

- Początki etnofilozofii
- Wyniki badań etnofilozoficznych
 - Rekonstrukcja koncepcji filozoficznych
 - Ugadnianie znaczenia pojęć
 - Problem źródeł i metod
 - Wkład e. do myśli zachodniej
- Nurty filozofii afrykańskiej
 - Nurt mądrościowy
 - Nurt nacjonalistyczno-ideologiczny
 - Nurt profesjonalny
 - Nurt etnolingwistyczny
 - Nurt narracyjny
- E. poza Afryką

ETNOFILOZOFIA (niekiedy: etno-logika; gr. *ἔθνος* [ethnos] — lud, gromada, plemię) — nurt w filozofii współczesnej wywodzący się z dyskusji nad zagadnieniem samego faktu istnienia filozofii afrykańskiej, głoszący istnienie właściwej dla różnych ludów i ras „filozofii etnicznej”, przechowanej w podaniach, mitach, przysłowiach, baśniach oraz normach zachowań, obrzędach, obyczajach, instytucjach społecznych i w języku, która może zostać stamtąd wydobyta przez fachowego etnologa-antropologa z zastosowaniem filozoficznych metod analizy symbolicznej; metoda prowadząca do wydobywania owych treści.

Początki etnofilozofii. Termin „etnofilozofia” wprowadził Kameruńczyk M. Towa (1971), aby oznaczyć nim trend we współczesnej myśli afrykańskiej, zainspirowany pracami M. Griaule’a *Masques dogons* (P 1938, 1994⁴) i *Dieu d’eau. Entretiens avec Ogottemmêli* (P 1948, 1987) oraz P. Tempelsa *Bantoe-philosophie* (wersja franc. *La philosophie bantoue*, Elizabethville 1945), a rozwijany od 1947 do dziś zwł. na łamach czasopisma „*Présence africaine*”. Zawiera on założenie, że w tradycyjnej mądrości (wierzeniach, podaniach itp.), instytucjach społecznych i językach Afryki zawarty jest określony system metafizyczny i określona ideologia, wyrażające kwintesencję afrykańskiego podejścia do świata. Podejście to postrzega całość filozofii afrykańskiej (subsaharyjskiej) raczej jako opis rzeczywistości, niż jako logiczną dyskusję nad nią, i jako to, co jest myślą wspólną (*pensée communale*), a nie jako zbiór myśli poszczególnych jednostek. Nurt ten — jak cała filozofia afrykańska — uprawiany wyłącznie w językach zachodnich, od początku dzieli się na frankofoński i anglofoński; łączenie obu zaczęło się dopiero w latach 90. XX w. Wbrew pierwotnym nadziejom nie doprowadził on do wykształcenia się terminologii ani literatury filozoficznej w nawet najbardziej wykształconych językach afrykańskich.

Wbrew stwierdzeniom L. Lévy-Bruhla, że Afrykanie nie byli nigdy i nie są w stanie rozwinąć kultury kierowanej rozumem, i że, wobec niemożliwości dialogu filozoficznego i oczywistego nieistnienia tradycji systemów filozoficznych, sytuacja w Afryce jest sytuacją nie tyle myślenia przedfilozoficznego, ile nefilozoficznego, Griaule starał się na podstawie danych etnograficznych wykazać sytuację odwrotną. Dogoni, mieszkający nad górną Woltą i Nigrem (Burkina Faso

i Mali), posiadali pełny system kosmogoniczny, m.in. zapisywany w symbolicznych rysunkach, który był wzorcem dla ich organizacji społecznej. Griaule odszedł od etnografii opisowej i proponował stosowanie metod antropologicznych i filozoficznych dla badania wytworów symbolicznych. Światopogląd dający się zrekonstruować z wierzeń, instytucji społecznych, języka itp., Griaule uznał za dogoński system kosmologiczno-kosmogoniczny, ale nie ośmielił się wprost nazwać go filozofią dogońską. Tempels, w odniesieniu do danych z innego obszaru Afryki (rekonstruując ontologiczne podstawy organizacji społecznej południowoafrykańskich plemion Bantu) użył już nazwy „filozofia bantuska”, co dało impuls dyskusjom samych Afrykańczyków. Pierwsze dzieła etnofilozoficzne tworzyli misjonarze katoliccy i ich uczniowie wykształceni w Rzymie i Louvain: A. Kagamé, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être* (Bru 1956); A. Makarakiza, *La dialectique des Barundi* (Bru 1959) F. M. Lufuluabo, *Vers une théodicée bantoue* (Lv 1962); V. Mulago, *Un visage africain du christianisme* (P 1965). Na łamach czasopisma „Cahiers et Colloques” pojawiły się (1957–1963) liczne dyskusje na temat myśli afrykańskiej i jej stosunku do chrześcijaństwa. Uczniowie Griaule'a zdobywali nowe dane etnograficzne, a L. S. Senghor (senegalski król-poeta, 1960–1980 prezydent Senegalu) dostarczył ideologicznego materiału do dyskusji na temat tożsamości murzyńskiej (négritude). Pojawiły się pierwsze publikacje anglofonie o orientacji etnofilozoficznej wśród uczniów E. E. Evansa-Pritcharda (autora *Witchcraft, Oracle and Magic among the Azande*, Ox 1937, 1976): *African Worlds*, oprac. D. Forde (Lo 1954, H 1999); *African Systems of Thought*, oprac. M. Fortes, E. Dieterlen (Lo 1965) i uznawane za najważniejszą anglofoną pracę etnofilozoficzną do 1980 *African Religions and Philosophy* J. S. Mbitiego (Lo 1969, Ox 1990²).

Rozwija się socjologia afrykańska (G. Balandier i uczniowie), wielu Afrykańczyków przyjeżdża do Europy, by studiować antropologię jako podstawę zrozumienia własnych korzeni. Od momentu odzyskiwania niepodległości przez kraje afrykańskie e. wkracza nie tylko na afrykańskie uniwersytety i fakultety teologiczne, ale np. poprzez frankofoński system szkolnictwa także do szkół średnich. Największy rozwój prac etnofilozoficznych (afrykańskich) przypada na początek lat 90. XX w., zwł. w RPA, Nigerii, Ghanie i Senegalu. Najwybitniejszymi przedstawicielami tego nurtu są dziś K. Wiredu, H. O. Oruka (pomimo stanowiska bardzo krytycznego i odejścia w kierunku tzw. filozofii mądrościowej) czy K. A. Appiah (tworzący w USA). W USA pojawił się nurt etnofilozoficzny właściwy dla oralnej tradycji afroamerykańskiej, czyli Murzynów zamieszkałych w Ameryce Płn., zw. dla odróżnienia od filozofii afrykańskiej — filozofią africana (Africana philosophy).

Wyniki badań etnofilozoficznych. Rekonstrukcja koncepcji filozoficznych. W wyniku badań etnofilozoficznych, poza kosmologią Dogonów i onto-socjologią Bantu, dokonano rekonstrukcji filozofii bytu Rwandyjczyków (A. Kagamé), filozofii osoby Yorubów (I. Layele), filozofii moralnej Wolofów (O. Sylla), negroafrykańskiej filozofii istnienia (B. Fouda), kenijskiej koncepcji społeczeństwa (K. Gyekye), kosmologii, ontologii i epistemologii Akanów (K. Wiredu), epistemologii ludu Chewa (D. N. Kaphagawani), estetyki Igbo-Yoruba (I. C. Onyewu-enyi), południowoafrykańskiej teorii partycypacji „ubuntu” (R. Khoza i L. Mbigi), afrykańskiej koncepcji przyczynowości (G. S. Sogolo), afrykańskiego hu-

manizmu (E. Mphahlele). Podstawowa siatka pojęciowa ustalona w ten sposób to: holistyczna wizja świata, przekraczająca opozycje sacrum — profanum, natura — kultura, materia — duch, przyrodzone — nadprzyrodzone; animizm i antropomorfizm w stosunku do sił przyrody i Boga, roślin i zwierząt. Bóg uważany jest raczej za architekta świata niż stwórcę z nicości. Byt jest raczej energią (siłą życiową) niż substancją, istnienie raczej procesem niż trwałym aktem, umysł (i serce) raczej dyspozycją (możliwością) niż substancjalnie pojętą częścią składową człowieka. W świecie istnieją różne typy przyczynowania — obok fizycznych (w bliskości przestrzennej i następstwie czasowym) także duchowe i symboliczne (magiczne); liczne duchy otaczają człowieka, w tym duchy przodków, które należą do jego społeczności. Człowiek, złożony z wielu dusz i ciała, realizuje się tylko w pełnej harmonii wszystkich tych elementów; relacyjne bytowanie człowieka w społeczeństwie jest podstawową formą jego istnienia. Tradycja, która oznacza zgodność ze swą grupą społeczną, decyduje o sposobie reagowania na rzeczywistość. Rzeczywistość może być poznawana na różne sposoby, przy czym sposób symboliczny może mieć wyższą wartość od realnego. Poznanie jest aktem społecznym, nie indywidualnym. Także prawda jest pojęciem społecznym, jest aktem szukania prawdziwości i uzasadniania jej, a nie relacją poznania z rzeczywistością; przeciwieństwem prawdy nie jest fałsz, lecz kłamstwo. Społeczeństwo, natura, siły życiowe, duchy i Bóg odgrywają jednakowo ważną rolę w normowaniu moralnej odpowiedzialności człowieka; człowiek ma obowiązek uczestniczyć w życiu społeczeństwa, natury, świata — poprzez podstawową solidarność.

Uzgadnianie znaczenia pojęć. Wiele z ustalonych pojęć porównywanych jest do pojęć z myśli zachodniej — od Sokratesa, Arystotelesa i św. Augustyna po Koło Wiedeńskie, A. Tarskiego i H. Skolimowskiego. Choć niektóre przypadki analogii (np. porównanie klas gramatycznych języka kinyarwanda z kategoriami filozoficznymi Arystotelesa) są zbyt dowolne i nieuprawomocnione, by można je było traktować poważnie, to z punktu widzenia historyczno-filozoficznego w niektórych przynajmniej wypadkach (np. Dogonów, będących prawdopodobnie pochodzenia nubijskiego, głoszących teorię czterech żywiołów, które powstały z pierwotnego skondensowania materii i energii) nie można całkiem wykluczyć wpływów myśli śródziemnomorskiej (w tym wypadku staroegip. i hellenistycznej) na myśl Afryki subsaharyjskiej. Dla bardziej ideologicznych przedstawicieli e. afrykańskiej nie będzie w tym nic dziwnego, gdyż włączają oni do filozofii afrykańskiej nie tylko e. malgaską (choć mieszkańcy Madagaskaru są ludem malajskim, nie afrykańskim) i filozofię etiopską (choć myśl chrześcijańskiej, semickiej Etiopii jest myślą religijną tradycji piśmiennej, nie oralnej), ale zwł. myśl staroegip. i gnozę kopt., a nawet filozofię św. Augustyna (ale — charakterystyczne — wyłączają z niej arab. myśl islamską).

Problem źródeł i metod. Podejście etnofilozoficzne ma dziś licznych zwolenników wśród antropologów, socjologów i etnologów, natomiast spotyka się z licznymi zarzutami ze strony filozofów afrykańskich. Podstawowym zarzutem jest zarzut mieszania źródeł, metod, pojęć i wyników: łączy się filozofię z religią i mistyką, dowolny tekst kultury oralnej uznaje za równoważny tekstem refleksyjnym, miesza się (rzekomo porównując) pojęcia i instytucje z kultur na bardzo różnym poziomie rozwoju, tak jakby nie było między nimi różnic.

Przyczyną tego jest holistyczne podejście do myśli afrykańskiej. P. Hountondji krytykuje e. za opieranie się na trzech fałszach: micie pierwotnej jednomysłowości wszystkich (różnorodnych) ludów afrykańskich, a choćby nawet poszczególnych ludzi w obrębie plemienia; iluzji filozofii jako systemów niepodlegających historycznemu rozwojowi; nadużyciu w postaci traktowania jako filozofii tekstów przekazów oralnych, które wcale nie pretendują to takiego miana. Nie jest prawdą, że myśl afrykańska zawsze ceniła tylko to, co wspólne, a odrzucała indywidualność — w poezji i sztuce widać, że tak nie jest. Nie mniej ważnym zarzutem jest pytanie o autentyczność refleksji etnofilozoficznych — powstają przecież z opracowywania różnorodnych źródeł przez osoby nawet jeśli nie wywodzące się z odmiennych kultur, to wykształcone w odmiennych warunkach i używające do ich opracowania metod i aparatury pojęciowej całkowicie obcych pierwotnym autorom. Powstałe w ten sposób dzieła filozofii kolektywnej czy kulturowej są zatem nierozpoznawalne jako własne przez nosicieli danej kultury, gdyż są wytworem antropologów, którzy chcą sobie dodać chwały, filozofując. F. Eboussi-Boulaga twierdzi, że e. jest tylko rodzajem retoryki perswazyjnej czy ekshortatywnej, rodzajem mowy obrończej, usiłującej ukazać coś, czego nie ma. E. nie jest w stanie odpowiedzieć nawet na pytania: czym jest e. jako filozofia, jakimi metodami się posługuje, jaki jest jej przedmiot, w jaki sposób może się przejawiać jej «esencja» itp.

Wkład e. do myśli zachodniej. Mówi się, że e. wzmogła teoretyczny rasizm i eurocentryzm. Zdaniem P. O. Bodunrina, e. poprzez swe prace, tworzone początkowo dla odbiorcy zachodniego, stworzyła mocniejsze podstawy dla dotychczasowego niekrytycznego podejścia porównawczego, negującego wartość myśli afrykańskiej. Dokonuje się tego definiując (obiektywizując) myślenie afrykańskie (African thinking) i wprowadzając pojęcie jego „inności” (othering) w stosunku do myślenia zachodniego oraz utożsamiając to pierwsze z animizmem, który w myśli zachodniej ma często sens pejoratywny — myślenia nierozwiniętego, myśli przednaukowej, przedfilozoficznej, przedracjonalnej, przedkrytycznej, zabobonnej. Tymczasem esencjalizacja dynamicznych wartości afrykańskich nie ma nic wspólnego z „filozofią afrykańską” — a ich uogólniony model, jako czegoś typowego dla wszystkich Afrykańczyków, jest sztucznym konstruktem umysłowym naiwnej pozytywistycznej komparatystyki. C. Guillaumin, dostrzegając w pracach etnofilozoficznych zwł. odwołanie się do wspólnoty krwi, solidarności rodzinnej, płodnego macierzyństwa kobiecego, emocjonalizmu i symbiozy z rytmem kosmicznym uważa, że e. sprowadza człowieka (Murzyna) do funkcji biologicznej. Oruka zwraca uwagę, że indywidualny filozof w dowolnej kulturze — choćby najgenialniejszy — tylko wtedy się wyróżnia z tła „filozofii danej kultury”, gdy to tło jest określone i znane. Nie można jednak tła utożsamiać z dziełem jakiegoś badacza, który twierdzi, że podał obiektywny opis filozofii danej kultury. Krytyczne rozróżnienia Oruki są istotnym wkładem do metodologii e.

Prace niektórych etnofilozofów (np. K. Wiredu) próbujących jednak odpowiedzieć na pytanie, czy istnieją uniwersalia kulturowe, doprowadziły do zaskakujących wniosków przeczących relatywizmowi (deskryptywnemu i normatywnemu) i do zredefiniowania następującego pytania: „czy istnieją nie-unwersalia kulturowe?”. M. Hebga, broniąc e., zwraca uwagę, że filozofia wszędzie wy-

wodzi się z mitów, podań i praktyk codziennych, a tylko filozofia zachodnia, z powodu lenistwa, od wielu wieków chętniej odwołuje się do tekstów, niż do faktów. Trzeba, aby filozofowie podjęli wysiłek pracy w terenie (i to niekoniecznie w obrębie własnej kultury), gdzie skonfrontują swe tezy z rzeczywistością, dzięki czemu ich rozumowanie zostanie wzbogacone przez aspekt porównawczy. Dotyczy to zarówno myślicieli zachodnich, jak i zwł. okcydentalizujących filozofów afrykańskich: tylko w ten sposób krytycy e. będą mogli uwolnić się od fetyszyzmu racjonalizmu, narzędzia kolonialistów, który im wskazuje na normę ideologiczną i utopijną (definicję) filozofii.

Czynione są próby kwestionowania osiągnięć e. także z innych pozycji, np. myśli feministycznej, która atakuje wszelkie wnioski oparte na tradycyjnym (dla danych kultur) męsko-żeńskim podziale ról, jako „typowo męskie konstrukty, nie uwzględniające perspektywy kobiecej”.

Nurty filozofii afrykańskiej. Jako skutek krytyki proponuje się zamiast e. inne podejścia do filozofii afrykańskiej. We współczesnej filozofii afrykańskiej wyróżnia się często 4 nurty: e., filozofię mądrościową (*sage philosophy*, *philosophic sagacity*), filozofię nacjonalistyczno-ideologiczną oraz filozofię profesjonalną (autorem tego wyróżnienia jest Oruka). Od poł. lat 80. XX w. między przedstawicielami filozofii afrykańskiej trwa spór, czy mamy tu do czynienia z czterema typami filozofii, czy czterema metodami filozofowania w Afryce. Wszystkie odnoszą się w pewien sposób do tradycji oralnej i dlatego przez niektórych myślicieli afrykańskich z lat 90. (np. A. Nazombe, I. Okpewho) 3 dalsze uznawane są za rozwinięte typy pierwszego podejścia, choć unikają nazwy „etnofilozofia”, jako coraz mniej popularnej.

W tej interpretacji podstawowe podejście (etnofilozoficzne) to „tradycja przechowana”, w której dokonuje się jedynie zapisu tradycyjnych lokalnych podań i przekładu na języki europejskie, z ewentualnym nadaniem im struktury bardziej reprezentatywnej. Drugie podejście (mądrościowe) to „tradycja wcielana”, w której autor wykorzystuje tematykę i techniki tradycyjnej narracji dla omówienia doświadczeń swych własnych postaci. Podejście trzecie (ideologiczne) — „tradycja wysublimowana” — ma porzucać tradycyjną formę podań, ale zachowywać ich „trwałą istotę”, która następnie zostaje zastosowana do warunków społeczno-politycznych współczesnych autorowi. Podejście czwarte (profesjonalne) — „tradycja zrewidowana” — zawiera nie tyle pogląd na świat określonego środowiska kulturowego, zdefiniowanego znanymi warunkami, ile kultury, która ma się z niego rozwinąć w procesie ewolucji. Oruka dodaje do nich jeszcze 2 nurty, które pojawiły się na przełomie lat 80. i 90. — nurt hermeneutyczny i nurt artystyczno-literacki. Nie ma wątpliwości, że wszystkie te nurty wprost lub pośrednio czerpią z dorobku e.

Nurt mądrościowy. Najbliższe e. jest podejście drugie, które jest najmłodszym typem filozofii afrykańskiej, tak że niektórzy nawet kwestionują je jako typ odrębny. Ma ono polegać na odnajdowaniu w społeczeństwie uznanych mędrców (zwł. niepiśmiennych), od których należy czerpać ich indywidualną wiedzę, refleksję filozoficzną, spojrzenie na problemy itp. Zdaniem Bodunrina pojawia się jednak metodologiczny problem autorstwa: gdy profesjonalny filozof zadaje pytania mędrcom, kierując jego procesem myślenia w sposób wcześniej mu nieznany, to rezultat tego procesu jest odbiciem przekonań obu.

Oruka (dla którego filozofia mądrościowa jest doskonałym, sokratejskim typem filozofii — afrykańskiej czy europejskiej — biegunowo przeciwnym etnofilozofii, najdoskonalej nadającym się obecnie do ukazania myśli afrykańskiej) uzupełnia, że należy odróżnić mędrców głoszących tylko filozofię swej kultury (podejście holistyczne e.), konwencjonalną mądrość znaną każdemu, od mędrców, którzy będą głosić tylko to, co zaspokoi ich własne podejście krytyczne wobec swej kultury (podejście indywidualistyczne). Jego zdaniem problem autorstwa niczym się w tym wypadku nie różni od problemu inspiracji filozofów europejskich przeczytanymi dziełami wcześniejszych myślicieli. Przeprowadzający wywiad spełnia swymi pytaniami rolę majeutyczną, ale nie decyduje o tym, co zrodzi z siebie mędrzec. Jednak zdaniem D. N. Kaphagawaniego filozofia mądrościowa nie może istnieć bez tła e., z którego wyrasta. C. Momoh z pozycji filozofii mądrościowej dokonuje ostrej krytyki „afrykańskiej filozofii profesjonalnej”, nazwanej przezeń „afrykańskim neopozytywizmem logicznym”, a reprezentowanej przez Bodunrina i P. Hountondjiego, twierdząc, że ich wymagania, by filozofia w Afryce korzystała z rygorów logiki, metodycznej krytyki i analizy współczesnej filozofii zachodniej, to domaganie się, by Afryka straciła swą tożsamość w filozofii. Jego kontrpropozycja metodyczna zawiera jednak zaledwie kilka ogólników, które sprowadzają filozofię afrykańską na pozycję opisu niezreflektowanych (unexamined) wierzeń i zachowań wczesnej e.

Nurt nacjonalistyczno-ideologiczny. Jeśli chodzi o podejście trzecie, to publikacje etnofilozoficzne rozwijały się od samego początku w dyskusji z pojawiającymi się afrykańskimi czy afroamer. nurtami ideologicznymi (wiele z nich inspirowanych jest — przynajmniej formalnie — koncepcjami K. Marksa). Ideologia „négritude” („murzyńskość”), wprowadzona już w latach 40. XX w. przez Martynikańczyka A. Césaire’a, a opracowana filozoficznie przez L. S. Senghora (*Négritude et humanisme*, P 1964), głosi odrębność rasy czarnej ze względu na podejście „konsensualne” (analizę rzeczywistości wszystkimi zmysłami) i „wzucie” — emocjonalny związek z naturą i jedność z całym wszechświatem (w przeciwieństwie do intelektualnego, uprzedmiotawiającego i jednowymiarowego, dychotomizującego podejścia rasy białej), ale z nadzieją harmonijnego pogodzenia się ras (jest ona popularna na Karaibach i w USA w wersji „wyższości” rasy czarnej, stąd krytykowana przez innych myślicieli afrykańskich jako rasizm à rebours). Inne przykłady to: ideologia „ujamaa” — rodzinnego socjalizmu afrykańskiego — J. K. Nyererego, humanizm zambijski K. Kaundy, panafrkański „konsciencyzm” (consciencism) — ideologia wspólnoty wiedzy właściwej wszystkim ludom afrykańskim — K. Nkrumaha, autentyzm Mobutu Sese Seko czy S. Biko, doktryna „czarnej świadomości” (Black Consciousness), która odróżnia się od „świadomości białej” i „nie-białej, ale i nie-czarnej” nie tylko stosunkiem do świata: wolą nie przekształcania go, ale wtapienia się weń, ale także stosunkiem do samego siebie: poczuciem dumy z bycia Czarnym (zgodnie z planem Boga, który Czarnych stworzył czarnymi), bez służenia Białym i naśladowania Białych. Ten ostatni przykład ukazuje, że problem Republiki Południowej Afryki był dla myślicieli afrykańskich nie tylko problemem politycznym, ale także filozoficznym. Choć sama e. nie wyprowadza wniosków ideologiczno-politycznych, nie ma wątpliwości, że jej dzieła dopomogły (dostarczając materiału źródłowego) do powstania tych ideologii. Pojawienie

się anglofońskich prac etnofilozoficznych dało nowy impuls także ideologiom afroamer., jak „czarna siła” (black power) czy „czarny islam”, a w końcu doprowadziły do wykształcenia się nowego nurtu w analitycznej filozofii amer., zw. czarną filozofią (black philosophy), która zajmuje się zagadnieniami przeciwnymi do e.: wielokulturowością (multiculturalism), wielorasowością (multiraciality), walką bez użycia przemocy (non-violence), analizami historiozoficznymi (np. „egzystencjalne podstawy w odczytywaniu zaszłości historycznych”) i z pogranicza etyki i socjologii (np. „procesy reifikujące w rasizmie”), ale wykorzystując zarówno pojęcia tradycyjnej myśli europejskiej (kontynentalnej) i analitycznej (anglosaskiej), jak i pojęcia zaczerpnięte z e. (np. społeczeństwa „ujamaa”, solidarności „ubuntu” i powszechnego braterstwa Xhosów, czy afrykańskie koncepcje przyczynowości, różnej od przyczynowości w świecie fizycznym, bardziej psychiczno-duchowej, wykluczające pojęcie przypadku).

Nurt profesjonalny. Podobne podejście ma tzw. profesjonalna filozofia afrykańska, reprezentowana np. przez F. Eboussi-Boulagę czy M. Towę, ale wnioski są często różne. Ma ona za cel stworzenie nowej filozofii dla Afryki, która z jednej strony odpowie na pytanie, jakie były (istotne — egzystencjalne, nie istotne — historyczne) przyczyny, że przodkowie obecnych Afrykańczyków zostali bez oporu podbici przez Europejczyków, a z drugiej dostarczy narzędzi do (istotnej, ontycznej) transformacji wewnętrznej, tak by Afrykańczycy mogli upodobnić się do Europejczyków — bo bycie innym oznacza pozostanie niewolnikiem. Słabość filozofii Afryki przedkolonialnej wynikała z jej słabości ontycznej — a sama z kolei była i jest przyczyną słabości politycznej. Siła nauki i techniki Zachodu leży w sile jego filozofii. Wielokulturowość nie oznacza wyrzeczenia się swej tożsamości, ale odrzucenie swych słabości, by móc żyć jak równi z równymi. Niektórzy z „filozofów profesjonalnych” po latach wykładania takich teorii bez widomego rezultatu wracają do e., rodzimego języka i sposobu tworzenia (poezja, dramat, przypowieść zamiast esejów filozoficznych), jak pokazuje przykład N. wa Thiong’o z Kenii.

Nurt etnolingwistyczny. Bliskie stanowisku e. (a starsze odeń) jest podejście etnolingwistyki wywodzącej się od prac E. Sapira i B. L. Whorfa z lat 1920–1930, która przy pomocy narzędzi językoznawczych bada „językowy obraz świata”, czyli wizję świata i kategoryzację rzeczywistości przez użytkowników danego języka, dającą się przedstawić za pomocą analizy semantycznej słownictwa (semantyka kognitywna), etymologii, konotacji semantycznych, a także syntaktyki i morfologii (gramatyka kognitywna) oraz słowotwórstwa i gramatyki tekstu. Zdaniem Oruki to podejście wchodzi także do filozofii afrykańskiej pod nazwą „trend hermenutyczny”. Za jego przedstawiciela uważa się Kwasi Wiredu, z jego analizami języka Akanów, a także K. Gyekye (*An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, C 1987) oraz B. Hallena, J. O. Sodipo (*Knowledge, Belief and Witchcraft*, Lo 1986), choć autorzy dwóch ostatnich publikacji twierdzą, że nie dokonują czystej analizy pojęć języka, lecz mądrości tradycyjnych myślicieli (czyli chcą być zaliczani do trendu pierwszego lub drugiego).

Nurt narracyjny. Oruka uznaje podejście N. wa Thiong’o za szósty nurt w filozofii afrykańskiej, odwołujący się do tradycji narratywnych. Jego początków szukać można w quasi-filozoficznych tekstach (poezji, publicystyce,

mowach politycznych itp.) ideologów takich jak Nyerere, Nkrumah czy Senghor, oraz pisarzy takich jak Wole Soyinka czy Wamba dia Wamba, a także w esejach filozoficzno-literackich, takich jak *The Wretched of the Earth* F. Fanona (NY 1963, Lo 1990); *Not yet Uhuru* O. Odingi (Lo 1967); *The African Condition* A. Mazrui (Lo 1980) czy *Kenya African Nationalism. Nyayo Philosophy and Principles* (Lo 1986) D. T. Arapa Moi. Filozofia jest wszędzie, a profesjonalni filozofowie są niezbędni, by wydobywać filozoficzną ośnowę z dzieł literackich takich autorów, jak Chinua Achebe, Okot p'Bitek, Taban Lo Lo Liyong czy wspomniani już Soyinka i wa Thiong'o, tak jak Platon potrzebny był, by uczynić jawnymi założenia filozoficzne nieprofesjonalnego myśliciela — Sokratesa.

E. poza Afryką. W latach 1970–1980 podejście etnofilozoficzne (antropologiczno-kulturowe) zaczęło się rozpowszechniać poza filozofią afrykańską i objęło także badanie myśli kultur oralnych (ludów niepiśmiennych) i kultur ludowych (ludów piśmiennych) obszaru Azji płd.-wschodniej, Oceanii, Ameryki Łac., Syberii, Indian i Inuitów (Eskimosów) Ameryki Płn., ludów peryferyjnych cywilizacji islamskiej (Berberów, Somalijczyków, wyspiarzy z Oceanu Indyjskiego), a nawet basenu Morza Śródziemnego (np. Korsyka) czy Europy (Romowie, czyli Cyganie) — choć brak jest np. e. australijskiej. Świadectwem zaawansowanego rozwoju takiego podejścia jest znaczna część pierwszego t. *Encyclopédie philosophique universelle*, red. A. Jacob (P 1989), pt. *L'univers philosophique*, gdzie e. (rozdz. *Ethno-logique*, 1435–1570) przeciwstawia się myśli filozoficzno-religijno-społecznej zapisanej w dziełach własnych, nie będącej jednocześnie uprawianą naukowo, zreflektowaną filozofią w stylu zachodnim (rozdz. *Traditions et écritures*, 1571–1684). Do tej ostatniej zaliczono tam nie tylko wszelką myśl pozaeuropejską (ind., tyb., chiń., jap., wietnamską, brakuje natomiast koreańskiej, indonezyjską w swych historycznych wariantach jawańskim i celebeskim, ale brakuje sumatrzańskiej, buddyjską theravādy wraz z odmianą birmańską, staroegip., mezopotamską, staroirską), ale także śródziemnomorską myśl religijną i parareligijną (judaizm, islam, chrześcijaństwo, gnozę, teozofię, masonizm, różne nurty ezoteryczne, New Age). Podział ten nie do końca został konsekwentnie przeprowadzony, gdyż do pierwszego działu zaliczono niewątpliwie piśmienną myśl etiopską (przez niektórych uważaną za filozofię afrykańską) i prekolumbijskich Majów (rekonstruowaną na podstawie zachowanych dzieł, tak samo jak myśl mezopotamska czy egip.), do drugiego zaś tradycyjne (ludowe) wierzenia i obyczaje laotańskie i kambodżańskie oraz rozważania na temat niewątpliwie niepiśmiennej myśli praindoeuropejskiej.

W takim ujęciu wyodrębnienie e. jako ważnego nurtu badań filozoficznych jest właściwym krokiem w kierunku docenienia waloru myśli ludów niepiśmiennych i kultur tradycyjnych, z drugiej strony jest jednak podwójnym krokiem wstecz, podyktowanym z jednej strony tzw. poprawnością polityczną, gdy wszelką niezreflektowaną tradycję błędnie utożsamia się z myślą filozoficzną, a z drugiej strony eurocentryzmem, gdy wszelką refleksję filozoficzną uprawianą nie w głównym nurcie filozofii zachodniej uważa za tradycję religijno-społeczną, co do której uprawnione jest stałe stawianie pytania: „Czy w ogóle i w jakim sensie można mówić o istnieniu filozofii X (np. jap., chiń., ind.)?”, a przez to odmawianie jej miana filozofii.

Bibliografia: B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, C 1956, 1998 (*Język, myśl i rzeczywistość*, Wwa 1982); M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé 1971, 1981³; *African Philosophy. An Introduction*, Wa 1977, Lanham 1984³; F. Eboussi Boulaga, *Le crise de Muntu*, P 1977; P. J. Hountondji, *Sur la „philosophie africaine”*. *Critique de l'e.*, P 1977; K. Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, C 1980; *Językowy obraz świata*, Lb 1990, 1999²; *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Lei 1990; C. Momoh, *Philosophy of a New Past and an Old Future*, Auchi 1991; K. A. Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Lo 1992; *An Anthology of Sacred Texts by and about Women*, NY 1993; *From Africa to Zen. An Invitation to World Philosophy*, Lanham 1993; S. Jedynak, *O afrykańskiej e.*, w: tenże, *Ex oriente lux. Szkice filozoficzno-antropologiczne dla miłośników kultur Wschodu*, Lb 1995, 177–184; *The African Philosophy Reader*, Lo 1998.

Maciej St. Zięba