

KWASI WIREDU*

FILOZOFICZNY STATUS TRADYCJI ORALNEJ —
SPÓR O POJĘCIE I ISTNIENIE FILOZOFII AFRYKAŃSKIEJ **

Podczas *The Expert Consultation* zorganizowanej w Nairobi w 1980 roku przez UNESCO na temat: *Teaching and Research in Philosophy* skoncentrowano się głównie na trzech zagadnieniach:

- a) filozoficznym statusie tradycji oralnej;
- b) filozofii i ideologii;
- c) roli języków tubylczych w filozofii afrykańskiej.

Sprawą, która szczególnie nurtuje środowiska filozofów afrykańskich jest właśnie status naukowy ich dziedziny. Poważną kontrowersję wzbudził ostatnio przede wszystkim problem optymalnej definicji filozofii afrykańskiej. Niekiedy Afrykanie bywają postawieni w dość kłopotliwej dla nich sytuacji, kiedy zadaje się im pytanie: *Czy rzeczywiście jest w Afryce filozofia?* Możliwość udzielenia negatywnej odpowiedzi (którą sugeruje pytanie), oznacza, iż zakłada się pewien relatywnie niższy (np. w stosunku do Europejczyków — uwaga J. K.) poziom kulturowy ludzi z Afryki, mając na względzie głównie ich tradycyjną spuściznę. Ta sama obawa leży u podstaw afrykańskiej niechęci w stosunku do definicji filozofii sformułowanych przez autorów zewnętrznych, którzy wykluczają całą afrykańską tradycję oralną z tego pojęcia. Profesor S a d i p o z Nigerii w wygłoszonym referacie nie miał trudności z ujawnieniem i podważeniem takich oto definicji. Jednakże powstałe ostatnio komplikacje, wynikające ze sprzecznego definiowania, polegają między innymi na tym, że pewni filozofowie afrykańscy definiują filozofię (podobnie jak auto-

* Kwasi Wiredu jest profesorem University of Ghana, Legon Acra (red.)

** Prezentowany tekst, którego tytuł pochodzi od tłumacza, jest fragmentem artykułu: *Postface: Some Issues in Philosophy in Africa Today*. W: *Teaching and Research in Philosophy: Africa*. Paris 1984, s. 263—269. Książka ta została wydana w serii UNESCO poświęconej: *Studies on Teaching and Research Throughout the World* i zawiera zbiór referatów 11 filozofów-ekspertów powołanych przez wzmiankowany organ ONZ do wygłoszenia opinii na temat *Nauczania i badań filozoficznych w Afryce* podczas Konsultacji Ekspertów, która obradowała w dniach 24—27 czerwca 1980 roku w Nairobi w Kenii. Publikacja tekstu nastąpiła na podstawie zgody uzyskanej od wydawnictwa UNESCO (red.)

rzy zewnętrzni), także w sposób, który zaprzecza jej związkom z *ethosem* tradycyjnej Afryki. Zaistniała w związku z tym sytuacja wymaga oczywiście uważnej analizy, pewnego uporządkowania poglądów.

Zacznijmy zatem od tła, kontekstu otrzymanych informacji. Obecnie wśród filozofów afrykańskich, zdają się jawić dwie szkoły, koncepcje na temat tego jaka jest filozofia afrykańska. Zwolennicy pierwszej utrzymują, że filozofia afrykańska jest jak dotąd zbiorem myśli o charakterze spekulatywnym i nie wiąże jej z przysłowiami, sentencjami, zwyczajami, które Afrykanie otrzymują w spadku od swoich przodków dzięki tradycji oralnej. Dlatego też zadaniem współczesnego filozofa afrykańskiego jest w każdym razie zebranie, zinterpretowanie i rozpowszechnienie (przynajmniej w takim zakresie jak filozofia afrykańska jest tym zainteresowana) przysłów, przypowieści ludowych, mitów i innych tego typu przekazów. Najbardziej wybitnym i reprezentatywnym przedstawicielem tej szkoły jest prof. John M b i t i, który w swej dobrze znanej książce *African Religions and Philosophy* zauważa, że: *Systemy filozoficzne nie zostały jeszcze przez Afrykanów sformułowane, ale jest kilka obszarów, które mogą stanowić ich źródło jak na przykład: religia, przysłowia, tradycja oralna*¹. Nieco dalej w tym samym akapicie stwierdza on jeszcze bardziej dobitnie, że pojęcie „filozofia afrykańska” wiąże się z rozumieniem i nastawieniem, logiką i percepcją leżącą u podstaw sposobu, w jakim Afrykanie myślą, działają i mówią w różnych sytuacjach życiowych.

Powód, dla którego wielu filozofów afrykańskich szuka podważenia wskazanej definicji, oznacza, iż w Afryce istnieje filozofia, a nie filozofowie; innymi słowy, że filozofia ma wydźwięk ogólny, jest własnością wspólnoty, nie tworzy konglomeratu autonomicznych poglądów. Nawet, jeżeli miałyby być to prawdą w odniesieniu do minionych czasów (stanie się to przedmiotem dyskusji ukazanej poniżej), to z trudnością daje się owo założenie powiązać z sytuacją współczesnej Afryki.

Nawiązując do tego, druga szkoła pojmowania utrzymuje, że obecna filozofia afrykańska nie stroni od współczesnego rozwoju wiedzy i refleksji krytycznej. Zakłada ona, że filozofia afrykańska jest rezultatem, stanowi zespół abstrakcyjnych indywidualnych poglądów poszczególnych afrykańskich myślicieli tak tradycyjnych, jak współczesnych. Z tego punktu widzenia filozofia jest racjonalną refleksją krytyczną, opartą na najbardziej fundamentalnych ideach, dotyczących ludzkiego życia i środowiska, w którym człowiek przebywa. Ci, którzy reprezentują drugie stanowisko, nie zwracają uwagi na interpretacje dotyczące tradycyjnej wspólnoty myślowej (łączonej i ogólnej, przyjętej przez kultury prymi-

¹ J. Mbit i: *African Religions and Philosophy*. Heineman and Oxford University Press, 1969, s. 2.

tywne, przedpiśmienne określonej wizji świata — uwaga J. K.), jako na właściwy przejaw, spełnienie założonego przez filozofię krytycznego oglądu rzeczywistości. Podkreślają natomiast zwłaszcza nieuchronność pluralizmu stanowisk i znaczenie debaty stawiającej problem pojęcia filozofii afrykańskiej. Szczególnie często akcentował ten aspekt prof. H o u n - t o n d j i jeden z najbardziej aktywnych rzeczników tak zwanej drugiej szkoły.²

Kładł on istotny nacisk na znaczenie pisarstwa, którego celem jest kreacja nowoczesnego ujęcia tradycji filozoficznej. W związku z tym stwierdza, że filozofia afrykańska jest *rodzajem literatury tworzonej przez Afrykanów, stawiającej problemy afrykańskie*³. Owa definicja oznacza wykluczenie z filozofii dużego obszaru tradycyjnej (niepiśmiennej) afrykańskiej myśli o ogólnym wspólnotowym charakterze, dotyczy to również publikacji, które eksponują i interpretują tradycyjne afrykańskie zapatrywania na świat. Wprawdzie Hountondji zdaje sobie sprawę, że zachodzi w tym przypadku jawny paradoks, lecz mimo to pozostaje przy swoim stanowisku. Uważa bowiem, że owe tradycyjne wizje świata są *spontaniczne, kolektywne, ukryte*⁴, a przecież filozofia musi być w pełni racjonalna i krytyczna. Niemniej jednak utrzymuje, że piśmiennictwo z tego zakresu, które nazywamy etnofilozofią *rozwija się dzięki wykorzystaniu wielu koncepcji filozoficznych i w ten sposób powstaje swoistego rodzaju literatura filozoficzna*⁵.

W spojrzeniu Hountondjia uderza to, że — jego zdaniem — etnofilozoficzne badania nad tradycyjnym widzeniem świata, nie mogą być traktowane jako część filozofii afrykańskiej (mimo iż są uznane jako oczywisty przejaw działalności filozoficznej), o ile nie zostały napisane przez Afrykanina. I w ten sposób — gdy prace zarówno Tempelsa *Bantu Philosophy*, jak i Mtibiego *African Religions and Philosophy* zalicza się do kręgu entofilozofii — tylko drugi z dwóch wymienionych może być brany pod uwagę jako typowy przedstawiciel afrykańskiej filozofii. Chociaż założenie Hountondjiego zawiera wyraźny wydzźwięk o charakterze restryktywnym (redukcjonistycznym), mimo to konstruuje on jednak swą definicję w całkiem liberalnej formie. Z tego punktu widzenia praca filozoficzna Afrykanina nie musi być aż nadzwyczaj wartościowym i niezrównanym utworem, ażeby zaliczyć ją do filozofii afrykańskiej, a problemy w niej postawione mogą okazać się zagadnieniami

² P. Hountondji: *African Philosophy: Myth and Reality*. „Thought and Practice, Journal of the Kenyan Philosophical Association” 1974, vol. 1, nr 2.

³ Ibidem, s. 9.

⁴ Ibidem, s. 8.

⁵ Ibidem.

o charakterze ponadregionalnym, uniwersalnym. Ta tolerancja i swoboda w określaniu zakresu filozofii afrykańskiej sprawia, iż definicja Hountondjiego jest stosunkowo postępową i to jest bardzo istotne. Nawiasem mówiąc nikt nie może zaprzeczyć na przykład, że matematyka i nauka mogą mieć wyróżniające miejsce w edukacji dzieci i młodzieży we współczesnej Afryce. Biorąc to pod uwagę z trudnością można zaakceptować propozycję, aby badania z zakresu filozofii matematyki lub metodologii nauk umieszczano poza zasięgiem filozofii afrykańskiej, nawet jeżeli ich kiedyś nie było, a ich idee odstają od *sposobu myślenia, działania czy mówienia Afrykanów*.

H. Odera Oruka, filozof kenijski (i inni) występuje przeciw temu aspektowi definicji H o u n t o n d j i e g o, który zakłada, że praca filozoficzna musi być napisana przez Afrykanina, aby mogła być potraktowana jako część filozofii afrykańskiej. Dowodzi on, że osadzenie tego rodzaju rozgraniczenia na *rasowych wytycznych... wydaje się fałszywe*⁶. Można faktycznie konsekwentnie utrzymywać, że tak długo, jak część twórczości jest organicznie związana z filozoficzną tradycją danej prowincji czy regionu (nawiasem mówiąc proszę zauważyć, iż termin *tradycja* nie musi być tutaj koniecznie zinterpretowany w sensie antropologicznym) — to może być pojmowana jako część tradycji filozoficznej niezależnie od tego, jakiej narodowości jest autor. Ponadto jest to dobry argument, dowodzący, że peryferyjna filozofia autochtona doznaje swoistego niepowodzenia w konfrontacji z tradycją filozoficzną jego kraju, zostaje bowiem przez nią wchłonięta, traci niejako autonomię (ten punkt widzenia został przedstawiony w następujących pracach: K. W i d e r u: *What is African Philosophy?*; P. Bundunrin: *The Question of African Philosophy*)⁷. Jednakże definicja Hountondjiego może być wzięta pod uwagę, jeżeli jej założenie jest interpretowane raczej w sposób szkicowy niż ściśle uniwersalny. Wprawdzie przyjmuje się, że byłoby najlepiej, gdyby filozofia afrykańska stanowiła produkt myślicieli afrykańskich, lecz to wcale nie wyklucza przecież uczestnictwa nie-afrykańskich myślicieli.

W powyżej wzmiankowanej pracy Odery Oruki został uwy-puklony jeden aspekt filozofii afrykańskiej, aspekt, który posiada wielkie znaczenie — to jest ciągle żywe tradycyjne afrykańskie mądrości ludowe. Według Oruki owe mądrości, a przynajmniej kilka z nich *okazały się filozofiami, posiadającymi własne, „opracowane dokładnie” i rze-*

⁶ H. Odera Oruka: *The Fundamental Principles in the Question of „African Philosophy”*. „Second Order: An African Journal of Philosophy” 1975, vol. 4, nr 1.

⁷ K. Wiredu: *What is African Philosophy?* W: K. Wiredu, H. Odera Oruka (eds.): *Philosophy in Contemporary Africa*. Nairobi, East African Literature Bureau.

czowe uzasadnienia dla swych „doktryn” i zapatrywań⁸. (...) Dr O d e r a O r u k a i jego kilku współpracowników z Nairobi przedsięwzięło inicjatywę przebadania owych mądrości, inicjatywę brzemienną w owocne i opublikowane już rezultaty. Jest on również przekonany o istnieniu mędrców-filozofów w jego własnym kraju.

Fakt, że wśród osób wychowanych w kręgu tradycyjnej kultury, niezależnej od wpływów nowoczesnej edukacji istnieją ludzie zdolni do krytycznej refleksji o charakterze fundamentalnym, refleksji dotyczącej człowieczego doświadczenia i egzystencji w ujęciu ogólnym, wskazuje, iż koncepcja filozofii afrykańskiej pojmowanej jedynie jako łączny zespół wspólnych (wspólnotowych) poglądów, jest nieodpowiednia. Ci autonomiczni mędrce-filozofowie są faktycznie znani jako ludowi filozofowie, posiadający tak ogólną, wspólnotową wizję świata, jak też własne idee i swoisty niezależny krytycyzm.

Pierwsi studenci filozofii afrykańskiej, głównie o orientacji antropologicznej, chyba z trudnością dostrzegali i pojmowali wagę istnienia tego rodzaju tradycyjnych myślicieli. Robili z reguły wrażenie zadowolonych jedynie z informacji o ludowym światopoglądzie, różnych zapatrywaniach mieszkańców Afryki⁹. (...), a zebrane dane etykietowali bez większych ceremonii mianem *filozofii afrykańskiej*. I to w dużej mierze zdecydowało, że z filozofii afrykańskiej stworzono jakby monolityczny zespół niedyskursywnych poglądów, wierzeń i tak dalej. Takie pojmowanie filozofii było zabiegiem niewłaściwym, ponieważ doprowadzono do tego, iż filozofię afrykańską zaczęto po pewnym czasie niefortunnie identyfikować wyłącznie jako filozofię o proveniencji tradycyjnej, pomijając współczesne osiągnięcia filozofów afrykańskich¹⁰. Ponadto brany był pod uwagę tylko jeden typ filozofii tradycyjnej, to jest forma wspólnotowa.

Występuje jednak istotny związek pomiędzy poglądami tradycyjnych mędrców-filozofów i ogólnym światopoglądem wspólnoty, której są członkami. Chodzi tu o wspólne generalizacje, które jakby wyznaczają mędrcom-filozofom ogólny kierunek biegu ich myśli. To w pewnym sensie określa, stanowi osnowę i podstawę ich *edukacji* filozoficznej i determinuje na wiele sposobów ich filozoficzne opcje. Z drugiej strony owa wspólnotowa filozoficzna wizja świata, jest niczym innym jak sumą indywidualnych poglądów mędrców-filozofów. Pozostaje ona jednak głów-

⁸ H. O der a Oruka: op. cit., s. 51.

⁹ M. Giraule's: *Conceptions with Ogotemmeli* (Oxford 1965) jest możliwym wyjątkiem. Główna koncepcja autora zakłada dążenie do tego, aby poznać dzięki mędrcom Ogotemmeli ezoteryczne tradycyjne nauki plemienia Dogons z Mali.

¹⁰ K. Wiredu: *How not to Compare African Thought with "Western Thought"*. W: R. Wright (ed.): *African Philosophy, an Introduction*. Washington 1978.

nie w sferze wspólnej społecznej wyobraźni, co przy braku odpowiednich badań i publikacji na ten temat (większa część tradycyjnej Afryki nie jest objęta tego typu badaniami i stosownym piśmiennictwem) powoduje, że zespół poglądów, argumentów, wyjaśnień mędrców-filozofów jest narazony na rozmycie w pamięci ogółu (...)

Należy być ostrożnym i pamiętać, że termin *filozofia* jest zbyt szeroki w stosunku do peryferyjnych założeń, ograniczeń, koniecznych redukcji związanych z tradycyjnym afrykańskim myśleniem o charakterze wspólnotowym, że nie zawsze implikacje wynikające z uwarunkowań narodowych, regionalnych czy etnicznych korespondują z ogólnymi przesłaniami filozoficznymi. Dotyczy to nie tylko *filozofii afrykańskiej* czy *tradycyjnej myśli wspólnotowej*, ale także takich określeń, jak na przykład *filozofia brytyjska* lub *filozofia chińska*. Nota bene trudno byłoby jednak podać w tych wszystkich wypadkach w pełni ścisłą definicję, podobnie jak definicję filozofii w ogóle. Wystarczy jednak, jeżeli przyjmie się wstępnie, że filozofia jest pewnym, swoistym rodzajem krytycznego i racjonalnego myślenia (mając na względzie na przykład filozofię życia), to będzie to najzupełniej odpowiednia w sensie ogólnym definicja. Oczywiście jest, że między najbardziej ścisłymi i ogólnymi koncepcjami filozofii pojawią się rozmaite rozróżnienia w postaci odmiennych stopni abstrakcji, specyficznych subtelności, problemów technicznych i tak dalej. Lecz tak długo jak wiemy, w jakim sensie używamy słowa *filozofia*, do jakiego odnosimy je kontekstu, unikamy chaosu i niekonsekwencji pojęciowych.

Tradycyjna myśl afrykańska obejmuje zagadnienia filozoficzne, jest filozoficzna dlatego, ponieważ próbuje odpowiedzieć na najbardziej fundamentalne pytanie dotyczące człowieka i świata. I jeżeli nie udzieliłoby się odpowiedzi twierdzącej na pytanie: *Czy jest tradycyjna filozofia afrykańska?* (w miejsce pytania o filozofię afrykańską) to świadczyłoby to, że wskazanego w poprzednim zdaniu punktu widzenia o dużej ignorancji, jak też o braku zdolności do refleksji. Jest to jedna z dwóch istotnych spraw, które interesowały uczestników konferencji. Drugą było również pytanie o charakterze ontologicznym, dotyczące istnienia filozofii afrykańskiej w ogóle. I w drugim przypadku możliwa jest jedynie odpowiedź pozytywna. Ale w związku z tym powstaje pytanie jeszcze bardziej absorbujące: *Czy możemy stwierdzić, że afrykańska filozofia ma pełny związek ze współczesnym światem?* Odpowiedź na to wywołuje jednak pewne komplikacje. W społeczeństwach, w których podkreśla się wagę tradycji piśmiennictwa filozoficznego, jest zjawiskiem oczywistym i normalnym powoływanie się na jej dziedzictwo w procesie badawczym. Z tego względu na przykład *filozofia brytyjska* kojarzy się wyłącznie z twórczością w zakresie słowa pisanego. Dlatego też nie może być pojmowana

jako nagromadzeniem postaw, uprzedzeń, przesądów, które przeciętny Brytyjczyk przyswaja w procesie nieformalnego wychowania i które wyzwalają w nim specyficzny dystans i perspektywę w zakresie oglądu zewnętrznego, właściwy danej nacji stosunek do świata, różny na przykład od postaw typowo francuskich. Czy w podobny sposób rozumie się i stosuje pojęcie *filozofia afrykańska*?

W odpowiedzi można stwierdzić, że warunki do takiego stosowania terminu powoli się wyłaniają, to znaczy, że narasta stopniowo piśmiennictwo jako podstawa uprawiania filozofii, ale jeszcze nie we wszystkich krajach Afryki w równym stopniu. Charakterystyczne jest, że w sub-saharyjskiej części Afryki właśnie obecnie pojawiła się i nasila dążność do odkrywania tradycyjnego, nieznanego dotąd piśmiennictwa filozoficznego. Ale to zjawisko wiąże się zarazem z dążnością do prezentacji i korzystania ze źródeł pierwotnej filozofii wspólnoty. W tym sensie „filozofia afrykańska” — pojęcie rozumiane jako połączenie oralnej tradycji filozoficznej z komentującą ją filozofią współczesną, można odnieść do europejskiego rozumienia filozofii jako dyscypliny krytycznej i racjonalnej, opartej na specjalistycznym piśmiennictwie. Taka jest też właśnie perspektywa, przyszłość filozofii afrykańskiej w ujęciu Hountondjiego o. Stwierdził on bowiem w swej pracy: *On an African Orientation in Philosophy*, że: *Z tego punktu widzenia można zauważyć bez obawy o posądzenie o dziwactwo, że nazwa „filozofia afrykańska” jest zarezerwowana dla rezultatów owego koniecznego przedsięwzięcia (łączenia współczesnego oglądu z formami niepiśmiennymi — uwaga J. K.). Filozofia afrykańska jako różna od tradycyjnego afrykańskiego światopoglądu jest filozofią tworzoną dopiero przez współczesnych filozofów afrykańskich*¹¹.

Owa koncepcja jest wprawdzie sprzeczna z poglądem przyjmującym, iż filozofia afrykańska jest całkowicie tożsama ze wspólnotową filozofią oralną, ale daje się pogodzić z zapatrywaniem, że afrykańskie tradycyjne widzenie świata jest prawdziwie filozoficzne (a przynajmniej go nie wyklucza). (...)

Można też dostrzec, że owo założenie jest zgodne z zapatrywaniami S o d i p a, dowodzącego na konferencji w Nairobi, że afrykańska tradycja oralna zawiera *najbardziej autentyczne* elementy filozoficzne oraz że pochodzenie nie umniejsza ich wartości. Tym samym S o d i p o znacznie wzmocnił argumenty wskazujące na potrzebę rozwinięcia badań nad poglądami mędrców-filozofów, a więc ten rodzaj badań, które, jak zostało wzmiankowane powyżej, są prowadzone od pewnego czasu przez dr O r u k a i jego zespół z Nairobi. Pierwsze oznaki postępu w tego typu dzia-

¹¹ K. Wiredu: *On an African Orientation in Philosophy*. „Second Order: An African Journal of Philosophy” 1972, vol. 1, nr 2, s. 13.

łałości prowadzonej w Nairobi i Ife dowodzą istotnego rozwoju badań filozoficznych w Afryce. (...)

Występują oczywiście też i inne powody, dla których poznawanie tradycyjnej myśli jest szczególnie ważne. Na przykład odnalezienie w poglądach filozoficznych społeczeństw pierwotnych (nie-literackich i preindustrialnych) wskazówek, nauk, norm etycznych istotnych dla społeczności uprzemysłowionych, w których postęp techniczny podważył jakby potrzebę pielęgnowania wartości moralnych, dowodzi konieczności penetracji pierwotnych poglądów.

Jest całkiem zrozumiałe, że wiele uciążliwych, dokuczliwych przejawów życia występujących w krajach uprzemysłowionych, wynika z do brze znanego indywidualistycznego zachowania jednostek, zobligowanych przez panujące stosunki produkcji do takiego właśnie postępowania. Można przypuszczać, że krytyczny ogląd zatomizowanego społeczeństwa industrialnego, z punktu widzenia filozofii zakładającej wspólnotę poglądów (tradycyjna myśl afrykańska) jest w stanie dostarczyć wielu użytecznych intuicji i nauki dla ludzi zanadto zaangażowanych w podniesienie poziomu industrializacji Afryki i ponoszących z tego powodu straty moralne, ulegających uprzedmiotowieniu w procesie przemiany form gospodarczych i stosunków społecznych. (...) To zjawisko występuje bez względu na to, czy będzie się orzekać o wyższości lub niższości, sile i słabości określonej wizji społeczeństwa i nie należy tego badać i interpretować z jednego tylko punktu widzenia tak indywidualistycznego, jak wspólnotowego. Z tego względu uzasadnione jest (mając na względzie analizę w zakresie filozofii społecznej — uwaga J. K.) studiowanie tradycyjnej filozofii afrykańskiej, nawiązując równocześnie do współczesnej refleksji humanistycznej. Wpływa to korzystnie na pogłębienie analizy i wyjaśnianie różnorodnych fenomenów społecznych w państwach afrykańskich.

Można zauważyć, że diskutowany problem nie w pełni dotyczy Afryki zamieszkałej przez Arabów, gdzie jest dobrze utrwalona tradycja oparta na piśmiennictwie filozoficznym — określona mianem filozofii islamu. Nawiasem mówiąc nie zostało jeszcze dookreślone pojęcie *filozofii islamskiej*. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej ze względu na występujące obecnie kojarzenie tradycji islamskiej z nowoczesnym typem filozoficznego myślenia. Problem ten postawił prof. W h a b a w referacie *Philosophical Teaching and Research in Egypt and North Africa*. Ale jest to już zupełnie oddzielne zagadnienie.

Interesujący przypadek z punktu widzenia omawianego tematu stanowi Etiopia. Istnieje tam niewielka, aczkolwiek istotna tradycja w zakresie piśmiennictwa filozoficznego, dziedzictwa, które jest coraz lepiej znane dzięki pracom prof. Sumnera z Addis Ababa University. Opu-

blikował on. już cztery tomy z siedmiu zaprojektowanych przez Uniwersytet w Addis Abebie wolumenów zatytułowanych: *Ethiopian Philosophy*. Kolejne tomy ukażą się w najbliższej przyszłości¹². Etiopia jest szczególnie frapującym zjawiskiem na mapie filozoficznej w sub-saharyjskiej części Afryki, gdzie występuje jeszcze w większości wyłącznie tradycja oralna. Na temat istniejących w Etiopii obu form filozoficznych — oralnej i pisemnej — wypowiedział się na konferencji właśnie wzmiankowany wyżej badacz. Było to w pewnym sensie nawiązanie do długiej dyskusji, która odbyła się na sympozjum w Addis Abebie w grudniu 1976 roku, poświęconemu filozofii afrykańskiej. Prace i poglądy przedstawione w trakcie obrad zostały opracowane przez Cloude'a Sumera, wydane drukiem dla Uniwersytetu w Addis Abebie przez Chamber Printing House, Addis Ababa 1980.

Tłumaczył:
Jerzy Kosiewicz

¹² Patrz: *Notes on the Authors*. Claude Sumner, s. 286.