

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a uvedla všechny použité zdroje.

V Olomouci, 30. 5. 2011

Podpis.....

Za pomoc při získávání podkladů děkuji Mgr. Filipu Tvrděmu, za mnohé cenné rady děkuji PhDr. Jozefu Matulovi, Ph.D.

Obsah

Úvod.....	3
Otázka africké filosofie.....	6
Africké školy a myšlení.....	14
Hnutí Negritude.....	22
Léopold Sédar Senghor a jeho koncept Negritude.....	28
Věda, vzdělanost a kultura.....	32
Hermeneutika a problematika jazyka.....	42
Bergsonismus a africká teorie poznání.....	50
Humanismus, socialismus a univerzalizmus.....	61
Závěr.....	72
Seznam použitých pramenů a literatury.....	76
Anotace.....	78
Annotation.....	79

Úvod

Problematika Afriky a africké civilizace je v dnešním světě možná aktuálnější než kdykoli v minulosti. V celosvětovém měřítku je Afrika nejchudším kontinentem světa. Permanentní občanské války, neuspokojení primárních potřeb člověka, porušování základních lidských práv, která byla definována v našem kulturním prostoru již Johnem Lockem v 17. století. To je jen nepatrná část utrpení, která provázejí člověka žijícího na tomto kontinentu. Hledáním řešení a pomoci v této neutěšené situaci se zabývají celosvětová politika, náboženské instituce i humanitární organizace. Výsledky pomoci, které však doposud zaznamenáváme, jsou v celkovém rozsahu utrpení místních lidí zcela neuspokojující. Základní pomoc, která je nutná, se nachází v oblasti výstavby nemocnic, adopcí dětí na dálku nebo dodávek pitné vody. Je ale třeba položit si otázku, zdali tato forma pomoci je skutečně jediná a zda by neměla být rozšířena o další roviny pomoci.

To, v jaké situaci se Afrika dnes nachází a kolik viny na tom nese kolonialismus minulých století, je natolik diskutabilní otázkou, že na ni asi nebudeme moci nikdy jednoznačně odpovědět. Neboť při vytváření našeho názoru může, v konečném důsledku, hrát roli to, ke kterému kontinentu vlastně patříme. Můžeme na celou situaci nahlížet z extrémních úhlů, kdy na jedné straně můžeme obhajovat názor, že to jediné, co má v Africe hodnotu, tam dodal západní svět. A nebo na druhé straně můžeme stejně extrémně tvrdit, že celý kolonialismus je projevem zla a zemím nepřinesl dobrého vůbec nic. Obě dvě tvrzení, už protože jsou to tvrzení krajní, nemohou mít pravdu. Vhodnějším tvrzením by možná bylo, kdyby se řeklo, že to, co kolonialismus jednoznačně zemím vzal, je důstojnost a ztráta identity, ale v rámci materiálního zabezpečení by se země pod koloniální nadvládou nemusely mít až tak špatně. Je proto nerozumné zahodit vše, co koloniální svět zemím dal a nezbytné obnovit to, co jim na čas odebral. A zde se nachází začátek pro další oblasti pomoci. Ty budou orientovány na obnovení a uchopení vlastní identity.

Tak jako se celosvětové zdravotnické organizace snaží zemím třetího světa pomoci léky proti smrtelným nemocem a výstavbou nemocnic zabránit vysoké úmrtnosti, tak jako se vzdělávací instituty snaží budováním škol přinést do těchto zemí vzdělanost, tak by se filosofie měla snažit pomoci upozornit, že i v těchto zemích je nutný prostor pro realizaci svébytných myšlenek. A není to méně důležité než správná hygiena, nebo schopnost spočítat Pythagorovu větu, i když se to může západnímu člověku takto jevit. Právě filosofie, pokud se pro ni vytvoří prostor, může pomoci obnovovat ztracenou identitu a navracet důstojnost. Tak jako vzdělanost prohlubuje poznání, jehož nedostatek je kořenem veškerého zla, tak jako léky zachraňují tělo

před fyzickou smrtí, tak se filosofie snaží zachránit hodnotu každého člověka a zabránit ztrátě jeho identity. V samotném důsledku pak nacházíme paradox. To, co se lidem západní společnosti může zdát jako nadstandart dobře situované společnosti, jako něco na co se v Africe nemá smysl ani ptát, by mělo stát na samotném začátku, hned vedle správné výživy a povinné školní docházky.

Jedině pokud se Afričané začnou znovu vracet ke svým tradicím, lidové slovesnosti, vyprávěním, náboženství, kultuře, umění a filosofii, mohou se opravdu zachránit. I kdyby jim západní společnost, zcela hypoteticky, ze svého nadbytku dala veškerou zdravotní péči a dostatek potravin, ale nedovolila jim poznávat okolní svět vlastním způsobem, neakceptovala jejich jazyk nebo způsob myšlení, zůstane Afrika mrtvou. A zatímco materiální pomoc se Africe aspoň v omezené míře dostává, pomoc nabídnutá tím, že by Afrika byla prezentována a akceptována na celosvětové úrovni v oblasti umění, literatury nebo filmu, je stále kriticky nízká. Problém je možná právě v tom, že pokud stavíme školy a léčíme smrtelně nemocné, ale málo Afričanům nasloucháme, jejich život postrádá smysl a my jim nemůžeme dobře porozumět. Afričané pak nevidí důvod vlastní seberealizace a cítí se vykořelení. A zde je třeba nastínit hlavní myšlenku, která by měla být obsažena v celé této práci, a kterou reprezentuje i bývalý senegalský prezident Léopold Sédar Senghor. Jakým způsobem je možné nechat rozvíjet tradiční africké hodnoty, a přitom pomoci Africe vědeckými poznatky západní civilizace? V některých oblastech jako je zdravotnictví, je situace jasná. Jistě budeme u Afričanů upřednostňovat vědecký pokrok před kmenovým léčitelstvím, nicméně v jiných oblastech – v oblasti práva, náboženství nebo politických konceptů – jsou tyto otázky velmi obtížné. Kdy a jakým právem můžeme intervenovat do zemí zmítaných politickými diktaturami? Jak můžeme argumentovat proti opovrhování znásilněných žen? Vidíme, že pokud by se i v těchto oblastech podařilo najít spojení evropské vyspělosti a africké tradice, bude hledaný kompromis opravdovým vítězstvím pro všechny zúčastněné. Stanovit takový kompromis je ale obtížné, a aby mohl být stanoven, je třeba znát mentalitu, kulturu a myšlení všech národů Afriky. Proto je v této části světa, kromě rozvoje medicíny a vzdělání, tak důležitý rozvoj a znalost vlastní africké filosofie.

Proto se bude práce snažit ukázat, že filosofie se v Africe nejen rozvíjí, ale že může západní svět, i přes jisté ovlivnění, také v lecčem obohatit. Práce je koncipována tak, že se postupuje od abstraktních kapitol ke kapitolám konkrétním. Důvodem je malá znalost africké problematiky v naší zemi. Z toho důvodu je třeba nejprve nastínit otázky, které se k problematice rozvíjející se africké filosofie vztahují. Teprve poté bude možné podívat se na možnosti řešení těchto otázek. Pokusilo se o to mnoho hnutí, které v Africe v době postkolonialismu vzniklo. *Negritude*, na kterém se snažím otázky ukázat, je však hnutím nejsilnějším, zahrnujícím značnou

šíři otázek. Jedním z nejvýznamnějších představitelů tohoto hnutí je i Léopold Sédar Senghor. Senghor je filosof, básník a politik, který dokázal spojit teoretické abstraktní myšlenky s praktickými konkrétními příklady. Na jedné straně jako senegalský prezident upozorňoval a odpovídal na obecné problémy, které trápí Afriku (vzdělání, problematika nedostatku jídla), na straně druhé se snažil definovat obecnou problematiku afrického poznání, důležitost afrických jazyků, humanismu nebo socialismu. Dokázal také velmi dobře propojit kolonizovanou a kolonizující kulturu. Narodil se v Senegal, ale vzdělání mu poskytla Francie. Nezapomínal na své kořeny a snažil se je obohatit o přínos západní civilizace. Pro jeho způsob hledání a řešení afrických otázek je nazýván velkým kompromistou.

Jelikož tato problematika není v naší zemi zpracována, mohla jsem vycházet téměř výhradně z cizojazyčných zdrojů. Pro otázky obecné africké filosofie jsem využívala hlavně současná kompendia a knihy zpracovávající dějiny africké filosofie¹K samotnému Léopoldovi Sédaru Senghorovi jsem využila hlavně knihu autora Markowitze.²: Ve zbývajících kapitolách jsem pracovala již i s knihami v naší zemi přeloženými, neboť se týkají filosofů západního světa³

¹Hallen, B.: A Short History of African Philosophy, Wiredu, K.: A Companion to African Philosophy nebo Coetzee P. H., Roux A. P. J.: The African Philosophy Reader.

²Markowitz L. Irving: Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude a Senghor, L.S.: On African socialism.

³ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě, Bergson, H.: Dva zdroje morálky a náboženství, Kebede, M.: Negritude and Bergsonism.

I. Otázka africké filosofie

„Moderní myšlení a zkušenost nás naučily citlivosti vůči jevům, jako jsou reprezentace druhých, studium 'jinakosti', rasově motivované myšlení, bezmyšlenkovité a nekritické přijímání autority a autoritativních názorů, společensko-politická role intelektuálů nebo hodnota skeptického, kritického přístupu. Uvědomíme-li si, že studium lidské zkušenosti má většinou své pozitivní i negativní etické důsledky, nemluvě o těch politických, nebudeme snad ve své odborné práci lhostejní. Jakým lepším měřítkem než lidskou svobodou a poznáním by se měl vědec koneckonců řídit? Uvědomit bychom si měli i to, že studium člověka jako příslušníka jisté společnosti je založeno na konkrétních jevech z oblasti historie a lidské zkušenosti a jistým způsobem jí bylo formováno; zkušenost sama pak díky výzkumu získá jasnější obrysy a může jím být případně i ovlivněna.“

(Said 2008, 214)

Afrika byla od nepaměti křižovatkou nejen obchodních cest, ale možná mnohem více křižovatkou myšlenkových hnutí, náboženství a kultur.⁴ Intelektuální texty a vlivná hnutí, které měly být známy později v patristickém období, jež sehrálo podstatnou úlohu v pozdějších dějinách křesťanského myšlení, byly modelovány podle sociokulturní a politické reality na rozhraní mezi několika staršími kulturními tradicemi Afriky a nové křesťanské víry. Od starověku byla severní Afrika domovem několika domorodých afrických národů, jako Berbers,⁵ ale byla také bojištěm politiky císařského Říma i řecké intelektuální tradice. Kromě toho má v Africe své místo též judaismus. Tato náboženství zde bylo podána židovskými přistěhovalci z Antiky (antiquity). Všechny tyto tradice se bohatě odrážejí v mnoha intelektuálních hnutích a školách, které se objevily v severní Africe před a také po období křesťanské doby.⁶ Nesmíme zapomínat, že i islámská filosofie, má své kořeny zde. V Káhiře žili církevní otcové a některé

⁴ S výjimkou Braudela většina důležitých autorů věnujících se otázce civilizací existenci samostatné africké civilizace neuznává. Sever kontinentu a jeho východní pobřeží náleží k islámské civilizaci, Etiopie je z historického pohledu civilizací sama o sobě, na jiných místech se zase pod vlivem evropského kolonialismu a usazování bělochů vyskytují prvky západní civilizace. Na jihu světadílu vytvořili holandští, francouzští a nakonec britští úředníci multifragmentální evropskou kulturu. Otázka kmenové identity je významná v celé Africe, nicméně Afričané si čím dál víc začínají uvědomovat svou identitu africkou a například subsaharskou Afriku by bylo možno považovat za samostatnou civilizaci, jejímž středem by byla Jihoafrická republika. In: Huntington, S.P.: Sřet civilizací: boj kultur a proměna svěového řádu. Rybka. Praha 2001, s. 40.

⁵ Vlastním jménem Amazigh, množné číslo Imazighen, potomci pre-arabských obyvatel severní Afriky. Berberové žijí v roztroušených komunitách po celém Maroku, Alžírsku, Tunisku, Lybii a Egyptě. Menší množství Berberů žije v severní části Mauretánie, Mali a Nigeru. Hovoří různými jazyky, které patří k Afro-asijské jazykové rodině. In: www.britannica.com

⁶ Wiredu, K.: A Companion to African Philosophy. Blackwell Publishing Ltd. Oxford 2004, s. 49.

texty byly napsány v afrických provinciích Říma.⁷ Afrika tedy ve svých počátcích rozhodně nebyla místem, které by trpělo nedostatkem rozvoje. Kdy vlastně začala být Afrika vnímána jako místo, které nemá co nabídnout? Kdy charakteristika úspěšných předkoloniálních afrických domorodých kultur byla zamítnuta jako ta, která neobstojí v silné konkurenci jiných kultur?⁸ Význam slova „primitivní“⁹ se užíval původně pro non-africké kultury a až později se začal používat pro jisté typy afrických kultur. Bylo to tím, že tyto kultury mohly sloužit jako současný příklad toho, jak žili lidé v pravěku. V době před zaznamenáváním historie.¹⁰ Je ovšem otázkou, zda je vůbec možné africký vývoj hodnotit takto obecně.¹¹ Afrika je příliš velkým kontinentem s rozdílnými geografickými podmínkami, s historicky zaznamenanými obrovskými přesuny obyvatelstva a s nestejným rozdělením nerostného bohatství, než aby bylo možno všechny její obyvatele bez rozlišení zařadit do kolony „primitivní národy“.¹² Tento falešný stereotyp měl

⁷ Said, E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Paseka. Praha, Litomyšl 2008, s. 317.

⁸ Pojďme se podívat na matematiku a letectví v Africe. Svědectví, které uchovala NASA k výsledkům, že Egypťané experimentovali s kluzákem letadla před 2000 lety. Drs. Khalil Messiha, Guirguis Messiha, Gamal Mohktar and Michael Frenchman mají dokumenty s několika souvisejícími částmi důkazu. A v diskuzích Beatrice Lumpkin „Africa in the mainstream of Mathematics history.“ je velmi detailní výklad „starověké egyptské matematiky pyramid, obelisku, velkých chrámů, egyptské účasti v klasické matematice Řeckého období a egyptské účasti v muslimské matematice. Autor odkryl i jiné části, které nebyly pokryty, tak jako „matematické hry tak rozšířené v Africe, systém měření využívaný v Afrických lesních královstvích a matematické využití při stavění velkých kamenných komplexů v Zimbabwe. Má pečlivě ukázanou šířku matematického myšlení ve starověké Africe a dluh vděčnosti očekávaný z těchto matematických a vědeckých zdrojů, které přispěly k rozvoji lidstva. Je zřejmé, že matematika v tomto období využívala jejich jazyka a kde to bylo nezbytné, překročila jednoduchost přírodního jazyka do poznámek a symbolů, například, zvažovala exaktnost při stejnoměrně pro myšlenkové systémy v tomto období v lidské historii. Na druhé straně Claidua Zaslavsky jasně prokázala vztah mezi matematickou prací Egypťanů v údolí Nilu v jejich hieroglyfech a hieratické písmo a matematiku Joruby používanou na Západním Africkém pobřeží. V realitě byl Jorubský systém počítání považován za „jeden z nejvíce nezvyklých početních vah v existenci“, který nemůže být zvládnutý hlupáky, protože je pojmově a metafyzicky komplexní. Joruba neměl jen početní symboly, ale také lingvistické ekvivalenty, které byly komplikované pro nováčky, ale lehké pro trénované profesionály. In: Bewaji, J. A. I.: *LANGUAGE, CULTURE, SCIENCE, TECHNOLOGY AND PHILOSOPHY. Journal on African Philosophy* 2002, s. 18-19.

⁹ Lucien Lévy – Brühl, E.B. Taylor či Lewis Henry Morgan se zabývali primitivními kulturami. Morgan například rozdělil fáze vývoje do Horní surovosti, Střední surovosti, Dolní surovosti, Nižšího barbarství, Středního barbarství a Horního barbarství. In: Coetzee P. H., Roux A. P. J.: *The African Philosophy Reader*. New York 2003, s. 10.

¹⁰ V době před vznikem a využitím písma.

¹¹ Mbiti ve své knize rozpracoval pozoruhodné tvrzení o pojetí času. To vytvořilo rozsáhlou debatu ve které jedním z aspektu bylo znovu obrácení se filosofie k jazyku. Za druhé to vedlo k diskuzi o pojetí času a za třetí o tom zda opravdu všechny Africké kultury sdílejí určité základní hodnoty, pojmy a přesvědčení. In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 16.

¹² Znalosti Afriky v době starověku se dozvídáme z řady soudobých pramenů. Nejstarší období nám pomohly zmapovat zprávy antických řeckých a římských autorů (cestovatelů, zeměpisců, historiků) a z přeložených zpráv a údajů o výzkumných plavbách Féničanů a Kartáginců kolem pobřeží Afriky. Znalosti jiných oblastí jmenovitě Sahary a některých dalších afrických území doplnili středověcí arabští cestovatelé a spisovatelé (např. Hassan Ibn Mohamed). Nejstarším a prvním ohniskem africké civilizace byl Egypt. Dalšími ohnisky a současně i prostředníky mezi vyspělejší severní Afrikou a Černou Afrikou se staly Kušitská civilizace (Nubie), Kartágo a Aksumské království (Etiopie). Některé znaky africké společnosti (významná úloha občiny, přežívání matriarchátu, rodová organizace ve společenské a politické struktuře) ztěžují přesné určení jejího vývojového stupně. Anglický Afrikanista Roland Oliver prohlásil, „že nikoli pouze v jednom nebo ve dvou izolovaných případech, nýbrž na širokém prostoru zaujímající téměř celý kontinent, nalézáme organizované státy, srovnatelné co do populace a snad i zákona s anglosaskými královstvími, případně s Anglií Alfréda Velikého, a někdy dokonce i s Anglií Viléma Dobyvatele.“ In: DeGraft-Johnson, J.C.: *Velikost a sláva Afriky: zaniklé říše a kultury černošské*. Svoboda. Praha

hluboké důsledky pro africký status vis-à-vis filosofie jako národního počínu. Kdy k tomuto zkreslení přesně došlo, je těžké určit, ale co k takovému výsledku vedlo, je celkem jednoduché definovat.

Jedině dlouhodobým potlačováním jiné kultury lze vysvětlit, proč západní intelektuálové uvažují o zbytku světa ve značně zkresleném vidění. Étien Gilson, jehož lze jen stěží označit za neznalého nebo nedbalého autora, je schopen v předmluvě ke své *Filosofii Tomáše Akvinského* uvést, že tomistická filosofie, „zahrnuje a završuje veškeré tradice lidstva“.¹³ Takto ovšem uvažujeme všichni: západní svět je nám světem celým (nebo jedinou jeho částí, na níž záleží). Nestranný pozorovatel by však takový postoj označil za nebezpečný provincialismus. Zvážíme-li přitom svou vlastní situaci, nemůžeme si být zcela jisti, že jeho negativní důsledky nepocítujeme.¹⁴ Měli bychom se dnes možná více než kdykoli v minulosti zamyslet nad postojem západní společnosti k ostatním částem světa. Jak uvádějí autoři, kteří se dlouhodobě zabývají problematikou světového dění, situace není zdaleka tak jednoznačná, jak by se jistému západu mohlo zdát. Mezi takové autory patří například Edward W. Said. Ten ve své knize *Orientalismus* podotýká: „Postavení západních zemí ve vztahu ke státům v Asii a Africe se zcela změnilo. Nemůžeme již spoléhat na faktor prestiže, který hrál důležitou roli v předválečném myšlení (...) Je zapotřebí, abychom se s nimi lépe seznámili a naučili se spolupracovat na vzájemně prospěšném základě.“¹⁵ Huntington pak jde ještě dále. *Ve Sřetu civilizací* rovnou uvádí, že západní svět nejen že není centrem dění, ale není již ani tím, kdo by na sebe poutal zásadní pozornost: „Západ, jenž se dlouho těšil dominantnímu postavení, ztrácí svou moc a ta se přesouvá k nezápadním společnostem.“¹⁶

Jedná se o fakt, před kterým jistě nelze zavírat oči. Tak jako Čína nebo Indie může ohrozit západní země svou vzrůstající ekonomickou silou, stejně tak nemohoucí Afrika může ohrozit západní svět poukazem na jeho morální prázdnotu. Situace v podobě, ve které se svět nachází nyní, je dlouhodobě neudržitelná. Je třeba, v rámci zachování lidských práv, rozvoje a demokracie, umožnit i ostatním státům světa plnohodnotný život. Ten souvisí s možností nejen těmto zemím pomoci, ale také se snahou, a to především, naslouchat jejich vlastním potřebám a postřehům. Jaká jiná disciplína, když ne právě filosofie, by měla dát k takovýmto debatám podnět. Kteří jiní vědci, když ne filosofové, by měli naslouchat jiným názorům a přemýšlet o nich. Proto prvním úkolem je přijmout Afriku jako kontinent s vlastními názory, pocity a

1955, s. 15.

¹³ *Le Thomisme: Introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (1914) pak vydáno *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (1919). Jeho myšlení o Tomáši Akvinském prošlo složitým vývojem.

¹⁴ Said, E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Paseka. Praha, Litomyšl 2008, s. 287.

¹⁵ Said, E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Paseka. Praha, Litomyšl 2008, s. 311.

¹⁶ Huntington, S.P.: *Sřet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Rybka. Praha 2001, s. 16.

kulturou a dát prostor projevit myšlenky samotným Afričanům: „Po mnoha staletí byl africký diskurz ovládaný non-Afričany. Z mnoha důvodů je třeba vzít na zřetel tento stav věci spolu s neodůvodněným násilím vzniklým kolonizací. Díky kolonizaci mají Afričané téměř nekonečno mluvčích. Ti jednostranně tvrdili, že mají právo mluvit za Afriku a definovat význam zkušeností a pravdy pro ně. Tak byly projevy obyvatel afrického kontinentu sníženy na ticho. Na první pohled de-kolonizace odstranila tento problém.¹⁷ Nicméně při bližší analýze je zřejmé, že de-kolonizace byla důležitým katalyzátorem při prolomení mlčení Afriky. Je stále nutné prosazovat a podporovat práva Afričanů a definovat jejich vlastní význam zkušeností a pravdy. Dosažení tohoto cíle by splnilo požadavek, aby Afričané měli možnost mluvit o sobě. Jen tím mohou postavit skutečně autentické pojednání o Africe.“¹⁸

Druhým úkolem, a možná mnohem složitějším, je vést s Afričany dialog o možnostech jejich filosofie. Zde se objevují již delší dobu různá stanoviska. Někteří autoři se domnívají, že Afriku nelze považovat za místo, ve kterém je filosofické bádání vůbec možné, jiní jsou přesvědčeni o opaku. Vědci, kteří jsou k africkému filosofování skeptičtí, argumentují tím, že Afrika nepřinesla za celou dobu své existence nic, co by jí zajišťovalo místo ve filosofických debatách. Ve filosofických dialozích, které vede západní společnost, nemá Afrika dostatečné argumenty, které by stačily na obhajobu uznání filosofie v Africe, nemá filosofické dědictví, o které by se mohla opřít a nemá skutečně vlastní filosofy. Všechno co má, ve své lepší podobě, je to, co jí „věnovala“ západní civilizace. V podstatě to pak jednoznačně znamená, že západní filosofii nejde o problematiku africké neschopnosti filosofovat, ale o nemožnost Afričanů filosofovat podle pravidel západní filosofie: „Otázka zda může existovat africká filosofie je tady s námi pořád. Je zvláštní, že debata se zdá nekonečná, i když už silné argumenty byly schopny prokázat skutečnou existenci africké filosofie (...) jaký je význam této otázky? (...) Existuje mnoho afrických filosofů, kteří jsou vzdělaní ve filosofii v našem smyslu. Z tohoto důvodu je nepravděpodobné, že non-Afričané předstírají tuto otázku jako empirickou otázku. Otázka se týká schopnosti Afriky filosofovat. Jinými slovy je nepravděpodobné, že Afričané mohou filosofovat. Afričané již byli vystaveni filosofii, ale nemohli se smířit s jejími požadavky.“¹⁹

Jakými požadavky tedy byla nastavena západní kultura? A v čem se tak radikálně liší? Západní kultura založená od dob starověkého Řecka na racionalitě nedává mnoho prostoru k uchopení filosofie jiným než vědeckým způsobem: „Problém je v tom, že pro lidské společnosti kdekoli na světě bylo nemyslitelné poznávání bez schopnosti intelektuální reflexe této

¹⁷ Později, ve dvacátém století afričtí intelektuálové spolupracují s intelektuály zemí, které je kolonizovaly – Anglie, Francie, Portugalsko In: Said, E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Paseka. Praha, Litomyšl 2008, s. 317.

¹⁸ Coetzee P. H., Roux A. P. J.: *The African Philosophy Reader*. New York 2003, str. 1.

¹⁹ Coetzee P. H., Roux A. P. J.: *The African Philosophy Reader*. New York 2003, s. 1.

pravděpodobně vědecké disciplíny. Filosofie byla vnímána jako věda. Proto byla Africká původní kultura diskvalifikována v principech i ve skutečnosti z pole filosofického dění.“²⁰ Ernest Wamba dia Wamba uvádí ve svém článku *On the state of African philosophy and development* jednu z možností, jak západní civilizace dochází k obecným pravdám nesených ve svém důsledku filosofii. A dokládá, proč se Afrika těmto podmínkám není schopna vyrovnat.

Wamba dia Wamba mluví o základních, explicitních, charakteristických podmínkách, které jsou předepsány západní civilizací, jakožto všeobecné postupy vedoucí k pravdě. Jen prostřednictvím těchto postupů se pravda nakonec může ukázat. Filosofie je zde vnímána jako dialektika formulování různých možností pravdy. Máme zde čtyři všeobecné procesy, které mohou vést k pravdě. A ty jsou zcela znatelné: věda (mathesis) jako deduktivní a demonstrativní postup vedoucí k objevům, teorie lásky dávající vzestup postavám lásky, tak jako ji známe z dvorské lásky; umění (přesněji básně), které vedou k mistrovským dílům a politika či přesněji emancipační politika (progresivní, revoluční, vlastně-vztažná), jakou je myšlenka demokracie. Filosofie je pak místem, prostřednictvím kterého říkáme: „zde jsou pravdy“. Filosofie je uchopení těchto možností, které určují jednotu myšlení. Vznik pravdy tu motivuje filosofické myšlení.

Je to v praxi velmi jednoduché, filosofie reflektuje systém podmínek. Jak? Přichází s vysvětleními, které imitují vědu. Má přesvědčivý styl výpovědi, jež napodobuje umění. Síla filosofických jednání imituje lásku bez objektu a ukazuje vztah sama sebe ke světu. A nakonec to, že vším můžeme uchopit existenci pravd, napodobuje politickou strategii bez toho mít moc jako cíl. Mohou pak takové speciální podmínky obstát v africké filosofii? V umění tíhnou blízko k vlastnímu sebe-vnímání. Pokud odhalí pravdu v politickém vidění, poukazují jen na „africkou neschopnost k vlastnímu určení“, na nemožnost vlastní přestávky od koloniálního vědomí, na neschopnost znovu obnovit africkou civilizaci od Afriky pro Afriku, na neschopnost dosažení demokracie, míru a kolektivního vlastního rozvoje nebo státu pro všechny lidi. Nezdá se, že by se v Africe věnovalo mnoho teoretické pozornosti lásce. Je tam vůbec africká pravda o lásce? Věda vypadá, jako by převzala podstatu západu. Tradiční vědecké myšlení, africké traktáty například, nemůže africká filosofie uchopit. To je jeden z důvodů, proč se africká filosofie představuje jako západní zrcadlo.²¹

Pokud takto stanovíme podmínky, téměř jistě zamezíme Afričanům v možnosti plnohodnotného vlastního projevu. A přesně to nakonec vede k úvahám o méněcennosti některé

²⁰ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 3.

²¹ Wamba dia Wamba, E.: *Journal on African Philosophy*. ON THE STATE AFRICAN PHILOSOPHY AND DEVELOPMENT. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 3-4.

civilizace a k strachu této civilizace z nemožnosti uznání civilizací jinou. Měla ale ve své podstatě méně vyspělá civilizace jinou možnost? Po dlouhý čas byli všichni afričtí lidé považováni za mluvící stroje, manuální pracovníky, nekulturní divochy, uhlažený ohryzek společnosti. Proces asimilace sice pozvedl společenskou skupinu koloniálních intelektuálů, kteří se stávali civilizovanými z potřeby, ale ta přišla spolu s ignorováním jejich kulturních kořenů a touhy převzít vlastní kulturu.²² Jejich odcizené vědomí jim dává touhu, aby byli přijati v západní kulturní společnosti. Otřesení tím, co zažili, například západní odmítavé vidění, zamítnutí afrického lidství, opomíjené lidství, tendovali k ambivalentnímu vztahu se západem: opozice²³ a fascinace²⁴. To je základ civilizační mise Afriky.²⁵ S touto historií je prakticky nemožné vzdorovat vyspělé společnosti, která stanovuje pravidla bez jakéhokoli ohledu na soupeře. Možnost uchopit filosofii skrz pravdy postavené na vědě, poezii, umění a politice, přesně to nahrává odpůrcům africké filosofie. Takto se totiž potvrdí nemožnost vlastního filosofování a nedostatek vlastních filosofů, nejen z toho důvodu, že afričtí intelektuálové mají ke kolonizátorům ambivalentní vztah. V neposlední řadě se bude poukazovat na nedostatek filosofického dědictví, které ale ve svém důsledku nebudou mít příležitost vůbec sdělit. Podmíníme – li totiž možnost pravdy existencí dvorské lyriky, je to stejně nespravedlivé, jako kdybychom Afričanům vyčítali, že nemají romanopisce rovného Dostojevskému.

Naštěstí se nacházejí mezi západními filosofy také příznivci africké filosofie, kteří se snaží najít dostatek protiargumentů, proč by africké filosofování bylo možné. Patří mezi ně

²² Filosofie se v Africe výrazně pozměnila v desetiletí od konce druhé světové války. Ještě více později, neboť africké státy získávají svou nezávislost. Zůstává zde ale koloniální odkaz s otázkou co tedy dělá opravdu filosofii ryze africkou? Můžeme v ní najít problémy základních filosofických disciplín jakými je epistemologie, estetika, etika, politická filosofie? Africká filosofie je ve stavu stále změny, neboť prochází snahou o zapojení tradičního myšlení do myšlení moderního. Dosažení nezávislosti bylo důležitým bodem této změny. Nezávislost na evropských pravidlech ovšem byla doprovázena boji. Byl to zápas z nutnosti politické i kulturní. Bylo třeba při obnově hospodářské a politické myslet nejen na modernizaci, ale i kulturní regeneraci. Tento požadavek není v zásadě neslučitelný, ale je velmi obtížné jej skloubit v praxi. Základem tohoto projektu bylo zpracovat „spící“ filosofii. To byl a je hlavní plán post-koloniálních vůdců. Měli úkol popsat odborný filosofický program o africké minulosti a současnosti a také vymyslet plán pro dlouhodobé směřování budoucnosti. Její plody mají v rukou filosofové. Jsou to filosofové profesionální, vycvičení v západním stylu vzdělání. Filosofické výsledky nejsou nikdy tak dramatické jako politické, ale současný proces už začal. Afričtí filosofové, kteří vedli africké státy k nezávislosti nebyli všichni podobného sklonu nebo výchovy. Někteří filosofové jako Senghor ze Senegalu nebo Kwame Nkrumah z Ghany byli profesionální filosofové, ale jiní jako Kenneth Kaunda ze Zambie, nikoli. Ten a jemu podobní byli vychováni zdravým rozumem, který vycházel z jejich národních situací. Ve všech případech byla nová pravidla bouřlivě přijata lidma, byly zmapovány nové cesty a slíbená Zaslíbená země. In: African philosophy Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge, str. 6.

²³ Opozice, která se projevovala primárním odporem proti koloniálním invazím a sekundární rezistenci, která chtěla další rozvoj bez koloniálního kontextu. In: Coetzee, P.H., Roux, A. P. J.: The African Philosophy Reader. New York 2003, s. 7.

²⁴ Fascinace, která se projevovala západním pokrokem, který je dosažitelný jen ve jménu vývoje, demokracie a lidských práv ve smyslu ve kterém je provozován západním světem. In: Coetzee P. H., Roux A. P. J.: The African Philosophy Reader. New York 2003, s. 7.

²⁵ Wamba dia Wamba, E.: Journal on African Philosophy. ON THE STATE AFRICAN PHILOSOPHY AND DEVELOPMENT. Journal on African Philosophy 2003, s. 3-5.

například P.H.Coetzee a A. P. J. Roux. Právě díky těmto filosofům se jasně ukazuje, že problém je v něčem jiném, než v nedostatku afrických filosofů s jejich vlastními názory. Ukazuje se, že situace je vlastně opačná. V Africe existuje dostatek filosofů, je to ale jejich filosofický vklad, který je pro západní svět nedostatečný. J. A. I. Bewaji uvádí tento protiargument: „Pokud filosof v jedné kultuře stanoví vyšší úroveň filosofování než jiní filosofové v jiných kulturách, je to proto, že jedna kultura stanovila vyšší úroveň vzdělávání, vědomostí, morálních a společenských hodnot, než jiná kultura.²⁶ V praxi ale nakonec chtějí všichni to stejné: vychovávat lidi, aby byli dobrými členy společnosti. To, jakým způsobem, v tom nemáme vždy jasno. V čem ale můžeme mít jasno, je cesta, ve které vzdělávání, výchova a projevy okolí určují souhrn filosofických názorů člověka. Tak bude spravedlivé říci, že filosofové jako Hobbes, Rousseau, Rawls a jiní jsou produktem své společnosti. Ale bude také správné říci, že i Marx, Nietzsche, Sartre jsou produktem jejich společnosti, právě jako Quine, Davidson, Makinde, Oruka, Sodipo a jiní jsou produkty svých společností. Co můžeme jasně říci je, že každý filosof je obojí, reprezentant své kultury a stejně tak osoba zodpovědná za své myšlenky.²⁷

Pokud bychom uznali tento argument jako dostačující, můžeme ho bez větších problémů začít rozvíjet dál směrem k obhajobě africké filosofie. Pokud totiž uznáme, že každý filosof je ovlivněn svou kulturou a z toho plynoucími filosofickými názory, pak musíme uznat také to, že existuje více než jedna kultura, která bude diktovat možnosti a hranice filosofického bádání: „Myšlení přesahuje zkušenost, ale vždy se snaží o to stejné: interpretovat, vysvětlit a sjednotit - být systematickým. Spekulativní myšlení založené na metaforách, aforismech, narážkách, negativní nebo pozitivní metodě, dialektice, může být ústní nebo písemné a vždy bude nutně spojeno s problémy života. Jedině tak může být definována filosofie jako „systematické, reflexní myšlení života“. Pak se čínská filosofie, filosofie Indie, Evropská filosofie, filosofie Maya mohou velmi lišit v uchopení předmětu, ale princip filosofie se vždy zabývá lidským poznáním a povýšením myslí. A v tom jsou stejné.²⁸ Filosofie budoucnosti pak možná bude nucena vzít v

²⁶ „Filosofické předpoklady, základní hodnoty, společenské vztahy, zvyky i celkový životní názor se v různých zemích významně liší... Jednotlivé kultury mohou procházet nejrůznějšími změnami při čemž jejich dopad na politiku a ekonomiku se může v různých obdobích lišit, avšak je zjevné, že hlavní rozdíly v politickém a ekonomickém vývoji jednotlivých civilizací mají své kořeny v jejich rozdílných kulturách.“ In: Huntington, S.P.: Sřet civilizací: boj kultur a proměna svěového řádu. Rybka. Praha 2001, s. 16.

²⁷ Bewaji, J. A. I.: LANGUAGE, CULURE, SCIENCE, TECHNOLOGY AND PHILOSOPHY. Journal on African Philosophy 2002, s. 3.

²⁸ Jinak řečeno: „Lidé v zemích na celém světě mluví často o stejných otázkách, jako lidé v západních kulturách. Ne všude můžeme najít analýzy textů, všude však najdeme některé ze základních otázek filosofie.“ In: African philosophy Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge, s. 3. Za druhé je pro Afričany nemožné předpokládat jedinečnost a čistotu v záležitostech kultury, protože Afričané jsou součástí lidské rasy se kterou sdílí stejné biologické vlastnosti. Navíc jsou ovlivněni Islámem, Křesťanstvím, urbanizmem, industrializací a globalizací. Konečně kulturní produkty nejlépe vidíme jako společné bohatství lidstva, které může být použito v případech potřeby. To je jediný způsob jak se Afričané dokáží vyrovnat se změnami a potřebami moderního světa. In: Hallen, B.: A Short History of African Philosophy. Indiana University Press 2002, s. 14-15.

úvahu mnoho spekulativních systémů celého lidstva.²⁹

Pokud bychom přistoupili i na tento protiargument, otevírá se nám cesta k tomu, abychom dokázali přijmout možnost existence afrických filosofů a začali jim vážně naslouchat. A to i s rizikem, že budeme muset poopravit naše dosavadní znalosti filosofické historie. Možná to nebude úplně jednoduché pro sebestřednou západní společnost. Jistě to bude ale správnější, než popírat něco, čemu ještě nebyl dán prostor obhájit svou pravdu: „Popírat existenci africké filosofie v zájmu stávajících standardů ve vzdělání znamená podkopávat samotnou povahu vzdělání a vědy. Popírat existenci africké filosofie znamená odmítnout samotnou existenci filosofie. To znamená zavřít dveře před komunikací, o které nemáme vědět. A pokud jste filosof, jste také milovník moudrosti. Zdravý rozum jasně říká, že člověk nemůže získat moudrost a zlepšit své dovednosti tím, když se brání naslouchat jiným. Jednání s druhými je jedna věc, ale naslouchat jim je úplně něco jiného. Naslouchání s sebou nese možnost komunikace. Když popíráme vlastní příležitost k dialogu, odmítáme také možnost začít filosofovat. Dialog je základem uvažování a je jasné, že osvobození filosofie je možné pouze přes dialog.³⁰ Chcete-li na počátku odmítnout jakýkoli pokus o možnost komunikace s těmi, kteří jsou proti nám, děláte něco, co vždycky bylo filosofií kritizováno. I kdyby všechny předchozí argumenty byly nedokonalé, tento argument by měl být pro všechny dostačující v tom, že z něj vyplývá pobídnutí, aby dali šanci možnostem specifické africké filosofie.

²⁹ Wiredu, K.: A Companion to African Philosophy. Blackwell Publishing Ltd. Oxford 2004, 31.

³⁰ Je zde také třeba připomenout, že v poslední době vzrůstá napětí mezi kontinentální a anglosaskou filosofií a to: „Druhy otázek vznesených kontinentálními filosofií jsou často zamítnuty analyticky jako nelegitimní a otázky, které považují analytici za legitimní považuje kontinentální filosofie za triviální...Tato technika jednání je vážná věc, protože jasně ukazuje na druh antifilosofického dogmatického postoje, který je v rozporu s povahou oboru jak byl tradičně koncipován.“ In: Coetzee P. H., Roux A. P. J.: The African Philosophy Reader. New York 2003, str. 7.

II. Africké školy a myšlení

Přistoupili – li jsme na myšlenku africké filosofie jako takové, nyní se budeme snažit charakterizovat situaci filosofie v současné Africe. Problémů, které se zde objevují, je celá řada. Vznikla filosofie ve starověkém Řecku, nebo ve starověkém Egyptě? Má Afrika zůstat u svého tradičního myšlení, nebo se musí přizpůsobit modernitě? Je pro Afriku charakterističtější partikularismus, nebo univerzalismus? Mají se afričtí filosofové přiklonit k fenomenologii a hermeneutice, nebo analytické filosofii?

Ač se zpočátku může zdát, že africká filosofie má ve své podstatě blíž k linii Egypta, tradicionality, partikularismu, k linii hermeneutiky či fenomenologie, opak se může stát pravdou. Otázka ve své podstatě není položena tak, k čemu má Afrika blíž, ale jak se musí Afrika zachovat, aby přežila v současném světě. V sociální, ekonomické či politické oblasti se musí jednoznačně přizpůsobit západnímu světu. A zdá se, že ani ve sféře filosofické tomu nemůže být jinak. Rozdělení, které jsem učinila o pár řádků výš, ale není tak úplně jednoznačné. Existují samozřejmě varianty, které tvoří jakousi prostřední cestu mezi racionalitou a citem, mezi analytikou a hermeneutikou či mezi tradicionalitou a modernitou. Tato oblast, která se nachází mimo určení krajních pólů, je ale velmi široká. Podstatou celého problému je pohled, který je zakořeněn v pojetí západního světa obecně. Západní kultura přistupuje k okolnímu světu s požadavky, na kterých sama postavila svůj vzestup. Tak jak uvádí jeden ze sborníků, které vydává organizace *Člověk v tísni*: „Vzdělání, vědecký výzkum a exaktní studie dělají náš život o mnoho lehčí, bezpečnější a mnohdy také spravedlivější. Vzdělanější lidé častěji přicházejí s inovacemi, které jsou motorem rozvoje, a není to jen otázka vědy, ale i běžného provozu. Neboť míra inovací měřena třeba přihlašovaním patentů a vynálezů, je jedním ze základních ukazatelů rozvoje společnosti a přímo souvisí s ekonomickým růstem. Vzdělání může velmi významně ovlivnit postavení jednotlivce ve společnosti. Takovýto člověk (lékař, nebo intelektuál) je schopen chápat život v širších souvislostech, snáze si uvědomuje své svobody i odpovědnost za ně. Vzdělání mu poskytuje možnost změnit své postavení ve společnosti, samozřejmě za předpokladu, že tomu sám chce. Tento způsob života umožňuje jednotlivcům aktivnější účast v občanském a politickém životě; mohou lépe ovlivňovat své okolí a tím i svůj vlastní osud.“³¹

Je zde ale otázka, jestli opravdu svůj osud můžeme ovlivňovat pouze tím, kolik nových patentů vymyslíme. Proto výborným doplněním k tomuto, jinak zcela správnému tvrzení, je citát, který uvádí Fluebert v jednom ze svých děl. Jedná se o jeho pohled na konfrontaci západní kultury s Orientem: „Máme velký orchestr, bohatou paletu barev, celou škálu zdrojů. Ovládáme

³¹ *Člověk v tísni*: Globální problémy a rozvojová spolupráce. Praha 2005, s. 35.

nejspíš mnohem víc triků než kdokoli před námi. Chybí nám ovšem vnitřní princip, duše věci a její samotná podstata. Děláme si poznámky, podnikáme cesty: Prázdnota! Prázdnota! Stáváme se učenci, archeology, historiky, lékaři, ševci, kultivovanými jedinci. Ale k čemu je to všechno dobré? Kde je naše srdce, elán, míza? Odkud začít? Kam jít?³² Nebylo by opravdu možné najít nějakou střední cestu? Nebylo by vhodné začít poměřovat jinou kulturu přínosem, který nám jinak bude chybět do skutečného celku? I zde se můžeme setkat s názorem, že nikoli. Tvrzení, která říkají, že již starověké Řecko předurčilo racionalitu a exaktnost a celkový vývoj ji jen potvrdil, ale nemusí být úplnou pravdou. Paradoxní na celé situaci je fakt, že právě starověké civilizace se, více než kdokoli jiný, snažily o, západním světem tolik opovrhované, propojení.

Náš první problém, který se bude týkat starověkého Řecka a Egypta by se mohl skládat ze dvou částí. Z první, která má zodpovědět otázku, kdo má prvenství ve filosofii. Druhá část pak z toho, jestli je Egypt skutečně tak citový, zatímco Řecko tak racionalistické. Problémem vzniku se zde nebudeme podrobně zabývat³³, neboť to není předmětem této práce. Hned přistoupíme k druhé části otázky. Jakým způsobem se vlastně k racionalitě a citu stavěly obě velké civilizace, které se ovlivňují navzájem a společně vytvářejí základ lidské kultury celého středomoří. Bylo řecké myšlení opravdu tak úzce spjato s racionalitou a jasným úsudkem? Zdá se, že ne zcela. Jak uvádí Théophile Obenga k této problematice: „Neexistuje jediný filosof, který by mohl vymýšlet bez vztahu k životu, společnosti, existenci, vesmíru. Dokonce i abstraktní úvahy o stavu nebo kvalitě jsou nic (nicota). Stále se zabýváme něčím ve vesmíru, protože vesmír je souhrn všeho, co je. Lidské bytosti musí vždy rozeznat, co je skutečné, pravdivé, správné nebo trvalé. Takový pohled je moudrost, protože pochopení co je správné, pravdivé nebo trvalé nutně povznáší mysl. To je důvod, proč se filosofii ve starověkém Řecku myslela láska k moudrosti a filosof byl vnímán jako milovník moudrosti“. Filosofovat nebylo jen spekulovat o životě a přemýšlet o přírodě, ale také zabývat se s láskou, intenzivní touhou a silným nadšením při vyšetřování podstaty reality s cílem vybudovat systém hodnot, ve kterém společnost může žít. Filosofie je důležitější ve své základní funkci, než jen v pouhé metodice

³² Said, E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Paseka, Praha, Liomyšl 2008, s. 214.

³³ To jakým způsobem je starověké Řecko protkáno se starověkým Egyptem není zcela jasné. Názory se různí od těch, které tvrdí, že velmi. Takovým příkladem je Théophile Obenga, který uvádí, že filosofie jako taková nikdy nebyla tajemstvím v Africké mysli. Faktem je, že v lidských dějinách filosofie byla vždycky značkou triumfu lidského myšlení. Centrální pojetí starověké Egyptské filosofie je Maat. Starověký Egypt významně přispěl k zachování filosofie, etiky a vědění a v pozdějších časech přijímá odsud vzdělání mnoho učenců. Například Platón (427-347 př. n. l.) zaznamenává, že Tháles (624-546 př. n. l.), zakladatel filosofie, geometrie astronomie v řeckém světě byl vzdělán v Egyptě od kněží In: Wiredu, K.: *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd 2004, 49. Dlouhá historie africké filosofie ukázala spojitost s jinými kontinenty, hlavně s Evropou, protože zde se nacházejí vyspělé starověké civilizace Řecka a Říma. Ve vzdálených dobách se africká filosofie nachází zejména v údolí Nilu, v oblasti Kemet nebo starověkém Egyptě a Kush (Napata-Meroe). Filosofie vzkvétala v Egyptě od asi 3400 př. n. l. až 343 n.l. V Kush (také známá jako Etiopie nebo Nubie Řeky) asi od 1000 př. n. l. Až 625 n.l. In: Wiredu, K.: *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd . Oxford 2004, s. 31.

jako kritické nebo analytické šetření povahy věcí.“³⁴

A stejný autor podává také velmi podobnou definici týkající se pohledu Egypta: „Ve staroegyptském modelu, filosofové nejsou jen kritičtí analytici, není to jen vědecká mysl, která je schopna číst starověké texty. Musí být také připraveni požádat o radu a hledat správné cesty. Kromě toho musí překonat svůj výkon provedením vyšetřování příčin základu vždy přesným a podrobným způsobem. Kromě toho se však filosof musí oddat sám sobě, moudrost, to je, co je pravdivé, správné a užitečné pro společnost. Tak pro starověký Egypt filosofie znamená nejen kritické budování znalostí, intelektuální penetraci a hloubku, ale také, a možná především, skromnost a umírněnost, pokoru a nekonečnou touhu po dokonalosti. A to je moudrost, která je pro filosofii platná i dnes.“³⁵ Zde je tedy patrné na obou definicích, že problém radikalizace a současného pohledu na danou situaci je třeba hledat jinde. Vytvořil se s největší pravděpodobností během pozdějších staletí. A jeho důsledky pak pocítujeme dodnes. Ač se to nebude zdát, všechny zbývající problémy které jsem nastínila v prvním odstavci této kapitoly, mají souvislost s počátkem africké filosofie uložené v rozdílném chápání dvou velkých civilizací. Oralita i vynález písma, tradice i modernita, či racionalita nebo umění mají své počátky v minulosti. Pokusím se nyní tyto problémy stručně charakterizovat, pomocí škol, které se jimi zabývají. Zmíním současné významné filosofy a jejich návrhy na řešení stávající situace. Zdůraznila bych nyní jen jednu podstatnou myšlenku. Ať se bude řešit partikularismus a univerzalismus, problematika jazyka nebo hermeneutiky, v základu celého problému stojí problém racionality a citu.

V Africe existuje v současnosti mnoho filosofů, které můžeme zařadit k různým školám, vytvořeným podle oblasti jejich hlavního zájmu. Prvním člověkem, který se pokusil rozdělit současnou africkou filosofii pod jednotlivé školy, byl Ordera Oruka: Ordera Oruka také udělal první vážný popis škol africké filosofie v celé dosavadní historii a to v jeho knize *Four Trends in Current African Philosophy (1981)*. Školy rozdělil na Etnofilosofii (Tempels, Griaule, Mbiti a tato kategorie byla ohraničena Gyekyem, Hallenem a Sodipem), filosofickou bystrost (Oruka), nacionálně-ideologickou filosofii (Fanon, Nkrumah, Nyerere) a profesionální filosofy,³⁶ kteří jsou spojeni s ortodoxní západní akademickou tradicí, která zahrnuje i sociálně-politické myslitele (Bondurin, Hountadji a je ohraničena poprvé Wireduem a znovu Orukou). Později

³⁴ Wiredu, K.: *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd. Oxford 2004, s. 31.

³⁵ Wiredu, K.: *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd. Oxford 2004, s. 31-32.

³⁶ V jeho *Four Trends in Current African Philosophy* Ordera Oruka rozděluje profesionální filosofii do dvou skupin a sice na partikularisty a univerzalisty. Mezi univerzalisty patří Petr Bodunrin, Odera Oruka (oba blahé paměti) Paulin Houtodji a Kwasi Wiredu, k partikularistům patří Godwin Sogolo a Olasegun Oladipo. Je třeba zdůraznit, že toto je pouze široká klasifikace, protože tam není žádná absolutní jednotnost názorů u členů každé skupiny, naopak mezi nimi existují značné rozdíly. In: Wiredu, K.: *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd. Oxford 2004, s. 278.

Oruka přidal ještě dvě další školy, to co vybral jako specifičtější umístění k lingvistickému přístupu (Wiredu, Gyekye, Hallen a Sodipo) a uměleckou nebo literární větev, která se vztahuje na africké intelektuály v humanitních oborech, které jsou adresovány svým základním tématům, k africké kulturní identitě (Okot p'Bitek, Ngugi wa Thiong'o a 'Whole Soyinka).³⁷

Ernest Wamba dia Wamba zmiňuje, ve své práci *ON THE STATE AFRICAN PHILOSOPHY AND DEVELOPMENT*, specifické školy africké filosofie. Patří mezi ně škola běžných profesionálních filosofů. Užívají afrických materiálů k teoretické produkci. Jejich materiály jsou tak rozmanité jako materiály západní filosofie, včetně: logiky a filosofie vědy, fenomenologie, dialektického materialismu, jazykové analýzy, historie filosofie a archeologie vědomí a hermeneutiky. Jejich cílem je dosažení rozhodující filosofické hlubiny z jejich původu. Dále škola základních profesionálních filosofů užívajících západní filosofii nebo její předpoklady pro kritiku etnofilosofie a bezvýhradně používají západní filosofii, speciálně ve slabé humanistické části, přehlízejí etnofilosofii jako filosofii pro Afriku. Trvají na tom, že pokud má africká filosofie existovat, musí mít stejnou formu existence jakou má západ: musí psát dokumenty (orální filosofie je kontradiktorní v podmínkách, termínech), které budou psát jednotliví filosofové (filosofování je solitérní aktivita), kteří přebírají odpovědnost za jejich filosofování a uspořádávají informace prostřednictvím argumentačního aparátu po vzoru vědecké praxe. Jsou to myslitelé nasměrovaní na generaci afrického „osvícenství“. Třetí školou je etnofilosofie, systematické následování práce P. Tempelse, jeho filosofických základních pojmů a kategorií, které uvedl ke zdůraznění afrického tradičního kulturního způsobu života a tvorby. Tito filosofové jsou kolektivního (obec/společenství sdílená, žitá a zakoušená) světonázoru. To zahrnuje obojí přístup: univerzalizmus (celé Afriky) a partikularismus (jednotlivých etnických skupin). Cílem je poskytnout humanistickou základní obranu africké humanity a ustavit nedokonalé. V blízkosti této školy se nachází varianta zvaná filosofická prozíravost: ta se zaměřuje na seznámení se s některými africkými úspěchy a jejich polemický pohled na základ filosofie – podobné problémům jako jsou život nebo Bůh. Tato škola je sešita z umění a básní, jako opozice k předchozí, založené na vědě. A poslední zvaná nacionalisticko – ideologicko – politická, která se zaměřuje na africké kolektivní vlastní mistrovství a vlastní emancipaci.³⁸

Hallen Barry připomíná pak další možnost dělení, zase o něco jinou než Ordera Oruka nebo Ernest Wamba dia Wamba. Připomíná různé klasifikace, které byly provedeny v rámci africké filosofie. Patří mezi ně „ústní filosofie“, etnofilosofie, „lidová“ filosofie, „komunální“

³⁷ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 53.

³⁸ Wamba dia Wamba, E.: *Journal on African Philosophy*. *ON THE STATE AFRICAN PHILOSOPHY AND DEVELOPMENT*. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 7-8.

filosofie, tradiční filosofie, psaná filosofie, současná filosofie, moderní filosofie, mudrcovská filosofie, nacionalisticko-ideologická filosofie.³⁹ Debaty, které se opírají o to, že neexistuje nic jako africká filosofie, zapomínají na její velké zdroje. Dříve neexistovalo v akademické africké filosofii takovéto dělení, nebyl dostatek odborníků,⁴⁰ kteří by zvážili možnosti tohoto rozdělení. To možná vysvětluje, proč se některé pozoruhodné momenty skládají ze střetu mezi takovými, kteří jsou podobní Paulin Hountondjimu (ovlivněného Althusserovým marxismem a dobře známého pro jeho kritiku „etnofilosofie“, která také může být upotřebena analytickou filosofií jazyka – jako slíbený, „domorodý“ zdroj myšlení filosofického významu, smyslu), Kwasi Wireduovi (racionalista transkulturní, ale analytického přesvědčení), později H. Orderu Orukovi (který s jeho originální teorií filosofické bystrosti, může způsobit zamítnutí čehokoli dalšího) a později Peteru Bodunrinovi (který se zajímal, zda tradiční myšlení bylo dostatečně kritické v povaze a poskytlo pevný základ pro formu filosofie, která by byla zásadně analytická) a Théophileovi Okerovi (který prosazuje zejména africkou formu hermeneutiky). Jistěže vzájemného porozumění nebylo vždy dosaženo, ale takové synkretické diskutování podporuje provokativní a produktivní výměny.⁴¹ V tomto dnes můžeme vidět první skutečné kroky k uchopení africké filosofie. To, že uvnitř ní dochází k neshodám je pouze dobře, protože to svědčí o tom, že něco takového jako africká filosofie skutečně existuje a usiluje o své místo ve světě.

Jak víme z naší západní filosofie, filosofové jsou zvyklí mluvit o povaze a metodologii jejich disciplíny. Afričtí filosofové, speciálně, ty „profesionální“ varianty, byly také zapojeny v některých diskuzích, někdy prudce. V diskuzích o povaze a metodice africké filosofie. Metodologické kontroverze někdy plodí velmi živé diskuze, které se točí kolem problematických otázek včetně těch, o kterých pojednává tato a následující kapitola této práce. Diskuze o „partikularismu“ a „univerzalismu“ a rozdílech mezi „moderním“ a „tradičním“. Také jsou zde podstatné problémy mezi filosofií a jazykem a otázka „etnofilosofie“ v africké filosofii. Kořen těchto kontroverzí leží v základních problémech přirozenosti (přírody), metodiky a významnosti

³⁹ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, str. 53

⁴⁰ Ráda bych zdůraznila fakt, že Africká filosofie se v současnosti projevuje vzrůstajícím počtem publikací, konferencí a studentů na univerzitách v samotné Africe. Jeden z úhlu pohledu se proto může ubírat právě tímto směrem. Neboť právě tyto činy jsou prvními kroky k tomu, aby se Africká filosofie dostala do povědomí Západního světa. A proto: „Můžeme také charakterizovat africkou filosofii tím, že budeme zkoumat její filosofické síť (filosofickou infrastrukturu). Počet oddělení filosofie a filosofických sdružení se na kontinentu rychle zvyšuje. Je pravda, že spojitost mezi africkými filosofiemi a jinými filosofiemi v těchto depártmentech není ještě patrná. Počet lidí studujících filosofii na vysokých školách však roste a existuje také velké množství prací, které se objevují. Počet seminářů, kolokvií, konferencí na téma africké filosofie roste také. Počet publikací se rozrostl: úvodní texty o africké filosofii, kritická čtení (criticals readers), alespoň jeden slovník africké filosofie s pěti tisíci hesel (francouzsky), vědecké časopisy, pojednání a knihy o africké filosofii v angličtině a francouštině. In: Wamba dia Wamba, E.: *Journal on African Philosophy. ON THE STATE AFRICAN PHILOSOPHY AND DEVELOPMENT*. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 5-6.

⁴¹ Hallen, B.: *NOT THE HOUSE DIVIDED*. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 1-2.

africké filosofie. Její vztah k filosofii obecně a k západní filosofii zvláště a význam hledání dobrého života pro Afričany⁴². Shrňeme-li dohromady všechny školy, vidíme, že i když nejsou úplně stejné, v některých problémech se shodují. Toto, jsou tedy nejzákladnější otázky, které se v africké filosofii objevují a kterým budu věnovat prostor v následující kapitole.

V předchozích kapitolách jsem se pokusila nastínit základní rozlišení afrických škol. Položil se podklad pro kapitolu následující, která se zabývá problematikami, které všechny tyto školy spojují. Hlavních problémů, kterými se afričtí filosofové zabývají, je celá řada. Je možno rozpoznat mezi tématy a styly filosofických pojednání, které jsou součástí bádání ve frankofonní Africe i některé z významných proudů 20. stol., které se týkají evropské filosofie a sociálního myšlení zabývajících se základními lidskými otázkami. Otázkami, které jsou položeny vlivem moderní technické civilizace.⁴³ Jsou si všichni lidé opravdu rovni? Vede technické zdokonalování k šťastnějšímu a hlouběji prožitému životu? Nejobecnějším ze všech těchto problémů je akceptovatelnost filosofie postavené jinak, než způsobem jakým ji prezentuje západní akademické myšlení. Tato rozdílnost je provázána polaritou písemného a ústního, moderního a tradičního. Někteří afričtí filosofové chtějí rozdílnost umenšit poukazem na africký partikularismus (každá část Afriky je jiná, stejně jako každá část světa je jiná, je jen třeba vidět jejich specifčnost) nebo na univerzalismus (všichni svým dílem přispíváme k jednomu celku, který se nazývá svět). Pro některé africké filosofy je inspirativní fenomenologie či hermeneutická filosofie (předporozumění a pochopení je nám společné), pro jiné je významná analytická filosofie (nemožnost překladu, každý jazyk je specifický, stejně jako kultura). Problematika Afriky je nesmírně široká a různí filosofové navrhuji různá řešení, která korespondují s jejich specifickým filosofickým pohledem.

Existuje celá řada relativně nových pojednání existujících v oblasti africké filosofie, ve kterých analytičtí i hermeneutičtí filosofové mluví o stejných otázkách. Jedním obzvláště zřejmým příkladem je obnovená diskuze o víře v praxi v afrických kulturách, o tom, co má být zachováno a rozvíjeno a o tom co má být minimalizováno nebo opuštěno. Na analytické straně je to ilustrováno Kwame Gyekyem v jeho knize *Tradition and Modernity*.⁴⁴ Na hermeneutické straně je to dokázáno Tsenayem Serequeberhanem a jeho také nedávno zveřejněném spisu *Our Heritage*.⁴⁵ Východiskem pro oba tyto proudy je dekonstrukce a postmoderní myšlení rozvíjející se ve Francii od šedesátých let minulého století. Podle Hallena by jedním z úkolů

⁴² Wiredu, K.: *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd. Oxford 2004, s. 278.

⁴³ *African philosophy* Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge, str. 16-17.

⁴⁴ Gyekye, K.: *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*. New York: Oxford University Press 1997.

⁴⁵ Serequeberhanem, T.: *Our Heritage*. New York and Oxford: Rowman and Littlefield 2000.

„nové vlny kritické filosofie“ v Africe mohlo být hledání porozumění mezi těmito směry. Nové poznatky by mohly přinést stimul pro posílení dialogu mezi těmito školami.⁴⁶

Mnozí intelektuálové, kteří pracují v oblasti analytické filosofie, považují za samozřejmé, že v Africe dochází k rozdělení mezi profesionály, kteří se přihlásili k analytické filosofii (bývalé britské kolonie) a těmi, kteří dávají přednost fenomenologickému nebo hermeneutickému přístupu (bývalé francouzské kolonie).⁴⁷ Toto rozdělení narušuje komunikaci mezi těmito myšlenkovými směry. Tak většinou stoupcí analytické filosofie komunikují pouze se stoupcí analytické filosofie a stejné je to u hermeneutiky a fenomenologie. Panely prezentací na konferencích jsou rozděleny podle toho, k jaké sekci patříte. Někde to jsou doslova ideologické linie. Ale s takovýmto stavem se nesetkáváme pouze na konferencích. Obdobný stav ovlivňuje také odborné texty, převážně časopisy, a v neposlední řadě současnou práci na katedrách a pracovištích filosofie na celém světě.⁴⁸ Hallen, který se touto problematikou dlouhodobě zabývá, se obává nejen o budoucí spolupráci evropské a africké filosofie, ale také o budoucnost spolupráce ve filosofii jako takové.⁴⁹ Zatímco analytická tradice se snaží zachytit více problematiku analýz, písemnou tradici a tudíž modernitu, hermeneutika a fenomenologie se snaží zachytit příběhy, orální výklad a tradicionalitu. K první větvi by se řadila škola profesionálních afrických filosofů, k druhé větvi by více inklinovala etnofilosofie. Senghor stojí se svým konceptem Negritudé, inspirovaným Teilhardem, někde uprostřed: „Dokonce i v té vrcholné individuální činnosti, jakou je věda, se naše duše setkávají jen jaksi nepřímou a úkosou – přinejmenším tam, kde věda zůstává čistou spekulací a abstrakcí. I to je povrchní dotyk. A tedy

⁴⁶ Hallen, B.: Not a house divided. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 10.

⁴⁷ J. Olubi Sodipo a Hallen Barry poukazují na hlavní dva filosofické proudy v anglofonní západní škole (když spolu učili na University of Ife v Nigérii) a to fenomenologii a analytickou filosofii. Fenomenologie byla populární zčásti kvůli její komunikaci s evropským kontinentem a s existencialismem a také proto, že byla spojena s avantgardou. Bylo to spojení s něčím jiným než je běžné a nespíš proto objevila více otevřenosti k pokusům o nové snahy. Analytická filosofie byla populární proto, že byla identifikovaná s hlavním proudem západní filosofie. U tohoto proudu bylo méně pravděpodobné, že bude otevřen deviantním snahám ke kterým termín africké filosofie odkazoval. Opravdu vidíme, že analytický přístup přichází se stále větší kritikou, jako kulturním produktem západu. Centrálně národní postoj přehlíží tu okolnost, že kulturně-filosofické priority mohou být univerzální. In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 35.

⁴⁸ Hallen, B.: Not a house divided. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 1.

⁴⁹ Hallen Barry zkoumal tuto situaci nejen v Západním myšlení, ale také rozvíjení této tendence v samotné Africe. Sám k tomu dodává: „...možná zbytečně, možná ne zbytečně, vidím stejné rozdělení, které se odehrálo v západní filosofii. Začínají se zde objevovat přívrženci analytické filosofie a obdivovatelé fenomenologie. Někteří mohou mít pocit, že je to přirozené, normální, lze to očekávat a možná je to i zdravé. Když ale myslím na budoucnost této disciplíny, která začíná být známa jako africká filosofie, nemohu si pomoci, ale zajímalo by mě, zda jsou přítomní dostatečně poučení o tom, aby vážněji diskutovali mezi svými podobnostmi a rozdíly dříve, než se rozhodnou jít oddělenou cestou.“ Není si jistý, že například Tsenay Serequeberhan, jež představuje hermeneutiku africké filosofie, nebude smetený ze stolu svými analytickými kolegy jako empirická, bezvýznamná mnohomluvnost, nebo že Kwasi Wiredu není poslední kdo studuje kulturní univerzálie. Vždyť vzájemně prospěšný dialog mezi americkým analytickým filosofem Donaldem Davidsonem a německým hermeneutickým profesorem Hansem-Georgem Gadamerem (Hahn 1997, 421 – 435), o způsobu jakým jazyk představuje realitu a ne pouze popisuje realitu, je jediným takovým příkladem pozitivní konvergence v Západním světě. In: Hallen, B.: Not a house divided. *Journal on African Philosophy* 2003, str. 2.

nebezpečí dalšího otroctví.⁵⁰

⁵⁰ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 220.

III. Hnutí Negritude

Od základních problémů, které tyto školy spojují a směrů, které se v Africe objevují, bych ráda pokračovala pouze jedním vybraným tématem: hnutím *Negritude*, které se objevuje v Africe v minulém století a jehož hlavním představitelem je již několikrát zmiňovaný Léopold Sédar Senghor. *Negritude* je jedna z afrických alternativ řešení situace, ve které se Afrika nachází. Spojuje velmi mnoho oblastí a snaží se odpovědět alespoň na některé otázky, které byly předesťeny v minulé kapitole. Je zcela ovlivněno časem, ve kterém vzniklo. Filosofie *Negritude* je u Senghora vyvíjející se ale systematický soubor myšlenek. Je proto třeba jej chápat jako součást měnících se sociálního kontextů a intelektuálního klimatu, který ho formoval. Mělo čelit názorům světa a mělo být způsobem, jak jej změnit. Komentátorům, kteří však vidí *Negritude* především jako revoluční filosofii vlastního poznání a odmítání západní civilizace, se bohužel nepodařilo vyhodnotit tyto změny v povaze *Negritude* jako ideologie.⁵¹

Během dlouhých let, kdy se rozvíjel koncept *Negritude* (celé období, kdy na něm pracoval Senghor) jsme byli svědky vývojových poznání v rozdílných podrobnostech, interpretacích. *Negritude* může být vnímáno podle rozdílnosti ohnisek, důrazů na určitá specifika spisovatele a na specifikum času. Jacques Louis Hymans uvádí tři prameny hnutí: existuje *agresivní Negritude* dožadující se poznání afrických hodnot, *smířlivé Negritude* obhajující kulturní míšení nebo křížení a *tvořivé Negritude*, které inklinuje směrem k novému humanismu. Tyto tři základní proudy byly přítomné v podvědomí intelektuálního světa od třicátých let minulého století. Avšak podle historických období a situace, vždy jeden ze tří proudů dominoval nad ostatními. Asante – Dako podporuje neoddělitelnost těchto tří tendencí: smířlivost a vynalézavost jsou v agresivitě, jen tak jako agresivita a tvořivost ve smířlivosti a agresivita a smířlivost ve vynalézavosti. Všechny si položily základy navzájem a navzájem se našly ve všech. Přesto není možné dát jasnou definici. Je to jen základ inspirace, která proniká do metafyziky a epistemologie. Je to idea společnosti a také toho, co nazýváme univerzalismem. To je základ pro Senghorovu epistemologii a metafyziku emocí.⁵²

Ačkoli Senghor udržoval v jeho filosofii *Negritude* pozoruhodně konzistentní základní hodnoty a koncepty, byly zde, v průběhu času, přesto patrné výrazné změny v důrazech. Senghorovo myšlení se proto dá začlenit přesně do jednotlivých období, kterými *Negritude* prošlo. Vývoj *Negritude* postupuje v myšlení ve třech základních obecných historických obdobích. První období je setkání mladých intelektuálů v Paříži ve třicátých letech a pokračuje u

⁵¹ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 40.

⁵² Oguejiofor J. Obi: Negritudé as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor's Philosophy. Nnamdi Azikiwe University Awka, Nigeria, s. 10.

politiků, kteří stále ještě hledali svou identitu až do druhé světové války. Během této doby Senghor patřil ke skupině studentů a politiků, kteří hledali vlastní identitu. Druhá perioda se rozprostírá od války až do získání nezávislosti Senegalu v roce 1960. Senghor se stal uznávaným africkým vůdcem, který zasedá jako reprezentující ze Senegalu v institucích hlavního města. V té době se afričtí vůdci zabývali ústředními problémy, které stanovují národní identitu a definují vztahy mezi zámořskými zeměmi a Francií. Třetí období následuje po dosažení nezávislosti. *Negritude* vyrostlo v ideologii za jednotu, hospodářský rozvoj a kulturní růst.⁵³ Prvním podnětem ke vzniku bylo utrpení, které postihlo černošskou duši. Dál se snaží *Negritude* podnítit programy a propagandu pro sociální akci. V různých obdobích jejího vývoje jako ideologie poukazovala na několik věcí: na kritiku imperialismu, revoluční rozvoj Afriky od proletářského povstání, narození nové černé civilizace, životní filosofie, ideologii jednotné Afriky, metodiku pro vývoj, ospravedlnění pro pravidla domácí elity, obranu důstojnosti všech černošů.⁵⁴

Toto hnutí má upozornit nejen na období, kdy byla potírána důstojnost černého člověka. Mělo zdůraznit nejen to, že Afričan má co světu nabídnout, ale také na základní podstatu člověka obývajícího negro-africký svět. Je ovlivněno nemalým množstvím evropských filosofů. Je ovlivněno především myšlením Henri Louise Bergsona, Karla Marxe i Pierre Teilharda de Chardina. Někteří evropští filosofové jako například Jean Paul Sartre sami ke konceptu *Negritude* přinášeli vlastní poznatky. Hnutí *Negritude* lze pojímat z úrovně epistemologické, ontologické i politické, je spojeno s literaturou, uměním i kulturou a odpovídá na otázky sociální, etické i metafyzické a hlavně je nositelem myšlenek afrického socialismu, bergsonismu a hermeneutiky. *Negritude* drží přední místo v intelektuální historii Afriky, protože bylo schopno syntetizovat širokou škálu černé a bílé a mnohdy odlišné perspektivy, stejně jako opustit do budoucna kontroverzní dědictví anti – rasistického, anti – kolonialistického a anti – kapitalistického radikalismu. Teoretici *Negritude* byli partizánskými intelektuály v tom smyslu, že udělali všechno, aby mohli získat do svých rukou svůj boj proti rasismu, kolonialismu a kapitalismu, ale ne vždy to bylo skutečně prakticky viditelné. Od W. E. B. Du Boise a C.L.R. Jameseho Pan – Africanistického marxismu k radikální Harlem Renaissance, od existencialismu Jeana – Paula Sartra k surrealismu André Bretona. *Negritude* je unikátní v tom, že bylo jedním z prvních afrických hnutí, které se zabývalo emocionální stránkou černošů, jejichž ústřední krédo bylo duchovní a kulturní vykoupení africké kontinentální diaspory.⁵⁵

Placide Tempels ve svém díle *Bantu Philosophy* (1945) ukazuje filosofickou orientaci

⁵³ Markowitz L. Irving: Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 47.

⁵⁴ Markowitz , I. L.: Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum. New York 1969, s. 47

⁵⁵ Reiland, R.:Africana Critical Theory. Lexington Books 2009, s. 112.

objevujícího se diskurzu kulturního nacionalismu ve frankofonní Africe a upozorňuje přitom na koncept *Negritude*. Jeho hlavními představiteli jsou Aimé Césaire z Martiniku,⁵⁶ Léon Gontran Damas z Guiney a právě Léopold Sédar Senghor ze Senegalu.⁵⁷ Černí intelektuálové mají velkou příležitost. Po dlouhou dobu, kdy Afrika spala, Afričané ztratili chuť do života a stali se vykořeněnými. Je-li kultura národní reakcí, pak černí intelektuálové mají jako své poslání obnovení afrických hodnot v jejich pravdě a dokonalosti. Probudit v nich znovu jejich ducha, který z každého Afričana dělá člověka.⁵⁸ Senghor a jeho společníci se vzepřeli vlastní situaci hanby a jejich zamýšlené asimilaci do francouzské kultury. Nemuseli nutně reagovat na vstřebávání do francouzské kultury. Hledání kolektivní duše je podstatné také proto, že Senghor, Césaire i Damas pocházejí z velmi rozdílných historických pozadí. Přicházejí z různých částí světa, bytí a z různých sociálních podmínek. Neměli nic společného kromě barvy pleti, společného zoufalství a možná historicko-společenského původu a kultury. Do té doby nehledali kolektivní duši.⁵⁹

Přesto, že hledali kolektivní duši, v jejich konceptech se najdou rozdíly. Jiným způsobem uvažuje o pojmu Senghor, jinak Césaire nebo Sartre. Sartre přinesl definici *Negritude* vůbec jako první a to v *Orphée Noir*.⁶⁰ Sartre, první rozšířil pojem *Negritude* o filosofickou formulaci. Jeho esej „Orphée noir“ byla expanzivní reflexí na období kolonializmu. Nechal se inspirovat

⁵⁶ Aimé Césaire (1913-2008), politik, básník z Martiniku. Mezi jeho hlavní díla patří *Cahier d'un retour au pays natal* (Sešit o návratu do rodné země 1939) a *Discours sur le colonialisme* (Rozprava o kolonializmu 1950). Jako první použil pojem *Negritude* a to v jednom ze svých článků v časopise *L'Étudiant noir* (Černošský student)

⁵⁷ Léopold Sédar Senghor (9.10.1906, Joal, Senegal, Francouzská západní Afrika [nyní v Senegalu]– 20.12. 2001, Verson, Francie), básník, učitel a státník, první prezident Senegalu a hlavní zastánce pojetí *Negritude*. Byl synem sererského prosperujícího plantážníka a obchodníka. Jeho matka by římsko-katolického vyznání. Svého syna proto poslala do nedaleké katolické misie a semináře. Cílem bylo splnit jeho první tížádost, stát se učitelem - knězem. Střední školu absolvoval v hlavním městě Dakaru. V roce 1928 odešel na částečné stipendium do Paříže a pokračoval ve studiu na Sorboně. Během těchto let Senghor objevil nezaměnitelný otisk afrického umění na moderní malířství, sochařství a hudbu, která potvrdila jeho vítu v možný přínos Afriky až po moderní kulturu. V roce 1935 se stal Senghor prvním afričanem agrégé, což je nejvyšší hodnost kvalifikovaného učitele ve francouzském systému školství, který mu dovolil učit jak na lyceu, tak na univerzitní úrovni. Nejprve učil francouštinu v Tours, ale nakonec se stal profesorem afrických jazyků a civilizace na *École Nationale de la France d'Outre-Mer*. V roce 1939 byl odeveden na vojnu. V roce 1940 byl zajat a strávil dva roky nacistických koncentračních táborech, kde napsal některé jeho nejlepší básně. Po jeho propuštění nastoupil do odboje ve Francii. Po válce se stal Senghor členem francouzského Ústavodárného shromáždění. V roce 1946 byl poslan jako jeden ze dvou Senegalských zástupců do Národního shromáždění v Paříži. O pět let později se stal starostou Thies. Senghor pomohl založit alianci mezi Francouzskou rovníkovou Afrikou a Francouzskou Západní Afrikou, které v roce 1959 vedly k vytvoření Mali federace. Senegal byl jedním z jejich členů spolu s francouzským Súdánem (Mali), Dahome (Benin) a Horné Voltou (Burkina Faso). Mali federace ale trvala jen do následujícího srpna, Senegal se stává samostatnou republikou a Senghor je jednomyslně zvolen prezidentem. Znovu byl Senghor zvolen prezidentem v roce 1963 a dobrovolně z funkce odstoupil 31. prosince 1980. Poté co opustil politiku Senegalu odešel do Francie, kde byl občanem od roku 1932. V roce 1980 byl uveden do Francouzské akademie a stal se prvním africkým členem tohoto orgánu v historii. Následně vydává monografii *Ce que je crois: Negritude, francité, l'universel civilizace* (1988). Jeho poezie pak byla shromážděna v *Poétique Oeuvre* (1990). In: www.britannica.com

⁵⁸ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum, New York 1969, s. 55.

⁵⁹ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum, New York 1969, s. 52.

⁶⁰ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 8 - 9.

martinickým básníkem Aime Césaire. V díle *Notebook of a Return to my Native Land* 1939 se Césaire věnuje osvobození černého vědomí. V souvislosti s básní *Cahier d'un retour* napsal Sartre esej. V eseji Sartre nabízí definici negritudé z hlediska Heideggrovského existencialismu, jak „the – being- in – the- world- of- the- negro.“ Rozšířením této definice do ortodoxního marxismu se pak chápalo národní vědomí (které se promítá v Negritudé) a projekt kolektivní svobody – viděno historickou perspektivou – jako stupeň dialektického předurčení směrem k překročení transcendence a k beztřídní a bezrasové světové společnosti. Tento francouzský filosof velmi silně popularizoval toto hnutí mezi marxisty, levicově orientovanými intelektuály a akademiky. Sartre je největší pobočník a zastánce hnutí *Negritude* na evropském kontinentě. A patří k jeho cti, že se jeho filosofie odlišuje od davu dobře míněných a rádoby anti – rasistických filosofii evropského původu, a to tím, že vstoupil do kritického dialogu s Césairem a Senghorem a později s Fanonem⁶¹ nejen v „otázce tříd“, ale také v „otázce koloniálního odkazu“ a „rasové otázce“. ⁶² V *Orphée Noir* Sartre ukazuje tendenci ztotožňovat černochoy s rolníky, zemědělstvím, sexem, s „erotickým mysticismem“, „falickou erekcí“ a zemí, v jistém smyslu on posunuje *Negritude* zpátky k přirozenosti.⁶³ Mezi *Negritude* Césaireho, Senghora a Sartra je rozdíl. U Sartra je *Negritude* „citový postoj ke světu“. To znamená, že jeho Negritudé musí být nezbytně „negativní“ a „anti – rasistické“ a že „anti – rasistická cesta je jediná cesta, která se odvolává k rasovým rozdílům“. Ani Césaire ani Senghor neobhajovali, tak jako to dělal Sartre, „společnost bez rasismu“ jako konečný výsledek *Negritude*, ale to proto, že (jak afričtí tak evropští) učenci, jak ve frankofonním tak v anglofonním akademickém světě, věnovali větší pozornost a rozhodující uznání Sartrovým spisům *Negritude*. Je to v tom smyslu, že Sartre má základní znalosti (výchozí znalosti) o *Negritude*.

Irene Gendzier uvádí, že Sartre skutečně byl soucitný k *Negritude*, ale byl v rozpacích co vlastně *Negritude* doopravdy znamená. Sartre byl v nejistotě, ve výsledné pojmové nejasnosti. A jeho odmítnutí opravit (korigovat) nebo znovu artikulovat *Negritude* jako to šlo u Césaireho nebo Senghora. Proto spousta současných prací v černém základním myšlení, líčí jeho *Negritude* jako nejvíc letargické. Sartre dělá rozdíl mezi Césaireho „subjektivním“ *Negritude* a Senghorovým „objektivním“ *Negritude*. Senghorovo *Negritude* usiluje o záchranu a

⁶¹ Černošství je doktrína, která směřuje proti, bílým rasistům kolonialismu, ne proti bílým nebo liberálním existencialistům. Nakonec jejich objektivita má být „bílá jako já“. Fanon řekl, že když četl výše uvedenou pasáž, cítil, že mu Sartre vzal jeho poslední šance...jemu by se líbily barevné, černé národy a on nenašel nic lepšího než relativitu jejich činnosti. Sartre v této studii zničil jejich nadšení. Senghor odmítl jakékoli představy o rasové nadřazenosti. Stoupenci a vůdci *Negritude* chtěli změnit především sociální podmínky a to od studentů až po členy legitimních intelektuálních kruhů. In: Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 58.

⁶² Reiland, R.: *Africana Critical Theory*. Lexington Books. New York 2009, s. 112.

⁶³ Reiland, R.: *Africana Critical Theory*. Lexington Books. New York 2009, s. 113.

kultivovanost starověké africké civilizace, zvyků, mýtů, hodnotí atd. Zato Césaireovo *Negritude* usiluje o návrat ke zdroji pouze tehdy, pokud se to týká minulosti a může to mít významný účinek na vymýcení rasového útlaku a koloniálního vykořisťování v současnosti a pokud to pozitivně ovlivní africkou lepší budoucnost. Navzdory tomu, že dělá tento rozdíl, je Sartre částečně vyděšen z obou směrů *Negritude*. Argumentoval, že Césaireovo a Senghorovo *Negritude* nakonec přinese stejný výsledek, což je ale zase v rozporu s jeho tvrzením, že subjektivní *Negritude* Césaireho, protože má solidaritu s utlačováním každé barvy, usiluje o osvobození všech.⁶⁴ *Negritude* nejvíce proslavil Aimé Césaire a Léopold Sédar Senghor. Avšak jejich pojetí je jasně odlišitelné. Někdy bývá zvláště charakterizováno *Negritude* Césaireho a *Negritude* Senghora.

Víme, že Senghor i Césaire mluvili stejným hlasem, můžeme ale vyvolat námitku podle které mnohem více než Senghor, Césaire obviňuje kolonialismus za selhání modernizace v kolonizovaných společnostech. Césaire je mnohem více revoluční a má anti-západní postoj, na rozdíl od Senghora, který je více konzervativní a pro-západní. To je nepopiratelný rozdíl, nicméně, oba se vlastně shodují v chápání africké originality. Politická divergence neznamená nedostatek filosofické inspirace, ale jak už to bývá v dějinách idejí, je to jen rozdělení *Negritude*. Je to rozdělení tohoto hnutí do hnutí různých proudů. Rozkol ukazuje bohatství hnutí, ale také rozdílné analýzy západních výzev. Oba jsou zajedno v tom, že dávají vinu západnímu kolonialismu a imperialismu. Césaire vyvinul potřebný odbojný postoj jako vhodnou odpověď na brutalitu a hluboké škody koloniální nadvlády. Stále vykazují marxistické sklony. Vyloučil, že by Evropa chtěla řešit problémy, kterým během své existenci dala vzniknout – proletariátu a koloniálním problémům. V této části Senghor doufal v progresivní průběh, samozřejmě prostřednictvím integrace Afriky západními a jinými kulturami.⁶⁵

Na začátku však mělo celé *Negritude* své zázemí v Paříži. Spojilo dohromady mnoho zemí světa z různých kontinentů a z různých kultur. Mladí intelektuálové, kteří se sešli v Paříži, měli čtyři věci společné: barvu kůže, jazyk (francouzština), koloniální zázemí a jejich pobyt v Paříži. Z odděleně existujících intelektuálů se stali zakladatelé *Negritude*. Avšak místo toho, aby využili své analytické schopnosti k sociální kritice, nově objevovali svou minulost. Senghor psal zejména o pocitu sebeúcty, které musí předcházet smysluplné politické akce.⁶⁶ Konečně francouzská intelektuální tradice a kultura poskytla světový diskurz, který pozvedl vynález civilizace, tak jak vidělo *Negritude* a Africanité. Intelektuální pohyb a podmínky, které nabídla

⁶⁴ Reiland, R.: *Africana Critical Theory*. Lexington Books 2009, s. 112-113.

⁶⁵ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 8 - 9.

⁶⁶ Markowitz L. Irving: *Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum, New York 1969, s. 43-44.

doba, byly zralé na takovéto novinky. Ve stejné době i koloniální správci měli tendenci být kultivovanými lidmi, kteří znají např. karteziánské kategorie nebo rousseauovskou slovní zásobu.⁶⁷

Na druhé straně to ale rozhodně nebyla hrozba buřičství, malá komunikace mezi koloniální elitou a koloniální masou ujišťovala o tom, že francouzští administrátoři měli málo důvodu ze strachu orgánů i v rukou těchto elitních černých mužů francouzské kultury a civilizace. *Negritude* argumentovalo částečně pro syntézu s francouzskými orgány, ale na druhé straně ministři pro správu tedy mohli být tolerantní, protože to nebyl program pro změnu. Nešlo o pokus mobilizovat obyvatelstvo proti koloniálnímu systému. Senghorovo *Negritude* se pokusilo o praktické zapojení, ale celé hnutí *Negritude* zůstalo v analýze situace.⁶⁸ Nejen moderní komunikace, ale také společný zážitek kolonialismu usnadňovaly stále více univerzální kontakty. Senghor zdůrazňuje výhody kolonialismu a mluví o významu podpory tohoto kulturního prolínání, aby všichni lidé mohli při něm pomoci.⁶⁹

⁶⁷ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 44.

⁶⁸ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 45.

⁶⁹ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 70-71.

IV. Léopold Sédar Senghor a jeho koncept *Negritude* „dítě dvou světů“

Léopold Sédar Senghor je nejvíce vzdělaný ze všech afrických vůdců a je také hlavním představitelem tohoto hnutí. Čistá filosofie a čistý rozum ve smyslu čistého rozumu, ze kterého všechno vyplývá zcela v souvislostech, je iluzí. Tento fakt zdůrazňuje jeho ovlivněné poznání prostřednictvím času a zkušenosti. Senghorův vlastní svět byl vytvořen koloniálním narušením africké duše (psyché). Narodil se v době, kdy většina Afriky byla rozdělena mezi africké národy. Rodný Senegal⁷⁰ se dostal pod „vliv“ francouzské politiky. Senghorovy první roky byly učiněny v jeho rodné vesnici, kde se mu podařilo nasát africkou tradiční kulturu. Jeho vidění světa bylo formováno francouzskou školní docházkou, kulturou, jazykem a tradicí. Podle Mugo Gathera je Senghor „dítě dvou světů“.⁷¹ Senghor je to nejlepší, co mohl francouzský kolonialismus nabídnout. Stále ho však pronásledovalo jeho hluboké odcizení od jeho kořenů. Ani dlouhá léta života ve Francii mu neumožnily vymazat jeho touhu po africké minulosti, ale naopak ji ještě prohloubila. Podle Oguejiofora je Senghor výsledkem obojího – specifické francouzské koloniální politiky a zároveň obecné filosofie, ideologie nebo myšlenky, že dělat koloniální politiku je možné. Degradace Afriky a Afričanů na jedné straně a proklamace a univerzální nadřazenost kolonizující kultury na straně druhé.⁷² Vývoj Senghorova konceptu *Negritude* je rozloženo do tří různých období: období, které předchází první světové válce, po první světové válce a období, které se objevuje v době dosažení nezávislosti. Prostřednictvím *Negritude* hledal Senghor hranici, ve které by uzavřel africko-francouzskou spolupráci. *Negritude* bylo důležitým hnutím před obdobím nacionalismu. Později pokračovalo a ovlivnilo Senghorovu filosofii, ale se změnou v důrazu po získání nezávislosti.⁷³

Senghorův koncept *Negritude* je rozdělen do několika částí. V každé periodě věnuje Senghor svou pozornost jiné oblasti zájmu. Všechny tři oblasti ale spojuje touha po prokázání důležitosti africké civilizace a kultury vůbec. V první periodě se Senghor věnuje převážně psychologické analýze černošské civilizace a problematice rasy. Výrazným prvkem v druhém

⁷⁰ Senegal je nejstarší francouzská kolonie v Africe a přirozené nástupiště k dalším koloniálním výbojům. I proto měl později v mnoha směrech privilegované postavení oproti ostatním koloniím. Získal nejvíce francouzských kapitálových investic. Senegal byl dlouhá léta hlavním zdrojem afrických jednotek francouzské armády a nižších úředníků koloniální správy i obchodních společností v celé francouzské Západní Africe. K tomu byl nutný rozvoj školství, zdravotnictví a dalších institucí. In: Markowitz, I.L.: Léopold Sédar Senghor and the Politics of *Negritude*. Atheneum. New York 1969, s. 9

⁷¹ Gather, M.: *A child of two worlds*. 1967.

⁷² Oguejiofor J. Obi: *Negritude as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor's Philosophy*. Nnamdi Azikiwe University Awka, Nigeria, s. 6-7.

⁷³ Markowitz, I. L.: *Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum. New York 1969, s.70

období je problematika jazyka, který je důležitým faktorem každé civilizace. Ve třetím období se Senghor věnuje praktickým zájmům, protože v tomto období se zvyšuje touha po ustavení správné vlády pro jeho zemi. V tomto období je jeho koncept ovlivněn významnými evropskými filosofy: Karlem Marxem a Bedřichem Engelsem na jedné straně, ale i Teilhardem de Chardinem a Henri Luisem Bergsonem na straně druhé. V předválečné Paříži teorie *Negritude* poprvé dostala tvar. *Negritude* měla některé vlastnosti revolučního potenciálu, které ji mnozí komentátoři později přisoudili. *Negritude* bylo blízko k teorii rasové nadřazenosti, ale do vypuknutí války se *Negritude* stalo vhodnější jako dialog s koloniální mocí. V říjnu v roce 1961 Senghor v pozoruhodné řeči na Oxfordské univerzitě diskutoval o původu a vývoji černošství v psychologické, sociologické a historické rovině. Senghor začal vyzdvižením otázky, jestli *Negritude* není nový rasismus. Je nutné, aby západní svět převzal černou tvář na pět minut. Chápe, že je to pro obyvatele západního světa obtížné, ale je to podle něj jediná cesta, jak mohou mít živou zkušenost s africkou situací.

Senghor v jednom ze svých pozdějších projevů šel tak daleko, že vyzýval k nezávislosti. Dále ale pokračoval v původních tendencích *Negritude* a pokoušel se vést dialog s koloniálními mocnostmi.⁷⁴ Evropané mohli mít strach, že po kulturní a rasové nezávislosti bude následovat nezávislost politická. Senghor byl ale ochoten připustit, že by západoafričtí politikové dostali francouzské občanství. Senghor objevil, jako jeden z prvních afrických intelektuálů, politickou a rasovou bojovnost, když byl jako student v prvních letech v Paříži. Postupně však bude v Senghorově *Negritude* následovat univerzální vzestup, který bude přesahovat rasy a bude pracovat na zúžení ekonomických rozdílů. Tento trojitý produkt může mít jen jeden cíl, zajištění míru a vybudování universální civilizace.⁷⁵ Zde můžeme vidět dokonalou spolupráci Senghora s Teilhardem de Chardinem, který k tomuto dodává: „Byla snad kdysi doba, kdy se jednotlivci mohli snažit o zdokonalení a naplnění každý sám pro sebe a izolovaně. Nic naplat, to období je nenávratně pryč. Měli bychom si konečně přiznat, ještě nikdy v dějinách nebyl člověk samým základem své bytosti do té míry aktivně i pasivně vázán na hodnotu a vyspělost všech lidí kolem sebe jako právě dnes.“⁷⁶

Senghor se snažil pojem *Negritude* filosoficky uchopit. Pomocí něho se posunout zpět ke kořenům i odpovědět na vzniklé otázky, které sebou přineslo období kolonialismu. Průkopník *Negritude*, černošský básník Aimé Césaire, dal pojmu vznik,⁷⁷ ale až v rukou Senghora se

⁷⁴ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 58-59.

⁷⁵ Kebede, M.: Negritude and Bergsonism. Journal on African Philosophy 2003, s. 8 - 9.

⁷⁶ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 154.

⁷⁷ Termín „Negritude“ vymyslel martinický básník Aimé Césaire v souvislosti s jeho básní „Cahier d' un retour au pays natal“ (Notebook of a return to my native land) (1939), která naznačovala příchod osvobozeného černého vědomí. In: Coetzee, P.H., Roux, A.P. J. (ed.): The African Philosophy Reader. New York 2003, s. 136.

černošství stalo jakýmsi druhem poznání. Podle Senghora černošství označuje celý komplex civilizované hodnoty – kulturní, ekonomické, sociální a politické, která charakterizuje černochoy (black people) nebo přesněji Negro-Africký svět.⁷⁸ Jako senegalský prezident, ve společnosti, kterou později vede, toho Senghor chce docílit tak, že volá po charakteristických, obecných rysech africké společnosti. Země, které vykazují tento druh společenské formace, jsou země, kde skupina má přednost před individuálními. Jsou to především náboženské země, kde peníze nejsou král.⁷⁹ Připisoval velkou důležitost obecnému africkému poznání, které je založené na náboženství, sociální struktuře, umění, literatuře a genialitě afrických jazyků.⁸⁰ Senghorův koncept *Negritude* rozšiřuje původní Sartrovu definici, založenou na nahodilosti, a dává jí novou orientaci.⁸¹ Senghor definuje *Negritude* následovně: „*Negritude* je celý soubor kulturních, ekonomických, sociálních, politických hodnot, které charakterizují černošské národy, přesněji řečeno Negro-africký svět. Je to v podstatě instinktivní rozum, který všechny tyto národy spojuje. Je to vyjádřeno citovou myšlenkou oddání se mýtu prototypu kolektivní duše, mýtus prvotního souhlasu s kosmem. Jinými slovy smysl pro společenství, dar předvídavosti, dar rytmu, to jsou rysy *Negritude*, které najdeme nesmazatelně ve všech pracích a činnostech černocha.“⁸²

Termín (*Negritude*) u něj znamená komplex objektivních faktorů, které utvářejí africké zkušenosti, zakotvené ve formách života na kontinentu a projevující se ve způsobech myšlení a cítění svého lidu. Je to přesnější než nahodilý faktor černé kolektivní existence a vědomí, jak to nacházíme u Sartra (pro Senghora tento aspekt odpovídá tomu, co nazývá subjektivní *Negritude*). U Senghora označuje koncept pokus o trvalou hodnotu bytí, tak jak je to nalezeno v podstatě černé rasy a také jak to označuje osvobození z národně historického procesu. Jeho teorie *Negritude* bere formu vysvětlení afrického charakteristického chování se ke světu. Vypůjčuje si pojem „spoluúčasti“ (participation)⁸³. Senghorova teorie *Negritude* se vyvinula jako pokračování

⁷⁸ Tento cíl je patrný nejen ve filosofii Senghora a Tempelse Bantu. Jde o snahu mnoha současných afrických pracovníků, kteří chtějí sloužit jako agenti rozvoje. Chtějí zlepšit společensko-politickou a hospodářskou bídu do které se většina afrických společností dnes propadla (viz. The-world-factbook). To je důvod, proč *Negritude* bylo popisována jako filosofie sociální akce.

⁷⁹ African philosophy Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge, s. 29-30.

⁸⁰ Provedl jasné rozlišení jazyků afrických a evropských. „Negroafrické jazyky“ mají podle Senghora několik „podstatných kvalit.“ In: Nováková, A.: Africká filosofie mezi lékaři a filozofy. Sředokluky 2002, s. 23.

⁸¹ V Senghorových rukou se *Negritude* stalo především odvoláním k francouzštině. Jeho úspěch měl málo co dočinení se silným revolučním odvoláním. *Negritude* sloužilo jako druh „pasivní rezistence“. Fungovalo to, protože obsahovalo morální apel na francouzskou inteligenci, formulovanou z hlediska jejich vlastní tradice a kultury. Atd. *Negritude* přilákalo nejen levicové intelektuály, jako byl Jean Paul Sartre, ale také obecnějšího francouzského intelektuálního a politického establishmentu In: Markowitz L. Irving: Léopold Sédar Senghor and the Politics of *Negritude*. Atheneum, New York 1969, s. 42.

⁸² Markowitz, I. L.: Léopold Sédar Senghor and the Politics of *Negritude*. Atheneum. New York 1969, s. 41.

⁸³ Studium psychologie přírodních národů u Luciena Lévy-Brühl dalo antropologii nový přístup k porozumění iracionálním faktorům sociálního chování, primitivního náboženství a mytologie. Hodně jeho pozornosti bylo

jeho básnického poslání. Ačkoli v jeho pozdějších dílech se jeho systém myšlenek připojuje blíže ke klasické epistemologii, jakou známe už od Aristotela, jeho teorie sebou nese úzký vztah k variantám kontinentálních forem „Lebensphilosophie“, což se objevuje jako reakce na instrumentální rozum v moderní společnosti. To je význam, ve kterém Senghorovo *Negritude* může být interpretováno jako africká verze bergsonismu⁸⁴.

Negritude, tak jak ho definoval Senghor, mluví k odcizeným, nikoli k vykořisťovaným, k individualitě, nikoli k masám, k intelektuálům, nikoli k negramotným, k modernímu světu, nikoli k tradicím. Tak by *Negritude* mohlo mít smysl nejen pro kultivované intelektuální ministry, ale i pro odcizenou francouzskou inteligenci. Proto blízcí přátelé, jako Sartre, vědomě přijali *Negritude*.⁸⁵ *Negritude* nemělo být hrozbou pro Francii, nemělo být revolučním hnutím, chtělo pouze upozornit, analyzovat a zlepšit situaci současné Afriky. Snad i proto postupovalo od teoretického konceptu čím dál blíže k praxi. Senghor dal hnutí jen jednu z mnoha podob. Koncept všezahrnujícího popisu a pomoci, s odpověďmi na otázky, jež trápí Afriku dodnes. Senghorův koncept *Negritude* byl jednou z mnoha snah pomoci zlepšit situaci afrického kontinentu.

věnováno mentalitě lidí v tzv. primitivních společnostech. Od francouzského filosofa Emila Durkheima přijal koncept reprezentace kolektivu nebo skupin, nápady, které představují rozdíly v uvažování mezi lidmi v primitivních společnostech a ty v moderním, západním světě. Navrhoval, že primitivní myšlení a vnímání jsou prostoupeny mysticismem, a že primitivní mentality, i když nejsou proti zákonům logiky se neřídí pouze jimi. Senghor přijal etnologický diskurz Lévyho Brühlse, který dělal rozdíl mezi západní společností prosycenou přehledností a kolonizovaným světem. Ten označil za „nižší společnost“ podle pravidla o „primitivních mentalitách“. Zatímco racionalita je definována použitím logických principů identity, sporem vyloučeného třetího a empirickou představou kauzality, primitivní mentality fungují podle zákona „úcastnictví“ (participation) a magického myšlení. Zákon znamená, že osoby mohou ve stejném čase samy o sobě být, nebo spíše plně participovat na bytí a současně ignorovat zvířecí rodové znaky (považovat je za lhostejné). Princip rozporu a magického myšlení, skládající nadpřirozený svět k realitě poskytoval příklad jednání odstupu v nepřítomnosti nějakého kauzálního spojení mezi dvěma fenomény. Už od roku 1945 se ale také jasně uvádí, že rozumové schopnosti jsou stejné u všech lidí a že neexistuje nic jako „primitivní mentalita“ Lévyho Brühlse. (La mentalité primitive 1922)

⁸⁴ Africké chápání světa je otevřeno základnímu nacionalismu Maurice Barréseho i anti – intelektuální filosofii Henriho Louise Bergsona, při čemž oba zanechali nejednoznačný odkaz na kulturní nacionalismus koloniální politiky Francie. Zatímco spojitost rasy a kultury zakotvuje podle Burřuse v exkluzivním pohledu na národní komunitu, Bergson podporoval speciální vážnost pro nekognitivní způsob zkušenosti. Ten je zakotven ve formě uměleckého výrazu jako reakce na dominantní racionalistickou tradici. Oba položili základy pro pozdější Senghorovu oslavu *Negritude* jako černého rasového věna ve spojitosti s glorifikací jazyka jakožto prostředku jeho vyjádření. In: African philosophy Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge

⁸⁵ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 45-46.

V. Věda, vzdělanost a kultura

To, co je zpravidla nejvíce africkému obyvatelstvu vytýkáno, není barva pleti, nebo problém poznání. Je to právě neschopnost vzdělávat se, omezenost v přijímání informací a pomalost v realizaci vlastních myšlenek. Teilhard de Chardin, kterým je Senghor velmi inspirován v myšlence univerzální civilizace, má pochopení pro africké intuitivní poznání, ale k nedostatku vzdělanosti je velmi kritický a dodává: „Díky takovým filosofiím, které daly lidské touze všechno promyslet nějaký smysl a jakési posvěcení, začínáme dnes vidět, že nevědomost je jakýsi podstatný nedostatek, ontologické zlo. Svět totiž může dospívat k dokonalosti jen tím, jak se vyjadřuje v systematickém a reflektovaném poznání. Dokonce a právě třeba v matematice každým objevem vzniká nové bytí. Objevování a intelektuální syntéza už z tohoto hlediska nejsou jen spekulace, nýbrž tvoření. A tak je i každá fyzická dokonalost věcí závislá na našem výslovném poznání. A tak mají také – aspoň z části – pravdu ti, kdo za vrchol evoluce pokládají svrchovaný akt kolektivního vidění, dosažený úsilím celého lidstva zkoumat a tvořit.“⁸⁶ Pokud bychom ale do toho lidstva opravdu chtěli zahrnout úplně všechny, musí všichni ovládat jazyk a hlavně písmo, jinak nebudou moci tyto lidé představit svou kulturu a identitu.

Senghor si dobře uvědomuje tuto potřebu, a proto je jeho koncept *Negritude* otevřen novému zkoumání a praktické činnosti. Senghor k tomu dodává, že otázka *Negritude* je otevřena budoucímu – hledá. Musí to tak být, protože to je nezbytnost pro tvořivý rozvoj spíše inženýrů, než filosofů, pro rozvoj spíše ekonomů, než básníků. To je pravda dvacátého století. Filozofové a básníci jsou lidé, které může správně ocenit až společnost, jež netrpí základními hmotnými nedostatky. Teprve pak mohou existovat filozofové, kteří vysvětlují tento vývoj, a básníci, kteří jej chválí.⁸⁷ Jak by tedy bylo možno pomoci Africe v tom, aby dokázala přijmout vědu, a přitom zachovat svůj smysl pro poznání a uchopení reality? Na základě čeho bychom byli schopni začít srovnávat? Afrika je nucena předat své hodnoty formou, kterou se vyjadřuje celý okolní svět. Jen prostřednictvím písma může ukázat svou civilizaci. Senghor se jako student ve Francii ovšem setkal s hodnocením jeho kultury v poněkud jiných perspektivách. Proto snad ve svých politických projevech a i textech kladl velký důraz právě na aspekt vzdělání své civilizace. Ve svých zážitcích z Paříže vypráví: „Učili nás na Lyceu ve Francii, že nemáme žádnou civilizaci, která by byla přivítána na hostině univerza, že, než jsme přišli sem, byli jsme *tabula rasa*, nebo lépe měkký vosk tvarovaný v jejich prstech. To byl pro nás jediný nabídnutý způsob bezpečí, abychom se přizpůsobili.“⁸⁸

⁸⁶ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 208.

⁸⁷ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 73.

⁸⁸ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 51.

Senghor s tímto rozhodně nesouhlasil a upozorňoval na to, že již v době jeho studií ve Francii, existovali Afričané, kteří se jednoznačně zapřičinili o obohacení vidění západního světa. Vliv afrického umění na evropské umělce je podle něj rozpoznán samotnými umělci a registroval mnoho evropských učenců, kteří mluvili o „černošské revoluci“ surrealistického bytí „moderních primitivů“.⁸⁹ Senghor zde navíc argumentuje tím, že kultura je v člověku zapuštěna silněji, než snaha dosáhnout během několika let francouzské školní docházky úspěchů, které mají francouzští studenti. Evropané se liší od Afričanů na základě toho, co prožili generace před nimi během staletí. Ti, kteří se stali později uznávanými černými intelektuály ve Francii, dosáhli svého uznání i přesto, že se nevzdali své odlišné africké kultury. Afričané proto nemohou být vnímání pouze jako černí Francouzi.⁹⁰ A neměli bychom předpokládat, že autoři *Negritude* byli tak prázdní, že byli jen ozvěnou západních myšlenek.⁹¹

Bylo by proto lépe podívat se na evropské i africké zdroje. Patří mezi ně mravní zásady, přísloví, mýty, poezie, kulturní praktiky jako uctívání a oběti. Mnohé z těchto zdrojů jsou předávány ústně, ale některé jsou také dochovány i písemně. Ty, které jsou rozpoznatelné v jazyku a kultuře, mohou být poznány žijícími jednotlivci. Z nichž pak někteří budou schopni přinášet tyto lidové moudrosti, vysvětlovat je nebo kritizovat. Chceme – li prozkoumat britskou filosofii opravdu důsledně, měli bychom možná začít od pohledu na anglické mýty, přísloví a příběhy. Až později bychom měli nahlédnout do spisů jiných autorů – například Berkleyho, Hume, Locka a dalších podobných autorů.⁹² Pokud děláme pro africkou filosofii něco jiného, musíme si uvědomit, že je to pouze naše vlastní pohodlnost, která nám brání jít až ke kořenům. Orální (a nejen orální)⁹³ africká lidová moudrost je zdrojem pro ukotvení filosofie na universitách.⁹⁴ Také všechny evropské písemné zdroje nejsou podloženy tvrzením, vysvětlením nebo zdůvodněním.⁹⁵

⁸⁹ Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York, 1964, s. 61.

⁹⁰ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 55.

⁹¹ Kebede, M.: Negritude and Bergsonism. Journal on African Philosophy 2003, s. 16.

⁹² Sokrata nebo Zenona. Je to proto, že etnofilosofie mluví jen o Bantu filosofii, Dagon filosofii, Joruba filosofii In: Hallen, B.: A Short History of African Philosophy. Indiana University Press 2002, s. 50-51.

⁹³ Je to proto, že filosofie se liší od religionistiky a od mytologie, literatury a folklóru. Je důležité, aby rozdíly mezi těmito disciplínami byly čisté. To ale neznamená, že v Africe neexistují filosofové tradiční kultury. Musí tam být i když pro nedostatek písemných záznamů nevíme jejich totožnost nebo myšlenky. Jejich osud je jako ten, který se přihodil Sokratovi, Aristotelovi, Platonovi, Aristofanovi nebo Xenofanovi. Nejsou zachyceny některé jejich myšlenky nebo životopisy a přece mohou být nazváni filosofy pouze ve velkorysem smyslu. In: Bell, R.H.: Understanding African Philosophy. Routledge New York and London 2002, s. 125

⁹⁴ Mudrci v tradičním ghanském prostředí mohou vysvětlit aspekt přísloví... Spíš ale než aby šlo o náhodný soubor náhodných koncepcí přísloví a izolované individualizované významy, které vyjadřují navrhuje splest dohromady a vytvořit tak, že pak mohou být viděny systematictější názory na filosofická témata jako Bůh, kauzalita, svobodná vůle...Geykye tvrdí, že tento filosofický substrát Akan přísloví bude sloužit k replikaci příslovečné moudrosti dalších afrických kultur. In:Hallen, B.: A Short History of African Philosophy. Indiana University Press 2002, s.27-28.

⁹⁵ Hallen, B.: A Short History of African Philosophy. Indiana University Press 2002, s. 14-15.

Jednu z možností nabízí Robin Horton, na kterého navíc v současné době navazuje velká řada afrických filosofů. V roce 1967 Robin Horton vydal dvojdílnou esej *African Traditional Thought and Western Science*,⁹⁶ kde srovnával africké a západní myšlenkové systémy. Horton tvrdil, že původní africká náboženství je lépe přibližovat jako teoretické systémy, jejichž účelem je poskytnout členům příslušných kultur modely vysvětlení, predikace a kontroly, které jim umožní propojit události ve světě každodenního života se všemi svými důsledky. A příčiny, jež jsou neviditelné a překračují hranice nahlédnutí, tvoří podstatu tohoto světa.⁹⁷ Je to podle něj základní nárok, který ho opravňuje k jejich srovnávání se (západní) vědou.⁹⁸ I Appiah se velmi distancuje od těch, kteří se snaží tvrdit, že africké kultury jsou non-rationální.⁹⁹ Geykey například nabídne přísloví, která předpokládají humanistický původ: „Když člověk sestupuje z nebe, sestupuje do lidské společnosti.“ nebo „Člověk je závislý na pomoci jeho blízkých.“ nebo „Má-li člověk zvolit mezi ostudou a smrtí, měl by raději zvolit smrt.“ (aniwu ne owu, na efanim owu).¹⁰⁰ Wiredu pokračuje tím, že věda představuje zcela svébytnou, částečně uzavřenou oblast. Její metody a teorie nejsou postojí, se kterými je obyčejný člověk na ulici obeznámen.¹⁰¹

Wiredu se domnívá, že by bylo lepší pojmenovat správně zvyky a mravy a srovnat je se zvyky a mravy, které má západní kultura.¹⁰² Jedním ze základních cílů Wiredua je poskytnout

⁹⁶ Horton, R.: *African Traditional Thought and Western Science*. Africa: Journal of the International African Institute 1967, s. 155-187.

⁹⁷ Když jsem udělali kritické zkoumání rozmanitosti náboženské víry v různých částech světa, viděli jsme jasně, že nejjednodušeji vypadá systém víry, který musí být uznán z nějaké formy kritického zkoumání, událostí, věcí, víry. Bez takových filosofických předpokladů se nemůžeme vážně domluvit s částí členů této společnosti a je těžké vidět jak takové kultury a společnosti chtějí přežít. In: Bewaji, J.A.I.: *Language, Culture, Science, Technology and Philosophy*. Journal on African Philosophy 2002, s. 4

⁹⁸ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 17.

⁹⁹ Anthony Appiah je profesorem afro-amerických studií a filosofie na Harvardské Univerzitě. Asi by se necharakterizoval jako analytický filosof v jeho pravém slova smyslu, ale to ho nevzdaluje od zavedení post moderní dimenze v jeho dílech, které obsahují prudkou obranu multikulturního přístupu k filosofii In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, str. 45-46. Na skutečném základě on argumentuje pro to, že existují skutečné důkazy kritického myšlení ze strany některých členů tradiční společnosti...Soustředění se na nonkognitivní funkce tradiční náboženství nejen zkreslí, ale také vede k podcenění role rozumu v tradičních afrických kulturách. A konečně s ohledem na budoucnost se diskutuje o zdánlivě nevyhnutelném problému, jak africké kultury mohou přijít s podmínkami mezi náboženstvími nebo duchovními a vědeckými, které se zdá se staly nedílnou součástí „vývoje“ In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 46.

¹⁰⁰ V této oblasti dostupuje vrchol u Geykeyho, který dokonce odmítá názor, že náboženství je základem Akan morálky. Říká, že je více bodů, které určují morální a nemorální chování v kultuře Akan, než jen náboženství. To co navrhuje jako alternativní filosofie, která by byla věcně správná forma výkladu, něco jako humanismus (co je dobré není určeno duchovními bytostmi, ale lidskými bytostmi). Některé události, které se dějí mohou být spojeny s nadpřirozenými způsoby, ale individuální, nebo praktické důsledky různých druhů chování mají více co dočinění s tím, proč určité morální hodnoty jsou pozorovány a přijaty určitým druhem společnosti. Tak ghanští mudrci mohou vysvětlovat přísloví. In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 30.

¹⁰¹ V této oblasti nás Afričané mohou učit spolu s dalšími kulturami-například s Japonskem, které zvládlo určitou segregaci morálních, politických a kognitivních oblastí In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 30; 47-48.

¹⁰² Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 20.

empirický důkaz (převážně jazykový) a odůvodněný doklad (racionálního univerzalizmu) za účelem osvobození Afriky od pejorativních kulturních stereotypů. Kultury se od sebe mohou lišit, ale na základních úrovních, kde se sdílí základní lidské hodnoty,¹⁰³ jsou zjevné a sdílené společné zásady.¹⁰⁴ Jedině pokud budeme schopni dobře poznat nezákladní rozdíly mezi kulturami, bude možné určit, v čem se nalézají jejich svébytnost, a teprve tím se můžeme snažit přispět univerzu. Každý předmět získává své fyzikální vlastnosti ze vztahů, kterými je vázán ke všem ostatním předmětům, a za všechna svá určení, a dokonce i za existenci vděčí místu, které v celku univerza zaujímá.¹⁰⁵ Je proto nezbytné srovnávat, tak jak to nicméně vidíme u Bergsona i u samotného Senghora, to, co mají všechny kultury společné, protože to je ten opravdový základ, kdežto všechno ostatní je nadstavba, ke které všechny kultury s větší či menší pomocí nakonec mohou bez problému dospět. Není to jejich intelektuální limitace, ale okolnosti, které je donutily k tomu, že takového stupně civilizace ještě nedosáhly.

Senghor sám k tomu dodává: „U člověka slouží národní reakce jako zpětná vazba jeho prostředí, která vede k vytvoření rovnováhy v prostředí jakožto prostředí. Vzhledem k tomu prostředí není nic víc než neměnnost druhu. A kultura se tak stává trvalou snahou k dokonalé rovnováze. Vzdělání je (...) nástroj kultury. Je složeno pro dítě, aby mohlo nabývat zkušenosti získané z minulých generací ve formě konceptů, metod nápadů a techniky.“¹⁰⁶ Proto také Senghor při pozdější realizaci politického uspořádání ve své zemi považuje kulturu za to nejdůležitější, co musí být použito pro pevný základ. Tvrdí: „Náš program, inspirovaný naší doktrínou, umožní realizovat federativní stát. V tuto chvíli je ještě příliš brzy popsat náš program do detailů. Musí být nejprve zajištěn kulturní základ pro budoucnost našeho národa, je nutné definovat základní charakteristiky černoško-afričské civilizace, která je pomíchána s evropským a francouzským přínosem.“¹⁰⁷

Neboť jedině na dokonalé znalosti tradice je možno postavit novou civilizaci. Jak říká Houndtaji: „filosofie píše pojednání“ a „vlastní deníky“, takové pojednání, nebo deníky pak musí zahrnovat nejostřejší ústní přemítání o lidském životě.¹⁰⁸ Deníky a pojednání jsou vyprávění,

¹⁰³ Bell si klade otázku zda, nejsou pojmy lásky, důstojnosti, chudoby a moci běžné celému lidstvu a vyjádřeny „snílky a pohádkáři“ všude? Nemůžeme najít celý náš svět překvapivě i ty věci u kterých tvrdíme racionální vědění „vědecké jistoty“? In: Bell, R.H.: *Understanding African Philosophy*. Routledge New York and London 2002, s. 125.

¹⁰⁴ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 40.

¹⁰⁵ Bergson, H.: *Hmota a paměť*. OIKOYMENH. Praha 2003, s 18.

¹⁰⁶ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum, New York 1969, s. 55.

¹⁰⁷ Senghor, L.S.: *On African socialism*. Frederick A. Praeger, Publisher. New York, 1964, s. 25.

¹⁰⁸ Ernest Wamba dia Wamba poznamenává, že „diskutování je vhodný společenský způsob a cvičení k vyřešení rozporu mezi lidmi a posílením základního vzájemného spojení mezi všemi členy společnosti. Diskutováním je myšleno „volné“ a „svobodné“ mluvení všech členů společnosti, ale ne nekritické a nereflexní... Dále jsou tam obvykle vědci, the Nzonzi, kteří znají odborníky, nebo kteří objevují body „mistry, kteří vyjasňují hovory“. Je to řízené debatování, které vede k moudrému závěru. Debatování čistě reflektuje filosofickou situaci, odráží skutečně

kteří nemění svůj vyprávěcí charakter, ale spíše se v nich přemítá o racionalizaci životních příběhů. Směřují k větší sebekritičnosti a pragmatické formě. To jsou rozdíly mezi vyprávěním diskutujícího společenství, vyprávěním literárním (eposem, beletrií, dramatem) a tím, co Houndtaji nazývá *kritickou filosofií*, ale jejich rozdíl není jen mezi uměním a vědou, jak on navrhoval. Rozmanité vyprávěcí aspekty filosofie často reflektují způsoby, ve kterých jsou obojí, umění i věda, tkány uvnitř látky života. Přicházejí s podmínkami, jež představují porozumění samo o sobě. Filosofie, podle Bella, nemůže dělat přísný rozdíl mezi „uměleckou“ a „vědeckou“ literaturou.¹⁰⁹ Uměleckost má být předstupněm vědeckosti. A právě tento moment je velmi důležitý i u Senghora. Předstupeň má být uměleckost, a vědeckost bude následovat. Senghor se ale domnívá, že vědeckost pojmá v západním stylu ponese nevyhnutelně jeho příchut'. Což bychom ovšem, v rámci ideje univerzální civilizace, neměli vidět jako problém. Jedině tak můžeme spojit tradici a modernitu.¹¹⁰ A navíc se propojit i se všemi ostatními navzájem.

Senghor proto tvrdí, že je třeba přizpůsobit hodnoty, aby vznikla nová krev. Zde se dotýkáme citlivého problému. Senghor bývá často odsuzován pro příliš chápatý pohled na názory západu. Kritika nelitovala, ale byl pro ni závažnější rozdíl mezi původním revolučním postavením *Negritude* a politikou sledovanou Senghorem, politikou, která může být definována: „jako“ strategie kompromisu s koloniálními pány, „jako“ maska pro přizpůsobování se neo - koloniální situaci. Tito a jiní kritici si libují v důsledně revolučním postoji, přijatým dalším vynikajícím politikem *Negritude* a to sice Césairem. Ukazuje se, že nelze popřít rozdíl mezi dvěma nejdůležitějšími mysliteli *Negritude*, ale je třeba zdůraznit, že rozdílnost hovorů vedla ke stejnému vyústění. V tomto ohledu je Césaire stejně otevřený jako Senghor: podle něj se musí v ražení cesty černým národům pomoci najít univerzální humanismus tím, že se chráníme proti

rozhodující snahy (úsilí) této úlohy spoluúčastí, které má vést k vyřešení častých dilemat. Jsou zde také konsensuální modely společenského řízení. Vesnické diskutování ve střední Africe je výjimečně demokratickou formou místního zřízení. V debatách můžeme najít bohaté zdroje pro filosofickou reflexi v Africkém kontextu, kterou kritici kuriozit, podobní Houndtaji, pohrdat a odhodit, rovnoměrně každou ačkoli oni položili požadavek k formě filosofické reflexe Sokratovské povahy. To je víc než jen filosofický zlomek z naší ústní tradice. Oni jsou vlastní vyjádření podoby (formy) života v Africe. Oni jsou ustálená forma rozumového projevu demokratického uspořádání jejich života. In: Bell, R.H.: *Understanding African Philosophy*. Routledge New York and London 2002, s. 113.

¹⁰⁹ Pojdme se zeptat znovu „nejdou malířství, sochařství, film (hudba a tanec) součástí filosofie?“ My musíme vidět jak „fiktivní vyprávění“ ukazuje výrazy Africké filosofie. Nyní vezmeme několik příkladů z jiných obrazových forem – speciálně z hudby a umění. To bude další náš argument, že kritické výrazy literatury (ústní a písemné) a umělecký žánr jsou významné pro čtení a rozumění Africké filosofii. Tak jako literární obrazové formy „zaměstnávají naše myšlení“ v udivujících cestách oni jsou primární a zrcadlící způsob lidského výrazu, a tak možná základní pro filosofii. Ale znovu, to nelze říci, že všechny obrazové formy mají filosofickou důležitost, ale do té míry, jak ony jsou oslavující prostředky, které vyvolávají „kritické soudy“ ty mají takový význam. Podstatná část afrických obrázkových forem se odráží v této cestě (tímto způsobem). To znamená, že ony zajišťují spojení s našim estetickým vědomím, to vytváří nové otázky zájmu a to vytváří nové formy vidění vědění a zájmů ve světě a tento smysl je filosofický In: Bell, R.H.: *Understanding African Philosophy*. Routledge. New York and London 2002, s. 113.

¹¹⁰ Bell, R.H.: *Understanding African Philosophy*. Routledge New York and London 2002, s. 113.

jinakosti během přibližování k ní: „Efektivní humanismus musí být otevřený (...), vylučuje nacionalismus, pan – negroismus (neříkám *Negritude*), pan – afrikanismus, pan – arabismus. Jediný ismus, který splňuje požadavky dvacátého století, je dovoluji si říci pan – humanismus, humanismus, který zahrnuje všechny lidi bez rozdílů, ne dvojí základ jejich přínosu a jejich porozumění.“¹¹¹

Možnost volby mezi věrností západu či jeho odmítnutím se mu nezdá jako rozumný návrh, protože africká kultura se teprve narodí a bude tam mnoho nových prvků, moderních prvků, a nechá nás stát před tím, jestli si je půjčíme od Evropy. To je Senghorova prosba o „asimilaci“, která ponechává prostor pro sdružení, které odpovídá Césaireho vizi „omlazeného světa s jeho rovnovážným obnovením“ do přispění všech kultur světa. Tady se objevuje také Bergsonův příkaz korunovat intuicí a inteligencí tak, aby se obnovila plná kapacita lidské mysli, a to nachází své sociální interpretace v tezi *Negritude* o univerzální civilizaci. Vyšší civilizace je ta, která znovu objevuje nový humanismus tím, že integruje všechny pozitivní aktivity rozdílně vyvinuté v každém kulturním trendu.¹¹² Senghor k tomu dodává: „Pro nás člověk neexistuje bez země, bez barvy, historie vlasti nebo civilizace.“¹¹³

Devatenácté století a začátek dvacátého století se věnovaly především objasňování minulosti člověka – s tím bezpečně doloženým výsledkem, že objevení člověka na Zemi biologicky odpovídá „hominizaci“ života. Dnes svazek vědeckých bádání, obrácených kupředu, k dalšímu pokračování „lidstva jako fenoménu“, začíná v tomto směru odkrývat ještě úžasnější perspektivu: perspektivu postupné „humanizace“ lidstva.¹¹⁴ Senghor se domnívá, že: „Odborné a kulturní vzdělání jsou formy lidské investice. Co člověk jí, je mnohem důležitější, než jak moc jí.“¹¹⁵ A pokračuje: „Náš úkol je jasný, pokud jde o současnost, minulost – kolonizace, tradiční civilizaci, historii, kterou jsme žili. Musíme z našeho odcizení vybudovat nový stát. Politické, hospodářské, sociální prvky, opět tady máme všechny předpoklady, abychom nebyli odcizení. Opět tady máme kulturní neodcizení. Země s představou mnoha afrických politiků, kdy kultura není jen přídavek. Kultura nemůže být odsekuta pryč. Ale není to jednoduchý politický prostředek. Kultura je předpoklad a cíl každé politiky hodné tohoto jména.“¹¹⁶ Nebojí se zde

¹¹¹ Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s. 80.

¹¹² Gagliano dodává, že pokusení zevšeobecnit všechno „vidění světa“ Africké, Západní i Orientální se vrací a je silné a musíme se tomu bránit. Lépe než když budeme sedět a čekat na pohádkáře, který nám bude ukazovat náš „úzký svět“ a „myšlenky širší a svobodnější než naše vlastní. Takové širší a volnější světy, můžeme vidět jen tehdy pokud jsme pozorní a plní nevinnosti a nejsme „uvěznění k smrti“ ubohýma hrama našeho obdivu vlastního centrovaného života In: Bell, R.H.: Understanding African Philosophy. Routledge New York and London 2002, s. 125.

¹¹³ Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s. 78.

¹¹⁴ Teilhard, P.: *Chůť žít*. Vyšehrad. Praha 1970, s. 146.

¹¹⁵ Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York, 1964, s. 61.

¹¹⁶ Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s. 79.

jednoznačně ukázat jaká situace skutečně je a zaujmout k ní postoj. Nastal podle něj čas zapomenout, vzít všechno, co je v Africké potenci, aby se utvořil základ kultury. Nastal, podle něj, čas začít se vzdělávat. Zvyšování životní úrovně pak půjde ruku v ruce se zvyšováním kulturní úrovně.

Senghor k tomu dodává: „Mluvíme-li o kvalitě africké výuky, znamená to vzdělání. Na elementární úrovni se musí přizpůsobit naše učebnice pro naši sociální a kulturní společnost. Je nemyslitelné, aby naši žáci byli od nynějška neznalí historie, geografie a umění černé Afriky. Něco již bylo v tomto směru podniknuto: úsilí uskutečňuje myšlenku. Je chybou věnovat péči jenom mladému rozumu a přehlížet jejich tvůrčí fantazii. Závod o B.A. tituly je neúspěšný ve Francii, je to vraždící pro Afriku. Stejně musíme vzdělávat ty, kteří pracují a nevědí jak číst mimo školu.¹¹⁷ Musíme toho dosáhnout folkovými festivaly, politikou, odborovými organizacemi, sportovními akcemi, divadlem, filmem a stále více přednášek a kulturních klubů... To je záležitost současného převzetí kultury, podle francouzských instrukcí, avšak s našimi hodnotami a v naší situaci.“¹¹⁸ Teilhard de Chardin připomíná v knize *Místo člověka ve světě* podobnou skutečnost a to, že od samých začátků růst vědy podněcovaly zejména životní problémy, které bylo třeba řešit. A ty nejhezčí teorie by podle něj byly zůstaly ve vzduchu, nezakořeněny v lidském myšlení, kdyby se hned nestávaly, nevtělovaly do prostředků ke zvládnutí světa. Takže si musíme uvědomit, že postup lidstva jako pokračování předchozích forem života míří nepopíratelně k podrobení hmoty do služeb ducha.¹¹⁹

A Senghor k tomu dodává: „Jaký by mělo význam zvyšování životní úrovně naší lidové masy bez zvyšování úrovně naší kultury. K čemu by bylo zvyšování kupné síly pouze pro hubené břicho a zadek: koupit slunečníky, sluneční brýle, dokonce i automobily, ledničky a pračky a podobně? Jakou by to mělo výhodu, jestliže bychom nezaplňovali náš volný čas tím, že bychom vytvořili díla, která by poskytla duchovní výživu pro naše lidi?“¹²⁰ A pokračuje dále: „Podle mého názoru dobrý společník může být umělecké dílo, podobně jako je jím kino, rádio, televize, divadlo, román a poezie, sochařství malířství a tanec či hudba (...) Rád bych připomněl, že lidé na severu Súdánu, kde jsou ojedinělá období dešťů, pracovali jen čtyři měsíce. Pak byli zaměstnáni jinými aktivitami. Myslím kulturními aktivitami, které žijí ve společenství v rámci

¹¹⁷ „Můžeme zvažovat zvláštní otázky, které jsou dány existencí odlišných sociálních skupin v naší společnosti Západní Afriky. Toto se skládá ze tří velkých oblastí. 1. Členové svobodných profesí – právníci, lékaři, lékárníci, notáři, obchodníci. 2. úředníci, rolníci, dělníci, 3. sedláci, pastýři, rybáři a řemeslníci. In: Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s. 94.

¹¹⁸ Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York, 1964, s. 61.

¹¹⁹ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 208.

¹²⁰ V konečném důsledku nemá Senghor nic proti moderním technologiím. Věda je mu spíše pomocníkem například pro pochopení Marxe. In: Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 129.

komunity s jinými lidmi, ve svornosti s celým universem: s živými, mrtvými, s lidmi, zvířaty, rostlinami, kameny a celým universem. Neříkám proto, že ve dvacátém století je nutno snížit uměleckou činnost ve prospěch politických a ekonomických zájmů. V konečném důsledku jsou všechny tyto činnosti sociální. Kultura je nahoře i dole, uvnitř i vně všech lidských činností. Je to duch, který je oživuje a dává jedinečný styl každé civilizaci.¹²¹

A tady jde o další ze Senghorových kompromisů, Senghor jasně tvrdí, že nelze zvyšovat životní úroveň bez kultury. „Představit si samostatně materiální hojnost, to není dostatečně silný stupeň činu. Mechanický svět ledniček, automobilů, klimatizací, televizních přijímačů, ale svět bez divadla, kina, her, hudby nebo tance, knih, záznamů, fantazie a umění. Takový svět je mrtvý svět, který by nestál za námahu, aby se žil. To by nebylo možné chtít vyžadovat seriózní úsilí o jeho realizaci (...). Nejspolehlivější a nejvíc okouzující realizace jsou ty, které jsou přímo z duše.“¹²² Tak jako mluví Senghor o potřebě africké duše pro Afričany, aby udrželi svou identitu, tak stejně mluví Bergson o této potřebě evropské duše, která ji ztrácí v technickém světě. Podle něj se lidstvo promění, pokud se proměnit chce, a Bergson dodává, že cílí „jsme možná blíží, než jsme si mysleli“. Jedná se o obrat k duchovnímu prameni, z něhož politická a sociální realita čerpá, a to bez ohledu na to, zda jde o pramen individuální, či kolektivní. Bergson dělá tematicky nepatrný krok k možnému návratu k jednoduchému životu, který lze chápat jako schopnost ztišení, díky němuž objevíme „starý stav duše“, který přetrvává pod zvyky, bez nichž by neexistovala civilizace. V průmyslových vynálezech vidí Bergson „rozšířené tělo“, které čeká na jakýsi duševní doplněk. Není ale možné zaměňovat jednoduchost a naivitu prostáček. Nejde tady o rousseauovský návrat k přírodnímu člověku. Naopak – skrze tu vrstvu vědomí, která byla pozměněna moderními vynálezy, je třeba proniknout do jeho hloubky, kde objevíme tytéž vynálezy jako součást vývoje a můžeme za nimi ucítit „velký dech života“ a za nimi dynamiku člověka a jeho schopnost vyššího morálního závazku.¹²³ Bergson si uvědomuje, že ztrátou duše, ztrácí každá kultura základy, na kterých je postavena. Bez neustálého kontaktu s těmito základy se každá kultura, ať je sebevyspělejší, začne rozpadat. Senghor má naopak neustále na zřeteli svá pařížská léta, kde mu bylo vyčítáno, že pochází ze Země bez identity a kultury. Oba dva myslitelé si v rámci svých civilizací uvědomují, že základem univerzální civilizace je vklad každého národa, ten je svébytný a v tom je jeho síla.¹²⁴

¹²¹ Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s. 80.

¹²² Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 71.

¹²³ Chudý, T.: Myšlenkový svět "Dvou zdrojů" In: Dva zdroje morálky a náboženství. Vyšehrad 2007, s. 260.

¹²⁴ Senghor si představuje existenci Univerzální civilizace na celé planetě. Jedná se o otevření každé civilizace, jí samotné do celého světa. Vysvětlení mechanismů, kterými k tomu dojde, přebírá od Teilharda. Socializace a shrnutí jsou možné díky pokroku vědě a technologii a komunikaci: lodě, letadla, železnice, muzea, knihy a noviny, rakety a kosmické lodě. Tyto faktory přinesou jednotu světa. Jedinou otázkou v Senghorově mysli je, jak bude tato projekce

Senghor je člověk velkých kompromisů a to v celé své kariéře, v každé oblasti, jíž se, v rámci svého konceptu *Négritude*, zabýval. Nejinak je tomu i u problematiky afrického vzdělání, vědy a kultury. Kultura je podle Senghora velmi podstatná pro všechny národy. Tvoří základ každého určitého společenství. I když se člověk na nějaký čas ze svého kulturního prostředí vzdálí, není možné, aby na své kořeny zapomněl. Proto jsou, podle něj, afričtí studenti ve Francii především Afričany a až na druhém místě lidmi studujícími ve Francii. K tomu, aby mohlo být toto tvrzení, a to v tomto pořadí, přijato také francouzskými občany, je třeba jejich reálné přesvědčení. A to nemůže být podle Senghora podáno ničím jiným, než jistým osamostatněním Afričanů z francouzského vlivu a potvrzením vlastní životaschopnosti. Teprve pokud se africkým národům podaří zlepšit školství, zdravotnictví a „postavit cesty“, teprve pak budou Evropany ochotně přijati jako rovnocenní partneři. Dokazuje to i výše uvedený Senghorův citát, že inženýři a ekonomové dnes mají přednost před filosofy a básníky.

Na druhé straně si Senghor dobře uvědomuje, že Afričané si musí pro začátek půjčit od Evropy metody pro vzdělání, výzkum a také vědecké poznatky. Neboť západní svět již prošel jistým vývojem a ten potvrdil potřebu vzdělání a vědy pro každou kulturu. Navíc evropský postup se ve velké míře osvědčil. Evropské vzdělání přináší lidem méně úmrtí, více potravin a dětem umožňuje prožít opravdové dětství. Osamostatnění tedy musí proběhnout formou evropského „darů“ Afrike. Afrika, vzhledem ke svému neindustrializovanému světu, může Evropě připomenout, že pouhá věda a vzdělání zapomíná na umění, náboženství, mýty, pohádky a duše se v ní ztrácí. A právě zde může Afrika „dar“ vrátit. Neboť je to spravedlivá výměna, která kdyby byla uskutečněna, mohou obě strany jen získat. V opačném případě je situace nejen obtížnější, ale také nebezpečnější. Pokud Afrika nebude mít vzdělání, nejen že nezvýší svou životní úroveň, ale nebude moci světu ukázat svou kulturu a představit svou duši. Pokud Evropa přes svou vědeckou činnost a exaktní výzkumy nebude o svou kulturu pečovat, začne svoji duši ztrácet.

jakékoli konkrétní civilizace k univerzální civilizaci jako symbióza vypadat, když půjde o příspěvky všech civilizací. In: Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Négritude. Atheneum, New York 1969, s. 229.

VI. Hermeneutika a problematika jazyka

Kromě marxismu a bergsonismu, můžeme najít v Senghorově myšlení – nebo spíš v myšlení celého konceptu *Negritude* znatelný vliv hermeneutiky. *Negritude* je reakce, je to jedna z cest filosofie a přináší s sebou různé možnosti interpretace světa. Nechce ale porozumět způsobem, který plně vyloučí nedorozumění. Právě ono nepochopení je podstatné. Negativita se zde stává originální příležitostí hermeneutiky.¹²⁵ Slovy Hanse–Georga Gadamera: „Pochopení se stává speciálním úkolem jenom tehdy, (...) když vzniklo nepochopení.“¹²⁶ Senghorův odkaz *Negritude* je tak zasazen v nepochopení a překroucení odkazu Afriky a jejího dědictví. Vidí situaci, která má od doby konce kolonialismu naložené obrovské břímě, které zvýrazňuje všechny aspekty afrického života. Je proto velmi obtížné spojit je všechny dohromady. Jednou z možností ale může být právě hermeneutika, která se může snažit uchopit africký stav hermeneutickými prostředky, přes symboly, kulturu, historii a jazyk. Jazyk je vůbec jednou z nejdůležitějších složek tohoto filosofického směru. Ti, kteří totiž pocházejí z libovolné jazykové školy (kultury), vidí svět jinak, než ti, kteří pocházejí z jiné jazykové školy.¹²⁷ Senghor k tomu dodává: „Psychologické kořeny ko-reflexe jsou nalezeny v jazyce. Jazykové myšlení se dědí z technické znalosti předchozí generace, kterou dnešní generace obohacuje a předává generacím dalším.“¹²⁸

Jazyk je zajímavým pro všechny filosofické školy, od hermeneutiky až po analytickou filosofii. Senghor jakožto velký kompromista se snaží uchopit obojí. Analytická filosofie mnohdy příliš striktně škatulkuje, a to i v oblasti jazykových jevů, hermeneutika mnohdy nechává příliš málo prostoru pro jednoznačné porozumění. Senghor si uvědomuje, jak moc je jazyk důležitý pro jeho zemi. A při vši úctě k jeho kultuře si byl dobře vědom nemožnosti předat své myšlenky světu v domorodých afrických jazycích. Na druhé straně si ale stejně silně uvědomoval vykořeněnost Afriky pod diktátem francouzštiny. Jeho názor tedy stojí přesně uprostřed. Přesně mezi striktností analytické filosofie a plností hermeneutiky. Domnívá se, že je třeba vyjadřovat své myšlenky, pocity a sebe sama v našich jazycích, ale ve vědě si je plně

¹²⁵ Hermeneutika má dlouhý vývoj, ale některé prvky mohou být chápány jako společné: psychologie dějin, kontext, stejně jako pochopení, předsudky, tradice a jazyk. Hermeneutika působí jako napětí mezi vytvořením touhy po univerzálnosti na jedné straně a na nevyhnutelné specifické filosofické reflexi na straně druhé. Jindy je v ní napětí mezi vlastním rozuměním a rozuměním jiného vyjevujícího se objektu. In: Oguejiofor, J. Obi: *Negritudé as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor's Philosophy*. Nnamdi Azikiwe University Awka, Nigeria, s. 9.

¹²⁶ Oguejiofor J. Obi: *Negritudé as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor's Philosophy*. Nnamdi Azikiwe University Awka, Nigeria, s. 9.

¹²⁷ Oguejiofor J. Obi: *Negritudé as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor's Philosophy*. Nnamdi Azikiwe University Awka, Nigeria, s. 3.

¹²⁸ Senghor, L.S.: *On African socialism*. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s.138.

vědom toho, že je Afrika pozadu a nikdo na její obyvatele čekat nebude. Ví, že je potřeba sdělit světu, kdo vlastně Afričané jsou, ale ještě větší potřebou je, podle něj, sdělit to okamžitě. A na to africké jazyky nejsou připraveny. Jazyk je od nepaměti prostředek k dorozumívání, ale jeho statut je určen většinou kulturou. Pro některé kulturní oblasti dnešního světa má zcela nepostradatelnou, a je třeba dodat i všeobsahující, hodnotu. Je jím možno sdělit vše a hlavně je možno do něj vše přetransformovat. Proto se snad také začínající africká filosofie a věda vůbec snaží jazyk pasovat na arbitra celé dané civilizace. Jinými slovy řečeno, nemáte-li jazyk, jste automaticky diskriminováni z celku univerza a není nejmenšího důvodu s Vámi počítat jako s rovnocennými partnery v rozvíjejícím se světě.¹²⁹

Je zde ale třeba položit otázku, co když některé jazyky nemají vytvořené ekvivalenty pro všechna slova, která se nacházejí v jiném jazyce? Co když některé jazyky z různých důvodů neměly dostatek prostoru, aby se mohly rozvinout? Proč ho nemají, je otázkou další. Senghor k tomu poznamenává: „Opakuji, že jsme si nevybrali. Byla to naše situace jako kolonizovaných národů, kterým byl uložen jazyk kolonizátorů, či spíš jejich politika asimilace.“¹³⁰ Africké jazyky mají schopnost utvořit vhodné ekvivalenty pro slova existující ve vyspělých jazycích, ale nemají možnost s nimi pracovat. Teoretická reflexe je podobná zkoumání faktu a učí nás, že černá civilizace afrického kontinentu a dnešní používání jazyků v Africe se nepotkává s technologickou potřebou našeho času, a proto se zde objevuje nebezpečí ztráty. Nicméně bezpochyby se v Africe rozvíjejí morální a duchovní hodnoty. A je důležité, aby byly zakotveny v právním řádu jednotlivých zemí. Tento rozvoj a tato úprava je uskutečňovaná prostřednictvím univerzálního kompromisu. Na tento kompromis budou muset přistoupit obě strany, to si dobře uvědomoval i Senghor, jedná se o hodnoty, které jsou vzdáleny Evropanům a jsou důležité pro obyvatele Afriky. A naopak právní řád, který zachycuje situaci v Evropě, má svá pravidla, jež se osvědčila a která by měla nalézt své místo v Africe. Důležité je učení se africkým jazyků a učení v afrických jazycích.¹³¹ Senghor je v otázce jazyka, ještě mnohem více než v otázce rasy, velmi silně zaujat proti úplnému převzetí jednoho jazyka.¹³² Na té úplně nejzákladnější úrovni se tedy

¹²⁹ Snad i z těchto, ale pochopitelně nejen z těchto důvodů se analytičtí filosofové v touze po obhájení africké filosofie opírají o jazyk. Jejich velkým vzorem je Wittgenstein a Quine. Quine proto, že silně zpochybnil ontologicko-epistemologické postavení významů (slov, činů atd.), jako subjektu které by mohly nějak prozkoumat a analyzovat nezávisle na skutečné životní situaci, ve kterých lidé žijí. To by taky znamenalo, že by mohl zpochybnit myšlenku, že významy jsou univerzální (Důsledkem těchto debat je i dialog vedený mezi Quinem a Noamem Chomským, který navrhuje univerzální sémantiku. In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, str. 36. Pro všechny lidské kultury, že určité slovo může v Arabštině, Čínštině nebo Zulu znít jinak, ale význam bude stejný In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 36.

¹³⁰ Markowitz, I. L.: *Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum. New York 1969, s. 60.

¹³¹ Bewaji, J.A.I.: *Language, Culture, Science, Technology and Philosophy*. *Journal on African Philosophy* 2002, s. 13.

¹³² Markowitz, I.L.: *Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum. New York 1969, s. 63.

jedná o problém ztráty afrických jazyků jako části jejich civilizace. Tato ztráta by byla jistě v budoucnu vnímána jako zcela zásadní a nenahraditelná.

Druhým stupněm, zcela na první navazujícím, by byl problém vyplývající ze ztráty světové rovnosti všech zemí, nesený právě jedním z pilířů ztráty vlastní jazykové schopnosti. Mohlo by to tedy v důsledku nakonec znamenat, jak ztrátu vlastní identity, tak na druhé straně i ztrátu komunikace se západním světem. Stejně tak by se pak mohlo říkat, že některé jazyky jsou lepší než jiné, a pokračovat v tom, že bychom mohli říkat, že některé evropské jazyky jsou na tom lépe, než některé jazyky africké, a to pokud jde o vědeckou slovní zásobu nebo jazyk pro vyjádření vědeckých poznatků. Leopold Sédar Senghor se domnívá, že tomu tak není, protože africké jazyky mají několik nesporných kvalit. A to nejen co se týče množství slov, ale také co se týče syntaxe a morfologie, mají svá nesporná specifika. Současný africký filosof Bewaji se domnívá, že zdánlivá méněcennost vychází ze skutečnosti, že tyto jazyky se zdají zaostalé a hodnotí se ve smyslu odborné terminologie, nikoli morfologie nebo syntaxe.¹³³ To ale opravdu neznamená, že nemohou být rozvíjeny ve vědecké terminologii nebo, že nemají potřebný potenciál.¹³⁴

Můžeme lehce doložit, že např. jorubský jazyk nemá vymyšlené ekvivalenty pro vědecké koncepty jednání, které se týkají vědeckého jazyka, protože základní vzdělání bylo prováděno v angličtině, ne protože by nebylo možné něco podobného v jorubštině vymyslet. Za druhé: zkoumání v těchto liniích nebylo populární, protože nebyly dostatečné možnosti je uskutečnit. Když jednou vstoupí do debaty to, co znamená africká filosofie nebo africký socialismus, je třeba se podívat na slova „filosofie“ a „socialismus“ z hlediska významu v angličtině a co mohou tyto pojmy znamenat v afrických jazycích. Spolu s Bewajim souhlasím s tím, že to může být velmi těžko akceptovatelné, ale je to rozhodně rozumnější než učit africkou filosofii nebo tradiční medicínu v angličtině nebo francouzštině, jedná se pak o stále znovu opakovanou chybu.

¹³³ Jako ilustraci si dejme Jorubské jazykové novináře, kteří se snaží do Jorubštiny přeložit zprávy, které jsou čteny v angličtině. Anglická slova nebo fráze jako „genocide“, „war crimes“, „bombardment“, „democracy“, „state government“, „rule of law“, „sovereignty“, „territorial integrity“, „violation of human rights“, „constitution“, „proclamation of the national assembly“...jsou přeloženy s různým stupněm opisu, deformace nebo nepřesnosti. Častokrát moderní vzdělaný člověk může jen obtížně pochopit o čem se mluví a většinou nakonec přece jen potřebuje zprávy v angličtině. Jorubský jazyk má problémy i s termíny, které překládají vojenské hodnosti. „General“, „Lieutenant General“, „Major General“, „Brigadier General“, „Colonel“, „Lieutenant-Colonel“ jsou přeloženy jako „oga ´ gun“ nebo „olori-omo-ogun“, které se překládají do angličtiny jako hlava nebo vůdce, náčelník. To je samozřejmě krajně nepřesný překlad. Situace týkající se abstraktních slov nebo pojmů jako je „philosophy“, „number“, „absolute“, „supernatural“, „natural“, „transcendental“, „substance“ jsou velmi nejisté. Používání neadekvátních filosofických termínů v africké filosofii ještě komplikuje skutečnost, že žádná třetí osoba se nesmí zúčastnit dialogu mezi mluvčími stejného jazyka, neboť bez nějaké znalosti jazyka je obtížné ne-li přímo nemožné, určit zda je výklad správný nebo ne. Příkladem je anglické slovo „God“ v Luo jazyce. Je to „Rubanga“ jako navrhuji někteří a nebo „Nyasaye“ jako navrhuji jiní? Upřímně odpovídám, že nevím, protože neznám žádné slovo Luo jazyka. In: Hallen, B.: A Short History of African Philosophy. Indiana University Press 2002, s. 14-15.

¹³⁴ Hallen, B.: A Short History of African Philosophy. Indiana University Press 2002, s. 14-15.

To je jisté, protože učení africké filosofie v afrických nebo karibských vědeckých institutech a univerzitách neprobíhá v domorodých afrických jazycích, ale v koloniálních a světových jazycích.¹³⁵ Sdílení stejného jazyka v případě zaostalých a rozvinutých zemí je navíc obtížné i z dalšího hlediska. Země je občas tak chudá, že si nemůže dovolit vlastní tiskové zařízení, univerzity či technologické instituce. To například znamená, že chudší země jsou nuceny číst knihy bohatší země. Knihy, které čtou, jsou ovlivněny jejich nápady, sdílejí jejich historii techniky. Zahraniční technici, kteří mají v rukou moc a vliv, budou provádět výměny studentů, stážistů, politiků a jiných.¹³⁶ Ne že by Afričané mohli dojít až tak daleko, potřebují nejprve vzdělat sami sebe. Senghor proto navrhuje opačný postup.

Leopold Sédar Senghor se vyjádřil k problematice jazyků právě v oblasti vědy. Vzhledem ke svému působení ve Francii srovnává africké jazyky právě s francouzštinou. Senghor se domnívá, že africké jazyky jsou obzvláště vhodné k tomu, aby v nich vznikaly básně a hudba, a jakmile dostanou složku rytmu, jsou schopny vyjádřit samo bytí. Neboť rytmus je architekturou bytí. Jazyky tedy podle Senghora částečně jasně ukazují rozdílnost uchopení světa a tedy i psaní filosofických textů. A sám se domnívá, že francouzština, symbolizující v našem případě jazyk vyspělé kultury, je jazykem s nesmírně bohatým slovníkem, který je dědictvím řecké a latinské civilizace. Tento slovník je podle něj obzvláště bohatý ve vědě a technice a je bohatý na abstraktní slova. Ta v afrických jazycích buď úplně chybí, nebo jsou africké jazyky takových pojmů ve své tvorbě úplně neschopné. Senghor proto navrhuje, aby se jazyky rozdělily a něco bylo ponecháno francouzštině jako jazyku vyspělému a něco se ponechalo jazykům domorodým. Právě vědecké termíny by tedy byly zaznamenávány francouzštinou, tedy jazykem, který je již v této problematice vycvičen, kdežto pověsti a pohádky, lidová slovesnost, která je v afrických jazycích natolik specifická, by byly ponechány domorodým jazykům.¹³⁷ Podle Markowitze Senghor neobhazuje francouzský jazyk, ale obhajoval bilingvismus, který měl být vyjádřením „New Negro“. Věda by byla psána ve francouzštině a domorodé jazyky by byly použity na

¹³⁵ Mělo by být zvláštní, řekněme učit Africkou filosofii například v jorubštině převážně na anglicky mluvících Univerzitách Obafemi Awolowo, Ile-Ife, Nigeria nebo naopak na Ohio University Athens (Ohio, USA) učit v cizím jazyce studenty z cizích zemí, bez dřívější znalosti jorubštiny. eden z experimentů, který byl vedený na Faculties of Education and Science, University of Ife (ted' Obafemi Awolowo University), Ile-Ife, Nigeria, v sedmdesátých a na počátku osmdesátých let ukazuje, že středoškolské děti, které se učily matematiku (v Yourubském jazyce zahrnují všechny výpočty, sčítání, odčítání a tak dále) k dosažení obsáhlého rozumění matematické Algebry, aritmetiky, geometrie a trigonometrie) a vědy (biologie, chemie a fyziky) byly lepší v jejich domorodém mateřském jazyku než v angličtině, která je oficiálním formálním jazykem obchodu a průmyslu v Nigérii. V jiných slovech tam absolutně není ospravedlnění pro uplatnění čehokoli. V současné době žádný africký jazyk není dost uspokojivý pro přijetí kontinentálními jazyky, bohatý dost pro analytickou filosofii a vědu. Většina vyspělých zemí světa je úspěšná v rošiřování jejich kultury a idejí, speciálně myslím jejich filosofii, vědu a náboženství do jiných částí světa, prostřednictvím dobře rozvinutých jazyků. In: Bewaji, J.A.I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. Journal on African Philosophy 2002, s. 7; 13.

¹³⁶ Markowitz, I.L.: Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum. New York 1969, s. 61.

¹³⁷ Nováková, R.: Africká filozofie mezi lékaři a filozofy. Středokluky. 2002, s. 23.

poezii, divadlo a pohádky.¹³⁸ Zde by se tedy mohlo jednat o kompromis, který by v jistém smyslu podpořil zachování tradice a bylo by tak zabráněno problému definitivního ztracení afrických jazyků, a na druhé straně by se neztrácel čas – věda by se učila v jazyku pro ni již vytvořeném. Vystává však další otázka, která se ptá, jestli pak tedy Země, jež by vědu přebraly v cizím jazyce, nebyly přece jen diskriminovány.

Jasnou ukázkou, proti této diskriminaci jazyků, je příklad šíření křesťanství. Zdá se, že jazyky, které jsou vývojově ustálenější a rozvinutější mohou lépe prosazovat své zájmy a ideje. A opravdu mnoho rozvinutých zemí světa rozšiřuje jejich ideje, kulturu, vědu a náboženství do jiných částí světa s pomocí jejich jazyka. Je možno ale také zaznamenat zcela opačný ukazatel. Fakt, že jedno ze světových náboženství, křesťanství, nedosáhlo území západu prostřednictvím hebrejského jazyka, ale jinak (prostřednictvím jiných jazyků), tuto ideu vyvrací. Kdyby totiž měřítkem rozvoje kultury byl jazyk,¹³⁹ pak egyptský, latinský, hebrejský, řecký, arabský by měli přednost a neuvěřitelný rozsah.¹⁴⁰ Pokud tento problém otočíme, jako vhodný příklad se nám ukáže problematika Japonska. Proto by se dalo očekávat, že japonština nahradí angličtinu, španělštinu a francouzštinu, když technologický, vědecký a ekonomický rozvoj je determinován rozšířeností jazyka.¹⁴¹ A rozhodně tomu tak není. Náhle se tento problém jeví tedy také jako nepodstatný. Zvláště v dnešním civilizovaném světě by se tento druh závodění mohl jevit jako poněkud kontraproduktivní.

Už Abrahám, jeden ze Senghorových komentátorů, k tomu dodává, že tomu tak nemusí být. Zvláště v situaci ve které se nachází svět dnes a ukazuje v rámci toho jak píše Senghor, že i on je autorem, který ač africkými jazyky nepohrdá, nebojí se promlouvat francouzsky. Senghor podle něj není autor, který píše jako africký básník. To, co on dělá, je to, že píše francouzskou poezií, která je proložena africkým podtextem. To může podle Abrahama dělat jakýkoli francouzský občan. Myslí si ovšem, že je velmi důležité, že mluví o „odpuštění“ a o „mostech“. Senghor podle něj nevidí sám sebe jako afrického básníka, který by psal v Africe a pro Afričany. Píše proto, že je motivován složitou situací v jeho zemi, a jeho texty skutečně někdy zahrnují prvky francouzského vlivu. Píše jako obhájce Francie, která může mluvit do problematiky Afriky, protože chápe africký jazyk a africkou historii a její rytmus.¹⁴² Tento druh psaní je ale u Senghora zaznamenán, vždy jen pokud se jedná o otázku vědy, ochrany vlastní Země. V oblasti

¹³⁸ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 62.

¹³⁹ Bewaji zde také uvádí další příklady např. kdo zná Jorubštinu, kterou se mluví interkontinentálně v Nigérii, Republice Benin, Togo, Cuba, Trinidad, Tobago a Brazílie.

¹⁴⁰ Bewaji, J.A.I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. Journal on African Philosophy 2002, s. 9.

¹⁴¹ Bewaji, J.A.I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. Journal on African Philosophy 2002, s. 9.

¹⁴² Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 63-64.

tradice, poetických textů takto Senghor nemluví, neboť, na druhé straně je pravda, že umělci se vždy cítí částečně vykořeněni, pokud musí psát v jiném jazyce než v jazyce své země. Zahraniční umělci, tedy i Senghor sám, zapojení do koloniálních vztahů, se pak dvojnásobně cítili v pasti, když museli opustit psaní v jazyce své země pro jinou zemi. Na druhé straně tehdy sdílení jazyka s mateřskou zemí zahrnovalo africkou elitu, která měla sklon přijímat západní hodnoty a hledat pomoc pro svou zemi víc mezi francouzskou inteligencí a umělci, než mezi místními lidmi v jejich zemi. Museli volit nelehký jazykový kompromis, který je ale omluvitelný kritickou situací jejich zemí po získání nezávislosti.

Jazyk je složité médium, identifikuje, rozlišuje, prokazuje sociokulturní charakter, vytváří efektivní omezení. Chrání jazykovou tradici od nežádoucích vlivů jiných jazyků. Zvyšuje nezávislost jazykových skupin a to je základ pro rozvoj národní hrdosti a identity ve složitých situacích.¹⁴³ Senghor k tomu dodává: „Neexistuje žádná civilizace bez literatury, která je vyjádřením každé civilizace a osvětluje její hodnoty, jako klenotník dělá skvosty korun. A to bez psané literatury, není žádná civilizace, která by mohla jít dál za bytí prostými národními kuriozitami.“ Pokračoval argumentem, že by bylo nemožné si představit domácí literaturu, která nebyla napsána v domorodém jazyce. Byl ochotný přiznat Haiti.¹⁴⁴ Ale taková literatura nebude vědět jak vyjádřit svou duši. Existuje určitá chuť, určitá vůně, jistý akcent, určité černé zabarvení, které nemůže být vyjádřeno evropským literárním cítěním.¹⁴⁵

Jasně tak Senghor dává najevo oddělenost vědy, pokroku a tradice. Ve Wittgensteinově tradici je ignorován fakt, jak uvádí Bell, že jazyk je zařízení, nástroj dynamické lidské aktivity, vytvořený pro jisté cíle a upravený společenstvím myslitelů za účelem ochrany proti degeneraci, zkaženosti nebo úplnému zániku. To dělá podle něj až člověk, ale není to jediná cesta, která je k dispozici. Z tohoto důvodu se vytvářejí možnosti jít skrz románové jevy, překročit omezení jazyka¹⁴⁶ a reprezentovat takové jevy v nových logických formách.¹⁴⁷ Takhle by ale šlo uvažovat

¹⁴³ Bewaji, J.A.I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. Journal on African Philosophy 2002, s. 2.

¹⁴⁴ Prvním ze dvou oficiálních jazyků, kterými jsou Francouština a Haitská kreolština má prvenství francouština. A to nejen v administrativním nebo vzdělávacím sektoru, ale také při slovnostních příležitostech jakými jsou pohřby, svatby, promoce. Navíc kreolština zde byla jako oficiální jazyk zavedena poměrně nedávno. In: www.britannica.com

¹⁴⁵ Markowitz, I.L.: Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum. New York 1969, s. 62.

¹⁴⁶ Věda by měla zahrnovat takový způsob poznání přirozenosti (částečně metafyzický), která překračuje striktní exaktní metody a jde částečně v těchto intencích. Tady je malý důkaz toho, že jazyk je limitující faktor v chápání vesmíru. Vesmír je mnohem větší než moje, vaše a naše světy. To je zřejmé ve způsobu, ve kterém my můžeme vytvořit nová jména, to čemu říkáme neologismy – přiblížení, přivlastnění, reprezentování nových jevů, které jsou konfrontovány. Takové pokusy ukazují flexibilitu a adaptabilitu jazyka a to je schopnost růstu rozpínavosti – vertikálně, laterálně a dokonce postupně. In: Bewaji, J.A.I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. Journal on African Philosophy 2002, s. 6.

¹⁴⁷ Bewaji, J.A.I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. Journal on African Philosophy 2002, s. 6

pouze tehdy, pokud by Afričané už aspoň něco napsáno měli. V současné situaci je možná mnohem efektivnější použít Senghorova citátu, který říká: „chceme sdělit našim bratrům a sestrám neslýchané zprávy, musíme je ale napsat. To nám umožní dát světové civilizaci vlastní příspěvek, bez kterého by civilizace dvacátého století nemohla být univerzální.“¹⁴⁸ Je tedy úplně jedno, ve své podstatě, jakým způsobem to předáme, základním ukazatelem je to, aby se vůbec začalo psát. To, jak se písmo rozdělí, k čemu se nakonec bude inklinovat a jaký kompromis v jazyce se zvolí, je jedno. Afričané potřebují vzdělání, aby byli sami schopni najít přirozeně vhodný kompromis, který bude přizpůsoben době a jejich vlastní situaci. Dělat jednoznačná rozhodnutí je vlastně proti dynamice jazyka i kultury. Jedině prostřednictvím vzdělanosti je možno dojít ke správnému rozhodnutí, které bude vycházet od Afričanů. I když Senghor Japonsko ve svých dílech nezmiňuje, je tato země, domnívám se, vhodným příkladem. Japonci přicházejí s přebytkem a přijali univerzální jazyk, Afričané přicházejí s nedostatkem. Mohou tedy také přijmout univerzální jazyk. Přirozeně by tedy ani jedna skupina neměla být diskriminována, pokud chceme udržet ideu univerzální civilizace.

I v této kapitole se projevuje Senghor jako kompromista, který chce spojit africké kořeny a přitom pomoci se Africe rozvíjet. V jazyku každého společenství je na jedné straně částečně zachována historie dané země a je mu umožněno vyjádřit i nejvlastnější projevy daného společenství. V tom je jeho nenahraditelná hodnota. Na druhé straně současný svět je orientován natolik kosmopolitně, že pro vzájemnou komunikaci je stejně využíváno jen několik jazyků, z nichž jednoznačně dominantní postavení má angličtina. Domnívám se proto, že Senghorův návrh, postavit vědu na francouzštině, která by v současnosti byla nahrazena angličtinou, a africké jazyky uchovat pro tradici, kulturu a umělecké texty, je vynikající. Otázkou zde ale zůstává, co bychom opravdu počítali mezi umělecké texty a co by patřilo do skupiny textů vědeckých. Jednoznačné rozdělení není možné, což nevádí, protože jisté prolínání není na obtíž. Můžeme přece uměleckou literaturu, která bude psána v afrických jazycích pro začátek překládat do angličtiny. Hlavním přínosem bude, že naše povědomí se rozšíří o znalosti dalších velmi zajímavých jazykových skupin. Dnes již jazyk nezaručuje dominantní postavení pro jeho zemi. Avšak jakákoli jazyková neznalost nás omezuje a ochuzuje o zajímavou paletu jazykové komplexnosti. Kromě uspokojení zvědavosti by tak navíc pro Afriku mohla vzniknout další příležitost přispět něčím novým do univerzální civilizace. Takovou možnost již západní svět nemá. Evropská civilizace už nemůže svět v jazykové oblasti ničím obohatit. Jazyky západní civilizace jsou popsány, kodifikovány a analyzovány. Světové konference by proto jistě rády přivítaly informace o chybějících jazykových větvích. A to je další z důvodů, proč stojí za to

¹⁴⁸ Markowitz, I.L.: Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum. New York 1969, s. 63.

africké jazyky zachovat. K tomu, aby informace o těchto jazycích ale mohly být řečeny, musí pomoci jazyky, které jsou si již v této oblasti jisté. Jen vzájemnou pomocí přichází obohacení. To je vize, kterou chtěl uskutečnit již Senghor, ale která neztratila nic ze své aktuálnosti dodnes.

VII. Bergsonismus a africká teorie poznání

Často si afričtí filosofové kladou otázku, zda může míra náboženství, pověstí a jazykové schopnosti vyjádření ukázat vyspělost určitého národa. Autoři jako Abrahám, Gyekye nebo Monica Brodnicka¹⁴⁹ tvrdí, že období které následovalo před kolonialismem, je období tradiční. Období, které přichází po období kolonialismu je obdobím moderním. Filosofie, tak jak je jako obor koncipována, by měla být opřena převážně o tradiční zdroje, které jsou formovány přicházejícím rozvojem. Co dělá tradiční africké hodnoty problematické, není jen to, že bez písemných kódů je jejich přenos do současnosti nejistý. Ale je to právě proces kolonizace,¹⁵⁰ který radikálně změnil společenské postupy uspořádání a běžný život v afrických společenstvích natolik, že to, co je myšlenkou „tradičního“ je už velmi těžko rozpoznatelné.¹⁵¹ I kdybychom našli, co je opravdu tradiční a snažili se to popsat, problémem zůstává, že evropská racionalita jasně ukázala, co je tradiční a co moderní.¹⁵² A z těchto určení již není možné žádné větší vychýlení. Pokud jsme modernitu chápali jako racionalistickou, individualistickou, kapitalistickou a demokratickou a tradici definovali přesně opačně – jsou Afričané logicky limitováni, stávají se neschopní změny a prázdní ve svém obsahu a smyslu. Modernita potřebuje

¹⁴⁹ U Abrahama najdeme velmi rozsáhlá pojednání o specifických, ožehavých a výrazně filosoficky sporných otázkách. Jsou to například otázky zdali v Africe musí být „Afričtí filosofové“ v konvenčním (Západně akademickém) smyslu, aby mohla existovat „Africká filosofie“. Abrahám se opírá o prameny, protože se potřebuje obrátit k africké domorodé kultuře, která bude relevantní k epistemologii nebo teorii poznání. Se specifickými zmínkami, například, o formě pojmové analýzy provedené britským filosofem Gilbertem Rylem. Abraham ukazuje jak důležité jsou náhledy, které sledují africký kontextu... Přes jeho ortodoxní analytické filosofické školení by mohl být obhájcem metodologicky pluralitního přístupu ke studiu filosofie v Afrických domorodých kulturách. Je zde místo pro jazykový rozbor a také místo pro interpolativní orální literaturu a víru či hodnoty zachované v společenských institucích (náboženských, politických, právních). Abraham trvá na tom, že Africká filosofie není spojená jen s Afrikou, která existovala před africkým imperialismem a kolonialismem. In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 15. Monica Brodnicka to doplňuje tvrzením, že převzatá nadřazenost evropské modernity rovněž vytvořila rozdíly mezi africkými intelektuály, kteří se pokoušeli distancovat sebe od evropských tradic, aby mohli udělat jejich společnost pokrokovou. In: Brodnicka, M.: *When theory meets practice: Undermining the principles of tradition and modernity in Africa*. *Journal of African Philosophy* 2003, s. 3.

¹⁵⁰ „Zkoumáme – li v historické perspektivě...bude se kolonizace zdát jako na první pohled obecný fakt historie. Rasy, lidé, národy a civilizace byly vždy v kontaktu a tudíž v konfliktu. Chceme – li si být jistí, dobyvatelé musí rozsévat zničení pro nové probuzení, ale také zasít ideje a metody, které budou klíčit a kvést do nové sklizně. Evropa neztratila (neprohrála) nic z Římského dobytí (vítězství), ani Indie od Arijeů a ni Střední východ a Severní Afrika od Arabů.“ In: Senghor, L.S.: *On African socialism*. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s. 80.

¹⁵¹ Bell, R.H.: *Understanding African Philosophy*. Routledge New York and London 2002, s. 119.

¹⁵² Vezměme si například tezi, že africké domorodé kultury jsou vlastně ve své podstatě „tradiční“. Myslíme „tradiční“ ve svém charakteru. Znamená to, že prakticky všechny významné prvky afrických společností a kultur byly zděděny z dávné minulosti, jsou zachovány v relativně nezměněné podobě do současnosti a budou přeneseny jako normativní do budoucnosti. To je smysl toho, proč se Afričané drží nějaké víry, nebo v praxi určitých forem chování. Je to jejich odpověď, která se odvolává tradicím (protože to je to, co je zděděné od předků). Jsou to lidé, kteří jsou přesvědčeni nebo nuceni vysvětlit jejich kulturu především na základě důvěry nebo víry zděděné tradicemi. V důsledku toho byla léta svěřeno oddělením na afrických univerzitách, aby zavedly pro africké studenty vyučování, kde bude spojeno „Afrického tradičního myšlení s departmenty náboženských studií.“ In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 17.

tradicí, aby měla řád k překonání těchto limitů, překonání ve jménu pokroku.¹⁵³ Navíc je jasné, že problém tradice a modernity přesahuje hranice akademické filosofie.¹⁵⁴ Stává se více a více zřejmým, že důsledky tradičně-moderní ideologie jdou nad rámec intelektualizovaných definic.¹⁵⁵ Problémem je, že důsledky se objevují ve struktuře společnosti, v sociálním a kulturním uspořádání.¹⁵⁶ Můžeme to vidět na příklonu k socialismu, k ochraně afrických jazyků a akanských přísloví na jedné straně, na příklonu k potřebě vzdělání a evropských hmotných výtvarků na straně druhé. K modernitě se zde jasně váže problematika vědy, ale stále nám zůstává tradice, kterou tvoří z velké části kultura, o které se pojednává v minulých kapitolách, a na které mu velice záleží.

Skutečnost, že dva nejvýznamnější představitelé hnutí *Negritude* Aimé Césaire a Leopold S. Senghor, jsou hluboce zasaženi francouzskou kulturou, právě tato skutečnost je považována za klasický příklad toho, že rozdělení na tradici a modernitu je marné. Je to epistemologie Henriho Bergsona, kritika intelektualismu a Bergsonova intuice, kterou přijal Senghor ve své formulaci

¹⁵³ Brodnicka. M.: When theory meets practice: Undermining the principles of tradition and modernity In Africa. Journal of African Philosophy 2003, s. 2.

¹⁵⁴ Dokonce i na úrovni základních kulturních aktivit konkrétní interpretace začleňuje vše do daných kategorií. Monica Brodnicka tvrdí, že statické označení, které definují každou charakteristiku specifické aktivity v podobě dvojsložkové tradice-modernity bude vymazávat jinak stále měnící se aspekt kultury. Navíc pak si musíme položit otázku, jak vlastně máme definovat kulturu? To, co člověk dělá v každé kultuře jsou jisté filosofické zájmy a otázky, na které nachází různé odpovědi (osud nebo svobodná vůle) různé povahy (přísloví versus deduktivní argumenty). Otočíme-li tuto definici dostaneme argumentaci Gyekyeho, který tvrdí, že filosofie je historický i kulturní podnik. A proto podle něj otázky které se týkají africké filosofie v předkoloniální neboli „tradiční“ době nemusí být stejné jako ty, které se týkají filosofie v postkoloniální moderní době. To ale neznamená, že by nemělo existovat žádné spojení mezi těmito dvěma obdobími. Pro současné africké filosofy není definování pojmů tradiční a moderní vůbec jednoduché. Hranice mezi tradicí a modernitou je mnohdy velmi obtížně uchopitelná i pro západní svět. V Africe je navíc situace komplikovaná složitým a nekompaktním historickým vývojem. Pokud by se nám podařilo najít tuto definici bylo by snadné vyjádřit to, co patří do tradice a co do modernity. Taková to definice je ale velmi obtížná a ne všechny filosofické směry a školy na ni mají stejný názor. Pojmy tradiční a moderní jsou příliš široké. Ani filosofové analytického zaměření jako Wiredu plně neopovrhují tradicemi a ani etnofilosofové se nevyhýbají otázkám jazyka. Však společné stanovisko každého současného filosofického proudu v Africe bude asi souhlasit s Wireduem, aby se všichni zapojili do „seriózního studia africké filosofie a jejího filosofického dědictví“. Dále trvají na tom, že studie by měly být „kritické a rekonstrukční“, aby se výsledek mohl kvalifikovat jako filosofie, která bude odpovídat kritérium smyslupně uvažujícího člověka. Dále by se měla Africká filosofie pokusit o „vhodné moderní zdroje, které jsou využívány naší kulturou.“ To může být vykonáno jen napříč kulturami a jednotlivými disciplínami. Univerzalistický přístup má větší zásluhy v tom, že trvá na kritice a rekonstrukci, proto, aby filosofování bylo opravdu filosofické. Všechno filosofování obsahuje tvrzení, vysvětlení a odůvodnění a toto je přesně filosofie In: Hallen, B.: A Short History of African Philosophy. Indiana University Press 2002, str. 14-15;29.

¹⁵⁵ Proto Gyekye argumentuje, že pokud jde o pojmy „tradiční“ a „moderní“ argumentuje, že čas kdy toto rozdělení mohlo být použito na celé kultury nebo společnosti je minulostí. Tradice nebo úmluvy zděšené z minulosti, ale také hrají roli v současné společnosti. Nejspolehlivější základ na kterém ale mohou být ospravedlněné jsou kulturní univerzálie. Podobně jako Gyekye tak i Wiredu nebo Abraham navrhuje tuto cestu. Snažit se najít modely nebo paradigmaty, která jsou pro všechny kultury společná a která by pomohly nějakým způsobem tomuto rozlišení dopomoci. Pokud bychom byli schopni najít správné metody pro uchopení tradičního a moderního, pro racionalitu v Africe, pak by se i v pojmosloví těchto termínů mohlo udělat více jasno. In: Hallen, B.: A Short History of African Philosophy. Indiana University Press 2002, s. 14-32. Dnešní Afrika pokud má něco světu přinést a být tak rovnocenným partnerem je nucena uspořádat své základní hodnoty na kterých chce stavět. Na druhé straně právě problematika kolonizace s největší pravděpodobností definitivně setřela rozdíl mezi tradičním a moderním. Navíc je současná Afrika, její kultura, vzdělanost filosofie značně propojena se Západním světem.

¹⁵⁶ Hallen, B.: A Short History of African Philosophy. Indiana University Press 2002, s. 29.

Negritude. Je zde nesporný západní vliv a dopady bergsonismu,¹⁵⁷ jejich rozsah však nebyl řádně definován a zaznamenán v přesných koncepčních a ideologických souvislostech. Přesto, když vidíme jak důkladně má *Negritude* „nasáklou nejen v poezii, ale také v románech v Africe a africkém výzkumu ve všech afrických humanitních vědách“, pečlivá znalost vztahů je nutná. A je nutné se rozhodnout do jaké míry, vlastní pojmenování africké filosofie a kultury, je opravdu autentické, expresivní, africké, domorodé myšlení. Máme zde ale také otázku, kde se nakonec *Negritude* odchýlilo od bergsonismu a v jaké míře toto rozvětvení zvýraznilo africký diskurz?¹⁵⁸ Je naopak třeba se také zaměřit na to, v čem tkví zásluha bergsonismu, že mohla tak mohutně zapůsobit na vznik *Negritude*. A je to právě v problematice přírodních národů. A to samé nám do hloubky ilustruje problematika *Negritude*. Z hlediska *Negritude* není lepší ilustrace rozdílů mezi intuicí a inteligencí než bergsonistické vyvrácení pojmu Lucien Levy Bruhla: primitivní mentalita.¹⁵⁹ Popření je kompletní a základní argument je zasazen v neudržitelnosti myšlenky předlogičnosti. Poté co Bergson ukázal, že primitivní národy spoléhají, stejně jako civilizované národy, na neměnnost přírodních zákonů a naopak, že civilizované národy občas věří mystice, přišel s tím, že nic není nelogické v myšlení primitivních národů. Bergson tak ovlivnil *Negritude* prostřednictvím jeho teorie intuice a svou kritikou intelektualismu.¹⁶⁰ Tento koncept o tom, že nic není nelogické v poznání přírodních národů, je velmi podstatný pro uchopení a akceptování africké teorie poznání. Ta hraje podstatnou úlohu nejen v konceptu *Negritude*, ale v celé Senghorově teorii poznání.

Z filosofického hlediska je nejdůležitější otázka Senghorovy teorie vztahující se k „formám myšlení“. Připomíná to jeho tvrzení, že: „Evropské usuzování je analytické, logicky směřující k využití, ale africké usuzování je intuitivně směřující k spoluúčasti.“¹⁶¹ Rozdělení může charakterizovat představu rozdílného poznání a následnou kategorizaci. Rozdílná

¹⁵⁷ Bergson představuje filosofické vyvrcholení protestů proti francouzským pravidlům rozumu. Ale tato charakteristika snižuje krátké ukazování specifických příspěvků Bergsona, ledaže by to přineslo vysvětlení rázného a hlasitého koncepcie, kterou Bergson formuloval a redefinoval duchovní atmosféru. Přivlastňování tohoto specifického, pojmového nářadí, tak dobře jako argumentu bylo rozhodující pro tažení *Negritudé* proti historicismu a Eurocentrismu. To co se zde říká není pouha spekulace, protože Senghor sám uvítal objevení bergsonova času a svobodné vůle. An essay on the Immediate Data of Consciousness. Jako revoluci v roce 1889. Byla to revoluce, protože to mělo hluboce zneklidňující dopad na umění, literaturu a vědecké myšlení, návrhem že fakta a věci, které jsou objekty rozumových důvodů byly pouze vnější rovina, která měla být přesažena intuicí v pořadí, aby bylo dosaženo vidění hloubky reality. In: Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. Journal on African Philosophy 2003, s. 3.

¹⁵⁸ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. Journal on African Philosophy 2003, s. 1.

¹⁵⁹ Rousseau je vychýlení směrem k jednoduchosti a bídě ušlechtilého divocha a k diagnóze evropského způsobu života a lituje do jaké míry byly poškozeny naše duše v poměru v jakém byla věda a umění dovedeny k dokonalosti. To lze považovat za charakteristický příklad přecenění primitivních lidí. In: Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. Journal on African Philosophy 2003, s. 2-3.

¹⁶⁰ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. Journal on African Philosophy 2003, s. 4.

¹⁶¹ „European reasoning is analytical, discursive by utilization, african reasoning is intuitive by participation.“

schopnost poznání může souviset s historií poznávajícího společenství a může být velmi hluboko zakořeněná. Výsledky obou poznání ale mohou být stejné, proto nelze od počátku jeden odmítat. Senghor způsobil skandál zjevným přisuzováním neracionální schopnosti, prostřednictvím které africká duše analyzuje svět.¹⁶² Nakonec se proto uchýlil k méně kontroverznímu tvrzení. Každá etnická skupina má (vlastní) spolu s různými aspekty rozumu, všechny ctnosti (přednosti), ale každá má zdůraznit jen jeden aspekt, jednu přednost. (Některé národy mají blíž k pohybu, jiné k vidění apod.). Navrhuje spojení kognitivních metod.¹⁶³

Bergson se domnívá, že: „Naši mladí lidé by neměli zapudit černoško-africký způsob poznání, neboť opět by to byla nejposlednější forma evropské metody. (...) Nicméně všechny etnické skupiny mají rozumové důvody a všichni mají všechny ctnosti člověka, ale každý může zdůraznit jen jeden aspekt rozumu a některé ctnosti. A navíc žádná civilizace nemůže být postavena bez použití diskurzivních důvodů a bez metod. Je to otázka instrumentální racionality a techniky.“¹⁶⁴ Tato definice uspokojuje částečně obě strany, a žádné přitom nenechává prostor pro opozici. Je to opět kompromis, který můžeme sledovat v celém Senghorově vývoji.

Přesto Senghor přiznává přednost emocím jako tomu, co odděluje a rozlišuje způsob afrického přístupu ke světu. Emoce poskytují Senghorovi speciální význam: „To už není jen psychický stav, ale způsob vnímání a dotyk vlastního bytí.“ Zabývá se opozicí mezi obojím africkým přístupem k realitě. Všimá si mystického přístupu k realitě v Africe rozvíjeném emocionalitou, stejně jako čistým porozuměním, které je charakteristické pro západní myšlení, jež je zakotveno v Descartesově *Cogito ergo sum*: „Autor Rozpravy o metodě (Descartes) vysvětlil spojení praxe a teorie. Každá metoda je nástroj, který sám o sobě je jen součtem duchovních a materiálních teoretických a praktických postupů v umění nebo obchodě. V konečném součtu je metoda jen syntézou různých prostředků k dosažení účinného cíle. Je to konec, který se předepisuje při volbě prostředků a jejich syntéze.“¹⁶⁵ Podle Senghora jsou emoce řízeny intencionálně, a proto mohou být prezentovány jako platný způsob poznání. Máme zde epistemologický základ afrického vidění světa a kolektivní étos, tak jak je vykládá Senghor, který předpokládá v Africe totální uchopení reality, jež zahrnuje kontinuální vývoj z říše přírody do nadpřirozena. Jsou zde přítomny principy a systémy sociální organizace, které vycházejí a vracejí se do spiritualismu, který obklopuje všechny jevy posvátným charakterem.¹⁶⁶

¹⁶² Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s. 26.

¹⁶³ African philosophy Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge, s. 4.

¹⁶⁴ Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s. 74-75.

¹⁶⁵ Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s. 108.

¹⁶⁶ Oguejiofor J. Obi: Negritudé as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor's Philosophy. Nnamdi Azikiwe University Awka, Nigeria, s. 9.

Pro Senghora jsou emoce chápány jako dostatečná forma znalostí a staví je nad rozumové důvody.¹⁶⁷ Vždy ale dodává, že každá rasa má rozvinuty všechny aspekty důležité pro poznání. Proto Bergsonovo odmítání dichotomie mezi duchem a hmotou, kterým Bergson navrhuje jednu realitu, je třeba vnímat s obezřetností. Je zde třeba, abychom byli opatrní při jednoduchém dosazování Bergsonovy intuice za intuici Negritude. Sartre uvádí v básni *Negritude* „slavné rozlišení, které Bergson zakládá mezi inteligencí a intuicí“. Sám později reviduje jeho postoj tak, že intuice *Negritude* „je daleko od cudnosti a asexuálnosti Bergsonovy intuice.“¹⁶⁸ Proto hledat zde přímé shody by bylo velmi obtížné, a ani to není nutné, neboť hlavní přínos Bergsona pro *Negritude* je přece jen o jednu rovinu níž. Bergson apeloval více na vyvážený svět, ve kterém mechanismus funguje s mysticismem. Senghor v tom nevidí nic víc, než nutnou spolupráci mezi Afrikou a západem.¹⁶⁹ Problém je v tom, že demonstrování velkého vlivu bergsonismu lze interpretovat jako podporu názorů, které tvrdí, že *Negritude* je dovezenou ideologií, která je zcela poslušná západu, a to zejména jeho rasistickým názorům. Nespokojenost s myšlenkou pouhého vlivu šla tak daleko, že obvinila *Negritude* ze schvalování koloniálního pohledu na Afriku.¹⁷⁰ Obvinění padají na dovoz i nepravost koloniálního výrazu a tento trend škodí, jak africkým zájmům, tak její modernizaci.¹⁷¹ Podle mého názoru by ale bergsonismus mohl být chápán spíš jako pomoc při prosazení vlastního Senghorova názoru, než kopírování západního myšlení. Bergson i Senghor si všimli stejných lidských pochodů, ve stejnou dobu. Jde více o shodu, než o kopírování. A tato shoda tedy musí být ceněna a neměla by se zaměňovat za

¹⁶⁷ Existuje velký počet Afrických filosofů, kteří si myslí, že v Africe existuje africké poznání, které je dostatečné a jedinečné v jeho rozlišení. Jejich hlavní stížnost proti tzv. univerzalizmu je, že umisťují nepřiměřeně důkazy na prvky univerzálního neboli společného afrického poznání. Potom jsou prvky afrického poznání v jeho neobvyklých rysech podceňovány a nedaří se jim získat uznání. J. Godwin Sogolo naopak tvrdí, že existují určité dimenze afrických forem života, které jsou jedinečné a nelze jim spravedlivě nebo přiměřeně rozumět použitím technik západní filosofie, která vznikla ze západních forem života. Jinými slovy pro Sogola je metodika, stejně jako teorie a paradigmaty kulturně relativní. Afrika tedy bude představovat pouze přesné a nezkrácené zastoupení této disciplíny, když filosofové v Africe začnou vytvářet metodiku pro studium jejich společnosti, která jsou jedinečné a hodí se pro africký kulturní kontext. *Foundations of African Philosophy: A Definitive Analysis of Conceptual Issues in african Thought* je to vidět ze všeho nejlépe. In: Sogolo, G.: *Foundations of African Philosophy: A Definitive Analysis of Conceptual Issues in african Thought*. Ibadan University Press. Nigérie 1993. A pak jsou také filosofové jako například Kwasi Wiredu jsou nesmírně univerzalističtí a převzali velmi mnoho ze západu, je to extrémní a příliš západní orientace a proto nespravedlivě diskriminuje rozumné způsoby některých afrických způsobů myšlení a víry. Wiredu sám říká, že filosofické pravdy musí být odděleny od kulturních událostí na druhé straně trvá na tom, že současná africká filosofie, může být postavena jen na zdrojích tradiční africké filosofie. Není jasné, jak tyto kulturní události jsou odlišné od zdrojů. Hallen Bary ovlivněn Wireduem a Appiahem také upozorňuje na to, že Africká filosofie jako autochtonní a důležitá oblast výzkumu v jeho pravdivosti, je tady a zaslouží si rozhodně více pozornosti od Mezinárodní akademie, než se jí momentálně dostává. In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press 2002, s. 40-48.

¹⁶⁸ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 17.

¹⁶⁹ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 13.

¹⁷⁰ I v Routledga Encyklopedii je položena tato otázka: „Je ideologie v Senegalu (která je nesena konceptem *Negritude* skutečně nástrojem větší národní jednoty a ekonomického rozvoje, nebo je primárně maska pro stávající řízení.)“

¹⁷¹ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 14.

kopírování. Senghor sám má velmi sugestivní argument, který potvrzuje spojení mezi Afrikou a západem, je na to ale třeba pohlížet ze dvou hledisek a to nejen tak, že Afrika je dlužníkem Evropě, ale také z pohledu afrických kulturních půjček Evropě.¹⁷²

Senghor svou teorii *Negritude* rozšiřoval i na celou rasovou problematiku. Rozlišoval nejen mezi rozdílností v poznání, ale také mezi kulturními a rasovými rozdíly. Argumentoval, že rozdíly mezi lidmi¹⁷³ vždycky existovaly, ale neměly by znamenat něčí nadřazenost. Chtěl proto, v přátelské atmosféře, s Francií hledat společnou cestu pro budoucnost a lepší porozumění.¹⁷⁴ Tvrdí, že kulturní autonomie je naprosto nezbytná, ale na druhé straně podporuje francouzsko-africkou spolupráci.¹⁷⁵ Senghor rozhodně neupřednostňoval barvu pleti, je pro něj důležitější *Rozum, Kultura, Civilizace*. Obvykle Senghor chválí Afričany ve smyslu černé rasy jen ve své poezii.¹⁷⁶ V díle *On African socialism* ukazuje, že formy vědění nebo myšlení jsou různé a provázané s psychofyziologií každé rasy: „Tak jak já vysvětluji sám sebe. Nicméně se to může zdát paradoxní, životní síla afrických černochů je vstup do objektu skrz živý úsudek. Pojďme to pochopit navzájem jasně. Není to rozumová úvaha evropskýma očima, je to ještě lepší rozumový dotek, úvaha objetí, příčina je v sympatii. Je to bližší řeckému logu než latinskému rozumu. Pro Logos před Aristotelem, logos znamená obojí rozum i svět. V každém případě, africká černošská řeč není bednění tuhých objektů kategorií a pojmů, aniž by se objektu dotýkaly: leští věci a objevují jejich původní barvu, s jejich strukturou, zvuky, vůněmi, ale dírkuje jim svůj světelný paprsek, aby dosáhli nadpřirozené reality svou přirozenou vlhkostí. Evropská úvaha je analytická, diskurzivní a spěje k využití, černošsko-africká úvaha je intuitivní a spěje k spoluúčasti.“¹⁷⁷

To, že Senghorova teorie rasové rovnosti a celkově jeho rovnost v poznání, není jen myšlenkou afrického snílka, dokazuje Senghorova inspirace Bergsonem. Bergson ve *Dvou zdrojích morálky* zmiňuje problematiku Levyho Bruhla a jeho názory na primitivní mentalitu.¹⁷⁸ Bergson se domnívá, že bychom neměli člověka posuzovat podle našeho stupně vzdělanosti: „Nedozvídáme se, že by primitivní člověk, když vidí vítr jak ohýbá strom, vlnou

¹⁷² Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 15.

¹⁷³ Existují tři možné přístupy k rasám. První teorie rasové nadřazenosti tvrdí, že některé národy mají lepší biologické nebo jiné faktory a proto jsou podstatně lepší mentálně, kulturně nebo fyzicky. Druhá teorie společné zkušenosti tvrdí, že všechny národy, rasy, civilizace prošly stejným historickým procesem a proto mají společné perspektivy, zvyky a postoje. Třetí teorie je teorie vrozených rozdílů mezi lidmi. Rozdíly mezi lidmi různých kultur a ras existují, ale nemusí nutně znamenat otázku nadřazenosti. In: Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum, New York 1969, s. 56-57.

¹⁷⁴ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum, New York 1969, s. 56.

¹⁷⁵ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum, New York 1969, s. 56.

¹⁷⁶ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum, New York 1969, s. 51

¹⁷⁷ Senghor, L.S.: *On African socialism*. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s. 26.

¹⁷⁸ Levy Bruhl dělí mentalitu na několik typu a to podle míry pověrčivosti (viz. také první kapitola).

hrnoucí oblázky nebo prach, který se zdvíhá za jeho vlastními kroky, pomýšlel na zásah jiné síly než té, které říkáme mechanická kauzalita. Musí mu být nápadný neměnný vztah mezi tím, co předchází, a tím co následuje, což obojí vnímá.; v tomto případě mu ale vztah dostačuje, a my nemáme žádný důkaz, že by jej překrýval, a tím méně nahrazoval nějakou mystickou kauzalitou (...) Bergson tvrdí, že i každodenní život prostého člověka je ovlivněn důvěrou v přírodní zákony.¹⁷⁹ Bez této důvěry by nespolehal na proud řeky při plavbě na člunu, na napětí svého luku při vystřelení šípu, na sekeru při kácení kamene, na zuby při kousání i na nohy při chůzi. Nemusí si tuto přirozenou kauzalitu explicitně představovat; nemá žádný důvod to dělat, neboť není ani fyzikem ani filosofem; věří jí však a jedná na jejím základě.¹⁸⁰

Podle Bergsona, pokud člověk vysvětluje smrt člověka, nevysvětluje ji „nadopřirozenou“ příčinou, nýbrž její lidský význam, to jest závažnost pro člověka. Bergson tvrdí: „Není nic nelogického, tedy ani předlogického, a tedy ani nic co by svědčilo o něčem „zkušeností neproniknutelném“, na víře, že příčina musí být úměrná svému účinku, a že když konstatujeme prasklou skálu, směr a sílu větru – věci čistě fyzické a nestarající se o lidství -, zbývá vysvětlit pro nás onu pro nás nejdůležitější věc, smrt člověka. Filozofové dříve říkali, že příčina eminentně obsahuje svůj účinek; a má-li velký význam pro člověka, příčina musí mít význam přinejmenším stejný; v každém případě je stejného řádu: je to záměr. Není pochyb, že vědecká výchova odnaučí ducha takovému způsobu usuzování. Tento úsudek je však přirozený; nevytrácí se ani u civilizovaného člověka a projevuje se pokaždé, když nezasáhne protikladná síla.“¹⁸¹ Zde je podle mě definitivní potvrzení toho, co *Negritude* jako vznikající hnutí potřebovalo slyšet. Senghor neřádá uznání empatické teorie poznání jako něčeho málo vědeckého, žádal její uznání jako předstupně k něčemu mnohem složitějšímu. Nezpochybnitelného a hlavně nepostradatelného předstupně.

Senghor se inspiruje také myšlením Teilhard de Chardina, který poznamenává, že: „na rozdíl od tzv. „primitivů“, kteří dávají tvář všemu, co se hýbe, nebo i prvních Řeků, pro něž byly božské všechny stránky i síly přírody, je dnešní člověk posedlý potřebou odosobňovat (či zneosobňovat), to je to, co nejvíce obdivuje.¹⁸² Tento sklon má dvojí příčinu. První z nich je

¹⁷⁹ Víra tedy podstatným způsobem znamená důvěru; prvním počátkem není strach, nýbrž zajištění proti strachu. A na druhou stranu víra nemusí mít zpočátku nutně za předmět nějakou osobu; stačí jí částečný antropomorfismus. Tyto dva momenty upoutají naši pozornost, když uvažujeme přirozený postoj člověka k budoucnosti, na niž myslí už jen tím, že je inteligentní, a jíž by se zděsil pro nepředvídatelnost, kterou v ní nachází, kdyby se držel představy, kterou o ní dává čistý intelekt. In: Bergson, H.: Dva zdroje morálky a náboženství. Vyšehrad 2007, s. 110.

¹⁸⁰ Bergson, H.: Dva zdroje morálky a náboženství. Vyšehrad 2007, s. 105-106.

¹⁸¹ Bergson, H.: Dva zdroje morálky a náboženství. Vyšehrad 2007, s. 105-106.

¹⁸² A zde se Teilhard de Chardin shoduje se Senghorem, který také tvrdí, že africkému poznání je bližší řecký Logos než latinské ratio., „Tím, že se přiznala převaha, primát hmotě, ztratil duch svou cenu, ba i svou skutečnost, čímž byl pokrok zbaven nejen definovatelného smyslu, ale i každého určitějšího zaměření. Svým mechanismem, svým determinismem a je třeba říci i dosti nelogickým uctíváním soběstačného či dokonce všemocného člověka si

analýza – ten skvělý nástroj vědeckého bádání, jemuž vděčíme za všechny pokroky; jak totiž rozplétá jednu syntézu za druhou, unikají mu pod rukama také všechny jejich duše, takže tu nakonec zbyde jen hromádka koleček a vytrácejících se částic.¹⁸³ V diskuzích posledního období, které bylo zaměřeno více prakticky na nutnost plánování, Senghor poznamenal, že srovnání závisí přece na vědě a technice: „nejmodernější vědecké a technologické metody vyžadují v konečném výsledku rozumnost. (...) Racionalita dnes není pravda, což je doména filosofie, ale účinnost, což je nezbytné pro zaostalé země, je to otázka instrumentální racionality a techniky.“¹⁸⁴ Je důležité si uvědomit, že když se lidská bytost zabývá technologií a racionalitou (je nástrojem produkce), neznamená to, že zapomněla na své konečné úsilí. Nicméně musíme rozlišovat mezi bezprostředními cíly a konečnými cíly.¹⁸⁵

I přes tato uklidňující slova bychom měli zvážit, jak moc velkou roli hraje v našem životě vědecká výchova. Je jediná, která může člověku poskytnout celek. Cesta, kterou se vydává Bergson je sympatická v tom, že nemůžeme přistupovat k Afričanům jen tímto směrem, je ale důležité, abychom po nich vědeckou vzdělanost požadovali. Teilhard de Chardin doplňuje: „Věda v plném moderním smyslu slova je „rodná sestra“ lidstva, (...) Tak jak se o sebe opírají, jsou to dnes – a víc než jindy- ty ideální síly, k nimž se člověk znovu a znovu vrací, kdykoli chce v pozemské formě nějak „zhmotnit“ důvody, proč věří a doufá.“¹⁸⁶ Teilhard de Chardin ale na druhé straně zdůrazňuje: „I když se věda dostane hodně daleko v poznání bytostného plamene života, i když se jí podaří přetvářet a zdokonalovat lidského jedince, nakonec se vždycky ocitne před tímto problémem: jak dát všem těmto lidem jejich konečnou hodnotu, jak je zařadit do jednoty organizovaného celku?“¹⁸⁷ Teilhard de Chardin a Bergson Senghorovi vydatně pomáhají v myšlence, že by bylo vhodné najít kompromis. Všichni tři filosofové jsou si vědomi, že pouze kompromis může vést k úspěchu. Povšimněme si, že tato teorie není vůbec utopická, neboť něco podobného můžeme vidět na příkladu Japonska.¹⁸⁸

Také Japonsko není převážně křesťanské a také neobviňujeme Japonsko a japonský barbarismus s jejich věrností k vyššímu stupni pověřivosti a supernaturalismu. Japonsko ukazuje, že věda a duchovní rozměr národa nejsou vzájemně neslučitelné. Ve skutečnosti je hegemonismus Japonska především technologický, ekonomický a je rozprostřen rovnoměrně

„náboženství vědy“, dítko osmnáctého století, uzavřelo právě tu budoucnost, do níž se chtělo vrhnout. Omezovalo skryté síly toho, co samo objevilo a co nazvalo „evolucí“. A tak v sobě neslo kořeny, z nichž měla brzy vyrůst nebezpečná krize lidské činnosti.“ In: Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 109.

¹⁸³ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 215.

¹⁸⁴ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 71.

¹⁸⁵ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 71

¹⁸⁶ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 207.

¹⁸⁷ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 208.

¹⁸⁸ Zde možná by ale bylo potřeba dodat, že výchozí pozice Japonska a Afrických států se v mnohem liší.

uprostřed pacifických břehů.¹⁸⁹ Henri Bergson, ze kterého Senghor v mnohém vychází, k takovému problému dodává, že popření nemožnosti logického úsudku, vycházejícího z praktického života, je kompletní a základní argument, který je zasazen v neudržitelnosti myšlenky předlogičnosti. Bergson ukázal, že primitivní národy spoléhají, stejně jako civilizované národy, na neměnnost přírodních zákonů a naopak, že civilizované národy občas věří mystice. Bergson tak podpořil Senghora právě tím tvrzením, že v myšlení primitivních národů nic není nelogické. Jak ukazuje M. Kebede, Bergson ovlivnil *Negritude* svou teorií intuice a svou kritikou intelektualismu. A to je jejich nejvýraznější a možná také jediný skutečně doložitelný styčný bod.¹⁹⁰

Omezené Bergsonovo myšlení není pro oslavu komunalismu,¹⁹¹ na rozdíl od Marxe, přesto neznamená jeho úplné zamítnutí. Senghor pochopil, že v duchu teorie Bergsonovy životní síly, stejně jako její rehabilitace intuice, dokonce předpokládají socialistický model života: život založený na přirozené spolupráci a pomoci. Bergsonova ontologie a epistemologie definují komunalismus jako postoj v souladu s povahou života. Pozitivní emoce by se jistě utlumily, pokud by se konfrontace a agresivita staly normou života. Mystický temperament černocho vyžaduje způsob existence, v němž solidarita nahrazuje konfrontaci. Skutečnost, že africký černocho byl vehnán do úzké sítě vertikální a horizontální solidarity, dává precizní ilustraci pravdy, kterou dnes můžeme vidět v realizaci afrického socialismu, podle kterého člověk žije a realizuje se ve společnosti. Na druhé straně nesmíme zapomínat na význam divergence v Bergsonově teorii života. Podle Kebedeho je jisté, že odlišnost je zdrojem originality. Nicméně je pravdou, že propůjčuje zvláštní způsob života, který nedosahuje plného bohatství života. Bez ohledu na jeho zásluhy, africká civilizace je jen jedna varianta mezi různými způsoby života. A jako takový, je to proto neúplný a jednostranný pohled.¹⁹²

Bergsonova teorie poznání je neoddělitelná od jeho metafyzických názorů a tím je naznačeno, že se jeho rozhodující vliv na *Negritude* posouvá mimo epistemologické otázky. Důsledky Bergsonova vlivu jsou vázány k sociální a etické myšlence. Vezměme si myšlenku životní síly, kterou lze použít jako myšlenku speciálního afrického bytí. Podle Senghora charakteristickým rysem africké ontologie je, že černocho identifikuje bytí se životem, přesněji s

¹⁸⁹ Bewaji, J.A.I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. Journal on African Philosophy 2002, s. 9.

¹⁹⁰ Kebede, M.: Negritude and Bergsonism. Journal on African Philosophy 2003, s. 4.

¹⁹¹ Senghor vylíčil konkrétní obsah černošské civilizace, vycházel více z Marxe a ostatních socialistických myslitelů než přímo z filosofie Bergsona, protože Bergson nikde nevítal komunalismus jako moderní sociální organizaci. Naproti tomu Marxův pohled na kolektivismus opravňuje charakterizovat „komunistický a komunální“ v přirozenosti Africké civilizace jako „sociální“. Kromě popisu a rekonstrukce minulosti, pojem socialismu otevírá budoucnost: marxistické myšlenky uznávají kolektivismus. In: Kebede, M.: Negritude and Bergsonism. Journal on African Philosophy 2003, s. 12.

¹⁹² Kebede, M.: Negritude and Bergsonism. Journal on African Philosophy 2003, s. 12.

životní silou. Pokud touha ovládnout vede pryč od pravdy, pak se stále více odkloňujeme od dobrého. Podle Bergsona: „je v tom něco zběsilého“, co se týká západní civilizace kvůli její zběsilé snaze o bohatství a moc. Současná situace je však neudržitelná: dříve než jsou splněny staré potřeby, nové potřeby vznikají. Je to nekonečný závod, jehož výsledkem je pohánění k výkonu, potěšení a spotřebě a nikoli spokojenost. To posílí mechanickou sílu, méně asketický výkon lidstva, bohužel s tím důsledkem, že stále ničivější zbraně jsou dány k dispozici. Je to tendence, která je nakloněna k válce a luxusu.¹⁹³ A to je přesně opačná tendence než kterou vyžaduje Senghor, Bergson i Teilhard de Chardin, a která by měla být nakloněna k míru, porozumění a duchovnímu rozvoji.

Jako náhradu za marné a nebezpečné hledání stále větší moci, Bergson nabídl alternativu, kterou se může *Negritude* inspirovat a která směřuje k „návratu k jednoduššímu životu“. Tím se nejen rozumí jisté omezení při snaze o bohatství, ale také pomoci materiální moci, zatím shromážděné lidstvem, rozšířit jeho intuitivní mystické síly, zpátky hledat svou duši tím, že by bylo víc využíváno psychologických výzkumů či meditace: „tělo, nyní větší, volá po větší duši a tento mechanismus může znamenat mysticismus“. Zvýšení mystické síly lidstva, bude aktivovat jeho askezi, otevírat přístup k radosti. Nic nemůže na myslitele *Negritude* zapůsobit víc, než toto doporučení rozšíření mysticismu, jako léku na nedostatky západní civilizace. Kromě toho, že rehabilitoval africký způsob života tím, že zobrazil vnitřní moudrost jednoduchého způsobu života, Senghor se domníval, že africký způsob nalezení svého místa ve sboru světové civilizace prochází celým hnutím *Negritude* a je definováno jako „obrana a rozvoj afrických kulturních hodnot“.

V Bergsonově teorii také pouze části dávají celek. Nic tedy není úplné, pokud by jakákoli část civilizace stála sama. Pak na jedné straně máme uspokojující pocit potřeby rozšířeného mysticismu, a na druhé straně je nutnost obohatit Afriku o vědecké poznatky západní civilizace. Senghor se tedy inspirová Bergsonem a Teilhard de Chardinem v tom, že jen prostřednictvím vzdělání můžeme zaznamenat své myšlenkové pochody. Pouze prostřednictvím vzdělání se můžeme snažit uchopit a pojmenovat svou vlastní kulturu, a tak i vložit svůj přínos do civilizace univerza. Chceme-li na jedné straně dát ostatním „náhradu za ztracenou duši“, bude nutné jim to nějak sdělit. Senghorova interpretace Bergsona ukazuje, že zatímco evropská civilizace je schopna akceptovat empatický způsob poznání jako rovnocenný, tak stejně by měla africká civilizace být schopná přijmout vědu jako nedělitelnou součást života. Je ale otázkou, kolik námahy kterou stranu bude stát, aby byla ochotná na tento kompromis přistoupit.

¹⁹³ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. *Journal on African Philosophy* 2003, s. 8 - 9.

VIII. Humanismus, socialismus a univerzalismus

Pierre Teilhard de Chardin je filosofem, který spolu s Bergsonem má na Senghora nemalý vliv. Zatímco hlavním přínosem Henriho Bergsona byla teorie intuice a kritika intelektualismu, Teilhard de Chardin inspiroval Senghora pojetím humanismu, socialismu a univerzalismu. Senghor ve svém konceptu *Negritude* postupoval od abstraktní ideologie až k praktickým činům. Pokusil se vytvořit z *Negritude* pragmatickou ideologii, která by pomohla jeho národu k rychlému růstu.¹⁹⁴ Teilhard de Chardin měl Senghorovi pomoci vyvést Afriku ze slepé uličky. Soudržnost teorie a plodnost praxe – to je podle Senghora velmi důležité a chtěl by, aby Afričané měli jasný způsob afrického socialismu, který bude příspěvkem do světového univerzalismu. Je podle něj důležité socializovat Afričany bez anonymity, bez popírání hodnot *Negritude*.¹⁹⁵ Někteří etnologové a učenci, kteří popřeli vědecké základy rasové nadřazenosti, nebo existenci čisté rasy, vyřkli předpověď, která měla hluboký dopad na Senghora. Předpovídali, že závody černochů se západem skončí tím, že dojde k asimilaci. Senghor říká, že tito vědci dali útěchu ve stejné době, jako když Teilhard de Chardin napsal, že body lidského vývoje se vždy shodují s body několika ras. Senghor viděl v tomto Teilhardově pojetí ospravedlnění *Negritude*. Syntéza, nikoli násilná asimilace, musí vytvořit jednu velkou civilizaci. Každá civilizace má některé unikátní prvky. Tyto prvky musí být řečeny dřív, než dojde k velké civilizaci a univerzální syntéze.¹⁹⁶ Situaci v 60. letech ve své zemi vidí Senghor jako odrazový můstek k civilizaci univerza.¹⁹⁷ Poté, co se západní svět prostřednictvím vědy a techniky dostal až tak daleko, zjistil, že v současném světě je plně rozšířen individualismus, ale že je velmi silně spjat s ideou vzájemného naslouchání a pomoci jeden druhému. Lidstvo, hlavně to evropské, prošlo v posledních stoletích značným vývojem a tak se od 18. století mnohé změnilo.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 68.

¹⁹⁵ Senghor, L.S.: Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine. Éditions du Seuil 1962, s. 33.

¹⁹⁶ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 68.

¹⁹⁷ Budeme vybírat nejlepší ctnosti občin, nejčastěji budou vybrány ty ctnosti, které z důvodu podnebí, historie nebo rasy, sdílejí společného jmenovatele, nebo univerzální hodnotu, jakmile bude dosažena, národ vytvoří harmonický celek ze všech jeho provincií: jediná země, jediné osoby motivované jedinou vírou se snaží jít k jednomu cíli. Národ je nadřazen občině na úrovni lidskosti a dokonce i z hlediska účinnosti. Destiluje hodnoty, sublimuje je a přesahuje. V tomto ohledu je to humanizace. Člověk je sám vyrván ze země povznesen nad jeho kořeny, květy nad slunce. Je to akt svobody, který přesahuje jeho přirozený determinismus. Je to tím, že svoboda člověka vyhrává a přirozeně vrací na univerzální měřítko, kde si člověk uvědomuje sám sebe jako Bůh. To je svoboda. In: Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 114-115.

¹⁹⁸ Teilhard de Chardin k tomu dodává: „Prorokům 18. stol. se svět jevil jen jako soubor velice neurčitých a volných vazeb...A necelých dvě stě let později stojíme najednou a skoro nenadále uprostřed této skutečnosti, kterou očekávali naši otcové – aspoň po hmotné stránce. Během několika generací se kolen nás navázala spousta hospodářských a kulturních vztahů a přibývá jich dál geometrickou řadou. Kromě chleba, prostého symbolu potravy člověka mladší doby kamenné, potřebuje dnes každý člověk denně i svoji dávku železa, mědi a bavlňy; svoji dávku elektriny, nafty a uranu; svou dávku objevů, filmů a novinek ze světa. Nikomu z nás už k obživě nestačí sebevětší

Na jedné straně tento individualismus skutečně vede k něčemu takovému jako je spolupráce, na straně druhé zde ale stále máme cosi jako touhu být v tomto světě schopni se o sebe postarat sami, a to výhradně v rámci závislosti na technice a vědeckých vymoženostech: „Lidstvo – to byl první obraz, který moderního člověka napadl, když se začal probouzet k myšlence pokroku a potřeboval své naděje na neomezenou budoucnost – bez nichž se už nedokázal obejít – nějak smířit s nevyhnutelnou vyhlídkou na osobní smrt. Lidstvo zpočátku velice neurčitě, spíš pociťované než myšlené, v němž se matná představa stálého růstu spojovala s potřebou všeobecného bratrství. Předmět často naivní víry, jehož kouzlo však bylo silnější než všechny nezdary a kritiky a láká stejně silně jak duši dnešních mas, tak mozky „inteligence“.¹⁹⁹ Je to lidství, které je ve své podstatě jednotné. Všechny rozdíly jsou způsobeny přírodními rozdíly, historickým vývojem.²⁰⁰ Když pak část lidstva došlo až ke stavu materiální hojnosti a jistému nadbytku všeho, začala se u této části lidstva projevovat touha po tom, přece jen se v rámci tohoto celku na chvíli osamostatnit a nebýt tak příliš svázan.

Teilhard de Chardin mluví o tom, že když člověk poznal, že vše ve světě záleží na něm, rozhodl se, že má před sebou budoucnost bez hranic, v níž může být jen vítězem. Proto si mohl dovolit se plně izolovat.²⁰¹ Toto se však stále více ukazuje jako nebezpečné a hlavně neefektivní jednání: „Krajní individualismus, jak ho známe kolem sebe, se málokdy dostane dál, než k filosofii okamžitého vyžití a užívání, málokdo cítí potřebu vyjít vstříc hlubokému požadavku jednat.“²⁰² Teilhard se ale domnívá, že naneštěstí značnou část lidstva tato nauka stále přitahuje a to v rozšířenosti nauky o výběru a vyvolenosti ras. Rasismus podle něj totiž lichotí kolektivnímu sobectví, které je živější a nedůtklivější, než každá individuální sebeláska.²⁰³ Individuální

kus pole, ale potřebuje celou Zemi. Mají – li slova nějaký smysl – jako by se tu rodilo jakési velké těleso, s údy, nervovou soustavou, centry vnímání i s pamětí, tělo právě toho velikého Cosi, co muselo přijít, aby se naplnila touha, vyvolána v myslích bytostech čerstvě nabytým vědomím solidarity a odpovědnosti za vývoj celkude In: Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 205.

¹⁹⁹ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 205.

²⁰⁰ V základě stojí přesvědčení, že existuje cosi jako lidstvo, jež lze charakterizovat jednou společnou vlastností, a tou je vztah k životu, v onom širokém smyslu, jež jsem před chvílí uvedl. Je u něj zřejmá snaha uchopit tento vztah skrze soubor postřehů, v němž se prolínají filosofické distinkce, psychologické popisy, historické úvahy a jejich politické implikace. To také souhlasí s Bergsonovským paradigmatem, podle něhož se v živém celku jednotlivé prvky vzájemně pronikají a k původní intuici tohoto celku lze dospět jen na základě jejich souhry. In: Chudý, T.: Myšlenkový svět "Dvou zdrojů". Vyšehrad 2007, s. 240. V podrobném řešení tří fází personalizace Teilhard de Chardin uvádí: „V procesu našeho vnitřního sjednocování – naší personalizace – lze rozlišit při bližším zkoumání tři fáze, tři kroky, tři následující a sdružené pohyby. Aby byl člověk plně sám sebou, aby plně žil, musí se: 1. soustředit sám v sobě, 2. vyjít ze sebe a soustředit se v „druhém“ a 3. najít plný střed v něčem větším, než je on sám.“ Tyto tři kroky se nazývají centrace, decentrace a supercentrace. V supercentraci Teilhard de Chardin uvádí: „Lidstvo zítřka -jakési „nadlidstvo“, mnohem vědomější, mocnější a jednomyslnější, než je lidstvo dnes, vystupuje z lůna budoucnosti a rýsuje před námi svou podobu. A zároveň se v nás samých probouzí pocit, že k cíli toho, co jsme, nemůžeme dospět, když svou existenci spojíme jen s několika lidmi, které jsem si vybrali ve svém okolí. Musíme se spojit se všema najednou. In: Teilhard, P.: Chut' žít. Vyšehrad. Praha 1970, s. 165.

²⁰¹ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 199

²⁰² Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 199

²⁰³ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 200.

sebeláska vede pouze ku prospěchu a omezuje pouze lidi v nejbližším okolí. Kolektivní sobectví vede k omezení stejně velkého počtu lidí ve Vašem okolí. Je tedy mnohem nebezpečnější, protože má větší sílu a jeho důsledky mohou být tragické. A pokračuje myšlenkou, že: „Izolace individua a izolace skupiny – jsou dvě různé formy téže taktiky, která se na první pohled může dovolávat toho, že správně extrapoluje postup, jímž vývoj života došel až k nám.“²⁰⁴ Ale opravdu jen na první pohled, protože dnes individualismus můžeme zakoušet mnohem lépe než v minulosti. Protože právě dnes se více než kdykoli jindy začaly ukazovat první negativa, která ukazují na problematiku touhy po individualismu.

Bergson, Teilhard de Chardin i Senghor se domnívají, že nastal čas, kdy je celý svět otevřen mnohem víc sjednocení, než individualitě. Senghor k tomu dodává, že právě Afričané nyní přicházejí s návrhem jak zabránit přílišnému individualismu: „Od počátku století byl rozdíl mezi lidmi a národy a je koncipován jako výsledek tří faktorů: rozšíření evropské kolonizace, zintenzivnění pohřbení koloniálních vztahů, a pak nezávislost bývalých kolonií. Kumulativní účinek uvrhl rasy blíž k sobě, ukazuje jim jejich bratry v novém světle, jde o nové spojení jejich hodnot v rozdílných civilizacích. To je důvod, proč podle Senghora, musíme studovat *Negritude*.“²⁰⁵ Bergson se domnívá, že západní svět byl, a stále je, tomuto otevřen, je velmi důležité probuzení třetího světa, protože to není jen to, že jde o emancipaci vlastních národů, ale i o potenciální příspěvek k civilizaci univerza. V nových zemích a ve světové politice to znamená, že se blíží den, kdy civilizace univerzální nebudou znamenat pouze intelektuálně a kulturně nejbohatší civilizace, ale bude tam i materiální hojnost, kdy bude využit tvůrčí potenciál všech států.²⁰⁶ Zaostalé národy světa mají čas na své straně a jejich nacionalismus je jen přechodová fáze v celé jejich historii. Senghor zde inspirovaný Teilhardem de Chardinem říká: „Mnohem více než v minulém století se objevuje pochod lidstva k jeho shromáždění a zespolečenštění“.²⁰⁷ Důkazem toho je věda týkající se zejména rozvoje výrobních prostředků. Nejsou to jen lidé nebo hmotné statky, které překračují hranice, ale také nápady, technika a mnohem více. Myslím civilizace.“²⁰⁸ A proto je již úplně jedno: „Jak daleko politika Francie myslela, že jsme často proti ní, to nakonec skončí s kladnou bilancí, která je uložena ve skutečné

²⁰⁴ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 200.

²⁰⁵ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 69-70.

²⁰⁶ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 69.

²⁰⁷ Co by to tedy pro nás ve všem důsledku znamenalo? Je to právě jisté popření individualismu a to alespoň do té míry, aby mohl být rozvinutý potenciál všech ras a národů v lidské společnosti. Teilhard de Chardin k tomu dodává, že abychom byli šťastní, musíme...čelit sobectví, které vede buď k uzavření do sebe sama, anebo k omezování druhých pod naší nadvládou...jen láska která se vyznačuje společným duchovním pokrokem, vede skutečně ke štěstí...Abychom byli úplně šťastní musíme...přenést konečný zájem své existence na postup a úspěch světa kolem nás, protože podle Teilharda de Chardina jsou dnes národy a civilizace dosáhly do takové míry vnějších styků, že dál už nemohou růst jinak, než že se prolínají. In: Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 210.

²⁰⁸ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 110

asimilaci evropské civilizace. To podnítilo *Negritude*. Dnes už není opozice, ale doplnění. Od této chvíle, již není militantní *Negritude*, jak se někdy říkalo. Musí se podílet na asimilaci a ne být asimilováno ve prospěch evropských hodnot. Cílem je odhalit spící hodnoty *Negritude* a přinést je jako příspěvek k civilizaci Univerza.²⁰⁹

Evropské společenství je k izolaci již velice opatrné a dobře si uvědomuje, k čemu nakonec vede. Druhá světová válka, koncentrační tábory a nadřazenost rasy jsou toho důkazem. Je proto třeba nejen se nevyvyšovat nad ostatní členy společnosti, nad jiné lidi, rasy a nad jiné národy, ale poskytnout jim prostor a svobodu pro vlastní rozvinutí.²¹⁰ Je třeba jim pomoci, ale ne tím, že budeme hledat rozdíly pro konfrontaci, ale že budeme hledat rozdíly pro obohacení a rozvoj. Senghor, Bergson i Teilhard de Chardin mají v problematice budoucího lidstva velmi podobnou představu. Tato částečná izolace a hlavně individualismus a nedostatek svobody přinesl některým částem světa značné problémy nejen na úrovni národů a ras, ale také na úrovni jedinců. A začalo se tedy znovu pátrat po kořenech. Významná intelektuální elita západní společnosti zjistila, že problémem je sobeckost, nenávisť a nedostatek tolerance a lásky. Senghor k tomu říká: „Negro- africká společnost klade větší důraz na skupinu, než na jednotlivce, více na solidaritu než na činnost a potřeby jednotlivce, více na společenství osob než na jejich samostatnost. To neznamená, že ignoruje individuální, nebo že kolektivistická společnost ignoruje vzájemnost. Ale později tato vzájemná solidarita činnosti jednotlivců zakládá společnost, která je založena na obecné činnosti skupiny (...) dejme tomu, že bychom věřili, že lidská společnost – obec ignoruje osobu, zanedbává jednotlivce. Jednotlivec je v Evropě člověk, který odlišuje sebe od ostatních a tvrdí, že jeho samostatností potvrzuje sebe v jeho základní originalitě. Člen společnosti ale také tvrdí, že jeho samostatností potvrzuje sebe sama jako bytost. Ten ale cítí a myslí, že může rozvinout potenciál, jeho originalitu, jen ve společnosti, ve spojení se všemi ostatními lidmi – opravdu se všemi ostatními bytostmi ve vesmíru: S Bohem, zvířaty, stromy nebo kameny.“²¹¹

Senghorova slova nás vedou k poznání závěru, proč našel cestu k Marxově socialismu. Pokud se chtěl Evropě přiblížit, byla tato ideologie ve své podstatě africkému myšlení jistě blíž,

²⁰⁹ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 71.

²¹⁰ Svoboda je dalším velmi důležitým pojmem, který velmi úzce souvisí s problematikou individualismu. Krajní nedostatek svobody, naprosto zabraňuje jakémukoli individualismu, stejně jako její plný dostatek, může omezovat individualitu jiných. Svoboda, napsal Teilhard de Chardin, je šance, která se nabízí každému člověku, skrze potlačení překážek a poskytování vhodných prostředků, jde o zlidštění sebe sama a to tak, že půjdeme do nitra sebe samých. A Senghor dodává: „Svoboda je možnost jak společným úsilím budovat prosperující Senegal, díky kterému se každá individualita bude moci realizovat jako osoba...Svoboda je jiný termín pro čistou vizi naší křehké lidské společnosti.“ In: Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 158; 196.

²¹¹ Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, s. 93 - 94.

než kapitalistické smýšlení. Přesto však v ní Senghor nachází nemalé problémy, se kterými se africké myšlení nemůže ztotožnit. Pomoc při doplnění těchto nesouladů našel u Pierre Teilhard de Chardina. Ten vyřeší tři velké obtíže, které Senghor našel v Marxovi a Engelsovi. Prvním problémem je přechod od hmoty k mysli. Otázka zní, proč by mělo být založeno více na inteligenci a diskurzivních důvodech, než na lásce a intuitivních důvodech? Druhým problémem je absence Boha a třetím boj tříd, který byl ve středu dialektického materialismu.²¹² Senghor tvrdí, že čte Teilharda jako vědce, ne jako filosofa nebo teologa.²¹³ Proto bere jeho vysvětlení jako zásadní a dostačující k vysvětlení Marxe. Na druhé straně Teilhard de Chardinova filosofie naplňuje potřeby, které zajišťují nebýt v úplném rozporu s marxismem. V jeho filosofii se dá najít ospravedlnění pro fascinaci technikou a newtonovskou vědou, stejně jako sympatie k nenávisti odlidšťující rutinu a odcizení práce. Všechno se týká v konečnosti otázky původu, osudu a účelu. Jeho filosofie navíc vrcholí ve vizi větší slávy člověka, která stojí daleko za pozemským materialismem, ale přitom se vše zakládá na vědeckém chápání Vesmíru.²¹⁴

Teilhardova politika poskytla Senghorovi zdůvodnění jeho politiky. Jako ideologie pro rozvoj nicméně naráží na dva velké problémy. První je, že v zemi muslimů, kde je nízká gramotnost, bude Teilhard stěží filosofem, ke kterému se odvolává velká skupina lidí. Za druhé: v zemi, kde společenská spolupráce je na denním pořádku posiluje jeho filosofie nejen vědeckost, ale také elitářskou hierarchii až do bodu, kdy se jeho společnost podobná více úlu, než Rajske zahradě. Přes všechna rizika, přesně tento obraz Senghor přebírá, a to i s finální podobou Boha a celkového zlidštění.²¹⁵ Má však výhodu, protože Senghorova ideologie socialismu nevede k žádné masové mobilizaci obyvatelstva, protest nepředstavuje hrozbu pro zájmy mocných v Senegal. Jeho analýza třídního boje, marxistického materialismu a ateismu, může přilákat mnoho mladých socialistů, intelektuálů i černých šovinistů.²¹⁶ Zároveň se mu podaří neurazit podnikatelské střední třídy v Senegal, náboženské přívržence, tradiční vůdce nebo Evropany.²¹⁷ Sartre tvrdí, že Negritude je předchůdce socialismu, protože zavádí rovnost a bezpečnou totožnost, aby se také černoši mohli podílet na univerzálním sociálním komunismu.²¹⁸ Proto si Senghor může přivlastnit Teilhardovo vysvětlení třech velkých problémů a přitom nebyl napaden z převratu, který by pro svou zemi chystal. Senghorovi se tedy

²¹² Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 223

²¹³ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 224

²¹⁴ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 223

²¹⁵ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 224

²¹⁶ Tato problematika je podrobně probrána v díle On African socialism.

²¹⁷ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 125-126

²¹⁸ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 120

podářilo spojit Marxe s Teilhard de Chardinem. Podle Senghora můžeme v Marxově ekonomickém konceptu vidět mnoho filosofických otázek, které jsou mnohem více založené na humanismu, než na ekonomickém myšlení. Marx neformuloval zákony z ekonomických faktů, definoval ekonomické zákony motivované moderní společností, která je společenskou tendencí více než zákonem.²¹⁹ Zde je důležité si povšimnout, že zatímco Pierre Teilharda de Chardina považuje Senghor více za vědce, Marxe považuje víc za filosofa. Je to pochopitelné vzhledem k tomu, aby mohl jejich nauky spojit.

Jak tedy vysvětluje Senghor socialismus? Socialismus podle Senghora není nic jiného než rozumová organizace lidské společnosti, zvažovaná v jejím celku podle vědeckých, moderních a efektivních metod.²²⁰ Senghor je moderní člověk: vidí potřebu vynálezů, organizací a technologických zařízení. Poslouchá ale také své srdce. Není přesvědčen, že manuální práce rolníků nemůže být považována za důležitou nebo zušlechťující. Senghor se inspiruje Marxovým konceptem práce, a to především v tom, že v situaci velkého nedostatku, vidí, že dílo se může stát pouze reprodukcí nutnosti. Nejedná se ale o africkou svobodnou práci. Vybírá si zde marxistické schéma právě proto, že práce ukazuje hořké odcizení, které vede pouze k výrobě silnější řetězců. Jak se tedy k práci máme stavět? Senghor v řešení problému práce není marxista, ale mnohem více katolický Teilhardinovský křesťan. Postoj k práci pro něj, stejně jako pro Teilharda, totiž obsahuje dualitu a paradox. A zde vzniká problém. Teilhard bez ohledu na jeho konečné řešení, uznává problém duchovního dualismu jako hlavní problém pro vzdělané intelektuály. Tato dualita je vyjádřena v konfliktních tvrzeních: „dokonalost spočívá v odloučení nás a světa, všechno co je zde, je marnost a popel“, naproti tomu stojí „nic není tak jisté, dogmaticky jisté, než lidská činnost, proto musí být posvěceno, co člověk dělá“²²¹. Teilhard řeší tento paradox tak, že dává smysl práci v rámci teorie evoluce, která je lákavá pro intelektuály, a navíc poskytuje materialistické uzemnění a vědecké základy života.²²² Ve filosofii Teilharda de

²¹⁹ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 131

²²⁰ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 159

²²¹ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 225

²²² Podle Teilharda de Chardina ze zoologického hlediska představuje lidstvo jedinečný případ „druhu“, schopného uskutečnit něco, co se dosud žádnému jinému druhu nepovedlo: nejen se rozšířit po celé Zemi, ale pokrýt ji jedinou organizovanou blanou, která se nepotrhá.“ (Teilhard de Chardin, T.P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 202.) Podle Sengora pak: „...Biologické a psychologické prvky jsou spojeny. Mají urychlit proces socializace a postupně produkovat symbiózu různých civilizací. Tím se vysvětluje jak je před našima očima stavěna civilizace Univerza. I přes Studenou válku existuje dnes společné pojetí světa, totožný způsob jak cítit a soudit věci.“ a pokračuje, že Teilhard dělá sondy k biologickým a psychickým kořenům společnosti. Biologické kořeny mohou být shrnuty v jednom světě: dědičnost. Sdružením genů dvou rodičů a každý narozený člověk je syntézou. Přesněji je to symbióza: souhrn nových vlastností, kterým je zase nadřazena jedna složka...Všechny závody člověka jsou tedy více méně smíšené...v konečné analýze je člověk každého společenství produktem nikoli segregace, ale syntézy ((Senghor, L.S.: On African socialism. Frederick A. Praeger, Publisher. New York 1964, str. 138.) Senghor k tomu dodává: „Je legitimní kultivovat hodnoty *Negritude*, probudit v sobě spící energii. Mělo by se to dít za účelem uvedení nás do panhumanistické konvergence, k povznesení Univerzální civilizace. K biologickému míšení dochází

Chardina je materialismus součástí civilizace, ale pouze tak, že jím opravdovou civilizaci předchází, nakonec musí být překročen zásadnějším duchovní jednotou.²²³ Všední práce je ušlechtilá, tvrdí Teilhard, protože to není jen Boží dílo, ale i praktický krátkodobý čin, neboť vede k vyšším humanistickým cílům civilizace. A tím ospravedlňuje jakoukoli práci na této Zemi.

Senghor přijímá Teilhardův dlouhodobý pohled na historii a její vývoj na jedné straně i jistou omezenost lidského jednání na straně druhé. Uznává tedy všechny druhy práce v rámci lidského díla, a navíc je rezolutně proti třídnímu boji, který je, vzhledem ke krátkosti lidského života, nesmyslný. Tato perspektiva pak definuje jeho pohled na rychlou změnu, kterou se liší od většiny Afričanů. Žádné riziko lidského života nestojí za hrozbu násilí spojené s mobilizací obyvatelstva nebo postavení politických stran proti sobě. A hlavně v žádné z afrických zemí není možný třídní boj, protože zde nejsou třídy.²²⁴ Také Senghor může přijmout za stejně důležité zušlechťování všech forem práce. Protože všeho se dotkl prvek Božského, všech prací bez ohledu na to, jak obtížné, zdlouhavé a esteticky působivé tyto práce jsou.²²⁵ Práce ztělesňuje hlavní rozpor mezi katolickým a marxistickým pojetím práce. Pro marxisty je odcizení veškeré práce pre-socialistické. V tradičním katolickém názoru má ospravedlnění každá práce, protože je dílem Božím. Práce zde není proto, aby přidávala obohacení každému lidskému zaopatření.²²⁶ Lidstvo jako skutečnost kolektivní – a tedy skutečnost *sui generis* – můžeme pochopit jen tak, že postoupíme dál za jeho „tělo“ z hmatatelných konstrukcí a pokusíme se určit ten zvláštní typ vědomé syntézy, který vyvstává z jeho namáhavého a důmyslného soustředování. Dá se koneckonců definovat jako duch.²²⁷ Vesmír je ve své podstatě něčím i ve svých rozměrech nutně homogenním. Tím by však nemohl být, kdyby závit jeho spirály, jak vystupují stále výš, cokoliv ztrácely na skutečnosti a soudržnosti. Jedině „nad - fyzická“, nikoli „pod – fyzická“, musí být ta ještě nevyslovená věc, která má na světě vzniknout postupným spojováním, jednotlivců, národů, ras, nemá – li porušit soudržnost celku.²²⁸

samo, tak je podpořen zákon života proti všem politickým apartheidům. To je ale odlišné v kulturní oblasti. Naše svoboda je závislá na přijetí nebo odmítnutí, spolupráci, provokaci, nebo neprovokaci, syntéze.“In: Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 68.

²²³ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 223

²²⁴ Marxistická ideologie byla vymyšlená pro druhou polovinu 19. stol. v západní Evropě. Není uplatnitelná ani tam, a už vůbec ne v zemích jako Rusko nebo Senegal.

²²⁵ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 226

²²⁶ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 226

²²⁷ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 207.

²²⁸ Také geometrie, původně založená na racionálních veličinách, by taky byla ustrnula nebýt toho, že nakonec přijala čísla jako e, pí a ostatní nesouměřitelné veličiny za stejně pochopitelná jako celá čísla. Vyšší matematika by nikdy nemohla řešit otázky, kladené moderní fyzikou, kdyby nedokázala zavádět stále nové funkce. Ze stejných důvodů se ani biologie nedá zobecnit na rozměry života vůbec, pokud pro řádové velikosti, s nimiž se má nyní zabývat, nezavede jisté roviny bytí, které obecná skutečnost zatím mohla opomíjet – například právě *kolektivnost*.

Podle Senghora tedy všechno směřuje k větší organizaci. Věda, technologie, rozvoj, práce a konečně také Bůh, všechno je organizováno. A právě Bůh je velmi podstatný. Ten má být pojítkem k dokonalému univerzalizmu. Teilhard ukazuje Senghorovi nového Boha, ve kterého moderní člověk dvacátého století může věřit: jeho Bůh nesmí klesnout, ex machina, z nebe. On se vynoří z vnitřní nutnosti, která může odpovídat konečné fázi dialektické logiky. Bůh je koherentní a efektivní řešení, které Teilhard navrhuje také k problému odcizení. (...) To už není mechanický a buržoazní bůh bývalých časů. To je nový Bůh, v nové době, kdy se rozvíjí nový zákon, nová morálka, nové umění. Je to Bůh, u kterého se můžeme odvážit říct, že je méně než tvůrce personalizace. Je ve středu všeho, vystaví se k němu všechny lidské středy s cílem, že on se rozšíří do nich.²²⁹

Jediná věc, která je možná k tomu, aby se mohlo od jistého sobectví ustoupit, je podle Teilharda de Chardina, v možnosti neutuchající lásky.²³⁰ Jen s takovým citem jsme schopni jít vstříc novému a lepšímu světu. Láska podle něj musí být přenesena do kužele času (...), ze všech zdánlivých hranic a omezení nezbude nic. Ve vesmíru konvergentní struktury má prvek jedinou možnost, jak se přiblížit svým sousedům – sevřít kužel, to jest uvést do pohybu směřujícího k vrcholu celou hladinu světa, v níž je zapojen. V takovém systému nelze milovat bližního, aniž bychom se blížili k Bohu – a ovšem i obráceně. (...) Protože milujeme – a abychom milovali víc – zjišťujeme s pocitem skutečného štěstí, že se ocitáme v situaci, jež nás nutí sdílet každé úsilí, každý neklid, každou aspiraci – i každou vášeň pro tuto Zemi – více a lépe než kdykoli jindy, v té míře, v jaké všechny tyto věci zahrnují jistý princip vzestupu a syntézy.²³¹

Senghor sám k inspiraci Teilhard de Chardinem dodává: „V tuto dobu, která je naplněna rozpočtem, zasedáním v Národním shromáždění, právě v tuto chvíli, když trávím dvě třetiny svého času s ekonomickými a finančními záležitostmi, musím přiznat, mé noci nejsou pronásledovány problémy ekonomických výbojů nebo dokonce vývoje samotného, ale je zde jeden problém, který je opravdu problémem: Bůh. (...) Není to ale strach z fyzické smrti, která by ve mně způsobovala hrůzu – na smrt jsem hleděl často hodně blízko – Je to idea, že není nic, že není větší bytí. Protože kdyby nebylo svědomí, je to nejhorší ze všech pekél. Občas v noci mě budí studený pot, a já se vždycky utěšuji čtením Teilharda de Chardina.“²³² Teilhardův Bůh je rozdílný od tradičního židovsko-křesťanského božstva. Teilhardův Bůh není jen pro vědecky

In: Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 206 – 209.

²²⁹ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 227.

²³⁰ „Láska nepřestává být sama sebou, ale rozlévá se jako vzestupu, jako společná forma do srdce každé formy lidské aktivity, jejíž rozmanitost pak směřuje k syntéze v bohaté totalitě jednoho jediného díla. Univerzalizuje se, dynamizuje se a tím se také zlidšťuje...“ In: Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 126-127.

²³¹ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 126-127.

²³² Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 227.

smýšlející katolíky nebo pro náboženské intelektuály hledající věčnou duši v jednotě a superlidské ideji síly. Teilhardův Bůh je také pro větší organizované společnosti, ve kterém individualita, která by byla ztracena v poutech izolace a egoismu, je rozbita, tam roztávají osobní urážky ve vyšším sjednocení. Senghorův i Teilhardův Bůh je Bůh společností. A Bůh pohybu.²³³

A právě v nekončícím pohybu se ukazuje, jak láska působí. A hlavně to skrz co působí: „Když беру v úvahu neuchylující se pohyb, který již po více než šest set miliónu let neustává umožňovat globální vzestup vědomí na povrchu Země napříč ustavičně rostoucích sítí protikladných možností; když pozoruji mocné geografické, etnické, ekonomické a psychické síly, jejichž kombinovaný mechanismus stále těsněji svazuje lidskou masu; když konečně jako v záblesku vidím ve velikém gestu spolupráce nebo obětavosti úžasné doposud spící příbuzenství, které vzájemně přitahuje „myslící molekuly“ světa – docházím vždy ke stejnému závěru: spíše se Země přestane otáčet, než by se lidstvo jako celek přestalo organizovat a spojovat (...) tíhnutí našeho vlastního bytí k bytí plnějším, jež očekáváme je – bereme-li v úvahu jeho hluboké počátky – právě tak staré a univerzální jako svět sám. (...) Proto je v určitém zcela oprávněném smyslu nutno uznat, že jistá obecná, nerozvinutá víra člověka v člověka je starší než každá civilizace, že je to v jádru ona, která tvoří pružinu dějin, z nichž se vynořujeme.“²³⁴ Senghor opět v tomto bodě inspirován Teilhardem dodává: „Ale neudělejme žádnou chybu, cíle ještě nekončí. Globálním cílem ve společnosti je hojnost bytí. Konec konců pokud chceme být věrní géniovi naší rasy, *Negritude* musí být v otázce bytí nestranné. Pokud chceme být věrní lidskému povolání, může to být nakonec pouze ve společnosti, kde bude existovat společnost nejvyššího bytí.“²³⁵

Jedině láska, jak ukazuje každodenní zkušenost, je schopna vést bytosti k dokonalému bytí, tím, že je spojuje – a to z toho dobrého důvodu, že jen láska je bere a spojuje v jejich hloubi.²³⁶ A navíc láska se také nedá definovat, také se ve své podstatě nedá uchopit a zaškatulkovat. Přesto jsou její produkty evidentní a všem zřejmé, bez další nutnosti komentářů. Aby se všechny ty „utopické“ věci - lidstvo, duch, Země, syntéza individuí a národů, paradoxní smíření jednotlivce s celkem, jednoty s mnohostí – které jsou přitom biologicky nutné, mohly začít ve světě uskutečňovat, stačí si představit, že se naše schopnost milovat rozvine tak, že zahrne všechny lidi a celou Zemi.²³⁷ Podle Senghorových slov bychom se měli v přátelské atmosféře přibližovat myšlence společného porozumění. Senghor tvrdí: „*the sweetness of being*

²³³ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 228.

²³⁴ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 132-135.

²³⁵ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 71.

²³⁶ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 220.

²³⁷ Teilhard, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967, s. 220-221.

different and together.“²³⁸ Senghor tak jednou větou potvrzuje všechno, co Teilhard de Chardin rozvíjí ve své teorii univerzální civilizace. A možná opravdu jen prostřednictvím nezištné pomoci, která bude stát na vzájemné lásce, jsme ochotni tolerovat spoustu rozdílů a nedostatků všech ostatních lidí kolem nás.

V této poslední kapitole jsem se pokusila najít Senghorovu inspiraci Pierrem Teilhardem de Chardinem. Teilhard je Senghorovi nejen pomocníkem při nedokonalostech v Marxově pojetí socialismu, ale také inspirátorem v jeho vztahu k Bohu a světu obecně. Senghor si jako senegalský prezident dobře uvědomoval, jak zásadní je propojení teorie a praxe a o to samé usiluje i Teilhard. Podle těchto dvou autorů jsou to neoddělitelné skutečnosti, které v Marxově teorii mají viditelné trhliny. Hlavní nedorozumění spočívá v případě marxismu v problematice materialismu, determinismu a ateismu. Přesně v těchto bodech se africký socialismus s Marxem obecně rozchází.²³⁹ Naopak velkou shodu vidí v pojetí odcizení při práci a ve spolupráci všech členů společnosti. Je pro něj ale nemyslitelná myšlenka třídního boje, což je vzhledem k postkoloniální africké situaci logické. Dále je nemyslitelné, aby hmota nebyla ve spojení s duchem, protože hmota je pouze začátek pro ducha a neakceptovatelná je také společnost bez Boha. Boha, který ovšem není Bohem trestajícím, zakládajícím či odpouštějícím, ale Bohem ztělesňujícím dokonalé zakončení, splynutí a vyvrcholení vzájemného propojení všech lidí. Zcela pochopitelně Senghorovi chybí v Marxově teorii duchovní rozměr, a ten je pro africkou a domnívám se, že nejen pro africkou společnost, naprosto nepostradatelný.

²³⁸ Markowitz L. Irving: Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum, New York 1969, s. 56.

²³⁹ Toto odmítnutí Marxova materialismu ateismu a determinismu se obecně vzalo jako označení, které odlišuje filosofii afrického socialismu od marxistické varianty. Ale existují výjimky jako například Kwama Nkrumah z Ghany.

Závěr

Hlavním záměrem celé práce bylo přiblížit pojem africké filosofie a hnutí *Negritude*. Pokusila jsem se o to prostřednictvím výrazného afrického filosofa a senegalského prezidenta Léopolda Sédara Senghora. První kapitoly měly ukázat problematiku afrického myšlení, abychom lépe dokázali hnutí *Negritude* zařadit v rámci rozvíjející se africké filosofie. První kapitola byla věnována otázkám, které trápí africkou filosofií od postkolonialismu až po současnost. Pokusili jsme se odpovědět na otázky je-li africká filosofie vůbec možná? Jak moc filosofů Afrika má? Druhá kapitola byla zaměřena na možnosti různého rozdělení afrických škol. Bylo zvoleno několik možných konceptů, od známého schématu Ordery Oruky až například po Ernesta Wambu dia Wambu. V dalších dvou kapitolách byl rozebírán koncept *Negritude*. Nejprve byl koncept probírán obecně. Byl zmíněn zakladatel hnutí, martinický básník Aimé Césaire, i vlivnost, kterou konceptu v Evropě zajistil Jean Paul Sartre. Posléze jsem věnovala pozornost myšlenkám, které do hnutí přinesl sám Léopold Sédar Senghor. Koncept *Negritude* byl jedním z nejvlivnějších hnutí, jež v Africe ve dvacátém století vzniklo. Mělo poukázat na hodnoty, které v sobě skrývá tento podceňovaný kontinent. Představuje kulturu, tradici a způsob poznání africké civilizace a také způsob hledání řešení neutěšené situace, do níž se Afrika dostala v době kolonialismu. Snaží se odpovědět na otázky, které vyvstaly v souvislosti s budoucností spojenou s pokrokem a modernizací. Hnutí *Negritude* však prošlo také velkou vlnou kritiky. Byla kritizována například neschopnost dělat skutečné kroky, protože v mnoha oblastech zůstalo jen u analýzy situace, která problémy a otázky pouze nastínila, ale nebyla schopna je skutečně řešit – ukázat v praxi, jakým způsobem přistupovat ke vzdělání, ke kultuře nebo k politicky obtížnému potýkání se se svobodou.

Domnívám se, že tato kritika *Negritude* je přehnaná, neboť je třeba zvážit dobu, ve které koncept vznikl, jeho výchozí podmínky i možnosti vlastních realizací myšlenek. Sédar si podle mě velmi dobře uvědomoval, že pouze na základě kompromisu jednotlivých zemí světa, ale i akceptací svébytnosti kultur, může vzniknout trvalé pouto Afriky a Evropy. Tušil, že konečné rozvázání kontaktů Francie a Senegalu za prvé není možné, ale hlavně ani nutné. Naopak viděl ho zcela jistě jako kontraproduktivní. Senegal byl první mezi všemi francouzskými koloniemi v Africe, a některé zdroje dokonce uvádějí, že bylo velmi neekonomické a neuvážené požadovat samostatnost, protože kdyby Senegal zůstal pod Francií mnoho věcí by fungovalo mnohem efektivněji a kvalitněji. I z těchto důvodů je zcela pochopitelná Senghorova nechuť přerušit spolupráci s Francií. Sédar byl mnohem více Afričanem než Francouzem, ale věděl, že pouze modernizace jeho země může pomoci ukázat také jejich tradici. Modernizace a vzdělání to je pro

Senghora Francie. Tradici, kulturu, literaturu a umění ztělesňuje Senegal. Vzdělání každého je pak pro něj stejně důležité jako bytostný otisk každé individuality vycházející z africké kultury. Uvědomoval si, že nedostatek vzdělání způsobuje zemi nemoci a hlad, ztráta identity by pro ni však znamenala „smrt“. Hladu a nemocem mělo zabránit vzdělání, protože, inspirován Teilhardem de Chardinem, dobře věděl, že největším ontologickým zlem je nevědomost a nedostatek poznání. „Smrti“ způsobené ztrátou identity by už ale nemohlo pomoci nic.

Druhá část diplomové práce se věnovala konfrontaci a spolupráci Léopolda Sédara Senghora s evropskými filosofy: Louistem Henri Bergsonem, Pierrem Teilhardem de Chardinem a omezeně Karlem Marxem. Sédar byl básníkem a filosofem na jedné straně, ale také prezidentem, reformátorem a praktickým politikem na straně druhé. Byl to muž velkých kompromisů, které provázejí veškerou jeho činnost. Spojení tradice a modernity, Francie a Sengalu, Afriky a Evropy. Položil mnoho otázek, které trápí Afriku dodnes: problematika afrických jazyků, africké poznání okolního světa nebo kolektivní způsob myšlení, nedostatečná vzdělanost, otázka náboženství. Mnoho současných afrických filosofů Sédara reflektuje a odvolává se na něho. Senghorovo myšlení je inspirováno převážně dvěma evropskými mysliteli. Henri Bergson inspiroval Senghora v problematice africké epistemologie. Jeho hlavním přínosem pro Senghorův koncept je kritika intelektualismu, vyzdvižení intuice, ale také podpora vědy. Bergson, stejně jako Teilhard de Chardin i Senghor, podporuje vědu a jeho kritika intelektualismu proto nespadá do oblasti rousseauovské prvotní společnosti. Upozorňuje však na to, že akceptace nedostatku poznání a akceptace různých způsobů poznání jsou dvě zcela rozdílné věci. Bergsonova pomoc Senghorovi přichází ve formě obhajoby možnosti intuitivního poznání, které je Africe velice blízké a jež nespolehá na nic víc než na neměnnost přírodních zákonů. Stejně tak jako primitivní národy spoléhají na neměnnost přírodních zákonů, civilizované národy někdy věří mystice. To jsou nástiny jeho koncepce, která jasně směřuje k rovnosti všem národům. Ač je lidský potenciál všech lidí stejný, je pak u různých ras rozvinut různý aspekt. Neznamená to proto, že by některá rasa měla být diskriminována z důvodu neschopnosti logického úsudku nebo neuplatnitelnosti empatického cítění. Všechny rasy jsou schopny jakéhokoli poznání světa, ale právě proto, že je v nich rozvinut jistý aspekt víc, může být svět tak různorodý. Senghor si v této analýze, inspirován Bergsonem a Teilhardem de Chardinem, nepřeje stejný svět bez individualit, ale možnost díky rozdílům hledat společnou cestu.

Druhým filosofem, kterým se Senghor nechal inspirovat je Pierre Teilhard de Chardin. Teilhard de Chardin mu pomohl vysvětlit a odpovědět na otázky, které nebyly jasné při konfrontaci s filosofií Karla Marxe. Socialismus Senghora inspiroval, ale z nedostatku rozsahu

mu v této práci nemohla být věnována podrobnější pozornost. Spojení Senghora s Karlem Marxem mohlo být tedy pouze nastíněno. Teilhard de Chardin inspiruje Senghora v řešení problému materialismu, třídního boje a ateismu v Africe. V analýze materialismu Teilhard uvádí, že každá práce, kterou konáme na tomto světě, je posvěcena, neboť činíme dílo Boží. Každá práce má tedy stejnou hodnotu, protože je dílem Božím. Třídní boj byl neakceptovatelný, neboť *Negritude* nemělo být revolučním hnutím, ale v podání Senghora mělo jít o plynulou, postupnou změnu, která stojí na spolupráci a vzájemné pomoci, nikoli na vzájemném boji. Teilhard de Chardin Senghorovi pomohl tvrzením, že to, co vedlo lidi dřív k válce, mělo by nyní vést k míru. Teilhard ovlivnil Senghora v otázce universalismu, jehož hlavní myšlenkou je spojení všech ras, národů a sil k jednomu celku, ve kterém je hlavním principem snaha o syntézu, nikoli o boj. S tím souvisí i poslední problém: tím je ateismus. Afričané jsou od nepaměti lidé, jimž je ateismus cizí. Teilhard de Chardin však dal Bohu své místo: Bůh jakožto pojem, který nemusí být nutně jasně pojmenovatelný a uchopitelný, ale vykazuje známky abstrakce. A pak Bůh jako to, k čemu v rámci universalismu všechno směřuje, je tím, kdo završuje a dává konečný smysl univerzální civilizaci. Přestože všechny vymyšlené struktury, systémy a logicky utvořené celky založené na vědě a exaktní logické analýze mají bezesporu svou hodnotu a funkčnost, k jejich dokonalosti jim chybí smysl. V rámci Bergsonova, Teilhardova i Senghorova myšlení se jedná o totéž. Věda je důležitá, ale bez Bergsonovy podpory intuíce a mysticismu, Teilhardovy důležitosti Boha a syntézy založené na vzájemné lásce ztrácí věda konečný smysl. Senghorovými slovy řečeno: čistý materiální svět bez citu je mrtvý svět, který nestojí za to, aby se žil.

Význam, který přinesl koncept *Negritude* v podání Léopolda Sédara Senghora je na jedné straně praktickým návrhem, který se má pokusit s pomocí kolonizátorské země zprostředkovat zemi kolonizované vzdělanost a technickou vyspělost. Na druhé straně je tento koncept touhou po návratu důstojnosti a identity vlastní civilizaci prostřednictvím vyzdvižení jejích hodnot. *Negritude* mělo v potenci zviditelnit nedocenené bohatství některých národů, ale také možnost ukázat západní civilizaci sebe sama z jiného úhlu. Bylo východiskem pro zcela novou konfrontaci názorů a pohledů jednotlivých národů na svět, a přitom usilovalo o syntézu těchto konfrontací formou tolerantního spojení v jejich pestrobarevnosti. Nejdůležitější myšlenka hlavního představitele tohoto hnutí by mohla být formulována jako: různost v jednotě a jednota v různosti. Poněvadž – ať lidstvo prošlo jakkoli složitou historií, ať se úspěšnost či neúspěšnost jednotlivých civilizací měla možnost projevit či nikoli a nakonec ať se rozdíly jednotlivých národů ukázaly jako obrovské, stále existuje něco, co všechny tyto rasy, národy a země spojuje: člověk – různý v barvě pleti, jazyku, umění, ale stejný ve své podstatě. Neuchopitelné a přesto tak zřejmé. Vhodným přiblížením lidské podstaty nám zde může být paleta barev. Všechny barvy

slouží ke stejnému účelu a každá barva má na paletě svůj smysl. Jednotlivé barvy však vyniknou ve své kráse jen tehdy pokud mohou být na obraze vzájemně kombinovány. Existují barvy hojně využívané, které vždy budou částečně dominovat, a pak barvy méně dominantní, které ač nejsou tak výrazné, jejich absence na obraze je neomluvitelná a smutná zároveň. Teprve využitím každé z nich dosáhne dílo své dokonalosti. Tak je to i s africkou a evropskou budoucností. Jedinou možností lepšího světa je podpora a spolupráce všech jejich národů, ras a kultur. Souhra založená na absolutní podobnosti je nemyslitelná a nesmyslná, stejně jako absolutní ignorantství vůči některé z nich. Jen vzájemným nasloucháním a tolerancí můžeme usilovat o větší spravedlnost ve světové společnosti. Takové společnosti, která bude kritická k netoleranci projevů jakéhokoli národa či rasy národem jiným. Společnosti, která bude založena na kombinaci vkladu všech individuálních osobností lidské „palety barev“. Takové společnosti o kterou, přes veškerou jeho kritiku, jistě usiloval i Léopold Sédar Senghor.

Seznam použitých pramenů a literatury

- African philosophy (Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge)
- BELL, R.H.: Understanding African Philosophy. Routledge New York and London 2003.
- BEWAJI, J.A.I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. In: Journal on African Philosophy 2002.
- BEWAJI, J. A. I.: Leadership: A Philosophical exploration of perspectives in Africa, Caribbean and diaspora polities. In: Journal on African Philosophy 2003.
- BERGSON, H. L.: Hmota a paměť. OIKOYMENH. Praha 2003.
- BRODNICKA, M.: When theory meets practice: Undermining the principles of tradition and modernity in Africa. In: Journal on African Philosophy 2003.
- COETZEE, P.H.; ROUX, A.P.J. (ed.): The African Philosophy Reader. Routledge. New York 2003.
- Člověk v tísní: Globální problémy a rozvojová spolupráce. Praha 2005.
- DEGRAFT – JOHANSON, J. C.: Velikost a sláva Afriky: Zaniklé říše a kultury černošské. Svoboda. Praha 1955
- HALLEN, B.: Not a house. Journal on African Philosophy 2003.
- HALLEN, B.: A Short History of African Philosophy. Indiana University Press 2002.
- HUNINGTON, S.P.: Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu. Rybka. Praha 2001.
- CHUDÝ, T.: Myšlenkový svět „Dvou zdrojů“. In: Dva zdroje morálky. Vyšehrad. Praha 2007.
- KEBEDE, M.: Negritude and Bergsonism. In: Journal on African Philosophy 2003.
- MARKOWITZ, I. L.: Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude. Atheneum. New York 1969.
- NOVÁKOVÁ, A.: Africká filosofie mezi lékaři a filosofy. Středokluky 2002.
- OGUEJIOFOR, J. OBI.: Negritude as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor 's Philosophy. Nnamdi Azikiwe University Awka, Nigeria.
- REILAND, R.: Africana Critical Theory. Lexington Books. New York 2009.
- SAID, E.: Orientalismus: Západní koncepce Orientu. Paseka. Praha 2008.
- SARTRE, J.P.: Black Orpheus. In: „What is literature?“ and Other Essays. Harvard University Press Cambridge. Massachusetts 1965.

SENGHOR, S. S.: Pierre Teilhard de Chardin et la politique Africaine. Éditions du seuil. Paris 1962.

SENGHOR, L.S.: On African socialism. New York 1964.

TEILHARD, P.: Chut' žít. Vyšehrad. Praha 1970.

TEILHARD, P.: Místo člověka v přírodě. Svoboda. Praha 1967.

TEILHARD, P.: Vesmír a lidstvo. Vyšehrad. Praha 1990.

WAMBA DIA WAMBA, E.: On the state of African Philosophy and development. In: Journal on African Philosophy 2003.

WIREDU, K. (ed.): A Companion to African Philosophy. Blackwell Publishing Ltd. Oxford 2004.

www.britannica.com – Encyclopedia Britannica eb.com

www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/ - Central Intelligence Agency

www.rep.routledge.com/license – Routledge Encyclopedia of Philosophy

Anotace

Tato magisterská diplomová práce se zabývá tematikou Africké filosofie. První část této práce se snaží položit základní otázky, které trápí Africkou filosofii obecně. Posléze jsou nastíněná různá řešení s kterými přicházejí afričtí filosofové či filosofická hnutí. Podrobněji je představeno postkoloniální hnutí *Negritude*. Druhá část práce je věnována filosofii senegalského prezidenta Léopolda Sédara Senghora. V jeho filosofii se práce snaží ukázat navržená řešení obtížných otázek, zachytit prvky bergsonismu, hermeneutiky, socialismu a ukázat jeho kompromisní řešení vztahu Afriky a Západní civilizace.

Autorka: Bc. Markéta Blažková

Katedra Filosofie, Filosofická fakulta, Universita Palackého v Olomouci

Název diplomové práce: Proměny afrického myšlení: Léopold Sédar Senghor

Vedoucí diplomové práce: PhDr. Jozef Matula, Ph.D.

Počet znaků: 234005

Počet příloh: 0

Počet titulů použité literatury: 28

Klíčová slova: africká filosofie, Negritude, Léopold Sédar Senghor, Západní civilizace, bergsonismus, hermeneutika

Annotation

The thesis deals with the theme of African philosophy. The first part of the work has tried to ask fundamental questions that plague the African philosophical in general. Then, various solutions which African philosophers or philosophical movements come forward with have been outlined. Among them the postcolonial movement Négritude has been presented more in more details. The second part discusses the philosophy of Senegalese President Léopold sédar Senghor. Within the field of his philosophy we have tried to point out the proposed solutions to difficult issues, to find elements of Bergsonism, hermeneutics and socialism in it, and to present his compromise solution to the relationship between Africa and Western civilization.

Author: Bc. Markéta Blažková

Department of Philosophy, Philosophical Faculty, Palacky University in Olomouc

Name of Thesis: Changes in the African Thinking: Léopold Sédar Senghor

Supervisor: PhDr. Jozef Matula, PhD.

Number of text characters: 234005

Number of appendices: 0

Number of works cited and works consulted: 28

Key words: African philosophy, Négritude, Léopold Sédar Senghor, Western civilization, Bergsonism, hermeneutics