

KAZIMIERZ KUBAT SDS
Morogoro (Tanzania)

CZY ISTNIEJE AFRYKAŃSKA FILOZOFIA?

Tak postawione pytanie może się wydawać prowokujące, bo już samo pytanie wydaje się podważać istnienie tego, o co pyta. Niemniej jednak pytania takiego nie można uniknąć, i to nie dlatego, że neguje się istnienie filozofii afrykańskiej, ale raczej dlatego, że pojęcie filozofii użyte w tym pytaniu wydaje się niejednoznaczne, a nawet może być czasami mylące. Filozofia bowiem jest wytworem Grecji oraz cywilizacji śródziemnomorskiej i stamtąd została przeniesiona czy implantowana w innych europejskich krajach i w całej cywilizacji zachodniej. Afryka natomiast (szczególnie Czarna Afryka, podsaharyjska) nie zna pojęcia „filozofia”. Takie pojęcie w rozumieniu greckim czy zachodnim jest jej obce, chociaż niewątpliwie jest w afrykańskich społeczeństwach coś, co można by nazwać umiłowaniem mądrości (w języku swahili – najbardziej rozpowszechnionym na tym terenie – *upendo wa hekima*). Można więc powiedzieć, że w tym sensie istnieje rzeczywiście „filozofia afrykańska”, chociaż nie jest to filozofia w rozumieniu greckim czy zachodnim, czyli teoretyczna i ultymatywna nauka – wiedza o rzeczywistości. Może najlepiej będzie to zobaczyć na przykładzie afrykańskiego rozumienia *upendo wa hekima* w świetle platońskiej teorii wiedzy, a także na przykładzie istniejących już prób artykułowania afrykańskiej filozofii przyrody czy wizji natury.

I. W ŚWIETLE PLATOŃSKIEJ FILOZOFII POZNANIA

Platon dzieli wiedzę na dwa stopnie czy szczeble: niższy stopień to $\delta\delta\zeta\alpha$ – *doxa* – opinia – umiejętność praktyczna; wyższy to $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ – *episteme* – wiedza – mądrość.

Doxa jest wiedzą codzienną, praktyczną, wykorzystywaną do przystosowywania się do zmieniających się warunków środowiska i do urządzania sobie życia codziennego. Wiedza ta nie jest bezużyteczna, ale jest to tylko namiastka prawdziwej wiedzy. Jest ona dobra i odpowiednia dla życia w świecie cieni, na co zostaliśmy skazani, ale nie wystarcza do poznania prawdy najwyższej, przeznaczonej dla wtajemniczonych, „ascetycznych filozofów”.

Episteme jest wiedzą teoretyczną, wiedzą wyższego rzędu, związaną z poznaniem archetypów i oryginałów istniejących w świecie platońskich idei. Tu właśnie plasowała się filozofia jako ideał wiedzy prawie mistycznej, jako poznanie tego, co ukryte przed codziennym doświadczeniem. *Episteme* jest poznaniem rzeczy ostatecz-

nych, najwyższym stopniem w platońskiej drodze powrotu do „utraconego raju”, najwyższym stopniem w dialektycznym wstępowaniu – wyzwalaniu się duszy z ciała. Nie ma ono nic wspólnego z poznaniem zmysłowym (εἰκασία – *eikasia* lub πίστις – *pistis*) czy nawet dyskursywnym lub abstrakcyjnym (διάνοια – *dianoia*). Jest raczej reminiscencją tego, co poznała nasza dusza przed wcieleniem.

Już ten podział wystarczy, aby porównać poznanie w sensie europejskim z poznaniem w sensie afrykańskim. O ile bowiem w cywilizacji zachodniej *doxa* rozwinęła się w kierunku poznania praktycznego i technologicznego, dając początek doskonałemu (?) rozwojowi cywilizacyjnemu, o tyle w Afryce *doxa* była zawsze związana i do dzisiaj wydaje się związana z uprawą ziemi, z podstawowymi czynnościami życia codziennego (jak budowa domu, polowanie czy założenie rodziny) i nigdy nie została rozwinięta w technologię. Jak przed wiekami, tak i dzisiaj buduje się domy z gliny lub niewypalanej cegły, jak przed wiekami, tak i dzisiaj uprawia się ziemię motyką lub nawet kawałkiem patyka. Natura jest niesłychanie bogata i sprzyjająca człowiekowi i niepotrzebne było i jest doskonalenie technologii dla życia codziennego i przetrwania.

Zachodni rozwój nauk szczegółowych i przyrodniczych można zawdzięczać nie tylko ciekawości człowieka, ale i konieczności doskonalenia narzędzi i technik służących przetrwaniu. Nauki przyrodnicze i szczegółowe w hierarchii platońskiej można by więc uplasować gdzieś na styku, przejściu od *doxa* do *episteme*, pomiędzy πίστις – *pistis* a διάνοια – *dianoia*. Byłyby one więc tylko uogólnieniem, teoretyzacją wiedzy praktycznej. Wtedy zaś filozofia – w rozumieniu greckim – byłaby najwyższym stopniem wiedzy (νόησις – *noesis*), odpowiadającym już nie tylko na pytanie: *j a k?*, ale i na pytanie głębsze i ultymatywne: *d l a c z e g o?* Byłaby mądrością, poznaniem tego, co ostateczne i wieczne, niezmiennie i pozazmysłowe, ale także pozadyskursywne, niedostępne dla praktycznego rozumu, ale także ukryte przed rozumem dyskursywnym i abstrakcyjnym. W tym znaczeniu filozofia – *noesis* jest rozpoznaniem, przypomnieniem sobie (reminiscencją) prawdy ukrytej w świecie idei i czystych form. Bo tylko ten świat może być – według Platona – źródłem prawdy ostatecznej i niezmiennej (co było zresztą celem Platona w walce z relatywizmem sofistów).

Jak wobec tego kształtuje się ten wyższy stopień wiedzy w cywilizacji afrykańskiej? Czy mamy tu do czynienia z *episteme* albo z pośrednimi stopniami – *pistis* i *dianoia*? Wydaje się, że brak technologicznych konieczności nie sprzyjał rozwojowi wiedzy naukowej teoretycznej i przyrodniczej. Może to być wytłumaczone i tym, że afrykańska cywilizacja zbudowana jest raczej nie na krytycznym, dyskursywnym poznaniu, ale na autorytatywnym przekazie wiedzy od starszych (*wazee*), którzy uważając, że mają bezpośredni kontakt z duchami przodków (*mizimu*), nie potrzebowali uzasadniania teoretycznego swojej wiedzy. Oni po prostu wiedzieli i przekazywali tę wiedzę bez krytycznego i teoretycznego uzasadniania. Nie można jednak odmówić istnienia w społeczeństwach afrykańskich νόησις – *noesis*, a więc ultymatywnej wiedzy na temat podstaw, pryncypiów i zasad, poznania archetypów i tego, co dla zwykłego, przeciętnego człowieka jest zakryte, a więc pewnej mądrości (*hekima*). Oczywiście, że wiedza ta nie jest typu intelektualnego i sylogistyczno-

-dedukcyjnego, ale raczej typu mądrościowego (czasem nawet dogmatycznego). Oczywiście, że jest głęboko związana z religią i mitologią¹, ale to wcale nie znaczy, że jest nic niewarta czy nieuzasadniona. Można w tym miejscu przypomnieć idee M. Eliadego na temat mitu jako paradygmatycznego modelu rzeczywistości: „Raz wypowiedziany, tzn. objawiony, mit staje się prawdą apodyktyczną; ustanawia prawdę, która jest absolutna”². Jeśli rozumieć apodyktyczność takiego sądu w sensie kantowskim, to sądy mitologii są podobne do sądów czystej fizyki czy czystej matematyki lub przyrodoznawstwa albo co najmniej do sądów metafizyki (odrzuconej ostatecznie przez Kanta). Są to zatem sądy syntetyczne *a priori*. Mitologia nie jest więc zmyśleniem czy legendą, jest raczej innym, paradygmatycznym przedstawieniem prawdy, jest prawdą historyczną i absolutną, sięgającą początków³. Nie można też deprecjonować tego rodzaju poznania i wiedzy i przeciwstawiać go zachodniemu modelowi naukowego poznania. Jak pisze w jednym ze swych artykułów Ivan Karp (znawca kultury i myśli afrykańskiej ze Smithsonian Institution’s National Museum of Natural History):

„Czy jest afrykański system poznania systemem naukowym i co to znaczy? Wybitny fizyk i filozof nauki Michel Polanyi, porównując wierzenia plemienia Azande z Sudanu ze współczesną nauką, doszedł do zaskakującego wniosku: «Proces doboru faktów poznania jest w zasadzie taki sam w nauce, jak i wśród plemienia Azande». Proces uznania czegoś za przyczynę nieszczęścia wśród Azande mu swoje zachodnie odpowiedniki w odkrywaniu przyczyn w laboratoriach naukowych”⁴.

¹ „Myth is a complex cultural phenomenon that can be approached from a number of viewpoints. In general, myth is a narrative that describes and portrays in symbolic language the origin of the basic elements and assumptions of a culture. Mythic narrative relates, for example, how the world began, how humans and animals were created, and how certain customs, gestures, or forms of human activities originated. Almost all cultures possess or at one time possessed and lived in terms of myths. Myths differ from fairy tales in that they refer to a time that is different from ordinary time (*see* Folktales; Religion). The time sequence of myth is extraordinary – an «other» time – the time before the conventional world came into being. Because myths refer to an extraordinary time and place and to gods and other supernatural beings and processes, they have usually been seen as aspects of religion. Because of the all-encompassing nature of myth, however, it can illuminate many aspects of individual and cultural life” (Ch. H. Long, *Mythology*, Microsoft® Encarta® 97 Encyclopedia. © 1993-1996, Microsoft Corporation).

² „Once told, that is, revealed, the myth becomes apodictic truth; it establishes a truth that is absolute” (M. Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York 1959, s. 95).

³ Por. tenże, *Cosmos and History: The Myth of Eternal Return*, New York 1959.

⁴ „Are African system of thought scientific, and what does it mean to say so? A very distinguished physicist and philosopher of science, Michel Polanyi, once compared witchcraft beliefs among Azande of the Sudan to modern science and arrived at this surprising conclusion: «The process of selecting facts for our attention is indeed the same in science as among the Azande». The process by which the cause for some misfortune is identified among the

Ponadto analizując platońską ideę wiedzy doskonałej – *noesis*, trudno w niej (na dobrą sprawę) doszukać się określenia *noesis* jako wiedzy jedynie dyskursywnej i „intelektualnie czystej”. Jest ona raczej pewnego rodzaju poznaniem mistycznym czy nawet mitologicznym, jest pełną, ostateczną *r e m i n i s c e n c j ą* tego, co znaleźmy w świecie czystych form. Czy nie można by więc powiedzieć tego samego w odniesieniu do poznania mądrościowego Afryki, gdzie ten ultymatywny rodzaj wiedzy jest dostępny raczej na zasadzie wtajemniczenia (przez różnego rodzaju obrzędy inicjacyjne) niż na drodze dyskursywnego dociekania prawdy? Nawet bowiem współczesne rozumienie poznania nie tylko dopuszcza, ale wprost definiuje wiedzę jako „zespół uznanych i przyjętych na zasadzie wiary prawd”. W jednym ze współczesnych podręczników epistemologii znalazłem i takie stwierdzenie:

„Dla większości współczesnych epistemologów poznanie domaga się wiary, tak więc nie mogą wiedzieć, że jest tak lub tak, jeśli nie wierzą, iż jest właśnie tak lub inaczej. Inni sądzą, że teza ta mogłaby być łatwiejsza do zaakceptowania, jeśli zastąpilibyśmy wierzenia przez bardziej odpowiednie postawy. Dla przykładu – wielu filozofów opowiada się raczej za tym, że wiedza domaga się psychologicznej *p e w n o ś c i* [podkr. – K. K.] (Prichard 1950; Ayer 1965) lub przekonania (Lehrer 1974) albo akceptacji (Lehrer 1989)”⁵.

W takim wypadku prawdy uznawane i przyjmowane przez Afrykańczyków są pewnego rodzaju wiedzą, a nawet filozofią. Oczywiście z zastrzeżeniem, że to pojęcie należy rozumieć inaczej niż w kulturze europejskiej. Mamy tu bowiem i *beliefs*, mamy *psychological certainty*, mamy *conviction* i *acceptance*. Naturalnie, należałoby pytać, jakie są źródła i metody zdobywania i weryfikowania takiej wiedzy, ale są to sprawy wymagające głębszych studiów i analiz.

II. NA PRZYKŁADZIE AFRYKAŃSKIEJ WIZJI PRZYRODY

Jako pewnego rodzaju egzemplifikację można by zanalizować *status quo* „afrykańskiej filozofii przyrody” czy raczej afrykańskiej wizji świata. Jest rzeczą raczej powszechnie znaną, że początki filozofii sięgają swymi korzeniami religijnych wierzeń i mitologicznych prób wyjaśnienia czy usprawiedliwienia świata. Na sześć wieków przed narodzeniem Chrystusa grupa jońskich myślicieli podjęła próbę niere-

Azande has its Western parallels in the discovery of causes in science laboratories” (I. K a r p, *African System of Thought*, [w:] *Africa*, ed. Ph. M. Martin, P. O’Meara, Bloomington 1995³, s. 214 – tł. cyt. własne).

⁵ „According to most epistemologists, knowledge *entails beliefs*, so that I cannot know that such and such is the case unless I believe that such and such is the case. Others think this entailment thesis can be rendered more accurately if we substitute for belief some closely related attitude. For instance, several philosophers, would prefer to say that knowledge entails psychological Certainty (Prichard 1950; Ayer 1965) or conviction (Lehrer 1974) or acceptance (Lehrer, 1989)” (J. D a n c y, E. S o s a, *A Companion to Epistemology*, Oxford 1993, s. 234 – tł. cyt. własne).

ligijnego i niemitologicznego objaśnienia świata. Korzystali oni z wieków doświadczeń, wierzeń, tradycji religijnych i wiedzy nie tylko samej Grecji, ale także Izraela, Egiptu, Mezopotamii czy nawet Dalekiego Wschodu (Indii i Chin). Jak można zauważyć po skutkach trwających do dzisiaj, próba ta się powiodła i obecny rozwój nie tylko filozofii, ale i nauk przyrodniczych tej właśnie odwadze jońskich myślicieli zawdzięcza swoje narodziny i początek.

Można sobie zadać pytanie: czy gdzie indziej, w innych (niż śródziemnomorska) kulturach takie próby były, a może nadal są podejmowane? Czy filozofia jest tylko dziedziną wiedzy właściwą europejskiej (śródziemnomorskiej) kulturze, czy może gdzie indziej można znaleźć również filozoficzne systemy czy teorie próbujące wyjaśnić lub dać odpowiedź na egzystencjalne pytania człowieka: „Dlaczego istnieje cokolwiek? Skąd jesteśmy? Kim jesteśmy? Jakie jest nasze przeznaczenie? Jaka jest natura świata? Jaki jest ten świat, który nas otacza? Jakie jest nasze w nim miejsce, zadanie i rola?” Te i tym podobne pytania są przecież obecne nie tylko w początkach greckiej filozofii czy europejskiej cywilizacji, ale także w innych kulturach i kręgach cywilizacyjnych. Oczywiście, że próby odpowiedzi na nie mogą przyjmować różne – niekoniecznie naukowe czy filozoficzne (w znaczeniu europejskim) – postaci. Oddzielona od śródziemnomorskiej kultury Saharą Czarna Afryka próbuje pokazać, że i w jej wierzeniach, tradycjach i wiedzy jest obecna filozoficzna myśl, również kosmologiczna i kosmogoniczna.

Trudność jednak leży w „ekstrakcji”, wydobyciu i wyartykułowaniu tej myśli. Polega ona na tym, że filozoficzna myśl afrykańska jest całkowicie zanurzona w religii. Jak pisze w jednej ze swoich książek współczesny myśliciel afrykański John S. Mbiti: „Religia jest najsilniejszym elementem w tradycji afrykańskiej i wywiera prawdopodobnie największy wpływ na myślenie i życie ludzi. [...] Filozoficzny system afrykański nie został jeszcze sformułowany, ale pewne płaszczyzny, gdzie można by tę filozofię znaleźć – to religia, przysłowia, ustna tradycja, etyka i moralność społeczeństwa”⁶.

Formowanie się tej afrykańskiej myśli filozoficznej dokonuje się ponadto w konfrontacji z europejską i w ogóle zachodnią filozofią. Ucząc od ponad pięciu lat w Afryce filozofii, mam okazję przyglądać się temu procesowi, znacznie już zresztą zaawansowanemu. Nie bez zdziwienia i zaskoczenia stwierdzam, że o ile afrykańscy studenci bez większych trudności asymilują i uczą się pojęć i systemów filozoficznych Zachodu, o tyle dla Europejczyka jest rzeczą raczej trudną „nauczenie się”, asymilacja czy w ogóle zrozumienie myśli religijno-filozoficznej afrykańskiego buszu. Jest bowiem tak, że zgodnie z filozoficzną tradycją Zachodu podzieliliśmy nasze życie i wiedzę na wiele odrębnych dziedzin i to, co intelektualne, nie może

⁶ „Religion is the strongest element in traditional [African – przyp. K. K.] background, and exerts probably the greatest influence upon the thinking and living of the people concerned. [...] Philosophical systems of African peoples have not yet been formulated, but some of the areas where they may be found are in the religion, proverbs, oral traditions, ethics and morals of the society” (S. J. M b i t i, *African Religions and Philosophy*, Nairobi 1994, s. 1 n. – tł. cyt. własne).

mieszać się z etycznymi czy estetycznymi, a na pewno już nie z religijnymi wartościami. Taki podział zaowocował separacją nie tylko dziedzin wiedzy, ale i metod używanych w badaniach. Chcielibyśmy więc i w tym wypadku wyekstrahować „czystą myśl filozoficzną” z jej religijnego socjologicznego i aksjologicznego *milieu*. Okazuje się, że zabieg taki nie przynosi pożądanych skutków i jako rezultat mamy kilka poszarpanych, niekompletnych i absolutnie nieadekwatnych wiadomości, które w ogóle nie przystają do naszego rozumienia filozofii ani nie oddają oryginalnej myśli Czarnej Afryki.

W afrykańskiej kulturze i cywilizacji nie ma podziału na *sacrum* i *profanum*, na wiedzę i wiarę, na intelekt i uczucia, na udowodnione i doznane. Tradycyjne religie przenikają wszystkie dziedziny życia Afrykańczyka, całe jego środowisko jest religijne, a czas ma znaczenie nadprzyrodzone. Uważają, że my nie żyjemy w czasie, ale jest on przez nas stwarzany. Nie ma, w mniemaniu Afrykańczyka, podziału na duchowe i materialne sfery życia. Wszystko jest przesiąknięte religijnością i duchem. Ze zdziwieniem obserwowałem studentów dwóch instytutów filozoficzno-teologicznych w Zairze i w Tanzanii, z jaką łatwością i zrozumieniem przyswajali sobie idee jońskiej filozofii przyrody, którą można by ująć w holistycznym modelu kosmologicznym⁷. Moim studentom nie nastęczało najmniejszych trudności zaakceptowanie teorii, zgodnie z którą świat jest organiczną, żyjącą całością, przesyconą duchem, kierowaną przez LOGOS. Dla Afrykańczyka normalne jest rozumienie świata jako pełnego naturalnych, czasem nawet animistycznych i tajemniczych sił. To my albo wzdragamy się przed takim obrazem świata, uznając go za prymitywny i absolutnie niezrozumiały (bo nieintelektualizowalny), albo w najlepszym wypadku – filozofii chrześcijańskiej – dzielimy nadal po platońsku świat na dwie sfery czy dwa światy: ten nasz fizyczny i realny oraz tamten, duchowy, dla nas nierealny i „zaświatowy”. Dla Afrykańczyka taki podział jest absolutnie niezrozumiały i bezsensowny. Nasze dwa światy, w myśli i rozumieniu mieszkańców Afryki, dokładnie się przenikają i uzupełniają. Bóg nie jest obecny gdzieś tam, w lepszym, mesjańskim świecie, nie jest też Bytem Absolutnym czy „Bogiem filozofów” lub kartezjańskim Deus ex machina. On jest po prostu obecny, On przenika wszystko i co do Jego istnienia nikt nie podnosi najmniejszych wątpliwości i nie potrzebuje dowodów. Samo istnienie świata, przyrody, życie i jego tajemnicza siła są najlepszym i jedynym dowodem na istnienie Boga. Podobne spostrzeżenia dotyczyły wyjaśniania panteistycznych teorii Plotyna czy Spinozy, augustiańskiej idei immanencji Boga w świecie, a nawet heglowskiej filozofii Absolutu, „który się myśli myśląc”. Idee te są z łatwością akceptowane i rozumiane przez moich afrykańskich studentów.

W jednej z prac seminaryjnych znalazłem takie stwierdzenie: „Idea stworzenia natury (*obutundwa*) jest dla szczepu Haya czymś logicznie naturalnym. Wszechświat (*ensi*) i wszystkie byty w nim zawarte (*ebitondwa byoona*) zostały stworzone, powo-

⁷ Idea podziału historii filozofii przyrody na siedem modeli (paradygmatów) pochodzi od prof. Mario Bungego, którego wykładów miałem okazję słuchać na Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve.

łane do istnienia przez Najwyższy Byt (Katonda lub Shewahanga), który jest uznawany za Ojca i Rodziciela (Originator) wszystkiego, co istnieje⁸. Nie może być inaczej, bo inne tłumaczenie jest absurdalnie niedorzeczne i świadczy o ślepotcie obserwującego przyrodę. Ktoś, kto próbuje wywieść życie, myśl, ducha, świadomość, rozum i całe bogactwo świata drogą ewolucji z martwej materii, jest nie rozumiany i posądzany o chorobę umysłową. Nawet bowiem pojęcie martwej, nieożywionej materii nie ma żadnego sensu. Świat jest jednolitą, organiczną, żyjącą całością, pełną siły i mocy, uhierarchizowaną właśnie w zależności od posiadanej siły (*omwoyo*). Człowiek (*omuntu*) jest na szczycie tej drabiny, jest kontrolerem natury właśnie ze względu na ilość i jakość używanej czy zawartej w nim siły (mocy, ducha). Ale i inne byty natury nie są pozbawione owej mocy – *omwoyo* (wcale niekoniecznie magicznej), gdyż każdemu z nich została przydzielona przez Stwórcę jakaś jej porcja. Inaczej po prostu nie mógłby istnieć. Placide Tempels, belgijski misjonarz w Kongo, pierwszy chyba badacz filozofii i ontologii afrykańskiej pisze następująco:

„Cały wysiłek Bantu jest zorientowany na siłę życiową. Podstawowym pojęciem ich koncepcji bytu jest pojęcie siły witalnej. [...] Dla Bantu siła witalna nie jest akcydensem, przypadłością, to sama esencja bytu w sobie. Dla człowieka Bantu siła witalna to byt jako taki, jako istniejący, w jego realnej całościowości, aktualnie realizowanej i aktualnie zdolnej do realizacji bardziej intensywnej. [...] Dla Bantu byt to rzecz, która jest siłą (mocą)”⁹.

Można oczywiście starać się przetłumaczyć te pojęcia na filozoficzne terminy „egzystencji”, „bytu”, „esencji” czy „logosu”, ale wtedy tracą one na wyrazistości i zostają wyjęte z naturalnego kontekstu, w jakim funkcjonują od pokoleń w afrykańskim buszu.

*

Tak więc, w takim kontekście, można mówić o istnieniu afrykańskiej filozofii, o afrykańskiej filozoficznej tradycji. Jest ona jeszcze oczywiście nie odkryta i „nie spenetrowana” przez Europejczyków, dla samych Afrykańczyków stanowi ona również pewnego rodzaju tajemnicę. Jest bowiem tak, że wielu z nich nie uświadamia sobie już jej istnienia, wielu ma raczej fragmentaryczne wiadomości, wielu – zarażonych europejskim stylem myślenia – lekceważy sobie jej bogactwo. Z dużą trudnością na przykład przekonuję moich studentów do pisania prac (w temacie),

⁸ Emmanuel C h a c h a, *African's vision of the World* – praca seminaryjna studenta III roku filozofii w Salvatorian Major Seminary, 1996/97, s. 18.

⁹ „Tort l'effort des Bantous est orienté vers la puissance vitale. La notion fondamentale de leur conception de l'être est le concept de la force vitale [...] Pour le Bantou, la force n'est pas un accident, c'est l'essence même de l'être en soi. Pour lui la force vitale, c'est l'être même tel qu'il est, dans sa totalité réelle, actuellement réalisée et actuellement capable d'une réalisation plus intense. [...] pour le Bantou l'être est la chose qui est force” (P. T e m p e l s, *La philosophie Bantou*, Paris 1949, s. 33, 35 n. – tł. cyt. własne).

które dotykałyby czy eksplorowały afrykańską tradycję i afrykańską myśl. Studenci indagowani o niektóre szczegóły czy wiadomości odpowiadają wprost: „Ja nie wiem, muszę zapytać swoich dziadków czy kogoś ze starszych w mojej rodzinnej wiosce”. Wielu z nich nie ma na przykład kłopotów z przedstawieniem w sposób wyraźny i zrozumiały metafizycznej myśli Leibniza czy z dyskusją na pewnym filozoficznym poziomie kosmologicznej wizji Whiteheada, ale wzdragają się przed przyjęciem tematów, w których to pojawia się przymiotnik „afrykańska”. I tak, szczerze powiedziawszy, szkoda by było, gdyby ta tradycyjna myśl afrykańska zginęła, przysypana europejskimi technologicznymi dobrodziejstwami i nie zawsze najwyższej jakości europejskim myśleniem dyskursywnym. Może lepiej by było, gdyby Afryka nauczyła się od Europy pewnej ścisłości i jasności w wyrażaniu myśli, ale i Europa mogłaby zaczerpnąć wiele z afrykańskiej świeżości i naturalności podejścia do filozoficznych i egzystencjalnych problemów.

BIBLIOGRAFIA

- A y e r A. J., *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth: Penguin Books 1956.
- A Companion to Epistemology, ed. J. Dancy, E. Sosa, Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 1993.
- C o p l e s t o n F., *A History of Philosophy*, vol. I, New York: Doubleday 1993.
- E l i a d e M., *Cosmos and History: The Myth of Eternal Return*, New York: Harper and Row 1959.
- *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harcourt Brace 1959.
- L e h r e r K., *Knowledge Reconsidered*, [w:] *Knowledge and Scepticism*, ed. M. Clay, K. Lehrer, Boulder: Westview 1989.
- *Knowledge*, Oxford: Oxford University Press 1974.
- M a r t i n P. M., O' M e a r a P. (ed.), *Africa*, Bloomington: Indiana University Press 1995³.
- M b i t i S. J., *African Religions and Philosophy*, Nairobi: East African Educational Publishers 1994.
- P r i c h a r d H. A., *Knowledge and Perception*, Oxford: Clarendon Press 1950.
- T e m p e l s P., *La philosophie Bantou*, Paris: Présence Africaine 1949.