

TÁJÉKOZÓDÁS

MIRE KÉPES A FILOZÓFIA? *

PAULIN J. HOUNTONDJI

Két áramlat tapintható ki a mai afrikai filozófiai produkcióban.

A régebbi, amely ma még mindig az uralkodó áramlat, az, amely azon van, hogy rekonstruálja az afrikaiak, illetve egy-egy afrikai etnikum kollektív tudatának rendszerét. Ezt az áramlatot *etnofilozófiainak*¹ neveztem el, hogy ezzel jelezsem hibrid jellegét, hiszen miközben filozófiai diszkurzusnak adja magát, ténylegesen az etnológia, vagy ha jobban tetszik, a kulturális antropológia egy fejezetévé redukálódik.

Az így értelmezett etnofilozófia egy harmadik személyben elmondott filozófia. Lényege, hogy lustán megbújik a csoport gondolata mögé anélkül, hogy a maga nevében állást foglalna és nyilatkozna azokról a problémákról, amelyekre a maga módján válaszolt az ősöknek ez a gondolatvilága.

A másik áramlatot az etnofilozófia elutasítása jellemzi átfogóan. Olyan szerzőket foglal magában, akik számára a filozófia nem redukálható valamiféle leíró diszkurzusra, és akik azt követelik a filozófiától, hogy igenis bevesse a saját intellektuális felelősségét mind a kérdések felvetésének módjába, mind ezek megoldásába.

A második tendencia tehát negatívan határozódik meg. Világos, hogy a filozófiát és a filozófus feladatát érintő etnológiai felfogás elvetése nem oldja meg az összes kérdést, ellenkezőleg: „reálisabb” és „igazabb” problémák megjelenését eredményezi, pontosan azokét, amelyeket a csoporttudatra való lusta hagyatkozás eltakart. Egészen természetes, hogy e kérdésekkel kapcsolatosan eltérők a vélemények azok között is, akik az etnofilozófiát elvetik. A vita éppenhogy elkezdődött. A lényeg az volt, hogy lehetővé váljék a vita megkezdése az etnofilozófia legyűrésével, hogy eltűnjék az a súlyos teherterhelés, amelyet az a tézis jelentett, miszerint az afrikai gondolat szükségképpen egyöntetű, egynemű kell hogy legyen.

*Az alábbi szöveg átfésült és kibővített változata a szerzőnek a XVI. Filozófiai Világkongresszuson, „A filozófia Afrika jelenlegi helyzetében” című szimpozionon, 1978 augusztus 30-án, Düsseldorfban elhangzott felszólalásának, amit a Magyar Filozófiai Szemle rendelkezésére bocsátott. Paulin J. Hountondji 1942-ben született Abidjan-ban. Elvégezte a párizsi Ecôle Normale Supérieure-t, a filozófia doktora. Husserlről írta értekezését. Először Besançonban, majd a kinshasai és a lubumbashi egyetemen tanított. Jelenleg a népi Benin-ben él és dolgozik, a Cotonou mellett működő Benini Nemzeti Egyetem professzora, a filozófia szak vezetője. Jelentős szerepet játszik az afrikai szellemi életben, az Afrikai Filozófiai Tanács főtitkára. *Sur la „philosophie africaine”* címmel könyve jelent meg 1977-ben a párizsi Maspero kiadónál.

¹Vö. Paulin J. Hountondji: *Sur la „philosophie africaine”: Critique de l'ethnophilosophie*. Maspero, Párizs 1977.

Az így felszabadított kérdések közül csak kettőt említenék. Két olyan kérdést, amelyet eddig az egyöntetűség előítélete homályosított el, két problémát, amely szó szerint *nem létezett* és *nem is létezhetett* az etnofilozófia naivan leíró pozitivitása számára, és amelyek ma valódi megvilágításukban tűnnek elő, olyan elméleti problémákként, amelyek *mindig is léteztek*, és amelyeket eddig egész egyszerűen az etnofilozófiába és az etnofilozófia által süllyesztettek el. Hadd jelöljem meg durván e két kérdést, anélkül, hogy a jelen fejtegetésben teljességükben kidolgozhatnám őket:

- először is: mi a filozófia?
- másodsor: mire képes a filozófia?

1. AFRIKAI FILOZÓFIA ÉS FILOZÓFIA

Az első kérdés klasszikus, sőt iskolás hangzását egyesek úgy foghatnák fel, mint a feleslegesség jelét és elegendő érvet ahhoz, hogy az afrikai filozófusnak ne is kelljen azt felvetnie. Az etnofilozófia egész története pontosan e kérdés elhárítására-elfojtására épült fel. A filozófia antropológiai fogalmát, azt az ösztönös elképzelést, miszerint a filozófia kollektív hiedelmeknek valamiféle rendszere lenne sohasem fejtette ki világosan, és még kevésbé alapozta meg és igazolta az etnofilozófiai irodalom. Hogy e fogalmat elméletileg nem fejtették ki, éppen ez volt hatékonyságának feltétele. Ahhoz ugyanis, hogy egy ilyen bő irodalom alapjává váljék, magától értetődőnek kellett látszania, olyan fogalomnak, amelyet egy pillanatra sem vonnak kétségbe vagy kérdőre. Ezen a talajon az antropológus csak bekötött szemmel haladhatott, hiszen elméleti vaksága szükségképpen feltétele volt az empirikus eredmények víg felhalmozásának. És ily módon ez a felhalmozás vég nélkül folytathatódott volna, ha nem jelentkezett volna egyre nagyobb kényszerítő erővel az elért eredmények ellentmondásossága és elégtelensége.

Nem fogom itt kifejteni ezeket az elégtelenségeket. Ezt más munkák bőségesen megtették.² Csupán megjegyezném, milyen óriási csalódást váltanak ki a fiatal afrikaiakban az olyan szenzációt ígérő olvasmányok, amelyek a „bantu filozófiáról”, a „dogon filozófiáról”, az „afrikai gondolkodásról” stb. szólnak, és amelyekre reklám-stílus címük alapján valósággal rávetik magukat, abban a reményben, hogy népük szellemi és kulturális örökségének egy részét bennük újra felfedezhetik. Várható volt: az ilyen munkák, amelyeknek elméleti értéke fordított arányban van a felhalmozott empirikus anyag bőségével, szükségképpen csalódást kellett hogy okozzanak egy valamennyire is igényes fejben. Hiszen az állítólagos afrikai filozófia létezését csak a filozófia fogalmának rendkívüli kiszélesítése, gyakorlatilag a kultúrával való azonosítása árán lehetett kimutatni. Az érvelés végül is mindig abból áll, hogy rámutatnak arra: nem létezik nép kultúra nélkül (ezt ma már senki nem meri tagadni) – miközben annak bizonyítását ígérték eredetileg, hogy nincs nép filozófia nélkül. Ebből a körbenjáró okoskodásból, a fogalmak e csúsztatásából táplálkozik az etnofilozófia. Behelyettesítve az egyik terminust a másikkal, valójában eltakar egy alapvető problémát: a filozófiának a kultúra más szektoraihoz, ill. általában a kultúrához mint egészhez való viszonyának a kérdését.

² Vö. P. J. Hountondji, i. m. Vö. továbbá: M. Towa: *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Ed. Clé, Yaoundé 1971; F. Eboussi-Boulaga: *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*. Ed. Présence africaine, Párizs 1977.

Így hát az afrikai filozófia etnológiai felfogása helyébe egy ettől eltérőt javasoltam: nézetem szerint, afrikai filozófiának nevezhetjük az afrikai filozófiai *irodalmat*, az afrikaiak által létrehozott filozófiai *szövegek* együttesét. Ez természetesen nem meghatározása a dolognak. Egyelőre még csupán külsődleges jellemzése a meghatározandó tárgynak, aminek következtében a genusa határozódik meg, amíg el nem jutunk a differencia specifica megállapításáig. Ez a jellemzés *polemikus* jellegű: eleve elveti azt az elképzelést, hogy létezik valamiféle implicit, hangtalan, látens filozófia, és keményen emlékeztet arra a tulajdonképpen elemi evidenciára, amit elhomályosít az etnológiai spekuláció, hogy filozófia csak a filozófiai diszkurzusban és a filozófiai diszkurzus által létezik.

Jól tudom, hogy ez az evidencia sem probléma nélküli, hogy még Európában is, abban a kultúrában, amelytől senki sem tagadná egy hosszú és gazdag filozófiai tradíció meglétét, nemegyszer beszélnek holmi „hallgatag filozófiáról”³, „a tudósok spontán filozófiájáról”⁴, „a fizika metafizikájáról”⁵ stb. Európában a filozófus szívesen törekszik arra, hogy nem-filozófikus diszkurzusokban munkálkodó holmi rejtett, nem explicit „filozófiák” nyomára bukkanjon, amelyek belülről határoznák meg e diszkurzusokat, gyakorlati formában léteznének, csupán strukturális hatásai révén manifesztálódnának. Mi több: magukban a filozófiai diszkurzusokban is manapság gyakorlattá vált valamiféle látens szöveget kiolvasni a tényleges szöveg alatt, egy nem-gondolt, nem-mondott valamit, melynek közvetett hatásait is sokféleképpen ki lehetne betűzni a látható szöveg fehér foltjain át.

Nem ez a megfelelő alkalom ahhoz, hogy megkérdőjelezzük az ilyen eljárás jogosságát. Annyi bizonyos, hogy a nyugati gondolkodásnak egy sajátos önmagafelé fordulásáról tanúskodik, arról, hogy most saját magát veszi tárgynak, egy másfajta nézést vet önmagára, felvértezve magát a mélylélektan doktrínájával, valamint a tudattalan elméletével, nyugtalanná válik, önmaga eljárásait bizalmatlanul fürkészi, a legnaivabb és a legfennhéjásabb pozitívizmusról áttér saját alapjainak módszeres megkérdőjelezésére. Semmi kétség továbbá, hogy az etnofilozófiai elképzelés, mint európai elméleti projektum, ebben a struktúrában foglal helyet, és következésképpen elválaszthatatlan az európai öntudat formaváltozásaitól. A „primitív filozófiákra” vonatkozó kérdésfelvetés, amely megkísérli az ún. primitív népek kollektív kifejtetlen gondolatát felszínre hozni, ugyanazokból az elméleti feltevésekből folyik, mint az Európára vonatkozó kérdésfeltevés, amelynek valójában csak egy mozzanata.

Nagyon költséges lenne a harmadik világ számára kritikátlanul és vakon átvenni ezt az európai projektumot, amelynek maga is csupán egyik alkalmazási területe. Veszélyes lenne Afrikára nézve arra hivatkozni, hogy Európa feltalált már egy „afrikai filozófiát”, és ennek alapján azt képzelni, hogy egyszer s mindenkorra mentesülhet attól, hogy filozófusokat termeljen; vagy saját filozófusainak azt a kizárólagos feladatot kijelölni, hogy fogalmilag ragadják meg ezt az állítólagos „afrikai filozófiát”, megelégedve azzal, hogy azt alkalmasint másként határozzák meg. A harmadik világ filozófusainak magát az etnofilozófiai projektumot kell kritikailag felülvizsgálniuk, mielőtt abba bezárni hagynák

³Vö. Jean Desanti: *La philosophie silencieuse*. Ed. du Seuil, Párizs 1975.

⁴Vö. Louis Althusser: *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Maspero, Párizs 1974.

⁵Vö. Judith Miller: „Métaphysique de la physique de Galilée”. *Cahiers pour l'analyse*, No. 9, Párizs 1968.

magukat, ill. mielőtt annak rendelnék alá saját elméleti kezdeményezéseiket. Ennek a projektumnak a forrásaihoz kell visszanyúlniuk, hogy megérthessék valódi természetét, azt, hogy éppenséggel Európa önfelfedezésének a sajátos kifejezése, aminek csak ehhez az önkereséshez képest, az európai kultúra történetének meghatározott korszakához képest van értelme. Ahelyett, hogy hagynák magukat csapdába ejteni, meg kellene érteniük, hogy Európában is filozófusokra van szükség ahhoz, hogy gondolatilag megragadják a más filozófusok kifejtetlen gondolatát, filozófusokra van szükség ahhoz, hogy gondolatilag megragadják a szaktudósok kifejtetlen filozófiáját, filozófusokra, hogy gondolatilag megragadják a más népek kifejtetlen „filozófiai” gondolatait.

Így hát a szöveg instanciája megkerülhetetlen. A filozófia mint projektum a filozófiai diszkurzus formaváltozása. És akkor is az marad, ha adott esetben arra határozza el magát, hogy saját ellentétét gondolja el, hogy szétfeszítse a határokat, amelyek őt magát filozófiává konstituálják. Amikor úgy határozom meg az afrikai filozófiát, mint szövegek együttesét, csupán felidézem a filozófia fogalmának ezt a minimális jelentését, amelyet gyakorlatilag azok is megerősítenek, akik azt kérdéssé teszik,⁶ és ezzel túllépünk ennek a metafizikai antropológiának a zagyvaságain, amely mindent kihasználni igyekszik a maga céljaira és ürügyként aknázza ki magának a nyugati filozófiának a legújabb motívumait.

*

Azt is szememre vetették eme „definíció” kapcsán (amelynek szándékosan külsődleges jellegét húztam alá az imént), hogy – furcsa kifejezéssel – valamiféle „földrajzi kritériumot” alkalmazok.

A szerzők afrikai eredetéről szólni, mint ami szükséges és elegendő feltétel ahhoz, hogy egy filozófiát „afrikainak” mondhassunk, a kritika szerint „az afrikai filozófia tartalmával kapcsolatos vita elodázása”, valóságos „csalás” lenne.⁷

⁶ Vö. pl. Niamkey Koffi: *L'impensé de Towa et de Hountondji*, Az afrikai filozófia problematikájáról rendezett nemzetközi szemináriumon előadott közlemény, Addis-Abeba, 1976 december. Vö. válaszomat, amelyet ugyanezen a szemináriumon adtam, „Sens du mot *philosophie* dans l'expression *philosophie africaine*” címmel, amelyet néhány nyomdahibával közölt a *Koré, Revue ivoirienne de philosophie et de culture, Université Nationale de Cote d'Ivoire*, No. 5–6–7–8, 1977. Vö. végezetül Niamkey Koffi újabb támadásával a *Kore* c. folyóirat ugyanezen számában, „Les modes d'existence matérielle de la philosophie et la question de la philosophie africaine” címmel.

Lehet, hogy első elemzéseimben azt a hamis benyomást keltettem, hogy azt az ideológikus tételt védelmezem, miszerint a filozófus egy tökéletesen öntudatánál levő gondolkodó, akinek beszéde nemcsak explicit jellegű, hanem egyben tökéletesen egyértelmű, teljes, homályok és rések nélküli, egyedül az alany akaratának mindenben alávetett. Világos, hogy az ilyen állítás védhetetlen lenne, és hogy egyetlen filozófia, bármilyen következetes legyen is, sem tudná megakadályozni a jelentés túlaradását, a szöveg kimeríthetetlen gazdagságát, az elkerülhetetlen poliszémiát. Azonban nagy a távolság ennek becsületes számbavételétől – amelyben a filozófia felfedezi a szüntelen megújulás követelményét és az önlezárodás lehetetlenségét – ahhoz az ideológiai zagyvalékig, amely bármely szóval bármit kíván mondatni, és az etnológia „tudománya” nevében egy egyén fogalmi agyrémeit erőszakolja rá önkényesen egy népre.

⁷ Ezt jelentette ki magabiztosan Olabiyi Joseph Yaï, benini nyelvész abban az előadásában amelyet az Ifé-i Egyetemen, Nigériában tartott 1978 május 4-én, majd megismételt Cotonou-ban a Benini

Valójában a csalás vádja azokat az ideológusokat és egyéb rétorokat illeti, akik különböző okoknál fogva azon mesterkednek, hogy Afrikát befagyasszák, egy *meghatározott* kulturális, vallási vagy ideológiai tartalommal azonosítsák, hozzárögzítsék egy véges ittléthez, önmaga, illetve pontosabban, a róla való diszkurzusuk rabjává tegyék.

Az afrikaiság definíciója, amit javaslok, mindenekelőtt polémikus jellegű. Arra kíván emlékeztetni, hogy a szó legközönségesebb értelme szerint Afrika egy kontinens, nem pedig egy filozófia vagy egy értékrend, hogy ez a szó csupán a világ egy darabját jelöli, hogy ez a fogalom földrajzi, empirikus, esetleges jellegű, *a priori* nem meghatározható. Az afrikai nem feltétlenül olyan ember, aki istenben hisz – ahogyan azt megannyi jól nevelt antropológus naphosszat papolja –, aki az ősök kultúráját űzi és hisz a halottak reinkarnációjában; nem is olyan ember – más regiszterben –, aki szükségképp harcol népe felszabadulásáért (abban az értelemben, amelyben néha elfog bennünket a kísértés, hogy holmi „igazi afrikairól” beszéljünk, szemben a hamis vagy nem eléggé afrikai afrikaival). Az afrikai egész egyszerűen olyasvalaki, aki – biológiai származása révén – a világnak ahhoz a részéhez kapcsolódik, amit Afrikának neveznek, akkor is, ha máskülönbén hívő vagy ateista, kegyeletes vagy kegyelet nélküli ősei iránt, hazafi vagy politikailag nemtudatos, forradalmár vagy reakciós stb. Ha Afrikát földrajzi fogalomnak fogjuk fel, felismerjük annak lehetőségét, hogy összecsengő vagy széthangzó értékek pluralitását hordozza, hogy nagyszámú ellentmondások helye legyen, amelyek mozgásokkal előidézik a történelem mozgását. Azzal kellett tehát kezdeni, hogy végezzünk az afrikaiság *mitoszával*, visszavezetve azt egy *tényre* – arra az egészen egyszerű és önmagában teljességgel semleges tényre, hogy az az Afrikához való tartozással egyenlő –, és szétoszlassuk azoknak az értékeknek a misztikus ködét, amelyet e tény köré vontak az afrikai jelleg ideológusai. Ahhoz, hogy gondolatilag megragadhassuk történelmünk komplexitását, e történelem színterét vissza kellett adni eredeti egyszerűségének, és ahhoz, hogy fogalmilag megragadhassuk az afrikai hagyományok egész gazdagságát határozottan el kellett *szegényíteni* Afrika fogalmát, *megszabadítani* a mindenféle etikai, vallási, filozófiai, politikai stb. konnotációtól, amellyel egy hosszú antropológiai hagyomány agyonterhelte, és amelynek leginkább látható következménye az volt, hogy lezárta a távlatokat, időelőtt befejezte a történelmet.

Mi több: az afrikaiságnak ez a definíciója, amely visszatérést jelent egy önkényesen túldeterminált szó eredeti értelmezéséhez, elvi alapot ad ahhoz, hogy szétválasszuk az afrikai irodalmat és az Afrika-irodalmat, az afrikai filozófiát és az afrikanista filozófiát. Következésképpen lehetővé teszi, hogy feltárjunk (és így eloszlassunk vagy megelőzzünk) egy klasszikus félreértést, amelynek lényege, hogy afrikai filozófiának fogják fel az (európai vagy afrikai) afrikanisták által, afrikai etnográfiai anyag alapján összeállított filozófiát. Lehetővé teszi, hogy túl a tárgyi Afrikán, azon az Afrikán, *amelyről beszélnek*, az afrikanisták és a harmadik világ specialistáinak Afrikáján, visszatérjünk az alanyi Afrikához, amely egyebek közt egy többszámú és sokoldalú diszkurzust termel, ahhoz a konkrét talajhoz, amely évezredek óta egy bonyolult kaland színhelye, amelynek ma

Nemzeti Egyetemen, 1978 augusztusában. Lásd: *Théorie et pratique en philosophie africaine: mise en critique de la philosophie spéculative* (critique de P. Hountondji, M. Towa et autres), angolul in *Positive Review*, Vol. I., No. 2, Ibadan 1978, és franciául in *Présence Africaine*, No. 108, Párizs 1979.

senki sem tudja megmondani jövőjét, egy sokrétű praxis helyéhez, amelynek nem lehet egyedüli sorsa, hogy mások fejtegetéseit táplálja. Azzal, hogy visszavezetem az afrikai filozófiát annak kitermelőire, azzal hogy úgy jellemeztem, mint afrikaiaknak (és nem egyszerűen európai afrikanistáknak, és nem is szükségképpen afrikai afrikanistáknak) köszönhető szövegek együttesét – nem fogalmaztam meg tehát valamiféle nacionalista típusú követelést, ahogyan nem képzeltem azt sem, hogy az egyedüli „földrajzi kritériummal” meg lehetne határozni az afrikai filozófia tartalmát. Ellenkezőleg, csupán körülírtam egy *probléma* lelőhelyét: hiszen, mielőtt feloldottuk az afrikai és az afrikanista, az afrikai és az afrikanológus összetévesztését, mielőtt az afrikai filozófiát visszavezettük a maga pluralitásához, a maga ellentmondásaihoz, a maga feszültségeihez, röviden: életéhez – hozzá lehetett végre fogni történetének faggatásához, meg lehetett határozni problematikáját, vagy inkább: problematikáit, domináns tendenciáját, vagy még inkább: tendenciáit, kutatni a fejlődését, és adott esetben az átváltozásait vezérlő tényezőket, keresni azokat a közvetlen vagy közvetett hatásokat, amelyeket a társadalom levésére gyakorolt, feltárni jelentőségét, funkcióját, korlátait útjának különböző szakaszaiban.

2. A SPEKULÁCIÓ DÉLIBÁBJAI

Hozzálatok most a második kérdéshez: *mire képes a filozófia?*

Sokan – meg kell mondani – csodát várnak tőle. Azt követelik a filozófiától, hogy minden problémát megoldjon: isten létének, az ember természetének, a túlvilági életnek stb. metafizikai problémáit; a nemzeti felszabadulás, a kizsákmányolt osztályok emancipációja, röviden: a forradalom politikai, gazdasági, társadalmi problémáit. Ez a felsorolás, anélkül, hogy mindenre kitérne, a problémák két jól megkülönböztethető kategóriájára utal; ennek következtében két egymástól különböző, de egymást kiegészítő módjára annak, hogy a filozófiától többet várjanak, mint amit adni tud, annak, hogy képességeit, potenciáját túlbecsüljék, a dogmatizmus két, látszólag ellentétes, de mélyen azonos módjára. Amit meg kell kísérelnünk megérteni az, egyrészt, hogy az ilyen problémák a maguk jogosultságának szintjén elkerülhetetlenek; másrészt, hogy illúzió lenne elvárni a filozófiától, hogy meg is oldja őket.

Kant, a jó öreg Kant ugyanezt a kérdést vetette fel a dogmatizmus első formáját illetően, és átütő, bizonyító erejű, meggyőző válaszát ismerjük „A tiszta ész kritikájából”. Készségesen bevallom: elképzelhetetlennek tartom a magam részéről, hogy úgy tegyünk, mintha Kant nem is létezett volna, hogy teljes nyugodtsággal, csendes magabiztossággal értekezzünk istenről, a halhatatlanságról, a szabad akaratról stb. avégből, hogy akár létezését, akár lehetetlenségét kimutassuk, hogy a filozófia feladatául jelöljük az e problémák feletti fáradhatatlan kérődzést, anélkül, hogy előzetesen törekedtünk volna értelmük és státuszuk megállapítására, anélkül, hogy kimutattuk volna, hogy valóban lehetséges lenne e kérdéseket racionálisan megoldani. Kant után nem lehetünk már ennyire magabiztosak, ennyire naivan pozitívak az ilyen kérdések megközelítésében. Mindaddig, amíg nem sikerült Kantot megcáfolni, amíg nem háritottuk el türelmes, módszeres munkával azokat a kételyeket, amelyekkel a spekulatív ész taborította, nem lehet felfogni annak szükségességét a filozófia számára, hogy terepet változtasson, hogy

kizárja tevékenysége köréből a kritika előtti metafizika hagyományos témáit, és ezeket a mitológiának, a vallásnak, vagy például a költészetnek adja át.

Igaz, Kant nem volt afrikai; de hát ebből nem következik szükséggéppen, hogy következtetései nem lennének érvényesek Afrikára, vagy hogy egy afrikai, mondjuk egy Butare-i vagy Abomey-Calavi-i⁸ filozófus a königsbergi számára ismeretlen, természetfeletti képességekkel lenne megáldva, és nagyobb készségekkel rendelkezne a transzcendens problémák megoldására. Az is igaz, hogy Afrikán kívül sem őrizte mindig meg emlékezetében a Kant utáni filozófia azt az intő példát, amivel szerénységével és a gondolat következtetességével a königsbergi filozófus szolgált.

Visszatérve az etnofilozófusokra, kétségtelenül a kritika előtti filozófiának eme súlyos spekulatív örökségében kell keresnünk illuzióknak és naiv magabiztosságuknak a végső forrását. A Kant előtti tradíciótól kapták és kritikátlanul elfogadták a filozófia tárgyának egy meghatározott felfogását: ez számukra isten, a halhatatlanság, a világ eredete stb. lenne. Ennélfogva nemigen érdekelte őket az e problémák feletti reflexió kritikai formája, amelyben pedig par excellence gyökerezik – éppen e hagyomány szerint – a *filozófiai* reflexió specifikuma. Ami számukra fontos volt, az az eredmény, a válaszok rendszere, amelyhez vezetett a kérdés, és nem a kérdés maga. Hiszen mi értelme lenne végighaladni egy oly hosszú úton, ha arról biztosítanak, hogy végül is csak azt találjuk, amit már birtokoltunk? Minek a filozófia, amikor rendelkezésünkre áll a vallás? Minek rákérdezni minden dolgok eredetére és végére, amikor a választ a kulturális közeg által szolgáltatott nagyszámú kozmogóniák már találják számunkra? Végül is, hol a különbség egy szükségtelenül nyugtalan filozófia között, amely eltér az ősektől hátrahagyott hitvilág rendszerétől, hogy végeredményben visszatérjen hozzá, vagy azt egy hasonló funkciót betöltő másik hiedelemrendszerrel váltsa fel, és egy óvatosabb filozófia között, amely féltékenyen őrzi a társadalom által hagyományozott bizonyosságokat?

Látnunk kell tehát, hogy a filozófia *tárgyának* egy bizonyos felfogása megengedi és igazolja, lényegét tekintve, az etnofilozófiai eljárást, azt az ügyes rövidzárást, amellyel az antropológus – megtakarítva a klasszikus filozófiai diszkurzus kérdő és módszeres formáját, és hallgatólagosan elsajátítva ugyanakkor annak kérdés-rendszerét – megkísérli felfedezni a kollektív kultúrában a már rendelkezésre álló válaszok rendszerét. Ahhoz, hogy radikálisan szakítsunk az etnofilozófiával, nem elegendő figyelmet fordítani a Kant előtti filozófiai diszkurzus *kritikai formájára*, hiszen az etnofilozófia számára éppen ez a forma tűnik feleslegesnek és meddőnek. Azt is meg kell figyelni, hogy az így értelmezett filozófia sohasem tudott megoldani akár egyetlenegy transzcendens problémát azok közül, amelyeknek határozottan nekilátott, és el kellett fogadnia annak szükségességét, hogy megváltoztassa terepét. Másképp mondva, alkalmazni kellett magának a klasszikus filozófiának az anyagára, azaz problematikájára – és nemcsak formájára – a kritika aktusát. Azt látjuk, hogy Kantnál ez a radikális kritika egy „kopernikuszi fordulat” formáját ölti magára, s abban áll, hogy magának az észnek a hatalmát és a korlátait vonja kérdőre. A filozófiai kritika manapság más irányokba térhet. Kiigazíthatja, újragondol-

⁸ Abomey-Calavi-ban, Cotonou mellett van a Benini Nemzeti Egyetem. Butare-ban található a Ruandai Nemzeti Egyetem, ennek tanára Alexis Kagame páter, a *Philosophie bantu-rwandaise de l'être* c. könyv szerzője.

hatja, meghaladhatja, sőt elvetheti Kantot. De soha nem ignorálhatja és nem kerülheti egyszerűen meg.

*

Térjünk most át a problémák második csoportjára, azokra, amelyek a nemzeti felszabadulással, a kizsákmányolt osztályok emancipációjával, a nyomor és a fejletlenség elleni harccal kapcsolatosak. Sokan azt várják a filozófiától, hogy megoldja ezeket a problémákat, anélkül, hogy megkérdeznék, hogyan, milyen mértékben, milyen módon képes erre. Számukra a filozófiának csak annyiban van értelme ma, Afrikában, amennyiben az egy „elkötelezett filozófia”, a „cselekvés filozófiája”, vagy Gramsci kifejezésével, amely hódítani kezd nálunk, a „praxis filozófiája”.⁹

Tulajdonképpen, minden valamennyire is hazafias érzésű afrikai, aki tudatában van népe történelmi helyzetének, és akit foglalkoztat felszabadítása, szükségképpen magára ismer, legalábbis egy bizonyos pontig, a harcok eszme eme követelményében. Bármelyik afrikai értelmiségi, bármelyik afrikai író, kutató vagy gondolkodó előre tudja, hogy – ha nem ügyel rá – egykönnyen megkapja a megbélyegző szemrehányást, a fölényeskedő arisztokratizmus, az elnyomókkal való közvetlen vagy közvetett cinkosság vádját: „Mit törődöm gondolatoddal, ha nem tudod gondolatilag megragadni az én drámámat?”¹⁰

De a helyzet a következő: ha már elvetettük a közöny kényelmes álláspontját, ha már egyszer elfogadtuk, hogy a filozófusnak szükségképp részt kell vállalnia népének harcaiban, a probléma marad: vajon filozófus mivoltja alkalmasabbá teszi-e őt bármelyik más intellektüelnél, illetve bármelyik más aktivistánál arra, hogy a kollektív felszabadulásért tevékenykedjen?

Tudniillik könnyen érthető, mit is jelent az „elkötelezett irodalom”. A harcok író hasznosan le tudja írni regényekben a külföldi elnyomás vagy az imperialista kizsákmányolás különböző aspektusait; színre hozhat darabjaiban meghatározott figurákat, népe politikai, gazdasági, társadalmi, adott esetben katonai drámájának ezt vagy azt az oldalát; költeményeket tud írni, amelyeknek célja a harchoz szükséges bátorságot, az önfeláldozás türelmét, a csökönys reménységet fenntartani vagy bevinni népébe. Röviden, az író képes arra – és ha aktív harcosa népének, kötelessége –, hogy művészetét közvetlenül vagy közvetve a politikai harc szolgálatába állítsa. Ezt megteheti úgy, hogy egyenesen *megnevezi*, vagy finomabb eszközökkel, *felidézi* megnevezése nélkül a kizsákmányolás tényét mindabban, ami elviselhetetlen.

Hasonlóan minden nehézség nélkül érthető az is, milyen az elkötelezett történetírás. A történész képes arra – és ha aktív harcosa népének, kötelessége –, hogy türelmesen, módszeresen, szigorú következetességgel szétszedje a népe történetének imperialista meghamisításait. Azzal, hogy helyreállítja a civilizáció tényeit, amelyeket az imperialista történetírás eltakart vagy letagadott, azzal, hogy rekonstruálja a különböző osztályok, ill. társadalmi csoportok harcait, a kivívott múltbeli győzelmeket, illetve a kizsákmányolt csoportok vereségeit, és e vereségek körülményeit, a nagy birodalmak kialakulásának feltételeit, e birodalmak vívmányait és gyengeségeit, a gyarmatosítás győzelmének, majd

⁹ Ez többek közt, az imént idézett cikkekben, O. J. Yaï és N. Koffi kedvenc kifejezése.

¹⁰ André Malraux egyik figurájának szemrehányása Miguel de Unamuno-hoz, a *L'espoir*-ban.

adott esetben kudarcának történelmi körülményeit stb. – a harmadik világ, és különösen Afrika történése hatékonyan képes hozzájárulni a mai harcok megvilágításához és előrehaladásához.

Legalább ennyire, és talán még többre képes a politikai gazdaságtan és a politikai szociológia, hozzá tud járulni az elnyomott nép szemének felnyitásához azáltal, hogy feltárja a gazdasági kizsákmányolás és a politikai uralom mechanizmusait, hogy azonosítja a szembesülő érdekeket, a harcban álló társadalmi osztályok természetét és funkcióját, a harc rövid-, közép- és hosszú lejáratú tétjeit. A közgazdaságtudománynak az a rendkívüli előnye, hogy közvetlenül képes kapcsolódni a politikához, és szolgáltatni képes számára azokat az adatokat, amelyekre döntéseiben támaszkodnia kell.

Nehezen látható viszont, mi lehet ebben a vonatkozásban a filozófia specifikus hozzájárulása. Azt várjuk talán tőle, hogy leírja a nép nyomorát és ezzel meggyorsítsa kizsákmányolt helyzetének a tudatosítását? De hát ezt az irodalom sokkal jobban elvégzi, mint azt feljebb kimutattuk. Azt várjuk a filozófiától, hogy elemezze a kizsákmányolás gazdasági mechanizmusait, a politikai elnyomás módszereit, az osztályerőszak módozatait? A közgazdásznak, történésznek, politológusnak jobbak az esélyei. A filozófus feladata az lenne tán, hogy megfogalmazza az elégedetlenség okait, amelyeket a többség még csak zavarosan érzékel, hogy hangosan kimondja azt, amit mindenki halkan gondol, sokszor nem is elég világosan, hogy regisztrálja a lázongás motívumait, amelyek itt és ott gyötrik a népességet, hogy e motívumokat összefüggő nyalábba fogja, úgy, hogy képessé legyenek tette sarkalni a népességet, mozgósítani, szó szerint mozgóvá tenni, mozgásba hozni azt? Világos, hogy ez a feladat valóban fontos, meghatározó. De ez minden forradalmi értelmiségi feladata, általában a mozgalom minden harcosáé, és nem különösképpen a filozófusé.

Végezetül, a filozófia specifikus feladata lenne talán, hogy kifejezze a nép vágyait, hogy a célok és szükségszerűségek világos vízióját nyújtsa a cselekvés vezetése érdekében, a társadalomnak egy megvalósítandó modelljét, szélső esetben egy utópiát?

Valóban kétségtelen, hogy – ebben az elemi értelemben – az utópia pótolhatatlan funkciót teljesít a történelemben, a gyakorlati harcok meghatározása és orientációja szempontjából. De egyfelől – és éppen emiatt – ez nem lehet a filozófus kizárólagossága. Az utópiának az a minimuma, mely a cselekvéshez szükséges, önmagától bontakozik ki, a jelen kritikáján keresztül. Ahhoz, hogy az utópia ne legyen egy tisztán önkényes konstrukció, hanem a cselekvés hatékony motívuma, az szükséges, hogy ne a pusztá fantáziálásból eredjen, hanem a valóságot megragadó kritikai képzeletből, amely a valóság effektív ismeretére támaszkodik és arra törekszik, hogy átalakítsa azt objektív törvényei alapján és azok függvényében.¹¹ De sem ez az ismeret (amely, mint mondtuk, a pozitív tudományokból merített), sem ez a kritikai képzelet (amely minden, általában vett forradalmárra nézve, mint ilyen, alapvető jelentőségű) – nem lehet a filozófus kizárólagos osztályrésze.

Másfelől, ha az utópiát a szó fantasztikus értelmében vesszük, ha e szóval egy mesterséges konstrukciót, egy önkényes és olcsó elképzelést jelölünk, el kell ismernünk, hogy valóban a filozófusok sokszor erőteljes hajlamot mutattak az így értett utópiák

¹¹ Ez a különbség lényege – kell-e emlékeztetni rá? – a Marx és Engels által bírált utópista szocializmus és a „tudományos” szocializmus között.

gyártására. De éppen ebben mutatkoztak a legkevésbé meggyőzőnek, szigorú gondolkodónak, a legkevésbé hasznosnak. Az utópia mint a képzelet örülete, az absztrakt, spekulatív utópia semmit sem ad a politikának. Ez utóbbi éppen az előbbi visszaszorításával kezdődik. Ezért semmiképp sem tisztelgünk a filozófus előtt, ha őt az utópia specialistájának nyilvánítjuk. Ez sokkal inkább figyelmeztetés azon kísértések egyike ellen, amelytől állandóan védekeznie kell, ha valamennyire is szavahihető kíván lenni, mint filozófus.

Az előbbi elemzésből kitűnik, hogy a filozófia viszonya a politikához végtelenül bonyolultabb mint képzelik, hogy gyakorlati hatékonysága semmiképp sem lehet olyan közvetlen, olyan automatikus, mint azt a mozgalom oly sok harcosa követeli, nagyon is érthető sietséggel.

Természetesen, ott van a híres „11. Feuerbach-tézis”: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk*.”¹² Elvtársaink közül sokan szívesen idézik, erőteljesen belévetítik vágyaikat, csak éppen azt felejtik el, hogy ebben az aforisztikus tézisben Marx nem állítja azt, hogy a filozófia képes lenne megváltoztatni a világot, hanem éppen ellenkezőleg arra hív fel, hogy *hagyjuk el a filozófiát* és lássunk hozzá a világ átalakításának gyakorlati feladataihoz.

Természetesen, ott találjuk még, a „Feuerbach-tézisek” előtt, „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés” c. írás tüzes és különös, talányos formuláit „a filozófia létrejövő-világáról”, „a filozófia megszüntetéséről megvalósítása által”, „a kritika fegyveréről” mint „a fegyverek kritikájának” előjátékáról stb.; az olyan híres mondatokat mint: „az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja . . . Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a *szellemi* fegyvereit . . .” Az ember emancipációjának „agya a filozófia, szíve a proletariátus” stb.¹³ De nem szabad elfeledni, hogy ez a szöveg az ifjú Marxé, ahhoz az „egykori filozófiai lelkiismeretükhöz” tartozik, amellyel Marx és Engels röviddel később „leszámolt”¹⁴ „A német ideológia”-ban, a filozófiai illúziók e könyörtelen bírálatában.

Az az elgondolás, hogy a filozófia közvetlenül lehet hatékony, hogy azzal a képességgel rendelkezik, hogy önmaga, vagy a „tömegekben” megtestesülve megváltoztathassa a valóságot, az az elképzelés miszerint a filozófia akarattá válik – semmiképp nem tekinthető Marx legeredetibb elméleti hozzájárulásának. Ellenkezőleg, bármennyire is csábító-nak tűnhet, ez a gondolat csupán az ifjúhegeliánus filozófiának, ill. ennek idealista voluntarizmusának a maradványa. Meg kell érteni, hogy a világ nem a filozófia, hanem a politikai gyakorlat által változik meg, és hogy ez a politikai gyakorlat sohasem elégszik meg azzal, hogy „megvalósít” egy filozófiát, hanem mindenkor abban áll, hogy realitássá tegyen az akarat által meghatározott gyakorlati célokat, figyelembe véve a meglévő anyagi feltételeket, a körülményeket, az összehelyzetet.

Ez anyagi feltételeknek, a belőlük fakadó tendenciáknak, átalakulásuk objektív törvényszerűségének az ismerete, ott ahol megvan, természetesen igen fontos ütőkártya a politikai gyakorlat kezében: pontosan ezt az ismeretet nyújtja a munkásmozgalomnak, és általában a kizsákmányolt osztályoknak a történelmi materializmus, „a konkrét helyzet

¹² MEM 3, Kossuth, Budapest 1960, 10. o.

¹³ MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 383–391. o.

¹⁴ Marx: Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához”. MEM 13, Kossuth, Budapest 1965, 5–8. o.

konkrét elemzésére” alkalmazva, ahogyan Lenin mondta. Világos másrészt, hogy az akarat által politikai feladatok formájában kijelölt gyakorlati célkitűzések a legjobb esetben is csupán aprópépzét képezik *a gyakorlati célok adott rendszerének, a gyakorlati motivációk és eszmények adott rendszerének* – annak, amit az imént, első megközelítésben és a szó „elemi” értelmében, *mozgósító utópiának* neveztünk, és amit Lenin óta általában egy másik szóval: az ideológia terminusával illetnek.

De sem a történelem marxista tudománya, sem a ráépülő proletár ideológia nem rendelkeznek önmagukban és önmaguktól azzal a mágikus képességgel, hogy a valóságot átalakítsák. Csak akkor *válnak* hatékonyvá, ha a politikai gyakorlat kiaknázza és alkalmazza őket. Mi több: sem ez a marxista tudomány, sem ez az ideológia nem képez önmagában és önmaga által valamiféle filozófiát. Még ma is valóságos és igen bonyolult probléma, hogyan lehet meghatározni a marxista történettudomány és a marxista filozófia, a marxista ideológia és a marxista filozófia egymáshoz való viszonyát, és végezetül e filozófia specifikumát a hagyományos, idealista és spekulatív filozófiához képest.

Nem térnék itt ki a marxista „filozófia” létjogosultságának nehéz kérdésére, túl azon a halálos ítéleten, amit a filozófia ellen *általában* fogalmazott meg Marx, életpályájának egy bizonyos szakaszán, és amit Engels számtalanszor megismételt, és túl annak kemény megértésén Marx és Engels által, egy bizonyos szakasztól kezdve, hogy a világ megváltoztatása másutt kell hogy végbemenjen, a filozófián kívül, a tudomány és a politikai gyakorlat útján. Egy dolog bizonyos: mégha az igenlő választ tételezhetnénk is fel, józan ésszel nem lehet az így megfogalmazott marxista filozófiának – a dialektikus materializmusnak – valamiféle titokzatos közvetlen hatóképességet tulajdonítani. Ha fel is tételizzük, hogy egy ilyen filozófia – ha létezik – nem elégedhet meg a világ magyarázásával, ha elfogadjuk, hogy *így vagy úgy*, hozzá kell járulnia adott esetben megváltoztatásához, ugyanilyen bizonyos, hogy ezt a hivatását nem tudja közvetlenül betölteni, hanem csakis egy egész sor megkerülhetetlen és döntő fontosságú közvetítés útján: egyfelől a marxista történettudományra, másfelől a feltörekvő osztályok ideológiájára gyakorolt – közelebbi meghatározásra váró – hatásainak közvetítésével.

Térjünk vissza Afrikára, hogy kipróbáljuk rajta tézisünket: mire szolgáltak konkrétan, és mi lett a sorsuk a mi országainkban a különböző, ott megjelent „cselekvés-filozófiáknak”, a „praxis-filozófiáknak” – hogy Yai és Niamkey Koffi módjára beszéljünk? A mai napig nemcsak feleslegesek, hanem károsak is voltak. Feleslegesek, mert mesterkélten és minden szükségszerűség nélkül, idegenül rárakódtak egy tökéletesen elegendő politikai diszkurzusra. Károsak éppen azért, mert feleslegesek, és ennek következtében hatékony diverziós eszközként képesek funkcionálni, elterelve a „tömegek” figyelmét a valóságos politikai, gazdasági és társadalmi problémákról, hogy azt kusza metafizikai kérdések felé fordítsák.

— Régebben volt alkalmam egy ilyen típusú tant elemezni, Kwame Nkrumah „consciencizmusát”¹⁵, amelyet a ghanai vezető maga úgy mutatott be mint „a gyarmatosítás felszámolását és a fejlődést szolgáló filozófiát és ideológiát, különös tekintettel az afrikai forradalomra”.¹⁶ Megmutattam, mennyire önkényesek Nkrumah metafizikai orientációi,

¹⁵ Vö. K. Nkrumah: „Társadalom és ideológia”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1965/3.

¹⁶ P. J. Hountondji: L'idée de philosophie dans le *Consciencisme* de Nkrumah. In: *Sur la „philosophie africaine”*. Maspero, 1977.

azok a válaszok, amelyeket a lét végső természetének és eredetének régi kérdésére javasol, mit több, mennyire önkényes az a két-egyértelmű megfelelés, amit felállítani kívánt a filozófiai és a politikai diszkurzus különböző alakzatai között: „Csak egy igazi filozófiai alternatíva létezik. Ennek terminusai az idealizmus és a materializmus . . . Az idealizmus az oligarchiának kedvez, a materializmus az egyenlősítésnek.”¹⁷ Ezzel a tisztán spekulatív állítással szemben arra az egész egyszerű és közismert tényre hivatkoztunk, hogy léteznek haladó idealisták és meglehetősen reakciós materialisták, vannak olyan ateisták, akiket ateizmusuk és az ebből – legalábbis elvben – következő rendkívüli szellemi felszabadulás nem akadályoz meg abban, hogy hitvány fasiszták legyenek, és olyan hívők, akiknél az istenbe vetett hit nemhogy ürügyül szolgál ahhoz, hogy elforduljanak a nép mindennapi nyomorától, hanem ellenkezőleg döntő motívumként hat és harcra ösztönöz az igazságosság és testvériség érvényrejuttatásáért, itt és most, az emberek e Földjén.

Egyébként úgy tűnik, hogy Nkrumah észlelte a problémát, úgy ahogyan az imént megfogalmaztuk, de egy olyan elméleti mezőn belül, amely nem engedhette meg neki, hogy azt kifejtse, sőt hogy egyáltalán felfogja *mint problémát*. A „kategoriális konverzió” nevében (ami, ha jól megnézzük, nem más mint az, amit Engels „minőségi ugrásnak” nevezett) azt hitte, hogy végső soron össze lehet egyeztetni a materializmust és isten létének téziséét, tekintettel arra, hogy szerinte az anyag nem az egyetlen realitás, hanem csupán az elsődleges valóság, amelyből minden más, közvetlenül vagy közvetve ered: „Habár mélyen a materializmusban gyökerezik, a consciencizmus nem feltétlenül ateista felfogás.”¹⁸

Látható, hogy Nkrumah egy feloldhatatlan ellentmondásban vergődik. A materializmus és a vallásos hit lehetetlen szintézise, egy olyan rendszer összefüggéstelensége, amely megkísérli összeegyeztetni a materializmust a teizmussal, az idealizmus eme virágával, és ennél fogva tökéletes eklekticizmushoz vezet – nos, ide vezet Nkrumah csökönyös erőfeszítése, hogy politikáját metafizikailag megalapozza. Az elméleti zsákutca végső oka tulajdonképpen az, hogy a ghanai vezető egyfelől elfogadta, hogy minden politikai célkitűzés szükségképp valamilyen filozófiai megalapozást igényel, amely egy *forradalmi* politikai célkitűzés esetében csakis a *materializmus* lehet; de másfelől úgy gondolta, a pillanatnyilag létező afrikai kulturális hagyomány tiszteletéből kiindulva, hogy kötelessége elfogadni a vallásos hit lehetőségét és jogosságát. Ezzel szemben, az egyetlen valószínű megoldás az lett volna – mint azt annak idején jeleztük –, hogy magát a problémát mint álproblémát elvesse, hogy bátran megkérdőjelezze, majd elvesse azt a hallgatólagos hipotézist, miszerint a politikumnak van egy metafizikai alapja; meg kellett volna értenie, hogy egy politikai álláspont *politikai* igazolást igényel, a szó legszélesebb és legátfogóbb értelmében, és nem filozófiai jellegű igazolásokat.

Nkrumah *consciencizmus*a azonban csak egy példa volt. Sok afrikai országban fennáll ma a törekvés arra, hogy – diszkrétan vagy zajosan – valamiféle államfilozófiát helyezzenek előtérbe, melynek szerepe lenne kifejezni az alapvető politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális útvasztások végső okait, és válaszolni ugyanakkor a hagyományos metafizika legklasszikusabb problémáira. Az érintett rendszereknek persze érdeme, hogy megértették az ideológiának mint a politikai cselekvés vezérlő eszméjének a pótolhatatlan-

¹⁷ Kwame Nkrumah: *Consciencism*. Panaf Books. London 1970, 75. o.

¹⁸ Uo. 84. o.

ságát. Érdemük, hogy nem lettek a politikai empirizmus, a kicsinyes pragmatizmus, a technokratikus ökonomizmus foglyai, amely csak növekedésről beszél ott, ahol – mélyebben – arról van szó, hogy minden téren vissza kell adni a népnek a maga történelmi kezdeményezőképességét. De egy dolog elismerni az ideológia jelentőségét, és más dolog beleesni az ideologizmus csapdájába. Amit ideologizmusnak nevezünk, az a tipikus túllépés egyfelől az ideológia saját jogos alkalmazhatósági körén – a politika körén, a szó legszélesebb értelmében –, amikor az ideológia arra törekszik, hogy maga oldjon meg előre olyan nem-politikai jellegű problémákat, amelyek nem tartoznak rá, így pl. tudományos kérdéseket, vagy – hogy az általunk vizsgált problémánál maradjunk – a spekulatív metafizika álproblémáit. Az ideologizmus jellegzetessége másfelől, magában a politika szférájában, az a valóságos vagy tettetett illúzió, hogy az ideológia képes lenne önmagától, önmaga útján, minden kérdés megoldására.

Szemben ezekkel a túlzásokkal, fontosnak tűnik emlékeztetni a *politikai gyakorlat* pótolhatatlan szerepére, és arra, hogy az ideológia egyedüli tényleges hatalma, tehát egyedüli jogos funkciója ezt a gyakorlatot elősegíteni. Hasonlóképpen, emlékeztetni kell arra, hogy ha ez a hatalom és ez a funkció a fenti értelemben vett ideológiának – az ideológiának mint gyakorlati motivációk és eszmények rendszerének – tartozékai, nem tartozékai viszont a filozófiának mint ilyennek, bármi legyen is a jelentés, amit a „filozófia” szónak adunk, tehát legyen az kritika előtti vagy kritikai.

3. A FILOZÓFUS FELADATAI

Elemzésünkről tehát két, látszólag negatív következtetés folyik: a filozófia *nem* oldhatja meg azokat a transzcendens kérdéseket, amelyekben a hagyományos metafizikai spekuláció tetszeleg, és *nem* állhat a politikai gyakorlat helyébe, mint a valóság megváltoztatásának eszköze.

Így tehát képességét, hatalmát másként kell meghatározunk. Ennek legjobb módja, ha ismétcsak a reflexió imént alkalmazott két tengelyét követjük, a filozófiai illúzió két klasszikus formájának függvényében, amelyet az emberi tevékenység két alapformája: a megismerés és a cselekvés határoz meg.

Át kell ugyanis gondolnunk az imént végigvitt kettős kritikánkat: ha meg akarjuk határozni státuszát, úgy is kell jellemeznünk, mint egy *filozófiához tartozó kritikát*, azaz mint egy *filozófiai kritikát*. Annál inkább járhatunk el így mivel sejteni kezdjük egyfelől, hogy ez a kritika megköveteli a szisztematikusabb kidolgozást (hogy erről meggyőződhetünk, gondoljunk csak az ezen a téren klasszikus értékű két nagy műre, „A tiszta ész kritikája”-ra és „A német ideológiá”-ra); másfelől, hogy ez a kritika, bármilyen is legyen a terjedelme, nem végezhető el egyszer s mindenkorra, hanem szüntelenül újrafogalmazandó és aktualizálandó, a – *kettős* – filozófiai illúzió szüntelenül megújuló formáinak függvényében; és végezetül, hogy a filozófia képességeivel kapcsolatos klasszikus illúzió csupán a visszája egy valóságos, pozitív képességnek, a fantasztikus értelmezése egy valóságos, hatékony kompetenciának, mind az elmélet, mind a gyakorlat területén.

Így hát a filozófia valóságos képessége, valóságos hatalma maga is kettős. Első vonatkozásában, ezt a képességet az egész ismeretelméleti hagyomány illusztrálja, az a hagyo-

mány, amely minden klasszikus tanban a filozófiát az ismeretelmélet formájában újí, és amelyet ily módon „A tiszta ész kritikája” nem talált fel, hanem csupán átvett, felújított egy különlegesen kidolgozott, radikális formában. A kanti elemzést magát is egyébként vissza kell helyezni a maga korának elméleti és ideológiai közegébe. Egyelőre maga is sok tekintetben még egy spekulatív jellegű kritika, amit világosan mutat pl. a hivatkozása valamiféle változatlan emberi természetre, amelyet ráadásul olyan formák és kategóriák segítségével határoz meg, amelyeknek számát (kettő, ill. tizenkettő) semmiféle elméleti szükségszerűség nem indokol. Ugyanerre a spekulatív jellegre utal pl. Kant hite a tudománynak mint fenomenális tudásnak az egységében. A Kant utáni elmélettörténet egésze mutatja, hogyan kényszerült a tények – a megismerési tények, és különösképpen a tudományos események – nyomása alatt a régi ismeretelmélet, még kanti radikalizált formájában is egyfelől arra, hogy felbomoljon regionális tudománytörténetek, pozitív metodológiák komplex rendszerére, amelyek specifikus módon kapcsolódtak az egyes szakdiszciplínákhoz, és amelyeket egyre inkább a szaktudósok kezdtek gondozni. És másfelől – abban, amiben még bizonyos általános jelleggel rendelkezett – egy analitikus filozófiára redukálódott, amely a természetes nyelv feltételeinek és korlátainak tisztázásán szorgoskodik.

Az afrikai filozófus sem ignorálhatja ezt az átalakulást. Ennek tanulságait próbáltam levonni annak idején, amikor Althusser tanításának hatása alatt megkíséreltem meghatározni a filozófiát mint a tudományos gyakorlat elméletét, olyan elméletként tehát, amelynek a fejlődése ennél fogva a tudományos ismeretek valóságos fejlődésétől függ.¹⁹ Minden bizonnyal ki kell ma szélesítenünk ezt a definíciót, hogy számot vessünk egyfelől az analitikus filozófia vitathatatlan hozzájárulásával, és másfelől azzal a nem kevésbé vitathatatlan kapcsolattal, amely a filozófiát a politikával összeköti, amely azonban sokkalta szövevényesebb, mint azt ideológusaink képzelik. Ezzel együtt a tudományelmélet marad – különböző specializációi révén, és tudva, hogy e specializált ágak koordinálása milyen nehéz – az általában vett filozófiának egy alapvető magja.

Hátra marad a kérdés: mire képes az így, ezen első vonatkozásban felfogott filozófia, és végeredményben mire szolgál?

¹⁹Vö. *Sur la „philosophie africaine”*, 121–127. és 214–216. o. Az itt ajánlott meghatározást kifejezetten „munkahipotézisként” (214. o.), „meredek hipotézisként”, „a válasz lehetséges elemeként” (121. o.) mutattam be, amely „új és nehéz tudománytörténeti és filozófiai elemzéseket kíván . . . új filozófiatörténeti elemzéseket, hogy feltárhassuk minden jelentős filozófiai problematika sajátos összefüggését az adott vagy éppen kialakulóban levő tudománnyal”. (123. o.) Ezért csak irigylem egyes kritikusok, nyelvészek vagy „elkötelezett” – vajon milyen irányban? – filozófusokat, akik *a priori*, minden elemzés előtt biztosak abban, hogy a filozófiának semmi köze nincs a tudományok valóságos fejlődéséhez, és abban, hogy egyetlen hivatása a közvetlen „gyakorlatiasság”. Ugyanezek a kritikusok gondosan elkerülik a *Sur la „philosophie africaine”* c. könyvem lapjait, amelyek explicit módon, hosszan elemzik az etnofilozófia politikai következményeit és funkcióját, és – ha néha burkoltan is – feltárják egyúttal az etnofilozófia e kritikájának politikai értelmét.

A szenegali Mamoussé Diagne szemrehányását árnyaltabbnak és végeredményben koherensebbnek érzem. Diagne sajnálja, hogy ez a politikai célzat, amely a figyelmes olvasó számára evidens, nem jelenik meg magának a filozófiának a definíciójában, és hogy ily módon a könyv „politikai premisszája”, hogy úgy mondjam háttérbe szorul „tudományos premisszája” javára, amely egyedül szerepel a javasolt meghatározásban. Vö. Mamoussé Diagne: „Paulin J. Hountondji ou la psychanalyse de la conscience ethnophilosophique”. *Psychopathologie africaine*. Vol. XII. No. 3, 1976, 443–449. o.

Nem időzöm az így feltett kérdés hasznossági és pragmatikus előfeltevéseinél, amelyek láthatóan az uralkodó technokratikus ideológiához kötődnek. Feltéve a kérdés ártatlan voltát, egyszerűen azt válaszolom, hogy egyrészt a hamis tudás kritikája – például a metafizikai illúzióké – már egymagában és magamagáért határtalanul hasznos, hiszen arra kényszeríti az elmét, hogy elforduljon a zsákutcáktól, amelyekbe természetszerűleg magát bezárni hagyja, és termékenyebb kutatási irányokba és területekre forduljon: másrészt a tudományok módszertanának és történetének elmélete, kialakulásuk és fejlődésük valóságos módozatainak ismerete bizonyos feltételek között hozzájárulhat a tudományok fejlődési folyamatának felgyorsításához, éppen tudatosulása révén.

Afrika esetében, a filozófia mint a tudományok logikájáról és fejlődésük feltételeiről, egymással való kölcsönös elméleti és történelmi kapcsolatairól, és adott esetben, a tudományok technikai alkalmazásaival való összefüggéseiről szóló reflexió; a filozófia mint a tudományok társadalmi illeszkedése formáiról és módjairól, elméleti és gyakorlati eredményeik társadalmi elsajátításának módozatairól szóló elmélkedés; röviden: a filozófia mint – a szó legszélesebb értelmében vett – tudományelmélet hatalmas szerepet képes játszani azért, hogy új módon megvilágítja a tudomány és a technológia a mi társadalmaink fejlődéséhez való hozzájárulásának ma már klasszikus problémáját.

Hátra marad a kérdés második vonatkozása. A filozófia hatalma nem korlátozódik az elmélet, ill. a nyelvi gyakorlat területére. A társadalmi gyakorlat területére is kiterjed. Azt vetettem fel az imént, hogy „A német ideológia”, Marxnak és Engelsnek ez a nagy műve, amely paradox módon nem jelent meg szerzői életében, hiszen azt – jobb híján – „átengedték” „az egerek rágcsáló bírálatának”²⁰ – a politikai gyakorlat területén egy olyan radikális, olyan forradalmi kritikát képvisel, mint amilyen volt az ismeretelmélet vonatkozásában Kantnak „A tiszta ész kritikája”. Soha filozófus nem leplezte le ilyen eréllyel a filozófia illúzióit saját hatalmáról a politikai szférában. Amit ez a sajnos ma csak hiányosan rekonstituált alakban rendelkezésre álló mű ostromoz, amit ideológia néven leplez az a korabeli német ifjúhegeliánusok hite – amit ugyanúgy viszontlátunk ma oly sok filozófus vagy nem-filozófus értelmiséginél –, hogy a szabadság eléréséhez elegendő a hamis eszméket helyesekkel felváltani; hogy a misztifikáció megszüntetése, az agyrémektől – pl. a vallástól – való megszabadulás nem csupán szükséges, hanem elegendő feltétele is az emancipációnak; más szóval, az az elképzelés, mely szerint a forradalom lehetséges az eszmékben és az eszmék által, az a tévedés amely szerint egy tisztán eszmei kritika virulenciája önmagában már „forradalmi veszélyt” jelent.

Nos, mi a marxi kritika eredménye? Először az, hogy felhív egy „valódi, pozitív tudomány” megalkotására, amely megkísérli „ábrázolni” „az emberek . . . gyakorlati fejlődési folyamatát”, szakítva az ideológikus spekulációval és „a tudatról szóló frázisokkal”.²¹ Azután az, hogy felhív a társadalmi gyakorlatra, amely egyedül képes átalakítani azokat az anyagi feltételeket, amelyek létrehozták a fiatal képromboló ideológusok üres retorikája által denunciált misztifikációkat.²² Ami figyelemre méltó az az, hogy Marx

²⁰ Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához”. MEM 13, 7. o.

²¹ „Ott, ahol a spekuláció végéhez ér, a valóságos életnél kezdődik tehát a valódi, pozitív tudomány, az emberek gyakorlati tevékenységének, gyakorlati fejlődési folyamatának ábrázolása. A tudatról szóló frázisok végükhöz érnek, helyükre valódi tudásnak kell lépnie.” MEM 3, 25. o.

²² „. . . nem a kritika, hanem a forradalom a hajtóereje a történelemnek, a vallás, a filozófia és az egyéb elmélet történetének is . . . E frázisok valódi, gyakorlati feloldását, e képzeteknek az emberek

egyszerre, egyazon mozdulattal végzi el az átmenetet a spekulációról a tudományra (egyáltalán nem véletlen, hogy „A német ideológia” pontosan a történelmi materializmus alapvetését adja) és az átmenetet a politikára.

Ez az eredmény, ez a *kettős* eredmény mutatja, milyen termékeny lehet a – látszólag negatív – kritikája az ideológiának, az eszmék autonómiájába és a filozófia közvetlen gyakorlati hatékonyságába vetett illuzórikus hitnek.

De a kérdés a következő: a kritikán túl, van-e még a filozófiának valamilyen szerepe a politika előmozdításában és megvilágításában? Ha betű szerint vennénk a Marx és Engels által „A német ideológia”-ban végrehajtott szakítást, a válasz természetesen negatív lenne. De ezzel elfelednénk egyfelől, hogy a történelem tudománya, amelyet ez a szakítás megalapoz ebben a könyvben, még csak tervezet formájában létezik, hogy tehát a könyv programadó jellegű, és éppen ezért a filozófia nyelvén fejezi ki mondanivalóját; elfelednénk, másfelől, hogy az ideológiát mint a filozófia politikai illúzióját nem lehet egyszer s mindenkorra kiirtani az emberek tudatából, hogy minden újabb történelmi szakaszban újabb formákat ölt, amelyek az elméleti kritika megújulását követelik, és hogy ez megintcsak és mindenkor a filozófia elemében fejeződik ki. Végezetül és mindenekelőtt, ha negatívan válaszolnánk, úgy tennénk, mintha nem tudnánk, hogy túl „A német ideológia” által végrehajtott szakításon, túl az ideológián mint (ön-)misztifikáción, a politikai gyakorlat szükségszerűséggel megköveteli a mozgósító eszmék egy összefüggő rendszerének a kialakulását, egy új értelemben vett ideológia létrejöttét, amely nem volt ismeretlen Marx és Engels számára, de amelynek megerősítése mindenekelőtt Leninre várt; és hogy az így, új módon értelmezett ideológia olyan kapcsolatokat tart fenn a filozófiával, amelyek nem egyszerűen negatívak, olyan komplex kapcsolatokat, amelyeket további munkával tisztázni kellene.

Így jelenik meg a politikai gyakorlat vonatkozásában – az ideológiai diszkurzus közvetlen hatékonyságának illúzióján túl – a filozófia valódi képessége. Mint az „ideológia” kritikája, elsődrendű tisztázó funkciót teljesít, amellyel hozzájárul a politikum saját területének kiszabadításához, megtisztításához, felszabadításához, a termelőtevékenységgel fennálló kapcsolataiban, az anyagi érdekekkel és érdekkonfliktusokkal, és végezetül az osztályharcra való összefüggéseiben. De túl ezen a tisztázó funkción, és pontosan az általa hozott pozitív felfedezések következtében, az új, felbonthatatlanul kritikai és tudományos szemlélet következtében, amelyet ez a tisztázódás az emberi társadalom megértésében megenged, a filozófia lehetővé tesz, *közvetett módon*, a történelem tudománya – a termelés és az osztályharc tudománya – szükségszerű közvetítésével egy új értelemben vett ideológiát, amely közvetlenül kapcsolódik a politikai gyakorlathoz, egy „tudományos ideológiát”, amely tehát a „tudományra” – „a konkrét helyzet konkrét elemzésére” – épül, mint Lenin megfogalmazta, és amely arra ösztönzi a kizsákmányolt tömegeket, hogy ennek a „tudománynak” az eredményeit az uralkodó társadalmi viszonyok gyakorlati átalakítására alkalmazzák.

Azonban, ha jól meggondoljuk, a filozófiának ez a politikai potenciája nem az általában vett filozófia sajátja, hanem különösen a marxista filozófiáé. Tudniillik, ami ebben a vonatkozásban Marx és Engels kivételes erejét adja, az hogy nem elégedtek meg

tudatából való eltávolítását, mint már mondtuk, megváltozott körülmények, nem pedig elméleti levezetések viszik végbe.” Uo. 41., 43. o.

az ideológikus illúzió verbális elutasításával, hanem azt meg is tudták *magyarázni* a maga anyagi létfeltételeiből. Ahhoz, hogy meggyőző legyen, az ideológia kritikája megköveteli, hogy következetesen materialista nézőpontból vigyék végig. Egyedül a történelmi materializmus – azzal, hogy feltárja a társadalmi totalitás különböző rétegeinek valóságos kölcsönviszonyait – képes arra, hogy az ideológikus képzelgéseket a maguk valódi eredetére visszavezesse, hogy helyükre visszategye ezeket és feltárja kialakulásuk és fejlődésük törvényét. Csakis a történelmi materializmus alapvető elméleti elveinek a felfedezése tette lehetővé Marx és Engels számára „A német ideológiá”-ban, hogy bevezesse az ideológiának ezt a termékeny kritikáját, amelyről az imént megállapítottuk, hogy mindig meg kell újulnia.

A történelem ironiája azt eredményezi, hogy maga a marxizmus is, amely pedig az ideológia lehető legradikálisabb kritikája, bizonyos történelmi körülmények között úgy funkcionálhat mint egy misztifikáló ideológia, mint egy alibi, abban a pontos értelemben, amelyben a jelenséget „A német ideológia” feltárja. Ha például egy országban győz a proletárforradalom, és ha a marxista ideológiával (tehát a lenini értelemben, egy felszabadult és valóban felszabadító ideológiával) felfegyverzett párt hagyja magát elszakítani a tömegektől, miután éppen ezek segítségével hatalomra jutott – fennáll a reális veszélye annak, ha erre nem ügyelnek, hogy visszaessenek a spekulatív ideológia misztifikációiba, hogy megfosszák a tömegeket a marxista elmélettől és ideológiától, elkobozzák ezeket egy oligarchikus államapparátus javára és maguk a tömegek ellen fordítsák őket.

Így tehát elvileg mindig lehetséges a spekulatív ideológia marxista kritikáját magára a marxizmusra alkalmazni, amennyiben az spekulatív ideológiává változott. Ha marxista módon akarunk eljárni, nemcsak lehetséges, hanem egyenesen szükséges, hogy a legnagyobb fokú kritikai éberséget tanúsítsuk a marxizmus különböző felhasználásai, különféle társadalmi elsajátításai iránt, azon szerepek iránt, amelyeket játszatnak vele, mint elmélettel és mint ideológiával, a népek életében.

Az „ideologizmus” terminusának, amit az imént kovácsoltunk és javasoltunk, a többi közt az a funkciója, hogy egy ilyen kritikát elindítson. Hogy önmagához hű maradjon, a marxizmusnak mint harci ideológiának őrizkednie kell mindenáron attól, hogy „A német ideológia” értelmében újból „ideológiává” váljon. Pontosabban, a társadalom feltörekvő osztályainak minden eszközzel meg kell akadályozniuk a marxizmusnak ezt a spekulatív és reakciós célokra való eltérítését. Nap mint nap mind jobban ki kell élesíteniük kritikai szemléletüket, mind jobban kifejleszteniük szilárd józan eszüket, azt a védekező reflexüket, amely természetszerűleg arra készíti őket, hogy a szavakon túl, a kijelentéseken túl, még akkor is, ha ezek marxisták, és még inkább, ha nem azok, meglássák partnerük objektív társadalmi gyakorlatát, cselekvését és tetteit.

*

Zárjuk le röviden fejtegetéseinket. Az afrikai filozófus mai felelőssége legalábbis a következő feladatokkal jár:

– először is, van egy kritikai és ideológiai felvilágosító feladata, amelynek lényege az illúziók, a misztifikációk, és azoknak a hazugságokból álló vastag lerakódásoknak a

feloldása és eltávolítása, amelyek az elnyomott afrikai tömegek tudatát elhomályosítják; – másodsor, feladata módszeresen tanulmányozni, elsajátítani, elmélyíteni mindazt az élenjáró eredményt, amit a nemzetközi filozófiai hagyomány kitermelt, egészen és szükségképpen a marxizmusig, az egyetlen elméletig, amely a társadalmainkat sújtó kiszákmányolás mechanizmusainak megértéséhez a szükséges eszközöket ma képes nekünk nyújtani;

– és végezetül, harmadszor, van egy paradoxonnak tűnő feladata: ki kell mennie a filozófiából, szüntelenül át kell hágnia annak határait, és a valósággal egy másfajta elméleti és gyakorlati viszonyt kell fenntartania, oly módon, hogy hozzájárulhasson a meglévő misztifikáció álproblémái által eltakart valódi problémák pozitív megoldásához.

Én a magam részéről eddig főleg az első feladathoz kötődtem, még pedig az etnofilozófia és annak az ideológiai inflációnak a kritikáján keresztül, amelyből végső soron maga az etnofilozófia is származik. E szükséges tisztázódásra irányuló törekvés egyes kritikusainkat felingerelhetette, azokat, akik csodálatosan sürgetik a konkrétéhoz való eljutást, abban a hiszemben, hogy retorikájuk azonos lenne magával a politikával, és akik ezért élesen szembenállnak az általuk furcsa mód „spekulatív-absztrakt”-nak nevezett filozófusokkal. De sajnos a konkrét sokkal bonyolultabb mint gondolják, és ahhoz, hogy azt elérjék, nem elegendő formába önteni a maguk előítéleteit, ill. spontán meggyőződéseit. Soha, de soha nem takaríthatjuk meg magunknak az elméleti erőfeszítést. Az ideologizmus kritikája távolról sem jelent valamiféle tisztán spekulatív eljárást. Ellenkezőleg, éppen annak az absztrakt spekulációnak a kritikáját képezi, amely a valóságos politikai problémákat elhomályosítja azáltal, hogy tisztán retorikus megoldásokat alkalmaz velük kapcsolatban. Ez a kritika magukhoz a dolgokhoz való visszatérést jelenti, a maguk valóságos komplexitásában és értelmében, az egyszerű diszkurzus hamisításainak a meghaladását.

De ez a szükséges és kikerülhetetlen kritika nem képezheti a mai Afrikában a filozófiai reflexió egészét. Először is, mint kritikának, szüksége van arra, hogy ellássa magát bizonyos elméleti eszközökkel, amelyeket mindenekelőtt a meglévő filozófiai hagyományból meríthet. Továbbá, a nemzetközi – és adott esetben, nemzeti – filozófiai tradíció, bármily gazdag is, csak akkor kap értelmet, ha maga az afrikai társadalom elsajátítja, gazdagítja és továbbfejleszti azt, mindabban, ami a legjava. Azzal az ürüggyel, hogy mi *afrikai* filozófusok vagyunk, semmi okunk nincs rá, hogy azon munkálkodjunk aktívan, hogy *rossz* filozófusok legyünk. Az afrikai filozófia nem fejlődhet ki a nem-afrikai filozófiai hagyományok vívmányain és szellemi színvonalán *innen* maradva. Csak akkor lesz valóban önmaga, ha pozitív módon reagál a történelem kihívására, ha elsajátítja, és lehetőség szerint meghaladja az Afrika aktuális problémáira való alkalmazásukban az exogén elméleti hagyományok legtermékenyebb tanításait, éppúgy mint az afrikai szellemi tradíciókét.

Végezetül, hogy teljesen meggyőzzük azokat a szkeptikusokat, akiket a környezet retorikája megtéveszt, kívánatosnak tartjuk, hogy azon vagy azokon a területeken, ahol leginkább gyakorolja kritikáját, a filozófus megszerezze a szükséges információt és képzettséget ahhoz, hogy szigorúbb módon újrafogalmazhassa és pozitíven megoldhassa az uralkodó retorika által rosszul feltett valóságos kérdéseket. Így pl. az etnofilozófia kritikája megköveteli, az igazolás érdekében, hogy pozitíven tanulmányozzuk az afrikai szellemi életet, visszahelyezve azt a maga történetébe, társadalmi, gazdasági, politikai viszonyrendszerébe, eltérő tendenciáiba, ellentmondásaiba, fejlődésébe, forma-

változáiba. Egy ilyen tanulmány már nem filozófiai jellegű, hanem szociológiai vagy antropológiai relevanciájú. Az a szociológus, aki megfelelő filozófiai képzettséggel rendelkezik és ismeri az etnofilozófia zsákutcáit, vagy az a filozófus, aki szociológus lett, és hű maradt eredeti diszciplínájának jellemző következetességi követelményéhez – nem elégedhet többé meg az etnofilozófia sietős leegyszerűsítéseivel és nem hagyhatja magát vezérelni feltáró munkájában az uralkodó empirikus és technokratikus ideológia által.

Ugyanezt mondhatom el a nyelvészé, történészé lett filozófusról, arról, aki szakemberévé vált az ún. „Afrika-kutatás” ilyen vagy olyan ágának. Elvben, természetesen, és a dolgot idealizálva, bármely szaktudomány, ideértve a matematikát, a fizikát vagy az informatikát, eljátszhatja ennek a filozófiai kritikával szembeni pozitív ellensúlynak a szerepét. De a mai tudományos viszonyok, amelyeket nálunk, az ún. humán tudományok mindegyikében az az invázió jellemez, ami az „afrikanizmus”-nak nevezett partikularizmus felől jön – mást mondatnak velem. A joggal „afrikai kivételességnek”²³ nevezett elképzelések pusztításai; azoknak az értelmezési modelleknek az elszaporodása, amelyek célja az ún. *afrikai differenciának*, ennek a képzeletbeli, de sohasem megragadott realitásnak a körülírása; röviden, egyfelől, az a sajátos funkció, amelyet a társadalomtudományok teljesítenek, mint minden ideológiai képzelésnek a kitüntetett jelentkezési helye és hordozója a tudás területén, és másfelől ezen tudományok jelentősége a társadalmi osztályok és átalakulásuk módozatainak meghatározása, a mozgásban levő erők és a társadalomban konfliktusba lépő érdekek elemzése szempontjából – mindez arra a következtetésre int, hogy ma elsősorban ebben a szektorban tudja az afrikai filozófus a legnagyobb szolgálatot tenni, azzal, hogy pozitív képzettségre tesz szert, vagy legalábbis a lehető legszélesebb és legpontosabb tájékozottságra az adott szaktudományi területen.

Befejezésül, az afrikai filozófus – mint ember az emberek között, mint értelmiségi mások között, aki egy meghatározott társadalmi osztályhoz tartozik – szükségképpen állást foglal, akár akarja, akár nem, a nyílt vagy burkolt politikai harcok mezején. Ahelyett, hogy a politika Jourdain uramja lenne, aki tudtán kívül beszél az érdekek és érdekkonfliktusok köznapi prózáját – jobban jár, ha saját maga tudatába jut osztályhovatartozásának és azoknak a politikai választásoknak, amelyekre helyzete hajlamossá teszi. És mindenekelőtt, jobb néki – ha már egyszer tudatában került eme hajlamoknak –, hogy maga diszponáljon felettük szabadon, kihasználva a tudatos ember számára mindig nyitva álló lehetőséget, hogy osztályszökevénné váljon és valóban rálépjen a dolgozó osztályok kollektív felszabadításának és emancipációjának útjára.

Ne essünk tévedésbe: minden afrikai filozófus nem fog erre az útra térni; semmiféle automatizmus, semmiféle mechanikus szükségszerűség nem ösztönzi őt erre. Csupán kíváncsi a mi népeink jövője szempontjából, hogy minél több filozófus, és általában, minél több értelmiségi és tudományos kutató erre az útra lépjen, térjen *valóban* át proletár pozíciókra, és helyezze ily módon, közvetlenül vagy közvetve, a maga tudását a nép szolgálatába. Ezt könnyű mondani, de nehezebb megtenni. Részt venni a mozgalomban nemcsak meggyőződésen vagy politikai bátorságon múlik, hanem nagyon sokszor egyszerű időkérdés. Meg kell találni a szükséges időt ahhoz, hogy részt vegyünk különböző (politikai, szakszervezeti, szakmai stb.) gyűléseken, amelyek néha feleslegesen hosszadalmasak, tudni kell türelmesen meghallgatni, adott esetben, ragyogó hozzászólá-

²³ Vö. Yves Benot: *Indépendances africaines: idéologies et réalités*. T. 1, 2. Maspero, Párizs.

sokat, amelyek éppenséggel elmennek a probléma mellett, időt kell találni ahhoz, hogy saját magunk, a körülményektől függően nyugodtan vagy éppenséggel szenvedélyesen eldadogjunk olyan dolgokat, amelyek maguktól értetődnek látszanak, és mégsem evidensek mindenkinek, és amelyek egyébként a gyakorlatban hamisnak is bizonyulhatnak, el kell fogadni a politikai munkának nemcsak a törvényeit, hanem a néha kétségbeejtően lassú ritmusát is. A mozgalomban részt vevő értelmiséginek mindig bizonyos nehézséget fog okozni, a mindennapi kis szolgálak szintjén, hogy összeegyeztesse a maga tudományos szenvedélyét politikai szenvedélyével, mihelyt túljut első buzgalmán és át kell váltania a gyakorlati, pontos és körülírt feladatok sorozatára, ami éppenséggel a mércéje elkötelezettsége komolyságának. Sajnos, ez sokszor nem más egy banális *időbeosztási* kérdésnél. De a lényeg az, hogy meg kell kísérelnünk nap mint nap a lehető legteljesebben rendelkezésre állni, lehetőségeink teljes mértékében odaadni magunkat a nép ügyének azokon a különböző frontokon, amelyeken úgy érezzük, hogy kevésbé vagyunk felkészületlenek.

(Fordította Sipos János)