

Krzysztof Trzcіński

Człowiek w rozumieniu afrykańskim

Były i są kultury, w których osoba rozumiana jest jako wyraz lub przejaw pewnej wspólnotowej, mitologicznej i ponadpokoleniowej tożsamości. Nie do końca to rozumiem, na tyle jednak, by stwierdzić, że my tak nie myślimy.

Martin Hollis¹

Środowisko – to wszystko, sam człowiek jest niczym!
Fiodor Dostojewski²

Słowa kluczowe: *człowiek, wspólnota, filozofia afrykańska, Ifeany A. Menkiti, Kwame Gyekye*

Filozofowie w Afryce³ od lat toczą dyskusję nad istotą afrykańskości. Jednym z wymiarów tego dyskursu jest fundamentalna kwestia pojęcia człowieka w myśleniu afrykańskim. Choć spór toczy się w gronie Afrykanów, to jego odbiorcami są przede wszystkim ludzie Zachodu. Afrykańscy intelektualiści piszą głównie dla nas i przez nas najczęściej są czytani. Spełniają rolę – używając terminu antropologów kulturowych – odźwiernych. Są tymi, którzy uchylają nam drzwi do afrykańskiej umysłowości. Jako pośrednicy próbują wyjaśnić coś, czego patrząc z zachodniej perspektywy nie potrafimy dostrzec i pojąć. Wartość afrykańskich rozważań jest dla nas nie tylko poznawcza. Potencjalnie mogą one rzucić światło

¹ Martin Hollis, *Filozofia*, tłum. Andrzej Walkowski, Znak, Kraków 1998, s. 128.

² Fiodor Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, tłum. Czesław Jastrzębiec-Kozłowski, PIW, Warszawa 1986, s. 380.

³ W tym artykule pojęcie „Afryka” jest używane w znaczeniu Afryki Subsaharyjskiej, a termin „Afrykanie” jest stosowany w odniesieniu do mieszkańców tej części kontynentu.

również na zasadnicze problemy konceptualizacji człowieka, które podejmowane są w naszych dyskusjach.

Najważniejszą odsłoną afrykańskiej debaty o tym, co czyni człowieka, są stanowiska prezentowane przez Ifeanyi A. Menkitiego⁴ oraz Kwame Gyekyego⁵. Porównanie tych filozofów do odzwiernych jest o tyle uprawnione, że nie przypisują oni sobie autorstwa jakichś nowych koncepcji człowieka. Wręcz przeciwnie, są przekonani, że jedynie opisują i analizują pewne ujęcia człowieka typowe dla Afrykanów, a zatem próbują uchwycić i przedstawić dominujące w afrykańskich kulturach sposoby myślenia o istocie człowieczeństwa⁶. Obaj nie odwołują się raczej do koncepcji człowieka typowych dla jakichś konkretnych ludów⁷, a zatem dla pewnych części afrykańskiego świata, lecz w duchu afrykańskości dążą do ogarnięcia całokształtu afrykańskich modeli umysłowych, na które składają się zespoły podobnych przekonań, idei, wartości i postaw. Opis ten jest o tyle cenny, że dokonują go sami Afrykanie, którzy traktują o swoim rodzimym świecie. Tym niemniej nie sposób odnieść rozważań filozofów do wszystkich ludów afrykańskich. Słusznie też zauważa kenijski myśliciel John S. Mbiti, że „pojęcia tradycyjne ciągle jeszcze kształtują zasadnicze podłoże psychiczne i kulturalne wielu ludów afrykańskich, choć oczywiście różni się ono w zależności od poszczególnych jednostek i miejsc”⁸.

Menkiti przedstawia normatywną koncepcję człowieka i podkreśla, że człowieczeństwo pojmuje się w Afryce jako coś dynamicznego. Akcentuje zarazem, że nie istnieje uniwersalna prawda o jego istocie. Jak wskazuje, Afrykanin jest człowiekiem bardziej w przekonaniu i w odbiorze innych niż w swoim własnym. Ale nawet jego własne przeświadczenie o byciu człowiekiem jest kreowane przez myślenie zbiorowe. Środowisko narzuca jednostce konkretny obraz, w którym

⁴ 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 (Stany Zjednoczone). Jest autorem studiów m.in. z zakresu normatywnej konceptualizacji człowieka, wspólnotowości, aplikacji myśli Rawlsowskiej w filozofii afrykańskiej.

⁵ Kwame Gyekye jest Ghańczykiem. Doktorat z filozofii obronił na Harvardzie. Jest profesorem filozofii na University of Ghana, wyklada okresowo w Temple University w Filadelfii. W swoich pracach porusza w kontekście afrykańskim m.in. zagadnienia istoty człowieczeństwa, wspólnotowości, etniczności. Zajmuje się również umysłowością ludów Akan.

⁶ Por. Od wydawcy, w: John S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. Krystyna Wiercieńska, PAX, Warszawa 1980, s. 6, gdzie następująca uwaga: „Otóż to, co Mbiti nazywa filozofią, jest [...] charakterystycznym dla Afrykańczyków sposobem myślenia, określoną postawą umysłową, swoistą logiką. Filozofia w tym znaczeniu bliska jest takim określeniom jak ‘filozofia życia’ czy ‘światopogląd’”.

⁷ Chociaż – by zilustrować pewne tezy – niejako na marginesie sięgają po przykłady płynące z tradycji ludów, z których się wywodzą. Menkiti napomina o Igbo, a Gyekye – o Akanach. Nie sposób powiedzieć, czy, a jeśli tak – to w jakim stopniu przekonania filozofów o afrykańskim pojmowaniu człowieczeństwa są ekstrapolacją myślenia o człowieku charakterystycznego, w ich mniemaniu, dla wymienionych ludów.

⁸ John S. Mbiti, dz. cyt., s. 12.

jej człowieczeństwo nie rysuje się jako coś prywatnego, danego przez naturę bądź Boga, lecz raczej jako kolektywnie tworzony socjokulturowy konstrukt⁹. W konsekwencji, jak wynika z opisu Menkitiego, przeciętny Afrykanin nie może być aktywnym sprawcą rzeczywistości i indywidualnym interpretatorem świata, w którym żyje.

Nie zgadza się z nim Gyekye, któremu – jak wierzy – bliżej do zachodniej statycznej społecznej koncepcji człowieka. Człowieczeństwo nie jest dlań czymś konstytuowanym czy potwierdzanym przez zbiorowość. Człowieczeństwo osoby ludzkiej jest niezależne od zapatrywań wspólnoty, której ta jest członkiem. W mniemaniu Gyekyego, człowieka czynią z natury pewne symptomatyczne dlań atrybuty fizyczne i umysłowe oraz towarzyszący im instynkt społeczny (*sociality*), który jest również przyrodzony. Choć człowiek jest, według Gyekyego, bytem głęboko wspólnotowym, posiada również pewien potencjał niezależności od społeczności, której jest członkiem.

Rozważania Menkitiego

Menkiti sytuuje przedstawianą przez siebie tradycyjną afrykańską koncepcję człowieka w opozycji do zachodniej koncepcji jednostki jako biologicznego i racjonalnego indywiduum. Podstawowa różnica wiąże się z faktem, że człowiek w rozumieniu afrykańskim definiowany jest przez wspólnotę, do której przynależy, a nie, jak ma to miejsce w myśleniu zachodnim, z perspektywy właściwości typowych dla, ujmując to słowami filozofa, bytów aspirujących do miana „człowiek”. Jak pisze Menkiti:

w afrykańskim spojrzeniu to wspólnota określa człowieka jako człowieka, a nie jakaś wyizolowana statyczna cecha jak na przykład racjonalność, wola czy pamięć¹⁰.

W Afryce nie sposób określać człowieka w oderwaniu od wspólnoty, gdyż świat więzów wspólnotowych zdecydowanie góruje tu nad światem jednostkowej odrębności. Świat wspólnotowy to świat wspólnej identyfikacji etnicznej, związanej przede wszystkim z więziami krwi. Menkiti używa w tym kontekście takich sformułowań jak „zbiór cech biologicznych” oraz „wspólnotowa pula genowa”¹¹. Istota ludzka nie jest zatem jakimś wyodrębnionym bytem, a jedynie częścią większej

⁹ Por. tamże, s. 94, gdzie autor pisze, że jednostka w Afryce „wierzy w to, w co wierzą inni członkowie jej wspólnoty – jest to ‘wiara’ zbiorowa”.

¹⁰ Ifeanyi A. Menkiti, „Person and Community in African Traditional Thought”, w: Richard A. Wright (ed.), *African Philosophy: An Introduction, Third Edition*, University Press of America, Lanham 1984, s. 172. Por. tenże, „On the Normative Conception of a Person”, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, s. 326, gdzie autor wylicza minimalne cechy człowieka, do których mają, jego zdaniem, należeć: świadomość, pamięć, wola, dusza, racjonalność.

¹¹ Ifeanyi A. Menkiti, „Person and Community in African Traditional Thought”, wyd. cyt., s. 171.

całości – łańcucha pokrewieństwa, który funkcjonuje od pokoleń i bierze swój początek u praprzodka. Obok więzi krwi i wspólnego pochodzenia afrykańską wspólnotowość wyznacza również pewna całość kulturowa, objawiająca się przede wszystkim we wspólnocie języka i zasad życia społecznego.

Dla lepszego zrozumienia przedstawianej przez Menkitiego koncepcji niezwykle istotne wydaje się podkreślenie przezeń różnicy w rozumieniu istoty pojęcia „wspólnota” przez ludzi Zachodu oraz przez Afrykanów. Zdaniem filozofa, w myśleniu zachodnim wspólnota oznacza po prostu zagregowane jednostki, które posiadają partykularne priorytety i interesy. Jednostki te łączą się w pewien zbiór, gdyż wspólnie mogą osiągnąć cele, których nie sposób im zrealizować indywidualnie. W takiej wspólnocie daleko posuniętej indywidualnej niezależności poszczególne jednostki chronione są przez rozmaite prawa, które uznaje się często za poprzedzające istnienie organizacji społecznej. Podejście to odbiega dalece od istoty afrykańskiej wspólnotowości, w której naczelną rolę pełnią zobowiązania wobec innych członków danej wspólnoty¹², nie zaś prawa mające charakter drugorzędny. Dla zobrazowania owej odmienności Menkiti czyni rozróżnienie między typową dla Afryki *zbiorowością* w pełnym sensie tego słowa a charakterystyczną dla Zachodu *ustanowioną* grupą ludzką¹³. Jak twierdzi filozof, w *zbiorowości* pierwszego typu „zakłada się istnienie *organicznego* wymiaru zależności między jednostkami składowymi”, zaś w pojmowaniu społeczności ludzkiej jako czegoś *ustanowionego* „mamy do czynienia z nieorganicznym zebraniem w całość zatomizowanych jednostek w twór zasługujący raczej na miano stowarzyszenia niż wspólnoty”¹⁴.

W opinii Menkitiego podstawowym przymiotem tradycyjnego afrykańskiego sposobu myślenia o człowieczeństwie jest wiara w jego stopniowe nabywanie. Nigeryjski myśliciel pisze, że człowieczeństwo „jest czymś, co musi zostać osiągnięte i jako takie nie przynależy komuś z tego tylko powodu, że powstał z ludzkiego nasienia”¹⁵. Człowieczeństwo jest uzyskiwane przez istotę ludzką w procesie jej wrastania we wspólnotę. Człowieczeństwo nie jest zatem przynależne istocie ludzkiej z racji jej natury, lecz raczej musi ona sobie na nie zasłużyć właściwym zachowaniem, zgodnym z normami wspólnotowymi, które są jej wpajane, a które

¹² Na temat konkretnych rodzajów wspólnot w Afryce zob. Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, New York 1997, s. 43–44.

¹³ Por. Ferdinand Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2008, zwłaszcza s. 21–50, s. 67–82, s. 118–119, oraz tenże, „Wspólnota i społeczeństwo jako typy więzi międzyludzkich”, tłum. Dariusz Niklas, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyboru dokonali Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1975, s. 46–66.

¹⁴ Ifeanyi A. Menkiti, „Person and Community in African Traditional Thought”, wyd. cyt., s. 180.

¹⁵ Tamże, s. 172.

ona internalizuje w trakcie dorastania do coraz dojrzałego członkostwa we wspólnocie. W mniemaniu wspólnoty istota ludzka staje się zatem człowiekiem w pełni – by nie rzec prawdziwym człowiekiem¹⁶ – w następstwie procesu włączania (inkorporacji) do niej. Stawanie się człowiekiem jest tu tożsame z użytkiwaniem i ciągłym ubogacaniem osobowości społecznej. Proces uspołecznienia jest więc zarazem procesem ucłowieczenia. Jak twierdzi Menkiti:

nie wystarczy nam mieć przed sobą organizm biologiczny z wszelkimi podstawowymi właściwościami psychologicznymi uznawanymi za nieodłączne od niego. Musimy również postrzegać ten organizm jako obiekt przechodzący długotrwały proces transformacji rytualnej i społecznej aż do momentu, gdy osiąga pełny zestaw cech doskonałych, uważanych za prawdziwie rozstrzygające o byciu człowiekiem¹⁷.

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

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

Tradycyjne afrykańskie myślenie o istocie człowieczeństwa można, zdaniem Menkitiego, uznać za koncepcję maksymalistyczną w odróżnieniu od minimalistycznego pojmowania człowieka w myśleniu ludzi Zachodu. Stanie się człowiekiem w Afryce jest zatem znacznie trudniejsze niż w świecie zachodnim. Podsumujmy, że w Afryce by być w pełni człowiekiem, należy dobrze poznać normy wspólnoty i ściśle ich przestrzegać, a zatem zachowywać się moralnie. Pełnia człowieczeństwa, jak podkreśla Menkiti, jest w tradycyjnym ujęciu afrykańskim związana z pełnią zaangażowania istoty ludzkiej w życie wspólnoty,

¹⁶ Menkiti używa wyrażenia „prawdziwy człowiek” (*true person*), które oznacza „istotę moralną” (*moral being*) czy też „nosiela norm” (*bearer of norms*). Zob. Ifeanyi A. Menkiti, „On the Normative Conception of a Person”, wyd. cyt., s. 326.

¹⁷ Ifeanyi A. Menkiti, „Person and Community in African Traditional Thought”, wyd. cyt., s. 172.

co przede wszystkim objawia się w ciągłym i należyтым wykonywaniu przez nią różnorodnych zobowiązań, jakie posiada ona wobec wspólnoty jako całości i jej członków. Na Zachodzie zaś wystarczy posiadać pewne biologiczne cechy, związane z przynależnością do gatunku określanego dziś mianem *Homo sapiens*, które zgodnie z tutejszymi przekonaniem czynią człowieka. Nigeryjski filozof jest zarazem przekonany, że w tradycyjnym myśleniu afrykańskim posiadanie danych cech biologicznych jest jedynie początkiem procesu stawania się człowiekiem. Menkiti nie lekceważy znaczenia przymiotów biologicznych charakteryzujących istotę ludzką. Wręcz przeciwnie, wierzy, że zachodzi prosta zależność między biologią a wspólnotowością. Filozof pisze w tym kontekście, że ludzki pępek wskazuje nam powiązanie „z poprzednimi pokoleniami biologicznymi”, a biologia przekazuje „przesłanie nie o samotnej, lecz o wspólnej egzystencji”¹⁸.

Skoro pełnia człowieczeństwa ma być w tradycyjnym myśleniu afrykańskim nabywana stopniowo, to dzieje się to wraz z wiekiem. Filozof ujmuje to w następujących słowach: „im ktoś starszy, tym więcej ma w sobie z człowieka, którym się staje”¹⁹ – i obrazuje przysłowiem ludu Igbo²⁰, zgodnie z którym „tego, co starzec widzi siedząc, młody nie może zobaczyć nawet na stojąco”. Jak zarazem stwierdza Menkiti, w przypadku dziecka człowieczeństwo rozwinięte jest w najmniejszym stopniu. W konsekwencji nie powinien dziwić fakt, że w niektórych językach afrykańskich – choć również, co filozof podkreśla, w języku angielskim – w stosunku do niemowlęcia lub dziecka używa się zaimka osobowego „ono”, który nigdy nie odnosi się do żyjących dorosłych. Różnica w statusie ontologicznym dziecka oraz osoby dojrzałej wiekiem jest też wyraźnie zauważalna w formach pochówku i żałoby. Ceremonia pogrzebowa jest mniej wyszukana w przypadku śmierci małoletniego. Także żal po śmierci dziecka nigdy nie jest tak rytualizowany jak w przypadku, gdy żywota dokonał dorosły.

Zatem, zgodnie z przedstawianym przez Menkitiego modelem myślenia, Afrykanin musi swoje człowieczeństwo wypracować. Ramy procesu nabywania człowieczeństwa nie są jednak klarowne. Z relacji filozofa nie wynika bowiem, kiedy można już mówić o nabyciu przez istotę ludzką pełni człowieczeństwa ani jakie znaczenie w procesie stawania się człowiekiem mają inne obok inicjacji rytuały. Wiemy, że posiadanie pełnego człowieczeństwa zależne jest od internalizacji norm kulturowych obowiązujących we wspólnocie oraz od ich skrupulatnego przestrzegania. Ale czy na przykład ktoś, kto przeszedł rytualną inicjację i, dajmy na to, przez okres kilku lat sumiennie wywiązywał się ze swoich zobowiązań

¹⁸ Ifeanyi A. Menkiti, „On the Normative Conception of a Person”, wyd. cyt., s. 324.

¹⁹ Ifeanyi A. Menkiti, „Person and Community in African Traditional Thought”, wyd. cyt., s. 173.

²⁰ Na temat pojęcia człowieka u Ibów (głównie w perspektywie deskryptywnej) zob. Ewa Siwierska, „Koncepcja człowieka u Ibów”, „ALBO albo. Problemy psychologii i kultury” nr 1, 2008, s. 51, gdzie autorka pisze m.in., że „z filozofii Ibów wynika, że człowieczeństwo jest postrzegane przede wszystkim z punktu widzenia relacji z innymi członkami grupy”.

wobec wspólnoty, może już być w opinii wspólnoty i we własnym mniemaniu w pełni człowiekiem? Czy może musi też wpięć spłodzić lub urodzić dziecko albo zawrzeć związek małżeński? Menkiti wskazuje nam, że im starsza jest jednostka i im sumiennie wykonuje swoje względem wspólnoty obowiązki, w tym większym stopniu jest postrzegana jako człowiek i tym bardziej się nim czuje. Zgodnie z przytoczonym przez filozofa przysłowiem Igbo to seniorzy w największym stopniu mają szansę stać się w pełni ludźmi. Ale jeśli jest tak w rzeczy samej, to czy istnieją jakieś stopnie człowieczeństwa? Innymi słowy, czy wspólnoty wyróżniają jakieś kolejne stadia jego nabywania? Tęgo niestety nie wiemy. Możemy jednak domniemywać umowności czy uznaniowości tej kwestii oraz tego, że sytuacja wygląda odmiennie w różnych wspólnotach²¹. Pewnej podpowiedzi w tej materii udziela nam wybitny ghański filozof Kwasi Wiredu, który pisze, że na przykład człowieczeństwo Akanów podlega stopniowaniu, zarazem dodając jednak, że teoretycznie istnieją u tego ludu bezkresne horyzonty osiągania coraz wyższych stopni człowieczeństwa²².

Przywołując przysłowie Igbo oraz, szerzej, odnosząc się do kwestii wieku, Menkiti sugeruje jednak, że o pełni człowieczeństwa obok internalizacji norm wspólnotowych oraz ich właściwego wykonywania może jeszcze decydować nabywane z wiekiem doświadczenie. Być może w takim stanie rzeczy prawdziwym człowiekiem jest dopiero ten, kto zdobył życiową wiedzę, która daje mu prawo na przykład oceniania postępowania innych członków wspólnoty. Choć bowiem wspólnota jest bytem szerszym niż suma jej członków, to przecież wspólnotowa starszyzna jest podstawową instancją kreującą i podtrzymującą normy oraz określającą stopień ich naruszenia oraz rodzaj wiążących się z tym sankcji.

Powstają i dalsze pytania związane z tą problematyką. Skoro bowiem do pełniejszego człowieczeństwa dochodzi się w drodze internalizacji i przestrzegania norm wspólnotowych, to czy stałe uchybianie wykonywaniu nawet drobnych obowiązków prowadzi do utraty przez istotę ludzką jej człowieczeństwa w odczuciu wspólnoty? Czy należy z tym łączyć wykluczanie ze wspólnoty? Czy kogoś, kto popełnił najcięższe zbrodnie i przestał być w myśleniu zbiorowym wspólnoty człowiekiem, można pozbawić życia jako nieczłowieka? Czy na przykład z tym należy kojarzyć składanie ofiary z istoty ludzkiej w trakcie rytualnej ceremonii szczególnej wagi? Czy pozbawienie życia takiej istoty-nieczłowieka nie jest zabój-

²¹ Uznaniowość człowieczeństwa przez wspólnotę przypomina nieco stawanie się przez jednostkę świętym w odczuciu wyznawców chrześcijaństwa w jego pierwszych wiekach istnienia. Choć zwykle uznawano kogoś za świętego dopiero po śmierci, nie zawsze tak było (por. na przykład kasus św. Szymona Słupnika Starszego z Antiochii Syryjskiej). Pierwotnie ramy uznania i nabycia świętości nie były tak sformalizowane jak obecnie. Świętość jednak wiązała się z czynami ponadprzeciętnymi, a nie jedynie z prawidłowym wypełnianiem jakichś obowiązków.

²² Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington 1996, s. 129.

stwem? Czy wpływa ono na zwiększenie stopnia jedności wspólnoty przez stworzenie nowego tabu czy też tajemnicy dostępnej tylko członkom wspólnoty?

Nasuują się również pytania związane z możliwością istnienia czasowej utraty człowieczeństwa bądź też jakiegoś przesunięcia członka wspólnoty do niższego stadium człowieczeństwa. Czy takie sytuacje mają miejsce? Jeśli tak, to czy możliwe jest odkupienie win na przykład w drodze wypełnienia jakichś dodatkowych obowiązków, po którym nastąpi powrót do wcześniej posiadanego stadium człowieczeństwa? Nie wiemy nadto, czy jednostka łamiąca wspólnotowe zasady traci człowieczeństwo również we własnym mniemaniu.

Menkiti zwraca również uwagę na fakt, że u Afrykanów depersonalizacja jednostki, a zatem przejście do stanu ludzkiego nieistnienia, następuje długo po jej śmierci i uzyskaniu statusu przodka²³. W ślad za Johnem S. Mbitim podkreśla, że w afrykańskiej umysłowości istnieje kategoria „żywych zmarłych” (*living dead*), to jest takich zmarłych, którzy po swojej fizycznej śmierci nadal są w świecie żywych dobrze pamiętani i wspominani z imienia²⁴. Co więcej, są w pewnym sensie obecni wśród żyjących krewnych i jako przodkowie odgrywają w ich życiu ogromną rolę. Mbiti tak pisze o żywych zmarłych:

są ciągle jeszcze ‘ludźmi’, nie stali się jeszcze ‘rzeczami’, ‘duchami’, ‘czymś’. Od czasu do czasu wracają do swoich rodzin i dzielą z nimi posiłki, chociaż symbolicznie. Wiedzą, co się dzieje w rodzinie, i interesują się nią. Gdy się ukażą – zazwyczaj najstarszemu spośród domowników – są rozpoznawani z imienia; pytają o sprawy rodziny, mogą nawet przestrzegać przed grożącym niebezpieczeństwem lub ganić tych, którzy nie spełnili ich poleceń. Są oni strażnikami spraw rodzinnych, tradycji, moralności i wszelkich zajęć²⁵.

²³ Zob. Ifeanyi A. Menkiti, „Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought”, w: Lee M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, New York 2004, s. 130–131, oraz tenże, *On the Normative Conception of a Person*, wyd. cyt., s. 327, gdzie autor pisze: „przodkowie nie są nieлюдźmi oderwanymi od tego świata, lecz ludźmi w innych światach”. Zob. też Kwasi Wiredu, „Death and the Afterlife in African Culture”, w: tenże, Kwame Gyekye (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies, I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1992, s. 137–152.

²⁴ Por. John S. Mbiti, dz. cyt., s. 184, gdzie autor pisze, że „egzystencja jednostki jest egzystencją zbiorowości, a fizyczna śmierć osoby nie powoduje wygaśnięcia jej egzystencji społeczno-prawnej, ponieważ ‘my’ kontynuuje egzystencję za ‘ja’”; s. 198, gdzie następująca uwaga: „śmierć jest pojmowana jako odejście, a nie jako pełne unicestwienie osoby”; oraz s. 207, gdzie Mbiti konkluduje: „z punktu widzenia tradycyjnych pojęć afrykańskich śmierć jest śmiercią i początkiem ciągłego ontologicznego odchodzenia człowieka od człowieczeństwa do duchowości”.

²⁵ John S. Mbiti, dz. cyt., s. 112–113. Szukając raz jeszcze analogii do kwestii świętości w chrześcijaństwie, można porównać wiarę Afrykanów w moc sprawczą żywych zmarłych z wiarą chrześcijan we wstawiennictwo świętych.

Gdy jednak w kolejnych pokoleniach zmarli przestaną być pamiętani, nastąpi ich depersonalizacja²⁶. Jak pisze Menkiti, „to właśnie w tradycyjnym światopoglądzie afrykańskim jest momentem zakończenia ludzkiej egzystencji: byty, które były niegdyś w pełni ludźmi, ponownie uzyskują zwyczajny status ‘ono’, kończąc swoje bytowanie w świecie tak, jak je rozpoczęły – jako ‘niewłączeni nieludzie’ (*un-incorporated non-persons*)”²⁷. Filozof określa grupę niewłączonych również jako „beziemiennych zmarłych” (*nameless dead*) i uważa, że – w przeciwieństwie do żyjących zmarłych – jej członków charakteryzuje całkowity brak inkorporacji do wspólnoty. W tym sensie pozycja we wspólnocie beziemiennych zmarłych przypomina status dzieci, które dopiero przyszły na świat, choć te zaczną z czasem nabywać swoją osobowość społeczną. Brak człowieczeństwa u dziecka oraz depersonalizacja beziemiennego zmarłego są jeszcze bardziej widoczne, gdy zwrócimy uwagę na brak percepcji moralnej u obu kategorii istot. Cechą osobowości dziecka jest dalece egocentryczna i egoistyczna chęć zaspokajania własnych potrzeb, a właściwością beziemiennego zmarłego jest brak jakichkolwiek więzów łączących go ze wspólnotą.

By lepiej zrozumieć ontologiczny postęp istoty ludzkiej – nazywany przez Menkitiego „podróżą od [statusu] ‘ono’ do [statusu] ‘ono’”²⁸ – oraz kwestię znaczenia wieku w procesie nabywania człowieczeństwa, trzeba zwrócić uwagę na tradycyjne afrykańskie pojmowanie czasu. Zasadniczo różni się ono od naszego. Podczas gdy my postrzegamy czas w sposób liniowy jako pewien ciągły ruch ku nieograniczonej przyszłości, tradycyjni Afrykanie mają percepcję czasu, którą można by nazwać nieliniową (lub kolistą), gdyż mijający czas prowadzi ich, jak wierzą, wprost ku przeszłości. Afrykanie zwracają swoje myśli przede wszystkim w stronę wydarzeń minionych. Wielu Afrykanów w ogóle nie myśli w kategoriach jakiejś dalszej, niepewnej przyszłości, a bliska przyszłość jest dla nich raczej bardziej poszerzoną teraźniejszością, czymś, czego doświadczanie jest pewne. Tradycyjne afrykańskie pojmowanie czasu staje się dla nas łatwiej uchwytnie, a nawet logiczne, gdy weźmiemy pod uwagę siłę kultu przodków w wierzeniach Afrykanów. Starość zdaje się im kojarzyć z przeszłością. Skoro bowiem przodkowie są symbolem czasu, który minął, a każdy kolejny moment życia w naturalny sposób postarza każdą żyjącą istotę, to logicznym jest, że im Afrykanin jest starszy, tym bliżej mu do świata przodków, a zatem do przeszłości. Krótko mówiąc, odpowiednikiem naszej drogi ku przyszłości jest *sui generis* wędrówka Afrykanów w stronę przeszłości²⁹. Nie

²⁶ Czyż Wole Soyinka (*Interpretatorzy*, tłum. Ewa Fiszer, LSW, Warszawa 1978, s. 11) nie zapytał: „Jeśli umarli nie są dostatecznie silni, aby być stale obecnymi w naszym życiu, czyż nie powinni pogodzić się ze swoją rolą umarłych?”

²⁷ Ifeanyi A. Menkiti, „Person and Community in African Traditional Thought”, wyd. cyt., s. 174.

²⁸ Ifeanyi A. Menkiti, „On the Normative Conception of a Person”, wyd. cyt., s. 325 i, szerzej, s. 327.

²⁹ Na temat tradycyjnego afrykańskiego pojmowania czasu i jego implikacji dla życia Afrykanów zob. szerzej John S. Mbiti, dz. cyt., s. 31–47 (rozdział: „Pojęcie czasu”), s. 98, s. 232, s. 236, s. 273–274. Por. też prace krytyków Mbitiego, zwłaszcza: Kibujjo M. Kalumba, „A New Analysis of Mbiti’s ‘The Concept of Time’”, „Philosophia Africana”, Vol. 8, No. 1, March 2005, s. 11–19,

jest zatem dziwne, że Menkiti twierdzi, iż „im więcej ktoś posiada przeszłości, tym więcej jest w nim z człowieka”³⁰.

Menkiti specjalnie nie interesuje się jednak tym, jakie doznania mają tradycyjnie myślący Afrykanie w kwestii własnego doświadczania bycia człowiekiem³¹. Tym niemniej filozof zdaje się wierzyć, że w sytuacji, gdy każdy członek tradycyjnej wspólnoty afrykańskiej pozostaje bardzo silnie od niej zależny, nabywa on stopniowo pełnię człowieczeństwa zarówno w mniemaniu wspólnoty, jak i we własnym przekonaniu. Zatem im bardziej jest moralny, tym bardziej staje się człowiekiem w swoim odczuciu. Dla wiary, że moralność winna być uznawana za niezbędną dla poczucia bycia człowiekiem, Menkiti szuka potwierdzenia w myśli swego mistrza, Johna Rawlsa³², który w *Teorii sprawiedliwości* pisze o związku między osobowością moralną a sprawiedliwością³³. Nigeryjski myśliciel uważa, że wśród filozofów zachodnich Rawls był najbliższym dostrzeżenia zasadniczej roli, jaką odgrywa moralność w definiowaniu człowieczeństwa. Zgodnie z interpretacją Menkitiego, Rawls wyrażał opinię, że w sytuacji, gdy moralność uznaje się za część istoty człowieczeństwa, naruszanie jej norm powoduje u człowieka poczucie braku kompletności jego człowieczeństwa. Menkiti twierdzi nadto, że Rawls uznawał za podstawę przypisywania jednostce praw posiadanie przez nią zdolności do poczucia moralności, którą to zdolność można przede wszystkim dostrzec w rzeczywistym wypełnianiu obowiązków sprawiedliwości wobec innych ludzi.

Taka wykładnia myśli Rawlsa prowadzi Menkitiego aż do negacji praw zwierząt. Nigeryjski myśliciel uważa, że tendencje niektórych współczesnych filozofów

oraz Parker English, „Kalumba, Mbiti, and a Traditional African Concept of Time”, *„Philosophia Africana”*, Vol. 9, No. 1, March 2006, s. 53–56. W polskim piśmiennictwie zob. Andrzej Zajączkowski, „Czas Afryki Czarnej”, w: tenże (red.), *Czas w kulturze*, PIW, Warszawa 1988, s. 15–43; Malwina Bakalarska, *Czas kolisty organizujący życie w tradycyjnej Afryce Subsaharyjskiej*, „Afryka, Azja, Ameryka Łacińska”, t. 84, 2008, zwłaszcza s. 64–72.

³⁰ Ifeanyi A. Menkiti, „On the Normative Conception of a Person”, s. 325.

³¹ Na ten temat zob. na przykład Damian U. Opata, *Essays on Igbo World View*, AP Express, Nsukka 1998, s. 33–35. Autor zwraca uwagę na znaczenie czasu w percepcji jaźni.

³² Ogólnie na temat możliwości aplikacji myśli Rawlowskiej na gruncie filozofii afrykańskiej zob. Ifeanyi A. Menkiti, „Philosophy and the State in Africa: Some Rawlsian Considerations”, *„Philosophia Africana”*, Vol. 5, No. 2, August 2002, s. 35–51, gdzie autor porusza również zagadnienie nabywania człowieczeństwa we wspólnocie (tamże, s. 49).

³³ Zob. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, zwłaszcza s. 684–685, gdzie między innymi padają następujące stwierdzenia, na które zwraca uwagę Menkiti: „Równą sprawiedliwość winni jesteśmy osobom, które mają zdolność do uczestniczenia w sytuacji pierwotnej i do działania zgodnego z jej publicznym rozumieniem. Należy zauważyć, że osobowość moralna jest tu zdefiniowana jako możność, która jest zwykle urzeczywistniana w stosownym czasie. To właśnie owa możność włącza do gry żądania sprawiedliwości. [...] Warunek wystarczający równej sprawiedliwości [to] zdolność do posiadania osobowości moralnej”.

zachodnich, w tym Petera Singera³⁴, do przypisywania coraz rozleglejszych praw zwierzętom są bardzo niebezpieczne, gdyż przenoszenie dyskursu moralnego poza obszar człowieczeństwa rozmywa klarowność dyskusji o tym, czym w ogóle jest człowiek. Menkiti pisze w tym kontekście, że członkowie jakichś mniejszości potencjalnie mogliby paść „ofiarami osobliwej filozofii, w której elementy konstytuujące definicję człowieczeństwa zostały zatarte przez bezpodstawne rozszerzenie ich na byty, które nie są istotami ludzkimi”³⁵. Co więcej, filozof obawia się, że praktycznym następstwem przypisywania praw zwierzętom może być konieczność dzielenia się z nimi różnymi zasobami w większym niż dotychczas stopniu. Menkiti podejmuje również wątek odmienności afrykańskiej koncepcji człowieka od zachodniej filozofii egzystencjalnej, która właśnie w kwestii problematyki istoty człowieczeństwa może pozornie przypominać tradycyjne podejście afrykańskie. Nigeryjski myśliciel zauważa, że choć zarówno Afrykanie, jak i filozofowie egzystencjalni definiują człowieczeństwo dynamicznie, a nie statycznie, to już w szczegółach zasadniczo się od siebie różnią. Pisze w tym względzie, że „kolektywistycznych akcentów, jakie znajdujemy w światopoglądzie afrykańskim, próżno szukać w tradycji egzystencjalnej”³⁶. Menkiti odrzuca zwłaszcza ewentualne podobieństwo przedstawianej przez siebie koncepcji człowieka do tej wyznawanej przez Jean-Paula Sartre’a, autora poglądu, że „to, kim jest człowiek, nie zostało jeszcze ustalone”³⁷.

Nie ma dwóch zdań w kwestii zachodzącej tu różnicy. Choć bowiem Sartre pisze, że człowiek jest „pierwotnie niczym”³⁸, a Menkiti dowodzi, że w umysłowości afrykańskiej człowieka czyni dopiero wspólnota, to jednak Sartre dodaje, że „człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni”³⁹. Menkiti wskazuje nadto na nacisk, jaki Sartre położył na bezwarunkową wolność jednostki w konstytuowaniu jej jaźni, a zatem i na jej rzekomą niezależność od uwarunkowań społecznych oraz historycznych⁴⁰. Takie podejście podkreśla indywidualistyczną kondycję człowieka, a zatem całkowicie przeczy istocie afrykańskiego przekonania o rozwoju

³⁴ Zob. Peter Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. Anna Alichniewicz, Anna Szczesna, PIW, Warszawa 2004. W piśmiennictwie afrykańskim zob. John Maxwell Coetzee, *Żywoty zwierząt*, tłum. Anna Dobrzańska-Gadowska, Świat Książki, Warszawa 2004, gdzie również zamieszczone zostały rozważania Singera dotyczące problematyki praw zwierząt poruszanej w esejach Coetzee’ego.

³⁵ Ifeanyi A. Menkiti, „Person and Community in African Traditional Thought”, wyd. cyt., s. 177.

³⁶ Tamże, s. 179.

³⁷ Jean-Paul Sartre, Benny Lévy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, tłum. Hanna Puszek, Spacja, Warszawa 1996, s. 47.

³⁸ Jean-Paul Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. Janusz Krajewski, Muza, Warszawa 1998, s. 27.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 38–39, gdzie Sartre pisze, że „nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością” i dalej „człowiek skazany jest na wolność”. Zob. też Jean-Paul Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. Jan Kielbasa, Piotr Mróz, Rafał Abramciów, Remigiusz Rzyziński, Paulina Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 58, gdzie autor pisze: „Nie

pełni człowieczeństwa w ramach wspólnoty. Najlepiej oddają to następujące słowa Sartre'a: „Człowiek tworzy siebie. Nie będąc od początku ukształtowany, człowiek tworzy siebie, dokonując wyboru swojej moralności”⁴¹. Co więcej, jak podkreśla Menkiti, Sartre postulował równość statusu dziecka i osoby dorosłej. Nigeryjski filozof uznaje zaś takie obalenie ontologicznej różnicy między małym a dorosłym za bezprawne, a nawet absurdalne. Menkiti zapytuje w tym kontekście, czy „nawet, jeżeli założyć, że wolność Sartre'a jest warunkiem *sine qua non* metafizyki ludzi, to, w jaki sposób dzieci z ich dość oczywistym brakiem inteligentnej oceny warunków swojego życia i dostępnych im alternatywnych możliwości mogą wybierać racjonalnie?”, i podaje w wątpliwość prawdziwość wolności wyboru dokonywanego „w dziecinnej niewiedzy”⁴².

Stanowisko Gyekyego

Gyekye przedstawia swoje poglądy na temat afrykańskiej konceptualizacji człowieka na podstawie krytyki stanowiska prezentowanego przez Menkitiego⁴³. Gyekye uznaje swoje widzenie relacji łączących Afrykanina ze wspólnotą za, jak to określa, wspólnotowość „umiarkowaną”⁴⁴, która dostrzega dwoistą osobliwość jednostki jako bytu wspólnotowego i zarazem autonomicznego. Poglądy Menkitiego mają zaś wyrażać to, co Gyekye nazywa wspólnotowością „radikalną”⁴⁵.

jest tak, by człowiek *najpierw* był, a *następnie* był wolny; nie ma różnicy między byciem człowiekiem a jego *byciem* wolnym”.

⁴¹ Jean-Paul Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, wyd. cyt., s. 70.

⁴² Ifeanyi A. Menkiti, „Person and Community in African Traditional Thought”, wyd. cyt., s. 178.

⁴³ W tym artykule zostały przedstawione poglądy Gyekyego zaprezentowane w jego najnowszym studium dotyczącym konceptualizacji człowieka w myśli afrykańskiej (tenże, „Person and Community in African Thought”, w: P.H. Coetzee, A.P.J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998). Uwaga ta jest o tyle istotna, że – w przeciwieństwie do Menkitiego – Gyekye zmienił swoje wcześniejsze zapatrywania dotyczące omawianej problematyki. Por. stanowiska Gyekyego w: tenże, *Tradition and Modernity...*, s. 35–76 (Rozdział 2: „Person and Community”), oraz tenże, „Person and Community in African Thought”, w: Kwasi Wiredu, (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies, I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1992, s. 101–122 (ta ostatnia praca, o identycznym tytule co pierwsza wskazana w niniejszym przypisie, nie jest cytowana w tym artykule). Zob. też tenże, *Tradition and Modernity...*, s. 109–110, gdzie autor nawiązuje do kwestii zmieniania poglądów: „intelektualiści to takie jednostki społeczne, które świadomie i systematycznie angażują do pracy umysł, które nieodparcie pociągają albo fascynują idee, które przydają sobie uporczywej wytrwałości, by idee pojmować, tworzyć, dyskutować oraz nimi fechtować, zawsze gotowe porzucić swoje własne stanowiska myślowe w obliczu lepszych pomysłów czy argumentów innych – a czynią to wszystko w pogoni za prawdą i szerzeniem wartości”.

⁴⁴ Kwame Gyekye, „Person and Community in African Thought”, wyd. cyt., s. 328.

⁴⁵ Gyekye przyznaje zarazem, że wizja afrykańskiej jednostki silnie zdominowanej przez wspólnotę nie jest czymś typowym wyłącznie dla myśli bądź obserwacji Menkitiego. Ghański filozof cytuje (tenże, „Person and Community in African Thought...”, s. 318) przykłady z pism Leopolda S. Senghora oraz Jomo Kenyatty, które świadczą na korzyść tezy, że w cywilizacji afrykańskiej to „grupa”, „solidarność wspólnotowa”, „obcowanie jednostek”, „społeczeństwo

Gyekye rozpoczyna krytykę tez Menkitiego od argumentów lingwistycznych⁴⁶. Uważa, że Menkiti wierzy w przedstawianą przez siebie wizję nabywania człowieczeństwa między innymi dlatego, że przywiązuje nadmierną wagę do zastosowania zaimka „ono” w pewnych językach afrykańskich w odniesieniu do dzieci i nowo narodzonych. Wytyka Menkitiemu, że posiłkuje się on przykładem języka angielskiego, w którym noworodek i dziecko również określane są zaimkiem „ono”. Kontynuując ten tor argumentacji, zarzuca Menkitiemu przypisywanie „myśleniu afrykańskiemu analizy cech charakteryzujących gramatykę angielską” i dodaje, że „zdumiewającym jest, iż wniosek oparty na cechach charakterystycznych języka nieafrykańskiego uznaje się za mający poważne implikacje dla afrykańskiego myślenia”⁴⁷. Przyjęta przez Gyekyego lingwistyczna taktyka krytyki zdaje się ośmieszać wywód Menkitiego, wskazując na jego rzekomo kruche podstawy. Zarzuty Gyekyego są jednak w tej materii wyraźnie chybione, gdyż Menkiti posługuje się angielskim przykładem po prostu *per analogiam*, a nadto jedynie na marginesie swoich rozważań.

Istotniejsze w kwestii zastosowania lingwistyki wydaje się meritum argumentacji Menkitiego, który – przypomnijmy – sądzi, że używanie w niektórych językach afrykańskich wobec dzieci zaimka „ono” oznacza, że nie są one pełnymi ludźmi, gdyż w zbiorowym przekonaniu wspólnoty znajdują się dopiero na wstępnym etapie nabywania człowieczeństwa. Gyekye pisze w tym kontekście, że „semantyka zaimka rodzaju nijakiego w językach afrykańskich, które badałem, w żaden sposób nie prowadzi do opinii o braku człowieczeństwa. Dlatego też Menkiti się myli”⁴⁸. Znaczenie tej krytyki zdaje się jednak mniejsze, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że Gyekye nie przyjrzał się imponującej liczbie afrykańskich języków. Filozof powołuje się bowiem na przypadki języka Akanów oraz języków Ga-Dangme, a zatem tych, które zna z rodzimej Ghany. Należy jednak również stwierdzić, że z kolei Menkiti w swojej analizie w ogóle nie powołuje się na żadne konkretne języki, a tylko wspomina o naturalnej tendencji, która charakteryzuje wiele języków Afryki.

Gyekye wskazuje, że prezentowana przez Menkitiego koncepcja człowieka opiera się także i na innej błędnej przesłance. Menkiti dowodzi bowiem, że o braku pełnego człowieczeństwa u małoletnich świadczy w społeczeństwach afrykańskich „względny brak zrytualizowanych form żałoby po śmierci małe-

wspólnoty” bądź „duch kolektywizmu” są adekwatnymi wyrażeniami dla opisu istniejącej rzeczywistości społecznej, nie zaś takie stwierdzenia jak „odizolowana jednostka”, „autonomia jednostki”, „działania i potrzeby jednostki”, „indywidualizm”, „myślenie tylko o sobie” czy „wyjątkowość jednostki”.

⁴⁶ Na temat znaczenia analizy lingwistycznej w badaniach nad pojmowaniem niektórych aspektów człowieczeństwa zob. Marcel Mauss, *Pojęcie osoby*, tłum. Marcin Król, w: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa 1973, s. 487–530.

⁴⁷ Kwame Gyekye, „Person and Community in African Thought”, wyd. cyt., s. 322.

⁴⁸ Tamże, s. 323.

go dziecka, podczas gdy w przypadku odejścia człowieka starszego ceremonia pochówku staje się bardziej wyszukana, a żałoba bardziej zrytualizowana”⁴⁹. Gyekye przytacza natomiast rozmaite argumenty świadczące na korzyść tezy, że natura pochówku i stopień okazywanego żalu nie tyle wiążą się z posiadaniem pełnego człowieczeństwa bądź też jego brakiem, ile raczej z afrykańską zabo- bonnością oraz innym od statusu dziecka statusem człowieka dorosłego, który dokonał żywota⁵⁰.

Co jednak najistotniejsze, Gyekye prezentuje pogląd, że w myśleniu afrykań- skim człowiekiem jest się w pełni bez względu na wiek, status społeczny czy też stopień, w jakim uczynki jednostki korespondują z etyką obowiązków istniejącą we wspólnocie. Człowieczeństwo nie może być zatem nabywane w społeczeństwie, w przeciwieństwie do statusu społecznego, zwyczajów czy nawet cech charakteru. Gyekye pisze, że „jednostka *jako* jednostka staje się zatem *podmiotem* nabywania, i będąc w ten sposób wcześniejszą w stosunku do procesu nabywania, nie może być definiowana przez to, co nabywa”⁵¹. Innymi słowy, człowiekiem jest się przez samo bycie człowiekiem, nie zaś dzięki temu, co się nabyło. W konsekwencji Gyekye uznaje za dalece błędne przeciwstawianie przez Menkitiego afrykań- skiego punktu widzenia na istotę człowieczeństwa, mówiącego o procesie jego rozwoju we wspólnocie, perspektywie zachodniej, postrzegającej człowieczeństwo jako coś statycznego.

Pomimo krytycznego stanowiska wobec koncepcji przedstawianej przez Menkitiego Gyekye przyznaje, że na przykład wśród Akanów, których filozofię szczegółowo badał⁵², rzeczywiście istnieją pewne poglądy, które można by interpretować jako potwierdzające przekonanie, że to wspólnota nadaje czło- wieczeństwo. Zgodnie z jednym z nich, ten, kto swoim zachowaniem uchybia standardom i ideałom człowieczeństwa, a zatem jego czyny nie korespondują z normami właściwymi dla wspólnoty, nie jest człowiekiem⁵³. Innymi słowy, jak pisze Gyekye, u Akanów „dążenie do osiągnięcia bądź praktyka cnoty moralnej jest nieodłączną [częścią] koncepcji człowieka”⁵⁴. Bycie człowiekiem jest więc tożsame z czynieniem dobra. Akanowie wierzą, że człowiek jest dobry z natury, a zatem posiada wrodzony potencjał cnoty. W konsekwencji definiują go z per-

⁴⁹ Ifeanyi A. Menkiti, „Person and Community in African Traditional Thought”, wyd. cyt., s. 174.

⁵⁰ Zob. szerzej Kwame Gyekye, „Person and Community in African Thought”, wyd. cyt., s. 323.

⁵¹ Tamże, s. 324.

⁵² Zob. Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, Cambridge University Press, New York 1987, oraz tenże, *African Cultural Values: An Introduction*, Sankofa, Accra 1998.

⁵³ Por. Kwame Anthony Appiah, „Akan and Euro-American Concepts of the Person”, w: Lee M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, New York 2004, s. 25, który twierdzi, że „koncepcja człowieka jest zbiorem przekonań o tym, w jaki sposób człowiek funkcjonuje”.

⁵⁴ Kwame Gyekye, „Person and Community in African Thought”, wyd. cyt., s. 324.

spektywy zmysłu moralnego, jakim jest obdarzony, oraz zgodności jego czynów z obowiązującymi we wspólnocie konwencjami.

Tym niemniej przykład Akanów nie potwierdza, zdaniem Gyekyego, przekonania Menkitiego o stopniowym nabywaniu człowieczeństwa we wspólnocie⁵⁵. Ghański filozof pisze, że „przyczyna leży w tym, że choć dzieci faktycznie nie posiadają zdolności moralnej, potencjalnie ją mają”⁵⁶. Dzieci na etapie dojrzewania zdolne są do posługiwania się swoim zmysłem moralnym oraz do dokonywania osądów moralnych. Gyekye podkreśla w tym kontekście, że Menkiti postrzega człowieczeństwo przede wszystkim w kategoriach potencjału moralnego, zwłaszcza gdy twierdzi, że jest ono osiąganym przez wypełnianie obowiązków nakładanych przez wspólnotę. Według Menkitiego następuje wówczas przesunięcie „ze statusu ‘ono’ we wczesnym dzieciństwie, odznaczającego się brakiem funkcji moralnej, do statusu człowieka w latach późniejszych, charakteryzującego się rozwiniętą dojrzałością zmysłu etyki – etyczną dojrzałością, bez której człowieczeństwo jest czymś, co wymyka się wyobrażeniu”⁵⁷. Natomiast Gyekye jest zdania, że tłumaczenie pojęcia człowieka przez pryzmat zdolności moralnych w żadnym razie nie może świadczyć na korzyść tezy, że to wspólnota nadaje człowieczeństwo, gdyż zdolności moralnych nie da się zaszczyć. Jeśli jednak przyjąć perspektywę, że rozmaite zdolności moralne są nabywane na poziomie genetycznym, a pula genowa ma charakter wspólnotowy, jak przecież podkreśla Menkiti, to argumentacja Gyekyego wcale nie jest już tak przekonująca.

Według Gyekyego, członkowie wspólnoty poddawani są różnym osądom, które nie muszą mieć charakteru moralnego. Status społeczny człowieka w tradycyjnym afrykańskim środowisku wspólnotowym wyznaczany jest stopniem jego responsywności i wrażliwości na potrzeby innych członków wspólnoty, sukcesami życiowymi, do których doszedł wysiłkiem fizycznym, intelektualnym i moralnym, a także osiągnięciami w życiu rodzinnym, zwłaszcza w małżeństwie i wychowywaniu dzieci. Życiowe dążenia człowieka ukierunkowane pozostają na osiągnięciu przezeń pewnego statusu społecznego, a nie człowieczeństwa. W realizacji tych celów człowiek może ponieść porażkę. Może na przykład utracić szacunek u innych członków wspólnoty. U Akanów, jak pisze Gyekye, mógłby wówczas zostać określony mianem „bezużytecznego”. Wbrew temu, co uważałby Menkiti, zawsze jednak będzie to porażka w budowie statusu społecznego, a nie w nabywaniu człowieczeństwa. Opinie Gyekyego na temat konceptualizacji człowieka u Akanów całkowicie odrzuca wspomniany wcześniej Kwasi Wiredu⁵⁸, które-

⁵⁵ Por. Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity*, wyd. cyt., s. 48–51, gdzie Gyekye prezentuje całkowicie odmienne stanowisko – zgadza się z poglądami Menkitiego w tej kwestii i to właśnie w odniesieniu do Akanów.

⁵⁶ Kwame Gyekye, „Person and Community in African Thought”, wyd. cyt., s. 325.

⁵⁷ Ifeanyi A. Menkiti, „Person and Community in African Traditional Thought”, wyd. cyt., s. 174.

⁵⁸ Zob. Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars*, wyd. cyt., s. 129–130 i s. 221.

go poparcie dla poglądów Menkitiego ma tym większe znaczenie, że zarówno Wiredu, jak i Gyekye są Akanami, a Menkiti nie.

Gyekye poddaje krytyce pogląd Menkitiego, zgodnie z którym w Afryce, w przeciwieństwie do Zachodu, to wspólnota definiuje człowieka jako człowieka. Gyekye podkreśla, że obok swojej wspólnotowej natury Afrykanin, jak każdy inny człowiek, konstytuowany jest również przez cechy fizyczne i takie atrybuty jednostkowe jak rozsądek, posiadanie potencjału cnoty oraz zdolności do oceniania, czynienia sądów natury moralnej oraz dokonywania wyborów. Te właściwości człowieka nie są wytwarzane w trakcie życia wspólnotowego. Rola wspólnoty polega na ich odnajdywaniu w jednostce i pielęgnowaniu. Stąd też, jak twierdzi Gyekye, nie sposób przekonująco dowieść, iżby jednostka była w pełni definiowana przez stosunki społeczne. Gyekye uważa nadto, że wspólnota nie ustanawia zamkniętego zespołu wartości, praktyk i celów człowieka – członka wspólnoty, tym bardziej że przynajmniej część z nich podlega zmianie.

Nie można zatem rzec, że jednostka „w sposób nieunikniony i na stałe” pozostaje „na uwięzi” wspólnoty⁵⁹. Etos struktury wspólnotowej nie może zaś permanentnie dławić krytycznego punktu widzenia jednostki na wspólnotowe wartości i praktyki. Człowiek jest władny afirmować, ponownie oceniać, udoskonalać, rewidować bądź odrzucać istniejące wartości, praktyki czy cele wspólnoty, której jest członkiem. Gyekye postrzega zatem członka wspólnoty jako osobę zdolną do refleksyjności i asertywności. Co więcej, człowiek we wspólnocie jest osobą autonomiczną. Autonomia to, według Gyekyego, posiadanie przez jednostkę własnej, racjonalnej woli, która daje jej możliwość wyznaczania pewnych indywidualnych celów oraz możliwość dążenia do ich realizacji. To właśnie autonomia jednostki jest motorem zmian, wykształcania się nowych i zanikania niektórych starych wartości w kulturach poszczególnych wspólnot. W konsekwencji, jak zauważa Gyekye, wspólnota nie może być przyrównywana do Meduzy, i nie jest w stanie czynić z człowieka istoty kulturowo czy intelektualnie biernej oraz bezwolnej⁶⁰. Jednostka we wspólnocie nie może zaś być uznawana za coś „ciasnego czy skrzepowanego”, co „działa mechanicznie na każde zawołanie wspólnotowej struktury”⁶¹.

Ogół tych stwierdzeń nie kłóci się z przekonaniem Gyekyego, że Afrykanin pozostaje głęboko osadzony w swojej wspólnocie i stanowi w konsekwencji byt komunitariański. W opinii Gyekyego taki stan rzeczy pozostaje jednak w zdecydowanej opozycji wobec przekonania Menkitiego, że w afrykańskim rozumieniu wspólnota odgrywa zasadniczą rolę w nabywaniu przez jednostkę pełni człowieczeństwa. Gyekye uważa, że człowieka z natury tworzą przede wszystkim takie

⁵⁹ Kwame Gyekye, „Person and Community in African Thought”, wyd. cyt., s. 327.

⁶⁰ Tamże. Warto podkreślić, że Menkiti w swoich pracach bynajmniej nie porównuje wspólnoty do Meduzy.

⁶¹ Tamże.

atrybuty jak rozsądek, posiadanie potencjału cnoty oraz oceniania i dokonywania osądów moralnych. Zarazem twierdzi jednak, że właściwości te konstytuują człowieka obok bycia przezeń „z natury istotą społeczną (wspólnotową, komunitariańską)”⁶². W jaki jednak sposób o człowieczeństwie istoty ludzkiej ma świadczyć jej jakoby naturalna wspólnotowość? Otóż, zdaniem Gyekyego, dzieje się tak, gdyż naturalny instynkt społeczny (*sociality*) jednostki „od początku sytuuje ją w ramach systemu wspólnych wartości i praktyk oraz zakresu celów”⁶³. Człowiek, w opinii filozofa, nadal jednak nie jest kreowany przez wspólnotę, a jedynie kształtowany przez nią charakterologicznie⁶⁴.

Czy instynkt społeczny jest jednak naturalny? Wrodzony instynkt i natura społeczna jednostki to przecież nie to samo⁶⁵. Można równie dobrze założyć naturalność istnienia instynktu indywidualnego (egoistycznego) u człowieka. Czyż instynkt społeczny nie jest dopiero kreowany we wspólnotcie, gdy w niej żyjemy i poznajemy prawa rządzące życiem społecznym⁶⁶? Czyż jako dzieci nie mamy bardziej rozwiniętego instynktu egoistycznego? Czyż nie zwracamy bardziej uwagi na potrzeby innych wraz z wiekiem? Takie pytania można mnożyć. Lecz nawet jeśli zgodzilibyśmy się z tym, że jednostka może z natury posiadać skłonność, potencjał czy predyspozycje do bycia osobą społeczną, to czy świadczy to o istocie jej człowieczeństwa?

Argument Gyekyego o naturalnym instynkcie społecznym człowieka, który obok innych właściwości ma konstytuować jednostkę, może być uznany za przynajmniej tak samo dyskusyjny jak argument Menkitiego, że przyswojenie norm wspólnotowych i zgodne z nimi zachowanie mają świadczyć o człowieczeństwie istoty ludzkiej. Jednak w przypadku koncepcji człowieka przedstawianej przez Menkitiego, zakładając, że różne wspólnoty mają różne normy, zachowanie, które świadczy o braku człowieczeństwa w odczuciu jednej wspólnoty, potencjalnie może

⁶² Tamże, s. 322 i s. 326.

⁶³ Tamże, s. 326.

⁶⁴ Por. George H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Zofia Wolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 224–225.

⁶⁵ Zob. Antonina Kłosowska, *Człowiek poza społeczeństwem*, „Materiały do nauczania psychologii. Seria II”, t. 2, 1967, s. 737–760, gdzie autorka podważa teorię naturalnego instynktu społecznego (zwanego też instynktem towarzyskim). W tym celu przedstawia przypadki tzw. dzikich dzieci i pisze, że „opisy zachowania się dzieci ludzkich tak bardzo odbiegające od wyobrażeń, jakie wiąże się zwykle z pojęciem człowieka, muszą wprawić w zakłopotanie tych wszystkich, którzy przekonani są, że sam fakt narodzenia się ludzką istotą wystarczy do osiągnięcia człowieczeństwa” (tamże, s. 754), oraz, że „towarzystwo nie jest wrodzonym popędem, lecz tylko mocno i od dzieciństwa ugruntowanym przyzwyczajeniem człowieka wychowanego wśród ludzi, w normalnych warunkach stworzonych przez środowisko społeczne” (tamże, s. 755).

⁶⁶ Por. Maria Władysław, *Teoria faktu społecznego w systemie socjologicznym Emila Durkheima*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1974, s. 136–140, gdzie autorka analizuje Durkheimowskie pojmowanie bycia istotą społeczną jako czegoś zaszczerpionego w człowieku przez społeczeństwo, a nie wynikające z ludzkiej natury.

nie pozbawiać kogoś człowieczeństwa w mniemaniu innej wspólnoty, w której odmienny rodzaj zachowań świadczy o braku człowieczeństwa lub w której dane zachowanie nie ma wpływu na fakt bycia człowiekiem. Tymczasem w myśleniu Gyekyego istnieje pewność co do częściowego konstytuowania jednostki przez jej naturalny instynkt społeczny. Niesie to ze sobą poważne konsekwencje. Co bowiem stałoby się, gdyby ktoś wyparł się przed Gyekyem swojego jakoby z natury posiadanego instynktu społecznego? Czy w mniemaniu ghańskiego filozofa byłby nadal człowiekiem? Czyż w tym miejscu nie zbliżamy się niebezpiecznie blisko do koncepcji człowieka przedstawianej przez Menkitiego? Gyekye raczej nie, gdyż wierzy, że jednostka nie może czy wręcz nie wolno jej żyć w izolacji od innych jednostek⁶⁷. Naturalny instynkt społeczny jest bowiem dany każdemu człowiekowi – i to raz na zawsze.

Nie ma sensu wyciąganie dalszych wniosków, które byłyby zapewne sprzeczne z zamysłem Gyekyego. Można jednak stwierdzić, że Gyekye krytykując Menkitiego za błędne doszukiwanie się źródeł człowieczeństwa we wspólnocie, sam wpadł w pułapkę wspólnotowej natury człowieka, tyle że w innym rozumieniu.

Uwagi końcowe

Analiza stanowisk Menkitiego i Gyekyego nasuwa kilka uwag natury ogólnej. Przede wszystkim należy stwierdzić, że dokonana przez Gyekyego krytyka przedstawionej przez Menkitiego koncepcji człowieka przypomina klasyczne *qui pro quo*. Wydaje się bowiem, że filozofowie opisują koncepcje człowieka typowe dla zupełnie odmiennych rodzajów wspólnot.

Menkiti omawia te poglądy Afrykanów na człowieczeństwo, które mają charakter tradycyjny, co obwieszcza już w tytule swojej głównej pracy poświęconej tej tematyce (*Person and Community in African Traditional Thought*). Co prawda nie tłumaczy tego, czym, w jego mniemaniu, jest myślenie tradycyjne w czasach współczesnych, lecz można się domyślić, że odnosi to pojęcie przede wszystkim do modeli umysłowych charakterystycznych dla wspólnot słabiej zurbanizowanych, w których procesy modernizacyjne nie mają charakteru dynamicznego. Zapewne ogół afrykańskich zbiorowości ludzkich podlega ciągłej zmianie kulturowej, lecz jej konkretne aspekty oraz natężenie mogą być bardzo różne. Procesy modernizacyjne wcale też nie muszą powodować nagłych przeobrażeń w sposobach myślenia Afrykanów⁶⁸, choćby z tego względu, że nadal większość z nich jest niepiśmienna, niewykształcona i mieszka w środowiskach wiejskich, w których

⁶⁷ Kwame Gyekye, „Person and Community in African Thought”, wyd. cyt., s. 320.

⁶⁸ Bardzo pouczającą w tej materii pracę napisał kameruński intelektualista Daniel Etounga-Manguelle. Zob. tenże, „Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?”, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, tłum. Sławomir Dymczyk, Zysk, Poznań 2003, s. 127–141 i s. 271–272.

więzy wspólnotowe mają ogromne znaczenie, a dominujący typ gospodarki, organizacja pracy czy zarządzanie czasem ulegają bardzo powolnej przemianie. Świetnie oddaje ten problem następująca opinia Mbitiego:

Współczesne zmiany wszędzie niemal są oczywiste, przynajmniej na szczęblu świadomości, ale podświadomość charakterystyczna dla ludów afrykańskich ciągle jeszcze wywiera wielki wpływ na jednostki i społeczności, nawet jeśli nie jest ona już jedynym ostatecznym punktem odniesienia i źródłem tożsamości⁶⁹.

Zapewne w mniejszym stopniu można traktować o tradycyjnym myśleniu w przypadku mieszkańców miast⁷⁰. Afryka jest jednak kontynentem bardzo słabo zurbanizowanym⁷¹, a i w środowiskach miejskich żyje wielu ludzi, których umysłowość ulega bardzo powolnej przemianie. Zatem nawet gdyby udało się zastosować jakąś jednolitą definicję tradycyjnego myślenia we współczesnej Afryce, to i tak nie sposób stwierdzić, do jakiej części Afrykanów należałoby ją odnieść.

Nie to jest jednak rdzeniem kwestii, o której mowa. Rzecz w tym, że podczas gdy Menkiti przedstawia pojęcie człowieka charakterystyczne dla afrykańskiego myślenia tradycyjnego – Gyekye w ogóle omija zagadnienie tradycyjnych postaw umysłowych. Można z tego wnioskować, że filozofowie mówią o dwóch różnych światach. Czysty typ pojmowania człowieka przedstawiony przez Menkitiego antropolog określiliby zapewne mianem ludowego. Może on dziś charakteryzować w szczególności jakieś prowincjonalne wspólnoty, nawet peryferyjne, co nie znaczy, że mało liczne. Tymczasem koncepcja kreślona przez Gyekyego może w większym stopniu dotyczyć członków społeczności miejskich czy w ogóle wspólnot podlegających szybszym przeobrażeniom kulturowym.

Istotny jest też sam fakt negocjowania przez Gyekyego afrykańskiego myślenia o człowieczeństwie jako o czymś nabywanym przez jednostkę we wspólnocie. Zgodnie z opinią Gyekyego, człowieczeństwo jest w pojęciu Afrykanów po prostu czymś wrodzonym, a aspekty wartościujące, na które zwraca uwagę Menkiti, należy postrzegać z perspektywy etyki, statusu jednostki, przestrzegania bądź też nieprzestrzegania wartości, które są charakterystyczne dla danej wspólnoty. Albo jednostka praktykuje owe wartości, albo też nie. W konsekwencji może być lepszym bądź gorszym członkiem wspólnoty, ale nie ma to znaczenia dla postrzegania jej człowieczeństwa. Argumentacja Gyekyego nie może jednak znaczyć,

⁶⁹ John S. Mbiti, dz. cyt., s. 324–325.

⁷⁰ O uderzającej odmienności świata miejskiego niech świadczy poruszająca obserwacja wybitnego pisarza ugandyjskiego Mosesa Isegawy (*Gniazdo węży*, tłum. Alicja Dehue-Oczko, Świat Książki, Warszawa 2004, s. 150): „kto z bezmiernych pastwisk wkraczał w łajdactwo, przemoc i niepewność miasta, wkraczał w zniszczony, obcy świat”.

⁷¹ Według *World Population Prospects: The 2006 Revision and World Urbanization Prospects: The 2007 Revision* (Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, <http://esa.un.org/unup>, odczyt: 5 stycznia 2009) w 1985 ok. 26% mieszkańców Afryki Subsaharyjskiej zamieszkiwało w miastach, a w 2005 – ok. 35%.

że koncepcja przedstawiana przez Menkitiego jest nieuprawniona, tym bardziej że wspierają ją poglądy innych znanych afrykańskich filozofów – Kwasi Wiredu i Johna S. Mbitiego, którzy należą do nielicznej grupy badaczy zajmujących się konceptualizacją człowieczeństwa w myśleniu afrykańskim. Mbiti tak najprościej ujmuje pojmowanie człowieka w Afryce:

Jednostka może tylko powiedzieć: 'Jestem, ponieważ my jesteśmy; i ponieważ my jesteśmy, ja jestem'. Jest to najważniejszy moment w rozumieniu afrykańskiego poglądu na człowieka⁷².

Zatem raz jeszcze wydaje się, że problem nie leży w tym, czy w mniemaniu Afrykanów istota ludzka staje się człowiekiem we wspólnocie czy też jest nim już od (jakiegoś) początku swojego istnienia, lecz dotyczy tego, dla kogo czy też dla jakich wspólnot któryś z omówionych sposobów myślenia jest charakterystyczny.

Rzecz nie dotyczy przecież kwestii tego, czy krytykowany przez Gyekyego pogląd Menkitiego zgadza się z przedstawianą koncepcją człowieka czy też nie, ale tego, czy ukazana przezeń koncepcja jest tworem jego wyobraźni czy też ma nadal rację bytu choć w części afrykańskich wspólnot. Gyekye nie stwierdza kategorycznie, że w Afryce nie ma wspólnot, w których taka koncepcja człowieka by funkcjonowała. Jeśli zaś istnieją jakieś wspólnoty wyznające wizję prezentowaną przez Menkitiego, to dyskusja w tej materii nabiera charakteru praktycznego. Oczywiście, nadal nie będzie to znaczyć, że koncepcja nabywania człowieczeństwa we wspólnocie jest symptomatyczna dla „afrykańskiego” postrzegania świata, ale jeśli byłaby podzielana przez istotną liczbę wspólnot, to jej waga staje się bardziej oczywista. Być może właśnie to chciał przekazać w swoich rozważaniach Menkiti. Gyekye skupił się zaś w swojej krytyce na próbie udowodnienia, że Menkiti źle rozumie istotę afrykańskiego myślenia. Tymczasem w Afryce istnieją różne kultury, które różnie mogą postrzegać istotę człowieczeństwa. Podobnie, Menkiti zapewne byłby w błędzie, gdyby usiłował dowieść, że koncepcja nabywania człowieczeństwa jest czymś typowym dla całej cywilizacji Afryki Subsaharyjskiej.

Stanowisko prezentowane przez Gyekyego z pewnością jest łatwiejsze do zaakceptowania przez ludzi Zachodu. W dominującym dziś u nas myśleniu jednostka społeczna, nawet jeśli popełni ciężkie przestępstwo, nadal pozostaje człowiekiem. Owszem, i w naszych społeczeństwach niejednokrotnie używa się takich określeń jak na przykład „to nie człowiek, to bestia” dla opisu kogoś, kto w sposób drastyczny złamał obowiązujące u nas normy (bądź też jakieś normy uznawane za uniwersalne), na przykład z premedytacją i w okrutny sposób pozbawił kogoś człowieka życia. Tego typu reakcje mają jednak charakter

⁷² John S. Mbiti, dz. cyt., s. 141.

emocjonalny i zapewne nie są już dziś symptomatyczne nawet dla myślenia typu ludowego.

Nie było tak jednak zawsze. W niektórych kulturach Zachodu, niekiedy całkiem niedawno, pozbawienie życia lub nieludzkie traktowanie niewolnika, rzekomej czarownicy, chłopca pańszczyźnianego, Roma czy Żyda było albo niemal bezkarne, albo mogło wręcz nastąpić w majestacie prawa. Zapewne jakaś część niektórych społeczeństw europejskich nie do końca uznawała ofiary takich praktyk za ludzi i nie traktowała ich podmiotowo. Pamiętajmy też, że prawa człowieka nie istniały w Europie zawsze, lecz zostały ukształtowane w wyniku niezwykle długiego procesu. Wspominając te fakty, należy też powiedzieć rzecz banalną, mianowicie, że nasze doświadczenia w pojmowaniu człowieczeństwa były kiedyś zupełnie odmienne niż obecnie.

Nie ma jednak potrzeby, by popierać przedstawianą przez Menkitiego, a krytykowaną przez Gyekyego koncepcję człowieka. Popierać coś, a próbować zrozumieć to przecież dwie odmienne kwestie. Możemy próbować tłumaczyć fakt istnienia prezentowanej przez Menkitiego koncepcji człowieka w kontekście bardzo trudnych warunków życia i przetrwania, jakie panowały i w wielu miejscach w Afryce panują do dnia dzisiejszego. Problemy wynikające z różnorodnych ograniczeń środowiskowych, specyfiki klimatu, utrudnionej mobilności, licznych chorób o charakterze epidemii, ubóstwa środków materialnych, medycznych i innych czy też braku należytego wykształcenia być może bardziej w Afryce niż gdziekolwiek indziej stwarzają konieczność bytowania ludzi w ścisłej współzależności. W takich warunkach przetrwanie czy dobrobyt wspólnoty częstokroć nadal w znacznym stopniu może zależeć od odpowiedniego podziału pracy i obowiązków. Nietrudno sobie wyobrazić, że członek wspólnoty, który wybija się z trybu wzajemnej zależności, a zatem ucieka od powinności wobec wspólnoty, mimo że sam zawdzięcza swój byt jej wcześniejszej pomocy, może właśnie ze względu na swoje naganne zachowanie być postrzegany jako nieczłowiek, zwłaszcza w jakichś skrajnych okolicznościach. Taki stan rzeczy może pomóc nam zrozumieć Ruth Benedict, gdy pisze, że „wszystkie plemiona pierwotne rozpoznają zgodnie kategorię ‘obcych’, czyli tych, którzy nie tylko nie podlegają kodeksowi moralnemu wyznaczającemu granicę danego ludu, ale którym odmawia się w ogóle miejsca wśród ludzi”⁷³. Podążając tym tropem, można przyjąć, przynajmniej jako pewien pomocniczy konstrukt myślowy, że członek względnie zamkniętej afrykańskiej wspólnoty, który drastycznie narusza jej normy, przestaje podlegać jej kodeksowi moralnemu. W myśli zbiorowej wspólnoty może zatem zostać uznany za obcego

⁷³ Ruth Benedict, *Wzory kultury*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Muza, Warszawa 2002, s. 84. Na temat przypadków współczesnych kolektywnych powrotów Afrykanów do tożsamości pierwotnych zob. Claude Ake, „Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja”, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, tłum. Piotr Rymarczyk, Aletheia, Warszawa 2005, s. 328, s. 335–339 (Rozdział: „Błędnie skierowana wrogość i niestosowne walki”).

i pozbawiony człowieczeństwa, niejako na wzór prostych wyobrażeń o członkach grupy obcych. Przyjęcie tej perspektywy z pewnością ułatwia zrozumienie tak obcego dla nas sposobu myślenia, jaki charakteryzuje koncepcję przedstawioną przez Menkitiego.

Bibliografia

- Ake Claude, „Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja”, w: *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, tłum. Piotr Rymarczyk, Aletheia, Warszawa 2005.
- Appiah Kwame Anthony, „Akan and Euro-American Concepts of the Person”, w: Lee M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, New York 2004.
- Bakalarska Malwina, *Czas kolisty organizujący życie w tradycyjnej Afryce Subsaharyjskiej*, „Afryka, Azja, Ameryka Łacińska”, t. 84, 2008.
- Benedict Ruth, *Wzory kultury*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Muza, Warszawa 2002.
- Coetzee John Maxwell, *Żywoty zwierząt*, tłum. Anna Dobrzańska-Gadowska, Świat Książki, Warszawa 2004.
- Dostojewski Fiodor, *Zbrodnia i kara*, tłum. Czesław Jastrzębiec-Kozłowski, PIW, Warszawa 1986.
- English Parker, „Kalumba, Mbiti, and a Traditional African Concept of Time”, „*Philosophia Africana*”, Vol. 9, No. 1, March 2006.
- Etounga-Manguelle Daniel, „Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?”, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, tłum. Sławomir Dymczyk, Zysk, Poznań 2003.
- Gyekye Kwame, *African Cultural Values: An Introduction*, Sankofa, Accra 1998.
- Gyekye Kwame, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, Cambridge University Press, New York 1987.
- Gyekye Kwame, „Person and Community in African Thought”, w: P.H. Coetzee, A.P.J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998.
- Gyekye Kwame, „Person and Community in African Thought”, w: Kwasi Wiredu, tenże (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies, I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1992.
- Gyekye Kwame, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, New York 1997.
- Hollis Martin, *Filozofia*, tłum. Andrzej Walkowski, Znak, Kraków 1998.

- Isegawa Moses, *Gniazdo węży*, tłum. Alicja Dehue-Oczko, Świat Książki, Warszawa 2004.
- Kalumba Kibujjo M., „A New Analysis of Mbiti's 'The Concept of Time'”, „*Philosophia Africana*”, Vol. 8, No. 1, March 2005.
- Kłoskowska Antonina, *Człowiek poza społeczeństwem*, „Materiały do nauczania psychologii. Seria II”, t. 2, 1967.
- Mauss Marcel, „Pojęcie osoby”, tłum. Marcin Król, w: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa 1973.
- Mbiti John S., *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. Krystyna Wiercieńska, PAX, Warszawa 1980.
- Mead George H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Zofia Wolińska, PWN, Warszawa 1975.
- Menkiti Ifeanyi A., „On the Normative Conception of a Person”, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.
- Menkiti Ifeanyi A., „Person and Community in African Traditional Thought”, w: Richard A. Wright (ed.), *African Philosophy: An Introduction, Third Edition*, University Press of America, Lanham 1984.
- Menkiti Ifeanyi A., „Philosophy and the State in Africa: Some Rawlsian Considerations”, „*Philosophia Africana*”, Vol. 5, No. 2, August 2002.
- Menkiti Ifeanyi A., „Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought”, w: Lee M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, New York 2004.
- Opata Damian U., *Essays on Igbo World View*, AP Express, Nsukka 1998.
- Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.
- Sartre Jean-Paul, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. Jan Kiełbasa, Piotr Mróz, Rafał Abramciów, Remigiusz Rzyński, Paulina Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre Jean-Paul, Lévy Benny, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, tłum. Hanna Puszko, Spacja, Warszawa 1996.
- Sartre Jean-Paul, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. Janusz Krajewski, Muza, Warszawa 1998.
- Singer Peter, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. Anna Alichniewicz, Anna Szczęsna, PIW, Warszawa 2004.
- Siwierska Ewa, *Koncepcja człowieka u Ibów*, „ALBO albo. Problemy psychologii i kultury” nr 1, 2008.
- Soyinka Wole, *Interpretatorzy*, tłum. Ewa Fiszer, LSW, Warszawa 1978.
- Tönnies Ferdinand, „Wspólnota i społeczeństwo jako typy więzi międzyludzkich”, tłum. Dariusz Niklas, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów*

- współczesnej socjologii zachodniej*, wyboru dokonali Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1975.
- Tönnies Ferdinand, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2008.
- Wiredu Kwasi, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington 1996.
- Wiredu Kwasi, „Death and the Afterlife in African Culture”, w: tenże, Kwame Gyekye (eds.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies, I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1992.
- Władysław Maria, *Teoria faktu społecznego w systemie socjologicznym Emila Durkheima*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1974.
- World Population Prospects: The 2006 Revision and World Urbanization Prospects: The 2007 Revision*, Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, <http://esa.un.org/unup>
- Zajączkowski Andrzej, „Czas Afryki Czarnej”, w: tenże (red.), *Czas w kulturze*, PIW, Warszawa 1988.

Concepts of Man in Africa

Keywords: *person, community, African philosophy, Ifeany A. Menkiti, Kwame Gyekye*

The article reviews the debate between two contemporary African philosophers, Ifeany A. Menkiti from Nigeria and Kwame Gyekye from Ghana. The debate concerned the status of human being and was apparently influenced by leading cultural patterns of local thought. The conceptions of human condition as reflected in that debate were explicitly stated in any tribe or society but constituted rather abstract and theoretical constructions that mirrored such views. In Menkiti's philosophy a human individual acquires its human status in the eyes of his/her community gradually by internalizing its norms and respecting them. In this process the status of being a complete human individual is imparted by society, and not achieved by self-declaration. The individual conception of oneself is determined by others in Africa, and by the individual concerned. This conclusion is rejected by Gyekye, however, who argues that in Africa human status is not dependent on common beliefs but is determined by mental and physical attributes plus a social instinct. Gyekye does not deny that to be an African is a social construction but he emphasizes that to be an African also involves a certain potential that is independent of local cultural demands.