

Przyszłość wieloetnicznego państwa w Afryce Perspektywa Ifeanyiego A. Menkitiego¹

Preliminaria

W artykule tym przedstawiam i krytycznie analizuję główne wątki rozważań nigeryjskiego filozofa Ifeanyiego A. Menkitiego² o przyszłości afrykańskiego państwa. Menkiti jest w pełni świadomy historycznej, etnicznej i terytorialnej specyfiki typowego pokolonialnego państwa w Afryce³. Powstało ono w XX w. jako organizm charakteryzujący się bardzo głębokimi podziałami etnokulturowymi⁴. Przebieg jego granic został jeszcze w czasach kolonialnych arbitralnie ustanowiony przez Europejczyków. W konsekwencji ich

¹ Studium to stanowi obszerne rozwinięcie artykułu *Przyszłość państwa i granic w Afryce. Alternatywny punkt widzenia* („Forum Politologiczne”, t. X, 2010, red. Arkadiusz Żukowski) i powstało w oparciu o referaty wygłoszone na następujących konferencjach: *Przestrzeń i granice we współczesnej Afryce* (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 25–26 V 2009), *How is Africa Transforming Border Studies?* (Uniwersytet Witwatersrand w Johannesburgu, 10–12 IX 2009) oraz *Thinking With(out) Borders II: The St Andrews International Political Theory Conference* (Uniwersytet w St Andrews, 1–2 VII 2010). W dyskusjach udział wzięli m.in.: Anthony Asiwaju, Oliver Bakewell, Michael Omang Bonchuk, John Davies, Valentina Gentile, Thomas Hüskén, Baz Lecocq, Jacek Łapott, Pietro Maffettone, Tania Mancheno, Jan J. Milewski, Wolfgang Zeller. Dziękuję dyskutantom za pytania i komentarze. Za rawlowskie eksplikacje i inspiracje dziękuję Akosowi Kopperowi i Magdalenie Żardeckiej-Nowak.

² Ifeanyi A. Menkiti pochodzi z Nigerii. Doktoryzował się z filozofii na Harvardzie, gdzie był uczniem Johna Rawlsa. Jest poetą i profesorem filozofii w Wellesley College (USA), autorem rozpraw politycznych i społeczno-etycznych.

³ W tym artykule pojęcia ‘Afryka’ używam w znaczeniu Afryki Subsaharyjskiej, zaś termin ‘Afrykanie’ stosuję w odniesieniu do mieszkańców właśnie tej części kontynentu. Analogicznie przymiotnik ‘afrykański’ odnoszę do opisu zbiorowości ludzkich, państw, zjawisk, procesów itp. dotyczących Afryki na południe od Sahary.

⁴ Spośród współcześnie istniejących państw afrykańskich jedynie Etiopia i Liberia powstały wcześniej niż w XX w. Wieloetniczność nie jest z kolei typową cechą takich państw afrykańskich jak Somalia, Lesotho, Suazi.

decyzji większość afrykańskich granic dzieli dziś członków wielu ludów⁵ na nominalnych obywateli różnych państw. Z drugiej strony, w granicach jednego państwa mieszkają ludy o odmiennym pochodzeniu i kulturze. Jak to ujmuje Menkiti, w następstwie działań Europejczyków Afryka jest dziś zatem narzuconym z zewnątrz zbiorem bytów prawnych.

Afrykańscy przywódcy oficjalnie uznają granice państwowe w Afryce za nienaruszalne⁶. Tym niemniej Afryka pokolonialna była, jest i zapewne będzie w przyszłości targana konfliktami o rozmaitej proveniencji, w tym granicznymi i separatystycznymi, w których kwestia wieloetniczności będzie odgrywać istotną rolę. O ile wieloetniczność sama w sobie nie jest przyczyną powstawania afrykańskich konfliktów⁷, może stanowić dla nich podłoże, zwłaszcza gdy jest wykorzystywana przez ich głównych aktorów dla osiągnięcia określonych celów.

Zdaniem Menkitiego, dalsze istnienie w Afryce granic o kolonialnym pochodzeniu jest kwestią wtórną. Filozof zdaje się bowiem postrzegać przyszłość wspólnej, pomyślniej koegzystencji różnych ludów w ramach afrykańskiego państwa przede wszystkim z perspektywy zaistnienia w nim sprawiedliwości. Odnosząc się do relacji między sprawiedliwością a dalszym trwaniem

⁵ W tym artykule wymiennie stosuję pojęcia 'lud' i 'grupa' na określenie odrębnych zbiorowości etnokulturowych w Afryce, terminy te są bowiem najchętniej używane we wskazanym znaczeniu przez Menkitiego. Częste stosowanie przezeń terminu 'lud' może być związane z jego użyciem przez Johna Rawlsa (zob. idem, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2001, s. 5, 38). Nigeryjski filozof stosuje jednak zamiennie z terminami 'lud' (*people*) i 'grupa' (*group*) takie pojęcia jak 'naród' (*nation*), 'grupa etniczna' (*ethnic group*), 'plemię' (*tribe*), 'grupa plemienna' (*tribal group*), 'wspólnota plemienna' (*tribal community*), 'społeczność plemienna' (*tribal society*). Menkiti nie wyróżnia przy tym odrębnych znaczeń takich terminów jak 'naród', 'lud', 'plemię' czy 'grupa etniczna'. Filozof pisze nawet, że „tak zwane plemiona są narodami” (idem, *Philosophy and the State in Africa. Some Rawlsian Considerations*, „Philosophia Africana”, vol. V, 2002, n° 2, s. 41). Warto w tym miejscu podkreślić, że niejedynemu Afrykanin może postrzegać rozróżnienie np. między afrykańskimi plemionami bądź grupami etnicznymi a np. europejskimi narodami jako zabieg co najmniej sztuczny. To trochę tak jakby próbować w Afryce szukać różnicy między wierzeniami a religią bądź sektą a Kościołem. Rozróżnienie, o którym mowa, może mu się również wydać wyrazem dziedzictwa kolonialnego, takie terminy bowiem jak 'plemię' czy 'grupa etniczna' mogą implikować jakąś niższość związaną z traktowaniem przez człowieka Zachodu zbiorowości afrykańskich jako słabiej rozwiniętych cywilizacyjnie. Na temat braku przejrzystości, konsekwencji lub dokładnego definiowania pojęć w myśli politycznej vide np. K. Trzciński, *A Reversal of Perspective. The Subject as Citizen under Absolute Monarchy, or the Ambiguity of Notions*, [w:] *The State and Development in Africa and Other Regions: Past and Present. Studies and Essays in Honour of Professor Jan J. Milewski*, red. K. Trzciński, Warsaw 2007, s. 319–332.

⁶ Była to oficjalna polityka Organizacji Jedności Afrykańskiej, którą kontynuuje obecnie Unia Afrykańska. Od tej reguły istnieją jednak pewne odstępstwa, związane zarówno z korektą przebiegu granic (np. kazuś Półwyspu Bakassi), jak i z rozczłonkowaniem państw (np. secesja Erytrei od Etiopii).

⁷ O czym świadczy fakt, że w wielu wieloetnicznych państwach afrykańskich nigdy od momentu ich utworzenia nie miały miejsca konflikty zbrojne.

afrykańskiego państwa 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] 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”⁸.

Słowa te potwierdzają, że dla Menkitiego to nie integralność współczesnego państwa afrykańskiego jest wartością, lecz to, jak urządzone zostanie życie jego członków, a właściwie ludów je zamieszkujących. Jeżeli w sposób sprawiedliwy, wówczas być może realna jest ich dalsza koegzystencja w państwie o kolonialnych granicach lub negocjowanie zmiany tychże np. w drodze pokojowego podziału lub zjednoczenia państw obecnie istniejących⁹. Jednak jeśli w Afryce nie zostanie zlikwidowana trwająca tam fundamentalna niesprawiedliwość, nadal będą ją nękać różnorakie konflikty. Menkiti prorokuje wręcz, że w takim stanie rzeczy dojdzie do, być może, drastycznego w skutkach rozpadu niejednego organizmu 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 ulepszyć ich życia (*empower them*), lecz raczej [już] stało się polem śmierci, z nimi w roli ofiar”¹⁰.

Filozof zdaje sobie sprawę z tego, że niejedni zachodni eksperci uważa, że główną troską Afryki powinien być obecnie rozwój gospodarczy¹¹, 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 gospodarczego. To niesprawiedliwość społeczna rodzi bowiem społeczne niezadowolenie, a ono [z kolei] jest niebezpieczne dla bytu państw”¹². Innymi słowy, Menkiti wychodzi z założe-

⁸ I.A. Menkiti, *Normative Instability as Source of Africa's Political Disorder*, [w:] *Explorations in African Political Thought. Identity, Community, Ethics*, red. T. Kiros, London 2001, s. 146; jeżeli nie zaznaczono inaczej, tłum. na polski K.T.

⁹ Menkiti wspomina jedynie *en passant* o możliwości powstania jakiegoś regionalnego lub kontynentalnego „zgrupowania ludów Afryki” (*assemblage of African peoples*); vide ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 145.

¹¹ Wśród autorów afrykańskich problematykę tę omówił obszernie np. Claude Ake; vide idem, *Democracy and Development in Africa*, Washington, D.C. 1996.

¹² I.A. Menkiti, *Normative Instability*, s. 137.

nia, że w sytuacji, gdy znaczna część Afrykanów czuje się wykluczona bądź prześladowana, nie jest możliwe wygenerowanie rozwoju gospodarczego.

Urzeczywistnienie ideału sprawiedliwości w sensie, w jakim rozumie go Menkiti wymaga, jego zdaniem, znalezienia nowego sposobu porozumienia¹³ między ludami wspólnie zamieszkującymi afrykańskie państwo. Porozumienie takie powinno się opierać na wzajemnym okazywaniu sobie przez ludy w państwie szacunku oraz na równym sobie traktowaniu. Dla osiągnięcia tych sprawiedliwych celów filozof proponuje rekonceptualizację idei państwa w Afryce poprzez stworzenie moralnie indyferentnego, minimalistycznego państwa zarządzającego, w którym nastąpiłoby umniejszenie kompetencji rządu centralnego i jednocześnie scedowanie znacznej ich części na niższe szczeble władzy.

Filozof uważa, że – jak to ujmuję – „dla wypracowania nowej wersji wyobrażeń dotyczących zrzeszenia politycznego”¹⁴ mogłaby być użyteczna myśl Johna Rawlsa, w tym zwłaszcza idea rozsądnego „prawa ludów”. Spodziewając się oskarżenia o to, że angażując rawlowskie koncepcje w problemy Afryki, nie dostrzega zasadniczych różnic między myśleniem afrykańskim a zachodnim, Menkiti tłumaczy, że choć odmienności, rzecz jasna, istnieją, to niejednokrotnie są nadmiernie rozdmuchiwane 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”¹⁵.

Sprawiedliwość jako problem grupowy

Sprawiedliwość należy do tych pojęć, których znaczenie zwykle łatwo da się zrozumieć intuicyjnie, lecz tak naprawdę bardzo trudno zdefiniować, zwłaszcza w sposób powszechnie aprobowany. Dla każdego człowieka sprawiedliwymi lub niesprawiedliwymi mogą być inne sytuacje, działania czy instytucje, a ocena ta może ulegać zmianie w zależności od okoliczności. Można jednak, a nawet należy założyć, że istnieją pewne wspólne cechy pojęcia sprawiedliwości społecznej¹⁶, które odnosi się do wymiaru publicznego, a zatem społeczeństwa jako całości¹⁷. Menkiti nie próbuje dokładnie zdefiniować poję-

¹³ Menkiti używa w tym względzie również terminu ‘konsensus’.

¹⁴ Idem, *Philosophy and the State in Africa*, s. 37.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Pojęcie ‘sprawiedliwość’ jest w tym artykule używane wymiennie z terminem ‘sprawiedliwość społeczna’.

¹⁷ Vide J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, §1, s. 15, gdzie autor pisze, iż „można sądzić, że powszechnie przyjęta koncepcja sprawiedliwości tworzy fundamentalną konstytucję dobrze urządzonego stowarzyszenia ludzkiego”

cia sprawiedliwości społecznej, lecz pisze, że dotyczy ono „kwestii tego, co jest równym (*fair*) i słusznym (*equitable*) rozdziałem ciężarów i korzyści życia społecznego”¹⁸. Jest też przekonany, że zaistnienie sprawiedliwości społecznej w afrykańskim państwie wymaga osiągnięcia trzech podstawowych okoliczności: umiarkowanego niedostatku, a zatem braku skrajności w warunkach życia ludzi w państwie; względnej dobrej woli członków społeczeństwa do czynienia wobec siebie dobra; wreszcie zbliżonej równości siły, to jest takiej sytuacji, gdy wykluczeni lub prześladowani są w stanie skutecznie zaszkodzić swoim ciemiężcom i walczyć o należne im prawa¹⁹.

W myśleniu niektórych filozofów zachodnich (np. Johna Rawlsa) sprawiedliwość społeczna odnosi się do takiej dystrybucji dóbr, w której dba się szczególnie o interes tych członków państwa, którym najgorzej się powodzi i którzy mają mniejsze szanse oraz możliwości polepszenia jakości swojego życia. Sprawiedliwość rozpatrywana jest tu w kontekście takich zjawisk jak ubóstwo, bogactwo czy dobrobyt. Inni myśliciele (np. Robert Nozick) koncentrują się w definiowaniu 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 państwie²⁰. Choć Menkiti zdaje się poruszać w ramach obu tych wymiarów pojęcia sprawiedliwości społecznej, to jego myślenia nie sposób do końca przypisać do któregoś z nich. Nigeryjski filozof wydaje się godzić oba, a nawet stać na stanowisku, że wskazywane rozróżnienie nie jest w afrykańskiej rzeczywistości celowe. Nie to jest jednak istotne.

Ogólnie bowiem w myśleniu zachodnim pojęcie sprawiedliwości społecznej odnosi się do sytuacji jednostek w państwie, a jeśli dotyczy zbiorowości, to raczej klas społecznych, ewentualnie jakichś mniejszości w państwie. Podstawową przesłanką konieczną dla zaistnienia stanu sprawiedliwości społecznej wydaje się zaś demokratyczne obywatelstwo²¹. Tymczasem w typowej dla afrykańskiego państwa sytuacji niesprawiedliwości, trwania u jego członków silnej tożsamości grupowej, niewykształcenia się jednego narodu państwowego oraz braku pełnoprawnych obywateli, Menkiti postrzega pojęcie

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”.

¹⁸ I.A. Menkiti, *Normative Instability*, s. 145.

¹⁹ Ibidem, s. 138.

²⁰ R. Scruton, *Justice*, [w:] *A Dictionary of Political Thought*, London 1996, s. 285, 286.

²¹ Cf. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, §1, s. 13, gdzie autor pisze, że „w społeczeństwie sprawiedliwym swobody płynące z posiadania równych praw obywatelskich uważa się za niernaruszalne” (oryg.: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1998, §1, s. 4: „in a just society the liberties of equal citizenship are taken as settled”).

sprawiedliwości głównie jako problem odnoszący się do grup w znaczeniu zbiorowości etnokulturowych (ludów, grup etnicznych, plemion). W konsekwencji proponuje, by w afrykańskim dyskursie o sprawiedliwości przede wszystkim traktować równo ludy jako całości i by to ich w pierwszym rzędzie dotyczył równy i słuszny rozdział ciężarów i korzyści związanych ze wspólnym życiem w państwie.

Filozof pyta jednak: „Po co to całe mówienie o grupach i odczuwanym przez ludzi poczuciu przynależenia do nich? Jeśli jednostki się liczą, a tak jest, to w jakim celu osadzać troskę o nie w ramy troski o grupy, do których przynależą?”²² I udziela kilku odpowiedzi na tak sformułowany problem. Pierwotna wobec państwa grupa, jak zauważa, jest niezwykle ważna dla jednostek w wymiarze ochronnym, może bowiem stanowić swego rodzaju bufor czy też barierę chroniącą jednostki przed państwem, gdy znajdzie się ono w stadium patologicznym. Same jednostki są bowiem na to po prostu zbyt słabe. Osłabienie pozycji grupy oznacza w realiach afrykańskich osłabienie bezpieczeństwa jej członków. Menkiti stwierdza wręcz, że gdy słabe grupy zawiodą, jednostki upadną wraz z nimi. W myśleniu zachodnim to raczej państwo może zapewniać ochronę przed zbiorowością, np. wspólnotą religijną. Menkiti przyjmuje zaś założenie odwrotne. Takie podejście wydaje się przejawem postrzegania afrykańskiego państwa w obecnym stanie rzeczy jako bytu wrogiego i abstrakcyjnego.

Co więcej, jak pisze Menkiti, grupy „potrzebują przestrzeni dla rozkwitu po to, by mogły odgrywać rolę pośrednika w nabywaniu przez jednostki pełni człowieczeństwa (*personhood*)”²³. Grupa, do której jednostka przynależy, kształtuje ją bowiem moralnie. Proces ten zachodzi w istniejących w ramach każdego ludu (wspólnoty etnokulturowej) wspólnotach niższego szczebla, takich jak rodziny, lineaż, klany, wspólnoty wioskowe²⁴. Wspólnoty te wpajają swoim członkom normy i wierzenia typowe dla kultury własnego ludu.

²² I.A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa*, s. 49.

²³ Ibidem.

²⁴ Na określenie mniejszych zbiorowości istniejących w ramach ludów używam w tym artykule, w ślad za Menkitim, po prostu terminu ‘wspólnota’ (*community*). Filozof nie pisze jednak, czy poprzez wspólnotę rozumie konkretnie (wielką) 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*); vide idem, *Physical and Metaphysical Understanding. Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought*, [w:] *African Philosophy. New and Traditional Perspectives*, red. L.M. Brown, Oxford 2004, s. 124, 133. Na temat rozumienia pojęcia ‘wspólnota’ w Afryce szerzej vide K. Gyekye, *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*, 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, państwo narodowe”.

Menkiti jest przekonany, że w tradycyjnym myśleniu wielu afrykańskich ludów jednostki nabywają stopniowo swoje człowieczeństwo w oczach wspólnoty poprzez internalizację norm grupowych oraz działanie w zgodzie z nimi w swoim dorosłym życiu²⁵. Z tej moralnej 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 odciętym zewnętrznym obszarze bez moralnej treści dostarczanej przez wspólnotę, jednostki nie uzyskują statusu człowieka (*fall short of person-standing*)”²⁶.

Jednostka w Afryce jest zatem bytem głęboko komunitariańskim. Menkiti zastrzega, że nie pragnie umieszczać swojego wywodu o pozycji jednostki w kulturach afrykańskich w ramach dyskursu między komunitarianami a liberałami. I rzeczywiście, obok typowych dla jego myślenia bardzo silnych akcentów komunitariańskich i podkreślania siły zależności jednostek od grupy, filozof prezentuje taki oto głęboko liberalny 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”²⁷. Co ciekawe, filozof uważa, że słowa te są jak najbardziej symptomatyczne dla realiów afrykańskich.

Zaraz potem Menkiti podkreśla jednak znaczenie społecznej natury jednostki i jej zakorzenienia w środowisku kolektywnym, i sprzeciwia się wspieraniu takiej wizji indywidualnej wolności, w której ignoruje się rolę grupy. Daje temu wyraz 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 krajowi, ludowi czy państwu”²⁸. Filozof odżegnuje się przy tym od pojmowania wolności jednostki jako wartości najwyższej. Wolność taką określa mianem nieinstrumentalnej²⁹. Zaś wolność preferowana przez Menkitiego to wolność instrumentalna, zapewniana przez grupę dla dobra zarówno jej samej, jak i jednostki³⁰.

²⁵ Na temat tradycyjnej afrykańskiej moralnej koncepcji człowieka (koncepcji stopniowego nabywania człowieczeństwa we wspólnocie) szerzej vide I.A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought*, [w:] *African Philosophy. An Introduction*, red. R.A. Wright, Lanham 1984, s. 171–182; idem, *On the Normative Conception of a Person*, [w:] *A Companion to African Philosophy*, red. K. Wiredu, Oxford 2004, s. 324–331.

²⁶ Idem, *Philosophy and the State in Africa*, s. 49.

²⁷ Ibidem, s. 40.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Nigeryjski myśliciel zupełnie inaczej postrzega zatem wolność jednostki niż czynił to jego mistrz, John Rawls, zwolennik liberalnego ideału autonomii jednostki w państwie. Nie przeszkadza to jednak Menkitiemu w interpretacji myśli Rawlsa, gdy ten pisze o związku między osobowością moralną a sprawiedliwością dla potwierdzenia swojej wiary w to, że moralność winna być uznawana przez Afrykanina za niezbędną dla poczucia bycia człowiekiem. Vide J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, zwł. s. 684, 685, gdzie znajdują się m.in. następujące

Kondycja państwa w Afryce

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 zwłaszcza wówczas, gdy korzystają na tym najgorzej sytuowani członkowie państwa. Nie o istnieniu takiej niesprawiedliwości pisze jednak Menkiti, odnosząc się do stanu państwa w Afryce. W realiach afrykańskich korzyści z niesprawiedliwości czerpie, jak wskazuje, klasa kleptokratów, definiowana w kategoriach etnicznych. Nigeryjski filozof podkreśla zarazem, że większość przypadków nadużyć afrykańskiego państwa (utożsamianego tu z władzą państwową) wobec jego członków była i jest związana właśnie z wymiarem etnicznym. Menkiti przypomina, że w typowym afrykańskim porządku rzeczy ludzie nie są oceniani według efektów swojej pracy czy posiadanych umiejętności, lecz z perspektywy tego, do jakiego ludu przynależą i czy lud ten uczestniczy we władzy. Ponadto, niejednokrotnie nawet życie lub śmierć człowieka stanowi wypadkową jego pochodzenia. Menkiti zaznacza przy tym, że im silniejsza krzywda ludów niesprawiedliwie w państwie traktowanych, tym większa może być ich uraza i działanie przeciw państwu.

Obecne państwo afrykańskie to, jak twierdzi Menkiti, również teren zdezerzenia tożsamości i poczucia własnej wartości różnych ludów, które posiadają zasługujące na uznanie odrębne dzieje, kultury oraz osiągnięcia. Czerpią one ze swojego dziedzictwa dumę. Jednak duma jednych ludów jest niejednokrotnie obrażana np. poprzez ignorowanie ich partykularnych interesów przez inne ludy, zwłaszcza te, które posiadają w państwie pozycję dominującą, a zatem sprawują władzę. Nigeryjski filozof, w ślad za Rawlsem, zwraca uwagę na to, że deptanie poczucia własnej wartości jednych ludów przez inne jest kontraproduktywne dla osiągnięcia porozumienia między nimi.

Co więcej, typowe społeczeństwo afrykańskiego państwa nie stało się dotychczas, jak to ujmuje Menkiti, narodem państwowym (*national people*)³². Filozof pisze w tym względzie, że gdy weźmiemy pod uwagę „zmienioną

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”; vide też I.A. Menkiti, *Person and Community*, s. 176, 177.

³¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 13.

³² Cf. z habermasowskim „narodem danego państwa” (*Staatsvolk*), w skład którego wchodzi po prostu wszyscy członkowie konkretnej jednostki państwowej; vide J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa 1993, zwł. s. 9.

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] wspólnoty”³³. 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 jest rzeczą dobrą, jednak różnorodność ludów w ramach państwa jest przedsięwzięciem antynomicznym i dodaje, że „to, co składa się na przestrzeń państwową (*national space*) to naród państwowy, a nie wiele narodów państwowych”³⁴. 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 jest przynależna do Nigerii, a inna znacząca część tych samych Jorubów przynależy do tego, co obecnie stanowi Republikę Beninu, nie wymaga geniuszu, by zauważyć, że coś jest nie tak, nie do końca w porządku”³⁵.

Można by z tymi poglądami polemizować i wskazywać przykłady dobrego lub zadowalającego ułożenia stosunków między różnymi narodami żyjącymi np. w Szwajcarii bądź Wielkiej Brytanii. Menkiti jest jednak świadom tego, że afrykańska wieloetniczność jest dalece odmienna od europejskiej wielonarodowości. Dotychczasowe afrykańskie doświadczenie wskazuje, że poziom konfliktu między ludami zamieszkującymi jedno państwo jest niezwykle wysoki. Jak podkreśla Menkiti, dzisiejsze niesprawiedliwe państwo w Afryce to obraz rywalizacji różnych grup o władzę i o dostęp do zasobów. Nie sposób zaś zbudować pomyślnej koegzystencji różnych ludów w sytuacji, gdy jedne z nich zawłaszczają państwo kosztem innych.

Jest jednak nadzieja, że stan ten mogłoby zmienić zaistnienie w afrykańskim państwie sprawiedliwości. 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 chemię³⁶. Być może zatem stworzenie takiego narodu, jeśli w ogóle jest możliwe, musi być procesem historycznym, związanym z długotrwałym doświadczaniem przez ludy ich wspólnej, opartej na sprawiedliwych zasadach egzystencji.

Problem braku wykształcenia się narodu państwowego w afrykańskim państwie wiąże się, zdaniem Menkitiego, w dużej mierze z zagadnieniem

³³ I.A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa*, s. 45.

³⁴ Ibidem, s. 41.

³⁵ Idem, *Normative Instability*, s. 144.

³⁶ Idem, *Philosophy and the State in Africa*, s. 48.

charakteryzującej go normatywnej niestabilności. Polega ona na erozji tradycyjnych, afrykańskich wartości i zastępowaniu ich nowymi, zachodnimi normami, które nie współgrają z afrykańskimi realiami kulturowymi. Stąd też często są dla Afrykanów po prostu niezrozumiałe. Nigeryjski filozof pisze, że problem polega na „tragicznym odsunięciu się [Afrykanów] od przestrzeni pierwotnych godności w kierunku bezładnej przestrzeni błahej (*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”³⁷.

Zdaniem Menkitiego, bardzo istotne znaczenie dla omawianej kwestii ma jednak przede wszystkim brak strukturalnej ciągłości między wartościami rodzimymi a zawożącą Afrykanów, wprowadzoną wedle obcych wzorców władzą polityczną. Obok siebie funkcjonują bowiem w afrykańskim państwie dwa porządki: nowe instytucje polityczne – pozbawione normatywnego oddziaływania na członków współczesnych państw oraz tradycyjne wartości, których wpływ jest nadal silny, choć w niewielkim stopniu mają one oparcie w tradycyjnych siłach politycznych, które w znacznym stopniu zostały zdemontowane przede wszystkim w czasach kolonialnych. Podstawowe źródło owej normatywnej niestabilności dostrzega Menkiti w wadliwym podziale Afryki dokonany przez Europejczyków. Podział ten, jak zauważa, z pewnością dobrze służył kolonialnej eksploatacji gospodarczej, choćby ze względu na łatwość rządzenia odmiennymi, niejednokrotnie antagonizowanymi ludami. Do najważniejszych skutków kolonizacji należało, zdaniem filozofa, zwolnienie tempa ewolucji tradycyjnych afrykańskich instytucji oraz kultury politycznej.

W afrykańskim państwie ma zatem dziś miejsce swoista niekompatybilność porządków: tradycyjnego (rozwijanego przez wieki) oraz nowoczesnego (narzuconego). 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”³⁸.

Menkiti, próbując przybliżyć skalę trudności w realizacji projektu tworzenia narodu państwowego w warunkach wieloetniczności, odwołuje się do analogii związanej z systemem prawnym. Uważa, że rozsądne jest, by w jednym państwie obowiązywał jeden system prawny. Wprowadzenie w Nigerii szariatu stworzyło zaś, zdaniem Menkitiego, państwo wyglądające jak organizm z dwiema głowami. Stan rzeczy, w którym prawo nie odgrywa roli instrumentu łączącego członków państwa, nie może sprzyjać jego trwałości.

³⁷ Idem, *Normative Instability*, s. 133.

³⁸ Ibidem, s. 137.

Problem normatywnej niestabilności jest jednak znacznie bardziej skomplikowany. W typowym współczesnym, wieloetnicznym państwie afrykańskim funkcjonują bowiem obok siebie odmienne systemy tradycyjnych 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.

Koncepcja państwa zarządzającego i dewolucji

W celu osiągnięcia w afrykańskim państwie sprawiedliwości Menkiti postuluje konieczność odmówienia jego władzy centralnej kompetencji moralnych. Tym samym sugeruje, by z dala od jej zainteresowania utrzymywać te zagadnienia, które bardziej dzielą ludy w państwie niż wpływają na ich wzajemne porozumienie. Menkiti pisze, w ślad za Rawlsem, że „im bardziej jednostki i wspólnoty powstrzymywane są od wzajemnego przeforsowywania swoich nadrzędnych wizji, w następstwie nadawania jakiegoś moralnego majestatu państwu i jego organom”³⁹, tym lepiej dla całego życia politycznego. Dodaje też, że w kontekście panujących w Afryce konfliktów politycznych wydaje się, „że im mniej przyzwolimy stronom na wnoszenie do wymiaru politycznego ich silnie wyrobionych przekonań etycznych bądź kulturowych [jako tłumaczących] właściwy porządek rzeczy, tym lepiej dla wszystkich”⁴⁰.

Postulat ten stanowi bezpośrednie nawiązanie do teorii Rawlsa, który proponował, by „nadrzędne doktryny prawdy i słuszności zostały zastąpione ideą tego, co rozsądne politycznie, adresowaną do obywateli jako obywateli”⁴¹. Jednak, podczas gdy Rawls postrzegał rozbieżności istniejące w państwie przez pryzmat interesów z jednej strony państwa, a z drugiej jednostek jako obywateli niejako wyzutyk ze swojego społecznego otoczenia⁴², Menkiti podkreśla raz jeszcze, że w realiach afrykańskich istnieje przede wszystkim rozdźwięk interesów między państwem a ludami wewnątrz niego.

W celu zapobieżenia forsowaniu przez ludy tworzące lub współtworzące władzę centralną jakichś nadrzędnych wizji moralnych, Menkiti proponuje skoncentrowanie się w procesie rekonceptualizacji idei państwa w Afryce na pewnym minimalnym celu, który określa jako „oddzielenie stron konfliktu”⁴³.

³⁹ Idem, *Philosophy and the State in Africa*, s. 38.

⁴⁰ Ibidem, s. 39.

⁴¹ Przekład na podstawie: J. Rawls, *O idei publicznego rozumu raz jeszcze*, [w:] idem, *Prawo ludów*, s. 188, szerzej s. 243.

⁴² Ibidem, s. 243, 244.

⁴³ I.A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa*, s. 47.

Pisze, że „pozbawienie władzy centralnej jej zgubnego charakteru (*lethality*) w przypadku, gdy tych, co ją dzierżą kusi, by niezasłużenie skierować tę władzę przeciw jednostkom czy grupom, bez wątpienia stanowi cel wart aprobaty moralnej”⁴⁴. W konsekwencji, jak twierdzi, zamiast grzęznąć w dalszych próbach odgórnego i mechanicznego nakładania sztywnej jedności, co może czynić naturalnie istniejące różnice jeszcze bardziej problematycznymi, należy uczynić afrykańskie państwo wyłączenie państwem zarządzającym (*managerial state*).

Państwo takie przypomina ideę państwa-stróża nocnego, gdyż powinno, zdaniem filozofa, wypełniać wobec swoich obywateli jedynie trzy podstawowe funkcje: utrzymywać bezpieczeństwo, zapewniać infrastrukturę i ułatwiać handel. W tej minimalistycznej koncepcji państwa jego rola zostaje zatem sprowadzona do stworzenia samych podstaw wspólnej egzystencji. Resztę spraw pozostawia Menkiti w gestii ludów. 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.

Rozwijając ideę państwa zarządzającego, nigeryjski filozof proponuje zastąpić dotychczasowy model afrykańskiego państwa z silną władzą centralną wzorcem państwa pluralistycznego, w którym nastąpiłaby ostrożna dewolucja (*devolution*) władzy. Zdaniem filozofa, dewolucja jest w przypadku dużych bezosobowych struktur państwowych niezbędna, dopiero bowiem scedowanie części władzy w dół stworzy warunki dla faktycznego i właściwego zabezpieczenia interesów ludów oraz jednostek. Deklarowana ostrożność w przeprowadzaniu dewolucji może być podyktowana zarówno reakcją na ten proces władz centralnych, które mogą poczuć się zagrożone np. raptowną utratą znacznej części swoich prerogatyw, jak i – mogącymi potencjalnie wynikać z apetytów lokalnych elit – ewentualnymi próbami oddzielenia się ich regionów od dotychczasowych organizmów państwowych.

Menkiti nie konkretyzuje jednak samych zasad dewolucji. Nie wiadomo, czy ma ona oznaczać prostą decentralizację władzy w państwie, czy też jakiś wariant jego federalizacji, a zatem nadania autonomii jego regionom. Można się jedynie domyślać, że w tym drugim przypadku regiony w ramach państwa zostałyby wyodrębnione w oparciu o podziały etnokulturowe. Gdyby tak się stało, to czy duże, wieloetniczne miasta powinny mieć jakiś odrębny status? Nie wynika to w żaden sposób z rozważań filozofa.

Co jednak istotniejsze, nasuwa się pytanie, czy użycie pojęcia ‘dewolucja’ oznacza, jak ma to miejsce w praktyce brytyjskiej, że poszczególne regiony, zamieszkane zapewne przez odrębne ludy, miałyby w państwie różny stopień autonomii, w zależności np. od swojej wielkości lub po prostu od wyartykułowanych przez ich elity polityczne potrzeb i końcowego efektu negocjacji

⁴⁴ Ibidem, s. 46.

tychże z władzą centralną? A gdyby tak było, to czy ów stan nie oznaczałby nierówności w statusie ludów wewnątrz państwa? Kwestie te Menkiti w ogóle pomija.

Prawo ludów

Menkiti postuluje, by ustanowieniu minimalistycznego państwa zarządzającego oraz dewolucji towarzyszyło oparcie relacji między ludami na rawlsowskim rozsądnym prawie ludów (*law of peoples*). 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”⁴⁵. Zdaniem Menkitiego, prawo to, choć zaproponowane przez Rawlsa dla stosunków międzynarodowych, mogłoby w przypadku Afryki doprowadzić do realizacji celu, który nigeryjski filozof określa „ochoczym uczestnictwem [ludów] we wspólnym życiu w jednym państwie”⁴⁶. Prawo ludów można traktować jako fundamentalne zasady konstytucji państwa wielu ludów, a zarazem jako przepis na wzajemne poszanowanie siebie przez wszystkie ludy wchodzące w skład takiego państwa.

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”⁴⁷.

Menkiti wierzy, że zasady te mogłyby się stać podstawową płaszczyzną porozumienia między ludami w afrykańskim państwie. Ale wiary tej nie sposób przyjąć bezkrytycznie. Sama pokusa posiłkowania się prawami Rawlsa nie dziwi. Warto bowiem raz jeszcze wspomnieć, że podstawowy wymiar afrykańskiej państwowości polega na tym, że ma ona charakter wieloetniczny. Jak przypomina nigeryjski filozof, każdy lud ma własne, nadrzędne doktryny prawdy i słuszności, i może być przekonany o tym, że to jego kultura i normy są najlepsze. Afrykańskie państwo jest nadto domeną niesprawiedliwości i bra-

⁴⁵ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 9.

⁴⁶ I.A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa*, s. 42.

⁴⁷ J. Rawls, *Prawo ludów*, s. 57, 58.

kuje w nim efektywnych sposobów pokojowego rozwiązywania sporów, które często przeradzają się w poważne konflikty.

Ale jak oparte na rawlowskim prawie ludów porozumienie miałoby zaistnieć w afrykańskim państwie, skoro za najważniejszą spośród jego ośmiu zasad uznaje Menkiti pierwszą, która, co więcej, ma nadawać sens pozostałym? Reguła ta postuluje wolność i niepodległość poszczególnych ludów. Są to wartości, które winny być wzajemnie uznane przez wszystkie ludy w państwie, bowiem – jak twierdzi nigeryjski filozof – gdy ludy postrzegają siebie nawzajem jako wolne i niepodległe, to wymagają od siebie wzajemnego respektowania odrębnych interesów. Menkiti pisze też, że „być może im bardziej władza w centrum jest osłabiona (*less potent*), tym bardziej atrakcyjne są perspektywy rozkwitu jednostek i wspólnot” i dodaje, że ten wniosek traktuje jako „główną aplikację rawlowskiego nacisku na wolność i niezależność jednostek oraz ludów”⁴⁸. Jednak na tym poprzestaje i nie zastanawia się nad innymi następstwami deklarowanej niepodległości.

Ujęta w pierwszej regule katalogu Rawlsa niepodległość dotyczy stosunków międzynarodowych, Menkiti zaś odnosi ją do stosunków wewnątrzpaństwowych. Można to rozumieć jako zaakcentowanie faktu, że w ramach pluralistycznego państwa nie ma miejsca na podległość jednego ludu wobec innego bądź innych ludów. Krótko mówiąc, wszystkie ludy są względem siebie równe, co ujęte jest zresztą *explicitie* w trzeciej, dotyczącej umów, rawlowskiej zasadzie. Nie trzeba zatem pojmować niepodległości, o której tu mowa, jako niepodległości państwowej. Nie ma jednak pewności, czy Menkiti właśnie taką eksplikację 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, że nie odrzuca możliwości prowadzenia działań zmierzających w tym kierunku. Co prawda wskazuje, że zbyt daleko idąca dewolucja władzy w państwie może prowadzić do problemów z jego integralnością, ale zarazem dopuszcza możliwość rekonfiguracji afrykańskich granic. Poglądy Menkitiego są w tym względzie tak dalece niejasne, że trudno mu zarzucić, by wprost popierał dekompozycję afrykańskich państw, choć zarazem nie można też tego wykluczyć. Ta ambiwalencja nie stanowi jedyne problemu z aplikacją rawlowskiego prawa ludów do wewnętrznych relacji między ludami w afrykańskim państwie.

Nigeryjski filozof nie poświęca bowiem uwagi innym, poza pierwszą, zasadom praw ludów. Istotne wydaje się w tym względzie podkreślenie możliwości istnienia sprzeczności np. między regułą ósmą dotyczącą obowiązku udzielania pomocy ludom żyjącym w niekorzystnych warunkach a regułą czwartą, zgodnie z którą ludy powinny przestrzegać nakazu nieingerencji. Taką sprzeczność

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

można jednak również zarzucić rawlowskiemu prawu ludów w odniesieniu do stosunków międzynarodowych.

Ważniejsza dla rozważań dotyczących sytuacji wewnątrz państwa wydaje się kwestia szóstej reguły, która stanowi o tym, że ludy winny szanować prawa człowieka. Dla Rawlsa prawa te miały charakter uniwersalny. Jednak przyjęte przez nigeryjskiego filozofa założenie, że różniące się od siebie ludy mogą w ramach państwa uszanować jakiś wspólny katalog praw człowieka jest dalece 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 honorowaniu przez ludy praw człowieka.

Co bowiem należałoby uczynić w sytuacji, gdy w kulturze jakiegoś ludu nie obowiązuje zasada, która stanowi część uniwersalnego katalogu praw człowieka i gdy zarazem jakaś sprzeczna z nim norma stanowi część tożsamości i poczucia własnej wartości tego ludu bądź szerzej – wspólnoty religijnej? Jak rozstrzygnąć sytuację, gdy np. wyznawcy jakiejś religii czy też członkowie jakiegoś ludu bronią przed ukamienowaniem kobiety oskarżanej o cudzołóstwo, a zarazem kara ta stanowi w kulturze tego ludu bądź wspólnoty religijnej, do której oskarżona przynależy, 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 pytania⁴⁹.

Uludowienie Afrykanów

Zdaniem Menkitiego, wprowadzenie w życie koncepcji państwa zarządzającego i dewolucji oraz realizacja zasad rozsądnego prawa ludów ma przyczynić się do stworzenia w afrykańskim państwie sprawiedliwych praktyk i instytucji, a w konsekwencji dać jego członkom poczucie istnienia sprawiedliwości oraz realnie ich uludowić (*enpeople*). Uludowienie *sensu largo* można by rozumieć jako zbudowanie w afrykańskim państwie demosu, a zatem ludu politycznego (czy też narodu obywatelskiego), którego członkowie będą odczuwali

⁴⁹ Również przywołanie przez Menkitiego tradycyjnej afrykańskiej moralnej koncepcji człowieka (koncepcji stopniowego nabywania człowieczeństwa we wspólnocie) potencjalnie może stać w sprzeczności z zasadą prawa ludów, która dotyczy honorowania praw człowieka. Można bowiem zadać następujące pytanie: czy jednostka, która nie będzie przestrzegała norm grupowych i nie będzie „pełnym” człowiekiem to istota, której dotyczą prawa człowieka, czy też nie? I choć kwestia ta 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, mogłaby się stać tematem dyskusji.

rzeczywistą więź z tym państwem i będą wobec niego lojalni. Warto jednak raz jeszcze podkreślić, że podstawowym podmiotem w państwie są dla Menkitiego nie jednostki, lecz ludy. Jednostki są członkami ludów, a ludy razem tworzą państwo. Innymi słowy, państwo to zbiór ludów, które składają się z jednostek. Podejście filozofa jest przy tym natury asymetrycznej: agregujące wobec ludów, lecz zarazem dalece komunitariańskie wobec jednostek. Oznacza to, że terytorialnie określone, abstrakcyjne państwo przynajmniej do czasu wykształcenia się lojalności swoich członków wobec niego może oznaczać po prostu sumę ludów się nań składających. Lud jednak jako zbiorowość ludzi połączonych realnymi czy też mitycznymi więzami krwi⁵⁰, wspólną kulturą i dziejami jest czymś więcej niż prostą sumą jednostek.

Idea uludowienia Afrykanów *sensu stricto* odnosi się zatem w pierwszym rzędzie do ludów, dopiero zaś w dalszej kolejności może mieć zastosowanie do jednostek. Uludowienie ludów (*people's enpeoplement*) ma polegać na ich zrównaniu w prawach i w konsekwencji na równorzędnym traktowaniu w państwie. Jednostki również mają być w państwie równe, a co z tego wynika – posiadać prawa polityczne. Menkiti pisze, że w państwie zarządzającym, którego kompetencje skupiają się jedynie na trzech obszarach: „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”⁵¹. Zarazem jednak dowodzi, że jednostek nie sposób wyabstrahować z kontekstu ich przynależności do konkretnych ludów. A ta jest przecież znacznie silniej zakorzeniona niż członkostwo w państwie.

W myśleniu nigeryjskiego filozofa można zatem dostrzec dwa potencjalnie sprzeczne podejścia: z jednej strony Menkiti nie odmawia jednostce prawa głosu, ale z drugiej wskazuje, że jest ona w znacznym stopniu uzależniona od ludu, do którego przynależy. Filozof przypomina zarazem, że jaźń afrykańska jest przeciwieństwem jaźni liberalnej, czyli – jak to dosadnie ujmuje – jakiegoś odosobnionego zbioru pragnień (*bundle of appetites*)⁵². Afrykanin to ukształtowany przez grupę i stanowiący jej część twór społeczny, który nie może być, krótko mówiąc, bytem indywidualistycznym czy też autonomicznym.

Czy w konsekwencji w myśleniu Menkitiego nie zachodzi antynomia? Dokonywanie wyboru politycznego powinno być przecież efektem prywatnych poglądów jednostki. Z opisu Menkitiego, a także z istoty tradycyjnej, moralnej, afrykańskiej koncepcji człowieka wynika zaś, że przeciętny Afrykanin nie może być aktywnym sprawcą rzeczywistości (*agent*) i indywidualnym

⁵⁰ Na temat kwestii mityczności więzów krwi vide K. Gyekye, op. cit., s. 77–114 (rozdz. III: *Ethnicity, Identity, and Nationhood*), zwł. s. 78–81 (*Nation as an Ethnocultural Community*).

⁵¹ I.A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa*, s. 38.

⁵² Ibidem, s. 49.

interpretatorem świata, w którym żyje. Nie trudno sobie zatem wyobrazić sytuację, w której jednostka jest przekonywana przez grupę do poparcia konkretnego kandydata w wyborach⁵³. Czy zaś w przypadku sprzeciwu jednostki wobec zbiorowej opinii grupy złamałaby ona obowiązujące w grupie normy? 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 indywidualny⁵⁴.

Lojalność Afrykanów wobec państwa

Menkiti przypomina, że według Johna Rawlsa z poczucia sprawiedliwości będącego wypadkową istnienia sprawiedliwych praktyk oraz instytucji wynika lojalność obywateli wobec państwa. Nigeryjski filozof zdaje się wierzyć, że taki stan rzeczy może zaistnieć w warunkach sprawiedliwości również w wieloetnicznym państwie afrykańskim, którego członkowie zostaną uludowieni. Ponieważ Menkiti nie określa, co w jego rozumieniu oznacza lojalność członków państwa wobec niego, należy przyjąć, że jest ona postawą, która wiąże się z ich działaniem dla jego dobra, z przestrzeganiem przez nich jego prawa i wywiązywaniem się z obowiązków wobec niego. Lojalność wobec państwa, które należy przede wszystkim rozumieć jako zbiorowość ludzką, implikuje lojalność wobec innych jego członków, niezależnie od ich przynależności grupowej. Takie mogą być podstawowe założenia teoretyczne istoty lojalności.

Zapewne jednak większość Afrykanów nie wykształciła w sobie lojalności wobec państwa, które jest bytem zgoła odmiennym niż lud, do którego przynależą. W warunkach niesprawiedliwości państwo jawi się bowiem wielu z nich jako struktura abstrakcyjna i obca, a także symbol różnorodnych danin i przymusu. Prawdopodobnie dla większości swoich nominalnych członków państwo takie nie jest zarazem użyteczne. Funkcje państwa w zakresie edukacji czy opieki zdrowotnej pełnią niejednokrotnie podmioty inne niż jego instytucje⁵⁵. Menkiti podkreśla, że w kontekście panującej w afrykańskim państwie niesprawiedliwości ludy przejawiają tendencję „do zwracania się do wewnątrz, szukając we wzmocnionej lojalności swoich członków solidarności

⁵³ Na ten temat na przykładzie stosunków panujących w Senegalii vide C. Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa*, Dakar 2000, s. 170–172.

⁵⁴ Na temat zbiorowego zawłaszczania i wykonywania urzędów państwowych przez grupę w Afryce vide ibidem, s. 182.

⁵⁵ K.A. Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford 1992, s. 169, 170, gdzie autor pisze o organizacjach (Kościół, Rotary Club) wypełniających funkcje państwa w Afryce niejako w jego zastępstwie w zakresie szkolnictwa, opieki zdrowotnej oraz socjalnej. Appiah wskazuje tu na specyficzną rzeczywistość panującą w Afryce, gdzie państwo zamiast realizować pewne swoje funkcje raczej daje możliwość ich wypełniania innym podmiotom.

uznawanej za niezbędną dla uzyskania przez grupę jej udziału w skąpych zasobach”⁵⁶. Taki stan rzeczy nie może sprzyjać rozwijaniu się u Afrykanów lojalności wobec państwa⁵⁷.

Nigeryjski filozof dowodzi jednak, że w sytuacji wprowadzenia sprawiedliwych praktyk i 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”, zaś „wierzyć w ich wzajemne wykluczanie się to tak jakby pozwolić sobie na bardzo antagonistyczne patrzenie na świat”⁵⁸. Menkiti nie zastanawia się przy tym, czy kształtowanie się u jednostki lojalności wobec państwa wiąże z erozją jej lojalności wobec własnego ludu. Jego zdaniem, konfliktu lojalności można po prostu uniknąć.

Wydaje się jednak, że nawet w warunkach istnienia sprawiedliwości, gdyby doszło do sytuacji konfliktu obu lojalności, lojalność wobec ludu będzie miała znaczenie priorytetowe. A zatem lojalność wobec państwa może w pewnych sytuacjach zostać poświęcona na rzecz lojalności wyższego rzędu. Nawet bowiem, jeśli potencjalnie obie lojalności są w warunkach afrykańskich komplementarne względem siebie, to mają różne natężenie, co z kolei wynika z odmiennych podstaw, na których opiera się każda z nich. Lojalność wobec ludu ma zwykle głęboki wymiar emocjonalny czy też uczuciowy⁵⁹. Warto przypomnieć, że członków ludu łączy z nim więzy krwi, wspólna kultura (w tym podstawowa płaszczyzna porozumiewania się – język) oraz dzieje. Wszystko to razem tworzy niezwykle silną tożsamość, dodatkowo wzmacnianą w środowisku wieloetnicznym.

W relacjach Afrykanów z ich państwem brakuje wspomnianych elementów. Oczywiście można przyjąć, że lojalność wobec państwa powinna się prężyć rozwijać w warunkach sprawiedliwości. Menkiti zakłada jednak, że w sprawiedliwym państwie lojalność jednostki wobec niego będzie przede wszystkim kształtował sam lud, z którego jednostka się wywodzi. Nigeryjski filozof pisze, że „duch obywatelski potrzebuje wyszkolenia, by zostać odpowiednio skierowanym na zewnątrz, a wspólnota plemienna jest nieocenionym środkiem do tego celu”⁶⁰.

⁵⁶ I.A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa*, s. 41.

⁵⁷ Na ten temat szerzej vide D.U. Opat, *The Beautiful Interpreters Are Not Yet Here. The Poverty of Metaphysics of State and Civil Society in Africa*, „Quest”, vol. XII, 1998, nr 1, zvl. s. 137–139 (*Problems in the Conceptualization of State*) i s. 140–141 (*Problems of Citizen Identification with the State*). Vide też K.A. Appiah, op. cit., s. 167.

⁵⁸ I.A. Menkiti, *Normative Instability*, s. 140.

⁵⁹ Menkiti używa w tym względzie określenia ‘afektywny’.

⁶⁰ Idem, *Normative Instability*, s. 141. Tożsame poglądy prezentuje Ajume H. Wingo; vide idem, *Fellowship Associations as a Foundation for Liberal Democracy in Africa*, [w:] *A Companion to African Philosophy*, s. 450–459; idem, *Good Government is Accountability*, [w:] *Explorations in African Political Thought*, s. 151–170; idem, *Living Legitimacy. A New Approach to*

Menkiti w ogóle jednak nie odnosi się do kwestii tego, że normy jednego ludu mogą pozostawać w sprzeczności z normami innych ludów. Co prawda minimalistyczne państwo zarządzające z wizji filozofa ma być moralnie indyferentne, lecz co stałoby się w sytuacji, gdyby doszło do jakiegoś konfliktu norm odmiennych ludów? Czy ważniejsza byłaby lojalność wobec własnego ludu, czy wobec państwa, a zatem i współobywateli? Czy jeśli jednostka wybrałaby, co wydaje się 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 szacunku. A zatem czy zgodnie z 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 ludu nabywał w trakcie takiej obywatelskiej edukacji? Będą to przecież wartości wyznawane przez jego własny lud. Warto raz jeszcze przypomnieć, że państwo zarządzające nie ma kreować nadrzędnych doktryn prawdy i słuszności. Można jednak przyjąć, że w warunkach istnienia w państwie sprawiedliwości każdy lud będzie uczył swoich członków szacunku dla innych współobywateli i równego ich traktowania. Postępowanie zgodne z tymi wartościami może mieć jednak swoje granice właśnie wówczas, gdy dojdzie do konfliktu norm. Menkiti nie podejmuje się jednak analizowania takiego stanu rzeczy. Zamiast 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 państwo w zasadzie mogłoby się obejść bez silnej lojalności swoich członków.

Być może państwo może istnieć bez lojalności opartej na podstawach emocjonalnych, lecz przecież u podstawy działania demokratycznego państwa i pomyślnej koegzystencji jego obywateli leży przestrzeganie przez nich prawa i wywiązywanie się z obowiązków wobec państwa, a zatem i współobywateli. Sam koncept obywatelstwa, z którym powinno się wiązać uludowienie Afrykanów, implikuje przecież nie tylko prawa, ale i obowiązki. Menkiti w ogóle jednak nie porusza tej kwestii. Odnosi się głównie do praw i obowiązków ludów w państwie oraz w mniejszym stopniu do praw, jakie winny w nim posiadać jednostki. Wiadomo też, że jednostki muszą wypełniać różne obowiązki wobec ludów, których są członkami, inaczej bowiem mogłyby nie nabyć pełni człowieczeństwa. Nigeryjski filozof nie pisze jednak o tym, jakie obowiązki mieliby wypełniać obywatele wobec swojego państwa.

Good Government in Africa, „New England Journal of Public Policy”, vol. XVI, 2001, nr 2, s. 49–70. Z poglądami Wingo zgadza się Kwame Anthony Appiah; vide idem, *Ethnic Identity as a Political Resource*, [w:] *Explorations in African Political Thought*, s. 46.

Uwagi końcowe

Menkiti wychodzi z logicznie brzmiącego założenia, że osiągnięcie pomyślnej koegzystencji różnych ludów w afrykańskim państwie wieloetnicznym wymaga znalezienia takiego sposobu porozumienia między nimi, który będzie sprawiedliwy. W tym celu proponuje ustanowienie w Afryce moralnie indyferentnego, minimalistycznego państwa zarządzającego. W państwie takim znaczna część kompetencji rządu centralnego zostałaby scedowana na niższe szczeble władzy, a relacje między ludami oparte na zasadach rawlowskiego prawa ludów. W następstwie realizacji tych postulatów powstałby system sprawiedliwych praktyk i instytucji, który dałby Afrykanom poczucie istnienia w ich państwie sprawiedliwości, przyczynił się do ich grupowego i jednostkowego uludowienia oraz pomógł w wykształceniu się u nich lojalności wobec państwa. Wizję tę można ocenić jako intelektualnie pociągającą, lecz zarazem kontrproduktywną z punktu widzenia dalszego istnienia afrykańskiego państwa wieloetnicznego.

Rzecz nie w tym, że nigeryjski filozof nie przedstawia żadnych szczegółowych sposobów przeprowadzenia dewolucji oraz wdrożenia prawa ludów, choć przecież zadanie znalezienia porozumienia między różnymi ludami na poziomie praktycznym wydaje się niezwykle skomplikowane. W obronie Menkitiego należy stwierdzić w tym względzie, że myśliciele rzadko podsuwają jakieś konkretne rozwiązania rozważanych przez siebie kwestii czy metody urzeczywistnienia przedstawianych wizji. Zadanie to pozostawiają raczej do wykonania socjologom, politologom, ekonomistom czy prawnikom. Rola filozofów zdaje się zaś polegać na rysowaniu jakiś ogólnych projektów, dostarczaniu pogłębionej refleksji i wskazywaniu nowych perspektyw myślenia. Filozofowie zwykle bardziej abstrakcyjnie niż inni intelektualiści postrzegają rzeczywistość, wydają się mieć rozleglejszą wiedzę o naturze człowieka i przesłankach jego działań, a także zdolność przenikliwego porównywania odmiennych doświadczeń i wysnuwania z tych porównań oryginalnych wniosków.

Myśl Menkitiego cechują jednak wahanie i niespójność. Wydaje się, że chwilami filozof usiłuje przekonać samego siebie do idei państwa wieloetnicznego, z góry jednak zakładając porażkę takiego podejścia. Wskazuje bowiem na potrzebę budowania lojalności Afrykanów wobec państwa, które zamieszkują, lecz zarazem zdaje się wątpić w realność jej powstania. Raz mówi o konieczności stworzenia spoiwa dla różnych ludów w państwie, lecz zaraz sceptycznie odnosi się do możliwości zbudowania narodu państwowego z wielu ludów, które przecież już *de facto*, jak wskazuje, są narodami państwowymi. Niejednokrotnie, otwarcie lub między wierszami, podkreśla, że integralność afrykańskiego państwa w obecnych granicach nie jest wartością podstawową.

W tym duchu wspomina np., że w dzisiejszym świecie „stare, akceptowane porozumienia dotyczące nienaruszalności granic państwowych są coraz

częściej kwestionowane [...]. Silne niegdyś państwa rozpadają się, a tożsamości narodowe i/lub etniczne ulegają wzmocnieniu”⁶¹, i dodaje, 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, czy też nie, polem śmierci”⁶². Lecz nie te opinie mają bynajmniej zasadnicze znaczenie dla oceny całej myśli filozofa o przyszłości państwa w Afryce.

Najistotniejsze są pytania, jakie nasuwają się po analizie podstawowych założeń przyjętych przez Menkitiego. Czy bowiem porozumienie między ludami oparte jedynie na pewnych minimalnych rozwiązaniach zagwarantuje zbudowanie spójnego i trwałego państwa? Oczywiście można sobie wyobrazić, że długotrwała, harmonijna koegzystencja różnych ludów w państwie może zainicjować u ich członków rozwój lojalności wobec takiego wspólnego państwa i wykształcenie się tożsamości państwowej. Ale na ile jest w stanie ułatwić ten proces państwo, w którym nadrzędnych doktryn prawdy i słuszności poszczególnych ludów nie ma zastąpić żaden wspólny system normatywny odnoszący się do obywateli? Podczas gdy w teorii Rawlsa sprawiedliwość w państwie została oparta na sprecyzowanych przezeń i dokładnie omówionych sprawiedliwych zasadach dotyczących ułożenia stosunków między członkami państwa jako obywatelami⁶³, Menkiti bagatelizuje ten wymiar sprawiedliwości i skupia się na ogólnych zasadach relacji między ludami w państwie. Tymczasem dla zbudowania spójnego oraz trwałego, ale też i efektywnego 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 członków państwa są one odmienne, wówczas bardzo trudno wyobrazić sobie powodzenie projektu budowy jednej ojczyzny. Menkiti z jednej strony narzeka na istnienie dwóch systemów prawnych w Nigerii, ale z drugiej postuluje, by państwo zarządzające stroniło od nadrzędnych doktryn prawdy i słuszności.

W konsekwencji nie wiadomo, jakie uniwersalne dla ogółu obywateli normy powinny stanowić fundament porządku prawnego w afrykańskim państwie, prawa człowieka bowiem 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 porządek prawny w państwie. I być może, co najważniejsze, jeśli uznać, że sprawiedliwość opiera się na prawie i na jego przestrzeganiu, to bez spójnego systemu aksjologicznego jej osią-

⁶¹ I.A. Menkiti, *Normative Instability*, s. 148.

⁶² Ibidem, s. 149.

⁶³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, §10–19, s. 78–166 (rozdz. II: *Zasady sprawiedliwości*, zwł. §11, s. 86–93).

gnięcie we wspólnym państwie wydaje się niemożliwe. Znamienne jest przy tym, że Menkiti nie wymienia wśród podstawowych funkcji państwa zarządzającego zapewniania przez nie 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 afrykańskim państwie nie ma dziś sprawiedliwej dystrybucji dóbr, gdyż najwięcej zyskują te grupy, których członkowie sprawują władzę. Gdyby jednak np. w Nigerii wprowadzono w życie ideę dewolucji i zasady prawa ludów, mogłaby powstać kwestia, czy te ludy, na których terytorium wydobywana jest ropa naftowa powinny z tego tytułu otrzymywać więcej środków z budżetu państwa, zapewne bowiem najwięcej by do niego odprowadzały, czy może w większym stopniu powinny być wspomagane przez państwo te ludy, których regiony są najbiedniejsze, zgodnie z logiką sprawiedliwej dystrybucji, która nakazuje dbanie o tych, którym w państwie najgorzej się powodzi. Co prawda Menkiti proponuje koncepcję minimalistycznego państwa zarządzającego, a zatem, jak można się domyślać, pozostawienie prawa do dysponowania większością pieniędzy władzom regionalnym, ale nawet i w przypadku takiego państwa władze centralne byłyby przecież odpowiedzialne np. za zapewnienie jakiejś podstawowej infrastruktury. I w tym miejscu dylemat, o którym mowa, staje się realny.

Nasuwa się też zarazem i inna refleksja, mianowicie że Menkiti w ogóle nie mówi, jak równo i słusznie rozdzielić ciężary i korzyści życia społecznego w państwie między obywatelami, a jedynie, jak zrównać pozycję ludów w państwie. Co więcej, ani idea dewolucji, ani zasady prawa ludów nie pozostają w bezpośrednim związku z wymienioną przez Menkitiego istotną okolicznością sprawiedliwości, jaką jest brak skrajności w warunkach życia członków państwa, gdyż w ogóle nie odnoszą się do wymiaru sprawiedliwej dystrybucji dóbr w jego ramach. W konsekwencji należy przypuszczać, że po przeprowadzeniu dewolucji to władze regionów powinny dbać o sprawiedliwość, ale jedynie wśród członków własnych ludów.

Lecz jak w takim stanie rzeczy osiągnąć u członków minimalistycznego państwa poczucie sprawiedliwości? Jeśli bowiem np. ludom w regionach zasobnych w surowce naturalne pozwole się na pozostawienie w gestii ich władz większości środków generowanych przez wydobywanie i sprzedaż bogactw naturalnych i w konsekwencji, być może, uczyni je bogatszymi od ludów pozbawionych surowców, to czy te drugie nabędą poczucie funkcjonowania sprawiedliwości w państwie? Czy w takim stanie rzeczy ubogie ludy będą oceniać obowiązujące w minimalistycznym państwie praktyki i instytucje jako sprawiedliwe? Czy będą wobec takiego państwa lojalnymi?

W tym miejscu należy przypomnieć pytania niezbędne dla oceny myśli Menkitiego. Dlaczego filozof nie przedstawia podstawowych zasad, na których

miałyby się opierać stosunki między członkami państwa? Dlaczego tak niewiele miejsca poświęca kwestii ich uobywatelnienia? Czy tylko dlatego, że jednostki są w warunkach afrykańskich tak silnie zależne od swoich grup? Raczej nie. Wydaje się, że Menkiti tak bardzo interesuje się ludami, a mało obywatelami, bowiem jego wizja państwa zarządzającego jest jedynie konceptem przejściowym i to bynajmniej nie na drodze budowania sprawiedliwego państwa wieloetnicznego. Menkiti szuka raczej jakiegoś tymczasowego rozwiązania dla 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 zarzuć modelowi pokolonialnego państwa wieloetnicznego.

Inaczej jednak mogłaby wyglądać sytuacja, gdyby w afrykańskim państwie, by posłużyć się terminologią filozofa, uludowić ludy. Uludowienie oznacza przede wszystkim *sui generis* demokratyzację stosunków między nimi. Rozwiązanie to, jak się wydaje, byłoby pomocne w osiągnięciu takiego ich porozumienia, które stanowiłoby fundament dla negocjowania pokojowej rekonfiguracji granic w Afryce i dla budowy państw odrębnych ludów. Innymi słowy, zapewne w warunkach uludowienia, a zatem zdemokratyzowania relacji między ludami model wieloetnicznego państwa mógłby być pokojowo rozbijany.

Podstawowa wartość myśli nigeryjskiego filozofa polega zatem na tym, że dokonuje on odwrócenia powszechnie spotykanej perspektywy w postrzeganiu przyszłości państwa w Afryce. Gdy bowiem mówi się o pomyślnej koegzystencji członków takiego państwa, uznaje się często za rzecz oczywistą konieczność zaistnienia w nim rozwoju gospodarczego i demokratyzacji, ale i utrzymania obecnych jego granic. Menkiti tę pewność burzy i wskazuje, że wieloetniczność i integralność afrykańskiego państwa nie muszą być wcale w przyszłości wartościami nadrzędnymi.

Z rozważań filozofa płyną dalsze korzyści. Menkiti przypomina nam, że na przestrzeni wieków granice państwowe w świecie wielokrotnie się zmieniały. Państwa powstawały, ewoluowały przestrzennie, niejednokrotnie w ogóle przestawały istnieć, rozpadały się lub jednoczyły. Często ulegał również zmianie ich ustrój terytorialno-prawny. Są to fakty nie tylko historyczne. Choć, jak się wydaje, współcześnie rzadziej dochodzi do zmian granic państwowych, to takie procesy jak zjednoczenie państw lub – częściej – rozczłonkowanie w wyniku secesji bądź rozpadu nadal mają miejsce. Mapa polityczna świata dezaktualizuje się co kilka lat. Z doświadczenia historycznego wynika, że zmiany granic lub ich próby miały zwykle charakter konfliktów zbrojnych⁶⁴. W warunkach demokracji nie taka jednak musi być kolej rzeczy⁶⁵.

⁶⁴ W przypadku Afryki warto wskazać przede wszystkim dwie najsłynniejsze już próby secesji: Katangi (1960–1963) oraz Biafry (1967–1970). Wojna w Erytrei (1961–1991) to jedyny jak dotąd afrykański konflikt, który skończył się formalnym ustanowieniem nowego państwa

Menkiti wskazuje w tym kontekście, że nie należy uznawać za pewnik niezmienności obecnych granic państwowych w Afryce. A kto, jeśli nie filozofowie najlepiej rozumieją, że niewiele rzeczy ma charakter ostateczny i stały. I w rzeczy samej, takie przykłady jak odłączenie się Erytrei od Etiopii (uznane przez inne państwa) czy Somalilandu od Somalii (pozbawione międzynarodowego uznania) bądź zaplanowane na 2011 r. referendum w sprawie ewentualnego odłączenia się Sudanu Południowego od Sudanu⁶⁶ wskazują, że w Afryce, wbrew oficjalnemu stanowisku afrykańskich rządów, wciąż mają miejsce poważne przekształcenia mapy politycznej. W Afryce dochodzi również do korekt granic państwowych, zwykle w następstwie postanowień Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości, opierających się po części na porozumieniach z czasów kolonialnych⁶⁷.

Być może Menkiti uważa, że w przyszłości zmiany granic w Afryce mogą mieć miejsce na znacznie większą skalę niż miało to miejsce dotychczas⁶⁸.

(1993). Charakter separatystyczny miały również dwa krwawe konflikty w Sudanie Południowym (1961–1972 i 1983–2005). Od 1975 r. aż do dzisiaj Etiopia zмага 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 przywoływanych historycznych przykładów zbrojnych prób rekonfiguracji granic na kontynencie afrykańskim – te najbardziej krwawe bądź długotrwałe. Do separatyzmu jako pewnej ideologii 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 Senegalu (Casamance), Gwinei Równikowej (Bioko), Namibii (Caprivi Strip), Angoli (Kabinda), Tanzanii (Zanzibar), w tzw. anglofońskiej części Kamerunu, na Komorach (wyspy: Ndzwani i Mwali), w Nigrze i Mali (tzw. separatyzm tuareski), w Nigerii (Delta Nigru). Odrębnym przykładem próby zmiany istniejących w Afryce granic było ustanawianie tzw. bantustanów przez apartheidowskie władze RPA.

⁶⁵ Świadczy o tym przypadek pokojowego rozpadu Czechosłowacji.

⁶⁶ Referendum w sprawie niepodległości odbyło się 9–15 I 2011 r. Według oficjalnych danych z 7 lutego 98,83% głosujących opowiedziało się za odłączeniem Sudanu Południowego od Sudanu.

⁶⁷ Warto tu przywołać przede wszystkim przykłady: regionu Aouzou (spór między Libią a Nigrem rozstrzygnięty w 1994 r. przez Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości [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 i Mekrou (spór między Beninem a Nigrem rozstrzygnięty w 2005 r. przez MTS w przeważającej mierze na korzyść Nigru).

⁶⁸ Tak jak Emmanuel Todd wieścił zmiany terytorialne zarówno w europejskiej, jak i azjatyckiej części ówczesnego ZSRR w swojej wydanej w 1976 r. pracy *La chute finale. Essai sur la décomposition de la sphère soviétique* (Paris; nowe wydanie 1990; wydanie anglojęzyczne: *The Final Call. An Essay on the Decomposition of the Soviet Sphere*, tłum. J. Waggoner, New York 1979). W latach 70. XX w. poglądy Todda wydawały się tak samo absurdalne jak i dziś mogą się wydawać niedorzecznymi rozważania Menkitiego o pokojowej rekonfiguracji granic w Afryce.

I jak filozof zdaje się wierzyć, może do tego dojść w sposób pokojowy. Podstawowym tego warunkiem musi być jednak demokratyzacja stosunków między ludami w afrykańskich państwach, a zatem menkitowskie uludowie-
nie ludów.

