

Clement M.P. Oniang'o dekan je Fakulteta društvenih znanosti Sveučilišta u Nairobiju. Oglad koji donosimo u izvorniku nosi naslov »The relation to nature, time and individuality as the foundation of the African concept of harmony and peace« a objavljen je u zborniku radova o svjetskom miru Creative Peace Through Encounter of World Cultures, izd. H. Beck i G. Schmirber, Delhi-India: Sri Satguru Publications, 1996., str. 175-197. Tekst je bio pročitao na Trećem programu Hrvatskoga radija u emisiji »Daleki glasovi«.

Clement M. P. Oniang'ó

**Odnos prema prirodi, vremenu i individualnosti
kao temelj afričkog pojma sklada i mira**

I.

Uvod

Jedna od osnova afričkog¹ pojma sklada i mira počiva na temeljnom afričkom kulturnom svjetonazoru filozofije participacije i integracije. Između čovjeka i prirode nema bitne razlike. Teorija spoznaje koju ističe afričko kulturno iskustvo kaže da je središte svijeta ljudsko sebstvo, a da čovjek živi u ljudskom svijetu kulture.² Afrička kultura ne pretpostavlja da je stvarnost moguće percipirati isključivo umom. Postoje i drugi načini spoznavanja, kao što su mašta, intuitivno iskustvo i osobni osjećaji. To je razlog zašto je najdublji izraz afričke kulture ostvaren u umjetnosti, mitovima i glazbi, a ne kao u Europi – u logičkoj analizi.

Drugi temeljni nazor o prirodi koji zastupa tradicionalni Afrikanac upućuje na to da životna sila³ prožima cjelokupni svemir, dok su materija i duh jedna nerazlučiva stvarnost. Afrikanac ne definira te životne sile, već ih samo razumijeva i opisuje s obzirom na njihove uloge. Duša je nešto poput volje pojedinca, njegova misao, savjest i moć rasuđivanja. Za razliku od Europljana, Afrikanac čak ni ne kaže da je duša nekakav entitet koji poslije

1 Poradi naslovne teze, pojam afričke kulture bit će ograničen, bez ikakvih predrasuda, na ljude afričkog podrijetla u užem smislu, što znači da se neće odnositi na Arape iz sjeverne Afrike i bijelce koji žive na afričkom kontinentu iz jednostavnog razloga što su prvospomenuti Azijati, a ovi potonji Europljani.

2 Pod pojmom kulture misli se ljudski odgovor na iskustvo kao i vjerovanja i ideje uz pomoć kojih ljudska bića osmišljavaju svoje živote. Suština afričke kulturne stvarnosti počiva u umjetničkim djelima, religijskoj praksi i sudjelovanju u cjelovitom življenju.

3 Svaka osoba ima svoju vlastitu životnu silu koje se međusobno razlikuju i kvalitativno i kvantitativno. Duhovi i mitska bića također posjeduju tu vitalnu silu, kao i prirodne pojave uopće.

smrti odlazi u raj ili pakao. Kada je individualna duša usklađena s drugim pojedincima, ona je čista, pa vlada mir i sklad. Kada nije usklađena s drugim dušama, nečista je, pa nema ni mira ni sklada.

Afrikancu također vjeruje da između čovjeka i čovjeka, čovjeka i prirode, čovjeka i Boga, postoji međudjelovanje. Više sile, kakva je Bog, izravno djeluju na niže, dok te niže neizravno (putem posrednika) djeluju na njima nadređene. Stupanj mira i sklada u svijetu ovisi o normi dobrog ponašanja koja pak ovisi o odnosu vitalnih sila koje utječu jedne na druge. Ravnovjesje u tom ontološkom odnosu krajnji je cilj mira i sklada u svijetu. Dakle, što je priroda?

Priroda je za Afrikanca svijet različitih životnih sila. Ona je neka vrsta električne mreže koja je spojena s udaljenom električnom centralom. Ona je mreža bića-sa-silom s jasno određenim hijerarhijskim poretком tih sila:

- 1) Bog na vrhu,
- 2) ljudska bića u sredini
- 3) ostala bića živa
- 4) neživi predmeti (fizička razina);
 - vjetar,
 - potres,
 - biljke itd.

Odnos između tih sila mora izbjegavati prekomjernosti da bi vladao mir i sklad. Međudjelovanje utjecaja može krenuti od Boga prema dolje ili odozdo prema gore. Utjecaj prema gore je moguć samo posredstvom magijskih rituala.

Tu tvrdnju treba razumjeti uz pomoć afričkog pojma prirode, po kojem je priroda životna sila. Je li europska kultura došla do pojma prirode? O tome se može raspravljati, no stajalište koje zastupam u ovom radu jest to da europska kultura nije došla do pojma prirode, a to objašnjava zašto europska kultura nije polučila nijednu jedinu dugovječniju religiju.⁴ Za Afrikanca, jedinstvo svijeta se u konačnici temelji na religiji ili vjeri. Afrikanac vjeruje u opstojnost Stvoritelja, u božanstva i pretke. Takvo viđenje prirode stvara vrijednosti zajedničke svim afričkim ljudima.

Afrikancu smatra da se pojedinac, ako želi spoznati stvarnost, ne treba odijeliti od svemira, već prije postati aktivnim sudionikom životnih događaja u vremenu i prostoru: življenje i umiranje jedan su kontinuirani proces. Kao što će se poslije vidjeti, Afrikanac smatraju da pojedinac i druge sile uzajamno djeluju jedno na drugo, pa on stoga ne opstoji neovisno od prirodnih sila. Te sile su proživljena, doživljena i intuitivno shvaćena iskustva koja se ne mogu racionalno odrediti niti matematički definirati. Događaji su mjera prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Prošlost i budućnost ujediniuju se u Sada, to jest u

⁴ Ruch i Anyanwu, *African Philosophy. An Introduction to the Philosophical Trends in Contemporary Africa*, Rim 1984., str. 94. Bitno je uočiti da su islam, hinduizam, budizam i kršćanstvo religije azijske kulture.

sadašnjem živućem iskustvu. Kako je bjelodano na drugomu mjestu u ovom radu, individualna narav nedjeljiva je stvarnost: individualne sudionike nije moguće odvojiti od vidljive stvarnosti. Afrikanac cjelinu života zahvaća u praksi, ili kako je to ustvrdio Ruch: »Tamo gdje zapadnjak sjedi za svojim stolom rješavajući teorijske probleme života i svijeta, Afrikanac stvara svoj život u svijetu, konkretno i s istinskom brigom za budućnost, koliko ju je moguće predvidjeti. Tamo gdje zapadnjak rezultate svojih spekulacija iznosi u preciznim i jasnim jednadžbama, koje nikada ne mogu postati živućim dijelom mislitelja, Afrikanac sudjeluje u tom događaju koji izražava u simbolizmu svog plesa i svojih zamršenih rituala. Da upotrijebimo jedan suvremeni izričaj u njegovom pravom i bukvalnom značenju: Afrikanac je u 'njemu'«⁵

Tradicionalni Afrikanac poima vrijeme u praktičnim pojmovima koji svijet i njegovo mjesto u njemu objašnjavaju tako da on nije puki promatrač, nego sudionik zbivanja u svijetu.

Epistemologijski temelj afričke misli nudi jedinstveno kulturno shvaćanje stvarnosti i prirode. Taj temelj postavlja tezu po kojoj bi afrički pojam stvarnosti mogao ponuditi mogućnost putem koje bi čovječanstvo moglo ukloniti greške europske epistemologije u sukobu racionalizma protiv empirizma. Europski kulturni pokušaj zahvaćanja stvarnosti doveo je do pojave dviju nespojivih i suprotstavljenih teorija spoznaje. S jedne strane, racionalisti su mislili da je svijet čista ideja neovisna o osjetilnom iskustvu, dok su, s druge strane, empiristi mislili da je svijet prirodna stvarnost neovisna o ljudskoj refleksiji o njoj. Bez ikakvog obraćanja načinima mišljenja drugih kultura naivno se pretpostavljalo da te dualističke teorije vrijede za sve kulture svijeta. Razmotrimo dva moguća viđenja stvarnosti:

- a) Spoznavanje je proces koji može uključivati neposredno i izravno iskustvo; to ćemo nazvati načinom spoznavanja putem osobnog iskustva ili afričkim načinom spoznavanja.
- b) Spoznavanje također može uključivati neosobno i posredno ili neizravno iskustvo; to ćemo nazvati znanstvenim načinom spoznavanja ili europskim načinom.

Što možemo reći o znanstvenom načinu spoznavanja? To da je ono neosobno budući da ne uzima u obzir osobne vrijednosti, institucije, odnose, značenje, važnost i smisao.⁶

Znanstveno iskustvo je objektivno, osobito zbog svoje impersonalnosti. Tako se znanstvenoj spoznaji u tom smislu mora priznati stanovita vrijednost, treba uočiti i to da postoje određene granice u znanstvenim pretpostavkama. To se često previđa, pa stoga rezultate znanstvenih istraživanja dovodi u pitanje. Na primjer, element osobnog iskustva je ključan, no znanstveni način spoznavanja ipak zahtijeva odsutnost sebstva. To postaje osnova tvrdnje proizašle iz perspektive afričkog načina spoznavanja, koja se može obrazložiti na sljedeći način:

5 E. A. Ruch, »African Attitudes to Knowledge«, u: *Mohlomi. Journal of Southern African Historical Studies*, Rim, 1 (1976), str. 15-31; također objavljeno pod naslovom »Towards a Theory of African Theory«, u: *Philosophy in the African Context*, Johannesburg, srpanj 1975., str. 1-21.

6 Ruch i Anyanwu, op. cit., str. 84.

- a) Da bi x spoznao istinu o osobnom iskustvu y;
b) x mora samoga sebe postaviti u kontekst iskustva y.
c) Elementi koje mora sadržavati to obrazloženje su:
– način na koji y osjeća, živi i shvaća svoje odnose.

Ako toga nema, x neće doći do suvislih neosobnih tvrdnji o tome što y osjeća prema Bogu, na primjer. Ako je to istina, onda europski znanstveni pristup razumijevanju afričke misli, koja je označena kao religiozna,⁷ postaje problematičan. Anyanwu nastoji dokazati da je naivno pretpostaviti da nitko ne može poznavati afričku filozofiju sve dok empirijsko istraživanje ne ponudi znanje o vjerovanjima i ponašanju svakog afričkog čovjeka, zajednice, sela i grada. Ljudi nisu čekali na zaključke istraživača kako bi uobličili svoja vjerovanja.⁸ Istraživanje, ispravno shvaćeno u kontekstu europske kulture, oruđe je znanstvenog iskustva europskog načina spoznavanja. Taj način spoznavanja je irelevantan za afričko iskustvo. Umjesto toga, Afrikanac nudi prvu opciju koja uzima u obzir element osobnog iskustva.

Problem europske misli sastoji se u tome što nije na zadovoljavajući način riješila svoj dualistički spor kojeg je sama stvorila. On se umjesto toga produbio:

um naspram materije,
sloboda naspram nužnosti,
determinizam naspram indeterminizma.

Čisti um europske kulture uvijek će biti opterećen protuslovljima koja je sam stvorio. Gore smo spomenuli samo neka od njih. No treba istaknuti da se prijedlog za odbacivanje čistoga uma i objektivnog znanstvenog istraživanja u ovom radu temelji na njihovoj impersonalnosti. Um i znanost su po svojoj biti vrijednosno neutralni. No tu i tamo se sugerira kako bi znanost i um trebali biti »usmjereni prema ljudima« da bi se izbjeglo otuđenje. Čovjek se mora upustiti u racionalno i znanstveno istraživanje, a ne skrivati se iza »objektivnosti«. Citirajmo Senghora: »Spoznati neku ljudsku činjenicu, psihološku ili društvenu, više ne znači istraživati je uz pomoć statistike i grafičkih prikaza, već živjeti je: poput onog Bijelca koji je, da bi razumio položaj crnih Afrikanaca, svoju kožu obojio u crno uz pomoć neke kemikalije i radio kao crni čistač cipela.«⁹

7 Vidi M. Delafosse, »Les civilisations negro-africaines«, kako je navedeno u: A. Paván, *Filosofia Africana*, str. 5. Prema tom navodu, u Africi ne postoji nijedna institucija, bilo u društvenoj, političkoj ili ekonomskoj sferi, koja nije utemeljena na nekom religijskom shvaćanju. Afrički narodi se ubrajaju među najreligioznije narode na svijetu. Vidi također J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, str. 61. Mbiti daje različite primjere molitvi upućenih Bogu u najrazličitijim prilikama svakodnevnog života. Mbiti smatra da su Afrikanci tradicionalno »izrazito religiozni« ljudi.

8 Ruch i Anyanwu, op. cit., str. 85.

9 L. S. Senghor, *On African Socialism*, London/New York 1965., str. 71-72.

Racionalizam i znanost ne mogu služiti čovjeku kada se objektivnost istakne kao metodologija. No mir i sklad se mogu ostvariti jedino onda kada su znanost i čisti um »usmjereni prema ljudima« kroz osobni angažman pojedinca.

Afrička kultura ne pretendira na savršenstvo u racionalnoj misli i analizi niti za njim teži. To pravo je, kako smo već rekli, europska kultura zadržala za sebe. Što se pak afričke kulture tiče, ona se prilično dobro snalazi s produhovljenom umjetnošću i sintezom. Jedna od karakteristika afričke kulture je umjetničko rješenje podvojenosti iskustva. Na taj način stvara se svijet koji odlikuju estetske kvalitete i kontinuum, kako je to primjetio Kwame Nkrumah: »U mnogim afričkim društvima dijalektičko protuslovlje između 'unutarnjeg' i 'vanjskog' (svijeta) bilo je dokinuto pretvaranjem vidljivog svijeta u produžetak nevidljivog svijeta. Za njih raj nije bio izvan svijeta, već unutar njega. Afrička društva nisu prihvatila transcendentalizam, i doista se može smatrati da su objedinila dijalektičke oprečnosti 'vanjskog' i 'unutarnjeg' uspostavljajući među njima kontinuitet i tako ih ukinula.«¹⁰

Dok europska kultura život i smrt poima kao dvije različite i suprotstavljene stvarnosti, u afričkoj se kulturi smrt poima kao sastavni dio prirodnog skalda. Ona nije uništenje osobe, već samo prelazak u drugo stanje opstojanja. Tu se ipak radi o surovom i bolnom razdvajanju, čak i ako se ono u konačnici prihvati kao nužno. Kada čovjek umre, on je fizički mrtav, no nastavlja živjeti u živom pamćenju svojih rođaka. On ostaje u sadašnjosti sve dok ga se pamti, kako mentalno tako i u obliku ritualnog sjećanja kod prinošenja žrtvenih darova. On je »živi mrtvac« kojega treba poštovati.

U takvom umjetničkom svijetu i svemiru, sve opreke tvore jednu jedinstvenu, živu stvarnost neodjeljivu od afričke misli; čovjek i priroda nisu dvije neovisne i suprotstavljene stvarnosti, već prije jedan nedjeljivi kontinuum hijerarhijskog poretka u kojemu se za mirom i skladom može tragati kroz međuljudske odnose.

Afrička misao potvrđuje jedinstveni proces uma-tijela, teze-antiteze, kao jedan opći proces koji poprima različite oblike. Ona niječe europsku kulturu i logiku poimanja stvarnosti u obliku teze-antiteze, uma-tijela, života-smrti, te njezino čisto racionalističko proučavanje prirode i svemira s namjerom da ih pokori. Afrikanac prihvaća stvarnost prirode, pa stoga ostvaruje sklad s prirodnim silama.

Što je afrički pojam čovjeka?

Osnovne pretpostavke triju glavnih svjetskih kultura (afričke, azijske i europske) razlikuju se s obzirom na njihov pojam čovjeka. Što je čovjek? Čovjek je čovjek zahvaljujući svom položaju u svijetu, svom središnjem mjestu koje zauzima u svijetu, izvan svijeta ili na

¹⁰ Kwame Nkrumah, *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to African Revolution*, London 1964. Novo izmjenjeno izdanje, London 1970., str. 12. Dok Nkrumah zaključuje kako su afrička vjerovanja iz temelja materijalistička, u ovom radu se tvrdi da je temelj afričkih vjerovanja tradicionalno duhovni.

periferiji svijeta.¹¹ On je čovjek s obzirom na to kako djeluje, reagira na događaje i kako oni na njega djeluju. Što je ideal afričke kulture? Suživot sa životnom silom i vitalnim odnosima u svijetu, te njihova osnaženost poradi mira i sklada. Primjeri afričkih političkih vođa koji su dosegli taj ideal su pokojni Mzee Jommo Kenyatta iz Kenije i Nelson Mandela, predsjednik Južnoafričke Republike. Oba ta afrička nacionalista trpjela su nepravdu koju su im nanijeli europski racionalisti koji su stvarnost shvaćali u pojmovima teze-antiteze i crno-bijelog. Nije im uspjelo razriješiti ta protuslovlja u stvaranju njihove vlastite europske kulture. Rezultat toga je oslobođenje Kenije i Južnoafričke Republike. Velikodušni duh u kojem su i Kenyatta i Mandela izravno i neposredno stupili u odnos s Europljanima očitovanje je i potvrda tog ideala afričke kulture, koji je miran i skladan suživot: nakon sedam godina zatočeništva u Kapenguriji, Kenyatta je pozvao Europljane da ostanu u Keniji; na sličan način, nakon više od dvadeset godina političkog zatočeništva na Robin Islandu prepunom krokodila u vrijeme vladavine južnoafričkog apartheida, i Mandela je pozvao bivšeg predsjednika de Clarkea i druge političke protivnike da zajedno ustroje vladu nove Južnoafričke Republike. Mandela je opovrgnuo protuslovlja apartheida bjelačke kulture da bi postigao mir i sklad. Mandela i Kenyatta su primjeri koji su pokazali kako se može ostvariti ideal afričke kulture koji, naravno, mnogi vođe u Africi i drugdje nisu uspjeli ostvariti.

Što je ideal indijske kulture? Ideal indijske kulture oslobođenje je od zabluda ovoga svijeta. Kako? Povlačenjem iz tog svijeta i nastojanjem da se dosegne nirvana putem asketske discipline i meditacije. Ideal europske kulture je pokoravanje Prirode s jedne strane i nastojanje da se živi u skladu s Prirodom s druge strane. Kako? Korištenjem znanosti kao oruđa za to pokoravanje.

Ravnovjesje između te tri kulture moglo bi se postići na sljedeći način:

- a) S afričkog stajališta, čovjek i priroda nisu dvije neovisne i suprotstavljene stvarnosti, već nedjeljiv kontinuum jednog hijerarhijskog poretka u kojemu je vidljivi svijet produžetak nevidljivog svijeta; on izravno i neposredno stvara ontološku etiku međusobnog poštovanja između čovjeka i čovjeka, te čovjeka i prirode.
- b) Europsku znanstvenu tehnologiju treba kombinirati s afričkom etikom koja je nedvojbeno antropocentrična i sociocentrična; znanost treba biti usklađeno i miroljubivo oruđe uz pomoć kojega čovjek stupa u odnos kako s drugim čovjekom tako i s prirodom, pri čemu znanost mora služiti čovjeku, a ostati prijateljski nastrojena prema prirodi.
- c) Iz azijske kulture treba primijeniti duboku poniznost na sve gorespomenute životne sile uzajamnog djelovanja u vremenu i prostoru; pa nije li moguće postići sklad i mir u svijetu? No zaustavimo se za trenutak i razmotrimo vrijeme i individualnost.

¹¹ Ruch i Anyanwu, op. cit., str. 110.

II.

Što je tradicionalni afrički pojam vremena?

Afrički narod nije tradicionalno vrijeme mjerio satovima, kronometrima, urama i klatnima. To su artefakti europske kulture. Za tradicionalnog Afrikanca, vrijeme postoji u događajima i ovisi o njima.

Kako je Afrikanac tradicionalno mjerio vrijeme tijekom kratkih i dugih vremenskih razdoblja? U čemu je kontrast između tradicionalnog afričkog pojma vremena i europskog pojma vremena? Posvetimo se tim pitanjima.

Vrijeme je opći medij u kojemu se zbivaju svi događaji, bilo u slijedu ili istodobno, ili se takvima pričinjaju. Povijesno gledano, mnoga protuslovlja prisutna u pojmu vremena navela su mnoge filozofe da postuliraju doktrine koje ukazuju na neke teškoće implicitno prisutne u zdravorazumskim predodžbama u vremenu. Koje su to zdravorazumske predodžbe u vremenu?

Sva određena i ograničena vremenska razdoblja, bilo prošlost, sadašnjost ili budućnost, tvore mnoštvo dijelova cjelokupnog i jedinstvenog vremena.

Zdrav razum nejasno tumači vrijeme kao nešto u čemu događaji ukazuju na taj smjer. Prva čuvena, no nerješena raspra iz drevne Grčke, ona je između Parmenida, koji je smatrao da su mijena i postajanje iracionalne zablude, i Heraklita, koji je tvrdio da ne postoji ništa trajno i da je mijena osnov svega bez izuzetka. Sljedeća velika raspra zahuktala se mnogo stoljeća kasnije između učenika Newtonovih i Leibnizovih. Vrijeme je za Newtona bilo neovisno o događajima i prethodilo im je, ili njegovim riječima: »apsolutno vrijeme, i matematičko vrijeme, samo po sebi, i po svojoj vlastitoj naravi, protječe ravnomjerno i neovisno o bilo čemu izvanjskom«. ¹²

Prema Leibnizu, pak, ne može biti vremena bez događaja; jer događaji i odnosi među njima uobličuju vrijeme koje tvori univerzalni poredak slijeda događaja. Sve te raspre su navele mnoge mislitelje da povjeruju kako je nemoguće u potpunosti objasniti pojam vremena, ukoliko ne razlučimo opažajno, subjektivno vrijeme i ono objektivno unutar kojega se događaji koje nazivamo prošlošću, sadašnjošću i budućnošću mogu međusobno čvrsto povezati. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) je u tom smislu srodniji Afrikancima od sira Isaaca Newtona.

Afrički tradicionalni pojam vremena ima svoje korijene u starini i duboko je usađen u okruže i misaone obrasce svakodnevnog života ljudi. U tom kontekstu vrijeme se poima kao medij putem kojega ljudi ozbiljuju sami sebe. Afrikanci su vrijeme tradicionalno shvaćali kao utemeljenost kozmološkog slijeda događaja ili istodobnosti unutar složenog svijeta u kojemu su živjeli, u kojemu su živjeli njihovi preci i u kojemu će živjeti njihovi

¹² Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York 1960., str. 677.

potomci. Taj vremenski medij dugovali su svojim precima, a to je značilo da im je dužnost bila održavati kozmički slijed.

Kako smo to već prije ustvrdili, vrijeme postoji unutar događaja i o njima ovisi. U ovom radu nastojat ću dokazati da su događaji shvaćeni na taj način sine qua non vremena; tijekom događaja stvara vrijeme. Iz te tvrdnje, dakle, proizlazi da vrijeme nije tek atribut događaja, već odista o njima ovisi. Jednostavno rečeno, događaji su ti koji stvaraju vrijeme.

Događaj u aristotelovskom¹³ smislu je neko »kretanje« ili postajanje pri čemu se nešto kreće od nižeg stupnja mogućnosti do više zbiljnosti. Ozbiljenost se postiže uz pomoć samo jednog čimbenika, a to je sam čin. Čin u tom smislu prethodi mogućnosti ne samo po svojoj naravi, već i vremenski.

Usporedba afričkog pojma vremena s europskim pojmom vremena

Jedan europski učenjak, J. M. E. McTaggart, ukazuje na to da postoje dva temeljna nauka o vremenu kada iznosi sljedeću tvrdnju: »'Nizom A' nazvat ću onaj niz pozicija koji se proteže iz daleke prošlosti kroz blisku prošlost do sadašnjosti i kroz blisku budućnost do daleke budućnosti, ili obrnuto. Niz pozicija koji se proteže od ranijeg do kasnijeg, ili obrnuto, nazvat ću 'nizom B'«. ¹⁴

Prema europskoj teoriji vremena »niza A«, događaji se neprestano izmjenjuju. Drugim riječima, »niz A« se shvaća kao dinamično vremensko kretanje, a ističe se izmjena događaja kroz prošla, sadašnja i buduća određenja. Teorija »niza B«, pak, naglašava statični odnos među događajima koji se zbivaju prije, kasnije ili istodobno s drugim događajima; takvo viđenje vremena tvori neku vrstu »izvanjske prisutnosti«.

Nakon što je razlučio teoriju vremena »niza A« i teoriju vremena »niza B«, McTaggart dodaje da je »razlika između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti od bitnog značaja za vrijeme i može je se smatrati temeljnijom od razlike između ranijeg i kasnijeg« ¹⁵. »Niz A« je temeljni niz i on u sebe može uključiti smisao tvrdnje »niza B«. Zašto? Smatra ga se temeljnijim od »niza B« zbog toga što osigurava smjer i red u odnosu slijeda događaja. »Niz A« je za McTaggarta *conditio sine qua non* jer bi odsutnost njegovih određenja mijene rezultiralo nedostatkom bilo kakvog pojma vremena. »Niz A« je to što u slijedu događaja osigurava vremenski smjer, pa otuda »niz A« logički prethodi određenjima »niza B«.

13 Aristotelova filozofija mijene ukazuje na važnost vremena u svim stadijima postajanja, dok Heraklit i Bergson zastupaju filozofiju koja mijenu pretvara u suštinsku narav stvarnosti. Aristotel je bliži tradicionalnom Afrikancu u svom naglašavanju vremena.

14 J. M. E. McTaggart, »Time«, u: *Philosophy of Time*, izd. Richard Gale, New York 1962., str. 87-89.

15 Ibid., str. 87.

Jednom kada je utvrdio suštinsku narav mijene i »niza A« s obzirom na vrijeme, McTaggart u svoje obrazloženje ubacuje tvrdnju da su određenja »niza A« u sebi protuslovna, te da je vrijeme stoga nestvarno. U »nizu A« svi događaji su određenja mijene u smislu da su: »prošlost, sadašnjost i budućnost nespojiva određenja. Svaki događaj mora biti jedno od toga, no nijedan događaj ne može imati više od jednog određenja«¹⁶.

McTaggart ipak smatra da tome nije tako. On dokazuje da svaki događaj ima svoja određenja »niza A«. Svoju tvrdnju pojašnjava izjavljujući da ako je M (neki događaj) prošlost, on je bio i sadašnjost i budućnost; ako je on sadašnjost, bio je budućnost i bit će prošlost¹⁷. Tu i tamo bi se moglo primijetiti da uobičajena uporaba temporalno referencijalnih glagola, osobito takvih kao što su »bilo je« i »bit će«, kada se primijene na neki događaj, ne mora nužno dovesti do protuslovlja.

Zašto? Zato jer se uočilo da se određenja »niza A« međusobno isključuju. Štoviše, moglo bi se dokazivati da nema stvarnog odnosa između:¹⁸

1. Događaja M koji se zbiva u prošlosti i događaja M koji se zbiva sada.
2. Događaja M koji se zbiva u budućnosti i događaja M koji se zbiva sada.
3. Događaja M koji se zbiva u prošlosti i događaja M koji se zbiva u budućnosti.

No zašto? Zato, moglo bi se dokazivati, jer sve što postoji jest sadašnjost. Događaj M koji se zbiva u prošlosti uistinu se zbiva samo ukoliko se ozbilji u sadašnjosti, započne to sada u mogućnosti: dakle nema nikakvih stvarnih odnosa između različitih vremena zbivanja događaja M. Ti odnosi su samo mentalni u smislu da se um može točno prisjetiti da se zbio neki događaj M u prethodećem sada (koje više ne postoji). Um također može točno predvidjeti da će se zbiti neki događaj M u nepostojećoj (još-ne-postojećoj) ili, ako hoćete, potencijalno postojećoj budućnosti. U tom smislu vrijedi da zbog toga što nema stvarnih odnosa među događajima u svim tim različitim vremenima, »niz A« izbjegava probleme nekog događaja koji se, što je protuslovno, zbiva istodobno u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Pojam vremenskog postajanja odbacuje tezu po kojoj su određenja »niza A« jednako stvarna.

Vrijeme po McTaggartu logički podrazumijeva mijenu i smjer. Kako nije dosljedno smatrati da se neki događaj istodobno zbiva u sadašnjosti, prošlosti i budućnosti (što za određenja »niza A« McTaggart zapravo tvrdi) europski pojam vremena je u sebi protuslovan. On to ipak nastoji donekle pojasniti kada tvrdi sljedeće: »Pripisivanje karakteristika prošlosti i budućnosti pojmovima bilo kojeg niza vodi u protuslovlje, ukoliko nije specificirano da ih oni imaju sukcesivno... One pak, da bi se izbjeglo slično protuslovlje, moraju biti jasno

16 Ibid., str. 94-95.

17 Ibid., str. 95.

18 John Wild, »Time. The Measure of Change«, u: *A Modern Introduction to Metaphysics*, izd. D. A. Drennen, New York 1962., str. 534-539.

određene kao prošle, sadašnje i buduće. A budući da se to proteže u beskonačnost, prva skupina pojmova uopće ne može izbjeći protuslovlje.«¹⁹

Prema McTaggartu, vrijeme je, dakle, nestvarno.

Zagovornici teorije vremena »niza A«, koje predvodi C. D. Broad, slažu se s McTaggartom u tome da »niz A« nije samo temeljni, već i suštinski element europskog pojma vremena. No oni odbacuju McTaggartovu tezu da su određenja »niza A« u sebi protuslovna i da je vrijeme nestvarno.

Europski zagovornici »niza A« smatraju, kao i McTaggart, da je »niz A« temeljna komponenta vremena budući da on europskoj teoriji vremena daje kako strukturalni poredak tako i smjer, te objašnjava mijenu. Drugačije rečeno, postoji jedinstveno stajalište (uključujući McTaggarta) da se europska teorija vremena »niza B« može, s obzirom na svoj smisao, svesti na europsku teoriju vremena »niza A«.

Osnova tog konsenzusa, kako je to jasno izložio McTaggart, jest to da je svako istraživanje značenja prošlosti, sadašnjosti i budućnosti po sebi referencijalno i beskonačno cirkularno s obzirom na suštinski odnos, ponovno prema sadašnjosti, prošlosti i budućnosti. Zagovornici teorije »niza A« drže da je vremensko postajanje inherentno određenjima »niza A«.

U europskom temporalnom kontekstu razumjeti ono što se pomišlja pod »sadašnjošću« nužno znači spoznati njezin triadički odnos spram »prošlosti« i »budućnosti«. No ta spoznaja se ne oslanja ni na jednu izvanjsku referencijsku točku niti se potom beskonačno vraća, kako glasi McTaggartova optužba. Meni se stoga čini da europska teorija »niza A« nije problematična u svjetlu dokaza njezinih zagovornika prema kojemu nema objektivnog vremenskog postajanja. Zašto? Zato što izbjegava problem nekog događaja koji se, što je protuslovno, istodobno zbiva u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti (obratite pozornost na gore spomenutu zamjedbu Johna Wilda). Pojam vremenskog postajanja odbacuje tezu po kojoj su određenja »niza A« jednako stvarna. Toliko o europskom pojmu vremena. Posvetimo se sada afričkom pojmu vremena.

Kako je već bilo istaknuto, afrički pojam vremena svoje korijene ima u starini. On je duboko usađen kako u okružje tako i u misaone obrasce svakodnevnog života Afrikanaca. Da bi razumio afrički pojam vremena, čovjek mora biti otvoren, oštrouman i praktičan. Afrički narod je tradicionalno izbjegavao zatvarati vrijeme u ure i satove. Rosalind, europska znanstvenica, primjetila je da smo mi (ljudska bića) građani vječnosti, no da ipak živimo u vremenu. Rosalind, McTaggart i C. D. Broad nude europsko shvaćanje po kojemu je vrijeme kao mjera apstrakcija naspram afričkog računanja vremena u praktičnim, konkretnim pojmovima radije negoli da vrijeme računaju u vakuumu »otkucavanja«. Ovo potonje ima vrlo malo smisla u kontekstu afričkog tradicionalnog pojma vremena.

19 J. M. E. McTaggart, op. cit., str. 95.

Mjerenje vremena uz pomoć posebnih instrumenata (što je tipično za europsko shvaćanje vremena) za afrički narod je uzgredno i dolazi tek nakon čovjekovih važnih svakodnevnih djelatnosti, kako je to dolje ilustrirano u vremenskim poslovicama:

Primjeri tradicionalnih Abaluhya²⁰ kratkih vremenskih razdoblja

1. Otac (izdajući zapovijed svome sinu): Oshere ing'ombe ino amare nikashiri okhuuma. »Želim da pomužeš ovu kravu prije nego što se osuši moj ispljuvak.«
2. Majka (izdajući zapovijed svojoj kćeri): Wende amatsi shinga akhayundi. »Želim da doneseš vodu poput akhayundija.« To je aktivna i vrijedna ptičica uz koju Afrikanci vezuju brzinu i učinkovitost.

Poruka prenesena u tim primjerima ona je kooperativne brzine. Općenito govoreći, u tropskoj Africi ispljuvak se osuši u kratkom vremenskom razmaku. Tome slično, Afrikanci akhayundija smatraju aktivnom i pokretnom ptičicom.

Duga vremenska razdoblja

- 1) Nekhubusie mu yakashio.
»Probudit ću te u ono doba noći kada najraniji pijevci počinju kukurikati.« To doba noći traje otprilike četrdesetpet minuta. Nakon njega dolazi:
- 2) Tsingokho nitsiakhayokana, što označava »ono doba noći kada pijevci iz susjedstva zajedno kukuriču«. To traje otprilike četrdesetpet minuta do jednog sata.
- 3) Nakhutsie okhulima mumakholobe.
»Počet ćemo kopati rano ujutro kada ptice koje se zovu amakholobe započinju pjevati.« To je zora, malo prije izlaska sunca. To razdoblje traje otprilike od četrdesetpet minuta do jednog sata.
- 4) Abacheni bolire khu senya.
»Posjetitelji su stigli u razdoblju između svitanja i podneva.« Isenya je sunčeva svjetlost u kojoj tradicionalno uživaju mladež i starci. Ljudi se sunčaju u neko drugo vrijeme samo ako su bolesni. Drugim riječima, postoji posebno razdoblje tijekom dana kada tradicionalni Afrikanci izlaze iz svojih kuća kako bi uživali u sunčanju. To traje između dva i tri sata, ovisno o vremenu. To je bio luksuz rezerviran samo za mladež

20 Pleme Abaluhya je druga po veličini etnička zajednica u Keniji.

i starce.

Drugi primjeri dugih vremenskih razdoblja su godišnja doba

- a) Mukhuremula: »Vrijeme za raščišćavanje grmlja prije kopanja.«
- b) Mwilima: »Vrijeme za kopanje«, otuda Nelima; osoba rođena u tom razdoblju.
- c) Mwiraka: »Vrijeme za sjetvu.«
- d) Muliaka: »Doba okopavanja«, otuda Naliaka; osoba rođena u razdoblju okopavanja.
- e) Murotso: »Razdoblje između okopavanja i žetve«, koje je obično kišovito, pa okhurotsa znači »kiša koja udara ljude«. To razdoblje obično traje tri do četiri mjeseca. Nyarotso je osoba koja se rodila u tom razdoblju.

I u kratkim i u dugim vremenskim razdobljima neprekidno se nešto zbiva:

1. Dječak nastoji dovršiti mužnju krave unutar određenog vremena, tj. ako je pljuvačka ispljunuta na početku te djelatnosti mužnje, on je mora dovršiti prije negoli se ta hipotetička pljuvačka osuši. Ako bi se postavilo pitanje: Je li dječak obavio mužnju polako ili brzo? Odgovor bi bio: »brzo«. Za koje vrijeme je dječak dovršio mužnju krave? Za kratko vrijeme.
2. Djevojčica koja je poslušala zapovijed svoje majke da donese vodu poput akhayundija ipso facto je obavila svoj posao za kratko vrijeme.
3. Ako je osoba koja je obećala svom prijatelju da će ga probuditi mu yakashio, a svog prijatelja probudi tsingokho nitsiakhayokana, onda bi ga njegov prijatelj s pravom optužio za kašnjenje.

Slaba točka tradicionalnog afričkog pojma vremena

Povremeno inherentno preklapanje u dugim vremenskim razdobljima ima jednu vrlo ozbiljnu slabu točku. Primjerice, neki pijevci kukuriču tek u vrijeme kada pjevaju amakholobei; vrijedan susjed bi mogao biti u razdoblju sjetve dok bih ja još uvijek raščišćavao grmlje. Što je onda točno vrijeme?

Ako satovi dvoje ljudi, u europskom vremenu, pokazuju različito vrijeme, obojica mogu čuti točno vrijeme na radiju, no problem je mnogo ozbiljniji u tradicionalnom afričkom pojmu vremena, iako bi konsenzus mogao biti dobra uputa za modus vivendi. No, da li konsenzus uvijek odražava istinu?

Drugi problem u tom poimanju vremena su izrazite aproksimacije. Na primjer, vidjeli smo da se vrijeme proteže od četrdesetpet minuta do jednog sata – nema vremenske točnosti.

Ta vremenska netočnost prisutna je kod modernog Afrikanca kojemu smeta vlastiti sat – on radije svakom satu dodaje po četrdesetpet minuta kako bi se uskladio s tradicijom.

Tradicionalni Afrikanac vrijeme smatra sastavnim dijelom kozmološkog entiteta koji služi kao oruđe za ljudske djelatnosti. Događaji u kozmosu su primarni (ili temeljni), dok je vrijeme sekundarni fenomen čije postojanje je uvjetovano zbivanjem spomenutih događaja.

Prema tradicionalnom Afrikancu, dakle, vrijeme se ne mjeri, ono se živi. Stoga je u tom smislu taj pojam vremena drugačiji od europskog pojma istog fenomena, jer se u ovom potonjem vrijeme može lako »očitati« s ura i satova. Konačna stvarnost vremena, dokazivao bi tradicionalni Afrikanac, nije objektivna, već prije subjektivna stvarnost.

Nadalje, s obzirom na probleme u svezi s dugim vremenskim razdobljima u tradicionalnom afričkom pojmu vremena koji su gore bili navedeni, također se može dokazivati da je pojam kratkog vremenskog razdoblja relativan. U tom smislu, na primjer, sušenje pljuvačke bi ovisilo o:

- a) Vremenskim uvjetima (temperaturi, brzini vjetera i vlažnosti zraka). Viša temperatura i vjetrovito vrijeme pogodovali bi bržem isparavanju ispljuvka, dok je vlažnost zraka obrnuto razmjerna brzini isparavanja ispljuvka.
- b) Strukturi površine na koju se pljuje, tj. betonskoj podlozi, zemljanoj podlozi ili prašnjavoj podlozi. Takve različite površine uvjetovale bi različite brzine sušenja pljuvačke.
- c) Količini pljuvačke: što je više ispljuvka, duže je i vrijeme potrebno da se on osuši.
- d) Kemijskom sastavu pljuvačke, tj. nečistoći u njoj kao što je duhan ili »miraa«²¹. Specifična gustoća pljuvačke određuje brzinu njezinog isparavanja.

Unatoč netočnosti i problemima relativizma prisutnim u tradicionalnom afričkom pojmu vremena, nema mjesta sumnji da je ono (vrijeme) stvarno. Sve dok se vrijeme živi, ono nesumnjivo postoji; a svaka prepirka je beskorisna.

III.

Je li individualnost održiva u tradicionalnoj afričkoj misli?

Rašireno vjerovanje po kojemu se Afrikanci na neki način razlikuju od drugih ljudi zbog svoje plemenite nesposobnosti za individualizam podrobno se raspravlja na drugom mjestu. U ovom odjeljku to pitanje će biti razmatrano tako što će se pokazati da bilo koja specifična afrička etnička zajednica doista ima svoju vlastitu tradiciju nečega što slični na

21 To je tropska biljka koja raste u središnjoj Keniji. Obično je žvaču vozači kamiona kako bi ostali budni tijekom dugotrajnih vožnji. Ponekad se, osobito u somalijskom narodu, žvače za vrijeme ležernih razgovora.

privatno vlasništvo i da u njihovim poslovicama, te drugim kulturnim vrijednostima, do izažaja dolazi osebjna svijest o individualnosti. Nakon toga ću iznijeti nekoliko argumenata kako bih pokazao da je afrička individualnost u određenom smislu održiva. Da bih potkrijepio svoje obrazloženje, pozvat ću se na kulturne vrijednosti naroda Shona iz srednje Afrike i naroda Luhyia iz istočne Afrike.

Karikature

Prošlo je više od četrdeset godina otkako nas je otac Placide Tempels uveo u filozofiju naroda Bantu. Tempels je bio pravedan u smislu da je zapadnjačku filozofiju karikirao do istih nevjerovatnih razmjera kao i afričku misao. Za njega je zapadnjačka filozofija bila neoskolastika koju je on slučajno izučavao u sjemeništu. Filozofija naroda Bantu se, što začuđuje, pokazala kao misao izrazito bergsonovskog tipa. Tempelsovo karikiranje protegnulo se i na psihologiju naroda Bantu: »Baš kao što se jedan pripadnik naroda Bantu protivi europskom pojmu zasebnih stvari, koje postoje same po sebi, odijeljene od drugih, tako ni psihologija naroda Bantu ne može pojmiti čovjeka kao pojedinca, kao silu koja opstoji po sebi i neovisno o svojem ontološkom odnosu s drugim živim bićima te neovisno o svojoj povezanosti sa životinjama ili sa silama iz neposrednog okružja.«²²

Zasigurno bi se moglo dokazivati kako je neobično to da Afrikanci nisu mogli čak ni pomisliti na individualne osobe dok su na njih svakodnevno nalijetali. Uočite i grube odjeljke na koje je podijeljena građa: »Psihologija naroda Bantu«, »Filozofija naroda Bantu« (u kojima se njihova određenost pretpostavlja, u skladu s »europskim poimanjem zasebnih stvari«, itd.).

Pauline Hountondji je sve to temeljito i jasno podvrgla kritici, osobito sugestiju da mora postojati nekakva gomila nečega što se zove »Bantu« ili »afrička misao«.²³ Hountondjijeva ukazuje na to da taj tip kategorizacije u velikoj mjeri naginje pokušaju da se svi Afrikanci spakiraju u jednu filozofijsku kutiju, kako bi ih se lakše odbacilo.

Hountondjijeva ukazuje na neobičan dijelektički zaokret u načinu na koji se poima ta kutija, ne više kao sredstvo za odbacivanje, već kao mjesto identiteta. U pokretu za crnaštvo, optužba da Afrikanci ne mogu razgovijetno misliti, no da ih je spasila neka idiotska veselost, bila je pretvorena u znak priznanja. Tako 1961. godine L. S. Senghor dokazuje da crnaštvo karakterizira intuitivni um naspram antihumanističkog racionalističkog karaktera bijele rase.²⁴

Julius Kabarage Nyerere je sedam godina kasnije izjavio da neki uvriježeni običaji karakteriziraju tradicionalnu afričku obitelj: »...članovi obitelji smatrali su se jednom

²² Placide Tempels, *Bantu Philosophy*, Pariz 1959., str. 103.

²³ Pauline J. Hountondji, *African Philosophy. Myth and Reality*, London, str. 75-76.

²⁴ L. S. Senghor, *What is Negritude? Readings in African Political Thought*, izd. Gideon Cyrus Mutiso i S. V. Rohio, London 1975., str. 83-84.

cjelinom, a svi njihovi jezici i ponašanje isticali su to jedinstvo«. ²⁵ Očividno je da bismo trebali povjerovati kako nitko nikada nije imao nastrane misli, da nije bilo borbe za materijalna dobra (odrasli Afrikanci) ili igračke (afrička djeca) ili nastojanja da se privuče nečija pozornost. Budući da su borba za materijalna dobra, igračke i nastojanje da se privuče nečija pozornost karakteristične za ljudska bića, Nyerere zapravo smatra da tradicionalna afrička obitelj nije bila sastavljena od onoga što bismo prepoznali kao ljudska bića.

Neobično je to što se samo za Afrikance misli da su ogrnuti tom svetačkom odorom. Ja sam uvjeren da nema dobrih razloga zbog kojih bi bilo tko afričkim društvima odricao onu vrstu plodne različitosti kakva se pripisuje kulturnom i ekonomskom napretku Sjevernih Amerikanaca, Europljana pa čak i istočnjaka. Zagovornici tog stajališta koje se ovdje kritizira (Nyerere, Senghor, Banana) neće se lako riješiti implicitne tvrdnje da je Afrikanac bezumno kolektivističko neljudsko biće koje treba oponašati radi sveopćeg spasenja. Kako to naivno kaže prečasn Banana, ta afrička odanost zajednici »opstoji kao spasonosna sila u svijetu«. ²⁶ Zaustavimo se nakratko i proučimo individualnost u dvije afričke etničke zajednice: Shona iz srednje Afrike i Luhya iz istočne Afrike. I Luhye i Shoni pripadaju etničkoj zajednici Bantu-crnaca u Africi.

Individualnost u Shona

Želio bih upozoriti na to da, nasuprot viđenju tradicionalne Afrike kao izrazito kolektivističke zemlje, postoje i dokazi o osebujnom individualnom elementu u tradiciji prije spomenute etničke zajednice Bantu-crnaca, i, pretpostavljam, kod Afrikanaca uopće. Želim se unaprijed ispričati što toliko razglabam o onome što bi trebala biti očividna činjenica afričke kulture i osobne različitosti. No kako smo upravo vidjeli, ta činjenica je često prigušena ideologijskim zanosom ili ironično zaboravljena u gorljivom pothvatu da se utemelji jedinstvena tradicionalna afrička osobnost.

Za neku osobu se može reći da je »individualist« ako vjeruje, ili ako druga njezina vjerovanja i postupci jasno pokazuju da određena osoba u svojim odnosima s drugima tvori ono što bi Aristotel nazvao i materijalnim i eficientnim uzrokom svih drugih društvenih entiteta. Drugim riječima, onaj tko se drži takva vjerovanja smatra da su takve određene osobe ono od čega su sastavljeni entiteti kao što su Kenija, Anglikanska crkva i Sveučilišno vijeće – barem utoliko što se radi o društvenim entitetima. Štoviše, određene osobe su ono što, prema tom shvaćanju, tvori, smišlja i otkriva takve entitete. Dakle Kenija ne bi postojala kada ne bi bilo Kenijaca niti bi išta postojalo unutar kenijskog konteksta da ljudska bića nisu smislila taj entitet i da drugi nisu zapazili taj izum.

²⁵ Julius Kabarage Nyerere, *Freedom and Socialism. Uhuru an Umoja*, Dar es Salaam 1968., str. 74.

²⁶ C. S. Banana, *Towards a Socialist Ethos*, Harare 1987., str. 12.

»Kolektivist« je osoba koja vjeruje da su pojedine osobe u određenom smislu proizvod zajednice, i da bismo objasnili ljudsko iskustvo, mi smo prisiljeni referirati na određene entitete kakvi su Kenija, Anglikanska crkva, Sveučilišno vijeće.

Pojedine osobe su ono za što svatko tko čita ovaj članak dovoljno pažljivo pomišlja da posjeduje potencijal da se upusti u neku vrstu jezične komunikacije i što, ukoliko nije prisutan neki teži psihološki defekt, može imati takav potencijal. Takve osobe se očituju u zasebnim tijelima koja se ponašaju tako da ukazuju na postojanje promatrača koji biva promatran i općenito, odvijanje »mentalnog života« sličnog našem vlastitom.²⁷

Uočite da individualnost u toj verziji barem nije izraziti egoizam. No sugerira se da postoji samo jedna misleća stvar ili čak to da bi najbolja moralna strategija bila ta da se djeluje samo pod uvjetom ako je to moguće. Afrički individualist brine za opstojnost drugih pojedinaca u društvu čiji su dio.

Osnovni razlog koji je naveo pisce da tradicionalnoj Africi pripíše neku vrstu kolektivističkog instinkta bila je pogrešna pretpostavka da je institucija privatnog vlasništva bila nepoznata u tradicionalnom afričkom društvu.

Tako Julius Kabarage Nyerere piše: »U tradicionalnom afričkom društvu svi su bili radnici. Nije bilo ni jednog drugog načina da se održi zajednica. Čak je i starac, koji kao da je uživao ne radeći ništa i za kojega kao da svi drugi rade, zapravo mnogo radio dok je još bio mlad. Bogatstvo koje on sada naizgled posjeduje ne pripada njemu osobno; ono je 'njegovo' samo zato što starac pripada zajednici koja je to bogatstvo stvorila. On je bio njegov čuvar. Samo to bogatstvo mu nije davalo ni moć ni ugled... 'siromašni' Starac uživao je jednako poštovanje u našem društvu kao i 'bogati' Starac.«²⁸

Nyerere čak govori o osobnom vlasništvu nad zemljom kao o stranom »kapitalističkom stavu koji je u Afriku uvezen putem kolonijalizma«.²⁹ On i razumijevanje zemlje kao robe koja se može prodavati smatra nečim što su stranci nametnuli afričkom umu. Trebalo bi naglasiti da se Nyerere ne ograničava ni na što toliko svjetovno kao što su Afrikanci s kojim ja bio u izravnom dodiru; on govori o »tradicionalnom afričkom društvu« u cjelini. Ako ga shvatimo doslovce, onda on želi uključiti svakog pojedinog Afrikanca na kontinentu u taj pojam. U svom zanosu on je zapravo napravio logičku pogrešku zamjene dijela za cjelinu.

Ako je s pravom vlasništva nad zemljom stvarno bilo tako među svim Afrikancima kako to opisuje Nyerere, onda imamo jak dokaz u korist intrinzičnog kolektivizma kod Afrikanaca. Ako pak možemo naći dokaz o postojanju složenije strukture prava vlasništva nad zemljom koja uključuje privatno vlasništvo, tada možemo odbaciti ideju po kojoj su tradicionalni Afrikanci inficirani intrinzičnim socijalizmom.

27 Za iscrpan opis vidi M. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*.

28 Julius Kabarage Nyerere, op. cit., str. 68.

29 Ibid., str. 63.

Ispitajmo Nyerereovu tvrdnju da starac »osobno« ne posjeduje nikakva dobra. Ona su »'njegova' samo zato što starac pripada zajednici koja je to bogatstvo stvorila«. No, ako je ta zajednica bila takav entitet koji je mogao stvoriti bogatstvo, zašto on ne bi mogao posjedovati to bogatstvo? Pripisivanje bogatstva nekom određenom pojedincu u bilo kojem smislu Nyerereovu ideju o postojanju čistog socijalizma u tradicionalnom afričkom društvu dovodi u pitanje. Štoviše, neki Starac ne može posjedovati bogatstvo samo kao njegov čuvar. Na primjer, čuvar banke ne posjeduje banku niti Gradsko policijsko povjerenstvo posjeduje grad Nairobi koji ga zapošljava. Dakle nije moguće da je Starac ikako mogao posjedovati bogatstvo samo kao njegov čuvar.

To je razlog zašto od samog početka Nyerere zapada u ozbiljne teškoće:

1. On je očividno prisiljen reći da u određenom smislu Starac ili Poglavica može posjedovati dobra, no mora konceptualizirati vrstu vlasništva koja nije spojiva ni s kim tko posjeduje bilo što.
2. Način na koji on to pokušava izvesti, navodeći pojam čuvanja, ne uspijeva postići željeni cilj i istodobno u velikoj mjeri pristaje na privatno vlasništvo.

Te nedosljednosti u Nyerereovom shvaćanju vlasništva drastično podriva njegovo obrazloženje o kojemu je ovdje riječ. Posvetimo se sada socijalnoj antropologiji. Angela Cheater smatra da je kolektivistička slika o tradicionalnom pravu vlasništva nad zemljom suviše pojednostavljena i zanemaruje činjenicu da je u tradicionalnim zajednicama naroda Shona postojao određen stupanj individualne akumulacije. Herbert Bucher u svojoj knjizi *Duhovi i moći* piše: »Za jednog Shonu, kao i za ljude koji žive u dijelovima Afrike južno od Sahare, zemlja nije tek ekonomska vrijednost, već posjeduje vrijednost koja je usko povezana s plemenom, njegovim poglavicom i duhovima predaka. Poglavici se često obraća s Muridzi (ili Mwene) we Nyika, 'vlasniče zemlje'. Značenje riječi Nyika, koju Shoni obično upotrebljavaju kao oznaku za 'zemlju', također uključuje poglavarstvo i narod; 'Nyika' znači posjedovati zemlju, te pripadna prava koja iz toga proizlaze, pa postoji jedna izreka u narodu Shona: 'poglavica je narod a narod je poglavica'.«³⁰

Bucher potom tvrdi da su određene stvari poput mravoždera ili one strane slona na koju je legao u trenutku svoje smrti bile rezervirane za poglavicu kao znak njegovog prava na vlasništvo. Nyerere, kako smo vidjeli, insistira da su starci bili poštovani čak i ako su bili siromašni, no Bucher spominje »slučajeve kada su neki ljudi bili skinuti s položaja poglavice jer nisu bili u stanju podmiriti troškove ritualnog gostoprimstva i darežljivosti koji se zahtijevaju od osobe na takvom položaju.«³¹

Povjesničar D. N. Beach, kada raspravlja o društvu naroda Shona sa Zimbabveške uzvisine oko 1400. godine poslije Krista, piše: »Temeljna činjenica političke ekonomije bilo je to da društvo nije bilo utemeljeno na jednakom raspolaganju izvorima hrane i materijalnim dobrima usprkos javnoj ideologiji koja je često insistirala da jest... Teoretski

30 Herbert Bucher, *Spirits and Powers*, Cape Town 1980., str. 31.

31 Ibid., str. 33.

govoreći, nadzor nad zemljom, bez obzira kakav, bio je povjeren vladaru kao vodećem živom članu dominantne obiteljske loze... Teoretski govoreći, vladar ne samo što je imao pravo dodijeliti zemlju, nego ju je mogao i oduzeti nekim svojim podanicima kako bi je dodijelio drugima ili je ustupio drugoj plemenskoj zajednici.«³²

To je dokaz protiv Nyerereova insistiranja da u afričkoj tradiciji zemlju nije mogao posjedovati nijedan pojedinac. Beach također nastoji dokazati da je postojao čvrst i dobro razrađen klasni sustav u društvu naroda Shona koji se zasnivao na različitoj kakvoći zemlje i razlikama u sposobnosti da se obavi potreban posao prilikom obrađivanja iste. To također u ozbiljnu sumnju dovodi Nyerereovo pripisivanje besklasnog društva tradicionalnom afričkom okružju.

No mi se u određenom smislu možemo selektivno izravno obratiti afričkoj tradiciji kakva se ona pojavljuje u obliku tradicionalnih poslovice. Razmotrimo, na primjer, sljedeću poslovicu: »Potraži (tuđi) savjet kada imaš svoj vlastiti.«³³

To nesumnjivo znači da se čovjek mora prvenstveno osloniti na samoga sebe. To vrijedi samo za individualističko stajalište, prije negoli za stajalište gomile. »Stoka se može naslijediti, a ljudsko biće (žena) odlučit će samo za sebe.«³⁴ To je primjer individualističkog shvaćanja prema kojemu muškarac ili žena nisu puki objekt kojim se manipulira u interesu ostvarivanja nekog obuhvatnijeg nauma, već ih se prije smatra činiteljem i stvarateljem. Ili još jasnije: »Ono s čime svi jednako raspolažu jest zrak i sunčeva svjetlost, s dobrima se ne raspolaže (jednako).«³⁵

Kao što ćemo uskoro vidjeti iz primjera unutar kulturnog konteksta etničke zajednice Luhya, individualnost je i tamo potvrđena kao istinita za tradicionalni afrički kontekst. No ja nemam namjeru ustanoviti protumit po kojemu su Afrikanci monolitski individualistički nastrojeni ljudi. Poanta, koja je na neki način trebala biti očevitna od početka, jest to da Afrikanci nisu ni monolitski individualisti ni monolitski kolektivist. Najvažniji rezultat jest osnaženost skepticizma koji je već bio izražen s obzirom na cjelovite pristupe pitanjima socijalne ili kulturne filozofije, kao što su oni koje zagovaraju Nyerere, Senghor i Tempels.

Individualnost u Luhya

Nekome bi se moglo učiniti uvjerljivim dokazivati da čak i ako tradicionalni Afrikanci nisu samo kolektivistički nastrojeni, da su oni uglavnom takvi, ili da njihova povijest ili podrijetlo na neki način ističu takav element. Ipak, trebalo bi uočiti da bi takav pristup bio neopravdan pokušaj da se individualnost i kolektivnost obrađuju kao da se radi o nečemu što se može kvantificirati. Bolji je pristup pojmiti ih kao mogućnosti koje se u nekim

32 D. N. Beach, *Zimbabwe before 1900*, Gweru 1987., str. 19.

33 Tsumo-Shumo, *Mordikai*, izd. A. Hamutyinei i Albert B. Plangger, Gweru 1987., str. 19.

34 Ibid., str. 352.

35 Ibid., str. 637.

okolnostima ostvaruju, a u nekima ne. Na primjer, u situaciji u kojoj se pojavila velika nesigurnost, razboritost je nalagala da je najbolja strategija za preživljavanje Afrikanaca bilo postizanje sporazuma u kojem je pojedini Afrikanac bio potčinjen zajednici.

No kada je bilo manje nesigurnosti, Afrikanac je smatrao prikladnijim usvojiti društveni sustav u kojemu je zajednica postojala izrazitije ovisna o individualnom izboru kao u kvazidemokratskim državnim uređenjima i ekonomijama Zapadne Europe i Sjeverne Amerike. Ako je u poslovicama nekog naroda moguće naći tragove kako kolektivismu tako i individualizmu, to onda znači da je on u stanju izvršiti takve prilagodbe. Ako ih se može naći u njegovoj povijesti, to onda znači da ih je on stvorio. Kada pisci poput Tempelsa, Banane i Nyererea odriču individualnost tradicionalnom Afrikancu, oni mu pogrešno pripisuju svojevrstu nesposobnost, što je isto kao i optužiti afričku kulturu za nesposobnost da se prilagodi promjenjivim okolnostima.

Zastanimo na trenutak i ilustrirajmo pitanje individualnosti u kulturi naroda Luhyia koji žive u istočnoj Africi:³⁶

a) Amache kakatia Tsiswa (Amatsubaswa).

»Crni mravi obmanu bijele mrave da je vani sve u redu, pa iziđu iz mravinjaka.«

Ta poslovice upozorava čovjeka da ne zaboravi na važnost ili vrlinu procjenjivanja svega s obzirom na svoj vlastiti interes prije negoli poduzme bilo što.

b) Kwa ndaha okworera ehale.

»Kada se griješ, ne stoj blizu vatre.«

Čovjek se ne smije previše angažirati u svojim odnosima s drugim ljudima kako ne bi ugrozio svoj vlastiti interes.

c) Ousangalira oukaba ahebwa ashikumba.

»Onaj tko se ulaguje onome tko razdjeljuje meso na kraju dobije kost.«

Čovjeku nije u vlastitom interesu da razvija naviku ulagivanja jer se ona ne isplati, budući da umanjuje sposobnost pojedinca da se uspješno cjenka kao i njegovu čestitost.

Zajednica Luhyia je također visoko cijenila strategije kooperacije u nastojanju da se zajedničkim snagama riješe problemi:³⁷

a) Litere lilala selira enda tawe.

»Jedan nokat ne ubija buhu.«

36 C. M. P. Oniang'o, *Wisdom of Western Kenya*. Neobjavljeni istraživački rad koji je sponzorirao Ford Foundation Award Programme. Trans-African Publishers 1987. (u tisku).

37 Ibid.

Potrebna su dva nokta da bi se ubila buha. Ta poslovice potiče kooperaciju u našem svakodnevnom životu. Jedinstvo je snaga. Ističe se jedinstvo pojedinaca, koje je potrebno da bi se izvršio neki zadatak u korist jednog pojedinca ili društva u cjelini, koje je, naravno, sastavljeno od pojedinaca.

b) Eshili muwenyu loba bustwa, oletsubanga tawe.

»Izbaci sve iz svoje kuće, no ne zaklinji se da to nikada nećeš primiti natrag.«

Ta poslovice nas upozorava da ne pretjeramo u svojim negativnim reakcijama na obiteljske probleme, jer mi moramo živjeti sa svojim ukućanima sviđalo se to nama ili ne. A obitelj je, naravno, zajednica pojedinaca u kućanstvu.

c) Eshiminywi eshimanani shisakaliranga.

»Nezbrinuti ptić brine se sam o sebi.«

Za čovjeka je mudro da bude sam sebi dovoljan bez obzira na to koliko se smatrao ugroženim. Društvo sastavljeno od pojedinaca koji se uzdaju u vlastite snage zdravije je od onoga koje je sastavljeno od nesamostalnih ljudi. Oslanjanje na vlastite snage je u tradicionalnom afričkom društvu vrlina.

Postoje dobri razlozi da se ohrabruje ostvarivanje individualnosti ili kolektivnosti u afričkoj egzistencijalnoj stvarnosti. Kada se jedno od njih smatra prikladnijim od drugoga u smislu da je bolja strategija za rješavanje nekog problema, to treba shvatiti u smislu korisnosti, prije negoli u smislu moralne superiornosti. Drugim riječima, Moralni Argument (prema kojemu se čini boljim, tj. moralno superiornijim imati mogućnost moralnog izbora negoli nemati takvu mogućnost) nije relevantan u afričkoj odluci da primijeni individualnost na dani problem. To je pitanje prikladnosti.

Ne smije se zaboraviti da je jedna zajednica cjelina koju čini »jedan narod«. Bilo bi apsurdno ustvrditi da »jedan narod« ima um. Pojedinaac je taj koji ima um. Očevidna je činjenica da mnoštvo ljudi čini takvu zajednicu, kao što su zajednice Shona i Luhyia, koji se mogu složiti ili ne složiti da je nešto vrlina kako je shvaćaju Shoni ili kako je shvaćaju Luhyie. Upravo su se ti ljudi, zahvaljujući svojim individualnim sposobnostima, složili o određenoj vrlini u svojoj kulturi ili o strategiji rješavanja danog problema, bez obzira temelji li se ona na individualnosti ili na društvu u cjelini kao nužnom uvjetu rješavanja tih problema.

Dakle, kada nas prečasní Banana opominje da trebamo živjeti jedni za druge, a ne samo za sebe,³⁸ on bi trebao ići i dalje od toga kako bi opravdao svoju preskriptivnu tvrdnju: u promjenjivim okolnostima i vrijednostima, te osobito u svjetlu populacijskog pritiska u današnjem svijetu, nije realistično nametati nikakav pravorijek. Zakon ponude i potražnje onemogućit će dogmatično izvršenje jednog tako naivnog napatka.

38 C. S. Banana, op. cit., str. 12.

Čini se jasnim da pripadnici tradicionalnog afričkog društva, u ništa manjoj mjeri u odnosu na Europljane, Azijce i Sjeverne Amerikance, posjeduju sposobnost da sebe dožive kao pojedince koji kao takvi djeluju unutar različitih odnosa koji tvore ljudske zajednice. Postoje duboke veze između individualizma i kolektivismu kao utilitarnih oruđa za rješavanje problema koji se javljaju tijekom određenog društvenog, političkog ili ekonomskog razvitka. Individualnost u tradicionalnom afričkom društvu u tom je smislu bila prikladna i korisna stvarnost radi sklada i mira sve dok ne bi zaprijetila ravnovjesju koje je potrebno da bi se ostvarili ti poželjni ciljevi.

U ovom radu sam nastojao prikazati tradicionalnu afričku misao s obzirom na njezino poimanje vremena, individualnosti i prirode u cilju ostvarivanja mira i sklada. Razmatrao sam i europsko kulturno iskustvo kako bih pomirio »očevidne« razlike u jednoj cjelovitoj stvarnosti: sudbini čovjekovoj. Autor ovoga rada smatra da treba poticati i podupirati duh Kulturnog Susreta kako bi ljudi iz različitih misaonih sustava dobili priliku razumjeti stajališta i ponašanje jedni drugih. Čestito i iskreno proučavanje njihovih kulturnih pretpostavki i razgovor o njima, te osobito o normativnim teorijama spomenutih kultura, uz istovremeno suživljavanje s tim pretpostavkama, budi nadu za uspostavu mira i sklada u svijetu.

Preveo s engleskoga:

Domagoj Orlić