

Krzysztof Trzeciński

**WSPÓLNOTA LOKALNA JAKO OBSZAR
BEZPIECZEŃSTWA AFRYKANÓW
A ROZWÓJ DEMOKRATYCZNEJ
KULTURY POLITYCZNEJ
W AFRYCE SUBSAHARYJSKIEJ**

**LOCAL COMMUNITY AS A SECURITY AREA
FOR AFRICANS AND THE DEVELOPMENT
OF DEMOCRATIC CULTURE
IN THE SUB-SAHARAN AFRICA**

Słowa kluczowe: wspólnota lokalna, wspólnotowość, wspólnotowość radykalna, wspólnotowość umiarkowana, bezpieczeństwo, bezpieczeństwo ekonomiczne, Afryka Subsaharyjska, partycypacja polityczna, demokratyzacja

W artykule tym przedstawiono koncept afrykańskiej wspólnoty lokalnej jako struktury zapewniającej bezpieczeństwo swym członkom. Na początku krótko omówiono kwestię rozumienia pojęcia bezpie-

czeństwa, a następnie wyjaśniono, co w rzeczywistości afrykańskiej oznacza pojęcie wspólnoty lokalnej. W dalszej części artykułu przeprowadzono rozróżnienie między umiarkowanym a radykalnym typem życia wspólnotowego (wspólnotowości)¹ i ukazano dwa studia przypadków je egzemplifikujące. Celem artykułu jest wskazanie, jaka – z punktu widzenia partycypacji politycznej Afrykanów i, szerzej, kształtowania się demokratycznej kultury politycznej w warunkach postępującego w Afryce Subsaharyjskiej procesu demokratyzacji – jest cena zapewniania im bezpieczeństwa, w tym również ekonomicznego, przez rodzime wspólnoty lokalne.

Termin „bezpieczeństwo” bywa rozmaicie rozumiany. Może się on odnosić do różnych podmiotów, takich choćby jak jednostki, naród (lub inna grupa) bądź państwo. Może też dotyczyć odmiennych płaszczyzn egzystencji danych podmiotów, takich na przykład jak zdrowotna, żywnościowa, ekonomiczna, ekologiczna, kulturowa, czy militarna i polityczna. W konsekwencji w powszechnym użyciu funkcjonują takie wyrażenia jak na przykład: „bezpieczeństwo fizyczne”, „bezpieczeństwo żywnościowe”, „bezpieczeństwo narodowe” bądź „bezpieczeństwo ekonomiczne”.

W opinii Anne V. Whyte, bezpieczeństwo jednostek (*human security*) rozumiane bywa w pierwszym rzędzie jako brak zagrożenia dla ich bytu fizycznego². Jak zauważa Robert J. Art, bycie bezpiecznym oznacza też po prostu bycie wolnym od zagrożeń, niepokojów lub niebezpieczeństw³. W szerszym sensie pojęcie bezpieczeństwa jednostek może zaś być rozumiane jako brak zagrożenia dla wyznawanych przez nie wartości, a zarazem brak obawy, że wartości te mogą być za-

¹ Autor wykorzystał na potrzeby tego artykułu wybrane treści z książki swojego autorstwa pt. *Demokratyzacja w Afryce Subsaharyjskiej. Perspektywa zachodnioafrykańskiej myśli politycznej*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2013.

² A.V. Whyte, *Environmental Security*, w: N. J. Smelser, P. B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 7, Elsevier, Oxford 2001, s. 4664, Część 1.2 *Human Security*.

³ R. J. Art, *Security*, w: J. Krieger (ed.), *The Oxford Companion to Politics of the World*, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 820.

grożone. Jak stwierdza Lawrence Freedman, omawiany termin łączy w sobie kondycję fizyczną ze stanem umysłu⁴.

George Silberbauer podkreślając, że „we wszystkich społeczeństwach istnieje strach przed chaosem”, wskazuje, iż bezpieczeństwo w „społeczeństwach małej skali” (*small-scale societies*) wiąże się bezpośrednio z wymiarem egzystencji społeczno-ekonomicznej i psychologicznej ich członków⁵. Ponieważ jednostki nie są zwykle samowystarczalne, społeczeństwa, w których żyją odgrywają fundamentalną rolę w kwestii gwarantowania im bezpieczeństwa w wielu różnych wymiarach, w tym zwłaszcza bezpieczeństwa ekonomicznego. Bezpieczeństwo ekonomiczne w rzeczywistości społeczeństw małej skali oznacza dla ich członków pewność przetrwania oraz stopniowej poprawy warunków egzystencjalnych.

Społeczeństwa małej skali określane są często mianem wspólnot. W Afryce Subsaharyjskiej podstawowe znaczenie dla bezpieczeństwa jednostek mają tzw. wspólnoty lokalne (*local communities*). Pojęcie to może być różnie rozumiane. Nigeryjski filozof Ifeanyi A. Menkiti (ur. 1940) wymiennie używa terminów „wspólnota” i „wspólnota lokalna” na określenie mniejszych zbiorowości istniejących w ramach ludów czy też grup etnicznych⁶. Filozof nie precyzuje jednak, czy poprzez wspólnotę (lokalną) rozumie rodzinę, lineaż, klan bądź wieś (jako jednostkę terytorialną, organizacyjną i społeczną). W jednej ze swoich prac stosuje jednak w podobnym kontekście takie terminy jak „społeczność wiejska” (*village society*) oraz „świat wioskowy” (*village world*)⁷.

⁴ L. Freedman, *The Concept of Security*, w: M. Hawkesworth, M. Kogan (eds.), *Encyclopedia of Government And Politics*, Vol. 2, Routledge, London 1992, s. 731.

⁵ G. Silberbauer, *Ethics in Small-Scale Societies*, w: P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford 1993, s. 27, 19–20.

⁶ I. A. Menkiti używa pojęć „lud” i „grupa etniczna” w tym samym znaczeniu.

⁷ Zob. I. A. Menkiti, *Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought*, w: L. M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 124 i s. 133. Por. R. Vorbrich, *Plemienna i postple-*

Jak dowodzi I. A. Menkiti, w Afryce nie sposób definiować jednostki w oderwaniu od wspólnoty, gdyż świat więzów wspólnotowych wiedzy tu zdecydowany prymat nad światem jednostkowej odrębności. Afrykanie mają też znacznie większe poczucie wspólnoty niż ludzie Zachodu. Afrykański świat wspólnotowy to świat silnej, wspólnej identyfikacji etnicznej, związanej przede wszystkim z więziami krwi. I. A. Menkiti używa w tym kontekście takich sformułowań jak „zbiór cech biologicznych” oraz „wspólnotowa pula genowa”⁸. Jednostka stanowi zatem część większej całości, łańcucha pokrewieństwa, który funkcjonuje od pokoleń i bierze swój początek u praprzodka. Obok więzów krwi oraz wspólnego pochodzenia istotę afrykańskiego życia wspólnotowego określa również pewna całość kulturowa, objawiająca się przede wszystkim we wspólnocie języka oraz zasad rządzących relacjami międzyludzkimi.

Bardzo ważne jest podkreślenie przez I. A. Menkitiego podstawowej różnicy w ogólnym rozumieniu pojęcia „wspólnota” przez ludzi Zachodu oraz przez Afrykanów. Zdaniem filozofa, w myśleniu zachodnim wspólnota oznacza po prostu zagregowane jednostki, które posiadają partykularne priorytety i interesy. Jednostki te łączą się w jakiś zbiór, gdyż wspólnie mogą osiągnąć cele, których nie mogą zrealizować samodzielnie. W takiej wspólnocie daleko posuniętej indywidualnej niezależności, poszczególne jednostki chronione są przez rozmaite prawa, które niejednokrotnie uznaje się za poprzedzające istnienie organizacji społecznej.

Podjęcie to odbiega dalece od istoty afrykańskiego życia wspólnotowego, w którym naczelną rolę pełnią zobowiązania wobec innych członków danej wspólnoty, a nie prawa. Dla wyostrzenia tej odmienności I. A. Menkiti czyni rozróżnienie między typową dla Afryki *zbiorowością* w pełnym sensie tego słowa a charakterystyczną dla Zachodu

mienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 78, 128, 154.

⁸ I. A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought*, w: R. A. Wright (ed.), *African Philosophy: An Introduction*, University Press of America, Lanham 1984, s. 171.

ustanowioną grupą ludzką⁹. Jak twierdzi, w zbiorowości pierwszego typu „zakłada się istnienie *organicznego* wymiaru zależności między jednostkami składowymi”, zaś w pojmowaniu społeczności ludzkiej jako czegoś ustanowionego „mamy do czynienia z nieorganicznym zebraniem zatomizowanych jednostek w całościowy twór zasługujący raczej na miano stowarzyszenia niż wspólnoty”¹⁰.

I. A. Menkiti sytuuje również tradycyjną, afrykańską koncepcję człowieka w opozycji do zachodniej koncepcji jednostki jako biologicznego i racjonalnego indywiduum. Podstawowa różnica wiąże się z faktem, że człowiek w rozumieniu afrykańskim definiowany jest przez wspólnotę, do której przynależy a nie, jak ma to zwykle miejsce w myśleniu zachodnim, z perspektywy właściwości typowych dla, ujmując to słowami nigeryjskiego filozofa, bytów aspirujących do miana „człowiek”. Jak pisze I.A. Menkiti, „w afrykańskim spojrzeniu to wspólnota określa człowieka jako człowieka, a nie jakaś wyizolowana statyczna cecha jak na przykład racjonalność, wola czy pamięć”¹¹. W opinii I. A. Menkitiego, podstawowym przymiotem tradycyjnego afrykańskiego sposobu myślenia o istocie człowieczeństwa jest wiara w jego stopniowe nabywanie. Nigeryjski filozof pisze, że człowieczeństwo „jest czymś, co musi zostać osiągnięte i jako takie nie przynależy komuś z tego tylko powodu, że powstał z ludzkiego nasienia”¹². Człowie-

⁹ Por. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2008, zwłaszcza s. 21–50, s. 67–82, s. 118–119 oraz Idem, *Wspólnota i społeczeństwo jako typy więzi międzyludzkich*, przeł. D. Niklas, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyboru dokonali W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, PWN, Warszawa 1975, s. 46–66. Zob. też R. Vorbrich, op. cit., s. 57.

¹⁰ I. A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought...*, s. 180.

¹¹ Ibidem, s. 172. Zob. też I. A. Menkiti, *On the Normative Conception of a Person*, w: K. Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, s. 326, gdzie autor wylicza, jak to określa, minimalne cechy charakteryzujące człowieka, do których mają należeć: świadomość, pamięć, wola, dusza, racjonalność.

¹² I. A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought...*, s. 172.

czeństwo jest uzyskiwane przez jednostkę w procesie jej wrastania we wspólnotę. Jednostka musi sobie zasłużyć na bycie postrzeganym przez wspólnotę jako człowiek swoim właściwym zachowaniem, zgodnym z normami wspólnotowymi, które są jej wpajane, a które ona internalizuje w trakcie dorastania do coraz dojrzalszego członkostwa we wspólnocie. W myśleniu zbiorowym wspólnoty, jednostka staje się zatem człowiekiem w pełni – by nie rzec prawdziwym człowiekiem¹³ – w następstwie procesu włączania (inkorporacji) do niej. Stawanie się człowiekiem zachodzi jednocześnie z uzyskiwaniem i ciągłym ubogacaniem osobowości społecznej. Proces uspołecznienia towarzyszy zatem procesowi ucłowieczenia.

Zgodnie z przedstawianym przez I. A. Menkitiego wzorcem myślenia, Afrykanin musi swoje człowieczeństwo wypracować. Tym samym musi dojrzeć do uczestnictwa w podejmowaniu decyzji, również politycznych, dotyczących wspólnoty, do której należy¹⁴. W konsekwencji, jak wskazuje I. A. Menkiti, w typowych afrykańskich wspólnotach lokalnych nie ma miejsca na podejmowanie indywidualnych decyzji politycznych. To grupa, a nie jednostka posiada prawo do wspierania takich, a nie innych sił oraz rozwiązań politycznych¹⁵. Grupa stanowi pewną całość polityczną, a jej zbiorowe myślenie polityczne ma w imieniu wszystkich członków reprezentować jej elita polityczna. I to ona ma moralne prawo decydowania w imieniu grupy jako całości o wszelkich istotnych dla egzystencji grupy sprawach, w tym dotyczących jej bezpieczeństwa ekonomicznego. Zarówno wspólnotę lokalną, jak i grupy szersze od niej – wspólnotę plemienną oraz lud czy też grupę etniczną uznaje filozof za obszar bezpieczeństwa ich członków. Jak zauważa, pierwotne wobec typowego afrykańskiego państwa wspólnoty typu lokalnego, plemiennego czy etnicznego są niezwykle ważne dla jednostek w wymiarze obron-

¹³ I. A. Menkiti używa wyrażenia „prawdziwy człowiek” (*true person*), które oznacza „istotę moralną” (*moral being*), czy też „nosiela norm” (*bearer of norms*). Zob.: Idem, *On the Normative Conception of a Person...*, s. 326.

¹⁴ Na Zachodzie, a także z prawnego punktu widzenia w państwach Afryki, taką dojrzałość, przynajmniej w sensie czynnego prawa wyborczego daje pełnoletniość.

¹⁵ Analogicznie, w praktyce demokracji zachodniej istnieje instytucja partyjnej dyscypliny w głosowaniach parlamentarnych.

nym, mogą bowiem stanowić swego rodzaju bufor chroniący jednostki przed państwem, w którym panuje stan niesprawiedliwości. Same jednostki są bowiem po prostu zbyt słabe. Osłabienie pozycji grupy oznacza – w obecnie istniejącej rzeczywistości afrykańskich państw – osłabienie bezpieczeństwa ich członków¹⁶. W przedstawionym kontekście bezpieczeństwo jednostek można przede wszystkim rozumieć jako zapewnianie im przez grupę dostępu do rozmaitych dóbr w państwie i tym samym zwiększanie poziomu ich pomyślności. I. A. Menkiti uważa, że panująca we współczesnych, wieloetnicznych państwach Afryki niesprawiedliwość jest przede wszystkim stanem nierównego traktowania przez władze ludów czy też grup etnicznych je zamieszkujących. W takiej rzeczywistości niektóre ludy nie tylko dominują nad innymi w wymiarze decyzyjnym, ale również je prześladują oraz eksploatują ekonomicznie. Stan niesprawiedliwości powoduje, że wielu Afrykanów czuje się wykluczonych z państwa, które nominalnie współtworzy.

Ghański filozof Kwasi Wiredu (ur. 1931) definiuje wspólnotę lokalną jako ogół lineażu zamieszkujących niewielki obszar. Terminem „lineaż” określa ogół jednostek żyjących na przykład w jakiejś miejscowości lub wsi, które pochodzą od jednego przodka lub antenatki, w zależności od tego, czy w danej kulturze lineaż ma charakter patrylinearny czy matrylinearny¹⁷. K. Wiredu przypomina, że na znacznych obszarach przedkolonialnej Afryki przedstawiciele lineażu tworzyli lokalne rady rządzące (*local councils*)¹⁸, na czele których stali przywódcy wywodzący się z rodu wodzowskiego, posiadający szerokie prawa polityczne¹⁹. Filozof przypomina na przykładzie Akanów,

¹⁶ I. A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa: Some Rawlsian Considerations*, „Philosophia Africana” August 2002, Vol. 5, No. 2, s. 49 i n.

¹⁷ K. Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights*, w: Idem, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington 1996, s. 161n. Por. R. Vorbrich, op. cit., s. 130–132, 136, 138.

¹⁸ K. Wiredu, *Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity*, w: Idem, *Cultural Universals and Particulars...*, s. 184, definiuje lokalną radę rządzącą jako „ciało rządzące miasta lub wioski”. Filozof używa wymiennie z pojęciem „(lokalna) rada rządząca” terminy: „starszyzna” i „rada”.

¹⁹ Zob. szerzej: M. Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1999, s. 81.

że do głównych kwestii leżących w gestii takich rad należały, a często nadal należą: przestrzeganie prawa, porządku i pokoju na danym obszarze, zapewnianie bezpieczeństwa oraz dbanie o pomyślność jego mieszkańców²⁰.

K. Wiredu wskazuje, że afrykańskie wspólnoty lokalne są „społeczeństwami typu wspólnotowego (*communalistic society*), a zatem takimi, w których rozbudowane więzi pokrewieństwa odgrywają dominującą rolę w stosunkach społecznych”²¹. Zdaniem filozofa, więzi pokrewieństwa dają członkom wspólnot lokalnych poczucie bezpieczeństwa, „które łatwo traci się w relatywnie nie wspólnotowym (*noncommunalistic*) otoczeniu współczesnego miasta, z jego destabilizującymi następstwami dla psychiki jednostek oraz równowagi społecznej”²².

O ile afrykańscy intelektualiści podejmujący w swych pracach analizę afrykańskiego życia wspólnotowego (wspólnotowości) są zgodni co do tego, że wspólnoty lokalne mają za zadanie zapewnianie swoim członkom bezpieczeństwa, w tym ekonomicznego, to różnią się w ocenie kosztów, jakie objęcie ich wspólnotowym parasolem bezpieczeństwa generuje dla rozwoju demokratycznej kultury politycznej w Afryce Subsaharyjskiej. Najważniejsza w tej kwestii różnica zdań, opisana w literaturze przedmiotu, istnieje między ghańskim filozofem Kwamem Gyekyem (ur. 1939)²³ a Ifeanyim A. Menkitim (a także prezentującym podobne do Menkitowskich poglądy Kwasim Wiredu).

K. Gyekye uznaje współczesną wspólnotowość afrykańską za, jak to określa, wspólnotowość umiarkowaną (*moderate, restricted*)²⁴, która łączy w sobie dwoistą osobliwość jednostki jako bytu wspólnoto-

²⁰ K. Wiredu, *An Akan Perspective on Human Rights...*, s. 162.

²¹ K. Wiredu, *The State, Civil Society and Democracy in Africa*, „Quest: An African Journal of Philosophy” June 1998, Vol. 12, No. 1, s. 241.

²² *Ibidem*, s. 242.

²³ K. Gyekye nie wyjaśnia znaczenia terminu „wspólnota lokalna” uznając jego znaczenie za oczywiste.

²⁴ K. Gyekye, *Person and Community in African Thought*, w: P. H. Coetzee, A. P. J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998, s. 328.

wego i zarazem autonomicznego²⁵. Z kolei poglądy I. A. Menkitiego na temat afrykańskiej wspólnotowości mają być symptomatyczne dla tego, co K. Gyekye nazywa wspólnotowością radykalną (*radical, unrestricted*)²⁶. Ten rodzaj wspólnotowości ma się charakteryzować ograniczaniem i hamowaniem jednostki, i czynić to w imię rzekomego dobra wspólnoty, nie dostrzegając przy tym znaczenia praw jednostki i jej autonomii, nie tylko dla rozwoju jej samej, ale również i dla interesu wspólnoty jako całości.

K. Gyekye przyznaje, że przedstawiona przez I. A. Menkitiego wizja afrykańskiej wspólnotowości radykalnej oraz jednostki silnie zdominowanej przez wspólnotę nie jest czymś typowym wyłącznie dla myślenia bądź obserwacji I. A. Menkitiego. Ghański filozof cytuje²⁷ przykłady z pism senegalskiego literata i prezydenta Leopolda S. Senghora oraz kenijskiego intelektualisty i prezydenta Jomo Kenyatty, które świadczą na korzyść tezy, że w cywilizacji afrykańskiej, dla wyjaśniania istniejącej rzeczywistości społecznej, adekwatnymi są przede wszystkim takie pojęcia jak „grupa”, „solidarność wspólnotowa”, „obcowanie jednostek”, „społeczeństwo wspólnoty” bądź „duch kolektywizmu”, nie zaś takie terminy jak „odizolowana jednostka”, „autonomia jednostki”, „działania i potrzeby jednostki”, „indywidualizm”, „myślenie tylko o sobie” czy „wyjątkowość jednostki”.

K. Gyekye uznaje jednak za dalece błędne przeciwstawianie przez I. A. Menkitiego afrykańskiego punktu widzenia na istotę człowieczeństwa, mówiącego o procesie jego rozwoju we wspólnocie, perspekty-

²⁵ Por. tę opinię z poglądami sierraleońskiego filozofa George'a M. Carewa, *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Edwin Mellen Press, Lewiston 2006, s. 55, który uważa, że choć człowiek jest istotą konstytuowaną społecznie (*socially constituted*), to fakt ten wcale nie pociąga za sobą utraty jego autonomii i, jak stwierdza, „jednostki mogą nadal być zdolne do kształtowania społeczeństwa tak jak społeczeństwo jest w stanie częściowo określać ich tożsamość. Takie postrzeganie podmiotowego sprawstwa (*agency*) jako 'samo-działania' (*self-activity*) silnie kontrastuje z liberalnym poglądem na bierne sprawstwo (*passive agency*) jako powiązane z posiadaniem abstrakcyjnych praw”.

²⁶ K. Gyekye, op. cit., s. 328.

²⁷ Ibidem, s. 318.

wie zachodniej, postrzegającej człowieczeństwo jako coś statycznego. K. Gyekye prezentuje pogląd, że w myśleniu afrykańskim człowiekiem jest się w pełni bez względu na wiek, status społeczny bądź stopień, w jakim uczynki jednostki korespondują z etyką obowiązków istniejącą we wspólnocie. Człowieczeństwo nie może być zatem nabywane we wspólnocie, w przeciwieństwie do statusu społecznego, zwyczajów czy nawet niektórych cech charakteru. K. Gyekye pisze, że „jednostka *jako* jednostka staje się zatem *podmiotem* nabywania, i będąc w ten sposób wcześniejszą w stosunku do procesu nabywania, nie może być definiowana przez to, co nabywa”²⁸. Innymi słowy, człowiekiem jest się przez samo bycie człowiekiem, nie zaś dzięki temu, co się nabyło.

W opinii K. Gyekyego, status społeczny człowieka w afrykańskim środowisku wspólnotowym wyznaczany jest stopniem jego responsywności i wrażliwości na potrzeby innych członków wspólnoty, sukcesami życiowymi, do których doszedł wysiłkiem fizycznym, intelektualnym i moralnym, a także osiągnięciami w życiu rodzinnym, zwłaszcza w małżeństwie i w procesie wychowywania dzieci. Życiowe dążenia człowieka ukierunkowane pozostają na osiągnięcie przezeń pewnego statusu społecznego, a nie człowieczeństwa. W realizacji tych celów człowiek może ponieść porażkę. Może na przykład utracić szacunek u innych członków wspólnoty. U Akanów, jak pisze K. Gyekye, mógłby wówczas zostać określony mianem „bezużytecznego” (*onipa hun*)²⁹. Wbrew temu, co zapewne uważałyby I. A. Menkiti, zawsze jednak będzie to porażka w budowie statusu społecznego, a nie w nabywaniu człowieczeństwa. Opinie K. Gyekyego na temat konceptualizacji człowieka u Akanów całkowicie odrzuca jednak Kwasi Wiredu³⁰, którego wsparcie dla poglądów I. A. Menkitiego ma tym istotniejsze znaczenie, że zarówno K. Wiredu jak i K. Gyekye wywodzą się z Akanów, a I.A. Menkiti nie.

K. Gyekye podkreśla, że obok środowiska wspólnotowego, Afrykanin, jak każdy inny człowiek, konstytuowany jest również przez cechy

²⁸ Ibidem, s. 324.

²⁹ Ibidem, s. 326.

³⁰ Zob. K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars...*, s. 129–130, 221.

fizyczne i takie atrybuty jednostkowe jak rozsądek, posiadanie potencjału cnoty oraz zdolności do oceniania, czynienia sądów natury moralnej oraz dokonywania wyborów. Te właściwości człowieka nie są wytwarzane w trakcie życia wspólnotowego. Rola wspólnoty polega na ich odnajdywaniu w jednostce i pielęgnowaniu. Stąd też, jak twierdzi K. Gyekye, nie sposób przekonująco dowieść, iżby jednostka była w pełni definiowana przez stosunki społeczne. K. Gyekye uważa nadto, że wspólnota nie ustanawia zamkniętego zespołu wartości, praktyk i celów człowieka – członka wspólnoty, tym bardziej, że przynajmniej część z nich podlega stopniowej zmianie.

W opinii K. Gyekyego, nie sposób zatem utrzymywać, że jednostka „w sposób nieunikniony i na stałe” pozostaje „na uwięzi” wspólnoty³¹. Etos struktury wspólnotowej nie może permanentnie dławić krytycznego punktu widzenia jednostki na wspólnotowe wartości i praktyki. Zdaniem ghańskiego filozofa, przeciętny Afrykanin jest władny afirmować, ponownie oceniać, udoskonalać, rewidować bądź odrzucać istniejące wartości, praktyki czy cele wspólnoty, której jest członkiem. K. Gyekye postrzega zatem typowego członka afrykańskiej wspólnoty lokalnej jako jednostkę zdolną do refleksyjności i asertywności.

Co więcej, członek wspólnoty jest wręcz osobą autonomiczną, która może podejmować niezależne decyzje polityczne. Autonomia w rozumieniu K. Gyekyego to posiadanie przez jednostkę własnej, racjonalnej woli, która daje jej możliwości wyznaczania pewnych indywidualnych celów i dążenia do ich realizacji³². To właśnie autonomia jednostki jest motorem zmian, wykształcania się nowych i zanikania niektórych starych, również politycznych wartości w kulturach poszczególnych wspólnot. W konsekwencji, jak zauważa K. Gyekye, wspólnota nie może uczynić ze swego członka człowieka kulturowo czy intelektualnie biernego oraz bezwolnego³³. Członek wspólnoty nie może zaś być postrzegany jako istota „skrępowana”, która „działa mechanicznie na każde zawołanie wspólnotowej struktury”³⁴.

³¹ K. Gyekye, op. cit., s. 327.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

Ogół tych stwierdzeń nie kłóci się z przekonaniem K. Gyekyego, że przeciętny Afrykanin pozostaje głęboko związany ze wspólnotą lokalną, której jest członkiem. Filozof jest zarazem przekonany o ontologicznym pierwszeństwie wspólnoty nad jednostką i, co warto powtórzyć, akcentuje, że stosunki panujące między członkami typowej afrykańskiej wspólnoty lokalnej charakteryzuje w pierwszym rzędzie kładzenie nacisku na dobro wspólne oraz wartości, projekty i cele wspólnoty jako całości. K. Gyekye uważa zarazem, że ten wymiar wspólnotowości wcale nie musi prowadzić do pomniejszania praw jednostki. Przyzwolenie na swobodę korzystania przez członka wspólnoty z jego praw indywidualnych zawiera bowiem w sobie między innymi możliwość posługiwania się przez jednostkę charakteryzującymi ją wyjątkowymi przymiotami czy talentami. K. Gyekye pisze w tym względzie, że gdyby wspólnota miała lekceważyć prawa indywidualne, to „w praktyce podcinałaby gałąź, na której jest usadowiona”³⁵.

K. Gyekye omawiając pojęcie wspólnotowości umiarkowanej i przeciwstawiając je pojęciu wspólnotowości radykalnej, zauważa, że „nie jest do końca jasne, która z dwu wersji [...] związana jest z afrykańskimi tradycjami kulturowymi”³⁶. Filozof nie przyjmuje zatem założenia, zgodnie z którym jeden z przedstawianych wzorców wspólnotowości jest symptomatyczny dla niektórych wspólnot afrykańskich, drugi zaś dla innych. Co więcej, podczas gdy I. A. Menkiti przedstawia pojęcie człowieka charakterystyczne dla afrykańskiego myślenia tradycyjnego, K. Gyekye w ogóle omija zagadnienie tradycyjnych sposobów myślenia. Można z tego wnioskować, że filozofowie mówią o dwóch różnych rzeczywistościach. „Czysty” typ pojmowania człowieka przedstawiony przez I. A. Menkitiego antropologowi kulturowi określiliby bowiem zapewne mianem ludowego. Może on dziś charakteryzować w szczególności wspólnoty wiejskie, co nie znaczy, że mało liczne. Tymczasem wzorzec opisywany przez K. Gyekyego może w większym stopniu dotyczyć członków społeczności miejskich czy w ogóle wspólnot podlegających szybszym przeobrażeniom kulturowym.

³⁵ Ibidem, s. 330.

³⁶ Ibidem, s. 334.

Co jest jednak najważniejsze, w przeciwieństwie do opinii I. A. Menkitiego, zgodnie z którą nie sposób obecnie charakteryzować przeciętnego Afrykanina w kategoriach aktywnego sprawcy rzeczywistości, również politycznej, oraz indywidualnego interpretatora świata, w którym żyje, K. Gyekye jest przekonany, że jako jednostka autonomiczna Afrykanin posiada potencjał do budowania demokratycznego społeczeństwa oraz bycia jego częścią, a zatem i do samodzielnego podejmowania decyzji politycznych. Do tego niezbędne jest jednak istnienie odpowiedniego kontekstu politycznego. Jak podkreśla ghański filozof, demokracja w afrykańskich państwach musi być dziś budowana w zgodzie z potrzebami wieloetniczności oraz w oparciu o instytucje, które będą zapobiegać dominacji jednych grup etnicznych nad innymi.

To właśnie w procesie demokratyzacji współczesnej Afryki Subsaharyjskiej można dopatrzeć się praktycznego wymiaru obu rodzajów wspólnotowości – radykalnej oraz umiarkowanej. Wielki krytyk wypaczeń afrykańskich demokracji *in statu nascendi*, nigeryjski politolog i myśliciel polityczny Claude Ake (1939–1996) wskazywał, że wyborcy w państwach afrykańskich są w rozmaity sposób manipulowani przez, jak to określał, swoich wspólnotowych patronów. W opinii C. Akego, dzięki istnieniu sieci powiązań typu patron-klient³⁷ elektorat jest wykorzystywany przez polityków działających w porozumieniu z lokalnymi notablami. W konsekwencji wynik wyborów jest często ustalany ponad głowami wyborców. C. Ake przywołał w tym kontekście przykład prowincji senegalskiej, gdzie przywódcy bractw religijnych, marabuci, niejednokrotnie są przekupywani przez polityków, by zapewnić im głosy wiernych. C. Ake pisał, że religijny autorytet daje marabutom możliwość manipulowania ludźmi, „ukierunkowując proces demokratyczny na ponowną afirmację stosunków

³⁷ Na ten temat zob.: A. Radłowska, *Klientelizm jako czynnik wpływający na wzrost rozwarstwienia ekonomicznego w państwach Afryki Subsaharyjskiej*, w: A. Żukowski (red.), *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce*, „Forum Politologiczne”, t. 12, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2011, zwłaszcza s. 492–499, Rozdział: *Relacje patron – klient: kwestie definicyjne*, oraz s. 499–506, Rozdział: *Czynniki wpływające na rozwój klientelizmu w Afryce Subsaharyjskiej*. W doświadczeniu historycznym, zob.: M. Tymowski, op. cit., s. 162.

społecznych, które stanowią całkowite zaprzeczenie demokracji”³⁸. Marabuci w Senegalu, jak dowodził, wykorzystują nie tylko relacje religijne z wiernymi, ale również i istniejące zależności ekonomiczne, związane zwłaszcza z systemem kredytowania upraw orzeszków ziemnych. Zdaniem C. Akego, taki pozorny wybór, dokonany wskutek manipulacji bądź w następstwie innych złych praktyk, nie ma nic wspólnego z podejmowaniem przez wyborców przemyślanej, indywidualnej decyzji politycznej, ani tym bardziej nie jest wyrażeniem przez nich własnej woli.

Praktyka senegalska jest przykładem wspólnotowości radykalnej, w której przywódcy wspólnot lokalnych tłumaczą ich członkom, że zapewnienie bezpieczeństwa ekonomicznego poprzez zagwarantowanie im zatrudnienia dzięki zbytowi ich płodów rolnych jest możliwe wyłącznie w drodze głosowania w wyborach na wskazanych polityków i partie polityczne. Wykorzystując przy tym autorytet religijny i ekonomiczny osiągają pożądaną cel. W konsekwencji członkowie wspólnot lokalnych nie są aktywnymi sprawcami rzeczywistości politycznej, w której żyją, a jedynie dostawcami wyborczych głosów. Wypełnienie procedur wyborczych ma jednak miejsce. Odpowiedni wynik wyborczy ma zaś się przełożyć na konkretne korzyści członków wspólnot.

Praktyczny wymiar politycznej wspólnotowości umiarkowanej może z kolei stanowić ugruntowujący się zwyczaj przedstawiony przez lokalnych wodzów z okręgu Chiradzulu w południowym Malawi autorowi niniejszego artykułu w trakcie studiów terenowych w sierpniu i wrześniu 2013 r. Zgodnie z ich przekazem, każdorazowo przed wyborami prezydenckimi i parlamentarnymi są oni odwiedzani przez polityków, którzy w zamian za głosy lokalnych wyborców obiecują zrealizowanie po wyborach rozmaitych lokalnych inwestycji. Wodzowie nie przyznają się do przyjmowania od polityków prezentów bądź innej gratyfikacji. Wskazują jednak, że politycy obiecują konkretne profity dla mieszkańców wiosek, którymi wodzowie zarządzają, a rola wodzów polega w tym przypadku na wybraniu najlepszej

³⁸ C. Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa*, CODESRIA, Dakar 2000, s. 171.

i najbardziej realistycznej oferty (na przykład zakładającej położenie asfaltu na jakimś odcinku lokalnej drogi, wykopanie studni lub doprowadzenie, w jakiejś perspektywie czasowej, elektryczności do wsi) oraz na przekonaniu do niej wyborców. Autorytet wodzowski pozbawiony jest, jak w przypadku senegalskim pierwiastków: religijnego i ekonomicznego. Podobnie jednak jak w kazusie senegalskim, przywódcy wspólnot zwykle uzyskują zamierzony efekt wyborczy, gdyż umieją wytłumaczyć wyborcom ekonomiczne korzyści płynące z przewidzianego dla całej wspólnoty zachowania politycznego, a konkretnie kolektywnego głosowania na danego polityka i partię polityczną. Zarazem biorą na siebie odpowiedzialność za efekty ewentualnego niewywiązania się polityków z przedwyborczej obietnicy lub przegrania przez nich wyborów.

W obu wskazanych przypadkach osiągnięty jest ten sam wynik wzmocnienia bezpieczeństwa ekonomicznego Afrykanów będących członkami wspólnot lokalnych. Senegalski kazus realizacji filozofii wspólnotowości radykalnej wskazuje jednak na petryfikację istniejących we wspólnotach lokalnych więzi zależności. Koszty osiągniętych korzyści są zatem wysokie, z punktu widzenia zasad demokracji. Malawijski przykład praktycznego wymiaru wspólnotowości umiarkowanej również trudno uznać za zgodny z istotą indywidualnego wyboru politycznego, lecz z pewnością bliżej mu do demokracji niż senegalskiemu. Wskazane kazusy ukazują wysoki koszt bezpieczeństwa Afrykanów we wspólnotach lokalnych dla kształtowania się kultury demokratycznej w społeczeństwach Afryki Subsaharyjskiej w dobie demokratyzacji.

BIBLIOGRAFIA

- Ake Claude, *The Feasibility of Democracy in Africa*, CODESRIA, Dakar 2000.
Art Robert J., *Security*, w: Joel Krieger (ed.), *The Oxford Companion to Politics of the World*, Oxford University Press, Oxford 1993.
Carew George M., *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2006.

- Freedman Lawrence, *The Concept of Security*, w: Mary Hawkesworth, Maurice Kogan (eds.), *Encyclopedia of Government And Politics*, Vol. 2, Routledge, London 1992.
- Gyekye Kwame, *Person and Community in African Thought*, w: P. H. Coetzee, A. P. J. Roux (eds.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998.
- Menkiti Ifeanyi A., *On the Normative Conception of a Person*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.
- Menkiti Ifeanyi A., *Person and Community in African Traditional Thought*, w: Richard A. Wright (ed.), *African Philosophy: An Introduction*, University Press of America, Lanham 1984.
- Menkiti Ifeanyi A., *Philosophy and the State in Africa: Some Rawlsian Considerations*, "Philosophia Africana" August 2002, Vol. 5, No. 2.
- Menkiti Ifeanyi A., *Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought*, w: Lee M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Radłowska Anna, *Klientelizm jako czynnik wpływający na wzrost rozwarstwienia ekonomicznego w państwach Afryki Subsaharyjskiej*, w: Arkadiusz Żukowski (red.), *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce*, „Forum Politologiczne”, t. 12, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2011.
- Silberbauer George, *Ethics in Small-Scale Societies*, w: Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford 1993.
- Tönnies Ferdinand, *Wspólnota i społeczeństwo jako typy więzi międzyludzkich*, przeł. D. Niklas, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyboru dokonali Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1975.
- Tönnies Ferdinand, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2008.
- Trzcíński Krzysztof, *Demokratyzacja w Afryce Subsaharyjskiej. Perspektywa zachodnioafrykańskiej myśli politycznej*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2013.
- Tymowski Michał, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1999.
- Vorbrich Ryszard, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012.
- Whyte Anne V., *Environmental Security*, w: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 7, Elsevier, Oxford 2001.

- Wiredu Kwasi, *An Akan Perspective on Human Rights*, w: idem, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington 1996.
- Wiredu Kwasi, *Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity*, w: idem, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington 1996.
- Wiredu Kwasi, *The State, Civil Society and Democracy in Africa*, "Quest: An African Journal of Philosophy" June 1998, Vol. 12, No. 1.

LOCAL COMMUNITY AS A SECURITY AREA FOR AFRICANS AND THE DEVELOPMENT OF DEMOCRATIC CULTURE IN THE SUB-SAHARAN AFRICA

SUMMARY

Keywords: local community, communalism, radical communalism, moderate communalism, security, economic security, Sub-Saharan Africa, political participation, democratization

In this article a local community in Africa is presented as a security area for Africans. First the term security is defined and then the concept of the local community in Sub-Saharan Africa is clarified. Next the main characteristics of so called *moderate (restricted) communalism* and *radical (unrestricted) communalism* are described and the differences between them explained. Then two case studies are conducted to exemplify both kinds of African communalism. The main goal for this article is to show what price is paid – from the point of view of the development of democratic culture in Sub-Saharan Africa – for providing Africans with security, including economic, by their local communities.