

Krzysztof Trzeciński

WIZJA PAŃSTWA POZAPARTYJNEGO W MYŚLI KWASI WIREDU, CZYLI O UTOPII ZRODZONEJ Z DOŚWIADCZEŃ RZECZYWISTOŚCI

KWASI WIREDU'S CONCEPT OF A NONPARTY STATE: ABOUT A UTOPIA ORIGINATING FROM REAL EXPERIENCES

Wywodzący się z Ghany, a tworzący w Stanach Zjednoczonych Kwasi Wiredu należy do grona najwybitniejszych filozofów afrykańskich. W swych rozprawach politycznych obnaża wady demokracji liberalnej i postuluje, by demokracja w Afryce była budowana na jej rodzimych tradycjach politycznych, które mają, jego zdaniem, charakter demokratyczny¹. Wiredu negatywnie ocenia kondycję współ-

¹ Zob. zwłaszcza: K. Wiredu, *Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity*, w: idem, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, s. 182–190, 227; Idem, *The State, Civil Society and Democracy in Africa*, „Quest” Vol. 12, No. 1, June 1998, s. 241–252; Idem, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa*, w: *Rewriting Africa: Toward Renaissance or Collapse?*, ed. by E. Kurimoto, International Area Studies Conference VI, JCAS Symposium Series No. 14, The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, Osaka 2001, s. 161–172; Idem, *Society and Democracy in Africa*, w: *Explorations in African Political Thought. Identity, Community, Ethics*, ed. by T. Kiros, Routledge, New York-London 2001, s. 171–184. Wszystkie cytaty zawarte w tym artykule pochodzą z ostatniej z wymienionych prac, bowiem jest ona

czesnych demokracji liberalnych przede wszystkim z powodu charakteryzującej je dalece antagonistycznej praktyki uprawiania polityki, która kontrastuje z typową dla niektórych społeczeństw afrykańskich tradycją koncyliacyjną. Ghański filozof optuje za wykorzystaniem w polityce afrykańskiej idei deliberacji (*palaweru*) oraz konsensualnego osiągania decyzji politycznych i proponuje zastąpienie partii politycznych działającymi na innych zasadach stowarzyszeniami politycznymi (*political associations*) oraz tworzenie rządu bez udziału partii politycznych. Proponowana przezeń koncepcja państwa pozapartyjnego (*nonparty*)², choć atrakcyjna intelektualnie, jest zarazem bardzo dyskusyjna. Przyjrzymy się dokładniej podstawowym założeniom myśli politycznej Wiredu.

O (nie)demokratycznym charakterze tradycyjnych oraz współczesnych rozwiązań politycznych

Ghański filozof głęboko wierzy, iż w wielu kulturach Afryki przedkolonialnej obywatelskie i polityczne aspekty życia społecznego były ze sobą silnie powiązane, zaś różnica między państwem a społeczeństwem obywatelskim (*civil society*) nie miała w zasadzie większego znaczenia³. W społeczeństwach tradycyjnych niezwykle ważną rolę odgrywał moralny porządek obowiązków i zasad, które godziły różne interesy i ułatwiały relacje międzyludzkie. Tradycyjne

najnowsza i zawiera pewne modyfikacje wcześniejszych wersji wizji państwa pozapartyjnego.

² W artykule przyjęto tłumaczenie przymiotnika *nonparty* jako „pozapartyjny” a nie „bezpartyjny”, bowiem Wiredu dopuszcza istnienie partii politycznych w państwie afrykańskim, choć jednocześnie wątpi w sens ich trwania w kulturze politycznej opartej na deliberacji i konsensusie.

³ Podobne stanowisko prezentuje Ajume Wingo, zob. A. Wingo, *Fellowship Associations as a Foundation for Liberal Democracy in Africa*, w: *A Companion to African Philosophy*, ed. by K. Wiredu, Blackwell, Oxford 2004, s. 450–459.

społeczeństwa afrykańskie miały przy tym naturę wspólnotową – ogromną rolę odgrywały w nich więzi pokrewieństwa i wiążące się z nimi rozwinięte poczucie wzajemności, solidarności, bezpieczeństwa. W takim stanie rzeczy rację bytu miał, jak pisze Wiredu, następujący imperatyw etyczny: „dostosuj swe interesy do interesów innych nawet za cenę ewentualnego samowyrzeczenia”⁴. W konsekwencji od jednostek wymagano, by działały przede wszystkim dla dobra ogółu oraz „nie myślały przez pryzmat tego, co mogą od swego społeczeństwa otrzymać, lecz co społeczeństwo może otrzymać od nich, tak jednak, by wszyscy mogli na tym skorzystać”⁵. Wiredu jest przekonany o tym, że zdecydowana większość ludzi przedkładała dobro ogółu nad swe własne interesy, co w rezultacie sprawiało, że również każda jednostka odnosiła z tego partykularną korzyść. W takiej rzeczywistości państwo musiało być postrzegane przez swych członków jako organizacja wzajemnej pomocy. Nie powinien zatem dziwić fakt, iż tradycyjne rządzenie odbywało się na zasadach pokrewieństwa, zaś głowy lineaży tworzyły rady rządzące (dalej: starszyzna), na czele których stali przywódcy wywodzący się z rodu wodzowskiego lub królewskiego.

W owym stanie rzeczy, jak zauważa Wiredu, elementem zapewniającym w życiu wspólnoty zbieżność tego co obywatelskie i tego co polityczne był konsensus – porozumienie osiąganе w drodze delibracji i zwykle wymagające kompromisów. Dążenie do osiągnięcia kompromisu przez członków starszyzny było przejawem konieczności dostosowywania interesów jednostkowych do interesu wspólnoty jako całości. Jak podkreśla Wiredu, chęci osiągnięcia konsensusu nie sposób postrzegać jako jakiegoś żądania zgodności poglądów, co byłoby zaprzeczeniem samej istoty konsensusu. Osiągnięcie konsensusu nie wymagało nigdy jednomyślności dyskutantów. Istotą delibracji nie było bowiem to, kto ma rację, ale raczej to, jakie kroki poczynić, aby

⁴ K. Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 172.

⁵ *Ibidem*, s. 173.

rozwiązać dany problem. W tradycyjną politykę afrykańską zawsze przy tym wpisane były niezgoda i konflikt. Wiredu słusznie wskazuje, iż „gdyby wszyscy zainteresowani byli ciągle tego samego zdania, tak naprawdę nie byłoby potrzeby istnienia rady oraz nie byłoby potrzeby poszukiwania konsensusu”⁶. Ghański filozof twierdzi nadto, iż w Afryce przedkolonialnej ci, którzy w imieniu lineaży uprawiali politykę, posiadali ducha kompromisu i wolę konsensusu, rządy konsensualne miały charakter demokratyczny, zaś „demokracja to rządy oparte na zgodzie”⁷, gdyż zgoda jest w nich osiągnięta w sposób prawowity.

W wielu państwach Afryki postkolonialnej próbowano lub próbuje się wprowadzać mechanizmy wielopartyjnej demokracji liberalnej, którą Wiredu określa mianem demokracji większościowej. W demokracji tej nie respektuje się tradycyjnych afrykańskich rozwiązań politycznych. Tymczasem, jak głęboko jest przekonany ghański filozof, we współczesnej afrykańskiej praktyce politycznej z powodzeniem może znaleźć zastosowanie oparty na deliberacji konsensualny i pozapartyjny system podejmowania decyzji. W zasadzie, podkreśla Wiredu, zastosowanie konsensusu w decyzjach politycznych oznacza pozapartyjny styl rządzenia, bowiem „jeśli każda decyzja ma być [podejmowana] drogą konsensusu, wówczas tworzenie rządu musi pójść za tym przykładem. A gdy rząd nie będzie już dłużej tworzony na bazie partii, organizacje te stracą swój najbardziej wyróżniający charakter jako mechanizmy służące zdobyciu władzy państwowej”⁸. Wiredu jest zdania, iż gdy partie polityczne w ich współczesnym sensie odejdą do lamusa, zanikną również takie ich złe cechy jak agresywny sposób wzajemnego do siebie podejścia, zachłanność finansowa oraz wewnętrzne walki o władzę⁹.

⁶ Ibidem, s. 177.

⁷ Ibidem, s. 175.

⁸ Ibidem, s. 181.

⁹ Por. perspektywę, którą przyjmuje Atul Kohli, zob. A. Kohli, *Źródła konfliktów społecznych i politycznych w demokracjach naśladowczych*, w: *Przy-*

Ci, którzy krytykują tradycyjny afrykański pozapartyjny system rządzenia jako niedemokratyczny, bowiem brak w nim wybierania przedstawicieli, powinni, zdaniem Wiredu, przyjrzeć się lepiej naturze demokracji bezpośredniej, gdzie decyzje podejmowane są w drodze zbiorowego wyboru obywateli. Co więcej, w demokracji przedstawicielskiej wybrani w powszechnej elekcji polityczni reprezentanci ludu nie zawsze postępują zgodnie z potrzebami swych elektoratów. Wiredu zastanawia się przy tym, jak zachowują się owi reprezentanci, gdy poglądy ich elektoratów ewoluują – i wątpi w to, czy w okresie powyborczym interesy wyborców są w demokracji większościowej reprezentowane należycie. Typowe dla praktyki demokracji liberalnej ma być również to, iż opozycja parlamentarna niejednokrotnie doprowadza do obstrukcji rządzenia.

Wiredu przypomina nadto, iż głównym celem partii politycznych w systemie demokracji większościowej jest zdobycie władzy. Krótko rzecz ujmując, oznacza to, iż jedne partie dążą do wygrania wyborów przeciw innym partiom. W wyniku procesu wyborczego niektóre partie wygrywają, inne zaś przegrywają. Taki system nie tworzy przestrzeni dla szukania konsensusu, zaś przez kilka powyborczych lat idee reprezentowane przez przegrane partie nie są w wystarczającym stopniu uwzględniane przez rządzących w kształtowaniu polityki. Jest to, zdaniem Wiredu, antagonistyczny sposób prowadzenia polityki, sposób, który kłóci się z charakterystycznym dla Afryki duchem wspólnotowości, który wymaga tego, by przy realizacji ja-

szłość demokracji: Wybór tekstów, wybrał i wstępem opatrzył P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, zwłaszcza s. 315–316. Kohli uznaje istnienie partii politycznych w różnych cywilizacjach i kulturach za rzecz oczywistą, zaś rozmaite negatywy charakteryzujące mobilizację polityczną, zwłaszcza w państwach, w których dopiero rodzi się pluralizm polityczny, zdaje się uważać za etap przejściowy do budowy bardziej rozwiniętej demokracji. Jednocześnie Kohli obawia się, że proces kształtowania partii politycznych na wzór zachodni w, jak to ujmuje, demokracjach naśladowczych będzie bardzo żmudny i być może w niektórych przypadkach nigdy nie zakończy się powodzeniem. Wówczas zapewne powstaną jakieś alternatywne rozwiązania instytucjonalne. W tym sensie jest to jakaś analogia do myśli Wiredu.

kichś interesów politycznych brać pod uwagę potrzeby ogółu¹⁰. Jak podkreśla Wiredu, to współpraca a nie rywalizacja jest normą tradycyjnej afrykańskiej rzeczywistości wspólnotowej.

Wiredu snuje analogię do tradycyjnego afrykańskiego systemu rządów, gdzie nie było partii politycznych, istniały natomiast lineaże mające, między innymi, znaczenie polityczne. Ponieważ głowy lineaży nie były wybierane w wyborach powszechnych, można by, raz jeszcze, zarzucić tradycyjnej afrykańskiej rzeczywistości politycznej niedemokratyczność. Wiredu twierdzi jednak, iż praktycznie rzecz biorąc, głowy lineaży były przywódcami oraz przedstawicielami danych lineaży dzięki powszechnej zgodzie ich członków. Jeżeli ów stan rzeczy nie mieści się w kanonach demokracji, to, jak zatem uznawać za demokratyczne praktyki stosowane dla uzyskania głosów wyborczych we współczesnych demokracjach większościowych, zwłaszcza afrykańskich, gdzie niejednokrotnie poparcie zdobywane jest w sposób, który z prawowitością ma niewiele wspólnego, tj. poprzez oszałamianie, oszukiwanie, przekupywanie, poddawanie praniu mózgow, a nawet hipnotyzowanie wyborców¹¹. Jak słusznie zauważa, „jedynym prawowitym sposobem poszukiwania zgody osoby dorosłej w kwestiach politycznych jest racjonalne przekonywanie”¹². Wiredu ubolewa też nad tym, że w niektórych krajach, jak na przykład w Stanach Zjednoczonych, prowadzenie kampanii wyborczej pociąga za sobą tak wysokie koszty, iż jedynie osoby dysponujące poważnym wsparciem finansowym mogą w pełni zaprezen-

¹⁰ W jednej ze swych prac (K. Wiredu, *Philosophy and the Political Problem of Human Rights*, w: K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars...*, s. 172–181 i 226–227) ghański filozof dowodzi wręcz, iż ów charakterystyczny dla demokracji większościowej stan rzeczy, *de facto* ogranicza prawa człowieka, a konkretnie prawa jednostek głosujących na partie polityczne, które po wyborach nie są dopuszczone do bezpośredniego udziału w rządzeniu, a zatem nie tworzą rządu.

¹¹ Zob. szerzej na temat tych i innych patologii: C. Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa*, Council for the Development of Social Science Research in Africa, Dakar 2000, s. 170–172.

¹² K. Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 179.

wać przed wyborcami swe programy¹³. W konsekwencji ghański filozof wychodzi z logicznego założenia, iż skoro w niektórych demokracjach większościowych nazywa się demokratycznymi rozwiązania, których demokratyczny charakter budzi wiele wątpliwości, to *per analogiam*¹⁴ można nazwać demokratycznym tradycyjny afrykański mechanizm reprezentacji politycznej. Co więcej, Wiredu uważa, iż nie tylko można tak uznać, zachowując zdrowy rozsądek i biorąc pod uwagę istniejący kontekst historyczny, ale również dlatego, że tradycyjny model konsensualny bardziej przybliżał ludzi do rządów zgody, aniżeli czyni to model demokracji większościowej, który, w najlepszym stanie rzeczy, zabezpiecza tylko rządy zgody większości.

Wiredu uważa nadto, iż afrykańska rzeczywistość wieloetnicznych państw po prostu nie sprzyja istnieniu systemów wielopartyjnych. System wielopartyjny, jak – zdaniem filozofa – uczy dotychczasowe doświadczenie afrykańskie, niesie ze sobą dominację większych grup etnicznych w państwie i marginalizację mniejszych. Wiredu podkreśla przy tym, iż w żadnym wypadku nie należy do zwolenników jednopartyjnego systemu politycznego i pisze w tym względzie, że „zasadnicza różnica między systemem pozapartyjnym a jednopartyjnym polega na tym, iż ten pierwszy opowiada się za wolnością politycznego zrzeszania się, podczas gdy ten drugi jej nie cierpi”¹⁵. Ponadto w systemie pozapartyjnym istnieje wolność słowa, której brakuje w systemie jednopartyjnym.

Wiredu proponuje zastąpienie partii politycznych w państwach afrykańskich stowarzyszeniami politycznymi. Stowarzyszenie polityczne to, jak twierdzi, grupa ludzi, „którzy mają podobne zdanie w kwestii tego, co jest najlepsze dla ich kraju, i którzy łączą się by zgłębiać idee i ustanawiać mechanizmy przekonywania do swego

¹³ Por. z jedną z nowszych krytyk wad demokracji w Stanach Zjednoczonych: I. Shapiro, *Stan teorii demokracji*, przeł. I. Kisilowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, zwłaszcza s. 81–85, 98–100, 145–152.

¹⁴ Wiredu używa zwrotu „w tym samym duchu przybliżenia”.

¹⁵ K. Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 183.

punktu widzenia tak wielu ludzi, jak to tylko możliwe”¹⁶. Celem stowarzyszeń winno być wpływanie, między innymi przez akt wyborczy, na skład rządu i jego decyzje. Zdobycie przez stowarzyszenia pewnej liczby miejsc w zgromadzeniu parlamentarnym nie może jednak uprawniać do tworzenia rządu z pominięciem innych grup ludzi zainteresowanych polityką. Taki stan rzeczy sprzyjałby współpracy i osiągnięciu konsensusu, i byłby systemem pozapartyjnym nie z powodu tego, iż partie polityczne zostałyby w nim zakazane, ale dlatego, że jako takie nie tworzyłyby podstawy rządu. W systemie konsensualnym w zasadzie przestałyby one mieć jakiegokolwiek znaczenie. W rzeczywistości pozapartyjnej stowarzyszenia polityczne byłyby ważnym miejscem mediacji między społeczeństwem obywatelskim a państwem, bowiem „jako forum dyskursu należałyby one do społeczeństwa obywatelskiego tak jak towarzystwa literackie, podczas gdy jako narzędzia politycznego kształcenia i reprezentacji, byłyby bezpośrednio połączone z państwem”¹⁷. Wiredu dostrzega również wielką rolę dla takich stowarzyszeń w rozszerzaniu świadomości politycznej w społeczeństwie poza kwestie etniczne i w skupianiu się przez nie na sprawach ideologicznych bądź na konkretnym zadaniu. Tego rodzaju motywacje mogłyby stanowić podstawę dla politycznego zrzeszania się w sytuacji, gdy celem stowarzyszeń nie byłaby walka o zdobycie władzy państwowej. Stowarzyszenia polityczne miałyby analogiczny charakter do stowarzyszeń natury religijnej, rekreacyjnej, zawodowej, spółdzielczych czy wzajemnej pomocy, które stanowią część społeczeństw obywatelskich w państwach afrykańskich, i w których kwestie etniczne nie odgrywają, zdaniem Wiredu, istotnego znaczenia.

Wiredu twierdzi, iż pomysł na taką, jak to określa, pozapartyjną demokrację z ludzką twarzą, dało mu staranne studiowanie tradycji rządzenia charakterystycznych dla Bugandy, Zulusów i ludów Akan.

¹⁶ Ibidem, s. 178.

¹⁷ Ibidem, s. 183.

Ghański filozof dostrzega w świecie Zachodu pewne rozwiązania konstytucyjne, które można uznać za oddalone nieco od tych charakterystycznych dla demokracji większościowej, a zbliżone do systemów konsensualnych. Istnieją one w Belgii oraz w Szwajcarii, gdzie jednak, niestety, polityka nadal opiera się na funkcjonowaniu partii, a konsensus jest raczej rodzajem międzypartyjnego porozumienia.

Wielką rolę w dopracowaniu szczegółów systemu pozapartyjnego powinni, zdaniem Wiredu, odegrać afrykańscy intelektualiści, w tym zwłaszcza: antropolodzy, dziennikarze, ekonomiści, filozofowie, historycy, lingwiści, politolodzy, prawnicy konstytucjonaliści i socjologowie. Pozostawiając wiele do zrobienia intelektualistom, sam Wiredu widzi jednak w rysowanej przez siebie nowej afrykańskiej rzeczywistości politycznej miejsce dla wyborów. Co prawda, stosowanie elementów demokracji większościowej niejako umniejsza czystość koncepcji pozapartyjnej demokracji konsensualnej, jednakże Wiredu uznaje praktycznie za nieprawdopodobne odejście od procedury wyborczej przy konstytuowaniu ciała ustawodawczego. Filozof proponuje jednak, by nie tylko osoby reprezentujące stowarzyszenia polityczne kandydowały do takiego zgromadzenia, ale także, na przykład, przedstawiciele grup zawodowych. W ten sposób również można by łączyć społeczeństwo obywatelskie z państwem. Ponadto Wiredu zaznacza, iż procedura wyborcza winna być tak obmyślana, aby zminimalizować ryzyko antagonistycznej rywalizacji między kandydatami.

O przydatności deliberacji i konsensusu

Omówimy teraz mocne i słabe strony deliberacji oraz konsensusu. Uważamy, że deliberacja może być dobrym sposobem dochodzenia do decyzji i to nie tylko dlatego, że jest silnie zakotwiczona w tradycji oraz że działa na rzecz spajania wspólnoty. Dostrzegamy

liczne zalety deliberacji¹⁸. Jest ona bowiem sposobem aktywizacji ludzi i włączania ich w problemy dotyczące całej wspólnoty. Jest dialogiem, w którym wszyscy zainteresowani – nawet ci, którzy są mało elokwentni bądź mało przekonujący – powinni móc wyrazić swoje zdanie. Deliberacja oznacza okazywanie szacunku innym. Jest dowodem na to, że ludzie chcą i potrafią ze sobą współpracować. W toku deliberacji dyskutanci wzajemnie przekonują siebie do jakichś racji, dzięki czemu nawiązują ze sobą bliższy kontakt i lepiej się wzajemnie poznają. Deliberacja może nadto dawać ludziom zadowolenie z tego, że mogą przedstawić własny punkt widzenia i zostać wysłuchani.

W idealnym stanie rzeczy, deliberacja pozwala na wyłożenie wszystkich racji przez wszystkie strony i jest bardziej perswazją niż agitacją. Strony spokojnie zachęcają do swych racji i tym samym próbują wpłynąć na zmianę preferencji innych. Przekonywaniu winna towarzyszyć racjonalna argumentacja, przedstawianie kontrargumentów, tłumaczenie wszystkich „za i przeciw” jakiejś propozycji. Deliberacja ma też charakter informacyjny. W trakcie deliberacji jedni mogą przekonać drugich do swych racji dzięki zmianie ich stanu wiedzy w jakiejś kwestii.

Deliberacja jest jednak zarazem czasochłonnym procesem dochodzenia do konsensusu. Członkowie starszyzny godzinami przesiadują pod drzewem i prowadzą palawer. W trakcie deliberowania niejednokrotnie odkrywają nowe płaszczyzny problemu, co czyni dyskusję nie tylko bardziej złożoną, ale i przedłuża czas dochodzenia do porozumienia. Palawer i osiągnięty w jego wyniku konsensus mają bardzo często zastosowanie również wspólnie, zwłaszcza na poziomie wioskowym. Odwołanie się do deliberacji i konsensusu, gdy decyzja musi być podjęta sprawnie i szybko, wydaje się jednak mało efektywnym rozwiązaniem.

¹⁸ Projekty demokracji konsensualnej są dziś bardzo żywe również w zachodniej myśli politycznej. Zob. na przykład: A. Lijphart, *Konsensusowy model demokracji*, w: *Przyszłość demokracji...*, s. 153-167.

Deliberacja na poziomie wioskowym często nie musi być nadto dyskusją ekspertów od danego zagadnienia. Zwykle dyskusja toczy się cały czas w tym samym gronie, a dyskutanci traktują siebie jak specjalistów w każdej dziedzinie codziennego życia wspólnoty. Dzisiaj z pewnością dobrze byłoby, gdyby w deliberacji brali udział ludzie, którzy posiadają głębszą wiedzę i doświadczenie w danej materii, co przybliżałoby deliberujących do osiągnięcia lepszego rozwiązania.

W świecie Zachodu w deliberacji (niejednokrotnie spotykanej na poziomie lokalnym) może uczestniczyć niemal każda osoba pełnoletnia, która przyjdzie na spotkanie deliberacyjne i zechce wyrazić swe zdanie¹⁹. Głównym warunkiem uczestnictwa jest tu najczęściej domicyl. W tradycyjnej Afryce ustalając skład grona deliberujących (starszozny) kierowano się kryterium pokrewieństwa. Ważny był odpowiedni wiek, a zatem przejście inicjacji oraz mądrość i doświadczenie. W dawnej Afryce wiedzę nabywało się w ciągu życia – ten, kto żył dłużej więcej zdołał się nauczyć i więcej wiedział. Liczyły się też płeć oraz status głowy rodu. Te czynniki w dzisiejszych realiach wydają się irracjonalne. Dziś osoba najstarsza nie zawsze musi być uznawana za najmądrzejszą, zwłaszcza iż często nie jest wykształcona. Deliberowanie wyłącznie w gronie starszozny pociąga za sobą niebezpieczeństwo petryfikacji sposobu myślenia, niedopuszczania nowych idei, braku gotowości do podejmowania śmiałych, szybkich decyzji, gdy zaistnieje taka potrzeba. Ponadto żyjemy w dobie równouprawnienia płci. Wiredu nie wspomina, czy we współczesnej deliberacji powinni brać udział wszyscy, w tym kobiety i młodzi mężczyźni, a jeśli nie, to, na jakiej zasadzie mieliby oni być wykluczani.

Wiredu ma sentyment do Afryki dawnej i chce pewne jej tradycyjne rozwiązania przenieść do współczesności. Deliberacja jak naj-

¹⁹ Zob. szerzej na przykład: D. Miller, *Demokracja debatująca a teoria wyboru społecznego*, w: *Przyszłość demokracji...*, s. 229–254.

bardziej ma rację bytu we współczesnej Afryce, ale nie wszystkie cechy, które tradycyjnie ją charakteryzowały. Lecz w tym tkwi problem. Kiedyś deliberacja była względnie łatwym sposobem dochodzenia do konsensusu, bowiem krąg dyskutantów był ograniczony. Wyobraźmy sobie dzisiaj model deliberowania, w którym wiek nie jest już istotny, a zatem każdy dorosły może brać udział w deliberacji, nie istotna jest płeć, a zatem kobiety również mogą w niej uczestniczyć, zaś przynależność do lineażu i reprezentacja tegoż jest anachronizmem. W takim stanie rzeczy krąg potencjalnych dyskutantów jest bardziej demokratyczny, ale i znacznie szerszy, co utrudnia i opóźnia podejmowanie decyzji, a być może, w ogóle utrudnia znalezienie konsensusu. Problemem jawi się również to, jak zorganizować forum deliberacyjne i jakie techniki dyskusji zastosować, jeśli liczba dyskutantów byłaby duża.

Oprócz kwestii dopuszczenia do deliberowania nowych grup ludzi, istnieje też problem przeniesienia deliberacji na poziom podejmowania decyzji dotyczących całego współczesnego państwa. O ile w ramach jednej wspólnoty jest to łatwiej osiągalne, o tyle w relacjach między członkami różnych wspólnot etnicznych – już nie. Mówimy więc o dwóch modyfikacjach: horyzontalnej (odrzucaamy dotychczasowe cechy, które miały charakteryzować dyskutantów) i wertykalnej (dopuszczamy deliberację na różnych poziomach: wioskowym, lokalnym, regionalnym, ale też i ponadetnicznym – stanowym i państwowym).

Więdu chce, by członkowie rządu podejmowali decyzję w drodze deliberacji, co nie jest jakąś nową jakością, gdyż dzisiaj na posiedzeniach rządu też się dyskutuje. Deliberacja w rządzie afrykańskim ma być jednak uwieńczona rozwiązaniem konsensualnym. Lecz, jak składająca się z członków różnych stowarzyszeń i grup, wieloetniczna rada ministrów ma podjąć decyzję w drodze konsensusu, i jak miałyby w takim systemie wyglądać pozycja prezesa rady ministrów? Są to kwestie, na które ghański filozof nie daje odpowiedzi. Więdu nie wspomina też, na jakiej zasadzie byłyby formowane

inne niż rządowe fora deliberacyjne i czy istniałaby w nich reprezentacja interesów z kolejnych poziomów. Ghański filozof nie proponuje zatem jakiegoś systemu agregowania wyników deliberowania na poszczególnych poziomach, gdzie ostatnim szczeblem byłaby deliberacja w ramach rady ministrów.

Konsensus rozumiany jako porozumienie osiągnięte w wyniku dyskusji, w której nie występuje dyskryminacja ze względu na płeć, wiek czy status, z pewnością posiada dobre strony i bez wątpienia jest bardzo pożądanym rodzajem zgody w stosunkach międzyludzkich. W konsensusie brakuje bowiem naznaczenia, czytelnego podziału na wygranych i przegranych. W systemie konsensualnym każdy w pewnym sensie wygrywa, bo jest wysłuchany. Dla wielu ludzi może to mieć istotne znaczenie psychologiczne.

Wiredu podkreśla, iż istotą konsensusu jest kompromis, który stanowi zasadniczą część kultury dostosowywania interesów jednostkowych do interesu ogółu. W idealnym stanie rzeczy kompromis łączy różne interesy jako wypadkowa rezygnacji z pewnej części roszczeń przez każdą z deliberujących stron. Nie wiemy, jak często ów idealny stan rzeczy ma miejsce. W praktyce jednak, w toku deliberacji powstaje zwykle jakaś większość, która próbuje przekonać do swego punktu widzenia czy też rozwiązania jakaś mniejszość, która reprezentuje odmienne poglądy. Zwykle zatem któraś ze stron rezygnuje ze swego zdania. Być może jednak ci, którzy mają mniejszą siłę argumentacji w trakcie deliberacji, ustępują w imię dobra wspólnego, gdy dostrzegą, że nie będą w stanie przekonać innych do swego zdania. Przypuszczenie to ma rację bytu, gdy podejrzewamy, iż o treści konsensusu decydują względy irracjonalne²⁰. Wyobraźmy

²⁰ Gdyby chcieć próbować wprowadzać elementy tradycyjne do współczesnej afrykańskiej praktyki politycznej, przede wszystkim należałoby deliberację zracjonalizować. Świat tradycyjny nie opierał się bowiem na przesłankach racjonalnych. W deliberacji istotną rolę odgrywały czynniki irracjonalne jak, na przykład, zwracanie się do przodków czy też rzekome mówienie w ich imieniu bądź doradztwo czarowników. Problem irracjonalizmu w afrykańskiej praktyce politycznej omawia na przykład: D. Etounga-Manguelle, zob. D. Etounga-Manguelle,

sobie osobę, która proponuje rozwiązanie, obiektywnie rzecz biorąc, potencjalnie niezbyt dobre dla wspólnoty, ale posiada cechy dobrego mówcy, jest wprawna w sztuce dyskusowania, a nadto – asertywna i charyzmatyczna. Jednostka taka może przekonać do swych racji większą liczbę dyskutantów niż osoba, która proponuje lepsze dla wspólnoty rozwiązanie, ale jest słabym mówcą i używa argumentów, które nie przemawiają do innych. Ostateczna decyzja może zatem nie być ani najmądrzejsza, ani optymalna i w konsekwencji pozostawać w niezgodzie z dobrem ogółu. Jest to szczególnie niebezpieczne, gdy decyzja dotyczy sprawy związanej z życiem i śmiercią (na przykład, czy zdecydować się na konflikt z jakimś sąsiednim ludem czy trwać w pokoju). Przypomnijmy, iż w tradycyjnej afrykańskiej logice konsensusu *de facto* nie jest najważniejsze to, czy podjęta decyzja będzie słuszna, lecz to, by czy odzwierciedla ona pewną wspólną tradycję porozumienia. Innymi słowy, rzecz nie w tym, czy jakieś rozwiązanie jest potencjalnie lepsze czy gorsze, lecz w kwestii tego, co jest ładem a co nieładem. Podjęcie potencjalnie błędnej decyzji może być zatem postrzegane z punktu widzenia trwałości wspólnoty jako mniejsze ryzyko niż niepodjęcie żadnej decyzji lub skłócenie się deliberujących stron.

Idea konsensualizmu afrykańskiego nie przewiduje zgłaszania weta czy zdania odrębnego do decyzji. O ile brak możliwości zastosowania weta nie wydaje się wadą w sytuacji, gdy osiągnięcie konsensusu ma stać na straży trwałości wspólnoty, o tyle za wadę można by uznać brak możliwości zgłaszania zdania odrębnego. Choć zdanie odrębne kojarzy się z istotą indywidualizmu a nie wspólnotowości, to wcale nie musi być ono jego przejawem, bowiem może być wyrażone dla dobra całej wspólnoty przez dyskutanta, który uważa, że dana decyzja jest zła nie tylko dla niego czy jego lineażu, lecz dla

Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?, w: *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, pod red. L. E. Harrisona, S. P. Huntingtona, przeł. S. Dymczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003, zwłaszcza s. 137–139 (rozdział: *Wysokie koszty irracjonalizmu*).

ogółu zainteresowanych. Dyskutant ów może dostrzegać niebezpieczeństwo, jakiego nie zauważają pozostali uczestnicy deliberacji. Możliwość zgłoszenia przezeń zdania odrębnego mogłaby się przyczynić do rzadszego podejmowania błędnych decyzji w trakcie kolejnych deliberacji.

Po zakończeniu deliberacji mogą ulec zmianie preferencje, ale nadal będzie istnieć jakaś różnica zdań. Wówczas powinno się odwołać do głosowania. Deliberacja powinna zatem mieć charakter pomocniczy, poprzedzać głosowanie, przygotowywać ludzi do świadomego wyrażenia swego zdania w akcie głosowania. Nie wydaje się jednak realne, by ostateczna decyzja mogła być dziś osiągnięta w większym gronie w drodze konsensusu. Zapewne, jeśli gdzieś konsensus osiągnięty w drodze deliberacji ma szansę być dobrym sposobem podejmowania decyzji, to na afrykańskiej prowincji, gdzie relatywnie niewielka grupa ludzi, których łączą wspólne interesy, więzy krwi i domicyl, brałaby udział w dyskusji, i gdzie w inny sposób niż w miastach zarządza się czasem²¹.

Wiredu nie analizuje sytuacji, gdy w proponowanym przezeń systemie powstają nadużycia. Nie zastanawia się, jakie będą następstwa stanu rzeczy, gdy w deliberacji silniejszy (charakteryzujący się charyzmą, elokwencją, lepszą argumentacją i logiką wywodu) będzie narzucał słabszym, by przyjęli jego wizję. Przedtem zaś pozwoli im wypowiedzieć się na tyle długo, by ci czuli się wysłuchani. Wiredu nie zastanawia się nad tym, jak będzie wyglądał konsensus w realiach współczesności, przy innym składzie tych, którzy deliberują. Być może często będzie tak, iż ci, którzy nie są przekonani do danego projektu, ostatecznie zgodzą się nań w zamian za wzięcie pod

²¹ Zob. szerzej J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercieńska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1980, zwłaszcza s. 31–47 (rozdział: *Pojęcie czasu*). Por. też prace krytyków Mbitiego, zwłaszcza: K. M. Kalumba, *A New Analysis of Mbiti's 'The Concept of Time'*, „*Philosophia Africana*” Vol. 8, No. 1, March 2005, s. 11–19 oraz P. English, *Kalumba, Mbiti, and a Traditional African Concept of Time*, „*Philosophia Africana*” Vol. 9, No. 1, March 2006, s. 53–56.

uwagę w pewnej mierze ich potrzeb (na przykład zgodzą się na wycięcie lasu pod budowę drogi w zamian za posadzenie nowego lasu w innym miejscu). Taki konsensus będzie uwzględniać interes wszystkich stron, będzie rozwiązaniem kompromisowym. Lecz co stanie się, gdy wynik deliberacji nie będzie dobrotliwym w następstwach kontraktem, lecz złą złą złą? Wyobraźmy sobie sytuację, gdy wśród deliberujących powstają dwie frakcje, które umawiają się, że w zamian za zgodę na projekt jednej frakcji, następnym razem to projekt drugiej frakcji uzyska ogólną akceptację, bez względu na to, jakie będzie on posiadał zalety czy wady. Przykład ten wskazuje, iż każdy system może mieć wypaczenia, również ten proponowany przez Wiredu.

Wiredu krytykuje demokrację większościową między innymi dlatego, że pojedyncze głosy wyborców wydają się nie mieć w niej znaczenia. Ale przecież w wielu krajach Zachodu istnieje bardzo rozwinięta partycypacja lokalna, również w postaci spotkań deliberacyjnych²². W doświadczeniu afrykańskim, do którego odwołuje się ghański filozof, ogromna część ludzi nie brała żadnego udziału w procesie politycznym. Starszyzna uzyskiwała legitymację do podejmowania decyzji dzięki tradycji, która jakby narzucała zgodę społeczną na te osoby, które uczestniczyły w procesie decyzyjnym. Stąd też moc tej decyzji oraz posłuch wśród członków wspólnoty były większe. W takiej rzeczywistości w zasadzie brakowało jawnej możliwości sprzeciwu tych, którzy do deliberacji w ogóle nie zostali dopuszczeni. Jednostka nie była zindywidualizowana, działała w ramach wspólnoty. Zapewne w Afryce świadomość odgrywania jakiejś roli w rodzącym się systemie demokratycznym jest dziś nadal znacznie mniejsza niż na Zachodzie. Zapewne dzisiejszy sposób legitymizowania polityków w niejednokrotnie fałszowanych wyborach jest mniej wartościowy niż legitymacja tradycyjna, związana z więzami pokrewieństwa i hierarchią w rodzie. Ghański filozof sam

²² Zob. szerzej: I. Shapiro, *Stan teorii demokracji...*, zwłaszcza s. 28–40 (rozdział *Deliberatywne koncepcje dobra wspólnego*).

jednak podkreśla, iż w warunkach kosmopolitycznej urbanizacji, więzy krwi nie mogą być podstawą dla procedur politycznych. Czy wprowadzenie elementów tradycji proponowanych przez Wiredu może zatem realnie włączyć ludzi do procesu podejmowania decyzji? Raz jeszcze wydaje się, że tylko na najniższym poziomie lokalnym.

Wiredu nie wspomina także w ogóle o tym, na ile reprezentant rodu uwzględniał w tradycyjnej rzeczywistości wolę tych, których reprezentował. Oczywistym jest, iż osoby biorące udział w deliberacji żyły w konkretnej wspólnocie i znały jej problemy. Co jednak działo się, gdy reprezentant lineażu miał inne zdanie aniżeli wielu innych członków tegoż? Wiredu twierdzi jedynie, iż problem złej reprezentacji wyborców istnieje w demokracji większościowej i zakłada zaś zarazem istnienie w świecie tradycyjnym elementu zgody co do wartości wspólnych reprezentowanych przez przedstawicieli lineażu. W systemie tradycyjnym pewne wartości (np. szacunek dla starszyny), które kształtują ludzi żyjących we wspólnocie, uniemożliwiają lub zmniejszają prawdopodobieństwo sprzeciwu. Ale czyż nie jest to bardziej wadą niż zaletą takiego systemu?

O wykonalności idei państwa pozapartyjnego

Obok deliberacji i konsensusu kolejnym elementem, który Wiredu proponuje włączyć do współczesnej polityki afrykańskiej, jest brak partii politycznych. Wiredu argumentuje, że partie polityczne nie istniały w Afryce przedkolonialnej; są zatem jakby tworem wyabstrahowanym od afrykańskiej tradycji, czymś sztucznym. Co więcej, system partyjny w państwie afrykańskim ma być jedynie nieudaną kopią systemu partyjnego w państwie europejskim, który stał się przecież niejako wypadkową kształtujących się przez wieki potrzeb. Jednak w Europie kiedyś również nie było partii politycznych, a ich powstawanie niejednokrotnie uważano za coś abstrakcyjnego. W dobie swych początków partie stanowiły zagrożenie i konkurencję

dla władzy autokratów. Krytyka jakiejś instytucji związana z jej zewnętrznym zapożyczeniem nie wydaje się słuszna tym bardziej, że Wiredu nie ma nic przeciwko funkcjonowaniu w państwach afrykańskich związków zawodowych, które przecież również nie istniały w okresie przedkolonialnym i nie mają zatem charakteru instytucji tradycyjnych.

Wiredu postrzega naturę partii dość jednostronnie – w wymiarze negatywnej walki o władzę, i krytykuje logikę działania partii, która polega na rywalizacji. Jednak partia polityczna ma i inny wymiar – rządzenie państwem. Samej problematyce rządzenia Wiredu nie poświęca wiele miejsca. Brak partii politycznych w proponowanym przez Wiredu systemie nie oznacza zakazania działalności tychże, a jedynie konstytucyjne zagwarantowanie, iż nie będą one tworzyły podstawy rządu. Wiredu, uważa przy tym, iż w środowisku konsensualnym partie przestałyby mieć jakiegokolwiek znaczenie. Zamiast nich, przypomnijmy, działałyby stowarzyszenia polityczne. Brałyby one udział w wyborach, ale zdobycie pewnej liczby miejsc w parlamencie nie dawałoby im możliwości tworzenia rządu z pominięciem innych grup (np. zawodowych) w państwie. Celem stowarzyszeń nie byłaby zatem walka o zdobycie władzy. Nie zwycięzca wyborów tworzyłby rząd, ale *de facto* tworzyliby go wszyscy. Stowarzyszenia miałyby wymiar ponadetniczny i reprezentowałyby konkretne idee bądź projekty polityczne. Podstawowe pytanie, jakie rodzi się po lekturze tej części koncepcji Wiredu jest następujące: czy stowarzyszenie polityczne nie jest po prostu partią polityczną ubraną w nieco inny kostium? Innymi słowy, czy zamiana partii na stowarzyszenie to nie zmiana samego szyldu? Partie polityczne nie podobają się filozofowi, między innymi, ze względu na liczne charakteryzujące je patologie. Czy to ma jednak w ogóle przekreślać ideę funkcjonowania partii politycznych? Czyż nie lepiej byłoby walczyć z wadami rzeczywistości politycznej, której partie są częścią?

Wiredu rysuje różnicę między partią polityczną a stowarzyszeniem politycznym poprzez krytykę filozofii działania partii politycz-

nych w demokracji większościowej i uważa, iż partia i stowarzyszenie to dwa zgoła odmienne organizmy. Przyjrzyjmy się temu poprzez analizę głównych celów, które, zdaniem ghańskiego filozofa, przyświecają istnieniu obu bytów politycznych. Partia polityczna stawia sobie za główny cel zdobycie władzy. Dochodzi do niej w wyniku kampanii politycznej, w trakcie której ludzi nie tyle przekonuje się do danych racji, co raczej nimi manipuluje, kupuje się ich głosy, okłamuje, daje obietnice bez pokrycia. Partie polityczne, które dojdą do władzy, nie uwzględniają racji opozycji, gdy stworzą rząd. Następuje stygmatyzacja, podział na przegranych i wygranych. Efekt kampanii wyborczej partii politycznej zależy od pieniędzy i skutecznego marketingu. Przy wyborach partyjnych ztraca się u ludzi poczucie wpływu na sprawy państwowe²³.

Natomiast stowarzyszenie polityczne stawia sobie za główny cel dobro wspólne. Zamiast agitacji i manipulacji ma przekonywać do swych racji argumentami. Jest nastawione na dyskusję i współpracę z innymi, nie zaś antagonizowanie się ludzi. Nie gardzi opozycją, bo *de facto* w systemie pozapartyjnym takowa nie istnieje, a przedstawiciele wszystkich nurtów politycznych biorą udział w podejmowaniu decyzji. Stowarzyszenie ma być nastawione na szukanie rozwiązań kompromisowych. Należy się domyślać, iż skoro stowarzyszenie nie będzie dążyło do zdobycia władzy, to kwestia finansowania kampanii wyborczej winna mieć znaczenie drugorzędne.

Stawiając sobie same pozytywne cele stowarzyszenie byłoby bardziej uwrażliwione na poglądy wyborców i swych członków. Wiredu zdaje się zatem zakładać, iż uczestnictwo we władzy ma być tylko pośrednio celem stowarzyszenia, zaś przede wszystkim rzecz w przeniesieniu na poziom decyzyjny poglądów jednostek, które wchodzi w skład stowarzyszenia i je popierają. Zarówno stowarzy-

²³ Por. te zarzuty z opisami nagannej praktyki działań partii politycznych w Nigerii autorstwa Bena Okriego (*Droga bez dna*, przeł. K. Mazurek, Zysk i S-ka, Poznań 1994) oraz Chinua Achebe (*Czcigodny kacyk Nanga*, przeł. Z. Kierszys, Książka i Wiedza, Warszawa 1968).

szenie, jak i partia mogą mieć na celu wyklarowanie poglądów i realizowanie ich, ale partia często poprzez dążenie do władzy spycha swój program na drugi plan. Stowarzyszenie – odwrotnie, ma głównie się skupiać na realizacji programu. Stowarzyszenia byłyby zatem bardziej związane ze zwykłymi ludźmi niż partie polityczne.

Wiredu skarży się, iż w demokracjach większościowych nie ma łącznika między procesem wyboru reprezentantów a podejmowanymi przez nich decyzjami politycznymi. Zapomina jednak dodać, iż wybrani przez ludzi politycy są rozliczani przy kolejnych wyborach parlamentarnych, gdy wśród elektoratu może nastąpić zmiana preferencji politycznych, a przedstawiciele krytykowanych partii politycznych niejednokrotnie już wcześniej mogą zostać odrzuceni w innych wyborach (np. samorządowych lub prezydenckich). Przecież w rozwiniętych demokracjach istnieją wolne media, rządy prawa, różnorodne *checks and balances*, mechanizmy, dzięki którym opozycja ma prawo głosu i przestrzeń do działania. Wiredu nie tyle zatem demaskuje wady koncepcji demokracji większościowej, co niedoskonałości praktyki pseudo-demokracji afrykańskich.

Czy przedstawiony przez Wiredu teoretyczny podział na złe cele partii i dobre cele stowarzyszenia ma w ogóle sens? Czy wyidealizowane stowarzyszenia i tak w pewnym momencie nie staną się partiami? Być może zależy to właśnie od procedury podejmowania decyzji w rządzie. Ale co stanie się, gdy proponowana przez Wiredu procedura konsensualna okaże się nieskuteczna? Ghański filozof dowodzi, iż tradycyjna kultura polityczna była nastawiona na szukanie konsensusu, na ustępstwa, na budowanie kompromisu. Ale przecież stowarzyszenia nie będą się opierały na tradycji wychowania wspólnotowego, bowiem będą ponadetniczne. Wiredu zdaje się zakładać, że stowarzyszenia będą zabiegać o miejsca w parlamencie, a nie o to, by tworzyć rząd. Stanie się tak dlatego, iż stowarzyszenia z góry będą miały zapewnioną reprezentację we władzy. Po co zatem w ogóle wybory? Dlaczego stowarzyszenia miałyby nie chcieć większego wpływu na działanie rządu dzięki posiadaniu większej repre-

zentacji parlamentarnej? Na jakiej podstawie zakłada Wiredu, iż ludzie w stowarzyszeniach nie będą dążyli do zdobycia większej władzy? Tego nie sposób z koncepcji filozofa wywnioskować.

Teoria Wiredu rodzi w tej materii jeszcze wiele innych, nie mniej ważnych pytań. Czy ludzie mają wstępować do stowarzyszenia, które dopiero będzie krystalizować swój program i polityczną koncepcję działania czy też, tak jak w przypadku większości partii politycznych, wówczas gdy stowarzyszenie posiada już kanon pewnych idei? Czy dochodzenie do wykrystalizowania się poglądów w stowarzyszeniu nastąpi drogą deliberacji? Gdyby bowiem w stowarzyszeniu istniała zasada podejmowania decyzji i tworzenia programu w drodze szerokiej dyskusji i dochodzenia do rozwiązania konsensualnego, wówczas w kontaktach między przedstawicielami poszczególnych stowarzyszeń na szczeblu rządowym deliberacja i osiągnięcie konsensusu byłyby rzeczywiście łatwiejsze. I w końcu, jak w stowarzyszeniu wytypować kandydatów, którzy mają stanąć w szranki wyborcze – deliberować, głosować, pozostawić to w gestii władz stowarzyszenia? Odpowiedzi na te kwestie również nie sposób znaleźć w koncepcji Wiredu. Filozof pozostawia je do rozwiązania innym intelektualistom.

Być może zatem stowarzyszenie polityczne jest po prostu idealistycznym poglądem Wiredu na partie polityczne. Wiredu wskazuje, czym stronnictwo polityczne być powinno, a czym jest współcześnie. Wiredu apeluje zatem o zmianę charakteru politycznego stowarzyszania się. Partie polityczne są często partiami kadrowymi – ci sami ludzie latami pozostają w nich u władzy i traktują pracę partyjną jako sposób na życie. Realia życia partyjnego oznaczają niekiedy podporządkowanie ludzi dogmatom, *credo* nakreślonemu przez jednostki. Być może stowarzyszenie tonizowałoby element personalizacji polityki. Wiredu nie pisze jednak, jak wyglądałoby przywództwo w stowarzyszeniu. W partii istnieje wyraziste przywództwo, a czy stowarzyszenie bardziej odpowiadałoby perspektywie kolektywnej? Przecież również w przypadku stowarzyszeń trudno byłoby uniknąć spersonalizowania władzy i wyborów.

Wiredu pisze o zrzeszeniach: religijnych, rekreacyjnych, zawodowych, spółdzielczych, wzajemnej pomocy, dla powstania których względy plemienne czy etniczne nie mają żadnego znaczenia. Wiredu woła zatem również o to, aby stowarzyszenie polityczne było ponadetniczną strukturą, przeciwieństwem partii etnicznych, które często wzmacniają istniejące w państwach afrykańskich podziały. Być może stowarzyszenie miałyby łączyć wspólnoty lokalne, zamiast dzielić ludzi w państwie, jak czynią to niejednokrotnie partie. Przecież partie polityczne powstające w Afryce na gruncie etnicznym są petryfikacją starych podziałów, utrudnieniem dla procesu kształtowania narodu obywatelskiego. Być może Wiredu wierzy w zastąpienie podziałów etnicznych interesami. W takiej sytuacji musiałyby istnieć tożsame interesy, zwłaszcza ekonomiczne, dla różnych warstw społecznych w różnych grupach etnicznych.

Rozważania końcowe

Myśl Wiredu wymyka się jednoznacznej ocenie. Niektórym czytelnikom może się wydawać utopijną. Wiredu doskonale zdaje sobie z tego sprawę pisząc: „ci, którzy z miejsca odrzucają wołanie o pozapartyjne, opierające się na konsensusie, państwo jako coś utopijnego bądź nawet gorszego, mogą nie być do końca w błędzie. Tym niemniej, dialog musi być nadal prowadzony. Jest to jedyna racjonalna opcja. Jest to również opcja zrodzona z poszukiwania konsensusu”²⁴. Rzec można zatem: witaj Platonie, Morusie, Campanello, nie jest ważne, czy owa wizja da się zrealizować w praktyce, istotne jest, że zmusza do namysłu i dyskusji. Może zatem cały projekt Wiredu jest figurą retoryczną, która ma zwrócić uwagę na potrzebę ogólnej zmiany myślenia o polityce w Afryce. Być może celem Wiredu nie jest zrównanie z ziemią dotychczasowej koncepcji i praktyki

²⁴ K. Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 184.

demokracji i eksperymentowanie z budowaniem czegoś nowego od podstaw w oparciu o mniej lub bardziej antykwaryczne rozwiązania rodzime, ale zwrócenie uwagi na konieczność innego sposobu wypracowywania decyzji politycznych i wdrażania ludzi w politykę. Wiredu zdaje się sugerować, iż w Afryce istnieją wzorce i pokłady kulturowe, zwłaszcza zaś tradycja dochodzenia do konsensusu w gronie starszyny, które pokazują, w jakim kierunku należałoby podążać w modyfikacji procedur politycznych. Przyjęcie takiej perspektywy oznaczałoby jednak, iż raczej mało prawdopodobne jest wprowadzenie jakichkolwiek nowatorskich rozwiązań politycznych w państwie na poziomie innym niż lokalny. Zapewne to tam najbardziej wykonalne zdaje się być włączanie elementów tradycyjnych do współczesnej polityki, lecz Wiredu wcale o tym nie wspomina.

W wizji Wiredu nie ma też propozycji konkretnych rozwiązań potrzebnych dla ewentualnego przejścia od tradycyjnego systemu konsensualnego w skali lokalnej do systemu pozapartyjnego w skali państwowej. Ghański filozof pisze, na przykład, że grupy zawodowe mogłyby wybierać przedstawicieli według pewnej procedury, ale czym jest owa „pewna” procedura nie wiemy. Wiredu kontestuje założenia demokracji większościowej, ale *de facto* nie proponuje dającego się zastosować modelu alternatywnego. Różnice, jakie wskazuje między stowarzyszeniem politycznym a partią polityczną, jawią się *per saldo* wizją niepoprawnego idealisty. Wiredu nie pokazuje jak zmienić istniejący system, jakie należałoby wprowadzić instytucje i mechanizmy konstytucyjne oraz polityczne, tak by opozycja nie była prześladowana, by mogła spełniać funkcje kontrolne, by w wyborach nie dopuszczano się oszustw. Nie proponuje, na przykład, aby wypracować konkretne mechanizmy prawne gwarantujące rzeczywiste wprowadzenie w życie zakazu tworzenia w państwach afrykańskich partii bazujących na podziałach etnicznych lub religijnych. Przeciwnie, Wiredu idzie drogą łatwiejszą – odrzuca istotną część projektu demokracji liberalnej i chce eksperymentować z jakąś nową receptą na polityczny sukces. Nie mówi, jak budować prawdziwą demokrację

w miejsce pseudo-demokracji i jak tworzyć silne instytucje państwa.

Wiredu zdaje się nie brać pod uwagę istotnego aspektu natury ludzkiej – żądzy władzy. Zawsze przecież znajdują się ludzie, którzy będą dążyć do zdobycia władzy autorytarnej, dlatego też istnieje system partyjny, który powściąga ich apetyty, a jednocześnie daje możliwość dojścia do władzy w sposób demokratyczny i bycia kontrolowanym przez inne partie. Wiredu nie podoba się system, gdzie wygrywający wybory uważa opozycję za przegranych i w ogóle nie uwzględnia jej interesów. Skoro system demokratyczny w państwach Afryki działa na takiej zasadzie, to trzeba go zmienić, ale do tego potrzebna jest kultura polityczna, która nie powstanie z dnia na dzień. Rolę intelektualistów widzielibyśmy raczej w budowaniu fundamentów tej kultury oraz krytyce konkretnych wypaczeń afrykańskiej polityki²⁵.

Tradycyjne modele rozwiązań politycznych, którymi zachwyca się Wiredu, funkcjonowały w relatywnie małej wspólnotce. Ale jak pomysł lokalny przenieść na poziom wielkiego społeczeństwa państwowego? Jak podejmować decyzje w parlamencie, jeśli nie poprzez głosowanie i uzyskiwanie większości dla danych projektów? Przy składzie zgromadzenia powyżej kilkunastu osób konsensus byłby zapewne w większości przypadków raczej niemożliwy do uzyskania. Demokracja przedstawicielska z wyborami oraz większościowy sposób podejmowania decyzji funkcjonują na poziomach państwowych właśnie z powodu braku alternatywy, ponieważ sprawdzają się i wydają rozwiązaniami optymalnymi.

Nie jest jasne, czy Wiredu postulując udział wszystkich w rządzeniu proponuje rząd fachowców czy wielkich koalicji? Czy też jest to wołanie o tworzenie rządu przez przedstawicieli ogółu organizacji politycznych i (pozornie) niepolitycznych, które weszłyby do parla-

²⁵ Bardzo ważną w tej materii pracę opublikował Paulin J. Hountondji: P. J. Hountondji, *Daily Life in Black Africa: Elements for a Critique*, w: *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947–1987*, ed. by V. Y. Mudimbe, The University of Chicago Press, Chicago–London 1992, s. 44–364.

mentu? W takim systemie podział stanowisk mógłby być proporcjonalny do liczby głosów uzyskanych przez dane grupy w wyborach. Ale jak przy braku podziału na opozycję i rządzących realizować sprzeczne interesy? Poprzez konsensus? Przecież w deliberowaniu nie będzie równej pozycji, bo w rządzie zawsze istnieć będzie siła większa od innych. System konsensualny nie pozwoli na sprawne funkcjonowanie rządu. Być może jest to pomysł idealny, ale zarazem nierealny do zastosowania w praktyce.

Ghański filozof pisze, iż w tradycyjnej afrykańskiej rzeczywistości różnica między państwem a społeczeństwem obywatelskim była w zasadzie nieistotna. W konsekwencji kojarzy proponowane przezeń stowarzyszenia polityczne bardziej ze społeczeństwem obywatelskim aniżeli z wymiarem państwowym i zdaje się *de facto* proponować rządy społeczeństwa obywatelskiego, które zamiast walki o władzę kieruje się wzajemną pomocą. Wierzy, iż stowarzyszenia polityczne będą się kierowały dostosowywaniem interesów jednostkowych do dobra ogólnego, a zatem etyką kompromisu. Tak można jednak potencjalnie próbować działać w ramach małej, integralnej wspólnoty. Stowarzyszenia mają być bowiem, jak pisze, tworzone na zasadzie konkretnych, partykularnych idei czy programów. Trudno zatem wymagać, by na poziomie państwowym dało się uwzględnić wszystkie interesy czy projekty. Wiara w wyrzekanie się swoich idei i programów dla dobra ogółu jest myśleniem utopijnym. Zawsze istnieje też niebezpieczeństwo, że ludzie będą się bardziej identyfikowali ze stowarzyszeniem (z partykularnymi projektami) niż z państwem (dobrem wspólnym).

Wiredu reprezentuje społeczeństwo wspólnotowe. Przyjmuje inną perspektywę od naszej. Dostrzega wpływ współczesnych przemian, ale cały czas podkreśla, że dla niego najwyższą wartość reprezentuje społeczeństwo oparte na tradycji kształtowanej w oparciu o istnienie silnych więzów pokrewieństwa. Ghański filozof głęboko wierzy w demokratyczność rozwiązań tradycyjnych, gdyż patrzy na demokrację nie tyle z perspektywy procedury wyłaniania reprezentantów,

ile z punktu widzenia efektów zastosowania metod tradycyjnych, które mają być jakoby wynikiem uwzględnienia interesów różnych grup, czyli teoretycznie tego, do czego ma dążyć demokracja. Innymi słowy, istnieją jakby dwie odmienne procedury, które jednak prowadzą do realizacji tych samych celów. W dawnej Afryce w procesie decyzyjnym brali udział jedynie mężczyźni, zwłaszcza starsi, a zatem bardziej doświadczeni. Pozostali członkowie wspólnoty nie mogli uczestniczyć w polityce. Nasuwa się tu pewne podobieństwo do demokracji ateńskiej, gdzie również było wielu wykluczonych z procesów decyzyjnych, a zatem większość ludzi w Atenach nie była obywatelami, ale demokratyczność procedur była zachowana w kręgu tych, którzy byli pełnymi obywatelami²⁶. Wiredu pragnie zatem pokazać, iż nie tylko procedura wyborów przedstawicieli jest demokratycznym sposobem podejmowania decyzji; wskazuje, iż w demokracji bezpośredniej jej nie było, a zatem *per analogiam* konsensus osiągany poprzez deliberację w wąskiej grupie również można nazwać demokratyczną metodą podejmowania decyzji. Ci, którzy biorą udział w deliberacji są jakby odpowiednikami pełnoprawnych obywateli ateńskich, albowiem posiadają te same prawa w swoim gronie. Nie jest to jednak rozwiązanie na miarę potrzeb współczesnej ponadetnicznej państwowości.

W końcu, ghański filozof zdaje się uważać, iż system pozapartyjny i konsensualny to kręgosłup, na którym ma się opierać nowe etyczne społeczeństwo. Wiredu pisze, iż „bez odrobiny moralności nie można mieć krzty obywatelskości”²⁷. Teraz należy jeszcze zbudować tkanę, dzięki której system będzie działać. Wiredu zakłada zatem istotną rolę obywatelskiego uświadamiania, kształtowania postaw etycznych i wrażliwości na potrzeby innych, uczenia określania celów indywidualnych w kontekście dobra wspólnego. Zdaje się proponować: przygotujmy podłoże moralne dla systemu bez partii

²⁶ Zob. szerzej K. Trzcíński, *Obywatelstwo w Europie: Z dziejów idei i instytucji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 21–38.

²⁷ K. Wiredu, *Society and Democracy in Africa...*, s. 171.

politycznych. Nie prawo a moralność ludzi ma zatem gwarantować dobre państwo. Jest to wskazanie na pewne minimum potrzebne dla budowy lepszego systemu, ale nie propozycja konkretnych mechanizmów jego działania. Ale jak zbudować wspólny interes na podłożu stowarzyszeń, które mają projekty partykularne? Jak zbudować poczucie jedności na partykularnych podziałach? Naturalnym jest, że musi nastąpić powielenie podziałów dzielących stowarzyszenia na poziomie państwowym. Obraz ładu odmalowany przez Wiredu ponownie jawi się zatem utopijnym.

BIBLIOGRAFIA

- Achebe Ch., *Czcigodny kacyk Nanga*, przeł. Zofia Kierszys, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- Ake C., *The Feasibility of Democracy in Africa*, Council for the Development of Social Science Research in Africa, Dakar 2000.
- English P., *Kalumba, Mbiti, and a Traditional African Concept of Time*, „Philosophia Africana” Vol. 9, No. 1, March 2006.
- Etounga-Manguelle D., *Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?*, w: *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, pod red. L. E. Harrisona, S. P. Huntingtona, przeł. Sławomir Dymczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Hountondji P. J., *Daily Life in Black Africa: Elements for a Critique*, w: *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947–1987*, ed. by V. Y. Mudimbe, The University of Chicago Press, Chicago–London 1992.
- Kalumba K. M., *A New Analysis of Mbiti’s ‘The Concept of Time’*, „Philosophia Africana” Vol. 8, No. 1, March 2005.
- Kohli A., *Źródła konfliktów społecznych i politycznych w demokracjach nasładowczych*, w: *Przyszłość demokracji: Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Lijphart A., *Konsensusowy model demokracji*, w: *Przyszłość demokracji: Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył Paweł Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.

- Mbiti J. S., *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercieńska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1980.
- Miller D., *Demokracja debatująca a teoria wyboru społecznego*, w: *Przyszłość demokracji: Wybór tekstów*, wybrał i wstępem opatrzył P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Okri B., *Droga bez dna*, przeł. K. Mazurek, Zysk i S-ka, Poznań 1994.
- Shapiro I., *Stan teorii demokracji*, przeł. I. Kisilowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Trzcíński K., *Obywatelstwo w Europie: Z dziejów idei i instytucji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.
- Wingo A., *Fellowship Associations as a Foundation for Liberal Democracy in Africa*, w: *A Companion to African Philosophy*, ed. by K. Wiredu, Blackwell, Oxford 2004.
- Wiredu K., *Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity*, w: K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1996.
- Wiredu K., *Philosophy and the Political Problem of Human Rights*, w: K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996.
- Wiredu K., *Society and Democracy in Africa*, w: *Explorations in African Political Thought. Identity, Community, Ethics*, ed. by T. Kiros, Routledge, New York – London 2001.
- Wiredu K., *The State, Civil Society and Democracy in Africa*, „Quest”, Vol. 12, No. 1, June 1998.
- Wiredu K., *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa*, w: *Rewriting Africa: Toward Renaissance or Collapse?* ed. by E. Kurimoto, International Area Studies Conference VI, JCAS Symposium Series No. 14, The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, Osaka 2001.

KWASI WIREDU'S CONCEPT OF A NONPARTY STATE: ABOUT A UTOPIA ORIGINATING FROM REAL EXPERIENCES

SUMMARY

Kwasi Wiredu is one of the most outstanding contemporary African philosophers. He was born in Ghana and currently is a lecturer working in the United States. In his political works he uncovers different shortcomings of the concept of liberal democracy and suggests constituting democracy in Africa on the basis of indigenous political traditions, which in his mind are of democratic nature. Wiredu is of very negative opinion about the condition of contemporary 'majoritarian' democracies since their political mechanisms are rather adversarial in character. On the contrary, he perceives politics in many traditional African societies as very conciliatory. Thus the Ghanaian thinker supports the idea of introducing into modern African politics such traditional political institutions as deliberation (palaver) and consensus. Wiredu also suggests substituting present-day political parties for political associations. Such associations would have specific goals and Wiredu believes that in a nonparty state the government would not be created on their basis. Although Wiredu's critical approach especially towards the realities of ongoing political changes in Africa is well understood and justified, his concept has many drawbacks. This article is aimed at showing and analyzing some of them and make readers realize how difficult it is to transfer some political solutions, which once could have been very useful in some small homogenous communities, into present-day multiethnic societies.