

Tadej Pirc

Kaj je to – afriška filozofija?

Ključne besede: afriška filozofija, etnofilozofija, filozofske modrosti, nacionalistično-ideološka filozofija, profesionalna filozofija

DOI: 10.4312/ars.12.1.189-203

Uvod

Govoriti o afriški filozofiji vobče bi bilo podobno pavšalno kot govoriti o evropski oziroma zahodni filozofiji, azijski filozofiji ali denimo latinskoameriški filozofiji. A ker raziskovalno področje znotraj filozofije, ki se ukvarja s tem, čemur bi z zadržkom rekli afriška filozofija, vendarle obstaja, se je za ta namen v zadnjih desetletjih izoblikoval termin *africana* filozofija. Ta zajema filozofije in filozofske avtorje afriškega izvora in afriške diaspore, hkrati pa vključuje raziskovalno delo in prispevke neafriških avtorjev na temo filozofije v afriškem kontekstu (prim. Outlaw, 2004, 91). Tako tudi pričujoče besedilo spada na področje filozofije *africana*.¹

Zato naj pojem afriške filozofije velja le kot geografsko določilo, ki opisuje kontinent, s katerega prihaja avtor filozofske misli, in ne filozofije, ki je v temelju drugačna od, denimo, evropske. Medtem pa *africana* filozofija ob geografski komponenti vsebuje tudi interesno in genealoško sled, ki avtorje – četudi rojene ali živeče izven Afrike – jasno povezuje z afriškimi koreninami in/ali zanimanjem za Afriko. V obseg *africana* filozofije tako spadajo tudi avtorji in literatura Afroameričanov, karibskih Afričanov, afriške diaspore po svetu ter ostalih, torej Neafričanov ali potomcev Afričanov in afriške diaspore, ki so profesionalno – kot avtorji, uredniki, visokošolski učitelji, raziskovalci – povezani z Afriko.

Če gre pri afriški filozofiji pretežno za geografsko določenost pojma, je primerjalna filozofija – denimo evropskih, azijskih in afriških filozofskih tokov – nesmiselna. V nadaljevanju bom preučeval veljavnost hipoteze, da lahko afriška filozofija obstaja le kot historiografski pojem (zgodovinski potek filozofije kot *znanstvene discipline* na afriškem kontinentu), medtem ko filozofsko-specifično afriška filozofija ne obstaja. Tu

1 V slovenskem prostoru se le redko srečamo s filozofijo afriških avtorjev, še redkeje pa s študijami v slovenskem jeziku, ki se lotevajo filozofije v afriškem kontekstu. Kot enega ključnih prispevkov velja omeniti članek Lenarta Škofa (2005), v katerem se ukvarja z orisom mesta afriške filozofije v okviru zgodovine primerjalne in medkulturne filozofije ter s kritičnim pretresom pojma etnofilozofije.



se v veliki meri strinjam s tezami Petra Bodunrina, katerih skupno presečišče izraža propozicija, da »ni vsak racionalen, koherenten in zapleten sistem že tudi filozofija« (Bodunrin 1981, 170). Temu ustrezno je naslovno vprašanje, *kaj je to – afriška filozofija*, navsezadnje povratek k večnemu in temeljnemu vprašanju, *kaj je to – filozofija*.² Kot takšno pa zahteva jasne kriterije, ki pomagajo določiti oziroma dokončno kategorizirati posamezne izdelke bodisi kot filozofske bodisi kot nefilozofske. Samim kriterijem te kategorizacije se ne bom posvečal, saj lahko razpravo prehitro odpeljejo k vprašanju znanstvenosti in objektivnosti, torej nekontingentnosti filozofske produkcije oziroma filozofske resnice, s tem pa v jedro razprav tako imenovane zahodne analitične filozofske tradicije.

Velik del afriške *filozofske* literature je ustnega izvora oziroma za svoje posredovanje in ohranjanje uporablja medij govorne besede, ki pri večini zahodnih filozofov, pa tudi afriških, zbuja dvom, da gre za filozofijo, kot jo običajno razumemo. Miti, legende, napevi, poezija, pripovedi in pregovori morda lahko pritegnejo zanimanje akademskega filozofa, a povečini le kot jedro kulturnega ida, v katerem se nahajajo, kot taki pa morejo primarno služiti etnografskim in antropološkim raziskavam, medtem ko za sodelovanje v filozofskih razpravah niso primerni oziroma znanstveno adekvatni.

Številni viri potrjujejo, da se temu stališču do ustnega izročila tradicionalne Afrike pridružujejo tudi afriški filozofi sami. Hkrati pa se malodane vsi strinjajo, da so kriteriji definicije tega, kaj je filozofija – in tudi tega, kaj *ni* filozofija –, vse preveč odvisni od filozofije, kot jo razumemo na Zahodu, ter ji vse preveč naklonjeni (prim. Hallen, 2009, 21). V zadnjem stoletju se je pričelo razpravljati tudi o možnosti obstoja filozofije v Afriki, za katero je dolgo veljalo, da k nastanku in razvoju filozofije kot znanstvene discipline ni prispevala nič, saj zgodovina filozofije domnevno ni zabeležila nobenega pomembnega prispevka avtorja afriškega porekla. Pa vendar so kulture, za katere je značilno, da so svoje pomembne vtise, pravila in folkloro ohranjale in prenašale ustno – za razliko od pisnih kultur –, ustvarile številne vsebine, ki bi jih lahko opredelili kot filozofske – tudi po *zahodnih standardih* –, čeprav v oblikah, ki v današnji Evropi in Severni Ameriki veljajo za nekonvencionalne. Številna ustvarjena besedila, ki bi jih na prvi pogled lahko označili za religiozna, mitološka ali mitična, torej nefilozofska, v sebi skrivajo nedvoumne poteze racionalne, logične argumentacije in kot taka jasno kažejo na univerzalnost in transkulturno zasnovano človeškega uma. S tega vidika filozofija, ki je bistveno utemeljena na racionalni refleksiji problemov in pojmov, prav tako presega ozek zahodni okvir in je lahko prav toliko afriška, kot običajno menimo, da je evropska.

2 Gre seveda za parafrazo naslova besedila *Kaj je to – filozofija?* (Heidegger, 1967).

Historične zasnove filozofije na afriškem kontinentu

Grobo rečeno se je vrednotenje – četudi *znanstveno* podkrepljeno – afriških predkolonialnih domorodnih kultur kot bistveno ahistoričnih v raziskovalnem delu zlasti zadnjih nekaj desetletij izkazalo kot zmotno. Termin *primitivno*, ki so ga za opredelitev afriških kultur izvorno uporabljali Neafričani, bistveno seveda Evropejci oziroma evropski kolonizatorji in obiskovalci (bodisi tisti s trgovskimi nameni kot tudi avanturisti in raziskovalci), je služil kot živi vpogled v preteklost, torej v to, kako so ljudje živeli v prvinskih časih oziroma pred zapisano zgodovino (gl. Hallen, 2009, zl. 1. pogl.; prim. tudi Kuper, 1988; Mudimbe, 1994). Ta »napačen ahistorični stereotip« (Hallen, 2009, 7) je izjemno vplival na status Afrike in njeno razmerje s filozofijo kot mednarodno, morda celo univerzalno dejavnostjo, ki je ob tej ahistorični predpostavki Evropo le še dodatno okrepila v sedlu središča filozofske produkcije – bistveno seveda prek temeljnega prepričanja, da je prav evropski (ali zahodni, *beli*) način mišljenja najprimernejši, če ne celo edini primeren za ukvarjanje s pojmi in procesi, značilnimi za filozofsko motrenje in aplikacijo filozofskih metod. Za zgodnje, torej od trenutka današnje dobe najbolj oddaljene človeške družbe je veljalo, da niso razvile sposobnosti intelektualne refleksije, ki je značilna za to domnevno sofisticirano in kompleksne probleme naslavljajočo disciplino. Afriške domorodne kulture so bile tako še pred samim vstopom diskvalificirane iz filozofske arene, k čemur je v številnih pogledih pripomogla moč, ki jo je Zahod nakopičil v stoletjih, posledično pa to moč učinkovito uporabljal v procesu konstrukcije realnosti in grajenja tega, čemur lahko le sramežljivo rečemo resnica.

Barry Hallen (2009, 7 isl.) v afriškem historičnem kontekstu prepoznava dva ključna vira filozofskega mišljenja, ki sta starejša od tega, čemur pravimo moderna doba: egipčanski teksti, ki so nastali v tretjem tisočletju pr. n. št., in zbirka razprav iz Etiopskega cesarstva, ki so nastale v sedemnajstem stoletju n. št. – medtem ko je filozofija, ki jo je v osemnajstem stoletju ustvarjal ganski filozof Anton Wilhelm Amo – običajno prepoznan kot prvi afriški filozof, ki je pečat pustil tudi, če ne predvsem v Evropi –, že ustrojena po pravzaprav enakih načelih kot filozofija, ki je tisti čas nastajala drugod po Evropi.

Ptahhotep, egipčanski vezir iz obdobja pete dinastije, je splošno sprejeto avtor besedila, imenovanega *Moralni nauki Ptahhotepa*, ki jih sestavlja sedemintrideset naukov oziroma načel. Ta določene načine vedenja opredeljujejo in upravičujejo kot moralne. Načela avtor podkrepi z razlogi za svoje trditve, ki so običajno zasnovani v povezavi s pozitivnimi ali negativnimi posledicami določenega načina vedenja. Vedenje, h kateremu Ptahhotep v svojem besedilu spodbuja, je mogoče strniti v ustrezno izražanje, spoštovanje starejših in vodilnih, ritualno spominjanje, lepo

vedenje, vzdržnost pri aroganci, grožnjah in obrekovanju, podložnost avtoriteti, zasledovanje resnice, pravičnost, radodarnost, samonadzorovanje, nepristranskost, premišljeno govorjenje, prikrivanje lastnih čustev in dobre sposobnosti poslušanja (prim. Asante, 2000, 41). Še natančneje rečeno pa je bistveno sporočilo oziroma maksima načel resnica.

Čeprav jih večina ne govori neposredno o resnici kot filozofskem pojmu, se ta vendarle implicitno pojavlja v večini načel. Pomembne vrednote, ki jih izpostavlja Ptahhotep, so tako objektivnost, doslednost pri opazovanju, zapisovanju in sporočanju, samonadzorovanje, preudarnost in vednost. Podoben sentiment veje denimo tudi iz petindvajsetega načela:

Če si mogočen in vpliven, si pridobi spoštovanje z znanjem in lahnostjo govora. Ne odrejš, če ni primerno. Tisti, ki izziva druge, zaide v težave. Ne bodi ošaben, če ne želiš biti osramočen. Vendar ne bodi tiho, če ne želiš biti okaran. Ko odgovarjaš nekemu, ki besni, se obrni in se nadziraj. Plamen vročekrvnega pometa z vsem. Pot tistega, ki stopa nežno, pa je tlakovana. Tisti, ki se ves dan razburja, nima srečnih trenutkov, tisti pa, ki se ves dan kratkočasi, ne more obdržati svojega bogastva (nav. po Hord, Lee, 1995, 28).³

Kultura, katere učenec je bil Ptahhotep, je bila pretežno oralna, dasiravno tudi pisna in pismena. Primat govornje besede je zato vsemu, kar je bilo izrečeno, podeljeval višji moralni status oziroma je govorca zavezoval k iskrenemu sporočanju. Govorčeva resnicoljubnost je tako bila neposredno povezana z moralnim značajem in dometom govornje moralne moči ter hkrati njen temelj.⁴ Zato ne čudi, da avtor s svojimi načeli nagovarja voditelje in tiste, ki želijo to postati.

Zgoraj omenjeni primer Amo je seveda izjema, vendar to ne pomeni, da filozofija v Afriki pred njim ni obstajala, natančneje, pred priznanjem njegovega prispevka k takratni evropski filozofiji, ki mu ga je leta 1734 s podeljenim doktoratom potrdila Univerza v Wittenbergu (gl. denimo Abraham, 1996). Nasprotno, omenjena antična egipčanska besedila – oziroma kratko obravnavana Ptahhotepova moralna načela – lahko štejemo med afriško filozofsko zapuščino, a moramo biti pri tej tezi previdni. Trditev, da so primeri filozofskih besedil obstajali že v starem Egiptu, se pogosto pretesno poveže z miselno strujo, ki zagovarja afrocentrično interpretacijo intelektualne zgodovine oziroma svetovne zgodovine kot celote. Če gre po eni strani za identifikacijo genealoškega začetka tega, čemur pravimo civilizacija – skratka,

3 Izmed številnih različic in formatov prevodov Ptahhotepovih načel sem izbral esejsko verzijo prevajalca Hilliarda (gl. Hilliard, Williams, Damali, 1987).

4 Hallen (2009, 12), izjemen poznavalec jorubske kulture, izpostavi podobnosti med omenjeno severnoafriško kulturo govornje besede in tej pripisanega moralnega statusa z zahodnoafriško kulturo Jorub. Neposrednih stikov ali izmenjav ne insinuira, a se kljub temu lahko pojavi vprašanje obstoja *tipično* afriške (historične) moralne epistemologije.

na logosu utemeljena kultura –, je po drugi strani afrocentrična teza prav tako problematična kot evrocentrična. Hallen (2009, 8) sicer poudarja kritično držo do kritik na račun afrocentrizma, saj je po njegovem mnenju včasih nepravilno in enodimenzionalno označen kot poskus prekomernega napihovanja mednarodnega pomena in vpliva stare egipčanske kulture vse do *znanstvenega* dokaza za afrocentrizem, a se zdi dopuščanje tovrstne parcialne interpretacije prav tako problematično kot dopuščanje evrocentrične parcialne interpretacije intelektualne zgodovine človeštva.

Druga težava, ki nastopi z generalizacijo, pogojeno z obalami posameznih kontinentov, nastopi ob *internih* konfrontacijah, kjer – kot v vsakem drugem odnosu – nekdo nujno postane *drugi*. Teorija *africana* namreč pogosto zavrača reafirmacijo starega Egipta kot integralnega dela afriškega kontinenta, in sicer tako s historičnega kot kulturnega gledišča. Saharska in nubska puščava sta namreč za številne nekakšna železna *zavesa* med črnimi afriškimi kulturami južno in *nečrnimi*, a hkrati tudi nebelimi ljudstvi severno od tega puščavskega pasu (prim. Obenga, 1992). Takšnim kategorizacijam, ki temeljijo na razlikovanju barve kože, bi milo rečeno lahko pripisali destruktivne posledice, nekoliko ostreje pa je mogoče trditi, da moderne rasne napetosti, ideološke razmejitve in diskriminatorne politične prakse, ki jih običajno pripisujemo evropskemu kolonializmu, predstavljajo nazaj vse do antike.

Vendar afrocentrizem v zahodnih študijah bržkone ostaja zapisan kot argumentacijska struja zlasti afriških avtorjev, ki zagovarjajo tezo, da sta forma in vsebina antične grške filozofije in znanosti izšli neposredno iz egipčanske civilizacije (prim. denimo Ben-Jochannan, 1994; Diop, 1974; James, 1954; Obenga, 1995). Genealoško sledenje ne le antični grški, ampak tudi njeni naslednici, torej evropski oziroma zahodni filozofiji in kulturi še en korak nazaj do starega Egipta sproža odločen odziv zahodnih klasicistov. Ti vztrajajo, da je bil značaj grške misli in civilizacije v tem, zlasti filozofskem pogledu bistveno drugačen od egipčanskih ustreznikov, zato posledično ne more biti vzpostavljena nobena povezava. Po njihovem mnenju ni prišlo niti do prelivanja miselnih tokov ali *načina* filozofiranja. Stari Grki so skladno s to paradigmo prepoznani po svoji »abstraktni« in »razumski« misli, medtem ko je egipčanska misel označena kot »strukturirana« in »praktična« (prim. Hallen, 2009, 8–9; Lefkowitz, 1996; Lefkowitz, Rogers, 1996).

V okviru teh burnih razprav je posebno mesto našlo vplivno delo ameriškega teoretika Martina Bernala, ki je s svojo Črno Ateno (1987–) skušal predstaviti zadovoljive empirične dokaze na sprejemljivih znanstvenih temeljih in enkrat za vselej vzpostaviti pomen antičnih intelektualnih interakcij med Grki, semitskim

Mediterranom in afriškimi ljudstvi (gl. Bernal, 1987). Moja, gotovo neadekvatna in neutemeljena ocena splošnega sentimenta – tako v akademskih krogih kot izven njih – je, da mu zadani podvig ni v celoti uspel.

Štirje pristopi k filozofiranju v Afriki

Pojem *afriška filozofija* predpostavlja, da gre za način mišljenja, ki je tipično afriški oziroma drugačen od načinov mišljenja drugod po svetu, zlasti v primerjavi z zahodno ali evropsko mislijo. Iz te predpostavke sledijo tudi ostale opredelitve in deklaracije afriške filozofije kot intuitivne, mistične in mitološke ter utemeljene onkraj razuma. V tem smislu kot nasprotje evropsko oziroma zahodno filozofijo označujemo kot analitično, logično-podkrepljeno, rigorozno-racionalno, skratka znanstveno. Ta distinkcija ni nujno plod evrocentričnega motrenja filozofije na afriškem kontinentu, saj je tovrstna stališča mogoče najti tudi pri afriških avtorjih samih. Leopold Senghor (1964, 74) tako piše, da je »evropsko mišljenje analitično, diskurzivno«, medtem ko je »negro-afriško mišljenje intuitivno«. Senghorjevi motivi za uvedbo jasne distinkcije med Afriko in Evropo so znani – osvobodilna in nacionalistična gibanja začetka druge polovice prejšnjega stoletja so namreč zahtevala tudi utemeljitev, pa čeprav le psevdoznanstveno.

To ostro označbo spisov prvega senegalskega predsednika – in tudi drugih takratnih afriških političnih vodij, med njimi denimo Kwame Nkrumah (ganski predsednik), Julius Nyerere (tanzanijski predsednik), Kenneth Kaunda (zambijski predsednik) in Ahmed Sekou Toure (gvinejski predsednik) – izpostavljam kot pomembno vejo afriške intelektualne produkcije, ob kateri se zastavlja tehtno vprašanje, kako teoretski tekst opredeliti z jasno politično agendo. Filozofija kot znanstvena disciplina namreč presega rasne, geografske, spolne, politične, religijske in druge kvalifikatorje. V tem pogledu je filozofija oziroma njen predmet preučevanja univerzalen in neodvisen od okoliščin, v katerih je preučevan. Kakor ne obstaja afriška matematika kot poseben način matematične znanosti, tako tudi ne obstaja afriška filozofija kot poseben način filozofske znanosti.

A filozofija je vendarle nekoliko ohlapnejši pojem od matematike. Da bi se izognili dokončnim definicijam, je vredno dati možnost prispevati k filozofskim razpravam različnim diskurzivnim načinom in mišljenjskim naporom. V luči tovrstne odprtosti je Oruka (1990) identificiral štiri trende oziroma pristope k filozofiranju v Afriki: 1) etnofilozofija, 2) filozofska modrost, 3) nacionalistično-ideološka filozofija in 4) profesionalna filozofija.⁵

5 Kategorizacijo je prvič predstavil na spominski konferenci za Williama Ama v Akri med 24. in 29. julijem 1978.

Etnofilozofija⁶ je ob ločnici med kritično filozofsko refleksijo in nekritičnim prevzemanjem vzpostavljene, tradicionalno privzete resnice odkrito zavezana slednjemu načinu motrenja sveta in njegovih pojavnih oblik. Skladno z jasno senhorjevsko (a povečini tudi tipično evropsko) delitvijo, ki logiko pripisuje starim Grkom, čustva pa Afričanom, je etnofilozofija opredeljena kot kolektivna in pretežno temelječa na afriških skupnostnih običajih, pesmih, tabujih, religijah, plesih, skladbah, pregovorih ... Skratka, opredeljena je z vsem, kar je v nasprotju z vzpostavljenimi racionalističnimi elementi reflektivne, kritične in dialektične filozofije. Oruka (2002, 121) ne zanika kritičnih tokov znotraj afriških kultur in tradicij, a te poskuse pripiše individualnim naporom intelektualcev, medtem ko legende, miti, folklor, pripovedke, religije in vraževerja nujno zahtevajo skupinsko prakticanje in nekritično reprodukcijo.

Ob tem se zastavlja vprašanje, ali lahko družba sploh obstaja brez tovrstnih nekritičnih idej, ki jih lahko opiše tudi pojem ethos. Tudi Evropa ima namreč svojo nekritično tradicijo, pa čeprav izvirajočo iz primarno filozofske zapuščine Grčije in Rima. Etnofilozofija zato ni nekaj evidentno ali izključno afriškega. Prav tako ni nekaj, česar evropski, domnevno racionalni um ne bi zmožel dojeti, a hkrati tudi ni nekaj, kar bi po svojem epistemološkem ustroju, metafiziki in metodi moglo suvereno in adekvatno sodelovati v razpravi s filozofijo kritičnega tipa.

Na tem mestu postaja jasno, kje tiči srčika razlikovanja med filozofijo in idejnimi sistemi, ki jih bolje opiše termin psevdofilozofija. Če je etnofilozofijo razmeroma enostavno nedvoumno umestiti v ta kategorizacijski okvir, je naslednji pristop, ki ga identificira Oruka (2002, 121–122), že nekoliko bolj zapleten. Filozofska modrost (*philosophic sagacity*), kot opredeli miselno produkcijo posameznikov, ki so lahko kljub morebitni nepismenosti izjemno kritični in neodvisni misleci, se sicer ne zapleta v pasti etnofilozofije, a je njena *objektivnost* vendarle vprašljiva. Filozofski modreci so običajno tisti posamezniki znotraj tradicionalnih afriških skupnosti, ki niso bili izobraženi v klasičnem zahodnem smislu, svojo kritično misel in sodbe pa utemeljujejo na »moči razuma in vrojenega uvida« ter ne podlegajo »avtoriteti skupnostnega konsenza« (Oruka 2002, 121). Sposobni so motrenja problema ali pojma, temeljite filozofske analize in racionalne razlage lastne sodbe o vzpostavljenih skupnostnih prepričanjih glede tega problema ali pojma.⁷

Ključno, kar filozofsko modrost razločuje od etnofilozofije, sta torej njen individualizem in dialektika. Večina te filozofije sicer ni predstavljena v obliki elaboriranih filozofskih argumentov, temveč je izražena skozi kratke logične silogizme

6 Za izvor poimenovanja glej Hountondji (1974) in (1976).

7 Oruka je filozofijo modrecev raziskoval na terenskem delu v Keniji; prim. denimo Oruka (1983).

oziroma entimeme. S tega vidika gre za filozofsko produkcijo v tudi evropskemu umu dojemljivi obliki, a jo je treba za celovito obravnavo in vključitev v *globalne* filozofske diskusije raziskati in poustvariti v ohlapnejših okvirih, dostopnih tudi onkraj partikularne afriške skupnosti, kulture ali tradicije.

Tretji pristop Oruka imenuje nacionalistično-ideološka filozofija. Njeni avtorji so povečini politiki oziroma državniki, izvira pa iz odpora proti kolonialnim razmerjem in gradi na vzpostavitvi afriške oziroma črnske zavesti, zavezane boju za neodvisnost in emancipacijo od evropskih izkoriščevalskih kolonialnih sil. V primerjavi z etnofilozofijo gre za razprave, ki domnevno temeljijo na tradicionalnih skupnostnih miselnih shemah afriških kultur, a so evidentno delo samostojnega avtorja. V nasprotju z etnofilozofijo, ki je praviloma apolitična, gre pri nacionalistično-ideološkem pristopu k filozofiji v Afriki za izrazito politično angažirana besedila posameznikov, ki jim je uspelo pridobiti solidno izobrazbo (običajno na elitnih evropskih in severnoameriških univerzah), po povratku v domovino pa so s svojimi retoričnimi spretnostmi nagovarjali množice Afričanov.

Že omenjeni Senghor, Nyerere, Nkrumah in drugi voditelji boja za neodvisnost afriških kolonij v 50. in 60. letih prejšnjega stoletja so svojo družbeno teorijo in politične zamisli – neproblematično jih lahko ocenimo tudi kot politično propagando – gradili na osnovnem argumentu *komunalizma*, torej na ideji, da imata posameznik in skupnost enake medsebojne obveznosti ter iz tega izhajajočo vzajemno korist (prim. denimo Nkrumah (1964) ali Nyerere (1968)). Dinamika družbenih odnosov tako zahteva, da noben posameznik ne prosperira na škodo družbe, hkrati pa družba ne prezre stagnacije nobenega svojega člana (Oruka, 2002, 122). Šlo je predvsem za grajenje novega humanističnega socialističnega reda, postavlja pa se vprašanje, ali je to tudi prispevek k filozofski vednosti. Nacionalistično-ideološke teze, vsebovane v teh historično prelomnih besedilih, namreč argumentacijo črpajo iz tradicionalne *vednosti*, torej iz že vzpostavljenih normativnih sodb, ki se jih ne lotijo analitično, temveč jih v svoje izvajanje vključujejo po potrebi in na tistih mestih, kjer odzvanjajo najodločneje. Skratka, pri tem pristopu k filozofiji ne gre za preverjanje hipoteze ali čvrstosti argumenta, temveč za grajenje miselnih shem, v katerih so določeni argumenti privzeti kot nesporni, določene hipoteze pa kot večne resnice, ki jih je treba onkraj dvoma zgolj pritegniti v vsakdanjo zavest in po njih ukrojit delovanje.

Četrta oblika, ki jo predlaga Oruka, je profesionalna filozofija. Njena produkcija zajema razprave filozofov v akademski sferi – torej študentov, visokošolskih učiteljev in raziskovalcev –, ki so po svoji strukturi, v veliki meri pa tudi po vsebini zelo podobne razpravam, ki jih gojijo profesionalni filozofi na Zahodu. Filozofija je v

tem smislu razumljena kot disciplina, katere pomena ne moremo krojiti po rasnem ali geografskem izvoru. Profesionalna filozofija tako tudi v Afriki pomeni kritično, reflektivno in logično obravnavo temeljnih vprašanj bivanja in biti, a hkrati ohranja določeno distinkcijo od evropske oziroma zahodne filozofije, ki jo utemeljuje na kulturni različnosti. Kljub temu priznavajo, da »lahko kulturne razlike povzročijo neskladja v prednostnih filozofskih temah in metodologiji, ne pa v naravi ali pomenu filozofije kot discipline« (Oruka, 2001, 123). V domeno afriške filozofije tako spadajo dela afriških avtorjev, tudi tistih, ki delujejo izven Afrike, a svojo filozofsko produkcijo utemeljujejo v afriškem intelektualnem kontekstu. V tem pogledu pa se hitro začneta mešati uvodoma izpostavljena pojma afriške in *africana* filozofije.

Ob tem se pogosto omenja tudi kritika tovrstne definicije afriške profesionalne filozofije, saj se v veliki meri ujema z zahodno ali evropsko filozofijo. Čeravno vprašanje samo po sebi ni povsem brez utemeljitve, gre vendarle za nekoliko kratkovidno polemiko. Vprašanje namreč implicitno problematizira, kaj je to *afriško*, in aludira na strogo dihotomijo med afriškim in neafriškim. Še več, jasno vzpostavlja zarezno med predkolonialno ter kolonialno in pokolonialno svetovno zgodovino, s čimer Afriko le še dodatno utemeljuje kot *večnega drugega* Evropi in ostalemu zahodnemu svetu ter jo potiska v omejeno, čeprav metafizično samozadostno, a izolirano identitetno formacijo. Na ta način sodobni afriški profesionalni filozofiji odvzema legitimnost, če želi sodelovati v globalnih filozofskih razpravah, hkrati pa legitimnost odvzema tudi vsem filozofom, ki se bodisi rasno bodisi tematsko ne ujemajo s tradicionalno in tipično podobo tega, kaj pomeni biti Afričan.

Kljub temu se je v zadnjih nekaj desetletjih oblikovalo še več kategorizacij in posledično definicij filozofije v afriškem kontekstu. Oleko Nkombe in Alphonse Smet (prim. zlasti očrt v Nkombe, Smet, 1978) sta v prispevku, ki je nastal skorajda sočasno Orukovemu, razbrala *ideološki* pristop, ki je po zasnovi blizu zgoraj omenjenemu nacionalistično-ideološkemu. Ideološki pristop tako zajema številna družbenopolitična dela, posvečena rekonstrukciji političnih in kulturnih razmer afriških ljudstev, ki so nastala kot posledica ali celo reakcionarni odziv na evropski imperializem, zaslužnjevanje in kolonizacijo. Iz teh del so vzniknili koncepti in teorije, kot denimo *afriška osebnost*, *panafrikanizem*, *négritude*, *afriški humanizem*, *afriški socializem*, *znanstveni socializem*, *consciencism* in *afriška avtentičnost*, katerih bistvena genealoška značilnost je težnja po ujeti oziroma definirati tisto, kar opisuje afriškega človeka in njegovo edinstvenost. Pikra opomba k tej oceni izpostavlja, da je vsaka filozofija – tudi tista *prava* – »navsezadnje politična, saj je razumevanje stvarnosti, ki si ga želimo doseči, izboljšanje človeškega bivanja« (Wiredu, 1996, 148).⁸

8 Ganski filozof Kwasi Wiredu po Orukovi klasifikaciji spada med profesionalne filozofe.

Naslednja skupina zajema *tradicionalistične* pristope, ki so po vsebini in ustroju podobni filozofiji modrecev, kot jih je ekspliciral Oruka. Osredotočajo se na identifikacijo filozofskih praks tradicionalnih afriških mislecev, raziskujejo filozofske vidike manifestacij teh praks ter ugotavljajo, kako so te prakse rezultirale v razvoj repozitorijev modrosti in ezoterične vednosti. Ob teh dveh sta v svoji kategorizaciji opredelila tudi tretji trend, in sicer *kritične* pristope, katerih skupni imenovalec je kritika ideoloških in tradicionalističnih tokov. Nkombe in Smet (1978) sta razbrala, da tovrstni pristopi črpajo zlasti iz levičarskih oziroma marksističnih in liberalno demokratskih struj ter variacij na druge tradicije evropske misli.⁹ Če je Oruka etnofilozofijo vendarle prišteval med izvirne afriške filozofske pristope, so *kritični* avtorji tradicionalne pristope prištevali prej k etnologiji kot filozofiji. Za četrto skupino te kategorizacije pa je značilen *sintetični* pristop, ki z uporabo filozofske hermenevtike raziskuje teme in preučuje nove probleme, ki vznikajo v afriškem kontekstu.

Lahko opazimo, da se v jedru ti dve kategorizaciji ne razlikujeta. Še več, v jedru lahko opazimo predvsem to, da gre skladno z raziskavami afriških akademskih oziroma profesionalnih filozofov pri afriški filozofiji vendarle za nekaj specifičnega. Specifična je njena ambivalentna narava, saj denimo evropska oziroma zahodna filozofija veliko jasneje razločuje med tem, kar je filozofija, in tistim, kar to ni. Tudi *analitična* filozofska tradicija, ki jo opredeljujemo kot znanstveno, *kontinentalni* filozofski tradiciji običajno ne odreka filozofskosti – če že kaj, ji odreka znanstvenost ali objektivno veljavnost.¹⁰ Pojem filozofije – četudi skrajno kompleksen, fluiden in navsezadnje neulovljiv – ohranja določene koordinate, ki so zelo široko sprejete in sprejemljive.

V afriškem kontekstu pa očitno ni tako. V tem smislu je pomenljiv Bodunrinov prispevek, ki sem ga uvodoma omenil kot osrednjo kritiko izpostavljenih kategorizacij. V njegovem delu ne gre le za to, da etnofilozofija ni *prava* filozofija, temveč zlasti za to, da je pojem filozofije jasen in koherentno apliciran na vsakokratno izraženo misel ali propozicijo, ki pretendira po tem, da bi bila filozofska – ne glede na prostor, v katerem vznikata, kar je Bodunrinov ključni poudarek. Znotraj tako osnovanega pojmovnega aparata se kot problematično izkaže razmerje med filozofijo in nefilozofijo, ne pa med afriško filozofijo in ostalimi filozofijami, kot bi številne razprave, ki se lotevajo filozofije v afriškem kontekstu, dale misliti. To razlikovanje namreč temelji na *umetno* vzpostavljeni ločnici med koherentnim, poglobljenim, analitičnim in logično strukturiranim mišljenjem na enem delu zemeljske oble ter intuitivnim, iracionalnim in refleksije nesposobnim nemišljenjem na drugem. Izhajajoč iz tega aksioma, torej

9 Čeprav gre za skoraj pol stoletja staro klasifikacijo, ki je nastajala v nekem drugem, zelo specifičnem svetovnozgodovinskem trenutku – tako časovno kot prostorsko –, je v svoji očitni odvisnosti od *političnosti* še zmeraj aktualna.

10 To pa že odpira drugo razpravo. Za nekaj misli in tezo o nemožnosti objektivnosti (v znanosti (in filozofiji)) glej denimo Škof in Pirc (2016).

temeljne relativistične predpostavke, ki Evropejcem pripisuje sposobnost kritične misli, Afričanom pa jo odreka, je sklep, da afriška filozofija ne obstaja, evidenten in pravilen. Moj poudarek cilja na prav to temeljno predpostavko, a ne na ustaljen način, ki trdi obratno, torej da je sposobnost kritične refleksije univerzalna in neodvisna od geografskih ali rasnih kvalifikatorjev, temveč na premik razprave z antropološkega na filozofsko področje. To je namreč podij, ki ga ne zanimajo propozicije, kot denimo *teza a je napačna, saj jo izreka Afričan, ki zaradi svoje afriškosti ni sposoben pravilno argumentirane teze*, ampak eksplikacije, ki razpravljajo o filozofskih vidikih izrečene teze, torej o njeni argumentacijski moči in skladnosti s sicer arbitrarno sprejetimi metodološkimi in epistemološkimi kriteriji.

Prav to je Bodunrinova oporna točka, kjer izpostavlja zlasti kritično točko, na kateri se filozofsko motrenje jasno loči od splošnega prepričanja ali javnega mnenja. Pravi, da se je filozofija rodila iz »kritike tradicionalnih kulturnih prepričanj« (Bodunrin, 1981, 169). Vsaka teorija, ki temelji na tradicionalnih prepričanjih afriških kultur – kot je značilno za afriško etnofilozofijo in filozofijo modrecev, v veliki meri pa tudi za nacionalistično-ideološko filozofijo –, je v tem smislu kot filozofija vprašljiva. Bodunrin ne zanika »obstoja spoštovanja vrednih in v številnih pogledih kompleksnih, na neki način racionalnih in logičnih pojmovnih sistemov v Afriki« (Bodunrin, 1981, 170), a vendar izpostavlja problem *samozadostnosti* oziroma zaprtosti tovrstnih sistemov.

Če je mogoče iz temeljnih predpostavk neke kulture (sistema prepričanj in vrednot) izpeljati sklepe, ki prepričanja in vrednote potrjujejo, potem intelektualni dejavnosti, ki iz takšnih predpostavk izhaja oziroma argumentacijo gradi znotraj teh okvirov, ne moremo pripisati statusa filozofije.

Sklep

Glede na eksplicirano trdim, da se ločnica med filozofijo in nefilozofijo ne vzpostavlja ustrezno geografskemu izvoru nastanka neke misli, ideje, propozicije ali teze, temveč se jasno vzpostavlja ob vprašanju metode. Filozofski pristop k univerzalnim problemom, ki so relevantni za vse ljudi, tako temelji na kriticizmu, pri čemer ne gre za »negativno vrednotenje, ampak za racionalno, nepristransko in artikulirano vrednotenje, bodisi pozitivno bodisi negativno. Temu ustrezno biti 'kritičen' do prevzetih idej ni enako njihovemu zavračanju: sestoji namreč iz resnega spraševanja, ali naj bodo te ideje reformirane, modificirane ali ohranjene, ter predvideva aplikacijo vseh intelektualnih in imaginativnih sposobnosti za iskanje odgovora« (Staniland, 1979, 4).

Če pa k filozofiji neselektivno prištevamo karkoli, tudi sicer pomembne in vredne študije afriške literature, kultur in zgodovinskega razvoja, je to za razvoj filozofije v Afriki prej pogubno kot koristno. Četudi smo vsi ljudje sposobni filozofskega motrenja pojmov in procesov, to ne pomeni, da je vsak izmed nas filozof. »Filozofija zahteva urjenje« (Bodunrin, 1981, 178).

Bibliografija

- Abraham, W. E., *The Life and Times of Anton Wilhelm Amo, the first African (black) Philosopher in Europe*, v: *African Intellectual Heritage. A Book of Sources* (ur. Asante, M. K., Abarry, A. S.), Philadelphia 1996, str. 424–440.
- Asante, M., *The Egyptian Philosophers: Ancient African Voices from Imhotep to Akhenaten*, Chicago 2000.
- Ben-Jochannan, Y., *Africa, Mother of Western Civilization*, Baltimore 1994.
- Bernal, M., *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick 1987.
- Bodunrin, P., The Question of African Philosophy, *Philosophy* 56 (216), 1981, str. 161–179.
- Diop, C. A., *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*, Westport, Lawrence Hill, Pariz 1974.
- Hallen, B., *A Short History of African Philosophy*, Bloomington 2009.
- Heidegger, M., Kaj je to – filozofija?, v: *Izbrane razprave* (Heidegger, M.), Ljubljana 1967, str. 385–408. .
- Hilliard, A., Williams, L., Damali, N., *The Teachings of Ptahhotep: The Oldest Book in the World*, Atlanta 1987.
- Hord, F. L., Lee, J. S., *I Am because We Are: Readings in Black Philosophy*, Amherst 1995.
- Hountondji, P., The Myth of Spontaneous Philosophy, *Consequence* 1, 1974, str. 11–37.
- Hountondji, P., *African Philosophy: Myth and Reality*, London 1976.
- James, G., *Stolen Legacy: Greek Philosophy Is Stolen Egyptian Philosophy*, New York 1954.
- Kuper, A., *The Invention of Primitive Society*, London 1988.
- Lefkowitz, M., *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse To Teach Myth as History*, New York 1996.
- Lefkowitz, M., MacLean Rogers, G., *Black Athena Revisited*, Chapel Hill 1996.
- Mudimbe, V. Y., *The Idea of Africa*, Bloomington 1994.

- Nkombe, O., Smet A. J., *Panorama de la philosophie africaine contemporaine, Recherches Philosophiques Africaines: Mélanges de Philosophie Africaine* 3, 1978, str. 263–282.
- Nkrumah, K., *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution*, London 1964.
- Nyerere, J., *Ujamaa: Essays in Socialism*, Oxford 1968.
- Obenga, T., *Ancient Egypt and Black Africa*, London 1992.
- Obenga, T., *A Lost Tradition: African Philosophy in World History*, Philadelphia 1995.
- Oruka, H. O., Sagacity in African Philosophy, *International Philosophical Quarterly* 23, 1983, str. 383–393.
- Oruka, H. O., Four Trends in Current African Philosophy, v: *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi 1990, str. 13–22.
- Oruka, H. O., Four Trends in Current African Philosophy, v: *The African Philosophy Reader* (ur. Coetzee, P. H., Abraham Roux, A.), London 2002, str. 120–124.
- Outlaw, L., *Africana Philosophy: Origins and Prospects*, v: *A Companion to African Philosophy* (ur. Wiredu, K.), Malden 2004, str. 90–98.
- Senghor, L., *Négritude et humanisme*, Pariz 1964.
- Staniland, H., What is Philosophy?, *Second Order: An African Journal of Philosophy* 5 (2), 1979, str. 3–10.
- Škof, L., Do Rta dobrega upanja in nazaj: tri vprašanja o afriški filozofiji, *Filozofski vestnik* 26 (3), 2005, str. 171–185.
- Škof, N., Pirc T., Nedosegljivost ideala znanstvene objektivnosti, *Analiza* 16 (3–4), 2016, str. 55–68.
- Wiredu, K., *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington 1996.

Tadej Pirc

Kaj je to – afriška filozofija?

Ključne besede: afriška filozofija, etnofilozofija, filozofske modrosti, nacionalistično-ideološka filozofija, profesionalna filozofija

Članek se osredotoča na pojem afriške filozofije. Razpravo pričnem z nekaterimi zgodnjimi deli, ki jih lahko opredelimo kot filozofska in hkrati afriškega izvora. Nadaljujem s pregledom štirih pristopov k filozofiranju v Afriki, kot jih je razbral Henry Oruka (etnofilozofija, filozofske modrosti, nacionalistično-ideološka filozofija in profesionalna filozofija), ter v navezavi z drugimi kategorizacijami izpostavim kritiko Petra Bodunrina, ki status *prave* filozofije pripiše le profesionalni oziroma akademski filozofiji. Med eksplikacijo se izkaže, da je vprašanje afriške filozofije bistveno vpraševanje po filozofiji sami.

Tadej Pirc

What is African Philosophy?

Keywords: African philosophy, ethno-philosophy, philosophic sagacity, nationalist-ideological philosophy, professional philosophy

The article focuses on the concept of African philosophy. I enter the discussion with some of the earliest texts that we can classify both as philosophical and of African origin. I proceed with an overview of four approaches to philosophising in Africa, as identified by Henry Orika (ethno-philosophy, philosophic sagacity, nationalist-ideological philosophy, and professional philosophy) and, in reference to other categorisations, emphasise the critique by Peter Bodunrin, who attributes the status of *true* philosophy exclusively to professional or academic philosophy. The explication makes it evident that the question of African Philosophy is in essence the question of Philosophy itself.