Heinz Kimmerle

AFRİKA'DA FELSEFE
AFRİKA FELSEFESİ

Çeviren:
Mustafa Tüzel



Felsefe Dizisi

KABALCI YAYINEVİ

Heinz Kimmerle
Afrika'da Felsefe - Afrika Felsefesi
KABALCI

Heinz Kimmerle, 1930'da doğdu. 1976'dan beri Rotterdam'daki (Hollanda) Erasmus Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmakta. Doktorasını Heidelberg'de, Gadamer'in yanında Schleiermacher'in Hermenevtiki üzerine yaptı. Hegel-Arşivi'nde Hegel'in yapıtlarının kritik edisyonlarının yayımlanmasında çalışu. 1969 yılında Ruhr Üniversitesi'nden doçentlik ünvanı aldı. Heinz Kimmerle halen, kültürlerarası felsefe üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

Mustafa Tüzel, 1959 İstanbul doğumlu. 1973-1975 yılları arasında İsviçre'de yaşadı. 1979'da İTÜ Elektrik Fakültesi'nde başladığı Üniversite serüvenini, 1991'de İ.Ü. Basın Yayın Yüksekokulu'ndan mezun olarak noktaladı. 1994 yaz aylarında, Almanya, Straelen'deki Avrupa Çevirmenler Kollegyumu'nun konuğu oldu. Profesyonel çevirmen olarak (evinde) çalışmaktadır. Yayımlanmış çevirilerinden bazıları:

Peter Handke'den, *Bir yazarın Öğleden Sonrası*, Ara Y., 1992.
Hans Richter'den, *Dada 1916-1966*, Birey Y., 1993.
Jürgen Habermas'tan, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, YKY, 1993.
Thomas Bernhard'tan, *Neden-Bir Değini*, Mitos Y., 1993.
Thomas Bernhard'tan, *Mahzen-Bir Vazgeçiş*, Mitos Y., 1994.
Friedrich Dürrenmatt'dan, *Midas Ya da Siyah Perde*, Mitos Y., 1994.
Freud-Jung Mektuplaşmaları, DüşünY., 1995.
Andrea Hurton'dan, *Parfümün Erotizmi*, Kabalcı Y., 1995.
Einstein-Mileva Mektuplaşmaları, Düşün Y., 1995.

HEINZ KIMMERLE

AFRİKA'DA FELSEFE
AFRİKA FELSEFESİ
Kültürlerarası Bir Felsefe Kavramına Doğru

Türkçesi:
Mustafa Tüzel

Kabalcı Yayınevi

KABALCI YAYINEVİ 77
Felsefe Dizisi 20

AFRİKA'DA FELSEFE-AFRİKA FELSEFESİ
Kültürlerarası Bir Felsefe Kavramına Doğru
Heinz Kimmerle
Özgün Adı: Philosophie in Afrika - Afrikanische Philosophie
Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff
Bu çevirinin tüm yayın hakları
Kabalcı Yayınevi'ne aittir.
Almanca aslından çeviren:
Mustafa Tüzel

© Campus Verlag, Frankfurt/Main; New York, 1991
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995
ISBN 975 - 7942 - 33 - 2

Yayın Yönetmeni: Vedat Çorlu
Dizgi: Beyhan Ajans
Baskı: Yaylacık Matbaası

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. No: 8-B
Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 - 522 63 05 Fax: (0212) 526 84 95

İÇİNDEKİLER

İçindekiler V
Önsöz 9
Giriş:
"Konu" ve "Yöntem" Üzerine 13
Felsefi Sorunlar I:
"Afrika Felsefesi Var mı?" ve "Felsefe Nedir?" 23
Günce Kaydı I:
"Afrika Başkadır" 31
Not I:
Kenya'da Felsefe Dalının Örgütlenişi 35
Felsefe Sorunları II:
Afrika Felsefesinin Tarihi Üzerine 39
Günce Kaydı II:
"Çok Yüzlü Büyük Kent" 55
Felsefi Sorunlar III:
Afrika'da Bugünkü Durumun Anlaşılmasının Öneğitimi Olarak Etyopya Tarihi 59
Not II:
Nairobi'de "Çağdaş Felsefe" Üzerine Bir Derse Katılış 67
Felsefi Sorunlar IV:
Sözlü-Yazılı Karşıtlığına Karşı 69
Not III:
Başka Bir Felsefi Biçemin Unsurları mı? 77
Felsefi Sorunlar V:
Hakikat (Doğruluk) Sorununun Tartışılması Üzerine 81
Günce Kaydı III:
"Turkana Ülkesi Boyunca Yolculuk" 91

Şiir I:
Wole Soyinka'nın "Idanra ve Öteki Şiirler"inden 95
Felsefi Sorunlar VI:
Geleneksel Bilgelik Öğretileri 97
Şiir II:
Doğu Afrika Şiiri'ne Bir Giriş Kitabı'ndan (Okullar için) 105
Felsefi Sorunlar VII:
Tanrı ve Ruhlar 109
Günce Kaydı IV:
"Bir Üniversite ve Kenti" 123
Not IV:
Gana'da Felsefe Dalının Örgütlenişi Üzerine 125
Felsefi Sorunlar VIII:
"Atasözlerinde Felsefe" ve "Afrika Düşüncesi Ne Denli Sistematiktir?" 129
Not V:
Üniversite Kapatılıyor 141
Felsefe Sorunları IX:
"Komünalizm" ve "Biz Felsefesi" 143
Şiir III:
"Çağrı. Tanzanya'dan Şiirler"den 151
Felsefi Sorunlar X:
Bilgikuramsal Sorunlar 155
Not VI:
Legon-Accra'da Dört Derse Katılış 169
Felsefi Sorunlar XI:
Yazgının Yerine Gelmesi Olarak Ahlaklılık 173
Günce Kaydı V:
"Kumasi'yi Ziyaret" 181
Felsefi Sorunlar XII:
Zaman, Tarih ve Gelişme 185
Şiir IV:
Bir Batı Afrika Şiiri Antolojisi'nden 197

Felsefi Sorunlar XIII:
Büyülü Sözcük "Eğitim" 199
Günce Kaydı VI:
"Kuzey'den Esen Bir Yel" 205
Felsefi Sorunlar XIV:
Yeni Sömürgecilik ve Sanat ve Felsefenin Özel Yeri 209
Günce Kaydı VII:
"Çelişkiler Ülkesi - Benin" 217
Not VII:
Tüm Afrika'yla Karşılaştırmalı Olarak, Benin Felsefe Eğitimi'nin Örgütlenişi..... 221
Felsefi Sorunlar XV:
Bir Kez Daha: Etno-Felsefe'nin Eleştirisi 225
Not VIII:
"Interafrika Felsefe Konseyi"nin Cotonou'daki Genel Sekreterliği 233
Şiir V:
Agbossahessou'nun "Yabanılığın Soluğu"ndan 237
Felsefi Sorunlar XVI:
Önem Sorunu 243
Not IX:
Ibadan'da (Nijerya) Felsefe Eğitimi'nin Örgütlenişi 251
Şiir VI:
"Ifa'dan Onaltı Büyük Şiir"den 257
Kapanış Düşüncesi:
Kültürlerarası Bir Felsefenin Tarihsel Mekanı 267
Kaynakça:
Alıntılanan ve Adı Geçen Kitaplar ve Yazılar 273

Christoph'a

ÖNSÖZ

Afrika'ya ve Afrika felsefesine duyduğum ilgiyi, bu kitabı kendisine adadığım oğlum Christian'ın bu kıta üzerine okumalarına ve bu kıtaya yaptığı gezilere borçluyum. Tanzanya'ya ve Kenya'ya 1988 ve 1989 yıllarında yaptığım, özel ve Rotterdam'daki Erasmus Üniversitesi'nin Felsefe Fakültesinin finanse ettiği birkaç gezi, bir dizi Afrikalı felsefeciyle kişisel ve mesleki ilişki kurmamı sağladı. Hollanda'da, felsefecilerin, kültür antropologlarının ve dilbilimcilerin katıldıkları bir Afrika Felsefesi Çalışma Çevresi oluşturdum. 10 Mart 1989'da yapılan, "Ben, Biz ve Beden" konulu "Afrikalı ve Hollandalı Felsefecilerin Birinci Ortak Sempozyumu", bu çalışma çevresinin bir ürünüydü. Ağustos 1989 başından Ocak 1990 sonuna dek yaptığım altı aylık bir çalışma gezisi, Rotterdam Üniversitesi Fonları Vakfı'nın desteğiyle gerçekleşti, burada kendilerine teşekkürlerimi dile getirmek istiyorum.

Bu kitaptaki metinler, söz konusu gezide, bir ölçüde de, onun dolaysız bir ürünü olarak ortaya çıktılar. Almanca yazılmış olmalarının nedenleri, giriş bölümünde açıklanmıştır. Anadilinde yazmak, düşüncelerin ve deneyimlerin metinlere dönüşmesindeki dolaysızlık açısından yararlı olmaktadır. Bu metinlerin oluşum süreci, elbette defalarca yeniden okumayı ve üzerinde düşünmeyi de içeriyor. Bu durum tamamlamalara, değişikliklere, düzeltmelere yol açmıştır. Sekreterim Irma Beckers'e, metinlerin çeşitli oluşum aşamalarını bilgisaya-

ra geçirmekte gösterdiği sabır ve özen için teşekkür ediyorum.

Yolculuğumu tamamladıktan sonra, Afrika düşüncesi ve Afrika felsefesi üzerine esaslı görüşler sunabileceğimi sanmıyorum. Bu bir başlangıç. Burada, Afrika felsefesiyle ilgilenme çabası, en başından, diyalog içinde olma niyetini taşıyor. Özgün sorular ve tezler, burada yapılmaya çalışılan "yaklaşımlar", her şeyden önce, Afrikalı filozofların sözlerini, duyulabilir kılma işlevini görüyorlar. Bir kültürlerarası felsefe tasarısı, her şeyden önce, bir başka kültürün felsefesinin belirli sorunlara yanıt olarak ve belirli tezlere tepki olarak kendini nasıl dile getirdiğini dinlemeye, ona uzun süre kulak vermeye dayanır. Dinlemenin de öğrenilmesi gerekir; dinleme açıklık, dikkati toplama, disiplin ve yöntemsel olarak uygulanan bir teknik gerektirir. Tıpkı, çok sonra gelen anlamak gibi, dinlemek de bir sanattır.

Sık sık söylenen, ama benim, Nietzsche'nin, Avrupa'daki duruma ilişkin ünlü tanısının dar anlamından ayırmak istediğim şey doğrudur: "Afrika'nın tanrıları hâlâ yaşıyorlar." Ve bir Avrupalının, onlarla ilişkiye geçmesi, olanaksızdır ya da çok zordur. Geleneksel Afrika kültürü çözülmekte ve modern batılı yaşam biçimi ile karışmaktadır. Bu, soluk kesici ama her zaman mutlaka sevindirici olmayan bir süreçtir. Gana'lı bir yazarın sözleri, bu durumu Afrikalı bir bakışla betimlemeye çalışıyor: "Yine de çürüme ve gübrenin içinden, hep yeniden, yeni çiçekler açar. Belki bunu bilmenin bir yararı dokunur. Belki bu, acı çeken beyini aydınlatır, yüreğin derinliklerinde ve iç organların ortasında acı ve korku yerleşmiş ve asla yatıştırılamayacak olsa da."[1]

Buna karşılık, Afrika felsefesiyle diyalog kurmaya çalışırken, bu felsefenin düşünsel sömürgeciliğe karşı eğilimini

1 A. K. Armah, The beautiful ones are not yet born. London/Ibadan/Nairobi 1975, s. 85.

güçlendirmeye çalışan bir strateji, yetersiz kalmaktadır. Bu strateji, Christian Neugebauer'in, konumuza bir katkısıdır.[2] Dünya çapında oluşan, ekonomik, siyasal ve kültürel alanlardaki bağlamlarda, Afrika'nın ve felsefesinin özgül önemi, salt sömürgeciliğin yadsınmasıyla belirlenmiş kalmayacaktır. Afrika tarihindeki başka enerjilerini de ortaya dökecektir, ve Afrika'nın özgüllüğünün işlenmesi gerçekleşirse, bunda, kültür ve kültürle birlikte felsefe, özgün yanları dile getirilebildiği ölçüde önem taşıyacaklardır.

Rotterdam, 1 Ekim 1990 H. K.

2 Ch. Neugebauer, Einführung in die afrikanische Philosophie. München-Kinshasa-Libreville 1989.

GİRİŞ

"Konu" ve "Yöntem Üzerine"

"Afrika'da Felsefe ve Afrika Felsefesi" konusu, özellikle Alman dilindeki felsefede görece yeni bir konudur. Özellikle Alman dilindeki bu durum açıklanabilir, çünkü Afrika, eski sömürgeci güçlerin ufkunda, Afrika'daki kolonileri 1918'den sonra başka yönetimlerin eline geçen Almanların bilincinde olduğundan daha ön planda yer almaktadır. Yine de, burada ele alınan konuyu dünya çapında ilk kez tartışmaya açan, uluslararası felsefe tartışmasına katan, bir Alman meslektaşımız, Alwin Diemer oldu. Bunu, 1978 yılında Düsseldorf'ta, dokuz Afrikalı felsefecinin katıldığı "Afrikanın Bugünkü Durumunda Felsefe Sempozyumu" başlıklı dünya kongresini organize ederek yaptı.[1] Diemer, dört yıl sonra, oldukça sorunsal bir "Afrika", daha doğrusu, "Sahra'nın güneyindeki Afrika" ortak başlığı altında tartışmaya açılan felsefe sorunlarının çeşitliliğini de belgeleyen, daha geniş katılımlı bir kongre düzenledi.[2]

Düsseldorf'ta Afrika felsefesinin tanıtımı için yapılan, adı geçen dünya kongresinin ve bunu izleyen kongrenin yanı sıra, Afro-Asyatik Felsefe Derneğinin düzenlediği, Afrika felse-

1 A. Diemer (ed.) Philosophy in the present situation of Africa. Wiesbaden 1981.

2 A. Diemer & P. J. Hontondji (eds.) Africa and the problem of identity. Frankfurt a. M. 1985.

fesinin, yine bu kıtanın sınırlarının ötesinde dinleyici bulduğu iki kongreyi de anmak gerekir. Bu derneğin ilk kongresi "Felsefe ve Uygarlık" üzerine, 1978 yılında Kahire'de, ikinci kongresi ise "Felsefe ve Kültürler" üzerine, 1981 yılında Nairobi'de yapılmıştı.[3] Büyük Dünya Kongreleri 1978 yılından bu yana, Afrikalı filozoflar için önemli bir forum oluşturuyorlar. Felsefe Derneklerinin bölgesel kongreleri, Güney Afrika'da (1975'te), Etyopya'da (1976'da), Nijerya'da (1981'de), Zaire'de (1983'de) ve Sudan'da (1983'te) yapıldı.

Mombasa'da 1988 yılında "Philosophical Focus on Culture and Traditional Thought Systems in Development" başlığıyla yapılan "Birinci Doğu Afrika Felsefesi Uluslararası Bölgesel Konferansı",[4] Afrika'daki felsefe çalışmalarının tanıtımının yoğunlaştırılmasına yeni bir ivme kazandırdı. Bu kongreye Sahra'nın güneyindeki hemen hemen tüm Afrika ülkelerinden ve Mısır'dan felsefecilerin yanı sıra Avrupa'dan ve Amerika Birleşik Devletleri'nden de az sayıda konuk katıldı. 1989 yılında, Rotterdam'da "Ben, Biz ve Beden" konulu "Afrikalı ve Hollandalı Felsefecilerin İlk Ortak Sempozyumu" gerçekleştirildi; bu sempozyum, hem Avrupalı hem de Afrikalı felsefecilerin ilgisini çeken sorunların, farklılıkları ortadan kaldırmak ya da azaltmak istemeden, birlikte düşünülmesinin bir ilk adımı olarak görülebilir.[5] Böylelikle, Rotterdam'da, "kültürlerarası felsefe" üzerine bir araştırma projesinin yolu açılmış oldu ve elinizdeki metin de bu proje çerçevesinde ortaya çıktı.

Başka disiplinlerde, kültürlerarası araştırmalar uzun bir süredir yapılagelmektedir. Kuram ve yöntem üzerine olduğu gi-

3 M. Wahba (ed.), Philosophy and civilization. Proceeding from the first Afro-Asian philosophical conference. Cairo 1978; H. O. Oruka & D. A. Masolo (eds.) Philosophy and cultures. Proceedings from the second Afro-Asian philosophical conference. Nairobi 1983.

4 "First international regional conference in philosophy in East-Africa" "proceedings" (tutanaklar) henüz yayımlanmamıştır.

5 H. Kimmerle (ed.), I, We and Body. First joint conference of philosophers from Africa and from the Netherlands. Amsterdam 1989.

bi, çeşitli konu alanlarında da geniş ve çeşitlileşmiş bir literatür vardır. Ç. Kağıtçıbaşı ve J. W. Berry'nin, *Cross-cultural Psychology; Current research and trends* adlı makalelerinde 340'ın üzerinde değişik kitap ve bilimsel makaleden alıntı yapılmakta ya da sözedilmektedir.[6] Burada en belirgin örnek, karşılaştırmalı yazın bilimidir. Sözkonusu bilim, Afrika bağlamında, kültürlerarası felsefe için de önemli bir rol oynayan bir sorunla karşı karşıyadır: Uzun bir ilksel sözlü gelenek dönemi, bu yüzyılın 50'li, 60'lı yıllarından başlayarak, ilksel yazılı yazınsal anlatımlarla sona erdirilmektedir. (bak. Felsefi Sorunlar IV: "Sözlü-Yazılı Karşıtlığına Karşı"). Bu konuda, diğerlerinin yanı sıra R. Finnegan da çığır açıcı araştırmalar yapmıştır.[7] Bu bilimin varmış bulunduğu yer hakkında, oldukça yararlı, toparlayıcı bir rapor, Hollanda dilinde yayımlanmıştır.[8]

Açıkçası, bir kültürlerarası felsefe kavramı, yazı masasının başında geliştirilemez. Kültür antropolojisinin kullandığı yöntemlere, ya da etnolojik, etnografik saha araştırması yöntemlerine başvurmak daha da anlamsızdır. Nesneleştirici bir gözlem ya da betimleme değil, karşılıklı olarak birbirini daha iyi tanımak, uzmanca-felsefi bir diyaloğa girmek, ortak araştırma görevlerinin konularını seçmek ve uzun erimde bunları gerçekleştirmek söz konusudur. Elbette, tüm bunların, tam bir eşit haklar zemininde yapılması gerekir. Sözü edilen kongre ve sempozyumlarda "kültür" deyiminin sık sık kullanılmış olmasının bir nedeni vardır. Her felsefe, belirli bir kültür içinde yer alır. Bu kültürden koparılarak incelenemez ve kavranılamaz. Bu anlamdaki kültür de kolaylıkla açık ve belirgin bir biçimde betimlenemez; biraz belirsiz, söylemsel olarak zor

6 Annual Reiue of Psychology içinde, 1989, Yıl 40, s. 493-531.

7 R. Finnegan, Oral literature in Africa. Oxford 1970; Oral poetry. Its nature, signifance and social context. Cambridge 1977

8 M. Schipper, Afrikaanse letterkunde. Utrecht/Antwerpen 1983.

kaydedilebilen, ama deneyimin ve duyguların hiç yanılmadıkları bir şeyler içerir. Aynı zamanda, bir felsefi kültür ya da kültürel ortam gibi, felsefe uğraşına dahil olan ve ilk önce kullanılan kültür kavramı bakımından, çeşitli kültürlerin felsefecilerini birbirlerine bağladığı için, daha en baştan "kültürlerarası" olan bir şeyler de vardır.

Bu yüzden "kültürlerarası bir felsefe kavramına yakınlaşmalar" aynı zamanda, okuma ve yazma çalışması kadar, gezilerin ve araştırma programlarının organizasyonunu ve gerçekleştirilmesini de içeren, —bu arada işe karışan yaşantı ve duygu bileşenleriyle birlikte— hem kuramsal hem de kılgısal bir girişimdir. Bu değiştirilmiş çalışma biçemine, değiştirilmiş yazma biçemleri denk düşerler. Sözlü iletişim ve gelenek biçimlerinden, ağırlıklı olarak yazılı olanlara geçişi ancak yakın zamanlarda tamamlayan Afrika felsefesi tartışıldığında, yazmanın, geleneğin yazılı oluşunun, kuramsal ve kılgısal açıdan bir sorun haline gelmeleri kaçınılmazdır. Geliştirilmekte olan bir kültürlerarası felsefe kavramının konusu ve çalışma biçemi, yazarın yazma biçemini de etkilemiştir, ve bu yüzden yazar —eğer gerekirse— okuyucudan anlayış göstermesini rica etmektedir. Bu yazış biçemine, altı aylık bir gezide ziyaret edilen ülkelerin, kentlerin, üniversitelerin yöresel renklerinin vurgulanması da dahildir: Kenya'da, University of Nairobi; Gana, Legon-Accra'daki University of Ghana; Benin'de (eski Dahomey), Cotonou'daki Université Nationale du Bénin; Nijerya'da, University of Ibadan ziyaret edilmiştir.

Tüm Afrika ülkelerini gezmek ve gözönünde bulundurmak olanaksızdı. Bu yüzden bir Doğu Afrika ve üç Batı Afrika ülkesi seçildi. Bu seçimin temsil edici olmayışının nedeni, sadece Afrika kültürlerinin birbirlerinden, Avrupa kültürlerinin olduğundan mutlak biçimde daha çok farklılaşmış olmaları değildir, ne de olsa Afrika kıtası Avrupa'dan çok daha büyüktür; Afrika kültürleri karşılaştırabilir genişlikteki bölgeler-

de görelidirler de. Yapılan seçimin tek yanlılıklarından ve sınırlamalarından biri de, fransızca konuşulan ülkelerin daha az temsil ediliyor oluşudur; özellikle Dakar'daki Cheikh Anta Diop Universitesi'yle, Senegal ve de Kinshasa ve Lubumbashi Üniversiteleriyle canlı bir felsefe ortamı olan Zaire eksik kalmıştır. Zaire'nin eksikliği bir ölçüde, Tshiamalenga Ntumba'nın daha 1979'da "Afrika'nın Güncel Durumunda Felsefe"[9] başlıklı bir genel bakış yazısı yayımlamış oluşuyla giderilebilir. Bu serimlemenin genel dayanak noktasını, görece erken bir tarihte önemli bir rol oynamış olan ve A. J. Smet'ın yayıma hazırladığı *Philosophie Africaine. Textes choisis et Bibliographie sélective'* adlı kitabın iki cildinde yer alan özgün Zaire yazıları oluşturuyor. Sömürgecilik sonrası durum ve Afrikanın kimliğini buluşu ön planda yer alıyor. Kinshasa'daki felsefecilerin özel katkısı, "Geleneksel Afrika Düşünce Varlığı"nı "yeniden kurucu bir yorumbilgisi"nin yardımıyla kavramaya çalışmalarından kaynaklanıyor. Bu katkı, tezleri Afrika'da gelişen felsefi tartışmayı büyük ölçüde etkilemiş olan "Etno-felsefe"nin, bir Zaire versiyonudur.

Sahra'nın güneyindeki Afrika'da, felsefenin durumuna bir genel bakış sunmak isteyen iki kitap, bizim çalışmamızda birkaç ülkenin tek yanlı olarak gözetilmesinin eksikliğini giderebilir. R. W. Wright, Afrikalı ve ABD'li bir dizi yazarın genel alana bir "giriş" oluşturacak yazılarını bir araya getirdi. Kitabın geniş kapsamlı bibliyografya eki de önem taşıyor.[11] G. Floistad'ın (Oslo) yayımladığı "Çağdaş Felsefe"ye genel bakış kitabının, sistematik olarak düzenlenmiş dört cildini, "African Philosophy" başlıklı beşinci bir cilt izlemektedir. Bu ciltte, Afrikalı ya da ABD'li yazarların, sürekli olarak, Afrika felsefesin-

9 T. Ntumba, "Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas", Zeitschrift für philosophische Forschung, Cilt 33, 1979, s. 428-443.

10 A. J. Smet, Philosophie africaine. Textes choisis. Kinshasa 1975.

11 R. W. Wright (ed.), African philosophy. An introduction. Washington 1984³.

deki çeşitli okulları temsil eden ya da anlatan yazılan yer almaktadır. Giriş yazısında, L. Outlaw "Deconstructive and reconstructive challanges"i ele alıyor.[12]

Ayrıca burada, V. Y. Mudimbe'nin, Afrikalı bir perspektifle (kendisi de Zaire kökenlidir), Foucault'nun bilgi, söylem ve erk çözümlemelerini bağdaştırdığı bir bakıştan, Afrika imgeleri ve Afrika düşüncesi üzerine yazdığı bir kitabını anmak istiyorum. Mudimbe, *The Invention of Africa* adlı kitabında, bilimsel bilgi'den daha fazlasını kapsayan bir bilgi türü üzerine yazmanın Gnosis'inden söz ediyor.[13] Gnosis'den anladığı, kendi sözcükleriyle şöyle: "Bilgi arayışı, sorgulayıcı araştırma, bilme yöntemleri, bir kişinin ya da konunun incelenmesi ve de bir kişi ya da konuyla tanışıklık." Mudimbe, Afrika kültürleri üzerine söylemlerdeki (sömürgeci, misyoner, kültür antropolojik vs.) bilgi türlerini (her bir episteme'i) açığa çıkartmak istiyor. Bu konuda, özellikle, bu bilgi tiplerinin dönüştürme süreçlerine yönelmiş. Buradan yola çıkarak, "İçinde yeniden son zamanlarda ağırlıklı felsefi sorunların ortaya çıktığı bir bilgi sistemi olarak Afrika gnosis'inin bir tür arkeolojisini" kurmaya çalışıyor. Bu sorunların irdelenmesinde, Afrika düşüncesi ile batılı bilgi tipleri arasındaki gediğin ve birincisinin ikincisine bağımlılığının da oldukça bilincinde. Afrika düşüncesi ile batılı bilgi tipleri arasında, açık ve bu yüzden kolaylıkla çıkartılabilir olanın yanı sıra gizli, yalnızca güçlükle ortaya serilebilen bir bağımlılığa da işaret ediyor. Mudimbe'nin kitabını burada denenen "Kültürlerarası bir Felsefe Kavramına Yakınlaşmalar"a akraba bir girişim olarak selamlıyorum.

Sömürgeci söylemde, özellikle de egzotik fotoğrafçılıkta,

12 G. Floistad (ed.), Contemporary philosophy. A new survey. Cilt 5: African philosophy. Dordrecht Boston Lancaster 1987 Bunun içinde L. Outlaw'ın "African 'Philosophy' " makalesi, s. 9-44.

13 V. Y. Mudimbe, The invention of Africa. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge. Bloomington Indianapolis 1988, s. IX ve s. 5-16.

Afrika'nın, Avrupa tarafından "bulunuşunu" inceleyen Hollandalı bir kültür antropoloğu ve felsefecisi R. Corbey'in çalışmalarında, kısmen, Mudimbe'nin kitabına paralellikler vardır.[14] Bu bağlamda ayrıca Nijerya'dan gelen ve orada katolik teoloji de okuyup, Viyana'daki Avusturya Yüksekokulu'nda çeşitli lisans eğitimlerini tamamlamış olan Nnamdi'nin kitabına da işaret etmek istiyorum.[15] Ancak, burada Nnamdi'nin anlayışındaki farkı da belirtmek gerekir, çünkü böylelikle temel bir kültürlerarası felsefe kavramı düşüncesi konturlar kazanıyor. Nnamdi, kendi Afrika felsefesi bağlamı için, E. A. Ruch (Lesotho ve Güney Afrika'dan) ve K. C. Anyanwu'nun (Lagos/Nijerya'dan) *African Philosophy. An Introduction to the main philosophical trends in contemporary Africa*[16] kitabına dayamıyor. Ruch, evrenselci bir bakış açısını temsil ederken, Anyanwu her bir kültürdeki özgün olanı "tarihsel ayırım"ı (Differenz)" vurguluyor. Ama Anyanwu da "Evrenselliğe.... açık kalıyor."[17] Nnamdi, iki bakış açısını, Erich Heintel'in düşüncesi üzerinde geliştirdiği kendi "Meneistik" kavramıyla uzlaştırmak istiyor. Nnamdi, "Meneistik" derken, "doğruluk (hakikat) değeri"nin, "anlam sabiti"nin ya da "insanlığımızın kimliği"nin içinde somutlaştığı, her durumda kendine özgü göreneklerin "içinde durma"nın kuramını anlıyor.[18] Nnamdi'deki ve Ruch/Anyanwu'daki bir kültürlerarası felsefe kavramının ufkunda Avrupalı ve Afrikalı olanın çok çabuk ve hiç bir ayrım yapılmadan karşı karşıya konulması bir yana, böyle bir ilişki çerçevesinin, (Nnamdi'nin, R. Spaemann'la birlikte söylediği gibi) "kılgısal ve kuramsal bir bü-

14 R. Corbey, "Alterity. The colonial nude. Photografic essay", Critique of Anthropology, Cilt VIII, Nr. 3, 1988, içinde: s. 75-92; aynı yazarın: Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding van Afrika. Baarn 1989.

15 R. Nnamdi, Afrikanisches Denken. Sein Selbstverständnis und das Problem seiner Bezogenheit zum Europäischen Denken. Frankfurt a. M. 1987.

16 E. A. Ruch/K. C. Anyanwu, African philosophy. Roma 1981.

17 Age. s. 123, s. 112'9.

18 Age. s. 123, s. 112'yle karşılaştır.

tünsellik iddiasının" varsayılması bize gerekli ve uygun görünmüyor.[19]

Son olarak Ch. Neugebauer'in (Viyana) "1970'den sonraki Afrika Felsefesine Giriş" adlı kitabını anacağım; sözkonusu kitap, elinizdeki çalışma açısından hazırlayıcı ve bütünleyici bir çalışma olarak görülmelidir.[20]

Neugebauer'in bakış açısı, bu kitapta anlaşılırlık ve kesinlik açısından hiçbir boşluk bırakılmayacak biçimde formüle edilmiştir. "Afrika, sömürgeciliği ve yeni sömürgeciliği meşrulaştıran felsefeyi çok uzun süre önce yadsımıştır... Bu kitap, ırkçılıkla el ele yürüyen sömürgeci savunuya karşı yöneltilmiştir."[21] Hem Avrupa'daki, sömürgecilikten etkilenmiş felsefi söylemin eleştirisinin, hem de Afrika'daki siyasal-ideolojik felsefenin iyice ön planda durdukları açıktır. Neugebauer'in gerçekleştirdiği, Nkrumah'nın, Nyerere'nin ya da Senghers'in felsefelerinin serimlenişinin, yalnızca içkin-eleştirel değil, aynı zamanda Marksizmin ya da bilimsel sosyalizmin, sözde daha üstün bakış açısından formüllendirilmiş olmasında açıkça bir sorun var. Böylece etno-felsefeye ve onunla birlikte geleneksel bilgelik öğretilerine (sage-philosophy) geri dönüş, toptan bir yadsımaya uğruyor. Hiç kuşkusuz burada daha farklılaşmış bir biçimde tanıtlamada bulunmak gerekiyor. Neugebauer'de ve bu kitabın başında ve sonunda da sözü edilen diyalog için, hedef (henüz) net olarak konulamaz. Doğrultusu yalnızca sömürgeciliğe ve yeni sömürgeciliğe söylemsel bir karşılıkla belirlenemez. Kültürün çekirdek alanları olarak sanat ve felsefenin bu diyalogta özel bir önemleri vardır, bunu Felsefi Sorunlar XIV'te daha ayrıntılı bir biçimde göstereceğiz.

Genel anlaşılırlık açısından, bunu izleyen metinlerin tümünde, bir sömürgecilik politikasının sonuçlarının varsayıldı-

19 Age. s. 142.

20 Ch. Neugebauer, Einführung in die afrikanische Philosophie. München/Kinshasa/Libreville 1989.

21 Agy. s. 8.

ğını; eski İngiliz sömürgelerinde, mevcut toplumsal yapıların büyük ölçüde korundukları "dolaylı iktidar" ilkesinin uygulandığını; oysa, eski Fransız sömürgelerinde yönetimsel açıdan ve başka açılardan olabildiğince kusursuz bir biçimde Fransa'ya benzetilmenin hedeflendiği "asimilasyon" ilkesinin uygulandığını söylemek gerekiyor. Eski İspanyol, Portekiz, Belçika ve İtalyan sömürgeleri, gezilmedikleri için, bu kitapta sözkonusu edilmediler. Bugünkü Tanzanya'da Alman döneminin (1890'dan 1918'e dek), daha sonraki İngiliz yönetimiyle karşılaştırıldığında daha güçlü bir biçimde dışarıdan dikte edildikleri duyumsanan, hâlâ sezilebilir etkileri de büyük ölçüde gözönüne alınmadılar, çünkü bu ülkedeki felsefenin durumu iki akademik konaklama süresinin kısalığı yüzünden, çok az anlatıldı. Son olarak, çeşitli felsefi tavırlar alınan Güney Afrika'daki[22] koşulların, elinizdeki metinde olumsuz bir sayfa olarak yine de bir rol oynadıklarını belirtmek gerekir.

Tüm bunlar, kuramsal olarak bilinmeyen bir alanda atılan ilk adımlardır. Afrika, geçmişte olduğundan başka bir biçimde olsa da, yabancı, bilinmedik bir kıta olarak —ve buna dahil olan güvensizlikle— kalmaya devam ediyor. Genç Afrika devletlerinin politik açıdan gerçekten dengeli olmayışları, içlerinden çoğunun bir tür kalıcılık bunalımına karşı savaşım içinde oldukları, durumun sadece bir yönüdür. Örnekse, Kenya'da 1989 yılının Ağustos ve Eylül aylarında bir yeraltı hareketi etkinlikte bulundu; "patriyarkal özellikler taşıyan diktatörlük" diye adlandırmak istediğim Daniel arap Mais sistemi bu muhalefeti, Somali'nin etkisinde ya da Somali tarafından yönlendirilen bir hareket olarak nitelendirdi. Batılı turistleri korkutup kaçırtmaya yönelik çeşitli terör eylemleri, böylelikle, bu ülkenin ekonomisinin ve egemen politikasının ana dayanağını hedeflediler. Gana, yıllardan beri (esas olarak

22 J. Derrida (Hrsg.), Für Nelson Mandela. Reinbeck bei Hamburg 1987.

Nkrumah'nın 1968'de devrilmesinden beri) kendisini, askeri ve sivil yönetimlerin, darbelerin ve karşı darbelerin ve başarısız darbe girişimlerinin birbirlerini izledikleri, "Bunalım içindeki bir ulus" olarak algılıyor.[23] Aynı durum, Nijerya için, üstelik Ibo kabilesinin 1966-70 yıllarında, ülkenin öteki kabilelerine yönelik sürdürdüğü iç savaşla, yetmişli yılların ortasındaki petrol patlamasıyla, bunun yol açtığı aşırı borçlanmayla ve seksenli yılların ikinci yarısından sonra bir ekonomik durgunlukla belirlenen bir ülke için de geçerlidir. Son olarak Benin'de bulunduğum, 1990 yılının Ocak ayında, sık sık gösteriler yapılıyordu ve Marksist-Leninist eğilimli yönetimin istifa etmesi için uzun süredir devam eden bir grev sürdürülüyordu. Buna karşın, adı geçen tüm ülkelerdeki ortak gelişme istemi, görece bir kararlılığın temelini oluşturmaktadır.

23 W. O. Atta, Ghana - A nation in crisis. Academy of Arts and Social Sciences, Accra 1988.

FELSEFİ SORUNLAR I

"Afrika Felsefesi Var mı?" ve "Felsefe Nedir?"

Afrika felsefesinin, Avrupa'daki, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ve özellikle Almanca konuşulan ülkelerdeki felsefe çevrelerinde çok az tanınıyor oluşu, daha hâlâ —giriş bölümünde sözü edilen kongreler ve sempozyumlardan ve bu konudaki, zengin bir bibliyografya oluşturan,[1] ağırlıklı olarak İngilizce ve Fransızca literatürden sonra bile— "Afrika Felsefesi Var mı?" sorusuyla başlamayı gerektiriyor. Afrika ülkeleri, bağımsızlıklarını elde ettikten sonra kendi üniversitelerini kurmaya başladıklarında, çoğu kez felsefe bölümleri de oluşturdular. Bir İngiliz kültür antropoloğu, uzun yıllar Ife Üniversitesi'nde (Nijerya) çalışmış olan ve bugün Nijerya yurttaşı olan Robin Horton, bu konuda çalışan meslektaşlarına, Afrika felsefesinin sadece geçmişte ve günümüzde olmadığını değil, gelecekte de olmayacağını, çünkü Afrika düşüncesinin mantığa ve epistomolojiye yatkın olmadığını kanıtlamak gereğini duyuyor. Horton, ancak, "Afrika'nın geleneksel düşüncesinin felsefesini" olanaklı buluyor.[2]

1 P. J. Hountondji (ed.). Bilan de la recherche philosophique africaine. Répertoire alphabétique (fransızca ve ingilizce), Bölüm I: 1900-1985, 2 Cilt, Cotonou (1987 ve 1988). R. W. Wright (ed.), African Philosophy. An introduction. Washington 1984[3], ayrıntılı bir bibliyografya eki var.

2 R. Horton, "Traditional thought and the emerging African Philosophy Department", Second Order, Cilt IV, içinde, 1977, s. 64-80.

Böylelikle Horton, oluşan akademik kurumlardaki ve bölümlerdeki çalışmalarda hangi felsefe öz-anlayışının önkoşulacağı tartışmasına katılmış oluyor. Leo Apostel (Gent), *Afrika Felsefesi* kitabında, "Mitos *ya da* gerçeklik"[3] sorusunu alt başlık olarak verirken, Paulin J. Hountondji (Cotonou), nerdeyse olumlayıcı "Mitos *ve* Gerçeklik"[4] formüllendirmesini kullanıyor. L. Apostel, disiplinlerarası bir araştırma bakış açısını savunuyor ve buradan, Afrika halklarının dillerinde ve dünya imgelerinde örtük olarak bulunan bir Afrika felsefesinin açığa çıkartılması olanağını araştırıyor. L. Apostel, Afrika felsefesini Afrikalıların görevi ve programı olarak gören, bu felsefenin gerçekleştirilmesinde bizzat kendisinin ve başkalarının çalışacağını düşünen P. J. Hountondji'nin yapıtının bazı bölümlerini tanıdıktan sonra bile bu bakış açısını değiştirmiyor. Hountondji'ye göre, Afrikalıların yazdığı ve onlar tarafından felsefe olarak tanımlanan metinler, Afrika felsefesine dahildirler. Buna karşılık Hountondji, Avrupalı etnologların ve etno-filozofların sık sık yaptıklan gibi, "kollektif" Afrika düşüncesinin felsefi olduğunun söylenmesine bir mit gözüyle bakıyor. Bu da onu, bu kitabın ilerki sayfalarında (Felsefi Sorunlar II: "Tarih" ve XV: "Bir Kez Daha Etno-Felsefe Eleştirisi, bölümlerinde) ele alınan etno-felsefeyle ayrıntılı bir tartışmaya götürüyor. Afrika'daki felsefenin ne olduğuna ve ne olabileceğine ilişkin felsefe-ötesi düşünme, o zamandan beri, Afrika felsefesinin tüm bir evresini belirlemiştir. Bu konuda da Felsefi Sorunlar II bölümünde ayrıntılı bilgi verilecektir.

Burada ele alacağımız şey, daha 'Afrika felsefesi var mıdır?' sorusu sorulduğunda, dile gelen sorundur. Horton'un

3 L. Apostel, African Philosophy. Myth or reality? Gent 1981.

4 P. J. Hountondji, African philosophy. Myth and reality. London 1983. Hountondji'nin kitabının fransızca özgün basımı 1977'de Paris'te, Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie' başlığıyla yayımlandı. Hountondji, 'Mit *ya da* Gerçeklik?' sorusuna, Apostel'in metni ile bir ilişki kuramadan tepki gösteriyor. (İngilizce basımın 47. sayfasında).

tavrının, yeni sömürgeci düşüncesini yansıttığı kolaylıkla görülebilir. Elbette bu konuda kendisi yalnız değil.[5] Ben de, bizzat seçkin Afrikalı felsefecilerin yazılarında da, bu alanın Avrupalı ve ABD'li temsilcilerinin felsefe anlayışlarına güçlü bir yönelimin egemen olup olmadığı sorusunu soruyorum. Bu soruyu aklıma getiren, Althusser'in felsefe kavramını önkoşan, felsefenin (sözcüğün en katı anlamıyla) bilimin bir yorumu olduğundan, felsefenin de, tanıtlamalarında, bilim gibi acımasız olması gerektiğinden yola çıkan, Hountondji'nin, adı geçen kitabıdır. Kwasi Wiredu (Accra), Afrika felsefesine yönelik, açıkça kendi Anglo-Amerikan analitik düşünüş biçimindeki eğitimini ele veren taleplerde bulunuyor. Afrika felsefesinin "mantıksal ve kavramsal tekniklerin uygulandığı, eleştirel, bireysel düşünseme" olması gerektiğini öne sürüyor. Peter O. Bodunrin de (Ibadan) bu konuda çok kararlı.[7] 1985 yılında, Nairobi'de, H. O. Oruka'nın gözetiminde verilen bir tezde, bu tanıtlar biraraya getirilmiş: "kişisel" ve "eleştirel" yine birinci sırayı alıyorlar; sonra "eleştirel anlamda düşünsemeci" geliyor; felsefenin "sistematik" oluşu, felsefenin "ikinci düzenlemede ya da "ikinci aşamada" bir etkinlik oluşu; felsefenin "ratiocinative thought" yani, rasyonel, yöntemli araştırmacı düşünce oluşu gibi tanıtlar sıralanıyor.[8]

Bu talepler, üniversitelerde, disiplinlerarası ve uluslararası planda ciddiye alınması gereken felsefe bölümleri kurmak

5 Uzun yıllar Afrika'da misyoner olarak çalışmış olan, Brükselli H. Maurier, R. W. Wright, African philosophy (1984) içinde yer alan (s. 1-17) "Do we hav an African philosophy?" makalesinde, bu soruyu, bir Afrika felsefesinin olmadığı, her halükârda henüz olmadığı doğrultusunda yanıtlarken, daha az açıkça olsa da, bir biçimde Horton'u izliyor.

6 K. Wiredu, Philosophy and African culture. Cambridge 1980. s. IX.

7 P. Bodunrin, "Which kind of philosophy for Africa?", A. Diemer (ed.) Philosophy in the present situation of Africa. Wiesbaden 1981, içinde, s. 8-22; ve "The question of African philosophy", Philosophy, Cilt 56, 1981 içinde, s. 163.

8 A. S. Oseghare, The relevance of sagacious reasoning in African philosophy. Phil. diss., Nairobi 1985, s. 2, 5-7, 15, 69 vd.

söz konusu olduğundan anlaşılırlık kazanıyorlar. Bu durum, kendi geçmişinde bir felsefe tanımama sonucuna yol açabilir. Bu arada, Oruka ve öğrencileri, "sage-philosophy" kavramlarıyla, böyle bir sonuca varmıyorlar. Afrika halklarının tarihinde, geleneksel "common sense" düzeyinde kalan bir "folk-philosophy" ile, yukarıdaki kıstaslara uyan bir "sage-philosophy" ayrımını yapıyorlar. Bu konuda, ileride daha ayrıntılı şeyler söylenecek. Son olarak, Kwame Gyekye (Accra), yine de ABD Üniversitelerinde gördüğü eğitimi ele veren tüm özeni ve ciddiyetiyle, Afrika'nın geleneksel bilgelik öğretilerinin ve geleneksel Afrika düşüncesinin, sözcüğün tam anlamıyla felsefi oldukları tezini savunmuştur. Gyekye, karşılaştırmacı bakışını bilinçli olarak sadece Avrupa'ya ve ABD'ye değil, İslam ülkelerine, Hindistan'a, Çin'e ve Japonya'ya da yöneltmiştir.[9]

Afrika felsefesi Oruka ve Gyekye için de, varlığını, sonunda ancak Avrupa ölçütlerine uygun düştüğü sürece haklı çıkarabilir. Bizim önkoştuğumuz bir kültürlerarası bakış açısı kullanılmamaktadır. Kültürel bağımlı felsefe, adı geçen felsefeciler için, kesinlikle hakiki, asıl felsefe değildir. Birçok yerde, kültürler ötesi, evrensel bir felsefe düşüncesini görüyorum.[10] Buna neyin dahil olduğu pek açık değildir, ama —göründüğü kadarıyla— bugünkü biçimiyle Batı felsefesi, "evrensel önemdeki sorulara ve kavramlara" daha yakındır. Bunlar mantıksal-epistomolojik sorunlar mıdır? Her halükârda, geleneksel felsefe kesinlik, sistemlilik, tutarlılık açısından uygun görünmüyor. Bir Afrikalı Üniversite öğrencisinin, kendi dilinde felsefeyi öğrenmemesi, ona, "verili bir dilin biçimlerinin ve deyimlerinin altında gömülü olan"[11] genel kavramları daha kolay görme olanağını verdiği için, bir avantaj olarak gö-

9 K. Gyekye, An essay on African philosophical thought. Cambridge 1987 s. 3-12.
10 Oseghare (1985), s. 52.
11 Wiredu (1980), s. 31-35.

rülüyor. Günümüzde, üniversitelerde oluşan Afrika felsefesinin ağırlıklı bir bölümü hakkında, J. C. Thomas'ın, Gana'lı felsefeci ve politikacı J. B. Danquah hakkında yazdığı gibi, Afrikalı düşünceleri "Avrupalı bir kılık içinde temsil ettiği"[12] söylenebilir mi?

Başat durumdaki Afrika felsefesinin kendini açıklayışında, felsefenin ne olduğu hakkında, bence, şeyleştirici bir biçimde konuşuluyor. Felsefenin, sonunda ne olduğu ve ne olması gerektiği, kesinmiş gibi görünüyor. Adı geçen felsefeciler bu hedefe yöneliyorlar. Bu arada ben, "Felsefe Nedir?" öz sorusunun yanıtlanamayacağından yola çıkıyorum. Bir yanıt vermeye çalışıldığında totolojiye düşülecektir: Felsefe, felsefecilerin yaptığı, zaman içinde felsefeciler topluluğu tarafından, felsefe olarak kabul edilen şeydir. Bir üniversite dalı olarak felsefenin günümüzdeki görünümü, güçlü bir biçimde batılı akademik gelenek tarafından belirlenmiştir. Felsefeye daha çok kültürlerarası bir gözle bakılarak, dünyanın öteki bölümlerinin felsefeleri ve başka gelenekler konuşmaya katıldıklarında, uluslararası felsefe söylemi değişecektir. Bu da, geleneksel Afrika bilgelik öğretisinin daha yaygınlaşması sonucunu doğurur. Bu öğreti, bu haliyle ancak kalıntılar içinde yaşamaktadır. Ancak, günümüzde Afrika'da gerçekleştirilen felsefe uğraşım birlikte belirleyebilir.

Felsefenin, düşünce aracılığıyla dile geldiği söylenebilir. Çağın sorunlarını düşünce aracılığıyla ele almak ve dile getirmek de filozofların işidir. Filozof bunu her çağda kendine özgü bir biçimde yapmıştır. Düşünme işi, dilin içinde ve dilin üzerinde gerçekleşir. Bu yüzden felsefeyi dilden koparmaya çalışmak yanlıştır. Bu işin yönünü, yoğunlaştırma olarak belirlemek istiyorum. Hegel bu olayı "Kavramın zorlanması"

12 J. C. Thomas'ın, C. A. Ackah'ın, Akan ethics kitabına yazdığı giriş bölümünde, Accra 1987, s. 7. Thomas burada, J. B. Danquah'ın, The Akan doctrine of God, Londor 1968[2] kitabına dayanıyor.

olarak adlandırmıştı. Felsefi düşünme çalışmasının, bu çalışmada ortaya çıkan dilin yoğunlaştırılmasını "arı" düşünce eğilimi olarak görmesi, bir kendini yanlış anlamadır. Eğer arı düşünce sözler-ötesi (transverbal) ve böylelikle kültürler-ötesi (transkulturell) olsaydı, o zaman kendini nasıl dile getirecekti? Bizzat Wiredu, Russell'in, *History of Western Philosophy* (1967) kitabında, filozofun, çağının düşüncelerinin ve duygularının "kristalleştiği ve yoğunlaştığı" bir adam olarak betimleyişini, onaylayarak aktarıyor.[13] Bu yüzden, kendini kültüre bağımlı olanaklarıyla sınırladığında ve kültürlerötesi bir ideali hedeflemek yerine, kültürlerarası iletişime güç kattığında, bizim felsefe yapma anlayışımıza uygun düşmektedir. Artık hedef, başkalarını kendi konumuna kazanmak olamaz, tersine, onları kendi başkalıkları içinde geçerli kılmak olmalıdır.

Elbette, Wiredu'nun söylediğine karşı çıkacak değilim: "Tüm gelişmekte olan ülkeler, bilimi kullanarak, kendi yaşam standartlarını yükseltme çabası içindedirler, ve bilimin ruhundan esinlenmiş olan felsefe, bunu dile getirmeyi umamaz."[14] Afrika'nın hiç kuşkusuz kesinliğe, sistemliliğe ve tutarlılığa gereksinimi var. Ama bu yeterli mi? Bugün nerdeyse dünya çapında geçerli olmasına karşın, yaşam standardının yükseltilmesi, herşey demek değildir: Yüksek yaşam standardına sahip olanlar onu korumak, olmayanlar ise ona ulaşmak istiyorlar. Yine de geride birçok soru kalıyor: Endüstrileşmenin, teknolojikleşmenin, kentleşmenin karanlık yönleri nelerdir? Teknik ve uygarlık yönünde gelişme, böyle bir üstünlük kazandığında, hangi insani sorunlar çözülmeden kalmaktadır? Bilimsel eğitimle geleneksel din ve tıp arasındaki anakronizmalar nasıl çözülecektir? Kabilesiyle olan bağlarından henüz kurtulmuş olan genç Afrikalıyı en kaba bir materyalizmin, en acımasız bir nihilizmin kurbanı olmaktan korumak için, gele-

13 Wiredu (1980) s. 143 vd.
14 Age. s. 32.

neksel ortodokslukların yerini hangi felsefe ve hangi etik alabilir? Bilimselliğin ve kesin, katı düşüncenin burada bir yaran dokunmaz. Wiredu'nun kitabında da bir önem taşıyan tüm bu sorular, Afrika'nın bugünkü durumundaki felsefi görevlerin çözümünde, geleneksel bilgelik öğretilerinin bir katkısı için bir açıklık gerektireceklerdir.[15]

Bu bölümü bitirirken, A. Ndaw'in (Dekar/Senegal'den), şu yazdıklarına katılıyorum: "Bir Afrika felsefesine varmanın yolu, Afrika'ya ilişkin konular ve sorunlar üzerinde felsefe yapmaktan geçer."[16] Bu yaklaşım, Hountondji'ye karşıt olarak —"Afrikalılık kıstası"nın, yazarın coğrafi kökeninde değil, "içeriğin özgüllüğünde" yattığını vurgulayan Lagos'lu birkaç felsefecinin (Campbell Shittu Momoh, Jim J. Unah v.d.) bakış açılarıyla bütünleşiyor.[17] *Böylelikle, Nairobi'li bir felsefeci* olan Odera Oruka'yla birlikte "mantıksal yeni olguculuğun Afrikalı temsilcileri" olarak nitelendirdikleri Wiredu ve Bodunrin'le de aralarına sınır çekiyorlar.[18] Bu felsefecilerin, batı felsefesine tek yanlı bir biçimde yönelmeleri hor görülüyor. Batıya yönelik felsefecilerin, bir süre Ibadan (Nijerya) Üniversitesi'nde "konuk profesör" olarak bulunan, ABD'deki Ohio Üniversitesi'nden G. Blocker'le aynı şeyi yapmakla suçlanmaları ise, benim duygularım için aşırı kaçıyor. Gerçi Blocker, Afrika'daki batıya yönelik felsefecilerin, Afrika'da kabul edilebilir bir felsefe geliştirme yolunda olduklarını söylemekte, ama Afrika halklarının göreneksel düşüncesi hakkında, Horton'unkine benzer bir yargıda bulunmaktadır. Blocker, felsefe'nin "Platon'dan Strawson'a uzanan gelenek için belirleyici

15 Bu konu, Felsefi Sorunlar V'de daha ayrıntılı olarak işlenecektir.

16 A. Ndaw, La pensée africaine. Dakar 1983, s. 41.

17 J. I. Unah, "Disguised denials of African philosophy", Journal of African Philosophy and Studies, içinde, Cilt 1, 1988, s. 50. Hountondji'nin konumu daha sonra değişmiştir. (bak. Felsefi Sorunlar XV).

18 C. S. Momoh, "African philosophy - Does it exist", Diogenes, Nr. 130, 1985, s. 74 içinde.

olan" bir düşünme tipi olduğunu ve böylelikle, ex definitione, geleneksel Afrika düşüncesine uygulanamaycağını yazdığında,[19] onun avrupamerkezciliği (ABD'yi de içermek üzere), açığa vurmaktadır.

19 G. Blocker, "African philosophy", African Philosophical Inquiry, cilt I, 1987 içinde, s. 6.

GÜNCE KAYDI I

"Afrika Başkadır"

Nairobi, 3.8.1989

Sabah saat 4.30'da Atina'dan gelen dev bir Jumbo Jet, Nairobi havaalanına iniyor. Bir grup Avrupalı turist, işlemleri tamamlamaya koyuluyor. Havaalanının bir köşesinde küçük bir bar var. Orada bir kahve içiyor, sandviç yiyor ve donuyorum. Ağustos ayında, günün bu saatinde, güney yarıküredeki ve deniz seviyesinden 1600 m. yüksekteki Nairobi'de bir tür tropik giysinin içinde (ince haki kumaş) hava çok soğuk. Yine bara uğramış olan birkaç turist de aynı sorunla karşı karşıyalar. Saat 8'den az sonra bir taksi tutup Üniversite'ye gidiyorum.

Önce, konuk profesör olarak çağrıldığım bir mektupta, aynı zamanda bana "rent-free accomodation"u da (ücretsiz konaklama) onaylayan üniversite rektörünün bürosuna gidiyorum. Salondaki bayan, beni, mektuba göre "yükümlülüklerimi bildirecek" olan ve sonunda benim evsahibim olan Felsefe Bölümü'nün başkanına götürüyor. Onun sekreterinden, Kenya'da başka bir üniversitede sınavlarda görevli olduğu için bu hafta enstitüye gelmeyeceğini öğreniyorum. Sekreteri adımı mektuplardan biliyor ve cismen göründüğüm andan itibaren, benim konaklamamla ilgilenmeye çalışıyor. Kağıt

üzerinde haftalar önce düzenlenmiş olan şeyi eyleme dönüştürebilmek için, fiziksel varlığımın baskısının gerekli olduğunu anlıyorum. İlk eylemi, bana bir gazete getirmek oluyor. Ben gazeteyi okurken, bir rastlantıyla, katolik üniversite cemaatinin papaz yardımcısı içeri giriyor. Kendisi, birkaç yıldır felsefe dalında dersler veren bir İrlandalı. Neden beklediğimi öğreniyor. Sonra sekretere kendi odasından telefon etmesini öneriyor. Çünkü sekreterin aygıtı, bütün bu süre içinde, hattın öteki ucundaki biriyle hiç durmadan, ikide bir kahkahalar atarak konuşan bir şahıs tarafından kullanılıyor. Gazete belli ki, her şeyden önce, sekreter belki yeniden kendi telefonunu kullanıncaya kadarki zamanı geçirme amacına yönelikti. Yardımcı papazın telefonu çalışmadığı için Başkan'ın sekreterliğine dönüyoruz, bu arada telefon boşalıyor. Dört ya da beş konuşmadan sonra, sorumlu kişinin, "housing" için, benim çağrılma mektubumun bir kopyasını almış olmasına karşın, kampüste konaklama olanağımın bulunmadığı ortaya çıkıyor.

Şimdi, yardımcı papaz ve Avrupa kökenli meslektaş üniversitenin çok yakınındaki katolik papazlığın bir odasında biraz dinlenmem ve beklemem için onunla birlikte gitmemi teklif ediyor. Orada mükemmel bir kahvaltı da alıyorum. Saat 1'e doğru benimle birlikte, yine yakında bir yerdeki United Kenya Club'e gidiyor, orada öğlen yemeği yemek istiyoruz. Club binasında, başkan vekili, orada geçici olarak kalıp kalamayacağımı görüşüyor. Anında Club üyesi yapılıyorum ve benim için bir oda ayrılıyor. Başkan vekili şimdi benimle birlikte yediği öğlen yemeğinde, sınırlı olan konaklama süresini, iki aylık konuk öğretim üyeliğimin mümkünse tamamında Club'te kalabilmem için, her defasında uzatmaya çalışacağını söylüyor.

Bu andan itibaren herşey bildik çerçeve içinde gelişiyor. Şimdiye dek başka bir meslektaşla birlikte verdiği, Çağdaş Felsefe üzerine ortak dersleri konuşuyoruz. Ders, haftanın

dört gününde birer saati kapsıyor ve ek olarak, grubun bir kez daha bölünebilmesi için, iki gün de "tutorials" yapılıyor. Ayrıca şu sıralar bölümde verilmekte olan, Afrika felsefesi üzerine ikinci bir ders için beni meraklandırıyor. Ortak derslerin tarzı, benim isteklerime bütünüyle uygun düşüyor, çünkü ne kendi olağan derslerimi vermek ne de Afrikalı bir meslektaşın dersinde dinleyici olarak, tabiri caizse elimde not defteri ve kurşun kalemle Afrika felsefesini keşfederek oturmak istiyorum. Bu konudaki konferansı yine de öyle merak ediyorum ki, eğer meslektaşım onay verirse, en azından dinleyici olmak istiyorum.

Öğleden sonra birkaç mektup yazıyor ve bunları postaya vermek istiyorum. Club alanının girişindeki bekçi, postaneye nasıl gitmem gerektiğini uzun uzadıya anlatmıyor, tersine, görev yerinden ayrılarak ve bir bahşiş umarak, beni bizzat oraya dek götürüyor. Bunu, kentin içinde bir gezinti, küçük alışverişler, bu arada Club binasına dönüşü çok kolaylaştıran bir Nairobi kent planı, izliyor. Akşam yemeği iyi ve zengin çeşitli; yenilik olarak, bana ücretsiz club üyeliği sunuluyor. Afrika toprağında aldığım ilk dersi toplam olarak şöyle özetleyebilirim: "You have to care for yourself" (Kendi başının çaresine bakmalısın —ç.) Burada yaşanılan, başka olma deneyiminin, romantik idealleştirmeyle bir ilgisi yok. Bunun açık olması gerekirdi. O, beklenmedik olan için, sonradan yerine getirilebilir olmayan için var. Mutlaka hoş olmasının gerekmediği anlaşılıyor.

NOT I

Kenya'da Felsefe Dalının Örgütlenişi

Kenya'da dört üniversite bulunuyor. Bunlardan üçünde birer Department of Philosophy var: Adını taşıdığı kentin içindeki University of Nairobi'de, Nairobi kentinin yakınındaki Kenyatta University'de ve Nairobi'nin yaklaşık 350 km. kuzeybatısındaki Eldoret'te bulunan Moi University'de. Ayrıca, Nairobi yakınında, yine bir felsefe bölümü bulunan bir College of Education and External Studies (bir tür açık üniversite) de var. University of Nairobi'nin felsefe bölümü, üniversitenin 1988-89 yıllığındaki bilgilere göre, Faculty of Arts'a bağlı. 8 öğretim üyesi çalıştırıyor: 1 Profesör, 1 Yardımcı profesör, 2 Baş okutman, 2 Okutman, 1 part time-okutman, 1 Tutorial fellow. Bir yılda yaklaşık 300 öğrenci bu dalda öğrenime başlıyor.

Felsefe öğrenimi şöyle kurulmuş:

BA'nın (Bachelor of Arts), birinci derecesine kadar üç yıl ve

MA'ya (Master of Arts)'a kadar iki yıl daha.

1. Yıl: Felsefe Sorunları
Mantık

Din Felsefesi (Department of Religious Studies'in işbirliğiyle.

Bu dal artık hemen hemen hiç seçilmiyor.)

2. Yıl: Etik
Felsefe Tarihi
Epistemoloji
Sosyal Bilimlerin Felsefesi

3. Yıl: Metafizik Sorunları
Çağdaş Felsefe
Afrika Sosyal Felsefesi
Bilim Felsefesi

Öğrenci, ilk yılda, verilen 3 seminerden 2'sine katılmak zorunda. İkinci ve üçüncü yılda sunulan 4 seminerin 3'ünü izlemesi gerekiyor, 1 seminer, Department of Religious Studies'in dağarından da seçilebilir.

MA öğreniminde aşağı yukarı aynı dersler, daha üst bir düzeyde veriliyorlar, bu arada Afrika Felsefesi de var. Bursların azlığı yüzünden, yılda ancak 6-10 öğrenci, MA öğrenimine başlayabiliyor, bunlardan bazıları "self sponsored", yani devletten burs almıyor. Bu arada her felsefe öğrencisinin ilk üç yıl boyunca bir başka dalda da okuduğu ve çoğu kez, bir dalda MA'dan mezun olmayı hedeflediği de gözönünde bulundurulmalıdır.

MA öğreniminin ilk yılında, öğrenci, verilen 8 seminerden 4'üne katılmak zorunda. Department of Philosophy'nin bir üyesi tarafından verilen Din Felsefesi dersi, burada, BA'da olduğundan daha çok ilgi görüyor. İkinci yıl sınav çalışması (tez) yazılıyor.

Öğrenim yılı Haziran'dan Mayıs'a dek, büyük bir ara verilmeden sürdürülüyor. Ama, seminerler yıl boyunca verilmiyor-

lar. Bu yüzden Ağustos ve Eylül aylarında 3. yıl öğrencileri için sadece iki seminer yapılıyor: Çağdaş Felsefe ve Afrika Felsefesi; bu seminerlere sırasıyla 175 ve 25 öğrenci katılıyor.

Ayrıca, başkanlığını Department of Philosophy'nin başkanının yaptığı bir "Philosophical Association of Kenya" ve öğrencilerin kurdukları ve sürdürdükleri, her Pazartesi akşamı bir tartışma toplantısı düzenleyen bir "University of Nairobi. Philosophical Society" var. 14.8.1989 tarihli toplantıda yaklaşık 50 öğrenci ve 2 öğretim görevlisi bulunuyordu. Konu, "Ceza"ydı ve her yönden ele alınarak, oldukça sıkı bir biçimde tartışıldı.

FELSEFİ SORUNLAR II

Afrika Felsefesinin Tarihi Üzerine

Nairobi Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan Henry Odera Oruka, Doktora tezini Sage-Philosophy'nin ("yalnızca" halk bilgeliği olmakla kalmayıp, felsefi düşünce ölçütlerine de uyan geleneksel bilgelik öğretisi) araştırılması üzerine yapmıştır. A. Diemer 1978'de, Düsseldorf'ta organize ettiği Dünya Felsefe Kongresi'nde ilk kez Afrika Felsefesi üzerine bir sempozyum düzenlediğinde, Oruka daha o zaman "Günümüz Afrika Felsefesi'nde Dört Akım" başlıklı bir konuşma yapmıştı. Bu akımlar şunlardı: (1) Etno-felsefe, (2) Felsefi bilgelik öğretileri, (3) Milliyetçi-ideolojik felsefe ve (4) Profesyonel akademik felsefe.[1] F. M. Wimmer'in yayıma hazırladığı "Afrika, Asya ve Latin Amerika'da Felsefe Üzerine Dört Soru" adlı kitaptaki, "Afrika'daki Sage-Philosophy'nin Temel Sorunları" makalesinde, Oruka sıralamayı değiştirmiş ve bu bölümlemeyi "açık sınıflandırma" olarak tanımlamıştı.[2] Department of Philosophy'deki çalışma arkadaşı D. A. Masolo, bu bölümlendirme temelinde, 1930'dan 1980'lere varan bir "Afrika Felsefesi Tarihi"ne vardı.[3]

1 H. Odera Oruka, "Four trends in current African philosophy", A. Diemer (ed.) Philosophy in the present situation of Africa, içinde. Wiesbaden 1981. s. 1-7

2 Viyana'da 1988 yılında yayımlanmıştır, s. 35 vd.

3 D. A. Masolo, History of "African philosophy". A critical assesment of the development of philosophical discussion in Africa. Phil. diss., Roma 1980.

Bu "tarih" burada yazılmayacak, ya da yinelenmeyecek. Sadece, kısa, şematik bir temel bilgi verilecek. *Etno-felsefe* denilince, öncelikle, Afrikalı "etnik grupların" düşüncesini ve (dinsel) tasarım dünyasını kapsadığı ölçüde etnolojik ve etnografik literatürden sözedilmektedir. L. Lévy-Bruhl'un, M. Mauss'un, M. Griaule'nin, E. E. Evans Pritchard'ın ve de E. Lévi-Strauss'un araştırmaları bu gruba giriyorlar. Bu türdeki literatürde rastlanan yöntemsel sorunlar, aşılamayacak ölçüde büyüktürler. Bu sorunlar, en belirgin bir biçimde bir Güney Denizi adasının kabile şefinin şu sözlerinde dile geliyor. "Etnologlar geldiğinde, tanrılar adayı terkediyorlar." Nesneleştirici gözleme ve betimlemeye açık olmayan kültürler vardır. Gözlemlendikleri ve betimlendikleri anda, karakterlerini temelden değiştirmektedirler. Avrupa kültürleriyle bu geleneksel yaşayan kültürler arasındaki varsayılan yersiz hiyerarşik ilişki de bu duruma eklenmektedir. Bu ilişki, Lévy-Bruhl'un, Afrikalıların ilkel oldukları ve rasyonel düşünme yeteneklerinin olmadığı savından, Lévy-Strauss'un, yabanılların masumluklarını ve bozulmamışlıklarını övdüğünde açığa çıkan, anti-Avrupa merkezcilik kılığındaki Avrupa merkezciliğe dek çeşitli biçimler alabilir. Burada, Lévi-Strauss'un genel savları da, öncelikle, iki Amerika'nın yerli kültürlerine dayanıyor olması bir kenara bırakılabilir.

Afrika bağlamında, etno-felsefe, felsefe olarak ilk kez, Belçikalı misyoner Placide Tempels'in ünlü 'Bantu Felsefesi' kitabında ortaya çıkıyor.[4] Gerçeklik, statik ya da nesnel değil, tersine "canlı kuvvetlerin" sürekli değişen dinamik bir örüntüsüdür, belirli kuvvetler daha güçlenir, başkaları da daha zayıflarlar. Varlık, kuvvet olarak düşünülür. Kimi Afrikalı yazarların anlayışına karşıt olarak, böyle "ontolojik" bir kavrayışın, Avrupa felsefe tarihindeki, varlığın böyle düşünüldüğü ben-

4 P. Tempels, Philosophie der Bantu. Heidelberg 1956 (Flamanca özgün basım Antwerpen 1946).

zer kavrayışlardan daha değersiz olduğunu kabul etmek için hiçbir neden yoktur. Bu düşünüş, etnofelsefedir, çünkü bunları kendileri felsefi ya da bilgelik öğretisi olarak tanımlayan belirli bireylerin düşüncelerini ve kavrayışlarını yansıtmamaktadır. Bantu'ların düşünce sistemi, konuştukları dilden çıkarsanmıştır. Burada, asıl amaç, misyonerlik için bağlantı noktaları bulmaktır. Bu son durum, Kamerun'lu bir felsefeci, Marcian Towa tarafından, çok isabetli bir biçimde, aklın kurnazlığı olarak değil, "inancın kurnazlığı" olarak nitelendirilmiştir.[5] Özellikle, Tempels'in, "canlı kuvvetlerin" en üstünde duran ve hıristiyan tanrısını anıştıran bir "yüksek varlık" savı, Towa'yı kuşkulandırıyor.

Tempels, başka bir yönden de eleştirilmiştir. Bir Bantu felsefesinden söz etmekte ve tek bir Bantu dilinden, Baluba'dan yola çıkmaktadır. Oysa isimler için belirli önekleri olma (ve bunları tümce içinde başka sözcüklerin önünde de kullanma) özelliğini taşıyan ve böylelikle bir Bantu kabilesine ait olma kıstasını gerçekleyen 180'den fazla değişik dil vardır.[6] Yine katolik bir rahip olan ama Afrika kökenli olan, Alexis Kagame, bu eksikliği, "Orta Afrika Bantu'larının Ontolojisi"ni, kapsamlı karşılaştırmalı dil araştırmalarına dayandırmaya çalışarak gidermiştir.

Elbette, böylelikle hâlâ, Sahra'nın güneyindeki tüm Afrika kıtası hakkında konuşulmuş olunmuyor. Ayrıca, Kagame'nin düşüncesi, büyük ölçüde, Avrupa skolastiğinin damgasını taşıyor. Bu skolastiğin kategoriler sistemi ve ilgili düzenleme

5 M. Towa, "Die Aktualität der afrikanischen Philosophie", F. M. Wimmer (1988) içinde, s. 57.

6 Buna bir örnek olarak, bizzat Bantu sözcüğü gösterilebilir. Birçok Bantu dilinde "Muntu" sözcüğü "İnsan" demektir. Kök "ntu"dur, önek ise "Mu." "Mu" sınıfı, "Ba" önekiyle çoğulu oluşturur. Yani Ba-ntu "İnsanlar" anlamına gelir. Doğu ve Orta Afrika'nın geniş bölgelerinde ticaret dili olarak kullanıldığı için, en yaygın Bantu dillerinden biri olan Kisuahili'de, "İnsan": "M-tu" demektir, çoğulu: "Wa-tu"dur. "-zuri" (iyi) sıfatıyla birleştiğinde "Mtu mzuri", "iyi bir insan" sözcüğü ortaya çıkar, "Watu wazuri" ise "iyi insanlar" demektir.

öğeleri, Bantu dilleri üzerine uygulanmış ve bu dillere göre değişikliğe uğratılmıştır. Temel model, doruk noktasında, en yüce varlık olarak Tanrının bulunduğu oluş piramididir. En önemli bulgu, varlık anlamına gelen -ntu kökünün bağımsız bir sözcük olarak değil, yalnızca bir önek yoluyla hep belirli bir varlık olarak karşımıza çıkması, daha ayrıntılı yorumlanmamıştır:

"MUntu Akıllı varlık (İnsan)
KIntu Akılsız varlık (şey)
HAntu yerleştirici varlık (mekan, zaman)
KUntu modal varolan (Varolanın tür ve biçimi)"[7]

Bu bulgu, piramidin tepesinde bir "en yüksek varlık" olarak tanrı düşüncesine hiç de iyi uymayan, kendinde çoğulcu bir varlık kavramını göstermiyor mu?

Tempels'in ve Kagame'nin etnofelsefeleri de, Jahn'ın ve Mbiti'nin etnofelsefeleri gibi, başka nedenlerle de eleştiriliyorlar.[8] Bu konuda, Cotonou'da (Benin) bir felsefe kürsüsü bulunan Paulin. J. Hountondji öncülük ediyor. Bu metinleri, —Towa'nın yaptığı gibi— kriptoteolojik oldukları için değil, ikinci aşamada bir düşünüseme düzeyinde eleştirel olmadıkları ve bilimselliğe dayanmadıkları ve bu yüzden felsefi olmadıkları için yadsıyor. Ama burada, Hountondji'nin, felsefe kavramı da bir tek yönlülüğe, yani felsefeyi, kuramın kuramı, bilimin yorumu olarak tanımlayan Althusser'in anlayışına bağlıdır. Bu yüzden, savı biraz keskin olsa da, konu içinde anlaşılırdır. Etnofelsefenin, bu felsefecilerin kollektif olarak Afrikalı-

7 A. Kagame, Sprache und Sein. Brazzaville/Heidelberg 1985, s. 106 vd.

8 J. S. Mbiti, African religions and philosophy, London 1969. Mbiti'nin yapıtını daha ileride (Felsefi Sorunlar VII: "Tanrı ve Ruhlar"), daha yakından ele alacağım. J. Jahn, Muntu, Umrisse der neoafrikanischen Kultur. Köln 1958. Jahn Tempel'in ve Kagame'nin yapıtlarının bir sentezine varmaya çalışıyor, ama ikisi arasındaki içsel gerilimleri görmezden geliyor.

lara atfettikleri kavram bağlamları, Hountondji'ye göre, yine bizzat bu felsefecilerden kaynaklanmaktadır. A. Irele, Hountondji'nin kitabının İngilizce baskısının önsözünde, Hountondji'nin etnofelsefeye eleştirel yaklaşımını, esaslılığını ve keskinliği yüzünden, "Etnofelsefi aklın eleştirisi" diye adlandırıyor.[9]

Milliyetçi-ideolojik felsefe, etnofelsefe üzerinde, daha sonra Hountondji'nin yapacağından daha olumlu bir yargıya varmaktadır. Siyahların, öteden beri, böyle etkileyici bir felsefeye ya da ontolojiye sahip olmuş olmaları, Senegal'in eski Başkanı Leopold S. Senghor'un geliştirdiği, siyahların beyazlara üstünlüğü düşüncesine çok iyi uyuyor. Ayrıca, Senghor, Afrikalıların, Avrupalılara üstünlüğünü, düşünce alanına yerleştirmiyor.[10] Afrikalıların, duygusal, Avrupalıların ise rasyonel açıdan daha güçlü olduklarına ilişkin ünlü savı sık sık alıntılanmış ve eleştirilmiştir; elbette Afrikalı felsefeciler tarafından da; Gerçi Senghor "Emotion is as much Black as reason is Hellenic" tümcesini daha sonra her iki durumda da akıldan, duygusal ve söylemsel akıllardan söz ettiği şeklinde yorumlamıştır. Senghor'un savlarının arka planını, büyük "Négritude" ve "Authenticité" akımları oluşturmaktadır. Bu akıma, Aimé Césaire, Aloune Diop ve Alain Locke de dahildirler.

Bu akımlar, Lévy-Bruhl'un sözü edilen anlayışına ya da E. B. Taylor'un, Afrikalıların gelişimlerinde, Avrupalılardan daha düşük bir kültür aşamasında bulunduklan[11] yolundaki kullanışlı evrimci kuramlara tepki olarak, çok anlaşılırdırlar. Şimdi, siyah insanların ve kültürlerinin daha derin, daha güçlü ve

9 P. J. Hountondji, African philosophy. Myth and reality. London 1983,

10 L. S. Senghor, Liberté I: Negritude et humanisme. Paris 1964; Liberté II: Nation et voie africaine du socialisme. Paris 1971.

11 L. Lévy-Bruhl, La mentalité primitive. Paris 1960[15] ; E. B. Tylor, Primitive culture. New York 1974 (1876 basımının yeni baskısı); aynı yazar: The origins of culture, yay. haz. P. Radin, New York 1958.

daha güzel olduğunu ilan etmektedirler. Sartre Senghore'un *Kara-Afrika ve Madagaskar Şiiri Antolojisi*'ne (Paris 1972) yazdığı ünlü giriş yazısında ("Siyah Orfe"), Négritude'ün tarihini, Avrupa'daki kapitalist sermaye birikiminin ve Afrika ülkelerinin gitgide daha da yoksullaşmasının zorunlu bir yanıtı olarak yorumlamıştı. Yine de bunu, bizzat kendisi de ırkçılığa bağlı kalan, geçici bir aşama olarak yorumlamıştı. Bu hareketin, çok sık sözü edilen "ırkçılık karşıtı ırkçılığının" bağlamı budur. Sartre'a göre, Négritude'ün yolu Marksizm üzerinden evrensel bir uygarlığa varmaktadır.[12] Senghor, Négritude'ün böyle bir görelileştirilmesine karşı çıkmış ve ondan, Marksizmi, özellikle determinist yönünü bir kenara bırakarak, eleştirel bir biçimde benimsemesini istemiştir.: "Afrika'nın özgürlüğe gereksinimi var." Hannah Arendt'ten etkilenen siyah bir Amerikalı olan Alain Locke, Négritude'ü, çeşitli kültürlerin birarada yaşaması düşüncesine geliştirmiştir.[13]

Hem Sartre'ın hem de Senghor'un düşüncesi, F. Fanon tarafından eleştirel bir biçimde tartışılmıştır. Fransız Martinik'inde doğan ve daha sonra Cezayirlilerin Fransa'ya karşı özgürlük savaşına angaje olan bu felsefeci, özgürlük savaşçılarının uyguladıkları şiddeti, sömürgeciliğin yol açtığı karşı şiddet olarak haklı çıkarıyor.[14] Sartre'ın ve Senghor'un, Négritude üzerine savlarını, sömürgeciliğin ve sömürgeciliğin kaldırılışının toplumsal ve tarihsel bağlamıyla ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Sartre'ın, Marksizmin bir geçiş aşamasını oluşturduğu bir evrenselciliğe yönelik eğilimini eleştiriyor. Fanon'a göre Senghor, biyolojik-ırksal özelliklerin toplumsal, politik ve tarihsel olarak üst biçimlendirildiklerini ve biyolojik-ırksal olarak ele alınamayacaklarını görmezden gelmektedir. Daha

12 J. P. Sartre, "Orphée noir." L. S. Senghor'un, Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Paris 1972, kitabının giriş yazısı.

13 A. L. Locke, "Pluralism and ideological peace", M. Konvitz S. Hook (eds.) Freedom and experience, içinde, New York 1947, s. 63-69.

14 F. Fanon, Die Verdammten dieser Erde. Reinbek bei Hamburg 1969.

önce adı geçen, Kamerunlu felsefeci M. Towa, Fanon'un düşüncelerini daha da geliştirerek, felsefenin, açık bir toplumsal ve politik işlevini istemeye varmıştır.[15]

Başka devlet başkanları da, ülkeleri için, —kendi deyişleriyle— Afrika doğumlu bir hümanist ideoloji geliştiriyorlar. Jomo Kenyatta'nın Kenya için, Kwame Nkrumah'nın Gana için, Julius Nyerere'nin Tanzanya için ya da Kenneth Kaunda'nın Zambia için yaptıkları gibi.[16] Bir örnek olarak, Kaunda'nın, Zambia'nın resmi felsefesinin hümanizm olduğunu belirtmesine karşın, bu akımın asıl anlamda felsefi olmaktan çok dünya görüşsel-politik olarak anlaşılması gerektiği düşünülebilir. Bu devlet adamlarının kuramları, gerçeklik tarafından büyük ölçüde aşılmışlardır.[17] Bunun en ünlü örneği, Nyerere'nin, Ujamaa düşüncesi ve bu düşünce üzerine kurulan deneydir. Burada, Tanzanya'daki ve Gana'daki gelişmeyle belirli bir paralellik saptanabilir. Nkrumah gibi, Nyerere de, sosyalizme giden, tarımsal üretim birimleri olarak birlikte geliştirilebilecek olan aile ve köy topluluklarını içeren, (Kishuali'de Jamaa), Afrika'ya özgü doğrudan bir yol bulunduğunu varsayıyor.

Bu düşünce önceki yüzyılın Rus Sosyal Demokratı Vera Sassulitsch ile Karl Marx arasında bir mektuplaşmaya yol açan düşünceleri anımsatıyor. Bu düşüncelerde, Rus köy topluluğunun bir tür ilk komünizmi ve karşılıklı yardımlaşmayı tanıdığı, buradan, feodal ve kapitalist üretim biçimlerinin ara basamaklarının atlanarak, sosyalizme/komünizme doğrudan

15 Fanon, Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt 1985; M. Towa, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle. Yaoundé 1971.

16 J. Kenyatta, Facing Mount Kenya. New York 1965² K. Nkrumah, Consciencism. Philosophy and ideology for decolonosiation and development with particular reference to African revolution. London 1964; K. Kaunda, A humanist in Africa. London 1966; J. Nyerere, Ujamaa. Essays on Socialism. Dar es Salaam 1968.

17 H. S. Meebolo, Main currents of Zambian humanist thought (Lusaka 19?3) da, Kaunda'nın, kendisinin "bizzat halkın bir felsefesi" olarak anladığı kuramını, zor sorunlara yol açacağı için, gerçeklikle karşılaştırmaktan açıkça kaçınmaktadır. (s. XIII vd.)

bir geçişin olanaklı olduğu sözkonusu edilmişti. Nyerere —Nkrumah ve Kaunda'ya benzer bir biçimde— Afrika ailelerindeki ve köylerindeki topluluk duygusunun ("communalism") ve varolan ortak mülkiyet biçimlerinin geniş bir eşitlik ve ortak üretim olduğuna dayanıyor (bk. Felsefi Sorunlar IX: "Komünalizm" ve "Biz Felsefesi"). Sosyalizme/Komünizme barışçıl bir geçiş kendiliğinden olmadığı için, Nkrumah, anılan varsayımından kalkarak, feodal kalıntıları ve öteki özgürsüzlük biçimlerini ortadan kaldırması gereken bir Afrika devrimi talep ediyor. Nyerere, ünlü 1967 *Arusha Declaration*'unda, Tanzanya'yı, Afrikalı anlamda bir sosyalist ülke yapmak için, büyük bir eğitim ve öğretim kampanyasının gerekli olduğu sonucuna varıyor. Nkrumah'nın önderliğindeki Gana devrimi de, —kısmen aşiretlerin (Clans) istemlerine karşın kurulmuş olan Ujaama köyleri gibi— arzulanan, ekonomik başarı ya da yeni bir örnek toplumsal yapılanmanın oluşması sonuçlarını vermedi.[18] Bu köyler, birkaç durumda, başka faktörler yüzünden yaşayabilir birimler oluşturdukları yerlerde, bugün hâlâ vardırlar. Milliyetçi-ideolojik kuramların tasarımlarına, özellikle meslekten felsefecilerin yöneltikleri bir başka eleştiri de, bu kuramların, felsefi meslek eğitimi ya da öğrenimi görülmeden geliştirildikleri yolundadır.

Genellikle bağımsızlığın kazanılmasından sonra kurulan Afrika Üniversitelerinde geliştirilen *Profesyonel akademik felsefe* ise, etno-felsefe ve milliyetçi-ideolojik felsefeyle keskin bir hesaplaşma içindedir. Ama aynı zamanda olumlu bir ideoloji kavramını ve kılgıyla ilişkiyi korumaya çalışmaktadır. Kwai Wiredu, sömürgecilik sonrası dönemde, vazgeçilmez olan kültürel alanda kendini kanıtlama ile ırkçılık karşıtı bir

18 Beklenmedik gelişmeleri açıklama çalışmaları, Nkrumah, The struggle continius. London 1973'te ve Nyerere, Freedom and socialism. Dar es Salaam 1968'te yer alıyor. Nkrumah, "Consciencism"in beşinci, gözden geçirilmiş baskısında (Londra 1970), Afrika devriminin, uluslararası düzlemdeki sınıf savaşımının bir parçası olduğu düşüncesini dile getiriyor.

ırkçılık kılığına girmekten kaçınan, ileriye yönelik bir özeleştiri arasında denge kurmaya çalışıyor. Kılgıyla tüm ilişkisi içinde "yüzeysel, doğrudan doğruya önemlilik ilanları"na karşı çıkmıyor.[19] Dünyanın başka her yerinde olduğu gibi, Afrika'da da, felsefenin görevi, yaşamın ve toplumun entelektüel ilkelerini araştırmaktır. Marx'ın praksis felsefesi, bu arada eleştirel bir gözle okunarak, dogmatik bir Marksizmle apaçık bir karşıtlık içindeki bilimsellik çabası vurgulanır. Marx'ın diyalektiği, dogmatizm eğilimine karşı eleştirel tavrı güçlendirmek için Peirce'nin Fallibilizmi ile ve Dewey'in pragmatizmi ile bağlantılandırılır.

Wiredu'nun ülkesi olan Gana'da ve İngilizce konuşulan ülkelerin genelinde, felsefe büyük ölçüde Anglosakson analitik gelenek tarafından belirlenmiştir. Öte yandan, Fransızca konuşulan ülkelerde genellikle varoluşçuluk ve fenomenoloji ön plandadır. Bu etkilerin nedeni, basitçe, bugünkü felsefe profesörlerinin, felsefe eğitimlerini, ülkesinde konuşulan dil İngilizce ise İngiltere'de, ya da ABD'de, ülkesinin dili Fransızcaysa, Fransa'da almış olmalandır. Zaire ve Kongo Cumhuriyeti'ndeki felsefeciler için, Belçika da küçümsenmeyecek bir önem taşımaktadır. Afrika düşüncesinde felsefe ve din öğretisi sıkı bir biçimde iç içe geçmiş olduklarından, (birçok üniversitede yıllarca *bir* "Department of Religious Studies and Philosophy" vardı ve bugün bile bazı yerlerde hâlâ vardır) Yeni Tomacılığın etkisini de küçümsememek gerekir. Bu yüzden, İtalya'nın, özellikle Roma'daki papalığın da, adı geçen ülkelerin yanı sıra, Afrikalı birinci kuşak akademik felsefecilerin öğrenim yeri olarak anılması gerekir.

Demek ki, Afrika'daki profesyonel akademik felsefe, ağırlıklı olarak her ülkenin eski sömürgeci gücünün ya da katolik teolojinin rengini taşıyan batılı felsefedir. Afrika üniversiteleri

19 K. Wiredu, Philosophy and an African culture. Cambridge 1980, s. 59 ve 62.

kendi özgün kadrolarını yetiştirdikleri ölçüde, Afrika'nın kılgısal sorunları felsefe içinde ve felsefe yoluyla entelektüel-kuramsal olarak ele alındıkları için, Wiredu'nun ne istediği daha da belirginleşmektedir. Bu sorunlar, büyük ölçüde batılı dünya tarafından yaratıldıkları ve ondan etkilendiklerinden, felsefenin, düşüncede bir yönelimi olanaklı kılmak için batı geleneği aracını kullanması sözkonusudur. Wiredu ve Hountondji de bu görevin henüz başlangıcında olduklarını, yeni bir şey yaratmaları gerektiğinin açıkça bilincindedirler: Afrikalı olarak, büyük ölçüde, herşeyden önce ekonomik, teknolojik, politik ve dinsel alanlarda batının etkilediği ve ona bağlı da kalan bir dünyayı kavramak. Sonuncusu, (bağlılık) anılan alanlarda çeşitli tür ve biçimlerde, ve ilk alandan son alana doğru giderek azalan ölçülerde geçerlidir.

Böyle gelişecek olan Afrika felsefesi, kendi özelliğini ve kendine özgünlüğünü, Afrika kültürlerine ve özellikle de Afrika halklarının bilgelik öğretilerinde kök salarak güvenceleyebilir. Wiredu bu bakımdan da belirgin bir başlangıç yapıyor. Gana'nın kültür kalıtının ve Akan'ların (Gana'daki en büyük etnik gruplardan birisi) dinsel tasarım dünyasının yazılı oldukları metinlere dayanıyor. Wiredu alışıldık görüntüden açıkça sapan, "şefsiz kabilelerden" biri olarak, Kokomba'ların (bir başka Gana etnik grubu) politik sistemini, özellikle üzerinde durmaya değer buluyor. Ayrıca kabile dillerinin, ataların kendi zamanlarının ve dünyalarının sorunlarına getirdikleri entelektüel çözümlerin bir ölçüde tortulandığı atasözlerine ve deyimlerine de işaret ediyor.[20] Bu arada bu metinlere ve geleneklere, kendi başlarına felsefi bir statü atfetmiyor ve bugün Afrika felsefesinin önünde duran sorunların çözümüne doğrudan bir katkıda bulunabileceklerini kabul etmiyor.

20 Agy. s. 1-25; karşılaştır: J. Middleton D. Tait (eds.), Tribes without rulers. London 1958.

Bu bağlamda, sözlü geleneğin büyük ölçüde yazılı iletişim ve gelenek biçimlerine dönüştürülmesi, büyük önem taşıyan bir aşamadır. Bu durum, Afrikalı meslektaşlarca, genellikle bir ilerleme olarak görülmektedir. Ama, bu ilerlemenin de —eğer bir ilerlemeyse— bir bedeli vardır. Yazının gelişiyle, bellek dumura uğramaktadır.[21]

Bu konu ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. (Felsefi Sorunlar IV: "Sözlü-Yazılı Karşıtlığına Karşı"). Kwame Gyekye, geleneksel Afrika kültürünün de içerilmesi bakımından yeni bir Afrika Felsefesi kavramı geliştirilmiştir. Wiredu'nunkiyle aynı olan kabilesinin geleneksel bilgelik öğretisine geri dönmeyi, esaslı ve özenli bir biçimde gerçekleştirmiştir. Gyekye, Akan'ların düşüncesinin kavramsal çerçevesinin ("the Akan conceptual scheme") yeniden kuruluşunu geleneksel bilgelerle yapılan konuşmalar ve atasözlerinin ve deyimlerin kapsamlı bir biçimde alınması üzerinde temellendirmiştir.[22] Gyekye, bu kaynaklar üzerinde yükselecek felsefenin ilkesel olarak, Avrupalı-Amerikan, İslamî, Hint, Çin ya da Japon felsefelerinden daha düşük düzeyde olmadığını benimsetmeye çalışıyor. Kanımca, Gyekye, henüz çok savunmacı bir konumdan yazıyor ve Avrupa ve ABD'de var olan felsefenin yazılılık özelliğini hâlâ çok önemli bir nitelik ölçütü olarak görmektedir. Oysa bir felsefe, çağının ve dünyasının sorunlarını düşünce aracılığıyla dile getirmesi ve *böylelikle* bu sorunlara bakışta, yönelime, çözümlerin bulunmasına bir katkı sağlamasıyla da değerlidir. Gyekye'ye göre, günümüz Afrikasında, felsefenin konumu, Afrika felsefesinin başlaması değil, Afrika geleneğinin philosophia perennis'i içinde yeni bir evrenin başlamasıdır.

Böylelikle, yeniden, sorunlara bu ilk genel bakışın çıkış

21 Odera Oruka, "Sagacity in African philosophy", International Philosophical Quarterly, Cilt XXIII, 1983, içinde, s. 391 vd.

22 K. Gyekye, An essay on African philosophical thought. Cambridge 1987.

noktasına, *Sage philosophy*'ye ya da *geleneksel bilgelik öğretileri*'ne gelmiş bulunuyoruz. Geleneksel bilgelik öğretilerinin yazılı olarak betimlenmeleri çalışması, Afrika felsefesi'nin "tarihi"ndeki en son, en güncel evre değildir. Bu çalışma, profesyonel akademik felsefe çerçevesinde belirli bir çalışma yönüdür. Kısmen, düşüncenin ve Afrika halklarının tasarım dünyasının etnolojik araştırılması için belirleyici olan yöntemleri kullanır. Oruka'nın ve öğrencilerinin Kenya'nın çeşitli bölgelerindeki bilge adamlarla (ses alıcısıyla ve röportaj tekniğiyle) konuşmaları, bizzat Oruka tarafından M. Grinule'in *Conversations with Ogotemelli* (Oxford 1965) çalışmasıyla eş tutuluyor.[23] Bu arada kendisi, bu yöntemle, bu araştırma çizgisinin özgül zorluklarıyla da karşı karşıya olduğunun yeterince bilincinde değildir. Yüzyıllar boyunca sözlü olarak aktarılmış olan bilgelik, şimdi yazıldığında ve yazan tarafından felsefi bilgelik ya da bilgelik-değil, ya da halk bilgeliği diye nitelendirildiğinde, aslında ne olmaktadır? Her durumda, artık sözlü olarak aktarılmamaktadır. Ama bu başka nedenlerden ötürü de büyük bir olasılıkla zaten olamayacaktı, çünkü bu tür aktarımın yaşama bağlamı ölmektedir. O halde, geleneksel bilgelik öğretilerinin çöküşünü, onları yazarak hızlandırmak ve belirginleştirmek daha mı iyidir? O zaman, hiç olmazsa bunlardan bir kısmı, yazılı aktarım araçlarında korunabilir. Bu bir ölçüde trajik bir çelişkidir. Yaşlılarla açık bir diyalog kurmaya çalışıp, sonra diyalog tutanakları tutulsa, ya da gizli bir ses alıcısıyla çalışılsa bile bu çelişkiden kaçılamayacaktır (bak. Felsefi Sorunlar VI: "Geleneksel Bilgelik Öğretileri").

Atasözlerinin ve deyimlerin örtük bilgeliklerinin araştırılması, etno-felsefeyle, özellikle de Kagame'nin derine inen araştırmalarıyla bağlantılandırılabilir. Gerçi, tortulanmış bilge-

23 Wimmer (1988), s. 35.

lik ancak bir atasözünde, entelektüel anlamda ele alınması için önceden varolması gereken sorunsal durum yeniden kurulabilirse, açığa çıkartılabilir ve ayrılıp alınabilir. Örnek olarak, Kagame Bantu dilindeki, bu dilden kaynaklanmayan öğelerin, dilde varolma biçimlerinden yola çıkarak, Bantu kabilesinin "kabileler göçü" sırasında, daha önce bir bölgede yerleşik olan gruplan ya da daha sonra gelenleri, boyunduruk altına almadığına, tersine topluluğa kattığına ilişkin sonuçlar çıkarıyor.[24]

Böylelikle, Akan'ların "Komşundan dokuzu esirgersen, kendin on alamazsın" atasözünden, salt bir "etnik egoizm işareti"[25] değil, köy topluluğundaki, herkese yarar sağlayan, ama aynı zamanda ötekinin de kendine uygun payı aldığı, komşuluk barışının korunmasını ön koşan komşuluk durumunun varlığı çıkarsanabilir. Daha çok ayrı yaşayanlann ya da yerleşik olmayanların eski büyük düşmanlığı, rekabet düşüncesinde yansımaktadır: Sen başkasına onun hakkını versen de, kendine daha büyük payı almaya bak. Sorun durumun ve bu durumun atasözünde ele alınışının böyle bir yeniden kuruluşu sayesinde, atasözünün bilgelik içeriği belki atasözünün soyut bir etik düstura dayandınlmasıyla olabileceğinden daha belirginleştirilebilir. Kendine özgü olanı, uluslararası felsefe söylemine getirmeye çalışan Afrika felsefesinin gelecekteki görevleri burada yatıyor. Buna ilişkin bazı yöntemsel sorunlar, 'Felsefi Sorunlar VIII, "Atasözlerinde Felsefe" bölümünde daha ayrıntılı olarak irdelenecektir.

Bu arada, profesyonel akademik felsefe, yetmişli yıllardan beri, öncelikle metafelsefe olduğu ve, buradan *'Afrika felsefesi nedir?'* sorusuyla kendi yerini belirleyebilmek için 'Felsefe Nedir?' sorusunu yanıtlamaya çalıştığı için, Oruka'nın saydığı

24 Kagame (1985), s. 55-57.
25 Gyekye (1987), s. 17.

dört akıma, bir beşincisi eklenebilir. Geleneksel bilgelik öğretileri Afrika felsefesine dahil midir değil midir? Değillerse, Afrika Felsefesi, Afrikalılann yaptığı Avrupa-Amerikan felsefesinden başka bir şey midir? Bana öyle geliyor ki, bu akım, Afrika felsefesi içinde, —bu arada sona ermiş— bir evre olarak görülebilir. Profesyonel akademik Afrika felsefesi, etno-felsefeyle ve milliyetçi ideolojik felsefeyle tartışarak kendisini bulmuştur. Bu söylediklerim, G. Blocker'in "(Bir) Afrika felsefesi(nin varlığı) üzerine tartışma, bir Afrika felsefesini doğurmaktadır"[26] diyerek savladığı şeyi andırmaktadır, ama ondan biraz farklıdır. Bu savda, felsefe, yeniden batılı biçimde akademik felsefeyle eş tutulmuştur.

Biz, felsefeyi, Afrika felsefesinin de, uluslararası felsefi tartışmanın içine girmesiyle değişecek ve onunla birlikte kurulacak olan yeni bir bağlam içinde görüyoruz. Bu anlamda, Nijerya'nın Lagos kentinden felsefecinin, Blocker'e ve bu kıtanın genç üniversitelerindeki, tek yanlı olarak batıya yönelik afrika felsefecilerine yönelttiği eleştiriye, bütünüyle katılabiliriz (Bk. Felsefi Sorunlar I). Bilgelik öğretilerinin Afrika felsefesine dahil olup olmadıklan ya da onun bir ön tarihini oluşturup oluşturmadıkları tartışması sürebilir. Bu arada Afrika felsefesi, yalnızca kendi konumunu belirlemeye yaramayan, içeriksel sorunlara yönelmiştir. "sage-philosophy"nin araştınlması programı, ilkesel açıdan sorgulanmamaktadır. Batılı felsefenin, varolan konunun ele alınışı ve hızla değiştirilmesi için benimsenmesi ve değiştirilmesi, doğruluk (hakikat) kavramının, birey ve toplum ilişkisinin sorunlarının, bilgi kuramına ve bilim kuramına ilişkin soruların irdelenmesine ve tartışılmasına, din felsefesi ve metafizik açılarından irdelemelere vb. yol açmaktadır. Bu alanda bazı dergiler ve yayın organları ortaya çıkmıştır ve bu çalışma için bir forum oluşturmaktadır-

26 G. Blocker, "African philosophy", African Philosophical Inquiry, cilt I, 1987, s. 7, içinde.

lar.[27] Bu arada, Afrikalı felsefeciler elbette, Avrupa ve ABD dergilerinde ve derlemelerinde yazmayı da sürdürmektedirler. Bu durum, Afrikalı felsefecilerin çoğu kez içinde çalışmak zorunda oldukları zor koşullara ışık tutmaktadır, çünkü kendi dergilerinin çoğu, birkaç yıl sonra yayımlarını durdurmakta ya da yıllarca yeni sayılarını yayımlayamamaktadırlar.

27 Second Order. An African Journal of Philosophy. Ife (Nijerya); Thought and Practice. Journal of the Philosophical Association of Kenya. Nairobi (Kenya); Universitas. An Inter-Faculty Journal. Legon (Gana); Uche. Journal of the Department of Philosophy, University of Nigeria. Nsukka (Nijerya); African Philosophical Inquiry. Ibadan (Nijerya); Quest. Philosophical Discussions. An International Journal of Philosophy. Un journal international philosophique Africain. Lusaka (Zambiya); Journal of African Philosophy and Studies. Lagos (Nijerya); Journal of Humanities. Zomba (Malavi); Imodoye. Journal of African Philosophy. Lagos (Nijerya).

GÜNCE KAYDI II

"Çok Yüzlü Büyük Kent"

Nairobi. 5.8.1989

Bu kıtaya 20 yıl önce gelen bir Alman gazetecinin yazdığı "Afrika'nın çok yüzü var" sözü, bu kent için de geçerli. Kentin iç kesimini ilk kez etraflıca gezdiğimde, bir önceki yılda kısa süreli kalışımda edindiğim izlenimin doğrulandığını görüyorum: Tüm bunlar bir Batı Avrupa büyük kentine benziyor, binaların ve caddelerin yapımı, işyerleri ve mal çeşitleri, otomobil trafiği, birbirini itip kakan yayalar, oteller ve restoranlar. Bu Nairobi, Doğu Afrika'ya Batı Avrupa ve ABD turizminin giriş kapısı olabildi. Bu turizm sayesinde statüsünü koruyabilir ve iyileştirebilir.

Bu kent aynı zamanda batılı büyük kentlerden bütünüyle farklı da. Pazar, dev miktarlarda tropik meyveleri, doğrudan doğruya üreticiden tüketiciye sunuyor: Portakallar, limonlar, ananaslar, papayalar, mangolar, Çarkıfelek meyveleri, avokadolar, ama aynı zamanda çilekler, kirazlar ve yeşil yuvarlak erikler. Tüm bunlar nerede yetişiyor? Canlı bir sokak ticareti var, özellikle de anı eşyaları ve gazeteler. Bir beyaz olarak, satıcıların sımaşıklığından korunmak oldukça zor. Ayakkabı boyacıları çoğu kez, dolarları uygun bir kurdan bozmak isteyen karaborsacılara dönüşüyorlar. Aynı şey birçok taksi sürücüsü için de geçerli. Yoksullar için hiçbir sosyal yardım ya da

benzeri bir şey bulunmadığından, dilenciler, çaresizlik içinde birazcık para elde etmeye çalışıyorlar. City Hall Garden Restaurant'ta, bir önceki yıl mahvolduğum dolandırıcılar çetesinin bir üyesini yine görüyorum.

Dünyanın bu köşesinde, insanın burada herşeyi ama gerçekten herşeyi satın alabileceğine inanmak çok zor: içtenliğin ve yardımseverliğin de Kenya şilinglerinde, daha doğrusu Amerikan dolarlarında bir bedeli var. Bu dev sunum, turistler ve genelde Hintlilerden oluşan, varlıklı orta sınıf dışında kime yönelik? Afrikalılardan hangisi, bu sınıfa dahil olmayı başarabiliyor? Buradaki beyazların hemen hepsinde serüvenlere girişmişliği ya da yeni sömürgeci üstünlüğü belirten bir yüz anlatımı var. Hintliler, belirli bir seçkincilikle biraz alçakgönüllü duruyorlar, ama bir parça kibiri de açıkça belli ediyorlar. Afrikalıların seve seve ve sık sık gülmeleri de buna geçici olarak uygun düşüyor. Pazarın yakınında bir otomobilden, içinde, temel gıda maddesi "ugali" mayasının yapılacağı mısır unu bulunan çuvallar boşaltıldığında, hemen 30-40 metrelik bir kuyruk oluşuyor. Burada bekleyen insanlar, sırf bu sınıfa dahil olmayı başaramamış Afrikalılar. Gülüşleri de, en azından geçici olarak, yüzlerinden yitmiş.

Yabanıl parklarıyla, daha az işlenmiş alanlarıyla ve serven dolu yollarıyla çevre de, Safarilerin, otomobil kiralama şirketlerinin ve Mount Kenya'ya, Turkana Gölü'ne ya da manzara açısından eşsiz olan Rift Valley (doğu Afrika Çöküntüsü) boyunca yapılan, ekspedisyon benzeri geziler için donanım satan mağazaların sunumunda yansıyor. Hilton ya da New Stanley Hotel, hemen hemen yalnızca beyazların gelebildikleri, seçkin zevklere göre yerler. Ama karma oteller ve yan sokaklarda, hemen hemen hiçbir beyazın (ya da Hintlinin) adımını atmadığı irili ufaklı sayısız otel ve pansiyon da var. Özel Hint ve doğu restoranları, apartheid'ın salt Güney Afrika'yla sınırlı olmadığını ve sadece siyahla beyaz arasındaki bir ay-

mdan daha çeşitli olduğunu gösteriyorlar. Benim kaldığım otel, kentin iç kesiminin biraz uzağında, hemen üniversitenin yanında yer alıyor. Oraya giden yolda kaldırımların yürünemezliği, birçok çukur ve bozuklukla giderek artıyor. Burada çoğunlukla Afrikalılar oturuyor. Odamın penceresinden kente doğru baktığımda, küçük bir yan sokakta, yırtık pırtık giysili insanların, sürekli yiyecek bir şey ya da kullanılabilir bir şey aradıkları dev bir çöp yığını görüyorum.

FELSEFİ SORUNLAR III

Afrika'daki Bugünkü Durumun Anlaşılmasının Öneğitimi Olarak Etyopya Tarihi

Etyopya, Sahra'nın güneyindeki Afrika içinde özel bir durumdur. Tarihinde, belirli bir anlamda, bugünkü Afrika'nın neliğini temsil eder. Yöntemsel açıdan bakıldığında, tarihiyle birlikte Etyopya konusu, bugünkü tüm kıtanın anlaşılması için bir öneğitim oluşturur. Burada öteden beri (bu ülkenin tarihi M.Ö. 2000 yılına dek izlenebilmektedir), çeşitli etkiler birbirine karışmıştır: İlksel bir Afrikalı halk grubu: Kuşitler; daha sonra kuzeyden gelen Nilot'lar da; Talmud zamanlarında, tahminen Yemen'den gelen yahudi göçmenler; öncelikle İskenderiye piskoposluğu üzerinden, Etyopya'ya etkiyen grek-ortodoks hıristiyanlıktan kaynaklanan hıristiyanlığın etkileri; çok erken dönemlerde sami kökenli Arap göçmenler, ki daha sonra yayılan İslamın güçlendirdiği bir etkileme. Tüm bunlar tarihi boyunca Etyopya'yı oluştururlar. Bugün Afrika'da tüm bunlar olmakta, bu arada doğu ve güney Afrika'nın geniş kesimlerinde Hintliler de, işadamları olarak büyük bir rol oynamaktadırlar. Karışım süreci, özellikle büyük kentlerde belirgindir, ama sürekli daha da genişlemektedir.

Bu öneğitim rolü yüzünden, Afrika felsefesinin özel konularının ele alınışında, ilk genel bakıştan sonra Etyopya en

başta yer alıyor. Yani, bu özel konumu, Sahra'nın güneyindeki, yazılı felsefi kaynakları olan biricik Afrika ülkesi olduğundan ötürü kazanmıyor. Böyle bir serimlemeye burada neden itibar edilmediği, aşağıdaki özel sorun alanında incelenecek. Bu özelliğin, her şeyden önce, tarihinde, Afrika'nın bugünkü yazgısını önceleyen bir ülkede görülmesi, daha çok rastlantısaldır. Böylelikle, önceleyici anlamında, aynı zamanda umut taşıyıcı da olabilir. Çünkü, Etyopya'yı çok iyi tanıyan Claude Sumner'e inanırsak, bu ülke kültürel özgünlüğünü bu dev karışım süreci içinde korumuş, onun içinde oluşmuştur. Bu durum, eğer doğru görüyorsam, Afrika'nın geride kalan kısmına bakıldığında, gelecekten beklenmelidir. Ayrıca bugün, Etyopya'nın ekonomik, ekolojik ve politik alanlarda ne durumda olduğu bilinmiyor. Bu bakımdan umuda çok az yer olduğunu herkes biliyor. Yani durum son derece çelişkili.

Bundan sonra, Sumner'in *The Source of African Philosophy: The Ethiopian Philosophy of Man*[1] kitabına dayanacağız. Sumner, Etyopya felsefesini tam da yazılı geleneği yüzünden övüyor. Etyopya felsefesini yazılı ve sözlü olarak aktarılmış bir felsefe şeklinde incelemek istemesine karşın, yazılı oluşuna öncelik tanıyor. Ama bir bilimsel araştırmacının yaşamında, önemli görünen her şey eşit esaslılıkta ele alınamaz. Bu karara varmakta, elbette son derece haklıdır. Burada, batı dünyasının bilimsel araştırma gelenekleriyle motive edilmiş olan, ama burada koymaya çalıştığımız kültürlerarası felsefe bakış açısından salt rastlantısal olan bir karardan başka bir şey aramaktan kaçınılmalıdır. Bizzat Sumner, kendi seçimine, herşeyden önce coğrafi sınırlar çekiyor: yazılı kaynaklar, hıristiyanlığın etkilediği bölgelerden geliyorlar. Etyopya'nın yaylalarındaki kıptî kilisesinin liturjik diline bağlılar.[2] Bu ya-

1 Franz Steiner yayınevinin Etyopya araştırmalarının 20. kitabı olarak yayımlanmıştır. Wiesbaden, Stuttgart, 1986.

2 Agy. s. 22 vd.

zılı kaynakların bulunması, deşifre edilmesi, çözülmesi, İngilizceye çevrilmesi ve yayıma hazırlanmasında, Sumner'in büyük hizmetleri dokunmuştur.

Kendini, Kanadalı doğan ve Etyopyalılığı seçen biri olarak tanımlayan bu araştırmacı, 1953'ten beri Adis Abeba'da yaşıyor ve çalışıyor. Etyopya Ulusal Kütüphanesinde, felsefi antropolojiye ilişkin herşeyi kapsayan ve eski Hint Upanişadlarından, çağımızın mantıksal pozitivizmine dek gelen, üç ciltlik yapıtı *The Philosophy of Man* (Adis Abeba 1973-75) üzerinde çalışırken, *Filizoflar Kitabı'* nın elyazmasını buluşunu, bizzat kendisi, heyecan verici bir biçimde anlatıyor.[3]

Tempels'in, Bantu felşefesi'nden yola çıkarak Afrika düşüncesine yönelik olarak öne sürdüğünü, Sumner da Etyopya felsefesinden yola çıkarak Afrika felsefesi için yapıyor, onun "antropozentrik" (insanmerkezli) olduğunu söylüyor. Bu iki felsefeci, yorumcuları tarafından tüm Afrika için paradigmatik olarak ele alındıklarında, karşılıklı olarak birbirlerini destekliyorlar. Elbette bu insanmerkezcilik, insanın içinde yaşadığı dünyanın karşısına konulduğu anlamına geliyor. "O, dünyanın bir parçasıdır." Aynca, en temeldeki insani ilişkilerden biri, tannyla ya da ruhlar dünyasıyla ilişki de, kesinlikle vardır. Sumner bunu, ileride sözünü edeceğimiz "Fizyolog" metninde gösteriyor. Böylelikle, Etyopya felsefesinin yazılı kaynaklarında hep yalnızca hıristiyan tanrısının kastedilmiş olması, Sumner tarafından belirtilen, araştırma konusunun sınıflandırılmasından kaynaklanmakta, böylelikle o, Etyopya insanmerkezciliğini "teolojik" bir insanmerkezcilik olarak nitelendirebilmektedir.[4]

Burada Sumner'in kitabını özetlemek söz konusu olamaz. Zaten bu kitap, 5 ciltlik *Ethiopian Philosophy'* nin, (Addis

3 Agv. s. 15 vd.
4 Agv. s. 17 ve 27.

Abeba 1974-82) ve *Clasical Ethiopian Philosophy*' nin (Addis Abeba 1985) bir özetidir. Biz, Sumner'ın ele aldığı, kitabın III. bölümünde İngilizce çevirisiyle basılmış bulunan metinlerin listesini ve kısa içeriklerini ve Sumner'in bu konudaki yorum savını vermekle yetineceğiz.[5] Sumner'in tarihsel (dikey) ve sistematik (yatay) tanıtlamalarının eleştirel bir gerçekleştirilmesi, yine de araştırmalarını "Etyopyaya ilişkin" olarak nitelendiren az sayıda uzman aydın için olanaklıdır.

1. Fizyolog (5. Yüzyıl)
2. Filozoflar Kitabı (16. Yüzyıl)
3. Skende'nin Yaşamı ve Öğretileri (16. Yüzyıl)
4. Sera Jakob'un Risalesi (1667)
5. Walda Heywats'ın Risalesi (17. Yüzyıl)

"*Fizyolog*", hayvanların, bitkilerin ve taşların, bunlara güçlü bir simgesel anlam veren ve bu anlamdan pratik yaşam kuralları türeten bir betimlenişini içerir. Amaç, okuyucuyu inançsızlıktan, dünyevi günahlardan ve kötü davranışlardan, İsa'ya ve kilisesine yakışır bir yaşama döndürmektir. Bir örnek: Kiebitz'in, gençliğinde kendisine bakan yaşlı kuş-babasını sevmesi gibi, akıllı varlıklar anne babalarını sevmelidirler. İsa'nın yeniden dirilişini ve kendini çarmıhta feda edişini anlatmak için, simgesel hayvanlar olarak özellikle anka kuşu ve pelikan kullanılmıştır. Etyopyalı yazar, yaklaşık olarak 5. yüzyılın ortasında, İsa'dan sonra 300 yıllarından kalma eski Yunanca ya da Mısırca bir özgün metni çevirmiş ve kesinlikle birebir olmayan bu çeviride, metni kendi düşünce ve tasarım dünyasına uyarlamıştır. Summer bu kitabı, "naturalist-teolojik kitap" olarak tanımlıyor ve daha o zamandan, daha sonra gelen, burada anlatılacak olan tüm felsefi tasarımların ilk adım-

5 Agy. s. 25-44.

larını fragmanlar halinde içerdiği için, bu kitaba felsefi bir önem atfediyor.

İlk büyük bulgu, "*Filozoflar Kitabı*", bir sözler (vecizeler, atasözleri, meseller, eğretilemeler, kısa tanıtlamalar) toplamı sunar. Bu sözler, öncelikle eski Yunan filozoflarına, Heraklit, Platon, Aristoteles'e, yeni Platonculara, ara sıra da Antik Roma'nın, eski ahid'in ya da ilk hıristiyan teolojisinin kişilerine atfedilirler. Afrika felsefesinde merkezi bir yer tutan iki konuya ilişkin birkaç örnek alıntılayalım:

1. Bilgelik, bilge adam.
   "Zenginliği kaplarda değil, göğsünde sakla..
   Davranış iyi değilse, bilgelik iyi değildir.
   Bilge adam, büyük küçük her şeyi inceler."

2. Kardeşlik
   "Kardeşlik, ayrılmış ve farklı gövdelerdeki tek bir ruh gibidir.
   Kimi seviyorsun: kardeşini mi, dostunu mu? Dostum benim kardeşimdir.
   Kardeşi olmayan, yaşamın tuzundan biberinden yoksundur."

Diğer konular ise şunlar: Delilik, dertler, vicdan, bilgi, alçakgönüllülük, adalet ve başka birçokları. Bu kitap da bir çeviridir. Eski Yunanca özgün metin Bizans dönemine aittir, 9. yüzyılda Arapça'ya ve 1510 ile 1522 yılları arasında Geez diline çevrilmiştir. Etyopya metninin yazarı Abba Mikael (Peder Mihail), bu kitabın dışında da, Mısır kökenli bilge bir adam olarak tanınmaktadır. Sumner, çevirmenin kendi üretimini vurguluyor: Özgün metni çevirirken uyarlamış, değiştirmiş, tamamlamış ya da özetlemiştir.

Üçüncü metin, *"Skende'nin Yaşamı ve Öğretileri (Vecizeleri)"* üç bölümden oluşur: Bir biyografi ve 55 soruluk bir dizi ve 108 soruluk bir başka dizi. Skende'nin yazgısı, Odipus'unkine benzer. Annesiyle evlenmez, tersine, bir bilge erkek olarak, olgunlaştığı uzun bir ayrılık süresinden sonra, felsefi bir ilgiyle, tüm kadınların orospu oldukları savını çürütmeye ve annesini baştan çıkartmaya çalışır. Annesini baştan çıkartmaz ama işi bu aşamaya vardırır. Kim olduğunu açıklayınca, annesi kendini asar. Trajik suçuna kendi kendisinin verdiği ceza, bir daha hiç konuşmamaktır. Sonunda, Kralın sarayında, bilge bir adam olarak, sorulan sorulara yazılı yanıtlar vermekle görevlendirilir. Bu da iki soru dizisini doğurur. Birinci dizi, Gnosis'in düşünsel iklimini, panteizm ve teizmden oluşan bir karışımı yansıtır. İkinci dizi daha çok, Etyopya hıristiyanlığının geleneksel konularını biraraya getirir. Burada da yine uyarlamacı bir çeviriyle karşılaşıyoruz. Zaten, 10. yüzyıldan kalma Arapça özgün metin de, Hellenistik-Yunan döneminden kalma malzemeyi işliyor. Sumner, bilinçaltındaki, kendi annesiyle yatma arzusunu, derinlik psikolojisiyle yorumlamayı deniyor. Nasıl ki, ruhsal açıdan sağlıklı olan, ana rahminden, özgün bir dünyanın içine doğru gelişirse, ruhsal açıdan hasta olan da ana rahmine geri çekilir, onun tarafından yeniden emilir ve böylelikle kendi yaşamından kopartılır.

"Sera Jacob Risalesi" (1667), Etyopya kültürünün 1632-1855 yılları arasındaki parlak dönemine (Gondar dönemi) rastlar. Ustanın bir otobiyografisini ve öğretisinin bir serimlenişini içerir. Bu arada, 15. yüzyıldaki İmparatorla karıştırılmaması gereken Sera Jacob, önemli düşüncelerini çok daha önceden geliştirmişti. Etyopya'da Kral Susenyos, 1626 yılında kısa bir süre için katolik inancı yaydığında, Jacob kaçmak zorunda kaldı. Sonra bir mağaraya çekilerek felsefesini geliştirdi. Bu felsefe, açıkça rasyonalist bir felsefedir. "Hatata" başlığı, parça parça araştırma, bir konunun içine girme ve ona iyi-

ce vakıf olma, iyice araştırma, sınama, gözden geçirme anlamlarına gelmektedir. Temel ilke, yaratılmış olan doğanın iyiliğidir, buradan bir teodise (tanrı savunusu), bir etik ve bir psikoloji geliştirilir. Eleştirel araştırma yöntemi, kökeni teolojik olsa da, kendini devrimci görür. İnanç-akıl uyumu bozulmuş, skolastizm sona erdirilmiştir.

Susenya'nın ölümünden sonra, Jacob mağarasından ayrıldı ve oğullarını eğittiği zengin bir tüccarın evine yerleşti. Oğullardan birinin ricası üzerine öğretisini bir risale biçiminde yazdı. Burada, insana aklı vermiş olan tanrıya inançla, kendini vahyeden tanrının mutlaklık iddiasını kabul edemeyen aklın kullanımı arasındaki gerilim, hep yeniden karşımıza çıkar. Sumner bu risalede, Etyopya'nın kendi özgün düşüncesinde açılan çığın görüyor, Jacob'un düşüncesini Descartes'ınkiyle koşutlaştırıyor. *Discours de la méthode* (1637) ve *Hatata* (1667), yalnızlık içinde düşünülmüşlerdir ve insan aklının saltık ve seçkin (exklusiv) yeterliliğinden yola çıkan modern eleştirel düşüncenin başlangıcını göstermektedirler.

"Walda Heywat'ın Risalesi" ise, Jacob'un öğretisinin, öğrencileri tarafından eğitim amacıyla popülerleştirilmiş biçimidir. Özel değeri, ısrarla tüm insanların eşitliğinden yana olması ve toplumsal birim olarak aileyi savunmasıdır. Carlo Conti Rossini'nin bu iki risalenin, Etyopyalıların yazdığı özgün metinler olduğuna karşı çıkıp, onları bir İtalyan bilgesine atfetme denemesine karşılık. Sumner, metinlerin özgünlüğünü savunmuştur. "Fizyolog"un, "Filozoflar Kitabı"nın ve "Skende"nin Yaşamı, Öğretisi (Vecizeleri)"nin çevirileri, belirli bir anlamda geleneksel bilgelik öğretisi olarak tanımlanabilirlerse, Sera Jacob'un ve Walda Heywat'ın felsefesi, sözcüğün tam anlamıyla bir bilgelik öğretisidir. Felsefe olarak eleştirel felsefe ile, henüz tam anlamda felsefe olarak ele alınamayan geleneksel bilgelik öğretisi arasındaki, Sumner'in, Afrika felsefesinin önde gelen sözcüleriyle üzerinde görüş birliği içinde olduklan

bu ayrım, daha ilerdeki bir bölümde (Felsefi Sorunlar VI: "Geleneksel Bilgelik Öğretileri") tartışılacaktır.

NOT II

Nairobi'de, "Çağdaş Felsefe" Üzerine Bir Seminere Katılış

Nairobi Üniversitesi'nin Felsefe Bölümü'ndeki "Çağdaş Felsefe" semineri, haftada 4 saat ders ve 2 saat uygulamayı (tutorial) kapsıyor. Uygulama için grup (175 öğrenci), tek tek öğrencilerin konuşma olanaklarını artırmak amacıyla bölümlere ayrılıyor. Seminer, iki çarpı 4 hafta sürüyor. İlk yarıda çağdaş felsefenin beş ana akımına genel bir bakış sunuluyor: Varoluşçuluk, pragmatizm, Marksizm, fenomenoloji, analitik felsefe (bu sıralama içinde). Her akıma üç saat ayrılmış. Dördüncü haftanın son ders saatinde yazılı bir test yapılıyor. Bu ilk bölüm bir baş okutman (Dr. G. Wanjohi) tarafından veriliyor.

İkinci yan da biçimsel olarak ilk yarının aynısı. Ancak ikili bir hedefi var. Her akımdan bir ya da iki yazar seçiliyor ve belirli düşünceler daha ayrıntılı inceleniyorlar. Ayrıca, bu yazarların felsefeleri, Kenya'daki durumla ilişkilendiriliyorlar. Bu ikinci bölüm bir okutman (Dr. S. Monyenye) tarafından veriliyor.

Benim görevim, bu seminerin verilişine katılmak. Birinci yarının bitiminden 10 gün önce geldim. Bu dönemde yapılan iki uygulama saatinde, öğrencilerin sorularını yanıtlamak için bulundum. İkinci yarıda varoluşçuluğun, Marksizmin ve fenomolojinin bazı yazarlarının (Heidegger ve Sartre, Marx'ın ilk

yazıları ve ekonomik kuramı ve de Husserl'in öznelerarasılık kuramı ve yaşama evreni kavramı) daha ayrıntılı olarak incelenmesini üstleniyorum. Kenya'daki durumla ilişkilendirme, doğal olarak Nairobi'li meslektaş tarafından yapılacak, bu meslektaş pragmatizm ve analitik felsefenin bazı yazarlarının ve bu yazarların düşüncelerinin daha ayrıntılı incelenmesini de üstleniyor. Bu yazarlar Dewey ve Russell.

FELSEFİ SORUNLAR IV

Yazılı-Sözlü Karşıtlığına Karşı

Afrika felsefesine ilişkin yazılı Etyopya kaynaklarının değeri çok büyüktür. Gördüğüm kadarıyla, bu kaynaklar Afrikalı felsefecilerin çalışmalarında, hak ettikleri ilgiyi bulamamaktadırlar. Batı felsefesine her yerde tanınan öncelik de, bugünkü praksiste çok az yer bırakmaktadır. Aslında bu kaynakların daha yakından incelenmeleri gerektiğinin nedeni, yazılı olmaları değil, Afrikalı olmaları, çok uzun bir süredir (5. yüzyıldan bu yana) Avrupalı olanla Afrikalı olanı kaynaştırıyor olmalarıdır. Böylelikle, değerlerine uygun bir tarihsel-öneğitim işlevini kazanabilirler. Afrika felsefesinin durumunun belirlenmesinde böyle büyük bir rol oynayan, sözlü ve yazılı gelenek arasındaki karşıtlığın gözardı edilebileceğini ve böylelikle geleneksel düşüncelerin ve motiflerin katılmasıyla, Afrika'da bugünkü, batılı ve öteki felsefi etkiler altında sürdürülen felsefi tartışmanın kolaylaştırılabileceğini ve güçlendirebileceğini göstermeye çalışmadan önce, açıklık amacıyla, bunu bir kez daha söylemiş olayım.

Fransa'daki yeni felsefe içinde yer alan, ama temsilcileri sadece Fransa'da değil, Almanya, Belçika, İtalya, ABD ve öteki ülkelerde de bulunan ve Ayırım (Differenz) felsefesi diye adlandırdığım belirli bir doğrultu, karşıtlıklar halinde düşünmeyi eleştiriyor.[1] Böyle bir düşünme, iki değerli Aristoteles

1 H. Kimmerle, "Was heisst 'Philosophie der Differenz?' ", Derrida zur Einführung. Hamburg 1988, içinde, s. 7 vd.

mantığıyla gerçekleştirilir. Aristoteles'ten ve yeni Platoncular-dan bu yana metafizik sistemlerin yapılanmasını karakterize eder: göksel ve yersel küre, theoria ve praxis, bir ve birçok, iyi ve kötü. Bu örnekler istenildiği kadar çoğaltılabilir. Bu düşünceyle, yazılı ve yazısız halklarda ya da kültürlerde karşılaşmak olasıdır. Hegel'in diyalektiğinde karşıtlar halinde düşünme, kendini, metafiziğin düşünme yöntemi olarak görür. Burada, Hegel'in formüllendirdiği "herşey kendi kendisiyle çelişki içindedir"[2] varsayımına dayandığı görülmektedir. İzleyen açıklamalarda bu varsayıma, temel bir karşıt çıkarılarak, kuşkulu duruma düşürülecektir.

İmdi, sözlü ve yazılı ilksel iletişim ve gelenek biçimlerinin ayrımıyla, hiç kuşkusuz, Afrika felsefesinin bugünkü durumu için büyük önem taşıyan bir gerçeklik betimlenmektedir. Afrikalı felsefeciler, bir gelenek biçiminden bir başkasına geçişin, beraberinde yalnız kazanım değil, yitim de getirdiğinin bilincindedirler. Yazmanın, ağırlıklı iletişim ve gelenek aracı olarak devreye sokulmasıyla, bellek körelmektedir.[3] Sözlü geleneğin yaşam bağlamı ölmekte ve böylelikle paha biçilmez değerdeki birçok bilgelik öğretisi sonsuza dek yitmektedir. Bunlardan hâlâ yazılı olarak kaydedilebilenler, sadece kalıntılardır. Bir ölçüde, Afrika felsefesinde bu biçimin var olduğunun kanıtı olmaktadırlar.

Çeşitli Afrika halklarının (örnekse, bugünkü Gana'da) söylenenin işaretlenmesi anlamında bir yazıyı zaman zaman tanımış oldukları da bilinmektedir. Bu yazı, bu halkların iletişim ve gelenek bağlamında önemli bir işlev taşımadığı için, yeniden bırakılmıştır.[4] Bugüne dek, kendine özgü yazıları olan yedi tane batı Afrika halkı bilinmektedir. Yazı, Avrupa sömür-

2 G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Yay. G. Lasson, Hamburg 1966[5], Cilt 2, s. 58

3 H. Odera Oruka, "Sagacity in African philosophy", International Philosophical Quarterly. Cilt XXIII 1983, içinde, s. 391 vd.

4 K. Wiredu, Philosophy and an African culture. Cambridge 1980, s. 40 dip not 3.

geciliğiyle Afrika'ya getirilmeden önce, diğerlerinin yanı sıra, Fulani, Haussa ve Wolof dillerinde, bu halklar kısmen İslam düşüncesini benimsedikleri zaman, arap yazısı kullanılmıştır. Bu olay, 15. ile 17. yüzyıllar arasında gerçekleşmiştir. Doğu Afrika'da, Suahili dilinde Arap harfleriyle yazılmış en eski metinler, 18. yüzyılın başlarına dek geri uzanmaktadırlar. Arap yazısı, batı Afrika kıyısındaki bazı dillerde de kullanılmıştır. Avrupalı kültürel işgal akınlarıyla Afrika'ya ulaşan en eski yazı biçimleri, Portekizli misyonerler tarafından, 16. yüzyılda getirilmişlerdir.[5]

Afrikalı felsefeciler, yazılı metinlerin, sözlü gelenek karşısındaki değeri hakkında, değişik yargılarda bulunuyorlar. Hountondji, felsefi önem taşıyan çalışmayı, kesinlikle yazılı metinlere dayandırmak isterken,[6] Olabiyi Yai, sözlü olarak aktarılan kültürel konuların özgün önemini, daha R. Finnegan tarafından açıkça işlenmeden önce, vurgulamıştır.[7]

Yazıyı bilen ve yazısız kültürler arasındaki karşıtlığı ortadan kaldıran bir yazı kavramı geliştirmiş olması, Derrida'nın bir katkısıdır.[8] Bu yazı kavramı işaret kuramı temelinde kurulmamıştır. Çünkü işaret kuramı bağlamında, yazı zaten ikincil bir konuma düşmektedir. Resim-yazı, konuşulan sözcüğün işaretidir; konuşulan sözcük bir şeyin ya da bir keyfiyetin işaretidir. Derrida, Lacan'la bağıntı kurarak, işaret kuramı var olduğu sürece, son bir işaret edilenin olmadığını, çünkü her işaret edilenin (signifié), yeniden bir işaret eden olduğunu ve bu zincirin sonu olmadığını vurgular. Böylelikle yazı ikincil konumundan çıkar. Yazı işaretlerinin, ses imgesi karşısındaki avantajları, hep yeni baştan okunabilmeleri ve yeni yorumla-

5 M. Schipper, Afrikaanse letterkunde. Utrecht/Antwerpen 1983, s. 107-109.

6 P. J. Hountondji, African philosophy. Myth and reality. London 1983. s. 55.

7 O. Yai, "Theory and practice in African philosophy. The poverty of speculative philosophy", Second Order. Cilt VI, Nr. 2, içinde, 1977, s. 7; R. Finnegan, Oral literature in Africa. Oxford 1970.

8 J. Derrida, Grammatologie, Frankfurt a. M. 1974.

rın nesnesi kılınabilmeleridir. Son ve kesin bir yorumlama olanaksız olmakla kalmayıp, amaçlanmamaktadır da. Bu durum, daha sonra ayrıntılanyla irdelenecek olan, doğruluk (hakikat) kavramının zor sorunlarına yol açar. Yazı kavramı açısından ise, yazının artık (ikincil) bir işaret olarak değil, kendinde sonsuz bir gönderme bağlamının okunduğu bir iz olarak anlaşılması sonucunu doğurur.

Ama yazı "görülebilir ve okunabiliriz" olarak kavranılırsa, konuşulan dil denli eski demektir. Kumsaldaki ayak izleri, kınlmış bir dal ya da bırakılmış çakıl taşları da kayalardaki ya da su kabaklarındaki çiziktirmeler, insan bedeni üzerindeki kabile ya da cinsellik işaretleri ya da savaş boyamaları, ya da sözcükler olarak yorumlanabilen resimler (hiyeroglifler) gibi, yazıdırlar. Artık konuşulan dille yazı arasında bir hiyerarşi yoktur. Derrida, metafizik tarihinde, Platon'un doğruluğun (hakikatin) yazılamayacağına ilişkin "Yedinci Mektup" savından, Rousseau'nun yazıyı, konuşulan sözün salt desteği olarak tanımlamasına ve Hegel'in, konuşulan dilin görece maddesizliğinden ötürü, saltık düşünceye her tür yazıdan daha yakın olduğu düşüncesine dek, konuşulan dilin bir önceliğinin egemen olduğuna açıklık kazandırmıştır. Metafiziğin aklı, rasyonel düşünceyi merkeze koyan sözmerkezciliği (Logozentrismus), önceliği konuşulan söze veren bir sesmerkezciliğe (Phonozentrismus) denk düşmektedir.

Bizim düşüncemiz açısından, sözcük işareti anlamında yazının politik işlevinin çeşitli görünümlerinin oluşu önemlidir. Sadece bazı kişiler yazabildikleri sürece, bu gelenek onlara saygınlık ve erk kazandırmaktadır. Lévy-Strauss'un, Nambikwara kabilesi üyeleri arasında düzenlediği "yazma dersi"ni anlatırken betimlediği kabile reisi, bu durumu çok çabuk kavramıştır. Reis yazma jestini taklit etmekte ve bu sayede büyük hayranlık toplamaktadır. Daha sonraki yazgısını bura-

da anlatmayacağız.[9] Okur-yazar olmayan köylerdeki ve kentlerdeki yazıcının saygın rolü bilinmektedir. Herkes yazabildiği anda, yazının işlevi ansızın değişmektedir. O zaman, yazı salt otoritenin yasalarını ve emirlerini yaymaya değil, karşı erkin örgütlenmesine de yaramaktadır. Savaşım yazıları, bildiriler, duvar gazeteleri, devrimci kılgının vazgeçilmez araçlarıdır.

Derrida'nın sözlü ve yazılı gelenek arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesine yol açan düşünme tarzı, sözmerkezcilikten, sesmerkezcilik üzerinden etnomerkezciliğe bir çizgi çektiğinde, bir ölçüde paradoksal bir yön değiştirmektedir. Metafizik düşünce, bir anda yazıyı ikincil işaret olarak düşünsemekte, öbür yandan da, yazıyı bilen ve yazısız kültürler arasındaki karşıtlığı, birincisine büyük bir öncelik tanıyarak, vurgulamaktadır. Ancak bu çelişkililik, Derrida'nın düşünce gelişiminin karakteristik özelliği değildir, tersine metafizik düşüncenin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu düşüncenin içsel kırılganlığını gösterir. Mantıksal olarak, metafizik düşünce, iletişim ve gelenek biçimleri ağırlıklı olarak konuşulan söze bağlı olan kültürlere öncelik tanımalıydı. Açıkça görülüyor ki, bunu yapmamıştır. Burada, metafizik düşüncenin etnomerkezciliği açığa vurmaktadır. Lévi-Strauss da "yabanıl düşünce"ye büyük değer verişiyle ve doğaya yakın halkların güzelliklerini ve masumluklarını melankolik bir biçimde anlatışıyla, anti-etnomerkezcilik kılığında, etno-merkezcilik içinde kalıyor.

Derrida, genişletilmiş yazı kavramıyla, konuşulan dil ve yazı bağlamındaki hiyerarşik düşünceden kurtulmak istiyor. Derrida'ya göre ikisi bir karşıtlık oluşturmamakta, yanyana bir arada bulunmakta ve herbirinin kendi özgül işlevi bulunmaktadır. Buradan, sözlü gelenek ve iletişimin her zaman ya-

9 C. Lévi-Strauss, Tristes tropiques. Paris 1955.

zılılığın öğelerini içerdikleri ve bunun tersi olarak da yazılı olanda, sözlü konuşmanın öğelerinin göründüğü sonucuna vardıracak bazı düşünceler çıkarmak istiyorum.

Ne ağırlıklı olarak sözlü iletişim ve gelenek biçimleri yazısız, ne de ağırlıklı olarak yazılı iletişim ve gelenek biçimleri sözsüz ya da sessiz gerçekleşirler. "Görülebilir" ve "Okunabilir" iz olarak yazıyla, konuşulan dilin birlikteliği, sözlü olan yazılı olana ağır bastığında, tersi durumdan kesinlikle, başka türlüdür. İzlerin yumuşak ya da sert malzeme üzerine basılması, kazınması ya da çizilmesinin —tarihten bildiğimiz gibi— sözlü iletişim bağlamında önemli işlevleri vardı; kılgısal becerilerin, dinsel göreneklerin ve tıbbi bilgilerin aktarımında büyük bir rol oynuyordu ("Herbalistler"i düşünün). Bu durum, tarihsel deneyimlerin ve bilgelik öğretilerinin aktarılması bağlamında daha az bir önem taşımışa benziyor. Aslında, sonuncusu, büyük ölçüde, konuşulan sözcük aracılığında gerçekleşiyordu. Bu olayda, yazılı olanın öğeleri olarak, görülebilir ve okunabilir izler, her bir anlatım ya da öğretim durumunun belirli sahnelenmeleriydiler. Bir kola cevizinin kırılması ve hep birlikte yenmesi, akıl-danışma-durumuna dahildi. Böylesi durumlar konuya ve vesileye göre, kendi içlerinde de çok çeşitliydiler. Burada aynı şeyin yinelenmesi de, yeni olana biçim verilmesi de önemliydi.

Bu açıdan bakıldığında, konuşulan dilin sözcüklerinin ve öteki anlam birimlerinin işaretlenmesi anlamında yazma edimini, her defasında, içinde gerçekleştiği belirli yaşam bağlamlarından ayırmamak, akla yatkın görünüyor. Deniz kıyısından ya da dağlardan gönderilen dinlence selamları, bir bilimsel makaleden biraz farklıdırlar; bir alışveriş listesi, lirik bir şiirden başka bir bağlamda yer alır, vs. Burada olup bitenlerin anlamını, kendi başına yazma edimi değil, tersine, her birindeki yaşam bağlamı oluşturmaktadır. Bu yüzden, kültürel açıdan önemli olan, pek de öyle, yazı işaretlerini bilmek değil,

tersine, her durumda uygun yazma biçemini bilmektir. Böylelikle, sözlü iletişimin öğeleri, yazılı iletişime karışırlar.

Elbette, böylelikle geleneksel bilgelik öğretilerini yazıya geçirerek onları korumanın önemi yadsınmamalıdır. Ayrıca bu süreç, yazıdan başka bir aracı, yani, yazılı olarak değil, elektronik olarak işaretleyen ses alma aygıtını da kullanır; Yazıya geçirme işlemi ancak bundan sonra gerçekleşir. Daha da önemlisi, bu bilgelik öğretilerinin belirli yaşam bağlamlarına ve belirli ritüel süreçlere ilişkin olduklarının görülmesidir. Sözlü ve yazılı karşıtlığını görmezden gelişimiz anlamında, geleneksel Afrika'daki bilgelik öğretilerinin aktarım biçimlerinin kesinlikle yazısız olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Tersine olarak da, yazılı aktarım biçimlerinde, bazı ilksel yazılı felsefe çalışmalarında (Afrika'da, ama salt orada değil), biçemin bilinçli olarak kullanılması ve çeşitli biçemlerden yararlanılması gerçeğinde, sözlü konuşmanın öğelerinin varlığını da gündeme getirmeliyiz.

NOT III

Başka Bir Felsefi Biçimin Unsurları mı?

Nairobi Üniversitesi'ndeki, öğretim görevlisi olarak katıldığım, "Çağdaş Felsefe" seminerinde (Dersler ve Uygulamalar), 'Kenya örneğinde şu ya da bu felsefi düşünce için somut örnekler var mıdır?' sorusu büyük önem taşıyor.

Örnek olarak, Karl Marx'taki yabancılaşma ve mal fetişizmi sorunu şu ödevle ele alınıyor: Marx'ın, insan ilişkilerinin esas olarak ekonomik ilişkiler oldukları anlayışına katılıp katılmadığınızı, Kenya'dan ya da dünyanın tüm öteki yerlerinden örnekler vererek ayrıntılarıyla tartışınız.

Çıkış noktasını 3. yıl öğrencisinin kendi durumu oluşturuyor. Aile ilişkileri de konuşuluyor. Kenya'daki güncel politika sorunları büyük ilgi görüyorlar, ama Avrupa/ABD ile gelişmekte olan ülkelerin ilişkileri de ilgi çekiyor. Güney Afrika ve Nazi-Almanyası sık sık başvurulan örnekler.

Buna karşı örnekler şunlar: Annenin çocuğuna olan sevgisi. Yaşamını günahkârlar için veren İsa. Ülkesinin insanlarının güvenliği için savaşan bir asker. Başkalarını kurtarmak için kendi yaşamını tehlikeye atan biri.

İkinci bir örnek: W. James'ın doğruluk (hakikat) anlayışı, şu ödeve yol açıyor: Pragmatizm, genelde, bir şeyi doğru (hakiki) olarak kabul etmemizin biricik nedeninin onun kendini kılgısal eylemde koruması oluşumundan yola çıkar. Bu anla-

yışı, oyları satın alan ve böylelikle seçimlerde rakiplerini yenen bir parlamento adayı bağlamında eleştirel olarak inceleyiniz.

Pragmatizmin doğruluk (hakikat) kavramını anlatmak söz konusu olduğunda, somutlaştırmalar yelpazesi, bir önceki ödevinkine eşit. Çekirdek soru şu: 'Adayın eylemleri, başanya götürdükleri sürece, ahlaki açıdan yanlış olmayan eylemler olarak meşrulaştınlacaklar mıdır?'. Karşı soru: 'Yanlış eylem, zaman içinde doğruluğunu (hakikiliğini) koruyacak mıdır?' Öğrenciler, "Yasanın kolunun uzun" olduğunun bilincindeler. Tartışmanın sonunda bu doğruluk (hakikat) kavramına ilişkin güçlü etik kuşkular kalıyor.

Önce, böyle bir soru sorma ya da ödev verme türünde kaba bir bütünleştirme bulunduğunu görme eğilimine girilir. Farklılaşmış ve karmaşık savlar, basit formüllendirmelere indirgenmişlerdir. Bu, üniversitedeki bir felsefe toplantısından çok, lisenin son sınıfındaki bir düşünce kompozisyonuna daha uygun düşüyor görünmektedir.

Biraz daha dikkatle kulak verildiğinde bilgikuramsal ya da ontolojik olarak düşünülmüş birçok felsefi sorunun, etik bir dönüşüme uğratıldığı anımsanır. Bu yöntemle Sartre'ın seçmenin olanaklılığında, seçebilmenin içeriksel açıdan gelişigüzel ahlaki ve ahlakdışı eylemlerin meşrulaştırılması olarak belirlenmesine yönelik "kötü inançta" direnmesi de anlaşılabilmektedir. Bu konuda soru sorduğum öğrencilerin en sevdikleri dal "etik"dir. Yoksa, yeni felsefenin tarihinde Kopernikçi ve dil-felsefesel bir dönüşüm (linguistic turn) oldu, neden "etik bir dönüşüm" de olmasın?

Bence, başka bir yorum daha uygundur. Başka bir dünyadan gelen felsefi sorunların, felsefi sorunlar statüsüne ulaşabilmeleri için, önce benimsenmeleri, kendi sorunları yapılmaları gerekir. Yoksa, farklılaşmış düzeyde de olsa bir papağanlık olarak kalırlar. Benimseme, açıkça canlandırarak anlatma

gereksinimini de içerir. Atasözleri, resimsel anlatımlar somut durumların betimlenmesi bol bol kullanılır. Ancak güçlü bir biçimde ön plana çıkan, yalnızca resimsel olan değil, herşeyden önce, arasıra eklenen tiyatrosal sahnelerle birlikte, anlatısal olandır.[1] Bunlar —bence— başka bir felsefi biçemin, batılı felsefi kavramların konuşulması sırasında programlı olmayan ve belki de düşünsenmeden öne çıkan biçimleridir. Bu bana, eski Etyopyalı felsefeciler için (5. yüzyıldan bu yana) çeviri yapmanın aynı zamanda büyük ölçüde uyarlama yapmak anlamına geldiğini de anımsatıyor. Bu konuda daha ayrıntılı açıklama Felsefi Sorunlar III "Afrika'daki Bugünkü Durumun Anlaşılmasının Öneğitimi Olarak Etyopya Tarihi"nde verilmiştir.

Elbette başka izlenimler de var. Nairobi Üniversitesi öğrencilerinin Philosophical Society'sindeki tartışmalar (her Pazartesi akşamı) çok incelikli yapılıyor. Savlar, önde gelen İngiliz ya da Amerikan Üniversitelerinin biçemiyle tartışılıyor. Herşeyden önce "categorical mistake" (kategorik hata) yapmaya ya da "selfdefeating" bir savı kullanmaya izin yok. Burada olup bitenler, şaşırtıcı bir canlılıkta. Biçem daha az özgün olsa da, yukarıda betimlenen canlandırıcı-anlatıcı biçemden başka bir doğrultuda yol alsa da, bu yapılan bir kopya değil.

1. R. H. Bell, "Narrative in African philosophy", Philosophy, Cilt 64, içinde, 1989, s. 363-379.

FELSEFİ SORUNLAR V

Doğruluk (Hakikat) Sorununun Tartışılması

"Afrika Felsefesi Var mı?" sorusunun, tarihsel bir soru olduğundan yola çıkıyoruz. Bu sorunun tartışılması, Felsefi Sorunlar I ve II'de gösterdiğimiz gibi, Afrikalı felsefecileri, bir süre, merkezi bir biçimde uğraştırmıştır. Bu sorunun yanıtlanışı, yalnızca Afrika için değil, Uluslararası felsefi söylem için de yeni bir felsefe kavramına, felsefe yaptığımızda olup biten hakkında yeni bir anlayışa yol açmıştır. Afrika'daki bugünkü durumun entelektüel temellerinin kavranılmasının (1) Afrika kültürünün önkoşullarını (2) Bu koşulların, batılı ekonomi, bilim ve tekniğin etkisiyle hızla değişmelerini (3) Felsefi çalışma araçlarının, batı dünyasında geliştirildikleri biçimiyle bir araya getirilmesini gerektirdiği konusunda görüş birliği vardır. Bu arada çeşitli kabilelerin ve halkların (etnik grupların) geleneksel bilgelik öğretilerinin günümüz Afrika felsefesine, yani bugünkü Afrika felsefesinin önünde duran görevin yerine getirilmesine ne gibi bir katkıda bulunabilecekleri, Afrikalı felsefeciler arasında tartışmalıdır.

Bu soruya ilişkin olarak K. Wiredu ve H. Odera Oruka taban tabana zıt konumlardadırlar. Wiredu, geleneksel bilgelik öğretilerinin güncel felsefi sorunlara bir katkısını olanaklı görmemekte, Oruka ise tam da "sage-philosophy"yi ulaşılabilir ve güncel sorunlarda yararlanılabilir kılmaya çalışmaktadır.

Ama ilginç olan, bu felsefecilerin *bu* soru açısından değil, herbirinin kendi doğruluk/hakikat anlayışı açısından bir kutuplaşma içine düşmüş olmalarıdır.

Oruka'nın bir çalışma arkadaşı, D. A. Masolo, Wiredu ve Oruka'nın doğruluk sorunundaki zıt anlayışlarının, geleneksel bilgelik öğretilerinin günümüz Afrika felsefesi için ve bu felsefe içinde nasıl bir rol oynayabilecekleri sorunu bağlamındaki karşıt konumlarını anlamakta bir anahtar oluşturduğunu göstermeye çalışıyor. Bu konuda, Masolo'nun, Kwasi Wiredu üzerine yayımlanmamış bir çalışmasını, '*Kwasi Wiredu: Truth and the question of African philosophy*'yi (1989) kaynak olarak alıyorum.

Masolo'dan farklı olarak, Wiredu'nun doğruluk kavrayışı ile geleneksel Afrika felsefesini değerlendirişinin, birbirleriyle mutlaka bağıntılı olmadıklarını göstermek istiyorum. Wiredu'nun, Heidegger'den Nietzsche'ye doğruluk kuramı üzerine açıklamaları okunduğunda, Wiredu'nun, geleneksel bilgelik öğretilerinin, bugünkü durumu anlamada önemli ve adeta vazgeçilmez bir katkı sunabilecekleri düşüncesine açık olduğu görülür.

Önce "Doğruluk sorunun tartışılması"nı inceleyelim. Wiredu'nun *Philosophy and an African culture* kitabının III. bölümü, özellikle de 8., 9., 11. ve 12., başlıklar, bütünüyle doğruluk sorununa ayrılmıştır.[1] 8. başlık, "Truth as opinion", ilk olarak Gana Üniversitesi'nin *Universitas, an Inter-Faculty Journal* dergisinde, 1973 yılında yayımlanmıştı. Odera, aynı derginin 1975 yılı sayısında "Truth and belief" başlığı altında, Wiredu'nun doğruluk kavramına yönelik eleştirisini yayımladı. Bunun üzerine Wiredu, kendi konumunu savunmak ve daha iyi açıklamak gereğini duydu. Bunu da, ilk önce yine *Universitas*'ta 1976 sayısında yayımlanan "On behalf of opinion. A rejoinder" makalesiyle yaptı. Bu makale daha son-

1 K. Wiredu, Philosophy and an African culture. Cambridge 1980. s. 99-232.

ra "In defense of opinion" gibi biraz değişik bir adla, sözü geçen kitaba 11. başlık olarak alındı. Sonunda Oruka eleştirel konumunu *Quest. An international African Journal of Philosophy* dergisinin 1989 sayısında "For the sake of truth" adlı makalesinde yeniden işledi.[2]

Wiredu kitabının çeşitli başlıklarında doğruluk sorununa değindikten sonra, 8. başlığı doğrudan doğruya ve sadece "Doğruluk Nedir?" sorusuna ayırıyor. Wiredu burada, J. Dewey'in, düşünmenin aslında açıkça görülebilen, ama felsefeciler tarafından düzenli olarak görmezden gelinen ya da yadsınan belirli süreçlerini gösterdiği *How we think* (New York 1910) adlı yapıtına dayanıyor. Gündelik yaşam deneyimimizde belirli beyanların doğru olduklarını bilmemiz, bu düşünce süreçlerine dahildir. Wiredu buradan yola çıkarak Kant'ın, şeylerin kendinde oluşları ve görüngüleri ayırımını, kendi irdeleme bağlamına katıyor. "Bir şeyi, kendinde olduğu gibi bilmeye yönelik her çaba, kılgıda ancak bir şeyi ***bilinebileceği kadarıyla*** bilme talebine varabileceği için, bir çelişkidir." Wiredu bu savı radikalleştiriyor ve insanın bilgi olanakları söz konusu olduğunda, Berkeley'in "esse est principi"si ile bağlantı kuruyor. Bu da, doğruluk sorunu açısından, doğru olmanın, bir kanıya, bir algılama bakış açısına dayandığı anlamını içerir: "to be true is to be opined" ya da "truth is a view from some point."[3]

Bu noktadaki sözcük seçimi hiç kuşkusuz son derece

2 Wiredu ile Odera Oruka arasındaki, burada irdelenen tartışma, Wiredu'nun düşüncesiyle başlayan tartışmaların sadece bir bölümünü oluşturuyor. 1981 yılında Ibadan'da (Nijerya) yapılan Uluslararası Afrika Felsefesi Konferansı'nda da bu konu tartışılmıştır. Wiredu'nun tartışma arkadaşları G. Blocker ve J. T. Bedu-Addo'ydu (bak. P. O. Bodunrin (ed.) Philosophy in Africa. Trends and perspectives. Ile-Ife 1985, s. 43-102). A. G. A. Bello, doktora çalışmasını "PhD-thesis") Wiredu'nun Doğruluk Kavramı üzerine yazmıştır: Truth and fact. An objectivist's reply to Wiredu's anti-objectivism. Diss. phil., Ibadan 1985. Aynı yazar, Wiredu'nun kavramına karşı makalelerle de tartışmıştır. Henüz sona ermemiş olan bu tartışmaların tamamını sergilemek ve çözümlemek bu bölümün amacı değildir.

3 Wiredu (1980), s. 113-115.

şanssız bir seçimdir, çünkü kanı (opinion)'da biraz öznellik, iyi temellendirilmemişlik, belirsizlik vardır. Sonra kanı'nın "elbette bu anlamda kullanılmadığını" vurgulamak da durumu düzeltmez. Açıkçası, "Kanı'nın savunusuna ilişkin" tüm bir makale bile bu şanssız sözcük seçimini bir daha düzeltemez.[4]

Doğruluğun, bakış açısına bağlı oluşu, Nietzsche tarafından "perspektivizm" olarak betimlenmiştir. Perspektifler çok çeşitlidir, ama keyfi ya da bireyin istediği gibi seçebileceği şeyler değillerdir. Wiredu için bu, yalnızca rasyonel olarak temellendirilmiş kanıların, ileri sürmelerin (assertions), doğru olabilecekleri anlamına gelir. Bunları belirli bir bakış açısı temelinde dile getirilmiş olmaları, ya da inanılmış olmaları, Wiredu'nun kavrayışına göre salt rasyonel değildir, ama temellendirilişleri rasyonel olmalıdır. Wiredu bu ayrımla, Dewey'in doğruluk kavramından aynlır. Doğruluk ile kanı arasındaki bağıntıyı salt analitik değil, sentetik bir bağıntı olarak görür. Yani, Wiredu için, doğruluğun biçimsel anlamı değil, "tersine, kanının, ileri sürmenin, inanmanın tözsel doğası" söz konusudur.[5]

Masolo, Wiredu'yu bu açıklama içinde izliyor. Masolo'nun anlatımına göre, daha Wiredu'nun ilk serimlemesinden, Oruka'nın bunun görelicilik ve öznelcilik olduğuna, böyle herşeyin doğru olduğunun ilan edilebileceğine ilişkin suçlamalarının çoğunun, Wiredu'nun yönelimiyle ilişkilerinin olmadığı, iki kere ikinin dört etmesinin asla bir kanı konusu olamayacağı, tersine nesnel doğru olduğu, insanın, birbirine karşıt keyfiyetlere de inanabileceği, Wiredu'nun doğruluk kavramının, eğer ciddiyse, buna izin vermeyeceği çıkartılabilir. Masolo, Wiredu'nun konumunu, bilgi sosyolojisi anlayışına işaret ederek temellendirmeye çalışmaktadır. Bir bakış açısını alan "Ben" bu konuda keyfi olarak işlem yapmak isteyen rastgele

4 İbid, s. 115 ve 174-188.
5 İbid, s. 211

bir özne değildir, tersine, sonunda, nesnelerarası ve tarihsel olarak belirlenmiş yükümlülükleriyle "toplum"dur. Kuşkusuz bu, Wiredu'nun şanssız bir biçimde formüllendirilmiş konumunu inandırıcı kılmanın, doğru olarak ileri sürülmüş biri ifadenin, rasyonel açıdan tam olarak açıklanamayan oluşum bağlamını daha yakından açıklamanın bir olanağıdır. Bunu, şöyle dile getirmek de olasıydı: gerçi Wiredu, ne denli çok bakış açısı "points of views" varsa o denli çok doğruluk vardır,"[6] diyor, ama o, ne denli çok bakış açısı olduğunu, yani bir bakış açısının ne zaman rastgele olmayıp da temellendirilebilir öznelliküstü ve bu anlamda nesnel bir bağlamdan kaynaklandığını söylemeyi unutuyor. Masolo bu soruyu bilgi sosyolojisinin yardımıyla yanıtlamaya çalışıyor. Ayrıca, haklı olarak, Wiredu'nun, ileri sürülmüş bir doğruluğun haklılaştırma bağlamı için rasyonel tanıtlamanın "genel" geçerli kurallarını önkoştuğuna da işaret ediyor.[7]

Buradan, Wiredu'nun, doğru olma bilincinin eşlik ettiği bir ileri sürmenin ortaya çıktığı bağlam kavramına bakışta, ek açıklamaların zorunlu olduklan sonucu ortaya çıkmaktadır. Nietzsche, doğruluğun perspektivizmini, bilgi sosyolojisininkinden öte, tarihsel boyutlara yerleştirmiştir. Belirli tarihsel dönemler için, bu dönemlerde bir kez alınmış olan bakış açılarının bütün olanaklarıyla değerlendirilmeleri sözkonusudur. Beden düşmanlığının hıristiyan-platonik geleneği ya da ondan önceki, eski Yunan tarihinde, insanın tanrıların kendisi için hangi yazgıyı belirlediklerini bilmeyişine dayanan trajik güçlükler dönemi, böylesi dönemlerdir. Her dönemin bakış açısında karakteristik olan, bazı şeyleri görünür kılması ve bazı şeyleri gizlemesidir. Verilen örneklerde bunun daha ayrıntılı bir biçimde gösterilmesi gerekmez, çünkü açıkça bu ör-

6 İbid, s. 115, 186.
7 İbid, s. 176 vd.

nekler bütünüyle tek yanlıdırlar. Nietzsche için, doğruluk, arzulanmak için, çekiciliğini daha da etkili kılmak için, gizleyeceği bir örtüye gereksinim duyan bir kadına benzer.[8] Böylelikle, Hiedegger'in, her durumda açığa çıkarma ve gizleme ilişkisiyle tanımlanan "Açığa çıkabilirlik" olarak betimlediği doğruluk kavramı büyük ölçüde hazırlanmış oluyor. Heidegger'in serimlemesine göre Avrupa-Batı geleneğinde metafizik düşünce, bu ilişkinin, kendini biricik olası, evrensel olarak kavrayan bir konumlanışıdır. Bu, metafizik düşüncenin bir sabitlenişine ve kendini abartmasına yol açar. Daha önce, eski Yunanlılarda, kendini açığa çıkaran ve böylelikle aynı zamanda gizlenmiş olan şeyin, zamansallığının ve böylelikle değişebilirliğinin düşünülmüş olduğu bir dönem vardır. Bu döneme her melezlik (hybris) biçiminden kaçınmanın söz konusu olduğu bir tutum denk düşmektedir.[9] Bakış açılarının ya da perspektiflerin dönemlere böyle ayrılışı, Nietzsche'ninkiyle büyük ölçüde örtüşmektedir.

Bilgi sosyolojisi metafizik doğruluk anlayışına yönelik eleştirinin, her bir toplumun belirli koşullarıyla bağlantılı bir somutlaştırılmasıdır. Nietzsche'nin ve Heidegger'in doğruluk öğretisi geniş ölçüde tarihsel boyutlar içinde yer almakla kalmaz, tersine, Heidegger'in metafizik düşünce dediği şey, Amerikan pragmatizm felsefesini, mantıkçı pozitivizmi ve dil analizini de kapsar. Bu durum, daha bu felsefenin, metafiziğin öteki türleri gibi, bir evrensellik iddiasında bulunmasından anlaşılır. Wiredu'ya göre, bu düşüncenin arka planı büyük ölçüde belirleyicidir. Bu, onun doğruluk kuramı çerçevesinde, bir doğruluğun haklılaştırma bağlamının (bir bakış açısının) önkoşulu olan evrenselliğin varsayılmasıyla dile gelir. Böylelikle, Wiredu ile Oruka arasındaki, Wiredu'nun ima etti-

8 J. Derrida, Sporen. Nietzsches Stile, Venedik 1976. Bu kitapta Derrida, Nietzsche'nin bunu kanıtlayan bir dizi metnini biraraya topluyor.

9 M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt a. M. 1929.

ği ama açıkça adını veremediği, örtüşme alanı da tanımlanmış olmaktadır.[10]

Bu arada, Wiredu'nun bir doğrunun ortaya çıktığı bağlam olarak düşündüğü, anılan doğruları bir defada böylesine kapsayıcı olarak betimleyebilmek için "analitik felsefe" çerçevesinin dışına çıkıyor. Ama Nietzsche ve Heidegger'den bu yana kesinlikle daha büyük bir bağlam düzenlenebilir. Dewey'e yönelik eleştirisine karşın, Wiredu bu adımı atmak istemiyor, çünkü analitik felsefenin sözkonusu koşullarından vazgeçmekten yana değil. Bu, arada bulunma durumu, onun konumunu zorlaştırıyor.

Bu açıdan bakıldığında, *Oruka'nın, Wiredu'nun doğruluk* kavramına karşı tanıtlaması daha bütünlüklüdür. Son makalesi, doğruluğun bakış açısına bağlı olarak yorumlanışının her türüne karşı, doğruluğu sonunda evrensel olarak savunmak istediğine açıklık getiriyor. Burada öncelikle, anlayışını destekleyebilen matematik-mantıksal doğruluklara işaret ediyor.[11] Burada, metafizik düşüncenin bir eleştirisine hiç bir biçimde açık olmadığını gösteriyor. Tüm varlığın zamansallığı ve değişebilirliği düşüncesi ona yabancıdır.

Ama, şimdi, kendini, Afrika'daki durumun anlaşılması için yararlanılacak olan bugünkü düşünceden daha evrensel olarak algılayan "analitik felsefe"yi geçerli bakış olarak ele almasıyla, Wiredu için, paradoks bir durum ortaya çıkmaktadır. Wiredu'nun, Afrika'daki bugünkü durumun entelektüel temel ilkelerini, analitik felsefenin araçlarıyla ele alması söz konusudur. Bu onun, bu felsefenin doğruluk bakış açısını somutlaştıran, "kanı"sıdır. Bu onu, kılgıda, Afrika halklarının geleneksel bilgelik öğretilerine, bu görevin gerçekleştirilmesinde doğrudan bir önem vermemeye götürmektedir. Bu öğretiler, başka bir bakış açısından düşünülmüşlerdir. Eğer, Wiredu

10 Wiredu (1980), s. 177.

11 Odera Oruka, "For the sake of truth", Quest, Cilt IV, 1989, s. 11 ve 15.

için, bununla her defasında, içinde "kanıların" somutlaştırıldığı önemli bakış açılarından söz ediliyorsa, güçlü bir biçimde Thomas S. Kuhn'un paradiğma kavramı anımsatılacaktır.[12] Analitik felsefenin bugünkü paradigması, Afrika'nın geleneksel bilgelik öğretilerinkinden farklıdır. Bu yüzden ikisi biraraya getirilemezler.

Yine, Wiredu'nunkinden farklı olan Oruka'nın duruşu, bütünüyle açıktır. Evrensel doğruluk, doğrudan doğruya kavranamaz. Kendini çeşitli felsefi geleneklerde somutlaştırır. Çeşitli gelenekler aynı hedefe, evrensel doğruluğa, yöneldikleri için, birlikte çalışabilirler ve ortak hedef yolunda karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirebilirler. Bu hedefe giden yolda, Afrika geleneksel bilgelik öğretisinden önemli bir katkı sağlanabilir.

Buna karşılık, Wiredu'nun, doğruluğun oluştuğu bağlam hakkında söylediğinden kalkarak, onun doğruluk anlayışındaki ikiye bölünmüşlüğe işaret edilirse, bu ikiye bölünmüşlük, evrensellik iddiasıyla analitik felsefenin de içinde sayılacağı Avrupa-batı metafiziğine yönelik eleştirinin geniş bağlamına eklenir. Böyle bakıldığında, Wiredu'nun duruşunun da, geleneksel Afrika düşüncesine önemli bir yer ayırmak için çok verimli olduğu ortaya çıkar.

Eğer günümüz felsefesi, görevinin hakkını vermek istiyorsa, metafiziğin düşünme araçları, hiç kuşkusuz kaçınılmazdırlar. Çünkü, modern dünyanın geleneğine ve oluşum tarihine ait olan felsefe bu felsefedir. Burada, Amerika'nın ve orada gelişmiş olan Avrupalı-batılı düşüncenin özel biçiminin, belirli bir yeri vardır. Ama tüm bunlar, tarihsel olarak belirlenmiş bir bağlamdırlar. Metafiziğe yönelik eleştiri, onun yöntemlerinin bugünkü durumu anlamakta yetersiz kalan yönlerini vurgulamaktadır. Wiredu bu sorunu, Afrika'ya bakış açısından,

12 Th. S. Kuhn, The structure o sicentific revolutions. Chicago 1970

isabetli bir biçimde, şöyle kaleme almıştır: "Dünyanın tüm teknolojisini almanın ve kültürümüzün hümanist çekirdeğini yitirmenin bize çok az yararı dokunacaktır."[13] Ama Wiredu buradan, analitik felsefenin ya da hatta Avrupa tarihinin düşünme yöntemlerinin bu sorunu çözmek için sadece sınırlı bir uygunlukta oldukları sonucuna varmıyor.

Nietzsche ve Heidegger'de bu düşünce bir "başka düşünme"yi hedeflemeleriyle, yeni bir bakış açısı ("point of view") hazırlamaları anlamına geliyor. Bu, bugünden yarına gerçekleşmeyecek, uzun ve zor bir çalışmadır. Bu çalışma, kendini yaratabileceği kaynaklara gereksinim duyar. Nietzsche'ye göre bu kaynak, eski Yunanlıların trajik çağı ve özellikle de Dionizos'un mitolojik kişiliğidir. Heidegger'e göre ise bu kaynak Sokrates öncesi Yunan felsefesi ve Hölderlin'in mitolojik şiiridir. Bu kaynağın, Wiredu'ya göre, Afrika halklarının bilgelik öğretisi olmasından daha akla yatkın ne olabilir?

Konuya bu açıdan baktığımızda, kültürlerarası felsefe için bir aralık oluşuyor. Avrupa'daki ve batıdan böyle çok etkilenmiş olan Afrika'daki güncel durumu kavrayabilmek için, eleştirel bir metafizik biçimi de dahil olmak üzere metafiziğin eleştirisi, ya da daha genel bir anlatımla, batı felsefesinin ve tarihinin eleştirel bir kullanılışı gereklidir. Metafiziğin, Nietzsche ve Heidegger tarafından yapılan eleştirisi, metafiziğin eksikliğini göstermekte ve bu eksiklikten kaçınabilecek başka bir düşünce talep etmektedir. Metafizik düşünceyi dönüştürmek için yararlanılabilecek kaynaklar, bu düşüncenin dışında (ya da bastırılmış alt akımlar olarak, içinde) bulunabilirler. Bu kaynakların neler oldukları ve nasıl kullanılabilecekleri bilinmemektedir. Bu yüzden, bu boşluğu çeşitli çıkış noktalarından doldurmak daveti ortaya çıkmaktadır. Sorunu çözmek için aktarım bir katkı olabilir. Avrupa ve Afrika için şu kaynaklar anılmıştır: Antik Yunan tarihinde trajik çağ, Sokrates öncesi felsefe, mitolojik şiir, geleneksel Afrika bilgelik öğreti-

leri, Afrika halklarının dillerindeki düşünce önkoşulları. Kültürlerarası bir felsefenin özgül şansı, başka bir düşünce yolunda yardımcı araçları maksimize etmek için, çeşitli kaynakları biraraya getirmesinde yatıyor.[14]

14 Bu durum formül halinde şöyle yazılabilir:
Eleştirel metafizik + x → başka bir düşünme
X = örnek olarak, Sokrates öncesi Felsefe, geleneksel Afrika bilgelik öğretileri.

GÜNCE KAYDI III

"Turkana Ülkesi Boyunca Yolculuk"

Lake Turkana Lodge. 14.9.1989

Kenya'nın bu bölümünün, Turkana'ların bölgesinin, daha güneydeki bölgelerinden bütünüyle başka bir karakteri var. Nairobi'den, Rift Valley boyunca, kuzeye doğru, Nakuru'ya dek gidiliyor, oradan, bir ticaret, endüstri ve üniversite kenti olan Eldoret üzerinden Kitale'ye varılıyor. Sonra Cherangani Dağları'nın kuzey kesimi boydan boya geçiliyor ve bir bozkıra varılıyor. Kavurucu güneş altında sadece çalılar ve kendilerini bütünüyle çıplak kalıncaya kadar yenilmekten dikenleriyle koruyabilen küçük ağaçlar yetişiyor. Bir nebze yeşil, toprakta, yağmurdan sonra otların büyüyeceği kökler bulunduğunu belli ediyor. İyi asfaltlanmış bir cadde, bu çoraklığın içinde hep kuzeye doğru uzanıp gidiyor. Bitki örtüsü gitgide seyreliyor, arazi gitgide bir kum ve taş çölüne benzemeye başlıyor. Cadde boyunca uzanan ve yağmur döneminde ulaşımı ancak kütlesel beton istihkamı ile, olanaklı kılan, kurumuş nehir yataklarına gitgide daha sık rastlanıyor.

Düşünülür gibi değil ama, bu sonsuz bozkırda büyük hayvan sürüleri deviniyorlar: keçiler, eşekler, develer. Sonra arasıra, bu hayvanları güden birisi görünüyor. İri yapılı bir adam, omuzunda taşıdığı bir örtüyle örtülü, ve elinde bir so-

pa ya da çoban değneği. Bir süre sonra, caddenin yakınında, terkedilmiş yerleşim alanları görülüyor: bir yerleşimi kuşatan dikenli çalılıklar, bunun içinde bir zamanlar dar palmiye yapraklarından ve çubuklarından yapılma yıkık kulübeler. Sonra meskûn yerleşimler de görünüyorlar, kulübelerden, hayvanlar için kraal* benzeri alanları ve komşu ailelerden ayıran sınırlarıyla küçük köyler.

Tek başına duran bir kulübede bir kadın yaşıyor, kadın yerde oturmuş, bir tür kalça örtüsü giymiş, sisal kenevirinden sepetler örüyor ve bunun dışında, altı keçisi sayesinde geçiniyor. Bu keçileri bir çoban çocuğu götürüp, daha büyük bir sürüyle birlikte 15 km.'lik bir alanda dolaştırıyor, ve bu hayvanlar mucize kabilinden, hâlâ yiyecek bir şeyler bulabiliyorlar. Kocası yıllar önce ölmüş olan, iki kızı evlenmiş ve şimdi kocalarının ailelerinde kalan bu kadını gerçekte yaşamda tutan ise, biricik oğlunun ziyaretidir. Oğlu, yaklaşık 200 km. güneyde, Cherangani dağlarındaki bir otelde çalışıyor. Her dört haftada bir otobüse binip annesini ziyaret ediyor ve bu arada eli de boş gelmiyor.

Buradaki insanlar hâlâ büyük ölçüde geleneksel bir yaşam sürdürüyorlar. Bantu değiller, nilotik kökenliler, bu anlamda Masai'lere benzetilebilirler. Yarı göçebe yaşam tarzı, hayvanların daha büyük alanlarda gerekli besini bulabilmelerinin biricik olanağı. Giysiler ve süs takımı Avrupalılaşmamış. Sayısız küpe ve alt dudağa takılan bir süs takısı göze çarpıyor. Kadınlar boyunlarında düzinelerle renkli inci kolye ve kollarında yine inci kolyeler ve metal bilezikler taşıyorlar. Erkeklerde, sıklıkla kafada tüyden yapılma süsler ve belki acımasız güneşten bir ölçüde koruyan kasketler görülüyor.

Turkana ülkesi boyunca yolculuk üç dört saat sürüyor. Büyükçe bir köyden ve küçük bir kentten geçiyoruz: Lokchar

*'Kraal' ya da 'kral': Güney Afrika kabilelerinin, dikenli çalılarla çevrili yuvarlak biçimli köyleri., ç.n.

ve Lodwar. Sonra Turkana Gölü'ne varılıyor. Hava kızgın sıcaktan ve tozdan durmuş gibi. Eşsiz bir görüntü bu: Bozkırda bir deniz, 20-30 km genişliğinde ve 200 km'den daha uzun. Kuzey kıyısı Kenya-Etyopya-Sudan ülke sınırlarının oluşturduğu köşeye dek uzanıyor. Su tuzlu ve gri-mavi bir renkte. Suyun kıvamı biraz sütü andırıyor. Gölün üzerindeki gökyüzü mavi, ama hafif bir gri örtüyle de karışık. Bu renk efektleri, Turkana Gölü'nün Jade Gölü olarak da anılmasına neden oldular. Turistleri, göl kıyısına yaklaşık 100 m. uzakta, bir tür kanalın üzerine yerleştirilmiş, iyi düzenlenmiş bir kulübe bekliyor. Restoranın terasından gölün ve gölü çevreleyen dağların harika bir görüntüsü var.

Gölün yakınında yaşayan Turkana'lar, balıkçılıkla geçiniyorlar: gölde o denli bol balık var ki, suların geri çekilmesinden sonra, bir kumsalda, aralarında büyüklerin de bulunduğu çok sayıda balık, yavaş yavaş kuruyan su birikintileri içinde kalıyorlar ve akşam yemeğinde kullanılmaları için artık sadece teker teker toplanmaları yetiyor. Turistler, gölden su içmemeleri için önemle uyarıldıkları halde, öğleden sonra, kadınların, ailelerinin günlük su gereksinimlerini karşılamak üzere, irili ufaklı taslar taşıyarak, yakındaki köy ile göl kıyısı arasında gidip geldikleri görülüyor.

Kulübe'nin hatıra eşya dükkanında bulunan bir broşürde, Turkana'ların riteülleri de anlatılıyor. Burada sadece iki şeye değineceğim. 1. Turkana'ların —Masai'lerden bütünüyle farklı olarak— erkek ve kız çocuklarını, cinsel olgunluğa ulaştıklarında sünnet etmeyi artık bıraktıkları göze çarpıyor. 2. Tanrı tasarımları, şaşırtıcı bir biçimde, hıristiyanlarınkine benziyor. "Turkana'lar tek tanrılıdır. Akuj adını verdikleri *bir* Tanrı'ya inanırlar. Akuj her şeye kadirdir, erkektir ve insanlara karşı iyi yüreklidir... Gökyüzünde oturur, çok uzakta ve yine de yakında. Tüm Turkana'ların babasıdır... Yaşam ve ölüm üzerinde son karan o verir... Sık sık, dualar ve de rahibin (şama-

nın) aracılığıyla, yardımına başvurulur..."

Göl kıyısında bir gezinti sırasında, turistlerin etrafını hemen çocuklardan ve gençlerden oluşan bir grup kuşatıyor, hepsi iyi İngilizce konuşuyorlar ve okullarına, meslek planlarına ve gezi isteklerine ilişkin, anlatacak çok şeyleri var. Hiçbirisi balıkçı ya da çoban olmak istemiyor. Meslek yelpazesi, mühendisten pilota ve doktora dek uzanıyor. En büyük istekleri, halklarının yararına Amerika'da bir üniversitede okumak. Şimdilik hepsi henüz yalınayak, ve yırtık pırtık gömlekler ve pantolonlar giymişler. "Ve sonra kitap sorunu var" diyor onbir yaşındaki sözcü. "Kitaplarımız olmayınca, öğretmenimiz bizi eve gönderiyor. Bize yardım edemez misiniz? Her türlü katkıyı kabul ederiz!" Onlara biraz para vermemek, zor oluyor. Ama sonunda, hepsi birer tükenmez kalem aldıklarında, yine de onlar için şanslı bir gün sayılır.

ŞİİR I

Wole Soyinka'nın "Idanre ve Öteki Şiirler"inden[1]

Luo[2] Ovaları

Kenya

Afet

Tüy sorguçların[3] gökyüzünde belirdikleri,
Kuyruklu yıldız şeritlerinden,[4] kan ufuklarından[5]
Yengin bayrağını isteyen dünyalar[6]

Göl Sisi

Onun[7] gölgesiz çukurlarında, kurumuş
Su deliğinde. Örtü. Erimiş gümüş

1 W. Soyinka, *Idanre and other poems*. Londra 1967, s. 13.
2 "Luo", Batı-Kenya'da, Luo kabilesinin yaşadığı, yoğun nüfuslu bölge.
3 Luo erkeklerinin, geleneksel bir biçimde başlarında taşıdıkları "tüy sorguçlar" mı?
4 "Kuyruklu yıldız şeritleri", uçakların belirli bir yükseklikte oluşturdukları şeritler gibi mi?
5 "Kan ufukları" caddelerde sık sık rastlanan trafik kazalarıyla ilgilidir. Çünkü bu şiir "Of the road" (Caddeden) başlıklı bir grupta yer alıyor. s. 8-15.
6 "Dünyalar", modernleşen, Avrupalılaşan dünya ve geleneksel Afrika mı?
7 "Onun" ve sonraki "onun" ve "o" sözcükleri, İngilizcedeki "her" ve "she"nin çevirisidirler. Bunların hangi dişil varlığı imledikleri belirsizdir, belki de "Afrika Ana"yı imliyorlar.

Bir simyacı-güneşin bulut ırmağı boyunca...
Alacakaranlıkta bir gölün gri melhemi mi?

O alacakaranlık

Gözleri batan güneşin mızraklarıyla
yontulmuş gibiydiler
Parşömenin üzerinde mevsimin renkleri, ne ki
o gizlenmiş göl

Vazgeçiyor!

Çünkü yeniden kırmızı alacakaranlık mızrağını sağdı,
zehirli kamışı boşaltana dek emdi
bir kaval yapmak için. Ovalar yine
gezinen kanatlar üzerinde hızlılar
ve kaktüs
çiçek açıyor, kartal uyanıyor.

FELSEFİ SORUNLAR VI

Geleneksel Bilgelik Öğretileri

Geleneksel bilgelik öğretilerinin, günümüz Afrika felsefesi açısından taşıdıklan öneme, Felsefi Sorunlar I ve V'de defalarca değinildi. Bugünkü Afrika felsefesinin görevleri için bu önem tartışılmalıdır. Yine de, geleneksel halk bilgeliğine kolaylıkla bugünkü Afrika felsefesinin tarihi ya da ön tarihi olarak ve böylelikle Avrupa felsefesinin tarihiyle karşılaştırmak için bir büyüklük olarak başvurulamayacağı önemlidir. Bu noktada Wiredu haklıdır: Avrupa felsefesinin kaleme alınmış biçimlerini, geleneksel Afrika halk bilgeliğiyle karşılaştırmamak gerekir. Çünkü, her iki geleneğin de halk bilgeliklerini yan yana koymak daha uygun olurdu.[1]

Daha önceki yerlerde söylemiş olduğumuz gibi, Odera Oruka halk bilgeliği (folk philosophy) ile felsefi bilgelik (sage-philosophy) arasında bir ayrım koymuştur[2] ve bu ayrım Oruka'nın öğrencileri tarafından olduğu gibi, başkaları tarafından da, daha sonraki tartışmalara alınmıştır. Kısmen, başka sorunların irdelenmesinde de (bk. Felsefi Sorunlar V, "Doğruluk Sorunun Tartışılması") örtük bir biçimde yürütülecek olan bu tartışmayla daha fazla ilgilenmeyeceğiz. Biz, geleneksel

1 K. Wiredu, "How not to compare African traditional thought", Philosophy and an African culture, içinde. Cambridge 1980, s. 37-50.

2 H. Odera Oruka, "Sagacity in African philosophy", International Philosophical Quarterly, Vol. XXIII, içinde. 1983, s. 383 vd. Çeviri tam birebir değil, ama umarım, konuya uygun: folk philosophy - Halk bilgeliği, sage-philosophy - felsefi bilgelik.

bilgelik öğretilerinde söz konusu olan nedir, diye soruyoruz. Bunların esas içerikleri nelerdir? Hangi örnekler verilebilir?

Bu soruları ele almadan önce, "folk-philosophy" ile "sage-philosophy"i birbirlerinden ayırmaya yönelik kıstasların, (eleştirel, ikinci aşamada düşünseme, rasyonel olarak sonradan gerçekleştirilebilme, bireysel sorumlu, yöntem bilinçli), tek taraflı olarak Avrupa ve ABD felsefesinin bugünkü biçimine yönelik olduklarını bir kez daha vurgulamak gerekir. Gerçi, sadece, egemen Avrupa ve ABD okullarının ölçütlerine uygun bir felsefenin, uluslararası tartışmada ciddiye alınma şansı olduğunu kabul etmek gerçekçi olur. Ama aynı zamanda, felsefenin bu şekline tek taraflı olarak yönelmekle, onun egemenlik iddiasının önünde boyun eğmiş de olunmaktadır. Bir kültürlerarası felsefe bakış açısından, geleneksel bilgelik öğretilerinden, sadece bu kıstaslara uyanların bulunup, yazılıp, çevrilip, yayımlanması arzu edilmez.

Gerçi, bilge adamlarla konuşanların, yalnızca kendi felsefi eğitimlerinin varsayımlarına göre sorular yönelttikleri ve felsefi bilgelik düzeyindeki içerikleri almak amacıyla, konuşmayı dikkatli bir biçimde yönlendirebildikleri doğrudur. Ama bizzat bu varsayımlar, konuşma sırasında ortaya konulmalıdır. Bilgelik öğretmeninin, güncel ve felsefi bilgelikleri birbirinden ayırdetmek için kendi kıstaslarını kullanıyor olmaları son derece olasıdır. Ve tersine olarak, şu soru da sorulabilir: Eleştirel düşünce bugün neden böyle büyük bir saygınlığa sahip? "Erk'in eleştirisi" gereklidir ve felsefenin önemli bir görevi olarak kalır.[3] Ancak, erk'in en sonunda ortadan kaldırılabilir olduğu inancı, Aydınlanma'nın bir yanılgısıdır. Karşı erk de erk'e dahildir ve felsefe, karşı erk'le sık sık, aydınlatıcı bir biçimde ittifak halindedir. Bu anda, daha eleştirel felsefenin açılışını yapan Kant'ta, eleştiri kavramının, yeni pozitivizmde-

3 A. Honneth, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt a.M. 1985.

kinden ya da Frankfurt Okulu'ndakinden daha geniş tutulduğunu unutmamalıyız. Bilindiği gibi, Kant bu kavramla, nesnel bilginin geçerlilik alanının ölçülmesini, etik açıdan benimsenebilir eylem maksimlerini ve amaca uygunluk ve güzellik üzerine genel kabul görmüş yargıları kastetmektedir.

Geleneksel Afrika bilgelik öğretilerinin araştırılmasının da etnolojik ya da etnofilozofik bir evresi vardır. Bu evrenin örnekleri, M. Griaule'nin, bugünkü Mali'de, Ogonların bir temsilcisi olan *Ogotemmeli ile Söyleşileri* ve J. O. Sodipo ile B. Hallen'in, bugünkü Nijerya'da yaşayan Yoruba'lann düşüncesinde inanç ve bilginin ayrılması üzerine yaptıkları çalışmalardır.[4] Oruka, Ogotemmeli'nin ve Sodiro/Hallen'in görüştükleri "Onisegun (masters of medicine)"ların kendi anladığı anlamda felsefi bilge olmadıklarını göstermektedir. Ogotemmeli, kendini dinsel-mitolojik tasarımlardan yeterince kurtaramamıştır ve "Onisegun"lar bilgeliklerinin özgül bilgelik karakteri üzerinde düşünmezler (birinci aşama). Bu sınırlamalarda, batılı bilim dogmatizminin de işin içinde olduğu anlaşılacaktır. Bizim açımızdan daha önemlisi, etnologların ve etnofilozofların dışarıdan gelmeleri ve Dogon'lann ya da Yoruba'lann düşünce içeriklerini nesneleştirici betimlemenin konusu yapmalarıdır. Oruka ve öğrencileri de bu yöntemsel ikileme, gereğinden çok bağlı kalmaktadırlar.

Odera Oruka, *Thoughts of Kenyan Sages*[5] başlığı altında

4 M. Griaule, Conversations with Ogotemmeli. An introduction into Dogon religious ideas. Introduced by G. Dieterlen, Oxford 1965.
B. Hallen & J. O. Sodipo, Knowledge, belief and witchcraft. Analytic experiments in African philosophy. London 1986.

5 Research Findings Department of Philosophy, University of Nairobi. Oruka yukarıda anılan makalesine (dipnot 2) ek olarak, bu makalenin eleştirel ve bağımsız temellendirilmiş bakış açısını desteklemek için, Paul Mbuya'nın "Tann ve Din" üzerine 10 maddelik bir "Summary of ideas"ını vermektedir. F. Wimmer'in (yay. haz.) Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Viyana 1983, kitabındaki "Grundlegende Fragen der Afrikanischen 'Sage-philosophy' " makalesinde, yine "Tann, din, doğa" konularında, "seçilmiş bilgelerle söyleşilerden özetler" yer almaktadır. (s. 43-46).

topladığı "sage-philosophy"nin içeriklerini sunmak konusunda bugüne dek çok tutumlu davranmıştır. Gerçi bu çalışma henüz sona ermemiş, bugünkü Kenya'nın tümünde geleneksel bilge adamlarla yaygın bir biçimde görüşülmesi hedefine henüz ulaşmamıştır. A. S. Oseghare'nin daha önce anılan doktora çalışmasında, daha büyük bağlamlardan gelen metinler yer alıyor. Nijeryalı felsefeci Oseghare, doktora çalışmasını Nairobi'de, Oruka've Masolo'nun yanında, *The relevance of sagacious reasoning in African philosophy* (1985) üzerine yapmıştır. Çalışmanın IV. bölümü "Some Kenyan Paradigm Cases" başlığı altında, aşağıdaki bilge adamların, belirli konular üzerindeki düşüncelerini sunmaktadır.[6]

A. Paul Mbuya (Luo)

I. Luo'ların çizgisel zaman kavramı

II. Din ve Tanrı kavramı

III. Genç insanların eğitilmesi

IV. Erkek ve Kadın: İkisinin de toplumda eşit ölçüde önemli rolleri vardır.

V. Komünalizm düşüncesi üzerine

VI. İnsanın hayvana üstünlüğü

VII. Özgürlük ve mutluluk arasındaki uçurum üzerine

VIII. Yasa ve Ceza üzerine

IX. Değişik ırkların ve kabilelerin halkları, barış içinde yaşamayı öğrenmeliler.

X. Yaşam ve ölüm ilişkisi üzerine.

B. Oreka Ranginya (Luo)

I. Zaman ve tarih kavramı

6 A. S. Oseghare (1985), s. 105-171. 1990 sonbaharında (elinizdeki metnin yazılmasından sonra), H. Odera Oruka, Sage Philosophy. Indigenous thinkers and modern debate on African philosophy (Leiden/New York/Kopenhagen/Köln), yayınlanmıştır. Bu kitapta yayıncının giriş metinleri ve kapsamlı bir "The critics" bölümünün yanı sıra, 23 sayfa 7 "Folk sages"a ve 55 sayfa 6 "Philosophic sages" metinlerine ayrılmıştır.

II. Din ve tanrı kavramı üzerine
III. Gençliğin eğitimi üzerine
IV. Erkek ve kadın arasındaki ilişkiler: Aile ve Toplum
V. İnsan, hayvandan üstündür
VI. "Tuyanga" (Özgürlük) kavramı üzerine
VII. Yasa ve Ceza
VIII. Irklar ve kabileler arasındaki farklılıklar gerçek değil, yalnızca görüntüdürler.
IX. Şamanlar kurnaz "psikolog"lardır.
X. İnsanların, neden öldükleri üzerine: Ölüm doğanın, evrendeki madde-dönüşümünü gerçekleştirme biçimidir. Bu yüzden cennet bir yanılsamadır.

C. Nyandara Otgara (Kisii)
I. Tanrı, din ve toplum üzerine
II. Anlamak, açıklamaktan önce gelir.
III. Kisii'lerde zaman düşüncesi.
IV. Anakronizm ve geleneksel inanç içerikleri ve değerleri
V. Evrenin bazı gizemleri
VI. Geleneksel Kisii Toplumunda Özel Mülkiyet Üzerine
VII. Yasa ve Ceza Üzerine
VIII. Kabileciliğe Karşı
IX. Özgürlük Düşüncesi

Zaman anlayışı üzerine sorular, açıkça önemli bir yer tutuyorlar. Özellikle, sorulan soran tarafından ortaya çıkartılan, geleceğin bağımsız bir boyut olarak vurgulanması, J. S. Mbiti'nin savıyla olan çelişki sayesinde açıklanabilir. Mbiti, Afrikalıların, uzak bir gelecek anlamında gelecek için bir sözcük kullanmadıklarını ve keyfiyet gereği, bunun bilincinde ol-

madıklarını, din felsefesinin çıkış noktası yapmıştı.[7] *Bir* Afrika kabilesindeki bulguyu, ki bu bulgu gerçekten doğruysa, elverişsiz bir biçimde genelleştiren bu sava daha sonra yeniden döneceğiz.[8] Bu sav, Luo'lar ve Kisii'ler için de açıkça doğru değildir: Nasıl ki uzak geçmişteki bir olay bir kıtlıkla ya da bir savaşla bağlantılandırılabilirse, kâhinler ve peygamberler, uzak gelecekteki benzeri olaylara da işaret etmişlerdir. Üstelik, Luo'ların zaman kavramının, Avrupalı zaman kavramından daha yoksul değil daha zengin olduğu ortaya çıkıyor. Geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin yanısıra, geçmişteki ve gelecekteki olaylarla bağıntılı olabilen "chieng" vardır. Bu sözcük, şimdiki zamana ait olmayan bir olayın, zaman açısından nötr olarak anlaşılması gerektiğini dile getiriyor.

Soru soranlar ve bilge adamlar, din sorularına büyük bir öncelik vermekte anlaşmış görünüyorlar. Dinsel kavrayışlar ve dinsel gelenekler, kılgısal yaşamı sürdürmede açıkça geleneksel biçimde büyük bir öneme sahiptirler. Bu alanın önemi, Afrika'ya giren Avrupalılarla karşılaşmanın, aynı zamanda onların dinleriyle karşılaşmak oluşuyla kanıtlanmıştır. Bilge adamlar, büyüyü ve tanrısık inancını, rasyonel olarak açıklamaktan ve gökyüzünün tanrının ya da ölülerin mekânı oluşunun bir yanılsama olduğu kavrayışına dek uzanan görüşler sergilemektedirler. Oruka Ranginya, Tanrının bizlerin arasında olduğunu açıkça söylemek istiyor. Bana öyle geliyor ki, bu serimlemelerde, önde gelen ilgi, geleneksel dinlerin, hıristiyanlık karşısında naif ya da "batıl inançlı" diye değerlendirilerek bir kenara itilemeyecekleridir.

Son olarak, eğitim sorunlarına büyük bir önem verilmiştir. Bu alandaki dönüşüm esaslıdır: Kabile bağına geleneksel bir biçimde dahil edilmekten, dünyaya, hem modernleşen kendi dünyasına hem de dışdünyaya açılan bir kapı olan Avrupalı-

7 J. S. Mbiti, African religions and philosophy. London 1969, s. 17.
8 Felsefi Sorunlar VII: "Tanrı ve Ruhlar".

laşmış okula dönüşüm. Eğitim, birbirlerinden dağlar kadar ayrı bağlamlar açısından önemli bir konuydu ve konudur. Bu, Paul Mbuya ve Oruka Ranginya ile yapılan söyleşilere eğitimin geleneksel anlamına ilişkin soruların III. sırada yer almasında açığa çıkıyor. Ne var ki, Nyandara Oigara ile yapılan konuşmada bu sorular açıkça dile getirilmemiştir.

Erkek-kadın ilişkisinde de birçok şeyin değiştiği ve geleneksel biçimler için açıklanma gereksinmesinin bulunduğu görülüyor. Kadının rolü, geniş ölçüde özgürleşme zamanlarındakinden öyle daha kötü değildi. Bu rolün, bütünüyle farklı yaşam bağlamları içinde anlaşılması gerekir.

Yasa ve ceza, Avrupalıların gelişinden bu yana yeni şeyler değillerdir. Toplum içindeki ve toplum için işlevleri açıkça saptanmıştır.

Son bir noktaya değinmek gerekirse, özgürlük, göreliliği içinde yaşanmakta ve kavranmaktadır. Bütünüyle bağsız olma durumu özgürlükle karıştırılmamalıdır. Özgürlükten önceki durum, özgürlük ve özgürlükten sonraki durum, her nedenle şu soruya yol açmaktalar: "Gerçekte, özgürlüğün anlamı nedir?"

Bu anlatılanlar, Kenya'lı üç bilge adamla yapılan konuşmaların, pek kapsamlı bir özeti değildir. Bu konuşmaların gün ışığına çıkardıkları malzeme, en kısa süre içinde yayımlanmalıdır ki, böylelikle, Afrika bilgelik öğretisi, henüz var olduğu ve belgelenebilir olduğu sürece, dünya felsefe literatürünün bir parçası olabilsin.[9] Benim ilgim, uzman felsefecilerin hangi sorulan niçin sorduklarını ve bilge adamlann hangi duruştan

9 C. S. Momoh'a göre, "Geleneksel Afrika düşüncesi" etiketi, kendisinin kaçınmak istediği, yerici bir hava taşımaktadır. Bu yüzden Momoh, "Geçiş" ve "Modern" dönümlerden ayırdığı "eskil Afrika felsefesi"nden ("Ancient African Philosophy") sözediyor. ("African philosophy - Does it exist?" Diogenes, Nr. 130, s. 73-104). Yerici havayı, "geleneksel" ve "modern" kavramlarını, onlara kesin bilimsel bir anlam veren Max Weber'in kültür kuramındaki anlamlarıyla kullanarak, yerici havayı kesinlikle dışlamak istiyoruz. (M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Ed. J. Winckelmann, Tübingen 1950[5] s. 130-140).

yanıtladıklarını ve tanıtladıklarını görünür kılmak yönündeydi. Çünkü geleneksel bilgelik öğretilerinin aktarılmaları ve geliştirilmeleri zor koşullarda yardım etmeleri ve öğüt vermeleri gereken kılgısal durumlara bağlıdır. Bir savaş mı öneriliyor? Bir kuraklık dönemi en iyi nasıl atlatılır? İlgililerin artık hiçbir çıkış yolu göremedikleri kişisel zorluklar ya da toplumsal çelişkiler nasıl aşılır? Böyle sorular üzerinde düşünmek, bir bilgelik birikimine yol açmakta ve böyle sorulara bakışta bu birikim kullanılmakta ve aynı zamanda zenginleştirilmektedir. Bu kılgısal bağlam, günümüz Afrika felsefesi için de büyük önem taşıyor. Felsefi bilgelik öğretilerinin geleneği bu bağlamda sürüyor. Bu öğretilerin araştırılması ve belgelenmesi adeta konumsuz bir biçimde ya da tüm çalışma için ve bireylere yöneltilen sorular için ölçüt oluşturan konumla belirlenmişlik üzerine düşünsemeden yapılmamalıdır.

ŞİİR II

Doğu Afrika Şiiri'ne Bir Giriş Kitabı'ndan (Okullar İçin)[1]

Miryam İçin

Yayıncının Girişi

Miryam İçin şiirindeki konuşmacı, torunlarına, "batı girdiğinden bu yana" yaşadığı deneyimleri anlatan yaşlı bir kadındır. Her kıtanın sonunda "Ben hâlâ benim" nakaratı bulunmaktadır. Bu dizenin önemi, şiir ilerledikçe daha da iyi anlaşılacaktır. Şiiri okurken, konuşmacının, değişiklikler boyunca aynı kalan olarak betimlediği şeyin ne olduğunu düşünün.

Metin

Çocuklar, neden korkuyorsunuz, neden yüz
çeviriyorsunuz?
Bilmiyor musunuz ki, bu kaba saba, pütür pütür eller,
kardeşlerinizi ana karnında alıp eğiten ellerdir!
İlk öncę bu kırmızı gözler gördü sizi. Bu şişmiş ayaklar
yürüdü, su getirmek için, yıkanacak babanıza.
Bu zayıflayan bellek iyi çalışıyordu sayarken şilingleri,

1 J. Kariaga & E. Kitouga (eds.), An Introduction to East African poetry. Nairobi 1976, s. 39-42.

göndermek için onu okula. Babanız anlatabilir bunu size.
Ben hâlâ benim.
Neden çekiniyorsunuz? Parmaklarım sert ve katılar
diye mi?
Sert, evet, tencereleri ateşten almak, sıcaktan çatlamış
evlekleri çapalamak, fasulyeleri temizlemek,
çocuklan sert cezalandırmak, ama biçimlendirici,
dosdoğru,
hepsiyle ilgilenmek, sevgiyle. Gülüyor musunuz? Ne
zaman değişti ki bu?
Bilmiyorum. Ama şu bir gerçek ki, tas titriyor, iğne iplikten
çıkıyor.
Eklemler kütürdüyorlar. Yine de sizi okşuyorum.
Ben hâlâ benim.

Kendi kendine giyin, çocuk, Bak nasıl özenle örtüyorum
kendimi, bazen ateş sarıyor beni ve unutuyorum zamanı,
yeri,
ama doğrusu, ilk örtü bir şaşkınlıktı benim için,
utanıyorduk
yeni yürüdüğümüz yollarda. Ama biliyorduk kesin
yükümlülüklerimizi,
sonra neşeyle yürüdük, kumaz, yükümlülüklerimizin
bilincinde, beklentiler içinde,
güldük yabancılara. Gülüyorsunuz ve gülüyorum ben de.
Ben hâlâ benim.

Irmağın aşağısındaki iğneci doktorlardan saklandık—
gülüyorsunuz, orada oturuşumu canlandırıyorsunuz
gözünüzde, tipik ben,
ağlayan bebeğiyle, sazlıkların arasında.
Doktorlar ve yardımcıları öfkeli. Ama caddeler ve pazar
öyle hızlı genişlediler ki, artık saklanacak yerimiz kalmadı.

Korkmaya gerek yok, yeter ki soğukkanlılığını korusun
ve dua etsin insan,
yatağı ve çarşafı birbirinden ayırsın. Artık beni tersyüz
edemezler.
Ben hâlâ benim.

Sorunlarımızı haykırdık, işittiğimiz azarla kaldık, bu
yüzden
İsa'ya yöneldik, kendimizi değiştirdik ve yeniledik.
Çubuk kınıldı ve inciler dağıldı,
çocuklar okullu oldu, yazılar iyice öğrenildi.
Yeni görevleri, yüzleri, gömütleri tanıyorum.
Ama kurtarıcı bile hâlâ aynı,
hâlâ sert, kurnaz, gülüyor. Beni kendime geri veriyor.
Ben hâlâ benim.

Bu bebek-yüz solgun, ama bakın çizgilere
tıpa tıp benziyorlar benim yüzüme. Bu okula gidecek,
şu da, biri ölür, biri kente yerleşir.
Bana söylemene gerek yok. Ben büyümedim mi,
dik merdivenlerden çıkmadım mı, devinen resimlerin
konuştuğunu gördüm,
oturarak yemek yedim, benim yöreme getirmedikleri tüm
aygıtları istedim.
Yaşlıyım, ama asla deli değilim,
ben hâlâ benim.

Babalarımızın Afrikası değişmedi,
yaşlılığın hâlâ bir değeri var mı? Bağlar aynı bağlar,
kan, korunmuş ve temelli, yeni yaşamı besliyor.
Damarlar gibi patikalar, caddelere dönüştürüldü.
Sessiz değiş tokuş, madeni paralarda kristalleşti,
Sabahın güneşle ışıyan tükürüğü, dudaklarımızda kurudu,

Güç yerinde, Afrika Ana gülüyor,
ben hâlâ benim.
İyi bulduğumuz için eskiden açık olan şeyler,
şimdi sıkı sıkıya örtülüler. Göğüsler giysilerle,
Kan davaları sınır işaretleriyle, silahlar kınlarla,
babalık gizli bağlarla.
Kötü bulduğumuz için eskiden örtülü olan şeyler,
şimdi apaçık ortadalar. İstenmeyen bebekler,
çalıntı hayvanlar, bilgeler, kucağı kilitlemek. Büyücülük
sürse de
ben hâlâ benim.

Anımsayabilir misin, yerli Misawa'nın[1] kulağa Jambo[2]
denli yabancı geldiği zamanları?
O zamanlar fasulyeyle besleniyorduk, tahılla ve sütle,
görüyorduk, düşlerimizin gerçeklik olduğunu.
Bana değişimden söz etmeyin, özgürlükten bile:
Değişimlerde benim de payım var, ve hoşnutum,
kurtuldum, özgürüm.
Dil ve canlılık sönmeye yüz tuttuğunda,
beden katılaşıp çürüdüğünde, neden korkarsın ki?
Ben hâlâ benim.

Marjorie Oludhe Macgoye

2 Luo'ların (batı Kenya'da bir kabile) dilinde selam sözcüğü.
3 Daha sonra kullanılan Kiswahili dilinde (şimdi Kenya ve Tanzanya'da, İngilizce'nin yanısıra resmî dildir) selam sözcüğü.

FELSEFİ SORUNLAR VII

Tanrı ve Ruhlar

Önceki bölümlerde etnofilozoflar olarak tanımlanan (Bak. Felsefi Sorunlar II: "Tarih") Tempels, Jahn ve Mbiti'ye göre, din ve felsefe birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Aslında dinsel sorunların, Afrika geleneksel bilgelik öğretilerinde büyük bir önceliği vardır. Bu durum, Kenya'daki bilge adamların düşüncelerinin serimlenişinde açığa çıkmıştır (Felsefi Sorunlar VI: "Geleneksel Bilgelik Öğretileri"). K. Gyekye'nin, bugünkü Gana'da yaşayan Akanların düşünce sistemi üzerine kitabında da aynı şey kanıtlanıyor. Bu düşüncenin serimlenmesinin birinci bölümünde "Tanrı ve varlığın öteki kategorileri"[1] ele alınıyor. Gyekye, burada Tanrı'yı, E. G. Parrinder'in yapmış olduğu gibi, bir varlık piramidinin doruk noktası olarak değil, daha üsttekinin, daha alttakiler üzerinde her durumda bir kullanım gücüne sahip olduğu bir "merdiven"in en üst basamağı olarak konumlanıyor.[2] Yine de dikkatli olunmalıdır. Geleneksel bilge adamların mutlaka rahipler ya da dinsel ritüellerin yöneticileri olmaları gerekmez. (Rahipler arasında sık sık kadınlara da rastlanmaktadır.) Bilgelik öğretisinin bağımsız bir geleneği vardır. Ve "Departments of Philosophy"nin oluşumu ile birlikte, önceleri sıklıkla "Departments

1 K. Gyekye, An essay on African philosophical thought. Cambridge 1987, s. 1, 68 vd.
2 İbid. s. 75.

of Religious Studies" ile bir bütünlük oluşturan, ama sonra felsefeyi kendi başına bir alan olarak kuran bağımsız bir dal ortaya çıkmıştır.

Felsefenin, din bilimlerine özel bir yakınlığı hâlâ vardır. Bu durum, Afrika Üniversitelerinin, genelde hıristiyan ya da İslam teolojisi için özel teoloji fakülteleri tanımamaları. tersine, din bilimlerini de "Faculty of Arts" içinde bir bölüm olarak görmeleri olgusu denli bu üniversitelerin belirleyici bir özelliğidir. Felsefe, dünyanın yorumlanması, dünyanın ve yaşamın anlamının temellendirilmesi olduğu sürece, Afrika'da çoğun dinsel bir boyut kazanır.

Hıristiyanlar eskiden, Afrika'daki ilkel, putperest dinlerle kendi yüksek dinleri arasındaki ayrımı vurgularlardı. Özellikle nefrete ve yüz çevirmeye yol açan, fetişizm, yani insanların kendi yaptıkları cansız nesnelere saygı duymaları ve tapınmalarıydı. Tam da, dinsel tasarımlar için, E. B. Taylor'un anladığı anlamdaki evrim kuramları kullanılırdı. İlkel aşama, tarihsel açıdan uzun bir gelişme sürecinde hıristiyanlığa varmış olan bir başlangıç aşaması olarak görülüyordu. Tarihsel erken dönemlerin belirleyici özellikleri arasında, başkalarının yanı sıra, yazılı aktarım ve iletişim biçimlerini kullanmayışları da sayılır. Bunlar, çok sorunlu bakış açılarıdır. Parrinder, daha sonra "Afrika dininin, Afrika yaşamının başka her alanından daha çok yanlış anlaşıldığını"[3] da saptıyor.

Şu sıralar tam tersi bir bakış egemendir. Afrika dinleri, kendiliğinden, hıristiyan dininin öğretilerine götürdükleri şeklinde yorumlanıyorlar. Bu açıdan, Afrika kökenli katolik bir rahip ve Uganda'daki Makerere Üniversitesinden profesör olan J. S. Mbiti'nin yapıtı bir ekol oluşturmuştur. Mbiti, Afrika dinsel tasarımlarının çeşitliliğini incelemiş ve belirli başlıklar altında bir araya toplamıştır.[4] Bu anlamda, Mbiti, Parrinder'in

3 E. G. Parrinder, African traditional religion. London 1962³. s. 13 ve s. 15-20.

4 J. S. Mbiti, Concepts of God in Africa. London 1970

ve diğerlerinin yapıtını ileri götürmektedir. Dinlerin temelde tek tanrıcı oluşlarına ya da bir tektanrıcılık eğilimi göstermelerine büyük ağırlık vermekle, Tempels'in incelemelerinin ana izleğini izliyor. Bu izlek, az ya da çok savunmacı bir niyetle, K. Gyekye'nin kitabındaki, sözü edilen bölüme dek, birçok din bilimi ve din felsefesi metinlerinde karşımıza yeniden çıkmaktadır,[5] (bak. dipnot 1). Böyle bir savunuya neden gerek vardır?[5]

Bu son bakış biçimi, sömürgecilik tarihinin belirli bir yorumuyla örtüşüyor. Politik tahakküm ve toplumsal vesayet eleştirilirken, hıristiyan misyonuna olumlu bir olay gözüyle bakılıyor. Gerçi literatürde Ch. Achebe'nin *Things fall apart*'ında[6] olduğu gibi, politik toplumsal tahakküm ile hıristiyanlaştırmanın birbirlerine nasıl karşılıklı yardımcı olduklan sık sık gösterilmektedir. Ama hıristiyan misyonunun, Afrika dinlerindeki içsel bir eğilimin kabuğunu kırmasına yardımcı olduğu şeklinde olumlu yargılanması, bunun yanında büyük bir inatçılıkla direnmektedir. Bu durum, yukarıda alıntılanan şiirde, üstün bir vecizlikle dile getirilmiştir: "O (kurtarıcı) beni kendime geri veriyor." (bak. Şiir II). Belki bu bağlamda, hıristiyan kiliselerinin, köle ticaretine etkin bir biçimde katılmaktan çok, tahammül gösterdiklerinin ve 19. yüzyılın başlanndan sonra da köle ticaretinin ortadan kaldırılmasına katkıda bulunduklarının söylenmesi gerekiyor.

Afrikalıların, hıristiyanlığı geniş ölçüde kendilerine mal etmiş olmaları, başlangıçtaki misyon kiliselerinden ayrılmış olan ve Afrika ruhuna ve geleneksel Afrika kültürüne daha iyi uyan hıristiyanlık biçimleri geliştiren birçok bağımsız hıristiyan kilisesinde görülüyor. Bu kiliselerde spontane şarkılar

5 J. M. Bahemuka, Our religious heritage. Edinburgh 1982; D. Barret (ed.), African initiatives in religion. Nairobi 1971.

6 Ch. Achebe, Things fall apart. London 1958.

söylenmekte, el çırpılmakta ve dansedilmektedir. Güney Afrika'da ve orada özellikle Homelands denilen bölgelerde, 1000'e yakın değişik "Independent Christian Churcs"[7] sayılmıştır. Bu hareket, Afrika'nın birçok ülkesinde yaygınlaşmaktadır. Katoliklik açıkçası buraya uğramamıştır. Bu hareket, dinsel törenlerdeki sözü edilen biçimsel öğeleri, protestanlıktaki ad türetmelerden daha yoğun bir biçimde benimsemiştir. Bağımsız anglikan kiliselerinin yanı sıra pantakot hareketine dahil olan bu kiliselere (Independent Pentecostal Churchs) sık sık rastlanmaktadır.

Daha iyi gözünüzde canlandırmanız için: Legon-Accradan, Gana'daki Koforidua'ya (yaklaşık 60 km. uzaklık) bir yolculuk boyunca 13 değişik hıristiyan kilisesi ve topluluk evi ve 1 cami gördüğümü söyleyeyim. 5 kilise Avrupa kökenliydi. Presbiteryan, Roma Katolik, Metodist, Baptist ve YMCA; 8 kilise bağımsız Afrika-Hıristiyan kilisesiydi: Christian Fait Fellowship, 12 Apostels Healing Church, Apostolic Revelation Society, Brethren of the Cross Church, Nazarane Healing Church, Light of Christ Church, Mosame Disco Christian Church ve Brothers of St. John of God. Avrupa kökenli kiliseler esas olarak daha büyük yerleşimlerde, bağımsız kiliseler ise küçük köylerde bulunuyorlardı. Başka bir yönde yapılacak bir yolculukta, bu sekiz bağımsız kiliseden birkaçıyla yeniden karşılaşmak umulabilir, ama mutlaka bu yönde bulunmayan başkalarıyla da karşılaşılacaktır. Bu gözlemde, elbette bu sayıların Gana'nın güney ve orta bölgeleri için geçerli oldukları da unutulmamalıdır. Ne denli kuzeye gelinirse, hıristiyanlarla müslümanlar arasındaki orantı, ikincilerin lehine doğru değişmektedir, ve geleneksel dinlerin açıkça ağır bastığı bölgeler de vardır. (Bk. Günce Kaydı VI: "Kuzeyden Esen Bir Yel").

7 V. E. W. Heyward (ed.), African independent church movements. Edinburgh 1963, s.

Gerçi, Sahra'nın güneyindeki Afrika'da dinsel durumun ağırlıklı olarak hıristiyanlık tarafından ve geleneksel dinlere hıristiyanca bakış tarafından belirlendiği doğrudur. Bu arada İslamın etkisini de unutmamak gerekir. Kabaca söylenirse, Arabistan'dan ve Sahra'nın kuzeyinden, güney yönünde misyonerlik yapılmıştır. Bu durum, politik boyunduruk altına almaktan çok, ekonomik etkileme seferleri şeklinde gerçekleşmiştir. Kendisiyle ticaret yapılan herkes, İslam inancına girebilirdi.[8] Araplann, Afrikalılarla yaptıklan ticaretin hiç de küçük olmayan bir bölümü, açıkça köle ticaretiydi. 18. ve 19. yüzyılda, Batı Afrika'da bazı teokratik krallıklar (Masina, Samori, Fulani, Bornu) geleneksel dinlerini bütünüyle bırakmadan, İslamı kabul ettiler.[9] Bugün, Sahra'nın güneyindeki Senegal ve Gine'den başlayarak, Mali'nin, Burkina Fasso'nun, Nijer'in, Çad'ın ve Sudan'ın belirli bölgelerinden, Etyopya'nın güneyine ve Somali'ye uzanan bir kuşak, büyük ölçüde İslamın damgasını taşımaktadır. Doğu Afrika'da, bugünkü Kenya ve Tanzanya'nın, 15. yüzyıldan bu yana Arap tüccarlarının etkisinde olan Sahil kültürü de buna eklenmektedir. Burada, sahilin karşısında yer alan adaların, özellikle Lamu ve Sansibar'ın oynadıkları özel rol de bilinmektedir.

Elbette, geleneksel dinler yok olmamışlardır. Bu dinlerdeki ritüel çeşitliliği, görmezden gelinemeyecek denli büyüktür. E. G. Parrinder, *African traditional religion* kitabında (1962[3]), kendisinin daha önceki araştırmalarına ve konuyla ilgili etnolojik, etnografik literatüre ilişkin bilgisine dayanan kapsamlı bir bakış sunmaya çalışıyor. Her yerde en yüce bir varlığın ve ara odak işlevini gören bir ruhlar dünyasının varsayılmasıyla karşılaşılmaktadır. Batı Afrika'da sayısız doğa tanrılığına da (şimşek ve gökgürlemesi, yağmur, verimli toprak, güçlü ya da kurnaz hayvanlar vs.) tapınılmaktadır, bunlar bir anlamda,

8 J. S. Trimingham, The influence of Islam upon Africa. Beirut 1968, s. 3.
9 İbid, s. 35.

en yüce varlıkla ruhlar arasında yer almaktadırlar. Ruhlar, ruhsal güçlerin (sihir, büyücülük, efsun) ve ölümden sonra yaşamalarını sürdüren anne-babaların ve ataların ("ancestors") kişileştirilmeleridirler. Olup biten herşeyin, ruhlar dünyasından kaynaklanan bir nedeni vardır. Örnekse, bir hastalık, ölmüş bir insana gerekli saygının gösterilmemiş olmasından kaynaklanıyor olabilir. Sözkonusu saygı, herşeyden önce içki dökme sunumları ("libations") ve öteki sunumlardan oluşmaktadır. Burada ruhlar dünyasına giden kesin yolu bulmak zorunda olan yeni ölmüşlerle ("living dead") çok uzun süre önce ölmüş olanlar ("dead") arasında bir ayrım yapılmakta, bunların arasında da özellikle yaşamlarında etkili bir rol oynamış olanlar önem kazanmaktadır.

Bireysel ritüeller, (doğum, sünnet, evlilik, ölüm) ve toplumsal gruba ilişkin ritüeller (hasat bayramları, belirli tanrılıklara şükran bayramları, zafer bayramları vs.) arasında bir ayrım yapılabilir. Törenler, bu iş için özel olarak seçilmiş erkekler ve kadınlar tarafından yönetilirler. Tanrılıklar için belirli sunaklar ("shrines") ve tapınakların bulunduğu Kuzey Afrika'da, görevlerine uzun bir inisasyon döneminde hazırlanan rahiplerden de söz edilebilir. "shrine"larda ve tapmaklarda belirli anlamları olan (doğurganlık, savaşta yüreklilik, sağlık vb.) ve bunlarda dile getirilen arzuların gerçekleşmesine yardımcı olabilen fetişler (ahşap, seramik ya da başka bir malzemeden yapılmış figürler) bulunmaktadır. Dinsel açıdan özellikle önem taşıyan kişiler ise eskiden sihir gücünü ("witchcraft") kullanan büyücüler ve sihirbazlar ve özellikle belirli hastalıklarda uzmanlaşmış olan ve şifalı bitkiler hakkında geniş bilgi sahibi olan şifacılardı ("witch-doctors").

Benin (eski Dahomey) gibi bir ülkede, nüfusun çoğunluğunun geleneksel dinlere bağlı kaldığı söylenebilir. Bu ülkede özellikle kıyı bölgelerinde Voodoo-kültünün çok yaygın oluşu belirleyicidir. Voodoo, Brezilya, Küba ya da Haiti gibi

ülkelerden, özgür insanlar olarak Benin'e geri dönen eski köleler tarafından yeniden getirilen bir dindir. Bu kültteki, tanrıya "kapılmış" olanların vecd durumları, çoğu kez yanlış anlaşılmıştır. Oysa, Afrika dinleri bağlamında, bu olay çok "normal"dir.

Voodoo, Benin'in güneyinde egemen olan fon dilinden gelmekte ve "Tann" ya da "ruh" anlamını taşımaktadır. Voodoo kültü, batı Afrika'da çok yaygın olan (ve eski Fransız sömürgelerinde "grigri" adını alan) Juju dinsel akımına dahildir. Voodoo ve Juju törenleri çoğun, dans şenlikleridir. Bu şenliklerde rahiplerin ya da sık sık rahibelerin yönlendirici bir işlevi vardır. Ama herkes tanrıya yakalanmış, "kapılmış" olabilir. Asıl kült nesnelerini fetişler oluşturmaktadır. Fetişlerin özel bir gücü vardır; onların yardımıyla tanrılar çağrılabilir. Cin'in ya da şnapsın tanrılara adanması (spirit for spirits) ve tapınıya katılanların bu içkileri içmesi de önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca, özellikle tavukların kullanıldığı ve kurban olarak kesildiği şifa törenleri de önemlidir. Yemekler alkollü içkiler ve tütün de tanrılara armağan olarak sunulurlar.

İmdi, günümüz Afrika'sında geleneksel dinlerden, Hıristiyanlığa ve İslam'a geçiş, felsefi açıdan nasıl yorumlanabilir? Mbiti'nin kitabının başlığı, *African religions and philosophy*, dinlerin çeşitliliğinin karşısında *bir* tek felsefenin bulunduğu düşüncesini akla getirmektedir. Aslında Mbiti, Afrika'da karşılaştığı çeşitli dinsel tasarımları, belirli bir felsefi düşünce açısından açıklamak istiyor. Bunun için zaman kavramını seçiyor. Örnek olarak aldığı Bantu dilleri (Kikamba ve Gikuyu), Mbiti'nin anlatımına göre, çok geriye uzanan bir geçmiş (Zamani), bir yakın geçmiş, yakın bir gelecek ve kapsamlı bir şimdiki zaman (Sasa) tanımakta, ama gerçek bir geleceği bilmemektedirler. Mbiti'ye göre, geleneksel Afrika düşüncesinde zaman "iki boyutlu bir olay"dır.[10] Geleneksel tapınılar ve ri-

10 Mbiti, African religions and philosophy, London 1969, s. 17 vd.

tüeller yıllık akışa (doğurganlık/verimlilik ritüelleri) ve bireysel yaşamın akışındaki dönüm noktalarına (sünnet, evlilik, çocuğun kutsanması, bilgelik yaşına geçiş gibi inisasyon ritleri) bağlıdır. Hıristiyan dini, çevrimsel düşünceden "kurtulmayı", *bir* hedefe yönelmeyi, gelecekte *tanrının krallığının geleceği* düşüncesini getirmektedir. Böylelikle, Afrika düşüncesinin en büyük ontolojik kategorisi olan *bir* tanrının kabul edilmesine yönelik eğilim tanımlayıcı olmaktadır.[11]

Mbiti'nin Afrika dinlerini, iki boyutlu bir zaman kavramı bağlamında yorumlayışı, defalarca eleştirilmiş ve yadsınmıştır. Tanıtlama bakımından özellikle esaslı ve açık olanı, yine Hountondji'nin kitabıdır.[12] Tempels'in, Bantu'ların ontolojisi bağlamında yaptığı yanlışı, Mbiti, birkaç Bantu dilini, Afrika düşüncesinin geneli için bağlayıcı kılarak yapmaktadır. Sadece Akan'lar ya da Yoruba'lar[13] gibi batı Afrika halklarının değil, Luo'lar ve Kissii'ler gibi Bantu kabilelerinin de (bk. Felsefi Sorunlar VI: "Geleneksel Bilgelik Öğretileri"), duruma göre çok uzak geleceği de bildikleri ve bunun için sözcüklerinin de olduğu gösterilmiştir.

Mbiti'nin yorumunun, içerik açısından çelişkili olduğu söylenebilir. Yine de, kullandığı yöntem, geleneksel Afrika dinlerinin Hıristiyanlıkla ve İslamla ilişkisinin açıklanmasında karakteristikliğini koruyor. Her defasında, tanrıların ve aşkın varlıkların (doğa tanrılıkları ve ruhlar) çeşitliliğinden kesin bir tektanrıcılığa, tek bir tanrıya inanmaya ilerlenmiş olduğu söylenmektedir. İslam dininin, Afrika dinsel tasarımlarına etkisinin yorumlanışında da bu tekliğe yönelik gelişme önemle vurgulanmaktadır. Tanrının tekliği, tanrıya tapınmanın tekliğini ve inananların birliğini de gerektirmektedir. Bu üç katlı

11 İbid, s. 16; Mbiti, New Testament eschatology in an African background. London 1971.

12 P. J. Hountondji, African philosophy. Myth and reality. London 1983.

13 Gyekye (1987), s. 169-177; 175; J. Ayoade, "Time in Yoruba thought", R. W. Wright (ed.), African philosophy. içinde Washington 1984², s. 71-90.

birlik "şeriat"[14] adıyla birarada ele alınır. Böylelikle hıristiyan ve islam teolojisi kendilerini birlik düşüncesinin tarihine uyarlamaktadırlar: Düşünmek, birlik içine sokmak demektir. Bu varsayım, din felsefesi açısından, animizmin çok tanrılılığından ve fetişizminden, herşeye ve herkese egemen olan *bir* tanrı öğretisine götürmektedir. M. Weber'in, büyük ölçüde din felsefesi üzerine kurulmuş olan "dünyanın büyüden arındırılması"nın, evrensel bir rasyonelleşme süreci olduğu savı, bu sürecin bir birleştirme süreci olduğu şeklinde yorumlanabilir.[15]

Tek tanrıcılığa sosyal politikada monarşi denk düşmektedir. Çeşitli toplumsal sınıfların ya da tabakaların, kendisine tabi oldukları *bir* hükümdar vardır. Varlık pirmadinin en tepesinde duran ya da bir "merdivenin" en yukarıdaki basamağı olan tanrı, din felsefesi alanında, hiyerarşik bir düşünce modeli oluşturmaktadır. İsa, "Tanrının krallığından" başka birşeyi ilan etmemektedir. Burada, birlik düşüncesinin iktidar düşüncesi olduğu kanıtlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, bu konuda belirli bir açıklık gösteren, Afrika geleneksel dinlerinin tasarımları, üstünlüklerini korumaktadırlar. En yüce varlık olarak tanrı, varlığın kuvvetler oyununda en güçlü kuvvettir. Bunun her zaman ve her yerde açıkça görülememesi, hiçbir biçimde uygun olmadığı anlamına gelmez. Batı Afrika'da bu kuvvetler oyununun doğa tanrılıkları ve Afrika'nın her yerinde, ölülerin iyi ya da kötü bir biçimde aralarında bulunduğu ruhlar da dahildir. Belirli hayvanlar ya da eşyalar, aşkın kuvvetlerin simgeleri olabilirler. Gerçi tanrı sonunda arslandan daha güçlü ya da yılandan daha kurnazdır, yele ve fırtınaya hükmeder, ama yine de arslandan ve yılandan, ya da yelden ve fırtınadan korkulur ve bunlar çoğu kez bir tehlike

14 Trimingham (1968), s. 53 vd.

15 M. Weber, "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen", Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Bd. 1. Tübingen 1973[5] içinde. s. 1-17.

oluştururlar. Bu tehlikeden, olası her biçimde korunmaya çalışılmalıdır. Tanrı'ya güvenmek kendi başına yeterli değildir.

Bu soruna ilişkin savlar ileri sürmek benim işim değil. Ama yine de, J. B. Danquah'ın, *The Akan doctrine of God* kitabında, en yüce varlık için üç ayrı ad vermesi ve bunların özelliklerini birbirlerinden özenle ayırması bana düşündürücü geliyor. "Onyame", genel Akan tanrısıdır; "Onyamkopon Kwaame" bir insan adı taşıyan tanrıdır (Cumartesi günleri doğan erkek çocuklara Kwaame adı verilir); "Odomankoma" ise sonsuz çeşitliliği içindeki tanrıdır.[16] Buna karşılık Gyekye, "kolaylık açısından" birinci adı kullanmakla yetiniyor. Ayrıca, başka birçok yazar gibi (Parrinder, Tempels, Kagame ve Mbiti), Afrika ve bu durumda Akan dininin tektanrıcı özelliği vurguluyor.[17] Ben bir seçim yapacak olsaydım, Danquah'ın ilettiği tanrı kavramlarından üçüncüsüne öncelik tanırdım. Çünkü o, ötekilerini de içeren, en kapsayıcı kavramdır.

Bir Afrika felsefesinin var olmadığını talihsiz bir biçimde saptadığı (bk. Felsefi Sorunlar I) makalesinden sonra, Nijerya'da, Ife'deki Üniversite'den, Port Harcourt'takine geçen R. Horton, tek tanrı sorununda, biraz sorunlu tektanrıcılık savlarına yeni bir ışık tutabilecek sonuçlara varıyor. Tektanrıcılık ya da çoktanrıcılık seçeneklerinin, seçenek olmadıklarını gösteriyor. Dinsel praksiste, birçok ruh ve tanrılık, bir tanrıdan ya da en yüce varlıktan başka bir düzlemde yer almaktadırlar. Kişisel ve ailesel sorunlar için, her durumda değişik ruhlara ve tanrılara hitap edilmektedir. Buna karşılık en yüce varlık "bir olayı olası en geniş bağlama yerleştirmenin aracını sağlamaktadır." Burada eğilimsel olarak, tüm dünyanın bir tanrısı düşünülmektedir. Bir tanrı düşüncesi, ciddi olarak üze-

16 J. B. Danquah, The Akan doctrine of God, London 1968², s. 30-77.
17 Gyekye (1987), s. 70-72.

rinde çalışmış bir kuramın çekirdeği olmaktan çok, potansiyel bir kurama (bir bütün olarak dünya) işaret etmek olarak görülmektedir." Horton'a göre, bunun nedeni, geleneksel Afrika'daki toplumsal yaşantının genellikle, var olan, bir bakışta görülebilir topluluklarda geçmesi, bu yüzden olayları daha geniş hatta evrensel bir bağlama oturtma zorunluluğunun çok ender ortaya çıkmasıdır. "Bu noktada çok sayıdaki ruh ile tek bir tanrı arasındaki ilişki, bir gizemin hâlesinden çok şey yitirir."[18]

O. T. Oladipo (Ibadan), doktora tezinde ("PhD-thesis") Yoruba'nın kuramsal kavramlarının, (en yüce varlık olarak "Olodumare", tanrılıklar ve ruhlar, atalar, büyü, sihir, efsun gibi mistik güçler), çoklukları içinde dinsel *olmadıklarını* gösterme çabasında, bana göre biraz ileriye gidiyor. Oladipo, sonunda, "Olodumare"nin ve "Tanrı"nın, Yoruba'ların ve hıristiyanların en yüce varlıklarının, birbirlerinden çok ayrı düşünüldüklerini, bu yüzden "Olodumare"yi "tanrı" olarak çevirmenin yanlış olduğunu saptıyor. Eğer bu, özellikle kendileri hıristiyan olan kültür antropologları, teologlar ya da din bilimciler tarafından hep yeniden yapıldıysa, yabancı kavramların Yoruba'ların düşüncesine incelikli bir biçimde yüklenmiş olduğu anlamına gelmektedir. Burada, Oladipo'nun sözcükleriyle bir tür incelikli "Conceptual superimposition"[19] sözkonusudur. Bu veto, Afrika dininde tektanrıcılıktan sözederken dikkatli olmak için yeterli bir neden olsa gerektir. Gerçi, "Olodumare", varlıkların hiyerarşisinde en üst varlıktır, ama ne dünya dışında olduğu ne de herşeyin üzerinde yeraldığı düşünülmektedir. "Orisanla" ve "Ogun" tanrılıkları ("divinities") dünyanın ve özellikle de insanın yaratılışına katılmışlardır, ve "Orunmila" büyük bilgeliğinden yararlanmak ve so-

18 R. Horton, "African traditional thought and Western science", B. R. Wilson (ed.), Rationality içinde Oxford 1974, s. 143 vd.

19 O. T. Oladipo, An African conception of reality. A philosophcial Anlysis. Diss. phil, Ibadan 1988, s. 84 ve 86.

runları kendisi için çözmesi için "Olodumare" tarafından yardıma çağrılmıştır.[20]

Nairobi'den Nyasani, hıristiyan metafiziğine hiçbir biçimde rakip olarak duyumsamadığı bir Afrika metafiziği tasarlıyor. Bunun çekirdeğini, canlıların, tüm ölmüşlerin, yani onların ruhlarının bütünlüğüyle çevrili oluşlarında görüyor. Ona göre bu durum, Afrika'daki topluluk duygusu ile bağlantılıdır. Bu duygu, tanrıların toplumdaki varlığını vurgulayan, atalarla sürekli bir birarada oluş sayesinde yaşamaktadır. Ataların ruhları, yardım edebilir ve ödüllendirebilirler, ama engelleyebilirler ve cezalandırabilirler de. Sonuncu edimlerin savuşturulması için belirli ritüeller ve kurbanlar gerekmektedir. Ruhların varlığı ve insan yaşamına karışmaları, toplumun iyiliği içindir. Böylelikle, topluluk duygusunun korunmasıyla ilgilidirler.[21]

Yine de, Afrika dinselliği, içine zor girilir bir alan olarak kalıyor. Son olarak, hıristiyanlaştırılmış Afrika'nın, Avrupalılaştırılmış bir Afrika'yla özdeş olmadığını ve dinsel yaşamın varolan çeşitliliğinin hâlâ geleneksel tapınıların ve ritüellerin açık etkilerini kapsadığını gösteren iki gazete haberini aktarmak istiyorum. Bir yandan, Afrika'nın artan hıristiyanlaştırılması, Afrika'nın bir Avrupalılaştırılmasının karşısında yer alıyor. Ama burada sözkonusu olan bu değildir; hıristiyanlık, Afrika'da, Avrupa'dakinden biraz başka bir anlama geliyor. Ve geleneksel dinsel tasarımlar yalnızca hıristiyan ya da İslam tasarımlarıyla karışmış durumda değiller. Kendi başlarına da hâlâ etkililer. Öte yandan, geleneksel dinlerde bugün de bir tanrının birliği, iktidar ilişkilerinin açıkça yeniden yazıldıkları, iyice ayrıntılı olarak temellendirilmiş bir tanrının krallığı için değil, bir kuvvetin çok çeşitli bir biçimde en yüksek ya da

20 İbid, s. 89.

21 J. M. Nyasani, "An African metaphysical conception of the Absolute", E. Schadel (Yay. haz.), Actualitas omnium actuum içinde. Frankfurt a.M. 1989, s. 83-87

çok güçlü olduğu ya da öyle olduğuna inanılan çok yönlü bir olaya yöneliktir.

10 Eylül 1985'te Kenya'daki *Sunday Standart*'ta Nairobi ile Mombasa arasındaki caddede, bir trafik kazasında yaşamını yitiren havari Evans Mrima'nın ani ölümünün haberi verildi. Mrima, Kenya'nın "Outreach Gospel Missionary Services Church"ünün kurucusuydu. Yüzlerce yandaşı, havarilerini yeniden yaşama döndürmek için saatlerce, bir tür trans durumunda dua ettiler ve şarkı söylediler. Ancak, bekledikleri gerçekleşmediğinden, "after grad prayers" (büyük dualardan sonra) muhteşem bir cenaze töreni düzenlendi.

Gana'daki *People's Daily Graphic*, 16 Kasım 1989'da onyedi yaşında bakire bir rahibe olan Akosua Kwakoah'nın, Gana'nın doğu bölgesinde (Akim Tafo yakınında), yalnızca üç aylık hamilelikten sonra güçlü kuvvetli, yaşayabilecek durumda bir çocuk doğurduğu haberini verdi. Çocuğun adı Kwaku Abrantee'ydi ve genç rahibeyi düzenli olarak ele geçiren ("took possesion") beş ruhtan birinin adını almıştı. Çocuk bir fetiş-rahip olacak. Geçici olarak, gazetecilerin annenin, çocuğun ve ailenin fotoğrafını çekmelerine izin verilmedi. "Okuyucuların sorularını bekliyoruz."

GÜNCE KAYDI IV

"Bir Üniversite ve Kenti"

Legon-Accra, 19.11.1989

Gana Üniversitesi'nin Legon'daki (Accra'nın bir banliyösü), kampüsü, dikkate değer. İlk önce, şaşırtıcı büyüklükte oluşu göze çarpıyor. Medical School dışındaki tüm fakülteler burada yer alıyorlar. Öğretim üyelerinin ve öğrencilerin çoğu da burada oturuyor. Binaların arasında çok alan var: yeşil alanlar, ağaçlar, spor alanları. Tüm bunlar daha 50'li yıllarda İngilizler tarafında kurulmuş. Konuklar için herbirinde çeşitli büyüklük ve fiyatta 6'şar daire olan 5 apartman bulunuyor (ben günde 27,50 $ ödüyorum); ayrıca kahvaltı ve iki öğün sıcak yemeğin uygun fiyatla sunulduğu bir restoran var. Bu bina kompleksi, inşaatı finanse edenin adını taşıyor. "Ford Foundation." Klasik biçemde büyük bir anfitiyatro da, unutulmamalı.

Ama Campus aynı zamanda "self contained." Bir postahane, bir benzin istasyonu, birkaç bar ve bir gıda dükkanı, ayrıca sayısız meyve çerez satışı yeri de var. Kütüphane dev bir antikacı dükkanını andırıyor. Klasik yapıtlarla zengin bir biçimde donatılmış. 50'li yıllardan sonra çok az yeni kitap eklenmiş. Herşeyin üstünde, bir tepenin zirvesinde yönetim hüküm sürüyor: binanın bir kanadı, evi de çok yakınlarda olan

"Vice-Chancellor" için ve bir kanadı da "Registerer" için. 18 yıldır burada çalışan ama kendisi de hiç yukarıya çıkmamış olan bir yönetim görevlisiyle, tüm arazinin en yüksek noktasındaki gözetleme kulesine tırmanıyoruz.

Otobüs ya da taksiyle yaklaşık 20 dakikada ulaşılan Accra kenti, kampüs gibi, çok geniş bir alan üzerinde uzanıyor. Kentin iç kesimi çok çekici değil. Legon'dan yaklaşık 12 km. uzakta. Binaların çoğu eski ve bakımsız. Atık sular, büyük ölçüde üst yüzeyden, yakındaki okyanusa iletiliyor. İkide bir, erkeklerin açıkça caddeye işedikleri görülüyor. Yaşam için gereksinim duyulan hemen hemen herşey, çoğu kez sadece bir parça tahtadan oluşan satış yerlerinden sağlanabilir. Elbette, çok iyi klima aygıtları bulunan birkaç süpermarket de var. Büyük turist akınının, neden Accra'ya değil de Nairobi'ye gittiği anlaşılıyor. Beyaz işadamlarının ve turistlerin büyük çoğunluğu Pazar günü öğleden sonrasında, güvenli yüzme olanağı bulunan, sınırlandırılmış bir kıyı parçasında, "Labadi Beach"de buluşuyorlar. Ama burada da Afrikalıların sayıca üstünlüğü var.

Buradaki insanların, Doğu Afrika'dakilerden daha dostça oldukları söylenebilir mi? Her halükârda geleneklerinin daha bir bilincindeler, davranışlarında, kendi değer tasarımlarına daha bağlılar. Kentte de, geleneksel giysiler içinde, nispeten daha çok insan görülüyor. Sadece beyazlar değil, hintliler ve müslümanlar da caddelerin görüntüsünü daha az belirliyorlar. İngiliz sömürge döneminin bir kalıtı olan soldan trafik, 1974 yılından sonra kaldırılmış. İnsanların, kabileleriyle bağlarını yitirdikleri için köksüzleşmelerinin bir anlatımı olan büyük kent suçluluk oranı göreli olarak daha az görünüyor. Her halukârda, insan Nairobi ya da Dar üs Selam'daki gibi, hava kararıktan sonra dışarı çıkmaması için uyarılmıyor.

NOT IV

Gana'da Felsefe Dalının Örgütlenişi Üzerine

Gana'da, ana dal olarak, felsefe eğitimininin verildiği bir "Department of Philosophy", yalnızca ülkenin üç üniversitesinden en eskisi ve en büyüğü olan Legon-Accra'daki "Gana Üniversitesi"nde bulunmaktadır. Kumasi'deki ve Cape Coast'daki öteki üniversiteler sadece, Cape-Coast'daki "Eğitim Felsefesi" dersi gibi, başka dallarla ilişkili olan felesfe dersleri vermektedir.

"Gana Üniversitesi", konumu ve çapı hakkında, Günce Kaydı IV, "Bir Üniversite ve Kenti" bölümünde birşeyler söyledim. Felsefe Bölümü merkezi bir yerde, "Department of Religious Studies"in hemen yanında yer alıyor. Daha önce sözü edilen "Bahme-Library"nin bütünlenmesi için, bölümün kendine ait küçük bir kütüphanesi bulunuyor. Eğitim bir hazırlık yılını, 2 yıl B.A. eğitimini ve başarılı mezunlar için 2 yıl daha M. Phil eğitimini kapsıyor. Yaklaşık 300 öğrenci, ilk öğrenim yıllarında felsefe dersini öteki iki dalın yanında alıyorlar. İkinci yılda geçtikleri dallardan birini bırakıyorlar ve üçüncü yılda seçimlerine göre iki ya da bir dalda okuyabiliyorlar. M. Phil. eğitiminde felsefe tek dal. Tüm dersler 4 öğretim üyesi tarafından veriliyor: 1 profesör ve 3 okutman. Okutmanların ikisi ABD'den ya da Kanada'dan geliyor. Düzenli olarak verilen dersler şunlar:

Hazırlık Yılı
Tümdengelimli Mantığın Öğeleri (1)
Felsefe Sorunları (2)

B.A. Bölüm I
Tümdengelimli Mantık (zorunlu) (3)
17. ve 18. yüzyılın Rasyonalist ve Görgül Felsefesi (4)
Ahlak Felsefesi (5)
Eskil Yunan Felsefesi (6)

B.A. Bölüm II
Bilimlerin Metodolojisi (zorunlu) (7)
Politik ve Toplumsal Felsefe (8)
Eskil Yunan Felsefesi - Platon ve Aristoteles (9)
Modern Analitik Felsefe (10)
Afrika Felsefesi (11)
"Philosophy of Mind" (12)

İlk yılda her iki ders de zorunlu, ikinci ve üçüncü yıllarda sadece adı ilk yazılanlar zorunlu. B.A. Bölüm I'de öğrenci 1, 2 ya da 3 seçmeli derse katılabilir. B.A. Bölüm II'de 1, 2 ya da 4 seçmeli derse katılabilir. Öğrenciler için hazırlanmış bir bilgi kağıdında, 11 numaralı dersin unutulmuş olması salt bir rastlantı mı acaba?

M. phil. dersleri şunlar:

Matematiksel mantık, (Toplumsal ve Doğal) Bilimlerin Etiği ve Felsefesi —bu ders B.A. eğitimindeki konulardan belirli bir farklılık içeriyor.— Ayrıca aynı adlarda Politik ve Toplumsal Felsefe, "Philosophy of Mind," Afrika Felsefesi ve Eskil Yunan Felsefesi. Yeni eklenen dallar: Mantık Felsefesi ve Din Felsefesi. Tüm bu alanlarda ve Ortaçağ Felsefesi'nde (Yunan-Arap ve Latin) öğrenciler birinci yıldan sonra sınava alınıyorlar ve 40.000 sözcüğü aşmayan bitirme ödevini yazmadan ön-

ce bir öğretim üyesinin eşliğinde çeşitli denemeler yazmaları gerekiyor.

FELSEFİ SORUNLAR VIII

"Atasözlerinde Felsefe" ve "Afrika Düşüncesi Ne Denli Sistematiktir?"

Tempels ve Kagame, Bantu'ların "Ontolojisi"ni, onların dilinden, ya da dillerinden okuyup sistemleştirirlerken, Abraham (Gyekye ve Wiredu gibi Gana Üniversitesinde ders vermiştir) ve Mbiti, Afrika düşününü ya da Afrika dinlerini ve felsefesini kavramak ve serimlemek için geniş ölçüde atasözlerinden yararlanıyorlar. Gyekye de atasözlerine yöneliyor, ama bunu daha kapsamlı ve yöntemsel açıdan daha bilinçli bir biçimde yapıyor. Gyekye Afrika düşüncesinin kaynakları olarak şunları sayıyor: Atasözleri, söylenler, destanlar, halk türküleri, ritüeller, inanç içerikleri, töreler, gelenekler, sanatsal simgeler, sosyopolitik kurumlar ve çalışmalar. Ve Gyekye, "Atasözlerinin felsefi içeriklerinin betimlenmesini ve Akanların söylenleri, destanlar vb. yanı sıra, atasözlerinden de, bu halkın felsefi düşüncelerinin kaynağı olarak nasıl yararlanılabileceğini açıklamayı" Afrika felsefesinin temel görevlerinden biri olarak görüyor.[1]

Gyekye'nin kitabının, serimlememiz açısından büyük bir önemi var. Çünkü "Felsefe ve kültür arasındaki ilişki"yi, Afrika felsefesini ele alışının ekseni yapmıştır.[2] Felsefenin, kül-

1 K. Gyekye, An essay on African philosophical thought. Cambridge 1987, s. 13 ve 16.
2 İbid, s. 25.

türe bağımlı oluşu bu yüzden kültürlerarası bir felsefeyi zorunlu kılmaktadır, çünkü kültürlerötesi genellikleri aramak ya da onlara göndermede bulunmak bile yararsız ve anlamsızlaşmıştır. Yine de kitabın hiç bir yerinde, Gyekye'nin kitabının tamamı ele alınmayacak, ancak, onun, Akan düşüncesinin kavramsal çerçevesini serimleyişine, irdelemelerimizin gereken yerlerinde başvurulacaktır. Bu tavrımızın haklılığını aşağıda açıklayacağız.

*Atasözleri, Gyekye'nin serimlemesinde Afrika düşüncesi*nin kaynakları olarak, birinci sırada anılıyorlar ve başka yazarlar tarafından da öncelikli olarak kullanılıyorlar. Neden? Atasözleriyle felsefe dili arasındaki özel bağıntı nerede yatıyor? Atasözlerinde, belirli deneyimler üzerinde düşünsemenin sonuçları "teleskopik" olarak özetlenmiştir. Atasözleri deneyimden "damıtılmışlar"dır. "Eliptik (eksiltili) ve enzimematik" anlatım biçimiyle nitelendirilirler. Çoğu kez "çekirdeksi" ve "özlü" ya da "şifreli" olarak tanımlanırlar. Bu açılardan, Akan atasözleri, aforizmasal felsefeyle, örnekse, Heraklit'in ya da Sokrates'in felsefeleriyle karşılaştırılıyorlar. Hint Upanişadlarına ve Konfüçyus'a da açıkça göndermeler yapılıyor.[3]

Atasözlerinin bu tanımlanışları, Felsefi Sorunlar I'de verdiğimiz, Felsefe çalışmasının karakteristiğine mükemmel bir biçimde uygun düşüyorlar. Sözlü anlatımın yoğunlaşmasına yol açan, "kavramın zorlanması," bu niteliklerle rahatlıkla karşılaştırılabilir. Russell'in, felsefeciyi, dahil olduğu toplumun düşüncelerinin ve duygularının "kristalize olduğu ve yoğunlaştığı" bir adam olarak niteleyişini, Gyekye de açıkça alıntılıyor.[4] (Gyekye bunu felsefenin kültüre bağlılığının irdelenmesi bağlamında yapıyor). Eğer, felsefecinin çalışmasını dil içinde ve dil üzerinde bir çalışma olarak ele alabilirsek, bu çalışmanın

3 İbid. s. 17-19.

4 S. 26 vd.; B. Russell: A history of Western philosophy. London. 1961, s. 7.

dilin bir yoğunlaştırılması sürecini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Bu arada, buraya hemen şunu eklemeliyiz: bu belirli bir türden bir yoğunlaştırma sürecidir. Bir şiir de yoğunlaştırılmış dildir. Atasözleri de öyledirler. Felsefi çalışmada gündelik dil "kavrama" gibi bir şeye yoğunlaştırılır. Bizzat düşünme, önkoşulan kategorilerin, genel kavramların ortaya konulması ve biçimlendirilmesi, büyük bir felsefi çalışmadır. Her halükârda, Aristoteles ve Kant bunu böyle yorumlamışlardır. Burada "bizzat düşünme" sözünü, düşüncenin kültüre bağlılığı anlamında görelileştirmek istiyoruz. Hegel'in düşüncenin kendikendini-düşünmesini arı bir biçimde gerçekleştirme girişimi, onun, belki de felsefe literatüründeki en yoğun kitap olduğu söylenebilecek, *Mantığın Bilimi*ni yazmasına yol açmıştır. Elbette Hegel'in düşüncesi de bir dile ve bir kültüre bağlıdır ve bu yüzden arı düşünce değildir. Ama, "kavramına vardırma" devinimini paradigmatik olarak gerçekleştirir. Kısaca şöyle formüllendirebiliriz: Felsefe yapmak, kavramlar oluşturmak demektir.

İmdi, sorulması gereken, atasözlerindeki yoğunlaştırma süreciyle, felsefe çalışmasının birbirlerinden nasıl ayrıldıklarıdır. Atasözlerinin oluşumuna yol açan bu sürecin bir analizini sunmak durumunda olmadığımdan, bana yalnızca, atasözlerinde felsefi-kavramsal yoğunlaştırmalarla ya da benzeri durumlarla nerede ve hangi biçimde karşılaşıldığını sormak kalıyor. Burada, Afrika atasözlerinin Gyekye'de ve Abraham'da nasıl zikredildikleri ile ilgileneceğim. Gyekye'nin verdiği atasözlerinden birkaç standart örnek şunlar:[5] "Hiçbir yazgı bir başkasına benzemez"; "İyilik, yapana kötülük getirmez"; "Tanrı herşeyin gerekçesi ve nedenidir"; "Yeryüzü geniştir ve tanrı onun reisidir"; "Kulakta dörtyol ağzı yoktur". Abraham öncelikle, Afrika düşüncesinde insan ve toplum öğretisinin iş-

5 İbid, s. 18 vd. ve s. 20.

lendiği atasözlerine dayanıyor. Başka birçoklarının yanı sıra şu atasözlerini de veriyor: "Deli der ki, siz benden değil, arkadaşımdan sözediyorsunuz"; "Kendi domatesini kendine satan, delidir"; "Yoksulluğun dostu olmaz."

Gyekye'nin kitabındaki örnekleri, felsefi açıdan önemli görüyorum. Açıkça, "gerekçelendirme" ve "neden"; "yazgı" ve "kötü" kavramlan gibi kavramlar, ya da "eşit olma" ve "tepki" gibi kavramsal bağıntılar içeriyorlar. Öte yandan eğretilemeler ya da figürsel yoğunlaşmalar şeklinde belirginleşiyorlar: "Herkesin ve herşeyin üstündeki reis olarak Tanrı." Özellikle güzel bir örnek ise Gyekye'nin, principium-non-condratictionis'in imgesel formüllendirilişi olarak nitelediği, "Kulakta dörtyol ağzı yoktur" atasözüdür. Eğretilemelerin ve imgesel anlatımların karşılaştırılabilir bir kullanımına, felsefede ve özellikle Afrika düşüncesinde sık sık rastlanmaktadır.

Buna karşılık, Abraham'ın kitabındaki örnekleri, içlerinde felsefi (kavramsal olarak yoğunlaştırılmış) bilgeliklerin değil, günlük yaşam bilgeliklerinin dile getirilmiş olmalarına göre seçtim. Başkalarına yapılan iyiliğin, insanın kendisiyle ilgili olmayışını ya da kendi domateslerini kendine satanın deli oluşunu, herkes hemen anlar. Ve yoksulun, dostlarını yitirmesi, yaşamda yeterince sık ve kolaylıkla gözlemlenebilir ve yaşanabilir.

Böylelikle, Gyekye'de bulunmayan, ama Oruka'nın geleneksel bilgelik öğretilerini eleştirel analizinde gösterilmiş olan (bak. Felsefi Sorunlar VI) bir ayrıma geliyoruz. Oruka'nın "folk-philosophy"yi, (halk bilgeliği) ve "sage-philosophy"yi (felsefi bilgelik) birbirinden ayırması gibi, ben de, felsefi içerikleri olan atasözleriyle, günlük yaşam doğrularını dile getiren atasözlerini birbirinden ayırmak istiyorum. Demek, atasözleri per se değil, ancak birinci gruba dahil oldukları sü-

6 W. E. Abraham, The mind of Africa. Chicago 1962, s. 71-73.

rece, felsefi düşünce kaynaklarıdırlar. Ve bu da, dilsel yoğunlaştırmanın derecesinden ve niteliğinden okunabilir.

Ancak, atasözlerinin iki türünü birbirinden ayırmak için kullandığımız kıstaslar, yukarıda açıkça eleştirdiğimiz Oruka'nın kıstaslarıyla aynı değillerdir. Çünkü Oruka'nın kıstasları, felsefenin batı dünyasındaki Üniversite dalı olarak konumunu, hiç sorgulamadan bir ölçüt haline getirmektedirler. Nairobi'den G. J. Wanjohi de bu kıstasları kullanıyor olmasına karşın, Gikuyu'ların bazı atasözlerinin araştırılmasında, bu atasözlerinin felsefi içerikleri hakkında ilginç sonuçlara varıyor.[7] Etik açıdan önem taşıyan bazı atasözleri örneğinde, onların eleştirel ve düşünsenmiş düşünceyi önkoştuklarını gösteriyor. "Ödenmesi gerekmeyen tek borç, bir insana zehir vermektir" ya da "Borcu olmayan yoksul bir adam, yoksul değildir" gibi atasözleri, Wanjohi'ye göre, bir metadilde ahlak üzerine tanıtlamalardır ve bu yüzden Gikuyu felsefesine dahildirler. (İkinci örnek, bizim kıstaslarımıza göre, felsefi olarak kabul edilemez). Wanjohi, ayrıca görünüşte birbirleriyle çelişen atasözlerinin felsefi niteliğini, aslında birbirleriyle çelişki içinde olmadıklarını açıklayarak gösteriyor.[8] "Susan kişi övgüye değer" ve "Susmak, birbirinden nefret etmek demektir" gibi. Atasözlerinden birinin ya da öbürünün uygun olduğu durumlar, açıkça değişik durumlardır.

Gyekye'nin verdiği bilgileri bütünlemek açısından, onun açıkça ortaya koymadığı ya da her halukârda, üzerinde diretmediği bir başka ayrım da önemlidir. Atasözleri, felsefenin kaynaklarıdırlar. İki alanda da karşılaşılan dilsel yoğunlaştırmanın benzer türde oluşu yüzünden böyle olabilirler. Bu durum şiir sanatında, sanatın başka biçimlerinde ve büyük bir olasılıkla, bütünüyle Logos'a aktarılmayıp, onunla diyalektik

7 G. W. Wanjohi, The philosophy of Gikuyu proverbs and other sayings. With particular reference to ethics. MS, 8. s.

8 İbid, s. 4 vd.

bir ilişki içinde kalan söylenlerde de kendini gösterir. Ama insanların bu anlatım biçimleri, bu yüzden kendi başlarına felsefe değillerdir. Gyekye, Akan atasözlerini Heraklit'in, Sokrates'in ya da Konfüçyus'un aforizmalarıyla karşılaştırdığında, her ikisinin de aynı biçimde felsefe oldukları izlenimini uyandırıyor. Açıkçası, böyle bir şey söylemek istemiş olamaz. Bir atasözleri derlemesi, bir felsefe kitabı değildir. Atasözleri, ancak Gyekye'nin ya da Wanjohi'nin yaptığı gibi, felsefi açıdan yorumlandıklarında, onların felsefi içerikleri elde edilir ve felsefenin kaynağı oldukları ortaya çıkar.[9] Sonra bu, kavramsal bir şemanın yeniden kuruluşunun, ağırlıklı olarak atasözlerine ve benzeri kaynaklara dayandığı ölçüde, yukarıda anlatılan biçimde bir etnofelsefe olduğu anlamına da gelir. Bu bağlantılar, ilgililer tarafından felsefe olarak dile getirilmezler, tersine başkalarınca ve örtük felsefe olarak açığa çıkartılırlar.

Afrika felsefesinin felsefe olarak belirlenmesinin kullanışlı bir tanıtlanışı için ve Gyekye'nin düşünme silsilesi için de, felsefi düşüncelerin kollektif değil, bireysel olarak düşünülmüş olmaları önemlidir. İmdi, kuşkusuz, Avrupa ve de Uzakdoğu felsefe geleneğinde, önde gelen bir dizi birey vardır. İsimlerini anmaya gerek yok. Bu yüzden şu soru sorulabilir: Neden Afrika bilgelik öğretilerinde de böyle isimler olmasın? Gyekye'nin, bu isimlerin, atasözlerini yaratan *kimseler* olduğu yolundaki düşünce adımı, iyi temellendirilememiştir. Akan kabilesinin bilgelerinin, "anyansafo"nun, öğretilerini serimlediklerinde, atasözlerini kullanmaları ve rasyonel bir biçimde ortaya koymaları, onların atasözlerini de yaratanlar olduklarına bir kanıt oluşturmalıdır.[10]

9 Gyekye ve Wanjohi Twi'lerin atasözleri derlemelerini, Akan'ların ve Gikuyu'ların dilini kullanıyorlar. J. G. Christaller, A collection of 3.600 Twi proverbs. Basel 1879; R. S. Rattray, Ashanti proverbs. Oxford 1916; G. Barr, 1.000 Gikuyu proverbs. London 1960; N. Njururi, Gikuyu proverbs. London 1969.

10 Gyekye (1987), s. 19.

Geleneksel Afrika felsefesinin önde gelen isimlerinin, ilksel bir yazılı gelenek olmadığı için bilinmedikleri savı da çok güçlü değildir. Eğer isimler önemli olsalardı, çok uzun süre boyunca da sözlü olarak aktarılabilirlerdi. Bence, önde gelen bireylerin adlarını aktarmak, önemli bulunmadığı için böyle olmuştur. Aynı görüngü, Afrika tarihinin seçkin sanat yapıtlarında da ortaya çıkmıştır: yaratıcılarının adları aktarılmamıştır.

Bu yüzden, Gyekye'nin "kollektif ve bireysel düşünce" üzerine irdelemelerine işaret etmek daha yararlı olur.[11] Avrupa'nın, Hindistan'ın ya da Çin'in büyük filozofları da kendi zamanlarına ve kendi dillerine mecburdular: felsefi tasarımları için, zamanlarının tasarımlarını ve kavrayışlarını, dillerinde verili olduğu haliyle, kullandılar. Öte yandan Avrupa ya da Hint felsefe tarihinde, sahipleri bilinmeyen ya da çok az bilinen hayranlık verici düşünce binaları vardır. Bu gözlemler, isimlerin aktarılmasının, ikincil önemde olduğunu göstermek için uygundurlar. Akan'lar ya da Afrika halkları, büyük bilgelik öğretmenlerinin adlarını neden aktarmalıydılar ki? Bunun önemli olduğunu kim söylüyor?

Bu sorunun tartışıldığı, Gana Üniversitesi Felsefe Bölümünün bir öğrencisi, felsefi kuramların elbette atasözlerine bağlı olduğuna ama bunların yaratıcılarının adlarına bağlı olmadığına bir açıklama daha getirdi. Atasözleri, günlük dile alınırlar. Bunu felsefe kuramları için yapmak, oldukça zordur, çünkü biçimleri ve içerikleriyle, günlük dilden oldukça uzaktırlar. Özel oluşları yüzünden yaratıcılarının adlarıyla bağlantılı kalırlar.

Son olarak, Gyekye, aforizmasal ve sistematik felsefe arasında belirli bir hiyerarşiden yola çıkmaktadır. Atasözlerini felsefi aforizmalara eş tutmuştur. Ama daha iyi, asıl felsefe, sistemdir. Bu yüzden Gyekye, Akanların düşüncesinin kavramsal çerçevesini, onların felsefi sistemi olarak yorumlamaya ça-

11 İbid, s. 24-29.

lışıyor. İki tür atasözünü, gündelik yaşamın doğrularını dile getirenleri ve felsefi olanları, ayırdedecek olursak, ve Afrika dillerinin atasözleri bakımından genelde çok zengin oluşlarından yola çıkarsak, Gyekye'nin düşüncesine bakışta, aşağıdaki görüntü ortaya çıkar:

Avrupa	Atasözleri	Felsefi aforizmalar → Felsefi sistem
Geleneksel Afrika	Felsefi olmayan atasözleri	Felsefi içerikli atasözleri → Bugünkü yorumcular tarafından yeniden kurulan felsefi sistem

Geleneksel Afrika'nın felsefi bilgeliğine, ancak geleneksel ilişkilerde yaşayan, felsefi düşünen bilge adamlara sorarak ulaşılabilir. Bu, hep en az ölçüde olanaklıdır. Gyekye, elbette, bu yoldan da geçmiş ve Akan kabilesinin bilge adamlarıyla konuşmuştur. Ayrıca geleneksel Afrika'nın felsefesi çeşitli kaynaklardan, tercihan da felsefi içerikli atasözlerinden kurulabilir. Burada (felsefi içerikli) atasözlerinden, bunlarda (örtük bir biçimde) içerilen felsefi sisteme doğru sürekli yükselen bir çizgi çizilmesine, bir soru işareti koymak istiyorum. Bu durum, Avrupa ve ABD felsefe geleneğindeki belirli egemen akımlarda verili olan, sistematik felsefenin değerinin abartılmasından kaynaklanıyor olabilir.

Bu arada, bu akımların egemenliği, Nietzsche'nin, aforizmasal felsefe yapıtıyla, Heidegger'in, metafizik sistemlerin bir yapıbozumu (Destruktion) programıyla, Wittgenstein'in "Dil Oyunları" düşüncesiyle, Adorno'nun Negatif Diyalektiğiyle ve Derrida'nın, bu sistemleri yıkma girişimi ile kırılmıştır. Heidegger ve Derrida'da, sanat felsefesine yeni bir yakınlık ortaya

çıkmıştır. Adorno'da, sanata, felsefi düşünceden daha öteye götüren, kendine özgü bir yol saklı tutulmuştur. Bu yol artık sistematik değildir, tersine geçici konumlanışları göstermek için modeller geliştirmeye çalışır. Bir sistem kurmak isteyen, şimdiye dek Hegel tarafından belirlenen diyalektikte olduğu gibi, negatif olanı tüm katılığıyla almaya çalışsa da, bütünün anlamını bilir. Bu negatifin aşılmasının enerjisiyle doğrudan doğruya birliğe ve bütünlüğe ulaşılabilir.

Nasıl olursa olsun, biz, Afrika düşüncesinin serimlenişi böylelikle aynı şekilde tersine döner mi diye görmek için, sistemin egemenliğinin yerine aforizmasal felsefenin egemenliğini koymak istemiyoruz. Çünkü salt bir tersine dönüşle, geride bırakılmak istenen şeyin kısır döngüsünde kalınır. Ben, Afrika felsefesi içinde sistem düşüncesine çok değer verilişinin nasıl ortaya çıktığını sormakla yetiniyorum. F. N. Agblemagnon'un 1962 tarihli bir makalesi, "Totalité et systèmes dans les sociétés d'Afrique Noire" bu oluşum sürecini anlaşılır kılabilir.[12] Bu yazar, birçok Afrikanistin ve antropoloğun, bir Afrika düşüncesini yadsımalarının, Afrikalıların mantıksal —ve bu demektir ki sistematik— düşünce yeteneklerinin bulunmadığı iddiasıyla özdeş olduğunu gösteriyor. Afrikalıların sanat ve din alanında ortaya koydukları herşeyin, ritm, duygu ve içgüdüden ibaret olduğu öne sürülüyor. Yazar, özellikle Eugène Garnier'e ve E. G. Parrinder'e dayanıyor. Kendisi de çalışma hipotezi olarak, her toplumda, bu toplumun düşüncesinde herhangi bir biçimde dile gelen bir bütün ve olumsuzluğu diyalektik bir biçimde içine alabilen kendi içinde karmaşık yapılı bir bütün görmeyi öneriyor.

O zamandan bu yana, Afrika düşüncesini kendi sistematiği içinde kavramak için, Tempels'in ve Kagame'nin kitaplarında Ndaw'un "Pensée africaine" tasarımına ve *African systems of*

12 F. N. Agblemagnon, "Totalité et systèmes dans les société d'Afrique Noire", Présence Africaine, Nr. 41, içinde 1962, s. 13-22.

thought[13] gibi derlemelere ve Gyekye'nin, Akanların felsefesinin kavramsal çerçevesini onlann felsefi sistemi olarak yorumlayışına dek çok şey yapılmıştır. J. C. Thomas, C. A. Ackah'ın *Akan ethics* kitabına yazdığı girişte; "sistematik olarak sunulamayan bir şeyin üstüne sistem ve düzen yükleme denemesinden kaçınılması gerektiği" uyansında bulunuyor. Thomas, "geleneksel düşüncenin, yayımlandığı zaman açıkça düzenlenmiş ve cilalanmış bir düşünce sistemi olarak yansıtılmasını da, bu düşüncenin tahrif edilmesi" olarak görüyor.[14] Hountondji, Afrika tasarımlarını ve düşüncelerini, "düşünce sistemleri" olarak tanımlamaya hemen hazır olan etnologların ve etnofilizofların Avrupa-merkezci arka planlarını görebilmiştir. Buna karşılık kendisi ise, "Felsefenin bir sistem değil, bir tarih" olduğunu, "kendi içinde kapalı bir bilme değil, açık bir süreç, dinmeyen, bitmeyen bir soru sorma"[15] olduğunu söylüyor. Sistem derken, sözcüğün katı anlamıyla sistemi, kesin doğruluk olarak görülmek istenen bir felsefi doktrini anlatmak istiyor. Spinoza ve Hegel, "mutlak bilgi"yi içerdiğini söylediklerinde, bu tür sistemin temsilcileridirler. Elbette, tüm felsefe belirli bir anlamda sistematiktir. Bağlamlar oluşturulur, tanıtlamalar yapılır ve sonuçlar çıkarılır. Hountondji, bu zayıf anlamdaki sisteme, en az benim kadar karşı çıkmak istemiyor. "Bu anlamda, felsefi düşünsemenin kaçınılmaz olarak sistematik bir görünüm oluşturması doğaldır."

Afrika düşüncesinin bir sistem biçimini alıp almaması gerektiğine karar vermek benim işim değil. Ben son olarak, Afrika felsefesinin ne denli sistematik olduğunu soruyorum. Sistematik felsefe, felsefenin aforizmasal ya da tarihsel türlerinin

13 Rodezya ve Nyasaland'daki University College'in International African Institute'ünün üçüncü seminerinin konferansları ve tartışmaları (1960), "African systems of thought" başlığı altında yayımlanmıştır (1965), Önsöz: M. Fortes ve G. Dieterlen.

14 J. C. Thomas, C. A. Ackah, Akan ethics içinde. Accra 1988, s. 20.

15 P. J. Hountondji, African philosophy, Myth and reality. London 1983. s. 71-84, özellikle 71 und 74.

üstünde değildir. Afrika felsefesinin sistem biçimini alması zorunluluğu kesinlikle yoktur. Bu yüzden, bunun dışarıdan yüklenebileceğini açıkça söylemek istiyorum. Din felsefesi alanında, Felsefi Sorunlar VII'de, bu alanda yapılmış olan sistematikleştirme çabalarının nesnesinin, aynı olmadığını göstermeye çalışmıştım. *Bir* tanrının tekliği, Afrika dinselliğinden çok hıristiyan ya da İslam teolojisi anlamında düşünülmüştür.

Güncel irdelemeler bağlamında, bu keyfiyet temelinde, Mbiti'de var olan ve bence Gyekye'nin yeterince kararlılıkla benimsemediği bir eğilimi güçlendirmek istiyorum. Mbiti, atasözlerini duruma bağlı olarak yorumlamayı öneriyor. Onun serimlemesine göre, atasözlerinin felsefi içeriği "esas olarak duruma bağlıdır."[16] Gyekye bu düşünceyi bütünüyle almıştır. Gyekye, Mbiti'nin bu sözüne William Bascom'un ve Ruth Finnegan'ın, atasözlerinin duruma bağlılığını, içinde bulundukları ya da alıntılandıkları ortam bağlamında açıklayan sözlerini de eklemektedir. J. C. Thomas'a göre, bu keyfiyet, "bir atasözünün durum olmadan bir hiç olduğunu"[17] saptayan R. S. Rattray tarafından daha açıkça dile getirilmiştir. Ancak Gyekye'ye göre bu, genel felsefi yoruma gelebilmek için sadece bir ilk adımdır.[18] Buna karşılık ben, Felsefi Sorunlar II: "Tarih"te, duruma bağlı yorumun daha geniş bir anlamayı gerektirdiğini ve olabildiğince, atasözünden, bu atasözünün oluştuğu durumu türetmeyi önermiştim. Akan Atasözü "Komşudan dokuzu esirgersen, kendin on alamazsın" için, böylelikle, köydeki komşuluk ortamına ve komşu göçebe kabilelerin güçlü düşman tavrına karşı yerleşikliğe bir gönderme ortaya çıkmıştı. Bu yorum Gyekye'deki "etik egoizme işaret etme"den daha somut ve verimli bir yorum olabilir. Yeniden kurulacak olan somut

16 J. S. Mbiti, African religions and philosophy. London 1969, s. 2.
17 J. C. Thomas, Ackah içinde (1988), s. 21.
18 Gyekye (1987), s. 17.

bir durumun, yaşanılan somut bir duruma uygulanabilirliği, soyut maksimler yolundan daha olanaklı görünüyor.

NOT V

Üniversite Kapatılıyor

1989 Ağustos ve Eylül aylarında, Nairobi Üniversitesi'nde herşey çok sakindi. Öğrenciler derslere ve uygulamalara (tutorials) tam zamanında ve az çok eksiksiz olarak geliyorlardı. Bu ikincisi, zaman zaman isimler okunarak ve öğrencinin varlığı saptanarak denetleniyordu. Her hafta, öğrencilerin, çok disiplinli geçen ve varolan öğretim üyelerine saygılı ve nazik davranılan birkaç toplantısı vardı. Bu yüzden Üniversite'nin 9-16 Kasım 1989 tarihleri arasında, öğrencilerin, yemeklerin kötü çıkmasını protesto etmeleri yüzünden kapanması çok şaşırtıcı oldu. Bundan sonra eğitime yeniden devam edeceklerin, kayıt yenilemeleri ve anne-babalarıyla birlikte gelmeleri gerekiyordu. Ayrıca, Nairobi'den bir meslektaşımın bana yazdığı gibi, yeniden okula alınmanın başka sıkı koşulları da ("stiff conditions") vardı.

Ama bu olay Afrika üniversite yaşamında kesinlikle tekil bir olay değildir. 30.11.1985'de *Ghanaian Times* şu haberi veriyor: "Zambia'nın, kuzeydeki madencilik kenti Kitwe'de bulunan Copperbelt üniversitesi, yemek masrafları için daha yüksek zam isteyen öğrencilerin beş gün boyunca şiddet içeren protestolarından sonra, dün kapatıldı.

Ülkenin, başkent Lusaka'daki en büyük Üniversite kampüsü de, önceki hafta benzer huzursuzluklar yüzünden kapatılmıştı."

Sahra'nın güneyindeki Afrika'da, yönetim tarafından defalarca kapatılmamış bir üniversite yok gibidir. Gana'da, esas olarak Ekim ayından Haziran ayının sonuna dek süren öğretim yılının başlamasının birkaç ay ertelenmesi bir alışkanlık durumuna gelmiştir. Bu yıl dersler 4 Aralık'ta başlıyor ve öğretim üyeleri (de konuklar gibi) öğrencilerin "sakin" davranacaklarını umuyorlar. Benim 1990 Ocak ayındaki ziyaretim sırasında boykotta olan Université Nationale du Bénin'in, özel durumu hakkında, daha ilerde (Günce Kaydı VII ve Not VII) daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

FELSEFİ SORUNLAR IX

"Komünalizm" ve "Biz Felsefesi"

Afrika'daki topluluk duygusu sık sık övülmüştür. Bu duygu, Avrupa'daki ilişkilerden ayırdedici özelliklerden biri olarak görülmektedir. Küçük aile olarak değil, geniş anlamda, "extended family" olarak aile, insanların belirleyici toplumsal ortamıdır. Aşiret, köy, kabile ve Afrika'nın bazı bölgelerinde Krallık, aile yapısının etrafında oluşmuş öteki çevreler olarak görülmektedirler. Bu genişletilmiş topluluğa dahil olanlara, eşit yaş grubu sözkonusuysa, erkek ya da kızkardeş, kuşaklararası ilişkiden sözediliyorsa baba ya da oğul, veya anne ya da kız gözüyle bakılır. Birey, böyle oluşmuş bir toplumun üyesi olarak görülür. Bireyin önemi, eylemlerinde ve uğraşlarında toplumsal grupla ne ölçüde ilgili olduğuna, ortak esenliğe hangi katkıda bulunduğuna göre belirlenir. Ağırlık noktası grupta, toplulukta, kabiledедir. Bu, bireyin hiçbir rol oynamadığı ya da haklarının olmadığı anlamına gelmez. Bu topluluk içinde, çatışmalar, rekabet ilişkileri ya da bencil eğilimler bulunmadığı anlamına da gelmez. Tersine, onun "ontolojik" bir anlamı vardır: bireyin olduğu ya da yaptığı her şey için, topluluğun varlığı önkoşulmuştur.

Bir soyun ya da bir kabilenin "geniş ailesi" ayrıca, bireysel mülkiyetin olmayışı anlamına da gelir. İlksel olarak herşey herkese aittir ve gereksinimlere göre paylaştırılır. Çok kaza-

nan ya da hasat eden, kötü koşullar yüzünden daha aza sahip olanlara verir. Kimse zor durumda yalnız bırakılmaz. "Geniş aile"nin, bazı yetenekli öğrencilerin öğrenim ve yüksek-öğrenim masraflarını karşıladığına ilişkin birçok örnek vardır. Eğer bu sayede ün ya da zenginlik elde ederlerse, bundan yine tüm ailenin payını alması beklenir. Birçok Afrika ülkesinde bu durum, politik başarı kazananların, başkanların ya da bölgesel yöneticilerin, akrabalarını önemli mevkilere getirmelerine yol açmıştır. Burada, geleneksel değerler ile modern politik davranış tarzları açıkça bir çelişki içine düşmektedirler.

"Geniş aile"nin toplumsal ilişkilerinin, sosyal ve politik doktrin olarak formüllendirilmesine "komünalizm" denmektedir. Eski metinlerde komünizmden ya da kollektivizmden de söz ediliyor. Elbette bu durum, kolaylıkla, Marksizmin Avrupa'daki görünümleriyle karıştırmaya yol açabilir. Bu arada, böyle bir karıştırmadan kaçınılmalıdır. D. S. Senghor, geleneksel Afrika toplumu için grubun bireye karşı daha büyük önem taşıdığını vurguluyor. Onun sözleriyle bu toplum bir "topluluk toplumu"dur ("community society")[1] Senghor bu toplumda, sosyalizme giden özgün bir Afrika yolunun önkoşulunu görmektedir. Sadece, bu önkoşuldan yola çıkarak, J. Nyerere'nin Ujamaa-Köyleri kuramı ve politikasıyla denediği gibi, sosyalizme giden yolun belirli bir ölçüde kısalması sözkonusu değildir. (Bk. Felsefi Sorunlar II). Afrika sosyalizmi, içerik açısından da başka türlü tanımlanmaktadır. K. Nkrumah, Afrika sosyalizminin, komünalizmin ilkelerinin modern koşullar altında güncelleştirilmesine dayandığı görüşünü savunuyor. Yine de, Afrika'nın sınıf savaşımları olmadığı anlayışını, sonraları, geleneksel Afrika'yla sınırlandırmıştır. Bu da onu, şiddet içeren bir devrimin zorunluluğunu kabul etmeye

1 L. S. Senghor, On African socialism. New York 1964, s. 93 vs.

götürmüştür.[2] Sékou Touré bireyin varlığının önkoşulu olarak kabul edilen topluluksallığın, hümanist özelliğini vurguluyor.[3] Ve, J. Kenyatta, bunun, bireylerin topluluğa karşı ahlaki sorumluluklarını ve toplumsal yükümlülüklerini de içerdiğini vurguluyor.[4]

J. M. Nyasani, Rotterdam'daki "Afrikalı ve Hollandalı Filozofların Birinci Ortak Sempozyumu"nda (1989), Afrikalı insanların bu varoluş biçimini ontolojik ve metafizik açıdan yorumlama çabasında bulunmuştur.[5] Nyasani, bu konuda, Tempels'in bir Afrika "ontolojisinin" gelişmesini başlattığı "Yaşam enerjisi" düşüncesine yakınlaşıyor. Bir topluluğun yalnızca yaşayan üyelerini değil, ölmüş olanlarını da birleştiren bir "canlı birlik", ("vital union") betimlemesini, onaylayarak aktarıyor.[6] Her bir bireyin, düşünüş ve eyleyişinde, topluluğun yaşayan ve yaşayan-ölü üyeleriyle bağıntılı olduğu bir "söylensel dünya" görüntüsünü tasarlıyor. Ve bu tavrın, bireyin, topluluk kalkanı altında bir korunma arayışı olduğunu göstermeye çalışıyor. Bu tavrı, Afrika'daki insanların, yabanıl hayvanlarıyla, çoğu kez kurak toprağıyla, acımasız bir güneşiyle düşman bir doğanın içinde oluşlarıyla açıklıyor. Bireylerin güçlü, koruyucu topluluklara katılmaları, bir yaşamda kalma sorunuydu ve şimdi de öyledir. Nyasani, bu anlamda Sahra'nın güneyindeki tüm Afrika için konuşmak isteyen bir felsefenin temelinde ya-

2 K. Nkrumah, Consciencism. Philosophy and ideology for decolonisation and development with particular reference to African revolution. London 1964. Hountondji, Nkrumah'nın felsefesi üzerine yaptığı iki çalışmada, bakış açısındaki bu değişikliğin, "Consciencism"in çeşitli baskılarında, özellikle de birinci ve gözden geçirilmiş beşinci baskılarının (Londra 1970) karşılaştırılmasında görülebildiğini göstermiştir. P. J. Hountondji, African philosoply. Myth and reality. Londra 1983, s. 131-140 ve 141-155, özellikle 143-145.

3 Sékou Touré, "Le leader politique considéré comme le représentant d'une culture", Présence Africaine, Nr. 24/25 içinde, 1959, s. 104-105, özellikle s. 115.

4 J. Kenyatta, Facing Mount Kenya. New York 1965, s. 297.

5 J. M. Nyasani, "The ontological significance of >I< and >We< in African philosophy", H. Kimmerle (ed.), I, We and body, içinde. Amsterdam 1989, s. 13-23.

6 V. Mulago, Un visage Africain du Christianisme. L'union vitale Bantu face à l'unité ecclésiale. Paris (Présence Africaine) 1965, s. 117.

tan ortak nokta sorusunu "We are facing the same sun" (Aynı güneşe bakıyoruz) diye yanıtlamıştı.

Aynı sempozyumda, K. Gyekye, defalarca alıntılanmış olan 1987 tarihli kitabında da görülen, komünalizmin bireycilikle karşıtlık içinde bulunmadığı düşüncesini daha ayrıntılı olarak işlemiştir.[7] Kollektivizm ve bireycilik, Afrika için geçerli olmayan, daha çok Avrupalı bir karşıtlıktır. Komünalizm, bireyin bağımsız ve özerk rolünü dışlamaz. Gyekye'nin serimleyişine göre, bu durum, Afrikalı filozoflar ve politik kuramcılar tarafından çok az işlenmiştir. Gyekye, Senghor'un bu konuda bir istisna oluşturan bir sözünü vurguluyor. "Topluluğun üyesi, kendi varlığını kanıtlamak amacıyla, kendisi için de kendi özerkliğini talep eder."[8]

Gyekye, bu egemen eğilime karşı koymak amacıyla, Afrika topluluk düşüncesini, bireyden, kişiden yola çıkarak kurmaya çalışıyor. Bunun için yine kendi halkının, Akan'ların, özellikle atasözlerinde dile gelmiş bulduğu felsefesine dayanıyor. Gyekye, "Tüm insanlar tanrının çocuklarıdırlar; hiç kimse yeryüzünün çocuğu değildir" atasözünden, insan kişisinin kendi içinde kusursuz ("self-complete") olduğu anlamına gelen, tannyla insan arasındaki benzerliği türetiyor. Tanrısal kökenli özellikle, kişinin asıl benini oluşturan ve onun devredilemez özünü ("intrinsic value") temsil eden, ruh'tur ("okra"). Bu yüzden kişi, topluluktan türetilemez ya da onunla kurulamaz. Topluluk, daha çok, kişilerin doğal ve başka bağlarla birbirlerine bağlanmalarıyla oluşur.

Burada, birey ve toplum birbirlerinin karşısına koyulamazlar. Toplumsal koşulları olmadan düşünülememesi, kişinin kendinde-kusursuz-oluşuna dahildir. Toplumsal boyut, kişinin yaşamına dahildir. Ve toplumun bireylerden oluşması da top-

7 K. Gyekye, "Person and community in African thought", H. Kimmerle (1989), içinde, s. 47-60.

8 L. S. Senghor, On African socialism (1964), s. 94.

luma dahildir. Akan'lar, "Bir kişi gökyüzünden indiğinde o, insan toplumuna gelir" diyorlar. Gyekye'nin istediğini, kişinin komünalizmde özgün değerinin yok olmadığı ya da görmezden gelinmediği anlamında özetlemek istiyoruz. Bireysel kişinin ve topluluğun kendi gerçeklikleri vardır, ama bu gerçeklikler birbirlerinden ayrı olarak varolamazlar.

Gyekye, Afrika düşüncesinde topluluğun ağır basışına karşı, bu sonuca varıyor. Ben de, Avrupa geleneğinde Ben'in ağır basmasına karşı kutubun işlendiği *Philosophie des Wir* (Biz Felsefesi) kitabımda, içerik açısından aynı sonuca ulaştım:[9] Grup, biz, bireylerden oluşmuştur. Ve bireyler, bir Biz'in ya da biz-birimlerinin üyesi olarak neyseler odurlar. Nasıl ki, Afrika düşüncesinde şimdiye dek Ben'in biricikliğinin, özgürlüğünün ve düşünseme yeteneğinin ayrıntılı bir analizi eksik kalmışsa, Avrupa felsefesinde de Biz'in, devlette, toplumda, ailede vb. somutlaştırılan yapılarının gösterildiğine rastlanmamıştır. Burada Biz, topluluk, çokluk anlamında, ben, bireysellik anlamında yer almaktadır. Bir ölçüde, bir ortada buluşan bu iki karşıt düşünce devinimi, çokluktan tekliğe ve teklikten çokluğa devinimler olarak da betimlenebilir. Önemli olan, orta konumdaki bir ilksellikten kaçınılmasıdır: İkisi de, çokluğu içinde topluluk ve tekliği içinde birey de, eşit ölçüde ilksel ve eşit ölçüde önemlidirler.

İmdi, Nyasani, adı geçen sempozyuma sunduğu çalışmasında, Zaire'li filozof T. Ntumba'nın ülkesinin bir kabilesinde bulduğu bir Biz Felsefesini bildirmiştir. Lingala'larda, "biso" biz demektir; ve bu sözcük, Ben'in, içinde hep bulunduğu daha geniş bağlamı vermekte, özneyi her durumda bir Sen olarak karşılaşılan öteki ışığında göstermektedir. Ntumba, bu bisoité ("Bizlik") felsefesini, Avrupa düşüncesindeki moitié ("Benlik")'nin karşısına koyuyor. Bu arada Avrupa'da da bir

9 H. Kimmerle, Entwurf einer Philosophie des Wir. Bochum 1983.

Biz Felsefesi tasarlandığını bilmeden, Afrika ve Avrupa düşüncesini bu noktada kutuplaştırmayı sürdürüyor. "Benlik (kendilik) felsefesinin" kökünün batıdan kazınamaycağı savımızın karşısına, Afrika'da da bizlik (seni senlik) felsefesinin kökünün kazınamayacağı savı çıkmaktadır. Orada Ben'in ilkselliği, burada Biz'in ilkeslliği vardır."[10] Böylelikle, Ntumba, yukarıda betimlenen orta konumun gerisine düşüyor.

Ntumba'nın ayrıca "bisoité" hakkında bildirdikleri, kendisini konuyu kutuplaştırma denemesinin uygunluğunu kuşkulu duruma düşürmektedir. "Bisoité" bir "birlikte oluş"tur ve üstelik herkesle ve herşeyle birlikte oluştur.[11] Buna, "Biz Felsefesi"nin (1) tüm Biz-birimlerinin, kendi içinde çok yönlü kalan bir insanlık Biz'ine dahil oldukları, (2) Doğa'nın Biz'in yaşamında (oluşunda) bir partner olduğu denk düşmektedir. Ntumba'ya göre "birlikte oluş" (être-lâvec), her zaman ve başlangıçta bir "oluş-orada ya da "orada oluş" (être-là) anlamına gelmektedir. Böylelikle bir "mutlak oluş" (être-absolu) dışarıda bırakılmakta, onun tekbenci bir soyutlama olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu, aynı sözcüklerle, adı geçen Avrupalı Biz felsefesinde de yer alabilirdi.

Aynı zamanda, bununla, bir kültürlerarası felsefenin başlangıç noktası tanımlanmaktadır. Soyut, genel bir Biz yoktur. En yüce soyut bir varlığın ya da iyinin (summum bonum ens) koyulması, aslında "Biz felsefesinin", sonuçta düşüncenin kendi kendini düşünsemenin doruğundaki düşünme biçemine dahildir. Her Biz somut bir yere (ve oranın kültürüne) bağlı olan somut bir Bizdir. Denk düşmeler ve ortaklıklar, onların üzerinde (bir düşünceler gökyüzünde), soyutlama yoluyla bulunmazlar, tersine ancak onların arasında, diyalog yoluyla bulunabilirler. Bu yüzden, bu ortaklıklar, asla mutlak olma-

10 T. Ntumba, Langage et socialité. Primat de la "bisoité" sur l'intersubjectivité. Recherches Philosophiques Africaines, Vol. II, Kinshasa 1985, s. 83.

11 İbid. s. 70 vd.; izleyen sayfalara da bak.

yacaklardır, tersine, diyalog içinde her defasında yeniden belirlenirler ve farklılıklardan görünürler. Sonuncunun elde edilişi, birinciye yönelik çaba denli önemlidir. Şimdilik, Afrika'da komünalizmin, Avrupa'da bireyciliğin göreli ağırlıkları vardır. Burada "kökü kazınamaz" (indéracinable) bir şeyler görmenin hiçbir yararı yoktur.

ŞİİR III

"Çağrı. Tanzanya'dan Şiirler"den[1]

Selamlıyorum Seni Ujamaa[2]

Ujamaa
Selamlıyorum seni!
Torunlar,
köleciliğin
feodalizmin,
kapitalizmin
dışında doğdular;
İnanıyorum doğanın yasalarına;
Yeni doğanlar
anne-babalarından
daha kusursuzlar.

Selamlıyorum seni
Ujamaa,
Sen bir topak
Ugali'sin[3]

1 R. S. Mabala (ed.) Summons. Poems from Tanzania. Dar es Salaam 1980, s. 68-70.

2 "Ujamaa" Nyerere'nin politik öğretisi'nde öngörülen köydür. Bu öğretiye göre ortak mülkiyetli vb. Afrikalı-sosyalist köyler, tüm ülkenin temel üretim birimleri olarak kurulacaklardı. (bak. Felsefi Sorunlar II: "Tarih", ve de IX: "Komünalizm" ve "Biz Felsefesi")

3 "Ugali" bir tür katı mısır mayasıdır ve Doğu Afrika'da temel gıda maddesidir.

Oturmuşsun
Boğazına
Sömürgecilik zamanının
ürünü bir adamın:
Ne tükürebiliyor,
ne de yutabiliyor.

Fil gibi dev Ujamaa
beni boğma.
Teslim oluyorum
Karibu,[4]
Sonra mideme in,
ve şunu düşün:
Bana yeni yaşam getir!

Uyum sağlayacağım
Ujamaa'ya.
Söyle bana, Uhuru[5] mandası
Ne yapayım
Varlıklarımla,
ki kutsansınlar onlar
ve temiz yürekli
Mjamaa?[6]

Bir barım
bir otelim var,
bir kasap dükkanım,
hepsi benim
yalnızca benim.
Söyle bana,

4 "Karibu" bir hoşgeldin selamıdır.
5 "Uhuru" özgürlüktür.
6 "Mjamaa", "Ujamaa" kuramına göre kurulmuş bir köyün üyesidir.

Ujamaa,
kusursuz sistem?
Ne yapayım bunları?
Toplumsallaştırmak,
Uygun değil mi?

Sevgili Gergedan
Beni yere serme;
Hızlı değilim senden
kaçmak için,
Bak...
Kiralık evlerim var
ve mobilyalı dairelerim
kentin merkezinde;
Söyle bana,
onların Sanga'ya,
torunuma
ya da Klawe'ye
amcama, ait olduklarını
iddia edebilir miyim?

Yönlendirin beni
Ujamaa generalleri,
ve öz-sorumluluk,
Ne yapayım
hizmetçileri
ve tarlada yardımcı olan
uşakları?
Onları geçici olarak
işe mi alayım,
Ürünü onlarla mı paylaşayım
Yoksa onları azad mı edeyim?

Bir dakika, lütfen, general
Henüz ateş emrini verme!
Bir onarım atelyesine,
bir tavuk çiftliğine,
bir stüdyoya başlamayı,
otobüsler satın almayı,
ve özel hastaneler kurmayı,
Düşünüyordum;
Söyle bana,
kızgınlığa yol açmadan,
Ve senin istediğin biçimde,
Nasıl yapabilirim bunları?
İşitiyorum senin
'Öteki Wajamaalarla
Birlikte Çalış' deyişini[7]

Düz bir caddede yol almanın,
virajlı bir caddeden daha kolay,
olduğunu savunuyorum.
Kendi çıkarlarını düşünmek,
egoizm
ve birlik olmayış egemenken,
nasıl hızla gelişebilir
bir ülke?

K. Faraja

7 "Wajamaa", "Mjamaa"nın çoğuludur.

FELSEFİ SORUNLAR X

Bilgikuramsal Sorunlar

Bağımsız bir Afrika Felsefesinin varlığından kuşku duyanlar, Afrika Felsefesinin bir "bilgi kuramı"nın olmadığına değinmekten hoşlanıyorlar. Bununla genelde, "nesnel geçerli" bilimsel bilginin temellerini araştıran Kant'ın anladığı anlamda bir "Bilgi eleştirisi" kastedilmektedir. Oysa Avrupa Felsefesi de, Kant'tan önce, ya da bilgi kuramının görgül, rasyonel öğesi ayrı olarak ele alınırsa, Hume ve Descartes'dan önce böyle bir bilgi kuramına sahip değildi. Hint, Çin ve İslam Felsefesi için de aynı şey sözkonusudur. Demek ki bu kuşku, Kant'tan bu yana bilgi-eleştirel ve bilim-kuramsal olan bugünkü çağdaş Felsefe'ye dayanmaktadır. Gerçekte ise, Afrika felsefesinin bilgi-kuramsal içermeleri vardır, ancak bu içermeler belirleyici noktalarda batılı bilgi ve bilim kavramından ayrılmaktadırlar. Kültürlerarasılık açısından bu durum, batı felsefesini sorgulamak için de bir neden olabilir.

Bilgi'nin bir görgül (görü'ye dayanan) ve bir rasyonel (düşünce yoluyla ortaya konmuş) yönünün oluşu, Afrika felsefesine yabancı değildir.[1] Ama hepsi bu değil. Geçerli ya da güvenli bilginin bunlarla sınırlı kalması, insanın bilgi olanaklarının daraltılması olarak görülmektedir. Kant'ın metafizik anla-

1 J. B. Danquah, The Akan doctrine of God. London 1986², s. 150 vd.

tımlara karşı, özellikle de "Tanrı vardır" anlatımına karşı bilmeme tavrı, birçok Afrikalı yazar tarafından yadsınmıştır. Bu anlatımda elbette çok kesin bilmenin varolduğu iddiası, bir sezginin bir bilgi kaynağı olarak gösterilmesiyle ilişkilidir. Tanrının varlığı hakkında "dolaysız bir kesinliğin" oluşu, Danquah tarafından, bu kesinliğin bir "duygu"ya *ve* bir rasyonel köke ("ratiocination") dayandığı, yani kendinde tam bilgi olduğu şeklinde yorumlanıyor.[2] Abraham ve Gyekye, Akan'lar için tanrı bilgisinin "sezgisel ve dolaysız" oluşunu temellendirmek için, "Kimse bir çocuğa tanrıyı öğretmedi" atasözünü gösteriyorlar, çocuk bir tanrının ve onun varlığının bilgisine kendiliğinden sahiptir.[3] Gyekye buradan, Akan'ların "ideae innatae"ye inandıkları sonucunu çıkarıyor. Bu savı desteklemek için başka atasözleri gösteriyor.

İmdi, bu kesinlik türü elbette, eşit koşullarda, her zaman herkes tarafından yinelenebilir oluşu anlamında nesnel geçerli bir bilginin bir parçası değildir. Yine de birçok yazar, Tanrı'nın varlığının kesinliğinin, tüm Afrika halklarında ve etnik gruplarında ortak olduğuna işaret ediyor. Bu yüzden, bu kesinlik, Afrika düşüncesi için real olarak anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, günümüz bilim kuramına göre, sezginin (yeni) bilimsel bilgiye ulaşmak için gerekli oluşu, ama, bilgide ve bilgiyle kurulan nesne için kurucu (konstitutiv) olmayışı, yapay bir ayrım olarak görülebilir.

Afrika düşüncesinde, ruhun ölümsüzlüğü ve bir ruhlar dünyasının varlığı gibi başka metafizik önermeler üzerine de benzer tanıtlamalarda bulunulmaktadır. "Orta Afrika Bantularının Ontolojisi", tanrı'nın ve ruhsal dünyanın varlığını kapsamaktadır.[4] Bu durumda, bir genelleme yapılarak, bunun Afri-

2 İbid. s. 153.

3 W. E. Abraham, The mind of Africa. Chicago 1962, s. 55; K. Gyekye, An essay on African philosophical thought. Cambridge 1987, s. 202.

4 A. Kagame, Sprache und Sein. Heidelberg 1976, s. 103-108.

ka düşüncesinin tümü için geçerli olduğu söylenebilir. Ruhlar dünyası ile olan ilişki gerçek olmadığı gerekçesiyle dışlanmak istenirse, kuşkusuz bu, dünya bağlamlarının indirgenişi olur. Saf olumsuzlama bir yoksullaştırma anlamına gelirdi. Bu yoksullaştırma belki de Avrupa düşüncesi için belirleyicidir. "Divination", "traditional healing", "witchcraft" ve "spirit mediumship", gerçek yaşamda önemli bir rol oynayan ve sık sık gerçek sonuçlara da yol açan ataların ruhlarıyla ve tanrısal varlıklarla ilişki kurma biçimleridir. Bu olaylar Afrika'da çok yaygındır. Mbiti'ye göre bunlara hemen hemen her Afrika kabilesinde rastlanılabilir.[5] Bunlar kültürün bütünleyici bir bölümünü oluştururlar. Literatürde sayısız örnek bulunmaktadır.

Gyekye, bu bilgi boyutlarının, batı dünyasının düşüncesine, parapsikoloji yoluyla girme fırsatı bulduklarına işaret ediyor.[6] Telepati, geleceği bilme ve psikokinezi, deneysel olarak da araştırılıyorlar. Bu tür araştırmaların ne gibi olumsuz sonuçlar gösterecekleri, baştan belli olmasa da, bunlar her halükârda yapılmalıdır. Çünkü bu tür görüngülerin ölçülebilirliği ya da saptanabilirliği, bunların var olduklan konusunda belirleyici olmamalıdır. Batılı felsefe için, bilimsel olarak kanıtlanabilir olanın sınırlarıyla, güvenli bilginin alanı kesin olarak tanımlanmıştır. Bu bilgi sınırlamasında bir açık yan, —yalnız parapsikolojiyle değil, çok ilerlemiş öteki bilimlerle de— bu sınırların öteye kaydınlabilmesidir. Eğer Afrikalılar, dünyalarının bilimselleştirilmesi ve teknikleştirilmesiyle bu ölçüte uyacaklarsa, bu uyum, böyle sınır ötelemelerine açık olan en ileri biçimde gerçekleşecektir.

Afrika felsefesi, eski bilgikuramı sorunlarına ilişkin bu temel irdelemelerin, şimdi, bu zor alanda bir yön gösterici olan çeşitli metinlerin eleştirel değerlendirilmeleriyle bütünlenmesi gerekiyor. Öncelikle, çok şey vaadeden bir bakış açısı sunan

5 J. S. Mbiti, African religions and philosophy. London 1971, s. 232.
6 Gyekye (1987), 203.

bir çalışmaya işaret etmek istiyorum. İkisi de Nijerya'da ders veren B. Hallen ve J. O. Sodipo (ortak araştırmalarını yaptıkları sırada Ife Üniversitesindeydiler), Quine'nin çeviriler için öne sürdüğü belirsizlik savından yola çıkıyorlar. Yoruba'lann düşüncesindeki "mo" (knowledge) ile "gbayko" (belief) arasındaki ayrımı araştırıyor ve bu kavramlann kullanılışlarını, İngilizcedeki eşdeğerleriyle karşılaştırıyorlar.[7] Bu arada, araştırmaları şaşırtıcı sonuçlar ortaya çıkarıyor. Afrika düşüncesinin, eleştirel bir uzaklığa, ya da ikinci aşamada bir düşünsemeye izin vermediği anlamında geleneksel olmadığını gösterebiliyorlar. Yoruba'ların bir veriyi, bilgi olarak nitelemeden önce, o veriden, İngilizlerden daha üst düzeyde bir kanıtlama gücü bekledikleri gösterilebilir.

Bu arada, Hallen ve Sodipo'nun girişimleri, bir bütün olarak yöntemsel yeterlilikleri konusu da ağır kuşkular uyandırmıştır. A. G. A. Bello (Ibadan) onlara 1) Yoruba'ların bilge adamlarına gitmek yerine muhatap olarak "onisegun" (şifacılar ya da yerli doktorlar) ve "babalawo"ları (rahipler ya da gizemlerin koruyucuları) seçtikleri 2) Yoruba'lardaki, bilişsel ve ahlaki bakışların içiçeliğini, bunun kendi anlamı içinde yöntemli bir biçimde irdelemeden saptadıkları, 3) Esas olarak, folklorik kavrayışları, Yoruba'ların *düşüncesi*'ne ilişkin önermelerin temeline koydukları 4) ve son olarak —buradan benim yargılama olanağım doğuyor— Yoruba'ları çoğun özensiz bir biçimde çevirdikleri, bu yüzden, örnekse, sezgi ve bilgi ya da inanç ve doğruluk bağıntısının tam olarak görünemediği, eleştirilerini yönelttiler.[8]

Bilgi-inanç ayrımının dışında Hallen ve Sodipo, Yoruba'lardaki büyücülük ("witchcraft") ve efsunlama pratiklerini de araştırdılar. Bu konuya, bir başka Nijeryalı filozofun çalışma-

7 B. Hallen/J. O. Sodipo, Knowledge, belief and witchcraft. Analytic experiments in African philosophy. London 1986.

8 A. G. A. Bello'nun, Hallen/Sodipo'nun kitaplarını eleştirisi, Journal of African Philosophy and Studies, Cilt I, Nr. 1 ve 2, 1988, s. 39-47'de yayımlanmıştır.

sıyla girmek istiyorum. Ago-Iwoye'deki "Ogun State University"den, A. Fadahunsi, "The logic of incantation"[9] (Büyünün Mantığı) üzerine yazıyor. Mantık'tan, biçimsel mantığı değil, düzenlilik öğretisini anlıyor. Yorubalar'da büyü yapmanın ("incantation") hangi biçimlerine rastlandığını gösteriyor. Ve olanaklı olduğu ölçüde, rasyonel bir açıklama sunuyor. Yine de açık ki, bu rasyonel açıklama, belirli noktalarda, daha fazla türetilemeyen metafizik kabulleri içine almak zorunda.

Fadahunsi, yalnızca dili kullanan büyüler için, belirli formüllerin kullanılması için, "dalga hipotezi" geliştiriyor. Her sözcük bir şeyleri devinime geçirir, çevrede ve dinleyicide bir şeyler uyandırır. Arttırılmış ölçüdeki büyü formülünde bu durum sözkonusu. Arttırmanın kendisi, rasyonel açıklamaya gelmiyor. Sözcükleri kullanan büyücünün (şimdiye dek), açıklanamaz bir gücü var.

Sözlerin dışında büyü araçları da kullanıldığında (muskalar, kemerler, yüzükler, küçük kabaklar vb.), Fadahunsi, "Haberleşme hipotezi"ne varıyor. Çünkü, büyü araçlarının, etkileyebilecekleri kişiyle, haberleşmeleri gerekiyor. Bu yüzden, bir güreşçi için kullanılan araç, bir kedinin bir parçası, omurga kemiği ya da kürküdür, çünkü —varsayıldığı gibi— bir kedinin sırtı asla yere gelmez. Büyü, yerli doktorlar ya da "herbalistler" (şifacılar) tarafından yapılıyorsa, uyguladıkları tıp için de aynı şey geçerlidir.

Büyücülüğün güçlerinin ve etkilerinin bugüne dek bilimsel-rasyonel biçimde açıklanamaz oluşu, onu gerçek olarak görmemeyi haklandırmaz. Fadahunsi, Sodipo'nun Yoruba'ların neden ve sonuç arasındaki bağıntıyı "kişisel kendiliklere", doğaüstü varlıklara ya da tanrılara dayandıran nedensel kavramı üzerine yaptığı araştırmalara işaret ediyor. Eskiden, güvenilmez olduklan için dışladığı akupunktur ya da hipnoz gi-

9 A. Fadahunsi, "The logic of incantation", Journal of African Philosophy and Studies. içinde, Bd. I, Nr. 1 und 2, 1988, s. 39-47.

bi birçok şeyi bugün benimseyen rasyonel düşüncenin bir açıklığını savunuyor. Yoruba'larda ve başka birçok Afrika halkında sık sık rastlanan büyücülük ve efsunculuk da, gelecekte neden bilimsel-rasyonel bir açıklamaya kavuşmasınlar? Böyle bir açıklık, bilim sürecine, bilimin bugünkü durumunu korumak istediği statik düşünceden daha çok yakışmaktadır.

Afrika bilgi biçimlerinin bir kuramı sorununda, R. Horton'un bir çalışması çığır açıcı olmuştur: "African traditional thought and Western science."[10] Bu çalışmayı bir bütün olarak incelediğimizde, Horton'un neden bir yandan bir Afrika felsefesinin olanaklılığı hakkında böyle dogmatik bir biçimde olumsuz yargıda bulunup da (bak. Felsefi Sorunlar I), öbür yandan, Afrika dinlerinin tanrı kavramı bağlamında böyle açık ve üretici bir bakış açısını benimsediğini (bak. Felsefi Sorunlar VII) daha iyi anlarız. Çalışmasının birinci bölümünde, geleneksel Afrika düşüncesiyle, modern batı biliminin hangi bakımlardan yapısal denklik içinde olduklarını ayrıntılı bir biçimde inceliyor.

Horton, önce J. Beattie ve başkalarının, geleneksel dinsel Afrika düşüncesinin hiçbir biçimde ciddi ciddi kuramsal düşünce olarak anlaşılamayacağı savlarına karşı çıkıyor. Bu sava karşılık, modern fiziğin ve geleneksel Afrika dininin bilgi üretimleri arasında büyük bir yapısal benzerlik bulunduğunu görüyor. Birincisinde, doğal görüngüler, bir atom içi süreçler kuramı çerçevesinde açıklanıyorlar, ikincisinde ise doğal görüngüler bir doğaüstü güçler kuramı çerçevesinde açıklanıyorlar. Horton, her iki "kuramsal dil"in farklılıklarının ihmal edilebilir olduklarını düşünüyor. Her iki kuram da, özsel olarak, güncel yaşantı ve "common sense" ufkunda açıklanamayan görüngüleri, genişletilmiş bir nedensel bağıntıdan yola çıkarak açıklama işlevini görüyorlar.

10 R. W. Wilson (ed.), Rationality, içinde, Oxford 1973, s. 131-171; daha önceki, daha ayrıntılı metin, Africa, Cilt XXVII, Nr. 1 ve 2, s. 51-71 ve 155-187'de yayımlanmıştır.

Horton'a göre, Afrika dinlerindeki ruhların ve tanrıların, görünüşte kafa karıştırıcı bolluğu, bu tanrı ve ruhların etkinliklerini açıklayan çeşitli kuvvet türleri birbirinden ayırdedildiğinde, kesinlikle bir düzene sokulabilir. Bu açıklama, modern bilimdeki gibi, iki evrede gerçekleşir: Önce ayrıştırma ve analiz yapılır, sonra tek tek öğeler yeniden biraraya getirilir ve sentez yapılır. Horton, burada örnek olarak, M. Fortes'in yaptığı, Batı Avrupalı Tale kabilesindeki akrabalık sistemlerine ilişkin incelemeyi gösteriyor. Bu akrabalık sistemlerinde, bireyin yaşamını belirleyen üç "ruhsal" odak ayırd edilebiliyor.

1. "Segr" — bireyin biyolojik yaşamını, sağlıklı ya da hasta, canlı ya da ölü oluşunu belirliyorlar.

2. "nuor yin" — bireyin daha doğumundan başlayarak beslediği arzuların kişileşmesini oluştururlar; Bireyin, Tale-topluluğunun saygın bir üyesi olması olanağıyla ilişkilidirler.

a) "İyi nour yin" — bu arzuların başarı kazanmasını sağlıyorlar.

b) "kötü nuor yin" — bu arzuların başansızlığına neden oluyorlar.

3. "yin atalar" — atalardan ikisinin ya da üçünün ruhları, bireyin kişisel esenliğini korumak için seçiliyorlar. Bu yalnızca, bireyin Tale-topluluğunun kabul edilmiş ve değerli bir üyesi olmasını sağlayan "iyi nuor yin"ler için geçerlidir.

Bu üç odak, bireyin yaşamına genel bir yön vermek için birlikte etkili olurlar, yaşamının daha ayrıntılı belirlenmesi, onun özgür istenç kararlarına bırakılmıştır.

İki bilgi türü arasındaki bir başka yapısal benzerlik de, bilinmeyen olayların çoğu kez bilinen ve tanıdık olaylarla benzerlik kurularak açıklanmaya çalışılmasında saptanabilir. Modern bilim, açıklamaları için genelde kişisel olmayan, şeysel modeller seçerken, Afrika dini, "kişisel kip"i tercih ediyor. Kişileştirilmiş belirli ruhlar ve onlann birbirleriyle olan ilişkile-

11 M. Fortes, The web of kinship among the Tallensi. Londra 1949.

ri, bireylerin ve topluluğun yaşamındaki güçlerin etkililiğini açıklar.

Horton'un üstünde durduğu öteki eşitlik ve benzerliklerden bir tanesini daha ele alıp ayrıntılı olarak irdeleyeceğim. Eğer bir açıklama modeli, açıklanması gereken olayların belirli görünümlerini artık kapsamıyorsa, bir kenara atılmaz, tersine, günlük yaşam gerçeğindeki görüntüsünden biraz uzaklaşacak bir biçimde genişletilir. Burada, Horton modern fizikten, elektronların atom çekirdekleriyle ilişkisini, bir güneşin etrafında dönen gezegenler biçiminde açıklayan Rutherford'un atom modelini örnek veriyor. Serbest elektronların bulgulanışı ve atom çekirdeğinin parçalanabilirliği, seçilmiş olan modelden uzaklaşırlar ve model bu görünüme göre genişletilir.

Horton, Afrika dininde bu duruma uygun bir örnek için, Nijer deltasında yaşayan Kalabari'ler arasında yaptığı alan araştırmalarından yararlanıyor. Kalabari'lerin dinsel tasarım dünyası üç ruh kategorisini içeriyor: Atalar, kahramanlar ve su ruhları. Özellikle "kahraman"ların ve "su ruhlarının" kafa karıştırıcı ve fantezi yüklü bir biçimde tasarlanışı olarak görünen, aslında yarı-insani eylemlerin ve sonuçlarının açıklama modelinin, günlük yaşam içinde açıklanamayan olayların yorumlanması amacını taşıyan genişletilmesidir.

Atalar, ailedeki bireylerin yaşamlarını ve kuvvetlerini desteklerler. Kahramanlar, kabile topluluğunun ve kurumlarının yaşamını ve kuvvetlerini desteklerler. Kabilenin doğaya karşı savaşımında ayakta durabilmesi için özel yetenekler gereklidir. Son olarak, su ruhları insan bireyselliğinin ve öteki beklenmedik olayların —iyisiyle kötüsüyle— yaşamını ve kuvvetlerini desteklerler. Bu üç ruh kategorisi bir kuvvetler üçgeni oluştururlar.

Kahramanların insani nesillerinin olmayışı ve ölmeyip, gömülmeyişleri, tersine bir biçimde ortadan yitişleri, onları sıra-

dan insanlardan ve bu insanların olanaklarından ayırır. Bu arada atalarıyla işbirliği yapabilirler ve aile birlikteliğini güçlendirirler, ya da kabile topluluğunun çıkarları gerektiriyorsa, bu birlikteliğe karşı da çıkabilirler.

Su ruhları insan ve piton yılanı biçiminde tasarlanırlar. Beklenmedik insan yaratıcılığı ve doğa güçleri bu tuhaf görünümlü tasarımda biraraya getirilir. İnsanın yaptıkları ve doğanın yaptıklan (Nijer deltasının herşeyi belirleyen suyu) iyisiyle de kötüsüyle de şaşırtıcı ya da korkutucu olabilir. Su ruhlarının atalara ve kahramanlara karşı tavırları destekleyici ya da yıkıcı olabilir. Tuhaf görünen tasarımlara önemli açıklayıcı bir işlev yüklendiği açık olsa gerektir.

Buraya kadar, dinsel tasarımların, apaçık düşünsel-kuramsal bir bağlam oluşturdukları ortaya çıktı. Böylelikle, modern bilimle geleneksel din arasındaki ayrımı koyabilmek için gereken ikiye ayırmalar, kesin bir biçimde geçersiz kılınmışlardır. Bu tür ikiye ayırmalar şunlardır:

zihinsel	duygusal
rasyonel	mistik
gerçekliğe yönelik	fanteziye bağlı
nedensel eğilimli	doğaüstüne eğilimli
soyut	somut
analitik	analitik değil

Horton, çalışmasının ikinci bölümünde, geleneksel Afrika düşüncesiyle modern batılı bilim arasındaki ayrımları ortaya koymaya yöneliyor. Bu ayrımlann açıklanmasındaki anahtar, Horton'un belirli değişikliklerle K. Popper'den aldığı "kapalı" ve "açık" kavram çifti. Geleneksel Afrika düşüncesi kapalıdır, yani (1) verili olandan başka açıklama olanaklarının bilincinde değildir (2) İnanç içeriklerinin kutsal ve bu yüzden itiraz edilemez olduklarından yola çıkar ve (3) inanç içeriklerinin

tehdit edilmesine karşı büyük bir endişe gösterir. Modern bilimsel düşünce açıktır, bu demektir ki (1) Başka açıklama olanaklarının bilincindedir. (2) Varsayımların daha az bir itiraz edilemezliğinden yola çıkar ve (3) varsayımlarına yönelik tehdite karşı daha az endişe gösterir.

Bu değişik temel tutumlardaki farkların analizi, Horton'u yeni ikiye ayırmalara götürüyor. Anahtar, "kapalı" - "açık" ikiye ayırmasının şöyle dallandığı da söylenebilir: (a) Sözcüklere karşı büyüsel versus büyüsel olmayan tutum b) Düşünceler verilere bağlı versus düşünceler düşüncelere bağlı (c) Kendi üzerine yönelmeyen versus kendi üzerine yönelen düşünce (d) Karışık güdüler versus birbirinden ayrılmış güdüler (e) Yerleşik kuramlara karşı koruyucu tavır versus yıkıcı tavır (f) Kategori sistemlerine karşı koruyucu versus yıkıcı tavır (g) zaman içindeki değişikliklere karşı olumsuz tutum versus olumlu tutum.

Ne ki, Horton'un böylelikle yaptığı ikiye ayırmaların, çalışmasının birinci bölümünde büyük bir öngörü ve yetkinlikle çürüttüğü ikiye ayırmalardan ilkesel olarak bir farkları yoktur. Çünkü, modern bilimsel düşüncenin belirlemeleri, geleneksel dinsel düşüncenin belirlemelerinden kuramsal açıdan daha üst düzeyde görüldükleri için, yeniden bu duruma düşülmektedir. Böylelikle Horton, çalışmasının ilk bölümündeki sonuçlar temelinde aşabileceği yeni-sömürgeci düşünce biçimine yeniden düşmektedir. Ve buradan, bir Afrika felsefesinin olmadığı ve olamayacağı savına, sadece bir adım kalmıştır. Felsefe, batılı bilimsel düşüncenin işidir ve bu yüzden Afrika düşüncesinden farklı bir kuram tipine aittir. Ama, sözü edilen, ilkesel olarak eşit kuram tiplerinden her birine bir felsefe karşılık düşürmeyi engelleyen, batılı bilimsel kuram tipine, bir ölçüde onun üstünlüğünün kanıtlanışı olarak dogmatik bir biçimde bağlanan felsefe kavrayışından başka ne olabilir?

Kanaatimce, Horton'un çalışmasının birinci bölümünün temelinde, iki kuram tipi ya da bilgi biçimi arasındaki farklılıkları, iki karşıt gruba ayırmak değil, her ikisini de olumlu ve olumsuz yanlarını tartacak şekilde tanımlamak uygundur. Böylece bir dengenin kurulup kurulmadığını, terazinin iki kefesinden birinin daha ağır basıp basmadığını görmek her zaman olanaklıdır. Eğer bu ikinci olasılık gerçekleşirse, ağırlığa etki edenlerin hangi bakış açıları olduklarını sormak gerekir.

Bu tartım işlemine gelmeden önce, Horton'un Ife'de öğrencisi olan ve şimdi Ibadan'da ders veren G. Sogolo'nun bir yazısına değinmek istiyorum. Sogolo, tıp kuramı alanında, geleneksel Afrika düşüncesiyle modern batılı düşüncenin nasıl üretken bir ilişki içinde olduklarını inceliyor. "Afrika'da sağlık ve hastalığın sosyo-kültürel kavranışı"nda bu amaçtan yola çıkıyor.[12] Ancak hedefi, "Sağlık ve hastalık kavramlarının, kültüre bağlı olduklarını göstermek". Her kültürün, geleneksel Afrika kültürünün olduğu gibi, modern batı kültürünün de, belirli bir ölçüde, o kültürün bütünleyici bir öğesi olan belirli bir sağlık ve hastalık kavrayışı vardır. Nasıl ki, bir kültürün diğerinden daha iyi olduğu söylenemezse, bir kavrayışın ötekine göre kuramsal bir üstünlüğü de kabul edilemez.

Bir başka kişinin bedduasının ya da bir cadının lanetinin, hastalığa yol açması, hastanın toplumsal çevresindeki sorunlara işaret eder. Ataların ruhlarının, onlara, gereken içki dökme ve yemek sunumlarıyla gereken ilgi gösterilmediği için, hastalığa neden oldukları düşünülüyorsa, bu ölülere karşı suçluluk duyguları sözkonusudur. Terapi bu nedenleri gözönünde bulundurmaya çalışır. Genelde, şifalı bitkilerin kullanılışı, toplumsal çevreyle ve atalarla kurulan ilişkileri düzenlemeye yarayan ritüel kurallarıyla birleştirilir. Şifacının ("herbalist" ya da "witch-doctor") tedavisi başarıyla sonuçlanmazsa, ritüeller ya

12 G. Sogolo, "On a socio-cultural conception of health and disease in Africa", Africa, içinde Cilt. XLI, Nr. 3, 1986, s. 390-404.

da rahipler merdivenindeki hiyerarşide başka odakların yardımına başvurulur.

Batılı tıp tarihinde, ilaçların sağaltıcı etkisinin tek başına ele alındığı bir dönem yaşanmıştır. Günümüzde, doktora, onun doktorluk sanatına duyulan güvene de aynı ölçüde önem verilmekte, tanı konulurken, hastalığın psişik ve toplumsal nedenleri de gözönünde bulundurulmaktadır. Afrika'daki kavrayıştan farklı olarak, esas vurgu hâlâ ilaçların sağaltıcı etkisindedir. Ancak plasebo etkisinin şaşırtıcı sonuçları da bilinmektedir. Ve psikosomatik alanda, batılı ve Afrikalı tıbbın birbirlerine yakınlaştıkları kolay bir eğilim görülmektedir. Batılı düşüncede, organizmanın hasta bölümlerinin belirli müdahaleler ya da ilaçlarla iyileştirilmesi anlaşıyı ağır basmakta, Afrika düşüncesinde, Yoruba'larda olduğu gibi, fiziksel, toplumsal, psişik ve ruhsal iyiliğin bütünlüğüne sağlıklılık, bunların yokluğuna ise hastalık gözüyle bakılmaktadır.

Afrikalıların bir hastalık için her defasında başka nedenler varsayıp, bu nedenleri ortadan kaldırmaya çalışmaları tutarsız düşünce ya da usdışılık olarak anlaşılmıştı. Oysa ki, temel olarak doğal ve doğaüstü olmak üzere farklı düzlemlerde yer alan ve birbirleriyle çelişmemeleri gereken iki ayrı hastalık nedeni kategorisi vardır. Batılı deneyim dünyasında da, Horton'un ayrıntılı olarak gösterdiği gibi —açıklama düzlemlerinin benzer bir biçimde, yani gündelik düzlem ve bilimsel-kuramsal düzlem olarak ayrılmaları sözkonusudur. Psikosomatik ya da batı tıbbındaki alternatif akımlar, Afrikalı şifacıların deneyimlerine bütünüyle açıktırlar. Bu da, bilimsel batılı ve geleneksel Afrikalı düşüncelerin birbirleriyle nasıl üretken bir biçimde ilişki içinde olabileceklerini göstermektedir.

Geleneksel ve modern düşünceler, aralarında, Horton'un hâlâ kabul etmeyi sürdürdüğü gibi keskin bir ikiye ayrılmanın bulduğu farklı dünyalar değildir. Horton, çalışmasının ilk yazılışından 15 yıl sonra yayımlanan, önemli ölçüde değiştirilmiş

ve kavramsal çerçevesi iyileştirilmiş versiyonunda, bu ikiye ayırmaya hâlâ sıkı sıkıya bağlı kalıyor.[13] Horton'a göre, aralarında bir uçurum bulunan iki bilgi biçiminde yapısal bir benzerlik sözkonusudur. Bu bilgi biçimleri bütünüyle farklı teknolojik, ekonomik ve toplumsal durumları yanıtlarlar.

Horton'un çalışmasının ikinci yazımının belirgin özelliği, burada yalnızca bir kuramın açıklama sonuçlarından sözetmekle kalmayıp, bu sonuçların olayları "önceden görme" ve "denetleme" güçlerini bir ölçüt haline getirmesidir. Böylelikle, batılı kuram tipi ağırlık kazanıyor. Yine de burada —Horton'dan farklı olarak— şu sonuçlara dikkat edilebilir: Artık kıstas, bir kuramın doğruluğu değildir. Bu bakımdan bir karara varılamaz. Geleneksel Afrika düşüncesi de, batılı modern düşünce de, kendi durumlarına bağlı olan kendi doğruluklarına sahiptirler. Burada daha çok, her ikisi de aynı biçimde kurgusal olan, iki gerçeklik kavrayışı sözkonusudur. Tek bir gerçek gerçekliğin olduğu ve bunun da, batılı Avrupa düşüncesi olduğu, öbür yanda da kurgusal, örnekse Afrika düşüncesinin olduğu söylenemez.

Modern batı düşüncesinin üstün görünüyor olması, bir doğruluk sorunu değil, bir iktidar sorunudur. Önceden görmenin ve denetimin gücü, modern batılı kuram tipinde daha büyüktür.

Ama, bence, Afrika'da bugünkü durumun gerektirdiği, geleneksel bilgi biçiminden, üstün modern bilgi biçimine geçiş değildir. Hastalık ve sağlık kavrayışı örneğinin gösterdiği gibi, iki kuram tipi birbirleriyle üretken bir ilişki içinde olabilirler. Bu yüzden geleneğin ve modernliğin yanyana bulundukları bugünkü Afrika'nın durumuna uygun karma bir biçim bulmak gereklidir. Modern görüngülerin, taşıdıkları geleneksel Afrika özellikleri, gelenekselliğin aşılması gereken kalıntısı olmak

13 R. Horton, "Tradition and modernity revisited", M. Hollis/St. Lukes (eds.), Rationality and relativism, içinde Oxford 1982, s 201-260.

zorunda değildir. Bu durum, modernleşme sürecinin önündeki bir engel olarak görülebilir. Ancak bu durum, modernleşme sürecinin, batılı düşünceye, uzun süredir örtülmüş ya da savuşturulmuş boyutlar kazandırmaya yol açacak şekilde değiştirilmesi anlamına da gelebilir.

NOT VI

Legon-Accra'da Dört Derse Katılış

Legon-Accra'daki "University of Ghana"da, 1989-90 öğretim yılı'nda derslere, yaklaşık iki aylık bir gecikmeyle 4 Kasım 1989'da başlandı. "Department of Philosophy"de tüm ders programı üç öğretim görevlisi tarafından üstlenilmiş; dördüncü öğretim görevlisi şu sıralar araştırma iznini kullanıyor. 12 seminerden 10'u en baştan veriliyor; önce "Eski Yunan Felsefesi — Platon ve Aristoteles" ve "Philosophy of Mind" dersleri yapılmıyor. Bu dersler ikinci bölüm'de yani B. A. sınavından önceki son yılın öğrencileri için hazırlanan programda, yer alıyorlar. (Bak. Not IV). Tek tek dersler haftada iki saat olarak veriliyor. Ayrıca ek "tutorials" için randevulaşılabiliyor. Öğrencilerden bazı okumalar yapmaları ve bir "continual assesment" çerçevesinde kısa denemeler yazmaları bekleniyor.

Noel dinlencesine kadar olan üç hafta içindeki dört derse düzenli olarak katıldım. Kendime, —eğer istenirse— doğrudan bir katkıda bulunabileceğim dersleri seçtim. "Faculty of Arts"ın, açılışı üniversitenin Vice-Chancellor'u tarafında yapılan ve kendi türünde ilk olan "Intra-Faculty Lecture"de verdiği "Civil society, state, and history in Hegel's thought" dersi, aynı zamanda "Politik ve Sosyal Felsefe" dersine bir katkı oldu. Bu ders, burada yıllardır, yerel ücretle çalışan ABD'li bir bayan

doçent tarafından veriliyor. Bu seminere bir başka katkı da, Marx'ın ve Hegel'in konu edilmediği içeriğinin birer bütünlenişini oluşturdular. Ele alınan güncel tartışmalar sadece özgül olarak Üçüncü Dünya'yla ya da Afrika'yla ilgili değiller, tersine, Anglo-Amerikan felsefe ortamının geçerli konularını da kapsıyorlar: Popper, feminist Marksist eleştirisi ve Rawls.

"Afrika Felsefesi" seminerinin öğrencilerine, Felsefi Sorunlar VIII "Atasözlerinde Felsefe" ve "Afrika Felsefesi Ne Denli Sistematiktir" bölümünden bazı düşünceler sundum ve bu düşünceler canlı bir biçimde tartışıldılar. Bu olay, öğretim üyesi Prof. Gyekye'nin, Afrika'nın kendine özgü, çok eskiye uzanan bir felsefe geleneğinin olduğunu ve atasözlerinin bu Afrika felsefesinin ana kaynağı olduklarını kabul edilir kılmak için birkaç saat ayırmasından sonra gerçekleşti.

Bir "Felsefeye Giriş" dersi olan, "Felsefe Sorunları" dersi çerçevesinde, yeni başlayanlar, F. U. E. ("First University Examination") yılının öğrencileri için bir saat boyunca Kant'ın "Ne bilebiliriz?" sorusu üzerine konuştum. Verileri, sezgi'de verilmiş olan ve düşünce yoluyla kurulan sonlu nesneler üzerindeki bilgi kısıtlaması birçok soruya ve protestoya yol açtı. Tanrı'nın varlığından kuşkulanmak gereksiz görüldü ve metafizik önermelere karşı nesnel bilgi anlamında bilmeme tavrı yapay ya da sahte bulundu. "Sezgi gerçektir" tanıtlandı; bu önerme bir bilgi kuramında sabit yerini almalıydı. Her halükârda, bilime başlangıçta değil, Kant'ın bilgi kuramının temsil ettiği bu bilim tipine bakışta büyük bir şaşkınlık vardı.

Konuk olduğum dördüncü ders, II. Bölümde, yani B. A. öğreniminin üçüncü ve sonuncu yılında "Bilimlerde metodoloji" konulu zorunlu dersti. Bu dersi, öğrenim yılının ilk yarısında Amerikan-Kanadalı bir öğretim üyesi, ikinci yarıda ise, "Politika ve Sosyal Felsefe" seminerini yürüten bayan öğretim üyesi veriyor. Bu derste esas olarak doğa bilimlerinin ya da doğa bilimlerinden yola çıkılarak Popper'gil anlamda tasarlan-

mış birim bilimin metodolojisi ele alınıyor. İnsan bilimlerinin ve toplum bilimlerinin felsefesi (metodolojisi) üzerine bir konuşma çok memnunlukla karşılanacaktı ama derslere katılabildiğim zamanın kısalığı (üç hafta) yüzünden, bunun gerçekleşmesi mümkün olmadı.

FELSEFİ SORUNLAR XI

Yazgının Yerine Gelmesi Olarak Ahlaklılık

Afrika halklarının geleneksel ahlaklılığı, onlann geleneksel yaşam biçiminin bir parçasıdır. Doğru ve iyi yaşamın normları, eğitim, toplumsal denetim ve ritüellere katılımla iletilir ve içselleştirilir. Ritüeller büyük ölçüde dinsel temelli oldukları ve rahipler ya da rahibeler tarafından yönetildikleri için, ahlaklılık da dinle sıkı sıkıya bağıntılıdır. Ahlaksal olan ve hak, birbirlerine dokundukları sürece, hak bulmanın geleneksel odaklan, kabilenin şefi ve en yaşlıları da, ahlaklılığın yaşam bağlamına yerleşmesinde etkili olurlar.

Geleneksel yaşam biçiminin bırakıldığı yerlerde etik sorunlar ortaya çıkmaktadır. Büyük kentlerdeki suç işleme yaygınlığı elbette salt Afrika'ya özgü bir görüngü değil. Ama Afrika'da, bazı büyük kentlerin, geleneksel bağlantıların koparılmasıyla paralel giden modernleşme derecelerinden, buralarda ne kadar suç, dolandırıcılık, soygunculuk ve tehdit beklenebileceği okunabilir. Bu açıdan, Doğu Afrika'daki Dar es Salaam ile Batı Afrika'daki Lagos ve Accra arasında bir karşılaştırma yapmak çok öğretici olur. İnsan kendini geleneksel yapılara hâlâ daha sıkı bağlı olan Dar es Salaam'da ya da Accra'da, büyük ölçüde Avrupalılaşmış ve modernleşmiş Nairobi ya da Lagos şehirlerindekinden daha güven içinde duyumsayabilir.

Kentleşmeyle ve kabile bağlarının çözülmesiyle atbaşı giden ahlaki çöküntüye nasıl karşı konulabileceği zor bir sorundur. Bir yandan eğitimden çok şey beklenmektedir. Bir eğitim ve öğretim programı çerçevesinde ahlaklılığı öğretmek önemli bir yöntem gibi görünüyor. Bu konuda gazeteler ve medya da yardımcı oluyorlar. Öbür yandan geleneksel değerlerin yeniden canlandırılması da belirleyici ve çok şey beklenen bir olasılıktır. Bu olasılık, dindarlık kentlerde hâlâ belirleyici bir büyüklük olduğu ve bu sürece bir katkıda bulunabileceği için reel bir olasılıktır. Acaba geleneksel değerler, Hıristiyanlığın ve İslamın Afrikalılaştırıldıkları ölçüde yeniden canlandırılabilirler mi?

Her halûkârda, geleneksel etiğe yeniden etkinlik kazandırılmasının, bu etiğin unutulmamasını önkoştuğu kesindir. Gana'da geleneksel etiğin kaydedilmesi ve yorumlanması için, bir süredir çeşitli doğrultularda çalışılmaktadır. Araştırmalar öncelikle Akan-kabilelerine yöneliktir, ama başka kabileler ve kısmen başka ülkelerden kabileler de araştırmalara katılmaktadır. C. A. Ackah'ın *Akan Ethics* kitabında yazdığı giriş bölümünün sonunda, J. C. Thomas, bugüne dek elde bulunan malzemenin bir görünümünü sunuyor.[1] Bu araştırma, elbette, Akan kabileleri üzerine kapsayıcı araştırmalar bağlamında görülmelidir.[2]

Danquah'nın, "Akan'ların ettiği üzerine bir vaka çalışması" *The Akan doctrin of God* kitabı, yöntemsel açıdan özellikle önemlidir; bu kitap ilksel olarak etik bir güdüyle yazılmıştır

1 C. A. Ackah, Akan ethics. Accra 1988; J. C. Thomas, "Method in the study of indigenous Akan morality", Ackah, içinde s. 1-22, s. özellikle s. 21 dipnot 66.

2 Bu bağlamdaki daha eski yapıtlar şunlardır: E. B. Elis, The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa. London 1887. (Yeni baskı: Amsterdam 1966); R. S. Rattray, Ashanti. Oxford 1923; J. B. Danquah, The Akan doctrine of God. London 1944; K. A. Busia, The position of the chief in the modern political system of Ashanti. Oxford 1951; K. A. Opoku, West African traditional religion. Singapur 1978; K. Gyekye, An essay on African philosophical thought. The Akan conceptual schema. Cambridge 1987. Ayrıca adı geçen ve aşka yazarların sayısız makalesi.

ve "Ethical canons of the doctrine" başlıklı bir bölüm içermektedir.[3] Thomas, adı geçen metinde bu bölüme işaret etmiş ve bu bölümün yorumlanışında, ortaya çıkan iki zorluğu belirtmiştir: 1. Danquah, Akan düşünürlerini Avrupa kılığında sunuyor (Felsefi Sorunlar I'le karşılaştır) ve 2. Etik'i sadece din ile ilişkisi içinde ele alıyor.[4] Danquah'ın belirleyici yorumlama çerçevesi, Akan'lardaki yazgı kavramıdır. (Yazgı kavramı, aralarında önemli bir anlam farkı bulunmayan iki eşdeğerle verilir: "hybea" —sözcük anlamı: belirli bir tarz ve biçimde düzenlenmiş, "ukrabea" —sözcük anlamı: belirli bir tarz ve biçmin elçiliği) Akanların yazgı kavrayışları için, insanların yaşamının genel verilerinin (doğum, temel kişilik belirtileri, toplumda yer alma ve ölüm) önceden belirlenmiş olduğundan yola çıkılabilir. Ama bu, yazgı inancının İslam'daki gibi egemen olduğu anlamına gelmez. Bireylere, özgür karar vermeleri için alan bırakılır. Somut tekil kararları birey ya da grup (Aile, kabile, halk) özgür istenciyle verir.

Yazgının hıristiyan inancındaki gibi iyi ya da kötü, sonsuz rahmet ya da lanet gibi bir seçeneklilik içermemesi önemlidir. Akan'lar için yazgı, her zaman iyidir. Kötülük insanların yanlış kararları ve kötü güçlerin etkileriyle oluşur. Bunlar, kendilerine kötülük yapılan, ya da yaşamları kötülüğün elinde olan ölmüşlerin ruhlarıdır. Yazgıda saptanmamış kazalarla da, iyi yazgı bir ölçüde bozulabilir.

Etik, her iyi eylemin, yazgının yerine gelmesine katkıda bulunduğunu öğretmesi bakımından, yazgıyla ilişkilidir. "İyiye yönelik her çaba, bir kazanım olarak, ruhun ('okra') içinde korunur ve ruhun birey yoluyla ya da yazgı yoluyla sürekli gerçekleşmesine katkıda bulunur.".[5] İnsandaki tanrısalı temsil eden bu ruh kavramı için (bak. Felsefi Sorunlar IX) belirleyici

3 Danquah (1944), Bölüm 3, s. 78-103.
4 Thomas, Ackah (1988) içinde, s. 7
5 Danquah, (1944), s. 84.

olan, içinde kötüye yer olmamasıdır. Kötü, bu benliğin (selbst) en iç çekirdeğine ait değildir. Kötü, kararların sadece ussal değil, duygusal nedenlerle de alındıkları tin ("sunsum" alanında oluşur. Buraya, kötü güçlerin etkisi de ulaşabilir.

Ama ruh, iyi oluşunda açıkça "gelişebilir." Bu ilk planda, karakteri güçlenen ve kötü güçlerin etkisine karşı bağışıklık kazanan bireyin ahlaksal bir ilerlemesidir. Bireylerin ahlaksal ilerlemesi, topluluğa aktarılır ve orada ilerlemesini sürdürür. Bir bireyin ailesi ya da kabilesi içinde oynadığı rol ne denli büyükse, onun ilerleyen iyiliği de bu topluluklar için o denli önemli olacaktır. Bu süreç yakın çevredeki topluluklarda sona ermez, tüm bir bölgede, tüm bir ırkın içinde sürer. Eğilim olarak tüm insanlığa yöneliktir. Akanların bu anlayışında düşünülen, Lessing'in, Avrupa geleneği çerçevesinde tasarladığı gibi bir "insan türünün ahlaki eğitimi" değil, tersine, bireylerden başlayan ve tüm insanlığa yönelik olan bir ahlaksal gelişme eğilimi ya da postulasıdır.

İnsanın ahlaklı eylemi, bu anlamda yazgısaldır. Bu eylem insanın kendisinin ve insanlığın yazgıları çerçevesinde görülmelidir —tüm ara basamaklar dahil olmak üzere. Bu eylem en yüce varlığın ("Onyame") insanlarda ve insanlıkta izlediği tasarıda etkili olur ve bu yüzden açıkça dinsel bir boyutu vardır. Yine de ahlaklılığın temellendirilişi dinsel değildir, dünyevi bir özelliğe sahiptir. İyi olan, tanrı ya da zihinsel bir merci tarafından öyle buyrulduğu için iyi değildir. O, insanlar için ve topluluk için iyi olduğundan ötürü iyidir. Gyekye, Akan etiğinin bu görünümünü ısrarla vurguluyor.[6] Burada insan, eylemlerinin tam sorumluluğunu taşımaktadır. İnsanın istencinin özgürlüğü, kötünün onun için kaçınılmaz olduğu anlamında sınırlandırılmış değildir. İnsanı etkileyebilen kötü güçlerin, onun istenci üzerinde mutlak bir erkleri yoktur.

Ahlaksal açıdan iyi eylemin örnekleri şunlardır: doğruluk sevgisi ve dürüstlük; eylemin güzelliği ve şıklığı (bu estetik

yönün açıkça büyük bir önceliği var); bilgelik ve beceriklilik (bu pragmatik bir yöndür); yüreklilik ve korkusuzluk (doğal tehlikelere karşı ve savaşta); adillik ve herkese eşit davranma (hukuksal bir anlamda eşitlik); bir otoriteye bağlı olma ve itaat etme (baba otoritesi, kabile şefinin otoritesi ve en yaşlının otoriteleri en önde yer alıyorlar); Yüce gönüllülük ve cömertlik (özellikle konuklara ve yoksullara karşı). Karşıt örnekler olarak şunlar sayılabilir: Öldürme; intihar; hırsızlık; ikiyüzlülük; nankörlük; kendini düşünme; tembellik; temiz olmama; kaypaklık; boşanma; insest; başkalarına zarar veren büyü.[7]

Ahlaki değerlerin kazanıldığı yer, öncelikle ailedir. Belirli değerler daha çok baba tarafından öğretilirler. Baba özellikle erkeksi erdemleri (beceriklilik, süreklilik, adillik vb.) oğullarına vermeye çalışır. Buna karşılık, anne de ilksel kadınsı erdemleri (güzellik, herkese eşit davranma, yücegönüllülük vb.) kızlarına kazandırmaya çalışır. Burada, anne-babanın örnek olmaları ve atasözlerinin ve halk deyişlerinin (çoğu kez ikisi birlikte) kullanılmaları önemli bir rol oynar. Ayrıca, bir babanın biraz daha başarılı ve saygın oluşu, erkek çocuğun kendisinin de her durumda başarıya ve saygınlığa ulaşmasında bir çekicilik oluşturabilir. Bunun bir örneği, Ch. Akabe'nin *Things fall apart*[8] kitabındaki Okonkwo'dur.

Burada, Akanlar'da ahlaksal eğitimde kullanılan öykülere ve halk deyişlerine kısa bir örnek vereceğiz. Bu öykülerde çoğu kez, kurnaz ve açıkgöz bir varlık olan Kweku Ananse (bir çarşamba günü doğan erkek çocuklara "Kweku" adı verilir; "Ananse" ise 'örümcek' demektir) başrolü oynar. Öykü şöyle: Av peşinden koşarken bir çukura düşen bir Leopar, çukurdan dışarıya, bir sıçanın yardımıyla çıkabilmiştir. Çünkü sıçan, bir ucunu bir ağaca bağladığı ipin bir ucunu da çukura uzatmıştır. Leopar minnettar olacağı yerde, böyle çok zayıf birisinin

7 Ackah (1988), s. 25-37.

8 Ch. Achebe, Things fall apart. Londra 1958.

yardımına gereksinim duyduğunu hiç kimse bilmesin diye, sıçanı öldürmeyi düşünür. Leopar ve sıçan bu konuda tartışırlarken, Kweku Ananse rastlantıyla oraya gelir. Olup bitene inanmamış gibi yaparak Leoparı ve sıçanı, bütün olayı tekrarlamaya ikna eder. Leopar yeniden çukura atlayınca, Ananse "şimdi orada kal ve 'İyiliğe kötülükle karşılık vermemek gerektiğini' öğren der.[9]

Akan'ların etiğine göre, ahlaksal açıdan yanlış davranış, topluluğun otoriteleri, yaşayan insana bir yaptırım uygulamazlarsa, bizzat tanrı, doğa tanrıları ya da ataların ruhları tarafından cezalandırılacaktır. Bir muska ya da tılsım, yanlış kararlardan koruyabilir. Ataların ruhları da koruyucu olarak çağrılabilirler. Pişmanlık ve neden olunan zararı telafi etme çabası, kötülüğü ruhtan korumaya katkıda bulunurlar.

Akan etiği üzerine vaka çalışması bu kadar. Burada ahlakın temellendirilişinin dinsel olmadığı gözönünde bulundurulsa da, kılgısal ahlaklı davranışın çoğu kez dinsel tasarımlarla ve dinsel geleneklerle bağlantılı olduğu görülmektedir. Bu yüzden dinsel tasarımlar ve gelenekler, ahlak eğitimi için ve geleneksel değerlerin olası bir yeniden etkinleştirilmesi için bir başlangıç noktası oluşturabilirler. İçerik açısından, topluluk duygusu, ortak esenlik ve karşılıklı yardım, merkezi bir yer tutmaktadırlar. Buraya dahil olan erdemler, geleneksel olarak toplumsal yapıları belirlemişlerdir. Bunun en açık örneği, "geniş aile"dir. (bk. Felsefi Sorunlar IX). Modernleşme yolunda bu toplumsal yapılar çözüldüklerinde, ilgili ahlaksal değerler geçerliliklerini kolay kolay yitirmemektedirler. Sorun bu değerlerin değişen koşullar temelinde yeni davranış örneklerine yol açıp açmayacaklardır.

Burada saf kuramsal olarak çok az şey söylenebilir. "Geniş aile"nin davranış biçimlerinin korunması, birçok Afrika devletinde, bağımsızlığın kazanılmasında kısa süre sonra, kötü "eş

9 Ackah (1988), s. 62.

dost kayırma ekonomisi" örneklerine yol açmıştır. Geleneksel Afrikalı ve modern batılı ilişkilerin günümüzdeki karışımı, olumlu ve olumsuz olasılıkları aynı ölçüde içeriyor. Her halükârda, benim gezdiğim Afrika ülkelerinde, edindiğim izlenim böyle. Geleneksel erdemler, modernleşme süreci koşullarında davranışı yeni bir biçimde belirlemeliydiler. Bunun nasıl bir somut görünüme bürüneceği, ancak kılgıda ortaya çıkabilir. Eğer bu kılgı, sonunda dünya çapındaki sorunlara uygulanabilirse, bu Danquah'ın onurlu bir kalıtı olur. Bu da ahlakın yazgıya bağlanması demektir.

GÜNCE KAYDI V

"Kumasi'yi Ziyaret"

Kumasi. 18.12.1989

Ashanti bölgesinin, eski Ashanti Krallığı'nın başkenti, ziyaret etmeye değer. Kent, Accra'nın yaklaşık 260 km. kuzeybatısında yer alıyor. Oraya giden cadde, ağırlıklı olarak, iyi ile çok iyi arası bir durumda, ama bu, daha kötü bölümlerinin olmadığı, ya da her an otomobilin önüne beklenmedik bir çukurun çıkmayacağı anlamına gelmiyor. Kentin büyük bölümü, hâlâ sömürgecilik döneminden kalma bir yapı malzemesinden oluşuyor. Bazı caddeler, kaldırımlanyla birlikte iyi asfaltlanmışlar, öteki caddeler ise kötü ya da çok kötü yol alınabilir durumdalar. Accra'da kentin içinde olduğu gibi, ya da oradan daha çok, evlerin atık suları toprak üzerinden, kentin içinden geçen nehire iletiliyorlar (bak. Günce Kaydı IV). Merkezdeki büyük bir çarşı, çok etkin bir kent izlenimi uyandırıyor. Caddelerin iyileştirildiği, genişletildiği ve asfaltlandığı birçok yerde de aynı izlenim veriliyor. Bir Doğu Alman firması "Limex-Ba" bu işe büyük ölçüde katılmış görünüyor. Önce bir kanalizasyon yapıp, sonra caddeleri büyük ölçüde yenilemek daha iyi olmaz mıydı diye sorulabilir.

Kentin görmeye değer yerleri: Bir kültür merkezi, bir hayvanat bahçesi ve kraliyet sarayı. Kültür merkezindeki küçük

müze Ashanti kültürü ve tarihi hakkında oldukça iyi bilgi veriyor. Fanti'lerle ve birkaç başka kabileyle birlikte, Akanlar grubundan olan bu halk, geleneksel olarak, özellikle altın varlığı yüzünden zengin ve çok savaşçı ve yiğit kabul ediliyor. Bu kraliyet sarayının özelliği, kalıtın, ana çizgisinden sürmesi, Kralın ya da Asantehene'nin ise bir erkek olmasıdır. Ana Kraliçe ya da Asantehemaa, daha sonra kabile şefleri ya da bölgesel krallar tarafından seçilecek olan, kraliyet ailesinden bir adayın gösterilmesinde önemli bir rol oynuyor. Politikanın belirli alanları üzerinde de büyük bir etkisi var. Asantehene, rütbesini, kraliyet koltuğuna oturarak elde ediyor. Yani kral tahta çıkarılmıyor, "koltuğa oturtuluyor", (stooled) ve kabile şefleri tarafından yeniden "yerinden kaldırılabilir" (destooled)[1] 18. yüzyılda, Ashanti'lerin dördüncü kralı "Nana Osei Tutu" (1680-1777) iktidarında, yerli tarihçilerin bildirdiklerine göre, gökyüzünden üç zincirle bağlı bir "altın koltuk" indirilmiş ve görünmez eller tarafından kralın ayaklarına sunulmuş.[2] O zamandan beri altın koltuk, Asantehene'lerin gücünün ve makamının simgesidir. Ne var ki, onun üzerinde hiç oturulmamıştır. Altın koltuğa halkın "ruhu"nun taşıyıcısı gözüyle bakılır ve gizli bir yerde saklanır. İngiliz sömürge yönetimi, "Altın Koltuğu" ele geçirmek istediğinde, kanlı bir savaş çıktı ve Ashanti'ler ulusal simgelerini başarıyla savundular.

Asantehemaa'nın sarayını ziyaret ettiğimizde, bir tür gözetim görevi yapan bir adam, Ana Kraliçe Afia Kobi Servaa Ampem II'yi görmek isteyip istemediğimizi sordu. Ertesi sabah için bir ziyaret kararlaştırdık. Akşam yemeği yediğimiz bir lokantadaki bazı insanlar, bir şişe kokulu "şnaps" ve biraz para götürmemiz konusuda bizi bilgilendirdiler. Bu şeylerle donanmış olarak, kararlaştırılan ziyarete gittik. Gözetim görevlisi, sarayda yaklaşık on kadın hizmetçiyle çevrili bir durumda otu-

1 E. E. Obeng, Ancient Ashanti chieftancy. Tema 1988, s. 12-15 ve 39-48.

2 E. K. Braffi, The esoteric significance of the Ashanti nation. Kumasi 1984, s. 31 f.

ran Ana Kraliçe'ye götürdü. Takdim edildik ve Asanthemaa, öğrenmek istediğimiz şeyleri sormamıza izin verdi. Gana'daki kadın hareketini destekleyişine ilişkin gazete haberlerine değindim ve bu konuda ne düşündüğünü sordum. Yanıtı "Okuduklarınız doğrudur." oldu. İkinci sorum, bugünkü Gana toplumunda kadının rolüne ve kendisinin bu konuda ne düşündüğüne ilişkindi. Yanıtı yine çok kısa ve özlüydü: "Lütfen, Public relation office'ime gidin, orada size her konuda bilgi verilecektir." Böylece dışarı çıkartıldık. Hediyelerimizi dilmaça verdik ve bir de resim çekmek istedik. Ana Kraliçe, uygun bir biçimde giyinmediği için, fotoğrafa izin vermedi. Gerçekten sol omuzunun üstünde siyah bir örtü ve kalçaları üzerinde turuncu bir örtü taşıyordu. Bunun matem giysisi olduğunu öğrendik. Oğlu birkaç ay önce ölmüştü.

Günümüz Gana'sında kral ve kendileri de kral olan, veraset silsileleri aynı biçimde düzenlenen kabile şefleri artık gerçek bir erk sahibi değiller. Bölgesel yönetime katılıyorlar. Ama otoriteleri ve etkileri büyük. Bayramlarda ve öteki kamusal olaylarda ritüel işlevleri var. Resmi devlet organlarının, yani devrimci komitelerin, kabile şefleriyle 'Asantehene ile ve Asantehemaa ile yapıcı bir işbirliği içinde çalıştıklan söylenebilir.

Kumasi'nin de bir Üniversitesi var (UST-University of Sciences and Technology). Üniversite'nin kampüsü hemen hemen Legon'daki kadar büyük, (bak. Günce Kaydı IV), ama daha doğal bir alan içersinde yer alıyor. Kent, tepeler üzerinde kurulmuş ve biraz daha serin olduğundan, iklimin bir sonucu olarak, herşey daha yeşil ve daha taze. Kütüphane büyük ölçüde doğa-bilimsel, teknik kitaplara yönelmiş ve çok az felsefi ve toplumbilimsel literatür içeriyor. Sadece birkaç sonda yaptığım için, kendimi belli ederken dikkatli davranıyorum. Beni özellikle, resim, yontu, keramik çalışmaları, tahta oyma sanatı ve desen sınıflan olan "College of Art" ilgilendir-

di. Sürekli bir sergi ve öğrencilerin birkaç sınav sergisi gezilebiliyordu. Keramik çalışmaları ve desen örnekleri dışında nesnel serimleme ön plandaydı. Malzeme bilgisi ve malzeme kullanımı üzerine çalışmanın, eğitimde önemli bir rol oynadığı görülüyor. Almanya'yla ya da Hollanda'yla bir öğrenci değiş tokuşu düşüncesi büyük bir coşkuyla karşılandı.

FELSEFİ SORUNLAR XII

Zaman, Tarih ve Gelişme

Kültür antropolojisi literatüründe çeşitli Afrika kabilelerinin zaman kavramlan ve zaman deneyimleri hakkında bilgi verilmektedir. E. Evans Pritchard, Nuer'lerin zamanı nasıl bölümlendirdiklerini incelemiştir.[1] Nuer'lere göre zaman, yalıtılmış bir kavram değil, tersine zaman deneyimi toplumsal etkinliklerin, ekolojik ve meteorolojik olayların içine yerleştirilmiş. Saniyeler, dakikalar ya da saatler gibi soyut birimlerin düzenli sırası ölçülmüyor. Farklı birer yaşam ritmi gerektiren kuru zamanlar ve yaş zamanlar var. Kuru zamanlarda tarlalar işlenir ve köyde çalışılır, yaş zamanlarda erkekler ava giderler. Ayrıca güneşin ya da ayın konumu, pazar kurulan günlerin ve belirli bayramlann ya da hıristiyanlıktan beri, Pazar günü ibadetlerinin gelişi önemlidir. Evans Pritchard, zaman deneyimini özetlemek için şu düzlemleri sayıyor: Fiziksel düzlem, fiziksel düzlemden doğan ekolojik düzlem ve kendi açısından ekolojik düzlemi önkoşan toplumsal düzlem.

Bütünleyici bilgiler P. Bohannan'ın "Concepts of time among the Tiv of Nigeria" ve J. Ayoade'nin "Time in Yoruba

1 E. E. Evans Pritchard, "Compte du temps chez les Nuer", Africa, 12 (1939) içinde, s. 189-216.

thought" makalelerinden alınabilir.[2] Tiv dilinde "Güneş" sözcüğü aynı zamanda güneşin doğuşu ile batışı arasındaki zaman dilimini, "Ay" sözcüğü de dolunay ile yeni ay arasındaki zaman dilimini imlemektedir. Tarımsal etkinlikler, nedensel bir bağlantı kurulamadığı halde, kuru ve yaş zamanlarla bağıntılandırılmışlardır. Pazar kurulan günlerin beş günlük dönümünün yerine daha sonra, hıristiyan ibadet günlerinin yedi günlük dönümü geçirilmiştir. Daha uzun zaman dilimlerinin bölümlendirilmesinde, bireyin yaşamındaki dönüm noktalarından yararlanılmaktadır. Bireysel bir yaşamın zaman dilimini aşan süreler ise soykütüğüyle (büyükbabanın ya da onun da babasının zamanında vb. gibi) ya da efsanevi olaylarla verilmektedir. Aslında, efsanevi olaylar zamansızdırlar ve geçmişin kucağında belirsiz bir biçimde yatmaktadırlar.

Ayoade, zaman ölçümü için insani ölçütleri ve doğal ortamın ölçütlerini birbirinden ayırmaktadır. Birinci ölçütler ya benmerkezli ya da topluluk merkezlidir. Bu insani ölçüt doğrusal ve ilerleyicidir, öte yandan doğrusal ölçüt çevrimseldir. Doğal ölçüt kendi içinde üç katlıdır: kozmik, dünyasal ve ekolójik. Salt niceliksel değil, niteliksel de olan bir zaman anlayışı önem taşımaktadır. Yoruba'lara göre, bir çocuk iyice büyüdüğünde anne babasıyla aynı yaşta sayılır. Yoruba'lar kuru ve yaş zamanların yanı sıra çeşitli meyvelerin ya da tarım ürünlerinin (Mango, mısır, Yam gibi) hasat zamanlarını da sayarlar. Barış içinde geçen yıllar anılarda dişil, savaş yılları ise eril yıllar olarak kalırlar. Ayoade'nin belirttiğine göre, Yoruba'ların hafta bölümlendirmelerinin ritüel bir kökeni vardır. Çünkü, bir insanın hafta içinde doğduğu gün, o insanın karakterini ve yazgısını belirler.

2 P. Bohannan, "Concepts of time among the Tiv of Nigeria", Southwestern Journal of Anthropology, 9 (1953), içinde, s. 251-262; J. Ayoade, "Time in Yoruba thought", R. W. Wright (ed.), African philosophy, Washington 1984[3], içinde, s. 71-90.

Ayoade, Mbiti'nin, Afrikalıların zaman bölümlendirmelerinde pratik olarak geleceği tanımadıkları ya da geleceği olsa olsa bugünün gelecekteki görünümü olarak tanıdıkları savına kesin bir biçimde karşı çıkıyor. (Bak. Felsefi Sorunlar VII: "Tanrı ve Ruhlar") Yoruba'lar soyut bir uzak gelecek kavramına sahip olmasalar da, tarihin sahnesi olarak geçmiş, bugün ve gelecek arasında açık bir ayrım yapıyorlar. Burada, zaman, olaylara ayrılmaz bir biçimde bağlı değildir, tek başına da ele alınabilmektedir. Ay evrelerinin simgelediği, geri döndürülemez ve kesintiye uğratılamaz bir zaman akışı bilinci vardır.

Mbiti'nin, Akamba'ların ve Gikuyu'ların dillerine ve adetlerine dayanarak yaptığı, Afrika'lıların zaman yaşantısına ilişkin yorum, başka birçok yazar tarafından da eleştirilmiş ya da en azından yanlış bir genelleme olarak yadsınmıştır. Luo'lardaki ve Kisii'lerdeki bilge adamlar, uzak gelecekte yer alacak olaylara ilişkin kehanette bulunmaktadırlar. (Bak. Felsefi Sorunlar VI: "Geleneksel Bilgelik Öğretileri"). Gyekye, olayları önceden görme yetisi bulunan kâhinlere ve şamanlara işaret etmenin yanı sıra, Akan dillerindeki doğrusal, geleceğe uzanan bir zaman anlayışını içeren, "Gelecekteki zaman olduğu için umut vardır." ya da "Herşey günün birinde öteki dünyada sona erecek" gibi atasözlerini de gösteriyor. Akanlar'da da, Yorubalar'daki gibi, insanın haftanın hangi gününde doğduğu, onun yazgısını belirliyor.[3]

Mbiti'nin kendine çıkış noktası olarak aldığı, Afrikalılara göre "zamanın sadece olup bitmiş olayların birbiri ardına eklenmesi olduğu" savına, Gyekye de, Ayoade de karşı çıkıyorlar. Akan'ların uzak gelecek için bir sözcükleri olduğu gibi, gramerlerinde de birinci ve ikinci bir gelecek vardır. Gerçi, zaman bölümlendirmesi somut olaylara bağlıdır, ama zaman bu olaylardan bağımsız olarak da düşünülür. Bu olaylar za-

3 K. Gyekye, An essay on african philosophical thought. Cambridge 1987, s. 174 vd.
4 J. S. Mbiti, African religions and philosophy. London 1969, s. 21.

manın içinde gerçekleşirler.[5] J. Nyasani, bundan da öteye, bir ölçüde, geçmişle geleceğin birleştiği dördüncü bir zaman boyutu tanıyan Kisii'lerin, bir zaman deneyimini aktanyor. Kisii'lerde, geçmişteki olaylar yeniden geri dönebilirler. Zaman, toplumun yaşamında bir kuvvet olduğu için, kendisini, kendisinden yeniliyor.[6]

Son olarak da, Senegal'deki insanların deneyimlerinden yola çıkan Ndaw'ın zaman yorumuna değineceğim.[7] Ndaw, nesnel olan ve ruhsal yaşantıdan bağımsız bir fiziksel zamanla, öznel ve çok anlamlı bir psikolojik zaman, bir de iki zaman kavramının birleştirildiği toplumsal zaman ayrımını yapıyor. Bu sonuncu zaman (Senegal'de) her toplumda başka başkadır. Etnik gruplann çoğu, yılı ekolojik ve dinsel olaylara ve adetlere göre bölümlendiren takvimi biliyorlar. Ndaw'a göre, Afrika zaman anlayışının bir özelliği, bengiliğin, sonsuza dek uzanan soyut bir zaman olarak değil, özgül bir biçimde, toplumsal zaman kavramının olumsuzlanması olarak düşünülmesidir. Bengilik de insani-toplumsal içeriklerden farklı olan söylensel ve kozmolojik içeriklerle niteliksel olarak belirlenmiş bir zamandır.

Afrika zaman anlayışının bu betimlenişleri, elbette onu Avrupa zaman anlayışından ayırmakta henüz felsefi açıdan hiçbir şey söylemiyorlar. Kant'ın dilinden söylenecek olursa, "yavaş yavaş gerçekleşen sentez" olarak, eşit zaman birimlerinin aynı kalan sırasının soyut zamanı olarak zaman, yalnızca görünüşte saf bir biçimsellik içindedir. Gerçekte ise tekniğin mutlaklığıyla, herşeyi yapabilmesiyle ilintilidir. Soyut zaman herhangi bir yapabilirliğin zamanıdır. Zaman nasıl hiçbir şeye bağlı değilse, yapabilmek de niteliksel ve niceliksel bir ölçü

5 Gyekye (1987), s. 172-174.

6 R. M. van Zuylekom, "The nation of time in African thinking", H. Kimmerle (ed.), I, We and Body içinde Rotterdam 1989, s. 100.

7 A. Ndaw, La pensée africaine. Dakar 1983, s. 123-133.

değildir. Bu ölçüsüzlüğün sonuçları görmezden gelinemez. Burada işe Heidegger'in düşüncesi karışır.[8] Dolaysız olarak bir dizi soru doğurur. Bir "başka" düşünmeye yol açacak bir dönüşüm olanağı var mıdır? Yoksa yapıp yapabileceklerimiz, hazırlık adımları mıdır? Bu aciz bir bekleyiş anlamına gelmez mi? "Sadece bir tanrı bizi kurtarabilir"?

Ama Afrika zaman kavramına bakışta da birçok soru ortaya çıkmaktadır. Modernleşen Afrika'da, geleneksel zaman anlayışından geriye ne kurtarılabilir? Zaman anlayışının kozmik, psişik ve toplumsal olaylara bağlanması ne anlama gelir? Burada tekniğin mutlaklığına karşı, bir karşı odak belirginleşecek midir? Bu sorular açısından, dinsellik, topluluk duygusu, eylemin yazgıya bağlanması yalnızca ön plandaki verilerdir. Zaman öne çıkartılmalı, zamansallaştırılmalıdır. Çünkü o her zaman ve her yerde, yapmanın zamanı değildir. Varlık ve zaman birbirlerine aittirler. Çünkü varlık, zamansız varlık değildir ve zaman da dönüşen içerikler olmadan zaman değildir. Bu bağıntı, Afrikalıların ve Avrupalıların kendi başlarına çözemedikleri sorunlar ortaya çıkarmakta ve bu yüzden, bu konuda kültürlerarası bir diyalog en azından ek bir şans oluşturmaktadır.

Zaman sorununun bu görünümünden, gelişme düşüncesi için bazı ilkesel düşünüşler ortaya çıkıyor. Hiç kuşkusuz, Hegel, Afrika'nın kendine özgü bir tarihinin olmadığını ve olamayacağını söylerken, haklı değildir. Hegel'e göre bu durum zaten Afrika kıtasının coğrafik verileriyle belirlenmiştir. Hegel, Afrika'nın tümünün (Sahra'nın güneyinin) kendi içinde farklılaşmış arazileri barındırmayan bir yayla olduğundan ve bu yüzden, tarihin sahnesi olamayacağından[9] yola çıkmış-

8 M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", Vorträge und Aufsätze, içinde, Pfullingen 1965, s. 9-40.

9 G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1965, s. 210-234.

tı. Ama bu yanlış kavrayış bir kenara bırakılsa da Afrika (tıpkı Amerika gibi) hiçbir biçimde Hegel'in dünya imgesine uymamaktadır. Ona göre dünya tarihi, modern Avrupa Hukuk (Anayasa) Devletinin, Doğu'da Akdeniz'de ve Alplerin kuzeyindeki Avrupa'da geçmiş olan ön tarihidir.

Marx'a göre belirleyici olan, Hegel'den farklı olarak, tarih değil ekonomik gelişmedir. Ekonomi devletten daha genel bir görüngüdür. Bu da Marx'ı, dünya tarihinin sahnesini Hegel'den daha geniş tutmaya götürmez. Coğrafik açıdan bakıldığında Marx, dünya tininin doğudan batıya gidişindeki yerleri aynen alır. Tarihsel materyalizmi temelinde, Afrika'yı kendi tarih kavrayışına katmaya varmaz.

İmdi, Afrika'nın (Sahra'nın güneyinde) sömürgecilikten önceki tarihini araştırmakta, belirli metodolojik sorunlar bulunduğu söylenebilir. Çünkü, Etyopya istisnası bir kenara bırakılırsa, elimizde yazılı kaynaklar yok. Bu bir avantaj olarak da görülebilir, çünkü bu zaman dönemlerine bakışta, Foucoult'un, Marx'ın ya da Hegel'in birçok şeyin, büyük ilkelerle anlaşılamadıkları için, içine dahil edilmedikleri büyük evrensel bağlamlar oluşturan zaman anlayışından daha tam olduğunu düşündüğü bir "Arkeoloji" gereklidir. Birçok dolaylı kaynaktan ve dillerin sözlüksel ve gramatik yapılarından, Afrika'nın ve Afrika halklarının tarihi için zengin bir malzeme oluşturan olaylar ve olay dizileri okunabilmektedir.

Bantu'ların güney ve orta Afrika'ya ve iki kıyıya yayılıp, oralarda daha önce yaşayan nüfusu ezmeyip, onlarla kanşmaları da, Zulu'ların güneyden orta Afrika'ya uzanan fetih seferleri de ilginçtir. Masai'ler ve Turkana'lar gibi göçebe ya da yarı göçebe kalan Nilotik kabilelerin özel bir önemi vardır. Batı Afrika için Fulbe'lerin, Haussa'ların ve başka kabile gruplarının göç hareketlerinin yanı sıra, en ünlüleri Ashanti'ler olan krallıkların oluşumu ve geleneği de kanıtlanabilir. Avrupalılardan önce Araplar geliyorlar, sonra Portekizliler, İspanyollar,

Hollandalılar, İngilizler, Fransızlar, Almanlar ve İtalyanlar sökün ediyorlar. Sömürgeci iktidarlardan bağımsızlaşma savaşı ve sonraki dönem, Afrika halklarının tarihini, Avrupa'nın, ABD'nin ve dünyanın tüm öteki bölümlerinin tarihiyle iç içe geçiriyor.[10]

Afrika'nın içeriksel ve niteliksel olarak belirlenen zaman anlayışına evrensel bir ilkeden değil, kendi içinde çok yönlü bir yapıdan yola çıkan bir tarih imgesi uygun düşmektedir. Başka her şeye başat olan güdü olarak "Gelişme", Afrika'da, aslında ancak Afrika halklarının, bu güdünün egemen olduğu dünya politikası sahnesine adım atmalarından bu yana vardır. Hegel'e göre, dünya tarihinde Fransız devrimine dek Modern Anayasa Devleti gelişmiştir, Marx'a göre ise kapitalist ekonomi şimdiye kadarki tüm gelişmenin sonucudur. Günümüz için, bu ekonominin ve bununla bağlantı içinde belirlenmiş anayasaya uygun devlet ilişkilerinin tüm yeryüzüne yayıldıkları, kolaylıkla kanıtlanabilir. Çekirdeği İran ve Irak'ta olan İslam, bunun biricik karşıt odağı görünüyor.

Hegel'in sürekli iyileşme olarak düşündüğü gelişme, "Özgürlük bilinciyle ilerleme", kapitalist ekonomide durmak bilmez bir çoğaltma çabası olarak açığa çıkıyor: "Değerin kendini değerlendirmesi." Artı değerin sürekli artırılmasını olanaklı kılmanın koşullarından biri de kapitalizmin mekansal yayılmasıdır. Ama "iç pazar" da sürekli yoğunlaştırılır. Bu yüzden, sözkonusu yayılma için belirli bir aşamada, bağımsız Afrika ekonomileri, sömürgelerden daha yararlıdırlar. Anayasa devleti, eskisi gibi, en uygun politik ortamı sunar. Bireysel ve tüm öteki ekonomik güçlerin özgürce açınma olanağı, sürekli büyümeye hizmet eder. Kapitalizmin dışa ve içe yönelik gelişmesi, tüketim mallarının çoğaltılması ve yaşamın rahatlıkları-

10 Burada sadece, UNESCO'nun siparişiyle yazılan ve şimdiye dek I-V. ve VII. ciltleri yayımlanan "General history of Africa"ya dayanıyorum.

nın artışı sayesinde, psikolojik açıdan karşı konulamaz görünmektedir.

Bu durum, karanlık yönleri uzun süre ve oldukça etkili bir biçimde gizleyebilir. Aslında, tüm niteliksel ölçütlerin tabi olduğu saf niceliksel bir artış sözkonusudur. Marx bunun sonsuza dek sürdürülemeyeceğinde haklıdır. Soru, bundan sonra ne geleceğidir. Yenilenemez enerji kaynaklarının tükenişi, havanın ve suyun kirlenmesi, atmosferin, kutup buzlarının erimesine ve deniz seviyesinin yükselmesine yol açan ısınması, ozon deliği, doğadaki dengeyi güvencede tutmayı gitgide zorlaştıran biyolojik tür çeşitliliğinin azalışı, hepsi birarada tükekim mallarıyla ve konforlarla kazanılanlar için daha bugünden, çok yüksek olan bir bedel oluşturuyorlar.

Ama Afrikalılar bu konuda düşünmeye ya da tartışmaya hazır değiller. Teknolojik ve uygarlaştırıcı ilerlemesiyle, büyüme ekonomisini olanaklı (ödenebilir) kılan beyaz adam, güçlüdür, iktidarında büyüleyicidir. Böylelikle "gelişme" en büyük değer olur. Öteki sorunlar, Afrikalıların perspektifine ancak eşit ekonomik üretkenlik temelinde eşit yaşam standardına ulaşıldığında, girmektedirler: Kendini sınırlama, büyümenin sınırlanması, yenilenebilir enerji biçimlerinden yana karar verme; son olarak bir başka zaman anlayışı önkoşan bir "başka" düşünme.

Elbette karşı kuvvetler de ortaya çıktılar ama bu arada kırıldılar: Göçebe yaşamlarına son vermek istemeyen Masai'ler; çocuklarını okula göndermeyen Ashanti-Kralları; eski kabile kültürüne dönmek isteyen "cultural revivalist"ler. Şu sıralar tartışma daha çok, gelişmeye az ya da çok katılan ve ondan pay alan gruplar arasında. Zengin ile yoksul, kent ile kır, iyi eğitimliler ile kötü eğitimliler arasındaki farklar çok büyük. Yine de hep daha çok sayıda Afrika devleti hep daha çok gelişmeye yönelik yürüyüşte adımlarını hızlandırmak istiyor.

Bu arada, birçok Afrika insanının, gelişme için bir gelişme, yüzdeyüz batılı örneği izleyen bir gelişme değil, Afrika geleneksel değerlerini koruyarak, "kendine özgü türde" bir gelişme istediklerini de kabul etmek gerekir. Ama bu olanaklı olacak mıdır? Japonya örneğinde olduğu gibi, kapitalizmi daha etkili, daha üretken yapan sayısız değiştirme ve uyarlama yok mu? Gelişme istemi ve gelenekselcilik birbirleriyle çarpıştıkları zaman, hep birincisi kazanmıştır. "Kendine özgü türde" gelişmenin, gelişmeyi daha etkisiz ve batılı standartların alınması açımdan daha az başarılı kıldığı yerde, gelişmenin büyük bir şansı olmayacaktır. Yine de böyle bir türe sempati duyuyorum. Bu gelişme türünde, kapsayıcı tekleştirme olarak modernleştirmenin ve Avrupalılaştırmanın karşısına çokluğu ve çeşitliliği koyan başka kuvvetler etkilidir.

Şimdiye dek kullanıldığı biçimiyle "Gelişme" kavramı Avrupa zaman ve tarih anlayışına aittir. Afrika koşullarında, uygun bir biçimde değiştirilmesi gerekir. Zaman ve tarih anlayışı gibi gelişme de değişmez ve bengi değildir. Son kertede, ekonomik büyümenin artışı olarak tanımlanan gelişmenin başlangıcı 17. yüzyılın yükselen tarihidir (ön tarihiyle birlikte). Maksimal büyüme belirli koşullar altında, "organik büyüme", yani belirli ekonomi dallarında küçülme süreçleriyle birlikte yürüyen bir optimal büyüme anlamına gelebilir.

Olabildiğince büyük (maksimal ya da optimal) bir büyümeyi hedefleyen kapitalist sistem, kendi tarihinde, öğrenmeye ve dönüşmeye son derece yetenekli, krizlere dayanıklı olduğunu göstermiştir. Saf niceliksel büyüme anlayışı, "organik" büyüme kavramıyla, niteliksel öğeleri de içine almaktadır. Bu öğeler son kertede daha geniş bir niceliksel artışa hizmet etmektedirler. Kapitalist sistem, olabildiğince çok büyümeyi olanaklılaştırmak için başka mekanizmalar da bulacaktır. Ama sonsuza dek sürmeyecektir.

Yayılarak tüm dünyayı ele geçirmeye çalışan ve yoğunlaşarak çeşitli iç pazarları hep yeniden uyaran büyüme, sonsuza dek süremez. Yenilenemeyen enerji kaynaklarının tükenmesi, havanın ve suyun kirlenmesi, tür çeşitliliğinin azalması ya da bunlara benzer tek tek unsurlarla verilemeseler de, "büyümenin sınırları" vardır. Bu unsurlar, içiçe geçmişlikleriyle, gelişme düşüncesinden başka bir düşünceye işaret ederler. Olabildiğince büyük büyümeye değil, dinamik bir dengenin korunmasına yöneliktirler.

Gelişmekte olan ülke denilen ülkeler, şimdilerde, kendileri için (henüz) maksimal büyüme eğilimi evresinde bulunduklarını ve henüz optimal (organik) büyüme aracına gereksinim duymadıkları öne sürüyorlar. Gelişmiş ülke denilen ülkelerde çevre sorunları, maksimal büyüme çabasıyla yapılan ve gelişmekte olan ülkelerin mutlaka yinelemeleri gerekmeyen hataların nerede yapıldıklarını gösteriyorlar. Afrika'da —gelişmiş ülkelerdeki gibi— çok başarılı olmasa da, oluşum halinde bir çevre bilinci var. Afrika'daki gelişme düşüncesi (bu tür) bir gelişmenin sonluluğunun neden bilincinde olmasın ve bir denge düşüncesine yönelmesin? İlkin, durum böyle değilmiş gibi görünüyor. Maksimal büyümeden çok şey bekleme, herşeyden önce maddi sefaletin ortadan kalkmasını, sonra uygarlık alanında ve daha rahat yaşama alanlarında, batılı dünyayla karşılaştırılabilir koşullar. Afrika, geleneksel kültürünün, gelişmeyi dinamik dengeye aktaracak koşullarını ortaya koyabilmeden önce, kesin bir dönüşüm gerçekleştirmeliydi.

Max Weber, ekonomik olarak kapitalizme ve politik olarak Anayasa devletine yol açan süreci, evrensel rasyonelleştirme süreci olarak betimliyor.[11] Bu süreçte, dünya görüşünün de içerildiğini gösteriyor. Protestan ahlakının kılgısal rasyonelliği, bu ahlakta temsil edilen değerlerin, düzenlenmiş, sistemli,

11 M. Weber, Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Cilt 1. Ed. J. Winckelmann, Tübingen 1978, özellikle s. 1-17: Öndeyi.

rasyonel olarak temellendirilebilir bir bağlamında dile gelir. Sonunda dünya görüşü açıkça rasyonelleştirmenin işine yarar hale getirilir. Bu ahlakın dinsel arka planı ortadan kalkar. Kılgısal rasyonellik, sonunda bütünüyle amaç-rasyonelliğe aktarılır. Ama sonra amaç-rasyonelliğin "çelik yuvasında" tutsak kalacağız. Nihilizm kaçınılmaz sonuçtur. Burada Weber, nihilizmi, Nietzsche ve Heidegger gibi, son aşama olarak değil, gelişmenin son aşaması olarak düşünür.

Ama çizginin aşılması diye birşey ya da Heidegger'in söylediği gibi nihilizm kuşağının geçilmesi diye, ya da Nietzsche'nin önceden gördüğü gibi, nihilizmin kendini hiçleştirmesi (Selbstnihilation) diye birşey varsa, bu olay, evrensel rasyonalizmin üstünü örttüğü, bastırdığı ama kesin olarak ölmeyen ya da etkisiz kalmayan güçlerden beslenecektir. Afrika tarih(ler)inin geleneksel değerleri neden bu güçlere dahil olmasınlar? Nihilizm kendini dünya çapında tanımlayana dek bu güçlerin yeniden etkinleştirilmesini beklemek kötü olabilir.

ŞİİR IV

Bir Batı Afrika Şiiri Antolojisi'nden[1]

Kara Kadın

Çıplak kadın, kara kadın!
Giyinmişsin yaşamın kendi olan renginle, güzellik olan
biçiminle!
Gölgende büyümüştüm, ellerinin yumuşaklığı örtmüştü
gözlerimi.
Sonra, yazın ve öğlenin sıcağında, birden buldum seni
adanmış toprak, kavrulan yüksek bir tepenin üstünde
Ve güzelliğin uçan bir kartalın çakışı gibi çarpıyor yüreğime.

Çıplak kadın, kara kadın!
Olgun yemişin sıkı eti, kararmış şarabın acıdan koyulaşan
renginde, ağzımı şiirlere iten ağız
Arı çevrenli çayırlık ürperiyor Doğu-yelinin tutkusu
okşayışıyla
Tam-tam oymalı çevrenin üzerine gerili gergin deri, inildiyor
Fatih'in parmakları altında

1 D. J. Nwoga (ed.), West African Verse. An anthology. Harlow 1985[18] (1967[1]), s. 96-97.

Senin derin içten sesin kutsal ezgisidir en Yüce olanın.

Çıplak kadın, kara kadın!
En ufak bir solukta dinginleşiyor yağ, yarışçının böğrü
üstündeki yağ, Mali Prensi'nin böğrü üstünde
Gök-tuşlu ceylân, çiğ damlaları derinin gece göğünde yıldız
O bağışlamaz usun tatları, çilli derinde al altın yansımalarıdır.
Saçının kara gölgesinde kara sevdam aydınlanır doğan
güneşiyle gözlerinin.

Çıplak kadın, kara kadın!
Yiten güzelliğini türkülüyorum, ölümsüz bir kalıba
sokuyorum onu
Kıskanç bir kader seni yaşamın köklerini beslemek için
döndürmeden küle.

L.S. Senghor *(Türkçesi: Güven Turan)**

* Türkçesi: Güven Turan: Dünya Şiiri Antolojisi 1, Haz: Ataol Behramoğlu, Özdemir İnce, içinde: Söylem Yayınları, Ankara Şubat 1986, s. 85, ç.n.

FELSEFİ SORUNLAR XIII

Büyülü Sözcük "Eğitim"

Afrikalı ve Afrikalı olmayan birçok yazar, "Gelişme" ile "Eğitim" arasında doğrudan bir bağıntı görüyorlar. İyi eğitilmiş insanların sayısı ne denli artarsa gelişme derecesi de o denli yüksek olacak. Bir ülke "ekonomik, teknolojik, bilimsel ve politik açıdan" gelişmek istiyorsa, "eğitilmiş insanların sayısını arttırması" gerekir. Bir kimse, eğitim merdiveninde ne denli yükseğe tırmanırsa, dar kabile çıkarlarına o denli az bağlı olacak ve onların yerine daha çok ulusal ilgiler geliştirecektir.[1] Eğitime "modernleşme kapısını açan anahtar" gözüyle bakılmaktadır.[2] Milliyetçi akımlar ve bağımsızlık savaşımları da başka şeylerin yanı sıra batılı okullar sayesinde olanaklı olabilmişlerdir.[3] Eğitim derecesi (niceliksel ve niteliksel) ile ulusal gelirin yüksekliği ve yurttaşların politik bilincinin yüksekliği arasındaki ilişki istatistik olarak da kanıtlanmıştır.[4]

Eğitimin Afrika'daki rolünün olumlu değerlendirilmesine, eleştiriler de yöneltilmiştir. "Cultural revivalist"ler, genç Afrikalıların eğitim yoluyla "kültürsüzleştirildiklerini" vurgulamaktadırlar. Kabileye ve "geniş aile"ye olan bağlar gevşemekte ve

1 D. K. Agyeman, Sociology of education for African students. Accra 1986, s. 36 vd.
2 F. H. Harbison/C. A. Myers, Education, manpower and economic growth. New York 1964, s. 181.
3 P. Foster, Education and social change in Ghana. Chicago 1962, s. 303 vd.
4 J. Vaizey, Education in the modern world. London 1967, s. 54 vd. ve 72 vd.

sonunda tümüyle yitebilmektedir. Böylelikle, eğitimin geleneksel biçimleriyle aktarılan değerler de yitmektedir. Bunun sonucunda nihilist bir tavır, suç işlemeye eğilim ve sırf para kazanmaya yönelme ortaya çıkmaktadır. Gana'da Ashanti kralları, çocuklarını okula göndermeye karşı çıkmışlardır.[5] Geleneksel değerlere ve geleneksel eğitime, batı'ya yönelik modern eğitim sisteminden daha büyük bir değer verilmektedir.

Felsefi Sorunlar XII " 'Zaman', 'Tarih' ve 'Gelişme' "de söylendiği gibi, geleneksel güçler, modernleşmeye karşı koyamamaktadırlar. Bu süreç karşı konulamaz ve geri döndürülemez görünmektedir. Bu durum, basitçe, batıya yönelik okul eğitiminin utkusu anlamına gelseydi, kültürlerarası bir felsefe için bundan öğrenecek pek bir şey olmazdı. Ancak, geleneksel eğitimin modernleştirildiği ve modern batılı eğitimin Afrikalılaştırıldığı bir karma biçim sözkonusudur. Böyle bir biçim, günümüz Afrikasının, Afrikalı filozofların düşünsel olarak anladıkları konumuna uygun düşmektedir. Bu karma biçimi ana hatlarıyla betimleyebilmek için, öncelikle geleneksel ve modern batılı eğitimler arasındaki ayrıma açıklık kazandırılmalıdır.

Geleneksel eğitim, resmi değildir, herşeyden önce, aile içinde, yaşlı ve genç kuşakların bir arada yaşamasıyla gerçekleşir. Özel eğitim görevleri için aile ya da kabile içinde özel bir yaşam bağlamı oluşturulabilir. Böylelikle genç bir adam, kendisinden birşeyler öğrenmek için bir şamanla ya da şifacıyla ("herbalist") ya da genç bir kadın, bir rahibeyle uzun bir süre bir arada yaşayabilir. Bilge adamların da ("sages") bilgelik birikimlerini aktardıkları öğrencileri vardır. Bu da, öğüt verme ve anlatmanın ortak praksisinde gerçekleşir. Gençler belirli ritüellerle, özellikle de inisasyon ritüelleriyle, yetişkinler topluluğuna alınırlar.

5 Agyeman (1986), s. 70 vd.

Buna karşılık, batılı modern eğitim resmidir ve okulda gerçekleşir; okulda, anlaşılır bir biçimde betimlenmiş bilgi malzemesi, çocuklara ve gençlere, dersler ve uygulamalar yoluyla aktarılır. Öğrenciler eğitim saatlerinde ya da bir yatılı okul sözkonusuysa, daha uzun süre, aileden uzak kalırlar. Sınıftaki eğitimin yanı sıra, yaşıtlarıyla ("peer group") birlikte yaşamaktan da büyük ölçüde etkilenirler. Verimler, sürekli değerlendirilir, iyi başarı gösterenlerin, daha yüksek bir okul tipine ya da üniversiteye alınma şansları vardır.

Geleneksel eğitim, sonunda, çocukların anne-babalarıyla aynı yaşam bağlamı içinde, onların işlevlerini üstlenmelerini hedeflerken, modern batılı eğitim, coğrafi ve sosyal devingenliği hızlandırır. Özellikle kırdan kente göç bu ikinci eğitim türüyle arttırılır. Ama daha uzak kentlere, başka ülkelere ya da Avrupa ve ABD'ye devinimler de, böylelikle devreye sokulmuş ve olanaklılaştırılmış olur. Coğrafik uzaklık ne denli büyükse, aileye ve kabileye bağlılık zaman içinde o denli azalacaktır. Agyeman, haklılıkla, sosyal yükselmenin, daha yüksek eğitim düzeyinin otomatik bir sonucu olmadığına işaret ediyor. Burada başka unsurlar rol oynuyorlar.

Batılı Modern eğitimin olumsuz sonuçlarının görünümleri olan, dayanıksızlık, suçluluk ya da uyuşturucu kullanımının tek ve birincil nedeni bu eğitim biçimi değildir. İşsizlik de sık rastlanan ve önemli bir nedendir; okuldışı etkiler ve belirli televizyon programlarının izlenmesi, eğlence yerlerine gidilmesi vb. de bu nedenlerdendir. Bu yüzden, bu görüngülerle savaşım salt okuldan ve eğitim sektöründen beklenemez. Eğitime açıkça, başka toplumsal kurumlarla birlikte açtığı yaraların yeniden iyileştirilmesinin ortamı gözüyle bakılmaktadır. Bu ancak, salt entelektüel bilgi malzemesini aktarmakla kalınmayıp, "erdemlerin" de öğretilmesiyle ve öğrenilmesiyle gerçekleşebilir. Bu ise gerçekte, eğitime adeta büyücünün gücünü atfetmek demektir. Toplam olarak, "eğitim, ekonomi

ve politika için bütünsel bir gelişme planı"na gereksinim olduğunu söyleyen ve bunun ana hatlarını vermeye çalışan Agyeman'ı onaylamak gerekir.[6] Çünkü, ve eğitim görmüşler için iş yerleri ve etkime olanakları yoksa ya da sağlanamazsa, en iyi eğitim bile bir şeye yaramaz.

Afrika'da eğitimin Avrupalılaştırılması kuşkusuz ilerlemelere yolaçmıştır. Bunu, okuma yazma bilmeyenlerin sayısının azalmasından ya da, hükümetlerin eğitim sektörü için yapmaya hazır oldukları harcamaların artışından görebilmek olanaklıdır. Bu son gelişmeyi, her ülkenin toplam ekonomik durumu ve başlangıç koşulları gözönünde bulundurularak, tam sayılarla vermek daha iyidir. Doğu Afrika'da eğitim harcamalarının, ülkelerin toplam bütelerindeki yüzde oranları artmaktadır. Bu oranlar, Kenya ve Tanzanya'da, 1969'da sırasıyla %11,2 ve 13,4 iken, 1975'te %13,6 ve 19,7'dir. Batı Afrika'da Gana ve Togo için, (Benin'e ilişkin veriler yoktur) bu oranlar 1969'da %19,2 ve %15,5 iken, 1975'te %12,7 ve %16,7'dir.[7]

Gana'da oranların düşme eğilimi, başka nedenlerin yanı sıra, öğretim görevlilerinin maaşlarının altmışlı yıllara dek geleneksel olarak çok iyi olması, ancak bu yıllardan sonra olağanüstü kısıtlanmasıyla açıklanabilir. Bu yıllardan sonra burslar, kredilere dönüştürülmüştür. Ayrıca 1975-1978 yılları arasındaki dönem Acheampong'un askeri yönetimi altında, "tanımsal ve endüstriyel üretkenliğin düştüğü, enflasyonun dolu dizgin arttığı, önemli yatırımların ve yedek parçaların eksik olduğu, tüm altyapının çöktüğü, geçim masraflarının olağanüstü ölçüde arttığı ve genel bir ahlaki çöküşün yaşandığı"[8] bir evredir. Seksenli yılların başlarındaki bir başka ağır krizin aşılmasından sonra 1983 yılından beri, Rawling'in ikinci aske-

6 İbid, s. 40; karş. s. 40-80.

7 İbid s. 42. Togo için son veri 1974'e ilişkindir.

8 A. A. Boahen, The Ghanaian sphinx. Reflections on the contemporary history of Ghana. 1972-1987. Accra 1989, s. 9 ve 50-57.

ri yönetimi altında, yavaş yavaş ekonominin yeniden inşa edilmesiyle, eğitim sektöründe de iyileştirmeler görülmektedir.

Buna karşılık, Afrika'daki eğitimin Avrupalılaştırılmasına karşı koyan akım, Agyeman'a göre "embriyon aşamasında" bulunmaktadır.[9] Bu akımın sonuçları eğitimin içeriğinde açığa vurabileceklerdir. Afrika tarihi, coğrafyası ve felsefesinin, Avrupanınkilerden daha ön planda olması gerekir. Eğitim biçemi, ortak kılgının unsurlarını daha çok içine alabilir ve salt bilgi aktarımı olmaktan çıkabilir. Topluluğa bağlılık, yeni biçimlere bürünmek zorundadır, çünkü büyük ailenin ve kabilenin sosyal yapıları, kırıldıklan yerde yeniden inşa edilemezler. Gerçi bu yapılar varoldukları sürece, işlevlerini korumak yararlı görünüyor. Bu bağlamda, Nyerere'nin, taşıdıkları önem salt Afrika'yla sınırlı olmayan bazı çabalarını anmak istiyorum. Nyerere, öğretenler ile öğrenenlerin, okulların, komünlerin ve devletin topluluk görevlerine katılmalarının, onların, başarılarının değerlendirilmesinde rol oynaması gerektiğini öneriyor.[10] Toplu olarak, eğitimin, toplumsal-politik ilişkilerin sürmesini güvenceleyen "korumacı işleviyle", toplumsal dönüşüme yol açması ve onu yetkin kılması gereken "yaratıcı işlevi" arasında bir denge aramak gerekir.[11] Felsefe açısından, benim izlenimim, batılı modele bağımlılığın güçlü olduğu yolunda.

9 Agyeman (1986), s. 24.
10 J. K. Nyerere, Freedom and socialism. Dar es Salaam 1968, s. 288.
11 Agyeman (1986), s. 25 vd.

GÜNCE KAYDI VI

"Kuzeyden Esen Bir Yel"[1]

Tamale, 29.12.1989

Gana'da, Kasım ayının ortalarında, kuzeyden esen ve beraberinde Sahra çölünün tozunu ve kumunu da bol bol getiren bir yel beklenebilir. Bu yelin adı "Harmattan"dır, kurudur ve geceleri serinlik verir. "Harmattan" Şubata dek sürer. Tedbirli olmayanların dudaklan çatlayabilir ya da tırnaklan kırılabilir; soğukalgınlıklarına, göz iltihaplarına ve mukoza zan alerjilerine de sık sık rastlanır.

Kuzeyden, Gana'nın daha güneydeki bölgelerine "Harmattan" gibi insan kafileleri de gelmiştir: Mali'den, bugünkü adı Burkina Faso olan Yukarı Volta'dan, ya da Gana'nın kuzey bölgelerinden. Güneyde daha iyi bir iklim, daha iyi toprak, daha çok iş (altın madenlerinde ya da gelişen endüstride) bulmayı umdular ve umuyorlar.

Jonas Kalari, kendisi için "World Vision International"e ayda 50 DM ödediğim, on yaşındaki bir erkek çocuk, Gana'nın kuzey bölgesinde, Tamale'nin 120 km. kuzeyinde yer alan

1 Bu günce kaydının başlığı, bazı kısa öykülerin yayımlandığı bir kitabın başlığından alınmıştır: K. Agori, A wind from the North and other stories. Accra 1989. Kitabın yazarı Legon-Accra'daki "University of Ghana"nın "Institute of African Studies"inde öğretim görevlisidir.

Wulugu köyünde yaşıyor. Bu para çocuğun yaşamsal gereksinimlerini karşılamaya yettiği gibi, köyde "World Vision" tarafından koordine edilen ve desteklenen bir gelişme projesine de katkı sağlıyor. Dün, çocuğu ve köyü ziyaret ettim. Sabahleyin, Accra'dan Tamale'ye uçtum, orada beni "World Vision"un çalışanı ve onun arkadaşı karşıladılar ve beni arabayla Wugula'ya götürdüler. Yolculuk zorluydu, cadde kötü ve tozluydu. Caddenin yanındaki tüm tarlalar, "Harmattan" başlamadan önce hasat edilmişlerdi. İmdi, Mayıs'ta ya da Haziran'da yağmur yağınca yeniden işleninceye kadar kuruyacaklar. Yine de kuru ot yiyen sığır sürüleri, keçiler ve eşekler vardı.

Wulugu'nun, Mamprusi kabilesine dahil olan (dillerinin adı Mampruli) yaklaşık 4000 nüfus var. Proje yöneticisinin evinde, ya da daha doğrusu mülkünün avlusunda ("Compound"), kansı bizi bir bardak soğuk suyla karşıladı, ama su bulanık göründüğü için, içmeye güvenemedim. Gelişme yardımı projesinin yöneticisinin asıl mesleği, Wulugu'da geleneksel olmayan en büyük dinsel topluluğun "Assemblies of God Church"un papazlığı. (Bunun dışında bir katolik kilise, küçük, bütünüyle balçıktan yapılmış bir cami ve Wulugu'daki insanların, çoğunun tapındığı bir kutsal, hasırla örtülü bir put, bulunuyor.)

Karşılama komitesinde, diğerlerinin yanı sıra şu adamlar da vardı: Jonas'ın, gündüz kliniğinde "Healtworker" (Sağlık işçisi), olarak çalışan babası, öğretmen olmak isteyen daha büyük bir öğrenci, ve yerel orta-dereceli okulun bir öğretmeni. Karşılıklı bazı nezaket sözleri söylendikten sonra hep birlikte Jonas'ın babasının, ailesiyle, 2 kansı ve en büyüğü Jonas olan 5 çocuğuyla oturduğu "compound"a gittik. Mülkün önünde, çatısı açık bir yerde, bir tahta sıranın üzerinde, tüm büyük ailenin büyükbabası yatıyordu. Ayağa kalktı, beni selamladı ve benim de yedi torunum olduğunu öğrenince çok sevindi. Öğ-

lu, kısa süren konuşmamızda, İngilizce'den Mampruli'ye ve tersine, dilmaçlık yaptı.

Jonas'ın babasının, eşlerinden her birine birer tane ve çocukları için bir tane yaptığı üç kulübe, büyükbabanın mülkünün bir tür genişletilmesi oluyorlar. Burada bizi, Jonas'ın babasının ikinci eşi selamlıyor. Jonas'ın annesi, birinci eş, uzun süre bekledikten sonra, yapacak işleri olduğu için gitmiş. (Ziyaretimiz, uçağın rötarı yüzünden, beklendiğinden üç saat daha geç gerçekleşmişti.) Avlu, kısa sürede insanlarla, herşeyden önce bu arada Jonas'a mutlu bir yüzle aldığı hediyeleri sunuşumu gören çocuklarla doldu. Jonas, on yaşına göre oldukça küçük ve çelimsiz. Başlangıçta biraz melankolik bir yüz anlatımı vardı, bu anlatım, açıkça çok sevindiğinde de bütünüyle ortadan kalkmadı.

Asıl ilgi odağı ise, Jonas'ın ve benim, babanın, Jonas'ın ve benim, ve de büyükbaba'nın, oğlu ve torunuyla ve de coşkulu kalabalıkla bizim çektirdiğimiz, kısa bir bekleyişten sonra hemen görülebilen birkaç polaroid fotoğraftı. Gelişme projesinde çalışan genç bir adam, üzerine üşüşen çocukların çıplak ayaklarına eski bir bisiklet lastiğiyle vurmakla, bana iyilik yaptığını düşündü. Bu tür bir korunmayı eleştirmem onun tam bir anlayışsızlığıyla karşılaştı. Yine de daha insaflı vuruyor göründü.

Jonas, yeni oyuncak arabasını denedikten ve yeni gömleğini giydikten sonra, onunla domino oynamayı denedim. Ama, aynı puandaki uygun taşları yanyana koymak ona zor geldi, belki de bu, heyecanından kaynaklanıyordu.

Programın bundan sonraki maddesi, orta dereceli okulun, inşaat halindeki okulun ve şu anda ilkokul işlevini de üstlenen ana okulun, yine inşaat halindeki, 10 metre derinlikteki köy kuyusunun yükünü azaltacak, yağmur toplama sarnıcının ve gündüz kliniğinin ziyaret edilmesiydi. Tüm bunlar ya "World Vision" tarafından ya da onun desteği ve

köy sakinlerinin gönüllü ve ücretsiz çalışmasıyla yapılıyordu.

Son olarak "Şef" ziyaret edilecekti. Şef de mülkünün önündeki üstü açık bir yerde yatıyordu. Şef, rütbesini yaşam boyunca koruyan yaşlı bir adamdır. Daha genç, çok güçlü bir adam, "Assistent Chief", hemen koştu ve bu arada ayağa kalkmış olan yaşlı adamın yanında yerini aldı. İkisi de beni çok dostça karşıladılar. Resmi "linguist"i (dilmaç ve aracı) bu denli çabuk bulmak olası değildi, bu yüzden, projede çalışanlardan biri dilmaçlık yaptı.

Konuşma, gülmecesiz olmasa da, oldukça resmiydi. Afrika, Gana, Wulugu köyü ve sakinleri hakkındaki tüm sözlerim büyük coşku uyandırdılar. Bildik simgesel hediyeyi, "linguist"in "Assistent Chief"e uzattığı bir şişe Hollanda ürünü "şnaps"ı verdiğimde, "şef" de karşı hediye olarak bana genç bir horoz sundu ve ben de bu hediyeyi, çevredekilerin büyük tezahüratıyla, teşekkürlerimle kabul ettim.

Tamale'ye geri dönmek için yeniden otomobile binmemizden önce, Jonas bana bir karşı hediye getirdi: Bir hasır şapka ve hasırdan yapılmış iki yelpaze. Bu sahnenin de yine bol bol fotoğrafı çekildi. Ne yazık ki, "Şef"le konuşmamızın son aşamasında, horozu elimde tutmak zorunda olduğum için, bu konuşmanın bir fotoğrafı yok. Tüm bunlar bende bir Afrika köyündeki koşullar ve yerel insanların etkin bir biçimde katıldıkları ve onların yaşam standartlarını yükselten anlamlı gelişme yardımı hakkında kalıcı izlenimler bıraktı.

FELSEFİ SORUNLAR XIV

Yeni Sömürgecilik ve Sanat ve Felsefenin Özel Yeri

"Gelişmekte Olan Ülkeler" (Goü) denilen ülkelerle, "Gelişmiş Ülkeler" (Gü) denilen ülkeler arasındaki farklar çeşitli alanlarda saptanabilir: Ekonomik, teknolojik, uygarlıksal, bilimsel, politik. Tam bu alanlarda, G.o.ü.'den G.ü'ye bir eğim bulunmaktadır. Gelişmiş ülkeler, bir gelişme sıçraması yapmışlardır ve gelişmekte olan ülkeler bu arayı, gelişmiş ülkelerin yardımıyla kapatmaya, ya da her halükârda azaltmaya çalışmaktadırlar. Gelişme sıçraması, bir üstünlüğe yol açmaktadır. Teknolojik üstünlük aynı zamanda, bir silah teknolojisi üstünlüğü, yani askeri bir üstünlük demektir. Silahlar sustuğu ve arayı kapatma manevrası barışçıl bir biçimde sürdüğü sürece, askeri üstünlük tartışılmamaktadır.

Uzun süre, batıdaki ve doğudaki G.ü. arasındaki "sistemler rekabeti", güneyde, yani G.o.ü. arasında da yaşanacakmış gibi göründü. Bu durum, birçok ülkede yıllar öncesinden değişmiştir. Tanzanya, Gana ya da Senegal gibi sosyalizme giden bir Afrika yolu bulgulamış olan G.o.ü., ekonomik durumlarını düzeltmek için kapılarını batılı etkilere açtılar. Gelişmiş ülkelerde, sistemlerin karşıtlığı önemsizleştirildiğinden ve doğulu ülkeler de belirli sınırlar içinde pazar ekonomisine ve (çok partili) parlamenter demokrasiye yöneldiklerinden bu yana, sosyalist yönelimli politik sistemleri olan G.o.ü.'de bu eğilim

güçlenmektedir. Bunun en iyi örneği, 1989 Kasım ayından başlayarak, bu hedefe ulaşmak için gösterilerin ve grevlerin yapıldığı Benin'dir.

Elbette, G.ü.'deki bu eğilimin de kendi koşulları ve nedenleri vardır. Ama belirli bir paralellik de bulunmaktadır. (Bak. Günce Kaydı VII "Benin - Çelişkiler Ülkesi"). 1989 Aralığında, Benin'de bizzat hükümet tarafından, bu ülkede Marksist-Leninist yönetim partisinin, anayasada saptanmış iktidar tekeline artık sahip olmadığı ve başka politik partilerin ve grupların da politik yaşama katılabilecekleri kabul edilmiştir. Ama göstericilerin ve grevcilerin hedefi, çok açık bir biçimde, kendini Marksist-Leninist diye tanımlayan o günkü sosyalist yönetimin en kısa zamanda ortadan kalkmasıydı. Doğu Avrupa'da olduğu gibi, Benin için de bu, sosyalist geleneğin bir tasfiyesi anlamına gelmiyor.[1]

Doğu-Batı karşıtlığının görelileşmesi, bu arada Kuzey-Güney (gelişmiş ülkeler - gelişmekte olan ülkeler) eğiminin daha açıkça ortaya çıkmasına neden olmaktadır, ayrıca G.o.ü. uygun teknolojik ve politik değişikliklerle, bir ekonomik büyüme artışı olanaklarının, ilk önce mütevazi bir çerçeve içinde düzeltilmeleri sonucuna da yol açmıştır, (bak. Felsefi Sorunlar XII, " 'Zaman', 'Tarih' ve 'Gelişme' "). Burada dile gelen bağımlılık ilişkisinin sürmesine, yeni sömürgeciliğin pekiştirilmesi gözüyle bakılabilir. Bu eğilime karşı başka bakış açılarını geçerli kılmak zordur.

Benim savım, gelişmiş ülkelerle, gelişmekte olan ülkeler arasındaki ekonomik, teknolojik, uygarlıksal, bilimsel ve politik gelişmedeki üstünlük ve bağımlılık ilişkisinden farklı olarak, kültürün çekirdek alanlarının, "sanat" ve "felsefenin" özel bir konum içinde oldukları yolundadır.[2] Bu alanlarda gelişmiş

1 Bu bölüm 3.1.1990'da Cotonou'da (Benin) yazıldı.

2 H. Klimmerle, "Epilogue. The position of culture within development", In We and Body, içinde. Amsterdam 1989, s. 103-109.

ve gelişmekte olan ülkeler bütünüyle eşit bir düzeydedirler; tam bir eşitlik temelinde karşılaşmaktadırlar. Gelişme düşüncesinin buyrukları bu alanlarda geçerli değildir. Buradan yola çıkarak, yeni sömürgeciliğin karşı odağı kurulabilir. Bu nasıl tasarlanacaktır?

Öncelikle bu sav, Hegel'in ve Marx'ın diyalektik düşüncesine karşı haklı olduğunu kanıtlamalıdır. Hegel'e göre sanat ve felsefe, dünya tarihinin gelişme sürecine bağlıdırlar. Sanat, kültürün merkezi noktası olarak, mükemmelliğine, eskil Yunan Polis'inde çoktan ulaşmışken, felsefe ancak Hegel'in kendi düşüncesiyle birlikte ve modern Anayasa Devletinin karşılığı olarak mükemmelliğe ve sonuna ulaşır. Sanat gibi felsefe de kendi içinde sonsuz iyileştirilebilir ve biçimlendirilebilir. Yani, bu düşüncede, sanatın ve felsefenin tam olarak ya da yeterli genişlikte ele alınmadığı gösterilmelidir.

Marks'a göre sanat ve felsefe, üstyapı kurumlarıdır ve bu yüzden ekonomik altyapıya bağımlıdırlar. Genel altyapı ve üstyapı ilişkisinde özgün bir konum alamazlar. Eleştirel düşüncelerimizi, üstyapı kurumlarına artan bir görece özerklik atfedilen Marksizm tartışmalarıyla ilişkilendirebiliriz.

Ancak, en önce Hegel'e bakalım. Hegel'de sanatın, eskil Yunan Polis'indeki klasik biçimiyle görece erken bir mükemmelliğe ulaşmasını, romantik dönem izler. Sanatın merkezde yer aldığı kültürün birliği dağılmıştır. Şimdi sanata ancak bu yitik birliği özlemek düşmektedir. Eskil Yunan sanatından önce olan, ilk açınmamış başlangıçlardan bu mükemmelliğe adım adım götüren bir gelişmedir.[3] Bu anlayışın karşısında Bataille'ın Lascaux mağarasında bulunan ve yaklaşık 20.000 yıllık olan resimleri yorumlarken, bunun sonraki tarihte aşılmamış ya da hatta yanına yaklaşılmamış bir başlangıç olduğunu göstermeye çalışması yer alıyor. Namibia'daki kaya resimleri gibi, en az bir o kadar kendinde mükemmel olan başka

3 G. W. F. Hegel, Vorlesungen zur Ästhetik. Ed. F. Bassenge, 2 Cilt, Berlin 1985.

tarihöncesi sanat yapıtları vardır. Bu yapıtlar, sanata bakarken, gelişmeden söz edilemeyeceğini göstermektedirler.[4]

Felsefede durum daha karmaşıktır. Hegel, Sokrates öncesi düşünürlerden başlayıp, Platon ve Aristoteles, hıristiyan Ortaçağı, Descartes, Leibniz, Spinoza ve öteki yeniçağ filozoflarından Kant'a, Fichte'ye, Schelling'e ve kendi felsefesine varan bir gelişme çizgisi göstermektedir. Descartes'daki öznellik ilkesi ya da Spinoza'daki, her şeyi kapsayan töz gibi yeni görüşler, var olana eklenmişlerdir.[5] Bu felsefi gelişme, Hegel'in "Özgürlüğün bilincinde ilerleme" olarak yorumladığı dünya tarihinin gelişmesinin kuramsal bir avansı, düşünsel karşılığıdır, (bak. Felsefi Sorunlar XII: "Zaman", "Tarih" ve "Gelişme").

Bu yoruma karşılık, Lao Tse'nin "Tao Te King"i ya da kadim Hint "Upanişad"ları gibi, yine çok erkenden kendi içinde tamamlanmış felsefi anlatımlar gösterilebilir. Russell'in, tüm felsefe tarihinin, Platon'a bir dizi dipnotlardan başka bir şey olmadığı yolundaki ünlü sözü de, daha başlangıçlannda tamamlanmış, daha sonra kendisine daha iyi, belki de eşdeğer birşey bile eklenmemiş olan bir felsefeye işaret etmektedir. Ayrıca, genç Hegel'in de, sonraki konferanslarına karşıt bir anlayışı vardır. Genç Hegel, felsefenin bir tarihi olmadığından yola çıkmaktadır. Yeni bir şey getirmek değil, tersine "en eski eskiyi" yeniden kurmak istemektedir. Felsefe hep aynı şeydir, yani, hep aynı, çağın koşullarını düşünerek anlama "gereksinim kaynağı"ndan doğan, aynı görevi vardır. Yalnızca bu görevi her zaman dönümünde gerçekleştirmekte kullandığı düşünsel araçlar ve "yapı malzemesi" değişir.[6]

4 G. Bataille, Die Höhlenbilder von Lascaux oder die Geburt der Kunst. Stuttgart 1983; A. und E. Scherz, Afrikanische Felskunst. Malereien auf Felsen in Südwest-Afrika. Köln 1974.

5 G. W. F. Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1966.

6 K. Rosenkranz, Hegels Leben, Berlin 1844, s. 178-180.

Marx'a göre, "sanat" ve "felsefe"nin ekonomiye karşı özgün eleştirel bir odak oluşturduğu özel bir konum, olanaksızdır, çünkü sanat ve felsefe, üstyapı olayları olarak, "aslında ideolojik biçimler" olarak bir ölçüde, öncelikle ve ilksel olarak ekonomik altyapıda ve sonra üstyapının daha somut biçimlerinde; devlet ve hukukta gerçekleşeni üstyapıda (sonradan) tamamlayan son görüngülerdir.[7] Marx'ın bu duruşu, elbette üstyapının altyapı tarafından tek nedenli olarak belirlenmesi şeklinde anlaşılamaz. Bu, bütünüyle ve kesinlikle diyalektiğe aykırı olurdu. Daha çok, Engels'in, altyapı-üstyapı ilişkisini Marx'la serimlemek için daha sonraki dönemde yazdığı mektuplarının gösterdiği gibi, kendinden önce çok yönlü karşılıklı ilişkilerin geldiği "son kertede" bir belirlemedir.

Özellikle Mao Zedung ve L. Althusser bu sorun üzerinde düşünmeyi sürdürmüşlerdir. Mao'ya göre, *Çelişki Üzerine* yazısının[8] ve onun yönlendirdiği kültür devriminin pratiğinin de gösterdiği gibi, üstyapının, altyapı üzerinde zaman zaman bir önceliği olabilir. Althusser altyapı-üstyapı ilişkisini, asla tek nedenli bir belirlemenin olamayacağı, "başatları içeren karmaşık bir yapı" olarak çözümlüyor. Bu anlamda Althusser "Ekonominin saati asla gelmez"[9] diyor. Bu tartışmayı burada sürdürmek istemiyoruz. Neyin hep böyle olduğu ya da asla olamayacağı bizi pek ilgilendirmiyor. Ama günümüzdeki durumda kültürün çekirdek alanları olarak, Afrika'daki yeni sömürgeciliğe karşı bir odak oluşturabilen sanatın ve felsefenin özel konumu için bir şans görüyoruz.

Bu da ekonomi, teknolji, uygarlık, bilim ve politika alanlarında böylesine açık olan, gelişmeye bağlılığın, sanat ve felsefe için sözkonusu olmadığını varsaymamıza yeterli olabilir. Yi-

7 K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Dietz-Verlag, Basımı, Berlin 1958, s. 12-14.

8 Mao tse tung, "Über den Widerspruch", Ausgewählte Werke, içinde. Dietz-Verlag. Basımı, Berlin 1956, Bd. 1, s. 353-400.

9 L. Althusser, Für Marx. Frankfurt a.M. 1968, s. 146-147.

ne de, sanatçıların ve felsefecilerin kullandıkları teknik araçlara bakılarak, bir gelişmeden söz edilebilir. Ama ne bilgisayar grafiği yağlıboya resimlerden ya da bakır oymalardan daha mükemmel ya da daha iyidir, ne de elektronik bilgi işleme ya da ilerlemiş bilimlerle tartışma bağlamı, felsefi düşüncenin niteliğini daha üst bir düzeye çıkarabilir. Tüm bunlar yalnızca sanatçıların ve filozofların duruma göre kullandıkları araçlara ve "yapı malzemesine" ilişkindirler. Bu yüzden sanat ve felsefe, gelişme düşüncesinin, gelişmenin göreliliğine ve sonluluğuna işaret eden bir karşı odağını oluşturabilirler.

Ama bu alanlarda bir gelişme yoksa, gelişmiş ülkelerle, gelişmekte olan ülkeler arasında bir gelişme eğilimi de olamaz. Afrika sanatının özgün önemi ve özgün değeri, bir süredir, en azından F. Boas'ın bu konudaki büyük yapıtından bu yana, yaygın olarak kabul edilmiştir.[10] Picasso ve Braque gibi önemli Avrupalı ressamlar, Afrika masklarından esinlenmişler ve etkilenmişlerdir. Müzik tarihinden, Afrika sanatının batı dünyası üzerindeki büyük etkisini ortaya koyan örnekler (Caz ve Reggae) yeterince bilinmektedir. Kuması Üniversitesi'nin (Gana) "College of Art"ında, birkaç öğretim görevlisinin yıllarca ABD'de okumuş ve çalışmış olmalanyla ortaya çıkan ters yöndeki etkileri de gözlemleyebildim, (Bak. Günce Kaydı V). Sürekli işbirliği temelinde bir etkileşim, bildiğim kadarıyla, şimdiye dek olmadı.

Felsefe'de, bir yanda Avrupa ve ABD, öbür yanda Sahra'nın güneyindeki Afrika ülkeleri arasında bir işbirliğinin başlangıcındayız. Afrika felsefesinin özel konularının ve yöntemlerinin ne olduğu, belirginleşmeye başlıyor. Hountondji'nin, şimdiye dek iki cildi yayımlanan, Sage-Philosophy'ye ilişkin, bibliyografik yapıtı (Bak. Not VII), Nairobi'de ve Legon-Accra'da bulunan Sage-Philosophy malzemesi derlemeleri, bu fel-

10 F. Boas, Primitive art. New York 1921.

sefenin çapı ve konusal donanımı hakkında bir fikir veriyorlar. Afrika felsefesi artan bir ölçüde uluslararası kongereler ve çalışma oturumları sahnesine çıktığında, uluslararası felsefi söylemin nasıl değişeceğini bekleyip görmek gerek.

Batılı ve Afrikalı filozoflar arasındaki işbirliğinin kültürlerarası bir felsefe üzerinde çalışma çerçevesinde gerçekleşmesi, iki taraf için de daha uygun bir yol gibi görünüyor. Bu çerçeve, kültürel özelliklerin ötesinde bir evrensel doğruluğu varsayan bir kültürlerötesi felsefenin, yapılamaz olduğu anlamına geliyor. Kültürel özellik ortadan kaldırılamaz; her felsefe için kurucudur. Bu yüzden, kültürlerarası diyalog'ta ortaklıkları ve farklılıkları ortaya sermek gerekir. Hedef birlik değil farklılıkların biraradalığıdır. İşbirliğinin yanı sıra, taraflardan her biri kendi özgün geleneğini koruyabilmeli ve geliştirebilmelidir.

Kültürlerarası bir felsefe çerçevesinde, Avrupa-Afrika diyaloğu, başka felsefelerle benzer bir işbirliği içine yerleştirilmiştir. Avrupa açısından, uzak doğu felsefeleriyle, (hepsinden önce Japon ve Hint felsefesiyle) işbirliği, en açık bir biçimde yetkinleşmiştir. Afrika açısından ise, kuzey Afrika mekanının ve yakın doğunun İslam felsefesiyle özel bir partnerlik aramak yakın görünüyor. Bir bütünlük toplumu olmaması umulan dünya toplumuna, ekonomik-teknolojik-politik gelişmenin salt bir son görüngüsü olmaması umulan dünya çapında kültürlerarası bir felsefi çalışma da dahildir.

GÜNCE KAYDI VII

"Çelişkiler Ülkesi - Benin"

Cotonou 8.1.1990

Afrika, çok iyi nedenlerle bir çelişkiler kıtası olarak adlandırılabilir. Benin'de bir hafta kaldıktan sonra Cotonou kenti üzerine bir izlenim edindim ve Afrikalı meslektaşlarımla ve Alman gelişme yardımcılarıyla yaptığım ayrıntılı konuşmalarda, (Benin'de Alman gelişme hizmetinin ana yönetimi, üniversitenin misafirhanesi işlevini gören Villa Borgou'nun tam karşısında bulunuyor) ülke hakkında birşeyler öğrendim. Öyle görünüyor ki, Afrika'nın çelişkileri burada özellikle keskin bir biçimde öne çıkıyorlar.

Cotonou'nun ana caddeleri iyi durumdalar. Dahası, asfaltlanmış ve parke taşı döşenmiş kaldırımlar bile var. Ama ara caddeler kesinlikle tahkim edilmemişler. Ortalama 10 cm. kalınlığında bir toz ve ince kum tabakası üzerinde yürünüyor. Bunun yağmur döneminde ne tür bir kütle oluşturacağını söylemeye benim hayal gücüm yetmiyor. Çoğu kez bu caddeler bir tür dağ ve vadi yolu oluşturuyorlar. İkide bir, içinde çocukların hâlâ kullanılabilir ya da yenilebilir birşeyler aradıkları ve tavuklar ve domuzlar için besin oluşturan çöp yığınlarına rastlanıyor. Accra'da GTZ (Teknik İşbirliği Derneği), çöp taşınmasını organize etti, böylece, orada bu tür çöp yığınları ortadan kalktılar. DED (Alman Gelişme Hizmeti) esas olarak,

kırsal alanlardaki daha küçük projelerle uğraşıyor. Yönetici, Accra'daki eylemin GTZ yardımını durdurduktan sonra, kalıcı bir başarı sağlayacağından kuşku duyuyor.

Benin açısından, aynı zamanda görece zengin kıyı bölgeleriyle yoksul iç ülke arasındaki bir çelişki olan, kent ile kır arasındaki çelişki, burada Gana'da daha keskin görünüyor. Kuzeydeki kurak bölgeler tarım ve hayvancılığın karşısına büyük engeller çıkarıyorlar, bu yüzden kuyu açma yardımı, DED'nin en önemli projelerinden birini oluşturuyor. Ülkenin kuzey batısındaki Atakora dağlarında yaşayan Somba'lar, özellikle yoksullar. Kuzeydoğudaki Fulbe'ler, geleneksel sığır yetiştiricilikleri yüzünden, yarı göçebe yaşam tarzına bağlılar.

Ülkenin doğusunda, ticaretle uğraşan ve Nijerya'daki kabile arkadaşlarıyla parlak bir kaçakçılık ve karaborsa işini yürüten Yoruba'ların (Benin'de onlara Goun ya da Nagout da deniliyor) özel bir konumları var. Burada kesinlikle birçok insanın, önemli yan gelirlerle geçindikleri görünüyor. Bu yüzden motosikletli taksilerin sürücüleri çoğunlukla üniversite öğrencileri. Yoksa, devlet bankası aylar önce iflas ettikten ve devlet memurlarının ve öteki birçok görevlinin maaşları ödenmez olduktan sonra bile, Cotonou'da yaşamın tüm çeşitliliği ve renkliliğiyle sürmesi, başka nasıl açıklanabilir? Bir yan gelir olanakları bulunmayan öteki insanlar bu durumda büyük eziyet çekiyorlar. Bir meslektaş, "Birçok insan, bugünkü koşullarda, gerekli ilaçları satın alacak paraları bulunmadığı için öldüler" diye bildiriyor.

Çeşitli kabileler ya da halk grupları arasındaki çelişkiler de, bugünkü politik durumda bir başka biçimde rol oynuyor. Güneydeki kıyı bölgesinde, ağırlıklı olarak, daha önce Dan-Home Krallığına dahil olan Aja'lar ve Fon'lar yaşıyorlar. Bugünkü Gana topraklarındaki Ashantiler gibi, Fon'lar da Benin'de (eski adı Dahomey) uzun süre başat bir rol oynamışlardı. Gerçi bugüne dek, Ashantiler ve öteki Akan kabileleri

denli geleneklere bağlı kalmadılar. Bu arada, kendi ülkesinin merkeziyetçi yönetim sistemini sömürgelerinde de uygulayan Fransa'nın sömürgeci gücünün yönetim memurları olarak başat rollerini sağlamlaştırabildiler. Bu yüzden Fon'larla ülkedeki öteki etnik gruplar arasında büyük gerilimler ortaya çıktı. Bu gerilimler de, güncel politik durumun bir arka planını oluşturuyorlar, çünkü Devlet Başkanı Mathieu Kérékeu, Somba'lara komşu olan küçük bir etnik gruptan, Natemba kabilesinden. Sık sık gösterilere ve uzun süreli grevlere neden olan politik liberalleşme savaşımı, aynı zamanda, çoğun Başkanı danışmanları olarak önemli konumlar kazanan Fon'larla kuzeydeki, daha gelenek bilincine sahip kabileler, özellikle Kérékou'yu kendilerinden biri olarak kayıtsız şartsız destekleyen Natemba'lar ve Somba'lar arasında bir çatışmadır.

Son olarak, bir yanda Hıristiyanlık ve İslam, öbür yanda geleneksel dinler arasındaki dinsel çelişkiler, Benin'de özellikle belirgindirler.[1] Fransız sömürgeciliğiyle birlikte ağırlıklı olarak katolik bir misyonerlik de yürütülmüştür. Cotonou'daki Boulevard de St. Michel'de bulunan Kutsal Bakire Meryem'e adanmış olan merkez kilise, ve eski köprüdeki katedral ve de birçok büyük cami hemen herkesin gözüne çarpıyor. Ancak, nüfusun yalnızca %17'si hıristiyan (%14'ü katolik) ve %15'i müslüman.[2] Nüfusun büyük bölümü herşeyden önce geleneksel dinlerine bağlılığını sürdürüyor. Atakora dağlarına geri çekilen kabileler sömürgeleştirmeye ve hıristiyanlaştırmaya karşı direnişin bir çekirdek bölgesini oluşturdular. Esas olarak merkezi Quidah olan kıyı bölgesinde, Brezilya'dan, Küba'dan

1 Felsefî Sorunlar VI: "Tanrı ve Ruhlar" bölümünde, kimi Afrikalı teologların ve din felsefecilerinin tanıtlamaları temelinde, Hıristiyanlıkla geleneksel dinler arasındaki ilişkinin, uzun süredir bir çelişki olarak görülmediğini göstermiştir. Bu durum, aslında açıkça elele çalışmış olan sömürgeciliğin ve hıristiyan misyonerliğinin yargılanmasında bir bölünmeye yol açmaktadır.

2 Böyle sayılan büyük bir dikkatle kullanmak gerekir. Nasıl sayıldı? Vaftizlenmiş olan, ama evinde bir fetişi bulunan ve önemli kararları almadan önce fetiş rahibine danışan biri bir hıristiyan mıdır yoksa geleneksel bir dinin üyesi midir?

ve Haiti'den dönen eski köleler tarafından yaygınlaştırılan Vo-odoo dininden, daha önce söz edilmişti. (Bak Felsefi Sorunlar VII).

NOT VII

Tüm Afrika'yla Karşılaştırmalı Olarak, Benin'de Felsefe Eğitiminin Örgütlenişi

Cotonou'yu ziyaretim sırasında (Ocak 1994) Üniversite kapalı olduğu için, öğretim sürecine katılamadım. Université Nationale du Bénin'deki Felsefe Eğitimi'nin nasıl örgütlendiği hakkında, P. J. Hountondji'nin 1987'de UNESCO'nun bir komisyonuna sunduğu ve tüm Afrika kıtasındaki bilimsel araştırma ve öğretimi ele alan bir belge sayesinde bir fikir edinebildim.[1] Bu belgeden, Benin'deki durumu, tüm Afrika'yla karşılaştıran bazı alıntılan veriyorum. (Kuzey Afrika ülkelerini bir kenara bırakıyorum.)

"Öğrenim içeriğini soracak olursak, kabaca üç program çeşidi ayırd edilebilir:

a. Klasik olarak nitelendirilebilecek ve esas olarak Felsefe Eğitimi'nin eski metropollerde (özellikle Fransa ve İngiltere) görülen bilgi ve konularını alan programlar;

b. Bu bilgileri ve konuları olduğu gibi alıp, ayrı zamanda, çeşitli derecelerde ve türlerde özel bir konu üzerinde düşünseme yoluyla bütünleyen programlar. Bu konu Afrika ya da özel bir öğreti, özellikle de İslam olabilir;

1 P. J. Hountondji, Formation et recherche philosophiques en Afrique. Eléments pour une stratégie (Rapport soumis au BREDA/UNESCO, janvier 1987).

c. Son olarak, öğrenimi bütünüyle, tarihsel ve diyalektik materyalizm ya da İslam gibi belirli bir doktrinin eksenine ve önemli konularına uygun olarak biçimlendiren ve işlevselleştiren programlar."[2]

Hountondji, bu tiplemenin "sadece bildirme değeri" olduğuna işaret ettikten sonra, birkaç örnek veriyor.

Fildişi kıyısı, Gabun, Togo, Burundi, Mali, Benin, Gana (1. yıl), "a" grubu içinde anılıyorlar. Benin'deki program için şunlar söyleniyor: Günümüzde Benin'de kullanılan geçici minimum program... en klasik programlardan birisidir."

"Giriş": Felsefe Nedir?

Bölüm 1: İnsan ve Dünya

I. İnsan Nedir?
   A) İnsan Doğanın Bir Ürünüdür
   B) İnsan Kültürün Bir Ürünüdür
   C) İnsan Psişik Bir Varlıktır

Bölüm 2: Mantık ve Bilgi

I. Mantığın Öğeleri
   A) Tanımlama;
   B) Kavram;
   C) Tanıtlamanın Çeşitli Biçimleri
II. Bilgi Sorunu
   A) Bilgi Süreci;
   B) Kuram ve Kılgı;
   C) Doğru(Hakikat) ve Yanlış
   D) Dil

Bölüm 3: Ahlak ve Politika

I. Hak ve Ödev
II. Sorumluluk Kavramı

Bu "geçici minimum-program" her halükârda sadece bir ara çözümdür; koşulların ve Bakalora (Baccalauréat) konularını seçmekte resmi bir belgeye dayanma zorunluluğunun dayattığı ivedi bir çözümdür. Ayrıca, bu programı değiştirme hazırlığı ya da Marksist-Leninist eğitim programını daha büyük bir otoriteyle dayatma olanağı vardır."[3]

Hountondji, "b" grubundaki programların uygulandığı ülkeler olarak, Senegal, Zaire ve Kamerun'u sayıyor. Biz bunlara Kenya'yı, Gana'yı ve Nijerya'yı da ekleyebiliriz. Senegal'de uygulanan program, özellikle ilginç:

"*Bölüm 1*: Toplum ve Tarih
A) Toplumsal Varoluş Sorunu;
B) Afrika'daki Sosyopolitik Yapılar: Tipler ve Evrim;
C) Gelişme Sorunu;

Bölüm 2: Mantık ve Epistemoloji
A) Giriş;
B) Somut Düşünce;
C) Mantıksal Düşünce ve Biçimsel Bilimler;
D) Gerçek Bilimler;
E) Doğruluk (Hakikat) Sorunu;

Bölüm 3: Felsefe, Metafizik, Antropoloji
A) Felsefe;
B) Metafizik;
C) Geleneksel Afrika Düşüncesi
D) Çağdaş Afrika Düşüncesi
E) Kültür Antropolojisi ve Felsefi Antropoloji"[4]

Sözkonusu belgede, "c" grubu ülkeleri olarak da Gine (1954-1984), Benin (resmi açıdan hâlâ geçerli olmasına karşın,

3 İbid. s. 40.
4 İbid. s. 41.

1987'den bu yana artık kullanılmayan, resmen öngörülen Marksist-Leninist program) Kongo anılmaktadır.

Belgenin sonuç bölümünden ("Conclusion") aşağıdaki alıntıyı yapıyorum:

"Son olarak, güncel görevler üzerinde düşünseme, bizi, kılgısal eylemin dört ilkesel eksenini, dört 'programı' sıralamaya vardırdı:

1. Öğrenim programlarında birliğin sağlanması
2. Eğiticilerin eğitilmesi
3. Bilimsel ve pedagojik yardımcı araçların iyileştirilmesi
4. Felsefi ve disiplinlerarası bilimsel araştırmanın desteklenmesi."[5]

Yazara göre, en önemlisi "...her yerde, tüm düzeylerde, mükemmellik ilkesini yerleştirmek" ve kolaycılığa kaçma çabasının inatçılığına karşı koymak, mümkün olan her yerde, ortalamanın zaferini engellemek."[6]

Yukarıda, 'b' başlığıyla anlatılan göreve, sonuç yazısında yeniden değinilmiyor. Afrika'daki durumun felsefi öğretisiyle donanmaya çalışan üniversiteler, bu çalışmalarında desteği haketmişlerdir. Senegal'deki koşulları bilmiyorum. Nairobi'de, Legon-Accra'da ve İbadan'da da bu donanım, bir desteği iyi kullanabilecek türdendir (Bak. Not I, IV ve IX).

Felsefe ve Sosyoloji "Département"ının felsefe biriminde 4 öğretim görevlisi var, (bunlardan birisi, "Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines"in dekanıdır ve bir diğeri de kısa süre önce okul öncesi ("École maternelle") ve ilkokul düzeyinde Eğitim Bakanı seçilmiştir). Bu öğretim görevlileri, yukanda betimlenen dört yıllık öğrenimi gören ve her yılın sonunda sınavlara giren yaklaşık 200 öğrenciyi eğitmektedirler.

3 İbid. s. 84.
4 İbid. s. 85.

FELSEFİ SORUNLAR XV

Bir Kez Daha: Etnofelsefenin Eleştirisi Üzerine

"Etnofelsefe"den ve eleştirilmesinden birkaç kez sözedildi. Felsefi Sorunlar II: "Tarih" bölümünde, profesyonel akademik felsefenin, başkalarının yanı sıra etnofelsefeyle de bir tartışmanın içinde kendini bulduğu gösterildi. Felsefe Sorunları VI: "Geleneksel Bilgelik Öğretileri" ve VIII "Atasözlerinde Felsefe"de, Odera Oruka'nın, "Sage-Philosophy"yi araştırmasının ve Gyekye'nin "Akan conceptual scheme"ini yeniden kurmasının, ne ölçüde etnofelsefeyle bağlı ya da bizzat bir etnofelsefe biçimi oldukları sorusu ortaya çıktı. Bu tip Afrika felsefesi sorununu, bir kez daha ele almak gerekiyor. Burada daha yeni araştırma sonuçları ve varolan bakış açılarındaki, bir bölümü henüz yayımlanmamış yeni gelişmeler de gözönünde bulundurulacaktır.

Öncelikle, M. Towa'nın, haklı olarak, Afrika düşüncesinin araştırılmasının kısmen Afrika halklarının dinsel tasarım dünyasıyla bağlantılı olarak, kısmen dilbilimsel (linguist) etki ve atasözleri üzerine araştırmalarla da, çok gerilere uzandığını ve yukarıda, tarihsel toplu bakışta anılan kültür antropologları Lévy-Bruhl, M. Mauss, M. Griaule, E. E. Evans-Pritchard ve C. Lévi-Strauss'un bildiklerinden daha geniş bir gelişmeden geç-

tiğine işaret ettiğini söylemek gerekir.[1] Towa, şu çalışmaları anıyor:

R. F. Burton, *Wit and wisdom from West Africa*. A book of proverbial philosophy, 1865;

R. H. Nassan, *The philosophy of fetichism*, 1903;

Ch. Delhaise, *Les idées, religieuses et philosophiques des Warega*, 1909;

P. Radin, *Primitive man as philosopher*, 1927;

V. Brelsford, *Primitive philosophy*, 1935;

V. Brelsford, *Philosophy of the savage*, 1938.

Paul Radin'in, 1955 ve 1957 yıllarında yeniden basılan kitabı, özellikle anılmayı hak ediyor. Radin, kültür antropolojisinin birçok geçerli önyargısını, özellikle, Afrika ülkelerinin kültür gelişimi açısından çocukluk aşamasında oldukları düşüncesini kırmaya çalışıyor. Radin, kendisinin "ilkel" diye adlandırdığı bir düşünce tipine giren, bağımsız, kendi içinde farklılaşmış bir felsefe göstermeyi başarıyor. "İlkel" topluluklarda, düşünürlerin ve filozofların da dahil oldukları bir "entelektüeller sınıfı"nın istisnasız olarak varlığını kabul ediyor. Radin, Afrika'da ve başka "İlkel" topluluklarda sözlü olarak aktarılmış bir dizi şiiri ve kuramsal açıklamayı bulmuş ve yazmış. Burada, Afrikalıların kendi özgün felsefelerini bizzat kendilerinin dile getirdikleri görülüyor. Burada, sözkonusu etnik grubun üyelerinden başkalarının, o etnik grubun dilinde ve tasarım dünyasında içerilen felsefeyi formüllendirmeleri anlamında bir etnofelsefe yok.[2]

Radin, zorunlu olarak, sınırlı sayıdaki kabile ya da halk grubuna dayanan bulgularını genelleştiriyor ve pratik bir bi-

1 M. Towa, "Die Aktualität der afrikanischen Philosophie", F. M. Wimmer, Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, içinde Wien 1988, s. 56.

2 P. Radin, Primitive man as philosopher. New York 1957², s. X; s. XIII vd.

çimde, "ilkel insanlar" için geçerli kabul ediyor. Bu düşünce adımı, Lévi-Strauss'un yine genel, salt somut toplumlara bağlı olmayan ilişkileri göstermeye çalıştığı bir "Yapısal Antropoloji" düşüncesine işaret etmektedir.[3] Ayrıca Radin ve Lévi-Strauss, "ilkel" ya da "yabanıl" düşüncede, modern uygarlıklarda bulunanlara eşdeğer yapılar varsaymakta görüş birliği içindedirler.[4] Lévi-Strauss'un burada, Rousseau'culuğu yüzünden ters-yüz olmuş bir Avrupamerkezciliğe bağlı kaldığı, Felsefi Sorunlar II: "Tarih"te gösterilmiştir.

Bu örnek, daha eski etnofelsefesel literatürün, belirli bir etnofelsefe tipinin sınırlarını aşan ilginç sonuçlar ortaya serdiğini gösteriyor. Gerçi Radin, hâlâ "ilkel" sözcüğünü kullanıyor, ama artık bunu ne Tylor, Lévy-Bruhl vb. gibi küçümseyici bir anlamda ne de daha sonra Lévi-Strauss'un yaptığı gibi, bu kültür biçimini yüceltici bir biçimde kullanıyor. Bu felsefenin özgün değerini ve özgün önemini anlamaya çalışırken, daha sonra Tempels, Kagame, Jahn ve Mbiti'nin tüm Afrika felsefesini içine aldıkları o uğursuz yorumlama bağlamından kaçınıyor. Adı geçen yazarlar, daha önce gösterildiği gibi, Afrika düşüncesini ve bu düşüncenin içerdiği "Ontoloji"yi, hıristiyan teolojisine aktarılabilirliği açısından araştırmaktadırlar. Bu felsefeciler, her bir kabilenin ve o kabilelerin üyelerinin kendilerinin formüllendirdikleri felsefeyi aktarmayıp, bu kabilelerin dillerinde ve atasözlerinde örtük bir biçimde bulunan felsefeyi en önce dile getirmeleri anlamında da bir etnofelsefe sunmaktadırlar.

Radin'gil etnofelsefe tipinin bir uzantısı olarak, W. Duprè'nin, *Religion in primitive cultures. A study in ethnophilosophy* kitabını anmak istiyorum.[5] Dupré, Zaire'nin kuzeydoğusunda yaşayan Pigme'lerin kültürü ve diniyle ilgilendi. Ve

3 C. Lévi-Strauss, Strukturale Anthropologie. Frankfurt a.M. 1967.
4 Lévi-Strauss, Das wilde Denken. Frankfurt A.M. 1968.
5 W. Dupré, Religion in primitive cultures. A study in ethnophilosophy.

onların "ilkel" yani en basit koşullardaki yaşamlarında, insan olmanın temel şartlarının özel, belirli ölçüde başlangıçsal bir açıklıkla dile geldiklerini gördü. Bu sav, tehlikeli bir biçimde, anti-etnomerkezcilik kılığındaki bir etnomerkezciliğe çok yakın durmaktadır. Yine de bu savı, daha ilerde betimlediğim meşru bir anlamdaki etno-felsefe olarak sınıflandırmak istiyorum.

Hountondji, Fransızcası 1982'de yayımlanmış olan, "Occidentalism, elitism. Answer to two critiques" (*Quest*, 1989 içinde) adlı bir makalesinde,[6] kendisini Fildişi Kıyısı'ndan ve Benin'den birçok filozofun yöneltikleri iki suçlamaya karşı savunuyor. "Oksidentalizm" (batı örneğine bağlılık) suçlamasını, etnofelsefe savunucularına iade ediyor. Ona göre, etnofelsefenin kökleri batılı etnografide ve kültür antropolojisindedir. Ve bu felsefe, batı tarihinden kaynaklanan felsefe kavramını geleneksel Afrika'nın düşünce içeriklerine yüklemeye çalışmaktadır. Hountondji, esas olarak, geleneksel Afrika'daki daha yaşlıların ve bilge adamların entelektüel çalışmalarının sonuçlarına, batı dünyasıyla eş(değer) olma arzusunun bir anlatımı olduğunu söylediği "felsefe" etiketini yapıştırmasa da, bu çalışmalara olumlu bakıyor. "Elitizm" (elit zihniyet) suçlamasına karşı da, halk "kitleleri"nin kollektif düşünce içeriklerinin, kendisini eleştirenlerin başvurdukları Gramsci'nin yorumlarına göre de, kendi, "spontan felsefelerini" olduğu gibi, yani böyle eleştirel bir yorumlamaya ve yeniden formüllendirmeye tabi tutmadan, felsefi tartışmaya giremeyeceklerini söylüyor. Bu düşünce içerikleri, böyle bir eleştirel yorumlama ve yeniden formüllendirmeden sonra değersizleşmezler, tersine, onların içindeki bir eğilim gerçeklenmiş olur.

Towa'nın haklı olarak "İnancın kurnazlığı" diye tanımladığı (Bak. Felsefi Sorunlar II), Tempels'in ve izleyicilerinin etnofel-

6 P. J. Hountondji, "Occidentalism, elitism. Answer to two critiques", Quest, Cilt. III, Nr. 2 içinde 1989, s. 2-30.

sefesinin yorumlama bağlamı, hiç kuşkusuz meşru görülemez. Dilde, atasözlerinde, söylenlerde vb. içerilen felsefeyi aramak ve dile getirmek bu yüzden rahatlıkla olumsuz yargılanacaktır. Chr. Neugebauer, Tempels'e ve onu izleyen etnofilozoflara radikal bir eleştiri formüllendirirken,[7] Hountondji, bana sözlü olarak bildirdiğine göre, eleştirisinde değişiklikler yapmıştır. Hountondji, dilin, tasarım dünyasının vb. örtük felsefi içeriklerini, bunların kendi yorumlama bağlamı içinde dile getirmeye çalışan bir etnofelsefeyi, meşru ya da uygun olarak kabul etmek istiyor. Her felsefe kollektif içerikler önkoşar ve kendilerini düşünce olarak dile getirmemiş olan bu içeriklere dayanır. Bu anlamda, sözkonusu içerikler, bir felsefenin düşünülmemiş bölümüdürler ve açıkça düşünce olarak ortaya çıkan felsefeyle ilişkileri, bilinçdışının, bilinçteki bilinçli içeriklerle olan ilişkisine benzer. Bir etnofilozof, düşünülmüş felsefi içeriklerin (bir başka ya da daha eski dilin vb. içeriklerinin, psikanalizde, bilincinde olunmayan bilinç içeriklerinin bilincine vardırılmasına karşılık düşen) dile getirilmesinde, bir felsefecinin, kendi (özgün) dilinde ve tasarım dünyasında zaten her zaman attığı adımı atmaktadır.

Böylelikle bir etnofelsefenin girişimi ilksel olarak haklı çıkarılmış oluyor. Eğer konuya yabancı, başka herhangi bir yerden alınmış yorumlama şemaları, bu düşünülmemiş olanın düşünülmesi sürecine taşınırlarsa, etnofelsefe meşruluk dışına kayar. Burada Hountondji, kendisinin daha önce öne sürdüğü, sadece (sözkonusu etnik grubun üyeleri tarafından) *bireysel olarak* felsefe diye dile getirilen düşüncelerin felsefi önem taşıdıkları postulasından da vazgeçiyor. Hountondji, felsefenin "düşünülmemiş" kollektif önkoşullarının ve onların felsefe olarak bireysel bir biçimde dile getirilişinin, iki odakta toplanabileceğini söylüyor: Bir yanda bir etnik grubun dili ve tasa-

7 Chr. Neugebauer, "Ethnophilosophy in the philosophical discourse in Africa. A critical note", Quest, Bd. IV, Nr. 1, içinde 1990, s. 42-64.

rım dünyası ve öbür yanda, bu dil ve tasarım dünyasında içerilen felsefeyi dile getirenler, etnofilozoflar.

Böylelikle, Hountondji ile, kitabı kısmen etnofelsefe olarak tanımlanabilecek Gyekye arasında yeni bir diyalog ortamı oluşmuştur. Gyekye, Akanların düşüncesinin kavramsal çerçevesini anlamak amacıyla onların diline, atasözlerine, deyişlerine, söylenlerine vb. başvurduğunda tam bir etnofilozof gibi davranmaktadır. Burada, Gyekye'nin dile getirdiği şeyin kollektif bilgelik mi yoksa isimlerini bilmiyor da olsak bir zamanlar yaşamış bireylerin damgasını taşıyan atasözleri ve söylenler mi olduğu pek de önemli değildir. Gyekye, çeşitli Akan kabilelerinin bilge adamlarına, onların öğretilerini kendi yeniden kurma denemesine katmak için sorular sorduğunda, yaptığı şey, Odera Oruka'nın anladığı anlamda bir "sage-philosophy"dir. Burada, felsefi içeriklerin alınması için kullanılan röportaj tekniğinin yarattığı sorunları bir kenara bırakıyorum. Her iki yöntem de, ayrı ayrı ya da birlikte kullanıldıklarında, Afrika halklarının geleneksel düşüncesini kavramaya yarıyor. Elbette, geleneksel düşünceyle günümüz Afrika felsefesi arasındaki ilişkinin nasıl belirleneceği sorusu hâlâ yanıt bekliyor.

Bu soru öyle kolay yanıtlanamayacak. Ne iyi ki, eskiden Hountondji'nin temsil ettiği, geleneksel bilgelik öğretilerinin metinler halinde aktarılmadıkları ve bu yüzden felsefe olamayacakları, böylece, felsefe açısından da onlarla uğraşmak gerekmediği tutumu, biricik tutum olarak kalmamıştır. Bu tutum, büyük ölçüde batılı filozoflarca ciddiye alınma, onlardan biri olarak görülme arzusunu içermektedir. Wiredu'nun, bilgelik öğretileri geleneğini, bugün önem taşıyan bir felsefe olarak yadsıması, aynı güdüyle açıklanabilir. Aynca bu tutum, baştan beri kendi içinde çelişkiliydi. Bu tutuma göre özgün kültürel gelenek elbette önemli olmalıydı, ama bu geleneğin içerdiği felsefi bilgelik öğretileri önemli değildi.

Hountondji, bu sorun karşısındaki bugünkü duruşunu şöyle betimliyor: Afrika'daki geleneksel düşüncenin (meşru sayılan biçimindeki etnofelsefe olarak ya da "sage-philosophy" olarak), araştırılması önemlidir ve canla başla sürdürülmelidir. Ama bu tarihsel bir araştırmadır. Günümüz Afrika felsefesinin karşısında başka ödevler vardır. Geleneksel Afrika düşüncesinin araştırılmasının, bugünkü sorunların işlenmesinde bir etkisinin olup olamayacağı, ya da ne ölçüde bir etkisinin olacağı, ve bu araştırmanın içeriğinin günümüzdeki sorunlar açısından önem taşıyıp taşımadığı, bu araştırma sonuçları elimizde bulundukları ve güncel felsefi çalışma ilerlediği ölçüde belli olabilir ve olacaktır.

Aslında, geleneksel Afrika düşünce içeriklerini ve bilgelik öğretilerini saptamak, yazılı olarak kaydetmek ve felsefi çalışma için hazırlamak amacıyla çalışılmıştır ve çalışılmaktadır. Çalışma sonuçlarının, güncel Afrika felsefesi için nasıl yararlı olabilecekleri, bu çalışmayla yine de henüz açıklanmış değildir. Felsefi Sorunlar V: "Doğruluk Sorununun Tartışılması Üzerine" bölümünün sonundaki, bu çalışma sonuçlarının, batı çıkışlı felsefenin bir "başka düşünme"ye dönüştürülmesinin mayası olabilecekleri düşüncesi de henüz bir açıklama sayılmaz. Bunun nasıl gerçekleşeceği (henüz) söylenemez. Yine de, batı çıkışlı felsefeyle geleneksel Afrika düşüncesinin birbirine karışacaklarına hazır ve açık olmakla, böyle bir açıklamaya ulaşmakta bir başlangıç yapılmıştır. Toplumsal praksis'de sürekli olarak birbirine karışanı, felsefi kuramda uzun süre birbirinden ayrı tutmak olanaklı değildir. Bu başlangıçta kalınmak zorunda olunduğu sürece, Afrika'daki güncel durumu düşünsel olarak anlama çabalarının, yanyana yürütülmesini ve birbirlerinin haklarını teslim etmelerini ve birbirleriyle diyaloğa girmelerini uygun buluyorum. İki çalışma yönünden hiçbiri, hangi nedenle olursa olsun diğerinin felsefe olmadığını öne sürmemelidir.

Yazında, şiir sanatında, resimde ahşap oyma sanatında ve dinde de açıkça Afrika biçimi olarak tanınabilen bir biçem varlığını sürdürüyor. Dilde bile, İngilizcenin ya da Fransızcanın "kendimize özgü düşünceleri... kendimize özgü biçimde dile getirebilmek için kullanalım diye" Afrikalılaştırıldığı görülmektedir.[8] Geleneğin güçleri bugüne etki ediyorlar. Benim çok iyi anlayamadığım nedenlerden ötürü, bu sürece felsefede özellikle zor bir süreç gözüyle bakılmaktadır. P. O. Bodunrin, şöyle yazıyor: "İnsanbilimlerinin öteki alanlarındaki (Tarih, yazın, müzik, sanat vb.) aydınların, disiplinlerindeki özgün Afrikalı olanı öğretmeleri, bizim felsefede bunu yapmamızdan daha kolaydır. Ama Afrikalı filozoflar, Afrika felsefesini öğretme çağrısını kabul etmişlerdir."[9]

8 G. Okara, "African speech... English words", G. D. Killam (ed.), African writers on African writing, içinde, Londra Ibadan Nairobi 1973, s. 139. Felsefede buna paralel bir akım: 'Afrika düşüncesi... Avrupalı kavramlar ve düşünce bağıntıları' olabilir. Üç nokta, "içine sızmak" anlamındadır.

9 P. O. Bodunrin (ed.), Philosophy in Africa. Trends and perspectives. Ile-Ife 1985, s. VIII.

NOT VIII

"Interafrika Felsefe Konseyi"nin Cotonou'daki Genel Sekreterliği

"Conseil Interafricain de Philosophie"nin (CIAP), yürütme komitesinin ("comite exécutif"), *Bilan de la recherce philosophique africaine. Répertoire bibliographique* başlığı altında bir yazılar dizisi yayımlama görevi, 1982 yılında Düsseldorf'ta, Diemer ve Hountondji'nin birlikte organize ettikleri "Culture and Identity of Afria" sempozyumuna dek uzanıyor. (bak. Giriş bölümü). Bu tasarıyı "Federation Internationale de Sociéteés Philosophie" (FISP) destekledi ve UNESCO'nun kaynaklarını kullanıma sundu. Görevin gerçekleştirilmesi, Paulin J. Hountondji tarafından yürütülen CIAP genel sekreterliğine verildi.

Bu arada sözkonusu yazılar dizisinin ilk iki kitabı yayımlanmış bulunuyor. Üzerlerinde yayın yılı belirtilmemiş. Yayın sorumlusu Hountondji'nin önsözü 1987 yılı tarihini taşıyor (İlk kitabın yayın yılı 1987, ikincisinin 1988). Bu kitaplarda, 1900-1985 yılları arasındaki Afrika Felsefesi için, abecesel olarak düzenlenmiş bir bibliyografya yer alıyor. Burada "Afrikalı" ve "Felsefe" sözcükleri çok geniş anlamda ele alınmıştır. "*Afrika* Felsefesi" (1) Afrika kökenli (Sahra'nın güneyindeki) filozofların ve yazarların bildik konular üzerindeki yapıtlarına ve (2) herhangi bir kökeni olan yazarların "Afrika *Felsefesi*" üzerine

yapıtlarına dayanıyor. "Afrika *Felsefesi*" denilince, (1) kendini açıkça böyle tanımlayanlar ve (2) kültür antropologlarının, Afrika'daki etnik grupların düşünce ve tasarım dünyası üzerine yapıtları ve (3) teologların ve dinbilimcilerin, Afrikalı halk gruplarının dinsel tasarımlarını ve geleneklerini, dünya görüşsel ya da genel insani sorunlar bağlamında serimleyen yapıtlar[1] anlaşılıyor.

Lubumbashi'deki Pater Smet'in bibliyografik yapıtları ve de yayımlanmış öteki bibliyografya ve özel kitap listelerinden, ön çalışmalar olarak, şükranla yararlanılmıştır. Bu ön çalışmalar arasında, R. W. Wright'ın African Philosophy. An Introduction, Washington 1984[3], kitabının ekindeki Bibliyografya'nın olmayışı dikkati çekiyor. Çalışmanın sonunda toplam 3365 başlıktan oluşan iki ciltlik bir yapıt ortaya çıkmıştır. Bu arada, herhalde ilk aşamada mükemmellik hedeflenmemiştir. Bugüne dek benim yararlandığım, Afrika felsefesi üzerine yapıtlarla bir karşılaştırmanın sonucunda, 30 başlıktan oluşan bir tamamlama önerisi ortaya çıktı.

Hem 1900-1985 döneminin eksikliklerinin tamamlanması hem de bibliyografinin güncel duruma dek sürdürülmesini hedefleyen Supplement ciltleri hazırlanmaktadır. Ama tüm bu girişim, Hountondji tarafından, daha geniş kapsamlı bir tasarının içine oturtulacaktır. Hountondji, tüm felsefe tarihinin, Afrikalı katkıları ve bakışları öne çıkaran bir yeniden okunmasını tasarlıyor. Ancak "Afrikalı" deyimi geniş anlamda alınacak ve Mısır da dahil olmak üzere, kuzey Afrika bölgesini de içerecektir. Hem eski Yunan felsefesinin Mısırlı kökenleri ve böylelikle Avrupa felsefesinin Isis-kült'ündeki kökenleri, hem de helenist gnosis'e, "Corpus Hermeticum"da bulunabilecek, Mısırlı, özellikle İskenderiyeli katkılar, burada büyük bir rol oy-

1 P. J. Hountondji (ed.), Bilan de recherche philosophique africaine. Répertoire alphabetique. Ière partie: 1900-1985 Philosophical research in Afrika. A bibliographical survey. Part 1: 1900-1985, 2 Cilt., Cotonou [1987 ve 1988].

namaktadırlar. Etyopya'da daha 5. yüzyıldan başlayarak, Yunanlı ve Mısırlı etkiler işlenmiştir. (bak. Felsefi Sorunlar III). Ayrıca kuzey Afrikalı düşünürlerin Arap aristotelizmine ve İslam Felsefesi'ne yaptıkları, etkileri Sahra'nın kuzeyindeki bölgelere dek kanıtlanabilen katkıları da düşünmek gerekir. Bu durum, özellikle kuzey Afrika için, Senegal ya da, Timbuktu gibi bir ticaret merkezine sahip olan bugünkü Mali gibi ülkeler için büyük ölçüde geçerlidir. Keita'nın ve Olela'nın, Afrika ve Avrupa felsefesinin ortak kökeninin eski Mısır olduğu şeklindeki tasarıları, burada bir Atina ve İskenderiye eskil dönemiyle ve de Hıristiyan-Avrupalı ve İslami-batı Afrikalı bir ortaçağla yeniden günışığına çıkıyor.[2] Yeniçağda, çeşitli gelenekler, dünya çapında birbirlerine karışmaya başlıyorlar.

Hountondji'nin, organizasyona yönelik tasarıları da çok iddialı. Sözkonusu bibliyografyada verilen tüm yapıtların, olanaklıysa, özgün nüshalarının, değilse fotokopilerinin yer alacağı bir arşiv oluşturmayı düşünüyor. Bu kapsayıcı belgelemenin en önemli bölümü Afrika Felsefesi üzerine yapılmış doktora çalışmalarının, bitirme ödevlerinin vb. birer nüshalarının burada toplanmasıyla oluşacak. Böylelikle, bu alanda bundan sonraki bilimsel araştırma çalışmaları için, vazgeçilmez bir araç yaratılmış olacaktır. Burada, felsefe, disiplinlerarası araştırmalarla yakın bir ilişki içinde görülmektedir. Tüm bunlar, Cotonou'da felsefe ve insanbilimleri için, Afrika içi bir araştırma merkezi kurma yolunda ilk adımları oluşturacaklar. Bu tasarıları, Birleşmiş Milletler'in, dünyanın en yoksul 16

2 Lancinay Keita ve Henry Olela ABD (New York; Washington ve Atlanta) ve Afrika Üniversitelerinde (Free Town/Sierra Leone ve Nairobi/Kenya) ders verdiler ve veriyorlar.
S. L. Keita, "The African philosophical traditions", R. W. Wright (ed.), African philosophy. An introduction, içinde, Washington 1984³, s. 35-54.
H. Olela "The african foundations of Greek philosophy", R. W. Wright (1984), içinde, s. 55-70.

ülkesinden biri olarak ilan ettiği bir ülkede gerçekleştirmek için gereken maddi kaynakları bulmak pek kolay olmayacaktır.

ŞİİR V

Agbossahessou'nun "Yabanıllığın Soluğu"ndan[1]

Tam-Tam'a Övgü

Oyulmuş ağaç gövdesinin davulcusu
Kavrulmuş toprağın davulcusu,
Kuşatan ormanın davulcusu,
Çömlek sanatının davulcusu,
Söğüt dallarındandır tokmağı,

Gong'un berrak notaları,
Davulcunun öfkeyle vurduğu,
Sarsılan tam-tam,
Davulcunun öfkeyle vurduğu,

Alevlenen tam-tam
Sensin beni taşıyan,
Yere sıçradığında kanı,
Kesilen koçun.

Senin sesine, ey tam-tam!
Senin çağrına uyanıyor

1 Agbossahessou, Les Haleines Sauvages. Yaoundé 1972, s. 81-86

İçimdeki Dada Zobi[i]
Atalarımın tanrısı.

Senin sesinle, ey tam-tam!
Atıyorum beyazların dünyasının yaldızını
Ve yeniden buluyorum Afrikasını
doğduğum zamanın,
koruyucu ruhların.

Davulcu, tam-tam
Oynak yap beni,
Bük kollarımı
Döndür kalçalarımı.
Kullan ayaklarımı.

Uç tam-tam uç,
Uç neşeden;
Canlandır bacaklarımı,
Ve avla ayaklarımı,
Ve dolaştır adımlarımı.

Davulcu, tam-tam,
Tanrısal tam-tam,
Yakala beni
Görkemli giysiler
Ya da rengarenk örtüler içinde.

Yakala beni
tam-tam
Yakala beni
Kauri midyeleriyle ve
kırmızı tüylerle süslü bir halde.

Yakala beni,
Tam-tam,
Yakala beni,
Maskelerle mumyalanmış
Ya da başımda boynuzlarla.

Babamın tam-tamı,
Annemin tam-tamı,
Kabilemin tam-tamı,
Tanrımın tam-tamı,
Yakala beni.

Tabu tam-tam,
Kutsal tam-tam,
Bük beni, döndür beni
Senin için havada
Taklalar atacağım.

Sana kapılmış bir halde
bir topaç gibi
Hiç durmadan
Dönmek istiyorum
Ayaklarında.

Davulcu, tam-tam,
Tam-tam, hoplayan,
Azdır beni,
çıldırt beni,
delirt beni.

Bambulardan davulcu,
Bambulardan tam-tam,
Bambulardan sitar,

Bambulardan banjo,
Bambugillerin neşesi.

Ritim tutuldu,
Kadans vuruldu,
Notalar kesik kesik,
Vuruşlar çekiç gibi,
Ritmle doldur içimi.

Ritimle,
Ritimle,
At beni seslerin,
Cümbüşüne.
Sarhoş et beni seslerle.

Davulcu, vur hadi,
Yönlendir şöleni,
Davulcu, vur hadi,
Vur yüce adımın
Ritmini.

Davulcu, vur hadi,
Ellerinle vur,
Ayaklarınla vur,
Davulcu vur hadi,
Göğsüme vur,
Ve ses getir yine,
Zamanın akışında.

Gürültü. Gökgürlemesi.
Afrika'nın hazinesi,
Neşe için vur.
Tam-tam'ı ağlatarak,

Afrikanın hazinesi,
Hüzün için vur.
Tam-tamı çağlatarak,
Afrika'nın hazinesi,
İnanç için vur.

Tam-tamı ağlatarak,
Tam-tamı çağlatarak,
Tam-tamı kızdırarak.

Vur,
Kulübede vur.
Vur.

Vur,
Alanda vur,
Vur.

Vur,
Beşiğin yanında
Vur.

Vur,
Mezarın başında
Vur.

Vur,
Ölümün ötesinde
Vur.

Vur,
Vur her zaman,
Vur.

Vur,
Vur tam-tam,
Vur.

FELSEFİ SORUNLAR XVI

Önem (Relevanz) Sorunu

Daha önceki bir bölümde (Not III, "Bir Başka Felsefi Biçemin Unsurları mı?") günümüz Afrika Felsefesinde, olasılıkla, bir "ethical turn"a benzer bir durumun varolduğundan söz etmiştim. Bu durum özellikle, felsefe eğitiminde, batı felsefesinin düşüncelerinin Afrika'daki koşullara uygulanacağı örnekler bulmak sözkonusu olduğunda belirginleşiyor. Akademik eğitimin ana kütlesi Avrupa ve ABD felsefi konularına ve yöntemlerine bağlıdır ve bu arada bağlı kalmayı sürdürüyor. Felsefenin, toplum için önemini göstermeye çalıştığı toplantıların, konferansların ve kongrelerin konularında, İlksel kılgısal bir yönelim bulunuyor. Nsukka'daki "University of Nigeria"dan Chukwudum B. Okolo'nun, "Nigerian Association of Philosophy"nin düzenli kongrelerinden birinde verdiği ve broşür olarak da yayımlanan konferans, bu duruma güzel bir örnek oluşturmaktadır.

Konferansın konusu "Philosophy and Nigerian politics"dir. Okolo, Nijerya'daki güncel durumlar içinde, "herşeyden önemli sorun"u şöyle formüllendiriyor "Felsefeciler, Nijerya toplumu ve politikası için... hangi biçimde yararlı olabilirler?"[1] Okolo, felsefenin ve an bilimlerin yararlılığının her zaman dolaysız bir biçimde anlaşılamadığını, ama, böyle bir yararın varlığının, çoğu kez, ancak sonradan görülebileceğini ortaya ko-

1 Ch. B. Okolo, Philosophy and Nigerian politics. Uruowulu-Obosi 1985, s. V.

yuyor. "Felsefi görevin doğası, kuramsal olmaktan çok, kılgısaldır."[2] Bu görev, varolan koşullar üzerine eleştirel bir düşünsemeden oluşur. Örnek olarak, Nijerya'da Anayasa metninin ve politik gerçekliğin arasında geniş bir uçurumun varlığı sözkonusudur. Anayasa "Birlik ve güven, barış ve ilerleme" vazederken, politik gerçeklik çoğun rüşvet, yolsuzluk, satın alınabilirlik, para hırsı, sorumsuzluk, kabilecilik ve politik önderlerin eş dost kayırıcılığı ile belirlenmektedir. Okolo'ya göre bu durum, özellikle Nijerya'nın sivil rejimleri (1960-66 ve 1979-83) için geçerlidir ve bu rejimler bu yüzden, askerler tarafından, haklı olarak devrilmişlerdir.[3]

Gana'dan A. K. Armah'nın, felsefi değil, yazınsal bir metinde yer alan yargısı, bu noktada daha da radikaldir. "Açlara önderlik etmek için yukarıya çıkan adamlar... bizimle, büyücülerimiz, herhangi bir gizemli güçlere sahip insanlar olmanın bilinciyle konuştular. Sonunda insanların inançsızlığını anlamaktan acizdiler... Bu önderler, halkın suratına sıçmak için yukarıya tırmanırlarken, halkın onların götlerini gördüğünü ve tiksintiyle ve kahkahalarla onlara sırt çevirdiğini nereden bilebilirlerdi ki?"[4] Burada olup biteni daha anlaşılır kılmak için, başka bir yazıdan daha alıntı yapıyoruz. "Eğer iktidar, sefil gericiliğin hizmetine sokulursa, böyle bir çirkinlikle yüzleşmek ve pisliğini onun suratına geri fırlatmak için elinden geleni yapan bir dil yaratılmalıdır."[5] Elbette bu tanımlamanın istisnaları vardır. Nkrumah (her halükârda, başkanlığının ilk yıllarında), Nyerere, Senghor, Touré, Kenyatta ya da Kaunda, herkesin saygı duyduğu devlet adamları ya da politik önderlerdi. Bir dizi Afrika ülkesinde politik biçem değişmiş ve görece bir kararlılık oluşmuştur, herkesin istediği gelişmenin bu kararlılık

2 İbid. s. 17.

3 İbid. s. 7-15.

4 A. K. Armah, The beautiful ones are not yet born. London/Ibadan/Nairobi 1975[3], s. 81 vd.

5 W. Soyinka, The man died. Prison notes. Ibadan/Owerri/Zaria 1988[3]. s. XIII.

olmadan hiçbir şansı yoktur.

Okolo, filozofların Nijerya politikasına katkılarını, herşeyden önce, durumu eleştirel bir biçimde analiz etmelerinde ve politika içinde geçerli olan ahlaki değerlere işaret etmelerinde görüyor. Filozoflar, bir etik, özellikle de "bir değer öğretisi (aksiyoloji) ya da değerler bilimi" tasarlamak göreviyle karşı karşıyadırlar."[6] Çünkü "Nijerya'daki politikanın asıl sorunu, ahlaki bir sorundur."[7] Buradan yola çıkarak en iyi yönetim biçimi, adil yasalar ve bu yasaların doğru uygulamaları, ekonomik adalet gibi sorular ele alınabilirler. Sorunların çözümü için bir başlangıç noktası, büyük bir gereksinim duyulan ahlaki değerleri ileten eğitimde yatmaktadır. Eğitim ayrıca, herkese "kendini geliştirme" olanağını vermelidir, bu da gerçek anlamını ancak ekonomik ve teknolojik gelişmeyle kazanır.[8]

Bu konferans, Afrikalı filozofların, Nijerya'da sık sık televizyondan da yayımlanan kongrelerde, çalışmalarının önemini göstermek için verdikleri konferanslara sadece bir örnektir. Ayrıca, önem sorunu, Afrika felsefesi içindeki tartışmada, özellikle Nijerya'da, Afrikalı filozofların uzun sürede iki kampa ayırmış olan bir başka sorunla da bağlantılıdır. Felsefi çalışmasında öncelikle batı örneğine yönelen ve saf akademik bir tavır içinde olan bir kimse, Afrika için önemli olamaz. Bunu, Nijerya'da, özellikle Lagos Üniversitesi'ndeki, Afrika geleneksel düşüncesinin sorunlarıyla ilgilenen felsefeciler öne sürüyorlar. Böylelikle, çalışmalarını Afrika için önemlileştirmek istiyorlar. "Afrika'nın (kabile ya da köydeki) en yaşlılarının, evrenin gizemleri, çevrenin düşmanlığı, insan ve insan olmayan, başkalarıyla birlikte yaşamanın zorluğu, kalıcı bir toplum kurma ve bu toplumda yaşama arzusu üzerine, başkalarıyla özgür iletişim kurmanın zorunluluğu, çevreyi tanımanın veya iş-

6 Okolo (1985), s. 27.
7 İbid, s. 32.
8 İbid, s. 24 vd.

birliği ya da fetih yoluyla çevreye egemen olmanın zorunluluğu üzerine, esaslı bir biçimde düşünme çabalarından" söz ediyorlar. Bu felsefecilerin serimlemesine göre, "bu esaslı çabalar, felsefi sorular sormaya yol açtılar. Afrika'nın en yaşlıları, böyle kökten soruların yanıtlarına vardılar ve eskil ('ancient') Afrika felsefesini kuran bu yanıtlardır."[9]

İbadan'daki Felsefe-Department'ından G. Sogolo, önem sorunu ve geleneksel Afrika düşüncesine yönelme sorununun bu ilişkisinde, zor çözülür bir ikilem görüyor. Bu arada, önem sorunu Afrika'da batı dünyasından daha ağır basıyor, çünkü gelişmekte olan ülkeler, herhangi bir "Orkide" dalının lüksünü karşılayamazlar.[10] Ya Afrikalı felsefeciler yüksek akademik düzeyde çalışmakta ve batı felsefesine yönelmektedirler, ki o zaman onların önemsiz olduğu söylenmektedir; ya da, geleneksel Afrika düşüncesine geri dönmekte ve böylelikle önemlerini göstermeye çalışmaktadırlar. O zaman da çalışmaları büyük ölçüde "betimleyici" olmaktadır.

Afrika felsefesinin daha erken bir evresinde, "Departments of Philosophy"lerin kuruldukları sırada, ilk grup "Afrika felsefesi var mı?" sorusunu tartışarak ve batılı uzman felsefeciler için kabul edilebilir bir biçimde olumlu yanıt vermeye çalışarak, çalışmalarına görünüşte bir önem kazandırmayı bilmişlerdir. Bu tartışma ve bellibaşlı tartışmacılar (Wiredu, Hountondji, Bodunrin, Odera Oruka) hakkında, Felsefi Sorunlar I ve II'de daha ayrıntılı bilgi vermiştik. Sogolo'nun deyişiyle, bu sorunun "hiçliği'nin" ortaya çıkmasından bu yana, bu grup, önemsizliğini öne süren bir eleştirinin boy hedefi oldu.[11] Bu

9 J. I. Unah, "Disguised denials of african philosophy", Journal of African Philosophy and Studies, Cilt 1, içinde, 1988, s. 51.: C. S. Momoh, "African philosophy - Does it exist?", Diogenes, Nr. 130, içinde, 1985, s. 79. Bu yazarlar, küçümseyici bir çağrışım yaptığını düşündükleri "*geleneksel* Afrika düşüncesi" anlatımından kaçınmak için "ancient African thought"tan söz ediyorlar. (Karş. Felsefi Sorunlar VI).

10 G. Sogolo, "Philosophy and relevance within the African context", Journal of Humanities, Cilt 2, içinde, 1988, s. 97.

arada, eleştirmenler, eleştirdikleri grubun felsefi düzeyine erişemiyorlar. Bunun nedeni kısmen, çalışmalarının öneme yönelik oluşuyla ve saf akademik yönelimli uzmanlar tarafından bastırılmış ya da marjinalleştirilmiş oluşuyla ilişkilidir.

Sogolo, bu ikilemin bir çözümünü, "hammadde" olarak geleneksel Afrika düşüncesini eleştirel bir biçimde alıp işleyen bir felsefeden bekliyor. Çünkü bu düşünce Afrikalı felsefe öğretim görevlilerine ve öğrencilerine eşit ölçüde yakın duran deneyimler içermektedir. Sogolo böyle bir felsefeden, batı felsefesinin bir "Afrikalılaştırılmasından" umduğundan daha çok şey ummaktadır. Hedefi ise, hem içerik hem de yöntem açısından şaşmaz bir Afrikalı özellik taşıyan bir felsefedir. Ancak yardımcı olarak, batı felsefesine paralel tanıtlamalar gösterilebilir.[12] Sogolo'nun bu noktada, serimlememize sık sık aldığımız, K. Gyekye'nin *An essay on African philosophical thought* kitabının ve Odera Oruka'nın "sage-philosophy" üzerine çalışmalarının, hiç olmazsa adlarını bile anmayışı çok şaşırtıcıdır. Çünkü ikisi de Sogolo'nun postulalarını büyük ölçüde gerçeklemektedirler.

Afrika'daki felsefe, geleneksel Afrika düşüncesine yönelmekle, otomatik bir biçimde önemini kanıtlamış olmaz Yine de bu yöneliş, Afrika'da günümüzde yapılan felsefe çalışmalarının önemi açısından, gerekli bir koşuldur, ama yeterli değildir. Bizi hep yeniden uğraştıran bir sonraki soruyu Afrika'daki güncel durumun entelektüel temellerinin kavranılmasına *nasıl* bir katkıda bulunabileceğini, Sogolo sormamaktadır bile. Dahası, tek başına geleneğe eleştirel bir yönelim, bugünkü felsefe için bir önem sağlamamaktadır. Afrika'daki geleneksel ilişkiler hızlı bir dönüşüm içindedirler. Batının, ekonomik, bilimsel ve politik yaşam üzerindeki etkileri görmezden gelinemez. Bu etkilerin, yankılarını felsefede bulmaları gerekecektir. Afri-

11 Ibid, s. 110.
12 Ibid, s. 112.

ka, oluşmakta olan dünya toplumunun bir bölümüdür ve bu yüzden kendi özelliğini kavramak ve ortaya koymak zorundadır.

Bu son tanıtı, P. O. Bodunrin, Sogolo'nun yazısına ayrıntılı bir karşı çıkışla ortaya koyuyor. Bunu 1989 yılında, "University of Pennsylvania"da "Ibadan-Pennsylvania Exchange Lectures" çerçevesinde verdiği "Philosophy in Africa. The challenge of relevance and commitment" konferansında yapıyor.[13] Bodunrin, profesyonel felsefenin ve önem taşıyan felsefenin birbirleriyle uzlaşmayacakları düşüncesine karşı çıkıyor. Bu bağlamda, Okolo'nun yukarıda anılan konferansı gibi, birçok konferansların verildiği kongre ve seminerlerin güncel konularına değiniyor. Ama felsefe yapmak, bu daldaki ustalardan öğrenilir. Bu ustaları da Bodunrin batı dünyasında buluyor. Bu yüzden Afrika felsefesindeki esaslı bir batıya yönelmeyi savunuyor. Bu anlamda, şöyle yakınıyor: "Kendilerinden öğrendiğimiz ustaların, kendi kültürümüzden olmalarını isterdik."[14] Bu arada, bir başka kültürün kavramları, Afrika'daki koşullara uygulanabilirler. "Afrika kültürü bugün karma bir şeydir ve bu karışım çerçevesinde Afrika" hem özelliğini ortaya koymalı hem de —her zamanki gibi zorlukla— "gelişmesi için bir plan bulmalıdır."

Bodunrin, Afrika felsefesinin, gündemi batıya yönelik felsefenin belirlediği daha önceki evresine bakışta, etno-felsefe eleştirisinin çok "kaba" olduğunu ve akademik profesyonalizmin çok "katı" bir biçimde savunulduğunu görüyor. Hountondji gibi, Bodunrin de etno-felsefe eleştirisini, bugünkü bakışıyla değiştiriyor ve görelileştiriyor, ve daha önceki tavrını, yeni oluşan Felsefe-Departmanlarında ciddi bir çalışma yapılması gerekliliğiyle açıklıyor. Yoksa bu bölümler kalıcı olamaz-

13 P. O. Bodunrin, Philosophy in Africa. The challenge of relevance and commitment (The Ibadan-Pennsylvania Exchange Lecture). Ibadan 1989.

14 İbid. s. 15.

lardı. "Afrika'da çalışan felsefecilerin çoğu her iki yönelimi, Sogolo'nun uzlaşmaz bulduğu bir konuyu, bir biçimde birleştiriyorlar."[15]

Hepsinin, hem "Afrikanist"lerin hem de "batıya yönelik"lerin ortak hedefi, Afrika ülkelerinin gelişmesinde bir katkıda bulunma çabasıdır. İkinci grupta yer alanlar, önceki evrede ağırlıklarını koymuşlarken, şimdi bu ağırlığın "Afrikanistler"de olduğu görülmektedir. Deneyimlerime göre, bu durum, yalnızca Nijerya için doğrudur. Nijerya, bu durumda bir tür dengeleyici adalet gören Bodunrin'in egemen bakış açısını doğrulamaktadır.[16] Batılı ve geleneksel Afrikalı düşünceler, birbirlerine karışmaya başlıyorlar. İkisi de bir ölçüde "barış içinde biraradalık" ortamında yanyana var oluyorlar ve birbirleriyle diyaloğa girmeye çalışıyorlar.

Bodunrin, sonuç olarak doğrudan bir önem kazanma çabasına karşı uyarıyor. Felsefi düşünce açıktır ve çeşitli bakış açılarının olanaklılığı sayesinde yaşar. Bildiriler ve politik tavır alışlar, nadiren görüş birliği içinde olacaklardır. Hepsi, önem ve angajman istiyorsa da, bunu çeşitli ölçülerde istemektedirler. Batı dünyasında olduğu gibi, Afrika'da da, az ya da çok politik koşullar üzerine doğrudan önermelere yol açan çeşitli mizaçlar ve angajmanlar ("callings") vardır. Yine, gelişmeye katkı, tüm çabaların ortak çizgisidir. Okolo gibi Bodunrin de, çifte bir gelişme kavramını savunuyor: ekonomik-teknolojik-bilimsel bir gelişme ve bireye bağlı ahlaksal bir gelişme. Günümüzde sosyo-ekonomik sorunlar egemen olsalar da, Bodunrin'e göre, "bilimsel bir kültürün" yerleştirilmesi ve yaygınlaştırılması, temel bir zorunluluk olarak ("the most basic of our... needs.")[17] kalıyor. Bu hatırlatma, sözü edilenin, yukarıda söylenenden dolaysız olarak türetilmeyeceğine yakındır.

15 İbid. s. 10 ve 15.
16 İbid. s. 16.
17 İbid. s. 18-21 (vurgulama bizim).

NOT IX

Ibadan'da (Nijerya), Felsefe Eğitiminin Örgütlenişi

Cotonou'daki felsefe yüksek öğrenimi "Université Nationale du Bénin"deki "Department de philosophie et sociologie" bölümünün başkanı tarafından bütün Afrika ile karşılaştırmalı olarak sunulurken (bak. Not VII) Nijerya için ancak zorlukla, tüm Nijerya'yı kapsayan bir perspektif bulunuyor. Afrika'nın güneyindeki devletler içinde en büyük nüfusa sahip Nijerya Federal Cumhuriyeti'nin 19 Federe devletinin ("state") her birinde en az bir üniversite bulunuyor. Üniversiteler ya federal devlete ya da federasyona üye devletlerden birine aitler. Ibadan'ın içinde bulunduğu Oyo devletinde, Iffa'da bir federal üniversite var, ve üçüncü bir "devlet" üniversitesi de inşa edilecek. Nijerya'daki toplam 31 üniversiteden 10'unda (Afrika'nın geri kalanında toplam 52 üniversite var), bir Department of Philosophy" ve böylelikle bir felsefe yüksek öğrenimi bulunuyor. İki üniversite de, başka öğrenimlerin bütünlenmesinde seçilebilecek felsefe ek dalı için "teaching units"ler bulunduruyorlar. Ibadan Üniversitesi, uluslararası bir üne sahip; kendisini bir "Centre of excellence" olarak görüyor. Ibadan "koleji" 1948'de kurulmuş ve 1962 yılında —Nijerya'nın politik bağımsızlığını kazanmasından iki yıl sonra— bağımsız bir üniversite olmuş. "Department of Philosophy" 1974/75 öğretim yılında başlamış. Bugün bu ekip 9 kişiden oluşuyor: 1 profe-

sör (P. O. Bodunrin, şu sıralar üniversitenin "Deputy-Vice Chansellor"u, 2 başokutman (bunlardan biri "Head of department" görevini yapıyor) 3 okutman ve 3 yardımcı okutman. Öğrenim süresi 4 yıl. Hedeflenen B. A. derecesi felsefeyle sınırlı olabilir. ("single honour") ya da felsefe ve listedeki başka bir daldan (örnekse Politika, Bilim, Tarih, Klasik Çalışmalar, İngilizce, Dinbilimleri, Modern Avrupa Dilleri) oluşturulabilir ("combined honours"). Ayrıca felsefede M. Phil., M. A. ve Ph. D'(ye götüren başka programlar da var.

"Dört yıllık Program"a şu dersler giriyor.

PHI 101 *Felsefeye Giriş*
Tüm "single and combined honours students" için zorunlu.

PHI 102 *Tanıtlama ve Eleştirel Düşünce*
Tüm "single honours students" için zorunlu

PL 103 *Değerler Felsefesi*
Seçmeli

PHI 104 *Rasyonel Araştırma Metodolojisi*
Seçmeli

PHI 0 *Felsefi Sorunlar (analitik felsefe, fenomenoloji, Afrika düşüncesi).* Tüm "single and combined honours students" için zorunlu

PHI 202 *Mantığa Giriş*
Tüm "single and combined honours students" için zorunlu

PHI 203 *Etik*
Tüm "single and combined honours students" için zorunlu

PHI 204 *Felsefe Tarihi'ne Giriş*
Seçmeli

PHI 205 *Politik Felsefeye Giriş*
Seçmeli

PHI 301 *Metafizik*
Seçmeli
PHI 302 *Simgesel Mantık*
Tüm "single and combined honours students" için zorunlu.
PHI 303 *Etik Kuramları*
Seçmeli
PHI 304 *Doğa Bilimleri Felsefesi*
Seçmeli
PHI 305 *Politik ve Sosyal Felsefe*
Seçmeli
PHI 306 *Erken Modern Felsefe* (17. yy.'dan 19. yy'a dek)
Seçmeli
PHI 307 *Geleneksel Afrika Felsefesi*
Tüm "single and combined honours students" için zorunlu
PHI 308 *Sosyal Bilimler'in Felsefesi*
Seçmeli
PHI 309 *Yazın Felsefesi*
Seçmeli
PHI 311 *Din Felsefesi*
Seçmeli
PHI 312 *Estetik*
Seçmeli
PHI 401 *Epistemoloji*
Tüm "single and combined honours students" için zorunlu
PHI 403 *Uygulamalı Etik*
Seçmeli
PHI 404 *Marksist Felsefe*
Seçmeli
PHI 405 *Çağdaş Afrika Felsefesi*
Tüm "single and combined honours students" için

zorunlu

PHI 406 *Yeni Modern Felsefe* (geç 19. ve 20. yüzyıllar)
Seçmeli

PHI 407 *20. Yüzyılın Analitik Felsefesi*
Seçmeli

PHI 408 *Fenomenoloji, Varoluşçuluk ve Yorumbilgisi* (Hermeneutik)
Seçmeli

PHI 409 *Matematik Felsefesi*
Seçmeli

PHI 411 *Hukuk Felsefesi*
Seçmeli

PHI 412 *Tarih Felsefesi*
Seçmeli

PHI 413 *"Philosophy of Mind"*
Seçmeli

PHI 414 *Dil Felsefesi*
Seçmeli

PHI 415 *Seçilmiş Sorunlar* (Disiplinlerarası türden sorunlar)
Tüm "single and combined honours students" için zorunlu.

PHI 146 *"Lon Essay"* (bir filozof, bir felsefi okul ya da felsefi bir sorun hakkında)
Tüm "single and combined honours students" için zorunlu.

Bu program, şimdiye dek (Nairobi'de, Legon - Accra'da ve Cotonou'da) tanıdığım tüm öteki programlardan açıkça daha kapsamlı ve farklılaştırılmış bir program. Afrika felsefesi bu programda daha güçlü bir biçimde temsil ediliyor ve daha sağlam yerleşmiş. Bu arada değişik derslerin hep aynı öğretim görevlileri tarafından değil, belirli bir dönüşüm içinde verildikleri dikkate değer. İlke olarak her öğretim görevlisi, Afrika

Felsefesi üzerine ders verebilir. Tüm derslerin her yıl verilmeleri şaşırtıcı değil.

Nairobi Üniversitesi'nde olduğu gibi (bak. Not I ve III) burada da bir öğrenci felsefe derneği var: "The Nigerian Association of Philosophy Students" (NAPS). Bu dernek, kendi dergisi *Reflection*'u yayımlıyor, arasıra konferanslar düzenliyor ve her yıl bir Felsefe Haftası organize ediyor. Öğrenciler için bir bilgilendirme yaprağında "Department'ın tüm öğrencilerinde "Association"un düzenlediği toplantılara etkin bir biçimde katılmaları beklenir" diye yazılı.

Öğretim yılının, programa göre 1989'un Ekim'inde başlaması gereken ilk yarıyılı, gerçekte üç aylık bir gecikmeyle 22 Ocak 1990'da başlıyor. Böylece tüm zaman planı iki yarı yıl için de ötelenmiş oluyor. Yani öğretim yılı ancak Ekim'in başında sona erecek ve bu durum yine bir sonraki Öğretim Yılı'nın başlamasına etki edecek.

ŞİİR VI

"IFA'dan Onaltı Büyük Şiir"den

Yoruba'ların daha önemli ("daha yüksek") 201 ya da 401 tanrısından (sayımlar değişiyor) biri de *Ifa* (Yoruba adlarını yazarken, tüm aksan işaretlerini ve harekeleri bırakıyorum.) *Ifa* aynı zamanda *Ifa rahipleri'* nce sözlü olarak aktarılagelen ve 256 *Odu'*yu (bölüm ya da metin grupları) kapsayan yazınsal ve felsefi bir yapıt. W. Abimbola'nın yayımladığı *Sixteen great poems of Ifa'* dan (UNESCO yayını, yer belirtilmemiş, 1975) beşincisini burada vererek, felsefi konuların geleneksel söylemlerde nasıl içerildiklerini göstermek olanaklı. Ancak, metnin inceliklerine de dikkat etmek gerekiyor.

V. Her bir bireyin kişisel *Orisa'*sı olarak *Ori*

Ori bir koruyucu tanrı ya da koruyucu ruhtur. *Orisa*, Yoruba'larda, 'tanrı' anlamında kullanılan genel sözcüktür. *Orisa'*lar, *Olodumare* (en yüce Tanrı) ile insanlar arasında aracılık yaparlar. *Ori* de öteki *Orisa'* larla insanlar arasındaki aracıdır. Şimdi sözkonusu kitaptan, yayına hazırlayanın yazdığı girişten bir iki alıntı ve V no.lu şiirin İngilizce çevirisinden yapılmış (Almanca çevirilerinin) çevirilerini ve yayına hazırlayanın dipnotlarını veriyoruz:

"Bu şiir, *Orunmilla'* nın (ikinci büyüklükteki tanrılardan biri) öteki *Orisa'* lara, insanlarla ilgilenmek ve onları düşünmek bakımından, *Ori'* nin içlerinde en önemli tanrı olduğunu kanıtlayışına ilişkin bir söyleni içeriyor... Bu yüzden insanlara tüm öteki *Orisa'* lardan daha çabuk ve daha elverişli bir biçimde yararlı olabilen yalnızca *Ori'* dir.

Orunmilla der ki, kulübeden içeri girilirken, hep yere doğru eğilinir.[1]
Ifa sordu: "Siz, tanrılardan hanginiz, kendisine tapınanı denizler aşan bir yolculukta izleyebilir?"[2]
Sango[3], kendisine tapınanı denizler aşan bir yolculukta izleyebileceği yanıtını verdi.
Ona soruldu: "Uzun bir yol aldıktan
gide gide *Koso'* ya,[4]
atalarının yurduna vardıktan sonra
ne yaparsın?
Sana *gbegiri*[5] çorbası pişirdiklerinde
ve Yams-unu-pudingi[6] yaptıklarında?
Sana ekşi kola ve bir tavuk[7]
sunduklarında?"
Sango yanıtladı: "Doyuncaya dek yedikten sonra,

1 Geleneksel Yoruba kulübelerinin çoğunun girişleri yüksek değildir, bu yüzden insan, içeri girerken, üst duvara başını çarpmamak için eğilmek zorunda kalır.
2 "Denizler aşan" deyimi burada özellikle yolda birçok engellerin bulunduğu, uzun bir yolculuğu anlatıyor.
3 *Sango*. Yoruba'ların gökgürültüsü ve şimşek tanrısı. Orisa'ların en soğukkanlısı sayılır. Bu yüzden Orunmila'nın (ya da Ifa'nın) sorusuna ilk yanıtın ondan gelmesi şaşırtıcı değil.
4 *Koso*. *Sango'* ya tapınanların yaşadıkları, eski *Oyo'* da bir yer.
5 *Gbegiri*. Çorba. Fasulye ve baharatlardan yapılan, besin değeri oldukça yüksek bir çorba.
6 Yams-unu-pudingi. *Oka* diye bilinen bu besin, *Oyo*-Yorubalarının ve de Sango'nun en sevdiği yiyecektir. *Oka* Sango'ya sunulacaksa, birçok küçük parçalar halinde yapılmış olmalıdır, çünkü *Sango'* nun çok güçlü bir yiyici olduğuna inanılır.
7 Ekşi kola ve bir tavuk. Bunlar da *Sango*'nun en sevdiği yiyeceklerdendirler. *Sango'* ya tavuklar ve koçlar da sunulur.

evime dönerim."
*Sango'*ya, kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta izleyemeyeceği bildirildi.
Orunmilla dedi ki, kulübeden içeri girilirken,
hep yere doğru eğilinir.
Ifa sordu: "Siz tanrılardan hanginiz, kendisine tapınanı denizler aşan bir yolculukta izleyebilir?
Oya,[8] kendisine tapınanı denizler aşan bir yolculukta izleyebileceği yanıtını verdi.
Ona soruldu: "Uzun bir yol aldıktan
gide gide *Ira*[9] kentine,
atalarının yurduna vardıktan sonra
ne yaparsın?
Sana büyük bir hayvan kestiklerinde
ve büyük bir tencere *egbo*[10] sunduklarında?
Oya yanıtladı ve dedi ki,
"Doyuncaya dek yedikten sonra
evime dönerim."
*Oya'*ya, kendisine tapmanı, denizler aşan bir yolculukta izleyemeyeceği bildirildi.

Orunmilla dedi ki, kulübeden içeri girilirken
hep yere doğru eğilinir.
Ifa sordu: "Siz tanrılardan hanginiz, kendisine tapınanı denizler aşan bir yolculukta izleyebilir?"
Oosaala[11] kendisine tapınanı denizler aşan bir yolculukta izleyebileceği yanıtını verdi.

8 *Oya*. Sango'nun karısı *Oya*, bir Yoruba *orisa'*sıdır. *Oya'*nın da, kocası *Sango* gibi, güçlü ve kendisinden korkulur bir kadın olduğuna inanılır.

9 *Ira*. Bir yer adı. Yoruba bölgesinin kuzeyinde, *Oya'*nın vatanı olduğu söylenen Nupe-Land'da olduğuna inanılır.

10 *Egbo*. Kaynatılmış ve püre haline getirilmiş mısırdan yapılan bir gıda.

11 *Oosaala*. Yoruba'ların yaratıcı tanrısı. İnsanları gökyüzünde biçimlendirdiğine inanılır. *Obatala* ve *Oosafunfun* (beyaz tanrı) olarak da bilinir, çünkü onunla ilgili tüm araç ve simgeler beyazdır. Rahipleri ve rahibeleri yalnız beyaz giysiler giyerler.

Ona soruldu: "Uzun bir yol aldıktan
Gide gide *Ifon*[12] kentine,
atalarının yurduna vardıktan sonra,
ne yaparsın?
Sana, büyük yumurta dolu bir tavuk kestiklerinde,
ikiyüz salyangoz sunduklarında
mevsim sebzesi ve kavun çorbasıyla?"[13]

Oosaala yanıtladı ve dedi ki: "Doyuncaya dek yedikten sonra evime dönerim."

Oosaala' ya, kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta izleyemeyeceği bildirildi.

Orunmilla dedi ki, kulübeden içeri girilirken,
hep yere doğru eğilinir.

Ifa sordu: "Siz tanrılardan hanginiz, kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta izleyebilirsiniz?"

Elegbara,[14] kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta izleyebileceği yanıtını verdi.

Ona soruldu: "uzun bir yol aldıktan,
Gide gide *Ketu*[15] kentine
atalarının yurduna vardıktan sonra,
ne yaparsın?
sana bir horoz ve
bol bol palmiye yağı sunduklarında?"[16]

12 *Ifon*. Yoruba bölgesinin *Owo*, kesiminde bir kent. *Oosaala'*nın vatanı olduğuna inanılır.

13 Saison sebzesi ve kavun çorbasıyla birlikte ikiyüz salyangoz. *Oosaala* etleri beyaz olduğu ve kanları olmadığı için salyangozlardan hoşlanır. Yine beyaz olduğu için, kavun çorbası da içer.

14 *Elegbara*. Yoruba'ların marifetli tanrısı *Esu'*nun başka bir adı. *Esu'*nun, çizgiyi aşanları cezalandıran, sadıkları ise tanrılar adına ödüllendiren, her yerde hazır ve nazır bir tür polis olduğuna inanılır. Tüm kurbanları, *Orisa'*ların adına alan odur. Ayrıca *Esu*, tanrıların doğaüstü eylemlerini gerçekleştirmelerini sağlayan tanrısal ve son derece etkili kuvvet olan *ase'*nin de sahibidir.

15 *Ketu*. Dahomey'de (bugünkü Benin Cumhuriyeti), *Elegbara'*nın vatanı olduğuna inanılan önemli bir kent. *Ketu'*da, bu tanrının kültü hâlâ çok güçlüdür.

16 Bir tavuk ve bol bol palmiye yağı. Bunlar *Esu'*nun en sevdiği yiyeceklerdendir. Palmiye yağının, *Esu'*nun şiddetli öfkesini dindirdiğine inanılır.

Elegbora yanıtladı ve dedi ki: "Doyuncaya dek yedikten sonra
evime dönerim."
Elegbora' ya, kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta izleyemeyeceği bildirildi.

Orunmilla dedi ki, kulübenin kapısından girilirken, hep yere doğru eğilinir.
Ifa sordu: "Siz tanrılardan hanginiz, kendisine tapınanı, denizleri aşan bir yolculukta izleyebilir?"
Ogun[17] kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta izleyebileceği yanıtını verdi.
Ona soruldu: "Uzun bir yol aldıktan
gide gide *Ire'* ye,[18]
atalarının yurduna vardıktan sonra
ne yaparsın?
Sana fasulyeler sunduklarında,
ve senin için bir horozla birlikte
bir köpek kestiklerinde?
Sana Gine-korn-birası ve palmiye şarabı
sunduklarında?"[19]
Ogun yanıtladı ve dedi ki: Doyuncaya dek yedikten sonra yüksek sesle *İjala*[20] söylerim ve neşeyle
evime dönerim."
Ogun' a, kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta

17 *Ogun*. Yoruba'ların savaş ve kahramanlık tanrısı; simgesi demirdir. Demir kullanan herkes ona tapınır: Demirciler, avcılar, kasaplar vb. Yine de bu önemli Orişa'ya tapınanlar arasında en dikkati çekenler avcılardır.

18 *Ire*. Bazı insanların, *Ogun'*un vatanı olduğuna inandıkları, *Ekiti*-bölgesinde bir kent. Başka bazı insanlar da *Oyo'*nun kuzeyindeki *Saki'*nin, demir tanrısının ilk vatanı olduğuna inanırlar.

19 Gine-korn-birası ve palmiye şarabı. *Ogun*, çok sıkı bir içkici olmakla ünlüdür. Öteki tanrılardan farklı olarak, *Ogun'*a ve yandaşlarına, alkol kullanmak yasak değildir.

20 *Ijala*. Avcıların geleneksel şiiri. Sözlü Yoruba şiirinin bu çok zengin türü, avcılar tarafından esas olarak eğlence amacıyla, ama av şölenleri ve ritüelleri sırasında da söylenir.

izleyemeyeceği bildirildi.

Orunmilla dedi ki, kulübeden içeri girilirken,
hep yere doğru eğilinir.
Ifa sordu: "Siz tanrılardan, hanginiz, kendisine tapınanı denizler aşan bir yolculukta izleyebilir?"
Osun,[21] kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta izleyebileceği yanıtını verdi.
Ona soruldu: "Uzun bir yol aldıktan,
gide gide *Ijumu*'ya[22]
atalarının yurduna vardıktan sonra,
ne yaparsın?
Sana *Yaurin*-sebzesiyle[23] ve mısır birasıyla[24]
bol bol mısır unu pudingi verdiklerinde?
Osun yanıtladı ve dedi ki: Doyuncaya dek yedikten sonra, küçük san parçacıkları üzerinde evime dönerim."
Osun'a, kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta izleyemeyeceği bildirildi.
Orunmilla der ki, kulübeden içeri girilirken,
hep yere doğru eğilinir.
Ifa sordu: "Siz tanrılardan hanginiz, kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta izleyebilir?"
Orunmilla, kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta izleyebileceğini söyledi.
Ona soruldu: "Uzun bir yol aldıktan,

21 *Osun*. Önemli bir Yoruba tanrıçası, simgesi, kendi adını taşıyan ırmaktır. Çocukları çok sevdiğine inanılır. Bu yüzden çocuk bekleyen ya da emzikli kadınların çoğu ona tapınırlar. İbadan'ın yetmiş mil kuzeybatısında önemli bir kent olan *Osogbo*'da yapılan yıllık *Osun* bayramı, günümüzde de, önemli Yoruba bayramlarından birisidir.

22 *Ijumu*. Yoruba bölgesinin kuzeyinde, *Osun*'un vatanı olduğuna inanılan bir yer.

23 *Yaurin* sebzesi. Bu sebze yabanıl olarak, özellikle yeni işlenmiş toprakta yetişir. Yoruba'ların beslenmesinde en ünlü sebzelerden birisidir.

24 Mısır birası. *Sekete* diye bilinir. Gine-korn-birası içmeleri yasak olan, *Osun*'a tapınanlar tarafından içilir.

gide gide *İgeti* dağına[25]
atalarının yurduna vardıktan sonra,
ne yaparsın?
Sana hızlı koşan sıçanlar,
şalına salına yüzen iki balık,
büyük ciğerli iki tavuk,
yavrusu karnında iki keçi,
kalın boynuzlu iki inek sunduklarında?
Onları, ezilmiş Yam'la pişirdiklerinde,
ve yams-unu-pudingi yaptıklarında?
Ne yaparsın?
İyi mayalanmış Gine-korn-birası
ve timsah-biberi,
ve güzel kola cevizleri aldığında?"
Orunmilla dedi ki: "Doyuncaya dek yedikten sonra,
evime dönerim."
Orunmilla'ya, kendisine tapınanı, denizler aşan bir yolculukta izleyemeyeceği bildirildi.

Ifa rahibinin dili tutulmuştu.
Tek sözcük söyleyemiyordu.
Çünkü meseli anlamamıştı.
"*Orunmilla*, çaresizliğimi itiraf ediyorum,
lütfen beni bilgelikle donat.

Elere kentinde *Mapo*[26]
Otans kentinin *Mokum*'u[27]
Ilawes kentinin *Mesin*'i[28]

25 *İgeti*-dağı. *Ife*'de bir yer. *Orunmilla*'nın yeryüzüne geldiğinde, orada çok uzun bir süre kaldığına inanılır.

26 *Mapo, Elere*'nin iç kesimidir. "*Mapo*" adı, *Orunmilla*'ya *Elere* kentinde verilmiştir.

27 *Otans* kentinin *Mokum*'u. Orunmilla'ya Ekiti bölgesindeki Otan kentinin önemli, geleneksel bir kesimi olan "*Mokum*"un adı verilmiştir.

28 *Ilawes* kentinin *Mesin*'i. *Orunmilla*'ya *Ilawe*'de *Mesin* adı verilmiştir. *Ilawe, Corpus* Ifa'da sürekli olarak adı geçen bir *Ekiti* kentidir.

*Elejelu'*nun kentinde *Mapo.*[29]
Fillerin öttürdüğü dişlerin çocuğu
Gbolajokoo.[30]
Orunmilla sen öndersin
Ben senin izleyicinim.
Sen bilgesin, birine bilge şeyleri
öğreten, (seninle) ilişkisi gibi."

Ifa, soru şu: "Tanrılardan hangisi, kendisine tapınanı denizler aşan bir yolculukta izleyebilir?

Ifa dedi ki: *Orí'* dir o,
Orí' dir yalnızca,
Kendisine tapınanı izleyebilen,
denizler aşan bir yolculukta."
Orunmilla dedi ki: "Bir *Ifa* rahibi öldüğünde,
İnsanlar, onun büyü eşyalarının,
mezara atılmasını söyleyebilirler.[31]
*Sango'*ya tapınan biri öldüğünde,
insanlar, onun Sango-eşyalarının
fırlatılıp atılmasını söyleyebilirler.
*Oosaala'*ya tapınan biri öldüğünde
İnsanlar onun kutsal eşyalarının, kendisiyle birlikte gömülmesini söyleyebilirler."
Orunmilla sordu: "İnsanların her ölüşünde
kimin başı, her defasında gövdesinden ayrılmıştır
gömme töreninde?"
Ifa dedi ki: "*Orí'* dir o,
Orí' dir yalnızca,

29 *Elejelu. Ekiti* bölgesinde, *Ijelu* diye bilinen bir hükümdarın adı.
30 *Gbolajokoo.* "Şerefe layık olan" anlamına gelen bir kişi adı.
31 Bu durum, günümüzde birçok genç insanın, *orisa* kültleriyle bağıntılı yaptırımlar ve son derece disiplinli yaşa m tarzı yüzünden, Yoruba tanrılarının tapınanları olmak istememeleri olgusuyla ilişkilidir.

Kendisine, tapınanı, denizler aşan bir yolculukta,
izleyebilen, bakmadan arkasına."
Param olsa,
Ori'dir şükredeceğim.
Ori'm benim sensin o.
Çocuklarım olsa yeryüzünde
Ori'dir, şükredeceğim kendisine.
Ori'm benim sensin o.
Yeryüzünde sahip olduğum tüm iyi şeyler (için)
Ori'dir, şükranlarımı sunacağım kendisine.
Ori'm benim sensin o.
Ori, selamlıyorum seni
Sen, kendisine tapınanları hiç unutmayan
Sen, kendisine tapınanlara, öteki tanrılardan daha çabuk yardıma koşan.
Hiçbir tanrı yardıma koşmaz bir insana,
Ori'sinin onayını almadan.
Ori, selamlıyorum seni.
Sen, çocuklara, canlı doğma izni veren.
Kurbanı, kendi *Ori*'si tarafından kabul edilen kişi,
Dağlar denizler kadar sevinmeli."

SONUÇ DÜŞÜNCESİ

Kültürlerarası Bir Felsefenin Tarihsel Mekanı

Avrupa felsefesini, bir yerde başlayan ve bir yerde sona eren, sonlu bir büyüklük olarak kavramaya başlayan, Hegel olmuştu. Avrupa Felsefesi Thales'te, Parmenides'te ya da Platon'da başlıyordu. Hegel'e göre, bu felsefe bizzat kendisinde sona eriyordu. Avrupa felsefesinin bütünlüğü, Hegel'in kendi felsefesinde sona erer ve toparlanır. Bu düşünce uygun göründüğü denli, pervasız da görünüyor. Elbette bu bir kurgudur: Parmenides'ten Hegel'e dek *bu* Avrupa felsefesi. Ama bu, hâlâ çok etkileyici bir kurgudur. Filozoflar çokluğu içinden, egemen sayılan bir çizgi çekilmektedir. Bu çizgi, onu Hegel'de sona erdirmeyip, Habermas'a, Rorty'ye, Putnam'a ya da Lyotard'a dek uzatanlarca da benimsenmektedir. Hegel'in işaretini verdiği şey, Avrupa Felsefesi'nin son noktası değil, en güncel tartışmalara dek uzanan son evresinin başlangıcıdır.

Ayrıca, bu felsefe tarihi toplamını arkasında bırakma, bu toplamla verilmiş sınırları yıkma, başka bir düşünmeyi olanaklı kılma çabaları da vardır. Nietzsche ve Heidegger, ama Adorno, Derrida ve başkaları da, bu sorun üzerinde çalıştılar. Nietzsche'nin söylediği gibi, hıristiyan platonizminin; Heidegger'in ve Derrida'nın söyledikleri gibi, metafiziğin, ya da Adorno'nun tanımladığı gibi, kimlik ya da ilk köken düşüncesinin aşılması, yapısının bozulması ya da çözülmesi gereklidir.

Avrupa Felsefesinin bağlamı için, görüş birliğine varılan özellik, sistemlerinde hiyerarşik bir düşüncenin dile geliyor olmasıdır. Nietzsche'ye göre, "hıristiyan platonizminin" ideolojisi de, rahiplerin iktidarını sağlamlaştırmaya yaramaktadır.

Metafiziğin tarihinde unutulan ise, ayırım'dır (Differenz). Başka olan, ayırım'da, Hegel'in söylediği gibi, kendi kendinin başkasıdır. Kendinin başka oluşunda, başkası düşünülmemektedir. Özel olan, genel olanda yitmektedir. Herşeyin kendisinden kaynaklandığı *bir* başlangıç'ın ya da herşeyin kendisinden türetildiği en üst *bir* ilkenin varsayımı, artık tutunamamaktadır. Başlangıç ya da düşünülebilir en genel düzenleme ilkesi de kendi içinde ayırımlıdır. Böylelikle, sistemin içine konulamayan, başka ya da özel olana yer kalmaktadır. Bu anlamdaki ayırım düşüncesi, hâlâ yolun başında duruyor. Bu düşüncenin olanakları ve biçimleri üzerinde henüz çalışılmamıştır. Adorno'ya göre, "Sistem'deki eleştiri kategorileri, aynı zamanda özel olanı kavrayanlardır."[1] Derrida'nın yapı çözüm girişimi, aynı yönü hedefliyor: metafiziğin yapısını bozma çalışması, aynı zamanda başka bir düşünmenin kurulmasıdır.

Sistem düşüncesinin dışına çıkıldığında —ne kadar başlangıçsal olsa da— başka ve özel olan için bir aralık doğuyor. Derrida, metafiziğin yıkılması çalışmasına, açıkça, Avrupa etnomerkezciliğinin bir eleştirisi boyutunu kazandırmıştır.[2] Bu durum, iki yönden, kültürlerarası bir felsefeye vardırabilir. Bir yandan, başka kültürler, başkalıkları içinde algılanılabilir ve kavranılabilir olurlar. Burada kendi kültürüyle daha az gelişmiş ya da evrimin basamaklarında daha aşağıda yer alan şeklinde bir hiyerarşik ilişkiye sokulmayacaklardır. Neyseler, odurlar, doğayla birliktelik içinde, yaşama yeteneği olan insan topluluklarıdırlar. Böyle bakıldığında, bugün varolan tüm kül-

1 Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1982³, s. 38.
2 J. Derrida, Grammatologie, Frankfurt a.M. 1975, s. 193.

türler aynı yaştadırlar. İnsanlık tarihinin başlangıcından bugüne dek var olmuşlardır.

Bugün batı kültüründe olup bitenler, varlığını uzun süre koruyabileceğini kuşkulu kılmaktadırlar. Bilim ve teknoloji alanlarındaki mucizevi başarıların öteki yüzü, bir atom felaketi rizikosu, enerji kaynaklarının tükenişi ve ekolojik yanlış tavrın tüm öteki biçimleridir. Bu olgular, bu kültürün, uzun süre var olmayı sürdürmesinin doğal olmadığını gösteriyorlar. Bu durum, tam da bu noktada ötekinden zayıf olan bu kültürün, öteki kültür üzerinde böyle dayanılmaz bir çekiciliğinin oluşunu, onu adeta büyüleyişini anlamayı zorlaştırıyor.

Öte yandan, başka kültürlere açıklık, başkalarında Avrupa kültürünün rizikolarını azaltmaya yardımcı olacak başlangıç noktaları bulunduğu görüşünü içeriyor. Başka kültürlerle artık hiyerarşik olarak düşünülmeyen bir ilişkide anlatımını bulan, düşünce dönüşümü, bu başlangıç noktalarından yola çıkılarak desteklenebilir. Bunun için, elbette, bu kültürlerin, batı kültürünü adeta mutlak bir biçimde taklit etme büyüsünden kurtulmaları, kendilerine özgü olanı özeleştirel bir biçimde korumaları ve Avrupa kültürüyle kaynaşmaya sokmaları zorunludur. Bunun arzulanmaya değer olduğu, batı kültürünün yaşayabilme şanslarını yükseltebileceği, bir dünya kültürüne dönüşebileceği, bana açık görünüyor. Bunun nasıl olabileceği, bugüne dek açıklık kazanmamıştır. Ama bu, Afrika söz konusu olduğunda, yalnızca geleneksel değerlere karşı eleştirel-koruyucu bir tutum alanlardan beklenebilir. Bu arada, eleştirel bir korumanın henüz tek başına hiç bir anlamı yoktur. Ancak, bu değerlerin, günümüz için önemli olanlarını, oluşmakta olan dünya kültürünün işlev bağlamına katabilmek başarıldığında, onların potansiyellerine geçerlilik kazandırabilir.

Batı kültürü tüm yeryüzüne yayılarak, ekonomik, teknolojik ve uygarlık açılarından üstünlüğüne dayanan bir hegemonya talebini temellendirmektedir. Politik bağımsızlığın ve adı

geçen alanlarda süren bağımlılığın biraradalığı, yeni sömürgecilik olayını belirliyor. Gösterdiğimiz gibi (Bak. Felsefi Sorunlar XIV) tam bir eşit değerlilik düzleminde, batılı ve batılı olmayan ülkeler arasında bir diyalog başlatmaya çalışan, kültürlerarası felsefe, yeni sömürgeciliğe karşı bir odak kurabilir. Bunun için, batı felsefesinin hem verici hem de alıcı olarak anlaması gerekir. Bu ikinci durum, batı kültürünün —görüldüğü gibi— kendinden yola çıkarak savuşturamayacağı ya da dayanılır sınırlarda tutamayacağı yok olma tehlikesine karşı bir bağlılaşık (korrelat) oluşturmaktadır.

Burada, haklı olup olmadığını bilmediğimiz bir umudu alevlendirmek sözkonusu değildir. Burada sadece, düşünenlerin iletişimi sırasında ortaya çıkmış bir düşünme görevini ortaya koymak sözkonusudur. Felsefe yapmaya dürten, yine o eski dikendir. Sokrates, sivrisinek imgesini kullanmıştı. Waldenfels, Afrika'nın adını vermeden, hem dışarıda hem içeride olan ve böylelikle, kendini "her türlü birleştirilmeye karşı koruyan"[3] bir "yabancı'nın dikeni"nden sözediyor. Waldenfels'in, bu çalışmayı bitirdikten sonra görmek olanağı bulduğum kitabı, bana kitabımda önemli bir rol oynayan diyalog ilkesini daha incelikle belirleme fırsatı veriyor. Waldenfels, haklı olarak, hedefin "herkesi kapsayan bir diyalog" olamayacağını vurguluyor. Geriye, onun sözleriyle "söylemlerin sınırlarının ötelenmesine, ama sonsuza dek kaydınlmamasına götüren bir *söylemlerarasılık* ve *söylemlerötesilik*"[4] kalıyor. Böylelikle, diyalog ilkesi iki kat sınırlandırılmış oluyor. Bu diyalog belirlenmişlikleriyle somut olarak belli partnerler arasında yürütülecektir. Ve bu diyalog etkileşimin biricik ya da asıl aracı değildir. Kişisel duygular, atmosfer ve estetik boyutlan da en az dışarıdan gelen güç ilişkileri ve bu ilişkilerin ötelenmeleri kadar işin içindedirler. Bu metindeki biçemlerin çeşitliliği,

3 B. Waldenfels, Der Stachel des Fremden. Frankfurt a.M. 1990, s. 7 vd.
4 İbid. s. 9.

söylem dışındaki alanları söylem içinde geçerli kılmak arayışıdır. Böylelikle, başta, önsözde söylenmiş olan şey, eğer bir kültürlerarası felsefe varsa, onun "diyalogsal" olması gerektiği —sözcüğün burada inceltilmiş anlamıyla— doğruluğunu korumaktadır.

KAYNAKÇA

Alıntılanan ve Adı Geçen Kitaplar ve Yazılar

Abimbola, W. (ed.), *Sixteen great poems of Ifa*. UNESCO Yayını, yer belirtilmemiş.

Abraham, W. E., *The mind of Africa*. Chicago 1962.

Achebe, Ch., *Things fall apart*. London 1958.

Ackah, C. A., *Akan ethics*. Accra 1988.

Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M. 1982[5].

Agblemagnon, F.N., "Totalité et systèmes dans les sociétés d'Afrique Noire", *Présence Africaine*, içinde, Nr. 41, 1962, s. 13-22.

Agbossahessou, *Les Haleines Sauvages*. Yaoundé 1972.

Agori, K., *A wind from the North and other stories*. Accra 1989.

Agyeman, D. K., *Sociology of education for African students*. Accra 1986.

Althusser, L., *Für Marx*. Frankfurt a.M. 1968.

Anyanwu, K. C., bkz. Ruch/Anyanwu (1981).

Apostel, L., *African philosophy. Myth or reality?* Gent 1981.

Armah, A. K., *The beautiful ones are not yet born*. London/Ibadan/Nairobi 1975[5].

Atta, W. O., *Ghana: A nation in crisis*. Ghana Academy of Arts and Sciences, Accra 1988.

Ayoade, J., "Time in Yoruba thought", R. W. Wright (1984[4]), içinde; s. 71-90.

Bahemuka, J. M., *Our religious heritage*. Edinburgh 1982.

Barra, G., 1.000 *Gikuyu proverbs*. London 1960.

Barret, D. (ed.), *African religious initiatives*. Nairobi 1971.

Bataille, G., *Die Höhlenbilder von Lascaux oder die Geburt der Kunst*. Stuttgart 1983.

Bell, R. H., "Narrative in African philosophy", *Philosophy*, içinde; Sayı 64, 1989, S. 363-379.

Bello, A. G. A., *Truth and fact. An objectivist's reply to Wiredu's anti-objectivism.* Diss. phil., Ibadan 1985.

Bello, A. G. A., Rezension von: B. Hallen/J. O. Sodipo, "Knowledge, belief and witccraft" (London 1986), *Journal of African Philosophy and Studies*, içinde; Cilt 1, Nr. 1 und 2, 1988, S. 93-98

Berry, J. W., bkz. Kağıtçıbaşı/Berry (1989).

Blocker, G., "African philolosophy", *African Philosophical Inquiry*, içinde, vol. 1, 1987, S. 1-7.

Boahen, A. A., *The Ghanaian sphinx. Reflections on the contemporary history af Ghana.* 1972-1987. Accra 1989.

Boas, F., *Primitive art.* London 1927.

Bodunrin, P., "Which kind of philosophy for Africa?", A. Diemer, (1981), içinde, S. 8-22.

Bodunrin, P. O. (ed.) *Philosophy in Africa. Trends and perspectives* (selected papers from an International Conference on African philosophy held at the University of Ibadan, 15-19 February 1981). Ile-Ife 1985.

Bodunrin, P. O., *Philosophy in Africa. The challenge of relevance and commitment* (Ibadan-Pennsylvania Exchange Lecture). Ibadan 1989.

Braffi, E. K., *The esoteric significance of the Ashanti nation.* Kumasi 1985.

Brelsford, V., *Primitive philosophy.* London 1935.

Brelsford, V., "The philosophy of the savage", *Nada*, içinde, Nr. 15, 1938, S. 62-65

Burton, R. F., *Wit and wisdom from West Africa. A book of proverbial philosophy.* 1865.

Busia, K. A., *The position of the chief in the modern political system of Ashanti*, Oxford 1951.

Christaller, J. G., *A collection of 3.600 Tshi (Twi) proverbs.* Basel 1879.

Corbey, R., "Alterity: The colonial nude", *Critique of Anthropology*, içinde cilt. VIII, Nr. 3, 1988, S. 75-92.

Corbey, R., *Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding van Afrika.* Baarn 1989.

Danquah J, B, *The Akan doctrine of God.* London 1986[2].

Delhaise, Ch., *Les idées religieuses et philosophiques des Warega.* 1909.

Derrida, J., *Grammatologie.* Frankfurt a.M. 1974.

Derrida, J., *Sporen. Die Stile Nietzsches.* Venedik 1976. (Dört dilde basım: Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Almanca.

Derrida, J. (ed.) *Für Nelson Mandela.* Reinbek bei Hamburg 1987.

Dewey, J., *How we think* New York 1910.

Diemer, A. (ed.) *Philosophy in the present situation of Africa.* Wiesbaden 1981.

Diemer, A./Hountondji P. J. (eds.), *Africa and the problem of its identity.* Frankfurt a.M. 1985.

Dieterlen, G., bkz. Fortes/Dieterlen (1965).

Dupré, V., *Religion in primitive cultures. A study in ethnophilosophy.* The Haugue/Paris 1975.

Diop, A., "Colonialisme et nationalisme culturels", *Présence Africaine,* içinde Nr. 4, 1955, S. 5-15.

Elis, E. B., *The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa.* London 1887. (Yeni basım: Amsterdam 1966).

Evans Pritchard, E. E., "Compte du temps chez les Nuer", *Africa,* içinde, cilt. XII, 1939, S. 189-216.

Fadahunsi, A., "The logic of incantation", *Journal of African Philosophy and Studies,* içinde, clt. 1, Nr. 1 und 2, 1988 S. 39-48.

Fanon, F., *Die Verdammten dieser Erde.* Reinbek bei Hamburg 1969.

Fanon, F., *Schwarze Haut, weiße Masken.* Frankfurt a.M. 1985.

Finnegan, R., *Oral literature in Africa.* Oxford 1970.

Finnegan, R., Oral poetry. *Its nature, significance and social context.* Cambridge 1977.

Floistad, G. (ed.) *Contemporary philosophy. A new survey.* Bd. 5: African philosophy. Dordrecht/Boston/Lancaster 1987.

Fortes, M., *The web of kinship among the Tallensi* London 1949.

Fortes, M./Dieterlen, G. (eds.), *African systems of thought. Papers and discussions of the Third Seminar of the International African Institute at the University College of Rhodesia and Nyasaland* (1960). Oxford 1965.

Foster, Ph., *Education and social change in Ghana.* Chicago 1962.

Griaule, M., *Conversations with Ogotemmeli. An introduction into Dogon religious ideas.* Introduced by G. Dieterlen, London 1965.

Gyekye, K., *An essay on African philosophical thought. The Akan conceptua*

scheme. Cambridge 1987.

Gyekye, K., "Person and community in African thought", H. Kimmerle (1989), içinde S. 31-40.

Hallen, B./Sodipo, J. O., *Knowledge, belief and witchcraft. Analytic experiments in African philosophy*. London 1986.

Harbison, F. H./Myers, C. A., *Education, manpower and economic growth*. New York 1964.

Hayward, V. E. W. (ed.) *African independent church movements*. Edinburgh 1963.

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*. Ed. G. Lasson, Hamburg 1962[4].

Hegel, G. W. F., *Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1965.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen zur Ästhethik*. Ed. F. Bassenge, 2 cilt, 1985.

Hegel, G. W. F., *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1966[3].

Heidegger, M., "Die Frage nach der Technik", *Vorträge und Aufsätze*. İçinde, Pfullingen 1965, S. 9-40.

Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt a.M. 1949[2].

Horton, R., "African traditional thought and Western science", B. R. Wilson (ed.) *Rationality*. İçinde Oxford 1974, S. 131-171; Daha ayrıntılı olarak, önce: Daha ayrıntılı olarak önce: *Africa*, Bd. XXXVII, Nr. 1 ve 2 içinde yayımlandı. 1967, S. 50-71 ve 155-187.

Horton, R., "Traditional thought and the emerging African Philosophy Department", *Second Order*. İçinde Bd. VI, 1977, S. 64-80.

Horton, R., "Tradition and modernity revisited", M. Hollis/St. Lukes (eds.), *Rationality and relativism*. İçinde Oxford 1982, S. 210-260.

Hountondji, P. J., *African philosophy. Myth and reality*. London 1983. Fransızca özgün bakı 1977'de Paris'te şu başlıkla yayımlandı: Sur la "*philosophie africaine*". *Critique de l'ethnophilosophie*).

Hountondji, P. J., bkz. Diemer/Hountondji (1985).

Hountondji, H. J., *Formation et recherche philosophiques en Afrique. Eléments pour une stratégie*. (Rapport soumis au BREDA/UNESCO, janvier 1987).

Hountondji, P. J. (ed.), *Bilan de la recherche philosophique africane*. Répertoire alphabétique, lère partie: 1900-1985, 2 Cilt./*Philosophical research in Africa. A bibliographial survey*. Bölüm 1: 1900-1985, 2 Cilt., Coto-

nou [1987 und 1988].

Hountondji, P. J., "Occidentalism, elitism. Answer to two critiques", in: *Quest*, Cilt III içinde, Nr. 2, 1989, S. 2-30.

Jahn, J., *Muntu. Umrisse der neoafrikanischen Kultur*. Köln 1958.

Kagame, A., *Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas*. Brazzaville/Heidelberg 1985.

Kağıtçıbaşı, Ç./Berry, J. W., "Cross-cultural Psychology. Current research and trends", *Annual Revue of Psychology*, Yıl. 40, içinde, 1989, S. 493-531.

Kaunda, K., A *humanist in Africa*. London 1966.

Keita, L., "The African philosophical tradition", R. A. Wright (1984[3]), içinde S. 35-54.

Kenyatta, J., *Facing Mount Kenya*. New York 1965.

Kimmerle, H., *Derrida zur Einführung*. Hamburg 1988.

Kimmerle, H. (ed.), *I, We and Body. First joint symposium of philosophers from Africa and from the Netherlands*. Amsterdam 1989.

Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*. Paris 1955.

Lévi-Strauss, C. *Strukturale Anthropologie*. Frankfurt A.M. 1967.

Lévi-Strauss, C. *Das Wilde Denken*. Frankfurt a.M. 1968.

Lévy-Bruhl, L., *La mentalité primitive*. Paris 1960[15].

Locke, A. L. "Pluralism and ideological peace", M. Konvitz/S. Hook (eds.) *Freedom and experience* içinde New York 1947, S. 63-69.

Mao tse tung, "Über den Widerspruch", in: *Ausgewählte Werke*, Ausg. Dietz-Verlag, Berlin 1956, Bd. 1, S. 353-400.

Marx, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Ausg. Dietz-Verlag, Berlin 1958.

Masolo, D. A., History of "*African philosophy*". *A critical assessment of the development of philosophical discussion in Africa*. Diss. phil., Rom 1980.

Masolo, D. A., bkz. Odera Oruka/Masolo (1983).

Mbiti, J. S., *African religions and philosophy*. London 1969.

Mbiti, J. S., *Concepts of God in Africa*. London 1970.

Mbiti, J. S., *New Testament eschatology in an African background. A study of the encounter between New Testament theology and african traditional concepts*. London 1971.

Meebelo, H. S., *Main currents of Zambian humanist thought*. Lusaka 1973.

Middleton, J./Tait, D. (eds.), *Tribes without rulers*. London 1958.

Momoh, C. S., "African philosophy. Does it exist?", *Diogenes*, içinde Nr. 130, 1985, S. 73-104.

Mudimbe, V. Y., *The invention of Africa. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington/Indianapolis 1988.

Mulago, V., *Un visage africain du christianisme. L'union vitale Bantu face à l'unité ecclésiale. Paris 1965* (Présence Africaine).

Myers, C. A., bkz. Harbison/Myers (1964).

Nassan, R. H., *The philosophy of fetichism*. 1903.

Ndaw, A., *La pensée africaine. Recherche sur les fondements de la pensée négro-africaine* Préface de L. S. Senghor, Dakar 1983.

Neugebauer, Ch., *Einführung in die Afrikanische Philosophie* München/Kinshasa/Libreville 1989.

Neugebauer, Ch., "Ethnophilosophy in the philosophical discourse in Africa. A critical note", *Quest*, içinde, cilt: IV, Nr. 1, 1990, S. 42-64.

Njururi, N., *Gikuyu proverbs*. London 1969.

Nkrumah, K., *Consciencism. Philosophy and ideology for decolonisation and development with particular reference to African revolution*. London 1964; gözden geçirilmiş 5. baskı. London 1970.

Nkrumah, K., *The struggle continues* London 1973.

Nnamdi, R., *Afrikanisches Denken. Sein Selbstverständnis und das Problem seiner Bezogenheit zum Europäischen Denken* Frankfurt a.M. 1987.

Ntumba, T., "Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 33, 1979, S. 428-443.

Ntumba, T., "Langage et société. Primat de la Bisoité sur l'intersubjectivité", in: *Recherches Philosophiques Africaines*, Bd. 2, Kinshasa 1985.

Nwoga, D. I. (ed.), *West African Verse. An anthology*. Harloj 1985[16], 1967[1].

Nyasani, J. M., "An African metaphysical conception of the Absolute", E. Schadel (Yay.), *Actualitas omnium*. içinde Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1989, S. 83-87.

Nyasani, J. M., "The ontological significance of >I< and >We< in African philosophy", H. Kimmerle (1989), içinde S. 9-16.

Nyerere, J. K., *Freedom and socialism*. Nairobi 1968.

Nyerere, J. K. *Ujamaa. Essays on socialism*. Dar es Slaam 1968.

Obeng, E. E., *Ancient Ashanti chieftancy*. Tema 1988.

Odera Oruka, H., "Four trends in current African philosophy", A. Diemer

(1981), içinde S. 1-7.

Odera Oruka, H./Masolo, D. A. (eds.), *Philosophy and cultures. Proceedings from the second Afro-Asian philosophical conference.* Nairobi 1983.

Odera Oruka, H., "Sagacity in African philosophy", *International Philosophical Quarterly*, içinde, cilt: XXIII, 1983, S. 383-393.

Odera Oruka, H., "For the sake of truth. Response to Wiredu's critique of >Truth and belief<", *Quest*, içinde, cilt: II, Nr. 2, 1988, S. 3-21.

Odera Oruka, H., *Sage philosophy. Indigenous thinkers and modern debate on African philosophy.* Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1990.

Okara, G., "African speech... English words", G. O. Killam (ed.), *African writers on African writing.* İçinde, London/Ibadan/Nairobi 1973.

Okolo, Ch. B., *Philosophy and Nigerian politics.* Uruowulu-Obosi 1985.

Oladipo, O. T., *An African conception of reality. A philosophical analysis.* Diss. phil., Ibadan 1988.Oludhu Macgoye, M., "For Miriam", J. Kariara/E. Kitongo (eds.), *Introduction to East-African Poetry.* içinde Oxford 1976, S. 39-44.Opoku, K. A., *West African traditional religion.* Singapur 1978.

Oseghare, A. S., *The relevance of sagacious reasoning in African philosophy.* Diss. phil., Nairobi 1985.

Outlaw, L.., "African >philosophy<, Deconstructive and reconstructive challenges", G. Gloistad (1987), İçinde, s. 9-44.

Parrinder, E. G., *African traditional religion.* London 1962[3].

Radin, P., *Primitive man as philosopher.* London/New York 1927, 1957[5]

Rattray, R. S., *Ashanti proverbs.* Oxford 1916.

Rattray, R. S., *Ashanti.* Oxford 1923.

Rosenkranz, K., *Hegels Leben.* Berlin 1844 (Nachdruck 1963).

Ruch, E. A./Anyanwu, K. C., *African philosophy. An introduction to the main philosophial trends in Contemporary Africa.* Rom 1981.

Russell, B., *A history of Western philosophy.* London 1961[2].

Sartre, J. P., "Orphée noir", L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française.* İçinde, Paris 1972.

Scherz, A. und E., *Afrikanische Felskunst. Malereien auf Felsen in Südwest-Afrika.* Köln 1974.

Schipper, M., *Afrikaanse letterkunde.* Utrecht/Antwerpen 1983. (Afrika yazınbilimi üzerine, ayrıntılı yazın verileriyle).

Senghor, L. S., *On African socialism.* New York 1964.

Senghor, L. S., *Liberté I: Négritude et humanisme*. Paris 1964.

Senghor, L. S., *Liberté II: Nation et voie africaine du socialisme*. Paris 1971.

Senghor, L. S., "Black Woman", in: *Nwoga* (1985[16]), S. 96-97.

Smet, A. J. (ed.), *Philosophie africaine. Textes choisis*. 2 cilt, Kinshasa 1975.

Sodipo, J. O., s. Hallen/Sodipo (1986).

Sogolo, G., "On a socio-cultural conception of health and disease in Africa", *Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto Italo-Africano*, İçinde, cilt. XLI, 1986, S. 390-404.

Sogolo, G., "On the autonomy of the moral agent", *African Philosophical Inquiry*, İçinde cilt. I, Nr. 1, 1987, S. 43-51; Şurada da yayınlandı: African Philosophical Inquiry, içinde cilt. Nr. 1, 1987, S. 43-51; şurada da yayınlandı: A. T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, içinde cilt. XXII, 1987, s. 215-225.

Sogolo, G., "Philosophy and relevance within the African context", *Journal of Humanities* (University of Malawi), içinde çilt 2, 1988, S. 97-114; *Philosophy*, cilt içinde 64, 1990, S. 39-52. "Options in African philosophy." başlığıyla yayınlandı.

Soyinka, W., *Idanre and other poems*. London 1967.

Soyinka, W., *The man died. Prison notes*. Ibadan/Owerri/Zaria 1988[4].

Sumner, C., *The source of African philosophy. The Ethiopian philosophy of man*. Wiesbaden/Stuttgart 1986.

Tait, D., bkz. Middleton/Tait (1958).

Thomas, J. C., "Method in the study of indigenous Akan morality", C. A. Ackah (1988) içinde S. 1-22.

Tempels, P., *Bantu Philosophie. Ontologie und Ethik*. Heidelberg 1956.

Towa, M., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé 1971.

Towa, M., "Die Aktualität der afrikanischen Philosophie", F. M. Wimmer (1988), içinde S. 55-66.

Trimingham, J. S., *The influence of Islam upon Africa*. Beirut 1968.

Tylor, E. B., *The origins of culture*. Ed. P. Radin, New York 1958.

Tylor, E. B., *Primitive culture*. New York 1974 (1876 baskısının yeniden basımı 1876).

Unah, J. I., "Disguised denials of African philosophy", ve *Journal of African Philosophy and Studies*, içinde, Cilt 1, Nr. 1 ve 2, 1988, S. 49-56.

Valzey, J., *Education in the modern world* London 1967.

Wahba, M. (ed.), *Philosophy and civilisation. Proceedings from the first afro-Asian philosophical conference.* Kairo 1978.

Waldenfels, B., *Der Stachel des Fremden.* Frankfurt a.M. 1990.

Weber, M., *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie,* Cilt. 1, Tübingen 1987[7].

Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse einer verstehenden Soziologie.* Ed. J. Winckelmann, Tübingen 1980[5].

Wimmer, F. M. (ed.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika.* Wien 1988.

Wiredu, K., *Philosophy and an African culture.* Cambridge 1980.

Wright, K. W. (ed.), *African philosophy. An introduction.* Washington 1984[3] (ayrıntılı bir bibliyografya'yla).

Yai, O. B., "Theory and practice in African philosophy. The poverty of speculative philosophy", *Second Order,* içinde, cilt VI, Nr. 2, 1977, S. 3-20.

Ziegler, J., "Contribution à l'étude de la notion de temps dans certaines sociétés d'Afrique centrale", in: *Congrès international des africanistes.* Paris 1972, S. 257-281.

Zuylekom, R. M. van, "The notion of time in African thinking. A survey of some approaches", H. Kimmerle (1989), içinde S. 80-89.

HEINZ KIMMERLE
AFRİKA'DA FELSEFE - AFRİKA FELSEFESİ
Kültürlerarası Bir Felsefe Kavramına Doğru
Kabalcı Yayınevi

Afrika bilgelik öğretisinden
günümüz Afrika felsefesine
temel bir başvuru kitabı niteliğindeki
bu kapsamlı felsefe incelemesi,
Afrika felsefesini geçmişiyle,
bugünüyle ve geleceğiyle ortaya koyuyor.

Afrika felsefesini,
dünya felsefe geleneği içindeki
yerine oturtan kitap, kendi konusunda
Türkçede yayımlanan ilk kitap
olması bakımından da
büyük değer taşıyor.

ISBN 975-7942-33-2
9 789757 942337