

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

FILOSOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA FILOSOFIE

Proměny v africkém myšlení: Léopold Sédar Senghor
Changes in African Thought: Léopold Sédar Senghor

Magisterská diplomová práce

Vypracovala: Bc. Markéta Blažková, Filosofie

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

Olomouc 2012

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

V Olomouci 24. 6. 2012

Podpis

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

Obsah

| | |
|--|-----------|
| <u>Úvod.....</u> | <u>5</u> |
| <u>I. Otázka africké filosofie.....</u> | <u>8</u> |
| <u>II. Africké školy a myšlení.....</u> | <u>16</u> |
| <u>III. Hnutí Negritude.....</u> | <u>22</u> |
| <u>IV. Leopold Sédar Senghor a jeho koncept Negritude – „Dítě dvou světů“.....</u> | <u>28</u> |
| <u>V. Věda, vzdělanost a kultura.....</u> | <u>31</u> |
| <u>VI. Hermeneutika a problematika jazyka.....</u> | <u>38</u> |
| <u>VII. Bergsonismus a africká teorie poznání.....</u> | <u>46</u> |
| <u>VIII. Humanismus, socialismus a univerzalismus.....</u> | <u>55</u> |
| <u>Závěr.....</u> | <u>66</u> |
| <u>Bibliografie.....</u> | <u>70</u> |
| <u>Anotace.....</u> | <u>73</u> |
| <u>Abstract.....</u> | <u>74</u> |

Úvod

Problematika Afriky a Africké civilizace je v dnešním světě možná aktuálnější než kdykoli dříve. V celosvětovém měřítku je Afrika nejchudším kontinentem na celém světě. Permanentní občanské války, neuspokojení primárních potřeb člověka, porušování základních lidských práv, definovaných v našem kulturním prostoru již Johnem Lockem v 17. století – to je jen nepatrná část utrpení, které provázejí člověka žijícího na tomto kontinentu. Řešení pro tuto neutěšenou situaci se pokoušejí nalézt celosvětová politika, náboženské instituce i humanitární organizace. Výsledky pomoci, které doposud zaznamenáváme, jsou však v celkovém rozsahu utrpení domácích obyvatel zcela neuspokojující. Základní, nezbytná pomoc se orientuje na výstavbu nemocnic, adopci dětí na dálku a dodávku pitné vody. Je však třeba položit si otázku, zda je tato forma pomoci skutečně jediná možná a zda by neměla být rozšířená o další oblasti.

To, v jaké situaci se Afrika dnes nachází a kolik viny na tom nese kolonialismus minulých století, je otázkou natolik diskutabilní, že na ni asi nikdy nebudeme schopni jednoznačně odpovědět. V konečném důsledku totiž bude o naší odpovědi rozhodovat to, ze kterého kontinentu ve skutečnosti pocházíme. Můžeme na celou situaci nahlížet z extrémního úhlu, kdy budeme zastávat názor, že to jediné, co má v Africe nějakou hodnotu, tam importoval západní svět, anebo budeme na druhou stranu prosazovat stejně extrémně tvrzení, že kolonialismus jako takový byl projevem zla a nepřinesl zemím nic dobrého. Obě tvrzení, už proto, že jsou to tvrzení krajní, nemohou mít pravdu. Vhodnější by možná bylo říci, že to, co kolonialismus jednoznačně zemím vzal, je důstojnost a identita, ovšem s ohledem na materiální zabezpečení by se země pod koloniální nadvládou nemusely mít vůbec špatně. Je proto nerozumné vzdát se všeho, co koloniální svět zemím dal, a nezbytné obnovit to, co jim na čas odebral. A právě zde se otevírá cesta k dalším oblastem pomoci, které budou zaměřeny na obnovení a opětovné uchopení vlastní identity.

Tak jako se celosvětové zdravotnické organizace snaží zemím třetího světa poskytnout léky proti smrtelným onemocněním a vystavět nemocnice, které by snížily vysokou úmrtnost, tak jako se vzdělávací instituty snaží budováním škol přinést do těchto zemí vzdělanost, tak by filosofie měla upozornit na to, že i v těchto zemích je nutné mít prostor pro realizaci svébytných myšlenek. Není to méně důležité než správná hygiena nebo schopnost spočítat Pythagorovu větu, i když západnímu člověku se to takto může jevit. Právě filosofie, pokud se pro ni vytvoří prostor, může pomoci obnovovat ztracenou

identitu Afričanů a navracet jim 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. Docházíme tak k nezanedbatelnému paradoxu. To, co se lidem západní společnosti může zdát jako nadstandard 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 by jim poznávat okolní svět jejich vlastním způsobem, neakceptovala jejich jazyk nebo způsob myšlení, zůstane Afrika mrtvá. Zatímco materiální pomoci se Africe alespoň v omezené míře dostává, snaha přizvat Afriku do diskuzí o podobě světa, akceptovat ji na celosvětové úrovni coby zemi s vlastní svébytnou tradicí umění, literatury nebo filmu je stále kriticky nízká. Problém vězí možná právě v tom, že pokud v Africe stavíme školy a léčíme smrtelně nemocné, ale přitom Afričanům málo nasloucháme, nemůžeme tím dost dobře zjistit, co vlastně chtějí, natožpak jim dobře porozumět. Afričané pak nenacházejí popud k vlastní seberealizaci a cítí se vykořenění. A nyní se konečně dostáváme k nastínění hlavní myšlenky, kterou by se měla zabývat naše práce a se kterou přišel bývalý senegalský prezident Léopold Sédar Senghor. Jakým způsobem je možné dovolit, aby se rozvíjeli tradiční Africké hodnoty a zároveň 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 – se tyto otázky komplikují. Kdy a jakým právem můžeme intervenovat do zemí zmítaných politickými diktaturami? Jaké argumenty můžeme snést, abychom jimi projevili nesouhlas se znásilňováním žen? Vidíme, že pokud by se i v těchto oblastech podařilo spojit evropskou vyspělost s africkou tradicí, bude hledaný kompromis opravdovým vítězstvím pro všechny zúčastněné. Stanovit takový kompromis je ale obtížné a k tomu, 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 historie, mytologie, náboženství a „filosofie“.

Naše práce se tedy zaměří na otázku, zda se „filosofie“ v Africe vůbec rozvíjí, a pokud ano, zda může západní svět, navzdory tomu, že je jím sama ovlivněna, sama v

něčem obohatit. Práce je koncipována tak, že se postupuje od abstraktních kapitol ke kapitolám konkrétním. Důvodem takového postupu je nevelká znalost africké problematiky v naší zemi. Proto je nejprve třeba nastínit otázky, které se k problematice rozvíjející se „africké filosofie“ vztahují. Teprve pak bude možné podívat se na možnosti řešení těchto otázek. Pokusilo se o to mnoho hnutí, která v Africe v době postkolonialismu vznikla. *Negritude*, kterému věnuji celou kapitolu, je hnutím nejsilnějším. Jedním z nejvýznamnějších představitelů tohoto hnutí je také Léopold Sédar Senghor. Senghor byl filosof, básník a politik, který se pokusil spojit abstraktní myšlenky s praktickými konkrétními příklady. Na jedné straně jako senegalský prezident upozorňoval a odpovídal na obecné problémy, které trápily a nadále trápí Afriku (vzdělání, problematika nedostatku jídla aj.), na straně druhé se snažil definovat obecnou problematiku afrického poznání, důležitost afrických jazyků, humanismu nebo socialismu. Snažil se také o propojení kolonizované a kolonizující kultury. Narodil se v Senegalu, ale vzdělání mu poskytla Francie. Nezapomínal na své kořeny a snažil se je obohatit prostředky západní civilizace. Pro to, jakým způsobem hledal řešení afrických otázek, je nazýván velkým kompromistou.

Jelikož tato problematika nebyla dosud v naší zemi zpracována, vycházela jsem téměř výhradně z cizojazyčných zdrojů. Pro otázky obecné africké filosofie jsem využívala hlavně současná kompendia a knihy zpracovávající dějiny „africké filosofie“ – B. Hallen: *A Short History of African Philosophy*, K. Wiredu: *A Companion to African Philosophy* či P. H. Coetzee a A. P. J. Roux: *The African Philosophy Reader*. K samotnému Léopoldovi Sédaru Senghorovi jsem využila hlavně knihu Irvinga L. Markowitze *Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude* a Senghorovu knihu *On African socialism*. Ve zbývajících kapitolách jsem pracovala již s knihami, který byly přeloženy do češtiny. Jde o texty, které se týkají filosofů západního světa – Pierre Teilhard de Chardin: *Místo člověka v přírodě*, Henri Bergson: *Dva zdroje morálky a náboženství*

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.¹

Afrika byla od nepaměti křižovatkou nejen obchodních cest, ale – a možná o mnoho více – také křižovatkou myšlenkových hnutí, náboženství a kultur.² Od starověku byla severní Afrika domovem několika domorodých afrických národů jako Berbeři,³ ale byla také bojištěm politiky císařského Říma i řecké intelektuální tradice. Intelektuální texty a vlivná hnutí, které měly být známy později v patristickém období, byly modelovány sociokulturními a politickými faktory na rozhraní několika starších kulturních tradic Afriky a nové křesťanské víry. Vedle toho má své místo v Africe také judaismus. Toto náboženství zde bylo zavedeno židovskými přistěhovalci z antiky. Všechny tyto tradice se bohatě odráží v mnoha intelektuálních hnutích a školách, které se v severní Africe objevily před, ale také po období křesťanské doby.⁴ Nesmíme zapomínat, že i islámská filosofie má zde své kořeny. V Káhiře žili církevní otcové a některé texty byly napsány v afrických

¹ Said, E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Paseka: Praha – Litomyšl, 2008, s. 214.

² 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 multi-fragmentární evropskou kulturu. Otázka kmenové identity je významná v celé Africe, nicméně Afričané si čím dál více začínají uvědomovat svou africkou identitu a například subsaharskou Afriku by bylo možno považovat za samostatnou civilizaci, jejímž středem by byla Jihoafrická republika. In: Huntington, S. P.: *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Rybka: Praha, 2001, s. 40.

³ Vlastním jménem Amazigh, množné číslo Imazighen, potomci pre-arabských obyvatel severní Afriky. Berbeři žijí v roztroušených komunitách po celém Maroku, Alžírsku, Tunisku, Libyi a Egyptě. Menší množství Berberů žije v severní části Mauretánie, Mali a Nigeru. Hovoří různými jazyky, které patří k afro-asijské jazykové rodině. Viz <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/61465/Berber>.

⁴ Wiredu, K. (ed.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd: Oxford, 2004, s. 49.

provinciích Říma.⁵ 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?⁶ Význam slova „primitivní“⁷ se užíval původně pro ne-africké kultury a až později se začal používat pro jisté typy afrických kultur. Bylo to způsobeno tím, že tyto kultury mohly sloužit jako příklad toho, jak žili lidé v pravěku.⁸ Je ovšem otázkou, zda je vůbec možné africký vývoj hodnotit takto obecně.⁹ Na to, aby bylo možno obyvatele Afriky bez rozlišení zařadit pod „primitivní národy“, je Afrika příliš velkým kontinentem s rozdílnými geografickými podmínkami, s obrovskými přesuny obyvatelstva, jež jsou historicky zaznamenány, a s nestejným rozdělením nerostného bohatství.¹⁰ Tento falešný stereotyp měl hluboké důsledky pro africký status filosofie jako národního počínu. Kdy k tomuto zkreslení přesně došlo, je těžké určit, ale co k takovému výsledku vedlo, je podle některých badatelů celkem jednoduché definovat.

Skutečnost, že západní intelektuálové uvažují o zbytku světa ve značně zkresleném vidění lze vysvětlit jedině tím, že jiné kultury jsou v té západní dlouhodobě potlačovány. Étien Gilson, jehož lze jen stěží označit za neznalého autora, je schopen v předmluvě ke své *Filosofii Tomáše Akvinského* uvést, že tomistická filosofie, „zahrnuje a završuje veškeré tradice lidstva“.¹¹ Takto ovšem uvažujeme všichni: západní svět je nám celým

⁵ Said, E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Paseka: Praha – Litomyšl, 2008, s. 317.

⁶ Pro vyspělost afrických kultur srov. Bewaji, J. A. I.: *Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. Journal on African Philosophy* 2002, roč. 1, č. 1, s. 18–19.

⁷ Lucien Lévy-Bruhl, E. B. Taylor či Lewis Henry Morgan se zabývali primitivními kulturami. Morgan například rozdělil fáze vývoje do staršího divošství, středního divošství, mladšího divošství, staršího barbarství, středního barbarství a mladšího barbarství. In: Coetzee, P. H. – Roux, A. P. J. (eds.): *The African Philosophy Reader*. Routledge: New York, 2003, s. 10.

⁸ V době před vznikem a využitím písma.

⁹ Mbiti ve své knize rozpracoval pozoruhodné tvrzení o pojetí času. To vytvořilo rozsáhlou debatu, ve které jedním z aspektů byl opětovný obrat filosofie k jazyku. Viz Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 16.

¹⁰ „Znalosti Afriky v době starověku se dovídáme z řady soudobých pramenů. Nejstarší období nám pomohly zmapovat zprávy antických řeckých a římských autorů (cestovatelů, zeměpisců, historiků) a přeložené zprávy a údaje 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 obcí, 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, 1955, s. 15.

¹¹ *Le Thomisme: Introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (1914) pak vydáno jako *The Christian*

světem (nebo jedinou jeho částí, na které záleží). Nestranný pozorovatel by však takový postoj označil za nebezpečný provincialismus. Zvážíme-li přitom svou vlastní situaci, nemůžeme si být zcela jistí, že jeho negativní důsledky nepocítíme.¹² Měli bychom se dnes možná více než kdykoli dříve 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 sebejistému 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.“¹³ Huntington pak jde ještě dále. Ve *Střetu civilizací* rovnou uvádí, že západní svět nejenže 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.“¹⁴

Jedná se o fakt, před kterým jistě nelze zavírat oči, ale není nutné ani zbytečně vyvolávat paniku. Tak jako Čína nebo Indie může ohrozit západní země vzrůstající ekonomickou silou, tak ho nemohoucí Afrika naopak ekonomicky ohrozit nemůže. A status morální prázdnoty, jenž bývá západním zemím často předkládán, není také zdaleka jednoznačný. Rádi bychom věřili tomu, že právě africká tradiční kultura může Evropě pomoci. Je třeba si ale uvědomit, že „ctnostný divoch“ není již dnes považován za tak ctnostného jako v době J. J. Rousseaua. Lákavá představa výměny technologií za morálku se rozpadla. Situace, ve které se nachází svět nyní, je však dlouhodobě neudržitelná. Je třeba v rámci zachování lidských práv, rozvoje a demokracie umožnit i ostatním státům světa plnohodnotný život. Ten souvisí nejen s možností těmto zemím pomoci, ale také se snahou, a to především, naslouchat jejich vlastním potřebám a postřehům. Jaká jiná disciplína nežli právě filosofie by měla dát k takovýmto debatám podnět. Kdo jiní než filosofové by měli naslouchat jiným názorům a přemýšlet o nich. Proto je prvním úkolem přijmout Afriku jako kontinent s vlastními názory, pocity a kulturou a dát prostor samotným Afričanům, aby se projevíli: „Po mnohá staletí byl africký diskurz ovládán lidmi, kteří nebyli Afričany. A to z mnoha důvodů. Je třeba vzít na zřetel tento stav věci spolu s neodůvodněným násilím vzniklým kolonizací. Díky kolonizaci mají pak Afričané

Philosophy of St. Thomas Aquinas (1919). Jeho myšlení o Tomáši Akvinském prošlo složitým vývojem.

¹² Said, E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Paseka: Praha – Litomyšl, 2008, s. 287.

¹³ Tamtéž, s. 311.

¹⁴ Huntington, S. P.: *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Rybka: Praha, 2001, s. 16.

téměř nekonečné množství mluvčích. Ti jednostranně tvrdí, že mají právo mluvit za Afriku a definovat význam zkušenosti a pravdy za původní obyvatele. Tím se možnost dozvědět se něco skutečného o ‚tradiční‘ Africe zcela rozplývá. Na první pohled de-kolonizace tento problém odstranila.¹⁵ Nicméně při bližší analýze je zřejmé, že de-kolonizace byla jen důležitým bodem při prolomení mlčení Afriky. Je stále nutné prosazovat a podporovat práva Afričanů a definovat jejich vlastní význam slova pravda. Dosažení tohoto cíle by splnilo požadavek, aby Afričané měli možnost mluvit o sobě. Jen tím mohou postavit skutečně autentické pojednání o Africe.“¹⁶

Druhým a možná mnohem složitějším úkolem je vést s Afričany dialog o možnostech jejich filosofie. V pohledu na tuto otázku jsou již delší dobu zastávána 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 na to, aby stačila obhájit existenci filosofie v Africe, nemá filosofické dědictví, o které by se mohla opřít, a nemá ani své vlastní skutečné filosofy. Všechno, co má ve své lepší podobě, je to, co jí „věnovala“ západní civilizace. V podstatě to pak znamená, že nejde o to, že Afričané nejsou schopni vůbec filosofovat, ale o to, že nejsou schopni 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 silné argumenty již byly schopny prokázat skutečnou existenci africké filosofie (...) jaký je význam této otázky? (...) Existuje mnoho afrických filosofů, kteří jsou vzdělaní ve filosofii v našem smyslu. (...) 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.“¹⁷

Na jakých předpokladech stojí západní kultura? A v čem se tak radikálně liší? Západní kultura vystavěna od dob starověkého Řecka na racionalitě nedává mnoho prostoru k uchopení filosofie jiným nežli vědeckým způsobem: „Problém je v tom, že pro lidské společnosti kdekoli na světě je nemyslitelné poznávání bez schopnosti intelektuální

¹⁵ Později ve dvacátém století afričtí intelektuálové spolupracují s intelektuály zemí, které je kolonizovaly – Anglie, Francie, Portugalsko. Viz Said, E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Paseka: Praha – Litomyšl, 2008, s. 317.

¹⁶ Coetzee, P. H. – Roux, A. P. J. (eds.): *The African Philosophy Reader*. Routledge: New York, 2003, s. 1.

¹⁷ Tamtéž.

reflexe v této pravděpodobně vědecké disciplíně. Filosofie je vnímána jako věda. Proto byla Africká původní kultura diskvalifikována v principech i ve skutečnosti z pole filosofického dění.¹⁸ 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, které jsou ve svém důsledku po staletí přenášeny filosofií. Dokládá, proč se Afrika s těmito podmínkami není schopna vyrovnat.

Wamba dia Wamba mluví o základních, explicitních, charakteristických podmínkách, které jsou západní civilizací předepisovány jakožto všeobecné postupy, které vedou k definování pravdy. Jen prostřednictvím těchto postupů se pravda nakonec může ukázat. Filosofie je zde vnímána jako dialektika formulování různých možností pravdy. Máme zde čtyři všeobecné oblasti, ve kterých se může ukázat pravda, a ty jsou zcela jasné: věda jako demonstrativní postup vedoucí k objevům; teorie lásky, z níž se rodí postavy milenců, jak ji známe z dvorské lyriky; umění (přesněji básně), které vedou k mistrovským dílům a politika či přesněji emancipační politika (progresivní, revoluční), jakou je myšlenka demokracie. Filosofie je pak místem, jehož prostřednictvím ukazujeme „zde jsou pravdy“. Filosofie je uchopení těchto možností, které zaručují jednotu 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 sebe sama ke světu. A nakonec to, že můžeme uchopit existenci pravdy, aniž bychom měli za cíl dosažení moci, napodobuje politickou strategii. 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“, nemožnost opustit koloniální vědomí.¹⁹

Pokud takto stanovíme podmínky, téměř jistě zamezíme Afričanům v možnosti plnohodnotného vlastního projevu. A přesně to nakonec vede k úvahám o méněcennosti některé civilizace a ke strachu této civilizace z toho, nebude uznána 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.²⁰ Jejich

¹⁸ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 3.

¹⁹ Wamba dia Wamba, E.: On the State of African Philosophy and Development. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 3–4.

²⁰ „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 a otázka, 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 neustále změny, neboť prochází snahou o zapojení tradičního myšlení do myšlení moderního. Dosažení nezávislosti bylo důležitým bodem této

odcizené vědomí v nich probouzí touhu po tom, aby byli přijati v západní kulturní společnosti. Domnělé předpoklady o tom, že jsou Západem přehlíženi, že je popíráno jejich lidství přivedlo Afričany k odmítavému vztahu vůči Západu, který lze přiléhavě vyjádřit pojmy opozice²¹ a fascinace.²² To je základ civilizační mise Afriky.²³ S touto historií je prakticky nemožné vzdorovat vyspělé společnosti, která stanovuje pravidla bez jakéhokoli ohledu na soupeře. Právě možnost uchopit filosofii skrz pravdy postavené na vědě, poezii, umění a politice je tím, co nahrává odpůrcům africké filosofie. Takto se totiž potvrdí nemožnost vlastního filosofování a nedostatek vlastních filosofů, a to nejen z toho důvodu, že afričtí intelektuálové mají ke kolonizátorům ambivalentní vztah. V neposlední řadě se bude poukazovat na nedostatek filosofického dědictví, které ale Afričané v důsledku nebudou mít příležitost sdělit. Podmíníme-li totiž možnost pravdy existencí dvorské lyriky, je to stejně nespravedlivé, jako kdybychom Afričanům vyčítali, že nemají romanopisce rovného Dostojevskému.

V současnosti se však nacházejí mezi západními filosofy také příznivci „africké filosofie“, kteří se snaží najít dostatek argumentů proti otázce, proč by africké filosofování bylo možné. Patří mezi ně například P. H. Coetzee a A. P. J. Roux. Právě díky těmto filosofům se ukazuje, že problém je možná v něčem jiném než v nedostatku afrických filosofů disponujících 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 kultura jiná.“²⁴ V praxi ale nakonec chtějí všichni totéž: vychovávat lidi k tomu,

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.“ In: *African Philosophy. Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. Routledge: London, s. 6.

²¹ 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. (eds.): *The African Philosophy Reader*. Routledge: New York, 2003, s. 7.

²² 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. (eds.): *The African Philosophy Reader*. Routledge: New York, 2003, s. 7.

²³ Wamba dia Wamba, E.: On the State of African Philosophy and Development. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 3–5.

²⁴ „Filosofické předpoklady, základní hodnoty, společenské vztahy, zvyky i celkový životní názor se v různých zemích výrazně 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

aby byli dobrými členy společnosti. V tom, jakým způsobem to máme dělat, nemáme vždy jasno. V čem ale můžeme mít jasno, je cesta, ve které vzdělávání, výchova a projevy okolí určují souhrn filosofických názorů člověka a ovlivňují tak jeho výchovu. 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 jimi jsou Quine, Donaldson, Davidson, Makinde, Oruka, Sodipo a jiní. Můžeme tedy jasně říci, že každý filosof je obojí, reprezentant své kultury a zároveň osoba zodpovědná za své myšlenky.²⁵

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 jedná kultura, která bude diktovat možnosti a hranice filosofického bádání: „Myšlení přesahuje zkušenost, ale vždy se snaží o totéž: 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. Pak se čínská filosofie, indická filosofie, evropská filosofie a máyská filosofie mohou velmi lišit v tom, jak uchopují svůj předmět, ale podstatou filosofie je to, že se vždy zabývá lidským poznáním a povznesením myslí. A v tom jsou stejné.²⁶ Filosofie do budoucna pak možná bude nucena vzít v úvahu mnoho spekulativních systému celého lidstva.“²⁷

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 toho, že budeme muset poopravit naše dosavadní znalosti filosofické historie. Možná to nebude úplně jednoduché, jistě to bude ale správnější než popírat něco, čemu ještě nebyl dán prostor, aby obhájilo svou pravdu: „Popírat existenci

ekonomickém vývoji jednotlivých civilizací mají své kořeny v jejich rozdílných kulturách.“ In: Huntington, S. P.: *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Rybka: Praha, 2001, s. 16.

²⁵ Bewaji, J. A. I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. *Journal on African Philosophy* 2002, roč. 1, č. 1, s. 3.

²⁶ Na jedné straně je třeba zdůraznit, že 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. Routledge: London, s. 3. Na straně druhé je pro Afričany nemožné předpokládat, že by existovalo něco jako jedinečnost a čistota v záležitostech kultury. 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 případě 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: Bloomington, 2002, s. 14–15.

²⁷ Wiredu, K. (ed.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd: Oxford, 2004, s. 31.

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 komunikaci, 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, že odmítne naslouchat jiným. Jednání s druhými je jedna věc, ale naslouchat jim je něco úplně 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.²⁸ Chcete-li na počátku odmítnout jakýkoli pokus o možnost komunikace s těmi, kteří jsou proti nám, děláte něco, co vždycky bylo filosofii kritizováno. I kdyby všechny předchozí argumenty byly nedokonalé, tento argument by měl být pro všechny dostačující k tomu, aby dali šanci specifické africké filosofii se rozvinout.

Otázkou však zůstává, jestli se nejedná o dvě různé věci. Naprosto souhlasím s tím, že musíme naslouchat přáním a požadavkům obyvatelů Afrického kontinentu. Avšak to, jakým způsobem nám to budou sdělovat, je podle mého názoru zcela v rukou západní civilizace. Ta ve svém vývoji dospěla natolik daleko, že má právo diktovat podmínky, které filosofie jako věda musí splňovat. Pokud totiž chtějí Afričané západnímu světu sdělit důležité informace o sobě, budou nuceni používat písma a jazyka, které západní svět při komunikaci uplatňuje. Není proto vůbec nestandardním postupem, vyžadujeme-li po Afričanech, aby našli ve svých řadách romanopisce rovného Dostojevskému. Pokud ho nemají, jistě to nemusí znamenat, že mezi nimi potencionálně neexistuje, jen budou muset podniknout kroky k dosažení vzdělání, které pak budou moci takového romanopisce odhalit. A prostředkem k tomu nebude nic jiného než vymoženosti technické západní civilizace. Domnívám se, že svět, ve kterém žijí, je Africe otevřen s respektem větším než kdykoli dříve, je ale nutné, aby také obyvatelé Afriky pracovali na sobě. Vždyť ani západní země neprodlévají v pasivitě, ale neustále pracují na zlepšení své životní úrovně. Kdyby to nedělali, nejenže by nečinili život stále lehčím, ale zcela jistě by neměli ani dostatek prostředků k zajištění pomoci zemím třetího světa.

²⁸ Coetzee zde také připomíná, že v poslední době vzrůstá napětí mezi kontinentální a anglosaskou filosofií: „Druhy otázek vznesených kontinentálními filozofy jsou často zamítnuty analyticky jako nelegitimní a otázky, které považují analytikové 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. (eds.): *The African Philosophy Reader*. Routledge: New York, 2003, s. 7.

II. Africké školy a myšlení

Přistoupíme-li na myšlenku africké filosofie jako takové, můžeme se 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 k analytické filosofii?

Ačkoli se zpočátku může zdát, že africká filosofie má ve své podstatě blíž k myšlenkové linii Egypta, tradicionality, partikularismu a hermeneutiky či fenomenologie, opak je spíše pravdou. Otázka ve své podstatě nezní, 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.“²⁹

Nabízí se však otázka, zda opravdu svůj osud můžeme ovlivňovat pouze tím, kolik nových patentů vymyslíme. Proto je výborným doplněním k tomuto jinak zcela správnému

²⁹ *Globální problémy a rozvojová spolupráce.*

tvrzení citát, který uvádí Flaubert v jednom ze svých děl. Svůj pohled na konfrontaci západní kultury s Orientem vyjadřuje následovně: „Máme velký orchestr, bohatou paletu barev, celou škálu zdrojů. Ovládáme 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?³⁰ Nebylo by opravdu možné najít nějakou střední cestu?“

Náš první problém, který se bude týkat starověkého Řecka a Egypta, by se mohl skládat ze dvou částí. První, jež má zodpovědět otázku, kdo drží prvenství ve filosofii, a druhá, jež se týká problému, zda je Egypt skutečně tak výrazně citový, zatímco Řecko tak racionalistické. Problémem vzniku se zde nebudeme podrobně zabývat, 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 spjata s racionalitou a jasným úsudkem? Zdá se, že ne zcela. Jak v této souvislosti uvádí Théophile Obenga: „Neexistuje jediný filosof, který by mohl uvažovat o světě bez vztahu k životu, společnosti, existenci, vesmíru. 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 moudrostí, protože pochopení toho, co je správné, pravdivé nebo trvalé, nutně povznáší mysl. To je také důvod, proč se filosofií ve starověkém Řecku rozuměla ‚láska k moudrosti‘ a proč byl filosof vnímán jako ‚milovník moudrosti‘. Filosofovat neznamenal pouze spekulovat o životě a přemýšlet o přírodě, ale také zabývat se realitou s láskou a nadšením při hledání její podstaty za účelem vybudování systém hodnot, ve němž může společnost existovat.“³¹

Tentýž autor podává také velmi podobné vysvětlení toho, jak se Egypt dívá na problematiku filosofie: „V staroegyptském myšlení nejsou filosofové pouze kritickými analytiky, nejen poučená mysl je schopna číst starověké texty. Filosofové musí být připraveni vyslechnout názory druhých (...) Tak pro starověký Egypt filosofie znamená nejen kritické budování znalostí (...), ale také, a možná především, skromnost a umírněnost, pokoru a nekonečnou touhu po dokonalosti. A to je moudrost, která je pro filosofii stále platná i dnes.“³² Zde je tedy na obou definicích patrné, že problém

³⁰ Said, E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Paseka: Praha – Litomyšl, 2008, s. 214.

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

³² Tamtéž, s. 31–32.

radikalizace a současného pohledu na danou situaci je třeba hledat jinde. Vytvořil se z 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 obou velkých civilizací. Orální kultura 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.

V Africe existuje v současnosti mnoho filosofů, které můžeme zařadit k různým školám, vytvořeným podle oblasti jejich hlavního zájmu. Nejedná se o nějaké předem dané dělení, ale protože problematika africké filosofie není ještě zmapována dostatečně, jedná se pouze o pokusy jejího rozlišení. Není proto možné mezi nimi nyní vidět jakýkoli systém řazení. Prvním člověkem, který se pokusil rozdělit současnou africkou filosofii do jednotlivých škol, byl Ordera Oruka. Učinil tak ve své knize *Four Trends in Current African Philosophy* (1981). Školy rozdělil na etnofilosofii (Tempels, Griaule, Mbiti Gyekye, Hallen a Sodipo), filosofickou bystrost (Oruka), nacionálně-ideologickou filosofii (Fanon, Nkrumah, Nyerere) a profesionální filosofy,³³ kteří jsou spojeni s ortodoxní západní akademickou tradicí, jež zahrnuje i sociálně-politické myslitelé (Bondurin, Houndtadji, Wiredua Oruka). Později Oruka přidal ještě dvě další školy, a sice školu orientující se na lingvistiku (Wiredu, Gyekye, Hallen a Sodipo) a za uměleckou neboli literární větev, která se vztahuje na africké intelektuály v humanitních oborech, již se zaměřují na téma africké kulturní identity (Okot p'Bitek, Ngugi wa Thiong'o a Wole Soyinka).³⁴

Ernest Wamba dia Wamba zmiňuje ve své práci *On the State of African Philosophy and Developement* specifické školy africké filosofie. Patří mezi ně škola běžných profesionálních filosofů. 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 podstaty filosofie, která by čerpala z jejich původu. Dále škola základních profesionálních filosofů užívajících západní filosofii pro kritiku etnofilosofie. Bezvýhradně

³³ Ve své práci *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. In: Wiredu, K. (ed.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd: Oxford, 2004, s. 278.

³⁴ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 53.

používají západní filosofii, speciálně ve slabé humanistické části, přehlížejí 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 často kontradiktorická v termínech), jež budou psát jednotliví filosofové (filosofování je solitérní aktivita), kteří přebírají odpovědnost za jejich filosofování a uspořádají informace prostřednictvím argumentačního aparátu po vzoru vědecké praxe. Jsou to myslitelé nasměrování na generaci afrického „Osvícenství“. Třetí školou je etnofilosofie, systematické následování práce P. Tempelse, jeho základních filosofických pojmů a kategorií, kterým zdůrazňuje tradiční africký kulturní způsob života a tvorby. Tito filosofové zastávají kolektivismus. Cílem této školy je poskytnout základní obranu africké humanity a ustavit nedokonalé. V blízkosti této školy se nachází čtvrtá varianta, zvaná filosofická prozíravost. Ta se zaměřuje na seznámení se s některými africkými úspěchy. Tato škola je spojena s uměním a poezií, na rozdíl od předchozí, jež je založena na vědě. A poslední škola zvaná nacionalisticko-ideologicko-politická, která se zaměřuje na Africký kolektivismus a emancipaci.³⁵

Barry Hallen připomíná pak další rozdělení africké filosofie, které se liší od těch, jež předložili Ordera Oruka a Ernest Wamba dia Wamba. Připomíná různé klasifikace, které byly v rámci africké filosofie provedeny. Patří mezi ně „ústní filosofie“, etnofilosofie, „lidová“ filosofie, „komunální“ filosofie, tradiční filosofie, psaná filosofie, současná filosofie, moderní filosofie, mudrcovská filosofie a nacionalisticko-ideologická filosofie.³⁶ Debaty, které staví na tom, že neexistuje nic jako africká filosofie, zapomínají na její široké zdroje. Dříve takovéto dělení v akademické africké filosofii jednoduše neexistovalo, nebyl dostatek odborníků,³⁷ kteří by zvážili možnosti tohoto rozdělení. To možná vysvětluje, proč se vyskytují střety mezi takovými filosofy, kteří jsou podobní Paulinu Hountondjimu (ovlivněném Althusserovým marxismem a dobře známém pro jeho kritiku „etnofilosofie“), Kwasi Wireduovi (zastávajícímu analytické přesvědčení), později H. Orderu Orukovi (který představuje originální teorii filosofické bystrosti), později pak Peteru Bodunrinovi (který prověřuje, zda je tradiční myšlení ve své podstatě dostatečně kritické a může poskytnout pevný základ pro filosofii, která by byla zásadně analytická) a Théophilovi Okerovi (který prosazuje zejména africkou podobu hermeneutiky). Jistěže vzájemného

³⁵ Wamba dia Wamba, E.: On the State of African Philosophy and Development. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 7–8.

³⁶ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 18–19.

³⁷ Ráda bych zdůraznila fakt, že africká filosofie se v současnosti projevuje vzrůstajícím počtem publikací, konferencí a studentů na univerzitách v samotné Africe. In: Wamba dia Wamba, E.: On the State of African Philosophy and Development. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 5–6.

porozumění nebylo mezi nimi vždy dosaženo, ale jejich diskuze podporují provokativní a produktivní výměny názorů.³⁸ V tomto dnes můžeme vidět první skutečné kroky k uchopení africké filosofie. To, že uvnitř ní dochází k neshodám je jen 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 ti, jež jsou nazýváni profesionálními filozofy, se už také zapojili do některých diskuzí, jež se týkaly povahy africké filosofie.³⁹

Problémů, jimiž se afričtí filosofové zabývají, je celá řada. Mezi tématy a styly filosofických pojednání, které jsou součástí bádání ve frankofonní Africe, je možné rozpoznat i některé z významných filosofických směrů 20. století.⁴⁰ Jsou si všichni lidé opravdu rovni? Vede technické zdokonalování k šťastnějšímu a hlouběji prožitému životu? Nejobecnějším ze všech těchto problémů je akceptovatelnost filosofie založené jinak, než jak 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 specifičnost) nebo univerzalismus (všichni svým dílem přispíváme k jednomu celku, který se nazývá svět). Pro některé africké filozofy je inspirativní fenomenologie či hermeneutická filosofie (předporozumění a pochopení je nám společné), pro jiné 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 z oblasti africké filosofie, ve kterých analytičtí i hermeneutičtí filosofové mluví o stejných otázkách. Jedním obzvláště zřejmým příkladem je obnovená diskuze o uplatňování víry do praxe v afrických kulturách, o tom, co má být zachováno a rozvíjeno, a o tom, co má být minimalizováno nebo opuštěno. V oblasti analytické větve je to ilustrováno Kwame Gyekyem a jeho knihou *Tradition and Modernity*.⁴¹ Naopak v rámci hermeneutického zaměření to dokazuje Tsenay Serequeberhanem a jeho nedávno zveřejněná práce *Our Heritage*.⁴² Východiskem pro oba

³⁸ Hallen, B.: Not a House Divided. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 1–2.

³⁹ Wiredu, K. (ed.): *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing Ltd: Oxford, 2004, s. 278.

⁴⁰ African Philosophy. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. Routledge: London, s. 16–17.

⁴¹ Gyekye, K.: *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*. Oxford University Press: New York, 1997.

⁴² Serequeberhanem, T.: *Our Heritage*. Rowman and Littlefield: New York – Oxford, 2000.

tyto proudy je dekonstrukce a postmoderní myšlení rozvíjející se ve Francii od šedesátých let minulého století. Podle Hallena by jedním z úkolů „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.⁴³

Mnozí intelektuálové, kteří pracují v oblasti analytické filosofie, považují za samozřejmé, že v Africe dochází k rozlišování mezi profesionály, kteří se přihlásili k analytické filosofii (bývalé britské kolonie), a těmi, kteří dávají přednost fenomenologickému nebo hermeneutickému přístupu (bývalé francouzské kolonie). Toto rozdělení však může narušovat komunikaci mezi těmito myšlenkovými směry. Tak většinou stoupenci analytické filosofie komunikují pouze se stoupenci 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 takovým 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.⁴⁴ 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.⁴⁵ 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 *Negritude* někde uprostřed. Ale dá se taková střední pozice vůbec najít? Hallen zkoumal tuto situaci nejen v západním myšlení, ale zaměřil se také na rozvíjení této tendence v samotné Africe. Sám k tomu dodává: „[M]ožná je to zbytečné, možná ne; vnímá zde totožné rozdělení, k němuž došlo v západní filosofii. Začínají se objevovat přívrženci analytické filosofie a zastánci fenomenologie. Může se zdát, že to je přirozené a normální, že to lze očekávat a že je to možná i zdravé. Když ovšem myslím na budoucnost této disciplíny, která začíná být známa jako africká filosofie, nemohu se zbavit pochybnosti, zda jsou přítomní dostatečně poučení, aby vážněji diskutovali o tom, co je spojuje a rozděluje, ještě než se rozhodnou jít každý svou cestou.“⁴⁶

Podle mého mínění je to nejen zdravé a přirozené, ale neexistuje prakticky žádná

⁴³ Hallen, B.: Not a House Divided. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 10.

⁴⁴ Tamtéž, s. 1.

⁴⁵ Tamtéž, s. 2.

⁴⁶ Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 220.

jiná možnost. To, že Donald Davidson a Hans Gadamer jsou jedinými příklady snahy o pozitivní konvergenci v západním světě,⁴⁷ svědčí o nemožnosti a zbytečnosti tohoto propojení. Není nutné hledat spojitost mezi filosofickými směry, které spolu nic nespojuje. Není možné snažit se přibližovat symboliku a kritickou analýzu. Filosofie se v tomto ohledu pokouší nahlédnout stejný problém – například problematiku jazykového uchopení reality – z různých perspektiv. Není podle mě třeba hledat žádné střední cesty, neboť krajní póly jsou vždy krajní, a v tom je jejich smysl.

III. Hnutí *Négritude*

⁴⁷ Hallen, B.: Not a House Divided. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 2.

Z problémů, které tyto školy spojují, a směrů, které se v Africe objevují, bych ráda pokračovala vybrala pouze jedno téma, kterým se nyní budu zabývat: hnutí *Negritude*, jež 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 zájmů a snaží se odpovědět alespoň na některé otázky, které byly předestřeny v minulé kapitole. Je zcela ovlivněno dobou, ve které vzniklo. Filosofie *Negritude* je u Senghora vyvíjející se, ale systematický soubor myšlenek. Je proto třeba je chápat jako součást měnícího se sociálního kontextu, který je formoval. *Negritude* mělo čelit aktuálním názorům světa a být způsobem, jak jej změnit.⁴⁸

Během dlouhých let, kdy se koncept *Negritude* rozvíjel (celé období, kdy na něm Senghor pracoval), jsme byli svědky vývojových rozdílů v jeho interpretacích. *Negritude* může být vnímáno na základě různých úhlů pohledů, odlišného řešení téhož problém a specifik jednotlivých období vývoje hnutí. 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. Podle historických období a situace však vždy jeden ze tří proudů dominoval nad ostatními. Asante–Dako podporuje neoddělitelnost těchto tří tendencí: smířlivost a vynalézavost jsou v agresivitě podobně jako agresivita a tvořivost ve smířlivosti a agresivita a smířlivost ve vynalézavosti. Všechny se navzájem podmiňují a obsahují. Přesto není možné dát jasnou definici. Je to idea společnosti a také toho, co nazýváme univerzalismem.⁴⁹

Ačkoli se hodnoty Senghorovy filosofie *Negritude* vyznačují pozoruhodnou konzistencí, přesto se její autor nevyhnul určitým změnám. Senghorovo myšlení proto lze 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, pokračuje pak u 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. Druhé období trvalo od války až do získání nezávislosti Senegalu v roce 1960. Senghor se stal uznávaným africkým

⁴⁸ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 40.

⁴⁹ Obi Oguejiofor, J.: *Negritude as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor's Philosophy*. *American Catholic Philosophical Quarterly* 2009, roč. 83, č. 1, s. 89.

vůdcem, který zasedá jako reprezentant 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. Z *Negritude* se stala ideologie bojující za jednotu, hospodářský rozvoj a kulturní růst.⁵⁰ Prvním podnětem ke vzniku bylo utrpení, které postihlo černošskou duši. Dál se *Negritude* snažilo podnítit programy pro sociální akci. V různých obdobích svého vývoje poukazovalo hnutí na několik problémů: kritika imperialismu, revoluční rozvoj Afriky od proletářského povstání, narození nové černé civilizace, životní filosofie, ideologie jednotné Afriky, metodika pro vývoj, ospravedlnění pro pravidla domácí vzdělanosti, obrana důstojnosti všech černochoů.⁵¹

Toto hnutí nemá upozornit jen na období, kdy byla potírána důstojnost černého člověka, nemělo zdůraznit jen to, že Afričan má co světu nabídnout, ale také základní podstatu člověka obývajícího negroafričtý svět. Hnutí je ovlivněno nemalým množstvím evropských filosofů, nalézáme zde například vliv myšlení Henri Bergsona, Karla Marxe i Pierra Teilharda de Chardin. Někteří evropští filosofové jako například Jean Paul Sartre přinášeli sami ke konceptu *Negritude* své poznatky. Hnutí *Negritude* lze pojímat epistemologicky, ontologicky i politicky, je spojeno s literaturou, uměním i kulturou a odpovídá na otázky sociální, etické i metafyzické, především je však 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 antirasistického, antikolonialistického a antikapitalistického radikalismu. *Negritude* je unikátní v tom, že bylo jedním z prvních afrických hnutí, které se zabývalo emocionální stránkou černochoů, jejichž ústředním krédem bylo duchovní a kulturní vykoupění africké kontinentální diaspory.⁵²

Placide Tempels ve svém díle *Bantu Philosophy* (1945) ukazuje filosofickou orientaci objevujícího se diskurzu kulturního nacionalismu ve frankofonní Africe a upozorňuje přitom na koncept *Negritude*. Jeho hlavními představiteli jsou Aimé Césaire z

⁵⁰ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 41.

⁵¹ Tamtéž, s. 42.

⁵² Reiland, R.: *Africana Critical Theory*. Lexington Books: Lanham, 2009, s. 112.

Martiniku,⁵³ Léon Gontran Damas z Guiney a právě Léopold Sédar Senghor ze Senegalu.⁵⁴ Černí intelektuálové měli velkou příležitost. Po celou tu dlouhou dobu, kdy Afrika spala, ztratili Afričané chuť do života a stali se vykořeněnými. Černí intelektuálové chápou jako své poslání obnovení Afrických hodnot v jejich pravdě. Chtějí probudit v Afričanech znovu jejich ducha, který z každého z nich dělá člověka.⁵⁵ Senghor a jeho společníci se vzepřeli své situaci a zamyšlené asimilaci do francouzské kultury. Jejich hledání kolektivní duše je zajímavé také proto, že Senghor, Césaire i Damas pocházeli z velmi rozdílných historických pozadí. Přicházeli z různých částí světa a různých sociálních podmínek. Neměli krom barvy pleti, zoufalství a historicko-sociálního původu nic společného.⁵⁶

Přestože hledali kolektivní duši, najdeme v jejich konceptech rozdíly. Jiným způsobem uvažuje o pojmu Senghor, jiným Césaire nebo Sartre. Sartre přinesl definici *Negritude* vůbec jako první a to v eseji *Orphée Noir*.⁵⁷ Tento jeho text představoval pronikavou reflexi období kolonializmu. Nechal se inspirovat martinickým básníkem Aime Césairem. V díle *Notebook of a Return to My Native Land* (1939) se Césaire věnuje tématu osvobození černého vědomí. V souvislosti s jeho básní *Cahier d'un retour* napsal Sartre esej. V eseji Sartre nabízí definici *Negritude* z hlediska heideggrovského existencialismu.

⁵³ Aimé Césaire (1913–2008), politik a 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 kolonialismu, 1950). Jako první použil pojem *Negritude* a to v jednom ze svých článků v časopise *L'Étudiant noir* (Černošský student).

⁵⁴ Léopold Sédar Senghor (narozen 9. 10. 1906, Joal, Senegal, Francouzská západní Afrika [nyní Senegal], zemřel 20. 12. 2001, Verson, Francie), básník, učitel a státník, první prezident Senegalu a hlavní zastánce *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 naplnit jeho první tížadost, stát se učitelem a 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 v moderním malířství, sochařství a hudbě, to potvrdilo jeho víru v možný přínos Afriky pro moderní kulturu. V roce 1935 Senghor jako první Afričan dosáhl titulu *agrégé*, což je nejvyšší hodnost kvalifikovaného učitele ve francouzském systému školství, která mu umožnila učit jak na lyceu, tak na univerzitní úrovni. Nejprve učil francouštinu v Tours, ale později se stal profesorem afrických jazyků a civilizace na École Nationale de la France d'Outre-Mer. V roce 1939 byl oveden na vojnu. V roce 1940 byl zajat a strávil dva roky v 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 poslán 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, dobrovolně pak z funkce odstoupil 31. prosince 1980. Poté, co opustil politiku Senegalu, odešel do Francie, jejímž občanem byl 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: Negritudé, francité, l'universel civilize* (1988). Jeho poezie pak byla shromážděna v *Poétique Oeuvre* (1990).

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

⁵⁶ Tamtéž, s. 52.

⁵⁷ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 3, s. 8–9.

V *Orphée Noir* Sartre odhaluje tendenci ztotožňovat černochoy s rolníky, zemědělstvím, sexem, s „erotickým mysticismem“, „falickou erekcí“ a zemí. V jistém smyslu tak posunuje *Negritude* zpátky k přirozenosti.⁵⁸ Mezi *Negritude* Césaire, Senghora a Sartra je rozdíl. U Sartra je *Negritude* „citovým postojem ke světu“. Ani Césaire ani Senghor hnutí neobhajovali tak, jak to dělal Sartre.

Irene Gendzier uvádí, že Sartre byl skutečně k *Negritude* soucitný, ale nebyl si zcela jistý, co vlastně *Negritude* opravdu znamená. Sartre nebyl schopen postihnout pojmovou proměnlivost hnutí, odmítal se přizpůsobit vývoji hnutí, který naopak Césaire a Senghor reflektovali. Proto řada současných prací afrických černých myslitelů líčí jeho pojmání *Negritude* jako velmi statické. Sartre dělá rozdíl mezi Césaireovým „subjektivním“ *Negritude* a Senghorovým „objektivním“ *Negritude*. Senghorovo *Negritude* usiluje o záchranu a kultivovanost starověké africké civilizace, zvyků, mýtu, hodnot 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 lepší africkou budoucnost. I když si uvědomuje rozdíl mezi svým a jejich pojetím, není schopen se přizpůsobit vývoji hnutí.⁵⁹

Víme, že Senghor i Césaire mluvili stejným hlasem, můžeme ale přijít s námitkou, podle které Césaire, mnohem více než Senghor, obviňuje kolonialismus ze selhání modernizace v kolonizovaných společnostech. Césaire je mnohem více revoluční a zastává antizápadní postoj, na rozdíl od Senghora, který je konzervativnější a prozápadní. To je nepopíratelný rozdíl mezi nimi, nicméně oba se vlastně shodují v chápání africké originality. 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. Vyloučil, že by Evropa chtěla řešit problémy, jejichž vznik zapříčinila, například problémy plynoucí z kolonialismu. V této otázce Senghor doufal v progresivní průběh, samozřejmě prostřednictvím integrace Afriky západními a jinými kulturami.⁶⁰

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

⁵⁸ Reiland, R.: *Africana Critical Theory*. Lexington Books: Lanham, 2009, s. 113.

⁵⁹ Tamtéž, s. 112–113.

⁶⁰ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism*. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 3, s. 8–9.

zázemí a pobyt v Paříži. Z odděleně existujících intelektuálů se stali zakladatele *Negritude*. Avšak místo toho, aby využili své analytické schopnosti k sociální kritice, objevovali nově svou minulost. Senghor často psal o pocitu sebeúcty, která musí předcházet smysluplným politickým akcím.⁶¹ Hnutí ale rozhodně nepředstavovalo hrozbu, malá komunikace mezi koloniální elitou a koloniální masou utvrzovala francouzské administrátory v tom, že se nemají čeho obávat. *Negritude* argumentovalo částečně pro syntézu s francouzskými orgány, a ministři pro správu tedy mohli být tolerantní, protože hnutí nepodporovalo radikální změny v uspořádání společnosti. Nešlo o pokus mobilizovat obyvatelstvo proti koloniálnímu systému. I když se Senghor pokoušel uplatnit *Negritude* v praxi, zůstal nakonec u pouhé analýzy situace.⁶²

⁶¹ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 43–44.

⁶² Tamtéž, s. 45.

IV. Leopold Sédar Senghor a jeho koncept *Negritude* – „Dítě dvou světů“

Leopold Sédar Senghor je nejvzdělanější ze všech afrických vůdců a je také hlavním představitelem *Negritude*. Senghorův vlastní svět byl vytvořen koloniálním narušením africké duše. Narodil se v době, kdy byla většina Afriky rozdělena mezi africké národy. Rodný Senegal⁶³ se dostal pod „vliv“ francouzské politiky. Senghor prožil první roky ve své rodné vesnici, kde se mu podařilo nasát tradiční africkou kulturu. Jeho vidění světa bylo formováno francouzskou výchovou, kulturou, jazykem i tradicí. Podle Mugo Gathera je Senghor „dítě dvou světů“.⁶⁴ Senghor je dokonalým produktem francouzského kolonialismu. Stále ho však pronásledovalo hluboké odcizení od vlastních kořenů. Ani dlouhá léta života ve Francii mu neumožnily vymazat touhu po africké minulosti, ale naopak ji ještě prohloubila. Podle Obi Oguejiofora je Senghorova činnost ukázkou jak specifické francouzské koloniální politiky, tak myšlenky, že je možné vytvářet postkoloniální politiku.⁶⁵ Vývoj Senghorova konceptu *Negritude* je rozložen do tří různých období: období, které předchází první světové válce, období mezi válkami a období, které se objevuje v době dosažení nezávislosti. Prostřednictvím *Negritude* hledal Senghor oblast, na které by mohla být založena africko-francouzská spolupráce.⁶⁶

Senghorův koncept *Negritude* je rozdělen do několika částí. V každém období věnuje svou pozornost jiné oblasti zájmů. Všechny tři oblasti ale spojuje touha po prokázání důležitosti Africké civilizace a kultury vůbec. V prvním období se Senghor věnuje převážně psychologické analýze černošské civilizace a problematice rasy. Výrazným prvkem v druhém období je problematika jazyka, který je důležitým faktorem každé civilizace. V třetím období Senghor sleduje praktické zájmy, protože usiluje o ustavení správné vlády pro svou zemi. V tomto období je jeho koncept ovlivněn významnými evropskými filosofy: Karlem Marxem a Bedřichem Engelsem na jedné straně a Pierrem Teilhardem de Chardinem a Henri Bergsonem na straně druhé. V předválečné Paříži dostala teorie *Negritude* poprvé svou podobu. Měla určitý revoluční potenciál, který

⁶³ Senegal je nejstarší francouzskou kolonií v Africe a přirozenou základnou k dalším koloniálním výbojům. I proto měl později v mnoha směrech privilegované postavení v rámci kolonií. 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 zajištění takové pracovní síly bylo nutné rozvinout školství, zdravotnictví a další instituce.

⁶⁴ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 65.

⁶⁵ Obi Oguejiofor, J.: *Negritude as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor's Philosophy*. *American Catholic Philosophical Quarterly* 2009, roč. 83, č. 1, s. 6–7.

⁶⁶ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 65.

ji mnozí komentátoři později přisoudili. I Senghor šel v jednom ze svých projevů tak daleko, že vyzýval k nezávislosti. Dál ale pokračoval v původních intencích *Negritude* a pokoušel se vést dialog s koloniálními mocnostmi.⁶⁷ Zde můžeme vidět dokonalou spolupráci Senghora s Teilhardem de Chardin, který k tomu 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.“⁶⁸

Senghor se snažil pojem *Negritude* filosoficky uchopit, posunout se s jeho pomocí zpět ke kořenům a odpovědět na otázky, které sebou přineslo období kolonialismu. Průkopník *Negritude*, černošský básník Aimé Césaire, dal pojmu vzniknout,⁶⁹ ale až Senghor učinil z černošství určitý druh poznání. Podle Senghora černošství označuje celý komplex civilizovaných hodnot – kulturních, ekonomických, sociálních a politických, jež charakterizují černochoy, přesněji negroafrický svět. Jako Senegalský president, ve společnosti, kterou později vedl, toho Senghor chtěl docílit tak, že volal po charakteristických, obecných rysech africké společnosti. Země, které vykazují tento druh společenské formace, jsou zeměmi, kde skupina má přednost před individui. Jsou to především náboženské země, kde peníze nepředstavují moc.⁷⁰ Senghor připisoval značnou důležitost obecnému africkému poznání, které je založené na náboženství, sociální struktuře, umění, literatuře a genialitě afrických jazyků.⁷¹ Senghorův koncept *Negritude* rozšiřuje původní Sartrovu definici, založenou na nahodilosti, a dává jí novou orientaci. Jinými slovy rysy Senghorova *Negritude* jsou smysl pro společenství, dar předvídavosti či dar rytmu. Najdeme je nesmazatelně ve všech pracích a činnostech černochoa.⁷²

Termín *Negritude* u Senghora znamená komplex objektivních faktorů, které utvářejí africkou zkušenost, zakotvenou ve formách života na kontinentu a projevující se ve způsobech myšlení a cítění svého lidu. Je to přesnější než nahodilý faktor černé kolektivní

⁶⁷ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 58–59.

⁶⁸ Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 154.

⁶⁹ Termín „Negritude“ vymyslel martinický básník Aimé Césaire v souvislosti s jeho básní „Cahier d’un retour au pays natal“ (Zápisník z návratu do rodné země, 1939), která ohlašovala příchod osvobozeného černého vědomí. Srov. Deacon, M.: Trends in African Philosophy. In: P. H. Coetzee, P. H. – Roux, A. P. J. (eds.): *The African Philosophy Reader*. Routledge: New York, 2003, s. 136.

⁷⁰ African Philosophy. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. Routledge: London, s. 29–30.

⁷¹ Provedl jasné rozlišení jazyků afrických a evropských. „Negroafrické jazyky“ mají podle Senghora několik „podstatných kvalit.“

⁷² Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 41.

existence a vědomí, jak je nacházíme u Sartra (pro Senghora takové pojetí odpovídá tomu, co nazývá subjektivním *Negritude*). U Senghora koncept označuje pokus o trvalou hodnotu bytí. Jeho teorie *Negritude* se snaží o vysvětlení charakteristického afrického vztahování se ke světu. Senghorova teorie *Negritude* se vyvinula jako pokračování jeho básnického poslání. Teorie nese úzkou podobnost s variantami kontinentálních forem „Lebensphilosophie“, která se objevuje jako reakce na nástroj rozumu v moderní společnosti. To je důvod, proč Senghorovo *Negritude* může být interpretováno jako africká verze bergsonismu. *Negritude*, tak jak je definoval Senghor, mluví k odcizeným, nikoli k vykořisťovaným, k individualitě a nikoli k masám, k intelektuálům a nikoli k negramotným, k modernímu světu a nikoli k tradicím.⁷³ *Negritude* nemělo být hrozbou pro Francii, nemělo být revolučním hnutím, chtělo pouze upozornit na situaci současné Afriky, analyzovat ji a zlepšit. Snad i proto postupovalo od teoretického konceptu stále více k praxi. Senghor dal hnutí jen jednu z mnoha podob, koncept všezahrnujícího popisu a pomoci, obsahující možnost odpovědět na otázky, jež trápí Afriku dodnes.

⁷³ Tamtéž, s. 45–46.

V. Věda, vzdělanost a kultura

To, co je zpravidla nejvíce Africkému obyvatelstvu vytýkáno, není barva pleti nebo problém poznání, ale neschopnost vzdělávat se, omezenost v přijímání informací a pomalost v realizaci svých myšlenek. Teilhard de Chardin, kterým se Senghor výrazně inspiroval, pokud jde o myšlenku Univerzální civilizace, má sice pochopení pro intuitivní africké poznání, ale k nedostatku vzdělanosti je velmi kritický, a tvrdí: „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.“⁷⁴

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 kupředu – hledá. Musí to tak být, protože je to nezbytné pro tvořivý rozvoj, při kterém je třeba více inženýru nežli filosofů, více ekonomů nežli básníků. To je pravda dvacátého století. Filozofové a básníci jsou lidé, které může správně ocenit až společnost, jež netrpí hmotným nedostatkem. Teprve pak mohou podle Senghora existovat filozofové, kteří vysvětlují takový vývoj společnosti, a básníci, kteří jej chválí.⁷⁵ Jak by tedy bylo možno pomoci Africe v tom, aby dokázala přijmout vlastní inženýry a ekonomy a následně básníky a filozofy? Na základě čeho bychom byli schopni srovnávat? Afrika je nucena předat své hodnoty formou, kterou se vyjadřuje celý okolní svět. Jen prostřednictvím písma může ukázat úroveň své civilizace. Senghor se jako student ve Francii často setkával s hodnocením své kultury v poněkud odlišných perspektivách. Proto snad ve svých politických projevech i textech kladl velký důraz právě na aspekt vzdělání civilizace, z níž vzešel. 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*...“⁷⁶

⁷⁴ Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 208.

⁷⁵ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 73.

⁷⁶ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s.

Senghor s tím rozhodně nesouhlasil a upozorňoval na to, že již v době svých studií ve Francii existovali Afričané, kteří se jednoznačně zasloužili o obohacení vidění západního světa. Vliv afrického umění na evropské umělce je podle něj rozpoznáván samotnými umělci a řada evropských učenců dokonce mluví o „Černošské revoluci“ surrealistických „moderních primitivů“. ⁷⁷ Senghor zde navíc argumentuje, že v člověku je mnohem silněji zapuštěna původní kultura nežli snaha během několika let francouzské výuky dosáhnout úspěchů, které mají francouzští studenti. Evropané se liší od Afričanů podle toho, co prožili generace po staletí. Ti, kteří se stali později uznávanými černými intelektuály ve Francii, dosáhli svého uznání i přesto, že se nevzdali odlišné Africké kultury. Afričané proto nemohou být vnímání pouze jako černí Francouzi. ⁷⁸ Neměli bychom proto předpokládat, že autoři *Negritude* byli natolik nepůvodní, že se jejich názory staly jen ozvěnou západních myšlenek. ⁷⁹

Hallen k tomu dodává: „Bylo by proto lépe se podívat na evropské i africké kořeny. Patří mezi ně mravní zásady, přísloví, mýty, poezie, kulturní praktiky jako uctívání a oběti. Mnohé z těchto zdrojů byly předávány ústně, ale některé se dochovaly také písemně (...) Chceme-li prozkoumat britskou filosofii opravdu důsledně, měli bychom patrně začít od pohledu na anglické mýty, přísloví a příběhy. Až později bychom měli nahlédnout do spisů jiných autorů, například Berkleyho, Hume, Locka a dalších. Pokud se takto nestavíme k africké filosofii, musíme si být dobře vědomi toho, že je to pouze naše vlastní pohodlnost, která nám brání jít až ke kořenům. Orální (a nejen orální) africká lidová moudrost může pomoci zavést filosofii na univerzitách.“ ⁸⁰

Jednu z možností nabízí Robin Horton, na kterého v současné době navazuje řada afrických filosofů. V roce 1967 Robin Horton vydal dvojdílnou esej *African Traditional Thought and Western Science*, ⁸¹ v níž 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, které jim umožní propojit události ve světě každodenního života. Je to podle něj základní nárok, který ho opravňuje k jejich srovnávání s (západní) vědou. ⁸² I Appiah se výrazně distancuje

51.

⁷⁷ Senghor, L. S.: *On African Socialism*. Praeger – Pall Mall Press: New York – London, 1964, s. 61.

⁷⁸ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 55.

⁷⁹ Kebede, M.: Negritude and Bergsonism. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 3, s. 16.

⁸⁰ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 14–15.

⁸¹ Horton, R.: African Traditional Thought and Western Science. *Africa: Journal of the International African Institute* 1967, roč. 37, č. 2, s. 155–187.

⁸² Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 17.

od těch, kteří se snaží tvrdit, že africké kultury jsou neracionální. Geykey například nabízí přísloví, která předpokládají humanistický původ: „Když člověk sestupuje z nebe, sestupuje do lidské společnosti“ nebo „Člověk je závislý na pomoci svých blízkých“ nebo „Má-li člověk zvolit mezi ostudou a smrtí, měl by raději zvolit smrt“. Wiredu ale pokračuje tím, že věda představuje zcela svébytnou, částečně uzavřenou oblast. Její metody a teorie nejsou něčím, s čím je obyčejný člověk na ulici obeznámen.⁸³

Wiredu se domnívá, že by bylo lepší pojmenovat správně africké zvyky a mravy a srovnat je se zvyky a mravy, které má také západní kultura.⁸⁴ Jedním ze základních cílů Wiredu je poskytnout empirický důkaz (převážně jazykový) a odůvodněný racionální základ, který by umožnil osvobodit Afriku od pejorativních kulturních stereotypů. Kultury se od sebe mohou lišit, ale na základní úrovni, kde se sdílí základní lidské hodnoty,⁸⁵ jsou stejné a sdílejí společné zásady.⁸⁶ Bergson k tomu dodává: „Jedině pokud budeme schopni dobře poznat nezákladní rozdíly mezi kulturami, určit v čem se nalézají jejich svébytnost, můžeme se 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.“⁸⁷ Je proto nezbytné srovnávat, tak jak to vidíme u Bergsona i u samotného Senghora, to, co mají všechny kultury společné, protože to je tím opravdovým základem, a všechno ostatní je jen nadstavba, ke které všechny kultury s větší či menší pomocí nakonec mohou bez problému dojít. Nejde přitom o jejich intelektuální limitaci, ale o okolnosti, které je donutily k tomu, že takového stupně civilizace ještě nedosáhly.

Senghor proto tvrdí, že je třeba se hodnotově přizpůsobit, aby vznikla nová krev. Zde se dotýkáme citlivého problému. Senghor bývá často odsuzován za příliš soucitný pohled na názory Západu. Jeho kritiky zarážel 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

⁸³ V této oblasti nás Afričané mohou učit spolu s dalšími kulturami, například s Japonskem, které zvládlo určitou segregaci morálních, politických a kognitivních oblastí. Viz Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 30; 47–48.

⁸⁴ Tamtéž, s. 20.

⁸⁵ Bell si klade otázku, zda nejsou pojmy lásky, důstojnosti, chudoby a moci společné 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 – London, 2002, s. 125.

⁸⁶ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 40.

⁸⁷ Bergson, H.: *Hmota a paměť*. OIKOYMENH: Praha, 2003, s. 18.

postoji, kterým se projevoval další vynikající politik *Negritude* Césaire. Jak jsme již viděli, nelze popřít rozdíl mezi dvěma nejdůležitějšími mysliteli *Negritude*, je však třeba zdůraznit, že rozdílnost diskurzů vedla k stejnému důsledku. V tomto ohledu je Césaire stejně otevřený jako Senghor: podle něj se musí černým národům pomoci najít univerzální humanismus tak, že budeme postupovat proti jinakosti prostřednictvím sbližování: „Efektivní humanismus musí být otevřený (...) vylučuje nacionalismus, pan-negroismus pan-afrikanismus, pan-arabismus. Jediný ismus, který splňuje požadavky dvacátého století, je, dovoluji si říci, pan-humanismus, humanismus, který zahrnuje všechny lidi bez rozdílů (...)“⁸⁸

Avšak něco takového jako absolutní věrnost Západu se mu nezdá jako rozumný návrh, protože africká kultura se teprve narodí a bude v ní mnoho nových prvků, moderních prvků.

Století devatenácté a začátek dvacátého 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.⁸⁹ Senghor se domnívá, že: „Odborné a kulturní vzdělání jsou formy lidské investice. Co člověk jí, je mnohem důležitější, než jak moc jí.“⁹⁰ A dále pokračuje: „Náš úkol je jasný, pokud jde o současnost, minulost, kolonizaci, tradiční civilizaci a historii, kterou jsme prožili. Musíme z našeho současného odcizení vybudovat nový stát v jeho politických, hospodářských a sociálních oblastech. Opět máme všechny předpoklady k tomu, abychom nebyli odcizení. Opět jsme kulturně původní.“⁹¹ Senghor se zde nebojí jednoznačně ukázat, jaká je situace ve skutečnosti, a zaujmout k ní postoj. Podle něj je čas zapomenout, využít všechen africký potenciál k vytvoření nového základu kultury, a 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, máme na mysli vzdělání. Na elementární úrovni se musí naše učebnice přizpůsobit naší sociální a kulturní situaci. Je nemyslitelné, aby naši žáci od nynějška neznali historii, geografii a umění černé Afriky. (...) Právě tak musíme vzdělávat i ty, kteří pracují a nevědí, jak se naučit číst, aniž

⁸⁸ Tamtéž, s. 80.

⁸⁹ Teilhard de Chardin, P.: *Chut' žít*. Vyšehrad: Praha, 1970, s. 146.

⁹⁰ Senghor, L. S.: *On African Socialism*. Praeger – Pall Mall Press: New York – London, 1964, s. 61.

⁹¹ Tamtéž, s. 79.

by navštěvovali školu.⁹² Musíme toho dosáhnout folkovými festivaly, politikou, odborovými organizacemi, sportovními akcemi, divadlem, filmem a stále více přednáškami a kulturními kluby (...) To je záležitost současného převzetí kultury podle francouzských instrukcí, avšak s našimi hodnotami a v naší situaci.“⁹³ Teilhard de Chardin připomíná v knize *Místo člověka ve světě* podobnou skutečnost, a sice, že od samých začátků růst vědy podněcovaly zejména životní problémy, které bylo třeba řešit. A ty nejlepší teorie by podle něj byly zůstaly ve vzduchu, nezakořeněny v lidském myšlení, kdyby se podle nich ihned nevyvíjely prostředky k zvládnutí světa. Takže postup lidstva jako pokračování předchozích forem života míří nepopíratelně k podrobení hmoty, k jeho uvedení do služeb ducha.⁹⁴

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 pohodlné břicho a zadek: koupit slunečníky, sluneční brýle, dokonce i automobily, ledničky a pračky apod.? Jakou by to mělo výhodu, jestliže bychom nevyužili náš volný čas tím, abychom vytvořili díla, která by poskytla duchovní výživu pro naše lidi?“⁹⁵ Podle mého názoru může být dobrým společníkem umělecké dílo, podobně jako je jím kino, rádio, televize, divadlo, román a poezie, sochařství, malířství a tanec či hudba (...) Rád bych připomněl, že na severu Súdánu v oblasti s ojedinělými obdobími dešťů pracovali lidé jen čtyři měsíce. Pak jsou zaměstnáni jinými aktivitami. Mám na mysli kulturní aktivity, kterým se lidé společně věnují, ve svornosti s celým univerzem: s živými i mrtvými, s lidmi, zvířaty, rostlinami, kameny a celým univerzem. A proto netvrdím, že je ve dvacátém století nutno na úkor umělecké činnosti prosazovat politické a ekonomické zájmy. V konečném důsledku jsou všechny tyto činnosti sociálně potřebné.⁹⁶

A tady se setkáváme s dalším ze Senghorových kompromisů. Senghor jasně tvrdí, že nelze zvyšovat životní úroveň bez kultury. „Mechanický svět ledniček, automobilů, klimatizací, televizních přijímačů, svět bez divadla, kina, her, hudby nebo tance, knih, záznamů, fantazie a umění – takový svět je mrtvým světem, který by nestál za námahu.

⁹² „Můžeme zvažovat zvláštní otázky, které jsou dány existencí odlišných sociálních skupin v naší společnosti Západní Afriky. Ta se skládá ze tří velkých skupin: 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*. Praeger – Pall Mall Press: New York – London, 1964, s. 94.

⁹³ Tamtéž, s. 61.

⁹⁴ Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 208.

⁹⁵ 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.

⁹⁶ Senghor, L. S.: *On African Socialism*. Praeger – Pall Mall Press: New York – London, 1964, s. 80.

Nebylo by možné usilovat o jeho realizaci (...) A nejspolehlivější a nejuhrančivější realizace jsou ty, které vycházejí přímo z duše.“⁹⁷ Tak jako mluví Senghor o tom, že je pro Afričany potřebné podržet si svou duši a tím neztratit svou identitu, tak také upozorňuje Bergson na to, aby zůstala zachována evropská duše, která se ztrácí v technickém světě. Podle Seghora se lidstvo promění, pokud se proměnit chce, a Bergson k tomu dodává, že cíli „jsme možná blíže než jsme si mysleli“. Oba mají na mysli obrat k duchovnímu pramenu, z něž politická a sociální realita čerpá, a to bez ohledu na to, zda jde o pramen individuální či kolektivní. Bergson se navrácí k jednoduchému životu, který lze chápat jako schopnost ztišení, díky němuž objevíme „starý stav duše“, který přetrvává pod zvyky, bez nichž by civilizace neexistovala. V průmyslových vynálezech vidí Bergson „rozšířené tělo“, které čeká na jakýsi duševní doplněk (...) Není možné ale zaměňovat jednoduchost a naivitu prostřáčeků. Nejde tady o rousseauovský návrat k přírodnímu člověku. Naopak skrze vrstvu vědomí, která byla pozměněna moderními vynálezy, je třeba proniknout do jeho hloubky, (...) a můžeme za nimi ucítit „velký dech života“ a dynamiku lidské osoby a její schopnost vyššího morálního závazku.⁹⁸ Bergson si uvědomuje, že ztrátou duše ztrácí každá kultura základy, na kterých je postavena. Bez neustálého kontaktu s těmito základy se každá kultura, ač 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, který je svébytný, a v tom je jeho síla.⁹⁹

Senghor je člověk velkých kompromisů, a to se projevilo v celé jeho kariéře, v každé oblasti, kterou se s ohledem na *Negritude* 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. Ale k tomu, aby mohlo být takové tvrzení přijato také francouzskými občany, je třeba je o něm skutečně přesvědčit. A toho nemůže být podle Senghora dosaženo nijak jinak, než jistým osamostatněním Afričanů z francouzského vlivu a potvrzením jejich vlastní životaschopnosti. Teprve pokud se Africkým národům podaří

⁹⁷ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 71.

⁹⁸ Bergson, H.: *Dva zdroje morálky a náboženství*. Vyšehrad: Praha, 2007, s. 260.

⁹⁹ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 229.

zlepšit školství, zdravotnictví a „postavit cesty“, budou Evropany ochotně přijati jako rovnocenní partneři. Dokazuje to i výše uvedený Senghorův citát o tom, 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 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 „daru“ Africe. Pokud Afrika nebude mít vzdělání, pak nejenže nezvýší svou životní úroveň, ale nebude ani moci světu ukázat svou kulturu a představit svou duši.

VI. Hermeneutika a problematika jazyka

Kromě marxismu a bergsonismu můžeme najít v Senghorově myšlení – nebo spíše v myšlení celého konceptu *Negritude* – znatelný vliv hermeneutiky. *Negritude* je reakcí, je to jedna z cest filosofie, která s sebou přináší různé možnosti interpretace světa. Nechce ale porozumět způsobem, který plně vyloučí nedorozumění. Právě ono nepochopení je pro ni podstatné. Negativita se zde stává originální příležitostí hermeneutiky.¹⁰⁰ Slovy Hanse-Georga Gadamera: „Pochopení se stává speciálním úkolem jenom tehdy (...) když vzniklo nepochopení.“¹⁰¹ Senghorův odkaz *Negritude* je tak zapojen do nepochopení a překroucení Afriky a jejího dědictví. Vidí situaci, která je od doby konce kolonialismu velmi složitá, která zvýrazňuje všechny aspekty afrického života. Je proto velmi obtížné spojit je všechny dohromady. Jednou z možností ale může být právě hermeneutika, skrze niž lze uchopit africký stav hermeneutickými prostředky, přes symboly, kulturu, historii a jazyk. Jazyk je vůbec jednou z nejdůležitějších složek tohoto filosofického směru. Ti, kteří pocházejí z libovolné jazykové školy (kultury), vidí svět jinak než ti, kteří pocházejí z odlišné jazykové školy.¹⁰² Senghor k tomu dodává: „Psychologické kořeny sebe-reflexe jsou nalezeny v jazyce. Jazykové myšlení se dědí ze znalosti předchozí generace, kterou dnešní generace obohacuje a předává generacím dalším.“¹⁰³

Jazyk je zajímavým pro všechny filosofické školy, od hermeneutiky až po analytickou filosofii. Senghor jakožto velký kompromista se snažil uchopit obojí. Analytická filosofie pro něj mnohdy příliš striktně klasifikuje, a to i v oblasti jazykových jevů, hermeneutika naopak mnohdy nechává příliš málo prostoru pro jednoznačné porozumění. Senghor si uvědomoval, jak moc je jazyk důležitý pro jeho zemi. A při vši úctě k jeho kultuře si byl rovněž 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 někde uprostřed, mezi kritickou jazykovou analýzou a jazykovými symboly. Domnívá se, že je třeba vyjadřovat své myšlenky, pocity a sebe sama v našich jazycích, ale pokud jde o vědu, je si

¹⁰⁰ Hermeneutika má dlouhý vývoj, ale některé prvky mohou být chápány jako společné: dějinný kontext, kontext, předporozumění, tradice a jazyk. Hermeneutika může působit jako napětí mezi touhou po univerzálnosti na jedné straně a touhou po specifické filosofické reflexi na straně druhé. Jindy se v ní může objevit napětí mezi vlastním rozuměním a rozuměním jiného vyjevujícího se objektu.

¹⁰¹ Obi Oguejiofor, J.: *Negritude as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor's Philosophy. American Catholic Philosophical Quarterly* 2009, roč. 83, č. 1, s. 9.

¹⁰² Tamtéž, s. 3.

¹⁰³ Senghor, L. S.: *On African Socialism. Praeger – Pall Mall Press: New York – London, 1964, s. 138.*

plně vědom toho, že Afrika je pozadu a nikdo na její obyvatelé čekat nebude. Ví, že je potřeba sdělit světu, kdo vlastně Afričané jsou, ale je ještě potřebnější učinit to okamžitě. Ale na to africké jazyky nejsou připraveny. Jazyk je od nepaměti prostředek k dorozumívání, ale jeho status je určen většinou kulturou. Pro některé kulturní oblasti dnešního světa má zcela nepostradatelnou a téměř všeobsahující hodnotu. Je jím možno sdělit vše a hlavně je možno do něj vše přetransformovat. Proto také začínající africká filosofie tak často zdůrazňují význam afrických jazyků v celé civilizaci. 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.¹⁰⁴

Snad právě pro tyto, ale nejen tyto, důvody se analytičtí filosofové v touze po obhájení africké filosofie opírali a opírají o jazyk. Jejich velkým vzorem je Wittgenstein a Quine. Quine hlavně proto, že silně zpochybnil ontologicko-epistemologické postavení významů (slov, činů atd.) jako subjektů, které by mohly nějakým způsobem prozkoumat a analyzovat svět nezávisle na skutečné životní situaci, ve které se dané subjekty nacházejí (ve které lidé žijí). To by taky znamenalo, že je zpochybnitelná myšlenka o univerzálnosti významů slov. Důsledkem těchto debat je i dialog vedený mezi Quinem a N. Chomským, který navrhuje univerzální sémantiku. Podle něj naopak pro všechny lidské kultury může určité slovo v Arabštině, Čínštině nebo Zulu znít jinak, ale význam bude stejný¹⁰⁵

Porovnávání jednotlivých jazyků a jejich vývojových možností doprovázejí často mnohá omezení. Je třeba položit si 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 pro to, aby se rozvinuly? U afrických jazyků byly tyto otázky důležité hlavně v době po kolonialismu, v době, kdy úředními jazyky jednotlivých afrických států byly většinou jazyky kolonizujících zemí. Senghor k tomu poznamenává: „Opakuji, že jsme si nevybrali. Byla to naše situace, situace kolonizovaných národů, kterým byl uložen jazyk kolonizátorů, v rámci jejich politiky asimilace.“¹⁰⁶ To ale jistě neznamená, že by evropské jazyky byly zajímavější nebo kvalitnější než jazyky africké. Africké jazyky mají schopnost utvořit vhodné ekvivalenty pro slova existující ve vyspělých jazycích, jen neměly dostatek prostoru je vytvořit. Jsou to například slova používající se v oblasti práva, vzdělání, nebo filosofie. Afrika proto potřebuje, aby všechny tyto oblasti byly v jednotlivých zemích na tomto kontinentu zmapovány a zapsány. To,

¹⁰⁴ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 36.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 36.

¹⁰⁶ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 60.

jakým jazykem, ovšem zůstává otázkou.

Příkladem mohou být etické problémy a právní řád. Afrika je kontinentem, který se snaží rozvíjet své morální a duchovní hodnoty. A je proto důležité, aby byly zakotveny v právním řádu jednotlivých zemí. Tento rozvoj a tato úprava je uskutečňována prostřednictvím univerzálního kompromisu. Na tento kompromis musí ale přistoupit obě strany, to si dobře uvědomoval už Senghor. V mnohém Afrika sdílí stejné hodnoty s Evropou, někdy se ale také jedná se o hodnoty, které jsou vzdáleny Evropanům a naopak důležité pro obyvatelé Afriky. A to Evropa musí tolerovat. A naopak právní řád, který zachycuje situaci v Evropě, má svá pravidla, která se osvědčila a která by mohla mít své místo v Africe. Otázkou zůstává, jestli například budou Evropské jazyky schopny vyjádřit vše, co budou chtít Afričané v právních řádech mít zakotveno. I proto je důležité, abychom se i my učili africké jazyky, a učení v afrických jazycích a právní řády mohly být napsány například dvoujazyčně.¹⁰⁷ Senghor vystupuje v otázce jazyka ještě mnohem více než v otázce rasy proti úplnému převzetí jednoho jazyka.¹⁰⁸ Domnívá se, že na úplně nejzákladnější úrovni by se mohlo jednat o problém ztracení afrických jazyků jako části jejích civilizace. Tato ztráta by mohla být jistě v budoucnu vnímána jako zcela zásadní a nenahraditelná. Avšak nevyužití jazykového aparátu jazyků je pro něj zrovna tak neakceptovatelné.

Pokud si uvědomíme to, že některé jazyky zatím neměly příležitost se projevit ve své plné míře, mohou se objevit další problémy vyplývající ze skutečnosti, že jednotlivé jazyky světa nemají stejné příležitosti pro své rozvinutí. Senghor i jeho současníci se obávali, že by tak situace mohla vést k názoru, že některé jazyky jsou lepší než jiné, a dále k tvrzení, že některé evropské jazyky jsou na tom lépe než některé jazyky africké, a to pokud jde o vědeckou terminologii nebo vůbec o 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. Současný africký filosof Bewaji k tomu dodává, že zdánlivá méněcennost vychází ze skutečnosti, že tyto jazyky se zdají zaostalé a hodnotí se ve smyslu odborné terminologie, nikoli morfologie nebo syntaxe. To ale opravdu neznamená, že nemohou být rozvíjeny ve vědecké terminologii nebo že nemají potřebný potenciál.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Bewaji, J. A. I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. *Journal on African Philosophy* 2002, roč. 1, č. 1, s. 13.

¹⁰⁸ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 63.

¹⁰⁹ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 14–15.

Za prvé: můžeme lehce doložit, že například jorubský jazyk nemá ekvivalenty pro vědecké koncepty jednání, které se týkají vědeckého jazyka, protože základní vzdělání probíhalo v angličtině, tedy nikoli proto, že by nebylo možné něco podobného v jorubštině vymyslet. Za druhé: dlouhou dobu nebylo zkoumání v těchto oblastech v Africe populární, protože nebyly dostatečné možnosti k jeho uskutečnění. Následně když do světového dění vstoupilo také africké dění, tedy do debat o tom, co znamená africká filosofie nebo africký socialismus, bylo třeba se začít dívat na slova „filosofie“ a „socialismus“ z hlediska jejich významu v angličtině, ale zároveň také z hlediska toho, co tyto pojmy znamenají v afrických jazycích.¹¹⁰

Jako ilustraci uveďme 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, vůdce či náčelník. To je samozřejmě krajně nepřesný překlad. Situace týkající se abstraktních slov nebo pojmů, jako jsou „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 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 navrhnou někteří, anebo „Nyasaye“, jako navrhnou jiní?¹¹¹

Je třeba však zdůraznit, že dvoujazyčnost nelze tak snadno zavést, protože vyučování africké filosofie v afrických nebo karibských vědeckých institutech a na univerzitách stále neprobíhá v domorodých afrických jazycích, ale v koloniálních a světových jazycích.¹¹² Sdílení stejného jazyka v případech zaostalých a rozvinutých zemí je

¹¹⁰ Tamtéž.

¹¹¹ Tamtéž.

¹¹² Bylo by pro nás jistě nezvyklé, kdybychom měli učit africkou filosofii například v jorubštině na anglicky mluvících univerzitách Obafemi Awolowo, Ile-Ife, Nigeria, nebo naopak učit na Ohio University (Athens,

navíc obtížné i z dalšího důvodu. 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 bohatších zemí. Knihy, které čtou, jsou ovlivněny jejich nápady, sdílejí jejich historii techniky. Kdyby se ale na vzdělání v Africe začalo pracovat, zahraniční vědci, kteří mají v rukou moc a vliv by mohli provádět výměny studentů, stážistů, politiků atd.¹¹³

Leopold Sédar Senghor se vyjádřil k problematice jazyků právě v oblasti vědy. Vzhledem ke svému působení ve Francii srovnává Africké jazyky 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. 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, 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 aby bylo ponecháno francouzštině jako jazyku vyspělému a něco jazykům domorodým. Právě vědecké termíny by byly zaznamenávány francouzštinou, tedy jazykem, který je již k tomu vybroušen, kdežto pověsti a pohádky, lidová slovesnost, která je v afrických jazycích velmi vyspělá, by byly ponechány v jazycích domorodců. Podle Markowitze Senghor neobhajoval francouzský jazyk, ale bilingvismus, který měl být vyjádřením „New Negro“. Věda by byla psána ve francouzštině a domorodé jazyky by byly použity na poezii, divadlo a pohádky.¹¹⁴ Zde by se tedy mohlo jednat o jistý kompromis, který by v jistém smyslu podpořil zachování tradice, čímž by bylo zabráněno definitivní ztrátě původních jazyků, a přitom by se neztrácel čas a věda by se učila v jazyku pro ní již vytvořeném. Vystává však další otázka, zda pak země, jež by vědu přebraly v cizím jazyce, nebyly přece jen

Ohio) v cizím jazyce studenty z cizích zemí, bez dřívější znalosti jorubštiny. Jeden z experimentů, který byl vedený na Faculties of Education and Science, University of Ife (nyní Obafemi Awolowo University), Ile-Ife, Nigeria, v sedmdesátých a na počátku osmdesátých let ukazuje, že středoškolské děti, které se učily matematiku v jorubském jazyce (kterým lze vyjádřit základní početní operace: sčítání, odčítání z aritmetiky, geometrie, a také základy z biologie, chemie a fyziky), dosahovaly lepších výsledků v jejich domorodém mateřském jazyce než v angličtině, která je oficiálním jazykem obchodu a průmyslu v Nigérii. In: Bewaji, J. A. I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. *Journal on African Philosophy* 2002, roč. 1, č. 1, s. 7 a 13.

¹¹³ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 61.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 62.

diskriminovány?

Jasným argumentem 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 své ideje, kulturu, vědu a náboženství do jiných částí světa s pomocí svého jazyka. Je ale také možné zaznamenat zcela opačný ukazatel. Fakt, že jedno ze světových náboženství, křesťanství, nedosáhlo Západu prostřednictvím hebrejského jazyka, ale jinak (prostřednictvím jiných jazyků), tuto ideu vyvrací. Kdyby totiž měřítkem rozvoje kultury byl jazyk,¹¹⁵ pak by egyptský, latinský, hebrejský, řecky, arabsky jazyk měl přednost a neuvěřitelný rozsah.¹¹⁶ Pokud tento problém otočíme, jako vhodný příklad se nám bude jevit problematika Japonska. Dalo by se očekávat, že japonština nahradí angličtinu, španělštinu a francouzštinu, když technologický, vědecký a ekonomický rozvoj je determinován rozšířeností jazyka.¹¹⁷ Ale 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. I Senghor ukazuje, v rámci toho, jak píše, že je také autorem, který, ač africkými jazyky nepohrdá, se nebojí promlouvat francouzsky. Senghor podle něj není autor, který píše jako africký básník. To, co dělá, je to, že píše francouzskou poezii, která je proložena africkým podtextem. To může podle Abrahama dělat jakýkoli francouzský občan. Myslí si ale, že je velmi důležité, že mluví o „odpuštění“ a „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, africkou historii a její rytmus.¹¹⁸

Tento druh psaní je sice u Senghora zaznamenán, ale vždy jen pokud se jedná o otázku vědy a ochrany vlastní země. V oblasti tradice a poetických textů takto Senghor nemluví, neboť umělci se vždy cítí částečně vykořenění, pokud musí psát v jiném jazyce

¹¹⁵ Bewaji zde také uvádí další příklady, např. jorubštinu, kterou se mluví interkontinentálně v Nigérii, Republice Benin, Togo, Cuba, Trinidad, Tobago a Brazílie.

¹¹⁶ Bewaji, J. A. I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. *Journal on African Philosophy* 2002, roč. 1, č. 1, s. 9.

¹¹⁷ Tamtéž.

¹¹⁸ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 63–64.

než v jazyce své země. Zahraniční umělci, tedy i Senghor, zapojení do koloniálních vztahů, se cítili dvojnásobně 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 doma spíše pomoc pro svou zemi nežli umělce. 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 v složitých situacích.¹¹⁹ Senghor k tomu dodává: „Neexistuje žádná civilizace bez literatury, jež je vyjádřením každé civilizace a osvětluje její hodnoty, tak jako klenotník zdobí korunu perlami. Bez psané literatury nemůže žádná civilizace rozvíjet svou existenci a ptát se na ni.“ Pokračoval později argumentem, že by bylo nemožné si představit domácí literaturu, která by nebyla napsána v domorodém jazyce. Jako jediný protipříklad byl ochoten akceptovat pouze jazykovou situaci na Haiti.¹²⁰ A i v tomto případě se domnívá, že stejně taková literatura nebude vědět, jak vyjádřit svou duši. Existuje podle Senghora „určitá chuť, určitá vůně, jistý akcent, určité černé zbarvení“, které nemůže být vyjádřeno evropským literárním cítěním.¹²¹

Jasně tak Senghor dává najevo oddělenost vědy od tradice. Jednotný ale zůstává ve snaze obě tyto africké oblasti dále na kontinentu rozvíjet. A to nebude možné, pokud nebude vyřešeno jak na to. Říká k tomu, že „chceme-li sdělit naším bratrům a sestřím neslýchané zprávy, musíme je napsat. To nám umožní dát světové civilizaci vlastní příspěvek, bez kterého by civilizace dvacátého století nemohla být univerzální.“¹²² V samém důsledku je úplně jedno, jakým způsobem to předáme, důležité je, aby se vůbec začalo psát. 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 k správnému rozhodnutí, které bude vycházet od Afričanů. I když Senghor

¹¹⁹ Bewaji, J. A. I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. *Journal on African Philosophy* 2002, roč. 1, č. 1, s. 2.

¹²⁰ Mezi dvěma oficiálními jazyky, kterými jsou na Haiti francouzština a haitská kreolština, má prvenství francouzština. A to nejen v administrativním nebo vzdělávacím sektoru, ale také při slavnostních příležitostech, jakými jsou pohřby, svatby, promoce. Navíc kreolština zde byla jako oficiální jazyk zavedena poměrně nedávno.

¹²¹ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 62.

¹²² Tamtéž, s. 63.

Japonsko ve svých dílech nezmiňuje, je tato země domnívám se vhodným příkladem. Japonci přicházejí s přebytkem a přijali univerzální jazyk, Afričané přicházejí s nedostatkem, ale proto by podle mne měli jednoznačně přijmout univerzální jazyk. Přirozeně by tedy ani jedna skupina neměla být diskriminována, pokud chceme udržet ideu Univerzální civilizace.

I v této otázce se projevuje Senghor jako kompromista, který chce spojit africké kořeny a zároveň Africe pomoci se 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 je současný svět orientován natolik kosmopolitně, že pro vzájemnou komunikaci je stejně využíváno jen několik málo 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, není špatný.

Otázkou však 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 svou 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. Evropská civilizace může svět v jazykové oblasti stále znova také obohacovat. Příkladem jsou neologismy. 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 africké jazyky zachovat. Avšak k tomu, aby informace o těchto jazycích mohly být získány, musí pomoci jazyky již zavedené. Jinými slovy: Afričané využijí evropské jazyky pro svůj rozvoj a obohacení, Evropané pak africké jazyky pro obohacení a zpřesnění jazykového vývoje. 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 Brodnicka tvrdí, že období, které předcházelo před kolonialismem, je obdobím tradičním. Období, které přichází po kolonialismu, je obdobím moderním. Filosofie, 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. Je to naopak právě proces kolonizace, který radikálně změnil společenské postupy uspořádání a běžný život v afrických společnostech natolik, že to, co je myšlenkou „tradičního“, je už velmi těžko rozpoznatelné.¹²³ 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.¹²⁴ 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 neschopnými změny a prázdnými ve svém obsahu a smyslu. Modernita potřebuje tradici, aby mohla překonat odosobněné období, které přinesl kolonialismus, a ve jménu pokroku pokračovat ve svém rozvoji.¹²⁵

Navíc je jasné, že problém tradice a modernity přesahuje hranice akademické filosofie. Stává se stále více zřejmé, že důsledky tradičně-moderní ideologie jsou situovány nad rámec intelektualizovaných definic.¹²⁶ Důsledky se objevují ve struktuře společnosti i v sociálním a kulturním uspořádání.¹²⁷ Můžeme to vidět na jedné straně na příklonu k socialismu, k ochraně afrických jazyků a akanských příslovích, na druhé straně na příklonu k potřebě vzdělání a evropských hmotných výdobytků. K modernitě se zde jasně váže problematika vědy, ale stále nám zůstává tradice, kterou tvoří z velké části kultura, o které

¹²³ Bell, R. H.: *Understanding African Philosophy*. Routledge: New York – London, 2002, s. 119.

¹²⁴ 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. In: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 17.

¹²⁵ Brodnicka, M.: When Theory Meets Practice: Undermining the Principles of Tradition and Modernity in Africa. *Journal of African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 2.

¹²⁶ Srov: Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 14–32.

¹²⁷ Tamtéž, s. 29.

se pojednává v minulých kapitolách a na které velice záleží. Avšak ani 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. Takovou hranici lze ale najít jen velmi obtížně a ne všechny filosofické směry a školy na ni mají stejný názor. Pojmy tradiční a moderní jsou totiž příliš široké. Ani filosofové analytického zaměření jako Wiredu plně neopovrhují tradicemi, zatímco ani etnofilosofové se nevyhýbají otázkám jazyka.¹²⁸

Už skutečnost, že dva nejvýznamnější představitelé hnutí *Negritude*, Aimé Césaire a Leopold S. Senghor, jsou hluboce zasaženi francouzskou kulturou, poukazuje na to, že rozdělení na tradici a modernitu je marné. Je to epistemologie Bergsona, kritika intelektualismu a důraz na intuici, co přijal Senghor ve své formulaci *Negritude*. Je zde nesporný západní vliv,¹²⁹ ale rozsah ovlivnění nebyl řádně definován a zaznamenán v přesných koncepčních a ideologických souvislostech. Když vidíme, nakolik je africká poezie nasáklá bergsonismem, právě jako romány o Africe, a jak je ovlivněn africký výzkum ve všech afrických humanitních vědách, vybízí nás to k pečlivé analýze těchto vztahů. Je také nutné se rozhodnout, do jaké míry je vlastní pojmenování africké filosofie a kultury opravdu autentické, expresivní, africké a domorodé. Lze si také položit otázku, kde se nakonec *Negritude* odchylovalo od vlivů bergsonismu a v jaké míře toto rozvětvení zvýraznilo africký diskurz.¹³⁰ Je třeba se také zaměřit na to, v čem tkví zásluha bergsonismu, že tento mohl tak mohutně zapůsobit na vznik *Negritude*. Odpověď tkví právě v problematice přírodních národů. A totéž nám do hloubky ilustruje problematika *Negritude*. Z hlediska *Negritude* není lepší ilustrace rozdílů mezi intuicí a inteligencí než bergsonovské vyvrácení pojmu primitivní mentality v podání Lucienna Levýho-Brühla.¹³¹ Popření je kompletní, a základní argument je spojen s neudržitelností myšlenky předlogičnosti. Poté, co Bergson ukázal, že primitivní národy stejně jako civilizované národy spoléhají na neměnnost přírodních zákonů a naopak, že civilizované národy občas

¹²⁸ Brodnicka, M.: When Theory Meets Practice: Undermining the Principles of Tradition and Modernity in Africa. *Journal of African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 2.

¹²⁹ Srov. Kebede, M.: Negritude and Bergsonism. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 3, s. 3.

¹³⁰ Tamtéž, s. 1.

¹³¹ Rousseau je autorem myšlenky ušlechtilého divocha a analýzy evropského způsobu života. Lituje, do jaké míry byly poškozeny naše duše v nepřímé úměře k tomu, jak 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, roč. 2, č. 3, s. 2–3.

věřící mystice, přišel na to, že nic není nelogické v myšlení primitivních národů.¹³² Jeho koncept opírající se o to, že nic není nelogické v poznání přírodních národů, je velmi podstatný pro uchopení a akceptování africké teorie poznání. Ta hraje podstatnou úlohu nejen v hnutí *Negritude*, ale v celé Senghorově teorii poznání.

Z filozofického hlediska je nejdůležitější otázka Senghorovy teorie vztahující se k „formám myšlení“. Připomíná to jeho tvrzení, že: „Evropské usuzování je analytické, logický směřující k využití, ale africké usuzování je intuitivní, směřující k spoluúčasti.“¹³³ Rozdělení může charakterizovat představu rozdílného poznání a následnou kategorizaci. Rozdílná schopnost poznání může souviset s historií poznávajícího společenství a může být velmi hluboko zakořeněna. Výsledky obou poznání ale mohou být stejné, proto nelze od počátku jeden odmítat. Senghor skandalizoval tím, že upřednostňoval neracionální schopnosti, jejichž prostřednictvím africká duše analyzuje svět.¹³⁴ Nakonec se proto uchýlil k méně kontroverznímu tvrzení. Každá etnická skupina má spolu s různými aspekty rozumu všechny ctnosti, ale každá může zdůraznit jen jeden aspekt, jednu přednost.¹³⁵

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 oběma africkými přístupy k realitě. Všimá si mystického přístupu k realitě v Africe, rozvíjeném emocionalitou, stejně jako novým čistým porozuměním, které je charakteristické pro západní myšlení a které je zakotveno v Descartesově „cogito ergo sum“.¹³⁶ 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 pro Afriku předpokládá totální uchopení reality zahrnující kontinuitu z říše přírody do nadpřirozena. Jsou zde přítomny principy a systémy sociální organizace, které vycházejí a vracejí se do spiritualismu, jenž obklopuje všechny jevy posvátným charakterem.¹³⁷

Senghor chápe emoce jako dostatečnou formu znalostí a staví je nad rozumové důvody. Vždy ale dodává, že každá rasa má rozvinuty všechny aspekty důležité pro poznání. Proto je třeba Bergsonovo odmítání dichotomie mezi duchem a hmotou, kterou

¹³² Tamtéž, s. 4.

¹³³ „European reasoning is analytical, discursive by utilization, African reasoning is intuitive by participation.“

¹³⁴ Senghor, L. S.: *On African Socialism*. Praeger – Pall Mall Press: New York – London, 1964, s. 26.

¹³⁵ *African Philosophy. Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. Routledge: London, s. 4.

¹³⁶ Senghor, L. S.: *On African Socialism*. Praeger – Pall Mall Press: New York – London, 1964, s. 108.

¹³⁷ Obi Oguejiofor, J.: *Negritude as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor's Philosophy*. *American Catholic Philosophical Quarterly* 2009, roč. 83, č. 1, s. 9.

Bergson nahrazuje jedinou realitou, vnímat s obezřetností. Musíme být opatrní při jednoduchém dosazování Bergsonovy intuice za intuici *Negritude*. Sartre uvádí v básni *Negritude* „slavné rozlišení, které Bergson zakládá mezi inteligencí a intuicí“ a sám později reviduje jeho postoj týkající se toho, že intuice *Negritude* „je daleko od cudnosti a asexuálnosti Bergsonovy intuice.“¹³⁸ Přímé shody by zde proto bylo velmi obtížné hledat a ani to není nutné. Bergson apeloval více na vyvážený svět, ve kterém se mechanismus spájí s mysticismem. Senghor v tom nevidí nic víc než nutnou spolupráci mezi Afrikou a Západem.¹³⁹ Problém je v tom, že demonstrování velkého vlivu bergsonismu lze interpretovat jako podporu názorům, které tvrdí, že *Negritude* je dovezenou ideologií, jež 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.¹⁴⁰ Obvinění padají na dovoz i nepravost koloniálního výrazu, a tento trend škodí jak africkým zájmům, tak její modernizaci.¹⁴¹ Podle mého názoru by ale bergsonismus mohl být chápán spíše jako pomoc při prosazení vlastního Senghorova názoru než jako kopírování západního myšlení. Bergson i Senghor si všimli stejných lidských pochodů ve stejnou dobu. Jde spíše o shodu než o kopírování. A tato shoda tedy musí být doceněna. Senghor sám předkládá velmi sugestivní argument, který potvrzuje spojení mezi Afrikou a Západem. Spočívá v pohledu, který zdůrazňuje jednak to, že Afrika je dlužníkem Evropě, ale také to, že také Afrika kulturně obohatila Evropu.¹⁴²

Senghor svou teorii *Negritude* rozšiřoval i na celou rasovou problematiku. Rozlišoval nejen mezi rozdílností v poznání, ale také mezi kulturními a rasovými rozdíly. Argumentoval tím, že rozdíly mezi lidmi¹⁴³ vždycky existovaly, ale neměly by znamenat něčí nadřazenost. Chtěl proto v přátelské atmosféře s Francií hledat společnou cestu pro budoucnost a lepší porozumění.¹⁴⁴ Tvrdí, že kulturní autonomie je naprosto nezbytná, ale

¹³⁸ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism. Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 3, s. 17.

¹³⁹ Tamtéž, s. 13.

¹⁴⁰ I v Routledge Encyclopedii je tato otázka položena: „Je ideologie v Senegal (která je nesena konceptem *Negritude*) skutečně nástrojem větší národní jednoty a ekonomického rozvoje, nebo je primárně maskou pro stávající řízení.“

¹⁴¹ Kebede, M.: *Negritude and Bergsonism. Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 3, s. 14.

¹⁴² Tamtéž, s. 15.

¹⁴³ Existují tři možné přístupy k rasám. První teorie rasové nadřazenosti tvrdí, že některé národy disponují lepšími biologickými faktory, a proto jsou podstatně vyspělejší mentálně, kulturně i fyziologicky. Druhá teorie společné zkušenosti tvrdí, že všechny národy, rasy a civilizace prošly stejným historickým procesem, a proto mají společné perspektivy, zvyky a postoje. Třetí teorií je teorie vrozených rozdílů mezi lidmi, která tvrdí, že 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.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 56.

na druhé straně podporuje francouzsko-africkou spolupráci.¹⁴⁵ Senghor rozhodně neupřednostňoval barvu pleti, je pro něj důležitější Rozum, Kultura, Civilizace. Nejčastěji Senghor chválí Afričany ve smyslu černé rasy ve své poezii.¹⁴⁶

To, že Senghorova teorie rasové rovnosti a celkově jeho rovnost v poznání není jen myšlenkou afrického snílka, dokazuje Senghorova inspirace Bergsonem ve *Dvou zdrojích morálky*, kde zmiňuje myšlenky Levého-Brühla a jeho názory na primitivní mentalitu.¹⁴⁷ Bergson se domnívá, že bychom neměli člověka posuzovat podle našeho stupně vzdělanosti: „Nedozvídáme se, že by primitivní člověk, když vidí vítr jak ohýbá strom, vlnu hrnoucí oblázky nebo práh, 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.¹⁴⁸ Bez této důvěry by nespoléhal 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.¹⁴⁹

Pokud podle Bergsona člověk vysvětluje smrt člověka, nevysvětluje její „nadopřirozenou“ příčinou fyzický účinek, 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 lidstvo –, zbývá vysvětlit 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

¹⁴⁵ Tamtéž.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 51.

¹⁴⁷ Lévy-Brühl dělí mentalitu na několik typu podle míry pověřivosti (viz také první kapitola).

¹⁴⁸ „Víra tedy znamená důvěru; prvním počátkem není strach, nýbrž zajištění proti strachu. Na druhou stranu víra nemusí mít zpočátku nutně za předmět nějakou osobu; stačí ji částečný antropomorfismus. Tyto dva momenty upoutají naši pozornost, když uvažujeme o přirozeném postoji člověka k budoucnosti, na niž každý myslí už jen proto, že je inteligentní, a již 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: Praha, 2007, s. 110.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 105.

usuzování. Tento úsudek je však přirozený; nevytrácí se ani u civilizovaného člověka a projevuje se pokaždé, když nezasáhne protikladná síla.“¹⁵⁰ Zde je podle mě definitivní potvrzení toho, co *Negritude* jako vznikající hnutí potřebovalo slyšet. Senghor nežadá uznání empatické teorie poznání jako něčeho málo vědeckého, žádal její uznání jako předstupně k něčemu mnohem složitějšímu, třebaže předstupně nezpochybnitelného a hlavně nepostradatelného.

Senghor se inspiroje také myšlením Teilharda de Chardin, 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 Senghora zaujalo nejvíce.¹⁵¹ Tento sklon má příčinu v analýze, v tom skvělém nástroji vědeckého bádání, jemuž vděčíme za všechny pokroky, ale také za ztráty, když totiž splétá jednu syntézu za druhou, unikají mu pod rukama také všechny jejich duše, takže tu nakonec zbude jen hromádka koleček a vytrácejících se částic.¹⁵² V diskuzích posledního období, které bylo zaměřeno více prakticky na nutnost plánování Senghor přesto poznamenal, že vyrovnání se západnímu světu závisí především na vědě a technice: „nejmodernější vědecké a technologické metody vyžadují v konečném výsledku rozumnost (...) Racionalita neznamená dnes pravdu, která je doménou filosofie, ale účinnost, která je nezbytná pro zaostalé země, kde všechno je otázkou instrumentální racionality a techniky.“¹⁵³ Je však důležité si uvědomit, že pokud se lidská bytost zabývá technologiemi (které jsou nástrojem produkce), neznamená to, že by zapomněla na své konečné úsilí. Musíme jen rozlišovat mezi bezprostředními cíly a konečnými cíly.¹⁵⁴

Cesta, kterou se vydává Bergson, je sympatická v tom, že nemůžeme přistupovat k Afričanům jen tímto směrem, ale že je 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

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 105–106.

¹⁵¹ 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 „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 de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 109.

¹⁵² Tamtéž, s. 215.

¹⁵³ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 71.

¹⁵⁴ Tamtéž.

ideální síly, k nimž se člověk znovu a znovu vrací, kdykoli chce v pozemské formě nějak ‚zhmotnit‘ důvody, proč věří a doufá.“¹⁵⁵ Teilhard 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?“¹⁵⁶ Teilhard a Bergson Senghorovi vydatně pomáhají v myšlence, že by bylo vhodné najít kompromis. Všichni tři filosofové jsou si vědomi toho, že pouze kompromis může vést k úspěchu.¹⁵⁷

Také vyspělé Japonsko není například zemí, která by se dobrovolně vzdávala své tradice, a přesto neobviňujeme japonský barbarismus z jejich věrností vyššímu stupni pověřivosti a supernaturalismu. Japonsko ukazuje, že věda a duchovní rozměr národa nejsou vzájemně neslučitelné. Ve skutečnosti je hegemonismus Japonska především technologický a ekonomický, a přesto má tradice v jejich zemi své místo.¹⁵⁸ Henri Bergson, z kterého Senghor v mnohém vychází, k takovému problému dodává, že popření nemožnosti logického úsudku vycházejícího z praktického života je základním argumentem a je spojen s neudržitelností myšlenky předlogičnosti. Bergson ukázal, že primitivní národy stejně jako civilizované národy spoléhají na neměnnost přírodních zákonů a naopak, že civilizované národy občas věří mystice. Bergson tak podpořil Senghora právě v jeho tvrzení, že nic není nelogického v myšlení primitivních národů. Jen je důležité ukázat, kolik z lidské zkušenosti může být přeneseno do vědeckých postupů.¹⁵⁹

Omezené Bergsonovo myšlení neoslavuje komunalismus, na rozdíl od Marxe, přesto neznamená jeho úplné zamítnutí. Senghor pochopil, že v duchu teorie Bergsonovy životní síly, stejně jako v duchu její rehabilitace, intuice dokonalé souhlasí, 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, podává precizní ilustraci pravdy,

¹⁵⁵ Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 207.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 208.

¹⁵⁷ Zde by však možná bylo potřeba dodat, že výchozí pozice Japonska a afrických států se v mnohem liší.

¹⁵⁸ Bewaji, J. A. I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. *Journal on African Philosophy* 2002, roč. 1, č. 1, s. 9.

¹⁵⁹ Kebede, M.: Negritude and Bergsonism. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 3, s. 4.

kteřou dnes můžeme vidět v realizaci afrických socialismů. 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 tohoto života. Bez ohledu na jeho zásluhy je africká civilizace jen jednou z variant mezi různými způsoby života, a jako taková je to proto neúplná a jednostranná.¹⁶⁰

Bergsonova teorie poznání je neoddělitelná od jeho metafyzických názorů, čímž 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 je charakteristickým rysem africké ontologie to, že černoch identifikuje bytí se životem, přesněji s 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 a její touhy po bohatství a moci. Současná situace je však neudržitelná: nežli jsou splněny staré potřeby, vznikají nové potřeby. Je to nekonečný závod, jehož výsledkem je hon za výkonem, potěšením a spotřebou, nikoli spokojenost. To posiluje mechanickou sílu, méně asketický výkon lidstva, bohužel s tím důsledkem, že stále ničivější zbraně jsou dány člověku k dispozici. Je to tendence, která je nakloněna k válce a luxusu.¹⁶¹ A to je přesně opačná tendence nežli ta, kterou vyžaduje Senghor, Bergson i Chardin a která by měla být nakloněna k míru, porozumění a duchovnímu rozvoji.

Jako náhradu za marné a nebezpečné hledání stále větší moci nabízí Bergson alternativu, kterou se může *Negritude* inspirovat a která směřuje k „návratu k jednoduššímu životu“. Tím se nejen rozumí jisté omezení v touze po bohatství, ale také snaha s pomocí materiální moci shromážděné doposud lidstvem rozšířit jeho intuitivní mystické síly, opět hledat svou duši, více využívat psychologických výzkumů a meditací: „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 myslitelé *Negritude* zapůsobit víc než toto doporučení mysticismu jako léku na nedostatky západní civilizace.

V Bergsonově teorii dávají celek pouze části. Nic tak tedy není úplné, pokud by jakákoli část civilizace stála sama o sobě. Pak na jedné straně musíme uspokojit potřebu afrického mysticismu a na druhé straně je nutné obohatit Afriku o vědecké poznatky

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 12.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 8–9.

západní civilizace. Senghorova interpretace Bergsona ukazuje, že je-li evropská civilizace je schopna připustit empatický způsob poznání, měla by africká civilizace být schopná přijmout vědu jako nedělitelnou součást života. Je zde však třeba zdůraznit, že mystické poznání je poznáním spadajícím do oblasti tradice a duchovního základu národa. V rámci rozvoje je nutné přistoupit na racionální vědecké poznání a to je to, co Africký svět v současné době potřebuje nejvíc.

VIII. Humanismus, socialismus a univerzalizmus

Pierre Teilhard de Chardin je filosofem, který měl spolu s Bergsonem na Senghora největší vliv. Zatímco hlavním přínosem Bergsona byla teorie intuice a kritika intelektualismu, Teilhard de Chardin inspiroval Senghora pojetím humanismu, socialismu a univerzalizmu. 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 v rychlém růstu.¹⁶² Teilhard de Chardin měl Senghorovi pomoci vyvést Afriku ze slepé uličky. Soudržnost teorie a plodnost praxe, to je podle Senghora velmi důležité. Chtěl, aby Afričané měli možnost prosadit afrického socialismu, který by byl příspěvkem do světového univerzalizmu. Bylo podle něj důležité socializovat Afričany bez anonymity, bez popírání hodnot *Negritude*.¹⁶³ Někteří etnologové a učenci, kteří popřeli vědecké základy rasové nadřazenosti nebo existenci čisté rasy, předpověděli to, co mělo následně hluboký dopad na Senghora. Předpovídali totiž, že závody černochů se Západem skončí tím, že dojde k asimilaci. Senghor říká, že tito vědci přišli s útěchou ve stejné době, kdy Teilhard de Chardin napsal, že body lidského vývoje se vždy shodují s body několika ras. Senghor viděl v tomto tielhardovském pojetí ospravedlnění *Negritude*. Syntéza a nikoli násilná asimilace musí vytvořit jednu velkou civilizaci. Každá civilizace má některé unikátní prvky. Tyto prvky musí být pojmenovány dřív, než dojde k velké civilizaci a univerzální syntéze.¹⁶⁴ Situaci ve své zemi v 60. letech vidí Senghor jako odrazový můstek k civilizaci Univerza.¹⁶⁵ Poté, co se západní svět prostřednictvím vědy a techniky dostal tak daleko, zjistil že v současném světě je plně rozšířen individualismus, ale že je velmi silně spjat s ideou vzájemného naslouchání a pomoci jednoho druhému. Lidstvo, hlavně to evropské, prošlo v posledních stoletích značným vývojem, a tak se od

¹⁶² Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 68.

¹⁶³ Senghor, L. S.: *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*. Éditions du Seuil: Paris, 1962, s. 33.

¹⁶⁴ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 68.

¹⁶⁵ „Budeme vybírat nejlepší ctnosti obce, nejčastěji budou vybrány ty ctnosti, které z důvodu podnebí, historie nebo rasy sdílejí společného jmenovatele, nebo univerzální hodnotu, a jakmile toho bude dosaženo, národ vytvoří harmonický celek ze všech jeho provincií: jedna země, jeden národ motivovaný jedinou vírou směřující k jednomu cíli. Národ je nadřazený obce 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 své kořeny (...) Je to akt svobody, který přesahuje jeho přirozenou determinaci. A to proto, že svoboda člověka vítězí a přirozeně nastoluje univerzální měřítko, na jehož základě si člověk uvědomuje sám sebe jako Boha. To je svoboda.“ In: Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 114–115.

18. století mnohé změnilo.¹⁶⁶

Na jedné straně tento individualismus skutečně vede k něčemu takovému, jako je spolupráce, na straně druhé však máme stále co do činění s touhou postarat se v tomto světě sami o sebe, a to výhradně s oporou v technice a vědeckých vymořích: „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 neurčité, spíš pocíťované 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 ‚intelligence‘.“¹⁶⁷ Je to lidství, které je ve své podstatě jednotné. Všechny rozdíly jsou způsobeny přírodními rozdíly, historickým vývojem.¹⁶⁸ Když pak část lidstva došla až ke stavu materiální hojnosti a jistému nadbytku všeho, začala se u ní projevovat touha po tom, aby se přece jen v rámci celku na čas osamostatnila a nebyla natolik svázána s ostatními.

Teilhard 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.¹⁶⁹ Toto se však stále více ukazuje jako nebezpečné a hlavně

¹⁶⁶ 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 bavlíny; svoji dávku elektřiny, nafty a uranu; svou dávku objevů, filmů a novinek ze světa. Nikomu z nás už k obživě nestačí sebevětší 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 myslících bytostech čerstvě nabytým vědomím solidarity a odpovědnosti za vývoj celku. In: Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 205.

¹⁶⁷ Tamtéž.

¹⁶⁸ 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 jsme před chvílí uvedli. 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 paradigmatickým, podle něhož se v živém celku jednotlivé prvky vzájemně pronikají; k původní intuici tohoto celku lze dospět jen na základě jejich souhry. Srov. Bergson, H.: *Dva zdroje morálky a náboženství*. Vyšehrad: Praha, 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 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 de Chardin, P.: *Chut' žít*. Vyšehrad: Praha, 1970, s. 165.

¹⁶⁹ Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 199

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.“¹⁷⁰ Teilhard se dále domnívá, že značnou část lidstva tato nauka naneštěstí stále přitahuje, svůj výraz dostává zejména v rozšířené nauce o výběru a vyvolenosti ras. Rasismus podle Teilharda lichoťí kolektivnímu sobectví, které je živější a nedůtklivější než každá individuální sebeláska.¹⁷¹ Individuální sebeláska vede pouze k 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. Teilhard 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.“¹⁷² Ale opravdu jen na první pohled, protože dnes individualismus můžeme zakoušet mnohem znatelněji než v minulosti. Jelikož právě dnes se více než kdykoli jindy ukazují první negativa, která plynou z touhy po individualismu.

Bergson, Teilhard i Senghor se domnívají, že nastal čas, kdy je celý svět otevřen mnohem více sjednocení nežli individualitě. Senghor k tomu dodává, že právě Afričané nyní přicházejí s návrhem, jak zabránit přílišnému individualismu: „Od počátku století existoval rozdíl mezi lidmi a národy, je koncipován jako výsledek tří faktorů: rozšíření evropské kolonizace, vymycování koloniálních vztahů, a pak nezávislost bývalých kolonií. Kumulativní účinek přivádí rasy blíže k sobě, ukazuje jim jejich bratry v novém světle, jde tak o nové spojení jejich hodnot v rozdílných civilizacích.“ To je důvod, proč podle Senghora musíme studovat *Negritude*.¹⁷³ Bergson se domnívá, že Západní svět byl a stále je tomuto otevřen, velmi důležité je, aby se probudil třetí svět, protože nejde jen o emancipaci národů, ale o potenciální příspěvek k civilizaci Univerza. V nových zemích a ve světové politice to znamená, že se blíží den, kdy univerzální civilizace nebudou znamenat pouze intelektuálně a kulturně nejbohatší civilizace, ale bude využit tvůrčí potenciál všech států.¹⁷⁴ Zaostalé národy světa mají čas na své straně a jejich nacionalismus je jen přechodová fáze v celé jejich historii. Senghor, zde inspirovaný Teilhardem, říká: „Mnohem více než v minulém století se projevuje pochod lidstva k jeho ‚shromáždění‘ a

¹⁷⁰ Tamtéž.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 200.

¹⁷² Tamtéž.

¹⁷³ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 69–70.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 69.

„zspolečenštění“.¹⁷⁵ Důkazem toho je věda, zejména v rozvoji výrobních prostředků. Nejsou to jen lidé nebo hmotné statky, které překračují hranice, ale také nápady, technika a mnohem více. Mám na mysli civilizace.“¹⁷⁶

Evropské společenství je k izolaci velice opatrné, protože už si dobře uvědomuje, k čemu nakonec vede. Druhá světová válka, koncentrační tábory a nadřazenost jedné rasy zůstávají varovným mementem. Je proto třeba nejen se nevyvyšovat nad ostatní členy společnosti, nad jiné lidi, rasy a jiné národy, ale poskytnout jim navíc prostor a svobodu pro vlastní rozvinutí.¹⁷⁷ Je třeba jim pomoci, ale ne tím, že budeme hledat rozdíly proto, aby docházelo ke konfrontacím, ale tím, že budeme hledat rozdíly, které budou směřovat k obohacení a rozvoji. Senghor, Bergson i Teilhard mají o jednání budoucího lidstva velmi podobnou představu. Tato částečná izolace a hlavně individualismus a nedostatek svobody přinesly některým částem světa značné problémy nejen na úrovni národů a ras, ale také na úrovni jedinců. Podle těchto autorů je třeba znovu pátrat po kořenech tohoto stavu. Významná intelektuální elita západní společnosti zjistila, že problémem může být sobeckost, nenávisť a nedostatek tolerance a lásky. Senghor k tomu říká: „Negroafrická 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 neznamena, že ignoruje individualitu, 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 ignoruje osobu, zanedbává jednotlivce. Jednotlivec je v Evropě člověk, který se odlišuje od ostatních a tvrdí, že jeho samostatnost jej potvrzuje v jeho jedinečnosti. Člen společnosti ale také tvrdí, že jej jeho samostatnost potvrzuje jako bytost. Takový člověk

¹⁷⁵ Co by to tedy pro nás ve svém 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 dnes národy a civilizace dosáhly do takové míry vnějších styků, že dál už nemohou růst bez prolínání a míšení. Srov. Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 210.

¹⁷⁶ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 110.

¹⁷⁷ Svoboda je dalším velmi důležitým pojmem, který 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 k tomu 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 a 196.

ovšem cítí a myslí, že může vyvinout potenciál, svou originalitu jen ve společnosti, ve spojení se všemi ostatními lidmi – opravdu se všemi ostatními bytostmi ve vesmíru: S Bohem, zvířaty, stromy nebo kameny.“¹⁷⁸

Senghorova slova nás vedou k tomu, proč nakonec došel k Marxově socialismu. Pokud se chtěl Evropě přiblížit, byla tato ideologie ve své podstatě africkému myšlení jistě blíží 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 Teilharda. Ten vyřešil tři velké obtíže, které Senghor našel v Marxovi a Engelsovi. Prvním problémem je přechod od hmoty k mysli. Otázka zní, proč by měl být založen více na inteligenci a diskurzivním uvažování než na lásce a intuici. Druhým problémem je absence Boha. Třetím boj tříd, který stál ve středu dialektického materialismu.¹⁷⁹ Senghor tvrdí, že čte Teilharda jako vědce, ne jako filosofa nebo teologa.¹⁸⁰ Proto bere jeho vysvětlení za zásadní a dostačující k vysvětlení Marxe. Na druhé straně Teilhardova filosofie není v úplném rozporu s marxismem. V jeho filosofii se dá podle Senghora najít ospravedlnění pro fascinaci technikou a newtonovskou vědou stejně jako sympatie k nenávisti vůči odlidšťující rutině a odcizení v pracovních vztazích. Všechno se týká v konečnosti otázky původu, osudu a účelu. Jeho filosofie navíc vrcholí ve vizi vyšší slávy člověka, která stojí daleko za pozemským materialismem, ale přitom se zakládá na vědeckém chápání Vesmíru.¹⁸¹

Teilhardova politika poskytla Senghorovi odůvodnění jeho vlastní politiky. Jako ideologie pro rozvoj nicméně naráží na dva velké problémy. Prvním je, že v zemi Muslimů, kde je nízká gramotnost, se Teilhard stane stěží filosofem, ke kterému by se odvolávala 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 podobá více úlu než Rajske zahradě. Přes všechna rizika přebírá Senghor přesně tento obraz, a to i s finální podobou Boha a celkového zlidštění.¹⁸² Má však jednu výhodu, protože Senghorova ideologie socialismu nevede k masové mobilizaci obyvatelstva, protest nepředstavuje hrozbu pro zájmy mocných v Senegal. Jeho analýza třídního boje, marxistického materialismu a ateismu, může přilákat mnoho mladých

¹⁷⁸ Hallen, B.: *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press: Bloomington, 2002, s. 93–94.

¹⁷⁹ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 223.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 224.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 223.

¹⁸² Tamtéž, s. 224.

socialistů, intelektuálů i černých šovinistů.¹⁸³ Zároveň se mu podaří neurazit podnikatelské střední třídy v Senegal, náboženské přívržence, tradiční vůdce nebo Evropany.¹⁸⁴ Sartre tvrdí, že *Negritude* je předchůdce socialismu, protože zavádí rovnost a bezpečnou totožnost k tomu, aby se také černoši mohli podílet na univerzálním sociálním komunalismu.¹⁸⁵ Proto si Senghor mohl přivlastnit Teilhardovo vysvětlení třech velkých problémů a přitom nebyl podezírán z toho, že který by pro svou zemi chystal převrat. Senghorovi se tedy podařilo spojit Marxe s Teilhardem. 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.¹⁸⁶ Zde je důležité si povšimnout, že zatímco Teilharda považuje Senghor více za vědce, Marxe považuje za filosofa.

Jak tedy vysvětluje Senghor socialismus? Socialismus podle Senghora není nic jiného než rozumová organizace lidské společnosti, popisována v jejím celku podle vědeckých, moderních a efektivních metod.¹⁸⁷ 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 inspiroval Marxovým konceptem práce, a to především v tom, že v situaci velkého nedostatku, vidí, že dílo se může stát pouze reprodukcí nutnosti. 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? Ve samém důsledku Senghor v řešení problému práce není marxistou, ale mnohem spíše katolickým teilhardovským křesťanem. 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 vše, co člověk dělá“.¹⁸⁸ Teilhard řeší tento paradox tak, že dává smysl práci v rámci teorie evoluce, která je lákavá pro intelektuály a

¹⁸³ Tato problematika je podrobně probrána v díle *On African Socialism*.

¹⁸⁴ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 125–126.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 120.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 131.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 159.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 225.

navíc poskytuje materialistické uzemnění a vědecké základy života.¹⁸⁹ V jeho filosofii je materialismus součástí civilizace, ale pouze tak, že opravdovou civilizaci předchází, a nakonec musí být překročen významnější duchovní jednotou.¹⁹⁰ 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, která se liší od představy většiny Afričanů. Žádné riziko lidského života nestojí za hrozbu násilí spojené s mobilizací obyvatelstva nebo poštváním politických stran proti sobě. A hlavně v žádné z Afrických zemí není možný třídní boj, protože zde neexistují třídy.¹⁹¹ Také Senghor může přijmout za stejně důležité zušlechťování všech forem práce. Protože všechno, čeho se dotkl prvek Božského, všechny práce vykoupené kvalitou, bez ohledu na to, jak obtížné, zdlouhavé a esteticky působivé tyto práce jsou.¹⁹² Práce ztělesňuje hlavní rozpor mezi katolickým a marxistickým pojetím práce. Pro marxisty je odcizení veškeré práce předsocialistické. V tradičním katolickém názoru má ospravedlnění každá práce, protože je dílem Božím. Práce zde není proto, aby sloužila pouze k lidském zaopatření.¹⁹³

„Lidstvo jako skutečnost kolektivní – a tedy skutečnost *sui generis* – můžeme pochopit jen tak, že postoupíme dál za jeho „tělo“ utvořeno z hmatatelných konstrukcí a pokusíme se určit onen zvláštní typ vědomé syntézy, který vyvstává z jeho namáhavého a důmyslného soustřeďování, pak se dá koneckonců definovat jako duch.“¹⁹⁴ Vesmír je i ve svých rozměrech něčím v podstatě nutně homogenním. Tím by však nemohl být, kdyby

¹⁸⁹ Podle Teilharda představuje ze zoologického hlediska lidstvo jedinečný případ „druhu“, schopného uskutečnit něco, co se dosud žádnému jinému druhu nepovedlo: nejen rozšířit se po celé Zemi, ale pokrýt ji jedinou organizovanou blanou, která se nepotrhá. Srov. Teilhard de Chardin, 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 budována civilizace Univerza. I přes studenou válku existuje dnes společné pojetí světa, totožný způsob jak cítit a soudit věci.“ In: Senghor, L. S.: *On African Socialism*. Praeger – Pall Mall Press: New York – London, 1964, s. 138.

¹⁹⁰ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 223.

¹⁹¹ Marxistická ideologie byla vymyšlená pro druhou polovinu 19. stol. v západní Evropě. Není tam však uplatnitelná, a už vůbec není uplatnitelná v zemích, jako je Rusko nebo Senegal.

¹⁹² Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 226.

¹⁹³ Tamtéž.

¹⁹⁴ Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 207.

závity jeho spirály, jak vystupují stále výš, cokoliv ztrácely na skutečnosti a soudržnosti. Jedině „nad-fyzická“ nikoli „pod-fyzická“ musí být ona ještě nevyslovená věc, která má na světě vzniknout postupným spojováním jednotlivců, národů a ras, nemá-li se porušit soudržnost celku.¹⁹⁵

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 pojátkem k dokonalému univerzalizmu. Teilhard ukazuje Senghorovi nového Boha, v něhož moderní člověk dvacátého století může věřit: jeho Bůh nesmí klesnout z nebe. On se vynoří z vnitřní nutnosti, která může odpovídat konečné fázi dialektické logiky. Bůh je koherentní a efektivní řešení, které Teilhard navrhuje v souvislosti s problémem odcizení. To pak už není mechanický a buržoazní bůh bývalých časů. Je to 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.¹⁹⁶

Jediná věc, kterou je třeba vykonat k tomu, aby se mohlo od jistého sobectví ustoupit, spočívá podle Teilharda v neutuchající lásce.¹⁹⁷ Jen s takovým citem jsme schopni vyjít 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 naopak. Protože milujeme – a abychom milovali více –, zjišťujeme s pocitem skutečného štěstí, že se ocitáme v situaci, jež nás nutí sdílet každé úsilí, každý neklid, každou aspiraci – i každou vášň pro tuto Zemi – více a lépe než kdykoli jindy, v té míře, v jaké všechny tyto věci zahrnují jistý princip vzestupu a syntézy.¹⁹⁸

Senghor sám k inspiraci Teilhardem dodává: „V tuto dobu, která je naplněna

¹⁹⁵ „Také geometrie, původně založená na racionálních veličinách, by 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.“ In: Tamtéž, s. 206–209.

¹⁹⁶ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 227.

¹⁹⁷ „Láska nepřestává být sama sebou, ale rozlévá se jako vzestup, 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 de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 126–127.

¹⁹⁸ Tamtéž.

rozpočtem, zasedáním v Národním shromáždění, právě v tuto chvíli, když trávím dvě třetiny svého času s ekonomickými a finančními záležitostmi, musím přiznat, že 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 zblízka –, je to idea, že není nic, že není většího bytí. Protože kdyby nebylo svědomí, bylo by to nejhorší ze všech pekel. Občas mě v noci budí studený pot, a já se vždycky utěšuji čtením Teilharda de Chardin.¹⁹⁹ Teilhardův Bůh je rozdílný od tradičního židovsko-křesťanského Boha. Teilhardův Bůh není přitažlivý jen pro vědecky smýšlející katolíky nebo pro náboženské intelektuály hledající věčnou duši v jednotě a ideji nadlidské síly. Teilhardův Bůh je určen také pro větší organizované společenství, ve kterém je individualita, jež by byla ztracená v poutech izolace a egoismu, rozbita, v ní se přetavují osobní urážky ve vyšším sjednocení. Senghorův i Teilhardův Bůh je Bůh společenství. A Bůh pohybu.²⁰⁰

A právě v nekončícím pohybu se ukazuje, jak láska působí. A hlavně to, skrz co působí: „Když беру v úvahu neutuchající pohyb, který již po více než šest set miliónu let umožňuje globální vzestup vědomí na povrchu Země napříč ustavičně rostoucí 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 právě ona, co tvoří pružinu dějin, z nichž se vynořujeme.“²⁰¹ Senghor, v tomto bodě opět inspirován Teilhardem, dodává: „Ale neudělejme žádnou chybu, cíle ještě nekončí. Globálním cílem ve společnosti je hojnost bytí. Koneckonců 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

¹⁹⁹ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 227.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 228.

²⁰¹ Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 132–135.

společnost nejvyššího bytí.“²⁰²

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.²⁰³ Navíc láska se také nedá definovat, nedá se ve své podstatě uchopit a zaškatulkovat. Přesto jsou její produkty evidentní a všem zřejmé, bez další nutnosti komentářů. Aby se všechny ty „utopické“ představy – 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 natolik, že zahrne všechny lidi a celou Zemi.²⁰⁴ Podle Senghorových slov bychom se měli v přátelské atmosféře přibližovat myšlence společného porozumění. Senghor to označuje jako „the sweetness of being different and together“.²⁰⁵ Senghor tak jednou větou potvrzuje všechno, co Teilhard de Chardin rozvíjí ve své teorii Univerzální civilizace. A možná jsme opravdu jen prostřednictvím nezištné pomoci, která bude stát na vzájemné lásce, ochotni tolerovat řadu rozdílů a nedostatků všech ostatních lidí kolem nás.

V této poslední kapitole jsem se pokusila najít Senghorovu inspiraci Pierrem Teilhardem de Chardin. Ten byl Senghorovi nejen pomocníkem při potýkání se s nedokonalostmi Marxova pojetí socialismu, ale také inspirátorem pro vyjasnění jeho osobního vztahu s Bohem a světem obecně. Senghor si jako Senegalský prezident dobře uvědomoval, nakolik zásadní je propojení teorie a praxe, a o totéž usiloval i Teilhard. Podle obou autorů jsou to neoddělitelné skutečnosti, které mají v Marxově teorii viditelné trhliny. Hlavní nedorozumění marxismu spočívá v problematice materialismu, determinismu a ateismu. Přesně v těchto bodech se Africký socialismus s Marxem obecně rozchází.²⁰⁶ Naopak velkou shodu vidí v odcizení pracovních vztahů 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. Neakceptovatelná je také společnost bez Boha, který ovšem není Bohem trestajícím, zakládajícím či odpouštějícím, ale Bohem

²⁰² Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 71.

²⁰³ Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 220.

²⁰⁴ Teilhard de Chardin, P.: *Místo člověka v přírodě*. Svoboda: Praha, 1967, s. 220–221.

²⁰⁵ Markowitz L. Irving: *Leopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*. Atheneum: New York, 1969, s. 56.

²⁰⁶ Toto odmítnutí Marxova materialismu ateismu a determinismu se obecně uchytilo jako označení, které odlišuje filosofii afrického socialismu od marxistické varianty. Ale existují výjimky jako například učení Kwameho Nkrumaha z Ghany.

ztělesňujícím dokonalé zakončení, splynutí a vyvrcholení vzájemného propojení všech lidí. Zcela pochopitelně Senghorovi jednoznačně chybí v Marxově teorii duchovní rozměr, a ten je pro africkou, a domnívám se, že nejen africkou, společnost naprosto nepostradatelný.

Závěr

Hlavním záměrem mé 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, postavení hnutí *Negritude* v rámci rozvíjející se „Africké filosofie“. První kapitola byla věnována otázkám, které trápí „africkou filosofii“ od postkolonialismu až po současnost. Pokusili jsme se odpovědět na otázky, zda je „africká filosofie“ vůbec možná a kolik „filosofů“ Afrika vůbec 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 pozornost, kterou konceptu zajistil v Evropě Jean-Paul Sartre. Posléze se věnovala pozornost myšlenkám, které do hnutí přinesl sám Léopold Sédar Senghor. Koncept *Negritude* byl jedním z nejvlivnějších hnutí, které v Africe ve dvacátém století vzniklo a které mělo poukázat na hodnoty, které v sobě skrývá tento podceňovaný kontinent. Představoval kulturu, tradici a způsob poznání Africké civilizace a také hledal řešení neutěšené situace, do které se Afrika dostala v době kolonialismu. Snaží se odpovědět na otázky, které vyvstaly v souvislosti s budoucností spojené s pokrokem a modernizací. Hnutí *Negritude* však prošlo také velkou vlnou kritiky, ve které byla napadána například neschopnost udělat skutečné kroky, neboť v mnoha oblastech zůstalo jen u analýzy situace, která problémy a otázky pouze nastínila, ale k samotnému řešení už nedošlo. Nepodařilo se ukázat v praxi, jakým způsobem by se mělo přistupovat ke vzdělání, kultuře nebo obtížným vyrovnáváním 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. Senghor si podle mého názoru velmi dobře uvědomoval, že jedině na základě kompromisu jednotlivých zemí světa, při němž ovšem bude akceptována svébytnost všech kultur, může vzniknout trvalé pouto mezi Afrikou a Evropou. Tušil, že konečné rozvázání kontaktů Francie a Senegalu zaprvé není možné, ale hlavně není ani nutné. Senghor ho viděl naopak jako zcela kontraproduktivní. Senegal byl první francouzskou kolonií v Africe, některé zdroje dokonce uvádějí, že bylo velmi neekonomické a neuvážené požadovat samostatnost, protože kdyby Senegal zůstal pod Francií, řada věcí by fungovala mnohem efektivněji a

kvalitněji. I z těchto důvodů je zcela pochopitelná Senghorova nechuť přerušit spolupráci s Francií. Sédar byl mnohem více Afričanem nežli Francouzem, ale věděl, že už samotná modernizace jeho země může pomoci poukázat na její tradici. Modernizace a vzdělání jsou pro Senghora představovány Francií. Tradici, kulturu, literaturu a umění ztělesňuje Senegal. Vzdělání každého je pak pro něj stejně důležité jako otisk každé individuality vycházející z africké kultury. Uvědomoval si, že nedostatek vzdělání způsobuje v zemi nemoci a hlad, avšak ztráta identity by pro ni znamenala „smrt“. Hladu a nemocem mělo zabránit vzdělání, neboť Senghor, inspirován Teilhardem de Chardin, dobře věděl, že největším ontologickým zlem je nevědomost a nedostatek poznání. „Smrt“ způsobenou ztrátou identity by už ale nemohlo odvrátit nic.

Druhá část diplomové práce se věnovala konfrontaci a spolupráci Léopolda Sédara Senghora s evropskými filosofi: Henri Bergsonem, Pierrem Teilhardem de Chardin a omezeně také 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. Představoval spojení tradice a modernity, Francie a Sengalu, Afriky a Evropy. Položil mnoho otázek, které trápí Afriku dodnes: problematika afrických jazyků, africké poznání okolního světa, kolektivní způsob myšlení, nedostatečná vzdělanost, otázka náboženství aj. 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 zároveň také podpora vědy. Bergson stejně jako Teilhard de Chardin a Senghor podporoval vědu a jeho kritika intelektualismu proto nespádala do oblasti rousseauovské prvotní společnosti. Upozorňuje však na to, že akceptace nedostatku poznání a akceptace různých způsobů poznání jsou dvě zcela rozdílné věci. Bergsonovy myšlenky zaštitily Senghora při jeho obhajobě intuitivního poznání, které je Africe velice blízké a které nespolehá na nic víc než na neměnnost přírodních zákonů. Stejně tak jako primitivní národy spoléhají na neměnnost přírodních zákonů, věří někdy civilizované národy mystice. To jsou nástiny jeho koncepce, která jasně směřuje k rovnosti mezi všemi národy. Ačkoli je potenciál všech lidí stejný, je u různých ras rozvinut různý aspekt. Neznamená to proto, že by některá rasa měla být diskriminována z důvodu neschopnosti logického úsudku nebo neuplatnitelnosti empatického citění. Všechny rasy jsou schopny jakéhokoli poznání světa, ale právě proto, že je u nich rozvinut určitý aspekt více než jiný, může být svět tak různorodý. Senghor si v této své úvaze,

inspirované Bergsonem a Teilhardem de Chardin, nepřije jednotný svět bez individualit, ale možnost hledat společnou cestu právě díky rozdílům.

Druhým filosofem, kterým se Senghor nechal inspirovat, je Pierre Teilhard de Chardin. Ten pomohl Seniorovi vysvětlit problémy a odpovědět na otázky, které mu nebyly jasné při konfrontaci s filosofií Karla Marxe. Socialismus Senghora také inspiroval, ale s ohledem na rozsah mé práce mu zde nemohl být věnován podrobnější prostor. Spojení Senghora s Karlem Marxem mohlo být tedy pouze nastíněno. Teilhard inspiruje Senghora v řešení problému materialismu, třídního boje a ateismu v Africe. V otázce 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 mělo jít – podle Senghora – o plynulou, postupnou změnu, která stojí na spolupráci a vzájemné pomoci, nikoli na vzájemném boji. Teilhard Senghorovi pomohl tvrzením, že to, co vedlo lidi dříve k válce, mělo by je nyní vést k míru. Teilhard ovlivnil Senghora v otázce univerzalizmu, jehož hlavní myšlenkou je spojení všech ras, národů a sil do jednoho celku, ve kterém je hlavním principem snaha o syntézu, nikoli boj. S tím souvisí i poslední problém, kterým je ateismus. Afričané jsou od nepaměti lidé, jimž je ateismus cizí. Teilhard však dal Bohu své místo. Bůh je pro něj pojmem, který nemusí být nutně jasně pojmenovatelný a uchopitelný, ale který vykazuje známky abstrakce. Bůh je tím, k čemu všechno v rámci univerzalizmu směřuje, tedy 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 intuice 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, abychom v něm žili.

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 kolonizované zemi vzdělanost a technickou vyspělost. Na druhé straně koncept usiluje o znovunabytí důstojnosti a identity vlastní civilizace prostřednictvím vyzdvižení jejich hodnot. *Negritude* mělo potenciál zviditelnit nedocenené bohatství některých národů, ale také se Západní civilizaci ukázat 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 formulovaná následovně: 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. Jedinou možností snadnějšího života pro všechny země světa je podpora a spolupráce všech jejich národů, ras a kultur. Souhra založená na absolutní podobnosti je nemyšlitelná a nesmyslná, stejně jako absolutní ignorantství vůči některé z nich. Jen vzájemným nasloucháním, neustálým vzděláváním sebe samých a tolerancí můžeme usilovat o větší míru spokojenosti ve světové společnosti. Takové společnosti, která bude kritická k netoleranci projevů jakéhokoli národa či rasy ze strany národa jiného. Společnosti, která bude založena na kombinaci vkladu všech individuálních osobností lidské rasy. Společnosti, jejíž důležitým aspektem bude vzdělání dostupné všem. Tedy takové společnosti, o kterou přes veškerou kritiku jistě usiloval i Léopold Sédar Senghor.

Bibliografie

Prameny

Senghor, L. S.: *On African Socialism*. Praeger – Pall Mall Press: New York – London, 1964.

Senghor, L. S.: *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*. Éditions du Seuil: Paris, 1962.

Literatura

African Philosophy. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. Routledge: London.

Bell, R. H.: *Understanding African Philosophy*. Routledge: New York – London, 2002.

Bergson, H.: *Dva zdroje morálky a náboženství*. Vyšehrad: Praha, 2007.

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

Bewaji, J. A. I.: Language, Culture, Science, Technology and Philosophy. *Journal on African Philosophy* 2002, roč. 1, č. 1, s. 1–29.

Bewaji, J. A. I.: Leadership: A Philosophical Exploration of Perspectives in Africa, Caribbean and Diaspora Politics. *Journal on African Philosophy* 2003, roč 2, č. 3, s. 1–43.

Brodnicka. M.: When Theory Meets Practice: Undermining the Principles of Tradition and Modernity in Africa. *Journal of African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 1–21.

Coetzee, P. H. – Roux, A. P. J. (eds.): *The African Philosophy Reader*. Routledge: New York, 2003.

DeGraft-Johnson, J. C.: *Velikost a sláva Afriky: zaniklé říše a kultury černošské*. Svoboda: Praha, 1955.

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

Globální problémy a rozvojová spolupráce: Témata, o která se lidé zajímají. Vydal Člověk v tísni.

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

Hallen, B.: Not a House Divided. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 1–15.

Horton, R.: African Traditional Thought and Western Science. *Africa: Journal of the International African Institute* 1967, roč. 37, č. 2, s. 155–187.

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

Chudý, T.: *Dva zdroje morálky*. Vyšehrad: Praha, 2007.

Kebede, M.: Negritude and Bergsonism. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 3, s. 1–22.

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

Nováková, A.: *Africká filozofie mezi lékaři a filozofy*. Zdeněk Husa: Středokluky, 2002.

Obi Oguejiofor, J.: Negritude as Hermeneutics: A Reinterpretation of Léopold Sédar Senghor's Philosophy. *American Catholic Philosophical Quarterly* 2009, roč. 83, č. 1, s. 79–94.

Reiland, R.: *Africana Critical Theory*. Lexington Books: Lanham, 2009.

Said, E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Paseka: Praha – Litomyšl, 2008.

Sartre, J. P.: Black Orpheus. In: „*What is literature?*“ and Other Essays. Harvard University Press: Cambridge (Massachusetts), 1988, s. 289–332.

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

Teilhard de Chardin, P.: *Chut' žít*. Vyšehrad: Praha, 1970.

Teilhard de Chardin, 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. *Journal on African Philosophy* 2003, roč. 2, č. 2, s. 1–14.

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

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/61465/Berber> (24. 6. 2012)

<http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/> (14. 11. 2010)

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, se kterými přicházejí afričtí filosofové či filosofická hnutí. Podrobněji je představeno postkoloniální hnutí *Negritude*. Druhá část práce je věnována filosofii senegalského prezidenta Léopolda Sédara Senghora. Práce se snaží sledovat řešení obtížných otázek navržené v rámci Senghorovy filosofie, zachytit prvky bergsonismu, hermeneutiky, socialismu a ukázat jeho kompromisní řešení vztahu Afriky a západní civilizace.

Autorka: Bc. Markéta Blažková

Katedra filosofie, Filosofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci

Název diplomové práce: Proměny afrického myšlení: Léopold Sédar Senghor

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

Počet znaků: 178 187

Počet příloh: 0

Počet titulů použité literatury: 31

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

Abstract

The thesis deals with the theme of African philosophy. The first part of the thesis has tried to ask fundamental questions that plague African philosophy in general. Then various solutions which African philosophers or philosophical movements come forward with have been outlined. Among them the postcolonial movement *Negritude* has been presented 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 African Thought: Léopold Sédar Senghor

Supervisor: PhDr. Jozef Matula, PhD.

Number of text characters: 178 187

Number of appendices: 0

Number of works cited and works consulted: 31

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