberalnymi tradycyjnej władzy Aszantów (czy, szerzej, różnych ludów afrykańskich), opartej na nieliberalnych podstawach. Spróbujemy zatem odczarować obraz kreślony przez filozofa. Warto w tym miejscu przywołać pogląd samego Appiaha, zgodnie z którym „teoria może być w jakimś względzie bliska prawdy, lecz w innym daleka od niej”³².

O bojaźni i uzależnieniu poddanych

Lipset wskazuje, że legitymację „można wiązać z wieloma formami organizacji politycznej, w tym organizacji uciskających” i dodaje, że „społeczeństwa feudalne przed nadejściem industrializacji niewątpliwie cieszyły się elementarną lojalnością większości członków”³³. Nie twierdzimy, że władztwo Aszantów ma charakter ucisku. W odniesieniu do współczesnych relacji między poddanymi a tradycyjną władzą u Aszantów, czy szerzej różnych ludów afrykańskich, nie będziemy też używać tak zdecydowanych pojęć jak „zastraszanie” czy „zniewolenie”. Uważamy jednak, że Appiah odrzuca dwa istotne, choć nie samodzielne, źródła legitymacji władzy tradycyjnej, a zwłaszcza tej części pojęcia legitymacji, która wiąże się z posłuchem. Źródłami tymi są **bojaźń** i **uzależnienie**³⁴. Trudno je bronić z liberalnego punktu widzenia.

Przypomnijmy, że Appiah wspomina, iż niektórzy ludzie mogą wierzyć w moc sprawczą duchów królewskich przodków, lecz zarazem marginalizuje znaczenie

³¹ David E. McClean, *Kwame Anthony Appiah: The Ethics of Identity*, „Philosophia Africana”, Vol. 9, No. 2, August 2006, s. 133.

³² Kwame Anthony Appiah, *Akan and Euro-American Concepts of the Person*, w: Lee M. Brown, *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, New York-Oxford 2004, s. 23 i szerzej na ten temat s. 24–25.

³³ Seymour Martin Lipset, *Homo Politicus. Społeczne podstawy polityki...*, s. 81. Por. też David Beetham, *Political Legitimacy...*, s. 111 i n., gdzie m.in. o legitymacji władzy tradycyjnej i teokratycznej, ale także faszystowskiej, komunistycznej oraz dyktatury wojskowej.

³⁴ Chociaż wydaje się, że władza legitymowana wiąże się z dobrowolnym przyzwoleniem rządzonych, to wcale nie znaczy, że jest tak zawsze, i że owa dobrowolność ma charakter absolutny. Zob. C.K. Ansell, *Legitimacy: Political...*, s. 8706, gdzie mowa o obawach filozofów, że władza może być uznawana przez ludzi za legitymowaną z powodu tego, że dysponuje siłą.

takiej postawy. Tymczasem religijne źródło legitymacji władzy tradycyjnej jest po dzień dzisiejszy bardzo żywe w wielu kulturach afrykańskich. To źródło legitymacji jest zapewne w istotnym stopniu oparte na bojaźni. Wynika to z przekonania części poddanych o tym, że osoba władcy posiada pewne nadprzyrodzone właściwości i może w istotny sposób wpływać na ich losy. Utrzymywaniu ludzi w takim przekonaniu tradycyjnie służyły – celebrowane przez władców lub w ich obecności – różne uroczystości o charakterze przynajmniej częściowo religijnym oraz, jak określa to Appiah, rozmaite parafernalia. Filozof jest przy tym świadom zarówno rangi królewskich świąt u Aszantów jak i całej symboliki związanej z osobą władcy. Appiah pisze na przykład, że „monarchia Aszantów nie jest wyłącznie osobliwą pozostałością minionej świetności: symbolika monarchii Aszantów, parafernalia, które otaczają Złoty Tron, silnie oddziałują, pozostają bowiem związane z normami i ideałami, które są aktualne i mają współcześnie wielkie znaczenie”³⁵.

Uważamy, że tradycyjne wierzenia niejednokrotnie stają się współczesną siłą władzy. Niejeden poddany obawia się, że jeśli nie będzie posłuszny monarszej woli, to spotka go jakieś nieszczęście. Istotne znaczenie wydaje się mieć również obawa poddanych przed ostracyzmem ze strony innych członków wspólnoty. Urzędnicy monarchy mogą na przykład krytykować tych poddanych, którzy nie okazują władcy szacunku, karność bądź lojalności³⁶.

Podporządkowaniu poddanych i tym samym wzmocnieniu władzy służą również ekonomiczne uprawnienia władców oraz nadawanie przywilejów. Do dziś monarchowie rozdzielają wśród poddanych prestiżowe tytuły, które my moglibyśmy określić mianem szlacheckich lub zawodowych. Tytuł nadany przez władcę może oznaczać dla obdarowanego istotne wpływy i prestiż w lokalnej wspólnocie.

Z racji tradycji bądź uprawnień przyznanych przez państwo, władcy zajmują się również rozstrzyganiem lokalnych sporów, w tym rodzinnych, kwestiami zawierania małżeństw, dziedziczenia, wychowania dzieci, a nawet pełnią w imieniu państwa funkcje władzy publicznej w terenie.

Ekonomiczna siła monarchy jest dziś przypieczętowana literą prawa państwowego w wielu miejscach Afryki, w tym również i u Aszantów. Najlepiej świadczy o tym możliwość włodarzenia ziemią przez lokalnych władców czy wodzów³⁷. Ziemia, zwłaszcza na prowincji, niejednokrotnie pozostaje nominalną własnością całej wspólnoty, to jest żywych, przodków oraz tych, którzy mają się dopiero na-

³⁵ Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 46.

³⁶ Por. Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity...*, s. 181, gdzie filozof podkreśla, że tożsamość wiąże się między innymi z poczuciem lojalności. Zob. też. Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Allen Lane, London 2006, s. XVIII, gdzie między innymi znajduje się następujące stwierdzenie Appiaha: „lojalności i lokalna wierność określają więcej niż byśmy chcieli, określają kim jesteśmy”.

³⁷ Na przykładzie Aszantów zob. Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. 159.

rodzić, i ma znaczenie sakralne. Władca jednak, nawet jeśli nie posiada tytułu własności do ziemi, to w imieniu wspólnoty gospodaruje jej zasobami.

Funkcje włodarza ziemi, rozjemcy oraz lokalnego przedstawiciela władzy państwowej mogą być i są bardzo przydatne w życiu codziennym wspólnoty. Niemniej, funkcje te wiążą się również z pewną kontrolą władcy nad życiem poddanych. Taki stan rzeczy wpływa w sposób istotny i rzeczywisty na trwanie uzależnienia członków wspólnoty od jej przywódcy. Od stopnia podporządkowania i szacunku okazywanego władcy przez poddanych mogą w jakiejś mierze zależeć jego pozytywne bądź negatywne decyzje w ważnych dla nich sprawach.

Bojąc się negatywnych rozstrzygnięć władcy, uzależnieni od niego poddani, mogą nie przeciwstawiać się jego decyzjom, które są niezgodne z ich interesem, i w ten sposób jeszcze bardziej wzmocnić jego władzę. Dzisiaj dla utrzymywania poddanych w zależności władca nie musi uciekać się do przemocy. Często, aby wywołać wśród poddanych pożądany przez siebie efekt, władcy wystarczy właśnie ich uzależnienie oraz bojaźń.

O interesowności władzy oraz potrzebach i korzyściach poddanych

Oczywiście nie można twierdzić, że relacje między władcą a poddanymi opierają się głównie na tych dwóch elementach. Władza królewska może spełniać i często spełnia różne pozytywne funkcje. Nie wyklucza to jednak faktu, że sama również czerpie z tego korzyści.

Appiah w ogóle nie porusza kwestii interesu, jaki ma władca w tym, by jego władza trwała. Z punktu widzenia podjętej przez filozofa próby pogodzenia istnienia władzy tradycyjnej z teorią liberalną, kwestia ta może się wydawać niewygodna. Władca bowiem czerpie różnorakie, przede wszystkim ekonomiczne, zyski z pełnionej godności, choćby w wyniku pobierania opłat za rozsądzanie sporów bądź dzierżawę ziemi. Ponadto niejedynemu tradycyjnemu władcy w Afryce otrzymuje dotacje czy wręcz pensję od państwa. Różnego rodzaju należności czy daniny, jakie ściąga władca od swoich poddanych, choćby nawet jedynie przy organizacji tradycyjnych świąt, to koszty istnienia władzy tradycyjnej, jakie ponoszą poddani.

Dzisiaj zyski władcy mogą być, i zapewne zazwyczaj są, mniejsze od tych, które czerpał niegdyś monarcha dzierżący realną władzę państwową. Tym niemniej w wielu przypadkach zostały one zagwarantowane w pierw przez władzę kolonialną, a następnie przez władze niepodległego państwa, które niejednokrotnie oddają część swych kompetencji tradycyjnej władzy lokalnej. Praktyka ta wynika często z wygody władz centralnych i współcześnie łączy się często z niewywiązywaniem się przez nie z niektórych swoich obowiązków względem obywateli.

Działania władcy nie muszą się jednak wiązać li tylko z interesem jego i jego lineażu. Władca może mieć poczucie konieczności wypełniania obowiązków wobec

swoich poddanych. I choć władca czerpie korzyści z funkcji, jakie sprawuje, sam może być ograniczany choćby obawą przed reakcją przodków, jeśli sprzeniewierzy się określonym tradycyjnym zasadom sprawowania władzy w interesie wspólnoty. Musi nadto brać pod uwagę zdanie rady starszych i interesy poddanych³⁸, zwłaszcza dziś, gdy możliwość buntu i uwolnienia się od zależności od władcy wydaje się wyborem znacznie łatwiejszym niż kiedyś³⁹.

Wykonując swoje obowiązki władca może zatem działać i zwykle działa na rzecz dobra poddanych. O kwestii korzyści, jakie poddani mogą czerpać z istnienia tradycyjnego władztwa, Appiah wspomina zaś jedynie *en passant*, głównie gdy pisze, że władca może mobilizować środki dla celów publicznych, na przykład kształcenia bądź oświaty zdrowotnej⁴⁰. Filozof zauważa zarazem, że czyniąc to monarcha może „dać wyraz wartości celów (i społecznej mobilizacji na rzecz tych celów) i jednocześnie przyczynić się do ich osiągnięcia”⁴¹.

W rzeczy samej, tak być może. Edukacja normatywna (tj. wpajanie pewnych wartości wspólnotowych), zdrowotna bądź religijna jest z pewnością ważna. Nie jest jednak łatwo wyobrazić sobie, aby tradycyjni władcy zastępowali instytucje państwa w zakresie szkolnictwa ogólnego (co często czynią zwłaszcza misjonarze⁴²). Trudno bowiem dostrzec zyski, jakie władcy bądź ich urzędnicy mogliby czerpać z kształcenia osób innych niż własne potomstwo. Finansowanie lokalnej oświaty może przecież w przyszłości obrócić się przeciwko nim, podobnie jak niegdyś kształcenie kadr przez kolonialistów miało zgubny wpływ na utrzymanie zależności kolonialnej. Kwestia edukacyjnej funkcji monarchii nie wydaje się zatem przekonująca. Można sobie tym niemniej wyobrazić pozytywne wykorzystanie prestiżu władcy na przykład dla krzewienia przez instytucje państwowe czy pozarządowe wiedzy o zapobieganiu różnym chorobom.

Władza tradycyjna nie musi jednak mieć nic wspólnego z powszechną opieką zdrowotną bądź edukacją. Władza monarchy jako swoiste przedłużenie władzy publicznej w terenie może, tak jak ma to miejsce na przykład w Kamerunie⁴³, odegrać istotną rolę choćby przy realizacji inwestycji lokalnych. Władca może bowiem lepiej znać potrzeby swych poddanych niż przedstawiciele władzy centralnej.

³⁸ Por. Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej...*, s. 80–82 (Rozdział: *Formy kontroli władców. Rady*).

³⁹ Na temat zmian, jakie zaszły w ostatnich dekadach w życiu na przykład Aszantów zob. Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers...*, s. 103–104.

⁴⁰ Zob. też Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. 170, gdzie również jest mowa o organizowaniu przez wodzów konserwacji lokalnych dróg publicznych.

⁴¹ Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 46.

⁴² Na temat poglądów Appiaha o pozytywnej roli, jaką pełni w Ghanie Kościół zwłaszcza w kwestii edukacji, opieki medycznej i społecznej zob. szerzej Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. 169–170.

⁴³ Zob. Ryszard Vorbrich, *Trybalizm a wieloetniczne państwo afrykańskie*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, z. 14–15, 1999, s. 189.

Częściej istotniejszą rolę zdaje się jednak pełnić władca tradycyjny w zakresie sądownictwa, a przede wszystkim rozwiązywania sporów. Dotychczas na to zagadnienie spojrzeliśmy z perspektywy uzależnienia poddanych od decyzji władcy-rozjemcy. Można jednak rozpatrywać tę kwestię także z innego punktu widzenia. Przypuśćmy, że państwowy wymiar sprawiedliwości jest niewydolny bądź też nie wszyscy obywatele mają do niego realny dostęp. Wyobraźmy sobie też sytuację, w której normy prawa państwowego nie zostały zinternalizowane przez jakąś lokalną wspólnotę. Jej członkowie nie chcą rozsądzać sporów według obcych norm, bowiem na przykład w istotny sposób różnią się one od zasad, jakimi odwiecznie rządzi się ich wspólnota; lub norm państwowych po prostu nie znają, nie rozumieją albo się z nimi nie zgadzają⁴⁴.

Sądownictwo tradycyjne ma często charakter sądownictwa rozjemczego, gdzie strony respektują pewne zasady. Lokalny władca – czy też wykonujący w jego imieniu funkcje prawne zaufany urzędnik – posiada wiedzę niezbędną do rozstrzygnięcia spraw spornych. Władca cieszy się również, związanym choćby właśnie z rolą rozjemczą, prestiżem. Strony sporu, przekazując sprawę do rozsądzenia na dworze władcy, zgadzają się na jej rozpatrzenie według tradycyjnych zasad. Zwykle strony uznają wydany przez władcę lub w jego imieniu werdykt. Zdarza się również i tak, że gdy tradycyjnemu władcy nie uda się rozwiązać jakiegoś sporu, strony spotykają się w sądzie publicznym. Wówczas sędzia może poprosić władcę lub jego urzędnika o opinię i relację z próby tradycyjnego rozsądzenia sprawy.

Władza tradycyjna może zatem wypełniać luki w tych miejscach, w których instytucje państwa działają nieefektywnie. To ukazuje bardzo ważne źródło legitymacji władzy tradycyjnej – **potrzeby i korzyści poddanych**⁴⁵. Ten wymiar legitymacji został przez Appiaha potraktowany marginalnie, a jest on ważny również i z perspektywy liberalnej argumentacji autora. Nie musi bowiem istnieć sprzeczność między korzyściami władcy a korzyściami poddanych.

Bilans zysków z trwania monarchii wydaje się jednak większy dla władcy. Jeśli bowiem w przyszłości obecne jego funkcje przejęłyby efektywnie wykonujące swoje zadania instytucje państwa, wówczas korzyści ekonomiczne władcy oraz jego prestiż uległyby istotnemu uszczupleniu. Dzisiejsi poddani monarchy i zarazem członkowie państwa, a przyszli *par excellence* obywatele mogliby na tym zyskać, a przynajmniej uległaby zmniejszeniu ich bojaźń przed reakcją władcy oraz ich odeń uzależnienie. A zatem to przede wszystkim władca może być zainteresowany w trwaniu swoich rządów.

⁴⁴ Zob. Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. 169 i s. 208.

⁴⁵ Por. Donald A. Watt, *Legitimacy*, w: Frank N. Magill (ed.), *International Encyclopedia of Government and Politics*, Vol. 1, Fitzroy Dearborn, London-Chicago 1996, s. 761, gdzie znajdujemy stwierdzenie, że niektórzy teoretycy uważają, iż władza „posiada legitymację jedynie wówczas, gdy jest w stanie sprostać potrzebom obywateli w sferze pomyślności społecznej i ekonomicznej”. Zob. też *ibidem*, s. 763.

Zwróćmy w tym miejscu ponownie uwagę na kwestię symbolicznego źródła legitymacji. Appiah przyznaje, że posiada ono współcześnie pewne znaczenie i słusznie wskazuje, że dla wielu Aszantów zrozumiała jest logika zwyczajowych sposobów rządzenia, tak jak i rozumiały się ich tradycyjne wartości oraz normy. Władza sprawowana jest zatem według reguł opartych i ugruntowanych w tradycji. Sama w sobie jest symbolem. W konsekwencji władca często szanowany jest już choćby ze względu na tradycję. Warto jednak zaznaczyć, że to monarszy lineaż ustala ową logikę; że to władca wspólnie z członkami swojej rodziny i współpracownikami oraz starszyzną decyduje o ewentualnych korektach tradycyjnych rozwiązań. Potencjalnie zaś władca przebiegły i chciwy może wykorzystywać swoją pozycję dla takiego manipulowania poddanymi, które będzie prowadzić do maksymalizowania głównie korzyści jego i jego otoczenia.

Krytycznie o znaczeniu władzy dla rozkwitu poczucia własnej wartości u poddanych

Przejdźmy teraz do kwestii tożsamości, a zwłaszcza do jej wymiaru związanej z poczuciem własnej wartości, rozumianej zarówno jako podstawowe źródło legitymacji tradycyjnej władzy, jak i korzyść, jaką poddani mogą czerpać z istnienia monarchii. Uważamy, że tradycyjna władza z pewnością jest czynnikiem budującym pewną część tożsamości afrykańskich ludów. Zwłaszcza dla tych Afrykanów, którzy nie mieszkają w dużych miastach władza tradycyjna stanowi jeden z istotnych elementów tożsamości. Czy jest on jednak podstawowy?

Appiah pisze w jednej ze swoich prac, że „chronienie *kultury* – w sensie szeroko rozumianych artefaktów kulturowych – jest czymś innym niż chronienie *kultur*” i dodaje następnie, że „kultury składają się z ciągłości oraz zmian, a tożsamość społeczności może te zmiany przetrwać (...)”⁴⁶. Czy zatem tożsamość ludów, które dziś już nie mają własnego władcy, choć kiedyś takiego posiadały, jest w jakiś sposób uboższa od tożsamości na przykład Aszantów czy innych ludów, u których władza tradycyjna zdołała przetrwać?⁴⁷ Przecież posiadanie jakiegokolwiek tradycji może wzmacniać poczucie własnej wartości.

Zazwyczaj, w pewnym momencie dziejów, władztwo tradycyjne przestaje z jakichś przyczyn istnieć. Natomiast na przykład u Aszantów monarchia z jakichś względów trwa. Zatem, co takiego charakteryzuje monarchię Aszantów, że jakoby przyczynia się ona do rozkwitu poczucia własnej wartości wśród jej poddanych? Być może istnieje jakiś wartość tego władztwa, która w tak pozytywny sposób oddziałuje na znaczną część Aszantów.

⁴⁶ Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers...*, s. 105–106 i s. 107.

⁴⁷ Jest to pytanie, które można by równie dobrze zadać członkom wielu społeczeństw poza Afryką Subsaharyjską, których ustroj państwowy został w ostatnich dekadach przekształcony z monarchii w republikę.

Appiah dowodzi, że monarchia jest czymś bardzo ważnym dla Aszantów. Można się z nim zgodzić, ale czy istnieje dlatego, że wzmacnia poczucie ich własnej wartości? Czy też przetrwała i być może wzmacnia poczucie własnej wartości poddanych dlatego, że na przykład, spełnia dobrze jakąś funkcję wobec poddanych, ma pewne cechy, które podobają się poddanym? Być może właśnie monarchie Aszantów, Bagandów czy inne w Afryce istnieją dziś dlatego, że ich władcy tradycyjni działają w interesie poddanych i mogą być zarazem użyteczni dla władz państwowych.

Widzenie świata zwłaszcza u starszych i niewykształconych Afrykanów jest mocno uwarunkowane lokalną tradycją, której część stanowi władza. Dla nich głównym tożsamościowym punktem odniesienia może być właśnie lokalny monarcha. Może on być silnie kojarzony z ich kulturą i bogatą przeszłością, a to wszystko z pewnością ma wpływ na poczucie własnej wartości. Poddani mogą odczuwać dumę z władcy, który w ich mniemaniu jest dla nich dobry i służy ich interesom. Sposób sprawowania władzy, czyny i charakter monarchy powinny tu odgrywać zasadniczą rolę. Jednak Appiah nie określa, jaki jest obecny monarcha na przykład u Aszantów i jacy byli jego poprzednicy. Nie przedstawia ich osiągnięć, nie opisuje ich charakterów oraz postaw.

Całkowicie zrozumiałym jest fakt, że na przykład jakiś Aszant czerpie poczucie własnej wartości z tego, że jest jednym z Aszantów, ale trudniej nam pojąć to, że czerpie je z istnienia władztwa tradycyjnego. Być może naprawdę jest ono niezwykle ważnym czynnikiem budującym czy też określającym jego tożsamość. Tożsamość jest tworzona w opozycji: my – oni, do czego Appiah zdaje się nie przywiązywać większej wagi w rozważaniach o władztwie tradycyjnym Aszantów⁴⁸. Tożsamość danej wspólnoty wiąże się ze świadomością odrębności i posiadania przez jej członków specyficznych cech. Gdyby zatem Appiah dowodził, że na przykład Aszantowie mają rozbudowane poczucie własnej wartości, bowiem w odróżnieniu od niektórych innych ludów posiadają tradycyjnego władcę, wówczas zapewne łatwiej byłoby pojąć pozycję monarchii w dyskursie o tożsamości Aszantów. Ale filozof tego nie czyni.

Appiah kreśli zaś kolektywną wizję zadowolenia z władztwa tradycyjnego. Z tego obrazu zdaje się wynikać, że każdy „prawdziwy” Aszant szanuje władcę i uznaje istnienie monarchii za coś naturalnego. Filozof nie wspomina ani słowem o tych, którzy nie podporządkowują się władzy monarszej, ani o tych, którzy odchodzą od monarszej zależności. A muszą przecież być tacy Aszantowie, którzy

⁴⁸ Choć pisze na ten temat w jednej ze swoich prac, przywołując badania Frederika Bartha. 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*, Second Edition, Vol. 2, Oxford University Press, New York-Oxford 2005, s. 571. Zob. też Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. 178, a także s. 160, gdzie jest mowa o tożsamości narodowej Ghańczyków budowanej w opozycji do Brytyjczyków w okresie uzyskiwania przez Ghanę niepodległości.

nie utrzymują żadnych relacji z monarchią. Ktoś, kto porzuca zależność od władcy może bowiem nie potrzebować już korzyści, jakie ewentualnie płyną z poddaństwa. Appiah pragnąc pogodzić wizję władzy tradycyjnej z liberalizmem nie mówi jednak, jaki jest stosunek władcy, jego dworu, innych Aszantów do takich jednostek. Czy odrzucenie monarchii wiąże się z kosztami? Czy powoduje ostracyzm, uznanie za buntownika, inne nieprzyjemności we wspólnotach? Tego nie wiemy.

Teoria Appiaha byłaby znacznie bardziej przekonująca i zgodna z duchem liberalizmu, gdyby wykazał on, że porzucenie zależności od monarchii nie powoduje kosztów dla „republikanina”. Tego jednak filozof nie czyni, choć w jednym ze swych pism dowodzi jak bardzo przywiązany jest do idei ochrony jednostek, zadając pytanie o to, „co jest naprawdę ważne – kultury czy ludzie?” i udzielając następującej odpowiedzi: „Moim zdaniem fundamentem właściwego modelu powinno być uznanie jednostek – a nie narodów, plemion, czy ‘ludów’ – za podstawowy przedmiot moralnej troski”⁴⁹.

Appiah broniony i nieobroniony

Przejdźmy teraz do istotnego zwrotu, jakiego dokonuje Appiah w swoich rozważaniach. Po tym, jak próbuje nas przekonać do tezy o możliwości pogodzenia istnienia władztwa tradycyjnego z teorią liberalną, ostatecznie wykazuje daleko idącą niepewność co do tego, czy jego zaangażowanie w obronę na przykład lokalnej monarchii Aszantów jest spójne z nadzieją, że rolę, którą ta obecnie pełni, przejmą z czasem instytucje polityczne demokratyzującej się Ghany⁵⁰. Z wcześniejszej argumentacji filozofa wynikało przecież, że władza tradycyjna jest dla Aszantów czymś korzystnym. W rozważaniach filozofa na próżno było szukać potrzeby zmiany. W końcu jednak stało się jasne, że Appiah żywi nadzieję, że Aszantowie nie będą w przyszłości czerpali poczucia własnej wartości z istnienia monarchii, ale jako obywatele demokratycznej Ghany będą uznawali swoje państwo za naczelny punkt odniesienia dla ich tożsamości. Appiah chciałby, by te dwa tory jego rozumowania, wydawałoby się tak odmienne, były spójne. Nie wie bowiem, czy w rzeczy samej tak jest. Ma jednak taką nadzieję. Być może ocenę, na ile to rozumowanie może być koherentne, pozostawia nam. Wahanie filozofa świetnie

⁴⁹ Kwame Anthony Appiah, *Pochwała kosmopolityzmu: Pożytki z mieszania się kultur*, przeł. Tomasz Bieroń, „Tygodnik Idei Europa” Nr 32(123), dodatek do „Dziennika” z 9 sierpnia 2006, s. 8.

⁵⁰ Analogiczna sytuacja ma miejsce w innej pracy Appiaha. Zob. idem, *Akan and Euro-American Concepts of the Person...*, zwłaszcza s. 28 i s. 33), gdzie filozof wprawdzie broni koncepcji człowieka u Aszantów (zgodnie z którą jednostka składa się z ciała – *nipadua*, indywidualnej duszy-nośnika osobowości – *sunsum* oraz swoistej siły życiowej – *okra*). Różni się ona dalece od zachodniej naukowej koncepcji osoby (którą, jak pisze, czyni ciało oraz rozum). W konkluzji natomiast stwierdza, że co prawda odrzucenie koncepcji Aszantów jest daleko przedwczesne, ale zapewne w przyszłości Aszantowie porzucą wiarę w *sunsum*. Appiah podkreśla zarazem, że przez długi czas koncepcja człowieka według Aszantów funkcjonowała z powodzeniem jako element pomocny w zarządzaniu stosunkami społecznymi i w tym względzie należy docenić jej rolę.

wyrażają następujące słowa zawarte w jednej z jego prac: „jak możemy pogodzić szacunek dla ludzi takich, jakimi są z troską o to, jakimi mogliby być?”⁵¹.

Wczujmy się teraz w rolę adwokata Appiaha i spróbujmy wykazać spójność, o której tu mowa. Jak wskazywaliśmy, Appiah zna dwie rzeczywistości: tradycyjną i nowoczesną. Obie rozumie, ale widzi przyszłość, która w jego mniemaniu może być lepsza, w rzeczywistości nowoczesnej. Uważa zatem, że w Ghanie powinien istnieć demokratyczny porządek państwowy, a Ghańczycy winni czuć się pełnoprawnymi obywatelami swojego państwa. Wydaje się, że takie stanowisko wcale nie musi stać w sprzeczności z trwaniem monarchii. Być może bowiem Appiahowi odpowiadałby model brytyjski, gdzie monarchia nie wydaje się służyć rozkwitowi poczucia własnej wartości większości obywateli-poddanych, ale trwa i stanowi pewną ciągłość tradycji oraz element narodowego dziedzictwa. Obywatele demokratycznej Ghany, którzy są Aszantami mogą zatem nadal być poddanymi króla, tak jak obywatele Wielkiej Brytanii są poddanymi swej monarchini. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że – formalnie rzecz biorąc – przyszła pozycja Aszantów będzie w demokratycznym państwie lepsza od obecnego położenia Brytyjczyków w ich kraju. Niektórzy Aszantowie mogą przecież przestać być poddanymi swego władcy, choćby dlatego, że jest on monarchą wewnątrzpaństwowym, natomiast Brytyjczycy, *nolens volens*, jako obywatele Zjednoczonego Królestwa pozostaną zarazem poddanymi swej królowej. Innymi słowy, teoretycznie Aszantowie będą mieli w tej materii większą możliwość wyboru.

Nie w tym jednak tkwi sedno naszej defensywnej w tym miejscu argumentacji. Zaangażowanie Appiaha w obronę tradycyjnej monarchii i wiara w spójność tego stanowiska z nadzieją pokładaną w budowie silnej, podstawowej więzi tożsamościowej Aszantów z republikańską i demokratyczną Ghaną, a także możliwość pogodzenia istnienia władzy tradycyjnej z liberalnym kredo, możnaby spróbować wytłumaczyć w bardziej misterny sposób: Appiah być może prezentuje podejście ewolucjonistyczne⁵². Społeczeństwa afrykańskie przechodzą przecież przez różne etapy rozwoju, a na obecnym (charakteryzującym się brakiem działających efektywnie i opartych na demokratycznych podstawach instytucji państwa) władza tradycyjna jest im potrzebna, tak jak miało to miejsce na przykład w społeczeństwach europejskich na pewnych stadiach ich rozwoju. Być może zatem sytuacja, gdy na przykład Aszantowie szukają oparcia we władzy tradycyjnej jest naturalna. Ich władza nie jest wszechmocna, a jednak nadal odgrywa istotną rolę w ich życiu. Tak rozumując, rzeczywiście można dostrzec w poglądach Appiaha spójność a nie rozdzwięk.

⁵¹ Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity...*, s. 189.

⁵² Por. Seymour Martin Lipset, *Homo Politicus. Społeczne podstawy polityki...*, s. 83, gdzie znajduje się następująca konkluzja: „jednym z głównych źródeł legitymizacji jest (...) kontynuacja istotnych tradycyjnych instytucji integrujących w okresie przejściowym, gdy pojawiają się nowe instytucje”.

Należałoby się zatem zastanowić, czy w ogóle krytyczna ocena rozważań Appiaha jest zasadna. Możemy przecież założyć, że filozof odgrywa rolę odźwiernego, który uchyla nam drzwi do kultury Aszantów. Appiah żyje na Zachodzie i wie, jakim językiem mówić do ludzi Zachodu. Jako pośrednik próbuje nam wyjaśnić coś, czego, patrząc z naszej perspektywy kulturowej, być może nie potrafimy zrozumieć i dostrzec.

Obraliśmy na chwilę rolę adwokata Appiaha, ale może być równie dobrze i tak, że to Appiah odgrywa rolę obrońcy pewnej archaicznej rzeczywistości, która charakteryzuje się między innymi trwaniem władzy tradycyjnej. Filozof nie jest przekonany co do adekwatności jej istnienia w czasach współczesnych, ale stara się przywołać argumenty na jej obronę. Jako adwokat, Appiah nie dąży do tego, aby zastępować monarchię nowym porządkiem rzeczy czy uszczuplać jej znaczenie. Przyjęcie roli obrońcy może wynikać z faktu, że Appiah sam jest silnie związany emocjonalnie z kulturą Aszantów, której część stanowi władza tradycyjna.

Pamiętajmy jednak, że być może staramy się tu znaleźć argumenty tłumaczące myślenie, które Appiah opiera na błędnej przesłance, jakoby Aszantowie czerpali poczucie własnej wartości przede wszystkim z istnienia władzy tradycyjnej. Takie podejście Appiaha wydaje się bardzo wygodne, gdyż poczuciem własnej wartości można próbować usprawiedliwić niemal wszystko. Poczucie własnej wartości można nadto czerpać z różnych elementów kultury czy działań członków swojej wspólnoty, które wcale nie muszą być chwalebne.

Poczucie własnej wartości może być wzmacniane przez przynależność do jakiegokolwiek grupy. Z pewnością jest również tak i z członkostwem we wspólnocie Aszantów. Nie wydaje nam się jednak, aby Appiah dowiódł, że to właśnie istnienie władzy tradycyjnej powoduje rozkwit poczucia własnej wartości u jej poddanych. Tym bardziej, że poczuwanie się do bycia poddanym może być dla części Aszantów okazjonalne i mieć miejsce na przykład w trakcie świąt.

Podejście Appiaha rodzi jeszcze i inną obawę. Usprawiedliwianie tradycyjnej władzy tym, że jakoby powoduje ona rozkwit poczucia własnej wartości wśród poddanych, może służyć jej wzmocnieniu i petryfikowaniu, a zatem zachowaniu istniejącego *status quo*, nie zaś zmianie i modernizacji. Nie wiemy do końca, jakim władcą jest w ocenie Appiaha król Aszantów i dokładnie jakie inne pozytywne role, poza tożsamościową, pełni on wobec swoich poddanych⁵³. Nie wiemy, jak ich traktuje, i jakie korzyści odnosi z bycia władcą. Zastanawialiśmy się nad tym, lecz Appiah zupełnie pominął tę płaszczyznę opisu. Jego zaangażowanie w obronę

⁵³ Zob. następujące artykuły i wywiady w: "West Africa", 29th April – 5th May 2002, s. 10–24: Osei Tutu II, Kojo Yankah, *Tradition in Modern Times*; Kwesi Yankah, *A Traditional King in the 21st Century*; Osei Kwadwo, *From Osei Tutu I to Osei Tutu II*; Ivor Agyeman-Duah, *The Golden Stool*; Henrietta Mensa-Bonsu, *A Modern King Returns to an Old Concept*; I.K. Gyasi, *An Exemplary Initiative in Education*.

władzy tradycyjnej może być zatem postrzegane jako swego rodzaju intelektualne legalizowanie starego porządku rzeczy. Spójrzmy bowiem na rozważania Appiaha z perspektywy korzyści, jakie odnosi władca, którego posłuch wśród poddanych zapewne powoli słabnie. Jeśli wywodzący się z Aszantów, wychowany w ich tradycji, a obecnie żyjący w Stanach Zjednoczonych, profesor renomowanego uniwersytetu dowodzi, że władza tradycyjna jest istotnym dobrem, to w pierwszym rzędzie leży to w interesie samego władcy, niekoniecznie zaś Aszantów jako ogółu. A tego, jak sądzimy, wywód Appiaha nie miał przecież na celu.

Myśl Appiaha umyka prostym ocenom. Filozof próbuje przekonać do wizji rzeczywistości, którą nakreślił nie tylko dla nas, ale przede wszystkim dla siebie samego. To głos liberała⁵⁴, który jednak pochodzi z tradycyjnej wspólnoty i jest z nią nadal związany, choćby w pewien emocjonalny, sposób. Ceni jej dziedzictwo i poszukuje usprawiedliwienia dla istnienia władzy tradycyjnej, postrzeganej z pozycji liberałów jako relikwitu epoki minionej. Taki stan rzeczy można całkowicie zrozumieć, a nawet znaleźć analogie w świecie Zachodu, gdzie na przykład wiele jednostek czuje się związanych tradycjami chrześcijańskimi, choć ich światopogląd ma dziś już z samym chrześcijaństwem niewiele wspólnego.

Appiah pragnie dowieść, że monarchia, zwłaszcza w takim kształcie, jaki przyjmuje u Aszantów, da się pogodzić z teorią liberalną. W ten sposób usprawiedliwia jednak ekskluzywizm, dyskryminację, brak wolnego wyboru władzy czy też inne zaprzeczenia liberalizmu. Appiah często unika zarazem przedstawienia jasnego stanowiska lub rozwinięcia jakichś wątków, które nie licują z liberalnym kredo. W końcu warto się zastanowić, czy dobrze się stało, że celem rozważań filozofa jest udowodnienie, że istnienie władzy tradycyjnej w Afryce jest zgodne z teorią liberalną, i że Appiah nie tłumaczy kwestii monarchizmu z bardziej tradycjonalistycznej pozycji. I choć wydaje się, że filozof potrafi z dystansem odnieść się do tradycyjnego porządku, to dystans ów jest jednak tylko pozorny. Brakuje mu bowiem pierwiastka bezstronności i krytycyzmu. Fakt ten karze jeszcze bardziej wątpić w to, czy argumentacja Appiaha jest trafna, bowiem wielu z nas z pewnością nie przekonuje.

⁵⁴ Choć Appiah deklaruje się jako liberał, to nie unika krytyki polityki liberalnej. Zob. Kwame Anthony Appiah, *The Limits of Being Liberal*, "Philosophia Africana", Vol. 8, No. 2, August 2005, zwłaszcza s. 95–97, gdzie autor pisze krytycznie o realiach stosowania liberalnej zasady neutralności religijnej państwa.

SUMMARY

Sources of legitimacy of the traditional authority in contemporary Africa, or how to better understand its significance and the phenomenon of continued existence: Comments on the thought of Kwame Anthony Appiah

The intention of this article is to present Kwame Anthony Appiah's views on the role of traditional authority and the sources of its legitimacy in the contemporary African state. Appiah – a liberal philosopher of the Ashanti origin – mentions various sources: symbolic, religious and state, from which local African rulers derive the right to exert power and to exact obedience from their subjects. Nevertheless, Appiah minimizes the significance of most of these and concludes that the basic source of legitimacy for traditional authority in the contemporary African state is the fact that this power, being a very important point of reference for the group over which it is wielded, reinforces its members' sense of self-respect. He uses this idea to attempt to reconcile the continued existence of African power systems with liberal theory. In this article the main theses of Appiah's standpoint are analyzed in a critical way.

Dr KRZYSZTOF TRZCIŃSKI, politolog, jest adiunktem w Instytucie Studiów Regionalnych i Globalnych na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego.

Bibliografia:

- Agyeman-Duah** Ivor, *The Golden Stool*, "West Africa", 29th April – 5th May 2002.
- Ansell C.K.**, *Legitimacy: Political*, w: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 13, Elsevier, Amsterdam 2001.
- Appiah** Kwame Anthony, *African Philosophy and African Literature*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.
- Appiah** Kwame Anthony, *Akan and Euro-American Concepts of the Person*, w: Lee M. Brown, *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, New York-Oxford 2004.
- Appiah** Kwame Anthony, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Allen Lane, London 2006.
- Appiah** Kwame Anthony, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2005.

- Appiah** Kwame Anthony, *Ethnic Identity as a Political Resource*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, New York-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*, Second Edition, Vol. 2, Oxford University Press, New York-Oxford 2005.
- Appiah** Kwame Anthony, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992.
- Appiah** Kwame Anthony, *The Limits of Being Liberal*, "Philosophia Africana", Vol. 8, No. 2, August 2005.
- Appiah** Kwame Anthony, *Pochwała kosmopolityzmu: Pożytki z mieszania się kultur*, przeł. Tomasz Bieroń, „Tygodnik Idei Europa” Nr 32(123), dodatek do „Dziennika” z 9 sierpnia 2006.
- Becker** Howard Saul, *Outsiders: Studies in The Sociology of Deviance*, The Free Press, New York 1963.
- Beetham** David, *Political Legitimacy*, w: Kate Nash, Alan Scott (ed.), *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Blackwell, Malden (MA)-Oxford 2001.
- Beetham** David, *The Legitimation of Power*, Macmillan, Basingstoke 1991.
- Hacking** Ian, *Making Up People*, w: Edward Stein (eds.), *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, Routledge, New York 1998.
- Gyasi** I.K., *An Exemplary Initiative in Education*, "West Africa", 29th April – 5th May 2002.
- Kwadwo** Osei, *From Osei Tutu I to Osei Tutu II*, "West Africa", 29th April – 5th May 2002.
- Link** Bruce G., **Cullen** Francis T., **Struening** Elmer, **Shrout** Patrick E., **Dohrenwend** Bruce P., *A Modified Labeling Theory Approach to Mental Disorders: An Empirical Assessment*, "American Sociological Review", Vol. 54, No. 3, June 1989.
- Lipset** Seymour Martin, *Homo Politicus. Społeczne podstawy polityki*, przeł. Grażyna Dziurdzik-Kraśniewska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- McClellan** David E., *Kwame Anthony Appiah: The Ethics of Identity*, "Philosophia Africana", Vol. 9, No. 2, August 2006.
- Mensa-Bonsu** Henrietta, *A Modern King Returns to an Old Concept*, "West Africa", 29th April – 5th May 2002.
- Osei Tutu II**, **Yankah** Kojo, *Tradition in Modern Times*, "West Africa", 29th April – 5th May 2002.
- Rawls** John, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

- Sartre** Jean-Paul, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kiełbasa, Piotr Mróz, Rafał Abramciów, Remigiusz Rzyński, Paulina Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre** Jean-Paul, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. Paweł Beylin, Warszawa 1970.
- Scruton** Roger, *Słownik myśli politycznej*, przeł. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Tilly** Charles, *Demokracja*, przeł. Michał Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Tymowski** Michał, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Leopoldinum, Wrocław 1999.
- Tymowski** Michał, *Państwo i plemię w dziejach Czarnej Afryki*, w: Ryszard Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007.
- Vorbrich** Ryszard, *Trybalizm a wieloetniczne państwo afrykańskie*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, z. 14–15, 1999.
- Watt** Donald A., *Legitimacy*, w: Frank N. Magill (ed.), *International Encyclopedia of Government and Politics*, Vol. 1, Fitzroy Dearborn, London-Chicago 1996.
- Weber** Max, *Trzy czyste typy prawomocnego panowania*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyboru dokonali Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1975.
- 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, New York-London 2001.
- Wingo** Ajume H., *Living Legitimacy: A New Approach to Good Government in Africa*, „New England Journal of Public Policy”, Vol. 16, No. 2, Spring/Summer 2001.
- Yankah** Kwesi, *A Traditional King in the 21st Century*, „West Africa”, 29th April – 5th May 2002.