

Krzysztof Trzeciński

PRZYSZŁOŚĆ PAŃSTWA I GRANIC W AFRYCE. ALTERNATYWNY PUNKT WIDZENIA

THE FUTURE OF THE AFRICAN STATE AND BORDERS: AN ALTERNATIVE PERSPECTIVE

Zagadnienie trwałości i jedności państwa wieloetnicznego¹ w Afryce² od lat nurtuje wielu polityków, badaczy, intelektualistów. Większość z nich jest przekonana o konieczności dalszego istnienia afrykańskiego państwa w jego obecnych granicach³. Alternatywną perspektywę przedstawia nigeryjski myśliciel Ifeanyi A. Menkiti⁴, który uważa, że nie powinno się już dłużej uznawać za wartości nadrzędne utrzymywanie integralności terytorialnej oraz dążenia do osiągnięcia spójności państwa w Afryce. Zdaniem I. A. Menkitiego, dalsze istnienie w Afryce granic o kolonialnym pochodzeniu jest kwestią wtórną. Filozof zdaje się bowiem postrzegać przyszłość

¹ Wieloetniczność nie jest charakterystyczna dla takich państw Afryki jak Somalia, Lesotho i Suazi.

² Pojęcie „Afryka” stosuję tu w znaczeniu Afryki na południe od Sahary.

³ Była to też oficjalna polityka Organizacji Jedności Afrykańskiej, którą kontynuuje obecnie Unia Afrykańska. Od tej reguły istnieją jednak różne odstępstwa, związane zarówno z korektą przebiegu granic, jak i z rozczłonkowaniem państw.

⁴ Ifeanyi A. Menkiti jest nigeryjskim myślicielem i poetą, profesorem filozofii w Wellesley College (Stany Zjednoczone). Doktoryzował się na Harvardzie, gdzie był uczniem Johna Rawlsa.

wspólnej, pomyślnej koegzystencji różnych ludów⁵ w ramach afrykańskiego państwa przede wszystkim z perspektywy zaistnienia w nim sprawiedliwości. Najważniejsza jest zatem dla niego kwestia tego, jak w przyszłości urządzone zostanie życie jednostek a właściwie ludów zamieszkujących wspólne państwo. Jeżeli w sposób sprawiedliwy, wówczas być może realne jest ich dalsze koegzystowanie w państwie o kolonialnych granicach lub negocjowanie ich zmiany na przykład w drodze pokojowego podziału lub zjednoczenia państw obecnie istniejących. Jednak filozof widzi i inną możliwość, gdy pisze, że „zachowanie granic może samo w sobie stać się daremnym wysiłkiem, projektem, który zwycięży sam siebie, jeśli obywatele państwa, dla których granice są zachowywane, dostrzegą, że samo ich państwo nie tylko nie jest w stanie polepszyć ich życia, lecz raczej [już] stało się polem śmierci, z nimi w roli ofiar”⁶.

I. A. Menkiti zdaje sobie sprawę z tego, że wielu ekspertów jest zdania, iż główną troską Afryki powinien być obecnie rozwój gospodarczy a nie dążenie do osiągnięcia sprawiedliwości. I. A. Menkiti jest jednak przekonany, że nie ma potrzeby dokonywania wyboru między tymi dwoma dobrami, gdyż, jak pisze, „dopóki Afryka nie będzie miała sprawiedliwości społecznej, dopóty nie będzie się mogła w pełni cieszyć owocami rozwoju gospodarczego. Bowiem to niesprawiedliwość społeczna rodzi społeczne niezadowolenie a ono [z kolei] jest niebezpieczne dla bytu państw”⁷.

⁵ W tym artykule w ślad za Menkitim wymiennie stosuję pojęcia ‘lud’ i ‘grupa’ na określenie odrębnych zbiorowości etnokulturowych w Afryce. Nigeryjski filozof używa jednak zamiennie z tymi terminami takie pojęcia jak ‘naród’ (*nation*), ‘grupa etniczna’ (*ethnic group*), ‘plemię’ (*tribe*), ‘grupa plemienna’ (*tribal group*), ‘wspólnota plemienna’ (*tribal community*), ‘społeczność plemienna’ (*tribal society*). Menkiti nie wyróżnia przy tym odrębnych znaczeń terminów ‘naród’, ‘lud’, ‘plemię’ czy ‘grupa etniczna’. Filozof pisze nawet, że „tak zwane plemiona są narodami” (idem, *Philosophy and the State in Africa: Some Rawlsian Considerations*, „*Philosophia Africana*” August 2002, Vol. 5, No. 2, s. 41).

⁶ I. A. Menkiti, *Normative Instability as Source of Africa’s Political Disorder*, w: *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, ed. by T. Kiros, London 2001, s. 145.

⁷ Ibidem, s. 137.

Urzeczywistnienie ideału sprawiedliwości w afrykańskim państwie wymaga, zdaniem I. A. Menkitiego, znalezienia nowego sposobu porozumienia między ludami wspólnie je zamieszkującymi. Porozumienie takie powinno się opierać na wzajemnym okazywaniu sobie przez ludy w państwie szacunku oraz na równym sobie traktowaniu. Dla osiągnięcia tych celów filozof proponuje rekonceptualizację idei państwa w Afryce poprzez stworzenie moralnie indyferentnego minimalistycznego państwa zarządzającego, w którym nastąpiłoby umniejszenie kompetencji rządu centralnego i jednocześnie scedowanie znacznej ich części na niższe szczeble władzy. W realizacji koncepcji sprawiedliwego państwa w Afryce można by, zdaniem I. A. Menkitiego, wykorzystać elementy myśli politycznej Johna Rawlsa.

* * *

Sprawiedliwość należy do tych pojęć, których znaczenie bardzo trudno sprecyzować w sposób powszechnie aprobowany. Można jednak a nawet należy założyć, że istnieje pewne wspólne pojęcie sprawiedliwości społecznej⁸, które odnosi się do wymiaru publicznego a zatem społeczeństwa jako całości⁹. I. A. Menkiti nie próbuje zdefiniować pojęcia sprawiedliwości społecznej, lecz pisze, że dotyczy ono „kwestii tego, co jest równym (*fair*) i słusznym (*equitable*) rozdziałem ciężarów i korzyści życia społecznego”¹⁰.

W myśleniu niektórych filozofów zachodnich (np. Johna Rawlsa), sprawiedliwość społeczna odnosi się do takiej dystrybucji dóbr,

⁸ Pojęcie ‘sprawiedliwość społeczna’ jest tu używane wymiennie z terminem ‘sprawiedliwość’.

⁹ Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 15, gdzie autor pisze, że „można sądzić, że powszechnie przyjęta koncepcja sprawiedliwości tworzy fundamentalną konstytucję dobrze urządzonego stowarzyszenia ludzkiego”, i że ludzie „rozumieją potrzebę i są gotowi do przyjęcia charakterystycznego zbioru zasad służących przypisywaniu podstawowych praw i obowiązków oraz określaniu, jaki rozdział korzyści i ciężarów społecznej współpracy uznany będzie za należyty”.

¹⁰ I. A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 145.

w której dba się szczególnie silnie o interes tych członków państwa, którym najgorzej się powodzi, i którzy mają mniejsze szanse oraz możliwości polepszenia swojego bytu. Sprawiedliwość rozpatruje się tu w kontekście takich zjawisk jak ubóstwo, bogactwo czy dobrobyt. Inni myśliciele (np. Robert Nozick) koncentrują się w tłumaczeniu pojęcia sprawiedliwości na kwestii tego, czy wszyscy obywatele państwa mają w nim równe szanse i możliwości. Sprawiedliwość społeczna jest w tym sensie postrzegana z perspektywy (równości) uprawnień jednostek w państwie¹¹. I. A. Menkiti zdaje się poruszać w ramach obu tych wymiarów pojęcia sprawiedliwości społecznej. Nie to jest jednak w jego widzeniu sprawiedliwości najistotniejsze.

Ogólnie bowiem w myśleniu zachodnim pojęcie sprawiedliwości społecznej odnosi się do sytuacji jednostek w państwie, a jeśli dotyczy zbiorowości, to raczej klas społecznych czy mniejszości. Podstawową przesłanką konieczną dla zaistnienia stanu sprawiedliwości społecznej wydaje się istnienie demokratycznego obywatelstwa¹². Tymczasem w typowej dla afrykańskiego państwa sytuacji niesprawiedliwości, trwania przez jego członków w silnej tożsamości grupowej, niewykształcenia się jednego narodu państwowego oraz braku rzeczywistych obywateli, I. A. Menkiti postrzega pojęcie sprawiedliwości głównie jako problem odnoszący się do grup w znaczeniu ludów. W konsekwencji proponuje, by w afrykańskim dyskursie o sprawiedliwości przede wszystkim traktować równo ludy jako całości, i by to ich w pierwszym rzędzie dotyczył równy i słuszny rozdział ciężarów oraz korzyści związanych ze wspólnym życiem w państwie.

Filozof zapytuje jednak: „jeśli jednostki się liczą, a tak jest, to, w jakim celu osadzać troskę o nie w ramy troski o grupy, do których przynależą?”¹³. I udziela ważkich odpowiedzi na tak sformułowaną

¹¹ Zob. R. Scruton, *Justice*, w: *A Dictionary of Political Thought*, London 1996, s. 285–286.

¹² Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 13, gdzie autor pisze, że „w społeczeństwie sprawiedliwym swobody płynące z posiadania równych praw obywatelskich uważa się za nienaruszalne”.

¹³ I. A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 49.

kwestię. Pierwotna wobec państwa grupa, jak zauważa, może stanowić barierę chroniącą jednostki przed państwem, gdy znajdzie się ono w stadium patologicznym. Warto przypomnieć, że w myśleniu zachodnim to raczej państwo może zapewniać ochronę przed zbiorowością, na przykład wspólnotą religijną. I. A. Menkiti przyjmuje zaś założenie odwrotne. Takie podejście wydaje się przejawem postrzegania afrykańskiego państwa w obecnym stanie rzeczy jako bytu wrogiego i abstrakcyjnego.

Co więcej, jak pisze I. A. Menkiti, grupy „potrzebują przestrzeni dla rozkwitu po to, by mogły odgrywać rolę pośrednika w nabywaniu przez jednostki pełni człowieczeństwa”¹⁴. Grupa, do której jednostka przynależy, kształtuje ją bowiem moralnie. Proces ten zachodzi w istniejących ramach każdego ludu wspólnotach niższego szczebla takich jak rodziny, lineaż, klany, wspólnoty wioskowe¹⁵. Wspólnoty te wpajają swoim członkom normy i wierzenia typowe dla kultury własnego ludu. I. A. Menkiti jest przekonany, że w tradycyjnym myśleniu wielu afrykańskich ludów jednostki nabywają stopniowo swoje człowieczeństwo w oczach wspólnoty poprzez internalizację norm grupowych oraz działanie w zgodzie z nimi w swoim dorosłym życiu¹⁶.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Na określenie mniejszych zbiorowości istniejących w ramach ludów używam tu, w ślad za I. A. Menkitim, po prostu terminu ‘wspólnota’ (*community*). Filozof nie pisze, czy przez wspólnotę rozumie (wielką) rodzinę, lineaż, klan bądź wieś (jako jednostkę terytorialną, organizacyjną i społeczną). W jednej ze swoich prac stosuje jednak w podobnym kontekście termin ‘społeczność wiejska’ (*village society*). Zob. idem, *Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought*, w: *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, ed. by L.M. Brown, Oxford 2004, s. 124 i s. 133. Na temat rozumienia pojęcia ‘wspólnota’ w Afryce, zob. szerzej K. Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford 1997, s. 43.

¹⁶ Na temat tradycyjnej afrykańskiej moralnej koncepcji człowieka (koncepcji stopniowego nabywania człowieczeństwa we wspólnocie) zob. szerzej I.A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought*, w: *African Philosophy: An Introduction*, ed. by R.A. Wright, Lanham 1984, s. 171–182, oraz idem, *On the Normative Conception of a Person*, w: *A Companion to African Philosophy*, ed. by K. Wiredu, Oxford 2004, s. 324–331.

Z tej moralnej koncepcji człowieka wynika założenie, że bez grupy nie sposób stać się człowiekiem wartym moralnego szacunku.

* * *

Zdaniem I. A. Menkitiego, współczesne państwo afrykańskie jest państwem niesprawiedliwym. Większość przypadków nadużyć państwa (utożsamianego z władzą) wobec jego członków była i jest związana z wymiarem etnicznym. W typowym afrykańskim porządku rzeczy ludzie nie są oceniani według efektów swojej pracy czy posiadanych umiejętności, lecz z perspektywy tego, do jakiego ludu przynależą i czy lud ten uczestniczy we władzy. Obecne państwo afrykańskie to również teren zderzenia tożsamości i poczucia własnej wartości różnych ludów, które posiadają zasługujące na uznanie odrębne dzieje, kultury, osiągnięcia. Czerpią one ze swojego dziedzictwa dumę. Duma jednych ludów jest jednak niejednokrotnie obrażana choćby poprzez ignorowanie ich interesów przez inne ludy, zwłaszcza te, które posiadają w państwie pozycję dominującą, a zatem sprawują władzę.

Ponadto, typowe społeczeństwo afrykańskiego państwa nie stało się dotychczas, jak to ujmuje I. A. Menkiti, narodem państwowym (*national people*). Przeciwnie, I. A. Menkiti podkreśla, że w przypadku Afryki niemal każde państwo jest miejscem eksperymentu polegającego na próbie stworzenia modelu wielonarodowego społeczeństwa państwowego (*multinational national society*), który, zdaniem filozofa, nie doczekał się efektywnego sprawdzenia w innych częściach świata. I. A. Menkiti uważa, że różnorodność w ramach ludu jest rzeczą dobrą, jednak różnorodność ludów w ramach państwa jest przedsięwzięciem niejako antynomicznym i dodaje, że „to, co składa się na przestrzeń państwową, to naród państwowy a nie wiele narodów państwowych”¹⁷.

¹⁷ I. A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 41.

I. A. Menkiti podkreśla, że dotychczasowe afrykańskie doświadczenie wskazuje, iż poziom konfliktu między ludami zamieszkującymi jedno państwo jest niezwykle wysoki. Jest jednak nadzieja, że stan ten mogłoby zmienić zaistnienie w afrykańskim państwie sprawiedliwości. Naród państwowy, jak przypomina I. A. Menkiti, nie jest konstytuowany w drodze jakiegoś obwieszczenia, lecz to życie społeczne wielu pokoleń wytwarza w powolnym procesie niezbędną do jego istnienia chemię¹⁸. Być może zatem stworzenie takiego narodu, jeśli w ogóle jest możliwe, musi być procesem historycznym, związanym z długotrwałym doświadczaniem przez ludy ich wspólnej, opartej na sprawiedliwych zasadach egzystencji. W typowym współczesnym wieloetnicznym państwie afrykańskim funkcjonują jednak obok siebie odmienne systemy wartości tak jak różne są ludy, które go tworzą. W konsekwencji istnieje wiele roszczeń oraz wizji dotyczących tego, jak powinien wyglądać państwowy porządek polityczny. I choć władza centralna sprawowana jest przy tym zwykle za ledwie przez członków jednego lub kilku ludów, a może właśnie dlatego, to, jak zauważa filozof, dąży do obejmowania swoim zasięgiem i kontrolowania ogółu spraw w państwie.

* * *

Dla osiągnięcia w afrykańskim państwie sprawiedliwości I. A. Menkiti postuluje konieczność odmówienia jego władzy centralnej kompetencji moralnych. I. A. Menkiti pisze, „że im mniej przyzwolimy stronom na wnoszenie do wymiaru politycznego ich silnie wyrobionych przekonań etycznych bądź kulturowych [jako tłumaczących] właściwy porządek rzeczy, tym lepiej dla wszystkich”¹⁹. Postulat ten stanowi bezpośrednio nawiązanie do teorii J. Rawlsa, który proponował by „nadrzędne doktryny prawdy i słuszności zostały zastąpione ideą tego, co rozsądne politycznie, adresowaną do obywateli jako

¹⁸ Ibidem, s. 48.

¹⁹ Ibidem, s. 39.

obywateli²⁰. Jednak, podczas gdy J. Rawls postrzegwał rozbieżności istniejące w państwie przez pryzmat interesów z jednej strony państwa a z drugiej jednostek jako obywateli niejako wyciętych ze swojego społecznego otoczenia²¹, I. A. Menkiti podkreśla raz jeszcze, że w realiach afrykańskich istnieje przede wszystkim rozdźwięk interesów między państwem a ludami wewnątrz niego.

W celu zapobieżenia forsowaniu przez ludy tworzące lub współtworzące władzę centralną jakichś nadrzędnych wizji moralnych, I. A. Menkiti proponuje skoncentrowanie się w zadaniu rekonceptualizacji idei państwa w Afryce na pewnym minimalnym celu, który określa jako „oddzielenie stron konfliktu”²². I. A. Menkiti pisze, że „pozbawienie władzy centralnej jej zgubnego charakteru w przypadku, gdy tych, co ją dzierżą kusi, by niezasłużenie skierować tę władzę przeciw jednostkom czy grupom, bez wątplenia stanowi cel wart aprobaty moralnej”²³. W konsekwencji, jak twierdzi, zamiast grzęznąć w dalszych próbach odgórnego i mechanicznego nakładania sztywnej jedności, co może spotęgować naturalnie istniejące różnice, należy uczynić afrykańskie państwo wyłącznie państwem zarządzającym (*managerial state*). Państwo takie przypomina ideę państwa-stróża nocnego, gdyż powinno, zdaniem filozofa, wypełniać wobec swoich obywateli jedynie trzy podstawowe funkcje: utrzymywać bezpieczeństwo, zapewniać infrastrukturę oraz ułatwiać handel. Resztę spraw pozostawia I. A. Menkiti w gestii ludów. Nie wiadomo jednak, w jaki sposób ludy w takim minimalistycznym państwie uzgadniałyby między sobą ważne kwestie, które dotyczyłyby ich wszystkich i wychodziły poza wspomniane trzy funkcje.

Rozwijając ideę państwa zarządzającego, nigeryjski filozof proponuje zastąpić dotychczasowy wzorzec afrykańskiego państwa

²⁰ Przekład na podstawie: J. Rawls, *O idei publicznego rozumu raz jeszcze*, w: *idem, Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa 2001, s. 188 i szerzej s. 243.

²¹ *Ibidem*, s. 243–244.

²² I. A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 47.

²³ *Ibidem*, s. 46.

z silną władzą w centrum modelem państwa pluralistycznego, w którym nastąpiłaby ostrożna dewolucja (*devolution*) władzy. Zdaniem filozofa, dopiero scedowanie części władzy w dół stworzy bowiem warunki dla faktycznego i właściwego zabezpieczenia interesów ludów oraz jednostek w państwie. I. A. Menkiti nie konkretyzuje jednak samych zasad dewolucji. Nie ma pewności, czy dewolucja ma oznaczać prostą decentralizację władzy w państwie czy jakiś wariant jego federalizacji, a zatem nadania autonomii jego regionom. Można się jedynie domyślać, że w tym drugim przypadku regiony w ramach państwa zostałyby wyodrębnione w oparciu o podziały etnokulturowe. Co jednak istotniejsze, nasuwa się pytanie, czy użycie pojęcia „dewolucja” oznacza, jak ma to miejsce w praktyce brytyjskiej, że poszczególne regiony zamieszkałe zapewne przez odrębne ludy posiadałyby w państwie różny stopień autonomii w zależności na przykład od swojej wielkości lub po prostu od wyartykułowanych przez ich elity polityczne potrzeb i końcowego efektu ich negocjacji z władzą centralną? A gdyby tak było, to czy ów stan nie oznaczałby nierówności w statusie ludów wewnątrz państwa? Kwestie te I. A. Menkiti w ogóle pomija.

* * *

I. A. Menkiti postuluje, by dewolucji towarzyszyło oparcie relacji między ludami w afrykańskim państwie na Rawlsowskim rozsądnym „prawie ludów”. J. Rawls pisał, że przez prawo ludów rozumie „pewną szczególną polityczną koncepcję słuszności i sprawiedliwości, która stosuje się do zasad oraz norm międzynarodowego prawa i praktyki”²⁴. Treść ośmiu zasad prawa ludów jest następująca: „1) ludy są wolne i niepodległe, a ich wolność i niepodległość powinna być respektowana przez inne ludy; 2) ludy powinny przestrzegać traktatów i zobowiązań; 3) ludy są równe i mogą być stronami

²⁴ J. Rawls, *Prawo ludów...*, s. 9.

wiążących je umów; 4) ludy powinny przestrzegać nakazu nieingerencji; 5) ludy mają prawo do samoobrony, lecz nie mają prawa do podżegania do wojny z innych powodów niż samoobrona; 6) ludy powinny honorować prawa człowieka; 7) ludy powinny przestrzegać pewnych określonych ograniczeń w prowadzeniu wojny; 8) ludy mają obowiązek udzielania pomocy innym ludom żyjącym w niekorzystnych warunkach, uniemożliwiających im posiadanie sprawiedliwego lub przyzwoitego ustroju politycznego i społecznego”²⁵.

Zdaniem I. A. Menkitiego, prawo to mogłoby w przypadku Afryki doprowadzić do realizacji celu, który nigeryjski filozof określa „ochoczym uczestnictwem [ludów] we wspólnym życiu w jednym państwie”²⁶. I. A. Menkiti wierzy, że prawo ludów można traktować jako fundamentalne zasady konstytucji państwa wielu ludów a zarazem jako przepis na wzajemne poszanowanie siebie przez wszystkie ludy je zamieszkujące. Ale wiary tej nie sposób przyjąć bezkrytycznie. Jak bowiem oparte na prawie ludów J. Rawlsa porozumienie miałyby zaistnieć w afrykańskim państwie, skoro za najważniejszą spośród jego ośmiu zasad uznaje I. A. Menkiti pierwszą, która, co więcej, ma nadawać sens pozostałym? Reguła ta postuluje wolność i niepodległość poszczególnych ludów. Są to wartości, które winny być wzajemnie uznane przez wszystkie ludy w państwie, bowiem, jak twierdzi nigeryjski filozof, gdy ludy postrzegają siebie nawzajem jako wolne i niepodległe, to wymagają od siebie wzajemnego respektowania odrębnych interesów. I. A. Menkiti pisze też, że „być może im bardziej władza w centrum jest osłabiona, tym bardziej atrakcyjne są perspektywy rozkwitu jednostek i wspólnot” i dodaje, że ten wniosek traktuje jako „główną aplikację Rawlsonskiego nacisku na wolność i niezależność jednostek oraz ludów”²⁷. Jednak na tym poprzestaje i nie zastanawia się nad innymi następstwami deklarowanej niepodległości.

²⁵ Ibidem, s. 57–58.

²⁶ I. A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa...*, s. 42.

²⁷ Ibidem, s. 48.

Ujęta w pierwszej regule katalogu J. Rawlsa niepodległość dotyczy stosunków międzynarodowych, zaś I. A. Menkiti odnosi ją do stosunków wewnątrzpaństwowych. Można to jednak rozumieć jako zaakcentowanie faktu, że w ramach pluralistycznego państwa nie ma miejsca na podległość jednego ludu wobec innego bądź innych ludów. Krótko mówiąc, wszystkie ludy są względem siebie równe. Nie trzeba zatem pojmować niepodległości, o której tu mowa, jako niepodległości państwowej. Gdyby jednak rozumieć postulowaną niepodległość właśnie w sensie niepodległości państwowej, oznaczałoby to, że I. A. Menkiti uznaje prawo afrykańskich ludów do samostanowienia. Co prawda, filozof wskazuje, że zbyt daleko idąca dewolucja władzy w państwie może prowadzić do problemów z jego integralnością, ale zarazem dopuszcza możliwość rekonfiguracji afrykańskich granic. Poglądy I. A. Menkitiego są w tym względzie tak dalece niejasne, że trudno mu zarzucić, by wprost popierał dekompozycję afrykańskich państw, choć zarazem nie można też tego wykluczyć.

Ta ambiwalencja nie stanowi jedyne problemu z zastosowaniem prawa ludów J. Rawlsa do wewnętrznych relacji między ludami w afrykańskim państwie. Nigeryjski filozof nie poświęca bowiem uwagi innym, poza pierwszą, zasadom praw ludów. Istotne wydaje się w tym względzie podkreślenie możliwości istnienia sprzeczności na przykład między regułą ósmą dotyczącą obowiązku udzielania pomocy ludom żyjącym w niekorzystnych warunkach a regułą czwartą, zgodnie z którą ludy winny przestrzegać nakazu nieingerencji. Ważniejsza wydaje się kwestia szóstej reguły, która stanowi o tym, że ludy winny szanować prawa człowieka. Dla J. Rawlsa prawa te miały charakter uniwersalny. Jednak przyjęte przez nigeryjskiego filozofa założenie, że różniące się od siebie ludy mogą w ramach państwa uszanować jakiś wspólny katalog praw człowieka jest dyskusyjne. Sam przykład rodzimej dla I. A. Menkitiego Nigerii oraz istniejących tam oficjalnie dwóch różnych systemów prawnych (nie wspominając o wzorcach lokalnych) świadczy o poważnych proble-

mach, jakie może napotkać implementacja reguły mówiącej o honorowaniu przez ludy praw człowieka.

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

* * *

Zdaniem I. A. Menkitiego, wprowadzenie w życie koncepcji państwa zarządzającego i dewolucji oraz realizacja zasad rozsądnego prawa ludów ma przyczynić się do stworzenia w afrykańskim państwie sprawiedliwych praktyk i instytucji, a w konsekwencji dać jego członkom poczucie istnienia sprawiedliwości oraz realnie ich uludowić. Uludowienie *sensu largo* można rozumieć jako zbudowanie w afrykańskim państwie *demosu*, a zatem ludu politycznego, którego członkowie będą odczuwali rzeczywistą więź z tym państwem i będą wobec niego lojalni. Warto jednak raz jeszcze podkreślić, że podstawowym podmiotem w państwie są dla I. A. Menkitiego nie jednostki lecz ludy. Jednostki są członkami ludów, a ludy razem tworzą państwo. Lud jako zbiorowość ludzi połączonych realnymi czy też mitycznymi więzami krwi, wspólną kulturą i dziejami jest zaś czymś więcej niż prostą sumą jednostek.

Idea uludowienia Afrykanów *sensu stricto* odnosi się zatem w pierwszym rzędzie do ludów, zaś dopiero w dalszej kolejności może

mieć zastosowanie do jednostek. Uludowienie ludów ma polegać na ich zrównaniu w prawach i w konsekwencji na równorzędnym traktowaniu w państwie. Jednostki również mają być w państwie równe, a co z tego wynika – posiadać prawa polityczne. I. A. Menkiti pisze, że w państwie zarządzającym, którego kompetencje skupiają się jedynie na trzech obszarach, „obywatele mogą wyrażać swoją wolę odnośnie tych kwestii w wyborach, a gdyby to robili, a ich przywódcy szanowali wynik ich głosowania, wówczas na kontynencie nadeszłaby era demokracji przedstawicielskiej”²⁸. Zarazem jednak dowodzi, że jednostek nie sposób wyabstrahować z kontekstu ich przynależności do konkretnych ludów. A ta jest przecież znacznie silniej zakorzeniona niż członkostwo w państwie.

W myśleniu nigeryjskiego filozofa można zatem dostrzec dwa potencjalnie sprzeczne podejścia: z jednej strony I. A. Menkiti nie odmawia jednostce prawa głosu, ale z drugiej, wskazuje, że jest ona w znacznym stopniu uzależniona od ludu, do którego przynależy. Czy w konsekwencji w myśleniu I. A. Menkitiego nie zachodzi antynomia? Dokonywanie wyboru politycznego powinno być przecież efektem prywatnych poglądów jednostki. Z opisu I. A. Menkitiego a także z istoty tradycyjnej moralnej afrykańskiej koncepcji człowieka wynika zaś, że przeciętny Afrykanin nie może być aktywnym sprawcą rzeczywistości i indywidualnym interpretatorem świata, w którym żyje. Nie trudno sobie zatem wyobrazić sytuację, w której jednostka jest przekonywana przez grupę do poparcia konkretnego kandydata w wyborach. Czy zaś w przypadku sprzeciwu jednostki wobec zbiorowej opinii grupy, złamałaby ona obowiązujące w grupie normy? Gdyby tak było, oznaczałoby to, że prawa polityczne jednostki są wykonywane przez nią jedynie w imieniu grupy.

* * *

I. A. Menkiti przypomina, że, według Johna Rawlsa, z poczucia sprawiedliwości będącego wypadkową istnienia sprawiedliwych prak-

²⁸ Ibidem, s. 38.

tyk oraz instytucji wynika lojalność obywateli wobec państwa. Nigeryjski filozof zdaje się wierzyć, że taki stan rzeczy może zaistnieć w warunkach sprawiedliwości również w wieloetnicznym państwie afrykańskim, którego członkowie zostaną uludowieni. Ponieważ I. A. Menkiti nie określa, co, w jego rozumieniu, oznacza lojalność członków państwa wobec niego, można przyjąć, że jest ona postawą, która wiąże się z ich działaniem dla jego dobra, z przestrzeganiem przez nich jego prawa i wywiązywaniem się z obowiązków wobec niego. Lojalność wobec państwa, którą należy przede wszystkim rozumieć jako zbiorowość ludzką, implikuje lojalność wobec innych jego członków, niezależnie od ich przynależności grupowej.

Zapewne jednak większość Afrykanów nie wykształciła w sobie lojalności wobec państwa, która jest bytem zgoła odmiennym niż lud, do którego przynależą. W warunkach niesprawiedliwości państwo jawi się dla wielu z nich strukturą obcą, a także symbolem różnorodnych danin i przymusu. Prawdopodobnie dla większości swoich nominalnych członków państwo takie nie jest zarazem użyteczne. Funkcje państwa w zakresie edukacji czy opieki zdrowotnej pełnią niejednokrotnie podmioty inne niż jego instytucje²⁹. Taki stan rzeczy nie może sprzyjać rozwijaniu się u Afrykanów lojalności wobec państwa³⁰.

Nigeryjski filozof wierzy jednak, że w sytuacji wprowadzenia sprawiedliwych praktyk i instytucji lojalność wobec grupy nie musi się wzajemnie wykluczać z lojalnością wobec państwa. I. A. Menkiti nie zastanawia się przy tym, czy rodzenie się u jednostki lojalności wobec państwa wiąże z erozją jej lojalności wobec własnego ludu. Jego zdaniem, konfliktu lojalności można po prostu uniknąć. Wydaje

²⁹ Zob. K. A. Appiah, *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford 1992, s. 169–170, gdzie autor wskazuje na specyficzną rzeczywistość panującą w Afryce, gdzie państwo zamiast realizować pewne swoje funkcje raczej daje możliwość ich wypełniania innym podmiotom.

³⁰ Na ten temat zob. szerzej D. U. Opat, *The Beautiful Interpreters Are Not Yet Here: The Poverty of Metaphysics of State and Civil Society in Africa*, „Quest” June 1998, Vol. 12, No. 1, zwłaszcza s. 137–141.

się jednak, że nawet w warunkach istnienia sprawiedliwości, gdyby doszło do sytuacji konfliktu obu lojalności, lojalność wobec ludu będzie miała znaczenie priorytetowe. Nawet bowiem, jeśli potencjalnie obie lojalności są względem siebie komplementarne, to mają różne natężenie. Lojalność wobec ludu ma zwykle głęboki wymiar emocjonalny czy też uczuciowy. Warto przypomnieć, że członków ludu łączy z nim więzy krwi, wspólna kultura oraz dzieje. W relacjach Afrykanów z ich państwem brakuje wspomnianych elementów. Oczywiście można przyjąć, że lojalność wobec państwa powinna się rozwijać w warunkach sprawiedliwości. I. A. Menkiti zakłada jednak, że w sprawiedliwym państwie lojalność jednostki wobec niego będzie przede wszystkim kształtował sam lud, z którego jednostka się wywodzi. Ale jakie normy będzie członek ludu nabywał w trakcie takiej obywatelskiej edukacji? Będą to przecież wartości wyznawane przez jego własny lud. Warto raz jeszcze przypomnieć, że państwo zarządzające nie ma kreować nadrzędnych doktryn prawdy i słuszności. Można jednak przyjąć, że w warunkach istnienia w państwie sprawiedliwości każdy lud będzie uczył swoich członków szacunku dla innych współobywateli i równego ich traktowania. Postępowanie zgodne z tymi wartościami może mieć jednak swoje granice właśnie, gdy dojdzie do konfliktu norm. I. A. Menkiti nie podejmuje się jednak analizowania takiego stanu rzeczy.

* * *

Kreśloną przez I. A. Menkitiego wizję państwa zarządzającego można ocenić jako intelektualnie pociągającą, lecz zarazem kontrproduktywną dla dalszego istnienia afrykańskiego państwa wieloetnicznego. Rzecz przede wszystkim w tym, że myśl nigeryjskiego filozofa cechują wahanie i niespójność. Wydaje się, że chwilami usiłuje on przekonać samego siebie do idei państwa wieloetnicznego, z góry jednak zakładając porażkę takiego podejścia. Wskazuje na potrzebę budowania lojalności Afrykanów wobec państwa, które zamieszkują, lecz zarazem zdaje się wątpić w realność jej powstania. Raz mówi

o konieczności stworzenia spoiwa dla różnych ludów w państwie, lecz zaraz sceptycznie odnosi się do możliwości zbudowania narodu państwowego z wielu ludów, które przecież już *de facto*, jak wskazuje, są narodami państwowymi. Niejednokrotnie podkreśla, że integralność afrykańskiego państwa w obecnych granicach nie jest wartością podstawową. W tym duchu wspomina na przykład, że w dzisiejszym świecie „stare, akceptowane porozumienia dotyczące nienaruszalności granic państwowych są coraz częściej kwestionowane [...]. Silne niegdyś państwa rozpadają się a tożsamości narodowe i/lub etniczne ulegają wzmocnieniu”³¹.

Najistotniejsze są jednak pytania, jakie nasuwają się po analizie podstawowych założeń przyjętych przez I. A. Menkitiego. Czy bowiem porozumienie między ludami oparte jedynie na pewnych minimalnych rozwiązaniach gwarantuje zbudowanie trwałego i spójnego państwa? Oczywiście można sobie wyobrazić, że długotrwała, harmonijna koegzystencja różnych ludów może powodować u ich członków rozwój lojalności wobec wspólnego państwa. Ale na ile jest w stanie ułatwić ten proces państwo, w którym nadrzędnych doktryn prawdy i słuszności poszczególnych ludów nie ma zastąpić żaden wspólny system normatywny odnoszący się do obywateli? Podczas gdy w teorii J. Rawlsa sprawiedliwość w państwie została oparta na sprecyzowanych przezeń i dokładnie omówionych sprawiedliwych zasadach dotyczących ułożenia stosunków między członkami państwa jako obywatelami³², I. A. Menkiti bagatelizuje ten wymiar sprawiedliwości i skupia się na ogólnych zasadach relacji między ludami w państwie. Tymczasem dla zbudowania trwałego i spójnego, ale też i efektywnego państwa niezbędne wydaje się istnienie wspólnych wartości określających zasady funkcjonowania w nim jednostek. Takie normy tworzą wspólny system prawny. Jeżeli dla różnych ludów a zatem i różnych członków państwa są one odmien-

³¹ I. A. Menkiti, *Normative Instability...*, s. 148.

³² Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 78–166, zwłaszcza s. 86–93.

ne, wówczas nie sposób wyobrazić sobie powodzenia projektu budowy jednej ojczyzny.

Z wizji I. A. Menkitiego nie wynika, jakie uniwersalne dla ogółu obywateli normy powinny stanowić fundament porządku prawnego w afrykańskim państwie. A prawa człowieka mogą przecież znaleźć odzwierciedlenie jedynie w pewnej części takiego systemu. Filozof nie wskazuje zresztą, które z tych praw byłyby dla ludów wspólne. Ponadto, jeśli uznać, że sprawiedliwość opiera się na prawie i na jego przestrzeganiu, to bez spójnego systemu aksjologicznego jej osiągnięcie we wspólnym państwie wydaje się niemożliwe. Znamienne jest przy tym, że I. A. Menkiti nie wymienia wśród podstawowych funkcji państwa zarządzającego zapewniania przez nie wspólnego dla ogółu obywateli wymiaru sprawiedliwości.

Co więcej, filozof w ogóle nie wskazuje, jak równo i słusznie rozdzielić ciężary i korzyści życia społecznego w państwie między jego obywatelami, a jedynie, jak zrównać pozycję ludów w państwie. W konsekwencji należy przypuszczać, że po przeprowadzeniu dewolucji to władze regionów powinny dbać o sprawiedliwość, ale jedynie pośród członków własnych ludów. Lecz, jak w takim stanie rzeczy osiągnąć u członków minimalistycznego państwa poczucie sprawiedliwości? Jeśli bowiem na przykład ludom w regionach zasobnych w surowce naturalne pozwoli się na pozostawienie w gestii ich władz większości środków generowanych przez wydobywanie i sprzedaż bogactw naturalnych i w konsekwencji, być może, uczyni je bogatszymi od ludów pozbawionych surowców, to czy te drugie nabędą poczucie istnienia sprawiedliwości w państwie? Czy będą wobec takiego państwa lojalnymi?

Dlatego zatem I. A. Menkiti nie przedstawia podstawowych zasad, na których miałyby się opierać stosunki między członkami państwa? Dlaczego tak niewiele miejsca poświęca kwestii ich uobywatelnienia? Czy tylko dlatego, że jednostki są w warunkach afrykańskich tak silnie zależne od swoich grup? Raczej nie. Wydaje się, że nigeryjski filozof tak bardzo interesuje się ludami a mało obywa-

telami, bowiem jego wizja państwa zarządzającego jest jedynie konceptem przejściowym, i to nie na drodze budowania sprawiedliwego państwa wieloetnicznego. I. A. Menkiti szuka raczej jakiegoś tymczasowego rozwiązania dla wspólnej koegzystencji wielu ludów w jednym państwie, gdyż doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że współczesna Afryka jest systemem państw w większości autokratycznych. W takiej sytuacji nie sposób łatwo zarzucić modelu pokolonialnego państwa wieloetnicznego. Inaczej jednak mogłaby wyglądać sytuacja, gdyby w afrykańskim państwie, by posłużyć się terminologią filozofa, uludowić ludy. Uludowienie oznacza przecież demokratyzację stosunków między nimi. Rozwiązanie to, jak się wydaje, byłoby pomocne w osiągnięciu takiego ich porozumienia, które stanowiłoby fundament dla negocjowania pokojowej rekonfiguracji granic w Afryce i dla budowy państw odrębnych ludów. Innymi słowy, zapewne w warunkach uludowienia model wieloetnicznego państwa mógłby być pokojowo rozbrajany.

Podstawowa wartość myśli nigeryjskiego filozofa polega zatem na tym, że dokonuje on odwrócenia powszechnie spotykanej perspektywy w postrzeganiu przyszłości państwa w Afryce. Gdy bowiem myślimy o pomyślnej koegzystencji członków takiego państwa, uznajemy często za rzecz oczywistą konieczność zaistnienia w nim rozwoju gospodarczego i demokratyzacji, ale i utrzymania obecnych jego granic. I. A. Menkiti tę pewność burzy i wskazuje, że wieloetniczność i integralność afrykańskiego państwa nie muszą być wcale w przyszłości wartościami nadrzędnymi. Filozof przypomina nam, że na przestrzeni wieków państwa powstawały, rozpadały się, jednoczyły, przestawały istnieć. Z doświadczenia historycznego wynika, że zmiany granic lub ich próby miały zwykle charakter konfliktów zbrojnych. W warunkach demokracji nie taka jednak musi być kolej rzeczy³³. I. A. Menkiti wskazuje nam w tym kontekście, że nie należy uznawać za pewnik niezmienności obecnych granic w Afryce. A kto,

³³ Świadczyć o tym może przypadek pokojowego rozpadu Czechosłowacji.

jeśli nie filozofowie najlepiej rozumieją, że niewiele rzeczy ma charakter ostateczny oraz stały. I w rzeczy samej, takie przykłady jak odłączenie się Erytrei od Etiopii czy Somalilandu od Somalii bądź zaplanowane na 2011 rok referendum w sprawie ewentualnego odłączenia się Sudanu Południowego od Sudanu wskazują, że wciąż mają miejsce poważne przekształcenia mapy politycznej Afryki. Być może zatem I. A. Menkiti przygotowuje nas na to, że w przyszłości zmiany granic w Afryce mogą mieć miejsce na znacznie większą skalę niż miało to miejsce dotychczas. I zdaje się wierzyć, może do tego dojść w sposób pokojowy. Podstawowym tego warunkiem musi być jednak demokratyzacja stosunków między ludami w afrykańskich państwach, a zatem Menkitowskie uludowienie ludów.

BIBLIOGRAFIA

- Appiah K. A., *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford 1992.
- Gyekye K., *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford 1997.
- Menkiti I. A., *Normative Instability as Source of Africa's Political Disorder*, w: *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, ed. by T. Kiros, London 2001.
- Menkiti I. A., *On the Normative Conception of a Person*, w: *A Companion to African Philosophy*, ed. by K. Wiredu, Oxford 2004.
- Menkiti I. A., *Person and Community in African Traditional Thought*, w: *African Philosophy: An Introduction*, ed. by R.A. Wright, Lanham 1984.
- Menkiti I. A., *Philosophy and the State in Africa: Some Rawlsian Considerations*, „*Philosophia Africana*” August 2002, Vol. 5, No. 2.
- Menkiti I. A., *Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought*, w: *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, ed. by L.M. Brown, Oxford 2004.
- Opata D. U., *The Beautiful Interpreters Are Not Yet Here: The Poverty of Metaphysics of State and Civil Society in Africa*, „*Quest*” June 1998, Vol. 12, No. 1.

Rawls J., *O idei publicznego rozumu raz jeszcze*, w: idem, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa 2001.

Rawls J., *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa 2001.

Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

Scruton R., *Justice*, w: *A Dictionary of Political Thought*, London 1996.

THE FUTURE OF THE AFRICAN STATE AND BORDERS: AN ALTERNATIVE PERSPECTIVE

SUMMARY

In this article I present and critically analyze the main ideas of the Nigerian thinker, Ifeanyi A. Menkiti, on the problem of African borders for the future of the African state. Menkiti appears to consider that the basic condition for the successful coexistence of the various groups of peoples (ethnic groups, tribes) occupying the states of Africa is for relations between them to rest on equitable principles. Justice, in his opinion, should involve the fair and equitable division amongst peoples of the burdens and benefits of living in a common state. To realize this ideal, he proposes the creation in Africa of morally neutral, minimalist managerial states, in which the competencies of the regional authorities would be increased at the cost of the central government. He bases his plan in part on the ideas of John Rawls, especially on his 'law of peoples'. Close analysis of Menkiti's views shows that his vision of the managerial state is only a temporary solution, which is to lead to the peaceful dismemberment of the current post-colonial model of multi-ethnic states functioning within the old colonial borders. The basic value of Menkiti's thought rests in his reversal of the usual perspective on African states, as he considers that maintaining territorial integrity or achieving unity should no longer be considered a paramount necessity.